

# Yerli Kola: Solidarizmi Tekrar Düşünmeli mi(yiz)?

## Tesanütçülük Üzerine Bazı Gözlemler

Fırat Mollaer\*

Solidarizmin Türkiye'nin siyasî düşünce tarihindeki etkili konumu, birçok çalışmada ifade edildi<sup>1</sup>. Ziya Gökalp'in ve bazı Kemalist önderlerin 'tesanüt'çülüğü ile İttihat Terakki ve Cumhuriyet döneminin pratiklerinin, önemli bir solidarist literatürü oluşturduğu vurgulandı. Bununla birlikte, solidarizmin Türkiye'de bir toplumsal zihniyet olarak hâlâ tedavülde olması, konunun değerini korumasını sağlamakta ve onu yeniden düşünmeyi gerekli kılmaktadır.<sup>2</sup>

Bu makale, düşünce tarihimizdeki dayışmacı öğeleri, süreklilik ve kopuşları de-

ğerlendirerek anlamayı denemektedir. Türkiye'de solidarist düşüncenin bir örneği, Ziya Gökalp ve Cumhuriyet yöneticilerinin söylemlerinde şekillenen 'resmî solidarizm'dir. Ancak, kaynağını büyük ölçüde Durkheim sosyolojisinin yorumundan alan bu solidarizme ek olarak, yerel, dinsel ve geleneksel değerlerden kaynağını alan, bir başka solidarizm de bulunmaktadır- eğer bir sınıflandırma yapılacaksa, 'yerli kola imgesi' bu çizgiye daha yakın durmaktadır.

\*\*\*

Cola Turka'nın reklamı ile toplumda uyandırmaya çalıştığı etkiler yakından incelendiğinde, solidarizmi ve onun Türkiye'deki serüvenini hatırlamamak kabil değildir. Gözlemlenebilen şeylerden biri, rakip markalara karşı izlenen rekabet politikasının, yerli değerlere gönderme yapan, naif bir Amerikan karşıtı tutumla birlikte yer almasıdır. Vurgu yapılan temalardan diğeri, büyük yabancı markalara karşı yerli bir markanın da piyasada kendine yer bulabileceğidir. Burada, küresel pazarda rekabet yeteneğini haiz bir

\* Araş. Gör., Kocaeli Üniv., Kamu Yönetimi Bölümü.

<sup>1</sup> Bu çalışmaların ancak bir kısmını belirtecek olursak: Zaffer Toprak, Taha Parla, Çağlar Keyder, Murat Belge'nin (kaynakça'da belirttiğimiz) eserlerini sayabiliriz.

<sup>2</sup> Taha Parla, anılan çalışmasında, solidarizm/korporatizm'in Türkiye'nin kamu felsefesinin temeli olarak değerlendirilebileceğini, sağda veya solda, çoğu kamu felsefesinin solidarizmle korporatizm arasında bir çizgide bulunduğunu belirtmişti. İdeolojinin geniş anlamı düşünöldüğünde ('toplum haritası'), tesanütçülüğün, sadece elitlere mal edilebilecek, şekillenmiş bir düşünce yapısı olarak değil, toplumsal tekabüliyeti yüksek bir zihniyet/ 'ideoloji' biçiminde düşünölebileceğini de belirtebiliriz.

millî burjuvazi ve onun yerli niteliği ön plana çıkarılmakta ve -"yerli malı yurdun malı herkes onu kullanmalı" biçimindeki- millî iktisadın deyimleşmiş figürü yeniden hatırlatılmaktadır<sup>3</sup>. Diğer bir husus da, yerliliğin 'kollektif tepkisi'<sup>4</sup> nin toplumsal dayanışmacı felsefe ile birlikte düşünülmesidir. Rakip firmalara karşı rekabet, alaturka değerlere atıf yaparak ve Amerikan karşıtlığıyla birleştirilerek, bir çeşit 'iktisadî vatan cephesi'ne dönüştürülmekte ve bu cephenin çıkarlarının farklılaşmamış, ortak çıkarlar olduğu mesajı gönderilmektedir.

Cola Turka'nın diğer reklamlarında ise, dinî değerlerle olumlu bir iletişim kurulmaya çalışılmaktadır. Ramazan ayı için özel olarak hazırlanan reklamlarda, bu özellikle göze çarpmaktadır. Önceki reklamlarda ulusal değerlerle kurulan iletişim, dinî değerlere doğru taşınmakta ve dayanışmanın boyutları genişletilmek istenmektedir.

Türkiye'de solidarizmin toplumsal karşılığını ve meyvelerini kavramak gibi önemli bir kabiliyeti bulunan yerli burjuvazi, genlerindeki (devlet tarafından) üretilmişlik ve desteklenmişliğin etkisiyle, desteğin nisbeten azaldığı bir dönemde, (millî) 'birlik' kavramının 'tılsım'ını bulabildiği yerli değerlere müracaat etmektedir. Bu bağlamda, Marxist analizlerde 'gerçekliğin çarpıtılması' ve 'yanlış bilinç'<sup>5</sup> olarak ifadesini bulabilecek bir du-

rum, küreselleşmenin paradoksal etkisiyle beraber, çevrede bulunduğunu daha da içselleştirmiş bir toplumda kollektif bir tepkinin konusu olabilmektedir. Başka bir deyişle, yerli kola'ya yönelik her yerlici tavır, Marxizmin çatışmacı toplum modeli yerine tecanüse sahip bir toplum modelini yeniden ikame etmektedir.

\*\*\*

Aslında, yerli burjuvaziye destekleme düşüncesi ile toplumsal dayanışma düşüncesi- nin bir araya gelebilmesi, teorik açıdan başarı- lı bir sentezden ziyade eklektizm olarak dü- şünülmelidir<sup>6</sup>. Yerli burjuvazi üretme düşün-

cini belirleyen (maddî varlığıdır" biçimindeki düşünce- nin tersine çevrilmesi, diyalektiğin (Marx'ın Hegel felsefesinde yapıldığını düşündüğü gibi) "tepetaklak edilmesi". Yanlış bilinç, Marx'a göre, ya bilinçsizlik ya da bilinç kaybıdır. İdeolojinin Marksist literatürde sahip olduğu olumsuz anlamlardan bir diğeri, "gerçekliğin çarpıtılması"dır. Daha fazla bilgi için bkz. Şerif Mardin, *İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.

Toplumun çatışan sınıflardan müteşekkil olduğunu ve bunun ilerlemenin muharriki olduğunu düşünen Marksizm, sınıf çatışmalarının işbirliğine inkişaf ettiği düzenleri, proleteryanın devrimci bilincinin kötürümleştirdiği, çarpıtılmış gerçeklikler olarak görecektir. "Birçok Marksist eleştirmen (örneğin, Panitch), korporatizmin işçi sınıfının bastırılmasını sağlamak için kapitalist devletler tarafından geliştirilmiş bir strateji olarak anlaşılabilirliğini iddia etmiştir" (Alan Cawson (Çev. B. Peker-N. Kırış), "Korporatizm", *Blackwell'in Siyasî Düşünce Ansiklopedisi-II*, Ankara: Ümit Yayıncılık, 1994).

<sup>6</sup> Millî iktisada (ve devletçiliğe) yönelik eleştiriler için bkz. Yalçın Küçük, *Planlama Kalkınma ve Türkiye*, İstanbul: Tekin Yayınevi, 1985, s.223-272. Kemal Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, İstanbul: Afa Yayıncılık, 1996 s.89-91. Çetin Yetkin, *Türkiye'de Tek Parti Yönetimi*, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1983, s.131-132. Tevfik Çavdar,, *Türkiye'de Liberalizm*, İstanbul: İmge Yayınları, 1998, s.162-187 (Çavdar'ın eserinde, millî iktisadın iki ideologu olan, Gökalp ve Tekinalp hakkında bilgi bulunabilir. Ayrıca, Tekinalp'in dayanışmacılıkla yerli burjuvazi üretiminin tehlikelerine dikkat çeken ve İttihat Terakki dönemi millî iktisadını eleştiren görüşleri ile "devletin sınıflara kapıtılması"na dair çekinceleri ve millî iktisadın sınıfsal tabanına ilişkin düşünceleri ilginçtir). Bu politikanın eleştirisinin özeti ise şu cümlede toplanabilir: "Bu memlekette herkes aynı fedakarlığı yaparsa kalkınma olabilir. Fakat bir ta-

<sup>3</sup> Fırat Mollaer, "Türk Kolasının Düşündürdükleri: Bir Muhayyile mi, Süreklilik mi? Cola Turka ve Millî İktisat", *Bilgi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı 7, 2004.

<sup>4</sup> Batılı olmayan ülkelerde batıya karşı biçimlenen (yerlici/milliyetçi, "populist", "yasal populist") tepkileri anlatıyor. Bkz. Süleyman Seyfi Ögün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, İstanbul: Dergah Yayıncılık, 1992.

<sup>5</sup> "Yanlış bilinç", Marx'ın 'ideoloji'yi çözümlerken kullandığı terimlerden biridir. Özet olarak, olayların belirleniminde, genel anlamda maddî belirleyicilerin; ve daha özel bir anlamda da, toplumsal olayların belirlenmesinde iktisadî belirleyicilerin gözden kaçırılması veya bilincinde olunmamasını ifade eder. Başka bir deyişle, "insanın bilin-

cesinde potansiyel (gizil) olarak bulunan, toplumsal sınıflardan birine çeşitli şekillerde ayrıcalık verilmesi ile toplumsal dayanışma felsefesinin tutarlı bir biçimde uzlaşabilmesi kolay görünmemektedir.

Burada, merkez-çevre ilişkileri ele alınabilir. 'Dünya sistemi' düşünüldüğünde, çevrede yer alan bir ülkenin merkeze karşı geliştirdiği bir savunma refleksi ya da çevrenin kolektif tepkisi olarak beliren yerlilik/milliyetçilik, yerli burjuvazi üretme düşüncesi ve toplumsal dayanışmacı felsefenin arasına eklenerek başlangıçtaki teorik uyumsuzluğun üzerini örtmektedir. Diğer bir deyişle, yerlilik/milliyetçilik, bu iki düşüncenin arasında bir çimento işlevi görmektedir. O halde, bu ikili, dayanışmacılığa etkisiyle, açıklayıcı bir noktayı teşkil etmektedir.

\*\*\*

Yerlilik/yerlilik, hâlâ tanımlanmaya çalışılan bir kavram. Bununla birlikte, vazih bir tanım geliştirme çabaları içinde, milliyetçilik ile yerlilik yapılan bir ayırmadan sözedilebilir. Yerliliğin 'içeriden' ('yerlici') bir anlatımını bulabileceğimiz bir çizgide vurgulanan bu düşünceye göre, milliyetçilik, programatik bir fikir anlatısı (ideoloji) iken, yerlilik, bir program dahilinde olmayan veya biçimlenmemiş 'bir duruş yeri' dir.<sup>7</sup>

raftan haktan fedâkarlık istenirken diğer taraftan her gün beş on milyonerin doğuşu halka ızdırıp vermektedir" (A. Sedat Aslandaş-Baskın Bıçakçı, *Popüler Siyasi Deyimler Sözlüğü*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1995, s.104). Ayrıca, bu eleştiriler Cumhuriyet dönemindeki "İş Bankası ve Afferizm" olayı ile birlikte düşünülmelidir. Afferizm hakkında kısa bir bilgi için bkz. Aslandaş-Bıçakçı, *a.g.e.*, "Aferistler".

<sup>7</sup> Yerliliğin 'içeriden' anlatımı için bkz. A.Turan Alkan, "Fikir Konformizmine Veda: Yerliyim, Yerlisin, Yerli!", *Cogito, Yerli Malı Yurdun Malı* Sayısı (Sayı 21), Yıl 1999. 'Yerliliğin' kritiği için bkz. Ahmet Çiğdem, "Yerlilik Üzerine Tezler", *Taşra Epiği*, İstanbul: Birikim Yayınları, 2001. Tanıl Bora, "Muhafazakâr Yerlilik Söylemi", *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce(Cilt-5)-Muhafazakârlık*, İstanbul:

Yerlilik, sert bir ideoloji<sup>8</sup> olarak sınıflandırılabilir olan milliyetçilikten ayrı bir yerde durmaktadır: Sert ideolojinin elitler elinde sıkı belirlenmişliğinden farklı olarak gevşek bağlarla örgülenmiştir. Milliyetçilik, siyasal seçkinler tarafından belirlenmiş bir ideoloji olarak düşünülürse; yerlilik, tepede belirlenmiş milliyetçilikle eklenememesine karşın, ideolojik olarak işlenmemiş bir toplumsal zihniyete karşılık gelir. Her ikisinin ortak özelliği, merkeze karşı çevrenin kolektif tepkisinin biçimlenmesinde etkili olmaktır. Ancak, milliyetçilik, siyasal seçkinlerin elinde şekillenme gibi bir ayrımla çevrenin seçkinlerine özgü ideolojik olarak şekillenmiş tepkiyi anlatırken; yerlilik, çevrenin toplum kesimindeki daha az şekillenmiş bir öğeyi ifade ettiğinden, çevre ülkesinin toplum katındaki bir tepkiyi anlatmaktadır.

Kimi zaman birbiri ile bütünleşebilen kavramlar olan yerlilik ve milliyetçilik arasında toplum hâlinde yaşamaya ilişkin olma-tarihte belli bir aşamaya tekabül etme (tarih-

İletişim Yayınları, 2002. (Ayrıca, Cogito'nun 'Yerli Malı Yurdun Malı' sayısındaki muhtelif makalelere bkz.)

<sup>8</sup> Sert-yumuşak ideoloji sınıflandırması için bkz. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları. Mardin, *İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları. Buna benzer bir sınıflandırma daha gözden geçirilebilir: "İdeoloji kavramının başlıca iki açılımı olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki, sosyal bir kapsam taşır ve günlük hayat içinde "tutum almalar" biçiminde karşımıza çıkar. Bu anlamda ideoloji, doktriner bir tutarlılık ve kararlılık göstermez. Yapısı itibarıyla son derece gevşektir. Bilişsel (cognitive) düzeyleri sınırlıdır. G. Sartori'nin tiplemesinde, bu anlamıyla ideoloji, pragmatik bir kapsama sahiptir. İdeolojinin ikinci anlamı, karşımıza ideolog düzeyinde çıkar. Burada entelektüel bir işleme sözkonusudur. İdeologlar marifeti ile işlenen ideoloji, sert bir yapılaşma sürecine girer. Kendisinden günlük tutum almaların ötesinde bir kararlılık beklenir. Sert ideolojilerin bilişsel düzeyi yüksektir". S. S. Ögün, *Politik Kültür Yazıları*, Bursa: Asa Kitabevi, 1997, s.12. Yerlilik ve milliyetçilik bu açıklamaların ışığında değerlendirilirse, yerliliğin tutum almalar (ve yumuşak ideoloji), milliyetçiliğin ise tutum almaların ötesinde sert bir yapı içinde işlenmiş (sert ideoloji) fikir yapısına yakın durduğu söylenebilir.

sellik), sivil eksende (kendiliğinden) belirlenme-devlet tarafından bir ideolojik program etrafında biçimlenme gibi farklar bulunabilir. İbn Haldun'un asabiyet teorisini anlatırken vurguladığı toplumsal dayanışmayı (asabiyet duygusu) hatırlatan yerlilik, ulus-devlet üretme çabaları içinde "keşfedilmiş" olan milliyetçilikten bazı noktalarda farklıdır. Başka bir deyişle, yerlilik, kendiliğinden bir karaktere sahip olmakla, "keşfedilmemiş", "hayal edilmemiş" ve "icat edilmemiş"tir.<sup>9</sup>

Yerlilğin 'içeriden' anlatımında milliyetçilik/yerlilik şöyle izah edilmektedir: "Bütün 'millî devletler', tabii olarak milliyetçi siyasetler geliştirirler; böyle ülkelerde milliyetçilik sivil alana terkedilmiş bir öge olmaktan çok, devletin siyasî rûknünü teşkil eder. Bütün milliyetçilikler kaçınılmaz şekilde devletçidir. 'Biz' duygusunun tabii hali ile 'milliyetçilik'

<sup>9</sup> Süleyman Seyfi Ögün, -2023 Dergisi'ndeki bir söyleşisinde-, milliyetçiliğin 'keşfedildiği' düşüncesini daha anlamlı bulduğunu ifade etmektedir: "Ernest Gellner'e soracak olursanız milliyetçilik basbayağı "icat" edilmiştir. Ama eğer Anderson'a soracak olursanız, Anderson onun 'hayal edilmiş' olduğunu söyler. Ama hiçbir hayal başıboş bir şey değildir. Durduk yerde hiçbir şeyi hayal etmeyiz. Bir şeyi hayal etmemize yol açan, geride bıraktığımız, tecrübe edilmiş bir şeyler vardır. Dolayısıyla onun 'hayal' edilmesiyle 'icat' edilmesi arasında çok ciddi fark vardır. Eric Hobsbawm ise 'hayır bu keşfedilmiştir' demektir. Bana kalırsa Hobsbawm'ınki daha açıklayıcı oluyor. Bazı şeyler keşfediliyor. Daha doğrusu selektif, seçici bir algılamayla bakılıyor. Bu bir dinsel geçmiş olabilir, bu bir kabile bağı olabilir. Milliyetçilik bunların birikimlerini seçmecî bir algılama üzerinden yeniden organize eden bir ideolojik dünyaya işaret ediyor. Yani imal koşullarını düşündüğünüz zaman 19. yüzyıl çok belirleyici, ama o imal sürecinin mutfağını düşündüğünüz zaman çok daha değişik kültürel katmanlara gitmek, oralara da uğramak zorundayız". Buradan, milliyetçiliğin yerlilik üzerine kurulduğunu ve yerlilik üzerinde seçmecî bir okumaya giderek bir ideolojik şekillenmeye yöneldiği de anlaşılabilir. Bunun gibi, iki solidarizmde 'resmî' olanı da değerinin üzerine kurmuş, ancak, seçmecî bir okumayla batılılaşma süreçlerine uygun olmayan yönlerini ayıklamış ve değerinden farklı olarak siyasal seçkinler eliyle ideolojik bir şekillenmeye tabii tutulmuştur.

arasında önemli bir fark vardır. Milliyetçilik fikriyatı siyasî veçhesi ile Batı Avrupa'da görünmeden önce de elbette tabii mensubiyet duygusu vardı ve hep varolacaktır. Milliyetçilik esas olarak tabii mensubiyet duygusu temeli üzerinde yerleşerek, onun üstüne daha geniş kapsamlı ve siyasî dinamiklerle donatılmış bir yapı kurar.(...) Milliyetçilik devletin gerekliliği ile devletçilik arasındaki nüansları örtmek noktasında ferde değil, daha ziyade devlete manevra sahası veren bir düşünce tarzıdır. Yerlilik, elbette istikrarlı bir siyasî çatı olarak devlet olmadan tasavvuru mümkün olmayan bir duruş yeri, ama devletçi değil. Sivil insiyatifi ön plana alan, demokrat, örgüt hiyerarşisine karşı soğuk bir yaklaşımı ifade ediyor"<sup>10</sup>.

Yerlilik ve milliyetçiliğin tasnifi ile bağlantılı bir şekilde düşünülürse, birden fazla solidarist telakkinin bulunduğu varsayılabilir. Bunlardan biri, siyasal seçkinlerin söylemindeki 'resmî solidarizm' iken, diğeri, toplumda içselleştirilmiş bir solidarist anlayış ('sivil solidarizm?') olabilmektedir. Biri resmî kıyafet içinde şekillenen, diğeri de toplumsal alanda üretilen iki solidarizmin, belli konularda uzlaşabilmelerine karşın etkiledikleri kaynakların farklı olduğu söylenebilir.<sup>11</sup> Bundan başka, resmî solidarizmin milliyetçilikle örtüşmesine karşılık, diğeri yerlilik bağlamında düşünülebilir.

<sup>10</sup> Alkan, *a.g.m.*, s. 91-92. Milliyetçiliğin aidiyet duygusu temeli üzerinde yerleşerek, onun üstüne daha geniş kapsamlı ve siyasî dinamiklerle donatılmış bir yapı kurduğu düşüncesi, F. Braudel'in piyasa ve kapitalizm arasında yaptığı ayrımı hatırlatıyor.

<sup>11</sup> Bu makalenin sonlarına doğru vurgulanacak bir görüşü şimdiden belirtmek gerekirse, belirtilen solidarizmlerin belli farklarına karşın, Türk düşüncesinde bir 'kök paradigma' biçiminde yer alan ve bireylere 'toplum haritaları' sunan 'tesanüt'(dayanışma=solidarite) düşüncesinden beslendiklerini düşünebiliriz. Buna göre, Avrupa solidarizminden etkilenmiş 'resmî solidarizm' de böyle bir kök paradigmaya sahip olmakla batıdan daha kolaylıkla iktibas edilebilmiştir.

Dolayısıyla, Türkiye’de dayanışmacı felsefenin iki kaynağının bulunduğu görüşü benimsenebilir: Solidarizmin tarihi içinde, İttihat Terakki ve Cumhuriyet döneminin, ideolojik olarak şekillenmişlik düzeyi yüksek ve siyasal seçkinlerce ifade edilen resmî solidarizminden önce de bir solidarist düşünce vardı ve Cumhuriyet’in pozitivist organizmacı kaynaklara sahip olan dayanışmacılığına karşılık, sözü edilen solidarizm, yerel, geleneksel ve dinsel kaynaklardan besleniyordu. Türk düşünce tarihinde dayanışmacı düşüncenin kısaca gözden geçirilmesi, farklı kaynaklara sahip solidarizmleri gösterebilecektir. Ancak, Türk solidarizminin köklerine ilişkin bir açıklama denemesinden önce, muhafazakârlıkla yerlilik arasındaki ilişkiler ele alınmalıdır.

\*\*\*

Milliyetçilikten ayrıldığı noktalara karşın, yerlilik üzerine -ideolojik bir formülasyon olarak- vazih bir tanım geliştirilmemiş olması, kitabî/teorik/spekülatif bir şekillenmeden kaçınma çabası olarak yorumlanabilir -ki, burası tam da yerlilik ile muhafazakârlık arasında bir iletişimin bulunduğu düşünülmesi gereken noktadır. Muhafazakârlığın ‘babaları’ ve Türk muhafazakârlığındaki ‘klasik’ çizgi düşünüldüğünde, sistematik bir fikir yapısı olarak ‘ideoloji’ye karşı ‘kuşkucu’ bir bakışın varlığı hatırlanacaktır.

*“Yerlilik, muhafazakâr milliyetçiliğin, kitabî/nazarîyatçı, analitik/yapay olarak gördüğü milliyetçilik anlayışlarına yönelttiği eleştiriyi de bünyesinde barındıran bir mefhumdur. Yahya Kemal ve izleyicileri, Ziya Gökalp çizgisinde gelişen sosyolojik milliyetçiliğe ve aynı zamanda Kemalizmin ulusçuluğuna karşı, millîliği, millî oluşu, ‘kendiliğindenliklerimizi’ savunmuşlardı. Modernizmin analitik, inşacı tavrına karşı Geleneğin ve Gelenekte mündemiş Hakikatın ‘zaten*

*olan’ niteliğinin üstünlüğüne dikkat çeken, klasik muhafazakâr bir duyuydu, hassasiyetti bu”*.<sup>12</sup>

Bunun gibi, yerlilik’teki tesanütçü damarın, muhafazakârlık ile bir eklemlemeye daha elverdiği belirtilebilir. Zira, muhafazakârlığın karakteristiklerinden biri de organik toplum tasarımıdır. “Quinton’un özetlediği haliyle muhafazakâr düşünce geleneğinin türediği birbiriyle bağlantılı üç temel doktrin, gelenekselcilik, siyasal bilgiye karşı kuşkuçuluk ve toplumun organik bütünlüğüdür”.<sup>13</sup>

İdealize edilen tesanüt’ün bir boyutu ekonomik-sosyal iken bir boyutu da kültürel’dir ki, dayanışma, kültürel farklılık katsayısı düşük (homojen) bir toplumu işaretledikçe, yerlilik ile muhafazakârlık arasındaki sınırlar da muğlaklaşır.<sup>14</sup>

Bunun gibi, “sağcı olmayan politik duruşlar açısından da, otantikliği ve sağlam/nesnel bir zemine dayanmayı ima edişiyile pekala cazibeli bir mefhum” olmasına karşın, yerlilik, söz dağarcığı itibarıyla muhafazakârlıkla daha bir dostane tavır geliştirebilir. “Yerlilik

<sup>12</sup> Bora, *a.g.m.*, s.446.

<sup>13</sup> Özgür Gökmen, “Tek Parti Dönemi Cumhuriyet Halk Partisi’nde Muhafazakâr Yönelimler”, *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce Cilt 5/Muhafazakârlık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s.133-134.

<sup>14</sup> Bu bağlamda idealize edilen toplum biçimi, farklılık boyutlarının (özellikle kültürel boyutun) az olduğu, asgari müşterekler üzerinde uzlaşmış, ‘kendiliğindenlikler’ üzerinde anlaşmış bir toplumdur. Alkan’ın ifadeleri bu açıdan değerlendirilmelidir: “Türk milliyetçiliği ve İslam gibi, Türkiye’de tabii duruş yeri sayılması gereken iki kimlik unsurunun zorla ideolojik libaslara büründürülmesi gayretleri(...) Türkiye’de fikir hayatının ortak kavramlar aracılığı ile sağlıklı bir iletişime kavuşmasını engelledi.(...)Türkiye’de sağ-sol ilişkisi hiçbir zaman esaslı bir fikir ayrılığına işaret etmemişti; bu çelişkinin ifade ettiği en mühim mana, yaşama tarzları arasındaki farklılıktır. Halbuki batıda sağ sol ayrımı ortak temel değerlerin (din, dil, tarih, gelenek) paylaşılmasından sonra alınan mevzilere dayanmaktadır ve Türkiye’de sağ-sol ayrımını, iktisadî ve sosyal siyasetler değil, felsefeler değil, din karşısında takınılan tavır tayin etmiştir” (Vurgular benim. F.M.). A.Turan Alkan, “Bir Boynuz Kulak Hikayesi”, *Düşünen Siyaset*, Sayı 9, 1999, s.16.

mefhumu (...) bir düşünceyi, bir nesnellik tanımını ya da bir özne kuruluşunu özgül tarihsel-toplumsal bağlamlara oturtmaya (ya da oradan türetmeye/oraya uyarlamaya) dönük dikkati yansıtan bir tavidir. Bu geniş tanım aralığında, bütün ideolojilere ilişebilir. Bunun yanında, daha dar-fakat daha sık rastlanan-veçhesine bakıldığında, 'kendiliğindenlik', 'sahicilik', 'özgünlük', 'kalıcılık', 'asillik' vb. ile ilgili iddiaları bakımından ve söz-konusu vasıfları bir tür meşruiyet ölçütü olarak düşünsel içeriklerin önüne çıkartması bakımından, muhafazakâr bir tavra işaret eder.(...) Yerlilik, tashihçi bir tutum, bir dikkat olmaktan öte bizatihi bir siyasal tavra dönüşme istidadı gösterdiğinde, böylece 'ontolojik' bir konuma oturtulduğunda, milliyetçi ve muhafazakâr bir ideolojik tavır niteliği kazanır.(...) 'Bu ülke', 'bu topraklar', 'Anadolu' gibi imgeler, vekaletini üstlendikleri İslamî değerlerin kolaylıkla eşdeğeri hatta kimi zaman ikamesi yerine geçerler"<sup>15</sup>

\*\*\*

Tesanütçü düşüncelerin Türk düşüncesindeki mayası, başlangıçta doğu-batı tartışmalarıydı. Daha Ondokuzuncu Yüzyılda, Ahmet Cevdet Paşa, iki medeniyet arasındaki farkı, sınıflar ve tahakkümün varlığı (batı) ve sınıfların yokluğu(doğu) biçiminde formüle ediyordu. Ayrıca, doğudaki, sınıflardan yoksunluk, İslamî bir cemaatin gereklerinden de kaynaklanıyordu; İslamiyetin sosyal adaletçi yapısı ve öznesi vahdet olan toplum tasavvuru ile birlikte düşünülüyordu<sup>16</sup>.

<sup>15</sup> Bora, *a.g.m.*, s.445.

<sup>16</sup> Dayanışmacı düşüncenin kökenlerini araştırırken ilk uğranılacak duraklardan biri, Ahmet Cevdet Paşa'nın batıyla Osmanlı arasındaki farkları vurgularken Osmanlı'da sınıfların ve kutuplaşmanın bulunmadığı yolundaki iddiası olabilir: ( Bir İslam devleti olan Osmanlı'da) "Hristiyan devletlerinde olduğu gibi fikarayı zenginden tefrik eden hadd, bir güne, şiddet-ü katiyeti mutazammın olmadığından iki sınıf ahali arasında ayrılık ve düşmanlık eseri görülmez"

Daha sonra, Yeni Osmanlılar, doğu-batı tartışmasına katıldılar. Yeni Osmanlı düşüncesinde, Ahmet Cevdet Paşa'nın doğunun toplumsal niteliğine ilişkin düşüncesi, bir ilke olarak yer aldı. Diğer bir deyişle, batı sınıflı, doğu sınıfsızdı. Ancak, bu, mutlak bir manada toplumsal-kültürel meziyet olarak görülmemeliydi. Zira, doğunun manevî olarak batıdan üstün konumuna karşın, batının ekonomik-teknik(maddî) üstünlüğünün nedenlerinden en önemlisi, girişimci batılı sınıfın maddî kalkınmanın motoru olmasıydı. Doğunun ahlakî sistemi içinde, daha özel olarak, İslamiyet'te terakkiye mani olabilecek bir pürüz yoktu<sup>17</sup>. Osmanlı'nın toplumsal ve

(Cevdet Paşa, *Tezahir*, Cilt IV, s.260-261. Aktaran: Ümid Meriç Yazan, *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1992, s.73-74. Görüldüğü gibi, "biz bize benzeriz" in sosyolojik formülasyonunu Ahmet Cevdet Paşa yapmıştır). Osmanlı toplumu hakkında bu yorumu, Kemal Tahir, Cemil Meriç ve daha birçok kişi izleyecektir. Ayrıca, sosyologlarımız da "bu toprakları özgül yapan sosyolojik ögenin keşfi"ne (Baykan Sezer) ve "evrensel sosyoloji kanunları"na(Behice Boran) odaklanan metodolojiler olmak üzere iki ana kola ayrılacaklardır. Dikkat çekici olan, bu yorumun Cumhuriyet dönemi için de farklı nedenlerden hareketle (çöken bir imparatorlukla ilgili olarak değil, inşa edilmeye çalışılan ulus devlet açısından) de bir sonuç olarak benimsenmesidir. Recep Peker'in *İnkılap Dersleri* bu konuda açıklayıcı olabilir. Peker, inkılabın ve yeni rejimin özgünlüğüne değinirken Türk toplumunun bir özelliğinden hareket etmektedir: "Bizim inkılabımız hiçbir bakımdan kopya değildir, orjinaldir. Bu rejimin baş kurucusu ve Cumhuriyet Halk Partisi'nin önderi bunu çok kısa olarak söylemiştir: "(...) Biz, bize benzeriz!.." (...) Memleket, ulusal birlik dediğimiz büyük ısıtıcı ve sevdirip sarıcı buhar içinde emniyet ettiği bu rejimin emrinde istikbale doğru gidiyor". Bkz. Recep Peker, *İnkılap Dersleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983, s.34.

<sup>17</sup> "İslam terakkiye mani değildir", medeniyetlerinin batı karşısında gerilediğini/modernlik yolunda geciktiklerini düşünen doğulu aydınların önemli bir bölümünün temel problemi olmuştur. Namık Kemal'in, İslam'ın ilerlemeye engel olduğunu iddia eden Renan'a karşı verdiği cevap, bu tartışmanın anahatlarını verebilir. Namık Kemal'in *Renan Müdafianamesi* hakkında yorumlar için bkz. Cemil Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998. Meriç, N.Kemal'den bir "medeniyetin sesi" olduğu için övgüyle bahsederken Şerif Mardin ile İ.Hakkı İzmirli, Kemal'in tezlerini tatminkâr bulmamaktadır. Bkz. Mar-

psikolojik yapısında, atalet, miskinlik, devletçilik gibi tarihsel kusurlar vardı. Ancak bunlar da çalışmaya verilecek önem<sup>18</sup>, çalışma etkinliğinin ve bu ruhun toplumda yaygınlaştırılmasını sağlayacak girişimcilerin teşvik edilmesi ile giderilebilirdi. Yani, çalışma, etkinlik ve mesuliyet gibi keyfiyetleri bünyesinde biriktiren bir yerli girişimci sınıf, Osmanlı'nın ahlakî, manevî üstünlüğünü maddî bir zaferle de tamamlayabilirdi. Zaten, manevî üstünlüğün temeli olan İslamîyet; istişare, şura, meşveret, adalet vurgularıyla demokrasiye açık bulunduğu gibi, çalışmayı ve ticareti teşvik eden mesajlarıyla da bir yerli girişim etkinliğinin tesisine rahatlıkla izin verebilirdi. Garbın "kâşane", şarkın "virâne"<sup>19</sup> ile özdeş-

leştirilen yapılarının diyalektiği de böylelikle aşılabilirdi.

Jön Türkler, yerli girişimcilerin kalkınmadaki başat rolünü benimseyen düşünsel mirası, solidarizmle beraber devraldılar. Ziya Gökalp, millî iktisat üzerine kaleme aldığı makalelerinde, millî burjuvazi üretme düşüncesi ve solidarizmi sentezledi. İttihat ve Terakki, bu düşünceleri, 'devlet iktisadiyatı' bağlamında pratiğe aktardı. Gökalp solidarizminin bir kaynağı, İslamın sosyal adalet ilkeleriydi. Diğer bir kaynak ise, Durkheim sosyolojisiydi. Gökalp, Durkheim'ı, liberal kapitalizmin "atomize bireyciliği" ile sınıflı, çatışmacı ve ahengini yitirmiş toplumunu kabullenmeden de kalkınma problemini çözebilecek düşünceler serdeden bir düşünür olarak yorumladı. Yeni Osmanlılar'dan beri tartışılan 'ilerleme' önemli bir kavramdı; ancak, 'düzen' de en az onun kadar gerekliydi. Daha doğrusu, manevî üstünlüğü maddî olanla tamamlayacak ve ilerlerken toplumsal düzenin de muhafazasını sağlayacak bir biçimde 'düzen içinde ilerleme' olmalıydı. Durkheim sosyolojisi, her ikisi de düzen'den bihaber olan, liberal kapitalizm ile onun doğurduğu Marksizm'e karşı 'Üçüncü Yol' olarak değerlendirilebilirdi. Başka deyişle, Durkheim'dan ve İslamîyetin toplumsal adaletinden bir 'Türk Üçüncü Yolu' çıkarılabılırdı<sup>20</sup>. Görüldüğü gibi, Gökalp'in solidarizminde, İslamîyetin toplumsala ilişkin nitelikleri ile pozitifizmin 'toplumun yeniden örgütlenmesi'ne ve sınıfları yadsımaya ait organizmacı (anti Marksist ve ulus inşasına uygun) ilkeleri -en az, "Türk Milletindenim, İslam Ümmetindenim, Garp Medeniyetin-

---

din, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, s.358-361. İzmirli (Sadeleştiren: S.Hayri Bolay), *İslam Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1977, s.55. İzmirli, Celal Nuri İleri'nin de "Edebiyat-ı Umumiye" dergisinde bir başka cevap verdiğini ekliyor. Bundan başka, İslam'ın terakkiye mani olmadığını işleyen eserler olarak Mehmet Aydın ve Yaşar Nuri Öztürk'ün muhtelif eserlerine bakılabilir.

Ayrıca, Ziya Paşa da meseleyi şöyle ifade eder: "İslam imiş devlete pa-bend-i terakki; evvel yoğ idi işbu rivayet yeni çıktı". Bu sorunsalın sürekliliğine dikkat çekmek açısından da Mehmet Akif'in *Safabat*'ından (İkinci Kitap) bir bölüm hatırlanabilir: "Mütefekkirlerimiz dini hiç de anlamamış; Ruh-î İslam'ı telakkileri gayet yanlış. Sanıyorlar ki, terakkiye tahammül edemez; Asrın asâr-ı kemâliyle tekamül edemez".

Bu tartışmalarda, dikkat çeken bir nokta, Mehmet Akif'in bir ifadesinde gözlenebilir. Akif ve diğerlerinin üzerinde durdukları, Aydınlanma felsefesinin Avrupa ve burjuva merkezli ideolojisi olan 'ilerleme' değil; 'tekamül' kavramıdır. Daha doğrusu, terakki, dar anlamda değil, geniş anlamda kullanılmaktadır.

<sup>18</sup> Say'e verilen önem, Şerif Mardin'in sözünü ettiği, "bir ekonomik kodun dönüşümü" içinde düşünülmelidir (bkz. 25. dipnot). Bu, modernliği toplumsal hareketliliği teşvik ederek sağlama düşüncesinin önemli bir ayağıdır. Bu 'zihniyet' değişimi Ziya Paşa'nın yazdıklarından da takip edilebilir: "Ayinesi iştir kişinin lafa bakılmaz; Şahsın görünür rütbe-î aklı eserinde".

<sup>19</sup> "Diyar-ı küfrü geçdim; Beldeler kâşaneler gördüm. Do-laştım mülk-i İslam'ı, büttün viraneler gördüm". Mehmet Akif'in şu dizeleri, sorunun bir kuşak sonra da önemini koruduğunu düşündürüyor: "Ne gördün Şark'ı çok gez-

---

din?" diyorlar; Gördüğüm, yer yer harâb iller, serilmiş hânümanlar, başsız ümmetler; Yıkılmış köprüler, çökmüş kanallar, yolcusuz yollar" (bkz. *Safabat*'ın Yedinci Kitabı'nda "Şark" bölümü).

<sup>20</sup> Gökalp ve solidarizm konusunda Taha Parla'nın eserine bakılmalıdır.

denim” üçlemesi kadar- ilginç bir terkip hâlinde bulunmaktaydı.

Cumhuriyet’in kurulduğu yıla kadar, her iki düşüncenin de içselleştirilip etkili bir politik miras haline gelmesini sağlayacak süre geçmiş ve İttihat Terakki döneminde kimi -olumlu ya da olumsuz<sup>21</sup>- deneyimler de yaşanmıştı. Cumhuriyet kadroları da, bu mirası, ideolojik bir programa aktaracak ve programın başat unsurlarından biri haline getirecek kadar değerli buldu<sup>22</sup>.

Misak-ı İktisadî’de Yeni Osmanlılar’dan itibaren “bir ekonomik kodun dönüşümü”<sup>23</sup> olarak anılan, çalışmaya ve etkinliğe verilen önem tekrarlandı; maddî üstünlüğe ve uluslar arası ilişkilerdeki muvaffakiyetin temeli olacak iktisada verilen ehemmiyet vurgulandı; ulusallığın sınıfsallıktan değerli olduğu -ve Türk toplumunda sınıfların ve çatışmanın bulunmadığı- açıklandı.

Cumhuriyet’in idarî ve siyasî kadroları da aşağı yukarı Gökalp gibi düşünüyordu: Eko-

nomik kalkınmanın önemi tartışılmazdı. Fakat ilerlemenin düzen dahilinde gerçekleşmesi gerekirdi. ‘Düzen ve ilerleme’ yi birleştirip yeni ulusun inşasını ekonomik kalkınma ile beraber yürütecek yol, ne birinci ne de ikinci yol olabilirdi. Birinci yolun, “davranışlarını mutlak olarak piyasanın belirlediği” ekonomik insanı (homo economicus) ile ikinci yolun sınıfı ulusa önceleyen düşünce sistemi, (ulusu) hızlı kalkınmayı ulusal dengeye riayet ederek gerçekleştirme hedefine ulaştırılmazdı. Hem yerli burjuva üretmek hem de solidarist düşünmek gerekiyordu.

1923-1929 arası görece “liberal” dönemde ve devletçi yıllarda bu iki düşünce, ideolojik olarak işlenmesinin yanında pratiğe de aktarılmaya çalışıldı. Yerli burjuvazi devlet öncülüğünde üretilirken devletin sınıflarüstü niteliği vurgulandı ve solidarist yapı bu söylem içinde muhafaza edilmeye uğraşıldı.<sup>24</sup> Ancak, Gökalp’in terkinin ilginçliği, Kemalist önderlerin (özellikle Recep Peker<sup>25</sup>) söylev ve demeçleri ile Kemalizm’e sert ideolojik bir kıvam getirme uğraşındaki Kadro Hareketi’nin devletin sınıflarüstü niteliğine ilişkin kabullerini bir temenni olarak bıraktı. Örneğin, devlet öncülüğünde faaliyete ge-

<sup>21</sup> “Kara Kemal Olayı” gibi. Bu olay, belki de, devlet eliyle burjuvazi yetiştirmenin sakıncalarını ilk defa sergileyen olay olarak alınabilir.

<sup>22</sup> Son dönem Osmanlı aydınlarının birçoğu için olduğu gibi, Mustafa Kemal’e göre de yerli bir orta sınıf üretilmesi, elzemdir. Toplumsal kalkınmanın gerçekleştirilebilmesi için, batıda olduğu gibi, bir burjuva sınıfı gereklidir. Başka bir deyişle, “Türkiye’nin milyonerlere ihtiyacı vardır”: “Her mahalleye bir milyoner”, DP’nin, özel teşebbüsü güçlendirerek bir kalkınma ve refah sağlamak biçiminde özetlenebilecek iktisat politikasının bir özeti idi. Aslında bu, CHP’nin yaklaşımından çok farklı değildi. Nitekim ‘Her mahalleye bir milyoner’ Mustafa Kemal’in 1923 yılında söylediği ‘Memleketimizde birçok milyonerin, hatta milyarderin yetişmesine çalışacağız’ sözünün bir devamı gibidir”. Aslandaş-Bıçakçı, *a.g.e.*, s.104.

Ayrıca, toplum, sınıflardan müteşekkil bir kitle değildir. İzmir İktisat Kongresi’nde dayanışmacı düşüncenin özeti kongrenin açılış konuşmasında Mustafa Kemal’in söylediklerinden takip edilebilir: “Vahdet ve tesanütün birbirine müzahir olmasıyla muvaffak olacağı hakkındaki kanaatim kavidir ve tamdır”.

<sup>23</sup> Şerif Mardin, “Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü”, *Türk Modernleşmesi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

<sup>24</sup> Resmî solidarizmin önemli bir özelliği de şuydu: Kaynağı olan ülkedeki sınıf mücadelesinden ve bunun veri olarak alınmasından dolayı, gerçek anlamda dayanışmacı ve bölüşümcü olan (sınıf mücadelesi taraflarından burjuvaziyi toplumsal dengeyi muhafaza etmeye davet ederken işçilerin sosyal durumları hakkında da reçeteler üreten) solidarizm, aktarıldığı ülkede, birikim ihtiyacı ve kapitalleşmenin gereği vurgulanırken “ilkel birikim”in doğası gereğince, yerli burjuvazi üretilmesi ve işçi sınıfının hak taleplerinin engellenmesi düşüncesiyle şekillenmekte, sınıf mücadelesini önlemek için topluma müdahale eden (mütecannis bir kitlenin tek elden yönetilmesinin uygun düşeceği gibi bir ön kabul) devlet anlayışıyla da otoriter bir siyaset felsefesine yönelmekteydi. Türk ve Avrupa solidarizmi hakkında bir karşılaştırma için bkz. Güven Bakırer, *Turkish Liberalism and the Social Question (1908-1945)*, Basılmamış Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, 2001.

<sup>25</sup> Peker, *a.g.e.*



çen, İş Bankası'ndaki Afferizm iddiaları, "sınıfsız, kaynaşmış bir kitleyiz" savsözünü bir retorik haline getirdi. Belki de, Ziya Gökalp'in öğrencilerinden biri olan Tekinalp'in İttihat ve Terakki dönemindeki makalelerinde işlediği, "devletin sınıflara kaptırılmaması"<sup>26</sup> yolundaki Almanya'ya özgü sosyalizmi çağrıştıran düşüncenin<sup>27</sup> yerini solidarist söylemin tarihsel serüveni boyuca muhalif olunan 'homo economicus'a yakın bir birey ve onun artan etkisi alıyordu.

Yerli burjuvazinin, solidarizmi bir toplumsal gerçeklik olarak artan oranda geçersiz kılmasına rağmen, batının yüzyıllar süren mücadelelerinin tarihselliği ve özgünlüğü içinde bulduğu kazanımlara kısa yoldan ulaşmayı sağlayacak önemli bir idealden vazgeçilemezdi. Hızlı kalkınmanın hangi temelde yürütüleceğine ilişkin düşünceler, bir (ideoloji) program dahilinde ifade ediliyordu.

II. Dünya Savaşı, ikinci kuşağın doğumu veya birincinin gelişimi için bir fırsat oldu. Gayri Müslim burjuvazinin düşüşünü, devletçi dönemde dahi kol kanat gerilen Türk burjuvazisinin yükselişi izledi ve devletin muhafaza ettiğinin yanında bir de taşra burjuvazisi türedi. 1950 sonrası dönem, yeni iktidarın 'çevre'ye dönük (populist) ideolojisi ile birlikte taşra burjuvazisinin de gelişimine tanık oldu. Planlı dönem, devletçi dönemin izinden giderek, artık büyük ölçüde bir gerçeklik haline geldiği düşünülen burjuvaziye ve özellikle de sanayi burjuvazisini destekledi. 80 sonrası dönemin muhafazakâr liberal ortamında ise, işçi teşekküllerinin kapatılması-işveren teşkilatlarına dokunulmaması, 'bir-

lik'in sihri (söylemi) ihmal edilmeden götürülebildi.

\*\*\*

Yerel, dinsel, geleneksel değerlerde münemiş 'tesanüt' vurgusu ile birlikte düşünülen solidarizm, sekülerleşme ile birlikte, siyasal seçkinlerin modernist-pozitivist düşünce dizgesi içinde önemsizleşti. Ziya Gökalp'te bir yandan İslamî ilkelere diğer yandan pozitivizmin toplumsal gerçeklik yaklaşımına uygun bir biçimde türetilen (düalist) solidarizm, Cumhuriyet dönemi pozitivizminin bilimci-ilerlemeci söylemi ve uygulamaları içinde, monist bir solidarizme doğru yol aldı. Zira, Avrupa'da sanayi devriminin parçaladığı toplumları 'yeniden örgütlemek' ve Aydınlanmanın kazanımlarını da devam ettirmek üzere, Ortaçağın 'düzen'i ve ahengi ile Aydınlanmanın 'ilerleme'sini sentezleyen pozitivizmin Aydınlanma'dan tevâris edilmiş ilkeleri, metafiziği "boş uğraş" olarak değerlendirmiyordu. Bunun gibi, 'düzen' ile düşünülen, İslamî bir toplumun sosyal ahengi değildi; Tanzimat'tan beri epey yol kateden bürokratikleşmenin, yeni kurulan ulus devlet ile vuzuha kavuşturulmasıydı. İlerleme ile düşünülen ise, yerli burjuvazinin öncülüğünde bir ekonomik kalkınma idi; ve bunlar laikleşme ile birlikte sürdürülecekti.

Bütün bunlara karşılık, siyasal kültürün doğası, düşünsel bir mirası intikal ettirmeye yetmişti. Siyasal seçkinlerin resmî söyleminde solidarizme kaynak olarak pozitivist tasavvurların yaşatılmasına ek olarak İslamî ve yerel kaynaklı bir solidarizm de aktarıldı. Bürokratik düzlemde, sert ideolojik bir evrende, bir program dahilinde şekillendirilmiş biçimde ifadesini bulan resmî solidarizmin yanında; toplumsal düzlemde, yumuşak ideolojinin günlük tutum alma ve vaziyet alışları biçiminde, İslamî ve yerel değerlerle bağlantılı olarak düşünülen bir solidarizm de -o

<sup>26</sup> Tevfik Çavdar'ın eserinden takip edilebilir.

<sup>27</sup> 'Kürsü sosyalizmi', 'devlet sosyalizmi' (vd.) isimlerle anılan Alman sosyalizmi, aslında İttihatçıları da etkilemişti. Bu düşünceye göre, devlet, 'sınıflarüstü' niteliği ile etik bir misyona sahipti. Ancak, başarılı bazı reformlara karşılık, gelişmeler bazen Marksistleri haklı çıkaracak bir mahiyet de izledi.

zamana dek oluşan politik mirasa uygun bir biçimde, ancak resmî solidarizmden daha az iddialı ve daha az şekillenmiş olarak- sürdürüldü.

\*\*\*

Yerli kola imgesinin çağrıştırdıkları, resmî-milliyetçi-pozitivist solidarizmden çok, yerlici solidarizme yakın durmaktadır. 'Cola Turka'nın 'alaturka'yı çağrıştıracak bir biçimde düşünülmesi de yerli değerlere yakınlığının bir göstergesidir.

Cola Turka'nın üreticileri, Türk düşüncesinde (özellikle Cumhuriyet öncesinde) çokça anılan, İslamî bir toplumun gereklerine (hem ekonomik dayanışma hem de dinî değerlere ilişkin dayanışma bağlamında) riayet eden, duyarlı burjuvazi tipolojisine yakın durmaya çalışmaktadır. Bunun gibi, reklamda da vurgulanan, uluslararası pazarlarda rekabete girişebilecek Türk girişimcisi imajı ile de, 19. yy.a doğru çöküşe giren ve Osmanlı-Cumhuriyet tarihi boyunca yeniden oluşturulmaya çalışılan "kayıp burjuvazi" Hayriye Tüccarları'nın artık bulunduğu mesajı vermeye uğraşmaktadır. Burada yapılmaya çalışılan bir ayırım önemlidir: Tüccar, daha önce de bulunmuştur. Ancak, şimdiki, toplumsal ve dinsel değerlere saygılı, duyarlı ve hayırlı bir tüccardır.<sup>28</sup> Bu yüzden Hayriye Tüccarları gibidir. Cola Turka'nın bilinçlerde bırakmaya çalıştığı iz budur. Yerli değerlere yapılan olumlu göndermelerle, merkez-çevre asimetrikliğinde çevrede bulunduğunu düşünen bir toplumun 'kolektif tepkisi'ni, toplumsal dayanışmanın vereceği sinerjinin yardımıyla harekete geçirme isteği, bir fenomen olarak Cola Turka'nın anafikirlerinden biri gibi gözükmektedir. Bu kolektif tepkinin toplumsal dayanışmacılık ile birleşmesi sonucu oluşturacağı iktisadî vatan cephesi, diğer markalara karşı girilen rekabette başarılı olacaktır.

\*\*\*

Çevrenin merkezle arasındaki açığı kapamak için belirlediği çözümler, merkeze karşı varolan kolektif tepkiye rağmen batıdan iktibas edilmiştir: Son dönem Osmanlı aydınlarının, Yeni Osmanlılar'dan Tunuslu Hayrettin Paşa'ya<sup>29</sup> Jön Türkler'e ve İttihat Terakki'ye kadar, istikrarlı bir biçimde sürdürdükleri ekonomik/toplumsal düşüncelerden biri, millî burjuvazi üretme fikridir. Yeni Osmanlılar'ın Tanzimat eleştirileri içinde yer alan ve yabancıların Osmanlı ekonomisindeki egemenliğine karşı bir panzehir ve kalkınma yöntemi olarak ileri sürülen yerli burjuvazi üretme fikri, Balkan Savaşları ve Dünya Savaşı sırasında yükselen bir akım olan Türkçülükle birleşerek -onun ekonomik programı olarak- Ziya Gökalp gibi düşünürler tarafından olgunlaştırılmış ve İttihat Terakki'nin politikası haline gelmiştir. Bundan sonra da Cumhuriyet tarafından devralınan bu düşünce, adeta millî bir hedef niteliğine ulaşmıştır.

Türkiye'de her iki solidarizmin paylaştıkları mirasın bir bölümü, yerli burjuva hak-

<sup>28</sup> Bu bağlamda, bir fenomen olarak yerli kola'yı 1980 sonrasındaki bir dizi gelişme içinde anlayabiliriz: "Özal devrinin 'devlet-millet' barışması söylemi, dini zımnı olarak millî kültürün en 'sert' unsuru olarak daha fazla önemseyerek dindarları rahatlatı. Bu rahatlama, piyasa ilişkilerinin, 'önünün açılması' sonucu kapitalistleşmenin ivme kazanmasıyla birleşti- piyasa pragmatizmi ve onun araçsal rasyonallitesi, dinî ve millî değerlerin, 'otantik' sayılan kaidelerinden büsbütün boşanarak yanyana gelebilmesine (ve başka türlü eklemelerine) zemin hazırladı. Bu zeminde, evvelce kalkınmacılık misyonuyla kuvvetli bir rabıtası bulunan İslamcılığın piyasa toplumuna uyarlanma performansı ve zenginleşme cehdi takviye edildi". Bora, *Türk Sağının Üç Halî*, İstanbul: Birikim Yayınları, 1998, s.127-128.

<sup>29</sup> Tunuslu Hayreddin Paşa'nın düşünceleri hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ercüment Kuran, *Batılılaşma ve Millî Meseleler*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997. Meriç, a.g.e., s.45-59.

kındaki görüşlerdir. Bundan başka, desteklenecek burjuvanın niteliğine ilişkin kimi ortak kabuller de bulunmaktadır ve bunlardan en önemlisi, 'homo economicus'a dair düşüncelerde görülebilir. İktisadî düşünce tarihimizde yapılacak kısa bir gezinti dahi, homo economicus'a yöneltilen eleştirileri gösterebilecektir. Ahmet Mithat Efendi'den<sup>30</sup> Cumhuriyet döneminin genel iktisadî paradigmasına gelen çizgide, davranışlarını mutlak olarak piyasanın belirlediği birey(ve burjuva) tipi eleştirilmektedir.<sup>31</sup> Bu eleştiri, Cumhuriyet öncesi dönemde İslamî cemaat idealinden kaynağını alan 'homo İslamicus' referanslarına sahipken erken Cumhuriyet dönemindeki sekülerizasyon ile birlikte İslamî referanslar zayıflamış ve 'müslüman tacir' ideal tipi geçerliliğini kaybetmişti. Buna karşın, yeni tacir de homo economicus tipi bireycilikten uzaktı. Yerli-müslüman burjuva, millî burjuvaya evrilmişti. Dayanışmacı düşünce geçerliliğini koruyordu ve bu kez yeni ulus devlet inşa etmenin pratiğine uygun düşünüyordu. Yerli burjuvazi üretme sürecinin hedefi olan yeni tacir de, ulus devletinin, kapitalizme, toplumsal ahengi yitirmeden geçme ve batı uygarlığının kazanımlarına ulaşma kavramlarının öznesiydi ve dayanışmacılık, artık, islamî cemaatin gerekleri için değil de ulus devletinin gerekleri için düşünülüyordu.

<sup>30</sup> Türkan Yeşilyurt, "Müşahedat'ı Homo İslamicus ve Homo Economicus Bağlamında Yeniden Okuma Denemesi", *Varlık*, Eylül 2003. Mustafa Özel, *Piyasa Düşmanı Kapitalizm*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997, ("Ahmet Mithat Efendi İle Batı Medeniyeti ve Teşebbüs-i Şahsi Üzerine" adlı bölüm).

<sup>31</sup> Şerif Mardin, Tanzimat romanlarında "aşırı batılılaşma"nın tenkidini bir toplumsal denetim mekanizmasının işletilmesi olarak görür. İlk edebi eserlerimizdeki batılılaşmış, 'mukallit', 'dekadan' tipler, 'homo economicus' eleştirisi olarak ele alınabilir.

Şunu hatırlatmak gerekir: 'Atomik' bireyin yerine 'organik' birey ikame ediliyor ve toplumsal kalkınmanın (düzen ve gelenek içinde) gerçekleştirilmesi için önemli görülüyordu.

yordu. Ancak, yerli burjuvazi üretilmesinin öneminin yanında nitelikleri konusunda da iki solidarizmin uzlaştığı görülüyor. Ulusal sorumluluğunun bilincinde olmakla homo economicus'tan uzaklaşan burjuvazi yaklaşımı, Cola Turka'da da kolektif tepkiyi paylaşan bir 'duyarlı burjuvazi' tipolojisi ile sürdürülmektedir.

Türk düşüncesindeki iki solidarizmin bazı farklılıklar arzettikleri anlaşılıyor. Ancak, belki, bundan daha önemlisinin, süreklilik arz ettikleri noktalar olduğu söylenebilir. Çünkü, buralarda, düşünce hayatımızın profili daha net bir biçimde belirecek ve politik kültürümüz daha iyi anlaşılacaktır. Ayrıca, siyasal hayatta birbirinin karşıtı olarak görünen kimi siyasal duruşların, aslında, aynı politik kültürün havasını solumakla ortak zeminlerde buluşabilmelerinin de mümkün olabildikleri görülecektir<sup>32</sup>.

\*\*\*

<sup>32</sup> Burada verilebilecek bir örnek, Recep Peker'in ve II. Meşrutiyet İslamcılığı içinde değerlendirilen çoğu kişinin siyasî partilere ilişkin düşüncelerinin ortaklığı olabilir. Bu kişilerce, çok partili siyasal yapı, batının çoğulcu, çatışmacı, sınıflı toplumuna özgü kurumlar olarak görülme ve eleştirilmektedir. İslamcılık'ta 'vahdet'in yitirilmesine neden olduğu gerekçesiyle eleştirilen sınıflı toplumlara özgü 'fırkacılık', Recep Peker'de de dağılma ve parçalanma ile özdeşleştirilerek eleştirilmektedir. Dolayısıyla, ele alınan iki akımın batıya bakışları da -kültürel kategori dışında- ortaktır. Batının sosyolojik kavranışına ilişkin önemli bir benzerlik daha mevcuttur: Batı, sınıflı, çatışmacı, vahdetini yitirmiş bir topluma sahiptir. Bunu, liberal kapitalizmin eleştirisi ve solidarist modellerin öne çıkarılmasıyla batının iktisadî kavranışına ilişkin bir ortaklık da izlemektedir. Batı bireyi olarak kabul edilen homo economicus'un eleştirilmesi bunu tamamlamaktadır: Batı, davranışlarını salt piyasanın belirlediği bir birey tipine sahiptir ve batının iktisadî rejimi bu bireyin etkinlik sahası olan liberal kapitalizmdir. Ayrıca, her iki akım, "biz bize benzeriz" in (bkz. 13.dipnot) sosyolojisini paylaşmaktadır. İslamcı düşünce için bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık*, İstanbul: Risale Yayınları, 1986. Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1966.

Sonuç olarak şu söylenebilir: Tarihlerinin belirli bir evresinde batı ile etken-edilgen<sup>33</sup> bir ilişki düzeni içinde karşılaşan Türkiye gibi toplumlarda, bir savunma refleksinin sonucu olan kolektif bir tepki gelişmekte ve bu etki-tepki içinde solidarizmin büyümesi pekişmektedir. Fakat şunu da belirtmek gerekir ki, bu 'haksız' karşılaşma, ancak kökleri vatan olan bir düşünceyi yeniden işliyor olabilir. Bu anlamda, solidarizmin Türk düşüncesinde bir "kök paradigma" olduğu söylenebilir.<sup>34</sup> İşte bu nedenle, 'tesanüt'ü yine düşünmenin gerekliliğinden bahsedilebilir.

<sup>33</sup> Burada, kategorik bir karşıtıktan sözlemiyoruz. Daha doğrusu, Türkiye'nin batı ile karşılaşması, mutlak bir merkez-çevre çelişkisinden çok, Wallerstein'in da analizlerinde yer verdiği merkez-'yarı-çevre' ilişkisine daha yakın görünmektedir.

<sup>34</sup> "Kök paradigma", bireyler için kültürel 'haritalar' olarak işlev gören anlam kümelerini tanımlamak üzere Victor Turner tarafından kullanılan bir deyimdir. Bunlar, kişilere, kendi kültürleri çerçevesinde bir yol bulma imkanı sağlarlar" (Şerif Mardin, *Bediüzzaman Sadi Nursi Olayı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993, s. 12). Böylece, batıdaki solidarist fikirlerin öğrenilmesi ve alınması sürecini, Türk aydınlarında 'kök paradigma' halinde bulunan fikirlerin batılı karşılıklarının bulunması anlamında açıklayabiliriz: "II. Meşrutiyet ve Tek Parti döneminin en gözde kavramı olan 'tesanüt' ve bunun İttihatçı ideologlarca gündeme getirilmesi, daha sonra da Kemalistlerce benimsenen toplumsal doktrini tesanütçülük, Gökalp'e göre, millî bir düşünce akımı, millî bir meslektir. Türk hukukunun doğasında vardı. Evrimci bir doktrin olan tesanütçülük, kurulu düzeni veri olarak ele alıyor, toplumsal düzeni sarsacak radikal dönüşümlerden kaçınıyordu. (Zafer)Toprak, (...) tesanütçülüğün/halkçılığın aydınlar arasında tutulup yaygınlaşmasının 'eski bir kültür kodunun yeni bir şekilde yansımaları'na bağlı olduğunu işaret eder. Batı'ya giden ve sosyalizm-solidarizm ikilemi ile karşılaşan aydınlar 'eskiden beri bildikleri, kendi toplumlarında hakim olan değerlere benzeyen toplumsal değerler getiren' solidarizmi tercih etmişlerdir". Gökmen, *a.g.m.*

## Kaynaklar

Ahmet Çiğdem, "Yerlilik Üzerine Tezler", *Taşra Epiği* (içinde), İstanbul: Birikim Yayınları, 2001.

Ahmet Turan Alkan, "Fikir Konformizmine Veda: Yerliyim, Yerlisin, Yerli!", *Cogito*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, Sayı 21, 1999.

-----, "Bir Boynuz Kulak Hikayesi", *Düşünen Siyaset*, Sayı 9, 1999.

Alan Cawson (Çev.Bülent Peker-Nevzat Kıraç), "Korporatizm", *Blackwell'in Siyasî Düşünce Ansiklopedisi*, İstanbul: Ümit Yayıncılık, 1995.

Alper Sedat Aslandaş-Baskın Bıçakçı, *Popüler Siyasî Deyimler Sözlüğü*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.

Cemil Meriç, *Umrandan Uygurluğa*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

Çağlar Keyder, *Türkiye'de Devlet ve Sınıflar*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Çetin Yetkin, *Türkiye'de Tek Parti Yönetimi*, İstanbul: Altın Kitaplar Yayınevi, 1983

Ercüment Kuran, *Batılılaşma ve Millî Meseleler*, Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Fırat Mollaer, "Türk Kolasının Düşündürdükleri: Bir Muhayyile mi, Süreklilik mi? Cola Turka ve Millî İktisat", *Bilgi Sosyal Bilimler*, Sayı 7, 2004.

Güven Bakırcı, *Turkish Liberalism and the Social Question (1908-1945)*, Basılmamış Doktora Tezi, Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, 2001.

Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 1966.

İsmail Hakkı İzmirli (Sadeleştiren: S.Hayri Bolay), *İslam Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1977.

İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi-I*, İstanbul: Risale Yayınları, 1986.

## liberal düşünce

Kemal Karpat, *Türk Demokrasi Tarihi*, İstanbul: Afa Yayıncılık, 1996.

Murat Belge, "Egemen İdeoloji: Korporatizm", *Sosyalizm, Türkiye ve Gelecek*, İstanbul: Birikim Yayınları, 1989.

Mustafa Özel, *Piyasa Düşmanı Kapitalizm*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.

Özgür Gökmen, "Tek Parti Dönemi Cumhuriyet Halk Partisi'nde Muhafazakâr Yönelimler", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce(Cilt 5)-Muhafazakârlık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Recep Peker, *İnkılap Dersleri*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.

Süleyman Seyfi Ögün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu*, İstanbul: Dergah Yayıncılık, 1992.

-----, *Politik Kültür Yazıları*, Bursa: Asa Kitabevi, 1997

Şerif Mardin, *Bediüzzaman Sadi Nursi Olayı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

-----, *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1990.

-----, *İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1992.

-----, *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

----- (Çev. Levent Köker), "Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü", *Türk Modernleşmesi* (içinde), İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

Taha Parla, *Ziya Gökalp Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

Tanıl Bora, *Türk Sağanın Üç Hali*, İstanbul: Birikim Yayınları, 1998.

-----, "Muhafazakâr Yerlilik Söylemi", *Modern Türkiye'de Siyasî Düşünce(Cilt 5)-Muhafazakârlık*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Tarık Zafer Tunaya, *İslamcılık Cereyanı*, İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, (?).

Tevfik Çavdar, *Türkiye'de Liberalizm*, İstanbul: İmge Yayınları, 1998.

Türkan Yeşilyurt, "Müşahadat'ı Homo İslamicus ve Homo Economicus Bağlamında Yeni Deneme", *Varlık*, Eylül 2003.

Ümid Meriç Yazan, *Cevdet Paşa'nın Toplum ve Devlet Görüşü*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1992.

Yalçın Küçük, *Planlama Kalkınma ve Türkiye*, İstanbul: Tekin Yayınevi, 1985.

Zafer Toprak, *Türkiye'de Millî İktisat (1908-1918)*, İstanbul: Tarih Vakfı, 1982.

## İkinci Tanzimat

Etyen Mahcupyan

Türkiye uzun bir zamandan bu yana insanı tarihin öznesi olmaktan çıkarmış; tarihi adeta "robot"larla "vahşi"lerin güç ve çıkar mücadelesinin arenası hâline getirmiş durumda... Türkiye'de yaşayan herkesin bu durumu ortak bir utanç vesilesi olarak görmesinde yarar var... Çünkü sorun herhangi bir kesime veya kuruma yüklenemeyecek kadar derin.

LIBERTE

kitaplığınızda özgürlüğe yer açın...