

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE ULUSLARARASI İLİŞKİLER
ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

1980 SONRASI TÜRKİYE'DE
POST-KEMALİST PARADİGMANIN İNŞASI:
RESMİ İDEOLOJİNİN HEGEMONİK DÖNÜŞÜMÜ

Halil İbrahim KILIÇ
2502180829

TEZ DANIŞMANI
Doç. Dr. Güven Gürkan ÖZTAN

İstanbul – 2024

ÖZ

1980 SONRASI TÜRKİYE’DE POST-KEMALİST PARADİGMANIN İNŞASI: RESMÎ İDEOLOJİNİN HEGEMONİK DÖNÜŞÜMÜ

HALİL İBRAHİM KILIÇ

Post-Kemalizm kavramı literatürde, Kemalizm, resmî ideoloji ve Erken Cumhuriyet Dönemini eleştirel perspektiften inceleyen akademik çalışmalar ile Türkiye’de demokratikleşmeyi konu alan kamusal-entelektüel çalışmaların bütününe atıfla kullanılmaktadır. Akademik ve kamusal alanlarda üretilen post-Kemalist argümanlar, 1990’lı yıllarda siyasal görünürlük kazanarak da popülerleşmiştir. Esas olarak 1980 öncesi Türkiye’de hegemonik niteliğe sahip olan yaklaşımlardan farklı olarak, küreselleşme ve yeni sağın yükselişiyle konjonktürel olarak değerlendirilen liberal kavram setini analiz çerçevesine alan post-Kemalizm’in, modern Türkiye tarihi çalışmalarında bir paradigma kaymasını/epistemolojik kopuşu ortaya çıkardığı ileri sürülmektedir. 12 Eylül Askeri Darbesi de tepkisel bir karşılıkla post-Kemalist söylemi, neo-Kemalist siyasal pratiklerin karşısında konumlandırarak, Kemalist paradigmayı ve resmî ideolojiyi aşma iddialarını güçlendirmiştir. Türkiye’de post-Kemalist paradigmanın ortaya çıktığı 1980’li yıllar, dünyada refah devletine karşı otoriter-popülist bir reaksiyon ile neo-liberal dönüşümün yaşandığı yıllar olduğu kadar, yeni bir siyasal kültürü bununla birlikte tamamlayan post-modernizmin de değer kazandığı yıllar olmuştur. Ulusal kalkınmacılığın gerilediği, ulus-devlet sisteminin çözüldüğü, post-modernizm ile kimlik siyaseti ve yeni toplumsal hareketlerin yükseldiği, örgütlü modernliğin çözüldüğü bu dönem, post-Kemalist paradigmanın inşasında belirleyici rol oynamıştır.

Bob Jessop’ın devlet teorisi bağlamında incelendiğinde, Türkiye’de neo-liberal devlet inşası ve sermayenin uluslararasılaşması sürecinde ekonomi alanıyla sınırlı kalmayan politik, toplumsal ve ahlaki bir hegemonik dönüşümün hedeflendiği gözlemlenmektedir. Öyle ki Jessop, hegemonik projelerin, toplumsal reform, politik istikrar ve ahlaki yenilenme gibi ekonomi dışındaki çeşitli hedefleri kapsadığını

belirtmektedir. Bu bakımdan, Türkiye'nin neo-liberal dönüşümü ve küresel kapitalizm ile eklemlenmesindeki politik ve toplumsal hedeflerin belirlenmesinde, Kemalist paradigmayı ya da Kemalizm'e atfedilen politikaları aşmayı hedefleyen yaklaşımların da ortaya çıktığı söylenebilir. Post-Kemalist paradigmaya dahil olan ekonomi-politik yaklaşımların da ana hedefi Türkiye'de burjuvazinin neden gelişmemiş olduğunu ve dolayısıyla Türkiye'de piyasa mekanizmalarının neden ve nasıl kurulması gerektiğini gerekçelendirmek ve açıklamak olmuştur. Bu bağlamda, devlet-toplum ilişkilerine dair yeni yaklaşımlar geliştiren post-Kemalist paradigmanın, demokratikleşmenin siyasal liberalizm ile özdeşleştirildiği söylemi temel alarak, Türkiye'nin içinde bulunduğu neo-liberal hegemonik dönüşüm projesinin düşünsel arka planını oluşturduğu ileri sürülebilir.

Anahtar Kelimeler: Kemalizm, post-Kemalizm, paradigma, paradigma kayması, hegemonya, liberal demokrasi

ABSTRACT

THE CONSTRUCTION OF THE POST-KEMALIST PARADIGM IN TURKEY AFTER 1980: THE HEGEMONIC TRANSFORMATION OF THE OFFICIAL IDEOLOGY

HALİL İBRAHİM KILIÇ

The concept of post-Kemalism in the literature refers to the body of academic studies that critically examine Kemalism, the official ideology, and the Early Republican Period, as well as public-intellectual discussions on democratization in Turkey. Post-Kemalist arguments, produced in academic and public spheres, gained political visibility and became popular in the 1990s. Unlike the hegemonic approaches prevalent in Turkey before 1980, Post-Kemalism is argued to represent a paradigm shift/epistemological break in the study of modern Turkish history, framing its analysis within the context of the globally valued liberal set of concepts that emerged with the rise of globalization and the new right. 1980 coup d'état, in a reactive response, positioned post-Kemalist discourse against neo-Kemalist political practices, thereby strengthening claims of transcending the Kemalist paradigm and official ideology. The 1980s in Turkey, when the post-Kemalist paradigm emerged, were marked not only by a global reaction against the welfare state and a neoliberal transformation but also by the rise of a new political culture and post-modernism. This period, characterized by the decline of national developmentalism, the dissolution of the nation-state system, the rise of identity politics and new social movements with post-modernism, and the breakdown of organized modernity, played a decisive role in the construction of the post-Kemalist paradigm.

When examined in the context of Bob Jessop's state theory, it is observed that the neoliberal state construction and the internationalization of capital in Turkey targeted a hegemonic transformation that went beyond the economic sphere, aiming at political, social, and moral changes. Jessop notes that hegemonic projects encompass various goals beyond the economy, including social reform, political stability, and moral renewal. In this context, it can be said that approaches aiming to surpass the

Kemalist paradigm, or the policies attributed to Kemalism also emerged in determining the political and social objectives of Turkey's neoliberal transformation and integration with global capitalism. The main goal of the economic-political approaches within the post-Kemalist paradigm has been to justify and explain why the bourgeoisie in Turkey has remained underdeveloped and consequently, how and why market mechanisms need to be established in Turkey. In this context, it can be argued that the post-Kemalist paradigm, which develops new approaches to state-society relations and bases its discourse on associating democratization with political liberalism, constitutes the intellectual background of Turkey's neoliberal hegemonic transformation project.

Keywords: Kemalism, post-Kemalism, paradigm, paradigm shift, hegemony, liberal democracy

ÖNSÖZ

Doktora tezimi post-Kemalizm üzerine yazma fikri, doktora ders dönemimi tamamlayıp, yeterlilik çalışmalarına başladığım 2020 yılının ilk aylarında ortaya çıktı. Post-Kemalizm'e dair yürütülen kavramsal ve teorik tartışmalar o tarihten bu yana hızla arttı. Konu hakkında pek çok eleştiri yazısı, makale ve kitap yazıldı, konferanslar düzenlendi. Buna karşın bu çalışmaların hiçbirisi bu çalışmada ispatlamaya gayret ettiğim gibi bir paradigma kaymasını ifade eden süreçte post-Kemalist ekonomi-politik yaklaşımların merkezi rolünü hesaba katmadı. Bu bağlamda post-Kemalizm'i bir hegemonik proje olarak okuyan bir yaklaşım da bugüne kadar yapılan çalışmalarda geliştirilmedi. Bu çalışmada post-Kemalizm'in bir hegemonik proje olduğunu ispatlamaya gayret ederken, bir akademik paradigma olarak post-Kemalizm'in Türkiye'de sosyal bilimlere önemli bir miras bıraktığının da altını çiziyorum.

Doktora ders dönemimde tanıştığım ve henüz ilk karşılaşmamızda kendisiyle çalışmak istediğimi söylediğim Doç. Dr. Güven Gürkan Öztan her zaman en büyük destekçilerimden oldu. Yeterlilik ve tez sürecimin her aşamasında yanımda olan, eleştirileriyle çalışmamın olgunlaşmasını sağlayan, hep bir adım sonrasını hayal etmemi sağlayarak beni cesaretlendiren Güven Hoca'ya teşekkür ederim.

Tez izleme komitemde yer alarak, çalışmamı dikkatle takip eden, tavsiye ve uyarılarıyla çalışmama önemli katkılarda bulunan Doç. Dr. Ahmet Bekmen ve Dr. Öğr. Üyesi Elif Çağlı Kaynak'a da teşekkür borçluyum. Tez savunma jürime dahil olan Prof. Dr. Cangül Örnek ve Doç. Dr. Sinan Yıldırım'a da değerli katkıları için teşekkür ederim. Prof. Dr. Asaf Savaş Akat ve Prof. Dr. Yüksel Taşkın da hem post-Kemalizm kavramı hem de "1980 sonrası Türkiye'nin ne demek olduğu" hakkında fikirlerine başvurduğum isimlerden oldu. Uyarıları ve önerileri için kendilerine teşekkür ederim. Özel teşekkürlerimin bir diğeri de kardeşim Kerim Kılıç'a. Çalışmamı baştan sona okuyarak, çalışmamın dil ve imla bakımından düzeltmelerini yaptı. Özellikle son bir yıldır doktora derecemi alacak olmam konusunda en az benim kadar heyecanlanan tüm arkadaşlarıma da ayrıca teşekkür ederim.

Post-Kemalizm hakkında yürüttüğüm tartışmaları Türk Sosyal Bilimler Derneği ve Siyasi İlimler Türk Derneği'nin düzenlediği konferanslarda sunma şansı

da elde ettim. Katıldığım tüm konferanslardan çalışmamı zenginleştirecek yeni fikirlerle ayrıldım. Bu vesileyle 17. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi, II. Ulusal Siyaset Bilimi Kongresi ve XIX. Lisansüstü Konferansı'nın düzenlenmesini ve gerçekleştirilmesini sağlayan herkese teşekkür ederim.

Son olarak, hayatımın bu aşamasında bu noktaya gelmemi sağlayan aileme teşekkür ederim. Bugün doktora derecesi almaya hak kazanmam, annem Cahide Kılıç ve babam Salim Kılıç'ın olağanüstü destekleri ve fedakarlıklarının sonucudur.

Halil İbrahim KILIÇ

İstanbul, 2024

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZ.....	ii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	vi
İÇİNDEKİLER	viii
TABLolar LİSTESİ.....	x
KISALTMALAR LİSTESİ.....	xi
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Kuramsal Çerçeve.....	6
1.1.1. Sosyal Bilimlerde Paradigma Kavramı ve Paradigma Değişimi.....	6
1.1.2. Hegemonya ve Hegemonik Projeler.....	12
1.2. Bir Paradigma Değişimi: Post-Kemalizm	17
1.2.1. Kavramsal Bir Çözümleme: Post-Kemalizm	17
1.2.1.1. Ilımlılaşma Olarak Post-Kemalizm.....	18
1.2.1.2. Düzen Kurucu Unsur Olarak Post-Kemalizm.....	20
1.2.1.3. Eleştirinin Eleştirisi, Post-Kemalizm ve Post-post-Kemalizm	22
1.2.1.4. Resmî İdeolojinin Eleştirisi Olarak Post-Kemalizm.....	24
1.2.2. 1980 Sonrası Türkiye’de Post-Kemalist Paradigmanın İnşası	25
1.2.2.1. 12 Eylül Etkisi: 12 Eylül Atatürkçülüğünden Neo-Kemalizm’e	26
1.2.2.2. Yeni Sağ Hegemonya Altında Liberal Sol ve Sivil Toplumculuk... 30	
1.2.2.3. Post-modernizm ve Post-kolonyalizm	37
1.2.3. Bir Karşılaştırma: Post-Siyonizm Örneği.....	43
1.3. Ara Değerlendirme	46

İKİNCİ BÖLÜM

POST-KEMALİST AKADEMİK YAKLAŞIMLAR

2.1. Kemalist Tarih Yazımının Eleştirisi	50
--	----

2.1.1. Tek-Parti Otoriteryanizminin Eleştirisi: Mete Tunçay	53
2.1.2. Sömürgeleştirme İdeolojisi Olarak Kemalizm'in Eleştirisi: Fikret Başkaya.....	64
2.2. Pozitivizm Eleştirisi.....	74
2.2.1. “İstikrar ve Düzen İçinde Gelişme”nin Eleştirisi: Levent Köker	75
2.3. Postmodern ve Post-Kolonyal Eleştiri.....	83
2.3.1. Kimlikler ve Farklılıklar Ekseninde Post-Modern Post-Kemalist Söylemin İnşası: Nilüfer Göle	84
2.3.2. Kemalizm'in Post-Oryantalist Eleştirisi: Meyda Yeğenoğlu	95
2.4. Ekonomi-Politik Eleştiri	101
2.4.1. Türkiye'nin Kapitalistleşmesine Post-Kemalist Bir Yaklaşım: Çağlar Keyder	102
2.4.2. Post-Kemalizm'de Sosyal Demokrat Bir Yönelim: Asaf Savaş Akat... ..	115
2.5. Feminist Eleştiri.....	130
2.5.1. Devlet Feminizmi ve Modernleşme Paradigmasının Eleştirisi: Şirin Tekeli	131
2.5.2. Modern Yaşamın Ataerkil Örüntülerini Sorgulamak: Deniz Kandiyoti	140
2.6. Ara Değerlendirme	147

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

POST-KEMALİST KAMUSAL YAKLAŞIMLAR

3.1. Liberal Sol Yaklaşım	157
3.1.1. “Demokratikleşme” için Sivil Toplum İnşa Etmek: Murat Belge.....	159
3.1.2. Sol Liberal Söylemin Kemalizm Eleştirisiyle İnşası: Ömer Laçiner	169
3.2. İslamcı Yaklaşım	178
3.2.1. “Çoğulcu Bir Toplum” Arayışı için Modernitenin Eleştirisi: Ali Bulaç	180
3.2.2. “Devletin Demokratikleşmesi” için İslamcı Söylemin “Değişimi”: Mehmet Metiner... ..	189
3.3. Ara Değerlendirme	196

SONUÇ.....	200
KAYNAKÇA	219
ÖZGEÇMİŞ.....	249

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1: Post-Kemalizm Kavramının Kullanımı	18
Tablo 2: Sartori'nin Tek-Partili Yönetim Biçimleri Sınıflandırması	57



KISALTMALAR LİSTESİ

AB	: Avrupa Birliği
ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
ADD	: Atatürkçü Düşünce Derneği
AKP	: Adalet ve Kalkınma Partisi
ANAP	: Anavatan Partisi
ARMHC	: Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti
ATÜT	: Asya Tipi Üretim Tarzı
Bkz.	: Bakınız
CGP	: Cumhuriyetçi Güven Partisi
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
ÇYDD	: Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği
Der.	: Derleyen
DİE	: Devlet İstatistik Enstitüsü
DSP	: Demokratik Sol Parti
DYP	: Doğru Yol Partisi
Ed.	: Editör
EHESS	: École des hautes études en sciences sociales (Sosyal Bilimler Yüksek Okulu)
Ennahda	: Harakat an-Nahḍah (<i>Nahda</i> (Yeniden Doğuş) Hareketi)
FKÖ	: Filistin Kurtuluş Örgütü
HADEP	: Halkın Demokrasi Partisi
IMF	: International Monetary Fund (Uluslararası Para Fonu)
Ibid	: Adı geçen eser/yer
İBB	: İstanbul Büyükşehir Belediyesi
İHDK	: İnsan Hakları Danışma Kurulu
KA-DER	: Kadın Adayları Destekleme Derneği
KİT	: Kamu İktisadi Teşekkülü
LSE	: London School of Economics (Londra Ekonomi Okulu)
MDD	: Milli Demokratik Devrim
MGK	: Milli Güvenlik Kurulu
MÜSİAD	: Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği

ODTÜ	: Orta Doğu Teknik Üniversitesi
PKK	: Partiya Karkerên Kurdistanê (Kürdistan İşçi Partisi)
RP	: Refah Partisi
SETA	: Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı
SHP	: Sosyaldemokrat Halkçı Parti
SSCB	: Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
STK	: Sivil Toplum Kuruluşu
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
TCF	: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası
TESEV	: Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı
THKP-C	: Türkiye Halk Kurtuluş Partisi-Cephesi
TKP	: Türkiye Komünist Partisi (1920)
TİP	: Türkiye İşçi Partisi (1961)
TSK	: Türk Silahlı Kuvvetleri
TÜSİAD	: Türk Sanayicileri ve İşinsanları Derneği
UNESCO	: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü)
YAE	: Yetmez ama Evet
Yay. Haz.	: Yayına hazırlayan
YDH	: Yeni Demokrasi Hareketi
YÖK	: Yükseköğretim Kurulu

GİRİŞ

Bu tez çalışması, 12 Eylül rejimi sonrası Türkiye’de otoriterizmin kaynakları, asker-sivil ilişkileri ve sivil toplum üzerindeki vesayet biçimleri gibi temalar üzerinden resmî ideolojinin eleştirisini gerçekleştiren akademik, entelektüel ve siyasal yaklaşımları post-Kemalizm tartışması bağlamında analiz etmeyi hedeflemektedir. Çalışmada, bu yaklaşımların geliştirdikleri Kemalizm eleştirilerinin bütüncül bir paradigmayı oluşturup oluşturmadığı, hegemonik bir nitelik kazanıp kazanmadığı ve siyasal rejimin dönüşmesinde belirleyici bir etkiye sahip olup olmadığı tartışılacaktır. Çalışmada, Kemalizm resmî ideoloji ve siyasal rejim öğretisi olarak ele alınıp Türkiye’de sosyal bilimlere bir paradigma olarak nasıl biçimlendiği incelenecektir. Bununla birlikte, post-Kemalizm tartışmasına içkin olarak tartışılan sol Kemalizm, sağ Kemalizm, reel Kemalizm, anti-Kemalizm ve neo-Kemalizm kavramlarıyla ele alınan Kemalist düşünce gelenekleri ve bunlara içkin karşı hegemonya biçimlerinin de çözümlenmesi hedeflenmektedir.

1980’li yıllar, bir yandan küreselleşme ve post-modernizm tartışmaları altında ulus-devletin çözüldüğü, kimlik taleplerinin dile getirildiği, yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıktığı bir yandan da 12 Eylül’ün ardından de-politizasyon sürecine girildiği yıllar olmuştur. Bu yıllarda temsili demokrasi ve ulusal kimlik krizine cevap üreten pek çok yaklaşım geliştirilmiş, bu yaklaşımların hemen hepsi de Kemalizm’i ve resmî ideolojiyi sorunsallaştırmıştır. Akademik ve kamusal alanda, Türkiye’de hâkim paradigmanın dönüştürülmesi hedeflenirken, devlet-toplum ilişkisi ve demokrasinin de yeniden tanımlanması amaçlanmıştır. Resmî ideolojinin otoriter yönetim pratiklerine sahip olduğu eleştirisi, tarihin yeniden yazılmasından toplumsal cinsiyet rollerinin tartışmaya açılmasına kadar pek çok konudaki tartışmanın çıkış noktası olmuştur. Birbirinden farklı entelektüel ve siyasal geleneklerin demokratikleşme tartışmasında benzer argümanlar üretmeleri, zamansal bir örtüşmeden çok resmî ideolojiyi hegemonik olarak dönüştürmeyi hedefleyen bir paradigma kaymasına da işaret etmektedir. Resmî ideolojiyi hegemonik olarak dönüştürmek, Kemalizm’i akademik ve siyasal bağlamlarda aşmayı hedeflemesi anlamında post-Kemalizm’i anti-Kemalist akımlardan ayırmaktadır.

Daha çok ders kitaplarının yazımında hegemonik karakteristiği görülen Kemalist öğretinin, Atatürkçü düşünce sisteminin ya da “Nutuk merkezli” tarihyazımının terk edildiği veya otoriterizmin ve vesayet biçimlerinin kaynağı olarak Kemalizm’in ve erken Cumhuriyet döneminin gösterildiği çalışmaların bütününe post-Kemalist literatürü oluşturduğu söylenebilir. İlker Aytürk’e göre, 1980’li yıllarla birlikte akademik paradigma olarak ortaya çıkan ve siyasal alandaki etkileriyle güçlenen post-Kemalizm, Kemalist hegemonyanın statüsünü zayıflatmaya başlamış ve entelektüel ve siyasal alanda yepyeni bir jargon ortaya çıkarmıştır.¹ Post-Kemalist paradigmayı temel alan çalışmalar, modern Türkiye tarihini ele alırken yeni ortaya çıkmakta olan araştırma geleneklerinin kavram setlerini ve analitik çerçevelerini kullanırlar. Antonio Gramsci’nin hegemonya teorisinin yeniden okumasıyla ortaya çıkan liberal sol düşünceler başta olmak üzere, post-modernizm, post-sekülerizm, alternatif (çoğul) modernlikler, post-kolonyalizm, oryantalizm, maduniyet çalışmaları ve yeni toplumsal hareketler literatürleri post-Kemalist paradigmanın gündem maddelerini belirleyen araştırma geleneklerinden birkaçıdır.

Post-Kemalist paradigmaya dahil olan çalışmalar, otoriter devlet, asker-sivil ilişkisi, demokratikleşememe sorunu gibi makro ölçekli meseleleri ele alırken Kemalist tarih öğretisi ile modernleşme projesinin en önemli söylemlerini eleştirel bir okumaya tabi tutarlar. Millî Mücadele’nin anti-empyalist bir karaktere sahip olmadığı yönündeki argümanlar, Kemalizm’in kadın hakları konusunda modernleşme adına bir kazanımının olmadığı yönündeki tezler, Cumhuriyet’in halk egemenliğine dayanmayıp Jakoben bir yönetim tarzına sahip olduğu yönündeki eleştiriler ve benzeri birçok tartışma post-Kemalist paradigmayı akademik olarak geniş bir alana yaymaktadır. İlker Aytürk’e göre post-Kemalist paradigmanın siyasal tartışmalardaki jargonu akademik çevrelerde inşa edilmiş ve Türkiye Ekonomik ve Sosyal Etüdler Vakfı (TESEV), Yeni Demokrasi Hareketi (YDH), Abant Platformu ve daha siyasal düzeyde de Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP), post-Kemalizm’e siyasal görünürlük kazandıran, post-Kemalistleri bir arada tutan oluşumlar olmuştur.² Post-Kemalistlerin,

¹ İlker Aytürk, “Post-post Kemalizm: Yeni Bir Paradigmayı Beklerken”, **Birikim**, C.319, Kasım 2015, s. 39.

² Ibid., s. 34.

erken Cumhuriyet döneminde, Kemalizm’de, süregelen asker-sivil ilişkilerinde, Atatürkçü Düşünce Sistemi’nde, siyaset ve toplum üzerindeki vesayet biçimlerinde buldukları “demokratikleşememe” probleminin çözümüyse önce Anavatan Partisi (ANAP), daha sonra da AKP iktidarlarında bulunmaya çalışılmıştır.³ Şerif Mardin’in merkez-çevre modelinden, Nilüfer Göle’nin çoğul modernleşme yaklaşımlarına ve kavram setlerine kadar farklı söylemler, başta İslamcı çevreler olmak üzere sağ siyasetin tartışma odaklarına yerleşmiş, popülerleşmiş ve devlet-toplum ilişkilerinin ya da “devletin demokratikleştirilmesi”nde araçsallaştırılmıştır. Bununla birlikte Aytürk, post-Kemalistleri sınıflandırırken akademi içinde olanlar, kamusal entelektüeller ve post-Kemalizm’i popülerleştirenler şeklinde üçlü bir sınıflandırmaya da gitmektedir.⁴ Bu tip bir sınıflandırma, post-Kemalist paradigmanın tek bir amaca yönelik inşa edildiğinin ve aralarında kesin bir koalisyonun varlığının ön kabulü olarak değerlendirilebilir.

1980’lerin başından günümüze post-Kemalist paradigmatic dönüşümün üzerinde Kemalizm’in 12 Eylül’ün ardından aldığı yeni biçimin de etkisi bulunmaktadır. 12 Eylül rejiminin kurduğu otoriter eğilimlere sahip, Atatürk imgesinin yeniden üretildiği ve Atatürkçülüğün endoktrinasyon hâlini aldığı⁵ ve bu yeniden üretimin 1990’larda giderek artan bir şekilde popülerleşmesiyle neo-Kemalizm ya da ulusalcılık olarak modernist ve laisist eğilimlerin öne çıktığı bir akım ortaya çıkmıştır.⁶ Post-Kemalizm, erken Cumhuriyet dönemi uygulamalarına olduğu kadar, neo-Kemalizm’e karşı-hegemonik bir mücadele de ortaya koymuştur. Bu bağlamda, bu çalışmada post-Kemalizm, resmî ideoloji karşısında bir karşı-hegemonya mücadelesi olarak ele alınırken, neo-Kemalizm’e karşı dahil olduğu hegemonya projesi de tartışılacaktır.

Türkiye’de siyaset bilimi literatürünün yeni kavramlarından biri olan post-Kemalizm’in Türkiye’de Kemalizm ve otoriter devlet eleştirisi yapan tüm akademik

³ Ibid., s. 44; Yüksel Taşkın, “Liberal Post-Kemalizm’in Yanılgıları ve Türkiye’de Otoriterliğin Kaynaklarını Yeniden Düşünmek”, *Varlık*, C.1337, Şubat 2019, s. 8-11.

⁴ Aytürk, “Post-post Kemalizm”, s. 40.

⁵ Tanıl Bora, *Cereyanlar: Türkiye’de Siyasi İdeolojiler*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s. 174.

⁶ Ibid., s. 179-185; Esra Özyürek, *Modernlik Nostaljisi*, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2008.

ve siyasal yaklaşımların bir ittifakı ya da sol liberal yaklaşımların bir diğer adı olarak tanımlanmasının aksine bu çalışmanın amacı, liberal, sol, sol-liberal, İslamcı, feminist post-Kemalizmleri belirlemek ve bunlar arasındaki hegemonik güç ilişkilerini saptayarak bunları haritalandırmayı hedeflemektedir. Çalışmada post-Kemalist yaklaşımların siyasal ideolojiler ekseninde incelenmesi kadar İslam çalışmaları, yeni toplumsal hareketler incelemeleri ve tarihyazımı gibi sosyal bilimlerin farklı alanlarındaki etkileriyle de ele alınması amaçlanmaktadır. Bu bağlamda, siyasal ideolojiler ve sosyal bilimlerin farklı alanlarındaki Türkiye siyasal hayatına dair yaklaşımlar ekseninde ele alınacak post-Kemalist paradigmanın siyasal rejim tartışmalarındaki etkilerinin de devlet-entelijansiya ve entelektüeller arası hegemonik güç ilişkileri perspektifinden çözümlenmesi tezin ana kapsamını oluşturmaktadır. Çalışmada çözümlenmesi hedeflenen araştırma soruları şu şekildedir:

1. Post-Kemalist yaklaşımlar, geliştirdikleri Kemalizm eleştirisiyle bütüncül bir paradigma oluşturmuş mudur? Bir paradigma oluşturduysa, hegemonik bir nitelik kazanmış mıdır?
2. Post-Kemalizm siyasal ve akademik olarak liberal, sol, sol-liberal, İslamcı, feminist, post-modern, post-kolonyal yaklaşımlara ayrılabilir mi? Farklı post-Kemalist akımlar arasında hegemonik güç ilişkileri mevcut olmuş mudur?
3. Post-Kemalist paradigma siyasal rejimin dönüşmesinde belirleyici bir etkiye sahip olmuş mudur?

Bu bağlamda, post-Kemalizm tartışmalarına dair mevcut literatür de göz önüne alınarak, bu tez çalışmasında yukarıda yer alan soruların akademik ve kamusal post-Kemalist yaklaşımlara başvurularak çözümlenmesi hedeflenmektedir. Çalışmanın yöntemini niteliksel bir araştırma yöntemi olan içerik analizi oluşturmaktadır. Büyük miktarda metnin örnekleme ve birden çok kodlayıcıyla çözümlenmesini sağlayan içerik analizi yöntemi, birden çok metnin karşılaştırılabilmesini ve analiz edilebilmesini sağlamaktadır.⁷ Bu bağlamda çalışmada post-Kemalist paradigmayı

⁷ W. Lawrence Neuman, **Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar**, Çev. Sedef Özge, C.2, Ankara, Yayınodası Yayıncılık, 2006, s. 466-468.

örnekleyen çalışmalara başvurulacak ve bu çalışmalar demokratikleşme, siyasal liberalizm, Kemalizm, modernizm ana kodlayıcılarıyla çözümlenecektir.

Çalışmanın ilk bölümünde çalışmanın teorik çerçevesi tanıtılacak, teorik çerçevede paradigma değişimi ve hegemonik projeler yaklaşımlarına başvurulacaktır. Ayrıca bu bölümde, post-Kemalizm kavramının kullanımları ile post-Kemalist paradigmayı ortaya çıkaran siyasal ve entelektüel temeller üzerinde durulacaktır. Çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümlerinde akademik ve kamusal post-Kemalist yaklaşımlar incelenecektir. Akademik post-Kemalist yaklaşımlar beş başlık altında incelenerek, Kemalist tarihyazımının eleştirisi Mete Tunçay ve Fikret Başkaya, pozitivism eleştirisi Levent Köker, post-modern ve post-kolonyal eleştiri Nilüfer Göle ve Meyda Yeğenoğlu, ekonomi-politik eleştiri Asaf Savaş Akat ve Çağlar Keyder, feminist eleştiri Şirin Tekeli ve Deniz Kandiyoti'nin çalışmalarıyla örneklenecektir. Kamusal post-Kemalist yaklaşımlarsa liberal sol ve İslamcı yaklaşımlar başlıkları altında incelenirken, liberal sol yaklaşım Murat Belge ve Ömer Laçiner, İslamcı yaklaşım Ali Bulaç ve Mehmet Metiner'in çalışmalarıyla örneklenecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

1.1. Kuramsal Çerçeve

Bu başlık altında, ilk olarak çalışmanın teorik çerçevesini oluşturan paradigma ve paradigma kayması tartışmaları Thomas Kuhn ve Louis Althusser'e atıfla aktarılacaktır. Ardından hegemonya tartışmaları Antonio Gramsci ve Bob Jessop'ın teorik yaklaşımları bağlamında incelenecektir.

1.1.1. Sosyal Bilimlerde Paradigma Kavramı ve Paradigma Değişimi

Bu tez çalışmasının ana problematiğinin çözümlenmesinde “sosyal bilimlerde bilimsel bilgi üretiminin paradigmatic olduğu” kabul edilecektir. Paradigma kavramını ileri süren Thomas S. Kuhn'un paradigma değişimini açıklayan teorisi ile Louis Althusser'in Marx'ın entelektüel hayatında ele aldığı sorunsalların değişimini açıklamak için kullandığı epistemik kopuş yaklaşımı bu tez çalışmasının teorik çerçevesini oluşturmaktadır.

Thomas S. Kuhn¹, 1962 yılında yayımlanan *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eserinin giriş bölümünde paradigma kavramını “bir bilim çevresine belli bir süre için bir model sağlayan, yeni örnek sorular ve çözümler temin eden, evrensel olarak kabul edilmiş bilimsel başarılar” şeklinde tanımlamaktadır. Kuhn'a göre bilimsel bir başarının paradigma olarak tanımlanması içinse şu iki özelliğe sahip olması gerekmektedir:

¹ Thomas S. Kuhn, *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*, Çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2016, s. 64-65.

1. Her bir yeni bilimsel gelişmenin temsil ettiği başarı ya da ilerlemenin, rakip bilimsel etkinlik tarzlarına bağlanmış olanları çevrelerinden koparıp kendilerine çekecek kadar yeni ve benzersiz olması.
2. Çeşitli birçok sorunun çözümünü, yeniden oluşacak bir topluluğun ilerideki çabalarına bırakacak kadar açık uçlu olması yani yeni gelişmelere açık olması.²

Kuhn bilimsel devrimlerin yapısını incelerken, paradigma öncesi dönem, olağan bilim (normal bilim) dönemi ve devrimler döneminden oluşan üç evre betimlemektedir. Kuhn'a göre paradigma öncesi dönem, yukarıda aktarılan iki ölçütün var olmadığı, yani üzerinde uzlaşılan bir yöntemin veya kuramın var olmadığı ancak bilim insanlarının bilimsel araştırma uğraşı verdikleri dönemi temsil eder. Yukarıdaki iki ölçütün varlığıyla ortaya çıkan paradigma ise olağan bilim dönemini başlatmaktadır. Kuhn'un "belirli bir araştırma geleneğinin doğması ve süregitmesinin önkoşulu" olarak tanımladığı, bilim insanları arasında bir fikir birliği oluşmaktadır.³ Kuhn'a göre olağan bilimi temsil eden paradigmanın oluşumunda rakip kuramlar arasında bir ayrıştırmaya gidilerek yeni paradigma için uygun olan belirlenir ve bu paradigma bilim topluluğunca genel kabul görür. Bu genel kabul de bilim topluluğunun çözümlemek istediği soruların bu paradigma içinde çözümlenebileceğine inanmalarıyla ortaya çıkmaktadır. Kuhn'un ifadeleriyle olağan bilimi ve genel kabul görmüş bir modeli temsil eden bu yeni paradigma, "sadece seçilmiş ve henüz tamamlanmamış örneklerden elde edilmesi umulan asıl başarının bir habercisi niteliğindedir".⁴ Kuhn'a göre olağan bilim döneminde bilim insanları "bulmaca çözme" işlemini gerçekleştirmektedir. Kuhn'un bu metaforik anlatımında, bilim insanlarının olağan araştırma süreçlerinin sonunda bir sonuç tahmin edilebilecekleri öne sürülse de Kuhn'a göre bir sonuç elde etmek de "tahmin edileni yepyeni bir şekilde başarmak" anlamı taşımaktadır. Bunun için farklı araç-gereç ve kavramlarla karmaşık bulmacaların çözülmesi gerekmektedir. Bu çerçevede, bilim

² Ibid., s. 81-82.

³ Ibid., s. 82.

⁴ Ibid., s. 98.

insanının çalışma azmini perçinleyen de çözülen bulmacanın zorluğu olmaktadır.⁵ İleride göreceğimiz gibi bulmacaların bir anlamda tıkanması, olağan bilimin tıkanması anlamına gelerek bir bunalım durumunu ortaya çıkaracaktır.

Kuhn'a göre olağan bilimin oluşmasında üç aşama bulunmaktadır: Önemli olguların belirlenmesi, olgu ve kuram arasında uyumun sağlanması ve kuramın daha da ayrıştırılması. Kuhn üç aşamalı paradigma inşasında çeşitli olağanüstü sorunların da oluşabileceğini, bilimsel çabayı değerli kılan unsurun da bu sorunları çözebilmesi olduğunu söyler. Yine de bu üç kategoriden birinde ortaya çıkabilecek sorunların ardından bilim insanları dahil oldukları paradigmayı terk etmeyi seçebilirler.⁶ Kuhn'a göre bilimsel devrimlerle ilk olarak önceki dönemde sorulan sorular değişmeye başlar. Öyle ki farklı paradigmaların ortaya çıkmasıyla bilim insanları önemli soruların neler olduğu üzerinde dahi uzlaşamamaya başlarlar. Bu durum bilimsel keşifler yoluyla olduğu kadar kuramların değişmesiyle de gerçekleşmektedir. Mevcut paradigma içinde açıklanamayan olgular, olgu-kuram uyumunu sağlayamayacağından ortaya bir bunalım durumu çıkar.⁷ Bilimsel devrim olarak adlandırılan üçüncü evreyi ortaya çıkaran bunalım durumu ile bilim insanları mevcut paradigmayı reddederler ve bu reddetme kararı aynı zamanda yeni bir paradigmayı kabul etme kararını ifade etmektedir. Bu süreç ise paradigma değişimini (paradigma kayması) meydana getirir.⁸ Yeni paradigmanın bilimsel toplulukça kabul görmesiyle birlikte sorulan sorular, önceki dönemde kabul edilen varsayımlar, yöntemler ve modeller de değişir ve başat hale gelir. Bilimsel devrim sonucu bilim çevrelerine yerleşen bu yeni paradigma da olağan bilim dönemindeki bulmaca çözme uğraşını yerine getirmeye başlar. Kuhn, farklı formasyonlardan gelen bilim insanların zamanla hâkim hale gelen yeni paradigma içinde toplanacağını öne sürmektedir. Kuhn'a göre hâkim paradigmaya

⁵ Ibid., s. 112-113.

⁶ Ibid., s. 110.

⁷ Ibid., s. 151.

⁸ Ibid., s. 166.

dahil olan bilim insanları, teoride yaşanan değişimle ele aldıkları konulara bakış açılarını da değiştirirler ve yeni paradigmanın dünyayı daha iyi resmettiğine inanırlar.⁹

Her ne kadar Kuhn paradigma kavramını doğa bilimleriyle açıklamış olsa da paradigma kavramı sosyal ve beşerî bilimler alanında da Kuhn'cu perspektiften tartışılmıştır. Öyle ki Kuhn, paradigma ve paradigma değişimini incelerken yalnızca fizik disiplini örnek olarak ele almasını, kendisinin uzmanlık düzeyinin sınırlılıklarıyla çalışmasının tutarlılığını artırmak olarak gerekçelendirmektedir.¹⁰ Sosyal bilimlerde kullanıldığı şekliyle paradigma kavramı, Kuhn'un doğa bilimleri üzerinden yaptığı tanımlamayla paralellik gösterir. Bilimsel bilgi üretiminin paradigmatik olduğu tartışması sosyal bilimlerde de doğa bilimlerinde olduğu gibi bir dönemde belirli tekniklerin, temaların ve bakış açılarının geçerli model olarak kabul edilebileceğini doğrularken, bu tartışma sosyal bilimlerin bilimselliği tartışmasını da beslemiştir. Kuhn'un çalışmasının yayımlanmasının ardından 1960'lı ve 1970'li yıllarda bilim felsefesi alanında bilimsel bilginin doğası, mantıksal yapısı ve kanıtlanabilirliğine yönelik çalışmalardan çok bilimsel bilginin tarihsel yapısı incelenmeye başlanmıştır.¹¹ Uzmanlık alanı sosyal bilimlerde araştırma yöntemleri ve metodoloji olan Keith Punch, sosyal bilimlerde paradigma kavramının iki yönlü bir tanımlamasını yaparken kavramın doğa bilimlerindeki kullanımını neredeyse bütünüyle aktarır:

Sosyal dünya ve araştırmada özel tekniklerin ve temaların nelerden oluştuğu konusundaki varsayımlar bütünü

Bilimsel faaliyetin nasıl yapılması gerektiğine ilişkin bakış açısı¹²

Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* adlı eserini eleştirel bir okumaya tabi tutan Margaret Masterman ise Kuhn'un çalışmasında yirmi bir farklı paradigma

⁹ Thomas S. Kuhn, **Kopernik Devrimi: Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi**, Çev. Halil Turan vd., Ankara, İmge Kitapevi, 2015, s. 136.

¹⁰ Kuhn, **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, s. 66.

¹¹ A. George Reisch, "Did Kuhn Kill Logical Empiricism?", **Philosophy of Science**, C.58, No:2, 1991, s. 264.

¹² Keith F. Punch, **Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Araştırmalara Giriş**, Çev. Dursun Bayrak et.al., Ankara, Siyasal Kitabevi, 2014, s. 28.

tanımlaması yaptığını öne sürerek metafizik paradigmalar/metaparadigmalar, sosyolojik paradigmalar ve yapısal paradigmalar olarak üçlü bir kategorizasyona gitmektedir. Bu kategorilere dahil olan paradigma tanımlamalarını ise Kuhn'un ifade ve tanımlamalarıyla şu şekilde aktarmaktadır:

“Metafizik paradigmalar/metaparadigmalar: İnançlar takımı, mit, başarılı bir metafizik spekülasyon, standart, geniş bir gerçeklik alanını belirleyen bir şey

Sosyolojik paradigmalar: Evrensel olarak kabul gören bilimsel bir başarı, somut bir bilimsel başarı, bir dizi siyasi kuram, kabul edilmiş yargı kararları

Yapısal paradigmalar: Fiilen kullanılan bir ders kitabı veya klasik bir eser, linguistik anlamda gramatik bir kalıp, psikolojik bir gestalt figürü”¹³

Yukarıda aktarıldığı gibi Masterman'ın üçlü kategorizasyonundan biri olan metaparadigma tanımlamaları genel anlamda bir dünya görüşünü (*Weltanschauung*) ifade etmektedir. Kuhn'un bulmaca çözme metaforuyla açıkladığı bilimsel eylem ise Masterman'a göre yapısal paradigmalar içinde gerçekleşir. Sosyolojik paradigmalar ise evrensel olarak kabul gören bilimsel başarıları ifade etmektedir. Masterman, Kuhn'un bazı tanımlarının sosyolojik paradigmaları ifade ettiğini belirtse de paradigmaların sosyolojik oluşumlarına dair bir çerçeve de çizmektedir. Masterman'a göre sosyolojik anlamda paradigmalar bilimsel bir alışkanlıklar dizisini ifade etmektedir. Bilim insanları bu alışkanlıklar dizisinde problem çözme işlemini yerine getirirler. Alışkanlık dizisi anlamında paradigmalar, teorinin de öncülü olmaktadır.¹⁴

Paradigma kavramının sosyal bilimlerde kullanımına dair bir epistemolojik çözümleme ise sosyal bağlamın gelişimi ile sosyal bilimlerdeki paradigmatic değişimin toplumsal yapıda da değişime yol açacağını varsaymaktadır.¹⁵ “Sosyal

¹³ Margaret Masterman, “The Nature of a Paradigm”, **Criticism and the Growth of Knowledge**, Ed. I. Lakatos ve A. Musgrave, London, Cambridge University Press, 1974, s. 65.

¹⁴ Ibid., s. 66-67.

¹⁵ Romeo Asiminei ve Contiu Tiberiu Şoitu, “Social Economy: A Shifting Paradigm”, **Journal of Social Economy**, C.1, No:4, 2014, s. 19-20.

paradigma” kavramı, bilim topluluğunun gerçekliği algılama biçiminin değişebileceğine vurgu yaparken, bilim insanlarının bu gerçeklik algısına göre değerler bütünü de betimleme işlevine sahip olduklarını açıklamaktadır.

XX. yüzyılda Marx’ın eserlerini yapısalcı bir okumaya tabi tutan Louis Althusser’in kullandığı “epistemolojik kopuş” kavramı da bilimsel bilginin, üretildiği koşullar ve çözümlediği sorunsallar ekseninde nasıl dönüştüğünün açıklanması bakımından önem taşır. Althusser *Marx İçin ve Kapital’i Okumak* adlı eserlerinde, genç Marx ve olgun Marx arasındaki ayrımı epistemolojik olarak gerekçelendirir. Althusser, bunu yaparken iki kavram ekseninde bir çözümleme gerçekleştirir: Sorunsal ve epistemolojik kopuş. Sorunsal kavramını Jacques Martin’den ödünç alan Althusser, “teorik bir oluşumun özgül birliğini ve sonuç olarak bu özgül farklılığın saptanacağı yeri belirtmek için” kullanmaktadır. Althusser epistemolojik kopuş kavramını ise Gaston Bachelard’tan ödünç alarak, kavramı bilimsel disiplinde ele alınan kuramsal sorunsalın değişmesini ifade etmek için kullanır.¹⁶ Althusser, Marx’ın düşünce hayatındaki epistemolojik kopuşu incelerken, Marx’ın eserlerini dayandığı sorunsallara göre dönemlere ayırır ve Marx’ın düşüncesinin ideolojiden bilime nasıl dönüştüğünü tartışır. Bu bağlamda Althusser, Marx’ın düşünce hayatındaki epistemolojik kopuşun 1845 yılında gerçekleştiğini, bundan önceki dönemi ideolojik dönem, sonraki dönemi ise bilimsel dönem olarak tanımlar. Marx’ın bilimsel dönemi de kendi içinde teorik olgunlaşma evresi ve teorik olgunluk evresi olarak ikiye ayrılmaktadır.¹⁷

Bu perspektifle Althusser, düşünce hayatında epistemolojik kopuş yaşayan Marx’ın yeni bir bilim inşa ettiğini öne sürmektedir. Althusser’e göre Marx, 1845’ten sonra yaptığı çalışmalarda tarihi ve politikayı insanın özü üzerine inşa eden teoriden köklü biçimde kopmuştur. Althusser, bu kopuşun üç kuramsal yanı olduğunu belirtir:¹⁸

1. Kökten yeni kavramlar üzerinde temellenen bir tarih ve politika teorisinin oluşumu: Toplumsal oluşum, üretici güçler, üretim ilişkileri, üstyapı,

¹⁶ Louis Althusser, **Marx İçin**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, İthaki Yayınları, 2002, s. 42-44.

¹⁷ Ibid., s. 43-44.

¹⁸ Ibid., s. 276.

ideolojiler, ekonominin son kertede belirleyiciliği, diğer düzeylerin özgül belirlenimi vs. kavramları.

2. Tüm felsefi hümanizmin teorik savlarının kökten eleştirisi.
3. Hümanizmin ideoloji olarak tanımlanması.

Bu bakımdan Althusser, genç Marx'ın ideolojik bakış açısının bilimsel yönde dönüştüğünü açıklayan bir epistemolojik kopuşa işaret eder.¹⁹ Althusser'e göre, Marx'taki bu epistemolojik kopuş Marx'ın ele aldığı sorunsalın değişimine dayanmaktadır. Genç Marx, insan doğasını sorunsal edinirken, 1845 sonrası dönemdeki Marx hümanizmden kopuşuyla yukarıda birinci maddede belirtilen kavramları çözümlemeye dönük yeni bir sorunsal benimsemiştir. Althusser'e göre Marx, toplumsal oluşumların tarihinin bilimini kurmuştur. Marx'ın bilimsel bilgi için yeni bir "kıta" açması, Thales'in matematiği kurmasının Platoncu felsefenin doğuşuna ya da Galileo'nun fiziği kurmasının Kartezyen felsefenin doğuşuna "yol açması" gibidir. Marx da tarih bilimini kurarak teorik ve pratik anlamda devrimci yeni bir felsefe olarak Marksist felsefenin ya da diyalektik materyalizmin inşasını sağlamıştır. Öyle ki Althusser'e göre büyük felsefi devrimleri önceleyen bilimsel devrimlerdir. Felsefi devrimler, bilimsel devrimlerin içinde işlenirken, felsefi devrimlerin uygun bir biçime kavuşması için uzun bir tarihsel olgunlaşma gerekmektedir.²⁰

1.1.2. Hegemonya ve Hegemonik Projeler

Hegemonya kavramının modern kullanımının öncülü olarak düşünülebilecek ilk kullanımlarına Antik Yunan tarihçilerinin metinlerinde rastlansa da²¹ Antonio

¹⁹ Althusser, temsil ettiği yapısalcı Marksizm çerçevesinde Marx'ın düşünce hayatındaki epistemolojik kopuşa işaret etse de Althusser ile aynı dönemde yaşayan birçok Marksist kuramcı Marx'ın *1844 El Yazmaları* başta olmak üzere gençlik eserlerini keşfetmeye ve değerlendirmeye başlamıştır. Perry Anderson'a göre *1844 El Yazmaları*'nın ortaya çıkması, Batı Marksizmi geleneğinde yer alan düşünürlerin teorilerini inşa etmelerinde entelektüel dönüm noktasını temsil etmektedir. Batı Marksizmi, Althusser ile hemen hemen aynı yıllarda, genç Marx'ın ve başta Hegel olmak üzere Marx öncesi felsefenin okunmaya başlamasıyla Marksizmin sistemli bir biçimde kullanılabilmesi için epistemolojik ilkelerin belirlenmesi yoluna gitmiştir. Bakınız: (Bkz.) Perry Anderson, **Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler**, Çev. Bülent Aksoy, İstanbul, Birikim Yayınları, 2004, s. 102.

²⁰ Ibid., s. 311.

²¹ John Wickersham, **Hegemony and Greek Historians**, Londra, Rowman & Littlefield, 1994, s. 1-2.

Gramsci'nin benimsediği hegemonya kavramının siyasal anlamda kullanımı 1890-1917 arası Rus Sosyal Demokrat Hareketi'nde gerçekleşmiştir. Proletarya hegemonyasına vurgu yapan hegemonya kavramına farklı biçimlerde önce Plehanov, sonra Lenin ve Trotsky'nin metinlerinde daha sonra da Komintern kongrelerinde başvurulmuştur.²²

İtalyan Komünist Partisi'nin kurucularından olan ve Mussolini'nin faşist rejimince hapsedilen Gramsci, düşüncelerini ekonomik determinizm eleştirisi ile yapı ve üstyapı arasındaki ilişkiyi tartışmak üzerine kurmuştur. Gramsci *Hapishane Defterleri*'nde sivil toplum, siyasal toplum, hegemonya, tarihsel blok, pasif devrim ve organik aydın gibi bir dizi kavram üzerinden kapitalist devlet ve devrim stratejilerini incelemiştir.²³ *Hapishane Defterleri*'nde öne sürülen devlet kuramı, biri pratik diğeri teorik olmak üzere iki ayrı düzlemde kurulmaktadır. Bunların ilki Gramsci'nin siyasi kimliği ile gözlemlediği tarihsel deneyimi yorumlamasına dayanır. Diğeri ise belirli bir tarihsel dönemin ötesinde evrensel sorunların kuramsallaştırılmasına yöneliktir.²⁴

Ekonomik determinizme karşı üstyapının önemine dikkat çeken Gramsci, yapı ya da üstyapıyı ayrıcalıklı bir konuma yerleştirmeden ikisi arasındaki organik ilişkiye dikkat çeker. Gramsci'nin yaklaşımını değerlendirirken tarihsel blok kavramını merkeze alarak yapı/üstyapı, sivil toplum/siyasal toplum ve organik aydın kavramlarını bir arada incelemek gerekir. Öyle ki tarihsel blok kavramı, sahip olduğu özgünlükle Gramsci'nin devlet teorisini açıklamada merkezi bir öneme sahiptir. En genel tanımıyla tarihsel blok kavramı, ekonomik yapı ve “karmaşık, çelişkili ve uyumsuz” üstyapı arasındaki bütünlüğü ifade eder.²⁵ Gramsci'nin yaklaşımı, tarihsel blokun üstyapı düzeyine konumlandığı devlet-sivil toplum ikiliğinin açıklaması üzerine kuruludur. İki temel üstyapısal düzeyden biri, “özel” olarak adlandırılan kurumlar bütünlüğünü ifade eden sivil toplum iken, diğeri devlet aygıtını ifade eden “siyasal toplum” olarak tanımlanır. Bu iki düzey, egemen sınıfın toplum üzerinde

²² Perry Anderson, **Antonio Gramsci: Hegemonya, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji**, Çev. Tarık Günersel, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1988, s. 29-36.

²³ Antonio Gramsci, **Selections from the Prison Notebooks**, Ed. ve çev. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith, Londra, Lawrence and Wishart, 1971.

²⁴ Mehmet Yetiş, “Gramsci ve Devletin İki Görünümü”, **Mülkiye Dergisi**, C.264, 2009, s. 129-153.

²⁵ Antonio Gramsci, **Selections from the Prison Notebooks**, s. 366.

uyguladığı hegemonya ile devlet eliyle uygulanan zor ve tahakküm işlevini yerine getirir.²⁶ Sınıfsal egemenliğin yeniden üretimi zor ve rızanın üretimiyle gerçekleşirken, siyasal toplum zor ve baskı aygıtlarının yer aldığı devlet alanında tahakküm işlevini sağlar. Rıza unsuruna dayalı hegemonyanın üretildiği sivil toplum alanı aynı zamanda sınıflar arası hegemonik ilişkilerin savaşım alanını ifade etmektedir. Bununla birlikte Perry Anderson, Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nde devlet-sivil toplum ayrımını farklı biçimlerde formüle ettiğini vurgular. Anderson'a göre Gramsci devlet-sivil toplum ilişkisini farklı şekillerde tanımlarken, bu tanımlar Gramsci'nin Doğu ile Batı arasında saptadığı bazı farklara dayanmaktadır. Gramsci, Rusya ve Batı Avrupa ülkelerini incelerken devlet ve sivil toplumun aldığı farklı biçimleri değerlendirmiş ve iki farklı devrim stratejisi önermiştir.²⁷ Gramsci'ye göre, doğuda sivil toplum başlangıç hâlinindedir; devlet ise baskın durumdadır. Batıda ise devlet ile sivil toplum arasında kendine has bir ilişki vardır ve devlet sarsıldığında sivil toplumun güçlü yapısı ortaya çıkmaktadır. Bu noktada Anderson'a göre Gramsci, Batı'da devlet ile sivil toplum arasındaki ilişkiyi üç farklı şekilde tanımlamıştır. Bunlar, sivil toplumun zıddı olarak devlet (1), sivil toplumu saran devlet (2) ve sivil toplum ile aynı şey olan devlet (3) tanımlamalarıdır. Anderson'a göre Gramsci, devletin üç tanım arasında salınımını tanımlamıştır. Bu tanımlar sivil toplumun devletle dengeli bir ilişki içinde olduğunu, devletin sivil toplumun sadece bir dış yüzeyini oluşturarak “devlet=sivil toplum + siyasal toplum” formülüne dayandığını ve liberal ekonominin uygulanabilmesi için sivil toplumun devletle eşanlı kuruluğunu ifade eden tanımlardır.²⁸ Anderson'a göre Gramsci'nin hegemonya tanımlamaları da bu ekseninde değişiklik göstermiştir. En yaygın kullanılan tanımlamasıyla Gramsci, yukarıda da aktarıldığı gibi, rıza unsurunu sivil toplumda konumlandırarak burada hegemonyanın üretildiğini, zor/baskı unsurunu ise devlet aygıtında konumlandırarak burada egemenlik/tahakkümün üretildiğini öne sürer. Ne var ki Gramsci, hegemonyanın rıza ve zor unsurunun toplamından oluştuğunu öne sürdüğünde ise hegemonyayı devlet aygıtının içine yerleştirerek, devletin siyasal

²⁶ Ibid., s. 12.

²⁷ Perry Anderson, **Antonio Gramsci: Hegemonya, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji**, s. 22-23.

²⁸ Ibid., s. 27-30.

hegemonyayı, sivil toplumun ise sivil hegemonyayı ürettiğini söyler. Öyle ki Gramsci bu analiziyle liberal devletin yasama, yürütme ve yargı güçlerini politik hegemonya araçları olarak tanımlama gayretindedir.²⁹

Gramsci'nin düşüncesinde organik aydın kavramı da önemli bir yer tutmaktadır. Gramsci'ye göre bir tarihsel blokun inşasında organik aydınların merkezi bir önemi bulunmaktadır. Organik aydınlar, sivil toplumun yer aldığı üstyapıda sınıfsal egemenliği yeniden üretecek fikirleri, toplumsal rızayı sağlayan hegemonyayı üreterek toplumsal güçleri tanımlarlar. Aynı zamanda aydınlar, yapı ve üstyapı arasındaki bütünlüğü de sağlamış olurlar.³⁰ Bu açıdan tarihsel blok, hegemonik toplumsal sınıfın varlığına ve bu sınıfın aydınlarının ürettiği hegemonyaya dayanmaktadır.

Bob Jessop ise hegemonya kavramına hegemonya projeleri bağlamında yaklaşır. Jessop, hegemonya tanımını şu ifadelerle yapar:

“Hegemonya, farklı sınıf-bağılantılı (ama zorunlu olarak sınıf-bilinçli olmayan) güçlerin, belirli bir sınıfın (ya da sınıf fraksiyonunun) 'politik, entelektüel ve ahlaki önderliği'nde ya da daha kesin biçimde, bu önderliğin politik, entelektüel ve ahlaki sözcülüğünde çağrılmasını ve örgütlenmesini içerir.”³¹

Jessop'a göre söz konusu önderlik, genel çıkar ile özel çıkar arasındaki çatışmayı çözebilecek bir hegemonik projenin geliştirilmesini gerektirirken, hegemonik projeler çözülemeyen çatışmaları politik, entelektüel ve ahlaki pratikler aracılığıyla çözme görevini üstlenirler.³² Jessop, birikim stratejileriyle ne kadar örtüşmeler de hegemonik projelerin toplumsal reform, politik istikrar ve ahlaki yenilenme gibi ekonomi dışındaki çeşitli hedefleri kapsadığını belirtir. Başarılı bir hegemonya projesinin yapısal belirlenim, stratejik yönelim ve birikimle ilişki şeklinde üç anahtar unsuru olduğunu öne süren Jessop, hegemonik projelerin “bağımlı

²⁹ Ibid., s. 36-43.

³⁰ Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, s. 5-13.

³¹ Bob Jessop, *Devlet Teorisi: Kapitalist Devleti Yerine Oturtmak*, Çev. Ahmet Özcan, Ankara, Epos Yayınları, 2008, s. 279.

³² Ibid., s. 279.

toplumsal güçlerin özel çıkarlarının gerçekleşmesini hegemonik gücün uzun dönemli çıkarlarını destekleyen” ulusal-popüler programlar olarak belirlendiğini vurgular.³³ Jessop’a göre hegemonyanın ele geçirilmesi, politik, entelektüel ve ahlaki liderlik olmak üzere üç alanı kapsadığı gibi, “rekabet halindeki çıkarlar ve talepler üzerindeki çalışmaların projenin bütününe tehdit etmeden görüşülebileceği bir 'politika paradigmasının' belirlenmesini gerektirir.”³⁴

Jessop, tek uluslu ve iki uluslu hegemonya projesi ayrımına giderek, hegemonyanın ne ölçüde destek sağlayacağı problematiğini aşmayı hedeflemektedir. Jessop’a göre tek uluslu hegemonya projesi, tüm nüfusun desteğini maddi tavizler ve sembolik ödüllerle harekete geçirir. Keynesçi refah devleti projesi, tek uluslu hegemonya projesine bir örnektir. Buna karşın iki uluslu hegemonya projesi, “nüfusun stratejik olarak önemli sektörlerinin desteğini harekete geçirmeye ve projenin maliyetlerini diğer sektörlerle yıkmaya çalışan hegemonyayı” ifade eder. Bir devlet biçimi olarak faşizm ile Thatcherizm, Jessop’a göre iki uluslu hegemonya projesinin örneklerini oluşturmaktadır.³⁵

Politik, entelektüel ve ahlaki liderlik olarak hegemonya projeleri, hegemonyanın ele geçirilmesinde bağımlı toplumsal güçlerin çıkarlarının gerçekleştirilmesini hedefleyen ulusal-popüler programları ifade etmektedir. Jessop’a göre rekabet halindeki çıkarlar ve çatışmanın hegemonya projesini bütününe tehdit etmesinin engellenmesi yeni bir politika paradigmasının belirlenmesini de gerektirmektedir. Bu bağlamda, post-Kemalizm de 1980 sonrası Türkiye’deki hegemonya mücadelesinden ayrı olarak değerlendirilemeyeceğinden, post-Kemalist düşüncenin hegemonya projesindeki rolü de bu çalışma kapsamında tartışılacaktır. Bir sonraki başlık altında, post-Kemalizm’in kavramsal kullanımı ile post-Kemalist paradigmayı ortaya çıkaran siyasal ve entelektüel temeller üzerinde durulacaktır.

³³ Ibid., s. 280-281.

³⁴ Ibid., s. 282.

³⁵ Ibid., s. 284.

1.2. Bir Paradigma Değişimi: Post-Kemalizm

Bu bölümde ilk olarak post-Kemalizm kavramının akademik ve kamusal tartışmalarda hangi anlamlarda, nasıl bir süreci açıklama gayretiyle kullanıldığı değerlendirilecektir. İkinci olarak, Türkiye’de post-Kemalist epistemik kopuşun hangi kaynaklarla belirlendiği tartışılarak, 1980 sonrası Türkiye’de akademik, entelektüel, siyasal ve kamusal olarak post-Kemalizm’in nasıl inşa edildiği ele alınacaktır. Son olarak ise post-Kemalist paradigma, post-Siyonizm örneği ile karşılaştırılacaktır. Post-Kemalizm’in post-Siyonizm ile karşılaştırılmasının nedeni, post-Siyonizm tartışmalarının siyasal ve akademik olarak bir paradigma değişimini açıklamakta örnek oluşturmalarıdır. Post-Siyonizm tartışması da post-Kemalizm’de olduğu gibi, Siyonizm’in sorunsallaştırılması bakımından bir paradigma değişimiyle birlikte ülke içi hegemonya mücadelesinin bir aracı da olmuştur.

1.2.1. Kavramsal Bir Çözümleme: Post-Kemalizm

Bu tez çalışmasının amacı post-Kemalizm’i bir paradigma olarak tanımlamak ve incelemek olsa da siyasal tartışmaların şekillendirdiği ölçüde post-Kemalizm kavramının farklı anlamlara gelecek şekilde kullanılageldiği de görülmektedir. Kavramın siyasal, kamusal ve akademik tartışmalarda kullanımları en dar, dar, geniş ve en geniş kullanımlar olarak sınıflandırılabilir (Şekil 1). Kavramın en dar ve dar kullanımları salt bir süreci ya da dönemi tanımlamaktadır. Kavramın geniş ve en geniş kullanımlarıysa epistemik bir kopuşu ya da paradigmatik bir dönüşümü ifade etmektedir. Post-Kemalizm kavramının en dar anlamda kullanımına, 2010’lu yıllarda Cumhuriyet Halk Partisi’nde (CHP) başladığı varsayılan ılımlılaşma sürecini tanımlamak için başladığına rastlanır. Bu ılımlılaşma, CHP’nin neo-Kemalizm’den uzaklaşmasını ifade etmektedir. Kavramın dar anlamda kullanımıysa AKP iktidarıyla organik bir ilişkisi olan aydınların kavramı düzen kurucu bir unsur ya da “Yeni Türkiye” söyleminde araçsal bir yaklaşımla ele aldığı kullanımlar temsil etmektedir. Kavramın geniş anlamda kullanımı ise çalışmanın bir sonraki alt başlığı altında detaylı olarak inceleneceği gibi bir paradigma olarak post-Kemalizm tanımlamaları oluşturmaktadır. Kavramın bu kullanımında salt Kemalizm eleştirileri tanımlanmayıp,

ortaya konan eleştirilerin belirli amaçlarla gerçekleştirilerek, Kemalizm’e ya da Kemalist vesayete yönelik siyasal bir ittifakın varlığını ortaya çıkardığı ileri sürülür. Kavram en geniş olarak ise resmî ideolojiye ya da Kemalizm’e eleştiri getiren tüm yaklaşımları ve tartışmaları içine alan bir şemsiye kavram olarak kullanılmaktadır. Çalışmanın ileriki bölümlerinde görüleceği gibi post-Kemalist paradigmaya dair yürütülen tartışmalarda kavramın geniş ve en geniş kullanımlarının birbiriyle iç içe geçtiği görülür. Çalışmanın ilgili bölümlerinde bu tartışmaya değinilerek, hegemonik nitelikteki bir paradigmanın tanımlanmasında post-Kemalizm kavramının neyi tanımladığı ve neyi ifade ettiği tartışılacaktır.

Kavramın kullanımı	Kavram neyi açıklıyor?	Kavram neyi tanımlıyor?
En dar	İlmlilâşma olarak post-Kemalizm	Süreç/Dönem
Dar	Düzen kurucu unsur olarak post-Kemalizm	Süreç/Dönem
Geniş	Paradigma olarak post-Kemalizm	Paradigma değişimi
En geniş	Tüm Kemalizm eleştirilerinin bir bütünü olarak post-Kemalizm	Paradigma değişimi

Tablo 1. Post-Kemalizm Kavramının Kullanımı

1.2.1.1. İlmlilâşma Olarak Post-Kemalizm

Bir kavram olarak post-Kemalizm, en dar anlamda Kemalizm’in taşıyıcısı olan CHP’nin ılımlı bir siyasete yönelmesini ifade edecek şekilde kullanılmaktadır. Post-Kemalizm kavramı 2010’lu yıllara doğru Türkiye’nin Avrupa Birliği (AB) üyeliği vizyonu ile çoğulcu bir demokrasi inşa edeceği ve ülkenin otoriter geçmişiyle hesaplaşacağı düşünülen AKP iktidarıyla Türkiye’nin yeni bir döneme gireceği öngörüsünün de etkisiyle CHP’nin katı laikliğe mesafe koyması ile ana akımlaşmasını ifade etmektedir. Bu dönemde Taha Akyol, Mustafa Akyol, Hasan Bülent Kahraman ve Şükrü Hanioglu gibi çoğu liberal çevreden gelen ve bir kısmının AKP ile destek-

koruma ilişkisinde de bulunduğu entelektüeller ve yazarların CHP için başvurdukları demokratikleşme çağrısı “post-Kemalizm” adını alır. Kavramı ilk kullananlardan biri olan Mustafa Akyol³⁶, CHP’nin post-Kemalist bir döneme girmesinin “çarşaf açılımı”³⁷ yapması ile türbanın kamusal alanda görünür olmasının laiklik ilkesiyle çelişmeyeceğini deklare etmesiyle gerçekleştiğini öne sürer. 2012’deki bir başka yazısında Mustafa Akyol³⁸, CHP Genel Başkanı Kemal Kılıçdaroğlu’nun dini temsilcilere verdiği iftar yemeğinin ve burada verdiği “partisinin üniversitelerde başörtüsü yasağına karşı olduğu” mesajının post-Kemalist bir CHP’nin inşasındaki adımlar olarak nitelemektedir. Mustafa Akyol’a göre, söz konusu post-Kemalist açılımlar CHP’yi ana akım topluma hitap edebilecek popüler bir parti haline getirmeyi muhtemel kılmaktadır.

Taha Akyol³⁹ da tıpkı Mustafa Akyol gibi 2009 Yerel Seçimleri öncesinde Deniz Baykal genel başkanlığındaki CHP’nin katı laiklik söylemini bırakmaya başlayarak “çarşaf açılımı” yapmasını ve parti yetkili organı tarafından başörtüsünün irtica sembolü olarak görülmediğinin ifade edilmesini post-Kemalist politikalar olarak nitelemektedir. Taha Akyol’un ifadesiyle söz konusu post-Kemalist politikalar “‘Kemalizm karşıtı’ değil ama ‘Kemalizm sonrası’ politikalar”dır. 2007’deki Cumhuriyet Mitingleri ve aynı yıl düzenlenen Milletvekili Genel Seçimi’nin ardından CHP’de görülen bu söylem değişimi Hasan Bülent Kahraman’a⁴⁰ göre de CHP’nin AKP ve tabanındaki değişimin de etkisiyle 1930’larda bürokratikleşen ve katı bir

³⁶ Mustafa Akyol, “Oh my god, is the CHP questioning Kemalism?”, **Hürriyet**, 6 Aralık 2008, <https://www.hurriyet.com.tr/oh-my-god-is-the-chp-questioning-kemalism-10517364>, 1 Ağustos 2021.

³⁷ Çarşaf Açılımı, 2008 yılında CHP Genel Başkanı Deniz Baykal’ın İstanbul’da bir grup çarşafli kadına parti rozeti takarak, onları CHP’ye kabulüne atfen kullanılan bir kavramdır. CHP, bu hamlesi ile muhafazakâr seçmenlerle “barışmayı” hedeflemiştir.

³⁸ Mustafa Akyol, “Toward a Post-Kemalist CHP?”, **Hürriyet Daily News**, 18 Ağustos 2012, (Çevrimiçi) <https://www.hurriyetdailynews.com/opinion/mustafa-akyol/toward-a-post-kemalist-chp--28044>, 1 Ağustos 2021.

³⁹ Taha Akyol, “CHP’de post Kemalizm dönemi!”, **Milliyet**, 7 Ocak 2009, (Çevrimiçi) <https://www.milliyet.com.tr/yazarlar/taha-akyol/chp-de-post-kemalizm-donemi-1071971>, 1 Ağustos 2021.

⁴⁰ Hasan Bülent Kahraman, “Kemalizm Savaşları”, **Sabah**, 18 Mart 2009, (Çevrimiçi) https://www.sabah.com.tr/yazarlar/kahraman/2009/03/18/kemalizm_savaslari, 1 Ağustos 2021.

ideoloji halini alan Kemalizm'i terk ederek "çoğulcu, geleneği önemseyen, farklılığı kabul eden yeni bir modernlik tanımına" doğru bir arayışa girmesini ifade etmektedir.

CHP'nin 2010'lu yılların başlarındaki bu değişimini incelemek için referans alınan post-Kemalizm kavramı, Kemalizm'den post-Kemalizm'e ontolojik ve epistemolojik bir kopuşu, bir başka ifadeyle Kuhn'da gördüğümüz gibi paradigmatic bir dönüşümü ifade etmekten uzaktır. Kavramın buradaki kullanımı daha çok salt parti politikalarındaki ılımlılaştırma (*moderation*) sürecini açıklamak için kullanılmıştır.

1.2.1.2. Düzen Kurucu Unsur Olarak Post-Kemalizm

Post-Kemalizm kavramının dar anlamda kullanımı ise kavramı AKP iktidarına yakınlığı ile bilinen gazeteci, akademisyen ve Sivil Toplum Kuruluşları (STK) tarafından araşsal bir çerçevede kullanmasıyla, kavrama AKP iktidarının 2010'lu yıllarda ortaya koyduğu "Yeni Türkiye" söyleminin inşasında rol vermektedir. Kavramın bu kullanımı, "Türkiye'nin normalleşmesi" söylemine de eklemlenmektedir. Türkiye siyasal hayatında bir süreci ya da dönemi tanımlayan kavramın "Yeni Türkiye" söylemine değinmeden ilk kullanımına Şükrü Hanioglu'nun yazılarında rastlanır. Hanioglu'nun yazılarında kavram, Yeni Türkiye kavramıyla birlikte kullanılsa da 2010'lu yılların ortasında Türkiye siyaseti için yeni bir dönemi işaret ederek, kavramın düzen kurucu rolü öne çıkarılmaktadır. Öyle ki Hanioglu'nun post-Kemalizm kavramını referans alarak yayımladığı ilk yazısı da Cumhurbaşkanının halk tarafından seçildiği ilk seçim olan 2014 Cumhurbaşkanlığı Seçimi'nin gerçekleştirildiği gün yayımlanmıştır.⁴¹ Hanioglu'nun bu yazısındaki asıl vurgusu post-Kemalist yeni düzenin salt Kemalizm karşıtlığı üzerinden kurulmaması yönündedir. Ona göre post-Kemalist Türkiye, Kemalizm'in benimsediği ve yeniden yorumladığı modernlik, cumhuriyet ve laiklik gibi kavramların reddedilmesi yerine, farklı şekillerde yorumlanmasıyla inşa edilmelidir. Bu şekilde bir düzen inşası da post-Kemalizm'i, Kemalist otoriterliğin niteliklerini yeniden üreten farklı bir Kemalizm

⁴¹ Şükrü Hanioglu, "Post-Kemalist Türkiye "Kemalizm" karşıtlığı üzerinden inşa edilebilir mi?", **Sabah**, 10 Ağustos 2014, (Çevrimiçi) <https://www.sabah.com.tr/yazarlar/hanioglu/2014/08/10/postkemalist-turkiye-kemalizm-karsitligi-uzerinden-insa-edilebilir-mi>, 1 Ağustos 2021.

yorumu olmaktan kurtaracaktır. Hanioglu bir yıl sonra yayımlanan bir başka yazısında ise Türkiye'nin normalleşmesi için post-Kemalist Türkiye'de Kemalizm'in yeni versiyonu olan ulusalcılık/neo-Kemalizm'in marjinalleşmesi gerektiğini öne sürer.⁴² Hanioglu'na göre tekil modernlik paradigmasına sahip olan Kemalist düzenin yerine çoğulcu ve katılımcı demokrasinin yerleştirilmesi, post-Kemalist Türkiye'nin sahip olması gereken yeni toplum sözleşmesinin inşasında merkezi bir öneme sahiptir. İleride göreceğimiz gibi Hanioglu'nun tezleri post-Kemalizm paradigmasında yer alan bilim insanlarının ve entelektüellerin tezleriyle doğrudan doğruya paralellik göstermektedir.

AKP iktidarıyla organik bir bağa sahip olan Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı'nın (SETA)⁴³ yürüttüğü çalışmalarda da post-Kemalizm kavramı sıklıkla kullanılmaktadır. Erdoğan'ın Cumhurbaşkanı seçilmesinin ardından kullandığı "Yeni Türkiye" kavramının çözümlendiği bir SETA yayınında⁴⁴ "eski Türkiye'nin bittiği yerde 'post-Kemalizm' ve 'yeni Türkiye' başlar" vurgusu ile post-Kemalizm kavramının Yeni Türkiye kavramı ile aynı döneme işaret ettiği öne sürülür. Bununla birlikte, Yeni Türkiye kavramının post-Kemalizm kavramından siyasal olarak daha kapsamlı, tutarlı ve geçiş dönemini ifade eden post-Kemalizm kavramının aksine Yeni Türkiye kavramı kalıcı bir dönemi kurma amacı taşımaktadır. SETA Vakfı'nın bir başka yayınında post-Kemalizm kavramını Türkiye'nin ihtiyacı olan yeni siyasal düzen olarak inceleyen İhsan Dağı⁴⁵, post-Kemalizm'i yeni anayasa tartışmaları bağlamında ele almaktadır. Dağı'ya göre post-Kemalist Türkiye, Kemalist resmî ideolojiyi aşmasıyla birlikte ordu üzerinde sivil kontrolün sağlanması, laikliğin yeniden tanımlanması ve Kürt sorunun çözülmesiyle inşa edilecektir. SETA Vakfı'nın

⁴² Şükrü Hanioglu, "Post-Kemalist toplum ve yeni Kemalizm", **Sabah**, 15 Mart 2015, (Çevrimiçi) <https://www.sabah.com.tr/yazarlar/hanioglu/2015/03/15/postkemalist-toplum-ve-yeni-kemalizm>, 2 Ağustos 2021.

⁴³ 2006 yılında kurulan vakfın İstanbul Koordinatörü Fahrettin Altun, Başbakanlık Basın-Yayın ve Enformasyon Genel Müdürlüğü'nün Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanlığına dönüştürülmesinden sonra, Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan tarafından 25 Temmuz 2018'de Cumhurbaşkanlığı İletişim Başkanı olarak atanmıştır. Vakıf bünyesinde çalışan birçok araştırmacı da 2018'den sonra devlet kademelerinde çeşitli bürokratik görevlere getirilmiştir.

⁴⁴ Faruk Yalçın, "'Yeni Türkiye'nin Kavram Haritası", **SETA Perspektif**, 74, 2014, (Çevrimiçi) http://file.setav.org/Files/Pdf/20141002194126_74_perspektif_fyaslicimen.pdf, 2 Ağustos 2021.

⁴⁵ İhsan Dağı, "Why Turkey Needs a Post-Kemalist Order", **Insight Turkey**, C.14, No:1, 2012, s. 29-36.

bir başka yayın organında Şükrü Hanioglu ile yapılan bir röportajında⁴⁶ da Hanioglu, Kemalizm'i aşmayı "Atatürk'ü tarihselleştirmek" olarak tanımlamaktadır. Hanioglu, siyasetin "yanılmaz kurucu lider kültü" üzerinden meşrulaştırılmaya çalışılmasını Türkiye'nin post-Kemalist düzene geçişinde bir engel olarak görmektedir. Son bir örnek olarak inceleyebileceğimiz SETA Araştırmacısı Ali Aslan'ın post-Kemalizm kavramını kullanım şekli de kavramın düzen kurucu rolüne işaret etmektedir.⁴⁷ Aslan'a göre, 1990'lu yıllarda derinleşen Kemalist hegemonyanın organik krizinin ardından AKP, ülkenin Kemalist geçmişten kopuşunu sağlamıştır. Yeni Türkiye söylemi de Kemalizm'in organik krizini radikalleştirerek post-Kemalist Türkiye'nin temellerini atmıştır.

AKP siyasi elitlerince "Yeni Türkiye" söylemiyle cisimleştirilen, AKP iktidarı tarafından yeniden tahkim edilen neoliberal hegemonyayı inşa projesiydi. İlimli İslamcılar, muhafazakârlar ve liberallerin destek verdiği bu proje, sivil-asker ilişkileri de dahil olmak üzere açtığı demokratikleşme tartışmasıyla bazı sol görüşlü entelektüellerin de desteğini almıştı.⁴⁸ Bu hegemonya projesinde post-Kemalizm kavramı da AKP'nin demokratikleşme söyleminde Kemalizm'in, 1982 Anayasası'nın, resmî ideolojinin sorunsallaştırılması bakımından "Yeni Türkiye" söylemine paralel biçimde kullanılmıştır.

1.2.1.3. Eleştirinin Eleştirisi, Post-Kemalizm ve Post-post-Kemalizm

Post-Kemalizm kavramının geniş anlamda kullanımı ise kavramın yeni bir paradigmayı ifade ettiğine yönelik bir yaklaşıma sahiptir. Eleştirinin eleştirisi olarak nitelenebilecek olan bu yaklaşım, Kemalist eleştirilerin bütününe oluşturduğu post-

⁴⁶ Şükrü Hanioglu, "Atatürk'ü Tarihselleştirmemiz Gerekıyor", Röportajı yapan: Mehmet Akif Memmi, **Kriter**, C.19, 2017, s. 19.

⁴⁷ Ali Aslan, "Understanding the New Turkey: Towards Post-Kemalist Politics", **Politics Today**, 30 Mart 2018, (Çevrimiçi) <https://politicstoday.org/understanding-the-new-turkey-towards-post-kemalist-politics/>, 3 Ağustos 2021.

⁴⁸ İsmet Akça, Ahmet Bekmen ve Barış Alp Özden, "Giriş", **Yeni Türkiye'ye Varan Yol**, Ed. İsmet Akça, Ahmet Bekmen ve Barış Alp Özden, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s. 14.

Kemalizm'in en geniş tanımlamasından daha dar bir anlama sahiptir. Öyle ki post-Kemalizm'i bir paradigma olarak ele alan İlker Aytürk de post-Kemalizm'i "Türkiye'nin en önemli birkaç sosyal bilimcisi tarafından 1980'li yılların başında ortaya atılan, daha sonra da entelektüeller, gazeteciler, düşünce kuruluşları ve yayınevleri tarafından benimsenerek hızla dolaşıma sokulan bir fikirler bütünü" olarak belirli bir çerçevede sınırlandırmaktadır.⁴⁹ 1980'li yıllarda akademik bir paradigma olarak ortaya çıkan ve siyasal alana etkileriyle güçlenmiş, belirli bir siyasal gündeme sahip değerler bütünü olarak post-Kemalist paradigma, 1980'li yıllardan sonra Kemalist hegemonyanın statüsünü zayıflatmaya başlamış; entelektüel ve siyasal alanda yepyeni bir jargon ortaya çıkarmıştır. Bu anlamda post-Kemalizm kavramı, Kemalizm'den ontolojik ve epistemolojik bir kopuşu ifade etmektedir. İleride daha ayrıntılı olarak ele alınacak olsa da post-Kemalizm tanımlamasının sınırlarının belirlenmesi açısından Aytürk'ün makalesinde dikkat çekilmesi gereken bir nokta da post-Kemalizm eleştirisidir. Aytürk, post-Kemalizm'i "Türkiye'nin bitmeyen vesayet problemine konulmuş yanlış bir teşhis" olarak değerlendirir.⁵⁰

Yüksel Taşkın da benzer şekilde liberal post-Kemalizm'i incelediği makalesinde akademik paradigma ile siyaset kurumu arasındaki etkileşime dikkat çeker.⁵¹ Taşkın'a göre post-Kemalizm, 1980'li yıllardan sonra yükselişe geçen liberalizmin ana esin kaynağı olmuş ve post-Kemalistlerin geliştirdikleri tezleri popülerleştirmiştir. Taşkın aynı zamanda 1980'lerin ikinci yarısında yükselişe geçen İslamcı siyasetin de kendilerine entelektüel meşruiyet sağlamak için liberal tezlerden yararlandığını öne sürer. Bu açıdan bakıldığında hem Aytürk'ün hem Taşkın'ın tanımlamalarında post-Kemalizm, yukarıda açıklanan dar anlamları aşarak akademik, kamusal ve siyasal tartışmalarda geniş bir alana yayılan ama sınırları daha belirli olan bir tanımlama şeklini almaktadır.

Bu noktada Aytürk'ün makalesinde post-Kemalizm tartışmasıyla birlikte post-post-Kemalizm çağrısı da dikkat çekmektedir. Aytürk, sosyal bilimcileri Türkiye'de

⁴⁹ İlker Aytürk, "Post-post Kemalizm: Yeni Bir Paradigmayı Beklerken", **Birikim**, C.319, Kasım 2015, s. 34.

⁵⁰ Ibid., s. 35.

⁵¹ Yüksel Taşkın, "Liberal Post-Kemalizm'in Yanılgıları", s. 8-11.

otoriteryanizmin kaynaklarını incelemek için “odak noktasını 1908-1950 arası dönemden kaydırıp, bugünün sağ elitlerinin içine doğduğu ve siyasi sosyalleşmelerini tamamladığı Soğuk Savaş dönemine” çevirmeye çağırır.⁵² Bu yeni paradigmanın adı da post-post-Kemalizm adını almaktadır.

1.2.1.4. Resmî İdeolojinin Eleştirisi Olarak Post-Kemalizm

Post-Kemalizm’in en geniş tanımlaması ise resmî ideoloji, erken cumhuriyet dönemi, Kemalizm eleştirileri ve ulus inşası eleştirilerinin tümü olarak değerlendirilebilir. Bu tartışmaların bağlamında, Türkiye Cumhuriyeti’nin Osmanlı Devleti’yle siyasal bir süreklilik içinde olması ile Kemalizm’in İttihatçılık’ın devamı niteliğinde olması tartışması yer almaktadır. Buradaki tartışmalı nokta, Kemalizm’in post-modern ve post-kolonyal eleştirileriyle, sınıfsal eleştirilerinin aynı paradigma içinde değerlendirilebilip değerlendirilemeyeceğidir. Örneğin, Fikret Başkaya’nın⁵³ Kemalizm eleştirileri, Kemalizm’i bir paradigma olarak sorunsallaştırıp, onu aşmaya yönelik bir yaklaşım sunsa da Başkaya’nın tezleri, aşağıda göreceğimiz gibi 1980 sonrası Türkiye’de post-Kemalistlerin siyaset kurumuyla kurdukları organik ilişkiyi ifade etmekten uzak olmuştur. Bununla birlikte Başkaya’nın bir ideoloji olarak Kemalizm’den, söylemsel bir uygulama olarak Kemalist hegemonyadan ya da bir tarihyazımı anlatısı olarak Kemalist paradigmadan epistemik bir kopuşu öne sürdüğü de bir gerçektir. Bu noktada post-Kemalizm’in en geniş tanımlamasına “paradigma olarak post-Kemalizm” tanımlamasındaki tartışmalara dahil edilmeyen entelektüellerin de dahil edilmesi gerekmektedir. Bununla birlikte bu tez çalışmasının araştırma sorularından biri olan “Farklı post-Kemalist akımlar arasında hegemonik güç ilişkileri mevcut olmuş mudur?” sorusu, post-Kemalizm tanımlamalarındaki geniş ve en geniş tanımlamalar arasındaki sınırların incelenmesi ve tartışılmasını da hedeflenmektedir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde bu sorunun yanıtlanması için bu tartışmaya geri dönecektir.

⁵² Aytürk, “Post-post-Kemalizm”, s. 47.

⁵³ Başkaya en önemli eseri olan *Paradigmanın İflası* adlı kitabından ötürü Terörle Mücadele Yasası’na muhalefet gerekçesiyle 20 ay hapis cezasına çarptırılmıştır.

1.2.2. 1980 Sonrası Türkiye’de Post-Kemalist Paradigmanın İnşası

12 Eylül askeri darbesi ve ardından yeni sağ iktidar pratiklerinin uygulamaya konulmasıyla gerçekleştirilen neo-liberal dönüşümden oluşan makro ölçekli süreçlerin etkilerinin altındaki 1980’li ve 1990’lı yıllar, Türkiye’de akademik bir paradigma ve karşı hegemonik söylem olarak post-Kemalizm’in inşa edildiği yıllar olmuştur. Kemalizm eleştirilerini bu bağlamda ortaya çıkaran ve esas olarak bu eleştirileri anti-Kemalizm’den ayrıştıran siyasal ve düşünsel zemin küresel bağlamda post-Kemalizm’i benzer örnekleriyle pek çok noktada ortaklaştırmaktadır. Kemalizm’le birlikte ulus inşası ile bir modernleşme projesinin ya da devletçi ekonominin ideolojik zemini oluşturan Arjantin’de Peronizm’in, Mısır’da Nasırizm’in, Tunus’ta Bourguibizm’in ve İsrail’de Siyonizm’in hegemonik niteliğini yitirmesi -aşınması⁵⁴ 1980’li yılların sonlarından itibaren gelişmiştir. İsrail’de 1990’lı yıllarda ortaya çıkan post-Siyonizm akımı, post-Kemalizm’le en benzer akademik, ideolojik ve siyasal yapılanmaya sahip olan akımlardan birini oluşturur. Post-Siyonizm’e değinmeden önce, post-Kemalist paradigmanın inşasını mümkün kılan gelişmelere daha yakından bakmak gerekmektedir.

Başta siyaset bilimi disiplini olmak üzere Türkiye’de sosyal bilimler alanında post-Kemalist paradigmanın kurulmasını ve siyaset alanını etkisi altına almaya başlamasını mümkün kılan bir dizi makro sürecin varlığından söz edilebilir. 1980’li yıllarla birlikte Türkiye’de Kemalizm’in hegemonyasını zayıflatıp, sosyal bilimlerde egemen olan paradigmanın post-Kemalizm yönünde dönüşmesini sağlayan paradigma kayması, birbiri içine geçen bir dizi siyasal, sosyo-ekonomik, akademik, entelektüel

⁵⁴ Teorik ve siyasal olarak bu ideolojilerin düşüşü yerine aşınmasının vurgulanması, bu ideolojileri aşmaya yönelik eleştiriler yaklaşımların güçlenmesiyle bu yaklaşımlar karşısında bir “yeniden canlandırma” hedefiyle reaksiyoner tutum alan “neo-” hareketlerin ortaya çıkıp, uzun yıllar varlıklarını sürdürecektir olmaları nedeniyledir. Post-Kemalist bir entelektüel olan Taha Parla, Kemalizm’in bir dar parti ideolojisi olarak aşınmasına dikkat çekerken, nasıl 70 yıl boyunca varlığını sürebilmiş olmasını sorgular: “(...) aşınmaya başladı, hele çok aşındı, artık önemi kalmadı değil mesele. Nasıl bu kadar kalıcı olabildi ve hâlâ birçok yerde niye egemen? Ve bizim gördüğümüz küçük şeyler nelere inhisar ediyor?” Bkz. Taha Parla, “Asıl Hayret Edilecek Şey Yetmiş Yıl Sürebilmiş Olması” **Sol Kemalizme Bakıyor**, Ed. Levent Cinemre ve Ruşen Çakır, İstanbul, Metis Yayınları, 1992, s. 123.

ve kültürel süreçten ve kırılma noktasından beslenmiştir. Bu dönüştürücü etkiyi mümkün kılan gelişmeler şu şekilde sıralanabilir:

1. 12 Eylül 1980 Askeri Darbesi
2. Küreselleşme ve yeni sağ hegemonyanın inşası
- 2.1. Özallı yıllarda sol entelijansiyanın liberal sol düşünceye ve sivil toplumculuğa yönelmesi
- 2.2. Soğuk Savaş'ın sona ermesi ve post-politik yaklaşımların yükselişi
3. Post-modernizm ve post-kolonyalizm etkisi

Bu gelişmeler bağlamında post-Kemalizm'in bir karşı-hegemonik söylem olarak şekillendiği ve bunun küreselleşen dünyadaki örnekleriyle de çeşitli benzerlikler taşıdığı söylenebilir. Diyalojik demokrasi, kozmopolit demokrasi, müzakereci demokrasi, küresel sivil toplum, kozmopolit egemenlik gibi temeli liberal uzlaşma teorilerine dayanan kavramlarla örneklendirilebilecek yeni dünya düzeninin politik vizyonu, Türkiye'de post-Kemalist paradigma ile tanımlanmaya, tartışılmaya ve siyasetin gündemine dahil edilmeye başlamıştır.

1.2.2.1. 12 Eylül Etkisi: 12 Eylül Atatürkçülüğünden Neo-Kemalizm'e

1980'li yıllar Türkiye'sinde post-Kemalizm'in bir paradigma olarak inşa edilmesinde en büyük dönüştürücü etkiye sahip olan gelişmelerden biri şüphesiz 12 Eylül askeri darbesidir. Yakın dönem Türkiye siyasal tarihinin analizinde yaygın olarak kullanılan "1980 öncesi ve 1980 sonrası" kalıbı, Türkiye'nin ekonomik, siyasal, kültürel ve ideolojik bağlamlarda yaşadığı dönüşümü ifade ederken, esasen iki sürecin girift bir biçimde birbirine eklemlendiği bir makro dönüşümü anlamlandırmaktadır. Bunların ilki 12 Eylül askeri darbesiyken, diğeri Türkiye'de yeni sağ neo-liberal hegemonyanın inşasıdır.⁵⁵ Bu iki makro dönüşüm arasındaki süreklilik ilişkisiyle

⁵⁵ 12 Eylül rejimi ile 1983'ten sonra kurulan yeni sağ hegemonya arasındaki süreklilik ilişkisi bugün Türkiye siyaset bilimi çevrelerinde yaygın kabul edilen hipotezler arasındadır. Bkz. Alev Özkazanç, **Türkiye'de Siyasal İktidar ve Meşruiyet Sorunu: 1980'li Yıllarda Yeni Sağ**, Doktora Tezi, Ankara,

beraber, Türkiye’de yeni sağ iktidarın kurulması ve bunun post-Kemalizm üzerindeki etkisine geçmeden önce, özgül olarak 12 Eylül’ün post-Kemalist paradigmanın inşası üzerindeki etkilerine bakmak daha anlamlı olacaktır. 12 Eylül askeri darbesi, başladığı andan itibaren Türkiye’de siyaset kurumunu askıya almış, darbenin ardından kurulan hükümette de görevli olan Turgut Özal’ın liderliğindeki ANAP’ın 13 Aralık 1983’te iktidara gelmesine dek üç yıl süren bir ara rejimin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ara rejim süresince siyasetin askıya alındığı ve yeni bir anayasanın hazırlanıp sonra da yürürlüğe konduğu bu dönemde 12 Eylül rejimi, resmî ideolojinin tanımlanma biçimini değiştirmiş⁵⁶ ve onu bir restorasyon süreci olarak şekillendirmiştir. Ara rejim dönemi, ideolojik yapılanmasını 1980 öncesi sağ Kemalist akımlardan miras alırken, yönetim mekanizmasını askeri disiplinle kurmuş; ara rejimin ardından Özal’la yeni sağ iktidar “kontrollü liberalleşmeye” başvurarak bu restorasyonu sürdürmüştür.⁵⁷

Kendini asıl olarak sol siyasete/komünizme karşı konumlandıran 12 Eylül rejimi, uygulamaya koyduğu “1980 öncesinin ‘kardeş kavgasını’ sonlandırma politikasını” resmi restorasyon ideolojisi olan Atatürk imgesini yeniden üretme yoluyla pekiştirmiştir. Bir meta-ideoloji olarak Atatürkçülüğün resmî ideoloji olarak tanımlandığı bu süreçte,⁵⁸ Atatürk’e dair sembolik imge ve söylemler ile Cumhuriyet’in kuruluş felsefesi Atatürk imgesi özelinde yeniden üretilmiş ve bu siyaset biçimi bir endoktrinasyon halini almıştır. 1981 yılı United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (Birleşmiş Milletler Eğitim, Bilim ve Kültür Örgütü) (UNESCO) tarafından Mustafa Kemal Atatürk’ün 100. doğum yılı olması sebebiyle “Atatürk Yılı” olarak ilan edilmiş; 12 Eylül rejimi de bunu kendi ideolojik saikleri için kullanmış ve bunun için özel bir kanun da çıkarmıştır.⁵⁹ Ülke genelinde

Ankara Üniversitesi, 1998; İsmet Akça, “1980 Sonrası Türkiye’de Hegemonya Projeleri ve Otoriterizmin Değişen Biçimleri”, **Yeni Türkiye’ye Varan Yol**, Ed. İsmet Akça, Ahmet Bekmen ve Barış Alp Özden, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s. 27-68.

⁵⁶ Yüksel Taşkın, **Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına: Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.

⁵⁷ Güven Gürkan Öztan, “Askerî disiplinden “kontrollü liberalleşme”ye: 12 Eylül restorasyonu ve eğitim tartışmalarındaki izdüşümü”, **Toplum ve Bilim**, C.148, 2019, s. 16.

⁵⁸ Ibid., s. 17.

⁵⁹ 23 Eylül 1980 tarih ve 2302 sayılı Atatürk’ün Doğumunun 100’üncü Yılı’nın Kutlanması ve "Atatürk Kültür Merkezi Kurulması" Hakkında Kanun.

sayıları artan şekilde Atatürk heykelleri inşa edilmiş,⁶⁰ Genelkurmay Başkanlığı tarafından *Atatürkçülük: Atatürk'ün Görüş ve Direktifleri* adlı üç ciltlik kitap hazırlanarak Harp Okullarının müfredatına eklenmiş, 1981 yılında çıkarılan Yükseköğretim Kanunu ile hem “ATATÜRK İnkılapları ve ilkeleri doğrultusunda ATATÜRK milliyetçiliğine bağlı”⁶¹ öğrenciler yetiştirmek yükseköğrenimin amaçları arasında sayılmış hem de “Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi” dersi müfredata eklenmiştir. İlker Aytürk,⁶² Atatürk’e ve Atatürk milliyetçiliğine yönelik bu enflasyonist artışın akademik çevrelerde tepkisel bir karşılıkla asker tahakkümünden kurtulmak için yakın tarihin sorgulandığı ve doğru kabul edildiği varsayılan yaklaşımların eleştirel bir okumaya tabi tutulduğu bir post-Kemalist paradigmanın kurulmasındaki rolüne dikkat çekmektedir. Bir post-Kemalist olarak tanımlayabileceğimiz Murat Belge de 12 Eylül rejiminin Kemalizm endoktrinasyonunun toplumda negatif bir alımlama yarattığını öne sürmüştür:

“(…) bir tür Kemalistler geldiler -Evren filan- Kemalizm’i gömme tarihi görevini yerine getirdiler. Tarihin hoş bir cilvesi. 80’li yıllarda eğitim sisteminden geçmiş insanların Mustafa Kemal’e sevgi duymalarının imkânı kalmadı. Çocuklar liseye geldiklerinde, bayramlar, kutlama törenleri gibi seküler ayinlerin bunlar üzerinde etkili olmasına imkân kalmıyor. Bir de tüm toplum Atatürk adına Türk Silahlı Kuvvetleri’nden (TSK) dayak yemiş, orada da ciddi tepkiler var. Zaten hiçbir zaman oturmuş bir şey de değildir. Sanıyorum sonuna geldik.”⁶³

Bu tepkisel konumlanışla beraber, post-Kemalistler ile 12 Eylül rejimini asıl koparan gelişme rejimin üniversiteler ve özellikle sosyal ve beşerî bilimlerdeki yıkıcı etkisinde yaşanmıştır. 12 Eylül rejimi başta sol yayınlar olmak üzere basım, yayım ve dağıtım faaliyetlerini askıya almış; bu süreçte çok sayıda yayınevi

⁶⁰ Atatürk heykellerinin 12 Eylül rejimindeki ideolojik ve simgesel konumu için Bkz. Aylin Tekiner, **Atatürk Heykelleri: Kült, Estetik, Siyaset**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.

⁶¹ 4 Kasım 1981 tarih ve 2547 sayılı Yükseköğrenim Kanunu.

⁶² Aytürk, “Post-post-Kemalizm”, s. 35.

⁶³ Murat Belge, “Tüm Toplum Atatürk Adına Ordudan Dayak Yedi”, **Sol Kemalizme Bakıyor**, Ed. Levent Cinemre ve Ruşen Çakır, İstanbul, Metis Yayınları, 1992, s. 123.

kapatılmıştır. Örneğin, ara rejimin bittiği ama sıkıyönetimin halen devam ettiği 1985 yılında Bilim ve Sosyalizm Yayınları'nın tüm kitapları Ankara Sıkıyönetim Komutanlığı kararıyla toplatılarak imha edilmiştir.⁶⁴ Ayrıca 1971 müdahalesinin ardından çıkarılan 1402 sayılı Sıkıyönetim Kanunu'nun 2. maddesini değiştirerek, “genel güvenlik, asayiş ve kamu düzeni açısından çalışmaları sakıncalı görülen” kamu personelinin görevinden uzaklaştırılmasının yolu açılmıştır.⁶⁵ Bunun sonucunda Baskın Oran, Bülent Tanör, Mete Tunçay, Korkut Boratav, İdris Küçükömer ve Sencer Divitçiloğlu'nun da aralarında bulunduğu birçok akademisyen üniversitedeki görevlerinden uzaklaştırılmıştır.⁶⁶

Bu süreç, 12 Eylül rejiminin siyaset kurumunu askıya alması gibi sosyal bilimleri de askıya alması anlamına gelmiş ve akademik bilgi üretiminde önemli bir ara dönemin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu ara dönemin ardından Türkiye’de sol siyasetin ana gündemi, 12 Eylül öncesinin sol kaynaklarından koparak 12 Eylül’ün ardından liberal sol bir çizgiye kayılması olmuştur. Bunun gerçekleşmesi hem Özal iktidarı dönemine denk gelmiş hem de iktidarla ilişkili siyasal ve kamusal bir pozisyonda gerçekleşmiştir.⁶⁷ Bu yüzden başta siyaset bilimi ve sosyoloji disiplinleri olmak üzere sosyal bilimlerde epistemolojik bir kopuşa yol açacak bu dönüşüm, ara rejim dönemi ve 1983 sonrasında yeni sağın yükselişiyle paralel olarak okunmalıdır.

12 Eylül rejimi her ne kadar Atatürk imgesini yeniden üretmişse de 12 Eylül Atatürkçülüğü kendine kitlesel destek bulabilen bir akıma dönüşmemiştir. Bununla birlikte, post-Kemalizm’in alternatifini temsil ettiği akım, 1990’lı yıllarda neo-Kemalizm (ulusalcılık) olmuştur. 1990’lı yıllarda ortaya çıkan siyasal rejim ve temsil bunalımı karşısında devletin Milli Güvenlik Kurulu (MGK) eliyle yürütmeye başladığı Kemalist restorasyon projesi, sivil destek arayışı ile hegemonik bir mücadeleye girişmiştir. Bu sivil destek arayışına cevap veren aktörlerin öncüleri de Çağdaş Yaşamı

⁶⁴ Süleyman Ege, **Kitabın Ateşle Dansı**, Ankara, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1992.

⁶⁵ 15 Mayıs 1971 tarih ve 1402 sayılı Sıkıyönetim Kanunu.

⁶⁶ Görevinden uzaklaştırılan akademisyenler ve diğer kamu görevlileri, 1402 sayılı kanuna atfen 1402’lik olarak adlandırılmışlardır.

⁶⁷ Klasik Marksist yayın ve eleştirilerin yeniden hayat bulması ancak 1980’li yılların sonunda gerçekleşebilmiştir.

Destekleme Derneği (ÇYDD) ile Atatürkçü Düşünce Derneği (ADD) olmuştur.⁶⁸ Laiklik ve çağdaşlık söylemleri üzerine kurulu olan neo-Kemalizm, Kürt sorununu inkâr, devletçi ekonomi savunusu ile anti-emperyalizm ve ulusal bağımsızlık söylemleriyle resmi Kemalizm ile ortaklaşmıştır. Siyasi söylem düzeyindeyse “laik/anti-laik, cumhuriyetçi/cumhuriyet düşmanı, çağdaş/gerici, Kemalist/II. Cumhuriyetçi, ulusalcı/bölücü” şeklinde antagonizmalar üretmiştir.⁶⁹ “Türkiye’yi bir karşı devrim sürecine soktukları” gerekçesiyle İslamcılar ve İkinci Cumhuriyetçiler gibi post-Kemalistlere karşı neo-Kemalistler, savunmacı-tepkisel söylemler geliştirmişler ve liberal ve neo-liberal akımların “devleti ele geçirmesi” karşısında mağduriyet söylemlerini sahiplenmişlerdir. ÇYDD VE ADD gibi STK’lar aracılığıyla “kitlelerin Cumhuriyet adına harekete geçirilmesi” için sivil bir inisiyatifin inşası hedeflenirken, neo-Kemalizm 28 Şubat Süreci’nde orduyu da “Kemalist devrimlerin güvencesi” olarak görmüştür.⁷⁰ Neo-Kemalizm, post-Kemalizm’e karşı savunmacı-tepkisel söylem geliştirirken, post-Kemalizm de kurucu Kemalizm’e yönelttiği eleştirilerle birlikte Neo-Kemalistlere karşı da alternatif toplum arayışlarını eleştirel bir perspektifle inşa etmiştir.

1.2.2.2. Yeni Sağ Hegemonya Altında Liberal Sol ve Sivil Toplumculuk

Post-Kemalist paradigmanın kurulmasını sağlayan ve düşünsel kaynaklarını belirleyen ikinci süreç siyasal, ekonomik ve toplumsal etkileriyle küreselleşme ve dolayısıyla Türkiye’nin geçirdiği neo-liberal dönüşümdür. 1980’li yılların başından itibaren yükselişe geçen yeni sağ ideoloji, içerisinde neoliberal ekonomi politikalarını barındırırken toplumsal siyasetini de muhafazakâr düşünceyle belirliyordu. Daha sonra ideolojik konumlanışları Thatcherizm ve Reaganizm olarak anılan ülkelerin

⁶⁸ Necmi Erdoğan, “Neo-Kemalizm, Organik Bunalım ve Hegemonya”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C.2, Ed. Ahmet İnsel, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, s. 585.

⁶⁹ Ibid., s. 586.

⁷⁰ Ibid., s. 588; Necmi Erdoğan, “Kalpaksız Kuvvacılar: Kemalist Sivil Toplum Kuruluşları”, **Türkiye’de Sivil Toplum ve Milliyetçilik**, Ed. Stefanos Yerasimos, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, s. 235-237.

siyasal yaşamlarını uzun yıllar etkisi altına alacak olan Birleşik Krallık Başbakanı Margaret Thatcher ile (Amerika Birleşik Devletleri) ABD Başkanı Ronald Reagan'ın izledikleri politikalar, yeni sağ ideolojiye yol göstermiştir. Seksenler boyunca ilk olarak Kanada, Avustralya ve Yeni Zelanda gibi ülkeleri etkisi altına alan yeni sağ, küreselleşmenin artan etkisiyle birlikte 1990'lı yıllarda küresel çapta en yüksek seviyede etkisini göstermeye başlamıştı. Bunda yeni kurulmaya başlanan küresel ekonomik yönetim kurumlarının önemli bir etkisi vardı. Ancak Thatcher'ın politikaları yalnızca ekonomiye yönelik değil, toplumla beraber devletin de yapısal bir dönüşümüne odaklanıyordu. Stuart Hall, Thatcherizmi açıklamak için “otoriter popülizm” kavramını kullanmıştır. Öyle ki Hall'a göre Thatcher'ın siyaseti, savaş sonrası İngiltere'nin emek ve sermaye arasındaki anlaşmayı zayıflatma projesi olarak, devleti güçlendirmeye yönelik sağ kanat bir halk hareketini seferber etmeye yönelikti.⁷¹

ABD ve İngiltere'de refah devletine karşı bu otoriter-popülist reaksiyon, Türkiye'de 12 Eylül gibi baskıcı bir itici güç ile pasif devrim biçiminde gerçekleşmişti.⁷² Türkiye toplumu Turgut Özal ile neo-liberal ekonomi politikaları ile tanışmış; piyasa toplumu, piyasa toplumu için de girişimci birey ve muhafazakârlık temellerinde yeni sağ siyaset biçimi bir hegemonya projesi olarak uygulamaya konmuştu. Yukarıda da belirtildiği gibi 12 Eylül ile Özallı yıllar arasındaki süreklilik, askeri disiplinden kontrollü liberalleşme yönünde olmuş, bu da aslında otoriter iktidar tekniklerinin neo-liberal siyasete uyarlandığı ve aynı zamanda milliyetçi-muhafazakâr öğelerle eklemlendiği bir yönetim rasyonalitesiyle gerçekleşmiştir.⁷³ “Bölünmüş olan toplumu birleştirme” söylemi ANAP'ın piyasa toplumu inşa ederken otoriter yönetim rasyonalitesini temel aldığı bir hegemonya projesine işaret etmektedir.⁷⁴

⁷¹ Stuart Hall, “The Great Moving Right Show”, **The Politics of Thatcherism**, Ed. S. Hall and M. Jacques. London, Lawrence and Wishart, 1983, s. 19-39.

⁷² Alev Özkazanç, “Türkiye'nin Neo-liberal Dönüşümü ve Liberal Düşünce”, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Liberalizm**, C.7, Ed. Murat Yılmaz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 637.

⁷³ Özkazanç, **Türkiye'de Siyasal İktidar ve Meşruiyet Sorunu**, s. 317.

⁷⁴ 24 Ocak kararlarının 12 Eylül sayesinde uygulanabildiğinin hem Kenan Evren hem dönemin sanayicileri tarafından vurgulandığını da burada not düşmek gerekir. Bkz. Aziz Çelik (Ed.), **Emeğe Karşı Sermaye Darbesi: 12 Eylül İşçi Haklarını Nasıl Yok Etti?**, İstanbul, DİSK Yayınları, 2020, s. 16.

Tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'nin de neo-liberal dönüşümü aynı zamanda örgütlü modernliğin çözülmesi sürecinden besleniyor ve bunu derinleştiriyordu.⁷⁵ 19. yüzyılın sonu itibarıyla sanayi toplumu ve kitle toplumu olarak yeni bir toplumsal yapılanmayı ifade eden örgütlü modernliğin⁷⁶ Türkiye'deki izdüşümlerinden biri, ileri kapitalist toplumlardaki sosyal refah devletine paralel biçimde ulusal kalkınmacılık temelinde bir devlet politikası ve modern toplum inşasıydı.⁷⁷ Türkiye'de post-Kemalist paradigmanın kurulmasıyla birlikte, post-Kemalist aydınların bir kısmı modernizm eleştirilerinde örgütlü modernliğin çözülmesini bilimsel olarak gerekçelendiren ve Türkiye siyasi tarihinde bunu konumlandıran argümanlar geliştirdiler.⁷⁸ Bu yalnızca refah devleti aygıtlarının ve dolayısıyla kalkınmacılığın eleştirisiyle sınırlı kalmayacak, ileride göreceğimiz gibi devlet-toplum ilişkisine dair ya yeni yaklaşımlar geliştirilecek ya da 1980 öncesinde hegemonik olmayan yaklaşımlar popülerleşecektir.

Bu çerçevede önce 12 Eylül darbesi, ardından yeni sağ hegemonyanın kurulması ile Türkiye'nin geçirdiği bu dönüşümde post-Kemalizm, düşünsel bir arka plan olmakla beraber, ulusal kalkınmacılığın, refah devletinin, vesayetçi siyaset ile siyasal elitlerin asker-sivil ilişkilerinin ve nihayet Kemalizm'in eleştirisine ve dahası onu aşmayı hedefleyen bir akademik tartışma zemini ve politik vizyonuna kaynaklık etmiştir. Yukarıda da belirtildiği gibi, 12 Eylül'ün üniversiteler üzerindeki yıkıcı etkisiyle sol görüşlü akademisyenler 12 Eylül'ün ardından uzun bir süre üniversitelerden uzak kalmış; ayrıca hem ANAP iktidarının karşı hegemonyasının teşviki hem de muhafazakâr sermayenin yükselişiyle 1980 öncesinde akademiye nadir örnekler dışında kendilerine yer bulamayan “karşı elitler” olarak anti-Kemalist akademisyenlerin üniversitelere girmesi sağlanmıştı.⁷⁹ 1980'li yıllar boyunca etkinliği

⁷⁵ Özkazanç, “Türkiye'nin Neo-liberal Dönüşümü ve Liberal Düşünce”, s. 634.

⁷⁶ Peter Wagner, **A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline**, London, Routledge, 1994.

⁷⁷ Özkazanç, “Türkiye'nin Neo-liberal Dönüşümü ve Liberal Düşünce”, s. 637.

⁷⁸ Çağlar Keyder, **Ulusal Kalkınmacılığın İflası**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993.

⁷⁹ Tanel Demirel, **Türk Siyasetini Anlamak**, Ankara, Liberte Yayınları, 2019, s. 177.

giderek artan liberal yaklaşım da post-Kemalistlerin tezlerini popülerleştirerek siyasetin gündemine taşımakta önemli bir rol oynamıştı.⁸⁰

Bu noktada ilk olarak sol entelijansiyanın 12 Eylül'ün ardından kurulan yeni sağ hegemonya altında siyasal ve entelektüel düzlemde nasıl konumlandığını incelemek gerekmektedir. 1980'li yıllarda Türkiye'de sol entelijansiya, bir yandan 12 Eylül ve devamında yeni sağ hegemonya altında yaşadığı yenilgi duygusu ile bir yandan da dünyada sol hareketin geçirdiği düşünsel dönüşümle demokrasinin farklı zeminlerde sorgulandığı bir siyaset arayışına girmişti. 1960'ların ortasından itibaren Antonio Gramsci'nin teorik çerçevesi, *New Left Review* dergisi etrafında tartışılmaya başlanmış; Anglo-Sakson siyaset kültüründe Gramsciyan kavramlar yaygınlaşmaya başlamıştır. Perry Anderson, 1970'lerin ortasından itibaren Gramsci'nin hegemonya teorisinin tarihçilerin, edebiyat eleştirmenlerinin, siyaset bilimcilerinin ve iktisatçıların yaygın kullanımına girdiğini aktarır.⁸¹ Gramsci'nin kuramsal bakış açısı ve kavram seti bu dönemde Batı Avrupa'da solun liberalizm içinde sönümlenmesi ile solun reformizme yönelmesinde de araçsallaşmıştır.⁸² Bu yıllarda Türkiye'de de solun siyaset ve tarih okuması “gözden geçirilmiş Gramsci” okumasıyla gerçekleşir. Bu okuma, en başta Gramsci'nin Rusya ve Batı Avrupa'da devlet ve sivil toplumun gelişim süreci bağlamında formüle ettiği farklı devrim stratejilerine dayanmaktadır. Yukarıda da aktarıldığı gibi, Gramsci Rusya ve Batı Avrupa ülkelerini incelerken, devlet ve sivil toplumun aldığı farklı biçimleri değerlendirmiş ve iki farklı devrim stratejisi önermiştir.⁸³ Gramsci, rıza unsurunu sivil toplumda konumlandırarak burada hegemonyanın üretildiğini, zor/baskı unsurunun konumlandığı devlet aygıtındaysa egemenlik/tahakkümün üretildiğini öne sürer. Ne var ki Gramsci, hegemonyanın rıza ve zor unsurunun toplamından oluştuğunu öne sürdüğünde ise hegemonyayı devlet aygıtının içine yerleştirerek, devletin siyasal hegemonyayı, sivil toplumun ise sivil hegemonyayı ürettiğini söyler. Öyle ki Gramsci bu yaklaşımıyla liberal devletin

⁸⁰ Yüksel Taşkın, “Post-Kemalist Paradigmanın İslam Çalışmalarına Etkileri: Eleştirel Bir Değerlendirme”, *Birikim*, C.371, 2020, s. 25.

⁸¹ Perry Anderson, *Antonio Gramsci: Hegemonya, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji*, s. 17-18.

⁸² Gülnur Acar-Savran, *Özne-Yapı Gerilimi: Maddeci Bir Bakış*, İstanbul, Kanat Kitap, 2006, s. 172-177.

⁸³ Perry Anderson, *Antonio Gramsci: Hegemonya, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji*, s. 22-23.

yasama, yürütme ve yargı güçlerini politik hegemonya araçları olarak tanımlama gayretindedir.⁸⁴

Liberal sol yaklaşımın yürüttüğü tartışmaların ana bağlamını yukarıda belirtildiği gibi “Türkiye’de sivil toplumun gelişmemiş olduğu tezi” oluşturur. Sungur Savran’a göre liberal sol Türkiye tarihinde sivil toplumu incelerken, toplumsal bölünmeler ve farklılaşmalar ve buna bağlı olarak ortaya çıkan çelişki ve mücadelelere başvurmamıştır. Bu bakımdan liberal sol, sosyalist solun sınıf mücadelesi ile başlattığı teorik tartışmayı, bunun yerine sivil toplum ile devletin karşıtlığı üzerinden tanımlar.⁸⁵ Toplumsal sınıflar ya da emperyalizm üzerinden değil; Kemalist vesayet, bürokrasi ve devlet üzerinden yaptığı siyasal çözümlemeler liberal solu sosyalist sol ile olduğu kadar sol Kemalizm ile de karşı karşıya getirir.⁸⁶ Liberal solun Türkiye tarihi okuması, sosyalist solun Marksist yöntemi ile sol Kemalizm’in sosyo-ekonomik yaklaşımından ayrılırken, yukarıda aktarılan doğu ülkelerinde sivil toplumcu Gramscian yaklaşımı temel aldıkları gibi Türkiye’de güçlü devlet geleneği ile sivil toplumun gelişmemiş olduğu tezini işlerler. “Devlet merkezli” bu yaklaşım, Türkiye’de burjuvazinin, piyasanın ve demokrasinin gelişmemiş olmasının temel sebebini Osmanlı’dan devralınan güçlü devlet geleneği ile açıklar.⁸⁷ Bu yaklaşımının ana teorik çerçevesini oluşturan teorik çerçeve yalnızca yukarıda aktarılan Gramscian perspektif ile sınırlı değildir. Liberal sol entelektüeller, bir anlamda 1980 öncesi Osmanlı-Türkiye devlet-toplum ilişkilerine dair çalışma ve yaklaşımları yeniden keşfederek, 1980 öncesinde hegemonik olmayan yaklaşımları hegemonik kılmaya başlamıştır. Bu yaklaşımların başında Şerif Mardin’in 1973 yılında yayımlandığı “Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?”⁸⁸ başlıklı makalesinde Osmanlı-Türkiye toplumuna uyarladığı merkez-çevre modeli gelmektedir. Batı’nın aksine Osmanlı siyasal

⁸⁴ Ibid., s. 36-43.

⁸⁵ Sungur Savran, “Sol Liberalizm: Maddeci Bir Eleştiriye Doğru”, **11. Tez Kitap Dizisi: Sağda ve Solda Liberalizm**, No: 2, İstanbul, Belge Uluslararası Yayıncılık, 1986, s. 23-24.

⁸⁶ Deniz Yıldırım, “1980 Sonrasında Liberal Sol Akımın Gelişim Çizgisi”, **Türkiye’de Yeni Siyasal Akımlar (1980 Sonrası)**, Ed. Evren Haspolat ve Deniz Yıldırım, Ankara, Siyasal Kitapevi, 2016, s. 174.

⁸⁷ Demet Dinler, “Türkiye Güçlü Devlet Geleneği Tezinin Eleştirisi”, **Praksis**, C.9, 2003, s. 17.

⁸⁸ Şerif Mardin, “Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?”, **Daedalus**, C.102, No:1, s. 169-190.

geleneğinde merkezin çevre güçleriyle hiçbir zaman uzlaşıya gitmediği varsayılan merkez-çevre modelinde Mardin, Osmanlı'dan Cumhuriyet'e kentliler-göçebelerden, Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde (TBMM) Birinci Grup-İkinci Grup çatışmasına dek farklı ikilikler saptamaktadır.⁸⁹ Merkez ve çevre olarak ayrışan en temel ikilik ile Mardin, merkezin çevre karşısında güçlendirilmesinde ve çevrenin değer örüntülerinin merkezileşmemesinde bürokratik davranış tarzına vurgu yapar. Bu çatışma sonucunda merkez tarih boyunca, çevrenin çeşitliliğini çağdaşlaşma projeleri önünde bir engel, devletin egemen ve ayrıcalıklı özne olma konumunu sarsacak bir tehdit olarak yorumlamıştır.⁹⁰ Bu çerçevede, liberal sol olarak post-Kemalizm'in Türkiye tarihine yönelik teorik okumasının Weberyan bir perspektiften geliştirildiği söylenebilir. Kültürelci bir perspektiften merkez-çevre, dindar-laik, yerel-evrensel gibi birer ideal tip olarak kurgulanan toplumsal ikilikler, liberal ve liberal sol cenahta yer alan Kemalizm eleştirilerini metodolojik olarak ortaklaştıran en temel analitik çerçevelerden biri olmuştur.

Tüm bu siyasal atmosfer ile akademik ve entelektüel bağlamda 1980'li yıllarda liberal sol entelektüeller, Türkiye tarihi boyunca gelişmemiş olan sivil toplumu canlandırmaya ve sivil toplum eliyle devlet-toplum ilişkilerinin dönüştürülmesine odaklanmıştır. Liberal sol bu tarihten itibaren Kemalist vesayet, statüko, asker-sivil ilişkileri bağlamında Türkiye'de demokratikleş(eme)me tartışması yürütür. Bu tartışmaların ilk yürütüldüğü entelektüel mecralardan biri, Murat Belge'nin yayın yönetmenliğinde 1984 yılında yayımlanmaya başlayan *Yeni Gündem* dergisi olmuştur. Murat Belge, Taha Parla, Asaf Savaş Akat, Tanıl Bora ve Ahmet İnsel'in aralarında bulunduğu bir yazar kadrosuna sahip olan dergi, Türkiye'de liberal solun ve post-Kemalizm'in ana tartışma konularını ve jargonunu inşa etme görevini üstlenmiştir. *Yeni Gündem*'i de yayımlayan *İletişim Yayınları*, 1986'dan sonra ilk olarak ansiklopedik bir yayıncılıkla, 1988'den sonra da kitap yayıncılığıyla bir yayınevi olarak post-Kemalizm'in gündem maddelerini belirleyen yayınlara imza atmıştır. 1975'te yayın hayatına başlayıp, 12 Eylül rejimince kapatılan *Birikim* dergisi de 1989 yılında yeniden yayın hayatına başlayarak buradaki tartışmaları çoğulculuk, bir arada

⁸⁹ Ibid., s. 170-171.

⁹⁰ Ibid., s. 182-183.

yaşama ve AB'ye adaylık süreci gibi daha makro tartışmalara taşıyarak özelde liberal solu, genelde ise post-Kemalizm'i daha geniş bir zemine yaymıştır. Öyle ki bu geniş zemin post-Kemalizm'i farklı ideolojileri ve akademik gelenekleri bir araya getiren paradigma olarak açıklamamıza olanak tanıyan bir anlam ifade eder. *Birikim* dergisi, Türkiye tarihine yönelik tarih okuması ve Kemalizm eleştirileriyle başta İslamcılar olmak üzere post-Kemalist aydınlar arasındaki entelektüel paylaşım ve kesişimin en yüksek olduğu mecralardan biri olmuştur. 1990'lı yıllar boyunca liberal sol yaklaşımlar *Yeni Yüzyıl*, *Yeni Binyıl* ve *Radikal* gazetelerinde de yankı bulmaya devam etmiştir.

Liberal perspektiften post-Kemalist paradigmayı besleyen bir akımı da temelleri 1990'lı yılların başlarında atılan İkinci Cumhuriyetçilik oluşturur. Mehmet Altan'ın 1991 yılında kaleme aldığı “Yeni Bir Cumhuriyet...” başlıklı yazısıyla başlayan tartışmalar, Türkiye’de demokrasi ve siyasal rejim tartışmalarının bağlamını yine vesayet, asker-sivil ilişkileri, bürokrasi ve statüko temalarıyla Kemalist eleştiri üzerinden kurar. Mehmet Altan ile birlikte aralarında Çengiz Çandar, Asaf Savaş Akat, Etyen Mahçupyan, Ali Bayramoğlu gibi isimlerin de yer aldığı İkinci Cumhuriyetçiler, “Birinci Cumhuriyet” olarak adlandırdıkları 1923’ten o güne dek gelen dönemi vesayetin yerleşik olduğu, demokratik bir çoğulcu rejimin kurulamayan bir dönem olarak kabul edip,⁹¹ devletçi ekonomiyi karşılarında alarak neo-liberal ekonomi ve siyasal liberalizmden yana tavır alırlar. Bununla birlikte İkinci Cumhuriyetçiler, Özal ile kurulan yeni sağ hegemonyanın milliyetçi-muhafazakâr yönetim rasyonalitesinin ve bu hegemonyanın krizi⁹² karşısında bir eleştiri de geliştirdiği ve siyasal liberalizmi öngördüğü de söylenmelidir. Sol ve Marksist literatürün kavram setine başvuran İkinci Cumhuriyetçiler, Türkiye’de kapitalizmin gelişmemiş olduğu eleştirisi üzerinden burjuva sınıfının oluşmamasının yarattığı bürokratik-devletçi statükonun varlığına

⁹¹ Mehmet Altan, “İkinci Cumhuriyet Nedir, Ne Değildir?” *Türkiye Günlüğü*, C.20, 1992.

⁹² Çalışmanın İkinci Cumhuriyetçilere ayrılan bölümünde Özal hegemonyasının krizi ile İkinci Cumhuriyetçi post-Kemalistlerin tezleri daha detaylı olarak incelenecektir. Özal döneminde hegemonya krizi için bkz. Ahmet Bekmen, “Neoliberal Dönemde Türkiye’de Devlet ve Sermaye”, *“Yeni Türkiye”ye Varan Yol Neoliberal Hegemonyanın İnşası*, Ed. İsmet Akça, Ahmet Bekmen ve Barış Alp Özden, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s. 69-102.

işaret ederler.⁹³ İkinci Cumhuriyetçiler, 1994 yılında Eski Türk Sanayicileri ve İşinsanları Derneği (TÜSİAD) Başkanı Cem Boyner öncülüğünde ve kurucuları arasında Çengiz Çandar, Asaf Savaş Akat, Şerif Mardin, Can Paker, Etyen Mahçupyan gibi gazeteci, akademisyen ve sivil toplumcuların da bulunduğu bir kadro ile partileşmiştir. YDH, merkez-çevre ve yerel-küresel gibi gerilimleri gidermeye yönelik bir programa sahip olup, İslami ve Kürt çevresel güçlere de seslenmeyi amaçlıyordu.⁹⁴ Hareket aynı zamanda Özal'ın neo-liberal ekonomi politikalarını takip edip, piyasanın yetersiz kaldığı sağlık ve eğitim gibi alanlarda da fırsat eşitliği ve dayanışmanın gerekliliğine vurgu yapan bir hareket olarak hayat bulmuştur.⁹⁵

1.2.2.3. Post-modernizm ve Post-kolonyalizm

1980'li yıllarda yeni sağın hegemonya projesinin önce ileri kapitalist ülkelerde, ardından çevre ülkelerde başarı kazanmaya başlaması ve bu on yılın sonunda Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin (SSCB) dağılmasıyla Soğuk Savaş'ın sona ermesi post-politik bir demokrasi söylemi ortaya çıkarmıştı.⁹⁶ Neo-liberalizm ile post-modern düşüncenin bir sentezini içeren “yeni siyasal kültür”, piyasa toplumunda bireyciliği, sağ-sol ayrımının ötesinde tanımlanan toplumsal sorunlara yönelik bakış açısını ve kimlik sorunlarını gündeme getirmiştir.⁹⁷ Demokrasi söylemi ile yukarıda da değinildiği gibi, küreselleşme dönemi öncesinin sağ ve sol siyasal eğilimlerinde ve akademik araştırma geleneklerinde demokrasi kavramını temel alan yeni bir arayışa,⁹⁸

⁹³ İkinci Cumhuriyetçileri bu açıdan Sol-Özalizm akımı olarak değerlendirmesi için bkz. Deniz Yıldırım ve Evren Haspolat, “İkinci Cumhuriyetçilik: “Sol” Özalizm'in Türkiye Tahayyülü”, **Türkiye’de Yeni Siyasal Akımlar (1980 Sonrası)**, Ed. Evren Haspolat ve Deniz Yıldırım, Ankara, Siyasal Kitabevi, 2016, s. 148.

⁹⁴ Doğan Gürpınar, **Düne Veda: Türkiye’de Liberalizm ve Demokratlık (1980-2010)**, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2013.

⁹⁵ Özkazanç, “Türkiye’nin Neo-liberal Dönüşümü ve Liberal Düşünce”, s. 646-647.

⁹⁶ Anthony Giddens, **Sağ ve Solun Ötesinde: Radikal Politikaların Geleceği**, Çev. Müge Sözen ve Sabir Yücesoy, İstanbul, Metis Yayınları, 2002, s. 107.

⁹⁷ Terry Nichols Clark ve Ronald Inglehart, “The New Political Culture: Changing Dynamics of Support for the Welfare State and other Policies in Postindustrial Societies”, **The New Political Culture**, Ed. Terry Nichols Clark ve Vincent Hoffmann-Martinot, Colorado, Westview Press, 1998, s. 11-13.

⁹⁸ Bir önceki başlık altında aktarıldığı gibi sol siyaset ve Marksist akademik gelenek içinde bir demokratikleşme söylemi olarak sivil toplumculuğa yönelik buna bir örnektir.

kimlik siyasetinin ve yeni toplumsal hareketlerin yükselişi eşlik etmiştir. Ulus-devlet sisteminin çözüldüğü küreselleşme süreci sosyo-ekonomik bakımdan yukarıda da belirtildiği gibi Türkiye'nin 1980'li yıllardaki dönüşümünü belirlemiş; küreselleşmenin ve örgütlü modernliğin çözülmesinin düşünsel etkileri de post-Kemalist paradigmanın inşasında rol oynamıştı. Bir başka açıdan küreselleşme süreci, literatürde “Batı’yı merkeze alan bir küresel bütünleşme” olarak tanımlanan Avrupa-merkezci yorumunun ötesinde, küreselleşmenin yerel kimlikler üzerindeki güçlendirici etkisiyle tanımlanmıştır. Roland Robertson’a göre küreselleşme dünyanın tek bir mekân gibi tahayyül edilmesini mümkün kılmış ancak bu tek mekân içinde küresel olan tikel olan ile tanımlanmıştır.⁹⁹ Tüm toplumların “görecelileştirilerek eşitlendiği” bu durum, Robertson’ı küreselleşmeyi tanımlarken post-modernizm ile buluşturur. Post-modernizmin fark ve farklılık üzerinden modernizmin evrenselliğine yönelik eleştirisi, Robertson’ın küreselleşmeyi homojen bir küre tahayyülü yerine küreselleşmenin göreceleşmiş kendiliklere yol açması bağlamında post-modern bir görünüm sergilediği savına yönelir.¹⁰⁰

Küreselleşme ile birlikte kimlik talepleri ve resmî ideolojinin sorgulanması bakımından post-modernizmin çevre ülkelerde daha dönüştürücü bir etkiye bulunması ile Türkiye’de alt-kültürler ile sosyal bilimlerin entelijansiyesi de derinden etkilenmişti. Lyotard’a göre post-modernizm, modernitenin bilgi ve bilim anlayışını ifade eden üst anlatıların meşruiyetini kaybettiği durumu ifade eder. Lyotard’a göre üst anlatılarla modernite, ilerleme, özgürlük, rasyonellik ve evrensellik gibi anlatıları tek bir düzeye indirir. Post-modernite ise bu tek anlatı karşısında tek bir hakikatin, tarihte tek yönde bir ilerlemenin olamayacağını ifade eder.¹⁰¹

1990’lı yıllarda sosyal bilimlerde post-modern argümanları temel alan yayınların ve Kemalizm eleştirilerinin sayısı hızla artarken, özellikle İslamcı ve Kürt çevrelerin Kemalizm’e yönelik eleştirileri de post-modernizm ve post-kolonyalizm bağlamına giriyordu. Liberal ve liberal sol entelijansiyanın da Kemalizm eleştirileri

⁹⁹ Roland Robertson, **Küreselleşme, Toplum Kuramı ve Küresel Kültür**, Çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999, s. 214.

¹⁰⁰ Ibid., s. 170.

¹⁰¹ Jean-François Lyotard, **Postmodern Durum**, Çev. İsmet Birkan, İstanbul, BilgeSu Yayıncılık, 2013.

çeşitli kanallardan bu zeminde buluşarak, post-Kemalist bir paradigmanın temelleri atılıyordu. Özellikle İslamcıların post-modernizm ile olan ilişkisinde Kemalizm'e yönelik eleştirel tutumun belirleyici özelliği önemliydi. Mücahit Bilici'ye göre, Türkiye'de post-modernizm "büyük anlatıların krizi" biçiminde tanımlanan modernizm eleştirisi olarak Aydınlanmacı akılcı modernizmin hakikati belirleme gücünü sorgulamaya açmıştır.¹⁰² Bilici'ye göre İslamcı aydınlar, meşru entelektüel figürler olarak ortaya çıktıklarında İslam'ın içeriğinden kaynaklanan argümanlar yerine, post-modernizmin tanınma ve eşit hak talebi söylemini gündeme getirmişlerdi.¹⁰³ Aslında bu durum dünyadaki İslamcı hareketin siyasal ve entelektüel gündeminden ayrılmıyordu. Dünyada, siyasal İslam'ın reaksiyoner tutumu zayıflıyor; post-kolonyal yaklaşımların etkisiyle siyasal devrimciliğin yerini sisteme dahil olma tartışması alıyordu.¹⁰⁴ Edward Said'in ünlü eseri *Oryantalizm* ile başlattığı tartışmalar, Batı ile Doğu arasında bilgi düzeyindeki hiyerarşik ilişkiyi açığa çıkarmakla beraber iç öteki, iç sömürge gibi açıklayıcı kavramlarla alt kimliklerin kimlik taleplerine yeni bir tarih okuması yapabilme imkânını da ekledi. Gramsci'nin kültürel hegemonya ve Foucault'nun bilgi/güç ilişkisini inceleyen söylem teorisinden yola çıkan Said, Doğu'nun Avrupa'nın maddi uygarlığı ile kültürünün bütünleyici bir parçası olarak inşa edildiğini öne sürmüştür.¹⁰⁵ Said'in yaklaşımı, Batı'nın ve Batı'nın değerlerinin taşıyıcısı olan resmî ideolojilere eleştirel bir gözle bakılarak, ötekileştirilmiş kesimlerin gözünden tarihin yeniden yazılmasını temel alan bir post-kolonyal literatür ortaya çıkarmıştır. Harakat an-Nahdah'dan (Nahda (Yeniden Doğu) Hareketi) (Ennahda) Müslüman Kardeşler'e dek Ortadoğu coğrafyasında ortaya çıkan İslamcı akımların Batılı modernizme ve sömürgecilığe itiraz ederek, Müslüman toplumlar için alternatif bir yönetim tarzı önerdikleri yönündeki argümanlar¹⁰⁶ ile Hasan El-Benna ve

¹⁰² Mücahit Bilici, "Küreselleşme ve Post-Modernizmin İslamcılık Üzerindeki Etkileri", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, C.6, Ed. Yasin Aktay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 801-802.

¹⁰³ Ibid, s. 802.

¹⁰⁴ Olivier Roy, **Siyasal İslamın İflası**, Çev. Cüneyt Akalın, İstanbul, Metis Yayınları, 1994.

¹⁰⁵ Edward W. Said, **Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları**, Çev. Berna Yıldırım, 9. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 2016, s. 12.

¹⁰⁶ Albert Hourani, **Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939**, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.

Seyyid Kutup gibi İslamcıların eserlerinin Türkçeye çevrilmesiyle Türkiye’de İslamcı harekette anti-sömürgeci bir dilin kurulmasına katkı sağlamıştır.¹⁰⁷ Bununla beraber self-oryantalizm eleştirileriyle Kemalizm’in doğulu imgesiyle tanımladığı Osmanlı geçmişine yönelik tasavvuru örneğinde Kemalizm’e yönelik modernleşme-oryantalizm ilişkisi bağlamında eleştirel çalışmalar da yapılmıştır.¹⁰⁸ Türkiye’de post-kolonyal çalışmalar ile İslamcılık ile birlikte Kürt sorunu da gündeme gelmiştir. Örneğin, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu* çalışmasında Kürt sorununu modernleşme süreci bağlamında inceleyen Mesut Yeğen, Kürtlüğün kurulduğu toplumsal uzamı post-kolonyal perspektiften incelemiştir.¹⁰⁹

Türkiye’de İslamcılar post-modernizm çerçevesinde siyasal ve entelektüel konumlanışlarını alırken, akademik alanda da İslamcılığa ve İslamcılara yönelik çalışmaların sayısı hızla artmıştır. Başörtüsü sorunu dindar-laik kutuplaşmasını modernite bağlamında gündemde diri tutarken, bu konu da küreselleşme ve kimlik talepleri bağlamında tartışılmaya başlanmış; Müslümanların kamusal alan ile kurdukları ilişkiler farklı düzeylerde tartışılmıştır.¹¹⁰ Nilüfer Göle, *Modern Mahrem* adlı çalışmasıyla Kemalizm’in o güne dek çok güçlü olduğu kadın hakları söylemini zayıflatanlardan biri olmuş ve siyasal İslam’ı bir kültürel İslami hareket olarak tanımlamıştır.¹¹¹ Göle ayrıca erken döneminde değil ama 1990’ların sonları ile 2000’li yılların başında post-Kemalist paradigmanın kavram setini belirleyen isimlerden biri olmuştur. Örneğin Göle, post-Kemalistlerin sıklıkla başvurduğu kavramlardan biri olan “beyaz Türk” kavramını popülerleştiren akademisyenlerden biriydi.¹¹² Göle beyaz Türklerin eğitilmiş, kentli, Batılı ve seküler bakış açısına sahip olan orta ve üst

¹⁰⁷ Bilici, “Küreselleşme ve Post-Modernizmin İslamcılık Üzerindeki Etkileri”, s. 802.

¹⁰⁸ Hasan Bülent Kahraman, “İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm”, *Doğu Batı*, C.20, 2002, s. 159-188.

¹⁰⁹ Mesut Yeğen, *Devlet Söyleminde Kürt Sorunu*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1999.

¹¹⁰ Nilüfer Göle, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, İstanbul, Metis Yayınları, 2000; Fuat Keyman, “Globalleşme Söylemleri ve Kimlik Talepleri: ‘Türban Sorununu’ Anlamak”, *Global Yerel Eksende Türkiye*, Der. Fuat Keyman ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Yayınları, 2000.

¹¹¹ Nilüfer Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*, İstanbul, Metis Yayınları, 1992.

¹¹² Beyaz Türk kavramı, bu yıllarda ana akım medyada popülerleşmiş ve hızla dolaşıma girmiştir. Bkz. Rıfat Bali, *Tarz-ı Hayat’tan Life Style’a: Yeni Seçkinler, Yeni Mekanlar, Yeni Yaşamlar*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.

sınıflardan; siyah Türklerinse taşralı, dindar ve alt sınıflardan geldiğini öne sürmüştür.¹¹³ Bir başka açıdan Göle, alternatif (çoğul) modernlikler yaklaşımı ile Müslümanların özellikle de İslamcı kadınların da bir modern yaşam idealini kurguladıklarını öne sürmüş ancak o tarihte sistem karşıtı konumunu sürdüren İslamcı çevrelerde bu yaklaşımlar pek yankı bulmamıştır.¹¹⁴ Yaklaşımına göre, modernleşme süreci Batılı toplumların modernleşme seyrini takip edip tüm toplumlarda aynı biçimde gelişeceği tezine karşı çıkarak, kültürel ve toplumsal olarak farklı altyapılara sahip Batı dışı toplumlarda farklı modernitelerin ortaya çıkabileceğini iddia etmektedir.¹¹⁵ Göle, İslamcılığı Batı-dışı modernlik deneyimi olarak ele alırken, İslami hareketleri Aydınlanma geleneğini eleştirmeleri bakımından bir yeni toplumsal hareket biçimini aldığını öne sürmektedir.¹¹⁶ Yukarıda aktarıldığı gibi 1990'lı yıllarda İslamcı hareket içinde yankı bulamayan bu söylem, AKP'nin iktidara geldiği ilk yıllarda benimsenip, partinin kendi konumunu meşrulaştırma işlevini yerine getirmesiyle İslamcı çevrenin etki alanına girmeye başlamıştır.¹¹⁷ Modern yaşam idealinin İslamcı çevrelerde çoğul modernlik söylemi ile bulunduğu yankının akademik paradigmadan siyasal alana etki ederek post-Kemalist paradigma inşasının bir yönünü oluşturmaktadır.

Kemalizm eleştirilerinde anti-pozitivizm etkisinin hissedildiği yıllar da yine 1990'lı yıllar olmuştur. Anti-pozitivizm yönelimli kitap çevirilerinin hız kazandığı 1990'ların başında¹¹⁸ pozitivist bilimin sorgulanması, Türkiye'de özellikle dindar muhafazakâr çevrelerde Kemalizm'i ve onun teorik çerçevesini oluşturan pozitivizmin

¹¹³ Nilüfer Göle, "Europe's encounter with Islam: What future?", *Constellations*, C.13, No:2, 2006, s. 257.

¹¹⁴ Taşkın, "Post-Kemalist Paradigmanın İslam Çalışmalarına Etkileri", s. 31-32.

¹¹⁵ Shmuel N. Eisenstadt, *Modernleşme, Başkaldırı ve Değişim*, Çev. Ufuk Coşkun, İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2014.

¹¹⁶ Nilüfer Göle, *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, İstanbul, Metis Yayınları, 2014, s. 136.

¹¹⁷ Taşkın, "Post-Kemalist Paradigmanın İslam Çalışmalarına Etkileri", s. 31.

¹¹⁸ Bu tez çalışmasının teorik çerçevesini oluşturan Thomas Kuhn'un *Bilimsel Devrimlerin Yapısı* çalışması da yayınlanmasından tam 30 yıl sonra, 1992 yılında Türkçe'ye tercüme edilmişti. Ayrıca Vadi Yayınları tarafından yayımlanan çeviri kitaplar da bu yıllarda anti-pozitivizmin yaygınlaşmasında önemli bir rol oynamıştır.

eleştirisini mümkün kılmıştır.¹¹⁹ Farklı mecralarda kendine yer bulan bu yönelimin Kemalizm eleştirileri konusunda ortak bir bakış açısını ve etkileşimi en yüksek olan yaklaşımı temsil ettiği söylenebilir. Örneğin Nilüfer Göle, Kemalizm'in ideal kadın imgesini eleştirip, İslamcı kimliğin tanınma mücadelesini tartışırken, Kemalizm'in "muasır medeniyet seviyesi" olarak tasvir ettiği modernleşme hedefine, medeniyet kavramının altında yatan pozitivist ideolojinin Batılı kimliğin evrenselliği nedeniyle itiraz etmektedir.¹²⁰ Kemalizm ve demokrasi arasındaki ilişkiyi inceleyen Levent Köker ise Kemalizm'in temellendiği modernleşme kuramının ideolojik niteliğini sorgularken, bunun gerçek dünya ile teori arasındaki ilişkiyi kuran pozitivistin bir ürünü olduğunu vurgulamaktadır.¹²¹ İslamcı yayınlarda sorgulandığı 1990'lı yıllarda pozitivism, din ile karşılaştırması yapılarak dar bir kalıpta değerlendirilir;¹²² pozitivist ideolojinin dayattığı modern kimliğin İslam kimliği ile yerel kimlikleri yok ettiği eleştirileri de yapılır.¹²³ İslamcı yayınlardaki pozitivism eleştirilerinde Nilüfer Göle, Şerif Mardin ve Levent Köker gibi akademisyenlerle diyaloga girilmesi, onların çalışmalarının referans alınması da dikkat çekmektedir.

Son olarak, 1980'li yılların ardından feminizm ve kadın çalışmalarının yürüttüğü Kemalizm eleştirilerine de dikkat çekilmelidir. Feminist tarihyazımı, 1970'lerde yükselen ve eşitlik yerine farklılığı temel alan ikinci dalga feminist hareketin¹²⁴ kadınlar ve erkekler arasında yaptığı iktidar ilişkisi vurgusuna dikkat çekerek, bu vurguyla, "patriyarka" olarak adlandırılan ve ev içi emek sömürsünü temel alan yapısal, kültürel ve ideolojik aygıtları sorgulamaktadır. Bu sorgulama alanlarından biri de bilimsel bir alan olarak tarihtir. Savaş sonrası dönemde ortaya çıkan siyah hareketi, anti-emperyalist hareket ve sol hareketler sosyal tarihin dilinin oluşuma önemli bir katkı sağlasa da yine de kadının tarihteki görünümünü es

¹¹⁹ Demirel, **Türk Siyasetini Anlamak**, s. 165-166.

¹²⁰ Göle, **Modern Mahrem**, s. 28.

¹²¹ Levent Köker, **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990, s. 80.

¹²² Celal Kırcı, "İnkârcı Cereyanlar: Pozitivism", **İslam Aylık Mecmua**, C.6, 1984, s. 40.

¹²³ Vedat Balta, "Pozitivism ve Türkiye'deki Temsilcileri", **Yeni Zemin**, C.5, 1993, s. 84; Ali Ferşadoğlu, "'İzm'lerin Bileşkesi Deccalizm", **Genç Yaklaşım-Genç Yorum**, C.64, 2009, s. 12.

¹²⁴ Simone De Beauvoir, **İkinci Cinsiyet**, Çev. Gülnur Acar-Savran, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2019.

geçmişlerdir. Feminist tarihçiler de bu boşluğu doldurmak amacıyla yeni bir tarihyazımı geleneğini başlatmışlardır. Feminist araştırma yalnızca kadın bilgisine ulaşmakla sınırlı kalmamakta, aynı zamanda ortaya konulan kadın deneyimleri ile “yaşamı dönüştürecek politik bilgi”ye ulaşılması da hedeflenmektedir. Bilimsel alanda da egemen olanın kültürü yansıttığı gerçeğinden hareketle feminist tarih, tarihi kadınların gözünden dönüştürecek eylemsel bir perspektif de ortaya koymaktadır.¹²⁵

Türkiye’de kadın tarihine dair yapılan ilk çalışmaların birçoğu Türk modernleşmesi çerçevesinde gerçekleştirilirken, Kemalizm’in en güçlü olduğu söylemlerden biri olan kadın hakları söylemini zayıflatmıştır. Yukarıda değinildiği gibi Nilüfer Göle’den farklı olarak feminist araştırmacıların yaptıkları, kadınlardan kadın haklarına yönelik hiçbir talebin gelmediği savını sorgulamalarıdır. Şirin Tekeli’nin 12 Eylül darbesinden hemen sonra yayımlanan *Kadınlar ve Siyasal-Toplumsal Hayat* adlı çalışması, Kemalist modernleşmenin kadın söylemi ve kadın imajının çözümlemesini ortaya koyan erken örneklerden biridir.¹²⁶ Serpil Çakır’ın doktora tezine dayanan *Osmanlı Kadın Hareketi*, modernleşmeci-milliyetçi söylemin dışından kadın tarihinin yazılması konusunda ilk örneklerden birini teşkil eder.¹²⁷ Çakır, bu sorgulamayla kadınların kendilerinin yaşamlarını dile getirdiği kadın dergilerini incelemiş ve kadın dergileri vasıtasıyla kadın hareketinin çeşitli alanlardaki biçimlenişinin örneklerini araştırmıştır. Ayşe Durakbaşı, Elif Ekin Akşit, Serpil Sancar, Yaprak Zihnioğlu ve Fatmagül Berktaş’ın çalışmaları da farklı perspektiflerden kadınların modernleşme projesi içindeki yerlerini incelemiş ve sorunsallaştırmıştır.

1.2.3. Bir Karşılaştırma: Post-Siyonizm Örneği

1980’li yıllar ile 1990’lı yılların başında post-Siyonizm, İsrail devletinin kurucu öğelerinin ve resmî ideolojisinin sorgulanmaya başlandığı bir siyasal ve

¹²⁵ Serpil Çakır, “Feminist Tarih Yazımı: Tarihin Kadınlar İçin, Kadınlar Tarafından Yeniden İnşası”, **Birkaç Arpa Boyu: 21. Yüzyıla Girerken Türkiye’de Feminist Çalışmalar**, Der. Serpil Sancar, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 506-508.

¹²⁶ Şirin Tekeli, **Kadınlar ve Siyasal-Toplumsal Hayat**, İstanbul, Birikim Yayınları, 1982.

¹²⁷ Serpil Çakır, **Osmanlı Kadın Hareketi**, İstanbul, Metis Yayınları, 2016.

akademik ortamda ortaya çıkmış ve İsrail çalışmalarında paradigmatik bir dönüşümü ifade etmişti. 1980'li yılların sonunda Benny Morris, Baruch Kimmerling ve Ilan Pappé gibi tarihçiler yaptıkları çalışmalarla¹²⁸ İsrail'de tarih çalışmalarında oluşturdukları yeni tarihçi ekol ile İsrail'in 1948'deki kuruluşuna dair resmi anlatıları, mitleri ve Siyonist ideolojiyi eleştirmeye başlamışlardı. Farklı perspektiflerden İsrail'in kuruluşuna dair resmi anlatıların sorgulandığı çalışmalarda başta Yahudilerin Filistin-İsrail topraklarına göçü olmak üzere İsrail'de ulus-inşasının kurucu ideolojisi olarak Siyonizm'in postulatları ve mitleri post-Siyonist tarihçilerce çürütülüyordu. Post-Siyonizm kavramını ilk kez kullanan İsrailli sosyolog Uri Ram'a göre post-Siyonizm, 1990'lı yıllarda Siyonist ve neo-Siyonist ideolojilere alternatif bir modern liberal akım olarak yeni bir İsrail'in inşasını hedeflemişti. Post-Siyonistler resmî ideolojinin anlattığının aksine demokratik unsurlar ile Yahudilik temelinde tanımlanan etnik milliyetçiliğin bağdaşamayacağını öne sürmüşlerdi.¹²⁹ Ram'a göre, İsrail toplumunun önünde İsrail'i bir etnik milliyetçi Yahudi devleti olarak sürdürmeyi öngören neo-Siyonizm ile tüm yurttaşları kapsayan demokratik bir devlete dönüştürmeyi öngören post-Siyonizm şeklinde iki karşıt kutbu temsil eden iki alternatif model bulunuyordu.¹³⁰ Bununla birlikte, 1993 yılında İsrail devleti ile Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ) arasında başlayan Oslo Barış Görüşmeleri, İsrail'in geleceği için alternatif modeli post-Siyonizm olarak belirliyor; post-Siyonizm bu açıdan resmi tarih ve resmi ideolojiye, Siyonizm'e ve neo-Siyonizm'e karşı hegemonik bir söyleme dönüşüyordu. Uri Ram da post-Siyonizm'in doğum tarihinin 1993 olduğunu belirtiyordu.¹³¹ Böyle bir siyasal ortamda Gush Shalom (Barış Koalisyonu) gibi STK'lar da iki devletli çözüm ve İsrail Devleti'nin 1967 öncesi sınırlarına geri çekilmesi gerektiğini savunan faaliyetleriyle post-Siyonist sivil toplum

¹²⁸ Benny Morris, **The Birth of the Palestinian Refugee Problem 1947-1949**, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; Baruch Kimmerling, **Zionism and Territory: The Socio-Territorial Dimensions of Zionist Politics**, Berkeley, University of California Press, 1983; Ilan Pappé, **The Making of the Arab-Israeli Conflict, 1947-1951**, London: I.B. Tauris, 1992.

¹²⁹ Uri Ram, **Israeli Nationalism: Social conflicts and the politics of knowledge**, New York, Routledge, 2011, s. 111.

¹³⁰ Ibid, s. 112.

¹³¹ Ibid., s. 112.

hareketinin önde gelen kuruluşlarından biri olmuştur.¹³² Siyasal ve ideolojik düzeyde Siyonizm'den post-Siyonizm'e dönüşümün, dışlayıcılıktan çoğulculuğa, Filistin halkı üzerindeki tahakkümden eşitlik ve ortaklığa ve komşular arasındaki tecrit ve düşmanca ilişkiden İsrail ile entegrasyona doğru yaşanacağı öngörülmüştür.¹³³

Post-Siyonist paradigma içinde bu dönüşümü öngörerek Siyonizm'i aşmayı hedefleyen çalışmalar Uri Ram tarafından dört ana başlık altında sınıflandırılmıştır: Post-ideolojik perspektif, post-modernist perspektif, post-kolonyalist perspektif ve post-Marksist perspektif.¹³⁴ Ram'a göre post-Siyonizm'in post-ideolojik perspektifi kültürel normalleşme sürecini ifade etmektedir. Öyle ki Siyonizm, Yahudileri İsrail devletinin kurulmasında konsolide etmesiyle temel amaçlarını doğal olarak tamamlamıştır ve burada post-Siyonizm, Siyonizm'in olgunlaşmış haliyle sınırlı kalmaktadır.¹³⁵ Ram'a göre, post-Siyonist yaklaşımlar içinde post-ideolojik perspektif Daniel Bell'in ideolojinin sonu tezinin İsrail Çalışmaları'na bir yansımaları temsil etmektedir. İsrail toplumunun dönüşümünde tarihsel aşamalar kaydederek bir evrimsel dönüşüm geçirdiğini ifade eden post-ideolojik yaklaşım, liberal devletin tamamlayıcısı olarak ulus-inşasından kurumsallaşma yönünde bir dönüşümü ifade etmektedir.¹³⁶ Post-Siyonist yaklaşımda post-modernist perspektif ise post-ideolojik yaklaşımda görülen "Siyonizm'in olgunlaşmış halinden" daha fazlasını ifade etmektedir. Post-modern perspektif ile post-Siyonizm, İsrail siyasetindeki dönüşümü "tarihsel aşama" yerine milliyetçiliğin lineer ve özcü bakış açısını alt üst eden bir epistemolojiye sahiptir.¹³⁷ Post-milliyetçiliğin bir özgürleşme durumunu ifade ettiğini vurgulayan Ram, modernizmin aksine post-modernizmin evrensel bir kimlik tanımlaması yerine fark, farklılık ve çokkültürlülüğü öne çıkarmasının İsrail çalışmalarında yarattığı dönüşüme işaret eder ve bu bağlamda post-modernist perspektifin post-Siyonizm'de

¹³² Diren Çakmak, "Uri Ram'ın Post-Siyonizm Yaklaşımı Üzerine", **Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi**, C.3, No:2, 2015, s. 253.

¹³³ Herbert C. Kelman, "Israel in Transition from Zionism to Post-Zionism", **The Annals of the American Academy of Political and Social Science**, C.555, 1998, s. 46-61.

¹³⁴ Uri Ram, *Israeli Nationalism*, s. 111; Uri Ram, "Post-Zionist Studies of Israel: The First Decade", **Israel Studies Forum**, C.20, No:2, 2005, s. 30.

¹³⁵ Ram, "Post-Zionist Studies of Israel", s. 30.

¹³⁶ Ibid, s. 31.

¹³⁷ Ibid., s. 32; Ram, **Israeli Nationalism**, s. 120.

bir şemsiye eğilimi oluşturduğunu belirtir.¹³⁸ Ram'a göre İsrail'de post-modernist post-Siyonizm, biri kimlik yönelimli Foucaultcu yaklaşım, diğeri vatandaşlık yönelimli Habermasçı yaklaşım olmak üzere iki temel yaklaşıma sahiptir. İsrail çalışmalarında, rejimin ve Siyonist öğretinin bilgi/güç ağını ortaya koyarak ve her kimliğin kendi tarihsel okumasını yapmasını öngörerek rejimi ve resmi tarihi yapısöküm ile alt üst eden Foucaultcu yaklaşım karşısında Habermasçı yaklaşım, anayasal yurttaşlık temelinde bir İsraillilik vurgusu yapmaktadır.¹³⁹ Uri Ram'ın post-modern yaklaşımın özel bir biçimi olarak tanımladığı post-kolonyalizm ise post-Siyonizm'de üçüncü perspektifi oluşturur. Dünyadaki diğer örneklerinde olduğu gibi post-Siyonistler arasında post-kolonyalizme yönelenler de özellikle Filistinli Araplar nezdinde başta oryantalizm yaklaşımı olmak üzere Siyonist ideolojinin İsrail'de ürettiği iç düşman, iç sömürge ve iç öteki inşalarını çözümlemeyi hedeflemişlerdir.¹⁴⁰ Son olarak post-Marksistler ise post-Fordist dönüşüm ile sermaye, emek ve devlet arasındaki gücün dönüşümünü vurgulayarak, İsrail tarihinde Filistin topraklarının işgalini, rejimin kolektivist karakteri üzerinden okumaktadır. Bu yaklaşım da post-kolonyalizmde olduğu gibi bir iç-sömürge tanımı yapmaktadır.¹⁴¹

1.3. Ara Değerlendirme

Post-Kemalizm'in bir akademik paradigma ve hegemonya projesi olarak tanımlanmasını sağlayan söylem, çeşitli gelenek ve ideolojilerden gelen kesimlerin 1990'lı yıllarda alternatif toplum, devlet-toplum ilişkisi, maduniyet söylemi ve Kemalizm eleştirilerinde kurdukları ortak dildir. Sol, İslamcı ve Kürt geleneklerinde ortaya çıkan bu ortak dil, söz konusu gelenek ve ideolojilerin 1980 öncesinde ortaya koydukları alternatif toplum eleştirileri, maduniyet söylemleri ve Kemalizm eleştirilerini geride bırakarak, aynı kaynaklardan beslenen bir hegemonik dilde buluşmalarını ifade etmektedir.

¹³⁸ Ram, **Israeli Nationalism**, s. 120.

¹³⁹ Ibid, s. 32.

¹⁴⁰ Ram, "Post-Zionist Studies of Israel", s. 33-34.

¹⁴¹ Ibid., s. 34.

Çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümlerinde detaylı olarak incelenecek olan liberal, liberal sol, feminist, İslamcı ve eleştirel tarihçiliğin merkezinde yer aldığı post-Kemalist paradigmanın varlığına işaret eden ilk unsur birbirinden çok farklı ideolojilerden ve geleneklerden gelen mecra ve isimler arasındaki etkileşimdir. Post-Kemalist terminolojinin kurucu unsurlarından olan liberal solun ana mecraları *Birikim* dergisi ile *İletişim Yayınları* bir anlamda lokomotif görevi görmüştür. İletişim Yayınları, 1989'dan itibaren çeviri ve telif eser yayınları ile post-Kemalist paradigmanın terminolojisini kurmada asli bir görev edinirken *Birikim*, liberal sol ve İslamcı aydınların diyaloga girdikleri mecralardan biri olmuştur. Örneğin, İslamcı gelenekten gelen Ali Bulaç, *Birikim*'in 100. sayısı için kaleme aldığı "Birikim: Komşu'nun Sohbet Meclisi" başlıklı yazısında, *Birikim* içinde Ahmet İnsel'in Medine Vesikası'nı tartışmaya açmasından yola çıkarak, "Ama zaman geçtikçe aranan şeyin aynı olduğu, doğrunun farklı akıllar ve fitratlar tarafından fark edilip teyid edildiği anlaşıldı." ifadelerine yer verir.¹⁴² İslamcı Post-Kemalist paradigmanın önemli bir taşıyıcısı olan bazı İslamcı dergiler de Tanıl Bora, Ali Bayramoğlu, Ferhat Kentel, Ömer Laçiner, Ali Yaşar Sarıbay, Binnaz Toprak, Kemal Karpat gibi farklı ideoloji ve geleneklerden gelen isimlerin yazılarının yayımlandığı mecralardan olmuştur.¹⁴³

Türkiye'de 1980'li ve 1990'lu yıllarda post-Kemalist paradigmanın inşasında yayıncılığın önemli bir rolü bulunmaktadır. Yukarıdaki satırlarda da belirtildiği gibi, yayıncılığın etkileri çok boyutludur. Bir yandan liberal soldan İslamcılara dek çok canlı bir dergicilik faaliyeti söz konusudur; bir yandan da anti-pozitivist çalışmalardan post-modern ve post-kolonyal çalışmalara esasen 1980 öncesinde yayımlanmış eserlerin Türkçe literatüre kazandırılması söz konusudur. Post-Kemalistlerce sıklıkla referans alınan Şerif Mardin'in merkez-çevre ilişkilerini inceleyen ünlü makalesi 1973 yılında yayımlanmasına rağmen, Türkiye sosyal bilimler çevrelerinde bir popülerite kazanamamış; makale ancak 1990'da Türkçe'ye çevrilerek, İletişim Yayınları tarafından yayımlanmıştır. Benzer şekilde, Edward Said'in *Oryantalizm* eserinin orijinali 1978 yılında yayımlanmışken, Türkçe'ye 1999 yılında çevrilmiş ve çeviri

¹⁴² Ali Bulaç, "Birikim: Komşu'nun Sohbet Meclisi", *Birikim*, C.100, 1997, s. 10-14.

¹⁴³ Ferhat Kentel, "1990'ların İslamcı Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık*, C.6, Yasin Aktay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 734.

Metis Yayınları tarafından yayımlanmıştır. Bu yıllarda, Ahmet İnsel, Baskın Oran, Şirin Tekeli, Büşra Ersanlı, Ahmet Demirel, Taha Parla, Füsun Üstel gibi çok sayıda tarihçi ve siyaset bilimci Kemalist ideolojinin ve resmi tarihyazımının ön kabullerini sorgulayan çalışmalar yapmıştır.

Bu bağlamda post-Kemalizm, Kuhn'cu perspektifte bilim topluluğunun toplumsal gerçekliği algılama ve onu farklı bir biçimde betimleme amacını ifade etmiş; hâkim paradigma olan modernleşme paradigmasını aşarak, sosyal bilimcilerin modern Türkiye tarihine dair sordukları soruların, önceki dönemde kabul edilen varsayımların, yöntem ve modellerinin değişmesini sağlamıştır. Bu anlamda bir paradigma kaymasını ifade eden post-Kemalizm, sosyal bilimcilerin ve kamusal entelektüellerin başlıca sorunsallarının değişmesi bakımından Althusser'in tanımladığı epistemolojik kopuşa da işaret etmektedir.

12 Eylül darbesi ile yeni sağ hegemonyanın inşasının neden olduğu bu kopuş, post-modern ve post-kolonyal yaklaşımların yükselişi ile post-Kemalist paradigmayı, dünyadaki diğer örneklerine de yakınlaştırmaktadır. Post-Siyonizm tartışmalarında olduğu gibi post-Kemalizm de resmî tarihyazımının postulatlarını sorguladığı gibi, neo-Kemalist akımın karşısında Türkiye için alternatif bir devlet ve toplum idealini de ifade etmiş; aynı zamanda yine İsrail'de olduğu gibi, Türkiye'de sosyal bilimlerde yeni bir dönemin kapısını aralamıştır.

Post-Kemalizm, bir karşı hegemonik söylem olarak okunduğunda ilk olarak, Gramscian sivil toplumcu ideolojinin öngördüğü devlet/sivil toplum tartışmalarını yansıtmaktadır. Post-Kemalist paradigmanın terminolojisini inşa eden liberal sol yaklaşımın Gramsci'nin sivil toplumu devletle dengeli bir ilişki içinde, devletin sivil toplumun sadece bir dış yüzeyini oluşturarak “devlet=sivil toplum + siyasal toplum” formülüne dayandığı okuması Türkiye'de post-Kemalistleri, daha önce inşa edilmemiş olan sivil toplumu inşa ederek, devlet-toplum ilişkisini demokratik bir zemine oturtma söylemine sevk etmektedir. Bir başka açıdan post-Kemalizm'in hegemonik bir proje olarak değerlendirilmesi, Bob Jessop'ın hegemonya yaklaşımıyla mümkündür. Jessop'ın politik, entelektüel ve ahlaki önderlik olarak tanımladığı hegemonya projesi, Türkiye'de yeni sağ inşa eden, aynı zamanda “geleneği” temsil ettiği düşünülen ve Kemalizm'in miadının dolduğunu ifade eden Özal iktidarı altında

ulusal-popüler bir programı ortaya koymuştur. Öyle ki, Özal iktidarının neo-liberal ekonomi söylemini olumlayan liberal sol ve İkinci Cumhuriyet söylemi de Nilüfer Göle'nin alternatif modernlik yaklaşımı ile merkez sağın muhafazakâr modernleşme söylemini olumlayan¹⁴⁴ yaklaşımı da post-Kemalizm'in Türkiye'de yeni sağ ile organik ilişki içinde bir hegemonya projesini kurmuştur. Post-Kemalist jargonu inşa eden her iki gelenek, ANAP'ın muhafazakâr modernleşme projesinin ulusal-popüler programını inşa ederken, ilerleyen yıllarda ideolojik bir okuma ile de olsa AKP'nin kurucu söyleminin inşasına da katkı sağlayacaktır.



¹⁴⁴ Taşkın, “Post-Kemalist Paradigmanın İslam Çalışmalarına Etkileri”, s. 31-32.

İKİNCİ BÖLÜM

POST-KEMALİST AKADEMİK YAKLAŞIMLAR

2.1. Kemalist Tarih Yazımının Eleştirisi

Post-Siyonizm’de olduğu gibi, Post-Kemalizm’de de sosyal bilimlerin Kemalizm eleştirisindeki ilk uğraklarından biri tarihyazımı eleştirisi olmuştur. Cumhuriyet’in kurucu öğelerinin ve resmî ideolojinin sorgulanması ve eleştiriye tabi tutulması, Cumhuriyet’in Osmanlı’dan bir kopuşu simgelemesi yerine Osmanlı Devleti’yle bir sürekliliği oluşturduğu yaklaşımını beraberinde getirmiştir. Post-Kemalist bir akademik geleneğin inşası için ulus-devletin sorunsallaştırılması ile post-Kemalist bir Türkiye ideali için devlet-toplum ilişkisini demokratikleşme söylemiyle yeniden tanımlamak da bütünleşmiştir. *Türkiye’de Tek Parti Yönetiminin Kurulması* adlı çalışması ile post-Kemalist tarihyazıcılığının öncü entelektüellerinden olan Mete Tunçay, “tarihin her kuşakta yeniden yazılması gerektiği” düşüncesiyle, 1980’ler Türkiye’sini doğru kavramayı da amaçlamıştır.¹ Kemalist tarihyazımının eleştirisinde bir başka öncü entelektüel olan Büşra Ersanlı da *İktidar ve Tarih: Türkiye’de "Resmî Tarih" Tezinin Oluşumu (1929-1937)* adlı çalışmasında, resmi tarih tezinin inşasını siyasal ve kurumsal bakımından incelerken, 1920’ler ve 1930’ların ders kitaplarını da incelemeye almıştır. Ersanlı bunu yaparken, 1990’larda yazılan ders kitapları üzerinden de 1930’lar Türkiye’sinden 1990’lar Türkiye’sine dek tarihin nasıl algılandığı incelemiştir.² Bu bağlamda, tarihyazıcılığı eleştirisine sahip olan post-Kemalizm, eleştirisini erken Cumhuriyet dönemi Kemalizm’iyle sınırlı tutmayarak güncel Kemalist pratiklerin sorunsallaştırılmasını da amaçlamıştır.

Kemalist tarihyazımını eleştiren post-Kemalizm’in en temel yaklaşımlarından biri Türkiye Cumhuriyeti’nin Osmanlı Devleti ile siyasal ve ekonomik olarak bir süreklilik içinde bulunmasıdır. Mete Tunçay’ın da benimsediği bu yaklaşımı inşa eden

¹ Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)*, Ankara, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1981.

² Büşra Ersanlı, *İktidar ve Tarih: Türkiye’de Resmi Tarih Tezinin Oluşumu (1929-1937)*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003.

post-Kemalist entelektüellerden biri de Erik-Jan Zürcher'dir. Zürcher, Türkiye'de tarihyazımının uzun yıllardır temelini oluşturan imaj olan, "Türkiye'nin, küllerinden doğan anka kuşu imajı"nı sorgulamaktadır.³ Zürcher, resmi tarihin birbirinden keskin çizgilerle ayırdığı İkinci Meşrutiyet (1908-1918), Kurtuluş Savaşı (1919-1923) ve Cumhuriyet (1923 sonrası) şeklindeki dönemselleştirmesine karşı, İkinci Meşrutiyet (1908-1918) ile "yeni" Türkiye'nin ilk dönem tarihi (1918-1945) dönemselleştirmesini yapar ve bu dönemler arasında bir süreklilik olduğunu öne sürer.⁴ Daha sonra bu dönemleri de kendi içlerinde ayıran Zürcher, asıl olarak İTC'nin Kemalizm'le bir süreklilik ilişkisi içinde olduğunu öne sürmektedir:

"Kemalist "devrim"i esas gerçekliği ile, yani Jön Türk hareketinin bir uzantısı olarak, onun politikalarını, aynı kavrayış ve tutumlar üzerinde temellenerek daha ileriye götüren bir hareket olarak görmek, Türkiye'deki modern gelişmeleri ve özellikle de İkinci Dünya Savaşı ertesindeki değişimleri anlamamızda bize yardımcı olacaktır."⁵

1980'li ve 1990'lı yıllarda Kemalist tarihyazımının eleştirisine katkı sunan birçok çalışma yapılmıştır. Taha Parla, Baskın Oran ve Ahmet İnsel Türkiye'de tek parti rejimine dair eleştirel bir okuma yapan öncü entelektüellere örnek gösterilebilir. Bu entelektüeller aynı zamanda post-Kemalist akademik jargonu inşa edenler arasında da yer almışlardır. Taha Parla, üç ciltten oluşan *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları* adlı serisinin ilkinde Atatürk'ün *Nutuk*'unu eleştirel bir okumaya tabi tutmuştur.⁶ Parla bu çalışmasında, *Nutuk*'u "tarihi iddianame" ve "hüküm" olarak tanımlarken, Kurtuluş Savaşı'ndaki basiretleri ve Cumhuriyet inkılapları konusunda bir kısım insanın yargılandığını öne sürmektedir.⁷ Bu bakımdan Parla, resmî tarihin "hesap veren metin olarak *Nutuk*" söyleminden de ayrılmaktadır. Siyasal kültürün

³ Erik Jan Zürcher, **Savaş, Devrim ve Uluslaşma: Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi (1908-1928)**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009, s. 46.

⁴ Ibid., s. 47-48.

⁵ Ibid., s. 60.

⁶ Taha Parla, **Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları: Atatürk'ün Nutuk'u**, C.1, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994.

⁷ Ibid., s. 21-22.

egemen ideoloji ile ilişkisini çözümleyen Parla, serinin ikinci ve üçüncü ciltlerinde de benzer bir okumayla Atatürk'ün demeçleri ile Altı Ok'u mercek altına almaktadır.⁸ Parla ayrıca bu çalışmada Mete Tunçay ve Murat Belge örneklerinde görülen korporatizm eleştirisini gerçekleştiren öncü entelektüellerden olmuştur. *Ziya Gökalp, Kemalizm, Türkiye'de Korporatizm* adlı çalışmasında Parla, Kemalizm'in düşünsel formasyonunda Ziya Gökalp'in etkisi üzerinden ideolojik olarak ulusal siyasetin korporatist model ile ilişkisini ortaya koymuştur.⁹

Kemalizm'in milliyetçilik bakımından eleştirisi de bu yıllarda yükseliş göstermiş; Baskın Oran'ın 1988 yılında yayımlanan *Atatürk Milliyetçiliği: Resmî İdeoloji Dışı Bir İnceleme* adlı çalışması bu konudaki öncü çalışmalardan olmuştur.¹⁰ Oran, Atatürk milliyetçiliği tanımını bağımsızlık söylemi ve Batılılaşma ideolojisi bağlamında eleştiriye tabi tutmaktadır. Ahmet İnsel'in çeşitli makalelerinden oluşan *Türkiye Toplumunun Bunalımı* adlı çalışması da Kemalizm'i demokrasi, laiklik, çağdaşlaşma, devletçilik gibi kavramlar üzerinden sorunsallaştırmaktadır. İnsel aynı zamanda, çoğul demokrasi ve çoğul laiklik gibi kavramlarla devlet-toplum ilişkisinin demokratikleştirilmesine yönelik post-Kemalist kavramlar da geliştirmektedir.¹¹

Bu bölümde Kemalist tarihyazımının eleştirisi olarak post-Kemalizm, Mete Tunçay ve Fikret Başkaya örneklerinde ele alınacaktır. Tunçay, Kemalizm'i modernizm, pozitivism ve demokrasi bağlamında eleştiriye tabi tutarken, Millî Mücadele'ye yönelik resmî ideoloji dışı okuma yapan ilk entelektüellerden biri olmuştur. Tunçay'ın post-Kemalist paradigma açısından önemi, *Nutuk* da dahil olmak üzere tarihi belgeleri siyaset bilimci ve tarihçi kimliğiyle eleştirel bir okumaya tabi tutarak, yeni paradigmanın referans kaynaklarından biri haline getirmesidir. Post-Kemalist paradigmada tarihyazımı eleştirisinde bir başka örnek olan Fikret Başkaya'nın özgünlüğü de resmî ideolojinin dışına çıkarak, Millî Mücadele'nin ve

⁸ Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları: Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, C.2, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991; Taha Parla, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları: Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP'nin Altı Ok'u*, C.3, İstanbul, İletişim Yayınları, 1992.

⁹ Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm, Türkiye'de Korporatizm*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016.

¹⁰ Baskın Oran, *Atatürk Milliyetçiliği: Resmî İdeoloji Dışı Bir İnceleme*, Ankara, Dost Yayınları, 1988.

¹¹ Ahmet İnsel, *Türkiye Toplumunun Bunalımı*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.

Kemalist modernleşmenin anti-empyralist karakterini sorgulamasıdır. Resmî ideolojiyi bir paradigma olarak tanımlaması ve bunun 1980’li yıllara gelindiğinde iflas ettiğini öne sürmesi de Başkaya’yı post-Kemalistler arasında referans kaynaklardan biri haline getirmiştir.

2.1.1. Tek-Parti Otoriteryanizminin Eleştirisi: Mete Tunçay

1936 yılında İstanbul’da dünyaya gelen siyaset bilimci ve tarihçi Mete Tunçay, lisans eğitimini tamamladığı Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi’nden doktora derecesini almıştır. Fulbright bursuyla Stanford Üniversitesi’nde, Rockefeller bursuyla London School of Economics’te (Londra Ekonomi Okulu) (LSE) araştırmacı olarak bulunan Tunçay, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi ve İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi’nde öğretim üyesi olarak bulunduktan sonra 1983 yılında 1402’likler arasında yer almıştır. Tunçay’ın en bilinen çalışması 1981 yılında Yurt Yayınları tarafından yayımlanan *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)* adlı çalışmasıdır. Post-Kemalist paradigmanın kurucu metinlerinden sayılabilecek bu çalışmasında Tunçay, tarihsel belgeler ışığında Türkiye’de tek-parti yönetiminin kuruluşunu incelerken, Kemalist otoriterizmin yöntem ve pratiklerini incelemektedir. Kemalizm’in tepeden inme ve jakoben bir modernleşme ve demokrasi anlayışına sahip olduğunu vurgulayan yaklaşımı, uzun yıllar Türkiye sosyal bilim çevrelerinde başvurulan bir yaklaşım olmuştur. *Tarih ve Toplum* ile *Toplumsal Tarih* dergilerinin editörlüğünü üstlenen Tunçay, Tarih Vakfı, Helsinki Yurttaşlar Derneği ve Abant Platformu gibi post-Kemalist paradigmanın kamusal tartışma alanlarının kurucu ve yöneticisi olmuştur.

Mete Tunçay’ın erken Cumhuriyet dönemi ve Kemalizm’e yaklaşımının temelini demokrasi eleştirisi oluşturur. Kemalizm’in sorgulanamaz kalıplarına yönelik eleştirel bir yaklaşım geliştirmeyi amaçlayan Tunçay’ın Kemalizm’e yönelik en temel eleştirilerinden biri dogmatizm eleştirisidir. Tunçay, Türkiye’nin “İslamcı, pozitivist-Batıcı ve sosyalist düşünce iklimlerinin etkisi altında kaldığını” belirtirken, bu düşünce akımlarının dogmatizmde ortaklaştıklarını; benimsedikleri görüşlere dogmatikçe bağlandıklarını, bundan dolayı da eleştirel ve yaratıcı bakış açıları geliştiremediklerini

öne sürer.¹² Pozitivizmin dogmatizmi içermesinin genel bir felsefe sorunu olduğunu belirten Tunçay, pozitivizm eleştirisi bağlamındaki Kemalizm eleştirisinde iki noktada post-Kemalist paradigmanın temel varsayımlarıyla ortaklaşmaktadır. Bunların ilki, Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasal ve ekonomik olarak Osmanlı Devleti'nin devamı olması, ikincisiye İTC'den Kemalizm'e Türkiye'de Batıcı ideolojilerin pozitivizmi benimsemeleridir.¹³

Tunçay, Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı Devleti'nin devamı olduğunu öne sürerek, resmî ideolojinin en temel söylemlerinden birine karşı çıkmaktadır: “Türkiye Cumhuriyeti, gökten zembille inmemiştir. Kendisinden önceki büyük bir devletin (Osmanlı İmparatorluğu'nun) başlıca kalıtçısı, o devletin küçüle küçüle geriye kalan esas bölümünün, yeni bir siyasal düzenlemeyle devamıdır.”¹⁴ Bu ifadelerle Tunçay Cumhuriyet'in, kurumlarından ekonomik ve toplumsal yapısına kadar Osmanlı ile bir süreklilik ilişkisi içinde olduğunu belirtmektedir. Siyasal gelişmeyi “evreler” bağlamında değerlendiren Tunçay, II. Meşruiyet ile Kurtuluş Savaşı yıllarının (1908-1922) bir dönemi oluşturduğunu ve bu dönemin de Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş dönemini meydana getirdiğini öne sürmektedir. Tunçay'a göre bu dönem, cumhuriyetin maddi ve manevi koşullarının hazırlandığı dönemdir.¹⁵ Tunçay, Kurtuluş Savaşı sırasında İstanbul ile Ankara hükümetleri arasında uzlaşmaz bir ilişki olmadığını da öne sürerek, “Bir ülkenin başında bulunan kişiler, o ülkenin batmasını istemiş olamazlar; ancak, durumu yanlış değerlendirmiş, kurtuluş yolunu doğru görmemiş olabilirler”¹⁶ sözleriyle resmî ideolojinin Vahdettin ve Sadrazam Damat İbrahim Paşa'ya dair “hain” söylemini “özel bir iddia” olarak nitelemektedir. Ayrıca Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı Devleti'nin dış borçlarını üstlenmesi, 1876 tarihli Osmanlı Kanun-i Esasisi'nin bazı hükümlerinin Cumhuriyet döneminde de yürürlükte

¹² Mete Tunçay, **Eleştirel Tarih Yazıları**, Yay. Haz. Bahadır Türk ve Emrah Beriş, Ankara, Liberte Yayınları, 2012, s. 16-17.

¹³ Ibid., s. 19.

¹⁴ Mete Tunçay, “Siyasal Miras”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, C.7, İstanbul, İletişim Yayınları, 1983, s. 1964.

¹⁵ Mete Tunçay, “Siyasal Gelişmenin Evreleri”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, C.7, İstanbul, İletişim Yayınları, 1983, s. 1967.

¹⁶ Tunçay, “Siyasal Miras”, s. 1964.

kalması ve II. Meşrutiyet'te başlayan millî iktisat politikalarının Cumhuriyet rejimince benimsenmesi de Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti arasındaki sürekliliğin göstergelerindendir.¹⁷

Cumhuriyet'in siyasal düşüncesinin II. Meşrutiyet dönemi akımlarından Batıcılığın farklı yorumlarıyla oluştuğunu belirten Tunçay, Batıcılığın Türkçülük, Osmanlıcılık, İslamcılık ve sosyalizm akımlarını baskılayarak egemen olduğunu öne sürer.¹⁸ Cumhuriyet'in Takrir-i Sükûn döneminden itibaren “ödünsüz ve katıksız bir Batıcı tutum” benimsediğini öne süren Tunçay, Batıcılığın çağdaşlaşma ve uygarlaşma ile özdeş sayıldığını ancak bu tutumun kuramsal açıdan tartışmalı bir varsayıma dayandığını belirtmektedir.¹⁹ Diğer post-Kemalistlerde olduğu gibi Tunçay'ın buradaki eleştirisinin temel kaynağı, Batıcı-pozitivist aydınların gözünde Batı'nın “standart uygarlık” olarak görülmesi ve evrensel kabul edilmesidir. Modernitenin bir üst anlatı olarak kabul edilmesini eleştiren bu yaklaşım, pozitivism eleştirisi ile birlikte Levent Köker, Nilüfer Göle, Meyda Yeğenoğlu gibi post-Kemalistlerle ortaklaşmaktadır. Tunçay, Batılılaşmanın 1960'lardan itibaren köktenci düşünürlerin eleştirilerine uğradığını belirterek, Batılılaşmaya dair eleştirisini de bu eleştirilere temellendirerek aktarmaktadır. Buna göre, Batılılaşma Osmanlı'dan itibaren egemen sınıfların kendi çıkarlarını güçlendirmek için yürüttükleri bir politikadır. Bu politika, Türkiye'de burjuva kapitalizminin maddeci düşüncesini ve bireyciliğini inşa etmiştir. Bununla birlikte Osmanlı'dan itibaren özel mülkiyete dayalı sermaye birikiminin olmadığı varsayımını kabul eden Tunçay, burjuva kapitalizminin devlet desteğiyle yapay olarak yaratıldığını öne sürmektedir.²⁰ Tunçay'a göre devlet desteğiyle burjuva yaratılması, Atatürk'ün gözünde çağdaşlaşmanın en doğru yoludur.²¹

Öne sürdüğü argümanlarla *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması*, post-Kemalist paradigmanın kurucu metinlerinden biri olmuştur. Post-

¹⁷ Ibid., s. 1966.

¹⁸ Mete Tunçay, “Türkiye Cumhuriyeti'nde Siyasal Düşünce Akımları”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, C.7, İstanbul, İletişim Yayınları, 1983, s. 1924.

¹⁹ Ibid., s. 1925.

²⁰ Ibid., s. 1925-1926.

²¹ Mete Tunçay, “Atatürk'e Nasıl Bakmak”, *Toplum ve Bilim*, C.4, 1978, s. 90.

Kemalist paradigma için erken sayılabilecek bir dönemde, 1981 yılında, *Tek-Parti*'yi yayımlayan Tunçay, Zafer Toprak'ın da belirttiği gibi, 12 Eylül'ün ardından üniversitelerin çıkmaza girdiği, Tunçay gibi birçok akademisyenin 1402'lik olduğu bir ortamda yayımlamıştır çalışmasını. O tarihte daha sonra Tarih Vakfı'nın kuruluşunda rol oynayacak olan Yurt Yayınları, akademik alana büyük katkılarda bulunmuş, Tunçay'ın *Tek-Parti*'si de Yurt Yayınları'nın ilk yayını olmuştur.²²

Bu çalışmada Tunçay, “tarihin her kuşakta yeniden yazılması gerektiği” eleştirisinden hareket eder. Bir tarihyazımı çalışması olarak *Türkiye’de Tek Parti Yönetiminin Kurulması*, tarihsicilik (historizm) krizine²³ karşı günün şartlarını daha iyi değerlendirmeye yönelik bir yeniden okuma amacı da taşımaktadır: “1980’ler Türkiye’sini doğru kavramak, yakın tarihin doğru anlaşılmasına olduğu kadar, geçmiş bir dönemin (örneğin, burada incelemeye çalıştığım 1923-31 yıllarının) doğru kavranması da, bugünün doğru anlaşılmasına bağlıdır”.²⁴ Tunçay'ın yöntemi yine de erken Cumhuriyet dönemini ve Kemalizm'in ilkelerini belgeler ışığında incelemek ve değerlendirmektedir. Bununla birlikte Tunçay söz konusu tarihsel belgeleri, tek-parti yönetimlerine dair siyaset bilimi literatürü çerçevesinde yeniden okumaktadır. Maurice Duverger, Giovanni Sartori, Samuel Huntington'a referansla Türkiye’de resmî ideolojinin rejim bakımından niteliğini tartışan Tunçay, tek-parti yönetimi olarak Kemalist Türkiye'nin diğer diktatörlüklerden nasıl ayrıştıklarını incelemektedir. Tunçay'ın teorik çerçevesinde başvurduğu Sartori'nin tek-parti yönetimleri sınıflandırması, totaliter, otoriter ve pragmatik olmak üzere üç tür yönetim biçimi saptamaktadır:

²² Zafer Toprak, “*Tek-Parti Yönetiminin Kurulması*’nın Yayımlanış Öyküsü”, *Toplumsal Tarih*, C.271, 2016, s. 41.

²³ Georg G. Iggers, *Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme: Yirminci Yüzyılda Tarihyazımı*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.

²⁴ Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması*, s. 9.

Türler/Ayraçlar:	Totaliter	Otoriter	Pragmatik
İdeoloji	Güçlü ve toptancı	Daha zayıf ve toptancı değil	Önemsiz ya da çok zayıf
Zorlama, seferber etme	Yüksek	Orta	Zayıf
Dış gruplara karşı güdülen siyaset	Yıkıcı	Dışlayıcı	Özümleyici
Alt grup bağımsızlığı	Hiç yok	Yalnız siyasal olmayanlarda	İzin verilir ya da hoşgörülür
Keyfilik	Sınırsız ve önceden kestirilemez	Önceden kestirilebilir sınırlar içinde	Sınırlı

Tablo 2. Sartori'nin tek-partili yönetim biçimleri sınıflandırması²⁵

Tunçay, Sartori'nin sınıflandırmasını takip ederek Türkiye'de tek-parti deneyiminin totaliter olmadığını, otoriter ile pragmatik yönetim biçimleri arasında yer aldığını öne sürer.²⁶ Bu bağlamda Tunçay'ın Sartori'yi izleyerek Kemalist tek-parti deneyimini totalitarizmden ayırttığı noktalar, Kemalist tek-parti iktidarının güçlü ve toptancı bir ideolojiye ve yüksek düzeyde seferber etme becerisine sahip olmaması, dış gruplara karşı yıkıcı bir siyaset yerine dışlayıcı veya özümleyici politikalar gütmesi ve önceden kestirilebilir ve sınırları olan bir keyfilik derecesine sahip olmasıdır. Tunçay, Kemalist tek-parti yönetimine dair eleştirel yaklaşımını, Kemalizm'e atfedilen “devrimci” karakterin sorgulanması üzerinden geliştirir ve bunu yaparken Maurice Duverger ve Samuel Huntington'a başvurur. Tek-parti yönetimlerini devlet karşısındaki konumları ve toplumsal bölünmelere cevapları ekseninde inceleyen Huntington'a göre tek-partilerin çoğu çağdaşlaşma sürecinin başlangıcında kurulur. İleriliği temsil eden tek-partinin hedefinde çağdaşlaştırılacak bir halk kitlesi yer alır. Kapitalizm, emperyalizm ya da gelenekler gibi karşı olduğu bir kaynağa sahip olan tek-parti yönetimleri, toplumsal bölünmeler karşısındaki tutumları bakımından da dışlayıcı ya da devrimci olarak ayrılmaktadır. Toplumsal bölünmeyi kabul ederek,

²⁵ Giovanni Sartori, **Parties and Party Systems: A Framework for Analysis**, Colchester, ECPR Press, 2005.

²⁶ Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması**, s. 13.

toplumdaki ikinci grubun siyasal etkinliğini sınırlamayı amaçlayan dışlayıcı tek-partilerin aksine devrimci partiler, toplumsal bölünmeyi ortadan kaldırmak için toplumdaki ikinci grubu eritmeyi hedeflerler.²⁷ Tunçay bu çerçevede Huntington'ı da izleyerek, Kemalist tek-parti yönetimini dışlayıcı tek-partiler arasına eklemektedir. Huntington da Kemalizm'in ekonomik bölünme temelinde bölünmeye karşı dışlayıcı politikalar üreten deneyimler arasında saymaktadır.²⁸

Tunçay, çalışmasında başvurduğu kaynakların çözümlemesine geçmeden, bu teorik öncüller çerçevesinde CHP'nin 1923-1945 dönemindeki tek-parti yönetimini diktatörlük olarak tanımlar. Bununla birlikte, bu diktatörlüğün devrimciliğinin tartışmalı olduğunu öne sürer. Tunçay, bu tartışmaya Duverger'nin Türkiye'de tek-parti yönetimine yaklaşımıyla eleştirel bir diyaloga girerek dahil olur ve çalışmasının ana problematiğini de bu tartışma çerçevesinde kurgular. Duverger, Türkiye'de tek-parti deneyiminin faşist olmamakla birlikte demokratik de olmadığını ancak bu deneyimin herhangi bir doktrine sahip olmayıp, sahip olduğu tekelden “mahcubiyet” duyduğunu belirtir. Türkiye'de tek-parti, Batılılaşmayı hedefleyen pragmatik bir deneyimdir. Duverger ayrıca Türkiye'de çok partili siyasal hayata geçişte, tek-parti yönetiminin bu geçişi mümkün kılacak siyasal elitin ortaya çıkmasına imkân verdiğini öne sürmektedir. Duverger bu noktada, Türkiye örneği ile tek-parti yönetimlerinin demokrasiye geçişte oynadığı bu rolün genelleştirilip genelleştirilemeyeceğini sorgular.²⁹ Tunçay'ın *Tek-Parti*'deki ana problematiği de bu soru üzerinden gelişir ve Tunçay bir tarihçi kimliğiyle “tarih malzemesini” inceleyerek, bu soruya siyaset bilimi çerçevesinde bir cevap arar.³⁰

Tunçay, çalışmasında erken Cumhuriyet döneminde tek-parti iktidarı deneyimini incelerken, Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin (ARMHC)

²⁷ Huntington'dan aktaran Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması**, s. 16.

²⁸ Huntington, bu çerçevede etnik/dinsel bölünme temelinde dışlayıcı politika izleyenleri Kuzey İrlanda, devrimci politika izleyenlere Nazi Almanyası ile örneklemektedir. Kemalist Türkiye ile milliyetçi Çin'in ekonomik bölünme temelinde dışlayıcı tek-partileri temsil ettiği bu çerçevede, ekonomik bölünmeye karşı devrimci politikalar izleyen tek-partilere komünist rejimler örnek gösterilmektedir.

²⁹ Maurice Duverger, **Political Parties**, New York, Wiley, 1954.

³⁰ Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması**, s. 26.

kuruluşundan başlayarak, hilafetin kaldırılması, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın (TCF) kuruluşu, Takrir-i Sükûn Kanunu'nun yürürlüğe konulması ve tek-parti yönetimini yerleştiren birtakım siyasal gelişmeyi tarihsel belgeler ışığında incelemektedir. Tunçay, aynı zamanda Atatürk'ün *Nutuk*'una da başvurarak, onun eleştirel bir okumasını da yapmaktadır. Tunçay'ın eleştirel yaklaşımında odağı modernleşme ve laikliktir ve asıl olarak modernleşme programının “tepeden inme” ve “jakoben tarzda” olduğu eleştirisi gerçekleştirilir. Tunçay, jakobenizm eleştirisini demokratikleşme ve Atatürk'ün yönetim tarzı ve halkçılık anlayışı bağlamında geliştirir. Toprak'ın sözleriyle Tunçay bunu yaparken liberal bir siyasal pozisyona sahiptir:

“Mete Tunçay, bizce liberal bir aydın. Bu kimliği *Tek-Parti*'de de bariz bir biçimde gündeme geliyor. Tek Parti dönemine eleştirel bakış açısı bunu kanıtlıyor. Ona göre bu dönem faşist olmasa da otoriter bir nitelik taşıyor. En muhalif olduğu husus, kişi putlaştırılması. Türkiye’de son zamanlarda birçok aydın aynı soruyu soruyor: 1920’lerde Türkiye siyasal demokrasiyi kaçırmış olabilir mi?”³¹

Tunçay, yine Toprak'ın da belirttiği gibi, çalışmasının giriş ve sonuç biliminde siyaset bilimci kimliğiyle bir çözümleme yapar; ana bölümlerindeyse tarihsel belgelerle bir dönemi betimler. Bununla birlikte Tunçay, yukarıda da belirtildiği gibi, her ne kadar Osmanlı Devleti ile Türkiye Cumhuriyeti arasında bir süreklilik kursa da *Tek-Parti*'deki anlatımda bu sürekliliğin vurgusu çok güçlü değildir. Tunçay, çalışmasının giriş bölümünde Osmanlı ile Türkiye arasındaki sürekliliği ifade eden ve 1865'te başlayıp 1961'de son bulan -Tunçay güncel olarak bunu 1980'e dek uzatır- bir zaman dizini biçimindeki dönemselleştirmeyi aktarır³² ancak Tunçay'ın çalışması bu tür bir dönemselleştirmeyi bütüncül olarak değil yalnızca bir bölümüyle sınırlı olarak

³¹ Toprak, “*Tek-Parti Yönetiminin Kurulması*’nın Yayımlanış Öyküsü”, s. 42.

³² Dankwart A. Rustow’a ait olan bu dönemselleştirme şu şekildedir: 1) a. 1986-78, b. 1878-1908; 2) a. 1908-13, b. 1913-18; 3) a. 1918-23, b. 1923-45; 4) a. 1945-54, b. 1954-61; 5) a. 1961. Tunçay bu dönemselleştirmeyi 5) a. 1961-71, b. 1971-73, 6) a. 1973-80, b. 1980-? şeklinde tamamlar. Bkz. Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması**, s. 21. Rustow’un çalışması için bkz. Dankwart A. Rustow, “Politics and Islam in Turkey”, **Islam and the West**, Der. R.N. Frye, Lahey, Mouton, 1957.

alır. Tunçay, ele aldığı dönemi ARMHC'nin kurulmasıyla başlatıp, tek-parti iktidarının kurumsallaşmasıyla, dolayısıyla bunun son bulmasıyla, sonlandırır ve bu dönemselleştirme 1980'li yılların başından itibaren popülerleşen “erken Cumhuriyet dönemi” dönemselleştirmesinin ilk örneklerinden biri olur. İlker Aytürk'e göre “erken Cumhuriyet” dönemselleştirmesi post-Kemalist paradigmaya ait bir dönemselleştirme olup, çok partili siyasal hayat ile karşılaştırılması yoluyla erken Cumhuriyet'in vesayetle, jakobenizmle, anti-demokratik olmakla özdeşleştirilmesini beraberinde getirmiştir.³³

Mete Tunçay, post-Kemalist erken Cumhuriyet dönemselleştirmesinin şablonunu kurarken, Kemalizm'in jakoben modernleşme ve demokrasi anlayışı ile ilişkisini betimleme yöntemini seçmiştir. Tunçay, CHP'nin otoriterleşmesinde Takrir-i Sükûn Kanunu'nun kabul edilmesinin bir kırılma oluşturduğunu öne sürmektedir. Tunçay, Takrir-i Sükûn Dönemi'ne giden yolu ARMHC'nin kuruluşundan itibaren ele alarak, Cumhuriyet dönemi ile Millî Mücadele arasında bütüncül bir tarih okuması gerçekleştirmektedir. Resmî tarih anlatısında CHP'nin öncülü olarak kabul edilen ARMHC'nin tarihsel belgeler ışında örgütsel yapısı ve düşüncel yönelimlerini inceler. ARMHC'nin Osmanlı vatanseverliğini savunan İslamcı bir örgüt olduğunu belirten Tunçay, resmî tarih anlatısının dışına çıkan en önemli argümanlarından birini ARMHC'nin nizamnamesini referans alarak sunmaktadır.³⁴ Tunçay'a göre Millî Mücadele'nin başlangıcından Cumhuriyet'e dek halk arasında ulus bilincinin oluşmaması nedeniyle İslami dayanışmadan yararlanılmıştır. Hatta Tunçay, bunu “dinin siyasete alet edilmesi” olarak da tanımlamaktadır.³⁵

Tunçay, Birinci Meclis'te parti grubu haline gelen ARMHC'nin grup içtüzüğünde artık saltanat ve hilafetten söz edilmemeye başladığının altını çizer.³⁶ Tunçay, Mustafa Kemal'in ARMHC'nin gruplaşması üzerinden Millî Mücadele'nin

³³ İlker Aytürk, “Erken Cumhuriyet'te Modernleşme, Laiklik ve Milliyetçilik: Mete Tunçay'ın *Tek-Parti*'sinin Kırk Yıl Gecikmiş Bir Eleştirisi”, **Post-Post-Kemalizm: Türkiye Çalışmalarında Yeni Arayışlar**, Der. İlker Aytürk ve Berk Esen, İstanbul, İletişim Yayınları, 2022, s. 234.

³⁴ Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması**, s. 28.

³⁵ Mete Tunçay, “İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama)”, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C.2, Ed. Ahmet İnsel, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, s. 92.

³⁶ Ibid., s. 43.

Meclis tarafından yasallığının sağlanmasının amaçlandığını söylerken de *Nutuk*'a atıfta bulunur. Mustafa Kemal'in 1927 tarihli *Büyük Nutuk*'unda Meclis-i Mebusan'da kurulan grubun adının Müdafaa-i Hukuk yerine Felah-ı Vatan adını almasını öfkeyle andığını vurgulayan Tunçay, resmî tarihin "hesap veren metin olarak Nutuk" tanımlaması karşısına "hesaplaşma metni olarak Nutuk'u" da çıkarmaktadır.³⁷

Hilafetin kaldırılması konusunda da Tunçay, resmî tarih anlatısının dışına çıkan bir anlatım kurmaktadır. "Halifelik korunabilir miydi?" sorusunu da soran Tunçay, Kadir Mısıroğlu gibi popüler sağ görüşlü yazarlarla da ortaklaşarak, hilafetin kaldırılmasını Mustafa Kemal'in kurduğu kişisel egemenlik ile ilişkilendirir. Tunçay'ın da atıfta bulunduğu, "Hilafeti almak kadar, yıkmanın da bir kuvvet gösterisi olduğunu" öne süren Kadir Mısıroğlu'nun yaklaşımında olduğu gibi³⁸, Tunçay da hilafetin kaldırılmasının Mustafa Kemal'in kendi gücünü topluma kabul ettirme ve Cumhuriyet ile devrimleri kendi kişiliğiyle özdeşleştirme sürecinin bir parçası olduğunu öne sürer.³⁹ Ayrıca halifeliğin Cihad-ı Mukaddes ilanının "bir işe yaramadığını" resmî tarihin fazlasıyla vurguladığını belirten Tunçay, farklı etnik kökenlere sahip insanların devletle bağını halifeliğin simgelediği din bağının öneminin yadsınamaz olduğunun altını çizer.⁴⁰

Tunçay, Mustafa Kemal'in kişiliğinde biçimlenen otoriterliğin muhalefete karşı taktiksel olarak uygulandığını öne sürer.⁴¹ Meclis'in açıldığı 1920 yılında sol muhalefet üzerine muhalefeti bölerek, muhalefet içindeki bazı kişileri yanına çekme, bazılarını da aşırılığa iterek örgütlenmelerini sağlama taktiğini kullanan Mustafa

³⁷ Ibid., s. 179.

³⁸ Kadir Mısıroğlu, *Kurtuluş Savaşında Sarıklı Mücahitler*, İstanbul, Sebil Yayınevi, 1972.

³⁹ Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması*, s. 71.

⁴⁰ Ibid., s. 69-70.

⁴¹ Tunçay, post-Kemalistlerin Kemalizm'in taktiksel yöntemlerle otoriter pratiklere sahip olduğu yaklaşımını ilk ortaya koyanlardandır. Tunçay, Mustafa Kemal'in sol muhalefet üzerinde parçalayarak, yok etme taktiği izlediği öne sürmekle birlikte, onun İttihatçılıktan uzaklaşma amacıyla sol muhalifleri iktidar çevresinde tutma ihtimalinin varlığından da söz eder. Örneğin, Türkiye Komünist Partisi (1920) (TKP) Merkez Komitesi Başkanı Mustafa Suphi ve arkadaşlarının eğer öldürülmeseydi bakan olabilecekleri varsayımında bulunur. Bkz. Mete Tunçay, "Mustafa Suphi öldürülmeseydi muhtemelen bakan olurdu", *Sol Kemalizm'e Bakıyor*, Röp. Levent Cinemre ve Ruşen Çakır, İstanbul, Metis Yayınları, 1991, s. 17.

Kemal, TCF üzerinde de aynılarını uygulamıştır.⁴² TCF'nin kapatıldığı ve basının baskı altına alındığı Takrir-i Sükûn dönemini başlatan Şeyh Sait Ayaklanması'na Tunçay'ın bakışı da yine resmî tarihten farklıdır. Resmî tarihin “irtica” ve “karşı-devrim” yorumuna karşı Tunçay, ayaklanmanın Cumhuriyet'in uygulamakta olduğu burjuva devrimine karşı feodalizmin bir tepkisi olduğu görüşünü benimsemektedir.⁴³ Cumhuriyet'in egemen sınıflara dayandığı ve Atatürk'ün benimsediği halkçılığın “halk için, halka rağmen” uygulanarak jakoben bir pratik biçimini aldığı yaklaşımıyla Tunçay, Şeyh Sait Ayaklanması ile birlikte Takrir-i Sükûn döneminin otoriterliğini jakoben demokrasi tanımı üzerinden okumaktadır.

Tunçay'ın modernleşme ve demokrasi ile birlikte laikliğe yönelttiği eleştiriye laikleşme hareketinin şehirli sınıflarda manevi bir boşluk yarattığı varsayımına dayanır. Dinden boşalan manevi alan, Tunçay'a göre yarı-din haline getirilen ulusçulukla doldurulmuştur. Tunçay, bu nedenle tek-parti döneminde yaratılan Atatürk imgesini anlamak için laiklik sorununa bakmak gerektiğini belirtir. Tunçay'a göre bu sorunu ele alış, dinin yerine bilim anlayışının yerleştirilmesinden ayrı gerçekleştirilemez.⁴⁴ Tunçay'ın din-bilim ikiliği üzerinden yürüttüğü tartışma, post-Kemalist tarihyazımının en temel eleştirilerinden biri olan pozitivism eleştirisi ile temellenir. Pozitivism eleştirisi, neredeyse tüm post-Kemalistlerin yaklaşımlarında görülmekle birlikte, Tunçay gibi siyaset bilimcilerin metinlerinde anti-demokratik yapıyla ilişkisi bakımından yalnızca kavramsal boyutuyla bir teorik arka plan olarak kullanılmıştır.⁴⁵ Tunçay, Türkiye'de çağdaşlaşma söyleminin din ve bilim ile siyasal otoriterliğin ilişkisiyle kurulduğunu öne sürerken, Kemalizm'in örnek aldığı 1879 Devrimi'nin ideolojik çerçevesini hazırlayan Aydınlanma'nın bir ürününün de “aydın despotizmi” olduğunu hatırlatır. Tunçay, Kemalist çağdaşlaşma projesinin akla ve bilime inanç bakımından Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinin devamı niteliğinde

⁴² Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması**, s. 101.

⁴³ Ibid., s. 133-134.

⁴⁴ Ibid., s. 325.

⁴⁵ Pozitivism eleştirisini araştırmalarının merkezine yerleştirerek, Türkiye'de modernleşme deneyimini siyasal gelişme kavramının eleştirisi bağlamında teorik zeminde eleştiren post-Kemalistlere Levent Köker örnek oluşturmaktadır. Bu çalışmanın ilerleyen bölümlerinde Köker'in post-Kemalist yaklaşımı ele alınacaktır.

olduğunu öne sürer. Bununla birlikte Kemalizm, bu dönemlerden farklı olarak (liberal demokrasinin önemli bir ögesi olan) uzlaşmacı tutum yerine kendi doğrularını topluma kabul ettirme yolunu seçmiştir. Tunçay bu yöntemde, Kemalizm'in benimsediği laik eğitim ile zorlama yerine ikna etme mekanizmasının kullanıldığına dikkat çekmektedir.⁴⁶

Tunçay, bilime inanç yoluyla kurulan Kemalist pozitivistizmin demokrasi ile ilişkisine de değinmektedir. Tek-parti dönemi ulusçuluğunun bir din olarak kurgulandığını öne süren Tunçay, pozitivist felsefenin öngördüğü şekilde eski gelenekler yerine yerleşen bilimin, metafizik karşıtlığı ile demokrasinin karşısına yerleştiğini belirtir. Öyle ki pozitivistizmin bilimin etkinliğini köreltmesi bakımından “halkın onayı” gereksinimi yoktur.⁴⁷ “Kamalizm bir din olunca, liberalizm ve parlamentarizm gibi demokratik düzeneklere gerek kalmamıştır”⁴⁸ diyen Tunçay, demokrasinin ön koşulu ve değerleri arasında liberalizm ve parlamentarizmi sayarken, bir din olarak Kemalizm betimlemesini Şeref Aykut'un *Kamalizm*'iyle⁴⁹ sınırlı tutar.

Kemalizm'in bir din olarak tasavvur edilmesini Tunçay bir başka yerde neo-Kemalizm'in ritüelistik anmalarıyla tanımlayarak, bu “övgü edebiyatının” Atatürk'e karşı bir ilgisizlik ve umursamazlık yarattığını öne sürer.⁵⁰ Tunçay bu varsayımıyla post-Kemalistler arasındaki en yaygın paradigmatik amaçlardan biri olan “Atatürk'ü aşmak” düşüncesine yakınlaşmaktadır:

“Artık, Atatürk konusuna boş övgüsüz ve sövgüsüz yaklaşmayı öğrenmeliyiz. Bize ve ona böylesi yaraşır. Atatürk'ü eleştirmek, bizim için bir anlamda kendimizi eleştirmek, özeleştirimizi yapmak demektir. Bundan yançizmekse, Atatürk'ten ve dolayısıyla kendimizden yabancılaşmayı göze almak olur.”⁵¹

⁴⁶ Tunçay, “İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama)”, s. 95-96.

⁴⁷ Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması*, s. 326.

⁴⁸ Ibid., s. 327.

⁴⁹ Şeref Aykut, *Kamalizm: CHP Programının İzahı*, İstanbul, Muallim Ahmet Halit Kitap Evi, 1936.

⁵⁰ Tunçay, “Atatürk'e Nasıl Bakmak”, s. 86.

⁵¹ Ibid., s. 92.

Tunçay, sol kökenli diğerk post-Kemalistlerde olduğu gibi Kemalizm’le birlikte sola da eleştiriler yöneltmektedir. Sol ve Kemalizm’in benzerliği üzerine kurulu bu eleştiriler, Kemalizm’e yönelik yeterli bir eleştiriye sahip olmadığını belirten Tunçay, Türkiye’de solun anti-demokratik ve jakoben bir karaktere sahip olduğunu öne sürer.⁵² Solun Kemalizm ile hesaplaşması gerektiğini belirten Tunçay, bunun solun demokrat olmasıyla mümkün olduğunu ve tarihe de demokratik bir bakışla bakmasıyla gerçekleşebileceğini ne sürmektedir.⁵³

2.1.2. Sömürgeleştirme İdeolojisi Olarak Kemalizm’in Eleştirisi: Fikret Başkaya

Post-Kemalist paradigma içinde kendine diğerk post-Kemalistlerden ayrı bir yer edinen ama onlarla paradigmatic ve kurumsal ortaklıklar da kuran Fikret Başkaya, post-Kemalizm’e yönelttiği tarih yazımı eleştirisini sosyalist sol yorumla buluşturmuştur. CHP’li bir aileden gelen Fikret Bařkaya⁵⁴, 1940 yılında Denizli’de dünyaya gelmiştir. Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi’nde aldığı lisans eğitiminin ardından bir süre Türkiye İşçi Partisi’nde (TİP) siyaset yapan Başkaya, doktora eğitimi için gittiği Fransa’da Universit de Paris - Pantheon-Sorbonne’da başladığını doktora eğitimine Universit de Poitiers’te devam ederek doktora derecesini buradan almıştır. Universit de Poitiers o tarihte Başkaya’nın başlıca ilgi alanları olan azgelişmişlik, kolonyalizm ve üçüncü dünyacılık konularında çalışmalar yürüten, aralarında Samir Amin’in de bulunduğu bir kadroya sahiptir.⁵⁵ Doktora derecesini aldıktan sonra Türkiye’ye dönerek Abant Üniversitesi İktisat Bölümünde ğretim yesi olarak görev alan Başkaya, 1991 yılında yayımlanan *Paradigmanın İflası*⁵⁶ adlı kitabından ötürü Terörle Mücadele Yasası’na muhalefet

⁵² Mete Tunçay, “Mustafa Suphi ldrlmeseydi muhtemelen bakan olurdu”, s. 23.

⁵³ Ibid., s. 25.

⁵⁴ Mete Kaan Kaynar, *Türkiye’nin Lanetlisi: Bir Muhalif Fikret Başkaya ile Sohbetler*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2021, s. 42.

⁵⁵ Ibid., s. 102.

⁵⁶ Fikret Başkaya, *Paradigmanın İflası: Resmi İdeolojinin Eleştirisine Giriş*, 11. Baskı, Ankara, zgr niversite, 2006.

gerekçesiyle 20 ay hapis cezasına çarptırılmıştır. Başkaya, 2007 yılında Özgür Üniversite'nin kurulmasına öncülük etmiş; Özgür Üniversite, resmî ideolojiye Avrupa-merkezli ideolojik yabancılaşma eleştirisi yönelterek kurulmuştur:

“Türkiye’de bilimsel-entelektüel alan, Avrupa merkezli ideolojinin ve onun öz-çocuğu olan resmi ideolojinin hegemonyası altındadır. Böyle bir ideolojik hegemonya ve onun ortaya çıkardığı yabancılaşma bizi kendi insanımıza, toplumumuza, coğrafyamıza yabancılaştırmıştır. Avrupa-merkezli ideolojik yabancılaşma, soldan sağa tüm düşünsel akımları az ya da çok, ama mutlaka etkilemekte ve realitenin anlaşılmasının önünde ciddi bir engel olarak durmaktadır. Öte yandan resmi ideoloji, bilimsel entelektüel faaliyetin içini boşaltıp soysuzlaştıran bir virüs işlevi görmektedir. Daha önceleri resmi ideolojinin yeniden üretim merkezleri işlevi gören okullar ve “üniversiteler” artık “küreselleşme çağında” geleneksel işlevlerine ilave olarak, bilgi ticareti yapılan birer ticari merkez’e dönüştürülmektedirler.”⁵⁷

Başkaya, resmî ideolojinin hegemonyasına dair eleştirisini hâkim söylem olarak Atatürkçülüğün eleştirisi üzerine kurmaktadır. Reel sosyalizm kavramından esinlenerek, reel Atatürkçülük kavramını üreten Başkaya, bunun hâkim söylem olarak kurgulanan Atatürkçülüğün farklı olduğunu öne sürer. Başkaya, hâkim söylem olarak Atatürkçülüğün üç anlama geldiğini ifade etmektedir:

1. Atatürkçülük’ün 'tam bağımsızlıkçı, anti-emperyalist' dolayısıyla mazlum halklara kurtuluş ilham eden bir öğretisi olduğu;
2. İkincisi, Atatürkçülük’ün bir modernite ve aydınlanma devrimi olduğu [Cumhuriyet aydınlanması safsatası];
3. Cumhuriyet Halk Partisi'nin 1931 kongresinde kabul edilip 1937'de de anayasaya hükmü haline getirilen ünlü altı ok [Cumhuriyetçilik, laiklik, milliyetçilik, devletçilik, halkçılık, inkılapçılık].⁵⁸

⁵⁷ Özgür Üniversite, “Kuruluş Bildirgesi”, (Çevrimiçi) <https://ozguruniversite.org/kurulus-bildirgesi/>, 8 Ocak 2024.

⁵⁸ Fikret Başkaya, **Reel Atatürkçülük**, 2. Baskı, Ankara, Özgür Üniversite, 2007, s. 22.

Başkaya'nın eleştirilerinin merkezinde erken Cumhuriyet dönemi Kemalizm'i olmakla birlikte, reel Kemalizm eleştirisi onu 12 Eylül Kemalizm'inin eleştirisine de yöneltmektedir ve 12 Eylül Kemalizm'inin eleştirisi de post-Kemalist paradigma kaymasını inşa eden kaynaklarından biri olmaktadır. Başkaya, restorasyon olarak tanımladığı 12 Eylül sürecini “devlet aygıtının ve egemen ideoloji olan Reel Atatürkçülüğün kapsamlı bir restorasyonu” olarak tanımlamaktadır.⁵⁹ Yukarıda “12 Eylül Etkisi” başlığında tartışıldığı gibi, post-Kemalist paradigmanın inşa kaynaklarından biri olan 12 Eylül Kemalizm'ine karşı bir paradigma arayışı Başkaya'nın yaklaşımında da izlenmektedir. Başkaya, hâkim söylemi temsil eden Kemalizm'e karşı geliştirdiği eleştirisini *Paradigmanın İflası* adlı çalışmasında geliştirmiştir.

Paradigmanın İflası, resmî ideolojinin en temel argümanlarına eleştiriler yönelterek, resmî ideoloji ve Kemalizm'le bir hesaplaşma metni olmuştur. “Asrileşme, muasırlaşma, batılılaşıma, çağdaşlaşma, kalkınma, çağ atlama” kavramlarıyla tanımlanan resmî ideolojiyi bir paradigma olarak tanımlanıp, bunun iflas ettiğini öne sürmesi, metni post-Kemalist paradigma içine yerleştirmektedir. “Gerçek anlamda aydınlanma” için resmî ideolojinin üretici değil, eleştiricisi olmak gerektiğini vurgulayan Başkaya, Kemalizm'in benimsediği Aydınlanmacı görüşün Batı'ya ideolojik, kültürel ve bilimsel olarak bağlılık yarattığını öne sürmektedir.⁶⁰

Başkaya, sömürgeleşmeye dair teorik çerçevesini Avrupa-merkezci söylemin eleştirisi ile kurmaktadır. Başkaya teorik çerçevesinde Edward Said, Samir Amin, Frantz Fanon, Serge Latouche gibi post-kolonyalistlerin yaklaşımlarına başvurmaktadır.⁶¹ Başkaya, “Avrupa'nın özgünlüğü ve üstünlüğü anlatısının kurulmasında rol oynayan Avrupa-merkezci düşüncenin Batı uygarlığının başka hiçbir uygarlıktan etkilenmeyerek, onu üstün uygarlık olarak belirlediği yaklaşımını benimser. Buna göre, Avrupa-dışı toplumlar, Batı'nın sahip olduklarından “yoksun” olarak kabul edilir ve sömürgeleştirilen taraf olan Avrupa-dışı toplumlar

⁵⁹ Ibid., s. 62.

⁶⁰ Başkaya, *Paradigmanın İflası*, s. 40.

⁶¹ Fikret Başkaya, *Avrupa-Merkezcilik, Resmi İdeoloji, Bilim ve Sosyalizm*, Ankara, Ütopya Yayınevi, 1999.

sömürgeleştirenin ürettiği kalıp-yargıları içselleştirir.⁶² Başkaya'nın Kemalizm'e ve resmî ideolojiyi ele alış biçimi de bu teorik çerçevede, Türkiye'nin Batılılaşma sürecinin bir sömürgeleştirme süreci olduğu savına dayanmaktadır.

Başkaya, resmî ideolojilerin ideolojik bir boşlukta yapay olarak oluşturulduklarını belirtmektedir. Başkaya'ya göre resmî ideolojilerin yürürlükte olduğu ülkelerde, yeni bir toplumsal sınıfın egemen sınıf olmasıyla ideolojik hegemonyasını kurmasının mümkün olamadığı zamanlarda sınıf egemenliği şiddet yoluyla tesis edilmektedir. Şiddet yoluyla egemenliğin tesisi uzun süre devam ettirilemeyeceğinden dolayı resmî ideolojiler bu noktada "yapay" çözümler olarak devreye sokulmaktadır.⁶³ Resmî ideolojilerin tüm ideolojik kurumlarıyla, "basın, okul, üniversite, estetik ve sanat alanları, camii vb.", ideolojilerini ürettiğini ve yaydığını öne süren Başkaya, resmî ideolojilerin özgür yurttaşlığı engellediğini vurgular:

"Resmi ideolojinin varlığı demek, 'yurttaşların' ait oldukları, içinde yaşadıkları sorunları hakkında görüş ortaya atmalarının yasaklanması demektir. Dolayısıyla bir tarafta abartılmış bir 'modernlik', 'çağdaşlık' vb. retoriği, diğer yandan 'reaya statüsünde' 'vatandaşlar'... Velhasıl reaya'nın vatandaşlık mertebesine çıkamadığı bir durum..."⁶⁴

Başkaya, *Paradigmanın İflası*'nın giriş bölümünde, Kemalist resmî ideolojiye dair argümanlarını sıralamaktadır. Başkaya'ya göre Batılılaşmayı temel alan resmî ideoloji bir sömürgeleşme sürecidir ve Osmanlı Devleti ile süreklilik gösterir:

"Türkiye'nin iki yüzyılı aşan 'asrileşme', 'muasırlaşma', 'batılılaşma', 'çağdaşlaşma', 'kalkınma', 'çağ atlama' problematiği, sömürgeleşme sürecinden başka bir şey değildir. Söz konusu olan, süreklilik gösteren bir çizgidir."⁶⁵

⁶² Başkaya, *Paradigmanın İflası*, s. 22-29.

⁶³ Ibid., s. 39.

⁶⁴ Ibid., s. 40.

⁶⁵ Ibid., s. 10.

Başkaya'ya göre, Osmanlı'da Tanzimat ile başlayan Batılılaşma süreci bir sömürgeleşme sürecidir ve Cumhuriyet ile bir kopukluk ortaya çıkmamıştır. Dahası Başkaya, Türkiye'nin "sağlıklı"⁶⁶ bir kalkınma yoluna girmesi ve uluslararası düzeyde saygın bir ülke konumuna gelmesinde "yapay"⁶⁷ bir resmî ideolojinin engel oluşturduğunu öne sürmektedir.⁶⁸ Başkaya, Tunçay'da olduğu gibi, Cumhuriyet'i kuran kadroların egemen sınıflara dayandığını öne sürer ancak "egemen" kavramı yerine "geri" kavramını kullanarak, bu sınıfların şunlardan oluştuğunu belirtir: "Askeri ve sivil bürokrasi, ayan, eşraf, ağa, şeyh, komprador burjuvazi vb.". Bu sınıflara dayanan bir yönetimin ilerici bir rol oynamasının imkânsız olduğunu söylenen Başkaya, resmî ideolojinin bu ideolojik boşluğu doldurduğunu öne sürer ve bunun Mustafa Kemal'in kişiliğinde bir kişi kültü yaratılması, Millî Mücadele'nin yeni yönetici sınıfların ihtiyaçlarına göre yorumlanması ve tek-parti dönemi inkılaplarının öneminin abartılarak anlatılmasıyla gerçekleştiğini öne sürer.⁶⁹

Başkaya, diğer post-Kemalistlerde olduğu gibi öncelikle aydın eleştirisiyle resmî ideolojiyi sorgulamaktadır. Tunçay'ın aydın despotizmi kavramıyla yaptığı eleştiriye benzer şekilde Başkaya da resmî ideolojinin "aydınlatan ve dönüştüren aydın"ına karşı, "bir ideolojiyi dayatan aydın" betimlemesi yapmaktadır. Başkaya'da farklı olarak işlenen tema ise sömürgeleşme literatürüdür. Başkaya, Osmanlı'da yönetici sınıfların mevcut yapı ve işleyişi meşrulaştırma amacı taşıdığını ve Cumhuriyet ile bunun devam ettiğini öne sürer. Cumhuriyet aydınlarının sınırları daha belirli bir resmî ideolojiye ihtiyaç duyduklarını da belirtir.⁷⁰ Osmanlı modernleşmesinden bu yana aydının "kendi kendini sömürgeleştirme" amacı taşıdığını öne süren Başkaya, "sömürgeci emperyalist Batı"nın izini süren aydınların Avrupa-merkezli bir ideolojiye sahip olduklarını vurgular. Başkaya, bir süreklilik okumasıyla, Tanzimat, Islahat, Meşrutiyet ve Cumhuriyet aydınlarının "Batı

⁶⁶ Vurgu, Başkaya'ya ait.

⁶⁷ Vurgu, Başkaya'ya ait.

⁶⁸ Ibid., s. 10.

⁶⁹ Ibid., s. 11.

⁷⁰ Ibid., s. 23.

burjuvazisinin Türkiye’deki organik aydınları” olduğunu öne sürer.⁷¹ Başkaya’nın aydın eleştirisinde İdris Küçükömer ve Cemil Meriç’e atıfta bulunması da dikkat çekicidir. Küçükömer’in “aydının yenilgi tuzağı” kavramına atıfla ithal edilen düşünce formlarıyla “asrı” olunacağını sanan aydınların bu formların işlerliği üzerine hiç düşünmedikleri ve araştırmadıkları görüşünü aktarır.⁷² Küçükömer’den ödünç aldığı kavram ile *Yenilgi Tuzağı* adlı bir kitap da yayımlayan Başkaya, bu çalışmasında da Kemalizm/Atatürkçülüğün tek parti program ve pratiği ile devleti fetişleştirmenin aracı olan ve iç tutarlığa sahip olmayan ilkelerden meydana gelen bir söylem olduğunu öne sürmektedir.⁷³

Başkaya’nın resmî ideoloji sorgulamasındaki tarihyazımı eleştirisinde aydın eleştirisi ile birlikte “Millî Mücadele’nin niteliğinin” sorgulanması da merkezi bir rol oynar. Başkaya’nın resmî ideolojiye karşı geliştirdiği en özgün tezlerden biri, Millî Mücadele’nin anti-emperyalist bir hareket olmadığıdır. “Hiçbir konuda Milli Mücadele ve onun lideri hakkında olduğu kadar efsane yaratılmamıştır”⁷⁴ diyen Başkaya, resmi ideolojinin başta Millî Mücadele olmak üzere pek çok konuda hurafeler ürettiğini öne sürmektedir. Bu hurafeler Başkaya’ya göre, Mustafa Kemal’in putlaştırılması temelinde Millî Mücadele’nin anti-emperyalist bir hareket olduğu savına dayanmaktadır.

Birinci Dünya Savaşı’nı Millî Mücadele ile süreklilik içinde okuyan Başkaya, Osmanlı’nın bu savaşa bir taraf olarak katıldığını hatırlatarak, “Emperyalist paylaşım savaşına katılan bir devletin antiemperyalist bir ulusal kurtuluş savaşı vermesi mümkün müdür?”⁷⁵ sorusunu sorar. Başkaya, Osmanlı Devleti’nin son döneminde yarı-sömürge haline gelse de halen bağımsız bir ülke olduğunu ve savaşa da paylaşımın bir tarafı olan aktör olarak dahil olduğunu belirtir.⁷⁶ Bu bağlamda Başkaya,

⁷¹ Ibid., s. 25-27.

⁷² Ibid., s. 39.

⁷³ Fikret Başkaya, *Yenilgi Tuzağı*, İstanbul, Öteki Yayınevi, 2015.

⁷⁴ Başkaya, *Paradigmanın İflası*, s. 43.

⁷⁵ Ibid., s. 46.

⁷⁶ Fikret Başkaya, “Anti Emperyalizm Söylemi”, *Resmî İdeoloji Sözlüğü*, Ed. Fikret Başkaya ve Tolga Ersoy, Ankara, Özgür Üniversite, 2007, s. 15.

Çağlar Keyder'in "I. Dünya Savaşı Türkiye için 1923 'te bitti."⁷⁷ savını da destekler. Başkaya, resmî ideoloji tarafından daha sonra "Kurtuluş Savaşı" olarak da adlandırılan Millî Mücadele'nin başta hilafet ve saltanatı koruma amacını taşıdığını, bunun önündeki "Rumluk ve Ermenilik" tehdidini hedef aldığını ve Damat Ferit Paşa yönetimi haricinde İstanbul hükümetlerinin Anadolu hareketini desteklediğini vurgulamaktadır.⁷⁸ Tunçay gibi Müdafaa-i Hukuk derneklerine dikkat çeken Başkaya, Tunçay'dan farklı olarak bu derneklerin sermayenin Müslümanlaştırılmasına aracılık ettiğine de dikkat çekmektedir.⁷⁹ İTC iktidarından bu yana İmparatorluk'un yaşamasının bir koşulu olarak görülen sermayenin Müslümanlaştırılmasının Cumhuriyet ile de devam etmesi, Başkaya'ya göre Mustafa Kemal'in önderlik ettiği hareketi anti-emperyalizm söylemiyle okumanın çelişkisini temsil etmektedir. Başkaya'nın Millî Mücadele'nin dini bir hareket olduğu savı, onun Misak-ı Millî'ye dair yaklaşımında da görülmektedir.⁸⁰ Başkaya, "Millet Sözleşmesi" anlamına gelen Misak-ı Millî'deki "millet" kavramının "bir dine, bir inanca mensup olan topluluğunu" ifade ettiğine dikkat çeker.⁸¹

Başkaya, Osmanlı-Cumhuriyet sürekliliği temelindeki okumasında, "Millî Mücadele'nin anti-emperyalist bir hareket olmadığı" savını, Cumhuriyet'in temellendiği bürokratik yapı ve üretim sistemi üzerinden de gerekçelendirir. İleride Asaf Savaş Akat ve Çağlar Keyder örneklerinde de görüleceği gibi, Başkaya da değerlendirmesinde bürokrasiyi egemen bir aktör olarak konumlandırılır. Başkaya da Akat ve Keyder gibi, Osmanlı'nın Asyatik bir imparatorluk olmasından kaynaklanan toplumsal formasyonunda bürokrasinin egemen sınıf olduğu tezini kabul etmektedir. Başkaya'ya göre bürokrasi ilk defa Millî Mücadele ve sonrasında kendi dışındaki güçlerle ittifak yapmış ve burjuva temeller üzerinden şekillenen hareket, bir burjuva

⁷⁷ Çağlar Keyder, **Türkiye'de Devlet ve Sınıflar**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014, s. 61; Başkaya, **Paradigmanın İflası**, s. 47.

⁷⁸ Başkaya, **Paradigmanın İflası**, s. 47-49.

⁷⁹ Ibid., s. 58.

⁸⁰ Fikret Başkaya, "Misak-ı Milli: Bir Efsaneyi Sorgulamak", **Resmî İdeoloji Sözlüğü**, Ed. Fikret Başkaya ve Tolga Ersoy, Ankara, Özgür Üniversite, 2007, s. 475-491.

⁸¹ Ibid., s. 481.

sınıfı yaratma ve onu güçlendirmeyi amaçlamıştır.⁸² Bu bağlamda Başkaya, Millî Mücadele ve sonrasında ortaya çıkan durumu, emperyalizmle yeni tip bir uyumun sağlanması olarak değerlendirmektedir.⁸³ Tunçay’da olduğu gibi, Başkaya da Cumhuriyet’in Osmanlı’nın borçlarını üstlenmesini süreklilik okumasında değerlendirirken, buna “yabancı sermayenin millileştirilmemesi” durumunu da ekleyerek, Cumhuriyet’in Batı emperyalizmiyle uzlaşısı savını gerekçelendirmektedir.⁸⁴ İTC’nin milli ekonomi anlayışının bir devamı olarak, Rum ve Ermeni sermayenin millileştirilmesi de Başkaya’nın bu bağlamda dikkat çektiği somut durumlardan biridir.⁸⁵

Başkaya’nın resmî ideoloji dışı okumalarından biri de Kemalizm’i Bonapartist bir rejim olarak değerlendirmesidir. Sınıflar arası dengeyi gözeten bir yönetim biçimine sahip olan Bonapartizm, egemen sınıfların farklı fraksiyonları arasındaki çıkar çatışmasını çözümlmek yerine bu sınıfları güçlendirmeyi hedeflemektedir.⁸⁶ Başkaya, “geri ülkelerde” burjuvazinin güçlenebilmesi için burjuvazinin ihtiyaç duyduğu barış ve güvenin, toplumun bütün sınıfları üzerinde güç sahibi ataerkil rejim tarafından sağlandığını belirtir. Buna göre, “Bonapartist rejimlerde Bonapart, tüm toplum kesimlerinin ataerkil kurtarıcısı, tüm toplum sınıflarının ‘iyiliği’ için ortaya çıkmış toplum sınıflarından ‘bağımsız’ ve onların ‘üstündeymiş’ gibi görünerek, kitleleri yanıltmayı amaçlar.”⁸⁷ Başkaya, Kemalizm’in neden ve nasıl Bonapartist bir rejim olarak tanımlanabileceğini şu gerekçelere dayandırmaktadır: Kemalizm’in “burjuva demokratik bir anayasaya ve parlamento’ya dayanır gibi görünmesine” karşın, Mustafa Kemal kişiliğinde şahsi bir iktidar rejimi olması, toplumsal sınıflardan bağımsız gibi görünmesine karşın burjuvazinin çıkarlarını temsil etmesi, işçi sınıfına

⁸² Başkaya, **Paradigmanın İflası**, s. 51-52.

⁸³ Devletçilik ilkesini de sorgulamaya açan Başkaya, henüz Lozan Antlaşmasının imzalanmadığı dönemde yeni rejimin Batılı güçlerle yaptığı ekonomik imtiyaz anlaşmalarına dikkat çeker. Bkz. Fikret Başkaya, “Devletçilik: Bir İlke Nasıl Keşfedildi?”, **Resmî İdeoloji Sözlüğü**, Ed. Fikret Başkaya ve Tolga Ersoy, Ankara, Özgür Üniversite, 2007, s. 101-114.

⁸⁴ Başkaya, “Anti Emperyalizm Söylemi”, s. 24.

⁸⁵ Başkaya, **Paradigmanın İflası**, s. 55-56.

⁸⁶ Ibid., s. 172-173.

⁸⁷ Ibid., s. 173.

da burjuvaziye de zaman zaman tavizler vermesi ve kendi dışında bir siyasal etkinliğe izin vermeyerek muhalefeti susturması.⁸⁸

Başkaya'nın Kemalizm'i Bonapartizm olarak okuması, Kemalizm'in halkçılık ilkesine yönelik eleştirisiyle bütüncül bir okuma meydana getirir. Başkaya, Milli Mücadele döneminden itibaren Mustafa Kemal'in halkçılığı bir araç olarak kullandığını öne sürerken, bunun baskıcı bir yönetimin ideolojik bir aracı olduğunu vurgular:

“Milli Mücadele'nin ilk yıllarından, Milli Şef döneminin sonuna kadar, "halkçılık", yönetici klığın ideolojik bir zorlamasıydı. Halkçılık, halktan yana bir yönetim değil, bütünüyle halktan kopuk ve ona yabancılaşmış baskıcı bir yönetimin uyduruk ideolojisinin bir parçasıydı.”⁸⁹

Kemalist rejimin “sınıfsız, imtiyazsız, halkçı bir diktatörlük” olduğunu söylenen Başkaya, bu tip bir halkçılığın Kemalizm'in benimsediği pozitivist görüşten kaynaklandığını belirtmektedir. Comte ve Durkheim'ın temsil ettiği bu pozitivist görüşe göre, doğada olduğu gibi toplumda da değiştirilemez yasalar bulunmaktadır ve uyum içinde olan toplumu değiştirme yönündeki çabalar boşunadır.⁹⁰ Bir burjuva ideolojisi olan Kemalist halkçılığın esinlendiği pozitivist görüş Kemalizm'e Ziya Gökalp'in solidarizm görüşü ile aktarılmıştır. Solidarist görüşe göre toplumdaki işbölümü sınıflar değil meslekler temelinde oluşmaktadır. Mustafa Kemal de 1920'lerde yaptığı konuşmalarında sıklıkla Türkiye'de sınıfların bulunmadığı, mesleklerin bulunduğunu vurgulayarak, sınıfsız bir toplum idealini varsayan otoriter rejimi kurgulamıştır. Bu bağlamda Kemalist bürokrasi, “toplumun temeline hiç dokunmadan, üst yapıda düzenlemeler” yapmıştır.⁹¹

Başkaya'yı post-Kemalist paradigma içindeki örüntülere yerleştiren nedenlerden biri, Başkaya'yı diğer sol kökenli post-Kemalist entelektüellerle

⁸⁸ Ibid., s. 174-175.

⁸⁹ Ibid., s. 275.

⁹⁰ Ibid., s. 261-262.

⁹¹ Ibid., s. 265-269.

ortaklaştıran söylemlerden biri olan Türkiye’de solun Kemalist paradigmadan bağımsız şekilde tarihe bakmadığı eleştirisine dayanır. Geleneksel devletçi ideolojinin içinden çıktığını söylediği Türk solunun da bu savı benimsediğini söyleyen Başkaya, Türkiye’de solun bu bağlamda resmî ideolojiden bağımsız düşünemediğini de öne sürmektedir.⁹² Başkaya’ya göre solun Kemalizm’le ortaklaştığı söylemlerden biri Millî Mücadele’nin anti-emperyalist bir hareket olduğu söylemidir. Başkaya, Hikmet Kıvılcımlı’nın Millî Mücadele’yi anti-emperyalist ve anti-kapitalist bir hareket olarak görmesiyle onun resmî ideolojiden farklı düşünmediğini belirtir.⁹³

Post-Kemalist paradigma içindeki örüntülerin bir örneğini de Başkaya’nın İslamcı hareket ile girdiği diyalogda görmek mümkündür. Başkaya’nın metinleri ve görüşleri, 1990’lı ve 2000’li yıllarda İslamcı çevrelerde ilgiyle karşılanmış, İslamcılarının yürüttüğü devlet-toplum tartışmalarına Kemalizm ile hesaplaşması bakımından eklemlenmiştir. Örneğin, *Kitap*, *Yürüyüş*, *Yeryüzü* gibi 1990’lı yılların İslamcı dergileri, *Paradigmanın İflası*’na kitap tanıtımı köşelerinde yer vermiştir.⁹⁴ *Değişim* dergisinin 1997 yılında yayımlanan 47. sayısında da Başkaya, ayın konuk yazarı olarak dergiye davet edilmiştir.⁹⁵ Başkaya, buradaki yazısında resmî ideolojinin çağdaşlaşma söylemini sömürgeleştirme süreci olarak değerlendirdiği yaklaşımını İslamcı çevrelere aktarmıştır. Başkaya, 2000’li yıllarda da İslamcı dergi çevrelerinde ilgiyle karşılanmaya devam etmiştir. 2001 yılında *İktibas* dergisi çevresinde düzenlenen Lokal Etkinlikleri’nde konuşan Başkaya’nın “Türkiye’de Siyasal Sistemin Mahiyeti” başlıklı yazısı *İktibas*’ın 267. sayısında yayımlanmıştır.⁹⁶ 2003 yılında *Haksöz* dergisi, Başkaya ile bir röportaj yapmış ve Başkaya’nın rejimi eleştiren düşüncelerinden dolayı cezalandırılması deneyimini okuyucularına aktarmıştır.⁹⁷ 2007

⁹² Başkaya, *Paradigmanın İflası*, s. 45.

⁹³ Ibid., s. 57.

⁹⁴ Kitap, “Paradigmanın İflası”, *Kitap*, C.2, No:53, 1991, s. 61; Ahmet Murat Büyük, “Paradigmanın İflası”, *Yürüyüş*, C.5, 1999, s. 58; İbrahim Gürcan, “Bir Kitap: Paradigmanın İflası”, *Yeryüzü*, C.10, 1991, s. 30.

⁹⁵ Fikret Başkaya, “Çağdaşlaşma retoriği, sömürgeleştirme sürecinin adıdır”, *Değişim*, C.49, 1997, s. 33-36.

⁹⁶ Fikret Başkaya, Türkiye’deki Siyasal Sistemin Mahiyeti”, *İktibas*, C.19, No:267, 2001, s. 42-48.

⁹⁷ Fikret Başkaya, “Rejimin En Çok Korktuğu Şey Özgür Düşünce”, Röportajı yapan Abdurrahman Çeliker, *Haksöz*, C.147, 2003, s. 58.

yılında *Misak* dergisi de Başkaya'nın *Resmi İdeoloji Sözlüğü* derlemesinde yer alan "Misak-ı Milli" yazısını 194. sayısında tümüyle aktarmıştır.⁹⁸ Her ne kadar Başkaya, İslamcı çevrelerde ilgiyle karşılanmışsa da Başkaya'nın İslamcı çevrelerle ilişkisi, ileride Nilüfer Göle ve Asaf Savaş Akat örneklerinde göreceğimiz gibi, sivil toplumcu ideolojinin İslamcı söylem ile organik bir şekilde eklemlenmesi şeklinde gerçekleşmemiştir. İslamcı çevreler, Başkaya'nın Kemalizm eleştirisini, kendi siyasi görüş ve amaçları bakımından olumlarken, daha çok Başkaya'nın *Paradigmanın İflası*'ndan dolayı devlet tarafından cezalandırılması, İslamcılarının ilgisini Başkaya'ya yöneltmiştir.

2.2. Pozitivizm Eleştirisi

Bir paradigma olarak post-Kemalizm'in inşasında pozitivizm eleştirisi, üzerinde en çok uzlaşa sağlanan eleştiri kaynaklarından biri olmuştur. Kemalizm'in Aydınlanma ve modernite bakımından eleştirisi, hemen her post-Kemalist'in çalışmasında pozitivizm eleştirisi boyutuna sahip olmuştur. Bir önceki başlık altında gördüğümüz gibi Mete Tunçay, anti-pozitivist bir bakışla Kemalizm'i demokrasi bakımından eleştiriye tabi tutmuştur. İleride "Postmodern ve Post-Kolonyalist Eleştiri" başlığı altında Nilüfer Göle, "Ekonomi-Politik Eleştiri" başlığı altında Asaf Savaş Akat ve Çağlar Keyder örneklerinde de pozitivizm eleştirisine Kemalizm'in Avrupa-merkezcilik, nedensellik ve jakobenizm bağlamındaki eleştirisi bağlamında rastlanacaktır. Cumhuriyet tarihine yaklaşımını temel olarak pozitivizm eleştirisi üzerine kuran post-Kemalistlere ise Levent Köker örnek verilebilir. Köker, Pozitivizmin toplumsal gerçekliği açıklama olanağını sorgularken, anti-pozitivist yaklaşımın modernleşme kuramının eleştirisini mümkün kıldığını öne sürmektedir.

⁹⁸ Fikret Başkaya, "Misak-ı Milli: Bir Efsaneyi Sorgulamak", *Misak*, C.194, 2007, s. 14-21.

2.2.1. “İstikrar ve Düzen İçinde Gelişme”nin Eleştirisi: Levent Köker

1958 yılında Ankara’da dünyaya gelen Levent Köker, Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi’nden mezun olmuştur. Doktora derecesini Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi’nden alan Köker, uzun yıllar Gazi Üniversitesi’nde öğretim üyesi olarak çalışmıştır. Levent Köker, ismiyle en çok anılan çalışması *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*’de Kemalizm ve demokrasi arasındaki ilişkiyi anti-pozitivist bir perspektiften değerlendirmektedir. Köker’in ifadeleriyle bu çalışmada yaptığı, “‘Kemalist ideolojinin demokrasiye yönelik niteliği’ biçiminde dile getirilen ve daha çok akademik sosyal bilim literatüründe benimsenen değerlendirme tarzının sorgulanması”dır.⁹⁹ Bu bağlamda Köker’in yaptığı Kemalizm’in demokratik niteliğini sorgulamak olduğu kadar, Cumhuriyet tarihini ele alan çalışmaların dahil olduğu paradigmayı sorgulamaktır. Köker’e göre bu hegemonik paradigma, “bilgi kuramı bakımından deneyci (ampirist)-pozitivist, toplum kuramı bakımından yapısal-ışlevselci (structural-functionalist) ve tarih kuramı bakımından da ilerlemeci (progressivist) özellikler göstermektedir.”¹⁰⁰ Köker, modernleşme kuramının siyasal gelişme kavramı ile Batılı olmayan toplumsal değişim süreçlerine yaklaşımı bakımından eleştirisini aktarırken, tek parti döneminin resmî ideolojisi olan Kemalizm’in “demokratikleştirici”¹⁰¹ ideoloji olarak kavranmasını sorgulamaktadır.¹⁰²

Köker modernleşme kuramını eleştirirken siyasal gelişme kavramının eleştirisinden hareket etmektedir. Siyaset bilimi alanındaki ilk bilimsel çalışmalarda siyasal gelişme kavramının demokratikleşme anlamında kullanıldığını aktaran Köker, kavramın daha sonra siyasal modernleşme ve “istikrar ve düzen içinde gelişme” anlamlarında kullandığını belirtir.¹⁰³ Yukarıda tanımlanan hâkim paradigmaya dahil

⁹⁹ Levent Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990, s. 7.

¹⁰⁰ Ibid., s. 12.

¹⁰¹ Vurgu Köker’e ait.

¹⁰² Ibid., s. 18-19.

¹⁰³ Ibid., s. 30.

olan siyasal gelişme kavramı, demokrasinin kurulması ve temsili siyasal kurumlaşmayı içermektedir. Siyasal gelişme kapsamında demokrasinin var olabilme koşulları arasında iktisadi kalkınmanın yer almasıyla birlikte geniş kapsamlı toplumsal değişim süreci de modernleşme olarak tanımlanmaktadır. Siyasal modernleşmenin siyasal demokrasiye doğru ilerleme olarak kavranması, modernliğin siyasal boyutunu liberal demokrasi olarak da soyutlamaktadır.¹⁰⁴ Burada ilerleme olarak tanımlanan toplumsal değişim süreci, siyasal gelişme ve modernleşmenin dayandığı paradigma bakımından determinist bir niteliğe sahip olmakta; toplumu modernleştirmeyi amaçlayanlar da öncelikle geleneksel toplum-modern toplum ayrımına giderek toplumun birinden diğerine doğru aşamalı ve teleolojik bir şekilde ilerlemesini öngörmektedirler.¹⁰⁵ Söz konusu siyasal ilerleme düşüncesi, modern olmayan geleneksel bir siyasal sistemin “toplumsal, ekonomik ve kültürel değişim süreçleri sonucunda liberal demokrasiye dönüşeceği inancını” içermiştir. Bu değişim süreçleri “ekonomik kalkınma, şehirleşme, okur-yazar oranının artması, kitle iletişiminin gelişmesi ve uluslaşma” gibi süreçlerden meydana gelmektedir.¹⁰⁶

1960’ların ortalarından itibaren modernleşme kuramının eleştirisinin iki noktada gerçekleştiğini belirten Köker, bunların sosyal bilimlerde anti-pozitivizm ile siyasal felsefede Batı demokrasisinin eleştirisi olduğunun altını çizer.¹⁰⁷ Anti-pozitivizmin, pozitivizmin sosyal bilimlere yüklediği değerlerden arınmışlık düşüncesinin olanaksızlığı üzerine kurulduğunu belirten Köker, bunun modernleşme kuramına getirilen eleştirilerin temelini oluşturduğunu söyler. Öyle ki toplumsal olayların evrensel bir nitelik taşımaması ve toplumsal ilişkilerde de nedenselliğin bulunmaması nedeniyle pozitivizmin toplumsal gerçekliği açıklama olanağı yoktur.

¹⁰⁴ Köker, liberal siyaset teorisi ile pozitivizmin bilimsellik anlayışı arasında da bağlantılar kurmaktadır. Liberalizmin her bireyin kendi iyisini gerçekleştirme olanağı sağlayacak haklar ve özgürlükler düzeni ile pozitivist siyaset teorisinin “olan”ı inceleme nesnesi yapması arasında benzerlik bulunmaktadır. Modern demokratik sistem temsili bir nitelik taşıyıcı ve bilimsel siyaset teorisi de bu mevcut demokratik sistemin işleyişini inceler. Bu demokratik kurumların özgürlük, eşitlik ve katılım gibi değerler kümesiyle ideal demokratik düzen bağlamında eleştirilmesi de “bilimsel” bir tavır olmamaktadır. Bu bağlamda, liberal ve pozitivist teoriler siyasal katılma olgusunu sistemin mevcut işleyiş biçiminde ele alarak ortaklaşmaktadırlar. Bkz. Levent Köker, **İki Farklı Siyaset**, İstanbul, Vadi Yayınları, 1998, s. 49-50.

¹⁰⁵ Köker, **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, s. 34-57.

¹⁰⁶ Köker, **İki Farklı Siyaset**, s. 37.

¹⁰⁷ Köker, **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, s. 73.

Modernleşme de Batı tipi demokrasinin ulaşılması gereken bir ilerleme olarak kavradığı ve Batılı olmayan toplumların özgül gerçeklerini açıklayamadığı için bir sosyal bilim kuramı olmaktan çok bir “toplumsal kuruluş teorisi” olmaktadır.¹⁰⁸ Köker, pozitivist *status quo*’nun devamlılığını sağlayan bir “ideoloji” olması karşısında eleştirel sosyal bilimin toplumsal gerçekliği değiştirme amacı güden bir “ütopya” olduğunu da aktarır.¹⁰⁹ Bu bağlamda modernleşme kuramı da eleştirel perspektiften bir ideoloji olarak tanımlanmaktadır.¹¹⁰ Ekonomik alanda kapitalizmi siyasal alanda liberal demokrasiyi eleştiren modernleşme kuramının eleştirisini mümkün kılan Köker’e göre anti-pozitivizm olmuştur. Öyle ki siyasal gelişme ve modernleşmenin öngördüğü şekilde evrensel yasaların varlığından söz edilemeyeceği gibi, sanayileşmenin de tek başına ilerlemenin itici gücü olduğu söylemek mümkün değildir.¹¹¹ Köker, pozitivist ve determinist özelliklere sahip olan bu ortodoks paradigmaya en güçlü alternatifinse tarihsicilik (historicism) olduğunu belirtir.¹¹²

Köker, Batılı olmayan toplumların demokratikleşme süreçlerineyse popülizm kavramı ile bakmaktadır. Köker, Batılı olmayan toplumların ilerleme olarak görülen hızlı toplumsal değişimin yarattığı sorunlar karşısında popülist çözümler ortaya getirdikleri görüşünü benimser. Az gelişmiş ülkelerin büyük çoğunda halk ile doğrudan bağlantıların kurulduğu demokratik ya da yarı-demokratik süreçlerin varlığına dikkat çeken Köker, Benedict Anderson’a referansla ulus-inşası ile içsel bölünmelerin aşıldığı popüler milliyetçiliklerin oluştuğunu da kabul eder.¹¹³ Bu bağlamda Köker’in, Kemalizm’i analiz ederken en çok üzerinde durduğu konulardan biri Kemalizm’in ilkeleri arasında halkçılığın diğer ilkelerle ilişkisi olmuştur.

¹⁰⁸ Ibid., s. 74-77; Köker, **İki Farklı Siyaset**, s. 78-80.

¹⁰⁹ Köker’in pozitivist ve modernleşme kuramının ideoloji olarak tanımlamasını Karl Mannheim’a atıfla yapması da dikkat çekicidir. İlk baskısını 1929 yılında yapan *İdeoloji ve Ütopya*, Türkçe siyaset bilimi literatüründe 1980’li yıllardan sonra popülerleşirken, eleştirel yaklaşımların verili toplumsal düzene eleştirilerinde teorik bir çerçeve sağlamıştır. Mannheim referansına Köker ile birlikte Nilüfer Göle’de de rastlamak mümkündür. Mannheim için bkz. Karl Mannheim, **İdeoloji ve Ütopya**, Çev. Mehmet Okyavuz, İstanbul, De Ki Yayınları, 2009.

¹¹⁰ Köker, **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, s. 80.

¹¹¹ Ibid., s. 88-92.

¹¹² Ibid., s. 97.

¹¹³ Ibid., s. 115-117.

Köker, yakın dönem Türkiye siyaseti üzerine yapılan çalışmalarda Kemalizm ile Jön Türkler'in düşünsel bağlantılarına yapılan vurguya atıfta bulunurken,¹¹⁴ bu bağlantı noktalarının en çok pozitivizm ve halkçılıkta görüldüğünü belirtmektedir. Köker'e göre Kemalizm'in "muasır medeniyet seviyesi" ideali, pozitivist-bilimselci dünya görüşünü yansıtırken, "halkçılık da Cumhuriyet'in ve Kemalist reformların temelindeki en anlamlı ilke haline gelmiştir."¹¹⁵ Köker, Kemalist ilkeleri çözümlerken ilkelerin pozitivist yaklaşım ile ilişkisini ele alır ve düzen ve ilerleme fikrinin Kemalist ideoloji içindeki yerini saptar. Köker, halkçılığı merkeze alarak Kemalist ilkeler arasında bağlantılar kurarken, Kemalist ideolojiyi "tek parti iktidarı", "halk için halka rağmen halkçı", "vesayet ideolojisi", "popüler Üçüncü Dünya milliyetçiliği", "yukarıdan aşağıya devrimci" ve "bürokratik otoriter" gibi post-Kemalist yaklaşıma mal olan kavramlarla çözümlemektedir.

Köker'e göre hem halkın siyasal alana katılımını hem de toplumsal değişme süreci içinde halka ait değerlerin korunmasını hedefleyen Kemalizm, 1930'lu yıllarda siyasal alanı sınırlayan tek parti iktidarı ile "halka rağmen halkçı" bir yönetim tarzına sahip olmuştur. Cumhuriyetçilik ile çelişen bu durum karşısında Kemalizm, millî irade ve millî egemenlik gibi Rousseaucu kavramlarla bu çelişkiyi aşmaya çalışmıştır.¹¹⁶ İlericilik-gericilik çatışmasında ilericiliği Batı standartları olarak saptayan Jön Türkler'in pozitivist dünya görüşü içine yerleşen ilerleme fikrini devralan Kemalizm, Jön Türkler'in ittifak ile ifade ettiği birliği millet kavramıyla dile getirmiştir. Köker'e göre, "Kemalist milliyetçilik ilkesi, 'düzen içinde ilerleme' formülünün benimsendiğini, düzenin 'millî bütünlük' fikriyle temellendirildiği, bu (millî) bütünlüğün 'muasır medeniyet seviyesine' ulaştırılmaya çalışıldığını ifade etmektedir."¹¹⁷ Köker, Kemalizm'in laiklik ilkesini "dini alanı denetim altına almak" biçiminde tanımlamaktadır. Öyle ki Kemalizm, Comteçu anlamda din anlayışını da evrimsel bir biçimde dönüştürmeyi hedeflemektedir. Bu anlamda laiklik ilkesi de

¹¹⁴ Köker, burada Şerif Mardin, Şükrü Hanioğlu, Zafer Toprak ve Taner Timur'u referans göstermektedir.

¹¹⁵ Ibid., s. 136.

¹¹⁶ Ibid., s. 149.

¹¹⁷ Ibid., s. 154.

pozitivizm ile yakından ilişkilidir.¹¹⁸ Kemalizm'in halk kitleleri ile çatışmasını aşmak için kullandığı inkılapçılık ilkesi de önce topluma yön vermek için siyasal mekanizmaları ele geçirmek anlamında “ani değişim” yanlısı, ardından “düzen içinde ilerlemeci” bir içeriğe sahiptir.¹¹⁹ Hukuk devletini sahiplenen ama zaman zaman inkılapların uygulanması için hukuk devletini rafa kaldırabilen Kemalizm, “bürokratik-otoriter bir toplumsal ve siyasal örgütlenme tipinin” de ifadesi olmaktadır.¹²⁰

Jön Türk ideolojisinden Kemalizm'e devrolan pozitivist düşünsel mirasın genel ve özel sonuçları bulunduğunu öne süren Köker, genel sonucun pozitivizmin bir nesnel gerçeklik alanının varlığının kabul etmesi olduğunu belirtir. Bu da “nesnel dünyayı elverişli bilimsel yöntemlerle bilebilme olanağına kavuşmuş ‘eğitilmiş’ insanların toplum yönetiminde egemen olmalarının” Osmanlı-Türk entelijansiyasına yansımaları sağlamıştır. Hakikati bildiğini savlayarak halka doğru bir eğitici girişim, II. Meşrutiyet halkçılığından Kemalizm'e devreden elitist boyutu temsil etmektedir. Bu anlamda Kemalizm, gerçek anlamda halkçı bir ideoloji olmamaktadır.¹²¹ Pozitivizmin Kemalizm-demokrasi ilişkisi bakımından yarattığı özel sonuçlarıysa Köker, iktisadi, siyasal ve toplumsal olmak üzere üç düzeyde değerlendirmektedir. İktisadi anlamda hızlı kalkınma ve sanayileşmeyi temel alan Kemalizm, “muasır medeniyetler” idealine ilerlemeyi hedeflemesi anlamında Batı standartlarını temel almaktadır. Kültürel düzeydeyse başta laiklik olmak üzere Comteçu anlamda metafizik evreden pozitif evreye geçiş ile bilim ve tekniğin temelinde bir inanç sistemiyle ilerlemeyi öngörmektedir. Siyasal boyuttaysa pozitivist açıdan Kemalizm, “düzen içinde ilerleme” düşüncesiyle güçlü merkezi bir devleti inşa etmeyi amaçlamaktadır.¹²² Kemalizm'in güçlü devlet inşası aynı zamanda Köker'e göre

¹¹⁸ Ibid., s. 167-186; Levent Köker, “Sol, çağdaşlaşma adına Kemalizm'i hep olumladı”, **Sol Kemalizm'e Bakıyor**, Röp. Levent Cinemre ve Ruşen Çakır, İstanbul, Metis Yayınları, 1991, s. 41-42.

¹¹⁹ Köker, **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, s. 171.

¹²⁰ Ibid., s. 209.

¹²¹ Ibid., s. 222-223.

¹²² Ibid., s. 223-224.

siyasal meşruiyetin ulusal kimlikten kaynaklandığı ölçüde devletin siyasal baskısını toplumsal gruplar üzerinde göstermenin meşruiyetini sağlamaktadır.¹²³

Bununla birlikte Köker'in post-Kemalist yaklaşımı, Türkiye solunun Kemalizm ile ilişkisine yönelik eleştirel yaklaşımı da içerir. Köker, Türkiye solunun çağdaşlaşma ve modernleşme bağlamında Kemalizm ile buluştuğunu öne sürer. Türkiye solunun Kemalizm'in millî devlet inşasını amaçlaması ve millî devlet içinde ekonomik kalkınma ile kültürel dönüşümü ve demokratikleşmeyi hedeflemesini olumladığını öne süren Köker, modern insan ve modern toplum idealinin "ilericilik" misyonuyla belirlenmesi ve bunun yönteminin Türkiye solu tarafından da sahiplendiğini belirtir.¹²⁴ Köker'in asıl olarak eleştirdiği sol yaklaşımlar, diğer post-Kemalistlerde olduğu gibi sol Kemalizm olmaktadır. Kemalizm'in ilerici bir hareket olarak görülüp yukarıdan aşağıya bir inşa stratejisiyle öncü kadronun gerekliliğine işaret eden ve "zinde kuvvetler" vurgusu yapan yaklaşımlar, Köker'e göre Türkiye'de solun demokratikleşmeyi dışarıda bırakarak Kemalizm'i olumladığı yaklaşımlardır.¹²⁵ Laiklik ve demokrasinin karşı karşıya geldiği durumlarda Kemalistlerin laiklikten yana tavır alacağından şüphe duymayan Köker, Kemalizm'de demokratikleşme momenti görmediğini vurgulayarak, katılımcı demokrasi perspektifinden bir yenilenmenin gerekliliğine işaret eder.¹²⁶ Bu eleştiri ile katılımcı demokrasi vurgusu Köker'i Türkiye için yeni bir siyasal katılım ve demokratikleşme perspektifi ile meşruiyet tartışmasını açmaya sevk eder. Köker'in Türkçe siyaset bilimine kazandırılmasına öncülük ettiği tartışmalardan biri bu bağlamda kamusal alan ve çokkültürlülük tartışmasıdır.¹²⁷

Köker'in pozitivism eleştirisi üzerinden gerçekleştirdiği modernizm eleştirisi, ilerleyen yıllarda kültürel kimlik farklılıkları ve taleplerinin gündeme gelmesine koşut olarak demokratik meşruiyeti yeniden tanımlama tartışmalarına doğru evrilir. Köker,

¹²³ Levent Köker, "Kimlik krizinden meşruluk krizine: Kemalizm ve sonrası", **Toplum ve Bilim**, C.71, 1996, s. 150-167.

¹²⁴ Levent Köker, "Sol, çağdaşlaşma adına Kemalizm'i hep olumladı", s. 43-44.

¹²⁵ Ibid., s. 45.

¹²⁶ Ibid., s. 46.

¹²⁷ Levent Köker, "Demokratik Meşruluk, Kamusal Alan ve Çokkültürlülük Sorunu", **Kamusal Alan**, Ed. Meral Özbek, İstanbul, Hil Yayınları, 2004, s. 309-320.

demokratik meşruiyet tartışmasında liberal-demokratik temsili sistemin krizinden yola çıkmaktadır. Köker, liberal-demokratik sistemlerde bireysel siyasal katılımı temel alan demokratik meşruiyet ile türdeş bir kültürel bütünlüğü temsil eden ulus-devletin çatıştığını belirtir.¹²⁸ Bu çatışmanın despotizme yol açabileceğini aktaran Köker, temsili demokrasinin krizini aşmak için “derinliği gelişmiş bir demokratikleşme” düşüncesini gündeme getirir. “Kültürel kimlik”, “farklılık” ve “demokratik meşruluk” kavramlarını ilişkilendirmeye gayret eden Köker, söylemsel kamu alanı modelinin örtülü veya açık bir despotizm ihtimali karşısında derinlikli bir demokratikleşme sürecini ifade eden eleştirel sorgulamayı hedeflediğini belirtir. Köker’e göre bu model, sosyo-ekonomik ve kültürel ilişkiler içinde en dezavantajlı konumda bulunan ve dolayısıyla da baskıya en çok maruz kalan kesimlerin özgürleşmesini” mümkün kılacaktır.¹²⁹

Köker demokratikleşme tartışmasında demokratik bir meşruiyetin inşasının resmî ideolojiye alternatif bir hegemonya tarzının inşasının gerekliliğine de dikkat çekmektedir.¹³⁰ Türkiye’de çağdaş ölçülere uygun bir demokratikleşmenin yaşanmamasını Köker, Kemalizm ya da Atatürkçülük olarak adlandırılan ideolojinin Türkiye Cumhuriyeti’ni var eden ve meşrulaştıran temel ilkelerinin demokrasiyi içeren bir yapıya sahip olmamasıyla açıklamaktadır.¹³¹ Köker’e göre ulusal kimlik ile devletin özdeşleştirilmesi, Kemalizm’in siyasal meşruiyetinin kaynağını oluştururken, bu özdeşleşmenin bir sonucu olarak kültürel farklılıkları tanımamasına zemin hazırlamaktadır. Kemalizm’de kültürel farklılıkların siyasal olarak tanınmaması, farklılıkların “devletin varlığına ve birliğine yönelik bir tehdit” olarak görülmesinden kaynaklanmaktadır.¹³² Köker Türkiye’de devletin sınıflar, gruplar ve bireylerden meydana gelen toplumdan ayrı bir konumda olduğunu öne sürerek, devletin toplumsal kesimleri bir tehdit olarak görmesinin “kendini koruma refleksi” ortaya çıkardığını öne sürmektedir. Derin devlet skandalları örneğinde düzenin kendini koruma reflekslerinin

¹²⁸ Ibid., s. 311.

¹²⁹ Ibid., s. 319-320.

¹³⁰ Levent Köker, “Resmî İdeoloji ve Türkiye’de Demokratikleşememe Sorunu”, *Birikim*, C.107, 1998, s. 84.

¹³¹ Ibid., s. 81.

¹³² Köker, “Kimlik krizinden meşruiyet krizine”, s. 156.

devletin kurulu düzeninin bir parçası olması, Köker'e göre Türkiye'yi demokratik hukuk devleti standartlarından uzaklaştırmaktadır.¹³³

Demokrasi tanımını, “insanoğlunun, verili tarihi koşullarda, hep daha özgür olma mücadelesinin dinamizmini, sürekliliğini ve erişildiği zannedilen her durumda hep ‘daha demokratik olanı’ aramak durumunda kaldığı bir idealler manzumesi” şeklinde yapan Köker, bu anlayışın sesleneceği toplumsal kesimlerin kurulu düzenden yarar görenler ve bunu meşrulaştıranların dışında kalan kesimler olduğunu söylemektedir.¹³⁴ İleride İslamcılık başlığı altında Mehmet Metiner’in post-Kemalist yaklaşımında göreceğimiz gibi, Köker de diğer post-Kemalistlerde olduğu gibi resmî ideolojinin ötekileştirdiği düşünülen kesimler için demokrasi talebini bütüncül bir biçimde tahayyül etmektedir. Diğer post-Kemalistlerin “çevre güçler” olarak tanımladığı ve resmî ideoloji dışında alternatif sistemin bu güçlerin talebi doğrultusunda inşa edileceği düşüncesi Köker’de de “sosyo-ekonomik ve kültürel ilişkiler içinde en dezavantajlı konumda bulunanlar”¹³⁵ tanımıyla yine Kemalizm ve resmî ideolojiyi sorunsallaştırılarak tanımlanmaktadır.

Köker, demokratikleşme tartışmasında 1990’lı yıllar İslamcılığını da ele almıştır.¹³⁶ Refah Partisi (RP) örneğinde İslamcılığın, Türkiye’de bir meşruluk krizi ortamında siyasal alana çıktığını belirten Köker, RP’nin yukarıdan aşağıya uygulanan kültürel politikalara karşı bir meşruiyet eleştirisine sahip olduğunu vurgular. Bu bağlamda kendini sistem karşıtı bir siyasete oturtan RP, 1990’lı yılların ortasındaki yükselişine karşı belli başlı tepkiler almıştır. Köker, RP’yi Türkiye’de laikliği ortadan kaldırmayı amaçlayan bir siyasi parti olarak gören eleştiriye de RP’nin siyasal İslam’ın Türkiye’de iktidara gelmesinin bir adımı olarak gören tepkiyi de otoriter olarak tanımlamaktadır.¹³⁷ Köker, bu iki tepki dışında bir de RP’yi Türkiye’de İslam ile demokrasinin bağdaşabilirliği tartışması içinde ele alan tepkilere dikkat çeker ve bu

¹³³ Köker, “Resmî İdeoloji ve Türkiye’de Demokratikleşememe Sorunu”, s. 82.

¹³⁴ Ibid., s. 84.

¹³⁵ Köker, “Demokratik Meşruluk, Kamusal Alan ve Çokkültürlülük Sorunu”, s. 320.

¹³⁶ Levent Köker, “Hangi Demokrasi, Hangi Refah?”, **Birikim**, C.91, 1996, s. 48-52; Levent Köker, “İslamcılık ve demokratik diyalog”, **Toplum ve Bilim**, C.68, 1995, s. 194-197.

¹³⁷ Köker, “Hangi Demokrasi, Hangi Refah?”, s. 50.

tepkileri değerlendirir. Diğer post-Kemalist entelektüel ve akademisyenlerin aksine Köker, RP'nin söylemindeki anti-demokratik unsurlara dikkat çekmektedir. RP'nin çok hukuklu toplum projesinin, RP mensuplarınca salt cemaat mensubiyeti bağlamında düşünülmesini anti-demokratik olarak niteleyen Köker ayrıca partinin siyasal söyleminde yer alan ve merkez-sağ geleneğine ait milli irade söyleminin de çoğulcu demokrasiden uzak olduğu eleştirisinde bulunur.¹³⁸

Bu bağlamda Levent Köker'in yaklaşımı, Kemalizm'e yönelik yürüttüğü meşruiyet ve demokratikleşme tartışmasıyla post-Kemalist bir çerçeveye oturmaktadır. Köker'in Kemalizm'i pozitivizm bağlamında sorunsallaştırması, onu Kemalizm eleştirilerinde farklı bir noktada konumlandırırken, Türkiye'de devlet-toplum ilişkilerinin demokratikleştirilmesi için alternatif bir sistemi resmî ideoloji karşısında konumlandırması resmî ideolojinin hegemonik dönüşümünü hedeflemektedir. Köker'in diğer post-Kemalistlerle ortak söylemi, toplumun dezavantajlı kesimlerini sosyo-ekonomik ve kültürel ilişkiler içinde değerlendirmesi ve resmî ideolojinin sınırları dışında kalan demokrasi söylemini sahiplenecek herkesi bütüncül bir biçimde alternatif sistemin bileşeni haline getirmesidir. Öyle ki Köker, TÜSİAD çevresindeki entelektüel ve akademisyenlerin 1990'lı yıllardaki demokratikleşme söylemini ve demokratikleşmede Batılı standartlara uygun bir yeniden yapılanmayı de olumlu karşılar.¹³⁹ Köker'i post-Kemalist paradigma içinde farklılaştıran unsurlardan biri de İslamcı siyasete olan yaklaşımıdır. Köker, İslam ve demokrasinin bağdaşabilirliği tartışmasında RP örneğinde anti-demokratik unsurların varlığına dikkat çekerek, RP'nin söylemlerine çoğulcu demokrasi şerhi koymaktadır.

2.3. Postmodern ve Post-Kolonyal Eleştiri

Birinci bölümde aktarıldığı gibi post-Kemalist paradigmanın ortaya çıkmasında etkili olan akademik ve entelektüel dinamiklerin başında bir üst anlatı olarak modernliğin sorgulanması, çoğulculuk, farklılık, tikel kimliklerin önemini vurgulayan post-modern söylemin belirleyici bir etkisi olmuştur. Bu bölümde post-

¹³⁸ Ibid., s. 51-52.

¹³⁹ Köker, "Hangi Demokrasi, Hangi Refah?", s. 48.

Kemalizm’de post-modern ve post-kolonyal yaklaşımlar Nilüfer Göle ve Meyda Yeğenoğlu’nun çalışmaları ile örnekleneyecektir. Göle’nin çalışmaları, Batı-dışı modernlik yaklaşımı ile İslamcılar, özellikle de İslamcı kadınların modernleşme deneyimleri ile Kemalizm’in yarattığı iktidar ilişkilerini çözen dinamikleri çözümlemesi açısından önem kazanmaktadır. Yeğenoğlu ise post-kolonyalizm ve oryantalizm bağlamında disiplinler arası bir perspektifle doğu toplumlarında kadın ve İslam’a yönelik söylemsel inşaların sorgulanmasını gündeme getiren entelektüellerden biri olmuştur.

2.3.1. Kimlikler ve Farklılıklar Ekseninde Post-Modern Post-Kemalist Söylemin İnşası: Nilüfer Göle

1953 yılında Ankara’da doğan Nilüfer Göle’nin gençliği cumhuriyet seçkini bir aile çevresinde geçer. Nilüfer Göle’nin babası önce CHP daha sonra Cumhuriyetçi Güven Partisi’nde (CGP) siyaset yapmış Turgut Göle, dedesi Yargıtay Başkanlığı da yapmış olan Fevzi Bozer’dir.¹⁴⁰ Çocukluk yıllarını “*Cumhuriyet’e kendini adanmış, içerden bir Halk Partililik. Böylesine bir evde, büyük harfle başlayan tarih ile arasına sınır çizilmemiş bir apartmanda büyüdüm*”¹⁴¹ sözleriyle betimleyen Göle, Orta Doğu Teknik Üniversitesi’nde (ODTÜ) başladığı yükseköğrenimini Fransa’da sürdürmüştür. Fransa’da École des hautes études en sciences sociales’e (Sosyal Bilimler Yüksek Okulu) (EHESS) kabul edilen Göle, önce Sorbonne Üniversitesi’nde eğitimine başlar, ardından doktorasını EHESS’te akademik olarak etkilendiği Alain Touraine danışmanlığında tamamlar. Göle’nin Touraine danışmanlığında hazırladığı, Türk modernleşmesine içkin pozitivizm ve rasyonalizmi mühendislik mesleği üzerinden incelediği doktora tezi 1986 yılında *Mühendisler ve İdeoloji*¹⁴² adıyla yayımlanmıştır.

¹⁴⁰ M. Çağatay Özdemir, *Türkiye’de Sosyoloji II*, Ankara, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2008, s. 880.

¹⁴¹ Ayşe Çavdar, *Mahrem Gölü: Nilüfer Göle*, İstanbul, Hayy Kitap, 2014.

¹⁴² Nilüfer Göle, *Mühendisler ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere*, İstanbul, Metis Yayınları, 1986.

Göle'nin doktora çalışmasının ardından Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesiyken sürdürdüğü çalışmalarsa Türkiye'nin 1980'li yıllarda yaşadığı sosyal ve siyasal değişimin çözümlemesi üzerinden erken Cumhuriyet dönemi ve Kemalizm'in eleştirisi olarak biçimlenir. Göle'nin çalışmaları, 1980'li yıllar Türkiye'sinde modernliğin anlamının 1920'li yıllarda devlet merkezli kurumsallaşan “Batılı” ve “çağdaş” formlarından koparak, toplum ağırlıklı tanımlanmaya başlandığı yaklaşımı üzerine kuruludur.¹⁴³ Bu yaklaşım, Göle'nin benimsediği Batı-dışı modernizm yaklaşımıyla, 1980'ler Türkiye'nin sosyo-kültürel bir dönüm noktası olarak kabul edilmesiyle, modernizmin anlamının toplumsal aktörlerle tanımlanmasını gündeme getirir. Göle'ye göre 1980'li yıllarla birlikte Türkiye'de az gelişmişlik kavramı ile tanımlanan modernleşmeci anlayış yerini, “zayıf tarihsellik” kavramı ile tanımlanan “modern olanın toplumsal dokudan çıkıp çıkmayacağı” tartışmasına bırakmıştır.¹⁴⁴

Nilüfer Göle, çalışmalarının teorik bağlamı olarak kavramsallaştırdığı Batı dışı modernlik kavramını çoğul modernlikler, yerel modernlik ve alternatif modernlik yaklaşımlarıyla birlikte kullanır. Öyle ki Göle'ye göre bu yaklaşımlar her ne kadar birbirinden farklı olsalar da ortaklaştıkları nokta modernliğin küreselleşmekte ve yerelleşmekte olduğunu ifade etmeleridir.¹⁴⁵ Çoğul modernlikler kavramı, modernliğin yalnızca Batı ile tanımlanamayacağını, farklı kültürlerin kendi içinden modernizm anlatıları çıkabileceğini ifade eden, modernleşmeye çoğulcu bir perspektif kazandıran bir yaklaşımı tanımlamaktadır.¹⁴⁶ Alternatif modernlik kavramıysa, Batı modernliğini referans alıp, buna alternatif olabilecek yeni modernlik tanımlarıyla, var olan modelin tanımını değiştirme ve bunu aşma sorusunu gündeme getirir.¹⁴⁷ Yerel modernlik ise Batı-merkezli modernlik okumasının ötesinde yerel, tikel, öteki kabul edilen çevre güçlerle tanımlanan bir modernlik anlatısını ifade etmektedir.¹⁴⁸ Göle'nin

¹⁴³ Göle, **Melez Desenler**, s. 48.

¹⁴⁴ Ibid., s. 48.

¹⁴⁵ Nilüfer Göle, “Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, C.3, Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 57.

¹⁴⁶ Ibid., s. 58.

¹⁴⁷ Ibid., s. 58.

¹⁴⁸ Ibid., s. 59.

bu üç modernlik okumasının kesişiminde kavramsallaştırdığı Batı dışı modernlik okuması ise her üç yaklaşımın eksik bıraktığı sorun alanlarını kapatmaya dönük bir amaç taşır. Bunun için Göle, çoğul modernliklerde çoğulculuğun sonucu oluşabilecek görelilik karşısında olası üst modernite anlatısı, alternatif modernite söyleminin yaratabileceği siyasi Batı karşıtı söylem ile yerel modernlik yaklaşımında neyin yerel olacağı konusunda Batı-merkezli bilgi modellerinin aşılamayabileceği sorunsallarını tartışır. Göle’ye göre çoğul modernlikler projesi, Batı modernliğinin tek medeniyetçi söylemine bir meydan okuma olarak hem Batı modernliğinin izlediği güzergâhtaki sapmaları hem de Batı dışı kültür ve medeniyetlerin modernleşme deneyimlerine dair bir okuma imkânı sağlamaktadır.¹⁴⁹ Göle’nin çalışmalarında sıklıkla kullandığı melezlenme, melez desenler, kesişme aralıkları, iç içe girişler, temas ve karşılaşma gibi metaforik adlandırmaların da gösterdiği gibi bu kuramsal perspektif Batı-merkezli modernlik söyleminin bilişsel çözümlemesini sağlarken, farklı toplum, kimlik ve kültürlerin eşzamanlı okumasını sağlayabilmek, modernliği Batı’nın aynasından görmeyi aşmak anlamları taşımaktadır.¹⁵⁰

Göle’nin çoğul, alternatif ve yerel modernlik perspektifleriyle kurduğu modernite eleştirisinin çıkış noktası bu bağlamda modernlik ile modernleşme kavramları arasında yaptığı ayırım olmaktadır. Göle’ye göre modernlik, kültürlerüstü tek tip bir gelişme eğrisi ile evrensel yasaları bulma iddiasındaki bilim anlayışının kesişiminde yer alan bir kavramdır. Böylelikle modernlik anlayışı ile evrenselci felsefe ve Avrupa-merkezci pozitivist sosyal bilim anlayışı birbirlerine koşut anlamlar taşımaktadır. Buna karşın modernleşme kavramı farklı ülkelerin tarih ve kültüründen yola çıkarak çizdikleri güzergâhı ifade etmektedir. Bu anlamda modernleşme, kendi içinde çoğulcu bir anlam taşımaktadır.¹⁵¹ Bu noktada Nilüfer Göle’nin Batı dışı modernlik bağlamında Türk modernleşmesi örneğinde yürüttüğü tartışmanın bilgi-iktidar çözümlemesi boyutu önem kazanmaktadır. Göle’ye göre bir Batı dışı toplum olarak Türkiye’de uygulanan modernleşme projesi Batı ile bir bağımlılık ilişkisinde

¹⁴⁹ Göle, **Melez Desenler**, s. 134.

¹⁵⁰ Nilüfer, Göle, **İç İçe Girişler: İslam ve Avrupa**, Çev. Ali Berktaş, İstanbul, Metis Yayınları, 2009, s. 95; Göle, “Batı Dışı Modernlik”, s. 60-62.

¹⁵¹ Ibid., s. 57-58.

kurulmuş, “medeniyet” söylemi de modernleşmeyi yaratan Batı’nın tarihsel üstünlüğüne işaret etmiştir.¹⁵² Bu noktada Batı dışı toplumlarda modernizm projeleri için Göle’nin kavramsallaştırdığı “zayıf tarihsellik” kavramı önem taşımaktadır. Göle, kavramı ilk kez kullandığı *Mühendisler ve İdeoloji* çalışmasında şu ifadelerle tanımlar:

“Batı dışı toplumların tarihsel değişme çizgisini modernliğin kendi tarihinden çok modernliğe öykünme, gelişme tutkusu belirlemektedir. Zayıf tarihsellik, modernliğin içsel ve yerel bir süreç olarak ortaya çıkmadığı toplumları tanımlamaktadır. Bu toplumlar, Batı modernliğinin izdüşümünde tarihlerini ve toplumsal, özne bilinçlerini değiştirmeye çalışmaktadırlar. Batı dışı toplumsal aktörlerin ortak özelliği içinde yaşadıkları toplumu kendi eserlerinin, eylemlerinin neticesi olarak görmemeleri ve yabancılaşmalarıdır.”¹⁵³

Bu anlamda zayıf tarihsellik kavramıyla Batı dışı toplumların kendi modernliklerini inşa edemediklerini, bir başka deyişle aralarında model aldıkları Batı ile bağımlı bir ilişki kurduklarını öne süren Göle’ye göre 1990’lı yıllar Türkiye’inde gelişen toplumsal alanla “modern olanın toplumsal yapıdan çıkıp çıkmayacağı” gündeme gelmiştir. Bu Göle’ye göre zayıf tarihselliğin aşılp aşılmayacağının bizzat toplum ve toplumsal aktörler tarafından belirlenmesi anlamı taşımaktadır.¹⁵⁴

Göle bu bağlamda, batı dışı modernlik yaklaşımıyla, Batı dışı toplumların modernleşme anlatısı üzerinden bir çözümlemesi yerine bu toplumlara dair yeni bir modernlik okuması, sosyal bilimlere yeni bir eleştiri ve açılım¹⁵⁵ ile yeni bir sosyolojik kültürün yaratılabileceğini öne sürer.¹⁵⁶ Göle’nin batı dışı modernlik okuması ile inşa etmeyi hedeflediği sosyal bilimlerde yeni açılım ile yeni sosyolojik kültür için

¹⁵² Nilüfer Göle, “The Quest for the Islamic Self within the Contest of Modernity”, **Rethinking Modernity and National Identity in Turkey**, Ed. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, Seattle ve London, University of Washington Press, 1997, s. 85.

¹⁵³ Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*, s. 11-12.

¹⁵⁴ Göle, *Melez Desenler*, s. 48; Göle, “Batı Dışı Modernlik”, s. 61.

¹⁵⁵ Çalışmanın post-Kemalist paradigmadaki ekonomi-politik eleştiri bölümünde yer verilen Asaf Savaş Akat da “1980’li ve 1990’lı yıllarda Türkiye’nin Türkiye hakkında bilgi üretmeye başlaması” ile zayıf tarihselliğini aşma yolunda olduğunu öne sürmektedir.

¹⁵⁶ Göle, “Batı Dışı Modernlik”, s. 59.

çalışmalarında somutlaştırdığı temaların başında kamusal alan tartışmaları gelmektedir. Göle'nin kamusal alan okuması, seküler ve dinsel alanların kesişiminde 1990'lı yıllarda Müslüman karşı seçkinlerin oluşumu, İslamcı kimlik arayışı ve özellikle de İslamcı kadınların kamusal alana çıkmaları üzerine kuruludur. Göle'nin bu çalışmalarında yürüttüğü tartışmalar içkin olarak Kemalizm eleştirilerini de beraberinde getirir. Göle'nin 1990'lı yıllarda İslam'ın kamusal alana çıkmasına dair yürüttüğü kamusal alan ve modernite tartışmalarında Kemalizm'e yönelik eleştirileri, modernleşme projesinin öncelikle bir kadın tasavvuru yaratarak, seküler kamusal alanın sınırlarını belirlemesi ve bu anlamda Türk modernleşmesi deneyiminin bir zayıf tarihsellik örneği olması bağlamındadır. Öyle ki Göle'ye göre Cumhuriyet Türkiye'sinde kamusal alanın inşası, Habermas'ın Batı Avrupa'da homojen ve tekçi bir alan olarak tasavvur ettiği kamusal alanın inşasına benzememektedir.¹⁵⁷ Kemalist modernleşme Göle'ye göre, aydın kesimin ve ordunun sivil toplumun özerkleşmesine karşı duydukları ortak tepki ile belirlenen bir otoriterizmi içerir. Kemalizm'in tepkisiyle karşılaşan dört akım ve kimlik ise İslamcılık, Kürt kimliği, solcu ideoloji ve liberalizm olmuştur.¹⁵⁸ Bununla beraber Göle'ye göre “sivil toplumun piyasa ekonomisi süreci sayesinde özerkleşmesi, dinsel değerlerin ifade edilmesi, etnik kimliklerin ve karşı ideolojilerin tanınması” Türkiye'nin demokratikleşmesinde kilometre taşları olmuştur.¹⁵⁹ Göle'nin post-Kemalist entelektüellerle paylaştığı bu düşünceyle birlikte, Batı dışı modernizm tartışması özelinde yürüttüğü özgün bir tartışmaysa Türkiye'de sivil toplumun gelişmesiyle beraber seküler ve dinsel alanlar arasındaki kesişmeler ve melezlenmenin ortaya çıkmasıdır. İslam'ın belirlenen kamusal normlarına uymayarak görünürlük kazanması, “seküler” ve “medeni” normlarına bir meydan okumayı içerse de bu çatışmalar ortaya bir “kamu” çıkarmaktadır.¹⁶⁰ Nilüfer Göle'nin deyimiyle; “Yeni mekân, dinsel ile seküler modernin anlamlarını etkileyen bir çatlak oluşturmaktadır. İkisi arasındaki duvar

¹⁵⁷ Nilüfer Göle, **Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar**, Çev. Erkan Ünal, İstanbul, Metis Yayınları, 2012, s. 11.

¹⁵⁸ Göle, **Melez Desenler**, s. 64.

¹⁵⁹ Ibid., s. 64.

¹⁶⁰ Nilüfer Göle, **Seküler ve Dinsel**, s. 24.

geçirgen hale gelir ve bu ortak ve çatışmalı yeni kamusal deneyim süreci içinde dinsel ile seküler arasındaki ayrımlar belirsizleşir.”¹⁶¹

Göle’nin Batı dışı modernlik ile kamusal alan tartışmalarına dair çalışmalarında açtığı en büyük parantez İslamcılık ve özellikle de İslamcı kadınlar üzerine yürüttüğü çoğul modernlikler tartışmalarıdır.¹⁶² Sosyal hareketler ile modernliğin birbiriyle ilişkili olgular olarak ele alındığı Alain Touraine sosyolojisini takip eden Göle, İslamcılığı da çağdaş bir sosyal hareket olarak ele alarak, “İslamcılığın modernliğin kültürel çerçevelenmesini eleştirel bir şekilde değiştirmeye çabaladığını” öne sürer.¹⁶³ Aydınlanmacı-ilerlemeci bakışın yerine gelenek ile modernliği bir arada kavrayan bir perspektifle Göle, İslami feminizm de dahil olmak üzere çağdaş İslamcı hareketlerin geleneğe “değişimi haklı göstermek için” baktığını belirtir.¹⁶⁴ Türkiye’de 1990’lı yıllar İslamcılığında bu değişim momentini, laik seküler kamusal alanın dönüştürülmesidir. “İslamcılık, Müslüman kategorisinin siyasal bir yeniden yapılanmasıdır,” diyen Nilüfer Göle¹⁶⁵, çağdaş İslamcılığın hem İslamiyet’in geleneksel yorumlarını hem de modernleşmeyi eleştirdiğini söyler. Bununla birlikte Türkiye’de çağdaş İslamcılık, laik eğitim ve şehirleşmenin içinden çıkarak İslamcılık ile modernizmin melez doğasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Kemalist laik seçkinciliğin dini, bilgi üretiminin merkezinden çıkarmasına karşı bir cevap olarak İslamcılar, Kemalist modernleşme projesinin ilkelerine meydan okumuşlardır. Bu perspektif Göle’ye göre, Türkiye’de birer karşı seçkinler olarak yeni Müslüman entelektüellerin ortaya çıkmasını sağlamış; yalnız bununla da sınırlı kalmayarak, özellikle kadınların örtünme pratiği bir sosyal hareket olarak İslamcılığı biçimlendirmiştir.¹⁶⁶ Türban tartışmalarına dair de bu bağlamda en popüler-tartışmalı

¹⁶¹ Ibid., s. 24.

¹⁶² Nilüfer Göle, “İslami Hareketler ve Postmodernizm”, **I. İslam Düşüncesi Sempozyumu**, Yay. Haz. Mehmet Bekaroğlu, İstanbul, Beyan Yayınları, 1995.

¹⁶³ Göle, **Melez Desenler**, s. 22.

¹⁶⁴ Ibid., s. 25.

¹⁶⁵ Ibid., s. 107.

¹⁶⁶ Ibid., s. 110-111.

açıklamalardan birini getiren Göle'nin yaklaşımı, çalışmalarında Batı dışı modernlik yaklaşımının en somutlaştığı konulardandır:

“Türban, özel alan ile kamusal alan arasındaki sınırları bozmakta ve aynı zamanda yeniden çizmektedir. Türbanlı kızlar varlıklarıyla bir çatışma yaratmakta çünkü Cumhuriyet kazanımlarına ve kurumlarına erişim haklarını saklı tutarken aynı anda İslami farklılığı da görünür kılmaktadırlar. Hem moderniteye aidiyetlerini ifade etmekte hem de laik kurallara tamamen asimile edilemeyeceklerini göstermektedirler.”¹⁶⁷

Göle'nin bu konudaki en popüler çalışmasıysa 1991 yılında yayımlanan *Modern Mahrem* adlı çalışması olmuştur. Göle *Modern Mahrem*'de, Türk modernleşmesi deneyiminden yola çıkarak Türkiye'deki İslamcı siyasetin kadın boyutu incelemektedir. 1987 yılında yaptığı alan araştırmasına dayanan bu kitabında Göle, örtünme konusuna odaklanarak İslami hareket içindeki kadın-erkek ilişkilerini sosyolojik açıdan analiz etmektedir. Göle'ye göre Doğu-Batı arasındaki karşıtlığın kendini gösterdiği en önemli nokta, kadının toplumsal konumu olmuştur. Osmanlı-Türk modernleşme hareketleri de kadın haklarını temel alarak, Müslüman toplumlarla Batı arasındaki bu karşıtlığı aşmaya çalışmıştır.¹⁶⁸ Tanzimat'tan itibaren tartışılmaya başlanan “kadının toplum içindeki yeri” meselesi, geç Osmanlı döneminde ortaya çıkan düşünce akımlarınca da yoğun bir şekilde tartışılmış; Kemalist devrim ile bunun sınırları belirlenmiştir.

Göle, bu noktada çalışmasında Kemalizm'e ayrı bir parantez açar ve onu “bir medeniyet projesi” olarak inceler. İslami bir imparatorluktan laik bir ulus-devlete geçişi gerçekleştiren Kemalizm Göle'ye göre, en temelde Tanzimat'tan beri süregelen gündelik aile yaşamına nüfuz etmekte olan medeniyet değiştirmenin en bilinçli ifadesi olmuştur.¹⁶⁹ Kemalist devrim, siyasi ve toplumsal dönüşüm için programını, medeniyet ekseninde Fransa model alınarak oluşturmuşsa da özellikle Anadolu'ya

¹⁶⁷ Göle, *İç İç Girişler*, s. 122.

¹⁶⁸ Göle, *Modern Mahrem*, s. 43.

¹⁶⁹ Ibid, s. 82.

dönük bir halkçılıkla belirlenen milliyetçilik de bunda belirleyici olmuştur. Söz konusu siyasal ve toplumsal dönüşüm yalnızca devletin yapısının dönüştürülmesiyle sınırlı kalmamış; medeniyete katılma ütopyası, yaşam ve giyim tarzının da büyük ölçüde dönüştürülmesini gerektirmiştir. Bu yolda Kemalizm, gerek Atatürk'ün bizzat giydiği kıyafetlerle toplumsal görselliğini çizmiş gerekse de çıkarılan kanunlarla (örneğin 1925'te çıkarılan Şapka Kanunu) bürokratlardan başlayarak Batılı giyim tarzını toplumsal yaşamda yaygınlaştırmaya çalışmıştır. Milliyetçilik konusundaysa Kemalist hareket, Anadolu halkçılığını temel almıştır. Bürokratik seçkincilik ile Anadolu popülizminin bir anlamda sentezine ulaşan Kemalizm, burjuva milliyetçiliğine yakın olan Yusuf Akçura'dan çok Türk toplumunun bürokratik eğilimlerine uygun olması bağlamında popülist ve romantik milliyetçilik cephesinde yer alan Ziya Gökalp düşüncesini temel almıştır. Türk milliyetçiliği, Gökalp düşüncesinde kendini bulduğu şekliyle, İslami etkilerden arındırılmak istenmiş ve kaynağını saf ve hayali Türk kültüründen almaya çalışmıştır.¹⁷⁰

Kemalizm'in medeniyet ve milliyetçilik ikilemine ışık tutan bir konu ise onun kadına ilişkin yaklaşımında görülmektedir. Nitekim kadının toplum içindeki konumu, Kemalizm'in hem medeniyetçi programını belirlemiş hem de milliyetçiliğinin ideolojik kaynaklarından birini oluşturmuştur. Kemalizm'in kadın hakları söylemi ile Kemalist feminizmi de ele alan Göle, kadınların kamusal alanda görünürlük kazanmasının Medeni Kanun'un çağdaş hale getirilmesiyle gerçekleştiği argümanını Niyazi Berkes'e referansla açıklarken,¹⁷¹ Medeni Kanun'un yürürlüğe girmesinden sonra eşitlik idealinin taşıyıcısı olarak kadınların nasıl kurgulandığını da feminist yazarlara referansla açıklar. Örneğin, Ayşe Durakbaşı'yı referans alan Göle, Kemalist medeniyet ideallerine uygun yetişen örnek kızlar ile ilerici babalar arasında kurulan "sessiz mutabakatın", kadınların toplumsal yaşama katılmalarını belirlediği tezini benimser.¹⁷² Buna göre örnek kızlar yetiştirme deneyimi, Kemalist devrime dinamizm

¹⁷⁰ Ibid., s. 86-89.

¹⁷¹ Berkes'ten akt. Göle, **Modern Mahrem**, s. 103.

¹⁷² Durakbaşı'dan akt. Göle, **Modern Mahrem**, s. 106.

katan bir unsur olarak kadın-erkek eşitliği idealine toplumsal gerçeklik kazandıran bir özellik kazanmıştır.¹⁷³

Nilüfer Göle, Batılılaşma ve Kemalizm'e dair çizdiği bu çerçevenin ardından 1987 yılında gerçekleştirdiği alan araştırmasına dayanarak örtünme pratiği üzerinden İslamcı kadın hareketini ele almaktadır. 1970'li yıllarda Müslüman ülkelerde kadınlar, siyasi bir eylem biçimi olarak çarşafa girmeye başlamışlardır. Aslında örtünme, modernizm öncesi İslami geleneklere dönüş anlamına gelmekte ve bu anlamda kadını denetim altına alan bir pratik olarak ele alınmaktadır. Ancak bu dönemde çarşaf, paradoksal olarak kadınların siyasi gösterilere katılmasını sağlayan bir simgeye dönüşmüştür. 1990'lı yıllara gelindiğinde ise türban konusu, kamusal alan bağlamında sıklıkla tartışılan bir konu haline gelmiştir. Bu dönemde farklı derneklere öncülük eden Kemalist kadınlar ile İslamcı kadınlar karşı karşıya gelerek, şeriat ve laiklik şeklinde bir siyasi ikiliğin ortaya çıkmasının nedenlerinden biri olmuştur.¹⁷⁴

Orta Doğu ülkelerinde yaşanan bu siyasal ve toplumsal dönüşümü resmetmeye çalışan farklı teoriler, pozitivist gelenek içinde kalarak İslamcı siyaseti, neden-sonuç ilişkilerini ortaya koymaya çalışarak açıklamaya girişmişlerdir. Ancak Nilüfer Göle, farklı bir yol izleyerek İslami toplumsal hareketi, “nedensel” değil “anlamsal” çerçevede incelemeyi tercih eder. Bu yüzden Alain Touraine'den aldığı müdahaleci/aktif katılımcı yöntem ile İslamcı kadın hareketinin anlam sistemini çözümlemeye çalışır. Göle bu yolla öncelikle İslami hareketin önde gelen isimleriyle derinlemesine mülakatlar gerçekleştirmiş, daha sonra da örtünen İslamcı kızlar ile derinlemesine mülakatlar yapmış, üçüncü aşamadaysa yine kız öğrencilerle grup tartışmaları yürütmüştür.¹⁷⁵

Göle, örtünen genç kadınların kendilerini geleneksel İslam'ı yaşayan insanların karşısında konumlandıklarını öne sürer. Bu kadınlar kendilerinin söylediklerine göre, “kulaktan dolma bilgilerle İslam'ı yaşayan cahil halktan farklı olarak bilgili ve aydın” konumundadırlar. Ayrıca örtünme biçimleri de geleneksel halk ile İslamcı genç

¹⁷³ Ibid., s. 107-108.

¹⁷⁴ Ibid, s. 114-116.

¹⁷⁵ Ibid, s. 118-121.

kadınlar arasındaki ayrımı simgelemektedir. Bu gözlemlerle Göle, İslamcı kadınların, Müslüman geleneksellik ile Batı modernizmi arasında yeni bir alternatif sistem yaratmaya çalışan radikal İslamcı akımın içinde yer aldıklarını belirtir.¹⁷⁶ Göle'nin vurguladığı bir nokta da İslamcı kadınların, toplumsal mekânlara çıktıkça, meşruluğunu İslam'a dayanarak kuran kadın-erkek iktidar ilişkilerini sorgulayarak, Müslüman kadın kimliğini yeniden tanımlamış olmalarıdır.¹⁷⁷ Öyle ki genç İslamcı kadınlar, eğitim hayatına dahil olarak ve aldıkları eğitimle çalışma hayatında da var olarak İslam'da tebliğ görevini yerine getirmeyi de amaçlamaktadırlar. İslamcı kadınların bu yöndeki düşüncelerine ideolojik zemin sağlayan kaynaklardan biri ise İslam'ın kökeni olarak kabul edilen Asr-ı Saadet çağıdır. Asr-ı Saadet, İslamcı hareket içinde altın çağ olarak kabul edilen ve Batı modernizminin karşısına alternatif olarak sürülen bir ütopya olarak işlev kazanmıştır. Asr-ı Saadet döneminde kadın-erkek eşitliğinin var olduğu kabul edilir ve buna göre kadının ev içi rollerinin dini bir tanımlamasının olmadığı ileri sürülür. Bu gibi düşünceler ile İslamcı hareket içinde yer alanlar, ideal toplumu düşleyerek toplumsal hareketlerini şekillendirirler.¹⁷⁸ Her ne kadar Batı modernizmi karşısında alternatif bir sistem olarak güçlü bir ideolojik zemine sahip olsalar da toplumsal yaşamda var olmak isteyen kadınlarla erkekler karşı karşıya da gelmektedir. İslamcı erkekler tüm sorunların devrimden sonra çözüleceğini ileri sürmekte, ancak bu söylem, kadın ve erkeğin yaşadığı gündelik deneyimler karşısında çözülmeye başlamaktadır.¹⁷⁹ Ayrıca İslamcı erkek yazarlar ile İslamcı kadınlar feminizm tartışmasıyla da karşı karşıya gelmektedir. Bu dönemde, İslamcı hareket içinde kalarak feminist bakış açıları geliştiren İslamcı kadın yazarlar, ataerkil baskının Müslüman toplumlarda da görüldüğünü; feminizmin, kadının cinsel sömürü aracı olarak kullanılmasına karşı çıktığını vurgulamaktadırlar. Sonuç olarak gelinen nokta İslamcı kadınların, yüceltilen annelik rollerini sorgulayarak kadınların birey olarak tanımlama yönündeki çabaları olmuştur.¹⁸⁰

¹⁷⁶ Ibid., s. 121-125.

¹⁷⁷ Ibid., s. 166.

¹⁷⁸ Ibid., s. 138-139,143.

¹⁷⁹ Ibid., s. 155, 158.

¹⁸⁰ Ibid., s. 158-161,164.

Nilüfer Göle tüm bu gözlemler ışığında sonuç olarak; kadın konusunun, tarihsellikten gündelik yaşama uzanan toplumsal dönüşümün en ayrıcalıklı konusu olduğunu söyler. Nitekim kadın hem medeniyet projesinin öznesi olmuş hem de cinsiyet ayrımcılığı üzerine kurulu İslami toplumsal yapının merkezinde yer almıştır. Rasyonalist ve pozitivist değerlerce belirlenen Türk modernleşme hareketi bir medeniyet projesi şeklinde hayat bulmuş ve bireyi bu anlayış çerçevesinde Batılı anlamda yeniden tanımlamıştır. 1980’li yıllardan sonra ise yeni yükselen toplumsal kesimler, yaşam stratejilerini oluşturmak için İslami değerlere başvurmuşlardır. Batı modernizmi insan bedenini de sekülerizasyon sürecine almakta; buna karşı gelişen İslami hareket ise buna farklı bir anlamsal sistemle karşı çıkmaktadır. Örtünme, Batı’nın ideal olarak tanımladığı bedenin tam karşısı olarak edep ve aşkınlığı ifade etmektedir. Bu anlamda Batı medeniyetinin karşısına, farklılığın en görünür simgesi olarak kadın bedeni çıkmaktadır.¹⁸¹

Post-Kemalist paradigmanın Kemalizm ve devlet eleştirilerine dair ortak dilini Nilüfer Göle’nin İslamcı hareket ile girdiği etkileşimde de görmek mümkündür. Nilüfer Göle’nin kadın kimliğini İslamcı hareketin merkezine yerleştirmesi ve bu yaklaşımıyla Batı-dışı modernlik bağlamında gerçekleştirdiği Kemalizm eleştirileri İslamcı harekette de önemli yankı bulmuştur. Göle’nin çalışmaları 1990’lı yıllarda yayımlanan İslamcı dergilerde tanıtılmış, bu dergilerde Göle ile yapılan röportajlara yer verilmiş hatta Göle bu dergiler için yazılar da kaleme almıştır. Örneğin Göle, 1993 yılında *Yeni Zemin*’de Mehmet Metiner’e verdiği röportajında devletin resmî ideolojiden arındırılması gerektiği, Kemalizm’in Osmanlı’dan ve İslami kimlikten gerçekleştirdiği kopuşun çözülmekte olduğunu, Kemalizm’in İslamcılık karşısında tepkisel bir ideolojiye dönüştüğünü ve İslam’ın artık merkeze taşındığını belirtir.¹⁸² Göle, İslamcı kadın hareketinin yayın mecralarından *Kadın Kimliği* için kaleme aldığı yazılarında da Türkiye’de otoriter laiklik ile demokrasi arasında gerilimli ilişkinin Batılılaşmış elitlerle Müslümanlar arasında iktidar ilişkisi yarattığını, İslami hareketin

¹⁸¹ Ibid., s. 170-177.

¹⁸² Nilüfer Göle, “Devlet resmi ideolojiden arındırılmalı”, Röportajı yapan Mehmet Metiner, *Yeni Zemin*, C.3, 1993, s. 47-49.

de toplumun iktidarı ele geçişinin ideolojik araçlarından biri olduğundan söz eder.¹⁸³ Göle, *Kadın Kimliğı* için kaleme aldığı diğerk yazılarındaysa kamusal alan-özel alan ayrımı ile kadın kimliğinin farklılığı, karşı elitler olarak İslamcılarının ortaya çıkışı ve kültürel İslam'ın demokratikleşme talebi temalarını işlemektedir.¹⁸⁴

2.3.2. Kemalizm'in Post-Oryantalist Eleştirisi: Meyda Yeğenoğlu

Meyda Yeğenoğlu kadın kimliğinin ulusal kimlik içinde kurgulanışı ve İslamcı siyasetteki yerini post-kolonyalizm çalışmaları dahilinde ele almaktadır. Eğitim hayatına ODTÜ'de başlayan Yeğenoğlu doktora derecesini University of California, Santa Cruz'dan almış ve ODTÜ'de öğretim üyesi olarak görev almıştır. Yapısöküm ve psikanalizin modern özne eleştirisinden hareket eden Meyda Yeğenoğlu çalışmalarında oryantalizmin cinsellik bağlamında bir okumasına yapmaktadır. Yeğenoğlu'nun temel eleştirisi modern öznenin Avrupalı, erkek ve burjuva biçiminde bir evrensellik konumuyla kurulduğu ve özerklik ve evrenselliğinin koşulu olarak bu öznenin bir "öteki" tanımını da zorunlu olarak kurmasından hareket eder. Yeğenoğlu, bu bağlamda öznenin eleştirisini yaparken zorunlu olarak söz konusu öteki tanımından hareket etmenin gerekliliğine vurgu yapmaktadır.¹⁸⁵ Yeğenoğlu, modern öznenin eleştirisini feminist ve post-kolonyalist yaklaşımların argümanlarıyla örneklendirmektedir. Feminist yaklaşımda, Batı metafiziğinin gramerinde "insan" tanımının ötekinin farkı (kadının duygusal, zayıf, irrasyonel, bağımlı, vs.) üzerinden inşa edilmesiyle, "erkek" tanımının da kadının doğal olarak saptığı "insan" tanımının evrensel varlığını oluşturan bir norm olarak kurulduğuna dikkat çekilir.¹⁸⁶ Post-kolonyalist yaklaşımın kurucularından olan Edward Said de *Oryantalizm* başta olmak üzere çeşitli çalışmalarında modern öznenin yapısını dair öteki üzerinden

¹⁸³ Nilüfer Göle, "Otoriter Laiklik ve İslami Katılım", *Kadın Kimliğı*, C.9, 1995, s. 9.

¹⁸⁴ Nilüfer Göle, "İslamcı Elitlerin Doğuşu", *Kadın Kimliğı*, C.11, 1996, s. 8-9; Nilüfer Göle, "Batı Modernizmi ve Post Feminizm" *Kadın Kimliğı*, C.23, 1997, s. 10-12.

¹⁸⁵ Meyda Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*, İstanbul, Metis Yayınları, 2003, s. 10-14.

¹⁸⁶ Ibid., s. 14.

kurgulanmışlık ilişkisini Batı-Doğu ayrımı ile çözümlemiştir. Batı ile Doğu arasındaki ayrım, Doğu'nun bireysellik, sivil toplum gibi Batı'nın doğal olarak sahip olduğu ikincil yapılara sahip olmadığı varsayımıyla, Batı'yı ve Batılı değerleri evrensel norm olarak kurmaktadır.¹⁸⁷

Modern öznenin eleştirisinden hareketle Yeğenoğlu'nun oryantalizmin cinsellik bağlamında okumasına yaparken temel amacı, ötekinin söylemsel kuruluşunun cinsel ve kültürel olarak aynı anda gerçekleştiğini saptamaktadır. Bundan dolayı cinsel fark Yeğenoğlu'na göre, oryantalizmin bir alt alanı olarak değil, sömürgeci özne konumunu kuruluşunun temellerinden biri olarak ele alınmalıdır.¹⁸⁸ Bu bağlamda Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fantaziler*'e Said'in oryantalizm yaklaşımının eleştirisiyle başlamaktadır. Said'in görünür oryantalizm ve örtük oryantalizm arasında yaptığı ayrım ile örtük oryantalizmin bilginin yanı sıra "arzu" nesnesini de içerdiğini dikkat çeken Yeğenoğlu, bu arzunun cinsellik ile bağını sorgular. Yeğenoğlu, bu noktada Said'in Flaubert'in metinlerinde doğulu kadın temsili çözümlemesi yaparken keşfettiği Doğu ve cinsellik arasında kurulan çağrışıma rağmen, oryantalizm çözümlemesindeki sınırlılığa dikkat çeker ve şu soruyu sorar: "Eğer Doğu ve cinsellik arasındaki bu düzenli çağrışım oryantalist söylemin kurucu bir mecazı ise, bunu ayrı bir alana aitmiş gibi değerlendirmemiz mümkün mü?"¹⁸⁹ Bu sorgulama Yeğenoğlu'nun oryantalizm eleştirisinin temelini oluştururken, bu sınırlılığı aşmak için Homi Bhabba'ya başvurarak cinsel fark sorusunu kolonyal söylem incelemesine eklemler ancak onun da sınırlılıklarına dikkat çeker. Bhabba, sömürgeleştirmeyi Said'in tanımladığı bütünleşmiş ve tek yönlü biçimde değil, "üretken bir çelişkililik" içinde ele almaktadır. Bu bağlamda sömürge özneliği çoğul bir süreçte kurulmaktadır. Bhabba aynı zamanda psikanalitik kuramın fantezi yaklaşımını kolonyal çalışmalara uyarlayarak, Doğu/doğulu imgesinin kültürel temsilinin nasıl işlediğini çözümlemektedir. Farklı olan ırk, ten ve kültürlerin bir fantezi nesnesi olarak kurulduğunu bu yaklaşım ile cinsel fark sorusu kolonyal söylemin bağlamına

¹⁸⁷ Ibid, s. 15; Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, İstanbul, Metis Yayınları, 1999.

¹⁸⁸ Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fantaziler*, s. 9.

¹⁸⁹ Ibid., s. 34.

yerleşmektedir.¹⁹⁰ Buna karşın Yeğenoğlu'na göre Bhabba'nın yaklaşımı da sömürgeleştirme sürecinde cinsiyet ve cinsel fark sorusunu muğlak bırakmaktadır. Cinselliği sömürgeciliğin çelişkiliğinin sadece bir metaforu olarak değerlendirmektedir.¹⁹¹

Yeğenoğlu'nun post-kolonyal çalışmalara dair bu eleştirel pozisyonu onu oryantalist söylemi cinsellik bağlamında bir okumaya tabi tutmaya yönlendirir. Said ve Bhabba'ya yönelik eleştirileriyle paralel olarak, ötekiliğin cinsel ve kültürel olarak temsil edilmesini aynı anda ve iç içe gerçekleşen süreçler olarak okumaktadır. Yeğenoğlu'na göre Batı'nın Doğu'ya ve doğulu kadına bakışı “aynı tavrın birbiriyle ilintili iki yönüdür” ve “Oryantalist söylemdeki bu çifte eklemlenmeyi anlamak, tarihsel olanın fanteziyle, kültürel olanın cinsel olanla ve arzusunun iktidarla bağlantısını incelemeyi gerektirir.”¹⁹²

Yeğenoğlu, bir ötekileştirme aracı olarak peçenin oryantalist söylemdeki yerine dair bir incelemesini peçenin milliyetçilik projelerindeki işlevselliğinde arayarak yapmaktadır. Said'e referansla Yeğenoğlu, Üçüncü Dünya'daki modernleşme eğilimlerinin Batı'nın sömürgeci tarih anlatısının içinden çıktığını vurgulamaktadır.¹⁹³ Buna göre, kendi halkını geliştirme ve medenileştirme söylemi, “Doğu'nun Doğululaştırılması” söylemiyle paralel seyretmektedir. Milliyetçi paradigmanın Batı'dan neleri alacağı konusunda maddiyat ve maneviyat arasında yaptığı ayırım, Batı'nın teknolojik ilerlemesini maddi alana eklerken, “ülkenin gerçek benliğini bulacağı alan” maneviyat alanı olarak kurgulamaktadır. Maddiyat ve maneviyat arasındaki karşıtlığın kendini en net bir biçimde gösterdiği alan ise kadın sorusunu ele alışıta görülmektedir.¹⁹⁴ “Kadının cinselliği, anavatanı simgeleyen başarılı anne olarak resmedilişi sayesinde silinerek, dış dünyadaki yeni konumunun, milletin

¹⁹⁰ Ibid., s. 37-38.

¹⁹¹ Ibid., s. 39.

¹⁹² Meyda Yeğenoğlu, “Peçeli Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark”, **Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark**, Der. Fuat Keyman, Mahmut Mutman ve Meyda Yeğenoğlu, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996, s. 114.

¹⁹³ Yeğenoğlu, **Sömürgeci Fantaziler**, s. 158.

¹⁹⁴ Ibid., s. 161.

kendi ‘hakiki’ benliğini, özünü ve öz kimliğini tehdit eder bir hale gelmesi sağlanır.”¹⁹⁵ Böylelikle, kadınların kurtuluşu ulusal egemenlik söylemine eklemlenerek, milliyetçilikle beslenen yeni bir ataerkil söylem ortaya koymaktadır. Kültürel ve tarihsel bağlamda cinsel farkın silindiği bu süreçte Yeğenoğlu’na göre kadın ve peçe figürü karşıt gruplar arasındaki mücadelenin de zemini haline gelmiştir. Yeğenoğlu bu süreci Cezayir ve Türkiye örnekleri üzerinden ele almaktadır.¹⁹⁶

Yeğenoğlu, kadının modernleşme süreci ve milliyetçi söylem içindeki konumunu tartışmak için feminist yaklaşımlara başvurur. Deniz Kandiyoti’ye referansla, Osmanlı Devleti’nin son döneminde başlayan reformist hareketlerden Cumhuriyet’e uzanan süreçte kadının milliyetçi söylem içindeki nasıl kurgulandığını aktarır. Kandiyoti’nin kadın sorununun Osmanlı Devleti ve Türkiye Cumhuriyeti’nde kültürel ve ulusal birlik, düzen, düzensizlik ve yerli-yabancı ilişkisinin tartışılmasına aracılık ettiği tezine başvuran Yeğenoğlu, “kadının kurtuluşu” söyleminin Türkiye’nin modernleşmesi sürecindeki söylemsel üstünlüğünü kıyafet tartışmasını temel alarak, oryantalizm tartışması içine yerleştirir. Feminist yaklaşımların da gösterdiği gibi, Osmanlı reformizminden Mustafa Kemal öncülüğündeki laik modernleşme projesine dek kadının bu proje içindeki konumu, ev, ulus ve kültürün manevi unsurlarıyla uyuşan birliğine işaret etmektedir.¹⁹⁷ Kadın, başta kılık kıyafeti olmak üzere, Türk kimliğinin asli uygar kültürünü korumakla birlikte, Batılı normların taşıyıcılığını da üstlenir. Özellikle peçeyi gerici olarak niteleyen Mustafa Kemal’in modernleşme girişimi Yeğenoğlu’na göre, Doğu ve Batı, milli ve evrensel, gerici ve medeni, peçeli ve açık ikilemlerini üretir. Yeğenoğlu’nun feminist yaklaşımlardan farklı olarak, Türk milliyetçi söylemini Avrupa’nın Osmanlı üzerinde artan emperyalist baskısına eşlik eden oryantalist söylemle birlikte kurulduğunu öne sürer. Yeğenoğlu’na göre, “milliyetçi proje çeşitli kültürel, siyasi ve ekonomik düzenlemeler aracılığıyla sağlanan emperyal ayırım sayesinde, Doğu’nun Doğululaştırılmasını mümkün kılan bir projeydi.”¹⁹⁸

¹⁹⁵ Ibid., s. 162.

¹⁹⁶ Ibid., s. 162-163.

¹⁹⁷ Ibid., s. 166.

¹⁹⁸ Ibid., s. 175-176.

Yeğenoğlu'nun bu bağlamda erken Cumhuriyet dönemine bakışı, dönemin diğer post-Kemalist entelektüellerinde olduğu gibi Kemalizm'in otoriter niteliğini sorgulamaya yöneliktir. Örtünme ve kamusal alanda İslam konularını öncelikli olarak ele almasından dolayı en çok da "laikliğin kutsallaştırılması" üzerinde durmaktadır. Yeğenoğlu, Kemalist laikliğin otoriter milliyetçiliğinin dini, etnik ve diğer farklılıkların kamusal görünürlüğünü ortadan kaldırarak toplumsal birliği sağlamaya çalıştığını vurgulamaktadır.¹⁹⁹ Dönemin hegemonik hale gelen tarihyazımı yöntem ve hipotezlerini benimseyen Yeğenoğlu, Kemalist modernleşmeyi bir proje olarak niteleyerek, Ernest Gellner'e referansla bunun didaktik sekülerist reformlardan oluştuğunu söylemektedir.²⁰⁰ Öyle ki Yeğenoğlu'na göre, İslami bir toplumdan modern bir topluma dönüşümde Kemalizm, benimsediği Batılılaşma programı ile eğitim ve hukuk kurumlarının dönüşümünden bireylerin kılık-kıyafetlerine dek düzenleyici iktidar pratiklerine sahip olmuştur. Bu da Yeğenoğlu'nu yeni bir toplum inşa ederken Kemalizm'in yeni tahakküm ilişkileriyle bir özne yarattığı saptamasında Foucaultcu bir perspektifi benimsemeye sevk eder. Yeğenoğlu'nun *Sömürgeci Fantaziler*'de yaptığı da Kemalizm'in iktidar teknolojileriyle kurduğu tabiiyet ilişkilerinin inşasını kadınların örtünme pratikleri üzerinden nasıl gerçekleştirildiğini çözümlemektir.²⁰¹

Yeğenoğlu, tıpkı Kandiyoti gibi feminist yazarlarda olduğu gibi Kemalistler ve İslamcıların kadın konusunun içerik olarak olmasa da kadının toplumsal ve siyasal projelerindeki araçsallaştırmaları bakımından benzerliklerine de işaret etmektedir. Yeğenoğlu'nun 2010'lu yıllarda kaleme aldığı popüler yazılar, Kemalizm ve İslamcılığın birbirlerine benzer ideolojiler olduğu tezini işlemektedir ki bu tez post-Kemalizm'in Kemalizm-İslamcılık benzerliği ve söylemsel ortaklığı söyleminin de bir versiyonunu oluşturur.²⁰² Yeğenoğlu örneğin, "paranoyak milliyetçi tahayyül" olarak

¹⁹⁹ Meyda Yeğenoğlu, "Clash of Secularity and Religiosity: The Staging of Secularism and Islam Through the Icons of Atatürk and the Veil in Turkey", **Religion and the State: A Comparative Sociology**, Ed. Jack Barbalet, Adam Possamai ve Bryan S. Turner, London, Anthem Press, 2011, s. 226.

²⁰⁰ Ibid., s. 228.

²⁰¹ Ibid., s. 227.

²⁰² Post-Kemalist yaklaşımlarda, İslamcılığın -daha çok da AKP dönemi uygulamaların- Yeşil Kemalizm olarak tanımlandığı da hatırlanmalıdır.

adlandırdığı, 1990’lı ve 2000’li yılların başında ivmelenen neo-Kemalizm’in laiklik ilkelerini kutsallaştırdığı ve aşkınsallaştırdığını öne sürerken, bunu en çok da “Yetmez ama Evetçilerin”²⁰³ tespit ettiğini belirtir. Yeğenoğlu’na göre laikçi söylem, dinsel dil ve davranış tarzıyla otoriter bir söylem ve simgesel dünyanın içinden gelir ve İslamcı siyaset de “kendisinden meşru bir varlığı esirgeyen seçkinci laikçi sistemden otoriter bir yönetim anlayışını” miras alır. Yeğenoğlu’na göre, laikçi elitlerin dışlamaları ve askeri otoritenin altında ezilen İslamcı siyaset, iktidarı ele geçirmesinden sonra önemli değişimlere yol açmış, bunların en büyüğü askerin siyasete müdahalesini sorgulatmaya başlamış olmasıdır.²⁰⁴ Yeğenoğlu, Kemalistler karşısında liberal-globalistler olarak adlandırdığı AB yanlısı kesim arasında İslami söylemin baskın unsuru olan AKP’nin de yer aldığını hatta AKP programının liberal çok-kültürcü ve çoğulcu insan hakları anlayışıyla belirlendiğini söyler.²⁰⁵ Yine de Gezi Parkı protestolarının ardından İslamcı siyaset, “kendisine karşı büyüyüp geliştiği köktenci laikçi siyasetin de yapmış olduğu gibi” bir yenilgi yaşayarak, isterik ve paranoyak bir tepki geliştirmiştir.²⁰⁶ Yeğenoğlu’na göre Batı’nın kültürel kodlarını, yaşam tarzını ve kimliklerini idealize ederek Batılılaşma formunda yukarıdan aşağıya uygulanan modernleşme, insanların örf ve âdetlerine kadar nüfuz ederken İslam’ı baskı altına almıştır. Türkiye’de İslami bir kimlikten Batılı bir kimliğe geçiş, kültürel bir bölünme yaratmıştır.²⁰⁷ İslam’ın kamusal alana çıkmasına karşı Kemalizm’in cevabıysa yukarıda da aktarılan paranoyak milliyetçilik ile gerçekleşmiştir. Yeğenoğlu’na göre, Kemalist milliyetçilerin İslam’ın kamusal alandaki görünürlüğünün “şeriat yolunda

²⁰³ 2010 Anayasa Değişikliği Referandumu’nda bazı sol ve liberal çevreler, AKP’nin değişiklik önergesini “Yetmez ama Evet (YAE)” diyerek onaylamış ve farklı siyasal geleneklerden gelen bu gruplar, ontolojik varlığa sahip bir bütün olarak anılmaya başlanmıştır. Aynı zamanda bu grupların, post-Kemalist paradigma ile ilişkisi de tartışılmıştır. Bkz. Erhan Sandıkçı, “Yetmez ama Evet’in Düşünsel Arkaplanı Olarak Post-Kemâlizm”, **Yayımlanmamış yüksek lisans tezi**, Ankara, Hacettepe Üniversitesi, 2023.

²⁰⁴ Meyda Yeğenoğlu, “Milliyetçi laikler ve otoriter İslamcılar”, T24, 4 Eylül 2015, (Çevrimiçi) <https://t24.com.tr/yazarlar/meyda-yegenoglu/milliyetci-laikler-ve-otoriter-islamcilar,12662>, 2 Nisan 2023.

²⁰⁵ Meyda Yeğenoğlu, “The sacralization of secularism in Turkey”, **Radical Philosophy**, C.145, 2007, s. 3.

²⁰⁶ Meyda Yeğenoğlu, “Milliyetçi laikler ve otoriter İslamcılar”; Meyda Yeğenoğlu, “Clash of Secularity and Religiosity”, s. 241-242.

²⁰⁷ Meyda Yeğenoğlu, “The sacralization of secularism in Turkey”, s. 2.

gizli bir anlamı” olarak paranoyak bir düşünme biçimiyle algılamaları, oryantalist söyleme içkin bir durumdur. Bu da oryantalizm ile laikliğin otoriter-milliyetçi versiyonu arasındaki ortaklığı göstermektedir.²⁰⁸

Bununla birlikte yukarıda da aktarıldığı gibi, özellikle Gezi Parkı protestoları sonucu çoğulcu perspektifini kaybeden İslami hareket, paranoyak tepkiselliğe geri dönmüştür. Bu da Yeğenoğlu’nun İslamcı siyaset ile Kemalizm’in benzerliğine dair çıkarımının çıkış noktası olmuştur. Yeğenoğlu’nun İslamcı siyaset ve Kemalizm arasında kurduğu benzerlik, köle-efendi ilişkisi ile temellenen bir perspektifte izlenmektedir. Yeğenoğlu’na göre, İslamcı siyaseti Kemalizm’in bir kopyası haline getiren dinamik, Nietzsche’ye atıfla kölenin efendisinin oluşturduğu kültürü tamamen tersine çevirmekten ibaret kalması nedeniyle ötekini referans almadan var olamayan bir biçime dönüştürür. Böylelikle, İslamcı siyaset, yeni bir demokratik söylemi oluşturacak dinamiklerden yoksun hale gelir.²⁰⁹

2.4. Ekonomi-Politik Eleştiri

Birinci bölümde belirtildiği gibi, post-Kemalist paradigmanın ortaya çıkmasında Türkiye’nin neo-liberal dönüşümü ve küresel kapitalizm ile eklemlenmesi de etkili olmuştur. Post-Kemalist paradigmaya dahil olan ekonomi-politik yaklaşımların ana hedefi Türkiye’de burjuvazinin neden gelişmemiş olduğunu ve dolayısıyla Türkiye’de piyasa mekanizmalarının neden ve nasıl kurulması gerektiğini gerekçelendirmek ve açıklamak olmuştur. Ayrıca Osmanlı Devleti’nin ekonomik yapılanmasında patrimonyalizmin etkisi ile Türkiye Cumhuriyeti’nde iktisadi alanın devlet eliyle kurulması eleştirel perspektifte ele alınan konular olmuştur. Ahmet İnsel, *Düzen ve Kalkınma Kısacasında Türkiye* adlı çalışmasında ulus-toplumun kurucu iradesi olan devlet tarafından iktisadi alanın da kurulmasının, kendine özgü bir mantıkla hareket eden bir toplumun ortaya çıkmasının güvencesini sağlayamadığını

²⁰⁸ Ibid., s. 4.

²⁰⁹ Meyda Yeğenoğlu, “Yeni bir demokratik duyarlılık mı, yoksa Kemalist proje taklidi mi kazanacak?”, 12 Haziran 2013, **T24**, (Çevrimiçi) <https://t24.com.tr/haber/yeni-bir-demokratik-duyarlilik-mi-yoksa-kemalist-proje-taklidi-mi-kazanacak,231795>, 2 Nisan 2023.

öne sürmektedir.²¹⁰ Post-Kemalist paradigma içinde ekonomi-politik yaklaşımlar geliştiren entelektüeller, bu bölümde Asaf Savaş Akat ve Çağlar Keyder ile örneklendirilecektir. Keyder'in çalışmaları Türkiye'de devlet-sınıf ilişkilerini, Akat'ın çalışmaları da Türkiye'de yerleşik iktisat ideolojisini çözümlemesiyle burjuva sınıfı ve piyasa mekanizmalarının nasıl gelişmemiş olduğunu gerekçelendirmektedir. Özellikle Akat'ın çalışmaları, 1990'lı yıllarda sosyal demokrat siyasal gündeme de eklemlenerek, demokratikleşme için sivil toplum, sivil toplum için de piyasa ekonomisi formülünü popülerleştirmeyi hedeflemiştir.

2.4.1. Türkiye'nin Kapitalistleşmesine Post-Kemalist Bir Yaklaşım: Çağlar Keyder

Çağlar Keyder modern Türkiye tarihine dair yaklaşımını 1960'lı yıllarda Latin Amerika'da ortaya çıkan ve kalkınma sürecini merkeze alarak Üçüncü Dünya ülkelerinin geri kalmışlıklarını çözümlemeyi amaçlayan Bağımlılık Okulu'nun bir temsilcisi olan Immanuel Wallerstein'in teorik çerçevesiyle kurmaktadır. Keyder'in Wallerstein ile kurduğu ilişki, doktora eğitiminin ardından bir süre çalıştığı New York Eyalet Üniversitesi'ne dayanır. 1947 yılında İstanbul'da doğan Keyder, ilk ve orta öğrenimini İstanbul'da tamamladıktan sonra, lisans eğitimini Yale Üniversitesi'nde, yüksek lisans ve doktora eğitimini Kaliforniya Üniversitesi, Berkeley'de tamamlamıştır. Akademik kariyeri 1969 yılında asistanlık yaptığı ODTÜ'de başlayan Keyder, uzun yıllar Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmıştır.²¹¹

Keyder'in *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar, Ulusal Kalkınmacılığın İflası, Memalik-i Osmaniye'den Avrupa Birliği'ne* adlı çalışmalarındaki ortak yaklaşımı, Türkiye'de ulus-devletin kurulmasında Osmanlı'dan devralınan miras ile dikey bir devlet-toplum ilişkisinin inşası ve Türkiye'nin dünya ekonomisi sistemi içinde bir çevre ülke olarak konumlanmasıdır. Keyder, yaklaşım olarak ulus-devlet inşası ve

²¹⁰ Ahmet İnsel, **Düzen ve Kalkınma Kıskaçında Türkiye**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1996, s. 144.

²¹¹ Çağlar Keyder, "Tarihsel Sosyolojiyi Türkiye Üzerinden Okumak", Röportajı yapan İlhan Zeynep Karakılıç, **Tarihsel Sosyoloji**, Ed. Elisabeth Özdalga, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2009, s. 97.

demokratikleşme sürecini ekonomi-politik perspektiften analiz ederken, sosyolojik bir bakış açısı da geliştirir. Öyle ki *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar* adlı çalışmasının giriş bölümünde “tarihsel bir oluşumun analizi yoluyla makro sosyolojik soruları aydınlatmayı” hedeflediğini belirtir.²¹²

Keyder, merkezdeki kapitalist ülkelerin çevre ülkelerdeki kapitalist gelişimi belirlediği dünya ekonomisinin yapısının geç Osmanlı döneminden başlayarak Cumhuriyet Türkiye’sinde de ekonomik modernleşmenin rotasını çizdiğini ileri sürer. Keyder, Osmanlı tarihinin “ATÜT’ün hâkim tarz olduğu bir dünya imparatorluğundan kapitalist dünya ekonomisi içinde periferi duruma geçişi anlatacak şekilde” yazılması gerektiğini savunur.²¹³ Bu anlamda Keyder’in erken dönemde benimsediği yaklaşım, Marksist yaklaşımdır. Kendi ifadeleriyle Keyder, Marksist literatürden etkilendiği gibi, aynı zamanda çalışmalarında Marksist yaklaşımdan nasıl esnediğini de aktarır:

“Ben daha ilk başladığımda doğrudan doğruya Marksist yaklaşımın çerçevesinde başladım ve de Marksist yaklaşımın kendi içinde çok tartışmalar vardı o zaman, şimdi de var tabi ki. Onlardan çok etkilendim, hangilerinden etkilendim; mesela yapısalcı araççı tartışmasından, Marksist devlet kuramı etrafındaki tartışmadan Marksist yaklaşımda kültür nereye oturur, ideoloji nereye oturur, hukuk ne demektir gibi literatürden çok etkilendim. Marksist bir yaklaşım içinde fazla taviz vermeden yapılan bir çalışma, giderek daha sofistike hale gelince, bakıyorsunuz ki aslında Weberleştirilmiş bir Marksist yaklaşım olabiliyor, ya da ideoloji konusunda, çok daha Gramsci’den esinlenmiş bir Marksizm olabiliyor.”²¹⁴

Keyder’in doktora tezi ile birlikte doktora öncesi dönemde yaptığı çalışmalarında ATÜT tartışmalarının güçlü bir izi bulunur. Yukarıda da değinildiği gibi, ATÜT tartışmaları Keyder’in Türkiye’nin az gelişmişliğinin tarihsel bir çözümlemesini gerçekleştirme imkânı sağlamıştır. Keyder’in bu bağlamdaki

²¹² Keyder, *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar*, s. 9.

²¹³ Huri İslamoğlu ve Çağlar Keyder, “Osmanlı Tarihi Nasıl Yazılmalı?”, *Toplum ve Bilim*, C.1, 1977, s. 49.

²¹⁴ Keyder, “Tarihsel Sosyolojiyi Türkiye Üzerinden Okumak”, s. 109.

yaklaşımı, Osmanlı Devleti'nden cumhuriyete Türkiye'nin kapitalist dünya ekonomisiyle bütünleşirken nasıl periferileştiğini çözümlemeye yöneliktir. 1977 yılında Berkeley Üniversitesi'nde hazırladığı doktora tezine dayanan ve 1982 yılında Türkçe edisyonu yayımlanan *Dünya Ekonomisi İçinde Türkiye*'de Keyder,²¹⁵ Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması sürecindeki ekonomik yapılanmanın inşası ile yeni cumhuriyetin dünya ekonomisindeki yerini Marksist yaklaşım ile analiz etmektedir. Bununla birlikte Keyder, bu tartışmayı Wallerstein'in yaklaşımıyla benzer bir teorik çerçeveye taşır. Bu çerçeve, dünya sistemi tartışmalarıdır; Keyder'in ismiyle en çok anılan çalışması olan ve 1989 yılında İletişim Yayınları tarafından yayımlanan *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar* da bu çerçeveye dayanmaktadır.²¹⁶ Keyder, ATÜT tartışması ile dünya sistemi tartışmasını aynı problemin farklı yüzeyleri olarak görmektedir. "Türkiye'nin neden gelişmediği" sorusu üzerine temellenen teorik tartışmalardan hareketle ATÜT tartışması, emperyalizm merkezli çözümlemenin karşısında devlet ve toplum ilişkisine dayanan içsel dinamiklere bağlı bir üretim tarzı anlatısı kuruyordu. Dünya sistemi tartışması da bu içsel anlatıyı, 16. yüzyıldan itibaren oluşan karşılıklı ilişkiler çerçevesinde anlamayı ve anlamlandırmayı mümkün kılıyordu. Keyder, bu iki yaklaşımı birleştirerek teorik yaklaşımını kurduğunu belirtmektedir:

"Bu iki yaklaşımı birleştirmek, yani bazı emperyalizm anlatıları gibi fazla kaba olmayan fakat aynı zamanda da bir analiz birimi problematiği açısından olayın bir dünya çerçevesinde anlaşılması gerektiğini anlatmaya çalışan bir model olarak dünya sistemi modeli çok cazip geldi bana."²¹⁷

Keyder, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar* adlı çalışmasına Türk siyasal hayatının toplumsal kökenlerine dair iki özgül koşulun varlığını kabul ederek başlar. Bu koşulların ilki tarımsal yapıda büyük toprak mülkiyetinin olmaması; ikincisi ise savaş

²¹⁵ Çağlar Keyder, *Dünya Ekonomisi İçinde Türkiye (1923-1929)*, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1982.

²¹⁶ Türkiye'de Devlet ve Sınıflar, ilk olarak 1987 yılında *State and Class in Turkey* adıyla Verso yayınları tarafından yayımlanmıştır.

²¹⁷ Keyder, "Tarihsel Sosyolojiyi Türkiye Üzerinden Okumak", s. 111.

sonrasında Hristiyan burjuvazinin ülkeden çıkarılmasıdır.²¹⁸ Keyder, öne sürdüğü bu iki hipotez ile dünya sistemi analizi çerçevesinde konjonktür ve dünya ekonomisinin Türkiye ekonomisi ve toplumu üzerindeki etkisine odaklanır. Bu etkiyi burjuvazinin siyasi hâkimiyetini kurması ile devletin idari aygıtının düzenlenmesi üzerinden ele alır. Bu nokta, Keyder'in benimsediği metodoloji açısından dikkat çekicidir ve Keyder'in ifadeleriyle bu, ülke içi güç ilişkilerindeki değişimlerin dünya sistemindeki dönüşümlere paralel biçimlenmesinin analizini gerektirir:

“Dünya sistemi, ülke düzeyindeki sınıf mücadelesinin hangi bağlamda ve hangi kısıtlar içinde süreceğini belirler. Yeni kısıtların ortaya çıktığı ve dışardaki gelişmelerin ülkeye uyarlanması gündeme geldiği dünya düzenindeki dönüm noktaları ile ülke içi güçler dengesindeki radikal değişimler birbiriyle çakışır.”²¹⁹

Keyder'in Osmanlı-Türkiye tarihinin pre-kapitalist dönemi üzerine yaptığı analiz, Osmanlı Devleti'nin feodal bir mirasa sahip olmadığı varsayımına dayanır. Buna göre Bizans'ın toprak mülkiyeti yapısında küçük köylülüğün yerleşik olması ve bu miras üzerine Osmanlı'nın devlet arazisi olan toprağı işleyen köylülerden memurları aracılığıyla vergi alması feodal olmayan devlet-toplum ilişkilerini açıklar. Her ne kadar imparatorluk toprakları üzerinde bürokrasiye rakip olan ve artı ürüne el koyan yerel senyörler ortaya çıkmışsa da bu senyörler köylüleri serflere dönüştürmeyi başaramamışlardır ve bu da Avrupa feodalizminden farklı bir toplumsal formasyonu ortaya çıkarmıştır. 15. yüzyıldan sonra tımar sisteminin bozulmaya başlamasıyla da Osmanlı'nın köylülerle olan ilişkisi yine vergilerin toplanmasına verilen öncelikle iltizam sistemini ortaya çıkarmış; bunun sonucunda da ayan adındaki yeni aktörler artı ürüne el koymaya başlayarak merkezi devlet ile karşı karşıya gelmiştir. Ancak devletin merkezileşmesi önceliğiyle ayanların gücü kırılmış ve büyük toprak sahipliğinin olmadığı bir ekonomik-toplumsal ilişki ağı ortaya çıkmıştır.²²⁰ Bu noktaya kadar

²¹⁸ Keyder, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, s. 10.

²¹⁹ Ibid., s. 12.

²²⁰ Ibid., s. 30-34.

Keyder'in yaklaşımı büyük toprak sahipliğinin olmadığı Osmanlı'da sermaye birikiminin nasıl geliştiği ve burjuva devrimlerinin yaşanmaya başlandığı Avrupa'nın toplumsal formasyonundan Osmanlı'nın nasıl ayrıştığı sorunsalları etrafında şekillenmektedir. Bu sorulara Keyder'in cevabı ise öncelikle tarımsal üretimin dünya pazarlarına aktarılmasına aracılık eden bir sınıfın ortaya çıktığı yönündedir. Buna göre etnik ve dini temellere dayanan ayrımlarla imparatorluğun Müslüman tebaası tarımsal üretimi gerçekleştirirken, ticaret sermayesi gayrimüslimlerin elinde yoğunlaşmıştır. Ayrıca kapitülasyonlar da Avrupalı tacirlere mali kolaylık sağlarken, bu durum Osmanlı gayrimüslimlerinin Avrupalı tacirlerle ilişkilerini geliştirmelerinde büyük bir rol oynamıştır. Bu durumda geliştirilen tüm normlar sermaye birikimini gayrimüslimlerin sağlayabilmesini mümkün kılacak bir yapıya sahiptir. Bu bağlamda Keyder'e göre, 20. yüzyıla girerken Osmanlı sınıfsal yapısı köylüler, bürokrasi ve komprador burjuvazi arasındaki etkileşimlerle belirleniyordu.²²¹

Keyder'in Osmanlı ekonomisinin kapitalist dünya ekonomisi ile bütünleşmesine dair analizi ise öncelikle tüccarlar ve bürokratların arasındaki ilişkilerin nasıl geliştiğinin çözümlemesiyle başlar. Keyder'in buradaki analizi tüccarların karşı karşıya geldiği bürokrasinin bir sınıf olarak devlet-toplum yapısında teşkil olmaya başladığı iddiasıyla dikkat çeker. Bürokrasinin bu özgül durumu Cumhuriyet döneminde de süreklilik gösterecektir. Bununla birlikte Osmanlı'nın kapitalist dünya ile bütünleşmesinin dönüm noktalarından biri 1838 tarihli Baltalimanı Ticaret Antlaşması'dır. Bu antlaşma ile Osmanlı hammaddesini Avrupa'ya gönderirken, mamul ürünleri ithal etmeye başlamıştı. Ayrıca Duyun-u Umumiye'nin kurulmasıyla da Avrupalı sermaye güçlerinin Osmanlı'yı periferileştirecek kredilendirmelere ve devlet gelirlerine el konulmaya başlandı. Ayrıca doğrudan yabancı sermayenin Osmanlı topraklarına girerek demiryolları ve elektrik hatları gibi Osmanlı'daki burjuvazinin ihtiyaçlarını karşılayacak hizmetlere yatırım yapmaları Osmanlı'yı kapitalizm ile bütünleştirmede önemli bir adımı oluşturdu. Bu süreç

²²¹ Ibid., s. 60-62.

sonunda da gayrimüslimler burjuva olarak geliştikçe bürokrasi ile daha yoğun çatışmaya girmeye başlamıştır.²²²

Jön Türkler'in yükselişiyle birlikte ise Osmanlı'da sivil bürokrasi iyice gelişmeye başlar. Keyder'e göre sivil bürokrasinin gelişmesiyle birlikte Jön Türkler'in asıl hedefi devleti ve onun kurumlarını önceleyen bir siyasal hedeflerinin olmasıdır. Bu açıdan onların ekonomik meselelere dair çözüm önerileri de yoktur. Ancak eşitlik düşüncesini öne çıkaran Osmanlıcılık akımının etkisiyle Jön Türkler iktidara gelmeleriyle gayrimüslim burjuvaziye de haklar sağlarlar. Yine de Balkan Savaşları'yla bu uzun sürmez ve İttihat ve Terakki'ye dönüşen Jön Türk Hareketi öncelikli siyasal programını milliyetçilik ile belirlemeye başlar ve kapitülasyonları tek taraflı olarak kaldırır.²²³ Bu da Rum ve Ermeni sermayenin yerine yerli bir burjuva sınıfının yaratılması düşüncesinin geliştirilmesinde rol oynayacaktır. Almanya'da ekonomik kalkınmayı sağlayan millî ekonomi modelinin Osmanlı'da da tesis edilmesi düşüncesiyle Jön Türkler, etnik ve dini çatışmanın açtığı yarılmayla Rum ve Ermeni burjuvaziyi devreden çıkarmayı tercih eder. Ermeni Tehciri ve savaşlarda ölen ya da göç eden Rumların da ülkeden çıkmasıyla Müslüman burjuvazinin güçlendirilmesi hedeflenmiş ve Müslüman eşraf gayrimüslimlerin mülklerine el koyma yoluyla sermaye birikimini sağlamıştır. 1920'lerde yeni devletin kurulması yine bürokrasiyi rakipsiz bir üstünlüğe getirir ve burjuva sınıfı da kültürel etkinliğini sağlayabilecek bir niteliğe bu yıllarda sahip olamaz. Keyder'e göre bunun en temel sebebi burjuvazinin sivil toplumu kurma ve geliştirme yerine para kazanmayı öncelemesidir. Bu durumda Cumhuriyet'in ilk yıllarında burjuvazi, siyasi otoriteden özerk bir güç istemekten uzak bir konum elde etmek yerine iktidarı karşısına almamayı tercih etmişlerdi.²²⁴

Keyder'in çalışmasında dönüm noktası olarak karşımıza çıkan tarih ise 1929'dur. 1929 Buhranı'nın yeni devlet üzerindeki etkisi Keyder'e göre burjuvazinin zayıflığını ortaya çıkarmıştır. Parti ile devletin bütünleşmesiyle birlikte toplumun özerk alanları dağıtılmış; bürokrasi de üretim sürecini kontrol etmeye başlamış ve bu anlamda devletçi model güç kazanmıştı. İş Bankası'nın sanayicilere kredi sağlaması

²²² Ibid., s. 64.

²²³ Ibid., s. 80-82.

²²⁴ Ibid., s. 107.

ve sanayiye önceleyen yalıtılmış bir millî ekonominin yaratılması hedeflenmişti.²²⁵ Ne var ki 1950'lere doğru çok partili hayata geçiş bu süreci dönüştürmeye başladı. ABD'nin Türkiye'de tarımın geliştirilmesini öncelemesiyle başlattığı yardımlarla tarım arazilerinin geliştirilmesiyle piyasa ekonomisinin yerleştirilmesi için burjuvazi ile küçük üreticiler ittifak kurdular. Demokrat Parti iktidarında ortaya çıkan ekonomik krizler, hükümeti popülist ekonomi politikalarına yöneltti ve ithal ikameci ekonominin temelleri atılmıştır.²²⁶

Ülke içi güç ilişkilerinin değişiminde dünya sisteminin etkili olduğunu kabul eden Keyder, Türkiye'nin demokratikleşememe sorununu da *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*'da genel hatlarını çizdiği modern Türkiye tarihine dair yaklaşımı ile temellendirmektedir. Keyder, 1990'lı yıllardaki çeşitli çalışmalarında, Türkiye'nin demokratikleşmesinin önündeki engeli burjuva hegemonyasının oluşmaması, kapalı ekonominin varlığını sürdürmesi, siyasal liberalizmin gelişmemiş olması, medeni hakların sağlanmamış olması gibi birbiriyle ilişkili, birbirini gerekçelendiren süreçlerle tanımlamıştır. Keyder için bu süreçlerin üst başlığını, çalışmalarında sıklıkla tekrar ettiği ve 1993 yılında yayımladığı bir derleme kitabın da başlığı olan "ulusal kalkınmacılığın iflası" oluşturmaktadır. Keyder, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*'da Osmanlı'da büyük toprak sahipliğinin olmaması, Türkiye'de millî ekonominin inşası için yerli bir burjuvazinin inşa edilmesi, sermaye birikiminin gayrimüslimlerin mülküne el koyma yoluyla gerçekleşmesi ve burjuvazinin devletten ayrı özerk bir alana sahip olamadığı tezlerini öne sürmüştü. Keyder'in ulusal kalkınmacılık eleştirisi üzerine kurduğu yaklaşımı da bu tezler üzerine temellenerek, daha siyasal bir nitelik de kazanır. Öyle ki Keyder, ulusal kalkınmacılığın iflası sürecini tanımlamasıyla burjuvaziye atfettiği önem ile Türkiye'nin demokratikleşmesi için bir çıkış yolu da tanımlamaktadır.

Keyder'in ulusal kalkınmacılık eleştirisi birkaç noktaya dayanır ve bu eleştiri Kemalist hegemonyayı aşma söyleminin de bağlamını oluşturur. Keyder için Türkiye'de demokratik rejimin kurulamaması, burjuva hegemonyasının olmayışı ve

²²⁵ Ibid., s. 122-125.

²²⁶ Ibid., s. 160-168.

mevcut hegemonyanın medeni hakları ve siyasi liberalizmi engelleyen bir yapıya sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Kapalı ekonominin bir sonucu olarak siyasi liberalizmin gelişmemesi, temel özgürlüklerin ve demokrasinin gelişmemesine de sebep olmuştur. Keyder'e göre ulusal kalkınmacılık, sosyal hakların ve toplumsal bütünleşmenin sağlanması için bölüşümsel ve popülist politikalara öncelik vermiş; ancak "bu model, siyasi demokrasi, temel haklar ve hukuk devleti için güçlü temeller atmayı ihmal etmişti."²²⁷ Öyle ki ulusal kalkınmacılık, dağınık bir nüfusu devletle bütünleştiren bir topluluk olarak inşa eden milliyetçilik ideolojisine dayanıyor ve bu 1945 sonrası dönemin çevre ülkelerinin ortak yol haritasını oluşturuyordu. Keyder'e göre milliyetçiliği temel alan devlet elitleri, ekonomi yönetiminde de söz sahibi olarak ve 1914 öncesi iktisadi politikaların tam tersine başvurarak anti-liberal karakterli bir ulus inşasını hedefliyordu. Ulusal kalkınmacılığın başlangıcı da milliyetçi elitler ile yeni gelişmekte olan sanayicilerin "devletçi"²²⁸ ittifakıyla sağlanmıştı.²²⁹

Bir modernleşme tahayyülü olarak ulusal kalkınmacılık, ithal ikameci model ile kent merkezlerine göç eden işgücünün marjinalleşmesiyle sendikal ve sosyal haklara sahip olan işçi sınıfıyla modernleşme projesine uyumlu bir proletarya da yaratmıştı.²³⁰ 1974 Petrol Krizi'nin ardından ulusal kalkınmacılığın iflas etmesi ve International Monetary Fund (Uluslararası Para Fonu) (IMF) ve bankaların anti-liberalizmi ve korumacılığı reddeden programlar dayatmasıyla, kamu sosyal harcamaları daraltılmış; vergilerin ve devlet harcamalarının azaltılmasıyla birlikte başta küçük ve orta ölçekli sermaye olmak üzere çevre burjuvazisi hayat bulmuştu.²³¹ Keyder'e göre ulusal kalkınmacılığın başarısızlığa uğramasıyla birlikte hegemonik ve muhalif elitlerin sahiplendiği evrenselci model ile onun modernleştirici projesi de iflas etmişti. Ulusal kalkınmacılık ile kazançlı çıkan marjinal kesimlerin artık milliyetçi ve modernist projenin sınırları içinde kalması için bir neden de kalmamıştı.²³²

²²⁷ Keyder, **Ulusal Kalkınmacılığın İflası**, s. 46.

²²⁸ Vurgu Keyder'e ait.

²²⁹ Ibid., s. 29-31.

²³⁰ Ibid., s. 32.

²³¹ Ibid., s. 40.

²³² Ibid., s. 41.

Hatırlanacağı gibi Keyder, *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar*’da Türkiye’de burjuva hegemonyasının gelişmediğinden ve burjuvazinin siyasi otoriteden özerk bir güç kazanamadığından bahsetmişti. Keyder bu kez ulusal kalkınmacılığın siyasi liberalizme başvurarak medeni hak ve özgürlükleri sağlamadığını belirtir, burjuvazinin de ideolojik hegemonyadan feragat ederken siyasi liberalizm için uğraş vermediğini öne sürer. Öte yandan ulusal kalkınmacılığın iflası, dünya koşulları da göz önünde bulundurulduğunda Keyder’e göre, burjuvazinin hegemonyayı elde etmesi için bir fırsat yaratmıştır. Burjuvazinin bu kez ulusal kalkınmacılığı savunanlardan çok, bu projenin iflasıyla ortaya çıkan pre-modern ideolojilere karşı çıkması gerekmektedir.²³³

Keyder böylelikle, ulusal kalkınmacılığın iflasını demokratikleşmeye paralel bir süreç olarak ele almaktadır. Keyder, demokratikleşmenin burjuva sınıfının kendini devletin vesayetinden kurtarmasıyla mümkün olabileceğini söyler.²³⁴ Barrington Moore’un²³⁵ “Burjuvazi yoksa demokrasi de olmaz” kabulünden hareketle, 1992 yılında yayımladığı “Ulusal Kalkınmacılığın İflası ve Demokrasi” adlı makalesinde, Türkiye’de medeni hakların Batı’nın aksine devlete karşı kazanılmadığına vurgu yaparak, Türkiye’de burjuvazinin bu haklar için mücadele verebilecek bir zemine sahip olamadığının altını çizer.²³⁶ Burada Keyder’in küçük ve orta büyüklükteki toprak sahipliğinin hâkim olduğu yapının 1950’de tek parti rejiminin yıkılmasında büyük rol oynadığına dikkat çektiği de hatırlanmalıdır. Keyder’e göre 1950’de tek parti rejiminin sona ermesi, bürokrasinin yeniden bölüştürücü politikalarına karşı çıkan ve bir piyasa toplumunun arayışında olan bağımsız köylülüğün ortaya çıkmasıyla mümkün olmuştu. Kemalizm’in siyasal katılmanın dışında bıraktığı kırsal kitleler, artık siyasal alana da dahil oluyordu ve aynı zamanda kapitalist bir çağdaşlaşma kalıbından bir başka kapitalist çağdaşlaşma kalıbına geçiliyordu. Yine Barrington Moore’un kavramlarına başvuran Keyder, bu geçişi şu şekilde açıklar: “Türkiye ‘yarı parlamenter’ bir rejim altında ‘tepkiyel kapitalist’ bir çağdaşlaşmayla sonuçlanan bir ‘yukarıdan devrim’

²³³ Ibid., s. 47.

²³⁴ Ibid., s. 161.

²³⁵ Barrington Moore, **Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri: Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü**, Çev. Ş. Tekeli ve A. Şenel. Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2011.

²³⁶ Keyder, **Ulusal Kalkınmacılığın İflası**, s. 160-161.

yaşamıştı.”²³⁷ Türkiye, 1950’den sonra yukarıdan devrim bağlamından çıkarak, bir burjuva modernleşmesi deneyimine girmiş ancak istikrarlı bir “demokratik kapitalist” alternatif de yaratılamamıştı.²³⁸

Keyder’e göre Türkiye özerk bir iktidar alanına sahip olamayan burjuvazi, ulusal kalkınmacılığın planlama ve korumacılığının keyfi tedbirleriyle karşılaşmış; askeri darbeler de burjuvaziyi daha da korkutmuştur. Bu bakımdan ulusal kalkınmacılığın iflasıyla birlikte burjuvazi, devlet elitinin meşruiyetini sorgulamalı, özerk bir alan ile devlete karşı harekete geçmeli, mevcut hegemonyanın yerine yenisini koymalıdır. Keyder’e göre medeni hakların sağlanması ile demokratikleşme, burjuva sınıfının potansiyeline bağlıdır ve 1990’lı yılların konjonktürel koşullarında Türkiye’de burjuva sınıfının devletin vesayetinden kurtulabilecek ve medeni haklar için mücadele verebilecek bir potansiyeli mevcuttur.²³⁹ Keyder, 1990’lı yıllarda Türkiye’de burjuvazinin bu potansiyelini Brezilya, Meksika, Tayvan ve Güney Kore gibi çevre ülkelerdeki gelişmelerle birlikte de okuyarak, sosyalizm sonrası konjonktürde liberalizmin burjuvazinin kendi iktidarını tesis etmesinde bir şans tanıdığını belirtir. Liberalizm bunun için milliyetçilik, kalkınmacılık ve popülizme göre daha uygun bir ideolojik zemin sağlamaktadır.²⁴⁰

Keyder’in 1990’lı yıllarda yaptığı çalışmalarda kimlik, kültür ve toplumsal yapıdaki değişim konularının da ağırlığı bulunmaktadır. Öyle ki Keyder’deki bu eğilim, 1980 öncesi başvurduğu Marksist yaklaşımın eleştirel gerçekçilik yönündeki değişimini yansıtmaktadır. Wallerstein’in bağımlılık yaklaşımı ile kurduğu Türkiye’nin periferileşmesi anlatısını sürdürmekle birlikte Keyder, 1990’lı yıllarda eleştirel gerçekçilik paradigmasının çeperine girmektedir. Kemalizm eleştirilerinin ana hareket noktalarından olan anti-pozitivizmin etki alanıyla biçimlenen eleştirel gerçekçilik, Türkiye merkezli akademisyenleri 1990’lı yıllarda bireylerin davranışları ve anlam dünyalarına verdikleri önemle birlikte bireylerin kendileri ve toplumlarına

²³⁷ Çağlar Keyder, “Türkiye Demokrasisinin Ekonomi Politikası”, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, Der. Irvin C. Schick ve E. Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1990, s. 56.

²³⁸ Ibid., s. 57.

²³⁹ Keyder, **Ulusal Kalkınmacılığın İflası**, s. 165.

²⁴⁰ Ibid., s. 179.

ilişkin algılarının yanlış olabileceği ve sosyal bilimlerin bu yanlış düzeltebileceğine yönelik inancı taşımaya yönlendirir.²⁴¹ Bunu yaparken Keyder, geçmişte yaptığı kapitalizm eleştirilerinin bir öz eleştirisiyle hareket etmektedir.

Keyder, 1970’li yıllardaki çalışmalarında emperyalizm, sömürü ve bağımlılık çerçevesinde kurduğu modellerle modernleşme kuramcılarını eleştirdiklerini ancak bu eleştiride ekonomik indirgemeciliğe saplanıp kaldıklarını belirtir. Keyder, 1990’lı yılların başında yaptığı bu öz eleştirisinde solun, özellikle de üçüncü dünyacı solun az gelişmişlik eleştirisi yaparken, kültürel kimliği ve toplumsal hayattaki değişimi sorgulamayı ihmal ettiğinden dolayı anlamlı sözler söylemekten uzak kaldığını belirtmektedir.²⁴² Bunun bağlamıysa Keyder’e göre kapitalizm eleştirisinin modernleşme sürecinden bağımsız yapılmasıdır. Öyle ki modernleşme, arkasında taşıdığı yüzyıllardan gelen aydınlanmacı akıl ve bilim anlayışı ile bir toplumsal tahayyüle sahipken, bunun taşıyıcısı kapitalizm olmuştur. Bu yüzden modernlik projesinden bağımsız bir kapitalizm eleştirisi, getirdiği olumlu boyutları görmeyi engellemektedir. Üçüncü Dünyacılık yaklaşımı kapitalizm eleştirisinde, ele aldığı toplumun modernliğin hangi evresinde olduğunu tartışmamış; dönüşmediğini varsaydığı kültürel kimliği veri kabul etmiştir. Ayrıca milliyetçilik de anti-sömürgecilik üzerinden ele alındığından, Üçüncü Dünya solculuğunun eleştiri güzergâhına girmemiştir. Bu yüzden Keyder’e göre artık yapılması gereken, sorunun modernleşme-kapitalizm-milliyetçilik eksenindeki ilişkiler içinde ele alınması gerekliliğidir. Kültürel kimlik sorununu kavrayabilmek, Türkiye’nin dünyanın neresinde olduğunu değerlendirmeye de imkân tanıyacaktır.²⁴³

Keyder, bu bakış açısıyla odağını Türkiye-AB ilişkilerine kaydırmaktadır. 2003 yılında yayımlanan *Memalik-i Osmaniye’den Avrupa Birliği’ne* adlı çalışmasıyla, *Devlet ve Sınıflar*’da incelediği Osmanlı geçmişinden Cumhuriyet’e uzanan sosyo-ekonomik tarih anlatısını bir anlamda yeni yüzyılın başına dek genişletir.²⁴⁴ Erken dönemdeki çalışmalarında Türkiye’de demokratikleşme ile devlet-

²⁴¹ Demirel, *Türk Siyasetini Anlamak*, s. 169-170.

²⁴² Keyder, *Ulusal Kalkınmacılığın İflası*, s. 121-122.

²⁴³ Ibid., s. 128.

²⁴⁴ Çağlar Keyder, *Memalik-i Osmaniye’den Avrupa Birliği’ne*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003.

toplum ilişkisini ekonomi-politik bağlamda incelerken, bir devlet biçimi tartışması geliştiren Keyder, AB ile ilişkiler konusunda da kültürel bir bağlam kullanır. Keyder, globalleşmeden önce modern devletin hükümlanlık tesis etme dinamiklerini iki boyutta ele alır: Westphalia rejimi ile Weberyana perspektif. Keyder'e göre, devletlerin birbirinden bağımsız ve otonom özneler olarak hareket etmesini öngören Westphalian rejim, devleti kendi tebaası üzerinde yetkili kılıyordu. Geç modernleşen ülkelerden Türkiye'de de modernleşme bu bağlamda düşünülmüştü. Bu ideal model için paradigmatik olarak devamlılığı sağlamaktaysa rol milliyetçiliğe düşüyordu; öyle ki milliyetçilik devletin temsil ettiği ulusu tek ve kaynaşmış bir kitle olarak tanımlıyordu.²⁴⁵ Bunun ötesinde Weberyana yaklaşım, devletin modernleşmesinde merkezileşme ve örgütsel rasyonelitenin tek bir merkezden yayılan biçimde tikelleştirilmesini kavramsallaştırıyordu. Buna göre, bir iç hukuk düzeniyle devletin modernleşmesi toplum üzerindeki hakimiyetini tanımlıyordu. Keyder'e göre globalleşme, Westphalia ve Weberyana yaklaşımların öngördüğü dışarıya ve içeriye karşı hükümlanlık ve rasyonel işleyişi sonlandırmaktadır. Globalleşmeyle devletler, ekonomide olduğu kadar insan hakları gibi alanlarda da üst bir bağlayıcı güce tabii olmaktadır. Keyder, ulus-devlet projesinin sonunu getiren bu süreçte AB'nin bu modele en uygun idari yapıyı temsil ettiğini öne sürmektedir. Keyder bu bağlamda AB'yi Türkiye için bir şans olarak da görmektedir.²⁴⁶

Keyder, Türkiye'nin AB ile ilişkisini de kültürel kimlikler eksenindeki gerginlikler üzerinden okumaktadır. Yukarıda da belirtildiği gibi, AB'yi sivil hak ve özgürlüklerin gelişmesini engelleyen ulus-devletin aşılması için bir şans olarak gören Keyder, Türkiye toplumunda AB'ye karşı ikircikli bir tavrın var olduğunu öne sürer. Bu ikircikli bakış da Türkiye Cumhuriyeti'nin benimsediği resmi milletçilik ve ulusal kimlik projesinden kaynaklanıyordu.²⁴⁷ Keyder her ne kadar ulusal tarih anlatısının Avrupa'yı düşman imgesi olarak kurmasının AB'ye karşı kuşkuculuğu beslediğini öne sürse de bir başka yerde Kemalist kampın 1960'lardan bu yana AET'ye üyeliğe olumlu baktığını, Kemalistler için bunun modernleşme projesinin en yüksek noktası olarak

²⁴⁵ Ibid., s. 210-213.

²⁴⁶ Ibid., s. 215-224.

²⁴⁷ Ibid., s. 228.

görüldüğünü belirtir.²⁴⁸ Bununla birlikte Keyder'e göre, 1980'lerin ortalarından itibaren²⁴⁹ devlet tarafından dayatılan kimliğe karşı meydan okumaları güçlenmişti. Kadın hareketi, yerel tarih anlatıları, nüfus mübadelesi gibi akademik konular da resmi ulusal kimlik öğretisine meydan okumada etkili olmuşlardı. İslamcı siyaset ve Kürt milliyetçiliğinden kaynaklanan tehdit ile devletin ulusal kimliğin otoriter tanımını yeniden güçlendirmesine karşın, 1990'ların sonlarından itibaren bu siyasal akımlar da devlet hegemonyasını aşmak için AB'ye olumsal bakmaya başlamışlardı. Üçüncü Dünyacı çizgide yer alan sol entelijansiyanın Avrupa tipi bir liberal sol siyasete kayması, TÜSİAD çevresi ile burjuvazinin de AB üyeliği için siyasal reformlar için lobi faaliyetlerine yönelmesi bu ittifakı genişletmişti.²⁵⁰ Keyder'e göre Türkiye için AB yanlısı güçlerin avantaj kazandıkları dönüm noktasıysa Kasım 2002 seçimlerini kazanan AKP'nin iktidarıyla olmuştu.²⁵¹

Keyder'in *Memalik-i Osmaniye'den Avrupa Birliği'ne* adlı çalışmasının, önceki çalışmalarından metodolojik farkı Marksist yaklaşımdan biraz daha uzaklaşıp tarihsel sosyolojik bir anlatı kurmasıdır. Bu anlatı içinde analiz birimi de değişmiştir. Keyder'e göre artık küreselleşen dünya içinde Türkiye'yi bir yere yerleştirmek doğru değildir; öyle ki "Türkiye diye bir analiz biriminden söz etmek zor"dur.²⁵² Bunun yerine analiz birimi sınıf, coğrafi bölge, şehir gibi birimlerin yeniden ölçeklendirilmesi ile elde edilir; ulusal kültür birimi örneğinde yeni analiz birimi etnik kültür ya da bölge kültürü gibi birimler olmaktadır.²⁵³ Tarihsel sosyolojinin bu etkisi, Keyder'i 1970'lerde yaptığı çalışmalarda başvurduğu Marksist iktisat teorisinin sık bir perspektifi yansıttığı eleştirisine de götürür. Bununla birlikte Keyder, 1970'lerde de "Sovyet çizgisi" Marksist-Leninist bakış açısının da karşısında yer almış; bunun da o tarihte siyasal bir tutum almak anlamına geldiğini belirtir.²⁵⁴

²⁴⁸ Keyder, *Ulusal Kalkınmacılığın İflası*, s. 139.

²⁴⁹ 1983'te askeri rejimin sonlanmasıyla birlikte sivil toplumda bir canlanma yaşandığını vurgulamakla beraber.

²⁵⁰ Keyder, *Memalik-i Osmaniye'den Avrupa Birliği'ne*, s. 229-231.

²⁵¹ Ibid., s. 237.

²⁵² Keyder, "Tarihsel Sosyolojiyi Türkiye Üzerinden Okumak", s. 120.

²⁵³ Ibid., s. 120.

²⁵⁴ Çağlar Keyder, *Toplumsal Tarih Çalışmaları*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 8.

2.4.2. Post-Kemalizm’de Sosyal Demokrat Bir Yönelim: Asaf Savaş Akat

Post-Kemalist paradigma içinde ekonomi-politik bir yaklaşım geliştiren isimlerin başında Asaf Savaş Akat gelmektedir. Asaf Savaş Akat’ın entelektüel ve politik izleği, akademik, siyasal ve kamusal mecralardaki konumlanışlarıyla çok boyutlu bir biçime sahiptir. 1943 yılında İstanbul’da doğan Akat, lisans eğitimini İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi’nde tamamlamış, doktora derecesini de aynı üniversiteden almıştır. 1982 yılında Yükseköğretim Kurulu’na (YÖK) karşı çıkarak İstanbul Üniversitesi’ndeki görevinden ayrılan Akat’ın 1980 sonrası entelektüel çevrelerdeki ilk duraklarından biri İletişim Yayınları çevresindeki *Yeni Gündem* dergisi olur. Akat, üniversiteden ayrıldıktan sonra aynı zamanda özel teşebbüste yönetici olarak da görev almıştır.²⁵⁵ Akat’ın adı daha sonra İkinci Cumhuriyetçiler ile anılmış ve 1990’lı yıllarda önce Sosyaldemokrat Halkçı Parti (SHP), daha sonra YDH içinde yer almıştır. Akat, akademik olarak liberal ve Marksist perspektiflerin birleştiği bir bakış açısına sahiptir; kendisini de liberal Marksist olarak tanımlamaktadır:

“Hep liberal Marxist oldum. (...) Marx’ı iyi okumak anlamında Marxist oldum. Yoksa Marx’ın geri kalan ve yaygın olan okunmalarıyla hemfikir olmak anlamında Marxist olmadım. Marx’ı ciddiye aldım. kendi düşüncemde de doğrusu çok önemli bir yeri var.”²⁵⁶

Akat’ın liberalizm ile olan ilişkisi, hayata olan bakışında bireyi merkeze alması, özgürlük ve eşitliğe dayanan birey anlayışını (homo equalis) benimsemesinde bulunur. Hatta bu bakış açısıyla Akat, kendini Batılı olarak tanımlar ancak Batı kültürünün bir parçası olmadığını da saklı tutar.²⁵⁷ Batı ve Doğu arasında çizdiği çizgiyle Akat, İdris Küçükömer ve Sencer Divitçioğlu’nu takip ederek dahil olduğu Asya Tipi Üretim Tarzı (ATÜT) tartışmalarıyla Marksizm çizgisine kaymaktadır.

²⁵⁵ Asaf Savaş Akat, “Bir Portre: Asaf Savaş Akat”, *Akıntıya Karşı: Siyaset Söyleşileri – 1985-1994*, Sanal Kitap, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 65-76.

²⁵⁶ Ibid., s. 66.

²⁵⁷ Ibid, s. 68.

Küçükömer ve Divitçioğlu, bir başka deyimle İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi çevresi, Akat'ın entelektüel birikim ve yönelimindeki en büyük düşünsel kaynaklardan biri olmuştur. Önce öğrencisi, daha sonra asistanı olduğu Küçükömer ve Divitçioğlu'nun Akat üzerindeki etkisi, Akat'ın devlet-sivil toplum ayrımında aradığı demokratikleşme perspektifinde görülür. Akat, entelektüel birikiminde Küçükömer ve Divitçioğlu etkisini şu sözlerle açıklar:

“Marxizmin içinde sivil toplumcu bir arayış içinde kaldım. Demokrasiden yana, tavır koyma arayışı içinde kaldım. Ama bütün bunlar Sencer ve İdris'in izini oluşturduğu bir aks içinde 66 yılından itibaren yeniden şekillenmeye başladı. Dolayısıyla entellektüel köken deyince gururla ikisini saymam gerekiyor.”²⁵⁸

Asaf Savaş Akat, tam da Divitçioğlu'nun *Asya Tipi Üretim Tarzı ve Az-Gelişmiş Ülkeler* ile *Asya Üretim Tarzı ve Osmanlı Toplumu/Marksist Üretim Tarzı Kavramı* çalışmalarını yayımladığı 1966 ve 1967 yıllarında İstanbul Üniversitesi'nde asistan olarak göreve gelir. Akat, yıllar sonra “Kendimi son derece canlı bir entelektüel tartışmanın ortasında buldum. (...) Bence Türkiye düşünce tarihinde en özgün (ve önemli) dönemeçlerden biri bu tartışmadır.” sözleriyle ATÜT tartışmalarının hem kendi entelektüel yönelimi ve akademik birikimi için hem de Türkiye düşünce tarihi için olan önemini vurgular.²⁵⁹ Akat'ın Küçükömer'den devraldığı miras, yukarıda da belirtildiği gibi devlet-sivil toplum ayrımında aradığı demokratikleşme perspektifi olmuştur. Akat Küçükömer'den, Tanzimat'tan Kemalizm'e dek reformcu olarak öne çıkan Saray-kapıkulu kökenli aydınların öncelikli hedefinin “devleti kurtarmak” olduğu ve “halk ayaklanması ile iktidara gelebilecek radikal veya sosyalist bir hareketi tahayyül dahi edemedikleri” yaklaşımlarını devralır.²⁶⁰ Bu yaklaşımdan ortaya çıkan temel sonuç, sivil-asker bürokrasisinin Türkiye'de demokratikleşme ve sanayileşmenin önündeki en büyük engel olduğudur. Kemalizm'in, kurtuluşu ilerici

²⁵⁸Ibid., s. 66.

²⁵⁹ Asaf Savaş Akat, **İdris Küçükömer'in Mirası**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 38.

²⁶⁰ Ibid, s. 39.

bir darbede gören sol yorumlarının -YÖN ve Milli Demokratik Devrim (MDD) hareketleri- ve bu hareketlerin de iç içe olduğu tüm darbe süreçlerinin Türkiye’de sivil toplumun gelişimini engellediği, devleti restore ettiği ve dolayısıyla Türkiye’de demokratikleşmeye engel olduğu Akat tarafından ileri sürülmüştür.²⁶¹ Akat, Küçükömer’den miras aldığı bu yaklaşımla 1980’li yıllarda cevabını aradığı soruyu da yine Küçükömer’de ucu açık kaldığını düşündüğü bir soru olarak formüle eder: “Doğu toplumunun” –“doğu despotizmi” demek daha doğru olurdu- liberal demokrasiye doğru evrilebilmesi mümkün müdür?”²⁶²

Akat’ın Küçükömer ve Divitçioğlu’nda devraldığı bir aydın misyonu da bulunur. Bu, her iki ismin siyaset kurumunda, özellikle de kentsel aydınlar olarak ilk defa CHP karşısında kimlik eğilimlerini gösterebilecekleri bir mecra olan TİP’te yer almış olmalarıdır. Küçükömer ve Divitçioğlu’nun TİP Bilim Kurulu’nda yer almaları Akat’a göre, Kemalist rejimin kendini yeniden ürettiği kurumlardaki ideolojik hâkimiyetini kırma anlamını taşıyordu. Öyle ki otoriter rejimlerin tümünde olduğu gibi Kemalizm’in karşısında demokrasi ve radikalizm eğilimleri yer alıyordu ve TİP ile birlikte Küçükömer ve Divitçioğlu gibi akademisyenler bu iki unsuru üniversite ve siyaset kurumlarında birleştiriyordu.²⁶³ Bu bağlamda Akat’a göre Küçükömer ve Divitçioğlu, TİP-MDD ayrılığının teorik düzlemi olan ATÜT-feodalite tartışmalarında demokrasiden yana tavır koyarak (feodalite yaklaşımının karşısında yer alarak) Kemalizm’e ve sosyalizm içindeki Kemalizan eğilimlere alternatif bir yol çiziyorlardı. Bu, CHP-asker-Kemalizm üçlüsüne kökten karşı çıkılmasını ve sosyalist hareketin Kemalist tarih ve toplum tezlerinden radikal kopuşunun teorik temellerini oluşturuyordu.²⁶⁴ Akat’ın 1980 sonrası akademi ve siyaset kurumlarında sosyal demokrasi ve post-Kemalist paradigma içindeki misyonu da bu temelden hareket edecektir.

²⁶¹ Ibid, s. 43-44.

²⁶² Ibid, s. 45.

²⁶³ Ibid, s. 41.

²⁶⁴ Ibid, s. 42.

Akat'ın ekonomist kimliği ile yaptığı çalışmalar iktisat teorisi ile başlar; kendi ifadeleriyle de “esas çabasının ve vaktinin iktisat teorisine gittiğini” belirtir.²⁶⁵ Bununla beraber Akat, 1970’li yıllarda iktisat politikası çalışmalarına yönelmeye başlamıştır. Akat’ın iktisat politikasına yönelmesinde Türkiye’nin 1980’li yıllarda geçirdiği dönüşümün belirleyici bir etkisi bulunur. *Alternatif Büyüme Stratejisi* çalışmasının “İktisat İdeolojisi Üstüne Deneme” adlı girişinde, 1970’lerin ortasında başlayıp 24 Ocak kararlarıyla ivme kazandığını belirttiği Türkiye ekonomisinin içine girdiği krizin, iktisat politikası alanındaki yayınları artırıcı bir etkide bulunduğunu not düşer.²⁶⁶ Bu anlamda Akat’ın 1980’lerden itibaren yaptığı çalışmalar, Türkiye ekonomisi için bir çıkış yolu belirlemeye yönelik reçeteler niteliğindedir.

Akat’ın iktisat politikası alanında en popüler çalışması 1983 yılında İletişim Yayınları tarafından yayımlanan *Alternatif Büyüme Stratejisi* olmuştur.²⁶⁷ Akat, *Alternatif Büyüme Stratejisi* çalışmasında yer alan aynı isimli makalesinde ekonomist kimliğini öne çıkararak, Türkiye ekonomisini yapısal yönleriyle incelemiş; aynı çalışmada yer alan “Cumhuriyet Dönemi İktisat Politikaları” adlı makalesindeyse olgu, olay ve süreçleri ele alış biçimini iktisat tarihi ile eleştirel bir perspektife yöneltmeye başlamıştır.²⁶⁸ Bu açıdan Akat, kavramsal olarak Kemalizm’e ve erken Cumhuriyet dönemine ekonomist kimliğinden sıyrılıp bir sosyal bilimci olarak bütüncül bir bakış açısıyla bakar. Özellikle 1990’lı yıllarda hem medyadaki görünürlüğü hem siyasetteki varlığıyla Akat, sivil toplumun devlet karşısında kazanması gereken özerkliği, Türkiye’de devletin -Kemalist iktidarın- baskıcı karakteri, sosyal demokrasinin Kemalizm karşısında alternatif inşası gibi temalarla, tabu olarak tanımladığı Cumhuriyet tarihinin sorgulanmasını popülerleştiren entelektüeller arasında yer almıştır.

Bir iktisat politikası çalışması olan *Alternatif Büyüme Stratejisi*’nde Akat, 1980’li yıllar Türkiye’si için bir dizi politika önerisi sıralamakta ve yapısal reformlar

²⁶⁵ Akat, “Bir Portre: Asaf Savaş Akat”, s. 68.

²⁶⁶ Asaf Savaş Akat, *Alternatif Büyüme Stratejisi*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 4.

²⁶⁷ *Alternatif Büyüme Stratejisi*, Akat’a 1984 yılında sosyal bilimler alanında Sedat Simavi Ödülü’nü kazandırmıştır.

²⁶⁸ Akat, *Alternatif Büyüme Stratejisi*, s. 72-94.

önermektedir.²⁶⁹ Akat'ın Türkiye'nin yeni dönemi için önerdiği büyüme stratejisini “alternatif” olarak nitelemesi, 24 Ocak kararlarının “alternatifsiz” olduğuna yönelik söylemi geçersiz kılmaya yöneliktir. Akat, alternatifsizlik ideolojisine neden karşı çıktığını “ekonominin, belirli dönemlerde belirli iktisat politikalarını zorunlu kılacak türden yasalarının olmadığı” ve bu türden bir yaklaşımın doğal olarak “politikayı iktisattan dışladığı” görüşleriyle açıklamaktadır.²⁷⁰ Ayrıca Akat'a göre Cumhuriyet dönemi boyunca Türkiye'de iki tür iktisat politikası uygulanagelmiştir: Yapısal-popülist politikalar ve muhafazakâr-istikrarıcı politikalar.²⁷¹ Akat'a göre erken Cumhuriyet döneminden bu yana Türkiye'de devamlı olarak bu iki politika demeti birbirlerine geri dönüşlerle uygulanagelmiştir ve 1980'li yıllarda 24 Ocak kararları ile birlikte uygulamaya konan yeni iktisat politikası da Türkiye ekonomisinin geçmişi ile bir kopukluk taşımamaktadır.²⁷² Hatta Akat, “Türkiye ekonomisinin iflasını kaçınılmaz kılan sürecin tohumlarını Cumhuriyet'in kuruluş aşamasındaki dengelerde” bulmaktadır.²⁷³ Bu yüzden Akat'ın asıl uğraşı Cumhuriyet Türkiye'sinde yerleşik olan hâkim iktisat ideolojisini sorgulamak olmuştur. Öyle ki Türkiye'de 1980 yılında iflas edenin sadece Türkiye ekonomisi değil, Türkiye'yi 1980 yılına getiren iktisat anlayışı ve bunu belirleyen dünya görüşü olduğunu savunan Akat, *Alternatif Büyüme Stratejisi*'ndeki amacının da iktisat politikasına değil, iktisat ideolojisine müdahale olduğunu söyler.²⁷⁴ Bunun için de Cumhuriyet dönemi Türkiye ekonomisi ile siyasal rejimi ve toplumsal yapısının iktisat ideolojisi bağlamında kapsamlı bir eleştirisini yapmaktadır.

Akat, Cumhuriyet dönemi iktisat ideolojisine dair analizini Türkiye'de kapitalizm öncesi ideolojik kalıntıları inceleyerek gerçekleştirir. Bunun için biri nicel, diğeri nitel olmak üzere iki kriter belirler. Bunların ilki ekonomideki dışa açıklık

²⁶⁹ Bu tez çalışmasının kapsam ve sınırlılıkları dahilinde bu politika önerileri ve yapısal reformların ayrıntılarına girmeden Akat'ın Cumhuriyet dönemi Türkiye ekonomisine yönelik değerlendirmelerindeki rejim ve Kemalizm eleştirilerine öncelik verilecektir.

²⁷⁰ Akat, *Alternatif Büyüme Stratejisi*, s. 43-45.

²⁷¹ Ibid., s. 46.

²⁷² Ibid., s. 47.

²⁷³ Ibid, s. 5.

²⁷⁴ Ibid, s. 39.

durumu, diğeriye kaynak dağılım mekanizmalarındaki âdem-i merkeziyetçilik derecesidir. Nicel kriter ile ekonomide dışa açıklık düzeyine dikkat çeken Akat, Türkiye'nin diğerkülkelerle ekonomik entegrasyonunun zayıflığına bağılı olarak tarım toplumlarında görülecek türden bir yabancı düşmanlığına dayalı otarşı ve duygusal milliyetçiliğin iktisat ideolojisindeki belirleyiciliğine dikkat çekmektedir. Ticaret ile uğraşan kesimlerin devletin yönetici kadrosuyla girdiğı korumacılık ilişkisinin çıkış noktası olan bu durum Akat'a göre yönetici kadronun da aynı ideolojik çatıda birleşmesini mümkün kılmaktadır.²⁷⁵ Akat'ın öne sürdüğü ikinci kriter bağlamında dikkat çektiğı kaynak dağılımı ise Osmanlı'da Batı Avrupa'daki benzer bir feodal sürecin ve dolayısıyla devletin birbirinden özerk iktidar odaklarının ittifakı olarak kurulamadığı tezini destekler. Bu durum, devletin veya devlete bağılı olan askeri bürokrasinin kendine özerk bir iktidar odağı oluşturmamasını engellemiştir.²⁷⁶ Her iki kriter ile Cumhuriyet dönemi iktisat ideolojisinin gösterdiği, Osmanlı'dan Cumhuriyet elitine devreden siyasal bir mirasın olduğudur. Tam da bu noktada Akat, Küçükömer'den miras aldığı "Osmanlı aydınlarının Batı'ya gittiklerinde işçi sınıfı ayaklanmalarını neden hiç görmedikleri"²⁷⁷ sorusundan yola çıkar. Akat'a göre Türkiye'de yönetici elitlerin -Akat bunu Osmanlı'dan gelen sürekliliğı vurgulamak için Bey takımı olarak da adlandırır- büyük halk kitleleri ile buluştukları otarşik yapı ve devletin toplum tarafından denetlenemeyen özerk yapısı, ulus-devletin ideolojik temelini belirlemiştir.²⁷⁸ Bununla beraber, Osmanlı yönetici sınıfının Doğu-Batı bölünmesi Cumhuriyet ile ilerici-gerici kutuplaşması hâlini almış, Cumhuriyet yönetici elitleri de Batılılaşma programını jakoben yöntemlerle uygulamışlardır. Bu da Batılılaşma projesini demokrasiyi engelleyen bir süreç kılmıştır. Bunun ötesinde Akat'a göre, iktisadi ve siyasal içerikten uzak olan daha çok kültürel-ideolojik bir anlam ifade eden ilerici-gerici kutuplaşması, 1970'lere dek ülkenin bir numaralı siyasal ve toplumsal gündemi hâline gelerek iktisat ideolojisinin özerk bir biçimde evrilmesini

²⁷⁵ Ibid, s. 10-11.

²⁷⁶ Ibid, s. 13.

²⁷⁷ Ibid., s. 14; Akat, **İdris Küçükömer'in Mirası**, s. 39.

²⁷⁸ Akat, **Alternatif Büyüme Stratejisi**, s. 10-14.

engellemiştir.²⁷⁹ Akat’a göre 1980’li yıllara gelindiğinde hem söz konusu iktisat ideolojisi hem de yeniden bölüşümcü devlet çökmüştür. Akat, *Alternatif Büyüme Stratejisi*’nde, Türkiye’de artık çağdaş sanayi toplumlarında yer alan ideolojik ve kurumsal yapılarının kurulması ve Batıcı-doğucu ve ilerici-gerici ayrımlarının yerini sanayi toplumunun muhafazakâr, liberal, sosyal-demokrat ve sosyalist fikir akımlarının alması gerektiğini ileri sürmektedir. Bunun için Akat’a göre öncelikle sivil toplumun inşası için sivil toplumun “hayati unsuru” olan piyasa mekanizmasının kurulması gerekmektedir.²⁸⁰

Asaf Savaş Akat’ın post-Kemalist paradigma içindeki konumu görüldüğü gibi Kemalizm’e yönelik ekonomi-politik eleştiriyle kurulur ve sosyal demokrat bir yönelime sahiptir. Öyle ki Akat, 1991 yılında verdiği iki ayrı röportajda da Kemalizm’e yönelik eleştirel tutumunu “Kemalizm’in sosyal demokrasiye verdiği zararı değerlendirmek” üzerinden kurar.²⁸¹ Akat, 1980’li yılların ortasından itibaren edindiği kamusal ve siyasal görünürlükle önce SHP, daha sonra YDH içinde, sosyal demokratların Kemalizm’den kopuşunu gerçekleştirme, sivil toplumu kurma ve devlet-toplum ilişkisinde sivil toplumu inceleme gibi başlıkları gündeme taşımıştır. 1991 yılında *Sosyal Demokrasi Gündemi*²⁸² adlı kitabını yayımlayarak, SHP’ye yönelik eleştirilerinden yola çıkarak parti içi demokrasi, demokratik sosyalizm ve ekonomi politikaları hakkındaki görüşlerini aktarmıştır. Bunu yaparken Akat’ın içinde bulunduğu cenahtan kopmadığına da dikkat çekmek gerekir. Akat’ın öncelikle iktisat alanında, daha sonra iktisat politikaları bağlamında modern Türkiye tarihine yaklaşımında, son olarak da sosyal demokrat siyaset içinde Kemalizm karşısındaki

²⁷⁹ Ibid, s. 15, 24.

²⁸⁰ Ibid, s. 36. Akat, yeni dönemin iktisat politikası için de dört hedef belirler. Bu çalışmanın konu bütünlüğü açısından Akat’ın politika ve yapısal reform önerilerinin detayına girmeden, bu hedefleri not düşmek yararlı olacaktır. Bunlar, (i) Büyümenin hızlandırılması ve yatırımların yükseltilmesi, (ii) Kaynak dağılımında etkinliğin artırılması, (iii) Gelir bölüşümünün düzeltilmesi ve (iv) İstihdam olanaklarının artırılması ve işsizliğin çözülmesi. Bkz. Akat, *Alternatif Büyüme Stratejisi*, s. 52.

²⁸¹ Asaf Savaş Akat, “1923-50 arası sağ bir diktatörlük”, *Sol Kemalizm’e Bakıyor*, Röp. Levent Cinemre ve Ruşen Çakır, İstanbul, Metis Yayınları, 1991, s. 85; Asaf Savaş Akat, “Kemalizm Türk solu muhalefete mahkûm ediyor”, *Resmî Tarih Sivil Arayış: Sosyal Demokratlarda İdeoloji ve Politika*, Röp. Ruşen Çakır ve Hıdır Göktaş, İstanbul, Metis Yayınları, 1991, s. 131-142.

²⁸² Asaf Savaş Akat, *Sosyal Demokrasi Gündemi*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.

konumlanışıyla akademik, entelektüel ve siyasal olarak edindiği yer “içinde bulunduğu cenaha eleştiriler yönelten” bir konum olmuştur:

“Benim 83’de ‘Alternatif Büyüme Stratejisi’ne yazdığım önsöz bizim cenahı eleştirir ama bizim cenah diye bahseder. Dolayısıyla SHP’de olmamı böyle değerlendirmek lazım. İdris hocanın da durumu benim gibi. İdris hoca hiçbir zaman AP’li olmayı aklından geçirmemiştir. Bizi eleştiriyoruz belki fakat o taraftayız. Bizim insanlarımız orada, sevelim ya da sevmeyelim.”²⁸³

Akat’ın bu pozisyonunun onun kendi entelektüel ve siyasal kimliğini tanımlama süreciyle yakından ilişkili olabileceğini düşünebiliriz. Yukarıda da belirtildiği gibi Akat kendini Batılı olarak tanımlar. Bu kimliğini edinirken de içine doğduğu ve kendini var ettiğini düşündüğü modernleşme reformlarını benimser.²⁸⁴ Akat’ı bu bağlamda bir post-Kemalist kılan asıl unsur, Kemalizm’e yönelik eleştirisinde onu siyasal olarak aşmayı önermesidir. Kemalizm eleştirisini geliştirirken Akat, kendi deyiimiyle *Alternatif Büyüme Stratejisi*’nde Kemalizm’in en zayıf halkasının ekonomi olduğunu göstermeye çalışmıştır.²⁸⁵ Yukarıda da belirtildiği gibi Akat’a göre Kemalizm, kültürel-ideolojik bir içeriğe sahip olan Doğu-Batı/ilerici-gerici ayrışmasını Osmanlı aydınlarından devralır ve bir sivil toplum karşıtlığı benimsemektedir. Kemalizm, bünyesinde barındırdığı seçkincilik ile sivil toplumun ve demokrasinin karşısında yer alan, onunla çelişen bir yapıya sahiptir.²⁸⁶ Bu bakımdan Akat’a göre Türkiye’nin 1923-1950 arası dönemi tipik bir sağ diktatörlüktür ve korporatist rejim görünümüne sahiptir:

“1923-50 rejiminin uzaktan yakından solculukla hiç alakası yoktur. Şeklen de, içerik olarak da, işçi düşmanıdır, sınıf düşmanıdır, aşırı milliyetçidir. Bırakalım aynı

²⁸³ Akat, “Bir Portre: Asaf Savaş Akat”, s. 71.

²⁸⁴ “Kendi neslimde ve bizden sonrakilerde hızla yaygınlaşan Batılı (Batıcı değil) aydın tipinin sıradan bir örneği olarak, beni vareden ortamı mümkün kılan bu reformdan yana çıkma zorunluluğunu da hissediyorum.” Bkz. Akat, *Alternatif Büyüme Stratejisi*, s. 15.

²⁸⁵ Akat, “1923-50 arası sağ bir diktatörlük”, s. 95.

²⁸⁶ Ibid., s. 95-97.

dönemdeki Sovyetler Birliği’ni, daha sonraki sol üçüncü dünya diktatörlükleri ile de benzerliği yoktur. Korporatist milliyetçi rejimlere benzer.”²⁸⁷

1991 yılındaki bir röportajından aktarılan bu alıntı, Akat’ın erken Cumhuriyet dönemi ve Kemalizm’e yönelik eleştirisindeki en açık seçik betimlemelerinin başında gelir. Kemalizm’in 1990’lı yıllar Türkiye’si için marjinal bir siyasal önem taşıdığını ve Atatürkçülüğün Türkiye’de bir siyasi ideoloji olmaktan çıktığını da ekler.²⁸⁸ Bununla birlikte Akat’ın Kemalizm eleştirisi, 1990’lı yılların başında yürüttüğü Altı Ok eleştirisinde somutlaşmaktadır. Akat, *Sosyal Demokrasi Gündemi*’nde ve o tarihte katıldığı birçok toplantı ve televizyon programında “Altı Ok”’a karşı çıktığını açıklar. Altı Ok eleştirisini de sosyal demokrat perspektiften yaparak, esas olarak parti programında Altı Ok’a yer veren SHP’yi eleştirmektedir. Akat’a göre 1990’larda SHP’nin de benimsediği Atatürk’ün altı ilkesinin tümü (Altı Ok), sosyal demokrasinin evrensel ilkeleriyle çelişmektedir ve en önemlisi bu altı ilke arasında demokrasi yer almamaktadır.²⁸⁹ Akat’a göre altı ilkenin ilki olan cumhuriyetçilik, tek başına bir ülkenin demokratikleşmesi için yeterli değildir ve cumhuriyet tek başına demokrasi ya da sosyal demokrasinin yerine ikame edilecek bir kavram değildir. Ayrıca Akat, cumhuriyetçiliğin, tek parti diktatörlüğünün anti-demokratik yapısını örten bir kavramdan öteye geçemediğinin altını çizerek²⁹⁰ Akat’a göre milliyetçilik, sosyal demokrasinin evrensel ilkeleriyle en çok çelişen ilkedir; sosyal demokrasi kozmopolitliği ve enternasyonalizmi savunmaktadır. Halkçılık ise Kemalizm’in “sınıfsız toplum” ideali uyarınca ve homojen insan topluluğunun içerdiği çatışmayı ve çatışmanın siyasi düzeye yansımaları gizlemek için kullanılmıştır. Devletçilik ilkesi de devlet mülkiyeti ile iktisadi güce, devlet-parti bütünleşmesi ile siyasi devletçiliği öncelemiştir. Akat’a göre devrimcilik ise halka rağmen yapılan reformların devrim (ihtilal) yoluyla yapılarak şiddeti meşrulaştırma işlevi görmüştür. Son olarak laiklik ilkesi Akat için sosyal demokrasi ile en yakın ilişkiye sahip olan

²⁸⁷ Ibid, s. 89.

²⁸⁸ Ibid., s. 89-90.

²⁸⁹ Akat, *Sosyal Demokrasi Gündemi*, s. 13-14.

²⁹⁰ Ibid, s. 14.

ilkedir. Ancak CHP'nin laiklik anlayışı, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasından çok dinin denetim altına alınması ile baskı rejiminin önünü açmaktadır.²⁹¹ *Sosyal Demokrasi Gündemi*'nde dikkat çeken ve tartışma konusu olan bu ifadelerin ardından, 1991 yılında *Sosyal Demokrat Dergi*'ye verdiği bir röportajında Akat, kitabında sosyal demokrasiye dair değindiği birçok konunun aksine Altı Ok eleştirisinin gündeme gelmesi üzerine Altı Ok'un bir kesimde “tepeden inmececi tek parti diktatörlüğü hayranlığının simgesi” hâline geldiğini söyler. Bu bakımdan sosyal demokrat hareketin Altı Ok ile hesaplaşmasının daha gerekli olduğuna da dikkat çekmiştir.²⁹²

Akat, Türkiye ekonomisinin çöküşünün ve sivil toplumun gelişiminin engellenmesinin kaynağını Cumhuriyet'in kuruluş aşamasında ve Kemalist rejimde görmesine karşın, eleştirileri daha çok sol Kemalizm'e yöneliktir. Öyle ki Akat, liberal sol olarak post-Kemalizm'in Kemalizm eleştirilerinin en temel kaynağı olan “sol Kemalist söyleme karşı demokratikleşme söylemini” benimser. Bu söylem Akat'ı, sosyal demokrasiyi yeniden tanımlama ve Kemalist ideolojinin sosyal demokratlar üzerindeki etkisini kaldırma hedefine yönlendirir. Akat'a göre Türkiye'de sosyal demokrasi hiçbir zaman bir (iktisadi) rejim alternatifi olarak görülmemiştir.²⁹³ Öyle ki 1980'li yılların sonlarından itibaren sosyal demokrat kimlikle siyaset sahnesine çıkan SHP ve Demokratik Sol Parti (DSP), örgütlenme dinamiklerinin ötesinde, ideolojik olarak kendilerini Kemalizm ile kurmaya devam etmekte ve Kemalizm'in sivil toplumu dışlayan devletçi söylemini benimsemektedirler. Akat'a göre bu durum, 1960'lı yıllardan itibaren Kemalistlerin yeni bir resmi tarihyazımını gündeme almaları, erken Cumhuriyet döneminin devletçi, sol bir siyasal mirasa sahip olduğu, Türkiye'nin kalkınması için de “kapitalist olmayan yolun” bulunması gerektiği tezlerinden ileri gelir. Bu durumda Akat'a göre Cumhuriyet tarihinde ii tür Kemalizm vardır. Akat'ın neo-Kemalizm olarak adlandırdığı 1960'larda ortaya çıkan bu Kemalist yorum Türk

²⁹¹ Ibid., s. 15-19.

²⁹² Asaf Savaş Akat, “Altı Ok Söyleşi”, **Akıntıya Karşı: Siyaset Söyleşileri – 1985-1994**, Sanal Kitap, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 47-49.

²⁹³ Akat, “Kemalizm Türk solunu muhalefete mahkûm ediyor”, s. 136.

siyasal hayatını keskin çizgilerle bölmektedir.²⁹⁴ Akat'a göre 1980'lerin SHP'sinde de hâlen söz konusu neo-Kemalist hiziplerin devamı bulunmaktadır ve bu durum "sosyal demokrasiyi 1960'ların efsane resmî tarih anlatısı ve resmî ideolojisi içine hapsetmeye çalışmaktadır".²⁹⁵ Akat'a göre bu popülist-Kemalist söylem, Türkiye'de sosyal demokrasinin gelişimine ipotek koymakta ve Türkiye'nin ihtiyacı olan reformları yapmasını engellemektedir.²⁹⁶ Bu bağlamda Akat, sosyal demokrat hareketin Kemalizm'den kopuşunu gerçekleştirip, yukarıda da aktarıldığı gibi piyasa mekanizmasının kurulup sivil toplumun inşasına yönelmesi gerektiğini savunmuştur. Akat ayrıca, 1990'lı yıllar Kemalizm'inin nasıl Üçüncü Dünya milliyetçiliğine dönüştüğü de tartışır. Akat'a göre Körfez Savaşı sırasında SHP ve DSP elitlerinin Türkiye'nin ABD ile birlikte "demokrasi cephesinde" yer almalarına karşı pozisyon almaları, resmî ideolojinin bir Üçüncü Dünya milliyetçiliğine dönüştüğünün göstergesiydi. Bu yüzden Akat'a göre "demokrasi cephesi" ile birlikte hareket eden Özal da resmî ideolojinin zincirlerini kırmış bir liderdir.²⁹⁷

Bununla beraber Akat, Kemalizm'in ANAP ve Doğru Yol Partisi (DYP) gibi sağ partilerin Atatürk'ün kurduğu rejimin doğal uzantısı içinde olduklarını da savunur:

"DYP ve ANAP gibi partilerin tek parti dönemindeki diktatörlüğe fazla bir itirazları yoktur. Sağ, kendi ideolojisi ile tutarlı olarak, 1924 Anayasası'nın anti-demokratikliğinden rahatsız olmamaktadır. Sağ hareket açısından tek parti döneminin bir diktatörlük olduğu açık seçik ortadadır. Bunun farkındadırlar, fakat onlar açısından bunun büyük bir mahsuru yoktur. Yani 'cumhuriyetin kuruluş döneminde diktatörlük olmuştur, çünkü şartlar gerektirdiğinde diktatörlük olabilir,' diye düşünürler."²⁹⁸

Bu alıntıdan da görüldüğü gibi, Akat'ın Kemalizm eleştirisinin ana bağlamı, Kemalizm'in Türkiye'de sosyal demokrasiye verdiği zararı değerlendirmek ve sosyal

²⁹⁴ Akat, "1923-50 arası sağ bir diktatörlük", s. 86.

²⁹⁵ Ibid., s. 87.

²⁹⁶ Akat, "Kemalizm Türk solunu muhalefete mahkûm ediyor", s. 141.

²⁹⁷ Asaf Savaş Akat, "Türkiye laik değildir", *Yeni Zemin*, C.6, 1993, s. 69.

²⁹⁸ Akat, "1923-50 arası sağ bir diktatörlük", s. 91-92.

demokrasinin Kemalist paradigmadan ayrışması gerektiğini savunmakla kurulsa da Kemalizm'in siyasal kültüre yerleşik olan hegemonik gücünü de eleştirisine dahil eder. Akat'ın bu bağlamda önerisiyse, “Atatürk'ün bütün Türklerin kahramanı haline getirilmesi”dir.²⁹⁹ Burada Atatürk'ün tarihselleştirilmesi bağlamında Akat'ın görüşleri 1990'lı yıllarda İkinci Cumhuriyetçiler ile buluşur. Akat'ın İkinci Cumhuriyetçilik düşüncesi de Kemalist rejimin sivil topluma düşman olan yapısı ile merkeziyetçiliğinden vergi toplamasına dek devletin tüm örgütsel yapısının çağdaş sanayi toplumlarının yapılarıyla çeliştiği eleştirisi üzerinden şekillenir.³⁰⁰ Bu bakımdan Akat, Kemalizm eleştirisi bağlamında İkinci Cumhuriyetçilerin temel tezi olan “Cumhuriyet'in yeniden kurulması” gerektiği yaklaşımını savunur.³⁰¹ 12 Eylül'deki kapatılmasının ardından CHP'nin yeniden kurulduğu ve İkinci Cumhuriyet tartışmalarının doruk noktasında olduğu 1992 yılında *Milliyet* gazetesine verdiği bir röportajda Akat, yine Kemalizm'in pozitivist jakoben yapısı ve Osmanlı'dan devraldığı kapıkulu zihniyetine vurgu yaparak, resmî ideolojinin devleti kutsallaştırıp bireyi ve sivil toplumu küçülten bir ideoloji olduğunu öne sürer. Bunu aşmak için de laiklik kavramının yeniden tanımlanması, âdem-i merkeziyetçilik ve başkanlık sistemi gibi reform önerilerini sıralar.³⁰² “Türkiye, geçmişine soru sormak zorundadır. Ülkenin özgürleşmesine, toplumun kendisini ifade edebilmesine giden yol, resmi tarihin ters yüz edilmesinden geçiyor.” diyen Akat,³⁰³ bunda ana sorumluluğu içinde bulunduğu sol siyasete, özellikle de sosyal demokrat harekete yükler. *Alternatif Büyüme Stratejisi*'nde sivil toplumun inşası için piyasa mekanizmasının kurulması gerektiğini, İkinci Cumhuriyet tartışmalarında da tekrarlar ve 1990'lı yıllar Türkiye'sinde solun piyasa ekonomisini sahiplenmesi gerektiğini söyler:

²⁹⁹ Ibid., s. 88.

³⁰⁰ Asaf Savaş Akat, “İkinci Cumhuriyet Üzerine”, *Akıntıya Karşı: Siyaset Söyleşileri – 1985-1994*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 64.

³⁰¹ Ibid., s. 97.

³⁰² Asaf Savaş Akat, “Cumhuriyet yeniden kurulmalı”, *Akıntıya Karşı: Siyaset Söyleşileri – 1985-1994*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 57-48.

³⁰³ Ibid., s. 102.

“Sol, müteşebbisi desteklediğini, onun yaratıcı gücünden yararlanmayı hedeflediğini, yaratıcılığı ve teşebbüs ruhunu öldürerek ve engelleyerek toplumda zenginliğin ve eşitliğin sağlanamayacağını kabul ettiğini açıkça belirtmelidir.”³⁰⁴

Bu bağlamda Akat, 1990’lı yıllarda Türkiye’de sosyal demokrat hareketin ideolojik düzeydeki siyasi mücadelesinin “Kemalizm ve üçüncü dünyacılık gibi sosyal demokrasi öncesi kalıntıların temizlenmesi” olması gerektiğini savunur.³⁰⁵ Akat’ın 1990’lı yıllardaki siyasi görünürlüğü de sosyal demokrat siyasetin bu düşünceler ekseninde dönüşmesi gerektiğine inancıyla, kurucuları arasında yer aldığı YDH ile ivme kazanır. Birinci bölümde de aktarıldığı gibi, iş insanı TÜSİAD eski Başkanı Cem Boyner öncülüğünde 1994 yılında kurulan YDH, neo-liberal ekonomi politikalarını savunurken, piyasanın yetersiz kaldığı sağlık ve eğitim alanlarında da reformlar geliştirerek fırsat eşitliğini önceliyordu.³⁰⁶ Hareket, sağ ve sol hareketlerden, iş insanlarından, Kürtlerden meydana geliyordu ve Asaf Savaş Akat da YDH’nin bu sentezi içindeki varlığını, sol liberal pozisyon olarak tanımlıyordu.³⁰⁷ Ülkenin laik-İslamcı ve Türk-Kürt eksenlerinde keskin bir şekilde kutuplaştığı bir dönemde YDH, Diyanet İşleri Başkanlığı’nın kapatılarak, dini örgütlenmelerin cemaatlara bırakılması, Kürt sorunun çözümü için barışçı ve uzlaşmacı politikaların izlenmesi gibi söylemleri benimsiyordu.³⁰⁸ Bu bakımdan Özal ile önu açılan ekonomik liberalizmin, siyasal liberalizm ile tamamlanması gerektiğini savunan YDH, post-Kemalist paradigma açısından şu iki noktada değerlendirilebilir:

1. Uluslararası politikada refah devletinin gerilemesi ve liberalizmin yükselişine bağlı olarak örgütlü modernliğin çözülmesi ve ulusal kalkınmacılığın gerilemesinden düşünsel olarak beslenme

³⁰⁴ Akat, “Cumhuriyet yeniden kurulmalı”, s. 62.

³⁰⁵ Akat, “Kemalizm Türk solunu muhalefete mahkûm ediyor”, s. 134-135.

³⁰⁶ Özkazanç, “Türkiye’nin Neo-liberal Dönüşümü ve Liberal Düşünce”, s. 646-647.

³⁰⁷ Asaf Savaş Akat, “Türkiye’nin liberal bir devrime ihtiyacı var”, **Akıntıya Karşı: Siyaset Söyleşileri – 1985-1994**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 124. s. 122-128.

³⁰⁸ Alper Görmüş, “1990’ların Başındaki Liberal Kıvılcım: YDH”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Liberalizm**, C. 7, Ed. Murat Yılmaz, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 604-605.

2. Devletin dönüşümünde sivil toplumunun gelişimine öncelik vererek, bu hedef için Kemalist ideolojinin aşılması gerektiğini öne sürme

Görüldüğü gibi YDH'nin post-Kemalist paradigma içinde değerlendirilmesi, birinci bölümde tartışılan post-Kemalist paradigmanın inşasını mümkün kılan dönüştürücü etkilerin birçoğu ile ilişkilidir. Ayrıca YDH, kurucuları arasında İkinci Cumhuriyetçilerin de olması kadar, görüş birliği açısından da “cumhuriyetin yeniden kurulması” düşüncesine yakınlaşarak, bir anlamda İkinci Cumhuriyetçilerin siyasi partileşme süreci olarak da tanımlanabilmektedir.

YDH'yi incelemeye Asaf Savaş Akat örneğinden devam edecek olursak, Akat'ın 10 Aralık 1993'te bir YDH ve TÜSİAD üyesi olarak Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği (MÜSİAD) üyelerine yaptığı konuşmaya da ayrıca dikkat çekmek gerekir. MÜSİAD, 1990'lı yıllar Türkiye'sinde siyasal İslam'ın yükselişiyle beraber RP'nin küçük ve orta ölçekli taşra burjuvazisini, mütebedeyin sermayedarları, dindar muhafazakâr profesyonel orta sınıfları bir araya getirme projesinin bir ürünüydü.³⁰⁹ İstanbul merkezli büyük holdinglerin temsilcisi olan TÜSİAD'a karşı kurulan dernek ile Akat aracılığıyla bir etkileşim kurulması da ayrıca dikkat çekicidir. MÜSİAD üyelerine hitabında Akat, YDH'nin kimliğini, amaçlarını ve benimsediği siyasi görüşleri açıklarken, YDH çevresinde toplanan aydınların görüşlerinin dünyadaki süregelen değişime koşut bir biçimde oluştuğunu vurgular. Akat'a göre yalnızca SSCB'nin çöküşü değil, aynı zamanda globalleşme süreci ülkeleri ekonomide koruyuculuğun ötesinde mukayeseli üstünlüklere yönlendirmektedir.³¹⁰ Akat, tüm çalışmalarında kullandığı ikilikler üzerinden Türkiye tarihindeki bölünmelere burada da dikkat çeker: “Statüko ile değişim arasındaki gerginlik, eski kutuplaşmaların bitimine işaret etmektedir. Sağcı-solcu, ilerici-gerici, laik-islamcı, halkçı-demokrat, listeyi uzatmak mümkün...”³¹¹ Sermaye çevrelerini bir görüş birliğine sevk edebilecek bu gerçek durum, Akat'ın Türkiye'nin statüko ve değişim arasında bir seçim yapması

³⁰⁹ Haldun Gülalp, **Kimlikler Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslamın Temelleri**, İstanbul, Metis Yayınları, 2001.

³¹⁰ Asaf Savaş Akat, “Statüko ile Değişim Arasında”, **Akıntıya Karşı: Siyaset Söyleşileri – 1985-1994**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 115-117.

³¹¹ Ibid., s. 118.

gerektiğini belirtmesi ile betimlenir. Burada YDH'nin, statükoya karşı değişimden taraf olduğu, bunun da ülkede köklü reformlar gerçekleştirilmesi, en önemlisi de resmî ideolojinin tasfiyesi ile gerçekleşeceği vurgulanır.³¹²

Akat'ın post-Kemalist paradigma içinde etkileşimi en güçlü isimlerden biri yapan durum, bunlarla da sınırlı değildir. Akat, dönemin popüler İslamcı dergilerinde de yazılar yazmış, röportajlar vermiştir. Resmî ideoloji eleştirisinde İslamcılarla da etkileşimi epey güçlüdür. 1991 yılında *Kitap* dergisinin “İslam ve Çoğulculuk” kapak konulu 54. sayısına çoğulculuk üzerine bir röportaj vermiştir.³¹³ 1993 yılındaysa *Yeni Zemin* dergisinin 6. sayısında ayın konuğu olmuş, “Türkiye laik değildir” başlıklı o dönem için polemik konusu olabilecek bir söyleşi gerçekleştirmiştir.³¹⁴ *Kitap* dergisine konuşurken Akat, 1980'li yıllar Türkiye'sinde hem Müslüman hem demokrat ya da hem Müslüman hem de iş dünyası içinde olma eğilimin güçlendiğini ve fundamentalizmin bu eğilim içinde marjinalleştiğini söyler. Bu açıdan 1990'lı yılların başındaki Türkiye için, Müslüman kimliğini taşıyan insanların kimliklerini daha açık bir şekilde söyleyebildikleri, bilindik anlamda laikliğin gerilediği bir ülkenin varlığından söz eder.³¹⁵ Söyleşinin başlığına da taşınan “çoğulculuğun engellenmesi bilginin üretilmesini de engeller” söylemi, Akat'ın İslami çevrelerle girdiği diyalogun ana unsuru haline gelir ve Akat, Müslüman olmayan bir aydın olarak kendisi ile karşısında yer alan Müslüman çevrelerden gelen birinin -*Kitap* dergisinin- diyaloguna dikkat çeker: “Oturup birtakım şeyleri tartışıyoruz. Aramızda su geçirmez duvarlar yok artık. Sen bana yaklaşmışsın, ben de sana. Bir sentez arayışı, bir tek kesimden gelmez, iki kesimden birden gelir.”³¹⁶ Akat, Türkiye'de farklı entelektüel ve siyasal çevrelerden gelen kesimler arasında artan diyalogun çoğulcu bir kültürü inşa ettiği, bu çoğulculuğun da bilgi üretimini geliştirdiğine dikkat çeker. “Türkiye'de artık Türkiye hakkında bilgi üretildiği, Türkiye'nin tartışıldığını” belirtir. Akat, burada Nilüfer Göle'ye atıfla zayıf tarihsellik kavramına başvurarak, Türkiye'nin zayıf tarihsellikten

³¹² Ibid., s. 119-120.

³¹³ Asaf Savaş Akat, “Çoğulculuğun Engellenmesi Bilginin Üretilmesini de Engeller...”, Röportajı yapan Yalçın Çetinkaya, *Kitap*, C.2, No:54, 1991, s. 13-21.

³¹⁴ Asaf Savaş Akat, “Türkiye laik değildir”, *Yeni Zemin*, C.6, 1993, s. 65-72.

³¹⁵ Akat, “Çoğulculuğun Engellenmesi”, s. 18-19.

³¹⁶ Ibid., s. 19.

çıkma yolunda olduğunu öne sürer.³¹⁷ Akat bu röportajın ardından iki yıl sonra *Yeni Zemin* dergisine verdiği bir başka röportajında da hem laiklik hem Kürt sorununda barışın sağlanması konusunda iki taraflı istek ve mücadelenin gelişmesi gerektiğini vurgulayarak, Türkiye’de Müslüman halkın laik devleti kendi iradesi ile kurmasıyla barışın gerçekleşeceğini söylemektedir.³¹⁸

2.5. Feminist Eleştiri

Feminist tarihyazımı, 1970’lerde yükselen ikinci dalga feminist hareketin kadınlar ve erkekler arasında yaptığı iktidar ilişkisi vurgusuna dikkat çekerek, bu vurguyla, “patriyarka” olarak adlandırılan ve ev içi emek sömürsünü temel alan yapısal, kültürel ve ideolojik aygıtları sorgulamaktadır. Bu sorgulama alanlarından biri de bilimsel bir alan olarak tarihtir. Savaş sonrası dönemde ortaya çıkan siyah hareketi, anti-empyralist hareket ve sol hareketler sosyal tarihin dilinin oluşuma önemli bir katkı sağlasa da yine de kadının tarihteki görünümünü es geçmişlerdir. Feminist tarihçiler de bu boşluğu doldurmak amacıyla yeni bir tarihyazımı geleneğini başlatmışlardır. Feminist araştırma yalnızca kadın bilgisine ulaşmakla sınırlı kalmamakta, aynı zamanda ortaya konulan kadın deneyimleri ile “yaşamı dönüştürecek politik bilgi”ye ulaşılması da hedeflenmektedir. Bilimsel alanda da egemen olanın kültürünün yansıtıldığı gerçeğinden hareket eden feminist tarih, tarihi kadınların gözünden dönüştürecek eylemsel bir perspektif ortaya koyar.³¹⁹

Türkiye’de 1980’li yıllardan sonra akademi içinden ve dışından birçok akademisyen kadın tarihine katkıda bulunmaya başlamış; bu alanda öncülüğü ise Nermin Abadan Unat, Şirin Tekeli, Deniz Kandiyoti ve Fatmagül Berktaş gibi akademisyenler gerçekleştirmiştir. Türkiye’de kadın tarihine dair yapılan ilk çalışmaların birçoğu Türk modernleşmesi çerçevesinde gerçekleştirilmiştir. Ayşe

³¹⁷ Ibid., s. 19-20.

³¹⁸ Akat, “Türkiye laik değildir”, s. 72.

³¹⁹ Serpil Çakır, “Feminist Tarih Yazımı: Tarihin Kadınlar İçin, Kadınlar Tarafından Yeniden İnşası”, **Birkaç Arpa Boyu: 21. Yüzyıla Girerken Türkiye’de Feminist Çalışmalar**, Der. Serpil Sancar, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 506-508.

Durakbaşı³²⁰, Elif Ekin Akşit, Serpil Sancar³²¹ ve Yaprak Zihnioğlu gibi akademisyenler kadınların modernleşme projesi içindeki yerlerini incelemişlerdir. 1991 yılında yayımlanan ve Serpil Çakır tarafından kaleme alınan doktora tezi ne dayanan *Osmanlı Kadın Hareketi* ise modernleşmecî-milliyetçi söylemin dışından kadın tarihini yazmış; kadınlardan kadın haklarına yönelik hiçbir talebin gelmediği savını sorgulamıştır.³²² Çakır, bu sorgulamayla kadınların kendilerinin yaşamlarını dile getirdiği kadın dergilerini incelemiş ve kadın dergileri vasıtasıyla kadın hareketinin çeşitli alanlardaki biçimlenişinin örneklerini araştırmıştır.

Bu çalışmada post-Kemalist paradigmayı oluşturan alanlardan biri olan feminist eleştiri, Şirin Tekeli ve Deniz Kandiyoti örneklerinde ele alınacaktır. Tekeli, akademisyen, çevirmen ve aktivist kimliğiyle yaptığı çalışmalarla Türkiye’de ikinci dalga feminist hareketin öncü isimlerinden biri olurken, modernleşme paradigmasını sorgulayan öncü isimlerden biri de olmuştur. Kandiyoti de “kadın hareketinin akademiye yönelik epistemolojik meydan okuyuşu” yönelimiyle, Kemalist tarihyazımı içinde kadının konumunu sorgulamıştır.

2.5.1. Devlet Feminizmi ve Modernleşme Paradigmasının Eleştirisi: Şirin Tekeli

Şirin Tekeli, akademisyen, çevirmen ve aktivist kimliğiyle yaptığı çalışmalarla Türkiye’de ikinci dalga feminist hareketin öncü isimlerinden biri olmuş, Serpil Çakır’ın deyimiyle “Türkiye’de modernleşme paradigmasında kırılma yaratmış” bir entelektüeldir.³²³ Tekeli’nin modernleşme paradigmasında yarattığı kırılım, Kemalizm’in önemli bir parçası olan kadın devriminin modernleşme politikalarındaki araçsallığını tartışmak üzerinden gelişmiştir. Yükseköğrenim için önce Fransa’ya

³²⁰ Ayşe Durakbaşı, **Halide Edib: Türk Modernleşmesi ve Feminizm**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2000.

³²¹ Serpil Sancar, **Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.

³²² Serpil Çakır, **Osmanlı Kadın Hareketi**, İstanbul, Metis Yayınları, 2016.

³²³ Şirin Tekeli, “Siyaset Biliminde Yeni Bir Soluk...”, Röportajı yapan Serpil Çakır, **İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, C.40, 2009, s. 109-118.

giden Tekeli, ardından Lozan Üniversitesi'nde sosyal ve siyasal bilimler alanında lisans eğitimini tamamlamıştır. Ardından tekrar Türkiye'ye dönerek İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'nde asistan olarak göreve başlayan Tekeli, David Easton'ın sistem teorisi hakkındaki teziyle 1973 yılında doktora derecesini almıştır. Tekeli, o tarihte ilgisini çeken Talcott Parsons'ın başını çektiği davranışsalcılık ekolü içinde kurgulanan sistem teorisinin siyaset biliminin belli başlı konularında açıklayıcı olmamaya başladığını düşünerek, 1974 yılından sonra farklı kaynaklara yönelmeye başladığını belirtir.³²⁴ Tekeli'nin bu tarihten sonra yöneldiği kaynaklar kadın çalışmaları ve feminist teori olmuştur.³²⁵ Tekeli bu alana yönelmesinde akademide maruz kaldığı cinsiyetçiliğin etkisinin olduğunu kaydederken, Kemalizm'e yönelik yeni bir okuma da geliştirmektedir. Tekeli bu akademik yönelimine rağmen pozitivist tutuma sahip olmayı da sürdürmüştür. 1980'li yıllarda kadın çalışmalarındaki canlanmanın akademik bir yansıması olan *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* adlı derlemesinin giriş bölümünde Türkiye'deki geleneksel-modern eksenindeki profil değişimini açıklarken kantitatif bir araştırmayı referans alan Tekeli³²⁶, bu alandaki en bilenen çalışması olan *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*'ta da Türkiye'de kadınların siyasal ve sosyolojik konumlanmalarını değerlendirirken kantitatif araştırma bulgularına başvurmaktadır.³²⁷ Bununla birlikte 1982'de YÖK Yasası ile birlikte üniversiteden ayrılan Tekeli kamusal entelektüel ve aktivist olarak bir yandan çeviriler yapmış,³²⁸ bir yandan da Kadın Eserleri Kütüphanesi, Mor Çatı Kadın Sığınmaevi, Kadın Adayları Destekleme Derneği (KA-DER) gibi kadın hareketinin öncü kuruluşlarının kurulmasına öncülük etmiştir.³²⁹

³²⁴ Ibid., s. 112.

³²⁵ Öyle ki Tekeli 1963 yılından beri Simone de Beauvoir'ın İkinci Cins kitabının başucu kitabı olduğunu da belirtmektedir. Bkz. Ibid., s. 113.

³²⁶ Şirin Tekeli, **1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993.

³²⁷ Şirin Tekeli, **Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat**, İstanbul, Birikim Yayınları, 1982.

³²⁸ Barrington Moore'un *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*, Edgar Morin'in *Avrupa'yı Düşünmek*, Alain Rouquie'nin *Latin Amerika'da Askeri Devlet*, Germaine Tillion'un *Harem ve Kuzenler*, Gulbenkian Komisyonu öncülüğünde yayımlanan *Sosyal Bilimleri Açın*, Tekeli'nin çevirileri arasında yer almaktadır.

³²⁹ Tekeli, "Siyaset Biliminde Yeni Bir Soluk...", s. 115-116.

Tekeli'nin kadın çalışmaları alanında yaptığı çalışmalar yukarıda da belirtildiği gibi, Serpil Çakır'ın ifadeleriyle “Kemalizm’in modernleşme perspektifinde kadınlara bakışını eleştirerek bir paradigma değişimi yaratmak” niteliği kazanmıştır. Tekeli, kadın devriminin Kemalizm’de araçsal bir nitelik taşıdığını, yeni bir meşruiyet yaratma sürecinde kadın haklarının önemli bir yer tuttuğunu öne sürmüştür. Tekeli, “kurulan yeni toplum düzenine ve laik devlete sadakat bekleyen devletin” kadınlara haklarını tanıdıktan sonra erkeklerle eşit biçimde tanınmasının ardından bağımsız kadın hareketine son vermesine yönelik eleştirel bir Kemalizm okuması geliştirmiştir. Tekeli, kadın çalışmalarının Türkiye’de giderek önemli bir yer tutmaya başladığını belirterek, “disiplinin ana paradigmasında kadın bakış açısından gedik açma aşamasına gelmiş bulunuyor” sözleriyle kadın çalışmalarının paradigma kayması yaratma potansiyelini de vurgulamaktadır. Öyle ki Tekeli, yakın dönem Türkiye tarihine yönelik kadın çalışmalarının “resmi ideolojiye ters düşen gerçekleri gün ışığına çıkardığından” da söz etmektedir.³³⁰

Tekeli'nin akademik çalışmalarındaki teorik çerçevesi feminist yaklaşımla belirlenirken, entelektüel kimliğinin inşası da 1960’ların sonlarından itibaren feminist kuram ve eylemde büyük bir gelişmenin ortaya çıkmasını sağlayan ikinci dalga feminist hareketin sonuçlarıyla örtüşür. İkinci dalga feministler bu yıllarda teorik bir yaklaşım geliştirmekle birlikte, örgütlenme ve kurumsallaşma yoluna gitmişler; “cinsiyetçilik ve cinsel politikalar³³¹ gibi temel fikirleri” genel kabul görmeye başlamıştır.³³² Radikal feminizm olarak da adlandırılan bu akım;

“...kişisel olanın politik olduğu, ataerkillik ya da erkek egemenliğinin -kapitalizmin değil- kadınların baskı altına alınmasının kökeninde yer aldığı, kadınların kendilerini bastırılmış bir sınıf ya da kast olarak görmeleri ve enerjilerini, diğer kadınlarla birlikte kendilerine baskı uygulayanlara -erkeklere- karşı mücadele eden bir harekete

³³⁰ Ibid., s. 116-117.

³³¹ Tekeli, döneminin feministlerine benzer şekilde Türkiye’de Kürtaj Yasası’na karşı eleştirel bir söylem geliştirerek de kadın bedeni üzerinde doğurganlığı üzerinden kurulan tahakküm ilişkisini eleştirmiştir. Bkz. Şirin Tekeli, “Kadın”, *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, C.5, İstanbul, İletişim Yayınları, 1983, s. 1200-1201.

³³² Josephine Donovan, *Feminist Teori: Entelektüel Gelenekler*, Çev. Aksu Bora et. al., İstanbul, İletişim Yayınları, 2015, s. 15.

yönelimleri gerektiği, erkeklerin ve kadınların temelde farklı oldukları, farklı üsluplara ve kültürlerle sahip oldukları ve kadınların tarzının gelecekteki herhangi bir toplumun temelini oluşturması gerektiğini düşüncesini içerir.”³³³

Tekeli’nin akademide feminist teori bağlamında geliştirdiği yaklaşım ile akademi dışındaki entelektüel ve aktivist kimliği ile yarattığı kurumsallaşma bu bağlamda değerlendirilebilir. Tekeli’nin başlangıç noktası öncelikle “kadın sorununun varlığını saptamak” olmuştur. Faşizm bağlamında kadınların toplumsal konumlan(dırıl)masını inceleyen Tekeli, kadınların “toplumsal sınıfları yatay bir biçimde kesen bir kategori olarak, faşizm altında, Yahudilerden sonra en fazla baskıyı gören toplumsal kesim” olduğunu öne sürer.³³⁴ Faşist rejimlerin patriarkal, dini ve ideolojik söylemlerle kadınları rejimin sürekliliği için araçsallaştırdığını öne süren Tekeli, paradoksal olarak anti-feminist ve kadınların çıkarlarına aykırı olan faşist rejimlerin yükseliş ve iktidar dönemlerine en yoğun desteği kadınların verdiğini belirtir.³³⁵ Tekeli, erken Cumhuriyet dönemini söz konusu “araçsallık” söylemi bağlamında ele alır.

Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi’nin “Kadın” maddesini kaleme alan Tekeli, “1934 yılında kadınların yasal statülerinin erkeklerle eşitlenmesi” ile sağlanan hâkim “kadın devrimi” söylemine eleştirel bir bakış getirir. Tarih boyunca kadınlar ve erkekler arasında yasal eşitliklerinin ötesinde cinsiyete dayanan iş bölümünün de belirleyici etkisiyle yapısal eşitsizlikler ortaya çıkmış olduğunu belirten Tekeli, kadınların bağımlı ve edilgen kişilikler edinmek durumunda kaldıklarını söyler.³³⁶ Feminist teori ve tarihyazımı yöntemi ile bu eşitsizlikler temelinde tanımlanan kadın sorununun varlığını inceleyen bilimsel çalışmaların ortaya çıkışını “Cumhuriyetin başarılarını övmekten, başarabildiği ve başaramadıklarını daha gerçekçi açıdan değerlendirme aşamasına geçiş”³³⁷ olarak tasvir eden Tekeli burada kadın sorununu,

³³³ Ibid., s. 266.

³³⁴ Şirin Tekeli, “Faşizm ve Kadınlar”, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, C.38, No:3-4, 1984, s. 416.

³³⁵ Ibid., s. 416-417.

³³⁶ Tekeli, “Kadın”, s. 1191.

³³⁷ Ibid., s. 1191.

hukuki statü içindeki değişiklikler bağlamında ele alır. Resmî ideolojinin modernleşme söyleminin mihenk taşlarından olan “kadın devrimi” söylemi, Cumhuriyet devrimlerinin kadınlara siyasal ve sosyal haklarını “verdiği” ve erkeklerle yasal statülerini eşitlediği anlatısı üzerine kuruludur. Buna karşın Tekeli, döneminin diğer feminist entelektüellerinde olduğu gibi, II. Meşrutiyet’ten itibaren Batılı eğitim alan bazı kadınların feminist dernekler kurarak bir hareket oluşturduklarını açığa çıkarır.³³⁸ Cumhuriyet dönemine karşı eleştirel bir söylem geliştiren Tekeli, Cumhuriyet’in kadının statüsünü “aile” kurumu çerçevesinde düzenlemesinden dolayı kadınlar için eşit bir statü sağlamadığının ileri sürer. Kadınlar, yasal düzenlemeler nedeniyle ev dışındaki toplumsal mekânı erkeklere bırakırken, aile içi ilişkilerde de tabiiyet statüsü korunmuştur.³³⁹

Tekeli’nin bu alanda adıyla en çok anılan çalışmasıysa doçentlik tezi olan ve 1982 yılında Birikim Yayınları tarafından yayımlanan *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*’tır. Bu çalışmasına Tekeli, “Türkiye’de politik kararları alan kadrolar içerisinde, devlet aygıtının çarklarını çevirenler arasında kadınlar neden parmakla gösterilecek kadar az sayıda?” sorusu ile başlar.³⁴⁰ Bu soruyu çözümlerken Tekeli, kadın sorununun teorik temelleri saptarken, kapitalist ve sosyalist toplumlarda kadınların hak mücadelelerinin tarihi ile bu hakların kullanılma biçimlerini incelemektedir. Ardından aynı incelemeyi Türkiye tarihi ve siyasal hayatı üzerine gerçekleştiren Tekeli, Türkiye siyasetini feminist perspektiften ele alan ilk çalışmalardan birini yapmış olur. Tekeli’nin bu çalışmasındaki tezlerinden biri, kadının politikadaki rolünün kadına toplumda verilen rol, özellikle de kapitalist üretim ilişkilerince belirlenen ailenin kadına verdiği rol ile belirlendiğidir. Tekeli’nin bir diğer tezi de bununla bağlantılı olarak, Türkiye’de kadınların politikada karar alıcı organlarda yeterince yer almamasının nedeni Türkiye’de kapitalist üretim ilişkilerinin hâkim duruma geçmesi şeklinde ifade edilmiştir.³⁴¹

³³⁸ Ibid., s. 1192.

³³⁹ Ibid., s. 1193-1195.

³⁴⁰ Tekeli, *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat*, s. 11.

³⁴¹ Ibid., s. 16.

Tekeli, kadın sorununun teorik temellerini tartışırken Marksist yaklaşıma başvurur. Tekeli, kapitalizmin hayati unsuru olan artık-değeri üreten emekçinin yeniden üretiminde aile ve kadının çok önemli bir rol oynadığını kabul eder ve Marx'ın da kadının bu yeniden üretiminde oynadığı rolü çözümlememiş olduğunu belirtir. Tekeli'ye göre Engels'in çalışmalarında³⁴² sınırlı olarak değinilen kadın sorununun farklı üretim tarzlarında farklı biçimler alacağı yaklaşımı ancak 20. yüzyılda yeniden düşünölmeye başlanır. Hem 1960'ların sonlarından itibaren Stalinizm'e karşı yeni Marksist teorik tartışmaların şekillenmesi hem de ortaya çıkan kadın özgürlüğü ve yeni feminist hareket ile Marksistlerin giderek bu sorunun önemini kavramaya başlamalarıyla Marksist sosyolog ve iktisatçılar kadın sorununu ele almaya başlamışlardır.³⁴³ Kadın sorununun kapitalist üretim tarzı modeli içindeki maddi koşullarını inceleyen Tekeli, doğrudan kapitalist üretim sürecinde yer almadığı halde ev kadınlarının kapitalist üretimin yapılabilmesi için emek gücünün yeniden üretimini sağlayan bir kategori olarak kabul edildiğini belirtir. Bununla birlikte artık-değer üretmediği için ücret de kazanamayan ev kadınları, kocalarına mutlak bir bağımlılık içerisinde bulunurlar.³⁴⁴ Ev kadınları kocaları ile birlikte kapitalist üretim tarzına özgü modern aileyi oluştururlar ve aile yeniden üretim birimi olarak hayati bir konumdadır. Ailenin kapitalist üretim ilişkilerinin varlığı ve devamlılığı için atfedilmiş bir kutsallığı da vardır ve bu rolü inşa eden ideolojik zemin de mevcuttur. Bununla birlikte, kapitalist üretim ilişkileri aileye ve aile içinde kadının yeniden üretimi sağlayıcı rolünü korumayı amaçlayan yasalar ve devlet güvencelerine de sahiptir. Dolayısıyla patriarkal ilişkinin yasal inşası, kadını kocasına tabi bir insan olarak tanımladığından siyasal haklardan yararlanmasını da engellemektedir.³⁴⁵

Teorik tartışmaların ardından kapitalist ve sosyalist toplumlarda kadın mücadelelerinin tarihini aktaran Tekeli, bu toplumlarda kadınların ekonomik ve politik haklarını kullanım biçimlerini incelemektedir. Bunu yaparken oy verme davranışları,

³⁴² Bkz. Friedrich Engels, **Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni**, Çev. Erkin Özalp, İstanbul, Yordam Yayınları, 2021.

³⁴³ Tekeli, **Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat**, s. 26-31.

³⁴⁴ Ibid., s. 43.

³⁴⁵ Ibid., s. 44.

siyasal parti tercihleri, partilerde üyelik ve adaylık durumları, çalışan kadın oranları ve yıllık ücret dağılımları gibi ampirik verilere başvurur. Tekeli, Türkiye’de kadınların haklarını kullanım biçimlerini incelerken de benzer bir yola başvururken, TBMM’nin kadın üyeleri ile yaptığı anket çalışmasının bulgularını da aktarmaktadır. Bu bağlamda Tekeli, Türk modernleşmesi ve Kemalizm’i sorunsallaştırırken, feminist yaklaşıma başvurmakla beraber pozitivist epistemolojinin de içinde kalmaktadır.

Tekeli, çalışmasının asıl amacı olan neden kadınların siyasal süreçlere daha az katıldığı sorusu olduğu için Türkiye’de kadın haklarının gelişimini de kadınlara siyasal haklarının verilmesi bakımından ele alır. Bu bağlamda kadın hareketi ve kadın hakları bağlamında Türk modernleşmesini ve Kemalizm’i sorunsallaştırmaktadır. Öyle ki Tekeli, Kemalizm’in hegemonik söylemindeki en etkin unsurlardan biri olan kadın hakları söylemini yeniden okumayı amaçlamaktadır. Kemalizm’in kadın hakları söylemi üzerinden nasıl bir iktidar pratiği geliştirdiğini tartışmadan önce Tekeli, Türkiye’de kadın hakları mücadelelerinin tarihini inceler. Öyle ki, Türkiye’de kadın hakları mücadelesi, kadınlarla erkeklerin eşit vatandaşlar sayılmasıyla sonuçlanmış, bu da çağdaşlaşma veya Batılılaşma olarak tanımlanan süreci oluşturmuştur.³⁴⁶ Tekeli, Türkiye’de kadının statüsünün Tanzimat döneminde tartışılmaya başladığını ve bu dönemden itibaren kadınların dernekler kurma ve yayınlar yapma yoluyla hak mücadelesi organları kurduklarını aktarır. II. Meşrutiyet ile birlikte sayısı artan bu dernekler yoluyla kadınlar hak mücadelelerinde daha fazla faal olmaya başlamış, eğitim olanaklarından daha fazla yararlanmaya ve hatta siyasal partilerde faal olmaya başlamışlardır.³⁴⁷ Tekeli’nin Türkiye’de kadın hakları mücadeleleri için çerçevesini çizdiği bu kısa tarih, Kemalizm’in kadın hakları söylemine karşı bir söylem olarak gelişir ve Türkiye’de kadınların siyasal haklarının bir mücadelesinin de var olduğunu öne süren ilk anlatımlardan birini temsil eder. Bununla birlikte Tekeli, asıl olarak erken Cumhuriyet döneminde kadınlara siyasal haklarının verilmesi bakımından Kemalizm için kadın haklarının araçsallığını tartışmaktadır.

³⁴⁶ Ibid., s. 192.

³⁴⁷ Ibid., s. 198.

Tekeli'ye göre Mustafa Kemal ve TBMM'de onu destekleyen grup³⁴⁸ için kadın haklarının sağlanması, kadınların erkeklerle sosyal ve siyasi düzeyde eşit seviyeye getirilmesi “uygarlık” hedefiyle koşut bir hedefti. Tekeli'nin sözleriyle Kemalizm'in hedefi uygar dünyaya erişmek ile birlikte teokratik bir sistemi aşmaktı ve kadınlar bu hedefte başrolü oynayan aktörlerdendi:

“Mustafa Kemal ve onu destekleyenler için kadın hakları uygar dünya ile aynı düzeye gelmiş olmanın simgesiydi, daha da önemlisi teokratik Osmanlı devletine geri dönüşü olanaksız kılacak olan, din hegemonyasını temelden yıkmaya yönelik en etkin bir politik ideolojik adımdı. (...) Kadını dinin etkisinde kurtarmak, dinin yüzyıllardır kadına empoze ettiği, peçeyi ve çarşafı kaldırmak, din otoritesine indirilecek en büyük darbeydi.”³⁴⁹

Teokratik bir devletin ardından din hegemonyasını temelden yıkmaya yönelik etkin bir politik ve ideolojik adım olan kadın hakları, öncelikle Medeni Kanun'un düzenlenmesi ile adım adım gerçekleştirilmeye başlanmıştır. İsviçre Medeni Kanunu'nun kabul edilmesiyle birlikte tek eşlilik ve boşanma hakkı kadınlar için ileri bir adım olsa da aile birliğinin reisinin koca sayılması ve kadının çalışmasının kocasının iznine bağlı olması kadın-erkek eşitliğini tam olarak tanımayı engelliyordu.³⁵⁰ Tekeli bu noktada Mustafa Kemal önderliğindeki hareketin neden kadınlara haklarını adım adım sağlayarak, siyasal katılım hakkını tanımayı geciktirdiğini sorgular. Kemalizm'in kadın hakları için verdiği mücadele ile dinin etkinliği kırmak için verilen mücadele arasında diyalektik bir ilişkinin varlığını öne süren Tekeli buna ek olarak Mustafa Kemal'in “günün şartları içinde kadın haklarını değerlendirdiğini” öne sürer. Günün şartlarına göre kadın haklarını değerlendirmek Tekeli'ye göre Kemalizm'in kadın haklarını araçsallaştırmadaki yöntemini açıklamaktadır. Tekeli kadınlara neden önce belediye seçimlerine daha sonra

³⁴⁸ I. Meclis'teki II. Grup kadın haklarını da kapsayan sosyal alandaki düzenlemelerin doğrudan karşısında yer alırken, II. Grup'un tasfiyesinin ardında da Tekeli'ye göre Meclis'te kadın haklarının kabulüne hazır olmayan çok sayıda milletvekili bulunmaktadır. Bkz. Ibid., s. 206.

³⁴⁹ Ibid., s. 209.

³⁵⁰ Ibid., s. 208.

milletvekili seçimlerine katılım hakkının tanındığını sorgularken, ülke siyasetindeki gelişmelere ve bunlara yönelik dışsal tehditlere dikkat çeker. Tekeli'ye göre 1930 yılında kadınlara belediye seçimlerine katılım hakkının tanınması, TCF'nin kapatıldığı dönemde Atatürk'ün Batı dünyasında kendisine yönelik diktatör suçlamalarının önünü kesmeye yönelik bir adımdır. Yine 1934 yılında kadınlara milletvekilliği için seçme ve seçilme hakkının tanınması da “simgesel düzeyde” kalan bir haktır ve o da “rejimin demokratikleşmekte olduğunun bir kanıtı” olarak kullanılabilir. Öyle ki Türkiye'nin 1933'te Almanya'da iktidara gelen Hitler rejimi ile arasında siyasal ve ekonomik ilişkileri devam etmektedir ve kadın hakları burada da Türkiye'deki rejimin faşist rejimden ayrışmasının bir söylemi haline gelmektedir. Tekeli'ye göre bu aşamada da amaçlanan kadınların bilfiil siyasete girmeleri yerine parlamentoya girmekle sağlayacakları simgesel yarardır.³⁵¹

Kemalizm'in kadın haklarını araştırdığına yönelik bu yaklaşımla Tekeli, Türkiye'de feminizmin neden 1980'li yıllara dek gelişemediğini de sorgulamaktadır. *Yapıt* dergisinin³⁵² 9. sayısında yayımlanan “Türkiye'de Feminist İdeolojinin Anlamı ve Sınırları Üzerine” adlı makalesinde Tekeli, Türkiye'de feminist ideolojinin ve hareketin gelişmemiş olmasının nedenlerini de Kemalizm'in “devlet feminizmi” söylemi içinde aramaktadır. Tekeli'ye göre Kemalizm kadınları “ana” söylemiyle yüceltse de toplumsal ve siyasal haklardan mahrum bırakmış, kadınları devlet feminizminin taşıyıcısı haline getirmiştir. Dönemin edebiyatı da kadınları bu bağlamda tipleştirerek yüceltmıştır. Kadınlar “seçkin öncüler” olarak kurgulanırken benimsedikleri kimlikleri kendi seçtikleri kimlikleri değil onlara atfedilen kimlikler

³⁵¹ Ibid., s. 214-216. Ayrıca Tekeli, Kemalizm'in kadın hakları ile ilişkisine yönelik bu eleştirilerinin ardından Türkiye'de kadınların haklarını mevcut kullanım biçimlerini incelemektedir. Bunu yaparken Devlet İstatistik Enstitüsü (DİE) verilerine başvurarak, okuryazarlık, eğitime katılım ve ortalama ücretler gibi tanımlayıcı temel veri ve değişkenlere başvurmakta ve kadınların diğer kapitalist ülkelerde olduğu gibi erkeklerin toplumsal yaşamda gerisinde kaldıklarının sonucuna varmaktadır. Tekeli hem İstanbul genelinde hem de kadın parlamenterle yaptığı anket sonuçlarının bulgularını da burada aktarmaktadır.

³⁵² *Yapıt*, 1883-1985 yılları arasında 13 sayı olarak yayımlanan bir toplumsal araştırmalar dergisidir. Yazı kurulunda Mete Tunçay, Halil Berktaş, Çağlar Keyder, Korkut Boratav gibi isimler yer almıştır. Tekeli'nin de makalesini içeren 9. sayı, Kadın Sorunu Özel Sayısı olarak yayımlanmış; Gülnur Savran, Yaprak Zihnioğlu ve Fatmagül Berktaş gibi akademisyenlerin makalelerini de içermiştir.

olmuştur.³⁵³ Tekeli “devlet feminizmi” söylemi ile Türkiye’de kadın haklarının sembolik ve araçsal bir niteliğe sahip olduğu eleştirisini post-Kemalist bir bağlamda geliştirirken, 1980’li yıllara dek “seçkin” kadınların “Batı toplumundan daha iyi durumda, daha eşit ve özgür olduklarını düşündüklerinin” altını çizer. “Seçkin kadınlar” bu yüzden feminizmi gereksiz bir ideoloji olarak görmüşlerdir.³⁵⁴ 1920-1935 yılları arasında dünyada bilenen devlet feminizmlerinin en önde gelen örneklerinden birinin uygulandığını belirten Tekeli, II. Meşrutiyet’ten bu yana hak söylemi geliştiren feminizmi Kemalizm’in sönümlendiğini ve bir önceki dönemin feministlerinin Kemalistler arasında yer aldıklarını öne sürer.³⁵⁵ Türkiye’de feminizmin 1980’li yıllara dek gelişmemiş olmasının ideolojik zeminini oluşturan bu nedenlerle birlikte Tekeli’ye göre bunun bir de yapısal zemini bulunmaktadır. Bu da Kemalizm’in uygulamaya koyduğu kapitalistleşme süreciyle kadın emeğinin ücretsiz aile işçiliğine dönüşmesi, kadınların iş piyasasından çekilmesi ve ev içi emek sürecine hapsedilmesi bağlamında ortaya çıkar. Tekeli’ye göre “kadın emeğine yeterli iş olanağı sağlayamayan sanayinin geri kalmış yapısı; kadının ezilmesi kadar, ezilmişliğinin bilincine varamayışının da temel nedenidir.” Oysa feminizmin toplumsal muhalefet niteliği kazandığı ülkeler, sanayileşmiş ve tarımlarının kapitalistleştirmiş Batılı toplumlardır.³⁵⁶

2.5.2. Modern Yaşamın Ataerkil Örüntülerini Sorgulamak:

Deniz Kandiyoti

Türkiye’de kadın çalışmaları alanının öncü isimlerinden olan Deniz Kandiyoti, Paris Üniversitesi’nde aldığı eğitiminin ardından Londra Ekonomi Okulu’ndan doktora derecesini almıştır. Toplumsal cinsiyet ve kalkınma politikaları alanında çalışmalar yapan Kandiyoti, ODTÜ ve Boğaziçi Üniversitesi’nde öğretim üyesi olarak

³⁵³ Şirin Tekeli, “Türkiye’de Feminist İdeolojinin Anlamı ve Sınırları Üzerine”, **Yapıt**, C.9, 1985, s. 53-54.

³⁵⁴ Ibid., s. 62.

³⁵⁵ Ibid., s. 63.

³⁵⁶ Ibid., s. 61.

görev almıştır. Kandiyoti, feminist metodoloji ile Türk modernleşmesi ve Kemalizm'i sorunsallaştırırken, Kemalizm'in kadın devrimi söylemini devlet feminizmi çerçevesinde okuyarak Kemalizm'i aşmayı hedefler. Kemalizm'in kadın hakları söylemini tıpkı Tekeli'de olduğu gibi araçsallık perspektifinden değerlendiren Kandiyoti, bu yaklaşımıyla post-Kemalist paradigmayı toplumsal cinsiyet çalışmaları içinde üreten akademisyenlerin başında gelir. Ataerkillik kavramı temelinde yürüttüğü çalışmalarında kullandığı ataerkil pazarlık kavramıyla da ataerkilliğin yeniden üretilmesiyle birlikte kadınların ataerkil hegemonya karşısında geliştirdikleri uyum ve direniş stratejilerini incelemiştir.

Kadın ve toplumsal cinsiyet çalışmalarını ortaya çıkaran süreçlerden birinin kadın hareketinin akademiye yönelik epistemolojik meydan okuyuşu³⁵⁷ olduğunu öne süren Kandiyoti, Türkiye'de kadın çalışmalarının da bu yolu izleyerek önce sosyal bilimlerin erkek merkezli temelini hedef alan bir epistemoloji geliştirdiğini, ardından büyük kuramların kadınları ikincil bakış açısını açığa çıkardığını belirtir.³⁵⁸ Türkiye'de kadın çalışmaları alanının ilk örnekleri de Kandiyoti'ye göre dolaylı yoldan toplumsal kalkınma söylemlerine bir tepki olarak gelişmiştir. Feminist kuramın karşısındaki modernleşme kuramı 1950'li yıllardan itibaren kadının aile ve toplumdaki konumunun geleneksellikten modernliğe geçişle birlikte evrimleşeceğini varsaymıştır.³⁵⁹ Kandiyoti'nin Türk modernleşmesi ve Kemalizm'i sorunsallaştırarak kadın çalışmaları alanında yürüttüğü çalışmalar da modernleşme kuramının varsayımları karşısında ataerkillik kavramı bağlamında modernleşme sürecinin ideolojik ve kurumsal yapısını eleştirel perspektiften analiz etmeyi hedeflemiştir. Çalışmalarının merkezinde yer alan ataerkillik kavramını kullanmaya tek başına kadın kavramının artık yeterli olmadığı düşüncesiyle başladığını ifade eden Kandiyoti, ataerkilliğin kadınlarla erkeklerin karşılıklı ilişkileri ve bunların dönüşümü ile devletin

³⁵⁷ Kandiyoti'ye göre diğer iki süreç, "cinsiyet eşitliğine yönelik standartların ve mekanizmaların BM sistemi ve temel uluslararası finansörlerin çalışmaları sonucu küresel düzeyde kurumsallaşması"dır. Bkz. Deniz Kandiyoti, "Türkiye'de Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları: Gelecek için Geçmişe Bakış", **Birkaç Arpa Boyu: 21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar**, Der. Serpil Sancar, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 43.

³⁵⁸ Ibid., s. 43-44.

³⁵⁹ Deniz Kandiyoti, **Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler**, Çev. Aksu Bora et.al., 4. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2013, s. 9.

ve milliyetçiliğin ideolojik ve kurumsal bağlamlarda bu dönüşüm üzerindeki belirleyici etkisini değerlendirmeye yönelik olduğunu belirtir.³⁶⁰ Bununla birlikte Kandiyoti, Türkiye’de feminizmin erken örneklerinin milliyetçi ve modernist harekete destek veren bir konuma sahip olduklarını, evlilik reformu ve kadınların eğitimi gibi konularda ulusun gelişimine katkı sağlama hedefiyle bunu gerçekleştirdiklerine dikkat çeker. Kandiyoti’ye göre milliyetçi projeler, kadınlara eşit haklar sağlama konusunda modernist olduğu kadar, organizmacı yapılarıyla kültürel birliği sağlama konusunda anti-modernist eğilimler sergileyerek gerilimli bir yapıya sahip olduklarını gösterirler. Kadınlar da bu proje içinde ulusal aktörler olarak değerlendirilerek, cinsiyet çıkarları milliyetçi söyleme eklemlenir ve bu bir baskı unsuru olarak da kullanılır. Bu açıdan kadınların bu projeye destekleri paradoksal bir hal alır.³⁶¹ Bu bağlamda Kandiyoti, modernist anlatıyı bütünüyle aşmayı hedefleyerek, erken dönem feminist hareketi de tıpkı Tekeli’de olduğu gibi Kemalizm ile ilişkisini çözümleyerek sorunsallaştırmaktadır.

Kandiyoti çalışmalarında Türk modernleşmesi çalışmalarının modern olana dair eleştirel bir yorum geliştiremediği eleştirisiyle modern aile ve cinsiyet yorumuna ilişkin söylemleri mercek altına alarak bu eksik boyutu doldurmaya çalışır.³⁶² Başta Kemalistler olmak üzere Türk modernleşmesini savunanların da onu eleştirenlerin de polemik söylemlerden öteye gidemediğini belirten Kandiyoti, kaynağını resmi Kemalizm’den alan bakış açılarının modernleşme, uluslaşma, ilerleme ve uygarlığı eş süreçler olarak ele aldığını söyler. Kemalizm’in modernleşme söyleminde de diğer post-Kemalistlerde olduğu gibi Kemalist ideolojinin ana unsurlarından olan idealist söyleme dikkat çeker:

³⁶⁰ Ibid., s. 18.

³⁶¹ Deniz Kandiyoti, “Identity and Its Discontents: Women and the Nation”, **Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader**, Der. L. Chisman ve P. Williams, New York, Harvester Wheatsheaf, 1993, s. 435-440.

³⁶² Deniz Kandiyoti, “Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Araştırmalarında Eksik Boyutlar”, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, Ed. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 115.

“Cehaletin ve hurafelerin hüküm sürdüğü bir yere aydınlanmayı getiren idealist kaymakamın ya da köy öğretmenin oluşturduğu kahraman kişilikler, sıtmayı ortadan kaldırma çabaları, kadınları baskıdan kurtarma girişimleri aynı ideolojik paketin ana unsurları olarak karşımıza çıkıyor.”³⁶³

Kandiyoti’nin bu bağlamda yanıt aradığı sorular, Kemalizm’i ve onu yalnızca geleneksel-modern dikotomisi üzerinden okuyan ve eleştiren görüşleri aşma iddiası taşımaktadır. Bunun için modernleşmenin bilim, laiklik, ulusallık ve bireycilik gibi ana ilkelerinin sorgulanması gerektiğinin altını çizerek, “karmaşık çağdaş kültürel biçimlerin gerçek içeriğini ve anlamını” sorgulamaktadır. Bu bağlamda Kandiyoti, anti-Kemalist bakış yerine post-Kemalist bir bakış açısını toplumsal cinsiyet perspektifinden inşa ederken şu sorulara yanıt aramaktadır:

“Türkiye’de ‘modern’ diye nitelendirilen anlamların ve uygulamaların alanı nasıl oluştu? Bu anlamlar zaman içinde dönüşüme uğrayıp değişti mi? ‘Modern’ olana ilişkin söylemler ne tür meşruiyet kaynakları aradı? Yerine geçmeye çalıştıklarını nasıl kurup tanımladılar? Yerli ve yabancı, yerel ve kültürel arasındaki ilişkilerden hangileri tartışılıyordu? Bu ilişkiler zevk ve üslupla, ayırt edilebilir kültürel kalıplarla bütünleşti mi?”³⁶⁴

Kandiyoti bu sorulardan yola çıkarak modernizm eleştirisinde Türkiye’de modernist projenin ana unsurları hâline gelen kimliklerin inşa sürecini ele alır. Kandiyoti’nin amacı, modernliğin yerel özgüllüklerini ele almayan Türkiye’de sosyal bilimlerde modernleşme ve Marksist paradigmaların geliştiremediği eleştirel perspektifi geliştirmeye katkıda bulunmaktır. Kandiyoti’ye göre toplumsal dönüşüm sürecini ele alan çalışmaların yaptığı gibi temeldeki karmaşıklıklar “geçiş” süreci olarak göz ardı edilmemeli, cinsiyete dayalı öznellikleri de içeren ve modernleşme kuramının Parsoncu şematizmine uymayan kimlik ve kültür sorunları yeni bir sosyal

³⁶³ Ibid., s. 116.

³⁶⁴ Ibid., s. 116.

bilim anlayışıyla ele alınmalıdır.³⁶⁵ Kandiyoti bu amaçla modernleşmenin maddi kültür, alışkanlıklar ve beğeni unsurlarını seçici bir tarzda belirlediğini; bunu toplumsal statünün işaretleri olarak kodladığını belirtmektedir. Pierre Bourdieu'ye referansla Kandiyoti, sıradan bedensel hareketlerin yeniden kodlanmasında toplumsal grupların yeni özneler yaratmak için alışkanlıkları yeniden biçimlendirme girişiminin rolünü vurgular.³⁶⁶ Toplumsal yaşamda gizli sınıf ve statü kodlarını bildiren nitelik kazanan modernliğin Kandiyoti'ye göre ifadesini en güçlü biçimde bulduğu alanlardan biri cinsiyettir. Kemalist modernleşme yeni erkeklik ve kadınlık kodlarını üretirken, cinsiyetler arası etkileşimin farklı norm ve tarzlarını da belirlemiş, bu kimlikler modernist projenin ana unsurları haline gelmiştir.³⁶⁷

Kandiyoti'ye göre Kemalist modernleşme inşa edeceği modern yaşamı, uygarlaştırılacak bir "öteki" olan geleneksel yapı üzerinden inşa eder ve modern aile de düzenleyici bir söylem olarak bu inşa kaynaklarının başında gelir. Modern ailenin inşası da hem erkekliğin hem kadınlığın yeniden inşasını gerekli kılarken, erkekler yurttaş, modern koca ve modern baba olarak yeni bir ataerkil söylem ile kurulurken, asıl olarak modernleşmenin taşıyıcısı olan genç kadınların yetiştirilmesi amacına yönelik bir söylem ile inşa edilirler.³⁶⁸ Modernleşme projesinde kadınlığın inşası da rejimin ikonografisinde kilit önem taşıyan kadın imgelerinin inşası olarak şekillenmiştir. Kadınlar, özgürleştirilmiş bireyler olarak tasvir edilirken, modern/laik yaşamın eşit yurttaşları olarak kurgulanmışlardır.³⁶⁹

Kandiyoti, kadın çalışmaları alanında en bilenen çalışmalarından biri olan ve farklı zamanlarda kaleme aldığı yazılarının bir derlemesi olan *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*'da da kadınların Türk modernleşmesindeki konumlarını farklı boyutlarıyla incelemektedir. Orta Doğu ülkeleri arasında Türkiye'nin kadın haklarını açık bir şekilde ilk ele alan devlet olduğuna dikkat çeken Kandiyoti, bu hakların Batılı

³⁶⁵ Ibid., s. 133-134.

³⁶⁶ Ibid., s. 122. Ayrıca bkz. Pierre Bourdieu, **Bir Pratik Teorisi İçin Taslak**, Çev. Nazlı Ötken, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.

³⁶⁷ Kandiyoti, "Modernin Cinsiyeti", s. 123-124.

³⁶⁸ Ibid., s. 125-127.

³⁶⁹ Ibid., s. 129; Deniz Kandiyoti, "Women and Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns?", **Woman-Nation State**, Ed. Nira Yuval-Davis ve Floya Anthias, Londra, Macmillan, 1989, s. 126-149.

lkelerde olduğu gibi eşit hak mücadelesi veren kadın hareketi aracılığıyla değil, iktidarın Batılılaşma ve muasırlaşma hedefiyle gerçekleştirildiğini vurgular. Bunu gerçekleştiren aydınlanmacı seçkinlerin amacının stratejik anlam taşıdığını Tekeli'ye referansla aktaran Kandiyoti, Türkiye'nin kendini faşist rejimlerden ayırıştırdığını ne sürer.³⁷⁰ Kandiyoti'ye göre Batılılaşmacı bürokratlar ulusal kimliği inşa etmek adına kadınların geleneksel davranışlarına Orta Doğu lkelerindeki örneklerine göre daha az yatırım yapmışır. Kemalist reformlar ulusal ekonomiyle zayıf bir biçimde bütünleşmiş olan kırsal kesime ulaşmakta güçlük yaşamış; reformlar daha çok kentli burjuva kadınlara yarar sağlamışır. Bu noktada Kandiyoti, devletin politik projesinin kadınlarda feminist bir bilince yol açıp açmadığını tartışır. Devletin kadın politikaları aracılığıyla bir değişim aracı olabileceği, çeşitli direnme biçimleri ya da politik ittifak ve örgütlenmelerle bu değişim aracılığıyla devletin güçlenebileceğini ne süren Kandiyoti, Türkiye'de kadın hareketi olmadan gerçekleştirilen politik öncülüğün reformların sınırlılıklarını açığa çıkardığına dikkat çeker. Bu bağlamda, kadınların hak mücadelelerinin bir sonucu olmayan reform süreci kadınlar adına bir feminist bilince de yol açmaz. Bu noktada "hakları kazanmak" ve "zgrlk" arasındaki ilişkiyi sorgulayan Kandiyoti, Türkiye'de özellikle cinselliğe yönelik ifte standardın devam ettiğine ve kadınların rolünün tanımlanmasına neredeyse hiç dokunulmadığına dikkat çekmektedir. Kandiyoti'nin modernleşme projesinin kadın politikalarına yönelik tespiti bu bağlamda, "kadınların 'kurtulmuş' fakat 'zgrleşmemiş' olduğu"dur.³⁷¹

Kandiyoti, kadınlar ve erkeklerin kimlik inşalarını ulus-devlet bağlamında okurken, değişen erkeklik biçimleri ve ataerkil rollerin kadınların toplumsal statülerine nasıl yn verdiğini tartışır.³⁷² 19. yüzyıl Osmanlı'sında erkeklerin ataerkil örüntüleri aşmak adına geleneksel Osmanlı hayatının baskıcı kurallarından kurtulmak istemeleri ve bunda başarılı olmak için kadınları da seferber etmeleri, yüzyıl başında İTC'nin millî aile politikasıyla somutlaşmışır. Ataerkil rntler altındaki ailenin dönüştürülmesi, rejim ve yurttaşlık biçiminin dönüştürülmesine paralel bir srec

³⁷⁰ Kandiyoti, **Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar**, s. 74-75.

³⁷¹ Ibid., s. 76.78.

³⁷² Ibid., s. 185; Deniz Kandiyoti, "Ataerkil rntler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin zmlenmesine Yönelik Notlar", **1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar**, Ed. şirin Tekeli, İstanbul, İletişim Yayınları, 1995, s. 367-382.

olarak da gelişmiştir. Bununla birlikte aile yasasının laikleştirilmesi ve kadınlara seçme hakkının tanımlanmasıyla asıl kopuş Kemalizm ile gerçekleşmiş; bu kopuş Cumhuriyet'in "yeni kadın" simgeleştirmesiyle tanımlanmıştır. Cumhuriyet'in yeni kadını, Batı normlarına uygun yaşam tarzının taşıyıcısı olarak kurgulanmıştır.³⁷³ Yukarıda da belirtildiği gibi, Kandiyoti'nin Kemalist reformların uygulamasının şehirli elitlerle sınırlı kalması ve sosyo-ekonomik gelişmişlikteki bölgesel farklılıklar nedeniyle kırsal kesimde geleneksel ataeril örüntülerin sürmeye devam etmesi bir geleneksel-modern ikiliği oluşturmuştur. Modernleşmenin çekirdek aileyi geleneksel aile ilişkileri karşısında idealleştirmesi, geleneksel aile ilişkilerinin özellikle kırsal kesimde sürmeye devam etmesi, ikisi arasında kalan aile ilişkilerinin "geçiş" biçimi olarak tanımlanması Türkiye'de farklı toplumsal cinsiyet rejimlerinin bir arada sürdürülmesine işaret etmektedir.³⁷⁴ Kandiyoti, söz konusu birbirinden farklı toplumsal cinsiyet rejimlerinin varlığı, değişkenlik ve çeşitliliğini açıklamak için geliştirilen terminolojinin modernleşme kuramına dayandırıldığına dikkat çekmekte ve buna eleştirel bir perspektif geliştirmektedir. Kandiyoti'ye göre modernleşme kuramı, aile üzerine çalışan araştırmacıları "farklı toplumsal cinsiyet düzenlerinin gerçekte ne olduğunu ayırt etmekten" alıkoymuştur. Modernleşme kuramının gelenekselden moderne geçiş olarak tanımladığı aile ilişkileri, farklı aile tipleri içindeki otorite tiplerini incelemeyi ihmal ettiği gibi, farklı bağlamlarda etkili olan toplumsal cinsiyet dinamiklerini analize katmayı da engellemektedir.³⁷⁵

Kandiyoti'nin modernleşme kuramının eksikleri bakımından dikkat çektiği ve onu post-Kemalist kılan eleştirilerinden biri de modernleşmenin aile ilişkileri üzerinden tanımladığı söz konusu evrimsel değişim açıklamasının devletin toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerindeki biçimlendirici rolünü görmezden geldiğidir. Kandiyoti, bu tavır üzerinde ilk kuşak feministlerin Cumhuriyet reformları propagandası yaparak, reformların kadınların toplumsal statülerini olumlu yönde değiştirdiklerini öne sürmelerinin de etkili olduğunu belirtmektedir. Bu açıdan devletin erkek egemenliğinin farklı biçimlerini nasıl yeniden ürettiğinin ele alınması gerektiğine

³⁷³ Kandiyoti, *Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar*, s. 191.

³⁷⁴ Ibid., s. 192-193.

³⁷⁵ Ibid., s. 194.

dikkat çeken Kandiyoti, devlet feminizminin kadınları “tek tip yurttaş” olarak yaratması, denetimi altına alması ve kadınlık ve erkekliklerin inşasındaki ideolojik müdahalelerin açığa çıkarılmasını da bu eleştirisine eklemektedir.³⁷⁶ Kandiyoti’ye göre kadınların toplumsal statüleri de Kandiyoti’ye göre söz konusu ataerkil örüntüler bağlamında şekillenmektedir. Ataerkil pazarlık kavramı, Kandiyoti’nin farklı ataerkil biçimlerinin var olmakla birlikte kadınların bu ataerkilliklere karşı geliştirdikleri uyum ve direniş stratejilerini açıklamak için geliştirdiği bir kavramdır. Kandiyoti’ye göre kadınlar hayatlarının farklı dönemlerinde belirli ataerkil senaryolara katlanırlar ya da direnirler ve bu da kadınların toplumsal cinsiyete dayalı öznelliklerinin biçimlenmesinde rol oynar.³⁷⁷

Ataerkil örüntülerin çözümlenmesi, Kandiyoti’nin metodolojisinde devletin toplumsal cinsiyet politikalarının eleştirel perspektiften değerlendirmesini sağladığı gibi, Kemalizm’in kadınları özgürleştirmekten çok denetimi altına aldığı söylemini geliştirerek, Kemalizm’in kadın devrimi söylemini sorunsallaştırmaktadır.

2.6. Ara Değerlendirme

Post-Kemalist akademik yaklaşımların dayandığı eleştiriler birkaç noktada ortaklaşmaktadır. Yukarıda ele alınan post-Kemalistlerin yaklaşımlarındaki eleştiriler arasında birden fazla kesişim noktası bulunurken, bu eleştirilerin teorik kaynakları bir paradigma değişimi temsil edecek şekilde örüntüler ortaya çıkarmaktadır. Post-Kemalist paradigma değişimini ifade eden bu eleştiriler şu şekilde gruplandırılabilir: Modernizm eleştirisi, pozitivism eleştirisi, kolonyalizm eleştirisi, laiklik eleştirisi, sivil toplum eleştirisi, “kadın devrimi” eleştirisi ve Atatürk’ün tarihselleştirilmesi önerisi.

Modernizm eleştirisi: Post-Kemalist paradigmanın Kemalist modernleşmeye karşı en temel eleştirilerinden biri modernizm eleştirisi. Post-Kemalistler arasında bir paradigma değişimini ifade eden en temel söylemsel ortaklık modernizm eleştirisi

³⁷⁶ Ibid., s. 195-196.

³⁷⁷ Deniz Kandiyoti, “Bargaining with Patriarchy”, *Gender & Society*, C.2, No:3, 1988, s. 274-290.

üzerine kurulur. Bu çalışmada ele alınan tüm post-Kemalist akademik yaklaşımlar, modernizm eleştirisinin çeşitli yaklaşımlarını içermektedir.

Mete Tunçay, Kemalist modernleşme projesine dair tek partili yönetim sistemi bağlamında yaptığı eleştirisinde, Kemalizm'in tepeden inme ve jakoben modernleşme ve demokrasi anlayışına sahip olduğunu öne sürer. Tunçay, Batı'nın "standart uygarlık" olarak kabul edilerek, modernleşmenin bir proje olarak uygulandığını vurgularken, modernitenin bir üst anlatı olarak kurgulanmasını eleştirmektedir. Tunçay'ın modernizm eleştirisindeki jakobenizm vurgusu, Kemalist rejimin demokratikleşme bağlamındaki eleştirisiyle sınırlı kalmakta; Tunçay, rejimin hangi yöntemlerle muhalefeti baskı altına aldığını anlatarak, bir dönemi betimlemektedir. Kemalist modernleşmenin demokrasiyle ilişkisini inceleyen bir başka post-Kemalist olan Levent Köker de modernleşme kuramının siyasal gelişme kavramının eleştirisinin merkezine alarak, Kemalizm'in "istikrar ve düzen içinde gelişme" anlayışını eleştirmektedir. Köker'e göre Batı tipi demokrasiye ulaşma hedefiyle ilerlemeci bir ideoloji olan modernleşme, Batılı olmayan toplumların özgül gerçeklerini açıklamaktan uzaktır.³⁷⁸ Kemalist paradigmayı aşmak için Köker'in önerdiğiyse, kültürel kimlik farklılıkları ve taleplerini gündemine alan demokratik meşruiyeti yeniden tanımlamaktır.³⁷⁹ Modernlik üst-anlatısını eleştirisinin merkezine alan bir başka post-Kemalist Nilüfer Göle'nin yaklaşımı da Kemalizm'in otoriter bir yönetim sistemi olduğunu öne sürmektedir. Göle'ye göre aydın kesim ile ordu, sivil toplumun özerkleşmesine karşı duydukları ortak tepkiyle bu otoriterizmi pekiştirmiştir.³⁸⁰

Fikret Başkaya ise Kemalist modernleşmeyi eleştirirken, modernleşme projesinin Avrupa-merkezli ideolojiyi takip ederek uygulandığını öne sürerek, Kemalizm'in sömürge ideolojisi olduğunu söylemektedir. Başkaya'ya göre modernleşmenin aydınları da "kendi kendini sömürgeleştirme" amacı taşıyan Batı burjuvazisinin organik aydınlarıdır.³⁸¹ Modernizm eleştirisini post-kolonyalist

³⁷⁸ Köker, **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, s. 74-77.

³⁷⁹ Köker, "Demokratik Meşruluk, Kamusal Alan ve Çokkültürlülük Sorunu", s. 311.

³⁸⁰ Göle, **Seküler ve Dinsel**, s. 11.

³⁸¹ Başkaya, **Paradigmanın İflası**, s. 23-27.

yöntemle gerçekleştiren Meyda Yeğenoğlu da Kemalizm'i sömürge ideolojisi olarak okuyan bir başka post-Kemalist'tir. Yeğenoğlu, modern öznenin Avrupalı, erkek ve burjuva kimlikleriyle tanımlandığını vurgulayarak, Kemalizm'in oryantalist bir bakışla gündelik yaşam kodlarını dönüştürdüğünü öne sürmüştür.³⁸²

Şirin Tekeli ve Deniz Kandiyoti gibi feminist entelektüeller de post-Kemalist yaklaşımlarında modernizm eleştirisinden hareket etmişlerdir. Tekeli'nin çalışmaları, modern birey ve modern ailenin kapitalist üretim ilişkileri içinde nasıl yeniden üretildiğini gösterirken, Kemalizm'in modern toplum ideali ve inşasında kadın hakları söylemini nasıl araçsallaştırdığını da ortaya koymaktadır. Kandiyoti de benzer şekilde gelenekselden moderne bir toplumun değişiminde yukarıdan aşağıya uygulanan modernleşme projesindeki ataerkil örüntüleri açığa çıkarmıştır.

Pozitivizm eleştirisi: Pozitivizm eleştirisi, post-Kemalistler arasında üzerinde en çok uzlaş sağlanan eleştirilerden biridir. Hemen her post-Kemalist'in çalışmasında pozitivizm eleştirisine rastlansa da Cumhuriyet tarihine yaklaşımını temel olarak pozitivizm eleştirisi üzerine kuran post-Kemalist Levent Köker'dir. Köker, ismiyle en çok anılan çalışması *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*'de Kemalizm ve demokrasi arasındaki ilişkiyi anti-pozitivist bir perspektiften değerlendirmektedir. Köker, Cumhuriyet tarihini ele alan çalışmaların hegemonik bir paradigmayı oluşturduğunu vurgularken, bu paradigmanın ampirist-pozitivist, yapısal-işlevselci ve ilerlemeci özellikler gösterdiğini belirtir.³⁸³ Pozitivizmin toplumsal gerçekliği açıklama olanağını sorgulayan Köker, anti-pozitivist yaklaşımın modernleşme kuramının eleştirisini mümkün kıldığını da vurgulamaktadır. Köker'e göre Kemalizm'in siyasal boyutta taşıdığı pozitivizm, "düzen içinde ilerleme" düşüncesiyle güçlü ve merkezi bir devlet inşa etmeyi amaçlamış ve siyasal meşruiyetini ulusal kimlikten aldığı ölçüde devlet siyasal baskısını toplumsal gruplar üzerinde göstermiştir.³⁸⁴ Bu bakımdan Köker'in yaklaşımında anti-pozitivizm, Kemalizm'in

³⁸² Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fantaziler*, s. 10-14; Yeğenoğlu, "Clash of Secularity and Religiosity", s. 226.

³⁸³ Köker, *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*, s. 12.

³⁸⁴ Köker, "Kimlik krizinden meşruluk krizine", s. 150-167.

anti-demokratik unsurlarını öne çıkaran ve bunu sorunsallaştıran bir teorik çerçeve olmuştur.

Post-Kemalistler arasında anti-pozitivist bakışa sahip olanlardan biri de Mete Tunçay'dır. Tunçay, Kemalizm'in İTC'den Batıcı-pozitivist ideoloji devraldığını öne sürerek, Osmanlı Devleti ile Türkiye Cumhuriyeti arasında ilk süreklilik okumasını yapan araştırmacılardandır. Tunçay'ın pozitivism eleştirisi de Kemalizm'in anti-demokratik yapısını çözümlemeye yöneliktir. "Halkın onayı"na ihtiyaç duymayan bir yönetim felsefesi öngören pozitivism, Tunçay'a göre anti-demokratiktir.³⁸⁵ Tunçay'a göre Kemalizm, Aydınlanmacı görüşle çağdaşlaşma söylemini din-bilim karşıtlığı üzerine kurarken, "aydın despotizmi"ne de sahip olmuştur. Tunçay'a göre bu da anti-demokratik bir tavırla liberal demokrasinin bir ögesi olan uzlaşmacı tutum yerine Kemalizm'in kendi doğrularını topluma dayatma yolunu seçmiş olduğunu ifade etmektedir.³⁸⁶

Nilüfer Göle de Kemalist modernleşme projesine içkin pozitivismi sorunsallaştıran post-Kemalistlerden biri olmuştur. *Mühendisler ve İdeoloji*'de ilk olarak bu eleştirisini işleyen Göle, modernlik ve evrenselci felsefenin Avrupa-merkezi pozitivist sosyal bilim anlayışı ile paralel söylemlere sahip olduğu eleştirisinden hareket etmektedir. Göle ayrıca, pozitivist nedensellik yerine anlamsallığı tercih ederek, yöntem olarak da pozitivismden ayrılmaktadır.

Resmî ideolojiye pozitivism eleştirisini yönelten post-Kemalistlerden biri de Asaf Savaş Akat'tır. Akat da Köker'e benzer şekilde, devletin kutsallaştırılıp, bireyin ve sivil toplumun daraltılmasının Kemalizm'in pozitivist jakoben yapısından kaynaklandığını öne sürmüştür.³⁸⁷ Post-Kemalist paradigmada bir diğer ekonomi-politik yaklaşımı geliştiren Çağlar Keyder de yöntem olarak anti-pozitivismin etki alanında kalan eleştirel gerçekçilik ile hareket etmektedir. Keyder'in 1980'li yıllardan itibaren ekonomi ile birlikte kültürel kimlik ve toplumsal hayattaki değişimi de ele almaya başlaması ve 1970'li yıllarda emperyalizm, sömürü ve bağımlılığa dair yaptığı

³⁸⁵ Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması*, s. 326.

³⁸⁶ Tunçay, "İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama)", s. 95-96.

³⁸⁷ Akat, "Cumhuriyet yeniden kurulmalı", s. 57-48.

çalışmalarda ekonomik indirgemeciliğe saplanıp kaldığına dair yaptığı öz eleştiri de anti-pozitivist bakışı sahiplenmesiyle açıklanabilir.

Kolonyalizm eleştirisi: Kolonyalizm eleştirisi, post-Kemalist paradigmada tarihyazımı ve post-kolonyalist yaklaşımlarda üretilen bir eleştiri olup, demokratikleşme tartışmalarına eklenmektedir. Fikret Başkaya Avrupa-merkezcilik eleştirisiyle, Avrupa-dışı toplumların Batı'nın sahip olduklarından "yoksun" kabul edildiğini ve bu toplumların sömürgeleştirenin ürettiği kalıp-yargıları içselleştirdiğini kabul eder.³⁸⁸ Başkaya bu bağlamda, resmî ideolojinin tüm kurumlarıyla sömürgeleştirenin taklit ettiğini ve özgür yurttaşlığı engellediğini öne sürer. Başkaya'ya göre asrileşme, muasırleşma, Batılılaşma, çağdaşlaşma, kalkınma, çağ atlama kavramlarıyla özdeşleşen Kemalist modernleşme, sömürge sürecinden başka bir şey değildir.³⁸⁹ Bir başka açıdan Meyda Yeğenoğlu da Kemalist modernleşmeyi sömürge süreci olarak tanımlarken, sömürgeci özne konumunun kuruluşunu cinsel farka dayandırmaktadır. Post-kolonyalist bir okumayla Yeğenoğlu'nun yaptığı, Kemalist iktidar pratikleriyle örtünme başta olmak üzere kadınlara dair gündelik yaşamı düzenleyen normları, bir iç sömürge sistemi olarak ele almaktır. Bu bağlamda Yeğenoğlu, Millî Mücadele'yi resmi tarih dışı bir okumaya tabi tutan Başkaya'da olduğu gibi, Kemalizm'i aşmayı sömürgeleştirme söylemi üzerinden amaçlamaktadır.

Dinin denetim altına alınması olarak laikliğin eleştirisi: Post-Kemalist paradigmanın yarattığı bir söylemsel değişim de Kemalist resmî ideolojinin laiklik söylemi üzerine yaptığı eleştirden kaynaklanır. Resmî ideoloji, din ve devlet işlerinin ayrılığı olarak tanımladığı laikliği din ve vicdan hürriyeti söylemiyle inşa etmiş; kimsenin bir dine ve inanca zorlanmayacağı, herkesin inancını özgürce yaşayacağı varsayılmıştır.³⁹⁰ Post-Kemalizm ise resmî ideolojinin laiklik ilkesini dinin denetim altına alınması olarak tanımlamaktadır. Bu tartışmanın bir boyutunu Kemalizm'in din olarak tasavvur edildiğine yönelik eleştiriler oluşturmaktadır. Mete Tunçay, laikleşme hareketinin şehirli sınıflarda manevi bir boşluk oluşturduğunu, bu boşluğun yarı-din

³⁸⁸ Başkaya, *Avrupa-Merkezcilik, Resmi İdeoloji, Bilim ve Sosyalizm*, s. 22-29.

³⁸⁹ Ibid., s. 10.

³⁹⁰ Afet İnan, *Medeni Bilgiler*, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1988, s. 473.

haline getirilen ulusçulukla doldurulduğunu öne sürmektedir. Tunçay, Kemalizm'in din olarak tasavvur edildiğini vurgularken, bunu demokratikleşme bağlamında eleştirmektedir. "Kamalizm bir din olunca, liberalizm ve parlamentarizm gibi demokratik düzeneklere gerek kalmamıştır"³⁹¹ diyen Tunçay, din-bilim ikiliğinde bilimden yana tavır alan Kemalizm'in pozitivizm açısından da anti-demokratik olduğu eleştirisini yöneltir. Tunçay ayrıca Millî Mücadele'de henüz ulus bilincinin oluşmaması nedeniyle İslami dayanışmadan yararlanıldığını, "dinin siyasete alet edildiğini" belirtmektedir.³⁹² Fikret Başkaya da Millî Mücadele'nin dini bir hareket olduğunu öne sürerek, resmî ideolojiye karşı argüman üreten bir yaklaşım geliştirmektedir.³⁹³ "Dinin denetim altına alınması olarak laiklik" eleştirisi Levent Köker tarafından pozitivizm eleştirisiyle birlikte gerçekleştirilmektedir. Köker'e göre Kemalizm, Comteçu görüşle dini evrimsel bir biçimde dönüştürmeyi hedeflerken, laikliği dini denetim altına almaya dönük bir araç olarak kullanmaktadır.³⁹⁴ Asaf Savaş Akat da benzer şekilde, resmî ideolojinin laikliği bir baskı unsuru olarak dinin denetim altına alınması işleviyle kullanıldığını öne sürmektedir.³⁹⁵

Sivil toplum eleştirisi: Post-Kemalist paradigmanın en temel eleştirilerinden biri de Türkiye'de sivil toplumun gelişmemiş olduğu varsayımı ve eleştirisidir. Türkiye'de sivil toplumun gelişmemiş olması üzerine kurulu demokratikleşme eleştirisini, post-Kemalizm'in farklı akademik yaklaşımlarında izlemek mümkündür. Tarihyazımı eleştirisi, post-modernizm ve ekonomi-politik yaklaşıma sahip olan post-Kemalistler arasındaki ortak söylemlerden biridir. Nilüfer Göle, Asaf Savaş Akat, Çağlar Keyder'in çalışmalarında sıklıkla rastlanan bu eleştiri, ileride post-Kemalist kamusal yaklaşımlarda görüleceği gibi, Murat Belge, Ömer Laçiner, Mehmet Metiner'in yaklaşımlarıyla da popülerleşecektir. Çalışmanın birinci bölümünde de belirtildiği gibi sivil toplum tartışması, Türkiye solunun toplumsal sınıflar ve emperyalizm yerine Kemalist vesayet, bürokrasi ve devlet üzerine yaptığı siyasal

³⁹¹ Tunçay, **Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması**, s. 327.

³⁹² Tunçay, "İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama)", s. 92.

³⁹³ Başkaya, "Misak-ı Milli: Bir Efsaneyi Sorgulamak", s. 481.

³⁹⁴ Köker, **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, s. 167-186.

³⁹⁵ Akat, **Sosyal Demokrasi Gündemi**, s. 15-19.

çözümlemelere görünürlük kazandırmıştır.³⁹⁶ Post-Kemalizm, bir karşı hegemonik söylem olarak okunduğunda ilk olarak, Gramscian sivil toplumcu ideolojinin öngördüğü devlet/sivil toplum tartışmalarını yansıtmaktadır. Devletin sivil toplum ve siyasal toplumun toplamından oluştuğuna yönelik Gramscian yaklaşımı takip eden post-Kemalistler, daha önce inşa edilmemiş sivil toplumun inşa edilerek, devlet-toplum ilişkisini demokratik bir zemine oturtmayı amaçlamışlardır. Nilüfer Göle, Kemalist aydınların ve ordunun sivil toplumun özerkleşmeye karşı ortak bir tepki geliştirirken, buna karşı bir otoriter tavır geliştirdiklerini öne sürmektedir. Sivil toplumun özerkleşmesine karşı Kemalist rejimin tepkisiyle karşılaşan akımlar ve kimliklerse İslamcılık, Kürt kimliği, solcu ideoloji ve liberalizm olmuştur.³⁹⁷ Göle'ye göre 1980'li yılların ardından sivil toplumun gelişmesiyle seküler ve dinsel alanlar arasındaki kesişimler ve melezlenmeler ortaya çıkmakta, çatışmalar ortaya bir "kamu" çıkarmaktadır.³⁹⁸ Meyda Yeğenoğlu da Doğu'nun bireysellik ve sivil toplum gibi Batı'nın sahip olduğu ikincil yapılara sahip olmadığı eleştirisiyle hareket etmektedir. Bu söylem, Doğu toplumlarının Batı'yı ve Batılı değerleri evrensel norm olarak kabul ettiklerini öne sürmektedir.³⁹⁹ Türkiye'de sivil toplumun gelişmemiş olduğu ve özerkliğinin engellenmiş olduğuna yönelik eleştiriler gerçekleştiren entelektüellerin başındaysa Asaf Savaş Akat gelmektedir. Öyle ki Akat, Sencer Divitçioğlu ve İdris Küçükömer'den aldığı miras ile de bu eleştirisini sürdürürken, Divitçioğlu ve Küçükömer'in 1980 öncesinde hegemonik olmayan eleştirilerini de popülerleştirmektedir. Sivil toplumculuğu demokrasiden yana bir tavır olarak gören Akat, sivil toplumun özerkliğini demokrasinin inşasında olmazsa olmaz faktör olarak görmektedir. Ayrıca piyasa mekanizmasının, sivil toplumun hayati bir unsuru olduğunu belirterek, Kemalizm'in ve darbe süreçlerinin bunu engellediğini öne sürer.⁴⁰⁰ Bu bağlamda Akat'ın yaklaşımı, demokratikleşme için sivil toplum, sivil toplum için de piyasa ekonomisi formülünü popülerleştirmeyi hedeflemiştir. Sivil

³⁹⁶ Savran, "Sol Liberalizm", s. 23-24.

³⁹⁷ Göle, **Melez Desenler**, s. 64.

³⁹⁸ Göle, **Seküler ve Dinsel**, s. 24.

³⁹⁹ Yeğenoğlu, **Sömürgeci Fantaziler**, s. 15.

⁴⁰⁰ Akat, **İdris Küçükömer'in Mirası**, s. 43-44.

toplumun inşasına yönelik bu tür bir savunuda bulunmasa da Çağlar Keyder'in yaklaşımı da Akat'ın yaklaşımına oldukça benzerdir. Keyder de erken Cumhuriyet döneminde burjuvazi, para kazanmayı sivil toplumu kurma ve geliştirmeye öncelikle; siyasi otoriteden özerkleşmemiştir.⁴⁰¹ Bu anlatı da sivil toplumu demokratikleşmenin ayrılmaz bir parçası olarak kabul ederken, demokratikleşme misyonunu burjuvaziye yüklemektedir.

Hegemonik “kadın devrimi” söyleminin eleştirisi: Post-Kemalist paradigmanın en temel söylemlerinden biri de Kemalizm'in hegemonik kadın hakları söyleminin eleştirisi üzerinden geliştirilmiştir. Post-Kemalist paradigmanın feminist, post-modernist ve post-kolonyalist yaklaşımlarında işlenen bu eleştiri, Kemalist hegemonyayı aşmayı amaçlayarak, hâkim kadın hakları söylemini dönüştürmüştür. Serpil Çakır'ın ifadeleriyle Şirin Tekeli'nin çalışmalarında yaptığı, “Kemalizm'in modernleşme perspektifinde kadınlara bakışını eleştirerek bir paradigma değişimi yaratmak”tır.⁴⁰² Şirin Tekeli'ye göre bu paradigma değişimi, “Cumhuriyetin başarılarını övmekten, başarabildiği ve başaramadıklarını daha gerçekçi açıdan değerlendirme aşamasına geçiş”⁴⁰³ olarak tanımlanır. Feminist tarihyazımı yöntemiyle, Kemalist tarihin “kadınlar ve erkeklerin yasal statülerinin eşitlenmesi” üzerine kurduğu kadın devrimi söylemi, kadınların rejimin inşasında araçsal bir konuma sahip olduğu söylemiyle aşılır. Tekeli, Kandiyoti ve diğer feminist araştırmacıların 1980'li yıllardan itibaren Kemalist kadın devrimi söylemini aşmak için yaptıkları, Türkiye'de kadın haklarının Kemalist devrimce verildiği söylemi yerine, kadın hareketinin II. Meşrutiyet'ten itibaren gelişmeye başladığını göstermektedir. Bunu, Kemalizm'in uygarlık hedefiyle kadın hakları söylemini ürettiği ve pragmatik adımlarla kadınlara siyasal hakları sınırlı olarak sağlandığı argümanı takip eder. Bu noktada, modernleşme eleştirisine ataerkillik boyutu da dahil edilmekte ve devletin ve ataerkinin milliyetçiliğin ideolojik ve kurumsal bağlamlarda dönüşümü üzerindeki etkileri tartışılmaktadır. Deniz Kandiyoti, milliyetçi projelerde kadınlara eşit hak sağlanmasının modernist olduğu kadar, organizmacı bir kültürel birlik

⁴⁰¹ Keyder, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, s. 107.

⁴⁰² Tekeli, “Siyaset Biliminde Yeni Bir Soluk...”, s. 116.

⁴⁰³ Tekeli, “Kadın”, s. 1191.

sağlanması amacıyla anti-modernist eğilimler de sergilediğini öne sürmektedir.⁴⁰⁴ Kandiyoti ayrıca modern birey ve modern ailenin de ataerkil söylemle inşa edildiğini sürmektedir. Devlet feminizmi kavramına başvuran Kandiyoti'ye göre Kemalist modernleşme, yeni erkeklik ve kadınlık kodları üreterek, modernleşme projesinde kadın imgesinin rejimin ikonografisinde işlevselleştirildiğini vurgulamaktadır.⁴⁰⁵

Kadın devrimi söylemi feminist entelektüellerce eleştirildiği kadar post-modernist yaklaşımla da aşılmaya çalışılmıştır. Nilüfer Göle, Kemalist modernleşme projesinin yaptığı kadın tasavvurunun, seküler kamusal alanın sınırlarını belirlediğini ve bunun da kendi deyimiyle bir “zayıf tarihsellik” örneği oluşturduğunu öne sürer.⁴⁰⁶ Eşitlik idealinin Kemalist medeniyet projesindeki yerini feminist yazarlara da başvurarak aktaran Göle, 1980’li yıllarda kamusal alanın genişlemesini İslamcı kadınların mücadelesi ile bir arada okumaktadır. İslamcı kadınların siyasal ve kamusal görünürlüklerini örtünme pratikleri ile kazanmalarına yönelik okuması Göle’nin Kemalist modernleşme projesinin bedensel sekülerizasyon politikasına karşı-hegemonik bir mücadeleyi de içermektedir. Bu bağlamda Göle’nin yaklaşımı da Kemalizm’in hegemonik kadın devrimi söylemini aşmayı hedefleyen bir paradigmatik dönüşümü temsil etmektedir. Benzer şekilde Meyda Yeğenoğlu da milliyetçilik-ataerkillik ilişkisinde kadının kurtuluşu söyleminin ulusal egemenlik söylemine eklemlendiğini vurgulamaktadır.⁴⁰⁷ Kemalizm’in iktidar teknolojileriyle kadınların örtünme pratikleri üzerinden bir tabiiyet ilişkisi inşa ettiğini öne süren Yeğenoğlu da resmî ideolojinin kadın devrimi söylemine karşı-hegemonik bir argüman üretmektedir.

Atatürk’ün tarihselleştirilmesi: Post-Kemalist entelektüellerin sıklıkla üzerinde durduğu konuların başında “Atatürk’ün tarihselleştirilmesi” gelmektedir. Bu, bir argümandan çok post-Kemalist bir paradigmatik değişim için önerilen düşünme biçimlerinden biridir. “Artık, Atatürk konusuna boş övgüsüz ve sövgüsüz yaklaşmayı öğrenmeliyiz.”⁴⁰⁸ diyen Mete Tunçay, bu konuda ilk çağrı yapanlar arasında yer

⁴⁰⁴ Kandiyoti, “Identity and Its Discontents: Women and the Nation”, s. 435-440.

⁴⁰⁵ Kandiyoti, “Modernin Cinsiyeti”, s. 123-124; Kandiyoti, “Women and Turkish State”, s. 126.

⁴⁰⁶ Göle, *Seküler ve Dinsel*, s. 11.

⁴⁰⁷ Yeğenoğlu, *Sömürgeci Fantaziler*, s. 162-163.

⁴⁰⁸ Tunçay, “Atatürk’e Nasıl Bakmak”, s. 92.

almaktadır. Atatürk'ü tarihselleştirmek Tunçay'ın anlatısında 1930'ların din olarak tasavvur edilen Kemalizm'i ile 1980'lerin neo-Kemalizm'i ile yükselen ritüelistik anmaların Atatürk'e karşı yarattığı kayıtsızlığa bir alternatif olarak objektif değerlendirme kriteri olarak da kurgulanmaktadır. Post-Kemalizm'in kavramsal olarak nasıl kullanıldığı incelenirken aktarılan Şükrü Hanioglu da Kemalizm'i aşmayı Atatürk'ü tarihselleştirmek olarak tanımlamaktadır. Hanioglu'na göre Atatürk'ü tarihselleştirmek, Türkiye'nin post-Kemalist bir düzene geçişinde engel oluşturmaktadır.⁴⁰⁹ Atatürk'ü tarihselleştirmek tartışmasını gündeme getirenlerden biri de Asaf Savaş Akat'tır. Akat da Türkiye'nin ve Türkiye'de sosyal demokrat hareketin Kemalizm ile arasına mesafe koymasına için Atatürk'ü tarihselleştirmeyi önermektedir. Bunun için Akat, "Atatürk'ün bütün Türklerin kahramanı haline getirilmesi" önerisinde bulunmaktadır.⁴¹⁰ Bu söylem, Akat'ın da dahil olduğu İkinci Cumhuriyetçilerin "Cumhuriyetin yeniden kurulması" söylemiyle paralellik göstermektedir. İkinci Cumhuriyetçiler de vesayet, asker-sivil ilişkileri, bürokrasi ve statüko tartışmaları üzerine kurdukları eleştirilerinde demokratik çoğulcu bir Türkiye'nin inşası için 1923'ten o güne dek süren vesayet rejimi olan Birinci Cumhuriyet'in tarihselleştirilmesini önermektedirler. İkinci Cumhuriyetçilerin, yeniden okumaya tabi tuttıkları Cumhuriyet tarihinde en çok üzerinde durdukları konunun Atatürk'ün kişi kültü olması da Atatürk'ü tarihselleştirmek anlamında post-Kemalist söyleme bir örnek oluşturmaktadır.

⁴⁰⁹ Hanioglu, "Atatürk'ü Tarihselleştirmemiz Gerekıyor", s. 19.

⁴¹⁰ Akat, "1923-50 arası sağ bir diktatörlük", s. 88.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

POST-KEMALİST KAMUSAL YAKLAŞIMLAR

3.1. Liberal Sol Yaklaşım

“Yeni Sağ Hegemonya Altında Liberal Sol ve Sivil Toplumculuk” başlığı altında da aktarıldığı gibi, post-Kemalist paradigmanın düşünsel inşa kaynaklarından biri de küreselleşme ve 12 Eylül’ün yıkıcı siyasi etkilerine bir cevap olarak üretilen liberal sol yaklaşımdır. 1980’li yıllarla birlikte Türkiye’de liberal sol entelektüeller, Batı Avrupa’dan farklı olarak Türkiye tarihi boyunca sivil toplumun gelişmediği tezi üzerine yaklaşımlarını inşa etmişlerdir. Liberal sol bu tarihten itibaren Kemalist vesayet, statüko, asker-sivil ilişkileri bağlamında Türkiye’de demokratikleş(eme)me tartışması yürütmüştür. İletişim Yayınları merkezli olarak *Yeni Gündem* ve *Birikim* dergileri, liberal sol post-Kemalist yaklaşımın kavram setini kurma görevini üstlenmiştir. İleride göreceğimiz gibi, sivil toplum kavramının ilk tartışıldığı mecralardan biri de *Birikim* dergisi olmuştur. Bununla birlikte sivil toplum, devletin demokratikleştirilmesi, vesayet, korporatizm, çoğulculuk gibi konular resmî ideoloji ve Kemalizm sorunsallaştırılarak tartışılmıştır. Post-Kemalist paradigmanın liberal sol yaklaşımı da diğer yaklaşımlarda olduğu gibi içinden doğduğu siyasal ve entelektüel geleneğin eleştirisi ile ulus-devlet ve modernleşmenin eleştirisini bir arada gerçekleştirmiştir.

Liberal sol entelektüellerin sola, özellikle de sol Kemalizm’e dair eleştirileri, Türkiye’nin demokratikleş(eme)me sorununa dair bütüncül bir okuma olarak kurgulanmıştır. İleride Murat Belge ve Ömer Laçiner örneklerinde daha ayrıntılı olarak görüleceği gibi, Türkiye’de solun resmî ideolojinin bir parçası olduğu eleştirisi liberal solun en sık işlediği eleştirilerden biri olmuştur. Roni Margulies’e göre Türkiye’de sol, Kemalizm’i “egemen sınıfın çıkarına hizmet eden” bir ideoloji olarak görmek yerine “ilerici” ve “anti-emperyalist” karakterli olarak görmüştür.¹ Sola karşı milliyetçilik eleştirisi yöneltten Margulies, aydın, demokrat, sol ve sol Kemalistlerin

¹ Roni Margulies, “Evet ‘Sıfır Tahammül’, Ama Nasıl:”, *Birikim*, C.188, 2004, s. 65.

“faşistlerle işbirliği yaparak” egemen sınıf ideolojisi olan Kemalizm’i savunduklarını söyler.² Bu bağlamda Margulies, solun Kemalizm’den bağımsızlaşabilmesi ve ülkenin yoksul kesimleri için bir alternatif olabilmesi “devlet müttefiki” bir ideoloji görünümünden uzaklaşması, hatta siyasal İslam’ın temsilcileriyle işbirliği yapmasına bağlıdır.³

Liberal sol yaklaşımın solu demokratikleşme bağlamında düşünsel yeniden yapılandırma söylemi de post-Kemalist argümanlarla inşa edilmektedir. Özgürlükçü solu tartışan liberal sol post-Kemalist entelektüeller, ekonomizm ve pozitivism eleştirisi üzerinden demokratikleşme tartışması yürütür. *Birikim*’in en uzun soluklu yazarlarından Ahmet İnsel’in ifadeleriyle, Türkiye solunun iktisat ideolojisi ve pozitivism yerine radikal bir demokrasi söylemini sahiplenmesi, onu toplumsal tahayyülde güçlü bir konuma yerleştirebilecektir:

“İktisat ideolojisine, mekanik bir determinizme ve pozitivism sapanıp kalmayan, eşitlik, özgürlük ve dayanışma idealini, radikal bir demokrasi ilkesi olarak siyasal duruşunun temeline yerleştiren, bunları etik sorumluluk ilkeleri olarak topluma sunan bir Türkiye solu, önümüzdeki dönemde toplumsal tahayyülde güçlü bir konum elde edebilir.”⁴

Türkiye soluna ve Kemalizm’e yönelik eleştirilerin somutlaştığı bir tartışma da sivil toplum kavramı etrafında geliştirilmiştir. Ömer Laçiner, sivil toplum tartışmasının *Birikim* çevresinde ilk kez konuşulup, tartışıldığını belirtirken; liberal sol yaklaşımda sivil toplum, merkez-çevre yaklaşımını takip ederek tartışılmıştır. Türkiye tarihinde sivil toplumun gelişmemiş olması, Kemalizm’in devleti sivil toplumu bastırma aracı olarak kullanması ve demokratik yeniden yapılanma için sivil toplumun inşa edilmesi gerektiği liberal sol yaklaşımın bu konudaki en temel argümanlarıdır.

² Roni Margulies, “Milliyetçilik Çıkmazından Çıkış Var mı?”, *Birikim*, C.202, 2006, s. 67.

³ Margulies, “Evet ‘Sıfır Tahammül’, Ama Nasıl:”, s. 67.

⁴ Ahmet İnsel, *Solu Yeniden Tahayyül Etmek*, İstanbul, Birikim Yayınları, 2007, s. 8.

Bu bölümde liberal sol post-Kemalist yaklaşım, Murat Belge ve Ömer Laçiner örneklerinde incelenecektir. 1980’li yıllarda İletişim Yayınları ve *Yeni Gündem* dergisinin kuruluşuna öncülük eden Belge, Kemalizm’e yönelik sivil toplum, pozitivizm, dogmatizm, korporatizm eleştirilerini yönelten öncü isimlerden olmuştur. Laçiner de benzer şekilde *Birikim*’in ikinci yayın döneminde genel yayın yönetmenliği görevini üstlenerek, post-Kemalist paradigmanın en temel argümanlarını popülerleştiren ve farklı siyasal ve entelektüel geleneklerle bunu buluşturan isimlerden olmuştur.

3.1.1. “Demokratikleşme” için Sivil Toplumu İnşa Etmek:

Murat Belge

1943 yılında İstanbul’da dünyaya gelen Murat Belge, lisans eğitimini İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nde tamamlamış; doktora derecesini de aynı üniversiteden almıştır. Bir süre İngiltere’de Sussex Üniversitesinde konuk araştırmacı olarak bulunan Belge, 12 Mart sürecinde hapis cezasına çarptırılmış ve 1974 yılındaki genel afı serbest kalmıştır. 1970 yılında *Halkın Dostları*, 1975 yılında *Birikim* dergisinin kurulmasına öncülük eden Belge, 12 Eylül’den sonra yürürlüğe giren YÖK Yasası ile birlikte üniversiteden ayrılmıştır. Üniversiteden ayrıldıktan sonra İletişim Yayınları ile *Yeni Gündem* dergisinin kuruluşuna öncülük eden Belge, *Yeni Gündem*’in yayın yönetmenliği görevini üstlenmiştir. Daha sonra üniversiteye dönen Belge, 1997 yılında profesör olmuş, akademik yaşamına İstanbul Bilgi Üniversitesi’nde devam etmiştir.

1967 yılında TİP üyesi olan Murat Belge, siyasi olarak solda konumlanmasını “darbe karşıtlığı” ile gerekçelendirmektedir. TİP’te kendini Mehmet Ali Aybar’a yakın gören Belge, SSCB’ye karşı mesafeli tutumuyla Lenin ve Stalin’e karşı argümanlar geliştirir.⁵ Sussex Üniversitesi’ndeki deneyiminin de etkisiyle, Anglo-Sakson kültüründe sol tartışmaların odak noktası olan *New Left Review* dergisinin Türkiye’deki izdüşümü olan *Birikim* dergisinin kuruluşuna öncülük eden Belge,

⁵ Tuba Çandar, **Murat Belge: Bir Hayat**, İstanbul, Doğan Kitap, 2007, s. 107-110.

Stalinizm'e yönelik eleştirel tartışmasını burada sürdürür. Belge'nin Stalin eleştirisinin merkezinde, bürokratikleşmiş bir yapılanma ile Stalin'in tek ülkede sosyalizm görüşünü benimsemesi, bunu Rus popülizmine dayandırması ve tarihsel değişime determinist bir bakış getirmesi yer alır.⁶ Belge bu tarihte teorik çerçevesini Louis Althusser'in yaklaşımıyla kurmakta, Althusser'in ideoloji kavramını reel sosyalizmin sorgulanmasında kullanmaktadır.⁷ Ferhat Kentel'e göre Belge için Althusser, "Marksizm'de bir Rönesans ihtiyacının keskinleştiği bir anda çıkışını yapan, çok kişiyi soru sormaya zorlayan Marksist bir teorisyen"dir.⁸ Althusser *Birikim*'in ilk sayısında *Birikim* okuyucularına tanıtılırken, Belge *Birikim*'in üçüncü sayısında Althusser'in çalışmalarında kullandığı terimleri ayrıca tanıtmış ve metinlerinin çevirilerine *Birikim*'de yer vermiştir.⁹

1980'li yıllarda solu demokratikleştirmeye yönelik çabalarıyla Belge, Althusserci düşünceden Gramscian düşünceye geçmiştir. Üniversiteden ayrılmasıyla Belge'nin kuruluşuna öncülük ettiği *Yeni Gündem* dergisi, sol-demokrasi ilişkisi ve reel sosyalizmin eleştirisine yönelik tartışmalarını yürüttüğü mecralardan biri olmuştur. "Yeni Sağ" başlığı altında da belirtildiği gibi *Yeni Gündem* dergisi, Türkiye'de liberal solun ve post-Kemalizm'in ana tartışma konularını ve jargonunu inşa etme görevi üstlenmiştir. Belge'nin ortodoks Marksizm eleştirisinin merkezinde, dönemin diğer liberal sol aydınlarında olduğu gibi, yapı-üstyapı ilişkisinin metodolojik eleştirisiyle Marksizm'in sahip olduğu ekonomik determinizme yönelik eleştiri yer almaktadır. Belge, "ekonomi belirleyicidir" yaklaşımını eleştirirken, bunun Marksizm'de terminolojik bir hatayla malul olduğu eleştirisini dile getirmektedir. Öyle ki burada kastedilen kapitalist ekonomidir ve kapitalist ekonomi temel alınarak farklı toplumsal formasyonların açıklanması mümkün değildir. "Altyapı" kavramıyla geniş anlamda ekonomi tanımının özdeşleştirilebileceğini belirten Belge, Marx'ın

⁶ Murat Belge, "Stalin ve Stalinizm Üstüne", *Birikim*, C.30-31, 1977, s. 12-25.

⁷ Murat Belge, "Marksizm ve Yapısalcılık", *Birikim*, C.28-29, 1977, s. 16-29; Murat Belge, "İdeoloji Üstüne", *Birikim*, C.46-47, 1979, ss. 70-80; Murat Belge, "İdeoloji ve Örgüt", *Birikim*, C.48, 1979, s. 55-62.

⁸ Ferhat Kentel, "Murat Belge; Özne ve Aydın", *Doğu-Batı*, C.16, 2001, s. 69.

⁹ Murat Belge, "Althusser ve Terimler Sözlüğü", *Birikim*, C.3, 1975, s. 13-14; Louis Althusser, "Marksist Tarih Anlayışı", Çev. Murat Belge, *Birikim*, C.3, 1975, s. 15-24.

aslında bunun için “maddi hayatın üretim tarzı” kavramını kullandığına dikkat çeker.¹⁰ Belge, farklı toplumsal formasyonlarda zor aygıtının dini ideoloji veya siyaset gibi ekonomi-dışı bir güçle de uygulanabileceğini vurgulamaktadır. Bu bağlamda Belge’ye göre, 1980’li yılların dünyasının altyapısı, yani belirleyici gücü de politikadır:

“(…) kapitalizmin tekelleştiği, böylece önemli kararların merkezileşirken politik düzeyde de içiçe geçtiği , emperyalist sistemin çeşitli çelişkileriyle var olduğu, öte yandan bilinçliliğin yaygınlaştığı, kültürün büyük önem kazandığı bir dönemde, politikanın yeniden egemenleşmeye başladığı inancındayım.”¹¹

Politikanın belirleyiciliğine verilen bu öncelik, *Yeni Gündem* ve Murat Belge’yi “demokratikleşme” söylemini tüm tartışmaların merkezine aldığı bir yaklaşıma sevk eder. Belge, *Yeni Gündem*’i “muhalif bir dergi” olarak tanımlarken, onun “demokrasiye angaje” olduğunun altını çizer ve herhangi bir demokrasi tanımı ya da uygulamasını yeterli bulmadığının da altını çizerek, “demokrasinin genişlemesi sürecine” dikkat çeker:

“Yeni Gündem, burada belirtilen muhalif tavrına rağmen, aşağıdan yukarıya, katılımcı, demokratik gelişmelere katkısı olabilecek her şeyi, başlatıcısı kim olursa olsun, sempatiyle karşılar. (...) Yeni Gündem demokrasiye “angaje”dir, derken, varolan şu ya da bu statik modele, falanca ülkede uygulanan demokrasiye değil, yukarıda sözü edilen, demokrasinin genişlemesi sürecine “angaje”dir, demek istiyoruz.”¹²

Muhalefet kavramı üzerinden Türkiye solunu tahlil eden Belge, demokrasilerde muhalefetin iktidarın yapmak istediklerini “yaptırmama” gücüne sahip olduğunu belirterek, Türkiye’de solun hiçbir zaman bu anlamda muhalefet

¹⁰ Murat Belge, “Sosyalizm: "zorunluluk" mu, etik seçme mi?”, *Yeni Bir Sol Tahayyül İçin*, Der. Tanıl Bora, İstanbul, Birikim Yayınları, 2000, s. 67.

¹¹ Ibid., s. 68.

¹² Murat Belge, “Muhalif Bir Dergi”, *Yeni Gündem*, C.13, 1985, s. 3.

olmadığını öne sürer.¹³ *Yeni Gündem*'in “Sol Tarifini Arıyor” dosya kapaklı sayısındaki bu argümanı, Türkiye’de solun demokrasi bağlamında yeniden tanımlamasına yönelik tartışmalar takip etmektedir. Bu tartışmaların ana odak noktasıysa 1980 öncesi Türkiye solunun Kemalist, seçkin ve merkeziyetçi karaktere sahip olduğu eleştirisidir. Belge, Kemalistlerin Türkiye sosyalistlerinin en yakın “yol arkadaşları” olduğunu söylerken, sosyalistlerin Kemalist kökenden geldiklerini öne sürmektedir.¹⁴ Bu kökenin temeli Batılılaşma düşüncesiyle, Türkiye’de solcu kimliği ilerici ve laik hassasiyetleri ön planda olan bir karakterle belirlenmiştir.¹⁵ Kemalist seçkincilikte olduğu gibi, Türkiye solu da toplumu “kurtarılacak bir varlık” olarak görerek, ilerici bir bakış açısı benimser ve bu yapısıyla anti-demokratik bir karakter sergiler.¹⁶ Kendi içindeki bölünmelerle de marjinalleşerek, toplumla olan bağı koparan Türkiye solu¹⁷ Belge’ye göre, bu farklı bölünmelerin kendi içindeki merkeziyetçi yapılarıyla demokrasiden uzaklaşmışlardır. Belge’ye göre, 1980 öncesi sol politik örgütler, taban sağlamak amacıyla sendikalar, mesleki dernekler ve yerel toplulukları massederek, başarılı oldukları ölçüde kendi örgütsel yapıları içine kendilerini kapattıklarında bu örgütlerin sağlayabileceği dinamizmi yok etmişlerdir.¹⁸ Söz konusu merkeziyetçiliğin karşısına “çoğulculuk” kavramını yerleştiren Belge’ye göre, Türkiye sosyalizminin merkeziyetçi yapısı egemen ideolojinin dayattığı korporatizmin bastırılmasını engellemiştir.¹⁹ Öyle ki Belge’ye göre, farklılıklara yer vermeyi önceleyen sosyalizm, egemen ideoloji olan korporatizm karşısında alternatif olabilme fırsatını kaçırmıştır.²⁰ Belge, çoğulculuğun geleneksel korporatist egemen ideolojiye karşı bir panzehir olduğunu öne sürerken, sosyalizmin egemen ideolojiye bir alternatif olabilmesinin yolunun “çoğulcu bir dünya felsefesini içtenlikle benimsemek” olduğunu söyler. Belge, çoğulculukla birlikte bireysellik kavramına da

¹³ Murat Belge, “Muhalefet Olmak”, *Yeni Gündem*, C.2, 1984, s. 16.

¹⁴ Murat Belge, “Yol Arkadaşları”, *Yeni Gündem*, C.35, 1985, s. 3.

¹⁵ Murat Belge, “Sol Tabanı Kimler Oluşturuyor?”, *Yeni Gündem*, C.32, 1985, s. 15-16.

¹⁶ Ibid., s. 68.

¹⁷ Murat Belge, “Sol Marjinalliği Nasıl Aşar?”, *Yeni Gündem*, C.32, 1985, s. 3.

¹⁸ Murat Belge, “Solda Birlik”, *Yeni Gündem*, C.28, 1985, s. 3.

¹⁹ Murat Belge, “Çoğulculuk”, *Yeni Gündem*, C.18, 1985, s. 3.

²⁰ Ibid., s. 3.

işaret ederek, bireyselliğin toplum için önemli bir zenginleşme kaynağı olduğunu ve sosyalizmin de bireyselliği teşvik eden bir ortam yaratması gerektiğini savunmaktadır.²¹ Belge için Türkiye’de sosyalizmin söz konusu alternatifi oluşturamaması, Türkiye solunun merkezîyetçi yapısıyla Kemalizm ile olan ilişkisinin bir başka ispatını temsil etmektedir. Yine Belge, İTC çizgindeki siyaset biçimini popülerleştiren çabaların Türkiye’de solu demokrasiden uzaklaştırdığını öne sürmektedir.²² “Türkiye’nin demokratikleşmesini engellemekten, başka herkesten daha fazla sorumlu olan çizgiyle özdeşlik kuruluyor”²³ diyen Belge, Türkiye’nin demokratikleşmesinin karşısında yer alan sol ve sağ tüm siyasi aktörlerin, geleneklerin ve mecraların anti-demokratik tutumda birleştikleri varsayımında bulunmaktadır.

Belge, diğer post-Kemalistlerde olduğu gibi 12 Eylül’ün dönüştürücü etkisine karşı-argüman geliştirmeyi amaçlamıştır. 12 Eylül’ü bir “yeniden yapılanma” olarak tanımlayan Belge, 12 Eylül’ü diğer darbelerden ayıran özelliğin bu yeniden yapılanma olduğunu öne sürmektedir. Belge’ye göre Cumhuriyet tarihindeki tüm darbeler, toplumsal bir meşruiyet yaratsalar da ara rejim olarak kalmışlardır ancak 12 Eylül, demokrasiye karşı inşa ettiği siyasetsizleştirme ile geleceğe yönelik bir yeniden yapılanma gerçekleştirmiştir.²⁴ Belge’nin 12 Eylül’e dair değerlendirmesi, onun salt demokrasiye, “aşağıdan yukarıya gelişme eğilimi gösteren oluşumlara” karşı gerçekleştirilmiş olması bağlamındadır:

“Aşağıdan yukarıya gelişme eğilimi gösteren tüm oluşumlara karşı, en hafif deyiimiyle şüpheli ve güvensiz bir bakış, bu yaklaşımın en temel özelliğidir, diyebiliriz. Dolayısıyla böyle bir mantık çerçevesinde, aşağıdan yukarıya süreçlerin toplamı olan politika’nın kendisi, itibarsızlaştırılmıştır. Sadece toplum genelinde değil, bütün özgül toplumsal kurumların iç işleyişinde de.”²⁵

²¹ Murat Belge, **Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek**, İstanbul, Birikim Yayınları, 1989, s. 137.

²² Murat Belge, “Sağın ve Solun Demokratlığı”, **Yeni Gündem**, C.19, 1985, s. 3.

²³ Ibid., s. 3.

²⁴ Murat Belge, “Tuhaf Bir Yıldönümü”, **Yeni Gündem**, C.30, 1985, s. 5.

²⁵ Ibid., s. 3.

12 Eylül'ün aşağıdan yukarıya yapılan demokratik kurumsal yapıları yok ettiği eleştirisini gerçekleştiren Belge'nin demokratik kurum ve kültüre dair normatif bir yaklaşım geliştirdiği de söyleyebilir. Öyle ki 12 Eylül rejimine bu eleştiriye yönelten Belge, aynı zamanda 12 Eylül öncesinde demokratik kitle örgütü olarak adlandırılan kuruluşlar içinde Türkiye sosyalist solundaki iç iktidar mücadelesinin de bireyleri sosyalizmden ve politik mücadeleden soğuttuğunu öne sürer.²⁶ Bu bağlamda solu demokrasi bağlamında yeniden yapılandırma fikri, 12 Eylül ile tahrip edilen demokratik kurumları inşa etmekten ileri geldiği gibi, Türkiye sosyalist solunu dönüştürmeyi de amaçlamaktadır. Yukarıda da aktarıldığı gibi Belge için sosyalizm, resmî ideolojinin dayattığı korporatizme karşı bir alternatif oluşturmaktadır.²⁷ *Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek* adlı çalışmasının önsözünde de Belge, sosyalizmin hâlâ geçerliliğini koruduğunu belirterek, “Bugün 1990’ların eşiğindeyiz ve bazı ayrımlar artık çok ciddi ayrımlardır”²⁸ sözleriyle de sosyalizmin Stalinizm ve devrimci şiddetten uzaklaşması gerektiğinin çağrısını yapmaktadır. Sosyalizmin demokrasi bağlamında yeniden yapılanmasında Belge'nin teorik yaklaşımı, ekonomizm eleştirisi üzerine kurulur ve yukarıda da belirtildiği gibi, üstyapının yani politikanın belirleyiciliğine öncelik vermektedir. Marx'ın teorisini “ekonomik indirgemecilik” olarak geliştirmedğini Marx'ın pek çok metninde görmenin mümkün olduğunu belirten Belge, bu indirmeciliğin Marksistlerin kendilerinin geliştirdiğini de not düşmektedir.²⁹ Üstyapının belirleyiciliği savı Belge'nin yaklaşımında pek çok dönemdaşı liberal sol entelektüel ve post-Kemalist'te olduğu gibi, sivil toplum tartışmasıyla somutlaşmaktadır.

Belge, sivil toplum kavramına “geçmişini anlamak için analitik bir yaklaşım” olarak başvurur.³⁰ Belge'nin Türkiye'de demokratikleşme sorunu bağlamında yaklaştığı sivil toplum tartışması, Asaf Savaş Akat, Nilüfer Göle ve ileride göreceğimiz Ali Bulaç'ta olduğu gibi Türkiye tarihinde Batı'da olduğundan farklı

²⁶ Murat Belge, “Türkiye Cumhuriyeti'nde Sosyalizm (1960'tan Sonra)”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, C.7, İstanbul, İletişim Yayınları, 1983, s. 1962.

²⁷ Belge, “Çoğulculuk”, s. 3.

²⁸ Belge, *Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek*, s. 13.

²⁹ Ibid., s. 158.

³⁰ Ibid., s. 72.

olarak merkezi ve merkezkaç güçlerin çatışmalarından doğan doğal gelişmelerin yaşanmadığı tezi üzerine kuruludur. Örneğin Belge'ye göre Batı'da Papalık ve çeşitli siyasi otoriteler arasında çatışmanın ve rekabetin sonucu laikliği doğurmuştur. Laiklik sayesinde de devlet iktidarı içinde kuvvetler ayrılığı ve otoritenin tekliğinin karşısında feodalizmin çok-merkezliliği, yeni sınıf burjuvazisinin oluşması, otoritenin çoğullaşması süreçleri ortaya çıkmıştır.³¹ Türkiye'deyse Bizans ve Osmanlı'dan devralınan merkeziyetçi yapı bu çatışmayı engellemiştir.³² Bu ideolojik etkiyi laiklik üzerinden örneklendiren Belge, Türkiye'de laikliği bizzat uygulayan kesimlerin Batı'nın aksine otoritenin ayrışmasını benimseyememelerinden dolayı geleneksel monolitik otorite mirasını devraldıklarını ve laikliği de otoriteyi ayrıştırmaktan çok kendi otoritelerini pekiştirmek amacıyla kullandıkları belirtmektedir.³³ Belge, çerçevesini çizdiği sivil toplum kavramı tanımını şu şekilde yapmaktadır:

“Sivil toplum, toplumun devlet müdahalesine uğramayan ve kendi dinamiğini üretip bu dinamikle özerkliğini koruyan alanları ise ve böyle bir yapılanma yurttaşların bireyler ya da gruplar olarak merkezi otorite karşısında söz ve karar hakkına sahip olmalarını sağlıyorsa, geleceğin sosyalizmi çerçevesinde de böyle bir yapılanmanın temel alınmasında yarar vardır.”³⁴

Belge'nin yaklaşımında sivil toplum, sosyalist toplum projesi için temel alınsa da Belge sivil toplum kavramına başvuran liberal sol entelektüellerin yaklaşım ve söylemiyle ortaklaşmaktadır. Bu söylem ortaklığından biri, Belge'nin burjuva demokrasisi kavramına yaklaşımıdır. Belge, “‘burjuva demokrasisi’ derken emekçilerin hakkını yememeye dikkat etmeliyiz; aynı zamanda bu kavramı küçümseyerek ikiyüz yıllık mücadelenin uygarlığa kattığı öğeleri hor görmemeliyiz”³⁵ sözleriyle devletten bağımsız olarak sivil toplum içinde oluşmuş kurumsal yapılardan

³¹ Murat Belge, “Laiklik: Otoritenin Ayrışması”, **Yeni Gündem**, C.33, 1985, s. 3.

³² Belge, **Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek**, s. 72-73.

³³ Belge, “Laiklik: Otoritenin Ayrışması”, s. 3.

³⁴ Belge, **Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek**, s. 74.

³⁵ Ibid., s. 77.

biri olarak burjuvazinin özerk gücüne ve “demokrasiye katkısına” verdiği önemi dile getirmektedir. Belge ayrıca, Türkiye’de burjuvazinin sınıf olarak demokratik bir davranışta bulunmadığını belirtse de Türkiye burjuvazisinin demokratik ya da anti-demokratik olmaya kendisinin karar verebilecek kadar egemen veya bağımsız olamadığını öne sürer. Belge’ye göre buna, burjuvazinin egemen ideoloji olan korporatist ideoloji içinde var olabilmesi ve bundan dolayı özerk bir güç hâline gelememesi neden olmuştur.³⁶

Belge, Türkiye’de korporatizmin Ziya Gökalp’in “sınıfsız, imtiyazsız, kaynaşmış kitle” düşüncesiyle temellendiğini vurgulamaktadır.³⁷ Gökalp’in List’ten etkilenecek savunduğu milli ekonomi modeli ve liberalizme karşı tavrı, Atatürk’ten çok dönemin Şevket Süreyya, Yunus Nadi, Falih Rıfkı, Mahmut Esat ve Recep Peker gibi Kemalistlerini etkilemiştir. Atatürk her ne kadar daha liberal bir ekonomi modelinden yana olsa da iç ve dış koşullar Gökalp’in zihnindeki milli-devletçi ekonomi modelinin uygulanmasına neden olmuştur.³⁸ Belge’nin korporatizm ile birlikte Türkiye’de egemen olan ideolojiye dair yürüttüğü bir eleştiri de güçlü devlet geleneği eleştirisidir. Yukarıda da belirtildiği gibi Belge, Türkiye’de güçlü devlet geleneğini Bizans’a kadar geriye götürmekte ve Bizans’tan Osmanlı’ya Osmanlı’dan Cumhuriyet’e devletin çevreyi zayıflatarak, merkezi güçlendirmeyi amaçladığına dikkat çekmektedir. Belge’ye göre bunun bir sonucu olarak toprağa dayalı bir aristokrasi oluşmamış, çok aktörlü bir politik mücadelenin örneği görülmemiştir. Geniş kitleler, politik eylemliliğin ve makro politikanın dışında tutulmuştur.³⁹ Belge, bu bağlamda inşa edilen iktidarın kutsallığının kişi kültüne oldukça bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Devletin ideolojik aygıtlarında ve gündelik hayatta Atatürk kültü, özellikle darbe dönemlerinin restorasyon ideolojisi olarak; Atatürk dönemi de “Altın Çağ” olarak yüceltilmiştir:

³⁶ Ibid., s. 77.

³⁷ Murat Belge, “Mustafa Kemal ve Kemalizm”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C.2, Ed. Ahmet İnsel, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, s. 34.

³⁸ Ibid., s. 34.

³⁹ Ibid., s. 110-111.

“Yıllar boyunca oluşmuş Atatürkçü ‘ritüel’i şöyle bir düşünelim: Okullardaki 10 Kasım törenlerini, 12 Eylül döneminde iki günde bir TV’de görmeye alıştığımız ‘...’nın kurtuluşunun 53. yıldönümü” törenlerindeki ilkel hamasiliği, trenden indirilip konuşturulan Atatürk fotoğraflarını, anma konuşma ve törenlerine ayrılan zamanın muazzamlığı ve burada söylenen klişelerin acıklı kofluğu arasındaki ters orantıyı.”⁴⁰

Belge’ye göre Kemalizm, Atatürk’ün dogma haline gelmesini engelleme girişimine rağmen bir dogma hâline gelmiştir.⁴¹ Belge’ye göre, Türk milletinin milli modernizasyon ideali ve ideolojisini temsil eden Kemalizm, esnek ve pragmatik özellikler taşır; tek ideolojik dayanağı olan Altı Ok da tartışmaya açıktır. Belge’ye göre Kemalizm, kendi içinde bir teori, epistemoloji ve metodoloji taşımaktan da uzaktır.⁴² Belge, Kemalizm üzerinde etkili olan düşünsel kaynaklardan birinin İttihat ve Terakki’den devraldığı pozitivizm olduğunu da not etmektedir. Bu da Kemalizm’e bir Gökalt mirası olarak Comte ve Durkheim’cı metodolojinin bir yansıması olarak yerleşmiştir.⁴³ Otoriter bir yönetim tarzına sahip olan Kemalizm’in Batılılaşma programı da kitlelerin kendi içinde Batılılaşabilecek dinamiğe sahip olmadığı kabulüyle, kanunlar yoluyla zorla gerçekleştirilmiştir.⁴⁴ Söz konusu otoriter Batılılaşmanın düşünsel temeli Belge’ye göre pozitivizm olmaktadır. Öyle ki Belge, otoriter geleneğe sahip olan ülkelerde “bilimsel bilgi”nin, geçmişteki dinsel bilginin yerine kolaylıkla konduğunu söylemektedir: “Türkiye gibi bir ülkede düşünce dünyasıyla ilişki kuranlar, varolan çeşitli entelektüel okullar, tarzlar arasında “pozitivizm”le görece daha rahat bir ilişki kurabilirler. Bunun başlıca nedeni, bu gibi toplumların son derece köklü otoriter geleneğidir.”⁴⁵ Dinin yerine bilimsel bilginin

⁴⁰ Ibid., s. 114.

⁴¹ Belge, bu tür Kemalist dogmaları engelleme ve ortadan kaldırma girişimlerini de övgüyle karşılamaktadır. Örneğin, 1988 yılında Atatürk’ün ölüm yıldönümü anmalarının yas statüsünün kaldırılmasının tarihi bir adım olduğunu söylemektedir. Bkz. Belge, “Tüm Toplum Atatürk Adına Ordudan Dayak Yedi”, s. 134.

⁴² Belge, “Mustafa Kemal ve Kemalizm”, s. 38; Belge, “Tüm Toplum Atatürk Adına Ordudan Dayak Yedi”, s. 133.

⁴³ Belge, “Mustafa Kemal ve Kemalizm”, s. 34.

⁴⁴ Belge, “Tüm Toplum Atatürk Adına Ordudan Dayak Yedi”, s. 122.

⁴⁵ Murat Belge, **Militarist Modernleşme: Almanya, Japonya ve Türkiye**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011, s. 722.

konması ve bunun ideal olan olarak dayatılması, geç Osmanlı dönemi modernleşme akımları arasında en etkili olan akımın pozitivism olmasını sağlamıştır. Comte'un tezlerine uygun olarak aydınlanan Osmanlı aydınları, bütün toplum için en iyi olanı düşünen ve belirleyen aydınlar olarak kurgulanmıştı. Belge'ye göre 1920'li ve 1930'lu yılların bütün inkılapları da söz konusu pozitivist anlayış çerçevesinde yürütülmüştür.⁴⁶ Belge bireylerin tanımlanmış rasyonel çerçeveler içinde davranmalarını bekleyen resmî ideolojinin bu tanıma uymayan profilleri softa, gerici, yobaz gibi sıfatlarla tanımladığını vurgulamaktadır.⁴⁷

Belge'nin liberal sol yaklaşımı, post-Kemalist yaklaşımın temel ideolojik yönelimi ve jargonunu belirlemede önemli bir dönemeç olarak kabul edilebilir. Belge'nin 1980'li yıllarda teorik yaklaşımının kaynağını Althusser'den Gramsci'ye çevirmesi, solu demokrasi bağlamında yeniden dönüştürmek ile Kemalizm eleştirisini birbirine paralel söylemler olarak geliştirmesini sağlamıştır. Belge'nin ekonomizm eleştirisi, solu demokrasi bağlamında yeniden yapılandırmayı hedeflerken, Türkiye'de sivil toplumun gelişmemiş olduğu tezini de içerir. Öyle ki sivil toplumun gelişmemiş olması Belge'nin yaklaşımında, sivil toplum içinde bir burjuvazinin oluşmamış olması, dolayısıyla demokrasi momenti üretebilecek bir burjuvazinin de ortaya çıkamamış olmasıyla sonuçlanmaktadır. Burjuvazinin özerk bir güç olarak ortaya çıkamaması da Kemalist korporatizmin bir sonucudur. Belge'nin Kemalizm'e yönelik eleştirisinde demokratikleşme söylemi bağlamında sorunsallaştırılan korporatizm, pozitivismle de yakından ilişkilidir. Yukarıda da aktarıldığı gibi Belge, pozitivismin de otoriterizm ile yakından ilişkili olduğunu ve özellikle bunun da "Türkiye gibi" ülkelerde böyle olduğunun da altını çizer.

Belge'nin pozitivism, dogmatizm, ekonomizm temelindeki demokrasi, sivil toplumculuk ve laiklik eleştirisi dönemin pek çok akademisyen ve kamusal entelektüelinin düşünce ve yaklaşımlarıyla kesişmektedir. Örneğin, post-Kemalizm'in en yaygın tezlerinden olan "sivil toplumun gelişmemiş olması" tezini Belge, Nilüfer Göle, Asaf Savaş Akat, Çağlar Keyder ve Mehmet Metiner gibi farklı araştırma ve

⁴⁶ Ibid., s. 723.

⁴⁷ Belge, "Tüm Toplum Atatürk Adına Ordudan Dayak Yedi", s. 120.

siyaset geleneklerinden gelen isimlerle paylaşmaktadır. Belge'nin pozitivizm-dogmatizm ilişkisi üzerine eleştirisinin bir örneğini, ulusçuluğun bir din olarak tasavvur edildiği eleştirisiyle Mete Tunçay'da görmek mümkündür. Sol kökenli entelektüellerin bu dönem İslamcılıkla kurduğu ilişkide de Belge'nin yaklaşımının önemli bir rolü bulunmaktadır. Öyle ki Nilüfer Göle de Belge'nin Batılı-ilerici/İslamcı-gerici ikilemleri üzerine eleştirilerinin, İslamcı camiada referans kaynağı olduğunu belirtir.⁴⁸ Sivil toplum ve çoğulculuk tartışmaları başta olmak üzere, bu tartışmaları Kemalizm eleştirisi üzerinde somutlaştırma girişimleri liberal sol yaklaşım ile İslamcı yaklaşımın temel argümanlarını paradigmatik bir bilgi düzeyinde üretmiştir.

3.1.2. Sol Liberal Söylemin Kemalizm Eleştirisiyle İnşası:

Ömer Laçiner

1946 yılında Sivas'ta doğan Ömer Laçiner, 1966 yılında Kara Harp Okulu'ndan mezun olmuştur. 1971 yılında tutuklanan Laçiner, Türkiye Halk Kurtuluş Partisi-Cephesi (THKP-C) davasında yargılanmış ve ordudan atılmıştır. Cezaevinden çıktıktan sonra *Birikim* dergisinin kurucuları arasında yer alan Laçiner, derginin 1980 sonrasındaki ikinci yayın döneminde genel yayın yönetmenliği görevini de üstlenmiştir. Laçiner, Belge'de olduğu gibi 1980 öncesinde Stalinizm karşıtı sosyalist kimliğini, 1980 sonrasında ekonomizm eleştirisini temel alan bir yöne çevirerek, liberal sol bir yaklaşım geliştirmiştir. Belge'de olduğu gibi Laçiner de liberal sol yaklaşım Kemalizm eleştirisinde somutlaştırılarak, post-Kemalist bir yaklaşım geliştirmiştir. Başta İslamcı çevrelerle kurulan diyalogun araçlarından olan Laçiner, post-Kemalist paradigmanın kurucu isimlerinden biri olmuştur.

Birikim'in kuruluş öyküsünden, 1980 sonrasındaki yeniden yapılanmasına kadar geçirdiği süreç, Türkiye'de liberal sol düşünce ve ürettiği post-Kemalist yaklaşımın temel dayanaklarını kavramada önemli ipuçları sağlamaktadır. Murat Belge'nin sözleriyle 1970'li yıllara doğru Türkiye'de sol hareket, evrensel modelleri

⁴⁸ Göle, **Melez Desenler**, s. 38.

takip ederken bunun Kemalizm ile dengesini de gözetmeye çalışmış, bu politikaya bağlı olarak da anti-emperyalist bir mücadele ile sol Kemalistler ile ittifak kurmuştur. Buna karşın 12 Mart Müdahalesinin ardından Türkiye solunun bu mücadelesi başarısızlıkla sonuçlanmış ve bu düşünce ve eylemlere sahip olanlar askeri hapisanelerde buluşmuşlardır. Ömer Laçiner de Belge'nin THKP-C davasında tanıştığı isimlerdendir ve yargılamalar sonuçlandıktan sonra birlikte *Birikim* dergisini çıkarmaya başlamışlardır.⁴⁹

Birikim'in ilk yıllarındaki yaklaşımı, Laçiner'in deyimiyle sosyalizmin klasik eserlerine eleştirel bir gözle bakmak olmuştur. Laçiner, *70'lerin Birikimi*'nin⁵⁰ üç safhadan oluştuğunu söyler: İlk evrede sosyalizmin klasik eserleri yeniden yorumlanmış; ikinci evrede parti, örgütlenme ve eylem gibi konular tartışılmış; son evredeyse sosyalist teorik mirasın egemen yorumuna eleştiriler yöneltilerek, “teorinin yeniden inşasına dönük yeni bir yaklaşım ve dil kullanma çabası”na girilmiştir.⁵¹ Dergi, 1989 sonrasındaki yeni yayın dönemindeyse, Tanıl Bora'nın sözleriyle, bir grup veya çevrenin değil, “sosyalist/sol bir konumdan yaratıcı, özgün, zengin, yerli bir tartışmayı tahrik ve teşvik etmenin kendisi” olmuştur.⁵² Sadece liberal sol yazarlar değil, farklı geleneklerden gelen post-Kemalistlerin diyalog zeminini temsil eden *Birikim*'in amacını Laçiner de “‘Birikim’in görüşü diye tanınması hiç de gerekmiyor. Çünkü önemli olan o tür görüşlerin hayata geçirildiği bir platform yaratılmasıdır. Platformun ise birçok birikime ihtiyacı vardır ve *Birikim* bunlardan biri olabilme sıfatını hak edebilirse amacına ulaşmış olacaktır.”⁵³ sözleriyle tanımlamaktadır.

Laçiner'in 1980 sonrasındaki düşünsel yöneliminin çıkış noktası, Belge'de olduğu gibi ekonomizm eleştirisidir. *70'lerin Birikimi*'nde kısmen eleştirilen, kısmen de savunulan öncü parti, proletarya diktatörlüğü, kol emeği gibi Marksist

⁴⁹ Murat Belge, “‘Özgün Bir Düşünür’ Olarak Ömer Laçiner”, **Sosyalizmin Bunalımı: Ne Yapmalıydık?**, Ömer Laçiner, İstanbul, Birikim Yayınları, 2007, s. 7-14.

⁵⁰ *70'lerin Birikimi*, *Birikim* dergisinin 1975-1980 yılları arasında 60 sayı yayımlanan ilk dönemini tanımlamak için kullanılmaktadır.

⁵¹ Ömer Laçiner ve Murat Belge, “Sosyalist Eylem Kendi Amacına İçrek Olmalı”, **Birikim**, C.100, 1997, s. 35.

⁵² Tanıl Bora, “100 Sayı Birikim: Neye Yaradı?”, **Birikim**, C.100, 1997, s. 57.

⁵³ Ömer Laçiner, “Yeniden Sosyalizm ve Sosyalizmde Devrim”, **Birikim**, C.1, 1989, s. 32.

terminolojiye ait kavramlar ve yaklaşımlar, *Birikim*'in ikinci döneminde sorgulanmaya başlanır. Laçiner, 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren başladığını söylediği ikinci sanayi devrimine karşı cevap üretemediğini öne sürdüğü ekonomizmi temel alan geleneksel solun miadını doldurduğunu öne sürer.⁵⁴ Laçiner'in anlatımında solun yeniden yapılanması söylemi, "kaynağındaki değer ve ideallerin gerektirdiği devrimci kimliğini bulabilmesi" hedefiyle belirlenir. Bunun için Laçiner'e göre solun bir alternatif olarak ortaya çıkabilmesi için egemen ekonomist zihniyetin dışına çıkması ve kendisini yeni bir zihniyet tarzı ile ifade etmesi gerekmektedir.⁵⁵ Laçiner, sola ekonomizm eleştirisi ile birlikte pozitivizm eleştirisi de yöneltir ve pozitivist düşünce tarzının solu giderek sağcılaştırma eğilimine sevk ettiğini iddia eder. Laçiner'e göre sol siyaseti belirleyen ekonomi-politik zihniyetin insan ve topluma bakışı pozitivizme dayanmaktadır. Laçiner, solun ekonomi-politik alanındaki yenilgisinin sol tarafından kabullenilmemesinin de "solun bitişi" olarak algılandığı eleştirisinde bulunur.⁵⁶ Belge'nin "politikanın belirleyiciliği" savındaki eleştirisine benzer şekilde, Laçiner de bu bağlamda ekonomiyle özdeşleştirilen altyapının belirleyiciliğini sorguladığı bir liberal sol yaklaşım geliştirmektedir. Laçiner, sola yönelik ekonomizm eleştirisiyle birlikte yürüttüğü pozitivizm eleştirisinde, siyasal hedeflerindeki hareket noktalarının benzerliğine vurgusu ile sol ve sağın referans kaynaklarının benzerliğini öne sürmektedir. Laçiner'e göre sol, düzen ve istikrarı hedefleyen sağın referans kaynakları da olan insan iradesinden bağımsız işleyen bilimsel⁵⁷ yasaları kabul etmektedir.⁵⁸ 20. yüzyılda solun ve sağın sadece insanların ve toplumların refah düzeylerini yükseltmeyi hedeflediklerini ve solun bu rekabeti kaybettiğini öne sürer:

⁵⁴ Ömer Laçiner, "Eşitlik ve özgürlüğün sentezi olarak sosyalizm", **Yeni Bir Sol Tahayyül İçin**, Der. Tanıl Bora, İstanbul, Birikim Yayınları, 2000, s. 27.

⁵⁵ Ibid., s. 27.

⁵⁶ Ömer Laçiner, "Sol-Sağ: Ebedi bir arayış dinamiği", **Yeni Bir Sol Tahayyül İçin**, Der. Tanıl Bora, İstanbul, Birikim Yayınları, 2000, s. 17-18.

⁵⁷ Laçiner, *Birikim*'in ikinci döneminde eleştirdiği bilimsel ilkeleri *70'lerin Birikimi*'nde savunmuştur: "Sosyalist hareket bu bunalımların bilimsel çözümlemeleri ile tarihi zaferlerini kazandı. Bugün biz, bu sürece bakarken, yalnızca önümüzdeki bunalımın aşılabacağına güvenmekle kalmıyor, ayrıca tüm bu tarihi süreçte Marksizm'in yaratıcı, bilimsel niteliğinin gitgide güçlenerek belirmesini görüyoruz." Bkz. Ömer Laçiner, **Sosyalizmin Bunalımı: Ne Yapmalıydık?**, İstanbul, Birikim Yayınları, 2007, s. 17.

⁵⁸ Ibid., s. 20-21.

“Sol ve sağ, artık, hangisinin daha çok sayıda insanı bu refah düzeyine ulaştırılabileceği bahsinde yarışabilir. 20. yüzyıl bu yarışa sahne oldu ve sol, kestirmeden kazanabileceğini sanıp, rotasını o yana döndürerek giriştiği bu yarış utanç içinde kaybetti.”⁵⁹

Bilimsellik ya da bilimsel sosyalizm aynı zamanda Laçiner için Stalinizm ile eşleşmiş bir kavramdır ve bilimsellik ile emek kavramı statik ve değiştirilemez kabul edilerek, tartışma konusu yapılmamıştır.⁶⁰ Laçiner’e göre bu tür “beylik fikirler ve kapitalist iktisat ideolojisinden ayrışamayan sosyalist fikirler” marjinal kalmaya da mahkûmdur.⁶¹ Laçiner bu bağlamda, bilimsellik ile temellenen ortodoks Marksizmin proletarya diktatörlüğü, işçi sınıfının öncülüğü ve öncü yönetici-parti yaklaşımlarına karşı çıkmaktadır. “Bugün gelinen noktada sosyalizm ve işçi sınıfı ilişkisi kesinlikle yeniden ele alınmalı ve tartışılmalıdır.”⁶² diyen Laçiner, sosyalist bilinci ifade etmek için kol emeğinin daha iyi bir yaşam için hükümeti devirmesinin tek başına yeterli olamayacağını öne sürer.⁶³ İşçi sınıfına aynı zamanda bunun için dışarıdan bir bilinç aşlamak da ortodoks Marksizm’in organizmacı bir görüşünü temsil etmektedir.⁶⁴ Bu perspektif yerine Laçiner’in benimsediği yaklaşımlardan biri, post-Kemalist yaklaşımların ortak söylem ve yöntemlerinden olan sivil toplumun güçlendirilmesidir.

Laçiner, 1980 sonrasında sivil toplum tartışmaları hakkında “bir bakıma bizim, *Birikim*’in icadı” derken, bu tartışmanın çıkış noktasının 12 Eylül’e toplumun herhangi bir kesiminden bir direniş gelmemiş olmasının sorgulanması olduğunu söyler.⁶⁵ Laçiner’e göre, toplumun devletin atakları karşısında her zaman geri çekilmesinin ve dirençsizliğinin ana nedeni sivil toplumun gelişmemiş olmasıdır. “Niçin bütün İslam ülkelerinde, bütün geri bırakılmış ülkelerde, burjuva toplumu teşekkül etmemiş

⁵⁹ Ibid., s. 23.

⁶⁰ Laçiner, “Eşitlik ve özgürlüğün sentezi olarak sosyalizm”, s. 30-32.

⁶¹ Ömer Laçiner, “Kapanmak ya da Açılmak”, **Birikim**, C.159, 2002, s. 9-14.

⁶² Ömer Laçiner, **Sosyalizmde Devrim**, İstanbul, Birikim Yayınları, 2007.

⁶³ Ömer Laçiner “İşçi Eylemleri Üzerine”, **Birikim**, C.26, 1991, s. 6.

⁶⁴ Ömer Laçiner, “Sosyalist Harekette Durum ve Yönelimler”, **Birikim**, C.8, 1989, s. 16-17.

⁶⁵ Ömer Laçiner, “Türkiye’de Sol ve Sosyalizm: Ömer Laçiner ile Türkiye’de Sol Üzerine Söyleşi”, Röportajı yapan Cemalettin Haşimi ve Murat Güzel, **Tezkire**, C.26, 2002, s. 172.

lkelerde biz böyle bir kitlenin re'sen harekete geçişini, direnişini görmüyoruz?" sorusundan hareketle Laçiner, sivil toplum tartişmasında Gramsci'nin "bir mücadele, önce toplumun bağrında kazanılır" düşüncesinden hareket ettiklerini belirtmektedir.⁶⁶ Laçiner sivil toplum kavramı bağlamındaki tartişmaların solun siyasal dilini değiştirdiğini de vurgularken, sivillik söyleminin Türkiye solunu AB'ye üyelik düşüncesine yakınlaştırdığını da belirtir:

"12 Eylül öncesinde sol büyük ölçüde reel politiğin aktif ve çok önemli öznelerinden biriydi. 12 Eylül'den sonra bir 'sivilleşme' söylemi devreye girdi, sivil toplum tartişmaları yaşandı. Değişik toplumsal kesimlerle bir arada yaşama söylemleri dillendirilmeye çalışıldı. (...) Yetmiş ve seksenlerdeki solu karşılaştırdığımız zaman yetmişlerdeki sol'da kullanılan dil daha yerli, daha halktan görünürken seksenlerdeki sivillik söylemiyle birlikte dış ittifak demeyelim de dışarıdan, Avrupa Birliği'nden falan bir değişim dalgası bekleme gibi bir durum doğmadı mı?"⁶⁷

Laçiner gibi sol liberalleri sivil toplum tartişmasına yönlendiren, devletin sadece 12 Eylül ile toplum üzerinde gücünü göstermesi değil, Cumhuriyet tarihi boyunca devletin Türk modernleşmesinin öznesi olmasıdır.⁶⁸ Bir diğer isminin Atatürkçülük olduğunu söylediği resmî ideolojiyi Laçiner, "Türkiye'de "devlet politikaları"nın mantığını kuran, devletin kuruluşları tarafından topluma özellikle empoze edilen, açıkça eleştirilmesi s sayılan" ideoloji olarak tanımlamaktadır.⁶⁹ Bir devlet politikası olarak tanımlandığında resmî ideoloji, hedeflediği modernlik ve sanayileşme projesine alternatif olarak bireyleri ve sınıfları özgürleştirme ve zneleştirmeyi amaçlayan liberal ve sosyalist akımlara kuşkuyla yaklaşmıştır.⁷⁰ Devlet politikalarının ve gücünün karşısında konumlandırılanlar sadece liberalizm ve

⁶⁶ Ibid., s. 172.

⁶⁷ Ibid., s. 171.

⁶⁸ mer Laçiner, "Resmileşmiş İdeolojiler zerine", **Birikim**, C.105-106, 1998, s. 17.

⁶⁹ Ibid., s. 15.

⁷⁰ Ibid., s. 18.

sosyalizm akımları olmamış, Cumhuriyet rejimi dayandığı temel ilkelerle Kürtleri ve dindarları da sistemin dışında tutmuştur:

“Dini bir devleti savunmaktan geçtik, evinde dini ayin yapmak suçtur; komünizmi savunmak söyle dursun işçi sınıfından söz etmek suçtur; Kürt halkının bağımsız devlet kurmasını istemek şurada kalsın Kürtlerin bir ulusal topluluk olduğunu söylemek cezalandırılmaya yeter.”⁷¹

Laçiner’e göre resmî ideolojinin iç düşman tanımlaması, üçlü bir saç ayağına oturur. Resmî ideoloji, laiklik ilkesiyle “dinî akımların zayıflatılması ve siyasetten arındırılması”, milli devlet politikasıyla “Kürtlerin asimilasyonu”, anti-komünizm söylemiyle “sınıf çatışmasının bastırılması”nı amaçlamıştır.⁷² Laçiner, bu çalışmada ele alınan post-Kemalistlerden farklı olarak olağanüstü hâl rejimi tartışmasına da değinerek, devletin muktedirliği tartışmasını gerçekleştirmektedir. Buna göre devlet, olağanüstü zamanlarda, normal zamandakinin aksine iç ve dış düşman kategorilerini birleştirerek, dış düşmana yöneltemediği şiddet gücünü iç düşmana yönelterek, bunu dış düşmana yönelik gerçekleştirilmiş gibi sunmaktadır.⁷³

Devletin kutsiyetine ve gücüne dair bu tartışmaya Laçiner’in anlatısında, yurttaşlık tartışması da eşlik etmektedir. *Birikim*’in 115. sayısındaki “Cumhuriyet devrim mi?” başlıklı yazısında Laçiner, Kemalist paradigmanın devrim söylemini eleştirerek, Kemalist paradigmadan bir epistemolojik kopuş da gerçekleştirmektedir. Laçiner’e göre Türkiye’de Batı’da olduğu gibi uzun yıllar boyunca süren bir krallık-saltanat yanlıları ile Cumhuriyet yanlıları mücadelesi gerçekleşmemiş, siyasal devrimi ifade edecek bir siyasal kültür ve zihniyet değişimi meydana gelmemiştir. Bunun en temel göstergesi yurttaşlık kavramının ve kültürünün, dolayısıyla toplumsal kesimler, sınıflar ve bireylerin devlet karşısında siyasal rolünün gelişmemiş olmasıdır.⁷⁴

⁷¹ Ömer Laçiner, “İktidarın Meşruiyet Sorunu ve Siyasal Partiler”, *Birikim*, C.4, 1989, s. 4.

⁷² Ömer Laçiner, “Türkiye için Yeni Bir Paradigma”, *Birikim*, C.66, 1994, s. 4.

⁷³ Ömer Laçiner, “Bombalama Eylemleri Üzerine: Silahlı Mücadele mi?”, *Birikim*, C.120, 1999, s. 5.

⁷⁴ Ömer Laçiner, “Cumhuriyet Devrim mi?”, *Birikim*, C.115, 1998, s.14-19.

Laçiner de dönemin diğer post-Kemalistleri gibi 12 Eylül ve sonrasında yükselen neo-Kemalist harekete tepkisel bir konumlanışa sahiptir. Laçiner de Murat Belge'ye benzer şekilde 12 Eylül'ü kitlesel demokratik siyaseti askıya alan bir süreç olarak değerlendirir. Laçiner'e göre bu, kitlelerin siyasallaşma reaksiyonu karşında devletin resmî ideolojiyi tahkim eden bir refleksi anlamına gelmektedir. Laçiner'e göre Türkiye siyasal hayatındaki kırılım 1970'li yıllarda kitlelerin aktif siyasallaşma sürecine girmesiyle başlamış, toplum devletin koruyucu şemsiyesi altından çıkmaya başlamıştır. Laçiner'e göre devlet, 1970'lere kadar bu koruyucu vasfını Atatürkçü ideolojiyle temellendirmiştir:

“Yaklaşık 1970'lere kadar Türkiye'deki devlete egemen olan Atatürkçü ideolojide devlet, kendisini, ‘memleketin efendisi’, bir çeşit baba gibi görüyor, ‘memlekette yaşayanları’ da ıslah etmeye, kendisine uygun şekilde eğitip ‘doğru yol’a sokmaya karar verdiği bir yığın addediyordu.”⁷⁵

Laçiner'e göre 12 Eylül, kitlelerin devletin gösterdiği “doğru yol”dan çıkmaları karşısında sert bir müdahaleyle yeniden doğru yola sokulmasını ifade etmektedir. Devletin boyunduruğu altına aldığı kitleleri doğru yola sevk etmesi, 12 Eylül'den önce ideoloji vasıtasıyla sağlanırken 12 Eylül, yurttaşların düşünme yetisini, onur duygusunu, kendisine olan saygı ve güvenini yok etmeyi hedefleyen bir siyasetleştirme hedeflemiştir.⁷⁶ Laçiner'e göre 12 Eylül her ne kadar siyasal alanın daraltılmasını hedeflese de siyasal ve ideolojik çerçevesini resmî ideoloji olan Atatürkçülük ile çizmiştir.⁷⁷ 1990'lı yıllardaki derin devlet tartışmalarını da 12 Eylül'ün resmi ideolojisi bağlamında okuyan Laçiner, 12 Eylül Atatürkçülüğünün Kemalizm'in “modernleştirici” misyonundan ayrıldığını öne sürer. Laçiner'e göre bu, 12 Eylül'de devletin, derin devletin temelini attığına, derin devlet ile birlikte bir “derin toplum” da inşa ettiğine işaret etmektedir. Bu, devletin sert baskısı karşısında sessiz

⁷⁵ Ömer Laçiner, “Açlık Grevleri ve Tarihsel Hesaplaşma”, **Birikim**, C.5, 1989, s. 5.

⁷⁶ Ibid., s. 5.

⁷⁷ Ömer Laçiner, “12 Eylül Sendromu ve Tarihsel Bir Hesaplaşmaya Doğru”, **Birikim**, C.12, 1990, s. 9.

bir uzlaşıyla onu onaylayan toplumu ifade etmektedir.⁷⁸ Laçiner, 12 Eylül’e dair tartışmalarıyla birlikte neo-Kemalizm’e de eleştiriler yöneltmektedir. Laçiner için neo-Kemalistlerin milli kimlik anlayışı, Kemalistlere göre daha sert ve dışlayıcıdır. Kemalizm, Türkleştirme politikasında Türkleri ve Kürtleri kaynaştırmayı amaçlayan, onları eşit addeden bir görüşe sahipken, neo-Kemalistlerde dışlayıcı ve asimile edici bir görüş hâkimdir.⁷⁹

Laçiner’in metinlerinde en dikkat çekici olan noktalardan biri de Kemalist paradigma yerine yeni bir paradigma yerleşmeye başladığını tartışmış olmasıdır. Laçiner’e göre, resmî ideolojinin hegemonik dönüşümü RP’nin 1994 yerel seçimlerindeki başarısının ardından gerçekleşecektir. Bu, temel devlet politikalarının değişerek, Atatürkçü dönemin sonuna gelineceği anlamına gelmektedir.⁸⁰ Öyle ki Laçiner’e göre bu sadece İslamcı bir partinin seçim başarısıyla değil, İslamcı hareketin egemen ideolojiye karşı alternatif bir paradigmaya sahip olmasından da kaynaklanmaktadır. Laçiner’e göre Sünni İslami hareket, İkinci Cumhuriyetçiler, sol liberaller ve Kürt siyasal hareketi egemen ideolojiye karşı alternatif paradigmaya sahip olan birkaç siyasi hareketlerdendir:

“1990’lara doğru Turgut Özal’ın himayesi altında ANAP’taki liberal ve neo liberal kanat, bir kısım aydının açıklamalarıyla “İkinci Cumhuriyet” adı altında bir tartışmayı gündeme getirdiklerinde bunu açıkça söylüyorlardı. Aynı şey 1990’larda hızlı bir yükseliş gösteren Sünni İslâmi hareketin kendine has söylemi içinde zaten “mündemiç”ti. “Kürt isyanı” fiilen yapıyordu bunu.”⁸¹

Laçiner, 1990’lı ve 2000’li yıllarda İslamcı post-Kemalist paradigmanın inşasında da liberal solun İslamcı çevrelerle diyaloguna aracılık ederek rol oynamıştır. 1997 yılında *Değişim* dergisinin 48. sayısında yayımlanan Ahmet Özcan,

⁷⁸ Ömer Laçiner, “Susurluk-Çakıcı-Hizbullah... Derin Devlet - Derin Toplum”, **Birikim**, C.130, 2000, s. 9-10.

⁷⁹ Ömer Laçiner, “Türkiye’nin Siyasi Yelpazesi Yeniden Şekillenirken”, **Birikim**, C.55, 1993, s. 3-8.

⁸⁰ Laçiner, “Türkiye’nin Siyasi Yelpazesi Yeniden Şekillenirken”, s. 3.

⁸¹ Laçiner, “Türkiye için Yeni Bir Paradigma”, s. 4.

Abdurrahman Arslan, Ümit Aktaş ve Ömer Laçiner'in "Ordu, Modernleşme ve Siyaset" başlıklı açık oturumu bu diyalogun örneklerindendir. 28 Şubat müdahalesi bağlamında RP, ordunun siyasetteki rolü ve modernleşmenin ele alındığı açık oturumda, modernleşmenin "jakoben modernleşme" şeklinde gerçekleştiği ön kabulüyle hareket edilir. Laçiner bu tartışmada, Türkiye'de modernleşme ve ilerleme söyleminin pozitivist bir bakışla kurulduğu ve ilerlemenin "devlette sembolize edilmiş güç" olarak kavrandığı yaklaşımıyla katkıda bulunur. Laçiner'in bu bağlamda İslamcı siyasetin devlet-toplum ilişkisinde devleti sorunsallaştıran yaklaşımına, Kemalist rejimin pozitivist eleştirisi bağlamında katkı sağladığı söylenebilir. Laçiner ayrıca yine ilerleme bağlamında laikliği sorunsallaştırarak, Cumhuriyet'in İslam'ı ilerlemede bir tehdit olarak gördüğünü ve ordu da dahil olmak üzere askeri gücün modernleşme projesini sahiplenmek adına kültürel dönüşüm hedefiyle dini yaşam kodlarını hedef aldığını öne sürer.⁸² Cumhuriyet rejiminin sivil-asker egemenliği kurmayı amaçladığı, resmi ideolojinin dini -İslam'-ı referans almayı gericilik olarak kodladığı, Atatürk devrimlerinin çoğunun sivil-asker bürokrasinin rakibi olan geleneksel elitlerin gücünü kırmak amacıyla gerçekleştirildiği tezleri Laçiner'in İslamcı dergi çevrelerinde işlediği konular arasındadır.⁸³ Bir başka röportajında da laik kesimin dininden utandığını ama Hristiyanlığa karşı çıkmadığını söyler.⁸⁴ 2002 yılında *Tezkire* dergisine Türkiye'de sol harekete dair verdiği röportajda Laçiner, ileride göreceğimiz gibi İslamcı post-Kemalist düşüncenin dayanaklarından biri olan Aydınlanma eleştirisini hem sosyalist sol hem de Kemalist devlet aygıtları üzerinden sorunsallaştırarak gerçekleştirir.⁸⁵ Laçiner, post-Kemalistler arasında çok yaygın olan aydınlanma yerine devlet elitlerinin aydınlatmacı dayatması temasını burada işler. 2003'teki Irak işgalinin ardından *Gerçek Hayat* dergisine verdiği bir röportajda, "İslam dünyasıyla gönül bağı kurmalıyız. Bu bir ortak coğrafya; aramızda kader birliği var. Sömürgecilik, diktatör rejimler ve İsrail Arap toplumlarının ruhunda fırtınalar estirdi"⁸⁶ ifadelerini kullanan

⁸² Değişim, "Açık Oturum: Ordu, Modernleşme ve Siyaset", **Değişim**, C.48, 1997, s. 23-24.

⁸³ Ömer Laçiner, "Cumhuriyet devrimleri sivil-asker egemen statüsünü kurmaya yönelikti", Röportajı yapan Ümit Aktaş, **Özgün İrade**, C.49, 2008, s. 36-43.

⁸⁴ Ömer Laçiner, "Laik kesim dinden utanıyor", **Gerçek Hayat**, C.231, 2005, s. 7.

⁸⁵ Laçiner, "Türkiye'de Sol ve Sosyalizm: Ömer Laçiner ile Türkiye'de Sol Üzerine Söyleşi", s. 167.

⁸⁶ Ömer Laçiner, "İslam dünyasıyla gönül bağı kurmalıyız", **Gerçek Hayat**, C.127, 2003, s. 14.

Laçiner, 2000’li yıllarda da İslamcı çevrelerin referans kaynaklarından biri olmaya devam etmiştir.

3.2. İslamcı Yaklaşım

1990’lı yıllar, Türkiye’de İslamcılığın strateji ve söylemlerinin dönüştüğü yıllar olmuştur. 1950’lerden itibaren İslamcılığın karakteristiğini belirleyen milliyetçi-muhafazakârlık⁸⁷ önce Mısır, Pakistan ve İran gibi ülkelerde gelişen İslami hareketlerin etkisiyle siyasal olarak daha sonra Hasan el-Benna, Seyyid Kutup ve Ali Şeriatî gibi İslamcı/Müslüman entelektüellerin eserlerinin Türkçeye çevrilmesiyle kamusal alan tartışmalarına doğru evrilmeye başlamıştı.⁸⁸ Birinci bölümde de aktarıldığı gibi, İslamcı entelektüeller 1990’lı yıllarda meşru entelektüel figürler olarak ortaya çıktıklarında, İslam’ın içeriğinden kaynaklanan argümanlar yerine, post-modernizmin tanınma ve eşit hak talebi söylemini gündeme getirmeye başlamışlardı.⁸⁹ İslamcı entelektüellerin kavram setine demokrasi, çoğulculuk, sivil toplum, liberal İslam, kadın hakları gibi kavramların girdiği bu yıllarda hem İslami kesim içinde söylemsel bir farklılaşma yaşanıyor hem de İslami kesim yeni ortaya çıkan post-modern tartışma ortamına kendi cephesinden katkı sunuyordu.⁹⁰

Bu bağlamda İslamcı dergiler de İslamcılığın en dinamik ve canlı alanı olarak bir anlamda İslamcı hareketin lokomotifine haline gelmiştir. Bu yıllarda yayımlanan *Kitap, Bilgi ve Hikmet, Umran, Tezkire, Yeni Zemin, Nehir, İzlenim, Değişim* gibi dergiler aracılığıyla İslamcı entelektüeller bağımsız bir söylem kurmaya başlamışlardır. Ferhat Kentel’e göre bu dönemde İslamcılık, önce kentlileşen çevrenin kültürel bir cemaat olarak siyasal katılım arayışı ile şekillenen “Müslüman cemaat”, daha sonra da kendini yeniden tanımlama ile bir sorgulamayı beraberinde getiren

⁸⁷ Tanıl Bora, **Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1998.

⁸⁸ Ömer Çaha, “Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış: Demokrasi, Çoğulculuk ve Sivil Toplum”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, C.6, Ed. Yasin Aktay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 476-492.

⁸⁹ Bilici, “Küreselleşme ve Post-Modernizmin İslamcılık Üzerindeki Etkileri”, s. 801-802.

⁹⁰ Ali Yaşar Sarıbay, **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994.

“Müslüman birey” boyutlarına sahip olmuştur.⁹¹ Müslüman birey tanımlamasından yola çıkan İslamcı eleştiri, liberal teoriden kaynaklandığı kadar post-modern söylem ile tamamlanırken öncelikle modernizmin felsefi düzeyde sorgulamasından yola çıkar. Mücahit Bilici, *Kitap* dergisi ile bir modernizm eleştirisi olarak öne çıkan post-modern söylemin, *Bilgi ve Hikmet* dergisi ile yerleştirilmiş bir post-modern söyleme doğru evrildiğinin altını çizmektedir.⁹² İslamcı yazarlar modernite ve pozitivizm bağlamındaki post-modern eleştirilerini ayrıca rejim ve ulusal kimlik krizine bir cevap olarak ulus-devletleşme sürecine dair eleştirileriyle sentezlemişlerdir.⁹³ Bununla birlikte İslamcılığın siyasal alandaki yükselişine paralel olarak, İslamcılık akımındaki bu post-modern entelektüalizmin yerini siyasi ve ekonomik pragmatizm almıştır.⁹⁴ Yine de İslamcı siyasetteki bu entelektüel yönelim, İslamcılığın seyrini önemli bir biçimde etkilemiş ve ılımlı bir hareket olarak ortaya çıkan AKP, resmi söylem ve ideolojisine bu yönelimden pek çok temayı eklemlemiştir.⁹⁵ Post-Kemalist paradigma açısından daha da önemli olanı, İslamcı hareketin dergiler aracılığıyla ürettiği bilginin farklı siyasal ve entelektüel geleneklerden gelen isimlerle buluşmasıdır. Örneğin, bu başlık altında incelenecek olan Mehmet Metiner’in genel yayın yönetmeni, Ali Bulaç’ın yayın danışmanı olduğu *Yeni Zemin* dergisi, çoğulcu bir toplum kültürü arayışının İslamcılık akımı içindeki özgül örneklerinden birini temsil ederken, aralarında Nur Vergin, Nilüfer Göle, Asaf Savaş Akat, Cengiz Çandar, Mete Tunçay, Mehmet Altan ve Fikret Başkaya’nın da bulunduğu liberal, liberal sol ve Marksist çevrelerden gelen konuk yazarlara yer vermiştir.

Bu bölümde post-Kemalizm’in İslamcılık akımı içindeki yeri Ali Bulaç ve Mehmet Metiner örneklerinde ele alınacaktır. Ali Bulaç, 1980’li yılların ardından

⁹¹ Kentel, “1990’ların İslamcı Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller”, s. 723.

⁹² Bilici, “Küreselleşme ve Post-Modernizmin İslamcılık Üzerindeki Etkileri”, s. 802.

⁹³ Güven Gürkan Öztan, “1990’lar Türkiye’sinde İslamcı Dergi Çevrelerinde Politik Özne ve Strateji Tartışmaları”, *Toplum ve Bilim*, C.161, 2022, s. 27.

⁹⁴ Bilici, “Küreselleşme ve Post-Modernizmin İslamcılık Üzerindeki Etkileri”, s. 803.

⁹⁵ RP’nin kapatılmasının ardından “Yenilikçiler” olarak AKP’yi kuran kadrolar, 2002 yılında iktidara geldikten sonra AB ile uyum süreci çerçevesinde demokratikleşme adımları atmış ve geçmişle yüzleşme siyasetine de başvurarak, post-modern post-Kemalizm’in farklılık ve çoğulculuk söylemine başvurmuştur. Sonuç bölümünde de değinileceği gibi AKP, bu amaçla post-Kemalistlerle organik ilişkiler de kurmuştur.

İslamcılık akımı içinde çoğulculuk merkezli tartışmaların odağında yer almış, adı en sık Medine Vesikası tartışmalarıyla anılmıştır. Bulaç'ın başlattığı tartışmalar, İslamcılığın kamusal görünürlüğünü güçlendirirken, farklı siyasal geleneklerden gelen isimleri bu tartışma etrafında toplayarak, Kemalizm ve modernizm eleştirilerinin meşru bir zemini İslamcılık perspektifinden de yaratılmıştır. Mehmet Metiner ise İslamcılık akımı içindeki tartışmada çoğulculuk ve bir arada yaşam tartışmalarını Kürt sorunuyla da buluşturarak, Kemalizm'e yönelik eleştirilerin jakobenizm bağlamında yürütülmesinin merkezlerinden birini oluşturur.

3.2.1. “Çoğulcu Bir Toplum” Arayışı için Modernitenin Eleştirisi: Ali Bulaç

1951 yılında Mardin'de dünyaya gelen Ali Bulaç, yüksek öğrenimini İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü ile İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji bölümünde tamamlamıştır. 1980'den önce bir grup arkadaşıyla birlikte *Düşünce* dergisini çıkaran Ali Bulaç, daha sonra İnsan Yayınları'nın genel yayın yönetmenliğini yapmış; ardından *Kitap, Bilgi ve Hikmet, Bilgi ve Düşünce* dergilerinin genel yayın yönetmenliğini üstlenmiştir. Yazıları *Yeni Zemin, Birikim, Yeni Şafak* ve *Zaman* gibi mecralarda da yayımlanan Bulaç'ın adıyla en çok anılan tartışma Medine Vesikası tartışmalarıdır. Bununla birlikte Bulaç'ın tartışmalarının odağında ulus-devlet, ulusal kimlik, modernite eleştirileri de bulunur.

Ali Bulaç'ın entelektüel görünürlüğünü kazandığı ilk mecralardan biri Türkiye'de İslamcı hareketin uzun soluklu yayınlarından *Hareket* dergisi olmuştur. Nurettin Topçu önderliğinde yayınlanan *Hareket* dergisinde Bulaç, o tarihte milliyetçi-muhafazakâr çizgisini sürdüren İslamcılığın “sınıfsız toplum” vurgusunu da içeren yorumlarının etki alanında yer almıştır. 1976 yılına dek *Hareket* dergisinde yazıları yayımlanan Bulaç, aynı yıl bir grup arkadaşıyla birlikte *Düşünce* dergisini kurmuş, dergi daha sonra yayınevine de dönüşmüştür. *Düşünce* dergisi, dünyadaki İslami gelişmeler ile Seyyid Kutup, Ali Şeriatî ve Hasan el-Benna gibi İslamcılarının düşüncelerini yayınlamasıyla Türkiye İslamcılığını dünya İslamcılığı ile buluştururken, aynı yazarların eserleri daha sonra Düşünce Yayınları tarafından

yayınlanmıştır. Bulaç'ın daha sonraları büyük oranda değişecek olan ideal model olarak tanımladığı ve o tarihte İslamcılığın dönüm noktalarından biri olan İran İslam Devrimi'ne dair tartışması dikkat çekicidir. Bulaç, devrimin bir halk hareketi olarak başladığını ve Şah'ın emperyalizme dayalı monarşisini yıktığını, “İslam'ın ne denli radikal ve soylu mücadele örneklerini ortaya koyabileceğini somut ve çarpıcı bir biçimde” gösterdiğini vurgular.⁹⁶

Düşünce dergisindeki yazılarından derlenen *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*'de Bulaç, İslami düşünce ve modernite eleştirilerine dair bir çerçeve ortaya koyar. İdeolojik-siyasal bir dilin hâkim olduğu kitapta Bulaç, modern ideolojilere karşı çatışmacı bir dil kullanırken, en temelde karşı çıktığı kavramlardan biri çağdaşlık olmaktadır. “Modern ideolojiler insanlığın problemlerine çözüm getiremediği için çağdışı iken, yalnız İslam çağdaş olma hakkına sahiptir”⁹⁷ diyen Bulaç'ın eleştirisi, çağdaşlık ve modernleşmenin Batılılaşma olarak formüle edilmesi ve bunun İslam'ı tahrip etmesidir. Batılılaşma olarak formüle edilen modernleşmenin toplumları geleneksel değerlerinden uzaklaştırdığını öne süren Bulaç, bu kavramların “bütün dünyayı Batı için kullanım ve sömürü alanı olarak gördüğünü” belirtir.⁹⁸ Bulaç, Batılı olmayan toplumlarda bu sömürünün modernist aydınlar ve yöneticiler eliyle sürdürüldüğünü ve Batı'dan alınan hâkim kültürün topluma zorla dayatıldığını öne sürer. Bulaç'a göre kitlelerin baskı ve şiddetle “modern aydınlanma” politikalarına maruz kalmalarını meşrulaştıran felsefe de pozitivism olmaktadır.⁹⁹

Bulaç bununla birlikte modern ideolojilerin tümünü reddeden bir tavra da sahiptir ve ilk reddettiği ideolojilerden biri kapitalizmdir. “Biz Müslümanlar olarak, evrensel, sınıfsız, milletlerin, ırkların, dillerin ve coğrafyaların üstünde, her türlü sömürüyü tanımayan bir düzen kavgasını veriyoruz”¹⁰⁰ söyleriyle reddettiği kapitalizm Bulaç'a göre Üçüncü Dünya ve İslam ülkelerini ekonomik, siyasal ve

⁹⁶ Başyazı, “İran İslam Devrimi”, *Düşünce Dergisi*, Haziran 1979, s. 3.

⁹⁷ Ali Bulaç, *Çağdaş Kavramlar ve Düzenler*, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1980, s. 18.

⁹⁸ Ibid., s. 18-20.

⁹⁹ Ali Bulaç, *Din ve Modernizm*, İstanbul, Yeni Akademi Yayınları, 2006, s. 30.

¹⁰⁰ Ibid., s. 246.

kültürel olarak sömürmenin aracı olmaktadır.¹⁰¹ İslam'ın sınıfsız bir toplumu yansıttığını belirtmesine rağmen Bulaç, komünizmi de bir sömürge sistemi olarak tanımlamaktadır. Aslında Bulaç'ın kapitalizme de sosyalizme de bakışı, her iki sistemin de Batı felsefesinin bir ürünü olması ve ideal toplum modeli olan İslam'ın karşısında dünyevi çıkarlara hizmet etmeleridir. Bulaç, modern ideolojilerin yarattığı sömürü ve yoksulluğa karşı “Allah’a teslimiyeti” bağımsızlık olarak görmektedir.¹⁰² Bulaç'ın teslimiyet doktrini ile benimsediği İslami anlayış, onu modern bir ideoloji olan milliyetçilik ile de karşı karşıya getirir. Bulaç, milliyetçiliği de Batıcılık ile aynı potada düşünerek, millete karşı ümmet fikrini savunur: “Biz milliyetçi değil ümmetçiyiz. Ümmete inanırız. Bizim dinimizden olmayan bizim milletimizden ve ümmetimizden de değildir. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısında Batıcı-milliyetçilere karşı bizim atalarımız ümmet adına savaştı.”¹⁰³

Bulaç'ın modern ideolojilerle birlikte asıl olarak Batı'ya karşı bir tutum alması, onu modernleşmeyi ve modernleşmenin taşıyıcısı olan aydın figürünü eleştirmeye götürür. Bulaç'a göre Tanzimat'tan Cumhuriyet'e dek modernleşme projesinin temel aktörü olan ve resmî ideolojiyi halka benimsetme görevini edinmiş aydınların halkla arasında derin bir kopukluk bulunmaktadır. Bulaç, modernleşmeci aydınları, Batı kültürünü benimseyen ve modernleşmeyi “kendi kültürüne rağmen” uygulamayı amaç edinmiş, kendi kültürü, tarihi ve değerlerini “yok sayan” kimseler olarak tanımlamaktadır:

“Bu elit aydın sınıf, Batı karşısındaki yenilgiyi kendi toplumu ve tarihi adına kabul ettiğini ilan ettikten sonra tek çıkar yolun, Batılı düşüncelerin kabulünde ve kendi toplumuna gerekirse aldatma ve baskıyla benimsetilmesinde görmüş, bu arada özünü, kültür dünyasını ve tüm zihin faaliyetlerini tümüyle Batı'ya çevirdiğinden kendi kültürü, kendi tarihi, kendi değerleri üzerine kara bir çizgi çekmiştir.”¹⁰⁴

¹⁰¹ Ibid., s. 30-31.

¹⁰² Ibid., s. 128-130.

¹⁰³ Ibid., s. 201.

¹⁰⁴ Ali Bulaç, **İslam Dünyasında Düşünce Sorunları**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1985, s. 95.

Bulaç, 19. yüzyıldan itibaren Osmanlı aydınlarının pozitivist ve materyalist düşünceyi benimsediklerine vurgu yaparak, aydınlara yönelik topluma yabancılaştıkları hatta Osmanlı'nın da yıkılmasına neden oldukları tespitinde bulunur. Bununla birlikte Bulaç'ın laik aydınlar tasvirinde aydınlara yönelik eleştirileriyle birlikte alternatif bir düşünce sistemi olarak İslami düşüncenin ve onun taşıyıcısı olarak da İslamcı aydınların varlığını ispat etme gayreti de bulunmaktadır. Bulaç'ın Batı kültürünün dayattığı modernleşme projesinin içine hapsedikleri eleştirisini yönelttiği laik aydınların “zengin bir düşünce, kültür, sanat ve bilimsel bir birikime sırtını dayamış yeni bir olguyu kabul etmediklerini”¹⁰⁵ eleştirisinde de bulunması bu gayreti anlamlandırmaktadır. İslam'ın düşünce ve inanç özgürlüğünü öngördüğünü, insanın bağımsızlaşmasını amaçladığını vurgulaması da yine Türk aydınının İslamcı-dindar kesimlere yönelik mesafesini kırmaya yöneliktir. Bu amaçla Bulaç, Türk aydınının benimsediği ve taşıyıcısı olduğu düşünce sistemini de sorgulaması ve aşması gerektiğinin altını çizer: “Modern Batı toplumunun kutsanan her paradigması tartışmaya açılmalıdır. Teknoloji, modern bilim, bilimsel yöntem, pozitivism, evrim kuramı, feminizm, ilerleme, kalkınma, gelişme, modernizm vb. daha bir sürü kavram ve konu.”¹⁰⁶ Bulaç'ın aydın eleştirisi ile başlayan ve modernist paradigma sorgulamasıyla devam eden eleştirisi spesifik olarak laiklik ve sekülerizm ile modern ulus devletin eleştirisiyle sürmektedir.

Bulaç, Türkiye’de laik kesimlerin Müslümanlarla karşılıklı anlayış temelinde yaşama isteği göstermediğini, Türkiye’de toplumsal barışı engelleyen en önemli etmenin de bu olduğunu söylemektedir. “Avrupa kültürünün bütün farklılıkları ortadan kaldıracı, tekil, homojenleştirici ve totaliter etkisinde kesinliğe ulaştığını zanneden bu çevrelere göre modernizmin muhalifi İslam'ın bir din, Müslümanların bir sosyal kitle olarak yaşama hakları yoktur.”¹⁰⁷ söyleriyle Bulaç, Türkiye’de laikliğin otoriter bir görünüm sergilediğine vurgu yaparken, bunun sadece din-devlet işlerinin ayrışması değil bireysel yaşamın sekülerleşmesi ile de gerçekleştiğini belirtir. Öyle ki Bulaç’a göre Türkiye’de laiklik, gerektiğinde demokrasi, özgürlükler ve en temel hakları bile

¹⁰⁵ Ali Bulaç, **Bir Aydın Sapması**, İstanbul, Beyan Yayınları, 1989, s. 28.

¹⁰⁶ Ibid., s. 38.

¹⁰⁷ Ali Bulaç, **Modern Ulus Devlet**, İstanbul, Yeni Akademi Yayınları, 2008, s.84.

rafa kaldırabilen bir kutsala dönüşmüştür.¹⁰⁸ Bulaç, bireysel yaşamın sınırlandırılması ve Kemalist ideolojiye atfettiği totalitarizm eleştirisini modern devlet eleştirisiyle gerçekleştirmekte ve sürdürmektedir:

“...modern devlet, yalnız kendine ayrılan tabii sınırlar ve alanlar içinde değil, toplumsal ve insani her alana uzanan, bireyin hayatını sınıksız kontrol eden, birey adına kendisi karar veren, bir takım temel özgürlükleri ve yalnız bireye ait olması gereken etkinlikleri kendi kurumlarına katan dev boyutlarda gelişmiş, büyümüş, her yana dal budak salan bir ahtapota dönüşmüştür.”¹⁰⁹

Bulaç, Batılı olmayan toplumlarda politik toplum ile sivil toplum arasında bir çok daha derin bir çelişki olduğunu savunurken, modern devlet, Aydınlanma ve totalitarizm eleştirisine başvurur. Kemalizm’in en üstün değer olarak devleti tanımlama, devletin güçlü bir merkezi yönetim ile bireysel ve toplumsal hayatı sıkı bir kontrole alması anlamında totalleştirme ve diktatörlük bağlamında totaliter bir sistem olduğunu savunmaktadır. Bulaç’a göre “rejimin Kemalist ilke ve inkılaplar (Altı Ok) temelinde yükselmesi”, dini kurumların otoriter yöntemlerle tasfiye edilmesiyle birlikte totalitarizmin öncüllerinden birini oluşturmaktadır.¹¹⁰ Bulaç, ilk kez Aydınlanma ile emredici ve nüfuz edici bir totalitarizmin ortaya çıktığını ve bunun devletler tarafından dayatıldığını savunarak, modernizmin dönüştürücü amaçlarının sivil güçleri geriletirken, politik toplumu ve onun kurumlarını güçlendirmeye yöneldiğini vurgular. Bulaç, modernizmin politik toplumu ele geçirirken bireylerin zihinlerini ve davranışlarını da denetim altına almasının devletin emredici araçlarıyla mümkün olduğunu belirtirken, Türkiye’de devletçiliğin “bireysel özgürlükleri ortadan kaldıran” bir işlev taşıdığını Levent Köker’e referansla aktarmaktadır.¹¹¹ Bulaç’ın modernizme yönelik eleştirisinde devletin dini alanı sınırlayıcı girişimine yönelik eleştirisinde Bulaç, Türk modernleşmesinin Avrupa’da modernleşme süreciyle din

¹⁰⁸ Bulaç, Bir Aydın Sapması, s. 22.

¹⁰⁹ Ibid., s. 17.

¹¹⁰ Ali Bulaç, “İslam ve Totaliter Rejim Sorunu”, **Kitap**, C.57, 1991, s. 5.

¹¹¹ Bulaç, **Din ve Modernizm**, s. 72.73.

kurumu bağlamındaki çelişkisini de sorgulamaktadır. Bulaç, din ve modernite arasındaki negatif eleştiri üzerinden Kemalizm'i sorgularken Weber'e de atıfta bulunmaktadır:

“Modernitenin bir kader olduğunu ve dinden bağımsız olabileceğini düşünen Kemalist aydınlar, ateist elitler, laikler iki noktada yanıldılar: İlki, evrende ve zihinde saf seküler bir proje yoktur. Modernitenin kendisi tersine çevrilmiş bir din, kendini dine göre konumlayan ve geliştiren bir karşı-söylemdir. İkincisi eğer Max Weber'in düşünceleri doğru ise, Avrupa modernizminin teşekkülünde Protestanlık ve püriten ahlak (dini faktör) oldukça önemli roller oynamıştır.”¹¹²

Bulaç'ın ideolojik bir temelde sürdürdüğü modernizm eleştirileri 1990'lı yıllarda *Bilgi ve Hikmet* ve *Kitap* dergilerinde sürdürdüğü tartışmalarla daha teorik bir çerçeveye oturur ve “modernizmi aşma” biçimini alır. Bulaç'a göre modernizm üç noktada, bireycilik, dünyevileşme ve ulus-devlet öncülleri bağlamında aşılmalıdır.¹¹³ Modernliğin öncüllerini sorgulama ve bu öncülleri aşma çağrısında bulunan Bulaç, Nilüfer Göle'ye atıfla da Türkiye'ye özgü modernliğin gelenek ile olumsal bir bağın kurulması, Kemalist modernleşme projesininse geleneği tasfiyeci davrandığı görüşünü aktarır.¹¹⁴ Bulaç, burada Kemalist laik elitlere yönelttiği eleştirilerle birlikte “İslam'ı modernleştirmek” isteyenlere de eleştiriler yöneltmektedir. Daha önce referans aldığı “İslam devleti” kavramına da Reşit Rıza'nın kullanımı örneğinde, kavramın ulusal ve modern ulus devlete İslami bir atıfla kullandığı görüşüyle karşı çıkmaktadır.¹¹⁵ Bulaç, İslamcılarının devlet ve rejim tartışmalarında kullandıkları jargona, iki yönünün olduğunu öne sürdüğü yaklaşımlara karşı çıkmaktadır. Bunlar çatışma ve uyum söylemleridir ve bu söylemler radikal İslam ve ılımlı İslam tanımlamalarıyla örtüşmektedir. Bulaç, Kemalist modernleşme projesine olduğu kadar bu akımlara karşı da modernist paradigmanın aşılmasını önermektedir. Daha önce modernleşmenin üç

¹¹² Ibid., s. 22.

¹¹³ Ali Bulaç, “Modern Dünya ile Çatışma ve Uyumdan Modernite'yi Aşmaya”, *Bilgi ve Hikmet*, C.8, 1994, s. 7.

¹¹⁴ Ibid., s. 6.

¹¹⁵ Ali Bulaç, “İslam ve Totaliter Rejim Sorunu”, s. 4-5.

öncülünün var olduğunu söyleyen Bulaç, bu üç öncülü İslam’a uyarlayarak modernizmi aşmayı amaçlar. Bu, bireycilik yerine Allah’a kul olma, kültürün dünya görüşü yerine “ilahi alemin dünya tasavvuru ve ulus-devlet” yerine “çokluk içinde birliğin tezahürü ettiği İslam ümmeti”nin inşasıdır.¹¹⁶

Modernist paradigmanın sorgulandığı ve post-modernistlerin dinin toplumsal yaşamdaki rolünün ne olacağını tartıştığı bu yıllarda Bulaç, post-modernizmin de ikna edici cevaplar üretemediğini saklı tutarak, “bugünkü düşünme, algılama, duyma ve davranma biçimlerinin ‘kökten’ değişeceğini” savunmaktadır. Din ve modernite ilişkine dikkat çeken Bulaç, modernitenin insanı Allah inancından kopararak, onu dünyaya dair obje, bilgi ve pratiklerle sınırlandırmıştır:

“Modern paradigmayı inşa eden hümanizm, rasyonalizm, bireycilik, pozitivizm, evrensel akıl, ilerleme vb. parametreler, kısaca hümanizm ve Aydınlanma bu iki alandaki kopuşa yöneldiler ve Batıda radikal kopuşu gerçekleştirdiler.”¹¹⁷

Bulaç’a göre modernitenin Batı’da gerçekleştirdiği bu kopuşa karşı İslam dünyasında bu kopuş gerçekleşmemiş, İslam dünyası bir fetret devrine girmiştir. Türkiye’de bu fetret devri de 1839 Tanzimat Fermanı’yla başlamıştır.¹¹⁸ Bulaç tam da bu noktada, bu fetretten çıkışa karşı bir cevap olarak üretilen ve yukarıda aktarılan “dinin modernleştirilmesi” arayışına karşı çıkmaktadır. Bulaç, modernizmin temellerinden biri olan sekülerizmin İslam dini ile uyumsuzluğunu öne sürerek, moderniteye alternatif olarak “Kuran’a dönüşü” savunur. Bulaç, “İslam’da dünyevi olanın ilahi olandan ayrılamayacağı” gerekçesiyle sekülerizmin İslam ile uyumsuzluğunu kanıtlayarak, modernizmi aşma çabasını kutsal olana dönüş yani Kur’an-ı Kerim’in kılavuzluğuna başvurma olarak tanımlar.¹¹⁹ Bulaç’ın laikliğe karşı aldığı pozisyon da Batı’da din-devlet işlerinin ayrılığı olarak tanımlanan laikleşme

¹¹⁶ Ali Bulaç, “Modern Dünya ile Çatışma ve Uyumdan Modernite’yi Aşmaya”, s. 24.

¹¹⁷ Ali Bulaç, “Modernite’nin Seküler Sitesi’nde: Kutsala, Hayata ve Tarihe Dönüş”, **Bilgi ve Hikmet**, C.2, 1993, s. 21.

¹¹⁸ Ibid., s. 22.

¹¹⁹ Ibid., s. 33-34.

sürecinin Hristiyan siyasi tarihinin deneyimi içinde ortaya çıkmasından dolayı İslam ile uyumsuzluğunu kanıtlamak yönündedir.¹²⁰ Bu gayretle Bulaç, alternatif bir sistem olarak savunduğu İslam'ın, totalitarizm ile çelişkisini inceler ki totalitarizm Bulaç'ın modernizm eleştirisinde en çok üzerinde durduğu kavramdır. Bulaç'a göre, İslam'da devletten çok ümmetin önemli olması, ümmetin yönetimde esas söz sahibi olması ve İslam'da toplumsal düzenin bağlayıcı unsurunun hukuk olması nedeniyle totalitarizmin felsefi arka planlarından birini oluşturan Hegelyen anlamda mutlak bir güç olarak devlet tanımı İslam ile uyumlu değildir; bu yüzden de İslam totaliter bir dini sistem olmamaktadır.¹²¹ Bulaç'a göre Batı'da totalitarizme yol açan modern ulus-devletin aksine İslam'da ümmet, siyasal bir birlik olarak bir sözleşme ile bu birliği kurmaktadır. Bulaç'a göre ümmetin bu tanımının en açık biçimde görüldüğü metinlerden biri Medine Vesikası'dır.¹²²

Medine Vesikası tartışmaları, 1990'lı yıllarda farklı İslamcı dergilerde yürütülen modernizm eleştirilerine, özellikle de çoğulculuk düşüncesinin İslamcı entelektüeller tarafından İslam tarihi referans alınarak somutlaştırıldığı bir örnek olmuştur. Medine Vesikası merkezli yürütülen çoğulculuk tartışmaları, Ali Bulaç'ın merkezinde yer aldığı tartışmalarla somut bir zemine oturmaktadır. Ali Bulaç'ın çalışmalarında Medine Vesikası, eleştirdiği ulus-devlet modeline ve modernizme alternatif bir toplumsal ve siyasal proje olarak kurgulanmaktadır. Bulaç'ın *Bilgi ve Hikmet*, *Kitap* ve *Birikim* gibi farklı mecralarda yürüttüğü Medine Vesikası tartışmalarının ilki 1992 yılında daha sonra *Umran* dergisine dönüşecek olan *AKV Bülten*'in 9. sayısında "Medine Vesikası Temelinde İslami Çoğulculuk" başlığıyla yayımlanır.¹²³ Medine Vesikası'nın hangi siyasal ve tarihi çevrede ortaya çıktığını aktaran Bulaç, buradaki tartışmasında yine İslam ve totalitarizm meselesine değinerek, Batı kaynaklı olan totalitarizmin İslam ile bağdaşmadığının, Medine Vesikası'nın da totaliter bir sistem öngörmediğinin altını çizer. Bulaç'a göre Hicret'in ardından

¹²⁰ Ali Bulaç, "İslam Niçin Bir Teokrasi Değildir?", *Kitap*, C.58-59-60, 1992, s. 3-16.

¹²¹ Ali Bulaç, "İslam ve Totaliter Rejim Sorunu", s. 6-7.

¹²² Ibid., s. 7-8.

¹²³ Ali Bulaç, "Medine Vesikası Temelinde İslami Çoğulculuk", Haz. Rıza Zengin, *AKV Bülten*, C.9, 1992, s. 18-25.

Medine’de kabileler arası hak ve sorumlulukları düzenleyen Medine Vesikası, “çoğulcu temelde bütün dinlerin bütün etnik grupların kendini temsil edeceklerini katılım temelinde yeni bir siyasi birlik, dini ve hukuki özerkliği öngören, insanları kendi dinlerinde özgür bırakan”¹²⁴ bir model olarak geliştirilmiştir. Bulaç’ın Medine Vesikası’nı örnek alan bir model tasavvur ederken, Vesika’da siyasi birliğin ümmet olarak tanımlandığının, ümmetin de bireylerin içinde yer aldıkları hukuk topluluklarından oluştuğunun altını çizer. Ümmeti oluşturan toplulukların dini, kültürel ve hukuki özerklikleri mevcutken, aralarındaki ittifakın temeli bir arada yaşamaktır.¹²⁵

Medine Vesikası tartışmalarının en kapsamlılarından biri de *Bilgi ve Hikmet* dergisinin 1994 yılında çıkan “Bir arada yaşamının formülü nedir?” kapak dosyalı 5. sayısında yer alır.¹²⁶ Bulaç buradaki tartışmasında Medine Vesikası hakkındaki yaklaşımını çoğulcu demokrasi tartışmalarıyla bir araya getirir. Modern devlet eleştirisini modern devletin merkeziliği, toprağa bağlılığı ve ulusal niteliği ölçütlerinde eleştiren Bulaç, modern devletin bu unsurlar bağlamında totaliter bir karaktere sahip olduğunu, merkezi otoritenin nüfuz edici bir biçimde bireylere kadar ulaştığını belirtir.¹²⁷ O yıllarda yükselmekte olan çoğulculuk tartışmalarına değinen Bulaç, çoğulculuk kavramının siyasi literatüre yeni girmesinin de modern siyasetin karşı üretilmiş alternatif bir kavram olduğuna dikkat çeker. Dahası Bulaç’a göre çoğulculuk kavramının bu yıllarda kullanımının artması da Medine Vesikası tartışmalarının başlamasıyla gerçekleşmiştir. Kavramsal düzeyde tartışılan çoğulculuğun çok partili sistem anlamında kurgulanmasına Bulaç, seçim yarışı sonucu azınlıkta kalan grupların hukuki güvenceden yoksun kalması eleştirisiyle karşı çıkar.¹²⁸ Bunun için farklı hukuki temellere sahip topluluklar arasında yapılan bir sözleşme, bu toplulukların özerk yaşamlarını koruma altına aldığı gibi hukuki güvencelerini de sağlayacaktır. Bu

¹²⁴ Ibid., s. 22.

¹²⁵ Ibid., s. 20-24.

¹²⁶ Ali Bulaç, “Bir Arada Yaşamının Mümkün Projesi Medine Vesikası”, **Bilgi ve Hikmet**, C.5, Kış 1994, s. 3-15.

¹²⁷ Ibid., s. 4.

¹²⁸ Ibid., s. 3-5.

bağlamda Medine Sözleşmesi, öngördüğü çoğulcu yapısıyla modern devlete alternatif bir sistem olarak önerilmektedir.

3.2.2. “Devletin Demokratikleşmesi” için İslamcı Söylemin “Değişimi”: Mehmet Metiner

1960 yılında Adıyaman’da dünyaya gelen Mehmet Metiner, eğitim hayatını İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi’nde tamamlamıştır. Üniversite eğitiminin ardından girdiği İslamcı dergi çevrelerinde yayın yönetmenliği de dahil olmak üzere çeşitli görevler üstlenerek, İslamcı akımın entelektüellerinden biri olmuştur. *Yeni Zemin*, *Girişim* ve *Sözleşme* dergilerinde yayın yönetmenliği yapan Metiner, 1990’lı yıllarda İslamcı siyasetin en güçlü olduğu dönemde İstanbul Büyükşehir Belediyesi (İBB) Başkan Danışmanlığı görevini de üstlenmiş, sırasıyla RP ve FP’de siyaset yapmıştır. Metiner’in bir diğer siyasi uğrak noktası Halkın Demokrasi Partisi (HADEP) olmuş, 2000-2001 yıllarında HADEP’in genel başkan yardımcılığı görevini üstlenmiştir. 2011 yılında AKP’den milletvekili seçilerek TBMM’ye giren Metiner, aktif siyaset yaşamı içinde yer almayı sürdürmüştür.

Metiner’in ilk entelektüel uğraklarından biri 1985-1990 yılları arasında 60 sayı olarak yayımlanan *Girişim* dergisi olmuştur. Metiner’in yönetiminde yayımlanan dergi, İslami hareket içinde düşünce, kültür-sanat yazıları yayımlamasıyla birlikte, uluslararası gelişmeler de dahil olmak üzere İslam dünyasındaki gelişmeleri de haber-yorum biçiminde aktarmıştır. Metiner’in *Girişim*’deki yazıları ve dergideki başyazılarındaki çağrılar daha çok yeni dönemde İslami hareketi tanımlamaya ve pozisyonunu belirlemeye yöneliktir. İslami hareket için değişim çağrıları bu dönemde henüz dillendirilmese de İslami hareket yeni yaklaşımlarla tanışmaya da başlamıştır. Ayrıca henüz Kemalizm’e yönelik post-Kemalist argümanlar tartışılmaya başlanmamış olsa da post-Kemalizm’e içkin olacak eleştirilerin de temelleri atılmıştır.

Metiner’in *Girişim*’in ilk sayısı için kaleme aldığı yazı Ali Şeriatî hakkındadır. Şeriatî’yi Türkiye İslami hareketine onun *Öze Dönüş* çalışmasıyla tanıtan Metiner, öncelikle Şeriatî’nin Müslüman bireyler için kendi özünü ve kendi çağının ideolojilerinin bilmeleri gerektiği çağrısına değinerek, çok boyutlu, sorgulayıcı ve

araştırmacı düşünmenin önemine dikkat çeker.¹²⁹ Bunu takiben Metiner, Şeriatî'nin *Öze Dönüş*'ünün Müslümanlar için bir çağrı olduğunu belirterek, bu çağrının Müslümanlar için kendi özüne dönerken, Batı ile kültürel düzeyde hesaplaşmayı gündeme getirdiğinin altını çizer. Şeriatî'ye göre bir Batı'nın inşa ettiği dünya, bir de onun dışında kalanlar vardır ve Üçüncü Dünya gibi bir tanım yalnızca sömürgecinin bir aracı olmaktadır. Burada Metiner, Şeriatî'nin Frantz Fanon'da izlediği post-kolonyalist söylemin Müslüman toplumlar için önemine dikkat çeker. Fanon'un Afrika toplumları için başlattıkları ulusal öze dönüş çağrısı, Şeriatî'de dini öze dönüş halini alır ve İslami öze dönüş Batı'nın dayattığı modern ideolojilere karşı direnmenin bir yöntemi halini gelir.¹³⁰

Metiner'in *Girişim*'de kaleme aldığı yazılardan biri de Türkiye'de 12 Eylül sonrasında ortaya çıkan yeni düşünceleri anlamaya yöneliktir. 12 Eylül'ün ardından sağ ve sol akımlarda sivil güçler olarak demokrasiye sahip çıkma eğiliminin ortaya çıktığını belirten Metiner, kimi solcu yazarların solu Kemalizm'in hegemonyasından kurtarmayı amaçladıklarına ve bu çabanın da entelektüel düzeyde önemli ayrımlar getireceğine dikkat çeker. Bu bağlamda Metiner, Türkiye'nin yeni nesnel koşullarına uygun bir "davet fikhına" ihtiyacı olduğunu söyler.¹³¹ Bu yazının yayımlandığı 17. sayının ardından gelen üç sayıda Metiner, "Çağdaş Davet Fıkhı" başlıklı üç yazıdan oluşan bir seriyi kaleme alır.

Metiner, "Çağdaş Davet Fıkhı" yazı serisine İslam fikhının Rönesans ve Reform karşısında insanoğlunun ihtiyaçlarına çözüm üretmediği tespitiyle başlayarak, bu arayışın 20. yüzyılda yeni şekillenmeye başladığını belirtir. Sünni dünyada çağdaş anlamda ilk davet fikhının temellerini sistematik bir biçimde atanın da Mısır'da Hasan el-Benna olduğunu aktarır. Hasan el-Benna'nın çağrısının kendi toplumunda İngiliz sömürgecine karşı Müslümanları, emperyalizme karşı politik ve kültürel bir mücadeleye çağırdığına belirten Metiner, İslam'ın çağdaş sorunlarla ilgilenmenin "gerçeklikle" kurulan ilişkisine dikkat çeker.¹³² "Çağdaş davet"ın

¹²⁹ Mehmet Metiner, "Ali Şeriatî Üstüne Bir Yaklaşım Denemesi", *Girişim*, C.1, 1985, s. 18-20.

¹³⁰ Ibid., s. 20.

¹³¹ Mehmet Metiner, "12 Eylül ve Yeni Söylemler", *Girişim*, C.17, 1987, s. 2.

¹³² Mehmet Metiner, "Çağdaş Davet Fıkhı-1", *Girişim*, C.18, 1987, s. 2-3.

gerçekçi olması gerektiğinin altını çizen Metiner, bu çözüm yolunun “kendine özgü” olması gerekliliğini de savunur. Buna göre, Müslümanların yapması gereken idealistçe düşünme yerine zamanı iyi okuyarak çözümler sunmaktır. Metiner’e göre Türkiye’de İslamcılar, tepkiselliğin ötesine geçememiş ve nesnel koşullara uygun bir fıkıh inşa edememişlerdir.¹³³ Kendine özgülüğü, taklitten sakınarak inşa etmeyi öneren Metiner, birbirinden farklı yöntemlerin bir aradalığının gerekliliğine dikkat çekerek, ortak bir ruh ve hassasiyeti oluşturmaktadır. Öyle ki Metiner’e göre, “İslam çok boyutluluğu içerisinde algılanması gereken bir dindir. İslam’ı, maddi manevi, politik, kültürel vb. tüm hususiyetleriyle birlikte kuşatacak bir modele ihtiyaç vardır Türkiye’de.”¹³⁴

Burada çok boyutluluk olarak tanımlanan Metiner’in bir ümmeti oluşturan Müslüman bireyler arasında diyalog ve eleştiriye açık olma gerekliliğinin temeli olarak tanımlanmaktadır. Metiner’in bir kısmı *Girişim* dergisinde yayımlanan yazılarından derlenen *Yeni Bir Dünyaya Uyanmak* adlı çalışmasında İslami hareketin mevcut problemlerini ve çözüm yollarını odağına alan Metiner, cemaat ve ümmet kavramlarına odaklanır. Türkiye’de cemaat kavramının yanlış kullanımına dikkat çeken Metiner, Türkiye’de bir cemaat oluşturanların dışarıda kalanları tamamen dışlamasının İslami açıdan yanlış olduğunu belirterek, kendi başlarındaki kişiyi eleştirilmez kabul etmelerinin de hatalı olduğunu belirtir.¹³⁵ Metiner’e göre, İslami bakımdan doğru olan kendileri gibi düşünmeyenlerin de oluşturduğu bir ümmetin parçası olan Müslüman bireylerin uzlaşmaya açık olmakla birlikte düşüncede uzlaşma sağlamadığı kişilerle de insani ilişki içinde olmalarının zorunluluğudur.¹³⁶ Bu noktaya kadar Metiner’in görüşlerinin, İslami harekette bir yenilenmeye işaret ettiği ancak “değişim” vurgusunun henüz ortaya çıkmadığını göstermektedir. Metiner, *Girişim*’in son sayılarında değişim vurgusunu yapmaya başlarken, asıl olarak bu temayı *Yeni Zemin* dergisinde işleyecektir. İslam’ı uzlaş, diyalog ve eleştirel düşünme ile yaşama için yaptığı vurgular; Metiner’i modern devlet ve Kemalizm eleştirisine de sevk

¹³³ Mehmet Metiner, “Çağdaş Davet Fıkıhı-2”, *Girişim*, C.19, 1987, s. 2-3.

¹³⁴ Mehmet Metiner, “Çağdaş Davet Fıkıhı-3”, *Girişim*, C.20, 1987, s. 2-3.

¹³⁵ Mehmet Metiner, *Yeni Bir Dünyaya Uyanmak*, İstanbul, Seçkin Yayıncılık, 1987, s. 88.

¹³⁶ Ibid., s. 92-93.

edecek, bu bağlamda da Metiner post-Kemalist argümanları takip ederek, çoğulcu İslam anlayışını geliştirmeye devam edecektir.

Metiner'in *Girişim*'in 1990 yılında yayımlanan 52. ve 57. sayıları için kaleme aldığı başyazılarında ana temasıysa değişim olmuştur. SSCB'nin yıkılmasının ardından yeni dünya düzeninin Türkiye üzerindeki olması muhtemel etkisini Metiner, vesayetçi rejimlerin çözülmesi bağlamında okur. Öyle ki bu yıllarda değişimin ana momentleri güçsüz olan birey karşısında güçlü olan devletin aşınması ve devletin resmî ideolojilerinin çözülmesidir.¹³⁷ Buradaki değişim kavramı asıl mahiyetini *Yeni Zemin*'de bulacak; değişim önce İslami hareket için, daha sonra da Türkiye için tasavvur edilmeye başlanacaktır.

Mehmet Metiner'in 1990'lı yılların başında içinde yer aldığı İslamcılık akımı entelektüel ve siyasal bağlamda “değişim” talepleriyle kendini yenilemeyi amaç edinmiştir. Metiner'in başyazarı olduğu 1993-1994 yıllarında 18 sayı olarak yayımlanan *Yeni Zemin* dergisi de bu tartışmaların merkezinde yer alırken, hem İslamcılık için yeni bir siyasal ve toplumsal tahayyülü gündeme getirmiş hem de İslamcılık akımı içinde Kemalizm'e yönelik eleştirileri post-Kemalizm'in argümanlarıyla buluşturmuştur. Öyle ki yukarıda da belirtildiği gibi *Yeni Zemin* dergisi, çoğulcu bir toplum kültürü arayışının İslamcılık akımı içindeki özgül örneklerinden birini temsil etmiştir. Metiner'in *Yeni Zemin*'in her sayısı için kaleme aldığı başyazılar da bu bağlamda birer manifesto niteliğindedir. *Yeni Zemin*'in ilk sayısında yayımlanan “İslami Hareket ve Değişim” başlıklı yazısı da bir soru ile başlayarak, 1990'lı yıllar İslamcılığının değişim momentini tanımlamada yol gösterici olmuştur: “İslami hareket, köklü değişimlerin-dönüşümlerin yaşandığı bir dönemde teori-pratik noktasında kendisini yenilemeye muhtaç değiş midir?”¹³⁸ Metiner'in İslami hareket için öngördüğü değişim, tarihin bir dönüm noktasında İslami hareketin “müdahil güç” olma şansını kaçırmamasını ve İslamcıların idealizm yerine gerçekçilikle buluşmasını amaçlamaktadır. Metiner, idealizm ve gerçekçilik ayrımı konusunda Ennahda lideri Raşid el-Gannuşi'yi referans alarak İslami harekette

¹³⁷ Mehmet Metiner, “Değişimi Anlamak”, *Girişim*, C.52, 1990, s. 4; Mehmet Metiner, “Dünya Değişiyor mu?”, *Girişim*, C.57, 1990, s. 6-7.

¹³⁸ Mehmet, Metiner, “İslami Hareket ve Değişim”, *Yeni Zemin*, C.1, 1993, s. 4.

idealizm ile gerçekçilik arasındaki dengenin kurulamadığını, İslami hareketin bir yaşam felsefesine sahip olmadığını öne sürer.¹³⁹ Metiner, Türkiye’de İslamcıların idealizme yenik düşerek tepkici bir dili sahiplendiği, diyaloga kapalı olduğu ve toplumun farklı kesimlerine erişemediği eleştirisini yöneltir. Metiner, bu bağlamda İslami hareketin bir toplum projesi geliştiremediği ve Türkiye’nin birincil sorunu hâline gelen Kürt sorununa karşı bir çözüm de sunamadığı eleştirisinde bulunur.¹⁴⁰

Metiner, *Yeni Zemin*’in 9. sayısı için kaleme aldığı başyazısında değişim kavramını İslami hareketten Türkiye için genişletir. Diğer post-Kemalistlerde olduğu gibi Metiner de Türkiye’nin ihtiyaç duyduğu yapısal değişimi SSCB’nin dağılması sonrasında Doğu Avrupa ülkelerinin karşı karşıya kaldığı yapısal değişim momentiyile de gerekçelendirmektedir.¹⁴¹ SSCB’nin çökmesiyle Türkiye’nin de yaşayacağı yapısal değişim Metiner’e göre devletin resmî ideolojiden arındırılmasıyla sağlanacaktır.¹⁴²

Türkiye’nin yapısal bir değişime ihtiyacı olduğunu belirten Metiner, bunu post-Kemalist kavram seti ile betimlemektedir. Devletin demokratikleştirilmesi, statüko, vesayet, asker-sivil bürokrat iktidar seçkinleri, jakoben laiklik, sivil Cumhuriyet kavramları ekseninde yaptığı resmî ideolojinin totaliter yapısı eleştirisini Türkiye’nin ihtiyaç duyduğu yapısal değişim için gerekçelendirmektedir. Metiner’e göre devletin benimsediği resmî ideoloji, Türkiye’nin sorunlarına çözüm bulmada engelleyici bir rol oynamaktadır. Öyle ki devletin dayattığı resmî ideoloji olan Kemalizm, Türkiye’de tanımına uygun bir demokrasinin var olmasını engellemiş, sivil bir Cumhuriyetin kurulmasını engellemiştir. Asker-sivil bürokrasinin dayattığı jakoben laiklik, Türkiye’de millet hâkimiyeti prensibini de geçersiz kılmıştır.¹⁴³ Bulaç’ın jakoben laiklik eleştirisi de Bulaç’ın eleştirisine benzer niteliktedir. Metiner de tıpkı Bulaç gibi İslam’ın teokratik yapıya sahip olmamasından dolayı, Türkiye’nin Batılı anlamda

¹³⁹ Nahda Hareketi lideri Gannuşi, siyasal İslam’dan ayrılarak, Müslüman demokratlar haline geldiklerini söyleyerek, siyasal İslam’ın dönüşümünü önemli bir rol oynamıştır. Tunus siyaseti ve modern İslam dünyasında siyasal İslam’ın dönüşümü ve Nahda Hareketi’nin pozisyonu için bkz. Rory McCarthy, **Inside Tunisia’s Al-Nahda: Between Politics and Preaching**, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

¹⁴⁰ Metiner, “İslami Hareket ve Değişim”, s. 4.

¹⁴¹ Mehmet Metiner, “Yapısal Değişim Şart”, **Yeni Zemin**, C.9, 1993, s. 4.

¹⁴² Mehmet Metiner, “Herşeyi yeniden düşünmenin vaktidir”, **Yeni Zemin**, C.5, 1993, s. 4-5.

¹⁴³ Ibid., s. 4; Metiner, “Yapısal Değişim Şart”, s. 4.

laiklik dayatmasına ihtiyacı olmadığını savunur.¹⁴⁴ Metiner ayrıca Asaf Savaş Akat'ta olduğu gibi dinin, devletin alanından çıkarılması gerektiği şeklindeki liberal görüşü de sahiplenmektedir. Metiner'e göre devlet laikliği dayatırken din ve devlet işlerini belirlemede dini alanı baskı altına almış, dini görevlilerin bağımsızlığını engellemiştir. Dinin de resmî ideolojinin hizmetine girdiğini belirten Metiner, dini hizmetlerin sivil topluma bırakılması gerektiğini savunmaktadır.¹⁴⁵

Metiner, devlete ve modernleşme politikalarına eleştirisinde de tıpkı Ali Bulaç'ta olduğu gibi, çağdaşlaşmanın Batılılaşma formunda topluma dayatılması eleştirisinde bulunur. Metiner'e göre bu dayatma Cumhuriyet ile sınırlı kalmaz, Tanzimat'tan bu yana jakoben eğilimli siyaset tepeden inmeci ve dayatmacı bir şekilde "halka rağmen" uygulanır. Bu nedenle Türkiye'de yerleşik olan "asker-sivil bürokrasi iktidarı" yerine "halk iktidarı" yerleşmemiş, gerçek tanımına uygun biçimde demokrasi uygulanmamıştır. 1990'lı yıllarda ortaya çıkan demokratikleşme talepleri, asker-sivil bürokrasi iktidarına karşı halkı iktidara taşımayı hedeflemektedir.¹⁴⁶

Metiner, Türkiye'de resmî ideolojinin zorunlu çözülme sürecine girmesi karşısında toplum genelinde değişim taleplerinin dağınık halde var olduğunu altını çizerek, farklı kesimlerden gelen bu taleplerin örtüşmeye başladığından da söz eder. Metiner'e göre "değişimden yana olan güçlerle statükodan yana olan güçler" ayrışması farklı değişim talepleri arasındaki ittifakı sağlarken, bu değişim talepleri mevcut rejimi restore etmekten çok bunu tümünden değiştirmeyi amaçlamaktadır. Resmî ideolojiden arındırılarak yeni bir rejim inşa etmek de burada "devletin demokratikleştirilmesi" olarak tanımlanmaktadır.¹⁴⁷ Metiner, Türkiye'de solun da statükodan yana tavır aldığını, öyle ki solun Kemalizm içinde geliştiğini belirtirken, 1990'lı yıllar Türkiye'sinde sol ve sosyal demokrat akımlar içinde bazı aydınların yeni yeni değişim taleplerini dillendirmeye başladıklarını da not düşer. Metiner ayrıca Müslüman kesime de seslenerek, Müslümanların bu değişim cephesinde yer alması çağrısında bulunur. Öyle ki Metiner'e göre sözü edilen değişim, Müslümanların lehine bir değişimdir. Bu

¹⁴⁴ Mehmet Metiner, "Devlet Dinden Elini Çekmeli", **Yeni Zemin**, C.2, 1993, s. 4.

¹⁴⁵ Ibid., s. 4.

¹⁴⁶ Mehmet Metiner, "Halksız demokrasi olur mu?", **Yeni Zemin**, C.15, 1994, s. 68-69.

¹⁴⁷ Metiner, "Herşeyi yeniden düşünmenin vaktidir", s. 4-5.

bağlamda Metiner'e göre "çoğulcu, katılımcı ve özgürlükçü toplum projesi" için Medine Sözleşmesi'ne ilgi duymak entelektüel bir zorunluluktur.¹⁴⁸ Metiner Medine Sözleşmesi'ni, demokrasiyi içkin olarak benimsemesi ve hatta onu aşması bakımından sahiplenirken, tıpkı Ali Bulaç'ta olduğu gibi İslam'ı modernizm ve pozitivizm ile buluşturan "İslam demokrasisi" ve "İslam liberalliği" gibi yaklaşımlara da karşı çıkmaktadır.¹⁴⁹

Metiner, devletin demokratikleştirilmesi bağlamında yaptığı tüm bu eleştirilerin dışında liberal anlamda "devletin küçültülmesi" görüşünü de sahiplenmekte ve özellikle post-Kemalizm'in ekonomi-politik yorumlarını gerçekleştiren araştırmacılarla ortak bir paydada buluşmaktadır. Metiner'e göre devletin müdahaleci ve yasakçı yapısını kırmak için merkeziyetçi bürokratik yapısı kırılmalı, devletin din, eğitim, kültür vb. kurumlar üzerindeki tekeli kaldırılmalıdır. Bunu yaparken, devletin ekonomi üzerindeki yönetiminin de sonlandırılması gerektiğini savunan Metiner, Kamu İktisadi Teşekküllerinin (KİT) satılması ve özelleştirme politikalarının gerekliliğini, birey-toplum-devlet ilişkisinin hukuk devleti normlarına göre düzenlenmesi için savunmaktadır.¹⁵⁰ Metiner'in bu liberal bakış açısı, onun özgürlükçü anayasa önerisinde de yer almaktadır. Devletin "müdahil ve hükümdar devlet" yerine, "hakem ve hizmetkar devlet" olması gerektiğini savunan Metiner, maddeler halinde özgürlükçü bir anayasa için gereklileri sıralamaktadır. Buna göre, devletin dini alana hiçbir şekilde müdahale etmemesi, ekonomi de dahil olmak üzere devletin toplumsal kurumlar üzerindeki belirleyici yetkisinin sonlandırılması, anayasada laiklik de dahil olmak üzere değiştirilemez maddelerin yer almaması, sivilleşme karşısında askerlerin yürütme üzerindeki yetkilerinin kaldırılması, yerel yönetimlerin güçlendirilmesi, her türlü düşünceye özgürlük tanınması ve Cumhurbaşkanı'nın halk tarafından seçilmesini sağlayan başkanlık sisteminin önünün açılması gerekmektedir.¹⁵¹

¹⁴⁸ Ibid., s. 5.

¹⁴⁹ Mehmet Metiner, "Yeniliğe evet, yenikliğe hayır", **Yeni Zemin**, C.12, 1993, s. 8-9.

¹⁵⁰ Mehmet Metiner, "Rezzak devlet'e hayır!", **Yeni Zemin**, C.8, 1993, s. 15.

¹⁵¹ Mehmet Metiner, "Toplum merkezli, özgürlükçü sivil bir anayasa", **Yeni Zemin**, C.4, 1993, s. 4-5.

Yukarıdaki satılarda da görüldüğü gibi Metiner, İslami harekete dair tartışmalarında yer yer Kürt sorununa da değinir. İslami hareketin Kürt sorununa bir çözüm üretemediğinden yakını. Metiner, bir sorun olarak tanımlayıp tartıştığı Kürt sorununu İslami hareketin güncel durumunu tartışırken başvurduğu post-kolonyalist söylem ile ele alınırken, Kürtlerin ulusal bir hareket inşa etmelerine karşı eleştirel bir duruş da geliştirir. Metiner, 1990 yılında yayımlanan *Sorunlarımızı Konuşmak* ve 1991 yılında yayımlanan *Kardeşlik Çağrısı* adlı çalışmalarında da bu konudaki tartışlarını sürdürür. Kürt sorunun kompleks bir biçimde olduğunu belirten Metiner, sorunun I. Dünya Savaşı'ndan sonra Batılı güçlerin Kürtlerin bağımsız bir devlet kurmalarından Körfez Savaşı'na kadar Kürtlerin milliyetçi duygularla birbirlerine karşı kışkırtılmalarını içerdiğini öne sürer.¹⁵² Ayrıca Talabani, Barzani ve Partiya Karkerên Kurdistanê (Kürdistan İşçi Partisi) (PKK) farklı ideolojik eğilimlere sahiptir; bazılarının milliyetçi eğilimleri ön plandadır ve Metiner'e göre "PKK'nın da "Kürt-Ermeni işbirliği anlayışıyla hareket etmesi ayrıca düşündürücüdür".¹⁵³ Kürt sorunun çözümü için İslami bir yol öneren Metiner, Müslüman Türk ve Müslüman Kürt ayrımına da itiraz ederken, Kürt kökenli Müslümanların İslami faaliyetlerinin "Kürtçülük" ile damgalandığını da not düşer. Metiner'e göre sorun, "milliyetçi/ırkçı karaktere sahip resmî ideolojilerle çözümlenebilecek bir sorun değildir. Kaba kuvvetle ve askeri/polisiye önlemler de çözümleyici özelliğe sahip değildir hiç."¹⁵⁴ Metiner'e göre Kürt sorununun çözümü, ümmet bilinci taşıyan tüm Müslümanların olduğu gibi Kürtlerin de İslam ümmetinin parçasını oluşturmalarıdır.¹⁵⁵

3.3. Ara Değerlendirme

1980'li yıllardan itibaren post-Kemalist paradigmatic değişimin kamusal yaklaşımlardaki taşıyıcısı liberal sol entelektüeller ile İslamcı entelektüeller olmuştur. Her iki entelektüel çevre de kendi siyasal geleneklerini dönüştürmeyi önceleyerek,

¹⁵² Mehmet Metiner, *Sorunlarımızı Konuşmak*, İstanbul, Birleşik, 1990, s. 160-168; Mehmet Metiner, *Kardeşlik Çağrısı*, İstanbul, Risale, 1991, s. 100-110.

¹⁵³ Ibid., s. 169.

¹⁵⁴ Ibid., s. 176.

¹⁵⁵ Ibid., s. 176.

içinde yer aldıkları siyasal hareketleri demokrasi bağlamında sorunsallaştırmışlar ve yeni siyaset biçimleri önermişlerdir. Liberal sol ve İslamcı entelektüellerin bu eleştirileri ile Kemalizm'e ve erken Cumhuriyet dönemine de otoriterizm, totalitarizm, sivil toplum ve çoğulculuk eleştirileri bütüncül bir okuma ile ele alınmıştır. Liberal sol ve İslamcı entelektüeller arasındaki post-Kemalist söylem ortaklığı, her iki hareketin birbirine yönelik öz eleştirisi için destek-koruma ilişkisini de beraberinde getirmiştir. Liberal sol entelektüeller, İslamcıların Medine Sözleşmesi başta olmak üzere çoğulculuk ve demokratikleşme tartışmalarını İslamcı hareketin demokratikleşmesi bağlamında desteklerken, İslamcılar da liberal sol entelektüellerin “solu Kemalizm’in hegemonyasından kurtarma” arayışını demokrasiye sahip çıkma eğilimi olarak olumlamaktadırlar.

Post-Kemalist kamusal yaklaşımlar da akademik yaklaşımlarda olduğu gibi birkaç noktada Kemalizm eleştirileri bakımından ortaklaşmaktadırlar. Akademik yaklaşımlarda olduğu gibi, Aydınlanma, pozitivism ve modernizm eleştirisi, sivil toplum eleştirisi ve laiklik eleştirisi post-Kemalist kamusal yaklaşımların ortak söylemlerindendir. Bu yaklaşımların ortak söylemleri devletin demokratikleştirilmesi, statüko, vesayet, asker-sivil bürokrat iktidar seçkinleri, jakoben laiklik ve sivil Cumhuriyet kavramlarıyla şekillenmiştir.

Aydınlanma, pozitivism ve modernizm eleştirisi: Liberal sol ve İslamcı entelektüellerin post-Kemalist yaklaşımında aydınlanma, pozitivism ve modernizme dair eleştirel yaklaşımları ortak bir söylemle belirlenmektedir. Murat Belge, Osmanlı aydınlarının Comte'ye bir aydınlanma görüşü benimsemiş, Kemalist inkılaplar da bu süreklilikle pozitivist anlayış çerçevesinde yürütülmüştür.¹⁵⁶ Belge de Tunçay ve Köker gibi akademisyenlerde olduğu gibi Kemalizm'in dinin yerine bilimi koyması belirlenen modernleşme anlayışını, otoriter bir yönetim tarzı ortaya çıkarması bakımından eleştirmektedir. Ömer Laçiner pozitivism eleştirisini Türkiye soluna da yöneltirken, ekonomizm eleştirisini pozitivism bakımından yapmaktadır. Kemalizm'e yönelikse Laçiner'in pozitivism eleştirisi, Kemalist modernleşmenin ilerleme idealinin pozitivism ile belirlenmesi ve bunun yukarıdan aşağıya bir proje olarak

¹⁵⁶ Belge, **Militarist Modernleşme**, s. 723.

uygulanmasıdır. Laçiner bu bağlamda, Kemalizm'i jakoben modernleşme kavramıyla eleştirmektedir. İslamcı entelektüellerden Ali Bulaç'ın eleştirisiye büyük ölçüde Aydınlanma eleştirisi üzerine kuruludur. Aydınlanma ve moderniteyi bireycilik, dünyevileşme ve ulus-devlet bağlamında sorunsallaştıran Bulaç, tüm bu süreçlerin aşılması gerektiğini öne sürer.¹⁵⁷ Bulaç, Kemalist laik aydınların da Batı kültürünün dayattığı modernleşme paradigmasına bağlı kalarak, *status quo*'yu sürdürdüklerini vurgular. Bulaç'ın modernizm eleştirisi de diğer post-Kemalistlerde olduğu gibi Kemalizm'in otoriter yönetim karakterini açığa çıkarmaya da aracılık eder. Hatta Bulaç ve Metiner, Kemalizm'i bu bağlamda totaliter bir ideoloji olarak tanımlar. Metiner'e göre totaliter bir ideoloji olarak Türkiye'de resmî ideoloji, demokrasinin ve sivil bir cumhuriyet rejiminin kurulmasını engelleyen bir niteliğe sahip olmuştur.¹⁵⁸

Sivil toplum eleştirisi: Sivil toplum tartışması, post-Kemalist kamusal yaklaşımlarda da akademik yaklaşımlarda olduğu gibi, modernizm, laiklik, vesayet, statüko, Marksist terminolojiyle üstyapının belirleyiciliği gibi tartışmaların somutlaştığı bir bağlama sahiptir. Liberal sol entelektüellerden Murat Belge sivil toplum kavramını, “geçmişini anlamak için analitik bir yaklaşım” olarak ele alırken, bunu Türkiye'de demokratikleşme sorunu bağlamında sorunsallaştırmaktadır.¹⁵⁹ Belge, Batı Avrupa'da tarih boyunca merkezi ve merkezkaç güçlerin çatışması sonucu burjuvazi de dahil olmak üzere özerk toplumsal güçlerin demokrasiye katkısının Türkiye gibi geç modernleşmiş ve sivil toplumu kuramamış ülkelerde sağlanamadığına dikkat çeker.¹⁶⁰ Ömer Laçiner'in yaklaşımında da sivil toplumun güçlendirilmesi, demokratikleşme için post-Kemalist argümanlarla kurulan bir söylemdir. “Niçin bütün İslam ülkelerinde, bütün geri bırakılmış ülkelerde, burjuva toplumu teşekkül etmemiş ülkelerde biz böyle bir kitlenin re'sen harekete geçişini, direnişini görmüyoruz?” sorusundan hareket eden Laçiner de Belge ve diğer post-Kemalist entelektüellerde olduğu gibi, Türkiye'nin Batı Avrupa'dan farklı tarihsel

¹⁵⁷ Bulaç, “Modern Dünya ile Çatışma ve Uyumdan Modernite'yi Aşmaya”, s. 7.

¹⁵⁸ Metiner, “Herşeyi yeniden düşünmenin vaktidir”, s. 4-5.

¹⁵⁹ Belge, **Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek**, s. 72.

¹⁶⁰ Ibid., s. 77.

şartları nedeniyle demokratikleşemediği yaklaşımını geliştirir.¹⁶¹ İslamcı post-Kemalistler Ali Bulaç ve Mehmet Metiner'in sivil toplum söylemleri de post-Kemalist paradigmanın sivil toplum tartışmasındaki örüntüsünden ayrılmamaktadır. Bulaç da Gramscian politik toplum ve sivil toplum kavramlarına başvurarak, Batılı olmayan toplumlarda bu iki güç arasındaki çatışmanın daha derin olduğunu ve Kemalizm'in en üstün değer olarak devleti tanımlamasının demokratikleşme önünde engel oluşturduğunu öne sürer.¹⁶² Metiner de benzer şekilde devleti resmî ideolojinin baskı aygıtı olarak tanımlarken, dini alanın sivil topluma bırakılması yaklaşımını sivil toplumun özerkliğinin demokratikleşmenin şartı olarak kurgulamaktadır.¹⁶³

Laiklik eleştirisi: Post-Kemalist kamusal yaklaşımlarda, akademik yaklaşımlarda olduğu gibi “dini denetim altına alan bir güç olarak” laiklik tanımı takip edilmektedir. Liberal sol yaklaşıma göre laiklik, Batı'daki gelişmesinin aksine otoriteden ayrışma yerine otoriteyi pekiştirme işleviyle kullanılmıştır.¹⁶⁴ Ömer Laçiner'e göre de resmî ideoloji laikliği, dini akımları zayıflatmak ve siyasetten arındırmak için kullanmıştır.¹⁶⁵ İslamcı entelektüeller de Kemalist laiklik anlayışını jakoben laiklik olarak tanımlamışlar ve bunun yukarıdan aşağıya dayatıldığını öne sürmüşlerdir. Bulaç ve Metiner'in yaklaşımlarında jakoben laiklik, teokratik bir din olmadığı varsayılan İslam ile de çelişmektedir.¹⁶⁶ Metiner ayrıca, devletin benimsediği jakoben laiklik anlayışı karşısında dinin devletin alanından çıkarılması gerektiğini savunur. Metiner'e göre dini hizmetlerin sivil topluma bırakılması, devletin dini alanı baskı altına almasını engelleyeceği gibi, dini resmî ideolojinin hizmetinden de çıkaracaktır.¹⁶⁷

¹⁶¹ Laçiner, “Türkiye’de Sol ve Sosyalizm”, s. 172.

¹⁶² Bulaç, “İslam ve Totaliter Rejim Sorunu”, s. 5.

¹⁶³ Metiner, “Devlet Dinden Elini Çekmeli”, s. 4.

¹⁶⁴ Belge, “Laiklik: Otoritenin Ayrışması”, s. 3.

¹⁶⁵ Laçiner, “Türkiye için Yeni Bir Paradigma”, s. 4.

¹⁶⁶ Metiner, “Devlet Dinden Elini Çekmeli”, s. 4.

¹⁶⁷ Ibid., s. 4.

SONUÇ

Post-Kemalizm, 1980'li yıllar Türkiye'sinde farklı siyasal ve akademik geleneklerden gelen entelektüellerin temsili demokrasi ve ulusal kimlik krizine cevap üretme gayretlerini anlamlandıran bir kavram olarak entelektüel bir yönelime, siyasal bir geleneğe, hegemonik bir projeye ve akademik bir paradigmaya işaret etmektedir. Post-Kemalistler, bir yandan 12 Eylül rejiminin dayattığı Kemalist pratiklere karşı eleştirel bir söylem geliştirirken, bir yandan da küreselleşme süreci ve post-modernist akımların etkisiyle bir demokratikleşme söylemi geliştirmişler ve Kemalizm'i liberal yaklaşımla eleştiriye tabi tutmuşlardır. Entelektüel bir yönelim olarak post-Kemalizm, 1980 öncesinde radikal sayılabilecek aktörlerin 1980'li yıllardan itibaren meşru kamusal entelektüeller olarak demokrasi, çoğulculuk, sivil toplum, kadın hakları, eşit hak talebi gibi söylemlerde ortaklaşmaları ve birbirleriyle diyalog kurmalarını ifade etmektedir. Bu çalışmada liberal sol ve İslamcı yaklaşımlarla örneklenen bu ortak söylem ve diyalog, post-Kemalizm'i entelektüel bir uğraş alanı ve yönelim kılmaktadır. Post-Kemalizm bir siyasal hareket ve gelenek olarak da liberal demokrasi söylemi ile Kemalizm eleştirisinin başta YDH örneği olmak üzere günümüze dek siyasal görünürlük kazanması ve post-Kemalizm'in siyasal alanda dolaşıma girmesini ifade etmektedir. Akademik bir paradigma olarak post-Kemalizm, Kemalizm ve erken Cumhuriyet dönemi politikalarının modernizm, pozitivizm, kolonyalizm, laiklik, sivil toplumculuk ve kadın devrimi söylemi bakımından eleştirisi ile sosyal bilimlerdeki hâkim paradigmayı aşma gayretini ifade etmektedir. Hegemonik bir proje olarak post-Kemalizm de Bob Jessop'ın politik, entelektüel ve ahlaki önderlik olarak tanımladığı hegemonya projesi tanımına denk düşmektedir. Özal iktidarı ile başlayan Türkiye'de neo-liberal yeni sağın inşasında post-Kemalizm, ulusal-popüler bir programın düşünsel arka-planı olmuştur. Özellikle ekonomi-politik post-Kemalist yaklaşımların Türkiye'de demokratikleşme sorununu sivil toplum ve burjuva sınıfı eksikliği ile açıklamaları bu programın siyasal hedeflerini popülerleştirmede rol oynamıştır.

Mevcut literatürün post-Kemalizm yaklaşımı, post-Kemalizm'in 12 Eylül'ün yarattığı iklime tepki olarak doğan bir düşünce akımı olduğu yönündedir.¹ Post-Kemalizm eleştirisinde, küreselleşme ve neo-liberalizm ile post-modern yaklaşımın da post-Kemalizm'i güçlendirdiğinin altı çizilse de paradigmanın asıl çıkış noktası olarak 12 Eylül'e işaret edilmektedir. Bu bağlamda İlker Aytürk, post-Kemalizm'i "Türkiye'nin en önemli birkaç sosyal bilimcisi tarafından 1980'li yılların başında ortaya atılan; daha sonra da entelektüeller, gazeteciler, düşünce kuruluşları ve yayınevleri tarafından benimsenerek hızla dolaşıma sokulan bir fikirler bütünü"² olarak tanımlamaktadır. Aytürk ve Esen'e göre post-Kemalistler, 1980'li yıllarda askerler tarafından temsil edilen ceberrut devletin köklerinin tek parti döneminde bulunduğunu öne sürmüşlerdir.³ Aytürk bu noktada post-Kemalizm'i "Türkiye'nin bitmeyen vesayet problemine konulmuş yanlış bir teşhis" olarak değerlendirir.⁴ Mevcut literatürün post-Kemalizm'in özellikle vesayet kavramı üzerinden yürüttüğü eleştiriye dair eleştirisi, kavramın AKP iktidarınca inşa edilen rejimin resmi tezi haline gelmesidir.⁵ Öyle ki AKP iktidarı vesayet kavramını kendisine tehdit olarak gördüğü sivil ve asker bürokrasiyi tasfiye etme hamlelerinde araçsallaştırmış ve bu araç AKP'nin otoriter politikalarının da geri planını hazırlamıştır.⁶ Tek parti dönemiyle özdeşleştirilen otoriter vesayetçilik Yüksel Taşkın'a göre de post-Kemalist paradigmanın en önemli zayıflıklarından biri olmuştur. Taşkın'a göre post-Kemalistler, otoriterliğin kaynaklarını sadece Kemalizm'de aramışlar; Türkiye sağının Osmanlı ile kurduğu ilişki de dahil olmak üzere sahiplendiği otoriter yorumlarını görmemişlerdir. Öyle ki devlete dair bir eleştiriden çok devletin seçkinlerine dair eleştiriler yönelten liberaller, kültürelci yorumlarla yaptıkları eleştirilerinde "siyasal hayata dahil olma özgüvensizlikleri" ile sağ cenahtan gelen "otantik reformcuları",

¹ İlker Aytürk ve Berk Esen, "Önsöz", **Post-Post-Kemalizm: Türkiye Çalışmalarında Yeni Arayışlar**, Der. İlker Aytürk ve Berk Esen, İstanbul, İletişim Yayınları, 2022, s. 7.

² Aytürk, "Post-post Kemalizm", s. 34.

³ Aytürk ve Esen, "Özsöz", s. 10.

⁴ Aytürk, "Post-post Kemalizm", s. 35.

⁵ Berk Esen, "Post-Kemalizmin Vesayet Eleştirisi: AKP Rejiminin Resmi Tezi", **Post-Post-Kemalizm: Türkiye Çalışmalarında Yeni Arayışlar**, Der. İlker Aytürk ve Berk Esen, İstanbul, İletişim Yayınları, 2022, s. 356.

⁶ Ibid., s. 357.

fikirlerini siyasal alana taşıyabilecekleri aktörler olarak görmüşlerdir. Bu aktörleri önce Özal, daha sonra Erdoğan temsil etmiştir.⁷

Mevcut literatürün post-Kemalizm eleştirisi, post-post-Kemalizm çağrısı ile tamamlanmaktadır. Post-post-Kemalizm çağrısı, yeni bir paradigma kaymasından çok aşılması gereken bir dönemi ifade etmektedir. Aytürk'e göre post-Kemalizm'in Türkiye'de otoriteryanizmin köklerini tek-parti dönemi ve Kemalizm ile ilişkilendirmesi, Kemalizm dışındaki aktör ve ideolojilerle ilişkili otoriter eğilimlerin görmezden gelinmesine ve hatta onların demokratikleştirici siyasal aktörler olarak tanımlanmasına yol açmıştır. Aytürk'e göre 1980'lerden itibaren aşırı sağın güçlendiği Türkiye'de sosyal bilimlerin yalnızca 1908-1945 dönemine odaklanması, sosyal bilimleri “uç sağın yükselişine karşı körleştirmiştir”. Bu da Aytürk'e göre sosyal bilimcileri “otoriter siyasetin ve vesayetinin köklerinin yalnızca İttihatçılık'tan Kemalizm'e uzanan çizgide aranmasına” sevk etmiştir.⁸ Aytürk, post-post-Kemalizm çağrısı ile sosyal bilimcilerin odak noktalarını erken Cumhuriyet döneminden Soğuk Savaş dönemine çevirmeye çağırılmaktadır. Öyle ki Soğuk Savaş dönemi, “bugünün sağ elitlerinin içine doğduğu ve siyasi sosyalleşmelerini tamamladığı” bir dönemdir⁹ ve “Türkiye'nin bitmeyen vesayet sorununa konulan yanlış teşhisin” aşılması için otoriterliğin ve anti-demokratik siyasal kültürün kaynaklarının bu dönemde de aranması gerekmektedir.

Ortaya çıkmasını sağlayan siyasal ve entelektüel temeller post-Kemalizm'in bir akademik paradigma ve hegemonik proje olarak tanımlanmasında şüphesiz belirleyicidir. Bununla birlikte, bu çalışmanın teorik çerçevesini oluşturan yaklaşımlar da post-Kemalizm'i akademik paradigma ve hegemonik proje olarak tanımlamayı mümkün kılarken, mevcut literatürün post-Kemalizm yaklaşımının eksikleri ve açmazlarını ortaya koymayı da sağlamaktadır. Birbirinden farklı ideolojilerden ve siyasal geleneklerden gelen isimler ve mecraların aynı dönemde öne sürdükleri yaklaşımlar ve tartışmalar, zamansal örtüşmelerin çok ötesinde benzer kaynaklardan

⁷ Taşkın, “Liberal Post-Kemalizm'in Yanılgıları”, s. 10-11.

⁸ İlker Aytürk, “Bir defa daha post-post-Kemalizm: Eleştiriler, cevaplar, düşünceler”, **Birikim**, C.374-375, 2020, s. 102.

⁹ Aytürk, “Post-post Kemalizm”, s. 47.

beslenen hegemonik bir dilde buluşmalarını ifade etmektedir. Bir paradigma kayması olarak da tanımlanabilecek bu söylem ortaklığı, Kemalizm eleştirilerinde yeni yöntemler, şablonlar, modeller ve kullanılan kavram setindeki ortaklıkla temellenmektedir. Bir paradigma kaymasını ortaya çıkaran süreç, önceki dönemde sorulan soruların değişmesiyle başlarken, teoride ve yöntemdeki değişimle birlikte mevcut paradigmanın reddedilmesi ve yeni paradigmanın kabul edilmesiyle sonuçlanmaktadır. Thomas Kuhn’a göre teoride yaşanan değişim ile bilim insanları, dünyayı daha iyi resmettiğine inandıkları yeni paradigmaya dahil olmaktadır. Louis Althusser de bilimsel disiplinde ele alınan kuramsal sorunsalın değişimini epistemolojik kopuş olarak adlandırmaktadır.

Post-Kemalistler, 1980’li yılların ardından Kemalizm’e dair eleştirilerinde öncelikle farklı bir tanımlama yoluna gitmişler ve Kemalizm eleştirilerini “Kemalizm’i aşma” hedefine dönüştürmüşlerdir. Kemalizm’i aşma düşüncesi, anti-Kemalizm’den post-Kemalizm’e geçişi ifade ederken, bunun bağlamını da demokratikleşme söylemi oluşturmuştur. Demokratikleşmenin yolunun Kemalizm ile hesaplaşmaktan geçtiğini düşünen post-Kemalistlerin birçoğu Kemalizm’in Türkiye’nin resmî ideolojisi olduğunu öne sürerek, resmî ideoloji kavramını temel alan eleştirilerin yolunu açmışlardır. Resmî ideoloji, post-Kemalistler tarafından baskıcı, yasaklayıcı, özgür yurttaşlığı engelleyici, ötekileştirici, sivil toplum düşmanı, “liberal ve sosyalist akımlara kuşkuyla bakan”, “dini referans almayı gericilik olarak kodlayan” bir ideoloji olarak tanımlanmıştır. Bağlamının demokratikleşme olması ölçüsünde resmî ideoloji eleştirisi, demokratikleşmeyi savunan aktörlerin ilk olarak başvurdukları şablon olmakta ve bu şablon yeni paradigmanın kurucu öğelerinden biri haline gelmektedir. Resmî ideoloji ile birlikte kişi kültü eleştirisine de sahip olan post-Kemalistler, “Atatürk’ün tarihselleştirilmesi” gibi bir demokratikleşme önerisinde de buluşmaktadırlar. “Artık, Atatürk konusuna boş övgüsüz ve sövgüsüz yaklaşmayı öğrenmeliyiz” diyen Mete Tunçay’dan “Cumhuriyet’in yeniden kurulması”nı öneren İkinci Cumhuriyetçiler’e dek Atatürk’ün tarihselleştirilmesi söylemi, “tarihe objektif bakmak” kriteriyle temellendirilmiştir. Bu söylem aynı zamanda, 1990’lı yılların ikinci yarısından itibaren Kemalizm’e sivillik kazandırmayı amaçlayan neo-Kemalist harekete karşı alternatif bir söylem geliştirme hedefi olarak geliştirilmiştir.

Post-Kemalizm'i bir paradigma kayması olarak anlamlandıran yeni araçlardan biri de sivil toplum kavramı etrafındaki tartışmalardan doğmuştur. Sivil toplum kavramı, post-Kemalistler arasında en yaygın kabul gören araçlardan biri olmuştur. Akademik yaklaşımlar arasında post-modern eleştiri, pozitivist eleştiri ve ekonomi-politik eleştiri gibi farklı disiplinlere başvuran araştırmacıların çalışmalarında yer alan sivil toplum eleştirisi, kamusal yaklaşımlarda hem liberal sol yaklaşımda hem İslamcı yaklaşımda kullanılmıştır. Murat Belge'nin "geçmişi anlamak için analitik bir yaklaşım" olarak tanımladığı sivil toplum kavramı, Türkiye'de güncel olarak demokratikleşme sorununu ülkenin Kemalist geçmişini sorunsallaştırarak gündeme getirmektedir. Sivil toplum eleştirisi de bir tür demokratikleşme eleştirisi olarak, 1980'li yılların sonlarından itibaren Türkiye'de demokratikleşme tartışmasından ayrılmaz bir hâle gelmiştir. Demokratikleşme eleştirisinin Türkiye'de sivil toplumun gelişmemiş olduğu tezi üzerine kurulu olan bu yaklaşım, modernizm, laiklik, vesayet, bürokrasi, statüko gibi kavramlar üzerinde somutlaştırılmış, kamusal mecralar ve ana akım medyada bu eleştiri görünürlük kazanmış ve popülerleşmiştir. Nilüfer Göle'nin anlatımında sivil toplumun özerkleşmesi karşısında Kemalist aydınların ve ordunun otoriter tavrına dikkat çekilirken, Meyda Yeğenoğlu'nun anlatımında Doğu toplumlarında bireysellik ve sivil toplum gibi Batı'nın sahip olduğu ikincil yapıların gelişmemiş olmasının altı çizilir. Çağlar Keyder ise burjuvaziye dikkat çekerek, burjuvazinin siyasi otoriteden özerkleşemeyerek, sivil toplumu kurma ve geliştirme misyonunu yerine getiremediğini öne sürmektedir. Asaf Savaş Akat da demokratikleşme bağlamında benzer bir sivil toplum eleştirisi yürütürken, aynı zamanda Sencer Divitçioğlu ve İdris Küçükömer'in yaklaşımlarını post-Kemalist paradigma içinde popülerleştirerek, onlara bir anlamda iade-i itibar da sağlamıştır.

Post-Kemalizm'i bir paradigma olarak tanımlamamıza olanak tanıyan bir diğer unsur da resmî ideoloji ve sivil toplum şablonları dışında post-Kemalistlerin yürüttükleri eleştirilerinin teorik temelleridir. Modernizm, Aydınlanma, pozitivism ve kolonyalizm eleştirileri, post-Kemalistleri ortak bir zeminde buluşturan teorik yaklaşımlar arasında yer almaktadır. Bu çalışmada ele alınan tüm post-Kemalist akademik yaklaşımlara içkin olan modernizm eleştirisi, diğer eleştirel yaklaşımlarda olduğu gibi demokrasi bağlamında gerçekleştirilmiştir. Mete Tunçay'ın jakobenizm

vurgusu, Fikret Başkaya'nın Avrupa-merkezlilik eleştirisi, Levent Köker'in Kemalizm'in "istikrar ve düzen içinde gelişme" anlayışına yönelik eleştirisi, Nilüfer Göle'nin üst-anlatı olarak modernliğin eleştirisindeki post-modernist yaklaşımı, Meyda Yeğenoğlu'nun oryantalist bir ideoloji olarak Kemalizm okuması, Şirin Tekeli ve Deniz Kandiyoti'nin modernleşme projesinin ataerkil örüntülerine dair eleştirilerinin temelinde modernizm eleştirisi yer almaktadır. Post-Kemalistler, Kemalizm'in yapısal-işlevselci, ilerlemeci, modernist anlayışı yerine modernleşmenin Batı'yı "standart uygarlık" olarak tanımladığı ve Türkiye'ye bu şablonla baktıkları eleştirisinde bulunmuşlardır. Modernleşmenin ilk defa bir "proje" olarak tanımlandığı bu eleştirel yaklaşımda, toplumsal öznelere bireysel hak ve özgürlüklerini ortadan kaldırdığı görüşüyle yine bir demokrasi eleştirisi amaçlanmıştır.

Modernizm eleştirisine eklenen Aydınlanma ve pozitivism eleştirisi de akademik yaklaşımlarla birlikte siyasal alanın demokratikleştirilmesi söyleminde araçsallaştırılmıştır. Kemalizm'e içkin olan pozitivism post-Kemalistlere göre Kemalizm'i otoriter kılan temel unsurlardan olup, post-Kemalistlere göre Türkiye'nin demokratikleşmesi önündeki engellerin en temel sebeplerinden biri olmuştur. Köker'e göre Kemalizm, siyasal boyutta taşıdığı pozitivist yaklaşımıyla, "düzen içinde ilerleme" düşüncesiyle güçlü ve merkezi bir devlet inşa etmeyi amaçlamış ve siyasal meşruiyetini ulusal kimlikten aldığı ölçüde devlet siyasal baskısını toplumsal gruplar üzerinde göstermiştir. Pozitivism eleştirisi Köker'in yaklaşımında Kemalizm'in anti-demokratik karakterini çözümlemede rol oynamıştır. Tunçay'a göre de Kemalizm, "halkın onayı"na ihtiyaç duymadığı ölçüde anti-demokratik bir yönetim anlayışına sahip olmuştur. Bilimin dinin yerine konduğu eleştirisinin de yaygın olduğu post-Kemalist paradigmanda, Aydınlanma'nın bir sonucu olarak bireycilik, dünyevileşme ve ulus-devlet bağlamının aşılması, "Kemalist *status quo*"nın aşılması hedefini demokratikleşme söyleminde temellendirmektedir. İslamcı post-Kemalistler tarafından da benimsenen bu yaklaşım ile demokrasinin ve sivil cumhuriyetin inşası savunulmaktadır.

Post-modernizm, anti-pozitivism, post-kolonyalizm ve feminizm gibi eleştirel teorilerle temellenen; resmî ideoloji, kişi kültü ve sivil toplum gibi demokratikleşme söylemini dönüştürücü araçlarla şekillenen post-Kemalist paradigmanın kurucu

kavram setine de ayrıca dikkat çekilmelidir. Post-Kemalistlerin söyleminde Kemalizm'in ve erken Cumhuriyet döneminin sorunsallaştırılmasının asıl bağlamını demokratikleşme tartışması oluşturduğundan, ilk olarak post-Kemalistlerin demokrasi söylemine bakılmalıdır. Post-Kemalistlerin demokrasi anlayışı, jakobenizm, vesayet (rejimi), halka rağmen halkçılık, tepeden inme/yukarıdan aşağıya devrim, kamusal alan, sivil(lik), çoğulculuk, katılımcılık gibi kavramlardan oluşan post-Kemalist kavram setinden ayrı düşünülemez. Post-Kemalizm'in kurucu metinlerinden kabul edilebilecek *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)* adlı çalışmasında Mete Tunçay, Kemalizm'in tepeden inme ve jakoben bir modernleşme ve demokrasi anlayışına sahip olduğunu öne sürmüştür. Tunçay, Kemalizm'in jakoben ve pozitivist bir yönetim tarzıyla “kendi doğrularını topluma kabul ettirme” yolunu seçmesini “liberal demokrasinin önemli bir ögesi olan uzlaşmacı tutuma tercih etme” olarak tanımlamaktadır. Jakobenizm, benzer şekilde Asaf Savaş Akat, Ömer Laçiner, Mehmet Metiner gibi farklı akademik ve siyasal geleneklerden gelen isimler tarafından “Türkiye’de demokratikleşmenin önünde bir engel oluşturan Kemalizm’in otoriter karakterini tanımlamak” için kullanılmıştır. Vesayet, vesayetçi ideoloji, vesayet rejimi gibi kavramlar da post-Kemalizm'in demokrasi yaklaşımında sıklıkla başvurulan kavramlardan olmuştur. İkinci Cumhuriyetçilerin “Birinci Cumhuriyet” ile özdeşleştirdikleri vesayet, tarihselleştirilerek demokratikleşme yolunda aşılması gereken rejim ögesi olarak tanımlanmıştır. Kemalizm'in halkçılık ilkesinin eleştirisi de halkçılığın “halka rağmen” geliştiği yaklaşımıyla demokratikleşme bağlamına sahip olan bir eleştiri hâlini almıştır. Fikret Başkaya, Levent Köker, Asaf Savaş Akat ve Nilüfer Göle gibi post-Kemalistler, Kemalist halkçılığın eleştirisini homojen bir toplum yaratma hedefine sahip olduğu gerekçesiyle Kemalizm'in anti-demokratik karakterini sorgulamak maksadıyla gerçekleştirmişlerdir. Halkçılığın eleştirisi, Kemalizm'in “sınıfsız toplum” idealine de dikkat çekerek, sınıfsız toplum ideali ile Kemalizm'in siyasi çatışmaları gizleme gayretini anti-demokratik olarak nitelemeyi sağlamıştır. Post-Kemalizm'in demokrasi söylemindeki rejim tartışmasında popülerleşen kavramlardan biri de tepeden inme modernleşme ve yukarıdan devrim kavramları olmuştur. Tunçay bu kavramları tek-partili yönetim biçimleri literatürüne başvurarak kullanırken, bu çalışmada yaklaşımlarına başvuru neredeyse tüm post-

Kemalistlerin çalışmalarında kavram, Kemalizm'in bir diktatörlük olarak tanımlanmasını sağlamıştır.

Post-Kemalistlerin Kemalizm eleştirileri, Türkiye Cumhuriyeti'nin resmî ideolojisi olarak kurucu Kemalizm'in eleştirisini temel aldığı ölçüde konjonktürel olarak demokratikleşme tartışmalarını takip etmekte ve Türkiye için yeni bir demokrasi kültürü önerisinde de bulunmaktadır. Tunçay'da jakoben Kemalist modernleşmenin karşısına yerleştirilen liberal demokrasiye ait uzlaşmacı tutum, Köker'in yaklaşımında katılımcı demokrasi adını almaktadır. Kemalizm'in mirasından kaynaklanan anti-demokratik kültür ve siyasal meşruiyetin aşılması için önerilen katılımcı, uzlaşmacı demokrasi anlayışı, Köker gibi post-Kemalistlerin çalışmalarında kamusal alan ve çokkültürlülük tartışmalarıyla birlikte Türkçe siyaset bilimi literatüründe görünürlük kazanmaya başlamıştır. Demokratik meşruiyetin yeniden tanımlanması tartışması, kültürel kimlik ve farklılık kavramlarıyla Kemalizm ve sivil toplumu baskı altına alan devlet geleneğini sorunsallaştırılarak post-Kemalist bir demokratikleşme yaklaşım geliştirilmiştir. Nilüfer Göle, Türkiye'de demokrasinin özellikle otoriter laiklelikle gerilimli bir ilişkiye sahip olduğunu ve bunun da Batılılaşmış elitler ile Müslümanlar arasında bir iktidar ilişkisi yarattığını öne sürmüştür. Göle'nin çoğul modernlik yaklaşımı bu bağlamda söz konusu iktidar ilişkisini aşmak adına Kemalist modernleşme ve sekülerizasyon süreci karşısında toplumsal kesimlerin yeni yaşam stratejileri geliştirdiği yaklaşımına dayanmaktadır. Bu bağlamda Göle de demokrasi sorununu Kemalist modernleşme projesine sorunsallaştırdığı ölçüde post-Kemalist demokratikleşme paradigmasına dahil olmaktadır. Benzer şekilde Türkiye'deki ilerici-gerici kutuplaşmasının temellerinin Cumhuriyet'in yönetici elitlerinin jakoben Batılılaşma programında yattığını varsayan Asaf Savaş Akat da demokrasinin karşısında Batılılaşma projesinin yer aldığını öne sürmüştür. Akat, post-Kemalist paradigmayı takip ederek, Türkiye'de siyasal demokrasinin resmî tarih anlatısı ve resmî ideolojice engellendiğini öne sürmesiyle post-Kemalist demokratikleşme yaklaşımına dahil olmuş ancak bu yaklaşım dahilinde liberal demokrasiden çok sosyal demokrasiyi savunmuştur. Liberal sol yaklaşım da demokrasiye bakışında post-Kemalist kavram setini takip etmiştir. Murat Belge, *Yeni Gündem* dergisinin siyasal pozisyonunu tarif ederken, "aşağıdan yukarıya, katılımcı,

demokratik gelişmelere katkısı olabilecek her şeyi sempatiyle karşılayacağını” belirtmiştir. Belge’nin yaklaşımı, “demokrasinin genişlemesi” tanımlamasıyla somutlaşırken, devletten bağımsız bir sivil toplumun inşası demokratikleşme söyleminin ana bağlamını oluşturmuştur. Post-Kemalizm’in İslamcı yaklaşımı da demokrasi, çoğulculuk, sivil toplum, liberal İslam, kadın hakları gibi kavramlara başvurarak, demokratikleşme tartışmasına çoğulcu demokrasi yaklaşımıyla katılmaktadır. Medine Vesikası tartışması bu bağlamda, İslamcı yaklaşımın çoğulcu demokrasi anlayışını somutlaştırarak, Türkiye’nin demokratikleşmesi için içerisinde modern devlet eleştirisini de barındıran yaklaşımlardan biri olmuştur.

Bu çalışmanın araştırma soruları arasında yer alan post-Kemalizm’in bütüncül bir paradigmayı oluşturup, hegemonik bir nitelik kazanıp kazanamadığı sorusunun ilk kısmı da bu bağlamda olumlu yönde yanıtlanabilir. Yukarıda da tartışıldığı gibi bir demokratikleşme söylemi olarak post-Kemalizm, yeni bir kavram seti ve teori ile Kemalizm’in akademik ve siyasal olarak aşılmasını hedeflemiştir. Türkiye’nin demokratikleşmesi için Kemalizm’in aşılması söylemi, birbirinden farklı geleneklerden ve ekollerden gelen entelektüellerin kavramsal ve teorik ortaklıklar kurarak, Türkiye siyasetini farklı bir paradigma ile ele almalarıyla sonuçlanmıştır. Post-Kemalizm’in bir paradigma olarak tanımlanmasına yönelik bu çalışmada yürütülen tartışmanın, literatürdeki post-Kemalizm yaklaşımı¹⁰ ile de birçok noktada kesişimi bulunmaktadır. Post-Kemalizm’in 12 Eylül’ün resmi restorasyon ideolojisi olarak başvurduğu ve yeniden inşa ettiği Kemalizm’e karşı-hegemonik bir söylem olarak şekillendiği ve post-modern ve post-kolonyal düşünce akımlarından etkilendiği, bu çalışmanın post-Kemalizm yaklaşımını post-post-Kemalizm yaklaşımıyla ortaklaştırmaktadır. Bununla birlikte post-post-Kemalizm yaklaşımı, 12 Eylül’ün post-Kemalist paradigma üzerindeki belirleyici etkisine, Türkiye’nin neo-liberal dönüşümü ile post-modern akımların etkisi karşısında özgül bir ağırlık tanımaktadır. Bu da yukarıdaki araştırma sorusunun ikinci kısmını oluşturan “post-Kemalizm’in hegemonik bir nitelik kazanıp kazanamadığı” konusunda bu çalışmanın yaklaşımını post-post-Kemalizm yaklaşımından ayırmaktadır. Post-post-Kemalizm yaklaşımı da

¹⁰ Literatürdeki post-Kemalizm eleştirisi, çalışmanın devamında post-post-Kemalizm yaklaşımı olarak da adlandırılacaktır.

post-Kemalizm'in hegemonik bir güç hâline geldiğini öne sürse de bu hegemonya ile ilgili bütüncül bir yaklaşım geliştirmemektedir. Post-post-Kemalizm yaklaşımının 12 Eylül'ün belirleyici etkisine özgül ağırlık vermesi, post-Kemalizm'in kurucu Kemalizm'den çok 12 Eylül'ün restorasyon ideoloji olarak Kemalizm'i eleştirdiği söylemini beraberinde getirmektedir. Aytürk, post-Kemalist siyaset bilimcilerin 1980'li yıllardan itibaren yakın tarihi sorgulamaya ve eleştirmeye başlamalarını, 12 Eylül'ün yarattığı asker tahakkümünü aşmak istemeleri ile açıklamaktadır.¹¹

Post-Kemalist paradigmayı hegemonik bir güç hâline getiren hatta onu hegemonik bir proje kılan siyasal süreçlerin temelinde Türkiye'nin neo-liberal dönüşümü ve küresel kapitalizm ile eklemlenmesi yer almaktadır. Bu noktada Bob Jessop'ın hegemonya tanımlanmasına tekrar dikkat çekilmelidir. Jessop hegemonyayı, "sınıf-bağlantılı" güçlerin politik, entelektüel ve ahlaki önderliği'nde örgütlenmesi olarak tanımlamaktadır. Jessop bu bağlamda hegemonik projelerin, toplumsal reform, politik istikrar ve ahlaki yenilenme gibi ekonomi dışındaki çeşitli hedefleri kapsadığını belirtmektedir. Türkiye'de neo-liberal devlet inşası ve sermayenin uluslararasılaşması da Jessop'ın yaklaşımında olduğu gibi, ekonomi alanıyla sınırlı kalmayan politik, toplumsal ve ahlaki bir hegemonik dönüşümün hedeflenmesini kapsamaktadır. Türkiye'nin neo-liberal dönüşümü ve küresel kapitalizm ile eklemlenmesindeki politik ve toplumsal hedeflerin belirlenmesinde Kemalist paradigmayı ya da Kemalizm'e atfedilen politikaları aşmayı hedefleyen yaklaşımların rol oynadığından söz edilebilir. Modern toplum idealini ulusal kalkınmacılık temelinde bir örgütlü modernlik modeli olarak inşa eden Kemalizm'in hegemonyasını aşmak amacıyla post-Kemalistlerin yaptığı, Türkiye'nin neo-liberal dönüşümü ile yeni toplumsal yapılanmasında örgütlü modernliğin nasıl çözüldüğünü gerekçelendirmek olmuştur. Refah devleti aygıtları ve kalkınmacılığın eleştirisi, devlet-toplum eleştirilerine dair yeni yaklaşımların geliştirilmesiyle tamamlanmıştır.

Post-Kemalist entelektüeller Kemalizm'i eleştirirken, devlet-toplum ilişkilerine dair geliştirdikleri tezlerde devletin gücü dışında kalan toplumsal ve siyasal güçleri tahkim edici argümanlar geliştirmişlerdir. Neo-liberal dönüşüme bağlı olarak

¹¹ Aytürk, "Post-post Kemalizm", s. 35.

ortaya çıkan yeni dünya düzeninin politik vizyonu, post-Kemalist entelektüeller tarafından bir hegemonya projesinin unsuru olarak post-Kemalist demokratikleşme söylemini içinde tanımlanmış, tartışılmış ve siyasetin gündemine dahil edilmiştir. Bununla birlikte, post-post-Kemalizm yaklaşımında tartışma konusu edilmeyen ekonomi-politik post-Kemalist yaklaşımlar da post-Kemalizm'in nasıl hegemonik bir proje olarak tanımlanabileceğine dair ipuçları sağlamaktadır. Post-Kemalist paradigmaya dahil olan ekonomi-politik yaklaşımların ana hedefi Türkiye'de burjuvazinin neden gelişmemiş olduğunu ve dolayısıyla Türkiye'de piyasa mekanizmalarının neden kurulması gerektiğini gerekçelendirmek olmuştur. Ekonomi-politik post-Kemalist yaklaşımlarda işlenen sivil toplum eleştirileri de demokratikleşme bağlamına sahipken, sivil toplumun olmazsa olmaz unsurlarından biri olarak piyasa ekonomisine de dikkat çekmektedir. Çağlar Keyder, 1990'lı yıllardaki çeşitli çalışmalarında, Türkiye'nin demokratikleşmesinin önündeki engeli burjuva hegemonyasının oluşmaması, kapalı ekonominin varlığını sürdürmesi, siyasal liberalizmin gelişmemiş olması, medeni hakların sağlanmamış olması gibi birbiriyle ilişkili, birbirini gerekçelendiren süreçlerle tanımlamıştır. Kemalizm'in ulusal kalkınmacı modelini eleştiren Keyder, bunun siyasi liberalizme dayalı olarak medeni hak ve özgürlüklerin sağlanmasını engellediğini öne sürmüştür. Ulusal kalkınmacılığın iflası da Keyder'e göre burjuvazinin kendi hegemonyasını kurması için bir fırsat yaratmıştır. Öyle ki demokratikleşme burjuva sınıfının kendini devletin vesayetinden kurtarmasıyla mümkün olabilir.¹² Asaf Savaş Akat da Batıcı-Doğucu ve ilerici-gerici ayrımlarının aşılması için sivil toplumun inşa edilmesi gerektiğini, bunun da olmazsa olmaz şartının piyasa mekanizmasının kurulması olduğunu öne sürmektedir.¹³

Bireysel hak ve özgürlükleri kısıtlayan Kemalist iktidar pratiklerine alternatif olarak uzlaşmacı, katılımcı, aşağıdan yukarıya örgütlenen bir siyasal demokrasi arayışını gündeme getiren post-Kemalistler Soğuk Savaş'ın sona ermesi ile birlikte korumacı modelin iflası ile demokratikleşme için sivil toplum, burjuvazi ve piyasa ekonomisinin inşa edilmesi gibi temaları çalışmalarında işlemişlerdir. Bu anlamda

¹² Keyder, **Ulusal Kalkınmacılığın İflası**, s. 161.

¹³ Akat, **Alternatif Büyüme Stratejisi**, s. 36.

demokratikleşmenin siyasal liberalizm ile özdeşleştirildiği post-Kemalist söylem, Türkiye'nin içinde bulunduğu neo-liberal hegemonik dönüşüm projesinin düşünsel arka planını oluşturmuştur. 1990'lı yıllarda post-Kemalistlerin siyaset ve sermaye çevreleri ile kurdukları ilişkiler, akademik bir paradigma olarak post-Kemalizm'in bir hegemonya projesi olarak inşa olduğuna önemli bir işarettir. Post-Kemalist demokratikleşme söyleminin sermaye çevreleriyle kurduğu ilişkiye en iyi örneklerden biri TÜSİAD'ın *Türkiye'de Demokratikleşme Perspektifleri* raporudur. Anayasa hukuku profesörü Bülent Tanör'ün kaleme aldığı raporda, Kürt sorunu da dahil olmak üzere Türkiye'nin demokratikleşme sorunları ele alınırken, uzlaşma ve diyalog kavramları etrafında “demokrasinin genişletilmesi” sürecinin 1995 yılında Gümrük Birliği anlaşması ile başladığının altı çizilmektedir.¹⁴ 1990'lı yıllardan 2010'lu yılların başına dek yeni anayasa çalışmalarına hâkim olan söylem de post-Kemalist demokratikleşme söylemi olmuştur. 2007 yılında AKP'nin isteği üzerine Prof. Dr. Ergün Özbudun başkanlığında bir komisyona hazırlatılan yeni anayasa taslağı¹⁵ da post-Kemalizm'in sivilizm söylemi ile inşa edilmiştir. Özbudun, AKP Genel Başkanı Recep Tayyip Erdoğan'a hitaben yazdığı anayasa taslağı sunuş yazısında, AKP'nin 2007 Genel Seçimleri Seçim Beyannamesinde¹⁶ yer alan “temsili demokrasiden katılımcı demokrasiye geçiş” maddesine de atıfta bulunarak, “bireyi devlete ve örgütlü topluluklara karşı koruyan birey eksenli” bir anayasanın kabul edilmesi gerektiğine dikkat çekmektedir.¹⁷ Anayasa tartışmaları bağlamında post-Kemalistlerin AKP iktidarı ile organik ilişkisinde en tartışmalı olan siyasal dönemeçlerden biri de 2010 Anayasa Referandumu'na “Yetmez ama Evet (YAE)” kampanyasıyla verilen destektir. “12 Eylül ile hesaplaşmayı” da öngören anayasa değişikliği teklifine bir kısım liberal ve sol liberal entelektüelin destek vermesi, referandum ile sınırlı kalan

¹⁴ Bülent Tanör, *Türkiye'de Demokratikleşme Perspektifleri*, İstanbul, TÜSİAD, 1997.

¹⁵ Komisyonunda bu çalışmada bir post-Kemalist entelektüel olarak incelenen Levent Köker de yer almıştır. 1990'lı yıllardan 2010'lu yıllara dek anayasal meşruiyet tartışmaları etrafında tartışılan ve hazırlanan anayasa taslakları için bkz. İsmail Kadir Hürdoğan, “Türkiye'de Anayasa Tartışmaları (1990-2010): Anayasa'nın Meşruiyet Sorunu”, *Yayımlanmamış yüksek lisans tezi*, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, 2019.

¹⁶ Adalet ve Kalkınma Partisi, *2007 Genel Seçimleri Seçim Beyannamesi*, Ankara, Tanıtım ve Medya Başkanlığı, 2007.

¹⁷ Ergün Özbudun, “Türkiye Cumhuriyeti Anayasa Önerisi'nin Getirdiği Yenilikler”, *Yeni Türkiye*, C.50, 2013, s. 1079-1089.

bir siyasal pozisyonlanmanın ötesinde uzun erimli bir hegemonik siyasetin bir adımını oluştururken, YAE'nin düşünsel arka planını da post-Kemalist düşünce hazırlamıştır.¹⁸

Anayasa çalışmalarıyla birlikte AKP iktidarınca uygulanan AB'ye uyum süreci ile geçmişle yüzleşme siyasetine verdikleri doğrudan ve/veya dolaylı destek de post-Kemalistleri bir hegemonya projesinin aktörlerinden biri hâline getirmiştir. AB ile uyum süreci çerçevesinde post-Kemalistler ile AKP iktidarının ilk organik ilişkilerinden biri Başbakanlık İnsan Hakları Danışma Kurulu'nun (İHDK) kurulmasıyla başlamıştır. İHDK'de Baskın Oran, Ali Bayramoğlu, Mehmet Altan ve Mustafa Erdoğan gibi liberal ve sol liberal entelektüeller görev almış; Kurul 2004 yılında hazırladığı Azınlık Raporu ile Anayasa'da "Türk" yerine "Türkiyeli" ifadesinin kullanılmasını önermiştir.¹⁹ Kürt Açılımı²⁰ sürecinde de post-Kemalistler aktif rol oynamış²¹ ve post-Kemalizm'in resmî ideoloji ve resmî tarih eleştirileri kamuoyuna da yansıyacak şekilde tartışılır hale gelmiştir.

Bu bağlamda, bu çalışmanın bir diğer araştırma sorusu olan "Post-Kemalist paradigma siyasal rejimin dönüşmesinde belirleyici bir etkiye sahip olmuş mudur?" sorusu da yukarıdaki tartışmalar bağlamında yanıtlanabilir. Post-post-Kemalizm yaklaşımı, post-Kemalizm'in 2002 yılında AKP ile iktidara geldiğini ve bir muhalefet paradigması olmaktan çıktığını öne sürmektedir.²² Bununla birlikte yukarıda da belirtildiği gibi, bu eleştirel yaklaşım dahilinde post-Kemalist argümanların AKP'nin giderek otoriter politikalara başvurması üzerinde etkili olduğu da öne sürülmüştür.²³ Türkiye'de siyasal rejimin dönüşümüne dair tartışmalar bu tez çalışmasının kapsamının dışında kalsa da post-Kemalizm'in rejim tartışmaları ile olan ilişkisine bakmak da post-Kemalizm'e dair mevcut eleştirileri değerlendirebilmek bakımından

¹⁸ Sandıkçı, "‘Yetmez ama Evet’in Düşünsel Arkaplanı Olarak Post-Kemâlizm", s. 2-5.

¹⁹ Ibid., s. 78.

²⁰ Demokratik Açılım ya da Çözüm Süreci adıyla da anılmaktadır.

²¹ 2013 yılında Kürt Açılımı politikalarında devletin toplum kesimleriyle diyalog kurması amacıyla oluşturulan Akil İnsanlar Heyeti'nde Baskın Oran, Can Paker, Etyen Mahçupyan, Murat Belge, Oral Çalışlar, Tarhan Erdem gibi post-Kemalistler yer almıştır.

²² Aytürk, "Post-post Kemalizm", s. 37.

²³ Esen, "Post-Kemalizmin Vesayet Eleştirisi", s. 356.

bir gerekliliktir. Öncelikle, post-post-Kemalizm yaklaşımında öne sürüldüğü gibi, post-Kemalizm'in AKP'nin iktidara gelmesiyle muhalefet paradigması olmaktan çıktığını öne sürmek, yukarıda bir hegemonya projesi olarak post-Kemalizm kavramsallaştırması bakımından mümkün olmamaktadır. Öyle ki post-Kemalizm, Türkiye'de uzun erimli bir neo-liberal hegemonya projesinin düşünsel çerçevelerinden biridir ve Galip Yalman'ın "muhafazakar ama hegemonik" yaklaşımlar²⁴ olarak kavramsallaştırdığı yaklaşımlar gibi AKP'nin iktidarından önce de hegemonik niteliğe sahip olmuşlardır. Her ne kadar iktidarında post-Kemalistlerin desteğini almışsa da AKP, kadrolarının büyük çoğunluğu eski RP'li İslamcı ve muhafazakârlardan oluşan bir partidir ve bu ancak post-Kemalizm'in değil, anti-Kemalizm'in iktidara gelmesi olarak tanımlanabilir. AKP'nin 2007 ve sonrasında otoriter politikalara yönelmesinde²⁵ post-Kemalizm'in etkisi de bir kısım post-Kemalist'in askeri vesayetin ve Kemalist bürokrasinin geriletilmesi gerekçesiyle Ergenekon ve Balyoz Davaları ile 2010 Referandumu'nda AKP iktidarına destek vermeleriyle sınırlıdır. Post-Kemalistlerin AKP iktidarının otoriterleşmesiyle birlikte AKP iktidarına verdikleri desteği geri çekmesi de otoriterleşme sürecinde millî irade ve vesayet kavramları etrafında post-Kemalist argümanların araçsallaştırıldığına işaret etmektedir. Özetle, post-Kemalizm'i Türkiye'de siyasal rejimin dönüşmesinde belirleyici etkiye sahip olmuş bir paradigma olarak kavramsallaştırmak indirgemeci bir yaklaşım olmaktadır.

İsrail'de Oslo Görüşmeleri'nin sonlanması ve iki devletli çözüm ihtimalinin ortadan kalkmasıyla ılımlı atmosferin dağılmasının bir sonucu olarak post-Siyonist paradigma zayıflamıştır. Buna benzer şekilde, post-Kemalizm'in liberal uzlaşma argümanlarının popülerliğini kaybetmesi de Türkiye'nin AB üyeliği ihtimalinin zayıflaması, Kürt Açılımı başta olmak üzere geçmişle yüzleşme siyasetinin sonlandırılması ve özellikle Gezi Parkı Protestolarının ardından otoriteryanizmin artması nedeniyle gerçekleşmiştir. Post-Kemalistlerin büyük bir kısmı AKP'nin

²⁴ Galip Yalman, "Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye'de Devlet ve Burjuvazi: Rölativist Bir Paradigma mı Hegemonya Stratejisi mi?", **Praksis**, C.5, 2002, s. 7-23.

²⁵ Türkiye'de siyasal rejimin dönüşmesine dair tartışmalar için bkz. Şebnem Oğuz, "Yeni Türkiye'nin Siyasal Rejimi", **Yeni Türkiye'de Kapitalizm, Devlet ve Sınıflar**, Der. Tolga Tören ve Melehat Kutun, İstanbul, Sosyal Araştırmalar Vakfı, 2016, s. 81-127.

otoriterleşmesiyle birlikte, AKP iktidarına verdikleri desteği geri çekerken, AKP iktidarını neden desteklediklerinin “özeleştirisini” de yapmışlardır. Ayrıca 2020’li yılların başına gelindiğinde, bazı post-Kemalistler Kemalizm ve Cumhuriyet’e dair yeniden okumalar da yapmaya başlamıştır. Bu isimler arasında yer alan gazeteci Ümit Kıvanç, 2015 yılında yayımladığı bir yazısında YAE kampanyasına neden destek verdiğini şu sözlerle açıklamıştır:²⁶

“Askerî vesayet alaşağı edilmeden herhangi bir demokrasi adımı atılamayacağına, toplumumuzun problemleri ergen olarak kalmaya devam edeceğine inanıyordum ki, buna hâlâ inanıyorum. Vesayet çekilince ortaya çıkan manzara, vesayet altındaki yıllarda toplumun gördüğü hasarın en canlı kanıtıdır. İkinci olarak, AKP’nin esas olarak, yükselen yeni bir burjuvazinin çıkarlarına göre davranmasını bekliyor, dolayısıyla rotayı AB’den başka yöne çeviremeyeceğini düşünüyordum. (O güne kadar AB düşmanı olan, “yurtsever ordu”ydı, hatırlarsanız.) Bu rota da mecburen daha fazla demokratik adım demekti.”

Benzer şekilde gazeteci Hasan Cemal de 2023 yılına gelindiğinde, 2010 Referandumu sürecinde AKP hükümetinin askeri darbe tehditlerine maruz kaldığını ve buna karşı çıkarak Erdoğan’ın tarafını tuttuğunu açıklamıştır.²⁷ Hasan Cemal ayrıca, demokrasi ve Cumhuriyet için “Erdoğan’ın Atatürk’ten ve Cumhuriyet’ten intikam almasına izin vermeyeceğini” de ilan etmiştir.²⁸ 2021 yılına gelindiğinde 1990’lı yıllar boyunca Kemalizm’e “sivillik” eleştirisi yönelten Murat Belge de

²⁶ Diken, “Ümit Kıvanç, neden ‘Yetmez ama evet’ dediğini yazdı: Dindarlara güvendim”, **Diken**, 25 Haziran 2015, (Çevrimiçi), <https://www.diken.com.tr/umit-kivanc-neden-yetmez-ama-evet-dedigini-yazdi-cunku-ben-aptalim>, 18 Haziran 2024.

²⁷ Sol Haber, “Hasan Cemal: Darbecilere karşı Erdoğan’ın tarafını tuttum, çünkü adam iyi şeyler yapıyordu”, **Sol Haber**, 18 Nisan 2023, (Çevrimiçi) https://haber.sol.org.tr/haber/hasan-cemal-darbecilere-karsi-erdoganin-tarafini-tuttum-cunku-adam-iyi-seyler-yapiyordu#google_vignette, 18 Haziran 2024.

²⁸ Hasan Cemal, “Erdoğan’ın 2023’te Atatürk’ten, Cumhuriyet’ten intikam almasına izin vermeyeceğiz!”, **T24**, 2 Eylül 2021, (Çevrimiçi), <https://t24.com.tr/yazarlar/hasan-cemal/erdogan-in-2023-te-ataturk-ten-cumhuriyet-ten-intikam-almasına-izin-vermeyecegiz,32319>, 18 Haziran 2024.

Erdoğan'ın Batı'ya ve Batılılaşmaya karşı tavrıyla siyasal pozisyonunu Atatürk'e karşı belirlemesi karşısında Atatürkçülerin yanında yer aldığını ilan etmiştir:²⁹

“Ben “Atatürkçü” değilim—Marksist'im. Böyle bir kavgada, doğal olarak “Atatürkçü” dediğimiz kesime daha yakınım, çünkü benim Türkiye'nin “Batılılaşma” kararıyla bir kavgam yok. Tayyip Erdoğan ve onun sözcüsü olduğu kesim Batı'dan nefret ediyor. Onların Atatürk'le kavgası bu kararı vermesi ve toplumu Batı'ya açmasına dayanıyor.”

Son yıllarda post-Kemalistler arasında Erdoğan iktidarı karşısında Kemalizm'in sivil bir hareket ve ideoloji olmaya başladığına yönelik yeniden okumalar da yapılmaya başlanmıştır. 2021 yılında Nuray Mert, otoriterleşmenin Cumhuriyet'in meşruiyetini sorgulamakla gerçekleşmesinin toplumsal bir ters etki doğurarak, Atatürkçülüğü Türkiye'nin en başarılı sivil toplum hareketlerinden biri hâline getirdiğini öne sürmüştür.³⁰ Post-Kemalizm kavramsallaştırmasına ilk başvuranlardan biri olan İhsan Dağı da Nuray Mert'in görüşünü destekleyerek, Kemalizm'in AKP iktidarında resmî ideoloji olmaktan çıkarak, toplumsallaştığını ve sivilleştiğini öne sürmektedir. Dağı'ya göre devletin dışında tanımlandıkça Atatürkçülük, otoriterizme karşı “muhalif bir duygudaşlığın” sembolü olmaktadır.³¹ Bu tartışmaya dahil olan Nilüfer Göle de benzer şekilde 20 yıl önce Kemalizm'in eleştirilmesine karşın bugün Atatürkçülüğün yeniden keşfedilmeye başladığını belirtmektedir. Göle, kendisinin de post-Kemalist olarak eleştiriye uğradığı dönemin 1986-2016 yılları arasında çoğulculuğun ve özgürlüklerin arttığı dönem olduğunu söylemektedir. Göle'ye göre bu yıllar arasında, bir kısmı AKP iktidarının organik aydını hâline gelen liberal demokratlar da dahil olmak üzere, toplumun farklı kesimleri

²⁹ Murat Belge, “30 Ağustos ve Atatürk”, **T24**, 2 Eylül 2021, (Çevrimiçi) <https://t24.com.tr/yazarlar/murat-belge/30-agustos-ve-ataturk,32315>, 18 Haziran 2024.

³⁰ Gökçe Çiçek Köseadağı, “Nuray Mert ile Soru – Cevap (9): ‘Atatürkçülük, Türkiye'nin en başarılı sivil toplum hareketi oldu’”, **Medyascope**, 31 Ağustos 2021, (Çevrimiçi) <https://medyascope.tv/2021/08/31/nuray-mert-ile-soru-cevap-9-ataturkculuk-turkiyenin-en-basari-sivil-toplum-hareketi-oldu>, 18 Haziran 2024.

³¹ İhsan Dağı, “Atatürkçülük nasıl sivilleşti?”, **Diken**, 4 Eylül 2021, (Çevrimiçi) <https://www.diken.com.tr/ataturkculuk-nasil-sivillesti>, 18 Haziran 2024.

bir “kültürel havza” oluşturmuş; Erdoğan iktidarının otoriterleşmesiyle de bu kültürel havza dağıtılmıştır. Göle, bu kültürel havzanın birleştirici unsurunun Kemalizm eleştirisinden çok “daha katılımcı ve çoğulcu bir Cumhuriyet isteği” olduğunu öne sürmektedir.. Göle bugün de “merkezinde yetişmiş olduğu” Cumhuriyet’e güvendiğini belirtirken, İslam, Kürt sorunu ve Ermeni sorunuyla yüzleşmelerin laikliği, Cumhuriyet değerlerini ve demokratikleşmeyi güçlendireceğini vurgulamaktadır.³²

Post-post-Kemalizm yaklaşımı, tüm bu sebeplerle post-Kemalizm’in iflas ettiğini öne sürerken, Türkiye’de otoriterliğin kaynaklarını araştırmak için odağın erken Cumhuriyet döneminden Soğuk Savaş dönemine kaydırılmasını post-post-Kemalizm adıyla önermektedir. Her ne kadar Aytürk de post-Kemalizm ile post-Siyonizm arasında benzerlik kursa da post-post-Kemalizm kavramsallaştırmasında post-post-Siyonizm tartışmalarını referans almamaktadır. Post-post-Siyonizm, İsrail’de yeni kuşak sosyal bilimcilerin zayıflayan post-Siyonist paradigmayı aşmak için daha çok kültürel çalışmalara başvurarak, İsrail tarihi ve siyasal kültürünü yeniden inceledikleri yeni paradigmanın adı olarak kavramsallaştırılmıştır.³³ Post-Siyonizm’in ağırlıklı olarak ahlaki ve yargılayıcı bir tavırla Siyonizm’i ve Yahudilerin Filistin topraklarına göçü ile İsrail ulus inşasını ele aldıklarını öne süren post-post-Siyonistler kültürel çalışmalara başvurarak, Siyonist iktidar altında sıradan insanların yaşam öykülerini de incelemişler ve resmî ideolojiye dair meta-anlatıları sorgulamışlardır. Bunu yaparken post-post-Siyonistler, post-Siyonistlerin işledikleri temalara da bağlı olarak, post-Siyonistlerin sordukları soruları da ters yüz etmişlerdir.³⁴ Bu tartışmaya bağlı olarak, post-Kemalizm’i aşmayı amaçlayan bir paradigma için de öncelikle post-Kemalizm’in mirasının değerlendirilmesi, sonra da -ele alınacak dönemden bağımsız olarak- post-Kemalizm’in sorduğu soruların nasıl ve hangi boyutlarda aşılabileceğinin tartışılması gerekmektedir.

³² Cansu Çamlıbel, “Prof. Dr. Nilüfer Göle: 20 yıl önce vurgu Kemalizm eleştirisindeydi, bugün Atatürkçülüğün yeniden keşfinde”, **T24**, 30 Ekim 2023, (Çevrimiçi) <https://t24.com.tr/yazarlar/cansu-camlibel/prof-dr-nilufer-gole-20-yil-once-vurgu-kemalizm-elestirisindeydi-bugun-ataturkculugun-yeniden-kesfinde,42052>, 18 Haziran 2024.

³³ Assaf Likhovski, “Post-Post-Zionist Historiography”, **Israel Studies**, C.15, No:2, 2010, s. 1-23; Eran Kaplan, “Post-Post-Zionism: A Paradigm Shift in Israel Studies?”, **Israel Studies Review**, C.28, No:1, 2013, s. 142-155.

³⁴ Likhovski, “Post-Post-Zionist Historiography”, s. 12.

Şüphesiz post-Kemalizm, Türkiye’de sosyal bilimlere önemli bir miras bırakmıştır ve pek çok noktada güncelliğini korumaktadır. Sosyal bilimlerde resmî tarihin dışına çıkararak, tarihe eleştirel bir perspektifle bakmayı sağlayan, pozitivizmin açmazlarını Kemalist iktidar pratiklerinden güncel siyasal ideolojilere dek sorgulayan, post-oryantalist maduniyet çalışmaları ile Kürt sorununa görünürlük kazandıran, resmî tarihin en güçlü anlatılarından biri olan kadın hakları söylemini ters yüz ederek feminist hareketi güçlendiren post-Kemalizm’dir. Bununla birlikte, post-Kemalizm’in Kemalizm eleştirisini demokratikleşme eleştirisiyle sınırlı tutması ve liberal kavram setiyle neo-liberal hegemonya projesine eklemlenmesi post-Kemalizm’i eleştiriye açık hâle getirmektedir. Yukarıda da tartışıldığı gibi, Türkiye’nin otoriterleşmesi ve siyasal kültür içinde -post-Kemalistlerin de dikkat çektiği gibi- Kemalizm’in dönüşüme uğramaya başlamasıyla da post-Kemalist paradigma “aşılması gereken bir paradigma” olarak algılanmaya başlamıştır. Post-post-Kemalizm yaklaşımının önerdiği gibi, bu amaçla “odağın Soğuk Savaş dönemine kaydırılması” da Türkiye’nin güncel meselelerini anlamak için tek başına yeterli değildir. Öyle ki hem Kemalizm’in Soğuk Savaş düşünce akımları üzerindeki etkisi ve mirasının hem de post-Kemalizm’in bugün Türkiye’de sosyal bilimlerin ürettiği post-Kemalist paradigma dışında kalan çalışmalar üzerindeki mirasının değerlendirilmesi gerekmektedir. Bunların ilki için Yüksel Taşkın’ın Soğuk Savaş kuşağı milliyetçi muhafazakâr entelijansiyaı incelerken, bu entelijansiya üzerindeki Kemalist mirası da mercek altına alması iyi bir örneği oluşturmaktadır. Bugün Türkiye’de sosyal bilimler 1923-1950 dönemiyle sınırlı kalmayan pek çok çalışma üretirken³⁵, post-Kemalist paradigma içinde kalmasa da modernleşme kuramının dışına çıkan, pozitivizme eleştirel yaklaşan, Kemalist resmî ideolojinin ve bu ideolojinin yansıdığı devlet kurumlarının otoriter niteliğini

³⁵ Meşruiyet Dönemi çalışmaları için bkz. Doğan Çetinkaya, **1908 Boykotu: Bir Toplumsal Hareketin Analizi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004; Doğan Çetinkaya, **Osmanlı’yı Müslümanlaştırmak: Kitle Siyaseti, Toplumsal Sınıflar, Boykotlar ve Milli İktisat (1909-1914)**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015; Erol Ülker, **Meşruiyet’ten Cumhuriyet’e Mesleki Temsil ve Sol**, İstanbul, Yordam Kitap, 2023. Soğuk Savaş Dönemi çalışmaları için bkz. Cangül Örnek, **Türkiye’nin Soğuk Savaş Düşünce Hayatı: Antikomünizm ve Amerikan Etkisi**, İstanbul, Can Yayınları, 2015; İnci Özkan Kerestecioğlu ve Güven Gürkan Öztan (Der), **Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012; Ekin Kadir Selçuk, **“Mücadeleciler”: Mücadele Birliği (1964-1980)**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018; Ertuğrul Zengin, **Akıncılar Hareketi: 1970’lerde İslâmcı Gençliğin Oluşumu ve Eylemi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2021. Neo-liberal Dönem için bkz. Akça, Bekmen, Özden (Der.), **Yeni Türkiye’ye Varan Yol**.

sorgulayan post-Kemalist argümanları takip etmektedir. Bugün, post-Kemalizm'i aşan bir sosyal bilimlerin post-Kemalizm'in düşünsel mirası üzerine inşa olan ama post-Kemalizm'in indirgeyici demokratikleşme söylemini aşan bir paradigma inşa edebileceği düşünülebilir. Bu paradigmanın, yukarıda post-Kemalistlerin Kemalizm'e dair yeniden okumalarında altı çizilen cumhuriyet ve muhalefet ideolojisi olarak Atatürkçülük gibi temaları yeni bir okumaya tabi tutacağı gibi, resmî ideolojinin Kemalizm ile sınırlı kalmayıp, Türk sağ ile resmî ideolojinin birbirine eklenilen söylem ve stratejilerini eleştirel bir perspektifle yeniden ele alabileceği düşünülebilir.



KAYNAKÇA

- Acar-Savran, Gülnur: **Özne-Yapı Gerilimi: Maddeci Bir Bakış**, İstanbul, Kanat Kitap, 2006.
- Adalet ve Kalkınma Partisi: **2007 Genel Seçimleri Seçim Beyannamesi**, Ankara, Tanıtım ve Medya Başkanlığı, 2007.
- Akat, Asaf Savaş: “1923-50 arası sağ bir diktatörlük”, **Sol Kemalizm’e Bakıyor**, Röp. Levent Cinemre ve Ruşen Çakır, İstanbul, Metis Yayınları, 1991, s. 85-102.
- Akat, Asaf Savaş: “Altı Ok Söyleşisi”, **Akıntıya Karşı: Siyaset Söyleşileri – 1985-1994**, Sanal Kitap, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004 s. 47-49.
- Akat, Asaf Savaş: “Bir Portre: Asaf Savaş Akat”, **Akıntıya Karşı: Siyaset Söyleşileri – 1985-1994**, Sanal Kitap, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 65-76.
- Akat, Asaf Savaş: “Cumhuriyet yeniden kurulmalı”, **Akıntıya Karşı: Siyaset Söyleşileri – 1985-1994**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 57-63.
- Akat, Asaf Savaş: “Çoğulculuğun Engellenmesi Bilginin Üretilmesini de Engeller...”, Röportajı yapan Yalçın Çetinkaya, **Kitap**, C.2, No:54, 1991, s. 13-21.
- Akat, Asaf Savaş: **İdris Küçükömer’in Mirası**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Akat, Asaf Savaş: “İkinci Cumhuriyet Üzerine”, **Akıntıya Karşı: Siyaset Söyleşileri – 1985-1994**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 64.
- Akat, Asaf Savaş: “Kemalizm Türk solunu muhalefete mahkûm ediyor”, **Resmi Tarih Sivil Arayış: Sosyal Demokratlarda**

- İdeoloji ve Politika**, Röp. Ruşen Çakır ve Hıdır Göktaş, İstanbul, Metis Yayınları, 1991, s. 131-142.
- Akat, Asaf Savaş: **Sosyal Demokrasi Gündemi**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.
- Akat, Asaf Savaş: “Statüko ile Değişim Arasında”, **Akıntıya Karşı: Siyaset Söyleşileri – 1985-1994**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 110-113.
- Akat, Asaf Savaş: “Türkiye laik değildir”, **Yeni Zemin**, C.6, 1993, s. 65-72.
- Akat, Asaf Savaş: “Türkiye’nin liberal bir devrime ihtiyacı var”, **Akıntıya Karşı: Siyaset Söyleşileri – 1985-1994**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 122-128.
- Akça, İsmet: “1980 Sonrası Türkiye’de Hegemonya Projeleri ve Otoriterizmin Değişen Biçimleri”, **Yeni Türkiye’ye Varan Yol**, Editör (Ed.): İsmet Akça, Ahmet Bekmen ve Barış Alp Özden, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s. 27-68.
- Akça, İsmet vd.: “Giriş”, **Yeni Türkiye’ye Varan Yol**, Ed. İsmet Akça, Ahmet Bekmen ve Barış Alp Özden, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s. 13-23.
- Akyol, Mustafa: “Oh my god, is the CHP questioning Kemalism?”, **Hürriyet**, 6 Aralık 2008, <https://www.hurriyet.com.tr/oh-my-god-is-the-chp-questioning-kemalism-10517364>, 1 Ağustos 2021.
- Akyol, Mustafa: “Toward a Post-Kemalist CHP?”, **Hürriyet Daily News**, 18 Ağustos 2012, (Çevrimiçi) <https://www.hurriyetdailynews.com/opinion/mustafa-akyol/toward-a-post-kemalist-chp--28044>,

1 Ağustos 2021.

Akyol, Taha: “CHP’de post Kemalizm dönemi!”, **Milliyet**, 7 Ocak 2009, (Çevrimiçi)

<https://www.milliyet.com.tr/yazarlar/taha-akyol/chp-de-post-kemalizm-donemi-1071971>,

1 Ağustos 2021.

Altan, Mehmet: “İkinci Cumhuriyet Nedir, Ne Değildir?” **Türkiye Günlüğü**, C.20, 1992, s. 10-14.

Althusser, Louis: “Marksist Tarih Anlayışı”, Çev. Murat Belge, **Birikim**, C.3, 1975, s. 15-24.

Althusser, Louis: **Marx İçin**, Çev. Işık Ergüden, İstanbul, İthaki Yayınları, 2002.

Anderson, Perry: **Batı Marksizmi Üzerine Düşünceler**, Çev. Bülent Aksoy, İstanbul, Birikim Yayınları, 2004.

Anderson, Perry: **Antonio Gramsci: Hegemonya, Doğu/Batı Sorunu ve Strateji**, Çev. Tarık Günersel, İstanbul, Alan Yayıncılık, 1988.

Asiminei, Romeo ve Şoitu, Contiu Tiberiu: “Social Economy: A Shifting Paradigm”, **Journal of Social Economy**, C.1, No:4, 2014, s. 17-30.

Aslan, Ali: “Understanding the New Turkey: Towards Post-Kemalist Politics”, **Politics Today**, 30 Mart 2018, (Çevrimiçi) <https://politicstoday.org/understanding-the-new-turkey-towards-post-kemalist-politics/>, 3 Ağustos 2021.

Aykut, Şeref: **Kamalizm: CHP Programının İzahı**, İstanbul, Muallim Ahmet Halit Kitap Evi, 1936.

- Aytürk, İlker: “Bir defa daha post-post-Kemalizm: Eleştiriler, cevaplar, düşünceler”, **Birikim**, C.374-375, 2020, s. 101-119.
- Aytürk, İlker: “Erken Cumhuriyet’te Modernleşme, Laiklik ve Milliyetçilik: Mete Tunçay’ın *Tek-Parti*’sinin Kırk Yıl Gecikmiş Bir Eleştirisi”, **Post-Post-Kemalizm: Türkiye Çalışmalarında Yeni Arayışlar**, Der. İlker Aytürk ve Berk Esen, İstanbul, İletişim Yayınları, 2022, s. 193-239.
- Aytürk, İlker: “Post-post Kemalizm: Yeni Bir Paradigmayı Beklerken”, **Birikim**, C.319, Kasım 2015, s. 34-47.
- Aytürk, İlker: “Post-Kemalizm Nedir? Post-Kemalist Kimdir? Bir Tanım Denemesi”, **Varlık**, C.1337, Şubat 2019, s.4-7.
- Aytürk, İlker ve Esen, Berk: “Önsöz”, **Post-Post-Kemalizm: Türkiye Çalışmalarında Yeni Arayışlar**, Der. İlker Aytürk ve Berk Esen, İstanbul, İletişim Yayınları, 2022, s. 7-21.
- Bali, Rıfat: **Tarz-ı Hayat’tan Life Style’a: Yeni Seçkinler, Yeni Mekanlar, Yeni Yaşamlar**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.
- Balta, Vedat: “Pozitivizm ve Türkiye’deki Temsilcileri”, **Yeni Zemin**, C.5, 1993, s. 84.
- Başkaya, Fikret: “Anti Emperyalizm Söylemi”, **Resmi İdeoloji Sözlüğü**, Ed. Fikret Başkaya ve Tolga Ersoy, Ankara, Özgür Üniversite, 2007, s. 11-28.
- Başkaya, Fikret: **Avrupa-Merkezcilik, Resmi İdeoloji, Bilim ve Sosyalizm**, Ankara, Ütopya Yayınevi, 1999.
- Başkaya, Fikret: “Çağdaşlaşma retoriği, sömürgeleştirme sürecinin adıdır”, **Değişim**, C.49, 1997, s. 33-36.

- Başkaya, Fikret: “Devletçilik: Bir İlke Nasıl Keşfedildi?”, **Resmi İdeoloji Sözlüğü**, Ed. Fikret Başkaya ve Tolga Ersoy, Ankara, Özgür Üniversite, 2007, s. 101-114.
- Başkaya, Fikret: “Misak-ı Milli: Bir Efsaneyi Sorgulamak”, **Resmi İdeoloji Sözlüğü**, Ed. Fikret Başkaya ve Tolga Ersoy, Ankara, Özgür Üniversite, 2007, s. 475-491.
- Başkaya, Fikret: “Misak-ı Milli: Bir Efsaneyi Sorgulamak”, **Misak**, C.194, 2007, s. 14-21.
- Başkaya, Fikret: **Paradigmanın İflası: Resmi İdeolojinin Eleştirisine Giriş**, 11. Baskı, Ankara, Özgür Üniversite, 2006.
- Başkaya, Fikret: **Reel Atatürkçülük**, 2. Baskı, Ankara, Özgür Üniversite, 2007.
- Başkaya, Fikret: "Rejimin En Çok Korktuğu Şey Özgür Düşünce", Röportajı yapan Abdurrahman Çeliker, **Haksöz**, C.147, 2003, s. 58.
- Başkaya, Fikret: “Türkiye’deki Siyasal Sistemin Mahiyeti”, **İktibas**, C.19, No:267, 2001, s. 42-48.
- Başkaya, Fikret: **Yenilgi Tuzağı**, İstanbul, Öteki Yayınevi, 2015.
- Başyazı: “İran İslam Devrimi”, **Düşünce Dergisi**, Haziran 1979, s. 3.
- Beauvoir, Simone De: **İkinci Cinsiyet**, Çev. Gülnur Acar-Savran, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Bekmen, Ahmet: “Neoliberal Dönemde Türkiye’de Devlet ve Sermaye”, **“Yeni Türkiye”ye Varan Yol Neoliberal Hegemonyanın İnşası**, Ed. İsmet Akça, Ahmet Bekmen ve Barış Alp Özden, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018, s. 69-102.

- Belge, Murat: “30 Ağustos ve Atatürk”, **T24**, 2 Eylül 2021, (Çevrimiçi) <https://t24.com.tr/yazarlar/murat-belge/30-agustos-ve-ataturk,32315>, 18 Haziran 2024.
- Belge, Murat: “Althusser ve Terimler Sözlüğü”, **Birikim**, C.3, 1975, s. 13-14.
- Belge, Murat: “Çoğulculuk”, **Yeni Gündem**, C.18, 1985, s. 3.
- Belge, Murat: “İdeoloji ve Örgüt”, **Birikim**, C.48, 1979, s. 55-62.
- Belge, Murat: “İdeoloji Üstüne”, **Birikim**, C.46, No:47, 1979, s. 70-80.
- Belge, Murat: “Laiklik: Otoritenin Ayırışması”, **Yeni Gündem**, C.33, 1985, s. 3.
- Belge, Murat: “Marksizm ve Yapısalcılık”, **Birikim**, C.28, No:29, 1977, s. 16-29.
- Belge, Murat: **Militarist Modernleşme: Almanya, Japonya ve Türkiye**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2011.
- Belge, Murat: “Muhalefet Olmak”, **Yeni Gündem**, C.2, 1984, s. 16.
- Belge, Murat: “Muhalef Bir Dergi”, **Yeni Gündem**, C.13, 1985, s. 3.
- Belge, Murat: “Mustafa Kemal ve Kemalizm”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C.2, Ed. Ahmet İnsel, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, s. 29-43.
- Belge, Murat: “‘Özgün Bir Düşünür’ Olarak Ömer Laçiner”, **Sosyalizmin Bunalımı: Ne Yapmalıydık?**, Ömer Laçiner, İstanbul, Birikim Yayınları, 2007, s. 7-14.
- Belge, Murat: “Sağın ve Solun Demokratlığı”, **Yeni Gündem**, C.19, 1985, s. 3.

- Belge, Murat: “Sosyalizm: "zorunluluk" mu, etik seçme mi?”, **Yeni Bir Sol Tahayyül İçin**, Der. Tanıl Bora, İstanbul, Birikim Yayınları, 2000, s. 55-72.
- Belge, Murat: “Solda Birlik”, **Yeni Gündem**, C.28, 1985, s. 3.
- Belge, Murat: “Sol Marjinalliği Nasıl Aşar?”, **Yeni Gündem**, C.32, 1985, s. 3.
- Belge, Murat: “Sol Tabanı Kimler Oluşturuyor?”, **Yeni Gündem**, C.32, 1985, s. 15-16.
- Belge, Murat: **Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek**, İstanbul, Birikim Yayınları, 1989, s. 13.
- Belge, Murat: “Stalin ve Stalinizm Üstüne”, **Birikim**, C.30-31, 1977, s. 12-25.
- Belge, Murat: “Tuhaf Bir Yıldönümü”, **Yeni Gündem**, C.30, 1985, s. 5.
- Belge, Murat: “Tüm Toplum Atatürk Adına Ordudan Dayak Yedi”, **Sol Kemalizme Bakıyor**, Ed. Levent Cinemre ve Ruşen Çakır, İstanbul, Metis Yayınları, 1992, s. 119-136.
- Belge, Murat: “Türkiye Cumhuriyeti'nde Sosyalizm (1960'tan Sonra)”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, C.7, İstanbul, İletişim Yayınları, 1983, ss. 1955-1962. s. 1962.
- Belge, Murat: “Yol Arkadaşları”, **Yeni Gündem**, C.35, 1985, s. 3.
- Bilici, Mücahit: “Küreselleşme ve Post-Modernizmin İslamcılık Üzerindeki Etkileri”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, C.6, Ed. Yasin Aktay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 799-803.

- Bora, Tanıl: **Cereyanlar: Türkiye’de Siyasi İdeolojiler**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018.
- Bora, Tanıl: “100 Sayı Birikim: Neye Yaradı?”, **Birikim**, C.100, 1997, s. 57-60.
- Bora, Tanıl: **Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1998.
- Bourdieu, Pierre: **Bir Pratık Teorisi İçin Taslak**, Çev. Nazlı Ötken, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2018.
- Bulaç, Ali: “Bir Arada Yaşamının Mümkün Projesi Medine Vesikası”, **Bilgi ve Hikmet**, C.5, Kış 1994, s. 3-15.
- Bulaç, Ali: **Bir Aydın Sapması**, İstanbul, Beyan Yayınları, 1989.
- Bulaç, Ali: “Birikim: Komşu'nun Sohbet Meclisi”, **Birikim**, C.100, 1997, s. 95-97.
- Bulaç, Ali: **Çağdaş Kavramlar ve Düzenler**, İstanbul, Düşünce Yayınları, 1980.
- Bulaç, Ali: **Din ve Modernizm**, İstanbul, Yeni Akademi Yayınları, 2006.
- Bulaç, Ali: **İslam Dünyasında Düşünce Sorunları**, İstanbul, İnsan Yayınları, 1985.
- Bulaç, Ali: “İslam Niçin Bir Teokrasi Değildir?”, **Kitap**, C.58-59-60, 1992, s. 3-16.
- Bulaç, Ali: “İslam ve Totaliter Rejim Sorunu”, **Kitap**, C.57, 1991, s. 5.
- Bulaç, Ali: “Medine Vesikası Temelinde İslami Çoğulculuk”, Haz. Rıza Zengin, **AKV Bülten**, C.9, 1992, s. 18-25.

- Bulaç, Ali: “Modern Dünya ile Çatışma ve Uyumdan Modernite’yi Aşmaya”, **Bilgi ve Hikmet**, C.8, 1994, s. 3-25.
- Bulaç, Ali: **Modern Ulus Devlet**, İstanbul, Yeni Akademi Yayınları, 2008.
- Bulaç, Ali: “Modernite’nin Seküler Sitesi’nde: Kutsala, Hayata ve Tarihe Dönüş”, **Bilgi ve Hikmet**, C.2, 1993, s. 19-34.
- Büyük, Ahmet Murat: “Paradigmanın İflası, **Yürüyüş**, C.5, 1999, s. 58.
- Cemal, Hasan: “Erdoğan’ın 2023’te Atatürk’ten, Cumhuriyet’ten intikam almasına izin vermeyeceğiz!”, **T24**, 2 Eylül 2021, (Çevrimiçi), <https://t24.com.tr/yazarlar/hasan-cemal/erdogan-in-2023-te-ataturk-ten-cumhuriyet-ten-intikam-almasına-izin-vermeyeceğiz,32319>, 18 Haziran 2024.
- Clark, Terry N. ve Inglehart, Ronald: “The New Political Culture: Changing Dynamics of Support for the Welfare State and other Policies in Postindustrial Societies”, **The New Political Culture**, Ed. Terry Nichols Clark ve Vincent Hoffmann-Martinot, Colorado, Westview Press, 1998, s. 9-72.
- Çaha, Ömer: “Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış: Demokrasi, Çoğulculuk ve Sivil Toplum”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, C.6, Ed. Yasin Aktay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 476-492.
- Çakmak, Diren: “Uri Ram’ın Post-Siyonizm Yaklaşımı Üzerine”, **Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi**, C.3, No:2, 2015, s. 247-278.
- Çakır, Serpil: “Feminist Tarih Yazımı: Tarihin Kadınlar İçin, Kadınlar Tarafından Yeniden İnşası”, **Birkaç Arpa Boyu: 21. Yüzyıla Girerken Türkiye’de Feminist Çalışmalar**,

- Der. Serpil Sancar, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 505-533.
- Çakır, Serpil: **Osmanlı Kadın Hareketi**, İstanbul, Metis Yayınları, 2016.
- Çamlıbel, Cansu: “Prof. Dr. Nilüfer Göle: 20 yıl önce vurgu Kemalizm eleştirisindeydi, bugün Atatürkçülüğün yeniden keşfinde”, **T24**, 30 Ekim 2023, (Çevrimiçi) <https://t24.com.tr/yazarlar/cansu-camlibel/prof-dr-nilufer-gole-20-yil-once-vurgu-kemalizm-elestirisindeydi-bugun-ataturkculugun-yeniden-kesfinde,42052>, 18 Haziran 2024.
- Çandar, Tuba: **Murat Belge: Bir Hayat**, İstanbul, Doğan Kitap, 2007.
- Çavdar, Ayşe: **Mahremi Göçü: Nilüfer Göle**, İstanbul, Hayy Kitap, 2014.
- Çelik, Aziz (Ed.): **Emeğe Karşı Sermaye Darbesi: 12 Eylül İşçi Haklarını Nasıl Yok Etti?**, İstanbul, DİSK Yayınları, 2020.
- Çetinkaya, Doğan: **1908 Boykotu: Bir Toplumsal Hareketin Analizi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.
- Çetinkaya, Doğan: **Osmanlı’yı Müslümanlaştırmak: Kitle Siyaseti, Toplumsal Sınıflar, Boykotlar ve Milli İktisat (1909-1914)**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- Dağı, İhsan: “Atatürkçülük nasıl sivilleşti?”, **Diken**, 4 Eylül 2021, (Çevrimiçi) <https://www.diken.com.tr/ataturkculuk-nasil-sivillesti>, 18 Haziran 2024.
- Dağı, İhsan: “Why Turkey Needs a Post-Kemalist Order”, **Insight Turkey**, C.14, No:1, 2012, s. 29-36.

- Değişim: “Açık Oturum: Ordu, Modernleşme ve Siyaset”, **Değişim**, C.48, 1997, s. 19-27.
- Demirel, Tanel: **Türk Siyasetini Anlamak**, Ankara, Liberte Yayınları, 2019.
- Diken: “Ümit Kıvanç, neden ‘Yetmez ama evet’ dediğini yazdı: Dindarlara güvendim”, **Diken**, 25 Haziran 2015, (Çevrimiçi), <https://www.diken.com.tr/umit-kivanc-neden-yetmez-ama-evet-dedigini-yazdi-cunku-ben-aptalim>, 18 Haziran 2024.
- Dinler, Demet: “Türkiye’de Güçlü Devlet Geleneği Tezinin Eleştirisi”, **Praksis**, C.9, 2003, s. 17-54.
- Donavan, Josephine: **Feminist Teori: Entelektüel Gelenekler**, Çev. Aksu Bora et. al., İstanbul, İletişim Yayınları, 2015.
- Durakbaşı, Ayşe: **Halide Edib: Türk Modernleşmesi ve Feminizm**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2000.
- Duverger, Maurice: **Political Parties**, New York, Wiley, 1954.
- Ege, Süleyman: **Kitabın Ateşle Dansı**, Ankara, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, 1992.
- Eisenstadt, Shmuel N.: **Modernleşme, Başkaldırı ve Değişim**, Çev. Ufuk Coşkun, İstanbul, Doğu Batı Yayınları, 2014.
- Engels, Friedrich: **Ailenin, Özel Mülkiyetin ve Devletin Kökeni**, Çev. Erkin Özalp, İstanbul, Yordam Yayınları, 2021.
- Erdoğan, Necmi: “Kalpaksız Kuvvacılar: Kemalist Sivil Toplum Kuruluşları”, **Türkiye’de Sivil Toplum ve Milliyetçilik**, Ed. Stefanos Yerasimos, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, s. 235-263.
- Erdoğan, Necmi: “Neo-Kemalizm, Organik Bunalım ve Hegemonya”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C.2,

- Ed. Ahmet İnsel, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, s. 584-591.
- Ersanlı, Büşra: **İktidar ve Tarih: Türkiye’de Resmi Tarih Tezinin Oluşumu (1929-1937)**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003.
- Esen, Berk: “Post-Kemalizmin Vesayet Eleştirisi: AKP Rejiminin Resmi Tezi”, **Post-Post-Kemalizm: Türkiye Çalışmalarında Yeni Arayışlar**, Der. İlker Aytürk ve Berk Esen, İstanbul, İletişim Yayınları, 2022, s. 355-415.
- Ferşadoğlu, Ali: “İzm’lerin Bileşkesi Deccalizm”, **Genç Yaklaşım-Genç Yorum**, C.64, 2009, s. 12.
- Giddens, Anthony: **Sağ ve Solun Ötesinde: Radikal Politikaların Geleceği**, Çev. Müge Sözen ve Sabir Yücesoy, İstanbul, Metis Yayınları, 2002.
- Göle, Nilüfer: “Batı Dışı Modernlik: Kavram Üzerine”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, C.3, Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 56-67.
- Göle, Nilüfer: "Batı Modernizmi ve Post Feminizm" **Kadın Kimliği**, C.23, 1997, s. 10-12.
- Göle, Nilüfer: “Devlet resmi ideolojiden arındırılmalı”, Röportajı yapan Mehmet Metiner, **Yeni Zemin**, C.3, 1993, s. 46-53.
- Göle, Nilüfer: “Europe’s encounter with Islam: What future?”, **Constellations**, C.13, No:2, 2006, s. 248-262.
- Göle, Nilüfer: **İç İç Girişler: İslam ve Avrupa**, Çev. Ali Berktaş, İstanbul, Metis Yayınları, 2009.

- Göle, Nilüfer: "İslamcı Elitlerin Doğuşu", **Kadın Kimliği**, 1996, C.11, s. 8-9.
- Göle, Nilüfer: **İslamın Yeni Kamusal Yüzleri**, İstanbul, Metis Yayınları, 2000.
- Göle, Nilüfer: "İslami Hareketler ve Postmodernizm", **I. İslam Düşüncesi Sempozyumu**, Yayına hazırlayan (Yay. Haz.) Mehmet Bekâroğlu, İstanbul, Beyan Yayınları, 1995.
- Göle, Nilüfer: **Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine**, İstanbul, Metis Yayınları, 2014.
- Göle, Nilüfer: **Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme**, İstanbul, Metis Yayınları, 2016.
- Göle, Nilüfer: **Mühendisler ve İdeoloji: Öncü Devrimcilerden Yenilikçi Seçkinlere**, İstanbul, Metis Yayınları, 1986.
- Göle, Nilüfer: "Otoriter Laiklik ve İslami Katılım", **Kadın Kimliği**, C.9, 1995, s. 8-9.
- Göle, Nilüfer: **Seküler ve Dinsel: Aşman Sınırlar**, Çev. Erkan Ünal, İstanbul, Metis Yayınları, 2012.
- Göle, Nilüfer: "The Quest for the Islamic Self within the Contest of Modernity", **Rethinking Modernity and National Identity in Turkey**, Ed. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, Seattle ve London, University of Washington Press, 1997, s. 81-94.
- Görmüş, Alper: "1990'ların Başındaki Liberal Kıvılcım: YDH", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Liberalizm**, C.7, Ed. Murat Yılmaz, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 602-633.

- Gramsci, Antonio: **Selections from the Prison Notebooks**, Ed. ve çev. Quintin Hoare ve Geoffrey Nowell Smith, Londra, Lawrence and Wishart, 1971.
- Gülalp, Haldun: **Kimlikler Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslamın Temelleri**, İstanbul, Metis Yayınları, 2001.
- Gürcan, İbrahim: “Bir Kitap: Paradigmanın İflası”, **Yeryüzü**, C.10, 1991, s. 30.
- Gürpınar, Doğan: **Düne Veda: Türkiye’de Liberalizm ve Demokrati (1980-2010)**, İstanbul, Etkileşim Yayınları, 2013.
- Hall, Stuart: “The Great Moving Right Show”, **The Politics of Thatcherism**, Ed. S. Hall and M. Jacques. London, Lawrence and Wishart, 1983, s. 19-39.
- Hanioğlu, Şükrü: “Atatürk’ü Tarihselleştirmemiz Gerekıyor”, Röportajı yapan: Mehmet Akif Memmi, **Kriter**, C.19, 2017, s. 19.
- Hanioğlu, Şükrü: “Post-Kemalist Türkiye "Kemalizm" karşıtlığı üzerinden inşa edilebilir mi?”, **Sabah**, 10 Ağustos 2014, (Çevrimiçi)
<https://www.sabah.com.tr/yazarlar/hanioglu/2014/08/10/postkemalist-turkiye-kemalizm-karsitligi-uzerinden-insa-edilebilir-mi>, 1 Ağustos 2021.
- Hanioğlu, Şükrü: “Post-Kemalist toplum ve yeni Kemalizm”, **Sabah**, 15 Mart 2015, (Çevrimiçi)
<https://www.sabah.com.tr/yazarlar/hanioglu/2015/03/15/postkemalist-toplum-ve-yeni-kemalizm>, 2 Ağustos 2021.
- Hourani, Albert: **Arabic Thought in the Liberal Age: 1798-1939**, Cambridge, Cambridge University Press, 1962.

- Hürdoğan, İsmail Kadir: “Türkiye’de Anayasa Tartışmaları (1990-2010): Anayasa’nın Meşruiyet Sorunu”, **Yayımlanmamış yüksek lisans tezi**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi, 2019.
- Iggers, Georg G.: **Bilimsel Nesnellikten Postmodernizme: Yirminci Yüzyılda Tarih yazımı**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.
- İnan, Afet: **Medeni Bilgiler**, Ankara, Türk Tarih Kurumu, 1988.
- İnsel, Ahmet: **Düzen ve Kalkınma Kısacasında Türkiye: Kalkınma Sürecinde Devletin Rolü**, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1996.
- İnsel, Ahmet: **Solu Yeniden Tahayyül Etmek**, İstanbul, Birikim Yayınları, 2007.
- İnsel, Ahmet: **Türkiye Toplumunun Bunalımı**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.
- İslamoğlu, Huri ve Keyder, Çağlar: “Osmanlı Tarihi Nasıl Yazılmalı?”, **Toplum ve Bilim**, C.1, 1977, s. 49-80.
- Jessop, Bob: **Devlet Teorisi: Kapitalist Devleti Yerine Oturtmak**, Çev. Ahmet Özcan, Ankara, Epos Yayınları, 2008.
- Kahraman, Hasan Bülent: “İçselleştirilmiş, Açık ve Gizli Oryantalizm ve Kemalizm”, **Doğu Batı**, C.20, 2002, s. 159-188.
- Kahraman, Hasan Bülent: “Kemalizm Savaşları”, **Sabah**, 18 Mart 2009, (Çevrimiçi)https://www.sabah.com.tr/yazarlar/kahraman/2009/03/18/kemalizm_savaslari, 1 Ağustos 2021.
- Kandiyoti, Deniz: “Ataerkil Örüntüler: Türk Toplumunda Erkek Egemenliğinin Çözümlemesine Yönelik Notlar”, **1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından**

- Kadınlar**, Ed. Şirin Tekeli, İstanbul, İletişim Yayınları, 1995, s. 367-382.
- Kandiyoti, Deniz: “Bargaining with Patriarchy”, **Gender & Society**, C.2, No:3, 1988, s. 274-290.
- Kandiyoti, Deniz: **Cariyeler, Bacılar, Yurttaşlar: Kimlikler ve Toplumsal Dönüşümler**, Çev. Aksu Bora et.al., 4. Baskı, İstanbul, Metis Yayınları, 2013.
- Kandiyoti, Deniz: “Identity and Its Discontents: Women and the Nation”, **Colonial Discourse and Post-Colonial Theory: A Reader**, Der. L. Chisman ve P. Williams, New York, Harvester Wheatsheaf, 1993.
- Kandiyoti, Deniz: “Modernin Cinsiyeti: Türk Modernleşmesi Araştırmalarında Eksik Boyutlar”, **Türkiye’de Modernleşme ve Ulusal Kimlik**, Ed. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998, s. 115-134.
- Kandiyoti, Deniz: “Türkiye’de Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları: Gelecek için Geçmişe Bakış”, **Birkaç Arpa Boyu: 21. Yüzyıla Girerken Türkiye’de Feminist Çalışmalar**, Der. Serpil Sancar, İstanbul, Koç Üniversitesi Yayınları, 2011, s. 41-60.
- Kandiyoti, Deniz: “Women and Turkish State: Political Actors or Symbolic Pawns?”, **Woman-Nation State**, Ed. Nira Yuval-Davis ve Floya Anthias, Londra, Macmillan, 1989, s. 126-149.
- Kaplan, Eran: “Post-Post-Zionism: A Paradigm Shift in Israel Studies?”, **Israel Studies Review**, C.28, No:1, 2013, s. 142-155.

- Kaynar, Mete Kaan: **Türkiye'nin Lanetlisi: Bir Muhalif Fikret Başkaya ile Sohbetler**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2021.
- Kentel, Ferhat: "1990'ların İslamcı Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, C.6, Ed. Yasin Aktay, İstanbul, İletişim Yayınları, 2005, s. 721-781.
- Kentel, Ferhat: "Murat Belge; Özne ve Aydın", **Doğu-Batı**, C.16, 2001, s. 59-82.
- Keyder, Çağlar: **Dünya Ekonomisi İçinde Türkiye (1923-1929)**, İstanbul, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1982.
- Keyder, Çağlar: **Memalik-i Osmaniye'den Avrupa Birliği'ne**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2003.
- Keyder, Çağlar: **Ulusal Kalkınmacılığın İflası**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993.
- Keyder, Çağlar: "Tarihsel Sosyolojiyi Türkiye Üzerinden Okumak", Röportajı yapan İlhan Zeynep Karakılıç, **Tarihsel Sosyoloji**, Ed. Elisabeth Özdalga, Ankara, Doğu Batı Yayınları, 2009, s. 97-124.
- Keyder, Çağlar: **Toplumsal Tarih Çalışmaları**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.
- Keyder, Çağlar: "Türkiye Demokrasisinin Ekonomi Politikası", **Geçiş Sürecinde Türkiye**, Der. Irvin C. Schick ve E. Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1990, s. 38-75.
- Keyder, Çağlar: **Türkiye'de Devlet ve Sınıflar**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2014.
- Kelman, Herbert C.: "Israel in Transition from Zionism to Post-Zionism", **The Annals of the American Academy of Political and Social Science**, C.555, 1998, s. 46-61.

- Keyman, Fuat: “Globalleşme Söylemleri ve Kimlik Talepleri: ‘Türban Sorununu’ Anlamak”, **Global Yerel Eksende Türkiye**, Der. Fuat Keyman ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Yayınları, 2000.
- Kırca, Celal: “İnkârcı Cereyanlar: Pozitivizm”, **İslam Aylık Mecmua**, C.6, 1984, s. 40.
- Kimmerling, Baruch: **Zionism and Territory: The Socio-Territorial Dimensions of Zionist Politics**, Berkeley, University of California Press, 1983.
- Kitap: “Paradigmanın İflası”, **Kitap**, C.2, No:53, 1991, s. 61.
- Köker, Levent: “Demokratik Meşruluk, Kamusal Alan ve Çokkültürlülük Sorunu”, **Kamusal Alan**, Ed. Meral Özbek, İstanbul, Hil Yayınları, 2004, s. 309-320.
- Köker, Levent: “Hangi Demokrasi, Hangi Refah?”, **Birikim**, C.91, 1996, s. 48-52.
- Köker, Levent: **İki Farklı Siyaset**, İstanbul, Vadi Yayınları, 1998.
- Köker, Levent: “İslâmcılık ve demokratik diyalog”, **Toplum ve Bilim**, C.68, 1995, s. 194-197.
- Köker, Levent: “Kimlik krizinden meşruluk krizine: Kemalizm ve sonrası”, **Toplum ve Bilim**, C.71, 1996, s. 150-167.
- Köker, Levent: **Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990.
- Köker, Levent: “Resmî İdeoloji ve Türkiye’de Demokratikleşememe Sorunu”, **Birikim**, C.107, 1998, s. 80-84.
- Köker, Levent: “Sol, çağdaşlaşma adına Kemalizm’i hep olumladı”, **Sol Kemalizm’e Bakıyor**, Röp. Levent Cinemre ve Ruşen Çakır, İstanbul, Metis Yayınları, 1991, s. 27-46.

- Kösedaglı, Gökçe Çiçek: “Nuray Mert ile Soru – Cevap (9): ‘Atatürkçülük, Türkiye’nin en başarılı sivil toplum hareketi oldu’”, **Medyascope**, 31 Ağustos 2021, (Çevrimiçi) <https://medyascope.tv/2021/08/31/nuray-mert-ile-soru-cevap-9-ataturkculuk-turkiyenin-en-basarili-sivil-toplum-hareketi-oldu>, 18 Haziran 2024.
- Kuhn, Thomas S.: **Bilimsel Devrimlerin Yapısı**, Çev. Nilüfer Kuyaş, İstanbul, Kırmızı Yayınları, 2016.
- Kuhn, Thomas S.: **Kopernik Devrimi: Batı Düşüncesinin Gelişiminde Gezegen Astronomisi**, Çev. Halil Turan vd., Ankara, İmge Kitapevi, 2015.
- Laçiner, Ömer: “12 Eylül Sendromu ve Tarihsel Bir Hesaplaşmaya Doğru”, **Birikim**, C.12, 1990, s. 3-13.
- Laçiner, Ömer: “Açlık Grevleri ve Tarihsel Hesaplaşma”, **Birikim**, C.5, 1989, s. 3-6.
- Laçiner, Ömer: “Bombalama Eylemleri Üzerine: Silahlı Mücadele mi?”, **Birikim**, C.120, 1999, s. 3-8.
- Laçiner, Ömer: “Cumhuriyet Devrim mi?”, **Birikim**, C.115, 1998, s. 14-19.
- Laçiner, Ömer: “Cumhuriyet devrimleri sivil-asker egemen statüsünü kurmaya yönelikti”, Röportajı yapan Ümit Aktaş, **Özgün İrade**, C.49, 2008, s. 36-43.
- Laçiner, Ömer: “Eşitlik ve özgürlüğün sentezi olarak sosyalizm”, **Yeni Bir Sol Tahayyül İçin**, Der. Tanıl Bora, İstanbul, Birikim Yayınları, 2000, s. 25-53.
- Laçiner, Ömer: “İktidarın Meşruiyet Sorunu ve Siyasal Partiler”, **Birikim**, C.4, 1989, s. 3-6.

- Laçiner, Ömer: “İslam dünyasıyla gönül bağı kurmalıyız”, **Gerçek Hayat**, C.127, 2003, s. 14.
- Laçiner, Ömer: “İşçi Eylemleri Üzerine”, **Birikim**, C.26, 1991, s. 3-7.
- Laçiner, Ömer: “Kapanmak ya da Açılmak”, **Birikim**, C.159, 2002, s. 9-14.
- Laçiner, Ömer: “Laik kesim dinden utanıyor”, **Gerçek Hayat**, C.231, 2005, s. 7.
- Laçiner, Ömer: “Resmileşmiş İdeolojiler Üzerine”, **Birikim**, C.105-106, 1998, s. 15-19.
- Laçiner, Ömer: “Sol-Sağ: Ebedi bir arayış dinamiği”, **Yeni Bir Sol Tahayyül İçin**, Der. Tanıl Bora, İstanbul, Birikim Yayınları, 2000, s. 15-25.
- Laçiner, Ömer: “Sosyalist Harekette Durum ve Yönelimler”, **Birikim**, C.8, 1989, s. 12-18.
- Laçiner, Ömer: **Sosyalizmde Devrim**, İstanbul, Birikim Yayınları, 2007.
- Laçiner, Ömer: **Sosyalizmin Bunalımı: Ne Yapmalıydık?**, İstanbul, Birikim Yayınları, 2007.
- Laçiner, Ömer: “Susurluk-Çakıcı-Hizbullah... Derin Devlet - Derin Toplum”, **Birikim**, C.130, 2000, s. 3-10.
- Laçiner, Ömer: “Türkiye için Yeni Bir Paradigma”, **Birikim**, C.66, 1994, s. 3-13.
- Laçiner, Ömer: “Türkiye'nin Siyasi Yelpazesi Yeniden Şekillenirken”, **Birikim**, C.55, 1993, s. 3-8.
- Laçiner, Ömer: “Türkiye’de Sol ve Sosyalizm: Ömer Laçiner ile Türkiye’de Sol Üzerine Söyleşi”, Röportajı yapan Cemalettin Haşimi ve Murat Güzel, **Tezkire**, C.26, 2002, s. 158-175.

- Laçiner, Ömer: “Yeniden Sosyalizm ve Sosyalizmde Devrim”, **Birikim**, C.1, 1989, s. 19-32.
- Laçiner, Ömer ve Belge, Murat: “Sosyalist Eylem Kendi Amacına İçrek Olmalı”, **Birikim**, C.100, 1997, s. 33-44.
- Likhovski, Assaf: “Post-Post-Zionist Historiography”, **Israel Studies**, C.15, No:2, 2010, s. 1-23.
- Lipset, Seymour Martin: “Some Social Requisites of Democracy: Economic Development and Political Legitimacy”, **The American Political Science Review**, C.53, No:1, 1959, s. 69-105.
- Lyotard, Jean-François: **Postmodern Durum**, Çev. İsmet Birkan, İstanbul, BilgeSu Yayıncılık.
- Mannheim, Karl: **İdeoloji ve Ütopya**, Çev. Mehmet Okyavuz, İstanbul, De Ki Yayınları, 2009.
- Mardin, Şerif: “Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?”, **Daedalus**, C.102, No:1, 1973, s. 169-190.
- Margulies, Roni: “Evet ‘Sıfır Tahammül’, Ama Nasıl:”, **Birikim**, C.188, 2004, s. 65-68.
- Margulies, Roni: “Milliyetçilik Çıkmazından Çıkış Var mı?”, **Birikim**, C.202, 2006, s. 64-68.
- Masterman, Margaret: “The Nature of a Paradigm”, **Criticism and the Growth of Knowledge**, Ed. I. Lakatos ve A. Musgrave, London, Cambridge University Press, 1974, s. 59-89.
- McCarthy, Rory: **Inside Tunisia’s Al-Nahda: Between Politics and Preaching**, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.
- Metiner, Mehmet: “12 Eylül ve Yeni Söylemler”, **Girişim**, C.17, 1987, s. 2.

- Metiner, Mehmet: “Ali Şeriatı Üstüne Bir Yaklaşım Denemesi”, **Girişim**, C.1, 1985, s. 18-20.
- Metiner, Mehmet: “Çağdaş Davet Fıkhi-1”, **Girişim**, C.18, 1987, s. 2-3.
- Metiner, Mehmet: “Çağdaş Davet Fıkhi-2”, **Girişim**, C.19, 1987, s. 2-3.
- Metiner, Mehmet: “Çağdaş Davet Fıkhi-3”, **Girişim**, C.20, 1987, s. 2-3.
- Metiner, Mehmet: “Değişimi Anlamak”, **Girişim**, C.52, 1990, s. 4.
- Metiner, Mehmet: “Devlet Dinden Elini Çekmeli”, **Yeni Zemin**, C.2, 1993, s. 4.
- Metiner, Mehmet: “Dünya Değişiyor mu?”, **Girişim**, C.57, 1990, s. 6-7.
- Metiner, Mehmet: “Halksız demokrasi olur mu?”, **Yeni Zemin**, C.15, 1994, s. 68-69.
- Metiner, Mehmet: “Herşeyi yeniden düşünmenin vaktidir”, **Yeni Zemin**, C.5, 1993, s. 4-5.
- Metiner, Mehmet: “İslami Hareket ve Değişim”, **Yeni Zemin**, C.1, 1993, s. 4.
- Metiner, Mehmet: **Kardeşlik Çağrısı**, İstanbul, Risale, 1991.
- Metiner, Mehmet: “Rezzak devlet’e hayır!”, **Yeni Zemin**, C.8, 1993, s. 15.
- Metiner, Mehmet: **Sorunlarımızı Konuşmak**, İstanbul, Birleşik, 1990.
- Metiner, Mehmet: “Toplum merkezli, özgürlükçü sivil bir anayasa”, **Yeni Zemin**, C.4, 1993, s. 4-5.
- Metiner, Mehmet: “Yapısal Değişim Şart”, **Yeni Zemin**, C.9, 1993, s. 4.
- Metiner, Mehmet: **Yeni Bir Dünyaya Uyanmak**, İstanbul, Seçkin Yayıncılık, 1987.
- Metiner, Mehmet: “Yeniliğe evet, yenikliğe hayır”, **Yeni Zemin**, C.12, 1993, s. 8-9.

- Moore, Barrington: **Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri: Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü**, Çev. Ş. Tekeli ve A. Şenel. Ankara, İmge Kitabevi Yayınları, 2011.
- Morris, Benny: **The Birth of the Palestinian Refugee Problem 1947-1949**, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Neuman, W. Lawrence: **Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar**, Çev. Sedef Özge, C.2, Ankara, Yayınodası Yayıncılık, 2006, s. 466-468.
- Oğuz, Şebnem: “‘Yeni Türkiye’nin Siyasal Rejimi”, **Yeni Türkiye’de Kapitalizm, Devlet ve Sınıflar**, Der. Tolga Tören ve Melehat Kutun, İstanbul, Sosyal Araştırmalar Vakfı, 2016, s. 81-127.
- Oran, Baskın: **Atatürk Milliyetçiliği: Resmî İdeoloji Dışı Bir İnceleme**, Ankara, Dost Yayınları, 1988.
- Örnek, Cangül: **Türkiye'nin Soğuk Savaş Düşünce Hayatı: Antikomünizm ve Amerikan Etkisi**, İstanbul, Can Yayınları, 2015.
- Özbudun, Ergün: “Türkiye Cumhuriyeti Anayasa Önerisi’nin Getirdiği Yenilikler”, **Yeni Türkiye**, C.50, 2013, s. 1079-1089.
- Özdemir, M. Çağatay: **Türkiye’de Sosyoloji II**, Ankara, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2008.
- Özgür Üniversite: “Kuruluş Bildirgesi”, (Çevrimiçi) <https://ozguruniversite.org/kurulus-bilgirgesi/>, 8 Ocak 2024.
- Özkan Kerestecioğlu, İnci ve Öztan, Güven Gürkan (Der.): **Türk Sağ: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.

- Özkazanç, Alev: **Türkiye’de Siyasal İktidar ve Meşruiyet Sorunu: 1980’li Yıllarda Yeni Sağ**, Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversitesi, 1998.
- Özkazanç, Alev: “Türkiye’nin Neo-liberal Dönüşümü ve Liberal Düşünce”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Liberalizm**, C.7, Ed. Murat Yılmaz, İletişim Yayınları, İstanbul, 2005, s. 634-657.
- Özta, Güven Gürkan: “1990’lar Türkiye’sinde İslamcı Dergi Çevrelerinde Politik Özne ve Strateji Tartışmaları”, **Toplum ve Bilim**, C.161, 2022, s. 22-47.
- Özta, Güven Gürkan: “Askerî disiplinden “kontrollü liberalleşme”ye: 12 Eylül restorasyonu ve eğitim tartışmalarındaki izdüşümü”, **Toplum ve Bilim**, C.148, 2019, s. 12-40.
- Özyürek, Esra: **Modernlik Nostaljisi**, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2008.
- Pappe, İlan: **The Making of the Arab-Israeli Conflict, 1947-1951**, London: I.B. Tauris, 1992.
- Parla, Taha: “Asıl Hayret Edilecek Şey Yetmiş Yıl Sürebilmiş Olması” **Sol Kemalizme Bakıyor**, Ed. Levent Cinemre ve Ruşen Çakır, İstanbul, Metis Yayınları, 1992, s. 47-59.
- Parla, Taha: **Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları: Atatürk’ün Nutuk’u**, C.1, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994.
- Parla, Taha: **Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları: Atatürk’ün Söylev ve Demeçleri**, C.2, İstanbul, İletişim Yayınları, 1991.

- Parla, Taha: **Türkiye’de Siyasal Kültürün Resmi Kaynakları: Kemalist Tek-Parti İdeolojisi ve CHP’nin Altı Ok’u**, C.3, İstanbul, İletişim Yayınları, 1992.
- Parla, Taha: **Ziya Gökalp, Kemalizm, Türkiye’de Korporatizm**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2016.
- Punch, Keith F.: **Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Araştırmalara Giriş**, Çev. Dursun Bayrak et.al., Ankara, Siyasal Kitabevi, 2014.
- Ram, Uri: **Israeli Nationalism: Social conflicts and the politics of knowledge**, New York, Routledge, 2011.
- Ram, Uri: “Post-Zionist Studies of Israel: The First Decade”, **Israel Studies Forum**, C.20, No:2, 2005, s. 22-45.
- Reisch, A. George: “Did Kuhn Kill Logical Empiricism?”, **Philosophy of Science**, C.58, No:2, 1991, s. 264-277.
- Robertson, Roland: **Küreselleşme, Toplum Kuramı ve Küresel Kültür**, Çev. Ümit Hüsrev Yolsal, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları, 1999.
- Roy, Olivier: **Siyasal İslamın İflası**, Çev. Cüneyt Akalın, İstanbul, Metis Yayınları, 1994.
- Rustow, Dankwart A.: “Politics and Islam in Turkey”, **Islam and the West**, Der. R.N. Frye, Lahey, Mouton, 1957.
- Said, Edward W.: **Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları**, Çev. Berna Yıldırım. 9. Baskı, İstanbul: Metis Yayınları, 2016.
- Sandıkçı, Erhan: ““Yetmez ama Evet’in Düşünsel Arkaplanı Olarak Post-Kemâlizm”, **Yayımlanmamış yüksek lisans tezi**, Ankara, Hacettepe Üniversitesi, 2023.

- Sancar, Serpil: **Türk Modernleşmesinin Cinsiyeti: Erkekler Devlet, Kadınlar Aile Kurar**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2012.
- Sarıbay, Ali Yaşar: **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1994.
- Savran, Sungur: “Sol Liberalizm: Maddeci Bir Eleştiriye Doğru”, **11. Tez Kitap Dizisi: Sağda ve Solda Liberalizm**, No: 2, İstanbul, Belge Uluslararası Yayıncılık, 1986.
- Selçuk, Ekin Kadir: **“Mücadeleciler”: Mücadele Birliği (1964-1980)**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2018.
- Sol Haber: “Hasan Cemal: Darbecilere karşı Erdoğan’ın tarafını tuttum, çünkü adam iyi şeyler yapıyordu”, **Sol Haber**, 18 Nisan 2023, (Çevrimiçi) https://haber.sol.org.tr/haber/hasan-cemal-darbecilere-karsi-erdoganin-tarafini-tuttum-cunku-adam-iyi-seyler-yapiyordu#google_vignette, 18 Haziran 2024.
- Tanör, Bülent: **Türkiye’de Demokratikleşme Perspektifleri**, İstanbul, TÜSİAD, 1997.
- Taşkın, Yüksel: **Anti-Komünizmden Küreselleşme Karşıtlığına: Milliyetçi Muhafazakâr Entelijansiya**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.
- Taşkın, Yüksel: “Liberal Post-Kemalizm’in Yanılgıları ve Türkiye’de Otoriterliğin Kaynaklarını Yeniden Düşünmek”, **Varlık**, C.1337, Şubat 2019, s. 8-11.
- Taşkın, Yüksel: “Post-Kemalist Paradigmanın İslam Çalışmalarına Etkileri”, **Birikim**, C.271, Mart 2020, s. 25-37.
- Tekeli, Şirin: **1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993.

- Tekeli, Şirin: “Faşizm ve Kadınlar”, **İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası**, C.38, No:3-4, 1984, s. 405-429.
- Tekeli, Şirin: “Kadın”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, C.5, İstanbul, İletişim Yayınları, 1983, s. 1189-1204.
- Tekeli, Şirin: **Kadınlar ve Siyasal-Toplumsal Hayat**, İstanbul, Birikim Yayınları, 1982.
- Tekeli, Şirin: “Siyaset Biliminde Yeni Bir Soluk...”, Röportajı yapan Serpil Çakır, **İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, C.40, 2009, s. 109-118.
- Tekeli, Şirin: “Tek parti döneminde kadın hareketi de bastırıldı”, **Sol Kemalizm’e Bakıyor**, Röp. Levent Cinemre ve Ruşen Çakır, İstanbul, Metis Yayınları, 1991, s. 103-118.
- Tekeli, Şirin: “Türkiye’de Feminist İdeolojinin Anlamı ve Sınırları Üzerine”, **Yapıt**, C.9, 1985, s. 48-66.
- Tekiner, Aylin: **Atatürk Heykelleri: Kült, Estetik, Siyaset**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2010.
- Toprak, Zafer: “*Tek-Parti Yönetiminin Kurulması*’nın Yayımlanış Öyküsü”, **Toplumsal Tarih**, C.271, 2016, s. 40-42.
- Tunçay, Mete: “Atatürk’e Nasıl Bakmak”, **Toplum ve Bilim**, C.4, 1978, s. 86-92.
- Tunçay, Mete: **Eleştirel Tarih Yazıları**, Yay. Haz. Bahadır Türk ve Emrah Beriş, Ankara, Liberte Yayınları, 2012.
- Tunçay, Mete: “İkna (İnandırma) Yerine Tecebbür (Zorlama)”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Kemalizm**, C.2, Ed. Ahmet İnsel, İstanbul, İletişim Yayınları, 2001, s. 92-96.

- Tunçay, Mete: “Mustafa Suphi öldürülmeseydi muhtemelen bakan olurdu”, **Sol Kemalizm’e Bakıyor**, Röp. Levent Cinemre ve Ruşen Çakır, İstanbul, Metis Yayınları, 1991, s. 13-26.
- Tunçay, Mete: “Siyasal Gelişmenin Evreleri”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, C.7, İstanbul, İletişim Yayınları, 1983, s. 1967-1990.
- Tunçay, Mete: “Siyasal Miras”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, C.7, İstanbul, İletişim Yayınları, 1983, s. 1964-1966.
- Tunçay, Mete: “Türkiye Cumhuriyeti’nde Siyasal Düşünce Akımları”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, C.7, İstanbul, İletişim Yayınları, 1983, s. 1924-1928.
- Tunçay, Mete: **Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1931)**, Ankara, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1981.
- Ülker, Erol: **Meşrutiyet’ten Cumhuriyet’e Mesleki Temsil ve Sol**, İstanbul, Yordam Kitap, 2023.
- Wagner, Peter: **A Sociology of Modernity: Liberty and Discipline**, London, Routledge, 1994.
- Weber, Max: **Sosyal Bilimlerin Metodolojisi**, Çev. Vefa Saygın Öğütle, İstanbul, Küre Yayınları, 2012.
- Wickersham, John: **Hegemony and Greek Historians**, Londra, Rowman & Littlefield, 1994.
- Yalman, Galip: “Tarihsel Bir Perspektiften Türkiye’de Devlet ve Burjuvazi: Rölativist Bir Paradigma mı Hegemonya Stratejisi mi?”, **Praksis**, C.5, 2002, s. 7-23.

- Yaslıçimen, Faruk: ““Yeni Türkiye”nin Kavram Haritası”, **SETA Perspektif**, 74, 2014, (Çevrimiçi) http://file.setav.org/Files/Pdf/20141002194126_74_perpektif_fyaslicimen.pdf, 2 Ağustos 2021.
- Yeğen, Mesut: **Devlet Söyleminde Kürt Sorunu**, İstanbul, İletişim Yayınları, 1999.
- Yeğenoğlu, Meyda: “Clash of Secularity and Religiosity: The Staging of Secularism and Islam Through the Icons of Atatürk and the Veil in Turkey”, **Religion and the State: A Comparative Sociology**, Ed. Jack Barbalet, Adam Possamai ve Bryan S. Turner, London, Anthem Press, 2011, s. 225-244.
- Yeğenoğlu, Meyda: “Milliyetçi laikler ve otoriter İslamcılar”, **T24**, 4 Eylül 2015, (Çevrimiçi) <https://t24.com.tr/yazarlar/meyda-yegenoglu/milliyetci-laikler-ve-otoriter-islamcilar,12662>, 2 Nisan 2023.
- Yeğenoğlu, Meyda: “Peçeli Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark”, **Oryantalizm, Hegemonya ve Kültürel Fark**, Der. Fuat Keyman, Mahmut Mutman ve Meyda Yeğenoğlu, İstanbul, İletişim Yayınları, 1996, s. 107-159.
- Yeğenoğlu, Meyda: **Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark**, İstanbul, Metis Yayınları, 2003, s. 10-14.
- Yeğenoğlu, Meyda: “The sacralization of secularism in Turkey”, **Radical Philosophy**, C.145, 2007, s. 2-6.
- Yeğenoğlu, Meyda: “Yeni bir demokratik duyarlılık mı, yoksa Kemalist proje taklidi mi kazanacak?”, 12 Haziran 2013, **T24**, (Çevrimiçi) <https://t24.com.tr/haber/yeni-bir->

demokratik-duyarlılık-mi-yoksa-kemalist-proje-taklidi-mi-kazanacak,231795, 2 Nisan 2023.

- Yetiş, Mehmet: “Gramsci ve Devletin İki Görünümü”, **Mülkiye Dergisi**, C.264, 2009, s. 129-153.
- Yıldırım, Deniz: “1980 Sonrasında Liberal Sol Akımın Gelişim Çizgisi”, **Türkiye’de Yeni Siyasal Akımlar (1980 Sonrası)**, Ed. Evren Haspolat ve Deniz Yıldırım, Ankara, Siyasal Kitapevi, 2016, s. 171-209.
- Yıldırım, Deniz ve Haspolat, Evren: “İkinci Cumhuriyetçilik: “Sol” Özalizm’in Türkiye Tahayyülü”, **Türkiye’de Yeni Siyasal Akımlar (1980 Sonrası)**, Ed. Evren Haspolat ve Deniz Yıldırım, Ankara, Siyasal Kitabevi, 2016, s. 143-170.
- Zengin, Ertuğrul: **Akıncılar Hareketi: 1970’lerde İslâmcı Gençliğin Oluşumu ve Eylemi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2021.
- Zürcher, Erik Jan: **Savaş, Devrim ve Uluslaşma: Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi (1908-1928)**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2009.

ÖZGEÇMİŞ

2016 yılında Uludağ Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümünden mezun oldu. 2019 yılında Marmara Üniversitesi Sosyoloji bölümündeki yüksek lisans eğitimini tamamladı. 2024 yılında İstanbul Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümünden doktora derecesini aldı.

