



Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

İletişim Bilimleri Anabilim Dalı

İletişim Bilimleri Bölümü

**TÜRKİYE’DE SEMBOLİK SİYASETİN DUYGUSAL TEZAHÜRLERİ: YENİ
OSMANLICI ANLATININ DUYGU HAZNESİ**

Nagehan TOKDOĞAN KARTAL

Doktora Tezi

Ankara, 2018

TÜRKİYE’DE SEMBOLİK SİYASETİN DUYGUSAL TEZAHÜRLERİ: YENİ
OSMANLICI ANLATININ DUYGU HAZNESİ

Nagehan TOKDOĞAN KARTAL

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

İletişim Bilimleri Anabilim Dalı

İletişim Bilimleri Bölümü

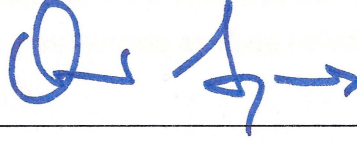
Doktora Tezi

Ankara, 2018

KABUL VE ONAY

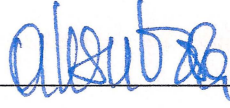
Nagehan TOKDOĞAN KARTAL tarafından hazırlanan “Türkiye’de Sembolik Siyasetin Duygusal Tezahürleri: Yeni Osmanlıcı Anlatının Duygu Haznesi” başlıklı bu çalışma, 18.06.2018 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda başarılı bulunarak jürimiz tarafından Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

[İ m z a]



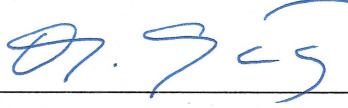
Prof. Dr. Suavi AYDIN (Başkan)

[İ m z a]



Prof. Dr. Aksu BORA (Danışman)

[İ m z a]



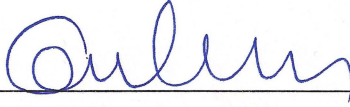
Prof. Dr. Ayşe GÜNDÜZ HOŞGÖR

[İ m z a]



Prof. Dr. H. Bahadır TÜRK

[İ m z a]



Doç. Dr. Gülsüm DEPELİ SEVİNÇ

Yukarıdaki imzaların adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Prof. Dr. Musa Yaşar SAĞLAM

Enstitü Müdürü

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kağıt ve elektronik kopyalarının Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- ☒ Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- ☐ Tezim/Raporum sadece Hacettepe Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- ☐ Tezimin/Raporumun 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

18.06.2018



Nagehan TOKDOĞAN KARTAL

YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI

Enstitü tarafından onaylanan lisansüstü tezimin/raporumun tamamını veya herhangi bir kısmını, basılı (kâğıt) ve elektronik formatta arşivleme ve aşağıda verilen koşullarla kullanıma açma iznini Hacettepe Üniversitesine verdiğimi bildiririm. Bu izinle Üniversiteye verilen kullanım hakları dışındaki tüm fikri mülkiyet haklarım bende kalacak, tezimin tamamının ya da bir bölümünün gelecekteki çalışmalarda (makale, kitap, lisans ve patent vb.) kullanım hakları bana ait olacaktır.

Tezin kendi orijinal çalışmam olduğunu, başkalarının haklarını ihlal etmediğimi ve tezimin tek yetkili sahibi olduğumu beyan ve taahhüt ederim. Tezimde yer alan telif hakkı bulunan ve sahiplerinden yazılı izin alınarak kullanılması zorunlu metinlerin yazılı izin alınarak kullandığımı ve istenildiğinde suretlerini Üniversiteye teslim etmeyi taahhüt ederim.

☒ **Tezimin/Raporumun tamamı dünya çapında erişime açılabilir ve bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir.**

(Bu seçenekle teziniz arama motorlarında indekslenebilecek, daha sonra tezinizin erişim statüsünün değiştirilmesini talep etmeniz ve kütüphane bu talebinizi yerine getirirse bile, teziniz arama motorlarının önbelleklerinde kalmaya devam edebilecektir)

☒ **Tezimin/Raporumun tarihine kadar erişime açılmasını ve fotokopi alınmasını (İç Kapak, Özet, İçindekiler ve Kaynakça hariç) istemiyorum.**

(Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir, kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisi alınabilir)

☒ **Tezimin/Raporumun.....tarihine kadar erişime açılmasını istemiyorum ancak kaynak gösterilmek şartıyla bir kısmı veya tamamının fotokopisinin alınmasını onaylıyorum.**

☐ **Serbest Seçenek/Yazarın Seçimi**

18/06/2018

Nagehan TOKDOĞAN KARTAL



ETİK BEYAN

Bu çalışmadaki bütün bilgi ve belgeleri akademik kurallar çerçevesinde elde ettiğimi, grsel, işitsel ve yazılı tüm bilgi ve sonuçları bilimsel ahlak kurallarına uygun olarak sunduğumu, kullandđım verilerde herhangi bir tahrifat yapmadđımı, yararlandđım kaynaklara bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunduğumu, tezimin kaynak gösterilen durumlar dışında özgün olduğunu, Prof. Dr. Aksu BORA danışmanlığında tarafımdan üretildiğini ve Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Yazım Yönergesine göre yazıldığını beyan ederim.



Arş. Gör. Nagehan TOKDOĞAN KARTAL

Babam'a

*Bu anıma şahit olabilse, en çok
onun mavi gözlerinde bulutlar
oluşacağını bildiğim için.*



TEŞEKKÜR

Bu doktora tezinde büyük emeği olan tez danışmanım Prof. Dr. Aksu Bora'ya, Tez İzleme Komitesi üyelerim Prof. Dr. Suavi Aydın ve Prof. Dr. Fethi Açikel'e, tezin Yazılma süreci boyunca akademik katkılarını benden esirgemeyen Tanıl Bora ve Doç. Dr. Yücel Demirer'e, Tez Savunma jürimde bulunarak değerli katkılar sunan Prof. Dr. Ayşe Gündüz Hoşgör, Prof. Dr. Bahadır Türk ve Doç. Dr. Gülsüm Depeli Sevinç'e, ailem, arkadaşlarım ve eşim Onur Kartal'a çok teşekkür ederim.



ÖZET

TOKDOĞAN KARTAL, Nagehan. “*Türkiye’de Sembolik Siyasetin Duygusal Tezahürleri: Yeni Osmanlıcı Anlatının Duygu Haznesi*”, Doktora Tezi, Ankara, 2018.

Türkiye güncel siyasetini duyguları odağa alarak okumak üzere giriştiğim bu tezde Türkiye siyasetinin son on beş yılında tanık olduğumuz AKP iktidarı ve serüveninde, iktidar seçkinleri tarafından hitap edilen, çağırılan, harekete geçirilen kolektif duyguların nasıl bir rol oynadığına odaklanacağım. Duygular ve siyaset ilişkisine dair kuramsal tartışmalar ve sembolik siyaset çalışmalarına ilişkin literatürün ışığında, AKP döneminde hem ideolojik bir anlatı, hem toplumsal yaşamda giderek daha yoğun biçimde görünürlük kazanan bir fenomen, hem de bir duygu haznesi olarak Yeni Osmanlıcılığı odak alacağım.

Türkiye’de Yeni Osmanlıcı anlatının AKP dönemiyle birlikte siyasal söylem alanını aşarak toplumsal alana ve gündelik hayat pratiklerine bu denli sirayet etmiş olmasını, toplumsal tabanda bu denli benimsenerek süregelen bir biçimde yeniden üretilmesini sağlayan duygusal dinamikleri açığa çıkarmaya ve anlamaya çalışacağım. Bu duyguların geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki bağı kurmakta ve böylelikle milli bir halet-i ruhiye yaratmakta nasıl bir rol oynadığını ortaya koymaya çalışacağım.

İşte bu tez, 2000’li yıllarda Türkiye’nin *ethosunu* ve *pathosunu* belirlediğini iddia ettiğim, toplumsal tabanın arzularını, hırslarını, öfkelerini açığa çıkarıp, dönüştürüp, onları harekete geçirici bir işlev gören Yeni Osmanlıcı anlatının, güçlü sembolik uğraklarına odaklanmayı amaçlıyor. Bu nedenle analizi AKP deneyiminin duygular ekseninde okunması açısından belki de en zengin “malzemeyi” teşkil eden ve Yeni Osmanlıcı milli kimlik anlatısının üç güçlü sembolik uğrağı olduğunu düşündüğüm lider, mekân ve mit başlıkları altında gerçekleştireceğim. Her bir başlıkta ele alacağım malzemenin sembolik siyasal mahiyetinin yanı sıra, temel olarak hangi duygulara referansla Yeni Osmanlıcı anlatının vazettiği halet-i ruhiyeyi çağıran, harekete geçiren birer sembol olarak iş gördüklerini ortaya koymayı amaçlıyorum.

Anahtar Sözcükler

duygu siyaseti, sembolik siyaset, Yeni Osmanlıcılık, anlatı

ABSTRACT

TOKDOĞAN KARTAL, Nagehan. “*Emotional Manifestations of Symbolic Politics in Turkey: Neo-Ottomanism’s Reservoir of Emotions*”, PhD Thesis, Ankara, 2018.

This thesis focuses on reading Turkey’s current politics with regard to emotions. My main argument is that during the AKP’s reign which we witness for the last fifteen years, the power elites constantly addressed, called for and mobilized collective emotions of the masses. Thus, this study aims to focus on a political narrative, a social phenomenon and a reservoir of emotions, which is Neo-Ottomanism, to have an insight of the AKP’s political experience in the light of theoretical discussions on politics of emotions and symbolic politics.

The political narrative of Neo-Ottomanism has gone beyond the political discourse and disseminated to the social and everyday life practices, thus it has constantly been reproduced by the social actors. Behind this tendency, there lie various emotional dynamics which give way to create an imaginary bond between the past, the present and the future while at the same time serve to produce a national state of mood.

Therefore, this thesis argues that the political narrative of Neo-Ottomanism, has determined Turkey’s *ethos* and *pathos* in the 2000’s by unveiling, transforming and mobilizing the historical desires, passions, rages of the masses. For the purpose, I aim to focus on three main symbolic politics resorts, each of which serves as “rich” emotional components of Neo-Ottomanist national identity formation: leader, space and myth. In each resort, I aim to put forth the symbolic political nature of them as well as serving as symbols to call for and mobilize the mood which Neo-Ottomanist narrative addresses.

Keywords

politics of emotions, symbolic politics, Neo-Ottomanism, narrative

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	i
BİLDİRİM	ii
YAYIMLAMA VE FİKRİ MÜLKİYET HAKLARI BEYANI	iii
ETİK BEYAN	iv
TEŞEKKÜR	vi
ÖZET	vii
ABSTRACT	viii
İÇİNDEKİLER	ix
GİRİŞ	1
1.BÖLÜM: DUYGULAR VE SİYASET İLİŞKİSİ	7
1.1. Klasik Siyaset Felsefesi Metinlerinde Duyguların Yeri.....	7
1.2. Modern Siyaset Biliminin “Duygu Körlüğü”	9
1.3. Dünyanın Değişimi, Duyguların Yeniden Keşfi	11
2.BÖLÜM: SEMBOLLER, SEMBOLİK SİYASET VE DUYGULAR	18
2.1. Sembollerin Toplumsal ve Kültürel Anlamı.....	18
2.2. Sembolik Siyaset ve Duygular	23
2.3. Sembolik Siyasetin Temel Aparatları Olarak Mit ve Ritüel.....	27
2.4. Sembolik Siyasetin Membayı Olarak Ulus-Devlet, Milliyetçilik ve Milli Kimlik	29
2.5. Çıkış.....	33
3.BÖLÜM: ALTERNATİF BİR MİLLİ KİMLİK ANLATISI OLARAK YENİ OSMANLILIK.....	34
3.1. Giriş	34
3.2. Osmanlıcı Anlatının Bir Yönetme Stratejisi Olarak Doğuşu	36
3.3. Cumhuriyet’e Musallat Olan “Hayalet”.....	41
3.4. Kimlik Bunalımına Deva Olarak Yeni Osmanlıcı Anlatının Yeniden Doğuşu: 1980’ler	46
3.5. Türklük ve İslamlaşmanın Mutlu Birlikteliği: 1990’larda Yeni Osmanlıcı Dalga.....	50

3.6. Osmanlılığın, Milli Kimliğin Kurucu Anlatısı Olarak Yeniden Tesisi:	
AKP Dönemi	53
3.7. AKP Döneminde Ete Kemiğe Bürünen Hayalet: Banal Osmanlıcılık	58
3.8. Çıkış ya da Başlangıç	68
4. BÖLÜM: YÖNTEM	72
4.1. Araştırma Nesnesi Olarak Anlatı ya da Araştırma Yöntemi Olarak	
Anlatı Analizi	72
4.2. Anlatısal Kimlik, Politik Anlatılar ve Alternatif Bir Milli Kimlik	
Anlatısı Olarak Yeni Osmanlıcılık	74
5. BÖLÜM: MAĞDURDAN MUKTEDİRE, MENDERES'TEN	
ABDÜLHAMİD'E: YENİ OSMANLICI ANLATININ KURUCU	
SEMBOLÜ OLARAK ERDOĞAN VE <i>PATHOS</i> 'U	78
5.1. Giriş	78
5.2. Geçmişin Yaraları: Mağduriyet Mirasının Lider Aracılığıyla Aktarımı	
.....	81
5.2.1. Uzak Geçmiş, Seçilmiş Travma[lar] ya da <i>Mazlumluk Arşivi</i> :	
İmparatorluğun Kaybı ve Batıyla Karşılaşma Deneyiminin Duygusal	
Tezahürleri Olarak <i>Aşağılanma, Haset ve İğrenme</i>	83
5.2.2. İçimizdeki Batı: Kadim Bir Mağduriyet Faili, <i>Nefret, Kaygı</i> ve <i>Öfke</i>	
Nesnesi Olarak CHP ve <i>Zihniyeti</i>	93
5.3. Menderes'ten Abdülhamid'e Giden Yolda Kritik Bir Kavşak:	
Erdoğan'ın Davos Çıkışı ya da "Biz" <i>Aslında</i> Kimiz?	103
5.4. <i>Yeniden Diriliş, Yeniden Yükseliş</i> : İntikam Arzusu ve Tehdit Algısı	
Arasında II. Abdülhamid Olarak Erdoğan	114
5.5. Çıkış: Yeni Osmanlıcılığın Kurucu Duygusu Olarak Ontolojik	
Hınç	122
6. BÖLÜM: YENİ OSMANLICI ANLATININ SEMBOLİK MEKÂNI OLARAK	
İSTANBUL: NOSTALJİ, ROMANTİZM VE İÇ-EMPERYAL ARZU	130
6.1. Giriş	130
6.2. İslami "Eve Dönüş" Arzusunun Mekânları: Ayasofya ve Çamlıca	
Camii	134
6.3. İki Kültür Savaşı'nın Mekânları: Atatürk Kültür Merkezi ve Topçu	
Kışlası	144

6.4. Emperyal İştahın ve Batı Karşısında Simgesel Üstünlük Gösterisinin Mekânları: Gigantomanik Fanteziler	152
6.5. Maddi Üstünlük ve Zenginleşme Arzusunun Mekânları: İnşaatlar	158
6.6. Herkes için Fethin Mekânları: Panorama 1453 Fetih Müzesi ve Yenikapı Meydanı Fetih Şölenleri	163
7. BÖLÜM: YENİ OSMANLICI ANLATININ RUHUNA UYGUN BİR MİT YARATIMI	172
7.1. Milletlerin ve Milli Kimliklerin İnşasında Kilit Bir Sembolik Uğrak: Ulusal Mit Yaratımı	173
7.2. Bir Mitin Doğuşu:.....	177
7.3. Olayın İntibarı: Yenilgi Değil Zafer, Mağduriyet Değil Kadir-i Mutlaklık.....	179
7.4. Sıradışı Bir Olayın “Sıradan” Aktörleri: Şehitler, Gaziler, Kahramanlar.....	180
7.5. <i>Ethos</i> ’tan <i>Pathos</i> ’a: Yenikapı Ruhu ve Milli Narsisizmin Tesisi.....	186
7.6. Milli Narsisizmin Banal Tezahürleri: Anıtlar, Anmalar, Marşlar ve Ad Vermeler.....	193
7.7. Kimin Destanı? Milli Narsisizm mi Kolektif Narsisizm mi?.....	198
SONUÇ.....	202
KAYNAKÇA	212
EK 1. Orijinallik Raporu	229
EK 2. Etik Kurul ya da Muafiyet İzni	231

GİRİŞ

Bu tezin çıkış noktası olan siyaset ve duygular arasındaki ilişkiye yönelik ilgim, doktora ders dönemimde Prof. Dr. Aksu Bora'nın verdiği Duygular Sosyolojisi dersini almamla canlandı. Bu derste yaptığımız okumalar ve eşlik eden tartışmalar, Türkiye siyasetinin günümüzde aldığı biçimin tam da duygular üzerinden bir okumasının yapılabileceği, böylesi bir okumaya son derece uygun tarihsel ve güncel örnekler barındırdığı yönündeki kanaatimi güçlendirdi. Özellikle son on yıldır Türkiye siyasetini yakından takip eden bir öğrenci olarak, başta Sara Ahmed'in kuramı, bakış açısı ve yazdıkları bu tez için büyük bir ilham kaynağı teşkil etti. Onun duygular hakkında yazdıklarını okurken, bir yandan zihnimde onları Türkiye siyasetine uyarlıyor ve bunu yapmaktan büyük bir keyif alıyordum.

Diğer yandan Türkiye siyasetinin son on beş yılına damga vuran Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) deneyimi, bu on beş yıllık süreç içinde elbette akademik ilginin de odağı haline geldi, fakat bu deneyim üzerine yapılan akademik çalışmaların neredeyse hiçbirinde, AKP'nin siyaset yapma biçimine son derece içkin olduğunu düşündüğüm duygulara bir analiz birimi olarak yer verilmiyordu. AKP'nin yıllar içinde kitlelerden aldığı destek, belki tam da bu nedenle, bir tür “duygu körlüğü” yüzünden indirgemeci, tüketici, destekçilerin motivasyonlarını anlamaktan ziyade yargılamaya ve hatta onları aşağılamaya varan bir çerçevede değerlendiriliyordu. İşte bu tezin çıkış noktası, böylesi bir ilgi ve rahatsızlık hissiyatıdır.

Türkiye güncel siyasetini duyguları odağa alarak okumak üzere giriştiğim bu çalışmanın ilk sorusu, Türkiye siyasetinin son on beş yılında tanık olduğumuz AKP iktidarı ve serüveninde, iktidar seçkinleri tarafından hitap edilen, çağırılan, harekete geçirilen kolektif duyguların nasıl bir rol oynadığı oldu. Ne yapmak istediğimi biliyor fakat bunu nasıl yapacağımı, başka deyişle siyaseti duygular ekseninde okumak için hangi kuramsal dayanaklara yaslanarak, hangi malzemelere odaklanacağımı kestiremiyordum. Bu sorularımın yanıtını tez izleme komiteleri ve alana ilişkin okumalarım sayesinde buldum. AKP'nin duygu siyasetini geçmiş ve şimdiyi kapsayacak biçimde ele almak, her şeyden önce gerek iktidar seçkinleri gerekse iktidarın destekçileri tarafından yoğun duygusal yatırım yapılan bir mecra, bir nesne, bir sembolik siyaset aracı bulmaktan geçiyordu. İşte bu tezin odağı, AKP deneyiminin duygu yüklü bir fotoğrafını çekmeye

kalktığımızda en çok göze çarpan, hem ideolojik bir anlatı, hem toplumsal yaşamda giderek daha yoğun biçimde görünürlük kazanan bir fenomen, hem de bir duygu haznesi olarak Yeni Osmanlıcılık olacaktı. Zira iktidar seçkinlerinin, Türkiye’de Cumhuriyet rejiminin Osmanlı geçmişini hatırlatan tarihsel kurumları, sembolleri, pratikleri alaşağı ettiği yönündeki bir anlatıyla karakterize olan geçmiş okumasının üzerine, 2000’li yıllarda bizatihi AKP marifetiyle ve sıradan insanlar eliyle başka bir geçmiş anlatısı bina edilmişti. Yaklaşık yüz yıl boyunca hâkim olan Cumhuriyetçi anlatı ve sembollerin yerine Osmanlı geçmişini yücelten, kolektif gurur ve haz duygularını harekete geçiren alternatif bir milli aidiyet hafızası tedavüle sokuluyordu. Dolayısıyla Yeni Osmanlıcı anlatı vesilesiyle gerek siyasal gerekse toplumsal alanda dolaşımda olan sembollerin üzerinde hareket eden, onlara yapışan, bulaşan ve onlar vasıtasıyla kolektif ve bireysel bedenlerin yüzeylerinde gezinen duygulara odaklanmak hem duyguların siyasal niteliğine hem de siyasalın duygusal doğasına ilişkin bir bakış açısı geliştirmeyi mümkün kılabilirdi.

Buradan hareketle bu tez çalışmasının başat sorusu, “Türkiye’de Yeni Osmanlıcı anlatının AKP dönemiyle birlikte siyasal söylem alanını aşarak toplumsal alana ve gündelik hayat pratiklerine bu denli sirayet etmiş olmasını, toplumsal tabanda bu denli benimsenerek süregelen bir biçimde yeniden üretilmesini sağlayan duygusal dinamikler neler olabilir?” şeklinde dizayn edildi. AKP iktidarı sayesinde toplumsal alana adeta saçılan Yeni Osmanlıcı anlatının sembolleri, alıcılarına “ne söylüyor” ve onlardan “ne talep ediyor”du? İktidarın üretilen semboller vasıtasıyla dolaşıma soktuğu bu anlatının, bireyler ve kolektiviteler tarafından yeni bir milli kimlik anlayışına tekabül edecek biçimde benimsenmesinin, *seçilmesinin* arka planında hangi duygusal ihtiyaç ve saikler yatıyordu? Bu duygular geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki bağı kurmakta ve böylelikle milli bir halet-i ruhiye yaratmakta nasıl bir rol oynuyordu? İşte bu tez, 2000’li yıllarda Türkiye’nin *ethosunu* ve *pathosunu* belirlediğini iddia ettiğim, toplumsal tabanın arzularını, hırslarını, öfkelerini açığa çıkarıp, dönüştürüp, onları harekete geçirici bir işlev gören Yeni Osmanlıcı anlatının, güçlü sembolik uğraklarına odaklanmayı amaçlıyor. Türkiye siyasi tarihi boyunca bir dış politika söylemi ve milli kimliğin inşa aracı olarak stratejik saiklerle kullanılmaya çalışılan Yeni Osmanlıcı anlatının, AKP dönemiyle birlikte duygusal deneyim açısından yeni bir faza geçişi mümkün kıldığını iddia ediyor.

AKP'nin iktidara gelişi, Cumhuriyet tarihi boyunca kendi hikâyesini bir tür mazlumluk çerçevesi içinde anlamlandıran bir toplum kesiminin, sembolize edilmesi gereken yeni bir kolektif olarak doğmasına yol açtı. Bu kolektifin tarif edilmesi, milli kimliğin de yeniden, yeni unsurlarla tanımlanmasını gerekli kıldı. Hâl böyle olunca Türkiye toplumu, giderek yoğunlaşan bir biçimde ona Osmanlı geçmişini yeniden hatırlatan, hatırlatmakla kalmayıp bu anlatıya yoğun bir duygusal yatırım yapılmasını talep eden ve gündelik hayat pratiklerinden medyaya, siyasal söylemden uygulanan politikalara kadar hayatın her alanına sirayet eden bir deneyimin öznesi oldu. Zira AKP'nin, 2002'den bu yana –yoğunluklu olarak 2009 yılı ve sonrasında– Yeni Osmanlıcılık anlatısını tesis edip dolaşıma sokmasıyla karakterize olan iç ve dış politikaları, en temelde yeni milli tarih anlatısı ve milli kimlik kurgusunu –ve duygusunu– yerleşikleştirmek amacına hizmet ediyordu. Bu amaca ulaşmanın yoluysa, ortak ve ihtişamlı bir geçmiş anlatısına eşlik eden, toplumun duygusal ihtiyaçlarına yanıt veren bir duygu siyasetinden geçiyordu. Böyle bir siyaset yapma tarzının mahiyeti ve sonuçlarına dair söz söylemek içinse, öncelikle kuramsal dayanaklar bulmak ve AKP deneyimine bu arka plan ışığında bakmak gerekecekti.

Bu tezin birinci bölümü, yukarıda kısaca aktarmaya çalıştığım ilgi ve meraktan hareketle, duygular ve siyaset arasındaki ilişkiye dair bir kuramsal tartışmaya ayrıldı. Duyguların esasen klasik siyaset felsefesi metinlerde dahi siyasete içkin birer fenomen olarak yer bulurken, modern siyaset bilimi literatüründe uzunca bir süre görmezden gelinmelerinin ardında yatan düşünsel ve tarihsel motifleri irdelemeyi amaçlıyor. Duyguların bireysel oldukları kadar kolektif fenomenler de oldukları iddiasından hareketle, yeni bir duygu kavrayışına kapı aralamayı planlıyor. Bu hamlenin siyaset ve duyguları bir arada ele almanın olanaklarına yer açan bir epistemolojik pozisyona yerleşmeyi mümkün kılacağını öngörüyor. İkinci bölümün kuramsal tartışması ise, siyaset ve duygular arasındaki ilişkisinin tesisinde sembollerin ve sembolik siyasetin hayati rolünü odağa alıyor. Sembollerin çok çeşitli disiplinler tarafında ele alınma biçimlerine göz attıktan sonra, siyasette sembollerin yeri ve sembolik siyasetin iktidar seçkinleri ile kitleler arasında diyalojik, üretken ve duygusal bağlar kurmanın bir aracı olarak nasıl iş gördüğünü ortaya koymayı hedefliyor. Siyasal ve toplumsal düzlemlerde kitleler tarafından yatırım yapılan duygu nesnelerinin, temelde siyasal semboller olduğunu gözler önüne sermeyi planlıyor.

Çalışmanın üçüncü bölümü ise, duygular, siyaset ve sembolleri bir arada ele almanın imkânını sunan kuramsal dayanaklara yaslanarak, Türkiye siyasi tarihinin özellikle son on beş yılına hâkim olan politik bir anlatı olarak Yeni Osmanlıcılığa odaklanıyor. Yeni Osmanlıcılığı, her şeyden çok yeni ve alternatif bir milli kimlik anlatısı olarak ele almayı öneriyor. Osmanlı geçmişine ve bu geçmişin ihyasına yönelik siyasal hamlelerin izini ve ardında yatan motivasyonları, öncelikle tarihsel bir kazı çalışmasıyla ortaya koymayı planlıyor. Ardından Türkiye'nin 2000'li yıllarında, adeta zamanın ruhunu karakterize eden bir milli kimlik anlatısı olarak Osmanlılığın, yalnızca iktidar seçkinleri tarafından siyasal jargonda tedavüle sokulmakla kalmayıp, toplumun geniş kesimleri tarafından da yoğun bir ilgiyle sahiplenilerek yüceltilmesinin somut tezahürlerini ortaya koymayı ve duygusal saiklerini tartışmaya kapı aralamayı amaçlıyor. Çalışmanın dördüncü bölümü, yöntem tartışmasına ayrıldı. Politik anlatıların iktidar seçkinleri tarafından tedavüle sokuldukları dönemin ihtiyaçlarına, ruhuna göre şekillendirildiklerini, geçmiş, şimdi ve gelecek arasında ilişki kurmayı ve bireysel ve kolektif kimliklerin kurulumuna önayak oldukları fikrinden yola çıkan bu tartışmanın, bir yandan Yeni Osmanlıcılığı yeni bir milli kimlik kurgusunun yaslandığı politik bir anlatı olarak ele almanın metodolojik meşruiyet zeminini kurarken, diğer yandan da analiz esnasında odaklanacağım malzemeye yaklaşımım açısından yol gösterici olacağını düşünüyorum.

Çalışmanın analiz bölümleri, AKP deneyiminin duygular ekseninde okunması açısından belki de en bereketli “malzemeyi” teşkil eden ve Yeni Osmanlıcı milli kimlik anlatısının üç güçlü sembolik uğrağı olduğunu düşündüğüm lider, mekân ve mit başlıklarında ilerleyecek. Her bir başlıkta ele alacağım malzemenin sembolik siyasal mahiyetinin yanı sıra, temel olarak hangi duygulara referansla Yeni Osmanlıcı anlatının vazettiği halet-i ruhiyeyi çağıran, harekete geçiren birer sembol olarak iş gördüklerini ortaya koymayı amaçlıyorum. Beşinci bölüm, AKP'nin kuruluşundan bugün geldiği noktaya dek bir lider ve sembolik siyaset uğrağı olarak Recep Tayyip Erdoğan'ın, serüvenine ve bu serüvene içkin olan duyguları analiz etmeye ayrıldı. Zira Yeni Osmanlıcı anlatıyı kuran, ona yapışan, ondan saçılan ve kitlelere bulaşan duyguları açığa çıkarmak için, öncelikle lider figüründen başlamak elverişli olacaktı. Zira Erdoğan, gerek biyografisi, gerek içinden çıktığı gelenek, gerekse de AKP iktidarı boyunca bir lider olarak başvurduğu sembolik dili ve eylemleriyle, Yeni Osmanlıcılığın bugün yeni bir milli kimlik unsuruna

dönüşmesinde kilit bir rol oynadı/oyunuyor. Bu rolü başarıyla ifa etmesinin arkasındaysa, hem söylemleri hem de sembolik eylemleriyle yoğun bir biçimde kitlelerin arzularına, hırslarına, ihtiyaçlarına hitap etmesi, onların duygularını harekete geçirmesi yatıyor. Tam da bu yüzden bu bölüm, bir lider olarak Erdoğan'ın hangi duygusal uğraklardan hareketle Yeni Osmanlıcılığın kurucu sembolik figürü haline geldiğini ortaya koymayı hedefliyor. Zira Yeni Osmanlıcılığın belli bir kesime hitap eden cılız bir aidiyet anlatısı olmaktan çıkıp, adeta milli kimliğin başat unsuru haline gelmesini mümkün kılan duygu ikliminin, Erdoğan'ın biyografisinde, geçmişinde, şahsiyetinde, sembolik eylemlerinde, dilinde cisimleştiğini ve bu özellikleriyle kitlelerin duygusal ihtiyaçları açısından güçlü bir tatmin sağladığı iddia ediyor.

Altıncı bölümde ise, Yeni Osmanlıcı anlatının vazettiği duyguların, mekân/İstanbul üzerinden, nasıl ete kemiğe büründüğünü, hem siyasal seçkinler hem de toplum nezdinde nasıl bir muhteviyatla anlamlandırıldığını ortaya koymaya çalışacağım. Zira İstanbul'un, AKP dönemi boyunca Osmanlı mazisine yönelik nostaljik ilginin kurucu mekânı olarak güçlü bir biçimde sahiplenildiğini ve bu kent üzerinden adeta sembolik bir savaş yürütüldüğünü görüyoruz. Bu yeni dönemde Cumhuriyet'in Ankara'sının değil, Osmanlı'nın İstanbul'unun ihya edildiğine tanık oluyoruz. Nitekim İstanbul, her şeyden önce Erdoğan'ın ve AKP'nin içinden çıktığı İslami-muhafazakâr geleneğin kaybını, hayal kırıklığını, altın çağ özlemini, nostaljisini en güçlü biçimde bünyesinde taşıyan bir sembolik siyaset uğrağı olarak karşımıza çıkıyor. Ayasofya'dan Çamlıca Camii'ne, Topçu Kışlası'ndan Panorama 1453 müzesine, köprülere, havalimanına, Marmaray ve Avrasya tüneline kadar AKP döneminde İstanbul'un ihya edilmesine yönelik icraatlerin tümü, hem nostaljik bir asr-ı saadet özlemine, hem ihtişamlı geçmişin yeniden tesis edilmesini amaçlayan bir gelecek tahayyülüne, hem de hınç yüklü bir semboller savaşına tekabül ediyor.

Tezin yedinci ve son analiz bölümü, AKP iktidarı esnasında, yakın bir geçmişte vuku bulan 15 Temmuz Darbe Girişimi'nin Yeni Osmanlıcı duygu siyaseti ekseninde okunmasını öngörüyor. 15 Temmuz hadisesinin iktidar seçkinleri tarafından nasıl bir anlam çerçevesine yerleştirildiği ve hangi duygulara hitap edecek şekilde mitleştirildiği sorusunun, bu olayın Yeni Osmanlıcı milli kimlik anlatısıyla bağlantısını ortaya koymak açısından kilit bir rolü olacak. Zira bu hadise, AKP açısından yenilgi ve bastırılmışlığın

hâkim olduğu bir tarih anlatısını, zafer ve narsisizm duyguları eşliğinde okuyabileceğimiz bambaşka bir şimdi anlatısına devşirdi. Gelgelelim bu hikâye, AKP'nin hikâyesi olmakla da sınırlı kalmadı. 15 Temmuz darbe girişiminin ardından çağırılan yeni milli ruh, Türkiye Cumhuriyeti'nin tüm vatandaşlarına hitap edebilecek biçimde pozitif ve kapsayıcı bir içerikle doldurulmaya çalışıldı. Buradan hareketle 15 Temmuz'u Yeni Osmanlıcı anlatının vazettiği yeni milli ruh haline tekabül eden bir mit yaratma çabası olarak ele almak, bir yandan bizatihi AKP'nin on beş yıllık iktidar serüveninde karşımıza çıkan duygu dönüşümüne dair söz söylemeyi, diğer yandansa AKP iktidarının duygu siyaseti ve sembolik siyaset aparatları aracılığıyla günümüzde vardığı ve gelecekte olabileceği noktaya ilişkin varsayımlarda bulunmayı mümkün kılacak gibi görünüyor.

Ezcümle bu çalışma, Türkiye siyasi ve toplumsal tarihi boyunca adeta bir hayalet gibi varlık ile yokluk arası bir formda siyasal alanda salınıp duran ve nihayet 2000'li yıllarda adeta Türkiye'nin *ethosu* halini alan, beraberinde farklı ve yeni bir milli kimlik *pathosunu* da getiren Yeni Osmanlıcılığın, AKP'nin sembolik siyaseti aracılığıyla nasıl bir duygu üretim mekanizmasına dönüştüğünü; genelde Türk öznesinin, özelde ise İslami-muhafazakâr kolektif öznenin duygu durumunu nasıl dramatik bir biçimde değiştirdiğini gözler önüne sermeyi amaçlıyor. Bunu yaparken duygu siyasetinin diyalojik boyutuna, başka deyişle siyasal semboller aracılığıyla iktidar tarafından üretilen duyguların toplumsal taban tarafından nasıl anlamlandırıldığına ve hangi formlarda yeniden üretildiğine, dönüştürüldüğüne, güçlendirildiğine de göz atmayı ihmal etmiyor.

1. BÖLÜM

DUYGULAR VE SİYASET İLİŞKİSİ

1.1. KLASİK SİYASET FELSEFESİ METİNLERİNDE DUYGULARIN YERİ

20. yüzyılın ikinci yarısı itibariyle ortaya çıkan ve duyguları bir analiz birimi olarak siyaset çalışmalarının merkezine oturtan literatüre baktığımızda, siyaset ve duygu kavramlarının birlikte düşünölmeye ve ele alınmaya başlanmasının miladı olarak, son derece yakın bir geçmişin işaretlendiğini görürüz.¹ Hâlbuki siyaset felsefesi alanının ilk ve öncü metnlerinin hemen hepsinde, yönetme pratiğı ile duygular üretme-duygulara hitap etme edimi arasındaki yakın ve zorunlu ilişki üzerine düşünölmüş, yazılıp çizilmiştir. Daha 16. yüzyıl gibi son derece erken bir dönemde, Niccolò Machiavelli siyasal düşünce tarihinin en önemli metinlerinden biri olan *Prens*'i yazarak, kudretli ve istikrarlı bir hükümdarlığın nasıl mümkün olabileceğı ve sürdürölebileceğı yönünde bir soru sorar. Verdiği yanıt şöyledir;

...halkın desteğıyle prens olan biri, halkla dostluğunu sürdürmelidir; bu da onun için çok kolaydır, çünkü halk ezilmemekten başka bir şey istemez. Halkın desteğı olmadan, büyüklerin desteğıyle prens olan biriye her şeyden önce halkın *sevgisini*² kazanmaya bakmalıdır; bu da kolaydır, halkı koruması altına alması yeter (Machiavelli, 2007, s. 95).

Machiavelli bu tespitinde, yönetenin iktidarını tesis etmesinin, yönetilenlerin rızası ve bağılılığını tesis etmekten geçtiğini öne sürerken, aslında yönetilenlerin belirli duygularını harekete geçirmeyi salık verir. Ona göre, yöneten, yönetilenlere her daim güvence vererek ve iyilik yaparak onların sevgisini kazanmak zorundadır (Machiavelli, 2007, s. 92). Bu yolla yönetilenler, kendilerini güvende hissedecek ve yöneticiye sadakat geliştireceklerdir. Bu ilişki, göröndüğünün aksine tek taraflı bir duygusal yatırım ilişkisi değildir. Zira Machiavelli'ye göre halkın nefret ettiğı bir hükümdarın iktidarı da sallantıda olur, "halkınca nefret edilmeyen bir prense saldırmak ise kolay değildir" (Machiavelli, 2007, s. 100).

¹ Bkz. Barbalet, J. (2002). *Emotions and Sociology*; Demertzis, N. (2013). *Emotions in Politics*; Berezin, M. (2002). *Secure States: Towards a Political Sociology of Emotions*; Goodwin, J. & Jasper, J. (2006). *Emotions and Social Movements*.

² Vurgu bana ait.

Machiavelli bu klasikleşmiş eseri boyunca yönetme pratiğinin inceliklerini anlatırken, sıklıkla sevgi ve nefret gibi duyguların, siyasal olanla hayati ilişkisine değinir. Hatta daha da ileri giderek, son derece kritik bir başka soru sorar ve temel bir duyguyu daha işin içine katar: korku. Bir hükümdarın, halkın ondan korkmasını mı yoksa onu sevmesini mi yeğleyeceği sorusuna verdiği yanıt, sevginin de korkunun da yönetilenlerde yaratılması gereken duygular olduğu, fakat kendisinden korkulan bir hükümdarın iktidarının her daim daha güvenceli olacağıdır (Machiavelli, 2007, s. 135-136). Çünkü ona göre insan, doğası gereği nankör, kaypak, sinsî, korkak ve paracıdır. Tam da bu nedenle, korktuğu birine zarar vermekten çekinir. Dolayısıyla “... prens, sevgi sağlayamasa bile nefretten kaçınacak biçimde korku salmalıdır” (Machiavelli, 2007, s. 137).

Machiavelli'nin siyaset felsefesi alanında pek çok bakımdan kültleşmiş olan bu eseri, yönetenin, yönetilenlerde belirli duygulara hitap etmesi ve o duyguları harekete geçirecek biçimde eylemesini salık vermesi açısından, bir ilk örnek niteliğindedir. Her ne kadar bu eser, duygular ile siyaset arasındaki ilişkiyi derinlemesine ortaya koymaya niyet etmese de, bu ilişkinin kuvvetine dair nüveler barındırması bakımından yol göstericidir. Benzer biçimde, 17. yüzyılda Thomas Hobbes tarafından yazılmış olan ve günümüzde halen en temel siyaset felsefesi metinlerinden biri olarak kabul gören *Leviathan* da, mutlak güce sahip bir devletin mevcudiyeti için, korku duygusunun ne denli belirleyici olduğunu gözler önüne serer. Ona göre;

Devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halindedir. Buradan şu açıkça görülür ki, insanlar hepsini birden korku altında tutacak genel bir güç olmadan yaşadıkları vakit, savaş denilen o durumun içindedirler; ve bu savaş, herkesin herkese karşı savaşıdır (Hobbes, 2005, s. 94).

Hobbes'un insanların birbirleriyle süregelen bir savaş halinde oldukları yönündeki varsayımı, mutlak güç ve yetkilere sahip bir egemen devletin, yönetilenlerdeki bireysel güvenlik arzusu ve korkunun üzerine bina edilmesi gerektiği fikrinin önünü açar. O, devleti insanların savaş halinden uzaklaşmalarını sağlayan ve onları ceza tehdidiyle korku içinde bir arada tutan zaruri bir güç olarak kavrar. Korku, Hobbes'un devlet tahayyülünün harcıdır adeta. İnsanlar, “doğal duygularının zorunlu sonucu olan” savaş durumundan kaçınmak için, korkacakları ve onları yasalarla dizginleyecek bir mutlak güce tabi olmayı yeğleyeceklerdir (Hobbes, 2005, s. 127). Hobbes'un *Leviathan*'ı,

siyasal olanın toplumsal olanla, toplumsal olanın ise duygusal olanla bağı ve dinamik ilişkisini ortaya koyması ve bu ilişki ağının temel motifi olarak korku duygusunu merkeze alması bakımından bir diğer klasik örnektir.

Bahsettiğim her iki düşünürün de siyasal olana ilişkin kavrayışlarında, duyguların rolü apaçıktır. Gelgelelim onlar, duyguların siyasal ve toplumsal olanı anlamak açısından ne derece hayati olduklarına ilişkin derinlemesine bir çerçeve sunmaya niyet etmemişlerdir.³ Tam da bu nedenle duygular ve siyaset arasındaki ilişkiye dair çağdaş kuramsal ve ampirik çalışmaların çoğunda, siyaset biliminin, yakın bir döneme kadar duyguları bir analiz birimi olarak hesaba katmaktan imtina ettiğinden yakınılır. Aşağıda, modern siyaset teorisinin bu ihmalinin nedenlerine ilişkin bir tartışma yürütülecektir.

1.2. MODERN SİYASET BİLİMİNİN “DUYGU KÖRLÜĞÜ”

Siyaset felsefesinin klasik metinlerinde dahi karşımıza çıkan duyguların, moderniteyle birlikte geliştirilen siyaset bilimi çalışmalarında yok sayılır hale gelmesinin altında çeşitli tartışmalar yatar. Bunlardan birincisi, duyguların doğasına ilişkin varsayımlardır. Tartışmalar, insan varoluşunun bir parçası olarak duyguların insana içkin mi yoksa toplumsal olarak biçimlenen ve öğrenilen davranış kalıpları mı olduğu sorusu etrafında şekillenmiştir. Duyguların biyolojiden kaynaklandığı yönündeki indirgemeci iddialara karşı geliştirilen argümanlarda, içine doğduğumuz kültürde toplumsallaşmanın bir sonucu olarak duyguların “öğrenilmiş davranış kalıpları” olduğu yönündeki tezler de ortaya atılmıştır. Sosyal inşacı yaklaşım olarak isimlendirilen bu bakış açısına göre duygular, toplumsal ilişkilerin önemli unsurlarındandır. İçinde yaşadığımız toplumda, başkalarıyla deneyimlediğimiz etkileşimlerin bir sonucu olarak öğrenilen kültürel çıktılardır. Haliyle de duygular biyolojik ve evrensel olmaktan öte, kültürden kültüre, bağlamdan bağlama ve dönemden döneme değişiklik arz eden inşalardır (Clarke,

³Esasen bu eğilim, yalnızca siyaset felsefesi alanında değil, sosyal bilimlerin tüm disiplinlerinde karşımıza çıkar: Başkaca öncü düşünürlerin de tıpkı Machiavelli ve Hobbes’un yaptığı gibi, çalışmalarında kimi zaman cılız bir biçimde kimi zamansa yoğun bir biçimde duygulardan bahsettiklerine şahit oluruz. Geriye dönük bir okumayla, Marx’ın sınıf çıkarlarının tanınmasına engel teşkil eden bir unsur olarak yabancılaşma kavramını ortaya atması (Robinson, 2014, s. 189), Simmel’in kent çalışmalarında duygusal yaşamı da analizin içine katarak incelemesi (Clarke, Hoggett, & Thompson, 2006a, s. 61), Weber’in bir politik topluluğun gücünü ve meşruiyetini “duygusal kurulumu”ndan aldığına ilişkin savı (Berezin, 2002, s. 34) ve Durkheim’in *Dinsel Yaşamın İlk Biçimleri*’nde “kolektif coşku” kavramını ortaya atması, (von Scheve, 2013, s. 4), toplulukların sosyolojik ve siyasal varoluşunda duyguların ne denli merkezi bir yer işgal ettiğinin altını çizen önermelerdir.

Hoggett, & Thompson, 2006b, s. 6-7). Gelgelelim gerek siyaset bilimi gerekse sosyoloji alanında yapılan çalışmalarda, duyguların kültürel ve toplumsal inşalar olduğu yönündeki savın egemen olması zaman almıştır. Zira duygular, uzunca bir süre aklın “ötekisi” olarak kavranarak, ikili bir karşıtlığın negatif boyutunu işgal etmişlerdir (Calhoun, 2001, s. 52).

Modern dönemde Batılı siyasal ve toplumsal düşünme biçimlerinin akıl ve beden, düzen ve kaos, erkek ve kadın, fail ve yapı, birey ve toplum gibi ikili karşıtlıklar temelinde şekillendiğini göz önüne aldığımızda, duyguların çok uzun bir süre kamusal değil özel, rasyonel değil irrasyonel bir kategori olarak algılanmış olması şaşırtıcı değildir (Heaney, 2013, s. 244). Chris Shilling bu eğilimin kökeninde Descartes’ın insan varoluşunun özünü, onun düşünme kapasitesinin oluşturduğu yönündeki iddiasının yattığını söyler: başka deyişle Descartesçı kartezyen özne tasarımı aklın insan varoluşunun merkezine oturtulması, beraberinde duyguların bedenle ilişkilendirilmesini ve aralarında keskin bir karşıtlık oluşturulmasını getirmiştir (2002, s. 13).

Benzer bir iddiada bulunan Jack Barbalet, duygu kavramının genel olarak bilimler, özel olaraksa sosyal bilimlerde uzunca bir süre pejoratif bir anlam çerçevesine sabitlendiğinden yakını (Barbalet, 2002, s. 1). Nicolas Demertzis daha da ileri giderek, siyaset ve sosyoloji alanında yapılan çalışmaların “duygu körlüğü” (*emotions-proof*) ile karakterize olduğunu iddia eder ve bu körlüğün belli başlı nedenlerini şu şekilde sıralar; a) tutkuların, modern kamusallık tahayyülüyle karşıtlık oluşturacak biçimde romantik ve ütopyacı unsurlar olarak siyasal olanın dışına itilmesi, b) siyaset bilimi çalışmalarında on sekizinci yüzyıldan bu yana “tutku”nun karşıtı olarak görülen “çıkar” odaklı analizlerin baskın gelmesi, c) gerek Avrupa gerekse Amerika’daki siyaset bilimi ekollerinin rasyonel tercih paradigmasını (*rational choice paradigm*) benimseyerek, duyguları siyasal aktörlerin rasyonel düşüncelerinin önünde bir engel olarak görmeleri (Demertzis, 2013, s. 1-2).

Özellikle moderniteyle birlikte ortaya çıkan kamusal-özel ikiliğinin, duyguların siyasal analizlerden dışlanması altındaki başat nedenlerden biri olduğu düşünülür: Duygular, özel alana ait unsurlar olarak kavranarak, siyasal analizlerde hem kuramsal hem de tarihsel açıdan gölgede bırakılmıştır. Bağlantılı biçimde siyaset bilimciler de ulus-devlet, hukuk, oy verme davranışı ve siyasi partilerle ilgili araştırmalarını, rasyonalite

kavramsallaştırması üzerine bina etmiş, duyguları sosyo-politik analizin sapkın kategorileri olarak ele almışlardır (Berezin, 2002, s. 34). Bu eğilimin temel saiki, siyasetin, tanımı gereği kolektif bir fenomen olarak kavranması, duyguların ise bireysel olarak deneyimlendiğinin ve ontolojik açıdan da anlık fenomenler olduklarının düşünülmesidir (Berezin, 2002, s. 35-36).

Genel anlamda duyguların rasyonaliteyle bağlantısızlığına, akıl dışılığına yönelik ön kabul, literatürdeki patolojize edici perspektifin hem kaynağını hem de sonucunu teşkil eder. Örneğin Gustave Le Bon'un kitleleri, bilinçdışı motifler ve dürtüleriyle hareket eden, yoğun ve ilkel duyguları aracılığıyla mobilize olan kalabalıklar olarak kavramsallaştırması, modern siyaset bilimi literatürünün duygulara yönelik direncini beslemiş bir bakış açısıdır (Goodwin & Jasper, 2006, s. 612). 1970'li yıllara gelindiğinde duygular, kalabalıkların algılanış biçimi, hak hareketlerinin, savaş karşıtı hareketlerin, yeni sol ve emek hareketlerinin ortaya çıkışıyla birlikte daha pozitif bir zemine oturtulmaya çalışılmışsa da, bazı sosyal bilimciler bu kez de kalabalıkların duygularıyla değil akıllarıyla hareket ettiklerini ispatlamaya çalışarak literatürdeki duygu körlüğünü pekiştirmişlerdir. Önceki teorisyenler protestocuları akıl dışı varlıklar olarak görürken, yeni nesil teorisyenler ise kitle hareketlerinde duyguların rolünü topyekûn inkâr ederek, bu hareketleri rasyonel ve dolayısıyla meşru bir zemine oturtmaya çabalamışlardır (Goodwin & Jasper, 2006, s. 614-617).

1.3. DÜNYANIN DEĞİŞİMİ, DUYGULARIN YENİDEN KEŞFİ

Gerek duygu ve akıl arasında kurulan karşıtlık, gerekse duyguların öznel ve biyolojik olduğu yönlü varsayımlar özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısı itibariyle Batılı siyaset bilimi geleneğinde terk edilmeye başlanmıştır. Bu eğilimin arka planında, belirli siyasal, ekonomik ve kültürel dönüşümlere paralel olarak çeşitli disiplinlerde ortaya çıkan yeni yaklaşımlar ve çalışmalar yatar: psikanalizde özneler ve öznellik meselesine odaklanan teoriler, postyapısalcı feminist teori, bedene ve maddeselliğe eğilen teoriler, queer çalışmalarının ortaya çıkışı ve melankoli, travma gibi meselelere yönelik sosyolojik ilginin artması, modern sosyal bilim tarihinde uzunca bir süre bireysel, psikolojik ve içsel fenomenler olarak görülen duygulara bakışı da değiştirmiştir (Athanasiou, Hantzaroula & Yannakopoulos, 2008, s. 5). Genel olarak sosyal bilimlere damgasını vuran ve dil, anlam ve söylemi odağa alan çalışmaların gelişip serptiği kültürel

dönüşle birlikte, siyaset bilimi alanı da analiz kategorilerini genişletme eğilimine girer. Toplumu anlamakta siyasal ve ekonomik iktidar mücadelelerinin yanı sıra kültür ve yaşam tarzı mücadelelerinin de belirleyici unsurlar olduğunun altını çizen bu çalışmalarda, temel olarak gelenekler, inançlar, değerler, sembol ve ritüellerin birlikte oluşturduğu kültürün, kimlik ve tanınma mücadelelerinin temel itkisi olarak kabul görmesi söz konusudur (Goodwin & Jasper, 2006, s. 616). Bu denli öznel arası işleyen mücadele süreçlerinde artık duygular, kaçınılmaz bir biçimde kendisini bir analiz kategorisi olarak dayatacaktır.

20. yüzyılın ikinci yarısı itibariyle toplumsal hareketleri ve kolektif davranışları karakterize eden belirleyici bir unsur olarak kavranmaya başlanan duyguların, toplumsal yapı ve aktör arasındaki bağı oluşturduğu ya da dönüştürdüğü, dolayısıyla toplumsal etkileşimlerin merkezinde yer aldığı yönlü iddialar (Barbalet, 2002, s. 3-4) literatürde giderek güç kazanmaya başlar. Bu çerçevede yapılan çalışmalarda duyguların seçmen davranışları üzerindeki etkisi, çatışma ve çatışma-sonrası süreçlerdeki rolü, siyasal ve toplumsal hareketlerin ortaya çıkışını ve seyrini belirleme potansiyeli, siyasal kampanyalarda ve siyasal iletişim çalışmalarındaki önemi, yönetme ve politika üretme süreçlerindeki etkisi, uluslararası ilişkiler ve milliyetçilik gibi ideolojilerle yakın bağı gibi temalar üzerinden gidilir (Clarke, Hoggett & Thompson, 2006c, s. 4-6). Özellikle toplumsal hareketler literatürü, duyguları merkezi bir analiz kategorisi olarak dikkate almaya başlar. Gelgelelim, bu tema etrafında ilerleyen çalışmalarda, yalnızca iktidar karşıtı hareketleri mobilize ve karakterize eden duygulara bakılıyor olması, yine bu hareketleri formel siyasetin dışında, daha az rasyonel hareketler olarak etiketleme riskine kapı aralar, formel siyasetin çıkar ve akılla, toplumsal hareketlerin ise duygularla (ve anormal olanla) ilişkilendirilmesine ön ayak olur (Ost, 2004, s. 236). Siyasette duygular, siyasal elitlere değil yalnızca onlara tabii olan kitlelere özgüymüş gibi ele alınmaya başlanır (Barbalet, 2006, s. 32). David Ost, bu eğilime karşı çıkarak, duyguların otoriter ya da demokratik iktidarlara nezdinde de kuvvetli bir yeri olduğunu, siyasal partilerin destek görmek için belirli duygular üreterek, belirli duyguları harekete geçirerek ya da belirli duyguları bastırmaya çalışarak kitlelerin mobilizasyonunu sağladıklarını iddia eder (Ost, 2004, s. 230). Ona göre "...iktidar arayışı, seçmenlerde partizanca bir özdeşleşme yaratmak için duyguların mütemadi mobilizasyonunu gerektirir" (Ost, 2004, s. 237).

Gerek siyaset bilimi disipliniinde gerekse sosyal bilimlerin genelinde duyguları odağa alma eğiliminin güç kazanması, belli tarihsel-toplumsal koşullara bağlı olarak ortaya çıkan düşünsel çabaların ürünüdür. Patricia Clough'ın “duygulanımsal dönemeç” olarak kavramsallaştırdığı bu yeni düşünsel çabanın, siyaset bilimi literatürüne sirayet etmesinin arka planında, kapitalizmin aldığı yeni formlarla koşut biçimde, iktidarın geçirdiği dönüşümler de vardır (Clough, 2010, s. 206-228). 20. yüzyıl kapitalizminin, küreselleşmeye bağlı olarak merkezsizleşmesi ve esnekleşmesi, beraberinde sınırların belirsizleşmesini ve ideolojik devlet kurumlarının uluslar ötesi bir yaklaşım benimseyerek dönüşümünü getirmiştir. Michel Foucault, iktidarın yapısındaki bu değişiklikleri, siyaset felsefesi çalışmalarına hayati katkılar sunacak biçimde derinlemesine irdelemiştir. Ona göre 19. yüzyıl modern iktidarı, temel olarak disipline edici pratiklerle karakterize olan, bireyin anatomopolitikasına odaklanan ve ona hapisane, kışla, okul gibi çeşitli kurumlar aracılığıyla biçim kazandırmayı hedefleyen bir saikle hareket eder (Foucault, 2006, s. 210-212). Modern iktidarın bu disiplinler niteliği, zaman içerisinde yaşamı bir bütün olarak nesne edinen, nüfus düzenlemelerine dek uzanan bir denetleme pratiğine doğru evrilir. İktidarın bireyselleştirici olduğu kadar bütünselleştirici de olan bu yeni formuna Foucault, biyoiktidar adını verir. İktidarın, bir bütün olarak yaşamı denetlemek amacıyla ortaya koyduğu pratikler ise, Foucault tarafından biyopolitika olarak kavramsallaştırılır (Foucault, 2003, s. 100-103). Siyaset ve duygularla ilişkisinde biyopolitika, insan yaşamının ve nüfusun topyekûn üretken bir güce dönüştürülmesi ve bir yatırım nesnesi haline gelmesi, insanın düşüncesine ve yapabilirliklerine olduğu kadar, bedenine ve duygularına yönelik bir yatırımın da zarurileşmesi bağlamında yankı bulur (Clough, 2007, s. 28-29).

Şüphesiz yaşam üzerindeki iktidarın tarihi 19. yüzyıldan çok daha öncelerine uzanır. İtalyan düşünür Giorgio Agamben bu noktaya dikkat çekerken Foucault'dan farklı olarak, egemenliğin biyopolitik işleyişinin nüvelerini Roma hukukuna kadar takip eder. Ona göre Roma hukukunun yapıtaşlarından *homo sacer* –yani öldürülebilen ama kurban edilmeyen varlık olarak insan– birincil pratiği çıplak hayatlar üretmek olan egemenliğin biyopolitik karakterini ifşa eden muazzam bir örnek sunar. İnsanın insani ve toplumsal vasfını imleyen *bios*'un bir *zoē*'ye, yani salt hayatta kalma olarak yalın yaşama indirgendiği çıplak hayatta artık insan, hem dünyevi hem de ilahi hukukun istisnası olarak karşımıza çıkar. Ona yönelik herhangi bir edimin suç karakteri taşıma ihtimali,

bütün insani, etik, politik ve hukuki karakterinin ondan koparılmasıyla daha baştan bertaraf edilir (Agamben, 2013). Agambenci çerçeve her ne kadar biyopolitikanın tarihini Foucault'nun işaretlediğinden daha gerilere götürse de, bedeni, duyguları ve yaşamı bir yatırım nesnesi olarak gören, böylece yaşam üzerinde kendi çıkarı doğrultusunda “olumlu” tasarruflarda bulunan Foucaultcu iktidar kavrayışına oranla, duygular sosyolojisi bağlamında çok daha zayıf bir zemin sunar. Onun ilgilendiği daha çok biyopolitikanın baskıcı bir mekanizma olarak egemenlik formunda nasıl işlerlik kazandığıdır.

20. yüzyıl, siyaset felsefesi alanında Foucault'nun düşüncesini miras alan fakat bir yandan da onu aşmayı ve biyopolitikayı daha olumlu bir çerçeveye oturtmayı, böylece, direnişe yer açmayı amaç edinen düşünürlerin ortaya çıktığı bir dönemdir. Daha önce de bahsettiğimiz gibi, duyguların siyaset bilimi alanında epistemolojik öteki olmaktan çıkıp anlamlı bir analiz birimi olarak hesaba katılmaya başlanması, toplumsal hareketlerin ortaya çıkışı ve giderek görünürlük ve belirleyicilik kazanmasıyla da koşut gitmiştir (Heaney, 2013, s. 245). Deleuze ve Guattari, tam da bu noktada kitle hareketlerini çıkar temelinde değil, arzunun üretimi ve dolaşımı bağlamında ele alarak, arzunun toplumsal örgütleniş formlarında nasıl bastırıldığı, üretildiği ya da yönlendirildiği ve insanların nasıl olup da faşizmi arzular hale geldiklerini sorarlar (Deleuze & Guattari, 2014, s. 51-57; Ruddick, 2010, s. 34). Esasen bu soruyu ilk soran düşünür Wilhelm Reich'dır (Reich, 2014). Reich, kitlelerin faşizme maruz kalmadığını, aldatılmadığını, cahil ya da yanılsama içinde olmadıklarını, bilakis belirli koşullar altında, belirli bir aşamada faşizmi arzular hale geldiklerini iddia etmiş fakat bu iddiasını bir adım öteye taşıyamamıştır. Deleuze ve Guattari'ye göre Reich, her ne kadar bu soruyu ortaya atsa da, tatmin edici bir yanıtı ulaşamaz, çünkü “toplumsal üretim sürecinde olan veya olması gereken akılcılık ile arzudaki akıldışılık” arasında bir ayırma giderek, ikincisini psikanalizin konusu addeder (Deleuze & Guattari, 2014, s. 51). Böylelikle de toplumsal alan ile arzunun ortak paydasını keşfedemez. Deleuze ve Guattari, arzuya, toplumsal üretimin maddi gerçekliğinin dışında ya da ona karşıt bir gerçeklik atfedilemeyeceği konusunda nettirler. Onlar arzunun gerçekliği ürettiğini, arzu veya arzu üretiminin, toplumsal üretimden başka bir şey olmadığını iddia ederler. Bütün toplumsal üretimlerin, belirli koşullar altında öncelikle arzulama üretiminden

türediklerini teslim ederler (Deleuze & Guattari, 2014, s. 52-55). Dolayısıyla da arzuyu, toplumsalı belirleyen, tüm gerçekliğin zeminini oluşturan bir fenomen olarak kavrarlar.

Deleuze ve Guattari'nin arzusunun toplumsal alanı belirleyici niteliği üzerine savları, esasen Baruch Spinoza'dan devraldıkları düşünsel mirasa yaslanır. Hem bir kavram hem de bir görüngü olarak duygular üzerine derinlikli bir biçimde düşünen ve yazan ilk düşünür olan Spinoza, 17. yüzyıl gibi son derece erken bir tarihte, günümüzde duygular sosyolojisi ve duygulanım çalışmaları dediğimiz, duyguların ilişkiselliği, toplumsallığı ve siyasallığı iddiası üzerine bina edilen tüm tartışmaların çıkış noktası addedilebilecek görüşler ortaya atmıştır. Onun *Ethica*'sı, Tanrı, insan, zihin, özgürlük gibi mefhumların yanı sıra, beden ve duygular üzerine de derin ve zihin açıcı felsefi önermeler ortaya koyan bir klasiktir. Spinoza, *Ethica*'nın uzunca bir bölümünde duyguların doğası, kökeni ve kuvveti hakkındaki görüşlerini ortaya koyar. Duygular üzerine yeterince eğilmeyen düşünürleri eleştirerek başladığı tartışmayı, duygunun tanımını yaparak sürdürür: Duygu, “bedenin etki gücünü çoğaltan ya da azaltan, bu güce yardımcı olan ya da onu engelleyen, bedenin değişik halleri” ya da bu haller hakkındaki fikirlerdir (Spinoza, 2011, s. 317). Ona göre insan bedeninin eyleme kapasitesini arttıran ya da azaltan, bu potansiyeli ortaya çıkaran ya da engelleyen herhangi bir şeyin fikri, zihnin düşünme kapasitesini de artırır ya da azaltır (Spinoza, 2011, s. 347). Dolayısıyla Spinoza için zihin ve beden, düşünce ve duygu birbirlerine karşıt mefhumlar değildir. O, zihin ve beden arasında, birinin diğerine üstünlüğünü ima eden her türlü önermeyi reddeder (Deleuze, 2011, s. 26).

Spinoza insan zihninin ve bedeninin eyleme kapasitesini arttıran duygunun sevinç, bu kapasiteyi azaltan duygunun ise keder olduğunu iddia eder. Bu ana duygulardan türeyen ve kendiliğinden meydana geldiği varsayılan umut, güven, öfke, nefret, kıskançlık gibi duyguların hepsinin, aslında belli *nedenleri* vardır ve ancak bu nedenlerle anlaşılır hale gelirler (Spinoza, 2011, s. 315). Spinoza'nın duyguları kendiliğinden değil, nedensellik ilişkisi içerisinde ortaya çıkan görüngüler olarak kavrayışının altında ise, temas ve karşılaşma fikri yatar. Bedenler başka bir bedenle ya da fikirler başka bir fikirle karşılaştığında, bu ikili bazen daha güçlü bir bütünü oluşturmak üzere birleşir, bazen de biri diğerini çözüp dağıtır. “Bir beden bizim bedenimizle karşılaşp birleştiğinde, bir fikir ruhumuzla karşılaşp birleştiğinde *sevinç* duyarız; bunun tersine, bir beden ya da

bir fikir, bütünlüğümüzü tehdit ettiğinde *keder* duyarız (Deleuze, 2011, s. 28). Dolayısıyla duygular, her şeyden önce temasın ve karşılaşmanın zihinde ve bedende bıraktığı birer izdirler.⁴ Dışsal bir cisim ya da beden, bizim bedenimiz üzerindeki izlerini oluşturan şeyse, imgelerdir. Duygu, bir imge ya da fikri varsayar, o imge ya da fikirle temas ettiği, karşılaştığı için ortaya çıkar, fakat diğer yandan bu imge ya da fikirlere indigenemez (Deleuze, 2011, s. 66-68).

Spinoza'nın duyguların doğasına ilişkin ortaya attığı savlar, onların ilişkiselliğini, dolayısıyla da toplumsallığını ve siyasallığını ortaya koyması bakımından çarpıcı bir ilk örnek olma özelliğiyle dikkat çekicidir. Dolayısıyla siyaset bilimi çalışmalarının duygulara 20. yüzyılın ikinci yarısında odaklandığı ve onu toplumsal ve siyasal olanı anlamak açısından anlamlı bir analiz kategorisi olarak keşfettiği düşünülse de, bunu aslında bir *yeniden keşif* olarak okumak mümkündür. Bugün gerek siyaset felsefesi alanında gerekse duygular sosyolojisi ve duygulanım çalışmaları alanlarında yazıp çizen düşünürlerin çoğu, duygulara yönelik yaklaşımlarını Spinoza'nın düşünsel mirasına dayandırır. Bu çalışmanın kuramsal dayanağını ve ilhamını teşkil eden isimlerin başında gelen ve duygularla siyasal olanı derinlikli bir biçimde ele alan Sara Ahmed, duyguların ortalığa saçılarak dolaştığı, kişi ya da gruplara yapıştığı, bulaştığı yönündeki önermeleriyle Spinozacı felsefi yaklaşımı sosyolojik ve siyasal alana uyarlar. Ona göre duygular, ne oldukları ya da kime ait olduklarından ziyade, bize ne yaptıkları sorusuyla ele alınabilirler (Ahmed, 2014, s. 13). Başkalarıyla yahut nesnelerle girdiğimiz temaslar sonucu şekillenen duygular, ilişkiseldirler. Her ne kadar psikoloji disiplininin etkisiyle bir tür içsellik varsayımına kapı aralasalar da, esasen toplumsal ve kültürel pratiklerdir.⁵ Duygular sahip olduğumuz şeyler değildir, daha ziyade orada bir yerlerde, bedenlerimizle yöneldiğimiz nesnelerin yüzey ve sınırlarında dolaşırlar, onları üretir, yaratırlar. Bedenlerimiz arasında hareket eder, bize ve başkalarına bulaşırlar (Ahmed, 2014, s. 19-20). Kolektif duygu olarak anılan ve bir grubun düşünme, duyma ve eyleme

⁴ Spinoza duygu ve duygulanım arasında kavramsal bir ayrıma gider. Ona göre duygulanım (*Affectio*) karşılaşmaların bedende yarattığı etkiyken, duygu (*Affectus*) bedende gerçekleşen duygulanımlar arasında geçen süre ve süreçleri imler (Deleuze, 2011, s. 64-65). Başka bir deyişle duygu, daha zihinsel ve geçişsel, duygulanım ise daha bedensel ve anlıktır. Duygu, karşılaşmadan etkilenen bedenin bir halden başka bir hale geçiş *sürecine* gönderme yaparken, duygulanım karşılaşmadan etkilenen bedenin bir haline gönderme yapar ve onu etkileyen bedenin varlığını içerir (Deleuze, 2011, s. 66).

⁵ Zaman içinde duyguların içeriden (bireyden) dışarıya (topluma) doğru hareket ettiği savı, kitle psikolojisi yaklaşımları aracılığıyla yerini “dıştan içe” modeline terk etmiş olsa da (Ahmed, 2014, s. 17-19), hakikat bu ikisi arasında bir yerdedir.

biçimini etkileyecek şekilde o gruba sirayet etmiş olan halet-i ruhiye, temel olarak duygulardaki değil, duygu nesnelerindeki ortaklıktan kaynaklanır: İçinde bulunduğumuz kolektivitenin bir sonucu gibi görünür, hâlbuki nedenidir, çünkü bizi bir kolektivitenin parçası haline getiren, nesneler hakkındaki ya da başkaları hakkındaki duygularımızdır (Ahmed, 2004). Başkalarıyla ortak olarak hissettiğimiz duygular “tıpkı atmosfer gibi, havadaki yoğunluk gibi” etrafımızı sararlar (Ahmed, 2014, s. 21).

Ahmed’in duyguların kolektifliği hakkındaki bu önermelerini, Raymond Williams’ın duygu yapıları kavramından hareketle biraz daha somutlaştırmak mümkündür. Williams duygu yapılarını tarihsel ve toplumsal olarak inşa edilen anlamlar ve değerlerin etkin bir biçimde yaşanmasıyla ortaya çıkan fenomenler olarak ele alır. Ona göre duygular, düşüncenin karşıtı olarak değil, *hissedilen biçimiyle düşünceler* olarak kavranmalıdırlar. Sabit olmaktan öte bir süreç olarak işleyen duygu yapılarının toplumsal olarak paylaşıldığı, toplumsal ilişkilerde gömülü olduğu genellikle anlaşılmaz, ancak kurumlar aracılığıyla yeniden biçimlendirildiklerinde fark edilir olurlar (Williams, 1990, s. 105). Kolektif duygular, gerek siyasal seçkinler ve kurumlar gerekse toplumsal aktörler tarafından işletildikleri sürece, Ahmed’in atmosfer metaforuyla açıklamaya çalıştığı, Williams’ın ise duygu yapıları kavramıyla karşıladığı bir tür duygu iklimi (*pathos*) yaratırlar. Bu duygu ikliminin ortaya çıkmasına olanak sağlayan ise Ahmed’in de öne sürdüğü üzere, duygu nesneleridir. Peki, bir kültürde yahut grupta kolektif duygular oluşmasını sağlayan ve bu duyguların havadaki bir tür yoğunluk gibi bizi kuşatmasını mümkün kılan nesneler dediğimizde kastettiğimiz şey nedir? Bir kolektivitede belirli bir duygu ikliminin yaratılması ve sürdürülmesine olanak veren duygu nesneleri neler olabilirler? Bir sonraki bölümde, Antropoloji’den Sosyoloji’ye, Psikoloji’den Siyaset Bilimi’ne kadar pek çok farklı disiplinin konu edindiği sembollere, birer duygu nesnesi olarak yaklaşacağız. Bir toplumun mensuplarının, kendilerini bir kolektiviteye ait *hissetmelerini* sağlayan, kendilerini o kolektivitenin bir parçası olarak görmelerini mümkün kılan, duygularını harekete geçiren ve duygusal yatırım yaptıkları nesnelerin, siyasal semboller olduğunu iddia edeceğiz. Başka deyişle semboller, siyaset ve duygular arasındaki ilişkiye odaklanacak, siyasal sembolleri, birer duygu haznesi olarak hesaba katmanın olanaklarını tartışacağız.

2. BÖLÜM

SEMBOLLER, SEMBOLİK SİYASET VE DUYGULAR

2.1. SEMBOLLERİN TOPLUMSAL VE KÜLTÜREL ANLAMI

Bir önceki bölümü Sara Ahmed'in kolektif duygular oluşturduğunu iddia ettiği *nesnelerin* neler olabileceği sorusuyla bitirmiştik. Bu bölümde ise özellikle siyaset alanında kolektif duygu üretimini mümkün kılan, gerek elitler gerekse kitleler nezdinde duyguları harekete geçiren nesnelerin, siyasal semboller olduğunu iddia edeceğiz. Bu iddiayı kuramsal bir zemine oturtmak, başka deyişle sembolik siyaset ve duygular arasındaki ilişkinin mahiyetine dair bir tartışma yürütmek için ise, öncelikle sembollerin neliği, toplumsal ve kültürel anlamı ve sosyal bilimlerde nasıl ele alındıklarına kısaca değinmek yerinde olacak. Bu uğrak, sembollerin siyasetteki kilit önemi ve siyaseten duygular üretme/duyguları kanalizetme işlevine dair tartışmayı yürütmemizi mümkün kılacak.

Sembol kavramının etimolojisine bakmak dahi, mahiyeti hakkında fazlasıyla fikir verir: *syn* kökü Eski Yunanca'da birleştirmek anlamına gelir, *symbolon* sözcüğü ise, iki kişi arasındaki bir anlaşmanın somut kanıtı olarak ortadan ikiye ayrılmış bir çömleğe gönderme yapar. Çömleğin kırık iki parçası, iki kişi arasındaki söz konusu anlaşmanın maddi kanıtı niteliğindedir. Bu iki kişinin arasındaki bağı kuran, onları *birleştiren* şey, aynı zamanda onları ötekilerden ayırır (Tuğrul, 2010, s. 135). Dolayısıyla sembol, yüklendiği anlamlarla insanlar arasındaki ilişkileri örgütleyip düzenleyen, “biz”i birleştirirken “onlar”dan ayıran ve bu ilişkilendirmelerin somut, maddi, görünür ya da dile gelir tezahürlerini ifade eden, toplumsal bir ilişkilendirme aracıdır.

Sembollere yönelik akademik ilginin, özellikle antropoloji disipliniinde yoğunlaşması şaşırtıcı değildir. Antropologlar, daha dili bulmamış, konuşma aşamasına gelmemiş olan insanların yaptıkları ayinlere, ölü gömme ritüellerine yahut mezar hazırlama pratiklerine bakarak, sembolik olanın, dolayısıyla da anlamın insanlar tarafından dilden çok önce öğrenilmiş ve geliştirilmiş olduğunu tespit etmişlerdir. Bir topluluktaki insanların belirli anlamlar yükleyerek ürettikleri ve geliştirdikleri nesnelerin kendi özellikleri dışında özel anlamlarla yüklü olduklarını ifade etmişlerdir (Tuğrul, 2010, s. 134-135). Antropoloji alanında sembollere yönelik ilginin 20. yüzyılın ortalarında yoğunlaşması, genel olarak

sosyal bilimler alanında anlamın keşfiyle koştur gider. Elbette bu tarihten önce de toplumlara ve kültürlere özgü sembolik edimler (özellikle ritüeller) üzerine gidilmiş, fakat bu yöndeki çalışmalar anlamdan ziyade işlev merkezli bir okuma geliştirmişlerdir. Kültürel görüngülere ilişkin test edilebilir, nesnel bilginin mümkün olmadığı, zira bu görüngülerin anlamlarının, içinden çıktıkları kültür evreni tarafından tanımlandıkları fikri, sembollerin de içine doğdukları bağlamdan ve onlara atfedilen anlamlardan bağımsız biçimde anlaşılamayacağı yönündeki kanaati güçlendirmiştir. Bu perspektif antropoloji geleneğinde insan topluluklarının hem anlam atfettikleri sembolleri, hem de anlam atfetme *süreçlerini* inceleyen bir alt disiplin olarak Sembolik Antropoloji alanının gelişmesine önayak olur. Sembolik Antropoloji, temel olarak insanların dünyayı anlamlandırma süreçlerine odaklanır ve dünyanın kültürel semboller aracılığıyla ifade edildiğini iddia eder. Topluluklara özgü mitler ve ritüellerin yorumlanması sayesinde o kültüre ait anlam sistemlerinin anlaşılabilirliği savından hareket eder (Eriksen & Nielsen, 2014, s. 151-160).

Sembolik Antropoloji geleneğinin kurucu isimlerinden olan Victor Turner, 1950'li yıllardan başlayarak semboller ile toplumsal tutunum ve anlam ilişkisine dair bir perspektif geliştirmiştir. Özel olarak ritüellere odaklanan Turner, sembollerin ritüelin en küçük birimi olan nesneler, eylemler, ilişkiler, jestler olarak görür ve sembollerin farklı insanlar ya da insan grupları için farklı anlamlar ifade edebildiğini, başka deyişle çok sesli ve çok anlamlı bir nitelikleri olduğunu, tam da bu nedenle birbirlerinden çok farklı insanlar arasında bir tür ortaklık, aynılık duygusu yaratabildiklerini iddia eder (Turner, 1996, s. 55). Bu bakımdan sembollerin, tam da onlara atfedilen anlamlar nedeniyle toplumsal edimleri öncelediğini söyler (Turner, 1967, s.36). Turner ile aynı dönemde Amerika'da Sembolik Antropoloji alanında çalışmalar yürüten öncü isimlerden biri olan Clifford Geertz de, kültür alanını bir sembolik sistem olarak kavramış ve toplumun ya da kültürün, içinde barındırdığı sembollerle birlikte bir metin olarak okunabileceğini, yorumlanabileceğini iddia etmiştir. Ona göre kültür, sembollerde gömülü olan anlamların tarihsel olarak aktarıldığı ve dönüştüğü sembolik biçimlerde ifadesini bulan bir sistemdir. İnsanlar, içinde yaşadıkları kültürdeki anlam sistemlerine adapte olabilmek için sembollere ihtiyaç duyarlar. Semboller imgeleri, nesneleri, eylemleri, olayları, ilişkileri, başka deyişle içinde kendi özellikleri dışında anlam barındıran ve o anlamı ileten her şeyi kapsar (Geertz, 1973, s. 45, 89).

Sembollere yönelik ilgi, elbette sadece Antropoloji disiplinine özgü değildir. İnsana ve insanın toplum ve kültür içinde nasıl eylediğine odaklanan tüm disiplinlerde, sembollerin anlamına, birleştirici ve ayrıştırıcı işlevlerine ve duygularla ilişkisine bir biçimde yoğunlaşmıştır. Örneğin Sosyoloji alanının önde gelen kuramcılarından olan Pierre Bourdieu, kültür, toplumsal yapı ve eylem arasındaki ilişkide sembolik olana özel bir anlam atfeder. Ona göre bütün sembolik sistemler, insanların gerçeklik anlayışını şekillendirmekle kalmayıp, toplumsal hiyerarşilerin yerleşikleşmesine de önayak olurlar. Sembollerin işlevi toplumsal ilişkileri yansıtmakla sınırlı değildir, bu ilişkilerin kurulmasında da kilit bir rol oynarlar (Bourdieu & Wacquant, 2014, s. 22). Bir kültürde var olan giyim tarzlarından yeme-içme alışkanlıklarına, dilden sanatsal beğenilere kadar bütün sembolik sistemler, çıkarları somutlaştırıp toplumsal ayrımları pekiştirme özelliğine sahiptirler (Swartz, 2015, s. 11-18). Dolayısıyla Bourdieu da tıpkı zikrettiğimiz diğer düşünürler gibi, bütün sembolik sistemleri, toplumsal olanı düzenlemenin ve anlamının bir aracı olarak kavrar. Aynı zamanda sembolik sistemler, bir kültürün bütün üyelerinin paylaştığı köklü yapısal anlamları yönlendiren kodlardır. Başka deyişle toplumsal iletişim ve bütünleştirme işlevini de haizdirler. Fakat diğer yandan sembolik sistemler, birer tahakküm aracı olarak da iş görürler. Zira bir toplumda egemen sembolik sistemler egemen grupların bütünleşmesini sağlarken, ezilen gruplarla aralarında bir ayrım ve hiyerarşi de yaratırlar. Bu anlamda siyasi bir işlevleri de vardır. Sembolik sistemlerin bilişsel, iletişimsel ve siyasal boyutlarını bir arada ele alan Bourdieu, böylelikle bir sembolik iktidar kuramı geliştirir. Gelgelelim o, temel olarak sembollerin egemenlerin ya da devletin tekelinde olan, zora dayalı tahakküm biçimleri dışındaki bir şiddet aracı olarak kavrar (Bourdieu & Wacquant, 2014, s. 166). Bütün sembolik sistemlerin ikili karşıtlıklara dayandığını, temel olarak içerme ve dışlama mantığı üzerinden hareket ettiğini, bu eğilimin ise özünde hâkim/tabî karşıtlığına bağlı olduğunu düşünür. Herhangi bir sembol ile belirli bir toplumsal görüngü arasındaki ilişki keyfidir: anlamlar sembollerin içsel özellikleriyle değil, karşıtlık ilişkileri aracılığıyla oluşur. Sembolik faaliyetlerin en temel özelliği, çıkara dayalı niteliklerinin görünmezleşerek, çıkarsız faaliyetler gibi sürdürülmeleridir (Swartz, 2015, s. 121-130). Bourdieu'nün ortaya attığı sembolik sermaye kavramı, çıkara dayalı ilişkilerin çıkarsız uğraşlarmışçasına görünmesini sağlayan bir mekanizmadır, ekonomik sermayenin kılık değiştirmiş halidir. Hatta sembolik sermaye, görünürde ekonomik sermayeyi

olumsuzlayarak kendisini bir iktidar formunda değil, “başkalarının tanınma, itibar, itaat ya da hizmet yönündeki meşru talepleri olarak” gösterir. İktidar ilişkilerinin sembolik biçimler aracılığıyla meşrulaştırılmasını sağlar, egemen grupların bir tür güvenilirlik devşirdikleri meşru bir birikim biçimidir (Swartz, 2015, s. 131-132). Kısacası Bourdieu, sembolik sistemlerin toplumsal ayrımları belirginleştirme ve toplumsal bütünleşmeyi sağlama özelliklerinden çok, tahakküme hizmet eden ve çıkar odaklı boyutuna yaptığı vurguyla öne çıkar.

Sembollerin siyaset açısından önemini tahakküm boyutuyla sınırlamak, bu çalışma açısından mümkün değildir. İleride daha ayrıntılı değineceğimiz gibi semboller, yalnızca iktidarlar ya da egemenler tarafından üretilip dolaşıma sokulmazlar. Öyle olduğunda dahi sembollerin tüketicilerine/alıcılarına ne ifade ettiği ve onlar tarafından nasıl anlamlandırıldığı sorusu, sembollerin bir tahakküm ilişkisinin araçları olmaktan öteye taşır. Bu noktayı daha da somutlaştırmak için, sembollerin içsel özelliklerine bakmak yerinde olur. Çağdaş sosyologlardan John B. Thompson’ın sembolik biçimler teorisi, bu yöndeki bir girişim için yerinde bir çıkış noktası gibi görünüyor. O, bir kültüre özgü olan anlamlı eylemler, nesneler ve ifadeler olarak tarif ettiği sembolik biçimler teorisini, “eylemlerden jestlere, ritüellerden sözcelere, metinlere, televizyon programlarına ve sanat eserlerine kadar geniş bir anlamlı görüngüler yelpazesine atıfta bulunmak üzere” kullanır (Thompson, 2013, s. 164). Ona göre kültürel görüngüler birer sembolik biçimdirler ve her daim yapılandırılmış toplumsal bağlamlara gömülü olarak işlerler: başka deyişle belirli sosyo-tarihsel bağlamlara ve süreçlere yerleşiktirler. Dolayısıyla kültürün analizi, toplumsal açıdan yapılandırılmış bağlamlar ve süreçlerde ortaya çıkan sembolik biçimlerin yorumlanmasıyla mümkün olur. Thompson kültüre yönelik bu kavrayışını “yapısal” bir kavrayış olarak tarif etse de, bunun yapısalcı kavrayışlarla karıştırılmaması gerektiğinin altını çizer. Zira onun yapısal kavrayıştan kastı, hem sembollerin iç yapısal özelliklerini hem de yerleşik oldukları toplumdaki yapılandırılmış bağlam ve süreçleri hesaba katmaktır (Thompson, 2013, s. 162-163). Böylesi bir kavrayışı, sembolik biçimlerin belli başlı özelliklerini tartışarak ortaya koymaya çalışır ve onların beş ayrı özelliği üzerinde durur: maksatlılık, göreneksellik, yapısallık, göndergesellik ve bağlamlılık. Sembolik biçimlerin maksatlılık özelliği, bir öznenin belirli bir hedefe ulaşmak amacıyla “demek istediği” ve “kastettiği” şeyi ifade etmek için sembolik biçimleri ürettiği veya inşa ettiğine gönderme yapar. “Nesnelerin

sembolik biçimler olarak kurulmaları, bunların bir özne tarafından bir özne ya da özneler için üretildiğini, inşa edildiğini ya da kullanıldığını ve/veya bunları alımlayan özneler tarafından bu amaçla üretilmiş olarak algılandığını varsayar” der (Thompson, 2013, s. 165). Sembolik biçimlerin göreneksel yönünü ise, onları alımlayan özneler tarafından üretilmesi, inşası, kullanımı ve yorumlanmasının, belli kaideler, yasalar ya da görenekler çerçevesinde işlemesi olarak tarif eder. “Bu kaideler, yasalar ya da görenekler genellikle *pratik bir durumda*, yani sembolik biçimler meydana getirmek ve bunları yorumlamak için dolaylı ve kanıksanmış şemalar olarak uygulanır” (Thompson, 2013, s. 167). Sembolik biçimlerin üçüncü özelliği olarak yapısallığı zikreden Thompson’ın buradaki kastı, onların “eklemlı bir yapı sergileyen inşalar olmasıdır” (Thompson, 2013, s. 169). Sembolik bir biçimin yapısını incelemeye kalktığımızda, onun ayırt edilebilen özgül unsurlarını ve bunlar arasındaki ilişkileri de analiz etmemiz gerekir. Sembolik biçimler aynı zamanda bir şeyi temsil etmeleri, bir şey *hakkında* olmaları bakımından göndergeseldirler. Bir şeyi temsil eder, o şey hakkında bize bir şey söylerler (Thompson, 2013, s. 170-172). Thompson’ın sembolik biçimlere ilişkin en önemli iddiası, bu biçimlerin son özelliği olarak ortaya koyduğu bağlamsallıktır. Ona göre sembolik biçimlerin “onlar içerisinde ve aracılığıyla üretildikleri, aktarıldıkları ve alımlandıkları belirli sosyo-tarihsel bağlamlar” vardır. Sembolik biçimlerin inşa ve alımlanma süreçleri, bu bağlamlara yerleşiktir. Sembolik biçimlerin anlam ve değeri, bunları meydana getiren, dolayımlayan ve muhafaza eden bağlam ve kurumlardan bağımsız biçimde anlaşılamaz (Thompson, 2013, s. 173). Belirli bir toplumdaki sembollerin analizine kalkışmak, onların bahsettiğimiz bu beş özelliğini dikkate almayı gerektirir.

Etrafımızdaki dünyayı anlamlandırmanın temel aracı olan sembollerin en çarpıcı yanı, bize verili/doğal gelmeleridir: genelde dünyayı sembolik olarak inşa edilmiş/kurgulanmış gerçekliğin perdesinden gördüğümüzü fark etmeyiz. Aslında semboller aracılığıyla bizi çepeçevre saran kaosu göğüsler ve düzen yaratırız. Bu yüzden bize dünyayı anlamanın yollarını sunan semboller bizden bağımsız şeylermiş gibi görmek yanıltır; semboller kendiliğinden ortaya çıkmazlar, onları yaratan ve dönüştüren insanların ta kendisidir (Kertzer, 1988, s. 4-5). Dolayısıyla anlam dediğimiz şey, sembollerde değil toplumda ve insandadır. Sembollerde gördüğümüz ise, insanların yaratıp geliştirdikleri özel anlam ve duyguların yoğunlaşmış halidir (Edelman, 1967, s.

11-12). Her sembol, onunla bağlantılı olan zaman, mekân, mantık ve hayal gücü aracılığıyla kendisi dışında bir intibak, bir olay örgüsünün yerine geçer. Örneğin geçmişte yaşanan zafer yahut aşağılanma duygusu, gurur yahut endişe, belirli bir sembolik olayın, işaret ya da eylemin üzerinde yoğunlaşır (Edelman, 1967, s. 6).

Bu kısa girizgâhta andığımız teorik katkıların hepsi, belirli boyutlarıyla bu çalışma için önem arz ediyor. Turner'ın sembollerin çok anlamlılığı ve bir topluluğun üyeleri arasındaki ortaklık hissiyatını mümkün kıldığı yönündeki iddiaları, Geertz'in kültürün ifadesini sembollerde bulduğu ve sembolik biçimlerin bir metin gibi okunabileceği/yorumlanabileceğine dair önermeleri, Bourdieu'nun sembolik biçimlerin insanlar arasındaki iletişimi sağlayıp onları bütünleştirici işlevlerinin yanı sıra, o toplumun üyeleri arasında bir tür ayırım ve hiyerarşi yarattığı yönündeki savları ve Thompson'ın sembollerin içsel özelliklerine yönelik analitik yaklaşımı, özellikle bağlamsallığa yaptığı vurgu açısından bu çalışmanın yol gösterici teorik uğrakları olacaklar. Sembollerin toplumsal ve kültürel anlamı ile içsel özelliklerine dair tüm bu arka planın ışığında, onların siyasetteki yeri ve işlevleri üzerine eğilmek ve sembolik siyasetin duygularla ilişkisini ortaya koymak kolaylaşacak.

2.2. SEMBOLİK SİYASET VE DUYGULAR

David Kertzer, siyasal olan pek az şeyin doğrudan işlediğini, siyasetin ağırlıklı olarak sembolizm üzerinden ifade ve icra edildiğini iddia eder. Siyasal süreçleri anlamak, sembolik olanın siyasalın içine nasıl dâhil olduğuna, siyasal aktörlerin sembolleri nasıl manipüle ettiklerine ve siyasal sembollerle kitlelerin nasıl ilişkilendiğine odaklanmaktan geçer (Kertzer, 1988, s. 3). Siyaseten anlam yüklü olan sembolik biçimler, bir toplumda, Williams'a referansla söyleyecek olursak, *hissedilen biçimiyle düşünceler* yaratırlar. Gelgelelim Siyaset Bilimi alanında yapılan çalışmaların çoğu, siyasal süreçlerde sembolik olanın ve sembollere yönelik duygusal yatırım süreçlerinin hayati rolünü göz ardı etme eğilimindedir. Siyasal olana ilişkin analizlerde genellikle, siyasetin kültürel ve simgesel boyutları ihmal edilerek, sembolik alanın eleştirel bir okuması yapılmaz (Aydın, 2015, s. 214; Demirer, 2015, s. 67). Hâlbuki siyasal deneyimi anlamanın yolu, sembolik siyaset yapma biçimlerinin teorisinin ve yönteminin geliştirilmesinden geçer. Zira “kültür ve tarih bilinci üzerinden hareket eden simgesel siyaset, ... bellek, bilgi depolama, kolektif sevinç ve yas tutma gibi kavramlarla

ilişkilidir” ve bize bu bilginin toplumsal hafızadaki karşılığı hakkında ipuçları verir (Demirer, 2015, s. 67).

Siyaset Bilimi literatüründeki bu ihmalin nedenlerinden biri, pek çok çalışmada siyasetin, insanların çıkarları peşinde koştukları bir “aldım-verdim” meselesi olarak ele alınmasıdır. Hâlbuki insanlar yalnızca maddi varlıklar değildirler, semboller üretir ve kullanırlar. Hatta kimi zaman maddi çıkarlarına ters düşecek şekilde çeşitli nedenler uğruna ölmeyi dahi tercih edebilirler. İşte siyasal bağlılıkların ve eylemlerin tam olarak anlaşılmasının yolu, bu gerçekliğe dikkat kesilmekten geçer (Kertzer, 1988, s. 7-8). Siyasetin her şeyden çok sembollere dayandığını iddia eden Kertzer, pek çok siyaset bilimcinin siyasal olanı “gerçek” ve “*effluvia*”⁶ olarak ikiye ayırıp bunlardan birincisini önceleyerek, siyasal eylemi maddi çıkarlarla, kişisel kazançla açıklamaya çalışmalarından yakını. Hatta bazı siyaset bilimciler, gerçek olanla semboller dünyasını ikili bir karşıtlık içinde kurarak, insanların bir tür “hayal dünyası”nda, bir illüzyon içinde yaşadıklarını iddia edecek kadar ileri giderler (Kertzer, 1988, s. 5). Rasyonel tercih paradigması olarak zikredilen bu bakış açısını eleştiren Kertzer, siyasette asıl belirleyici olanın siyasal sembollerden oluşan *effluvia* olduğunu söyler (Kertzer, 1996, s. x-4). Benzer biçimde Stuart J. Kaufman da, rasyonel tercih paradigmasını eleştirerek, insanları siyasal açıdan eylemeye yönlendirenin, kâr-zarar muhakemesinden ziyade, duyguları olduğunu iddia eder. Sembolik tercih teorisi olarak kavramsallaştırdığı bu perspektifle, insanların duygu yüklü sembollere bir yanıt olarak siyasal tercihte bulunduklarının altını çizer. Ona göre siyasal tercih, duygusal bir ifadedir. Semboller ise, bu ifadenin temel araçlarıdır (Kaufman, 2001, s. 27-28).

Aslına bakılırsa toplumlar karmaşılaştıkça, insanlar dünyayla ilişkilenecek için sembollere daha çok ihtiyaç duyar hale gelmişlerdir.⁷ Çünkü “modern iktidar

⁶ İstenmeyen koku, kötü kokan.

⁷ Tarih boyunca toplumlarda çeşitli aktörlerin, her daim çeşitli semboller üretilip kullandıkları gerek antropolojik gerekse sosyolojik çalışmalara konu edilmiştir. Nitekim modern öncesi dönemler ve toplumlarda sembollerin duygu üretmedeki rolüne ve kolektiviteleri bir arada tutma işlevine dair bir tartışmayı, Durkheim’in ortaya attığı toplum kuramı kadar geriye götürmek mümkündür. Durkheim toplumu fikirlerden, mitlerden, işaret ve inançlardan oluşan sembolik düzenin ifade bulduğu bir yapı olarak kavrar. Bu sembolik düzen, tek tek bireylerin üyesi oldukları toplumu tahayyül etmelerini ve onunla düşünsel ve duygusal düzlemde ilişkilennemelerini mümkün kılar. Özellikle topluluk üyelerinin bir araya geldikleri ritüellerde etrafa saçılan kolektif temsiller, topluluğun üyeleri arasındaki bağı kuvvetlendirmeye yarayan bir tür “kolektif coşku” yaratırlar (Shilling, 2002, s. 18-19). Durkheim’in ortaya attığı kolektif coşku kavramı, topluluk üyeleri arasındaki duygusal kenetlenmeye gönderme yapması açısından kilit bir önemdedir. Zira topluluk üyeleri arasındaki duygusal kenetlenme, bir tür

biçimlerinin hâkimiyet iddiası ve kontrol etmek istedikleri toplumsal ve iktisadi aktörlerin hacmi, öncekilerde kıyaslanamayacak ölçülerde” büyümüştür (Aydın, 2015, s. 211-212). Bu büyümenin bir sonucu olarak da siyasal otoriteler kolektif hafızayı biçimlendirmek ve kolektif duygular yaratmak için sembollerin kamusal alana yayılımını sağlayarak, onları sistematik tekrarlarla dolaşıma sokmaya başlamışlardır (Aydın, 2015, s. 213). Haliyle de, bugün adına sembolik siyaset dediğimiz ve siyasal alanı yalnızca materyalist ve rasyonalist düşünme kalıplarıyla ele almanın mümkün olamayacağı kadar etkili olan bir siyaset yapma tarzı ortaya çıkmıştır. Bu siyaset yapma tarzını anlamak yönündeki çabalarda, pozitivist bakış açısının ve siyasal alanı rasyonel aktör modelleriyle anlama eğiliminin yetersizlikleri fark edildiğinde (Kaufman, 2006, s. 201), toplumsal ve siyasal dönüşümlerin önemli bir itkisi olarak toplumsal anlam ve değerler üretiminin, siyasal bilinç ve siyasal eylemle ne türden bir ilişkisellik içerisinde olduğu soru konusu edilir. Bu soruya yanıt aranırken de, sembolleri anlamlı bir analiz birimi olarak hesaba katmak zaruri hale gelir (Brysk, 1995, s. 560-561).

Günümüzde sembolik siyaset çalışmalarının temel iddialarından biri, siyasal davranışı bireysel çıkarların değil, duygu yüklü sembolik siyasetin belirlediğidir (Kaufman, 2006, s. 202). Nitekim çıkar dediğimiz şey, sabit ihtiyaçlara gönderme yapmaz, bu ihtiyaçlarla ilgili olarak kurgulanan ve benimsenen hikâyelerden ibarettir. Siyasal aktörler, çıkarlar ve kimliklerle ilgili anlatılara meydan okuyarak ve yeni anlatılar ortaya koyarak kendilerine siyaseten yeni fırsatlar yaratırlar. Başka deyişle sembolik siyaset, iktidar ilişkilerinin normatif ve duygusal temsiller aracılığıyla kurulumu ve dönüştürülmesini hedefler (Brysk, 1995, s. 561). Dolayısıyla sembolik siyasetin mekanizması, anlatıların yapılandırılmasıyla, yeniden yorumlanmasıyla ve duygulanımsal bir deneyim yaymasıyla, kolektif siyasal kimlik ve aidiyetlerin inşa edilmesini içerir. Kolektiviteler, tam da bu noktada, yeni anlatıların tedavüle sokulup, bu anlatıların benimsenmesini sağlayacak ikna mekanizmalarının çeşitli sembolik ve pratik performanslar aracılığıyla işe koşulmasıyla kurulur (Brysk, 1995, s. 561). Sembolik siyasetin başarılı bir biçimde

aidiyet ve beraberlik hissi yaratarak hem kolektif bilincin hem de kolektif kimliğin kurucu unsuru haline gelir. Bu sürecin bir sonucu olarak topluluk üyeleri arasında giderek yayılan ortaklık duygusu, o grubu temsil eden sembollerle ilişkilendirilmeye başlanır: bir araya gelinen ritüeller dışında da o grubun değerlerine, normlarına ve inançlarına gönderme yapan kolektif temsillere dönüşürler. Bu iki mekanizma, yani hem grup kimliğinin yaratılmasının zemini olarak işleyen hem de grup sembollerinin içinin duygularla doldurulmasını sağlayan bu süreç, yalnızca küçük gruplar için değil, toplumlar ve uluslar için de aynı şekilde işler.

işletilmesi, önceliklerin değişmesini, kolektif kimliklerin yeniden inşasını, toplumsal gündemin yeniden biçimlenmesini ve önceden var olan siyasal meşruiyet anlatılarına meydan okunmasını mümkün kılar. Sembolik siyaset, toplumda adalete, haklara ve kimliklere ilişkin bir dizi hikâyenin/anlatının dolaşıma sokularak meşruiyet zemini yaratılmasını sağlar. Bunu yaparken de öncelikle kalplere ve ardından zihinlere hitap eder (Brysk, 1995, s. 562-564).

Gerçekten de siyasette sembollerin temel işlevi, insanlarda belirli bir duygu durumu yaratmaktır. Esasen duygular, gerek siyasal seçkinler gerekse kitlelerdeki, geçmişten gelen ve bugün de varlığını sürdüren yatkınlıkların, onlara uygun olduğu düşünülen siyasal sembollere kanalize edilmesiyle açığa çıkarlar. İnsanlar bu yatkınlıklara uygun buldukları sembolleri *seçer*, başka sembollerle aralarında bağlantı kurar veya duygularını bir sembolden diğerine transfer edebilirler. Siyasal iktidarlar ya da yönetilenler tarafından seçilen ve bir araya getirilen semboller, belli değerlere ve fikirlere gönderme yaparak insanların eyleme kapasitesini arttırmaları. Dolayısıyla sembolik siyaset süreci, daha ziyade düşünümsel ve duygulanımsal tepkilerin yatkınlık nesnelere yönelmesiyle ilgilidir (Sears, 2001, s. 14-17; Mach, 1993, s. 37). Siyasal seçkinler ve kitleler arasındaki herhangi bir siyasal dinamiği, örneğin bir slogan üretme ya da o sloganın peşine takılıp gitmeyi olanaklı kılan süreçleri analiz etmenin en verimli yolu, dolaşımda olan sembollere ve bu sembollere yapışan duygulara yoğunlaşmaktır (Kaufman, 2001, s. 218-219).

Sembolik siyasetin etkin bir biçimde işe koşulmasını ve başarılı olmasını sağlayan başat aktörler, siyasal ve toplumsal kurumlardır. Kurumlar, hafızalarını çeşitli metinler, törenler, mekanlar ve anıtlar gibi hatırlatıcı sembollerle yaratırlar (Demirer, 2002, s. 54). Böylelikle kültürel kimlikleri biçimlendirme işlevlerinin yanı sıra, duygusal deneyimleri de şekillendirirler (Robinson, 2014, s. 190). Gelgelelim sembolik siyasetin icrası burada sona ermez. Siyasal alanı yalnızca siyasal aktörlerin ve kurumların alanıymış gibi ele almak ve sembolik siyaseti böylesi bir *yukarıdan aşağıya* işleyen çerçeveye sıkıştırmak, beraberinde kitleleri manipülasyona ve kandırılmaya açık birer “koyun” olarak görmeyi getirir. Elbette bir toplumdaki aktörler, toplumsal durumlara, kurumların dolaşıma soktuğu semboller aracılığıyla ve bu sembollere yüklenen anlamlar sayesinde tepki verirler. Sembollere yüklenen anlamlar, bir kültürde yaygın biçimde kabul görür,

öznelerin belirli rolleri sahiplenmesine ve ortak duygular geliştirmesine olanak tanır. Fakat diğer yandan, özneler de seçtikleri semboller ve üstlendikleri kimliklerle bağlantılı anlamlar ve anlatılar oluşturmak konusunda isteklidirler. Bu anlamlar ve anlatılar, bağlama göre değişiklik gösterebilirler (Robinson, 2014, s. 191-192). Duygular tam da bu noktada, kurumlar ve kişilerarası işleyen anlam yaratma süreçlerinde, karşılıklı etkileşim aracılığıyla yayılır ve bulaşır.

Sembolik siyaset çalışmalarının çoğunda, sembollerin ve duyguların iktidar sahiplerinden kitlelere, başka deyişle yukarıdan aşağıya doğru hareket ettiği, hatta kitlelere empoze edildiği varsayımına dayanılır (Bechhofer & McCrone, 2012, s. 547). Gelgelelim Alison Brysk, bu tarz bir yaklaşımın sembolik siyaset çalışmalarının en temel kısıtlarından biri olduğunu iddia ederek, asıl belirleyici olanın, kolektivitelerin bu semboller ve duyguları *nasıl* sahiplenip harekete geçtiği sorusu olduğunu söyler (Brysk, 1995, s. 571). Başka deyişle semboller aracılığıyla anlam ve duygu üretim süreçleri, kolektiviteler ve kolektif eylemlerin hem sebebi hem de sonucudurlar. Semboller aracılığıyla üretilen ve duygusal yatırım talep edilen anlatılarla insanların nasıl ilişkilendiğine bakmak, hem bu anlatıların kaynağına hem de nasıl işlediklerine dair bir anlayış geliştirmeyi de mümkün kılar (Brysk, 1995, s. 572).

2.3. SEMBOLİK SİYASETİN TEMEL APARATLARI OLARAK MİT VE RİTÜEL

Murray Edelman, sembolik siyasetin bütünsel biçimde okunabileceği temel uğrakların dil (siyasal söylem), eylem (çeşitli ideolojik etkinlikler), aktör (lider), mekân ve kitleler olduğunu iddia eder. Bu unsurlar arasındaki diyalojik etkileşimi açığa çıkarmanın temel yöntemlerinden birinin ise, siyasal kurumlara nüfuz eden en önemli iki sembolik biçim olan, ritüel ve mitleri analiz etmek olduğunu söyler. Ona göre ritüeller ve mitler, kitleleri kandırmak için değil, onların ne istediği, neden korktuğu, neyi olanaklı bulduğu ve kendisini kim olarak görmek istediğinden hareketle tedavüle sokulurlar (Edelman, 1967, s. 20). Geçmişin seçici okuması sayesinde örgütlenen ve dolaşıma sokulan ritüel ve mitler, geleceğe dair de bir anlatı kurarak bugünün ilgilerini/arzularını/çıkarlarını meşrulaştırırlar. İnsanlar, geçmişlerini, bugünlerini ve geleceklerini onlara cazip gelen ritüel ve mitlerin ışığında mütemadiyen yeniden kurarak ve tescilleyerek yaşarlar: ortak bir imge etrafında kendi dünyalarını yaratırlar. Güçlü siyasal sembollerin mahiyetine

bakmak, kitlelerin hem kendileri hem de devletleri hakkında neye inanmak istediklerini açığa çıkarır (Edelman, 1967, s. 187-191). Geçmiş, semboller olmaksızın kaotiktir: onu elle tutulur hale getirmenin, anlamlı temalara indirgemenin ve kendimizi onun içinde bir yere yerleştirmenin yolu sembollerden geçer (Kertzer, 1996, s. 7).

Ritüeller ve mitler, siyasal iktidarlar tarafından yaratılmakla kalmayıp, kitleler tarafından benimsenen ve yeniden üretilen, dolayısıyla da köklenen toplumsal pratik ve anlatılardır. Özellikle siyasal değişim dönemlerinde iktidarlar geçmişle bir çekişme içine girer, şimdinin kimliklerine meydan okur, geçmişi yeniden yazmaya, geçmişin sembolik inşasını dönüştürmeye meylederler. Ritüeller ve mitler tam da bu noktada devreye girer. Mitler geçmişe ilişkin yapılandırılmış bir anlatı sunarak tarihe biçim verirler. Geçmiş hikayelendirir ve ritüellere dayanak oluştururlar. Ritüeller ise mitlerin dolaşıma girip yayılması için kuvvetli bir mekanizma olarak iş görürler. Mitin içinde cisimleştiği performatif bir eyleme sahne olurlar. Tedavüldeki mitleri yansıtmakla kalmaz, aynı zamanda onları üretirler (Kertzer, 1996, s. 7-16). Ritüeller aracılığıyla bir siyasal topluluğun birlik tahayyülünü oluşturan ortak duygular ve fikirler güçlendirilir (Tuğrul, 2010, s. 140). Ritüel, katılımcıları sembolik açıdan ortak bir eyleme çağırır, topluluğun üyeleri arasında bir uyum ve ahenk hissi yaratır, onlara bir tür duygusal tatmin sağlayarak neşe verir. Topluluk üyelerinin “azametini” ve “asaletini” tasdik eder (Edelman, 1967, s. 16-17). Kitlelere, katılımın uzmanlık gerektirmediği bir sahne sunan ritüeller, onların kendilerini tanımlama biçimlerini ve ortaklıklarını yansıtmakla kalmaz, içerisinde kimliklerini hayata geçirebilecekleri –ve kimlik doyumu yaşayacakları– bir form da sunarlar (Demirer, 2002, s. 77-78).

Tüm bunlardan hareketle diyebiliriz ki siyaset, genel kanının aksine, yalnızca rasyonel tercihlerle değil, hem yönetenlerin hem de yönetilenlerin ihtiyaç duyduğu halet-i ruhiyeleri yaratma ve sürdürme işleviyle karakterize olur. Bu halet-i ruhiyelerin yaratılmasının en temel aracı ise siyasal sembollerdir. Sembollerin siyasal aktörlerce üretimi ve kitlesel dolaşımı, başat bir duygu yaratma mekanizması olarak işler. Duygularla donatılan sembollerin bazıları akla yatkın bazıları hayali ya da bilinçli bir fantezi olabilir. Fakat her durumda siyasal gerçeklik, en başta semboller aracılığıyla yaratılır. Sembolleri tedavüle sokma, manipüle etme ve popülerleştirme ayrıcalığı, gücün/iktidarın ayırd edici özelliği olan, gerçekliği inşa etme ayrıcalığını da tekelinde

bulundurmaya imkan verir. Kitleler veya kolektif kimlikler ise, iktidarın diline, yapıp etmelerine, aktörlerine, mekanlarına ve ritüellerine sembolik düzlemde bağlılık geliştirir, bulaşır (Edelman, 1967, s. 179-184). Tam da bu bulaşmanın bir sonucu olarak semboller, bireyler ve kolektivitelerin kendilerini tanımlamalarını/bir siyasal grupla özdeşleşmelerini mümkün kılarak duyguları ve toplumsal eylemleri ateşler. İnsanlara, siyasal süreçleri anlamlandırabilecekleri bir araç sunar. Başka deyişle siyaset, kendisini kitlelere sembollerle açar (Kertzer, 1988, s. 6). Kitleler ise sembollere yaptıkları duygusal yatırım aracılığıyla geçmişi, bugünü ve geleceği anlamlandırır, kolektif kimliklerini inşa ederler.

2.4. SEMBOLİK SİYASETİN MEMBAI OLARAK ULUS DEVLET, MİLLİYETÇİLİK VE MİLLİ KİMLİK

Modern ulus devletlerde semboller, ulusları kişileştirmeye ve kurumsal olanın gündelik olanla bağıni kurmaya yararlar. Ulusun tüm üyeleri tarafından görülen, anlaşılan ve hepsinin zihninde ulus tahayyülünü mümkün kılan tasarımlar, amblemler, yazılı ya da sözlü işaretler ve nesneler vardır. Bu semboller bir kez seçilip yürürlüğe konduğunda, toplum ve kültür nezdinde özgün bir prestij kazanırlar: küçük bir bez parçasına bile paha biçilmez bir değer atfedilir (Bechhofer & McCrone, 2012, s. 546). Ulus devletlerde semboller, idealize edilen bir geçmiş anlatısıyla, bu geçmişe gönderme yapan nesneler, mekânlar ve işaretlerle, sanat eserleri ve başkaca kültürel ürünlerle dolaşıma girerler. Sembollerin toplumsal ve kültürel alanda yoğun biçimde dolaşıma girmesi, beraberinde “duygusal bulaşma” sürecini de getirir. Ulusun üyeleri arasında gezinen duygu nesneleri olarak semboller, kültürel alanda ve gündelik yaşam pratiklerinde görünürlük kazandıkça ve sahiplenildikçe, duygusal bulaşma süreci de gerçekleşmeye başlar. En nihayetinde semboller, bir topluluğun olduğu kadar bir ulusun da inşası ve kenetlenmesini mümkün kılacak duygularla yüklenmeleri bakımından, soyut ulus tahayyülünün somutlaştığı ve yayıldığı en güçlü araçlar olarak, gerek siyasal alanda gerekse toplumsal, kültürel ve özel yaşantılarda varlık gösterirler (von Scheve, 2013, s. 4-5).

19. yüzyıl itibariyle ulus devletlerin ortaya çıkışı, beraberinde bayraklar ve marşlar gibi ulusal kimlik sembollerinin siyasal ve kültürel alanda tedavüle sokulmasını getirmiştir. Bu eğilime dikkat kesilen ve milliyetçiliği yalnızca siyasal bir ideoloji olarak ele

almayıp onu sosyo-kültürel alanla ilişkisi içinde analiz etmeye koyulan modern milliyetçilik kuramcılarının çalışmalarına baktığımızda, hemen hepsinin sembollere çeşitli düzeylerde değindiğini, fakat özellikle duyguları milli kimlik inşasının temel bir belirleyeni ve bir analiz birimi olarak etraflıca ele almayı ihmal ettiklerini görürüz. Örneğin Anthony Smith, milli kimliğin bir topluluktaki bireylerin özdeşleşecekleri, aidiyet hissi duyacakları, onları bir arada tutacak ortak bir anlayış, emel, *hissiyat* ve fikirler geliştirdikleri noktada anlamlı bir kategori olarak ele alınabileceğini söyler (Smith, 2009, s. 25-27). Milli kimliğin kurucu unsurlarından bahsederken onun çok boyutlu ve karmaşık bir yapı arz ettiğinden, “bayrak, para, marş, üniforma, anıt ve kutlama gibi topluluk fertlerine ortak mirasları, kültürel yakınlıkları” hatırlatan sembollerin bir tür dayanışma ve bir aradalık *duygusu* yarattığından bahseder (Smith, 2009, s. 34-35). Buradan hareketle de milliyetçiliği siyasi bir ideolojiden ziyade, bir kültür ve kimlik biçimi olarak incelemenin elzem olduğunu öne sürer (Smith, 2009, s. 118). Ona göre “milliyetçilik, bir siyasi doktrin ve siyaset üslubu olmaktan ziyade tınısını yerküreye yaymış bir *kültür* –bir ideoloji, bir dil, mitoloji, sembolizm ve bilinç-biçimi” olarak ele alınmalıdır (Smith, 2009, s. 147). Ancak bu yolla milli kimliğin siyasi bir topluluğun ortak özelliklerini ifade etmenin ötesinde, bütün bir kültür sahasında boy gösteren bir aidiyet kategorisi olarak incelenmesi mümkündür.⁸ Smith’in milli kimlik ve milliyetçiliğe ilişkin önermelerinin içinde her ne kadar kültür, sembol ve duygu boyutları yer alsa da, özellikle duygu boyutunun tek başına bir analiz birimi olarak ele alınabileceğine yönelik kuvvetli bir iddiası yoktur. Benzer biçimde modern milliyetçilik kuramcılarının E. J. Hobsbawm’ın da milli kimliği icat ve sosyal mühendislik gibi kavramlar aracılığıyla ele aldığını ve onun da kolektif aidiyet duygusunu bir kategori olarak ortaya koyduğunu görürüz (Hobsbawm & Ranger, 2007). Gelgelelim o da icat edilen gelenekler vasıtasıyla yaratılan kolektif aidiyet duygusunun hangi duygusal ihtiyaçlara bir yanıt olarak ortaya çıktığına derinlikli bir biçimde odaklanmaz. Yine milli kimliğin ve milliyetçiliğin modüler yapısına vurgu yapan ve milli kimliği özel bir kültürel yapım türü olarak ele alan modern milliyetçilik kuramcılarının biri olan Benedict Anderson ise, bu isimler arasında belki de meselenin kültürel ve duygusal boyutunun irdelenmesi gerektiğini en net biçimde ortaya koyan

⁸ Nitekim ulus tahayyülünü kuvvetlendiren müzikten sanata, spordan dil ve mekânlara kadar pek çok başkaca kültürel sembol de mevcuttur (Bechhofer & McCrone, 2012, s. 546).

kişidir. Zira o “hayali cemaat” kavramsallaştırmasını ortaya atarken, bu hayalin kurucu bir unsuru olarak topluluk üyelerinin birbirlerine yönelttikleri sevgi ile öteki karşısında duydukları korku ve öfkeden bahseder (Anderson, 2009, s. 20, 159).

Bu örneklerden hareketle günümüzde özellikle siyaset, semboller ve duyguları bir arada ele almak gerektiğini iddia eden çalışmalarda, milliyetçilik literatürünün duygu körlüğüne getirilen eleştirilerin kısmi bir haklılık payı olduğunu teslim etmek, fakat bir yandan da yukarıda zikrettiğimiz öncü kuramcılarının hiç birinin, milli kimliğin kurucu unsurlarından biri olarak duyguları dışlamadığını iddia etmek yerinde olacaktır. Zira bu kuramcılar, yaptıkları analizlerde her ne kadar duyguların belirleyici rolüne yeterince eğilmemiş olsalar da, ortaya attıkları iddialar milli kimliğin duygusal boyutuna odaklanmak noktasında yol göstericidir.

Günümüzde ulus devlet ve milliyetçilik meseleleri bağlamında üretilip dolaşıma sokulan duygulara odaklanmayı seçen kuramcılardan Mabel Berezin, milli aidiyet hissinin hem kurumlar hem de sembolik pratikler aracılığıyla mütemadiyen yeniden üretildiğini vurgular. Ona göre eğitim ve ordu gibi kurumlara zorunlu tabiiyet aracılığıyla üretilen milli aidiyet hissi, milli kimliği karakterize eden imgeler, sözcükler, semboller, sanat ve benzeri pratikler aracılığıyla her daim diri tutulmaya çalışılır (Berezin, 2002, s. 43). Dolayısıyla ulus devletler tarafından yaratılan hayali cemaatler, aynı zamanda “hissi cemaatler”dir (*communities of feeling*). Hissi cemaatler yaratmak, devlet ya da siyasi iktidarlar tarafından kurgulanan yürüyüşler, resmi tatiller, kamusal ritüeller sayesinde mümkün olur (Berezin, 2002, s. 39).⁹ Özellikle kamusal alanda örgütlenen siyasal ritüeller, vatandaşların kolektif bir milli kimlik hissiyatını geliştirmeleri açısından son derece işlevseldir. Bu açıdan milli kimlik, pratiğe dayalı bir kategori olarak karşımıza çıkar, düşünce ve deneyimi belirleyerek, politik eylem ve söylemleri –ve duyguları– örgütler (Heaney, 2013, s. 249, 252).

⁹ Berezin, modern ulus devletlerin çeşitli semboller aracılığıyla ortak duygular yaratma çabasını, günümüzde vatandaşlık tanımının geçirdiği dönüşümle de ilişki içinde okur. Ona göre vatandaşlık tanımı artık, haklar söyleminden içerilme kurallarına ve ilişkisel süreçlere doğru kaymıştır. Dolayısıyla vatandaşlık, sadece hukuksal bir statü değil, milli sadakat ve aidiyet duygularını çağırان bir kimlik kategorisidir. Ulus devletlerin kurumları, bir kategori olarak vatandaşlığın epistemolojik boyutunu, bir duygu olarak vatandaşlığın “hissi boyutu”na kaydırmıştır (Berezin, 2002, s. 41).

Jonathan Heaney, milli kimliklerin kurgulanması ve sürdürülmesiyle ilişkili kuramsal tartışmalarda, duyguların yeterince ele alınmadığı yönündeki eleştirisini geliştirirken, özellikle ampirik çalışmalarda milli kimlik kavramının müphem ve bir o kadar da statik bir kavram gibi ele alındığından, modernist bir perspektifle yukarıdan aşağıya empoze edilen bir kategori olarak anlaşıldığından yakındır. Ona göre milli kimlik gerek yerel ağlar gerekse sivil toplum kurumlarınca aşağıdan yukarıya doğru da kurgulanabilen, bağlamsal değişikliklere göre uyarlanabilen bir yapı arz eder. Gelgelelim bu kavram, rasyonalist ve modernist paradigmalardan da etkisiyle artık açıklayıcılık gücünü yitirmiştir. Heaney buradan hareketle, günümüzde milli aidiyet yaratım süreçlerinin bağlamsal ve duygusal yönlerinin ampirik düzlemde anlaşılması ve açıklanması için milli kimlik yerine “milli habitus” kavramını önerir (Heaney, 2013, s. 255). Zira habitus, çeşitli duygusal, bilişsel ve sembolik unsurların işe koşulmasıyla yeniden ve yeniden inşa edilen bir *süreç* imler (Heaney, 2013, s. 257).¹⁰ Milli habitus, milli halet-i ruhiyelere (*states of minds*) gönderme yapan akışkan, değişken ve pratiğe dayalı bir süreç işaret etmesi bakımından, milli kimlik kavramından çok daha kullanışlı ve açıklayıcıdır. Gerek siyasal ve toplumsal kurumlar, gerekse bireyler, milli habitusun oluşturulmasında etkin bir rol oynayan anlatıları ve sembolleri üretip tüketerek ve bir dizi pratik silsilesiyle mütemediyen yeniden üreterek kendilerini kuvvetli biçimde bir millete ait hissederek.

2.5.ÇIKIŞ

Türkiye’de milli kimlik tanımı, rengini bağlamından alır. Çeşitli tarihsel gelişmelerin etkisiyle dönem dönem muhtevasında eklemeler, çıkarmalar yapılmış, değiştirilmiştir. Haliyle de genel olarak kaygan ve esnek bir yapı arz eder (Smith, 2009, s. 164). İşte bu çalışmanın temel önermelerinden ve çıkış noktalarından biri de, Türkiye’nin özellikle son sekiz dokuz yılına damgasını vuran ve Yeni Osmanlılık olarak adlandırılan anlatının, yeni bir kolektiviteye ve milli halet-i ruhiyeye gönderme yapan, yeni bir *milli habitus* olarak iş gördüğüdür. Yukarıda yürüttüğümüz ve temel olarak sembollerin doğasına, siyasette nasıl merkezi bir yer işgal ettiklerine, ulus devletlerin tesisi ve sürdürülmesinde nasıl vazgeçilmez bir rol üstlendiklerine, duygular yaratma ve

¹⁰ Heaney bu kavramı Pierre Bourdieu’dan ödünç alır. Kavram, en yalın haliyle, geçmiş deneyimlerden doğan ve bir tür algılar, beğeniler ve eylemler matrisi işlevi gören *yatkınlıklar sistemi* olarak tanımlanabilir (Swartz, 2015, s. 144).

saçmadaki kilit işlevlerine ve milli kimliğin kurgulanması ve süreğenleştirilmesinde oynadıkları hayati role ilişkin tartışmalar bize, Türkiye'nin belirli bir tarihsel döneminde kuvvetli bir görünürlük ve meşruiyet zemini bulan Yeni Osmanlıcı anlatıyı, sembolik tezahürleriyle birlikte bir tür duygu haznesi olarak ele almanın teorik zeminini sunar. Başka deyişle bu çalışma boyunca semboller, Yeni Osmanlıcı anlatının içinde barındırdığı söylemler, mitler, performatif ritüeller, seçilmiş bir tarih ve yine seçilmiş mekânları içeren, duygu yüklü nesneler olarak ele alınacaktır. İktidarın üretip semboller vasıtasıyla dolaşıma soktuğu bu anlatının, bireyler ve kolektiviteler tarafından yeni bir milli rol ve kimlik benimsemek üzere *seçilmesinin* arka planında, içinde pek çok duygu unsurunu barındırması olduğu iddia edilecektir. Jon E. Fox'un da söylediği gibi, ulusal semboller ve duyguların kültürel üretimi meselesine odaklanan çalışmalar, bu unsurların kitleler, kolektiviteler ve bireyler tarafından popüler düzlemde nasıl müzakere edildiği sorusunu genelde es geçerler (Fox, 2006, s. 219). Bu çalışma ise, Yeni Osmanlıcı anlatının tesis edilmesiyle, sembollerin üretim ve dolaşım sürecinin iktidarlar ve kitleler arasındaki anlamlandırmalar aracılığıyla, diyalojik bir süreç olarak işlediğini öne sürüyor. Sembolik siyaset yaklaşımının, Yeni Osmanlıcı anlatının hangi toplumsal ve tarihsel süreçlerin bir sonucu olarak, hangi saiklerle ortaya atıldığını, hangi sembollerle nasıl işe koşulduğunu ve nasıl alternatif bir aidiyet anlatısı yaratma sürecinin kurucu unsuru olarak benimsendiğini, duygular ekseninde anlamayı ve analiz etmeyi mümkün kılacağı öngörülüyor. Fakat öncelikle, Yeni Osmanlıcılık dediğimiz fenomene daha yakından bakmak, onun bir anlatı olarak hangi tarihsel uğraklarda, hangi gayelerle ve nasıl bir içerikle tedavüle sokulduğunu görmek, ardından bugün aldığı biçim itibarıyla hangi sembolik uğraklar sayesinde, nasıl bir *milli habitus* formuna dönüştüğünü tespit etmek elzem görünüyor.

3. BÖLÜM

ALTERNATİF BİR MİLLİ KİMLİK ANLATISI OLARAK YENİ OSMANLILIK

3.1.GİRİŞ

Türkiye'nin siyasal ve toplumsal gündeminde son dönemde giderek daha fazla aşına olduğumuz bir kavramla karşı karşıyayız; Yeni Osmanlılık. Bu kavramın gerek siyasal jargonda, gerekse toplumsal ve kültürel dağarcığımızda bu denli yer etmesinin arkasında, siyasal alanın terminolojisini aşarak gündelik yaşamımızın içinde çeşitli biçimlerde sıkça karşılaştığımız görünümün kazanmasının payı büyük. Kavram Türkiye tarihinin özellikle son sekiz dokuz yılında, giderek daha fazla dolaşıma giren bir ihtişamlı geçmiş anlatısını imleyecek şekilde karşımıza çıkıyor. Bu çalışma boyunca ben yeni Osmanlılık olarak adlandırılan fenomeni, dünyayı bilmenin, anlamının ve anlamlandırmanın, toplumsal ve siyasal kimlikleri kurmanın aracı olan (Somers, 1992, s. 600), inşa edilmiş bir hikâye, insanların ve kolektivitelerin kendilerini onun içine yerleştirdikleri bir anlatı olarak ele alacağım.¹¹

Her ne kadar bu çalışma Yeni Osmanlılığın 2000'li yıllardaki sembolik tezahürlerine odaklanıyor olsa da, aslında bu anlatıyı AKP iktidarı dönemine (2002-...) özgüymüş gibi kavramamak gerekiyor. Zira bu kavram, Cumhuriyet tarihi boyunca stratejik bir anlatı olarak farklı tarihsel momentlerde farklı siyasal iktidarlar tarafından tedavüle sokuldu. AKP dönemini Yeni Osmanlı anlatı bağlamında özgün kılan ise, bu ihtişamlı geçmiş anlatısının çeşitli sembolik uğraklar aracılığıyla hem siyasal hem de toplumsal alanı domine eden bir “alternatif” milli kimlik unsuruna dönüşmüş olması. Bugün Yeni Osmanlı anlatı, Türkiye tarihinde daha önceki hegemonik milli kimlik unsurlarından farklı olarak, yeni milli kimliğin söylemsel inşasında merkezi bir konum işgal ediyor. AKP iktidarı tarafından başvurulmuş bu anlatı, toplumsal taban tarafından son derece duygusal saiklerle benimseniyor. Zira AKP'nin iktidara gelişi, Cumhuriyet tarihi

¹¹ Sosyal Bilimler alanında “anlatı”nın nasıl ele alındığına ve bir analiz metodu olarak anlatı analizine yöntem bölümünde ayrıntılı bir biçimde odaklanılacaktır.

boyunca kendi hikâyesini bir tür mazlumluk çerçevesi¹² içinde anlamlandıran bir toplum kesiminin, sembolize edilmesi gereken yeni bir kolektif olarak doğmasına yol açtı. Bu kolektifin tarif edilmesi, milli kimliğin de yeniden, yeni unsurlarla tanımlanmasını gerekli kıldı. İşte bu bölüm, Yeni Osmanlıcılığı Türkiye’de hem yeni-alternatif milli kimlik yaratımına aracılık eden bir anlatı hem de toplumsal alana çeşitli görünümlele sirayet eden bir milli habitus olarak ele almak niyetinde. Yeni Osmanlıcılığa bu çerçevede yaklaşmak, bugün bu kuvvetli anlatının gerek iktidar nezdinde gerekse kitleler nezdinde hangi sembolik uğraklar aracılığıyla ve hangi duygusal saiklerle dolaşıma sokulup sahiplenildiğine bakmamızı mümkün kılacak. Yeni Osmanlıcı anlatının çeşitli sembollerine yapışan ve bu sembollerden saçılan duygular üzerine eğilmek, siyasal olanın sembolik ve duygusal olanla ilişkisini ortaya koymamızı da sağlayacak.

Türkiye’de Yeni Osmanlıcı anlatının ve bu anlatıya eşlik ederek onu ete kemiğe büründüren sembollerin hangi siyasal ve toplumsal anlamlandırmalara karşılık geldiğini kavramak için, öncelikle tarihsel açıdan bu anlatının izini sürmek, başka deyişle yaklaşık yüz yıllık bir zaman dilimi içinde Osmanlıcılık/Yeni Osmanlıcılık anlatısının siyasal alanda hangi içerimlerle işe koşulduğuna daha yakından bakmak gerekiyor. Dolayısıyla bu bölümde, öncelikle Osmanlıcılık/Yeni Osmanlıcılığın Türkiye siyasetinin hangi momentlerinde, hangi anlam çerçevelerine referansla ve hangi stratejik saiklerle başvurulmuş bir anlatı olduğuna dair bir tür tarihsel kazı çalışması yapılması planlanıyor. Ardından, bu anlatının 2000’li yıllarla birlikte geçmişteki kullanımlardan hangi yönlerden farklılaştığı, bu farklılaşmanın hangi siyasal ve toplumsal tezahürler vasıtasıyla kendini gösterdiğine bakacağız. Nihayet bugün Yeni Osmanlıcılığın gerek siyasal alanda gerekse toplumsal taban nezdinde nasıl bir sembolik evrene karşılık geldiği, toplumsal alanın hangi veçhelerinde hangi formlarda karşımıza çıktığı, hangi duygulara hitap ettiği, hangi duygulara yatırım talep ettiği gibi sorularla bölümün sonlandırılması öngörülüyor. Bu soruların bizi, Yeni Osmanlıcılığın sembolik uğraklarına daha yakından bakmaya yönelteceğini, böylelikle de Türkiye’de üzerine pek

¹² Analiz bölümünde ayrıntılı bir biçimde tartışacağımız bu iddiaya ilişkin kapsamlı bir çalışma için bkz. Açikel, F. (1996). Kutsal Mazlumlüğün Psikopatolojisi. *Toplum ve Bilim*, (70), 153-198. Ankara: Birikim Yayınları.

az söz söylenen sembolik siyasetin duygu odaklı bir okumasını yapmamıza olanak vereceğini düşünüyorum.

Yeni Osmanlıcılığın tarihsel serüvenine geçmeden önce, bu kavramın bir stratejik anlatı olarak kullanımının tarih boyunca temel olarak iki ana eksende ilerlediğini söyleyerek başlayalım: dış politika ve milli kimlik. Bu iki eksen her ne kadar siyaseten birbirlerinden kopuk bir görünüm arz etse de, metnin ilerleyen bölümlerinde aralarında ne denli simbiyotik bir ilişki olduğunu göreceğiz. Bu bölüm boyunca Yeni Osmanlı anlatının Türkiye tarihindeki serüveninde dış politika ve milli kimlik bağlamlarında nasıl çerçevelenerek işe koşulduğunu birlikte ele almayı, fakat metnin ana eksenini, bu çalışmanın da odak noktasını oluşturan, milli kimlik inşası/yeniden inşası çabalarında oynadığı rol üzerinden belirlemeyi amaçlıyorum.

3.2. OSMANLICI ANLATININ BİR YÖNETME STRATEJİSİ OLARAK DOĞUŞU

Osmanlıcılık kavramı, ihtiva ettiği ve ona atfedilen anlamlar bakımından Türkiye tarihi boyunca dramatik değişikliklere maruz kalmış olsa da, bir anlatı olarak ilk kez ortaya çıkışının Osmanlı Devleti'nin son dönemi olarak tariflenen 19. yüzyıla denk düştüğünü not etmek gerekiyor. Tarihçiler ortaya çıkış saikleri bakımından bu anlatının, dağılma sürecinde olan Osmanlı İmparatorluğu'nu ayakta tutmak için, siyasal elitler tarafından bir tür anayasacı eşit yurttaşlık projesi olarak çerçevelenip siyasal jargona dâhil edildiğinden bahsederler. Daha açık biçimde ifade etmek gerekirse Osmanlıcılık, Tanzimat'tan Birinci Dünya Savaşı'na uzanan süreçte Osmanlı siyasal düşüncesinde ortaya çıkan ve temel olarak imparatorluğun içindeki farklı din ve etnisitelere mensup olan tebaayı bir tür ortak/üst kimlik bağıyla bir arada tutmayı hedefleyen stratejik-siyasal bir anlatı olarak ele alınabilir (Çetinsaya, 2013, s. 361). 19. yüzyıl boyunca imparatorluğun özellikle Balkanlardaki milliyetçi ve ayrılıkçı hareketlerle karşı karşıya kalması, sonraları Genç Osmanlılar olarak anılacak olan, aralarında İbrahim Şinasî, Nâmık Kemâl, Ziyâ Paşa ve Ali Suâvi gibi isimlerin bulunduğu bir grup seçkinin, imparatorluğun parçalanmasını önlemek amacıyla Osmanlı tebaasının sahipleneceği yeni bir ortak kimlik anlatısı yaratma gayretine yol açar. Var olan dinsel, etnik ve yerel farklılıkların yerine geçmesi için inşa edilmesi amaçlanan bu yeni kimlikle özdeşleşmenin, Osmanlı toplumu ve devleti için bir tür tutunum aracı olarak işlev

göreceği düşünülür. Dolayısıyla “Genç Osmanlıların temel gayesi, imparatorluk mensupları arasındaki kültürel, geleneksel ve tarihsel birlikteliği vurgulayarak yeni bir sosyal sermaye biçimi inşa etmektir” (Ongur, 2015, s. 418). Bu saiklerle bina edilen Osmanlılık fikri sayesinde, dinsel, etnik ve dilsel çoğulculuk esasına dayanan “hayali” bir Osmanlı milleti tahayyülüyle, hâlihazırda var olan tüm farklı kimlik formlarını ikincilleştirerek aşacak bir kolektif kimlik anlatısının tedavüle sokulması amaçlanır. Bu bakımdan Osmanlılık fikri, Osmanlı’nın son döneminde kültürel çoğulculuk vizyonu ekseninde ortaya çıkan ve farklılıkları tek potada eritme gayesiyle modern bir vatandaşlık sistemini çağıran yeni bir yönetim tekniği olarak karşımıza çıkar (Çolak, 2006, s. 590).

Esasen 18. yüzyıl itibarıyla, Batı karşısında güç kaybetmesinin bir sonucu olarak modernleşme adımları atma çabasına giren Osmanlı İmparatorluğu’nda, padişah II. Mahmut’un (1808-1839) sarf ettiği şu sözler, Osmanlılık fikrinin ilk emarelerindendir: “Ben tebaanın Müslüman’ını camide, Hristiyan’ını kilisede, Musevi’sini de havrada fark ederim, aralarında başka gûna bir fark yoktur” (Koyuncu, 2014, s. 36). Dağılmaya karşı modernleşme ve Osmanlılık tahayyülüyle ortak bir kimlik yaratma girişimlerini II. Mahmut’un hemen ardından gelen Sultan Abdülmecid (1839-1862) devralacak, bu siyasal hamleyi tebaanın aralarında din farkı gözetmeksizin devlet nezdinde eşit kabul edilmesini öngören Tanzimat (1839) ve Islahat Fermanlarıyla (1856) taçlandıracaktır (Koyuncu, 2014, s. 37).

Ağırlıklı olarak bürokratlardan, sanatçılardan ve gazetecilerden oluşan Genç Osmanlılar, Osmanlılık fikrini kültürel ve siyasal alanda yaygınlaştırmak için büyük bir çaba sarf ederler. Bu yeni kimlik formunun gerek siyasal elit gerekse tebaa nezdinde karşılık bulması için, örneğin, Namık Kemal edebiyatta, İbrahim Şinasi ise gazete yazılarında toplumu bir arada tutacak ortak vatan, ortak geçmiş gibi fikirleri sıklıkla vurgulamaya başlarlar. Gelgelelim Osmanlılık fikrinin içerdiği vatandaşlık bilinci, özgürlük, ortak vatan tahayyülü ve eşitlik gibi idealler, imparatorluk içindeki etnik milliyetçilik akımlarının kuvveti altında ezilir, büyük toprak kayıplarıyla birlikte işlevsizleşir ve Birinci Dünya Savaşı sonrasında bu fikir resmi düzlemde tedavülden kaldırılır (Onar, 2009, s. 231). Fakat modernleşme hamleleri, başkaca arayışlarla zorunlu olarak varlığını sürdürür. Osmanlılık fikrinin “tutmamasıyla” birlikte bu kez

imparatorluğun baskın kimlik bileşenlerinden biri olan İslam yeniden ön plana çıkarılır. Devletin ve milletin İslam kimliği ile çöküşü önlemek için girişilen modernleşme çabaları arasında bir sentez arayışına gidilir. 1876 yılında ilk Osmanlı Anayasası'nı ilan eden ve meclisi açarak imparatorluğu meşruti yönetim rejimine geçiren II. Abdülhamid, imparatorluğun özellikle İslam coğrafyalarındaki etkisini arttırmak amacıyla İslamcı tonu yoğun bir siyasal vizyonu benimser.¹³ Gelgelelim Arap milliyetçiliğinin güç kazanması ve nihayet Birinci Dünya Savaşı esnasında Arapların isyan etmesiyle, İslamcılık yaklaşımından umulan medet de boşa çıkar. Birinci Dünya Savaşı itibariyle Osmanlı'nın ortak kimliği, Türkçülük yaklaşımı çerçevesine daraltılmaya çalışılır. Tüm bu ortak kimlik arayışı süreçlerinde, devletin kimliğinin başat bir unsuru olan İslam'ın modernleşme hamlelerinin içinde nasıl konumlandırılacağı sorusu ise, bütün bir modernleşme sürecinin en ihtilafli konusu olarak yerini sağlamlaştıracaktır (Koyuncu, 2014, s. 37-38).

Cumhuriyet'in kurucu kadrolarını oluşturan ve Osmanlı modernleşme girişimleri sürecinde daha seküler bir vizyonu benimseyen eski Osmanlı paşalarından Mustafa Kemal ve arkadaşlarının başlattıkları Milli Mücadele döneminin (Koyuncu, 2014, s. 39), ortak kimlik arayışları açısından önceki dönemlerle görece tutarlı bir ekseninde sürdüğü söylenebilir. Başka deyişle 1919 yılı itibariyle başlayan Kurtuluş Savaşı dönemi, özünde iki temel zemine yaslanarak yapılandırılmıştır: İslam ve Osmanlılık. Özellikle 1919-1922 yılları arasındaki dönemde, Osmanlı sözcüğü resmi söylevlerde, yazışmalarda ve kararlarda sıklıkla kullanılır, bu kavram hem İslam kadar dini, hem de Türk kadar etnik bir anlamla içeriklendirilir:

... Dolayısıyla, Anadolu hareketini organize edenlerin, ideoloji düzeyinde olmasa bile, en azından söylem düzeyinde, bir aidiyet formu ve adına savaşılabilen bir varlık olarak Osmanlı'yı ve Osmanlılığı gündeme getirdiklerini söylemek elbette yanlış olmayacaktır. Ama dönemin sonlarına doğru, özellikle de İzmir'in yeniden ele geçirilmesinden sonra, bu hareketin önderleri *millîci* sözcüklerin çift anlamlılığından istifadeyle; dini, İslam'ı, saltanatı ve hilafeti hatırlatma kiplerini kullanmaktan hızlı bir biçimde uzaklaşıp, hareketin daha çok ulusalcı yönlerini ön plana çıkaracaklardır. (Çalış, 2001, s. 390-391).

Bu tarih anlatısına göre Kurtuluş Savaşı'na ruhunu veren ortak kimlik unsurlarından olan İslam ve Osmanlı'nın savaş döneminde oynadığı rolün, savaşın ardından kurulacak

¹³ II. Abdülhamid, günümüzde Yeni Osmanlıcı anlatının temel sembolik uğraklarından biridir. Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan ile aralarında mitik bir benzerlik kurulur. Bu uğrak analizde ayrıntılı biçimde tartışılacaktır.

olan Cumhuriyet'in resmi tarih anlatısında yer bulmadığı iddia edilir. Cumhuriyet'in ilanını takip eden yıllarda devlet seçkinlerinin, laiklik ve ulus devlet temelinde inşa etmeye giriştikleri yeni rejimde, Osmanlı-İslam geleneğini tarihten silmenin ve ülkeyi siyasal ve toplumsal düzen açısından baştan aşağı yeniden yapılandırmanın gerektirdiği hamleleri yaptıkları söylenir. Yeni milli kimliğin kurgulanmasında Osmanlı geçmişi, “dini dünya görüşünün çerçevelediği eski medeniyet”, “Türk’ün cevherini baskı altında tutarak rüşdünü engelleyen bir heyûla” olarak algılanmaya başlanır. Başka deyişle Türk milli kimliğinin ötekisi Osmanlı’dır (Bora, 2009, s. 41-42). Cumhuriyet'in kuruluş dönemi ve devamında laiklik ve yeni rejimin savunusu ekseninde Saltanat ve Hilafetin kaldırılması, Hıyanet-i Vataniye Kanunu’nun çıkarılması, 1924’de kurulan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nın gizli saltanatçılıkla, irticayı cesaretlendirmekle, kurulu düzeni yıkma planlarıyla, İslam hukuku ve Halifelğin geri gelmesi için çalışmakla suçlanarak kapatılması ve ardından Takrir-i Sükûn Kanunu’nun yürürlüğe sokulması gibi adımlar atılır (Zürcher, 2013, s. 40-50). Arap takvimi ve alfabesi yürürlükten kaldırılarak yerlerine Batı’nın kullandığı miladi takvim ve Latin alfabesinin getirilmesiyle, resmi ve toplumsal düzlemde İslami gündelik pratiklerle ve düşünsel literatürle de bağlantının koparılması sağlanır (Onar, 2009, s. 232). Alfabenin değiştirilmesi yeni rejimin hem yüzünü Doğu’dan Batı’ya döndüğüne ilişkin bir mesaj, hem de Osmanlı İmparatorluğu ile arasına kültürel ve tarihsel bir mesafe koyduğunun ilanı açısından kritik önemdeki bir hamledir (Çınar, 2001, s. 370). Özellikle 1930’lu yıllar boyunca Türk Tarih Kurumu yeni bir ulusal mitoloji yaratma çabasıyla Osmanlı tarihi ve kültürünü yok sayan, onun yerine Orta Asya ve Anadolu merkezli bir geçmiş anlatısı inşa etmeyi hedefleyen mitleri, Türk Tarih Tezi ve Güneş Dil Teorisi gibi metinler aracılığıyla yaratır. Batılılaşma ve medenileşme saikiyle hareket eden yeni rejimin kurucuları, Osmanlı Dönemi’ni Türkleri özünden uzaklaştırmış olan bir tür “karanlık çağ” olarak işaretlerler (Çolak, 2006, s. 590). Osmanlılık, Batıcı idealler çerçevesinde dizayn edilen yeni milli kimliğin karşıtı, hatta hasmı olarak anlamlandırılarak sabitlenir. Copeaux’a göre Türkçü tarih yazımı, “Müslüman, Arap-İran kültürünün ve milliyetçiliğe temel oluşturmamayacak ölçüde kozmopolit Osmanlı kültürünün reddi üstüne kurulu ulusal bir duygu olan ‘Türkçülük’ üzerine bina edilir” (Copeaux, 2000, s. 16). Haliyle de Kurtuluş Savaşı sürecinde halkın dini değerleriyle uyumlu bir profil arz eden Cumhuriyet projesinin, savaş sonrasındaki yeni yörüngesine

paralel olarak kültürel alanla (halk) politik alan (laikçi, Batıcı seçkinler) arasında bir gerilim doğduğu iddia edilir (Öğün, 2013, s. 537).

Belki tam da bu gerilimin bir sonucu olarak, Osmanlıcılık fikrinin, doğumu ve ölümü yeni rejim tarafından hiçbir zaman net olarak ortaya konulamamış bir *hayalet* olarak her daim bizimle dolaştığı yönünde bir anlatı ortaya çıkar.¹⁴ Çalış’a göre, arada kalmış ve haliyle günümüze dek yeni rejime musallat olmuş bu varoluş biçiminin mimarı, her ne kadar paradoksal görünse de Türkiye Cumhuriyeti’dir. Zira yeni rejimin kurucuları, 1918 yılı itibariyle “Osmanlı’nın ölmesine ve defnedilmesine müsaade etmemişlerdir”. Kurtuluş Savaşı esnasında Osmanlı’nın ruhunu Anadolu’ya çağırarak, savaş sonrasında saltanatın kaldırılmasına kadar geçen süreçte onu çepere itip marjinalleştirerek, inkılaplar döneminde ise Osmanlı’yı, yeni rejimin karşıtı hatta hasmı, radikal değişimlerin icat ve inşasının meşruiyet zemini olarak bir şekilde hep var etmişlerdir. Eski/yeni, geleneksel/modern, Osmanlı/Türk gibi zıtlıklar yeni olanı meşrulaştırmanın ve eski ile arasına bir fark koymanın, sınır çekmenin araçları olarak kullanılmıştır. Dolayısıyla yeni milli kimliğin inşası sürecinin, ülkenin Osmanlı geçmişiyle ilişkilendirilen ve kurumsal, kültürel, toplumsal ve gündelik hafızanın bileşenlerini kapsayan, eğitim sisteminden kıyafet kodlarına, spordan alfabeye kadar pek çok kimlik unsurunun kasıtlı biçimde unutulması/unutturulması üzerinden ilerlediği iddia edilir (Ongur, 2015, s. 416).

Bugün özellikle İslami-muhafazakâr yazında, Cumhuriyet’in ilanıyla birlikte kurgulanan yeni milli kimliğin, tarihsel açıdan büyük bir kültürel yarılmaya yol açtığı sıklıkla iddia edilir. Bu açıdan 1920’li yıllar, bir tür geçmişten kopuş dönemi olarak kavranır ve bu kopuşun taban nezdinde yarattığı travmanın izlerinin günümüzde hala çeşitli siyasal-toplumsal vesilelerle açığa çıktığının altı çizilir. Osmanlı dönemindeki modernleşme girişimleriyle, Cumhuriyet rejiminin ilanıyla başlayan modernleşme girişimleri arasında keskin bir sınır çizilir. Murat Belge, Cumhuriyet yenilikçiliğinin, Osmanlı Dönemi’ndeki yenilikçilikten belirgin farkları olduğunu söyler. Osmanlı’da amaç yeninin kurulmasıyken, Cumhuriyet Dönemi’nde bununla yetinilmediğini, “eski” ve “işe yaramaz” addedilen pek çok şeyin ortadan kaldırılmasının programlandığını ve bu programın başarılı biçimde hayata geçirildiğini öne sürer. Cumhuriyet’in

¹⁴ Bugünkü biçimiyle Yeni Osmanlıcı anlatı, tam da bu hayalet metaforunun nostaljik bir geri çağırma ile kemeğe büründürülmesi saikiyle tedavüle sokulmuştur.

radikalizmini tam da bu kritik nokta üzerinden teslim eder (Belge, 2013, s. 98). Bahsi geçen kültürel yarılmanın müsebbibi de, işte bu radikalizmdir. Nitekim günümüzde dahi Yeni Osmanlıcılık ekseninde yapılan tartışmaların çoğunda, Cumhuriyet rejiminin gerek siyasal gerekse toplumsal alandaki uygulamalarıyla Osmanlı ve İslam geçmişinden keskin bir kopuş sergilemesinin bir sonucu olarak “bastırılanın geri döndüğü” ifade edilir.

3.3. CUMHURİYET’E MUSALLAT OLAN “HAYALET”

Esasen Osmanlıcılık, ilk ortaya çıktığı dönemden itibaren hiçbir zaman yapılandırılmış, kavramsal ve teorik olarak tutarlı ve bütünlüklü bir düşünce akımı haline gelememiştir (Ongur, 2015, s. 416). Bu özelliğinin bir sonucu olarak da ne karşısına çıkan diğer ideolojilerle mücadele edebilmiş ne de Cumhuriyet rejiminin koşullarına adapte olarak tam anlamıyla yeniden canlanabilmiştir. Gelgelelim Osmanlıcılık fikri, erken Cumhuriyet dönemi boyunca İslami geleneğe mensup bir entelektüel kuşağının sığındığı bir liman işlevi görür. Necip Fazıl Kısakürek, Münevver Ayaşlı, Samiha Ayverdi, Erol Güngör gibi isimlerin bu dönemde Osmanlı geçmişine sahip çıkma çabaları, İslam sosu yoğun bir Osmanlı anlatısı inşa etmelerini ve İslamcı kimliklerini yeni bir muhafazakâr kisve çerçevesinde kurmalarını sağlar. Böylelikle devletin İslam’la ve İslamcılıkla ilişkilendirdiği gruplar üzerindeki denetim ve baskısından kısmen de olsa muaf kalabileceklerdir (Ongur, 2015, s. 420).

Osmanlı’nın hayaleti, yukarıda bahsi geçen entelektüel kuşağın ideolojik ve entelektüel ısrarının yanı sıra, cılız bir biçimde de olsa popüler kültür aracılığıyla yeni rejimin siyasal, toplumsal yapısı içinde var olmayı sürdürmüştür. Özellikle çok partili hayata geçişle ve Demokrat Parti’nin (DP) 1950 yılında iktidara gelişiyle birlikte, yaklaşık yirmi beş yıl boyunca bastırılan yakın geçmişi yeniden çağırma hamleleri gerçekleştirilir. Bu hamlelerin hangi saiklerle yapıldığının, DP’nin Türkiye siyaset sahnesindeki rolüne değinilmeden anlaşılması mümkün değildir. “Yeter! Söz Milletin” sloganıyla girdiği seçimlerden, yüzde 55.2’lik oy oranıyla birinci parti olarak çıkan DP, 1923’ten beri süregelen tek parti iktidarını böylece devirmiş olur (Mert, 2013, s. 314). DP’nin seçim sloganı, Cumhuriyet inkılaplarına karşı oluşan İslami-muhafazakâr tepkinin esasen millettten geldiğini ima eder. Bu slogan vesilesiyle, laikçi-otoriter iktidar ve halk/millet arasında olduğu söylenen gerilim ilk kez meşru-siyasal bir düzlemde

sözel karşılığını bulmuş olur. Böylesi popülist bir sloganla iktidara gelmesinin ardından partinin Cumhuriyetçi ulusal kimlik tanımına karşılık, alternatif bir milli kimlik kurgusu ve söylemi inşa etmeye çalıştığı söylenir (Mert, 2013, s. 315). Haliyle de bu dönem boyunca gerek yerel İslami gelenekler gerekse yakın geçmiş olarak Osmanlı ruhunun yeniden çağırılma çabasına tanık oluruz. Örneğin tarih kitaplarında Osmanlı İmparatorluğu ve onun siyasal-toplumsal sistemine daha geniş yer verilmeye başlanır. 1930’lu yılların başından itibaren Batılı ülkelere Türklerin ne kadar medeni olduklarını ispat etmek istercesine yayınlanan bir dergi olan *La Turquie Kémaliste*’in içeriğine, Osmanlı sanatının önde gelen figürleri ile Osmanlı sultanlarının portreleri dâhil edilir (Çolak, 2006, s. 591). Her ne kadar DP seküler devlet yapısını aşındırmak gibi bir amaca doğrudan doğruya hizmet etmese de, kurumsal ve kültürel düzlemde atılan adımlarla İslami ve Osmanlı toplumsal geleneklerini yaşatmayı, hatırlatmayı, normalleştirmeyi ve yeniden milli kimliğin unsurları olarak tedavüle sokmayı hedeflediği iddia edilir. DP’nin bu yönde attığı adımlar arasında İmam-hatip okullarının açılması, Ankara Üniversitesi’nde İlahiyat Fakültesi’nin kurulması, ilkokul müfredatına din derslerinin seçmeli olarak dâhil edilmesi gibi eğitimle ilgili hamlelerin yanı sıra, dini içerikli radyo programlarının yaygınlaştırılması, İslam-Osmanlı düşüncesinin önde gelen entelektüel figürlerinin (Necip Fazıl Kısakürek, Sezai Karakoç, Münevver Ayaşlı, Nurettin Topçu ve Cemil Meriç vb...) eserleri ve konferanslar aracılığıyla ön plana çıkarılması bulunur (Ongur, 2015, s. 420). Yine bu dönemde, ezan yeniden özgün haliyle okunmaya başlanır, İslam-Osmanlı geçmişine sahip çıkmakta ısrarcı olan entelektüel kuşak *Selamet Mecmuası*, *İslam Dergisi* gibi yayınlarla düşünsel-kültürel alanda varlık göstermeye başlar (Subaşı, 2005, s. 226-227). Tek parti dönemini zorunlu bir suskunluk içinde geçiren İslamcı düşüncenin 1940’ların sonunda başlayan yayınları, 1950’ler boyunca artarak devam etmiştir. Kısacası DP Dönemi, Türk sağının bütün kollarının, özellikle de İslamcılığın “fikri mayalanma dönemidir” denilebilir (Bora & Ünüvar, 2015, s. 159).

Osmanlı-İslam düşüncesiyle ilişkilenen/ilişkilendirilen entelektüellerin, Tek Parti dönemine yönelik eleştirilerinin genel olarak dört ortak dayanağı bulunur: Öncelikle Türkiye tarihinin Osmanlı ve Cumhuriyet dönemleri arasında bir süreksizlik ve kopuş olarak kurgulandığını iddia ederek, Tek Parti dönemini eleştirirler. Sezai Karakoç’un tarihin süreklilik arz eden bir yapısı olması gerektiğini vurgulaması, Peyami Safa’nın

tarihsel sürekliliğini kaybeden bir ulusu “şizofrenik” olarak nitelendirmesi, Necip Fazıl Kısakürek’in tarihsel çöküşün üç sebebi olarak Tanzimat, Anayasa ve Cumhuriyet’i işaret etmesi, bahsettiğimiz eleştiri hattının düşünsel düzlemdeki görünümleridir. Bu entelektüel kuşağın düşünce dünyasını karakterize eden bir diğer görüş, Cumhuriyet elitlerinin modernite algısıyla Batı ve Batılılaşma arasında tahayyül ettikleri yakın ilişkinin, Türkiye tarihini sekteye uğratan ve güçten düşüren bir bakış açısı olduğu yönündedir. Örneğin Kemal Tahir, Batı’ya olan bağlılığın beraberinde Osmanlı’yı mahkûm etmeyi getirdiğini, Nurettin Topçu ise tarihin açtığı yaraların dinden uzaklaşmak yahut Batılılaşmayı yüceltmekle değil, bizi birbirimize sıkı sıkıya bağlayan ortak vatan ve tarih bilinciyle sarılabileceğini söylerler. Bu açıdan bakıldığında Batılılaşma fikri, İslami-muhafazakâr entelektüeller tarafından Osmanlı-Türkiye tarihinde açılan yaraların devası değil bizatihi müsebbibi olarak kavranır (Ongur, 2015, s. 421).

İslami-muhafazakâr entelektüeller kendilerini Osmanlı dönemindeki öncüllerinden, “Türklük” kimliğini benimseyerek ayırırlar. Resmi ideolojinin savunucularından ise, Türklüğün Osmanlı’daki kültürel köklerini (özel olarak İslam’ı) tanıyıp sahiplenmeleriyle farklılaşırlar. Bu bakış açısı, Kısakürek’in “Bizim için Türk, Müslümanca Türktür” sözünde billurlaşır. Bahsettiğimiz entelektüel kuşağın fikirlerini karakterize eden son merkezi unsur ise, İstanbul merkezli bir Türkiye’ye geri dönüş arzusu ve özlemidir. Cumhuriyet ile birlikte inşa edilen yeni resmi ideolojinin İstanbul hükümetiyle Ankara yönetimini birbirleriyle tam bir karşıtlık çerçevesinde kurgulamasına itiraz ederler. Bu itirazın altında Fatih Sultan Mehmet’in 1453’te İstanbul’u fethetmesiyle hem Osmanlı’nın Bizans-Roma İmparatorluğu’na hem de İslam’ın Hristiyanlık’a karşı zaferinin sembolik düzlemde yok sayıldığı fikri yatar. Örneğin Yahya Kemal Beyatlı, İstanbul’un Fethi’nin Türkiye kültürü ve tarihi açısından muazzam bir önemi olduğunu, Türkler başka hiçbir başarı elde etmeseler bile bu zaferin kendi başına bir övünç kaynağı olacak denli büyük bir anlamı olduğunu vurgular (Ongur, 2015, s. 422). İslami-muhafazakâr düşünürlerin DP döneminde Cumhuriyet rejimine yönelik ortaya koydukları tüm bu eleştiri uğrakları, Türkiye’de sonraki yıllarda siyasal söyleme kuvvetli biçimde devşirilecek olan Yeni Osmanlıcı anlatının da omurgasını oluşturacaktır.

DP dönemi, 27 Mayıs 1960 darbesiyle ve partinin lideri Adnan Menderes'in idamıyla sona erer. DP döneminin, sağ siyasal pozisyonda görece bir özgüven tesisine tekabül eden ve Menderes'in idamıyla yerini hayal kırıklığı ve korkuya bırakan bir duygu iklimiyle karakterize olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu dönemde Osmanlı geçmişinin yeniden çağırılmasının/hatırlanmasının yarattığı duygusal miras, sonradan siyaset sahnesine çıkacak merkez sağ partiler tarafından sahiplenilerek varlığını sürdürür. İşte Osmanlıcılık, tam da içeriği müphem bir ideolojik formasyon olduğu ve Türkiye'de merkez sağ gelenek tarafından çoğunlukla pragmatik ve duygusal saiklerle çeşitli formlara sokulup sahiplenildiği için bir *anlatı* olarak ele alınmalıdır.

DP döneminin ardından merkez sağ partilerin Osmanlıcı anlatıyı sahiplenişinin ardında, 1960'lar boyunca yükselişe geçen sol-komünist dalganın karşısına çıkacak ve onunla mücadele edecek sağ siyasal pozisyonun, ancak Osmanlı-İslam geçmişini ve ruhunu, bu ruha eşlik eden duyguyu geri çağırarak güçlenebileceği fikri yatar. 1960'lı yıllar boyunca Komünizmle Mücadele Dernekleri, Milli Türk Talebe Birliği, Mücadele Birliği, Hür Düşünce Kulübü gibi kuruluşlar ile Milli Düşünce, Milli Gençlik, Mücadele, Yeniden Milli Mücadele, Diriliş, Büyük Doğu gibi gazete ve dergilerin, komünizm tehdidine karşılık Osmanlı-İslam düşüncesini etkin bir biçimde sahiplendikleri görülür (Ongur, 2015, s. 421-422). 1960-1980 arasındaki yirmi yıllık dönemde, hem sağ partiler hem de ordu, komünizmle baş etme yöntemini Osmanlı-İslam geçmişini yeniden sahiplenmekte ve siyasal İslam'la bir düzeyde ilişkilennmekte bulur. Özellikle 1971-1980 yılları arasında ordu, yeni türeyen düşmana karşı (komünizm) "eski düşmanı"yla arasında bir ortaklık zemini bulma hamleleri yapar. Bu eğilim, Türk geçmişiyle, İslamiyet arasında bir sentezin ürünü olarak görülen "Türk milli kültürüne dönüş" fikriyle karakterize olur. Copeaux, Türk-İslam sentezi olarak adlandırılan ve 1980 sonrası Türkiye'nin yarı-resmi ideolojisi (Copeaux, 2000, s. 9) haline gelen bu akımın, belirli bir siyasal gruba ya da partiye özgü olmadığını, bu yüzden de incelenmesinin meşakkatli olduğunu söyler. Zira Türk-İslam sentezinin söylemi, "kendilerine kaynak olarak az ya da çok Kemalizm'i ya da İslam'ı göstermeleriyle ayırt edilen farklı aidiyetler tarafından üretilmektedir" (Copeaux, 2000, s. 56).

İslam’a tarihsel söylem içindeki yerini geri verme çabası olarak stratejik saiklerle ortaya çıkan Türk-İslam sentezi fikrinin olgunlaşması, İslamcı siyasal çizgiyi sahiplenen ve 1960’lardan itibaren örgütlenme imkânı bulan seçkinlerin siyaseten nefes almasını, ilk kez Milli Nizam Partisi (MNP) etrafında toplanmalarını ve siyasal alanda varlık göstermeye başlamalarını mümkün kılar (Türk, 2014, s. 162). Temel siyasal güdümü Türkiye tarihini yeniden İslamlaştırmak olan bu çizginin mensupları, Osmanlı tahayyülü ve imgelerini, İslam lehine, işlevsel bir biçimde kullanmayı sürdürürler; Türkiye siyasi tarihinde Milli Görüş Hareketi olarak anılan bu geleneğin millilik vurgusu, diğer siyasal ideolojilerin gayri-milliliğine, Batı taklitçiliğine referansla yapılır. Dolayısıyla bu sıfat dünyevi ve ulusal değil, dinsel ve ümmetçi bir anlam barındırır (Çakır, 2005, s. 544). Hareketin lideri Necmettin Erbakan, Milli Görüş’ün ne olduğunu anlatırken “Milli Görüş milletimizin dört şeyi; inancı, tarihi, kimliği ve kendisidir” der. Ona göre Malazgirt zaferi, İstanbul’un Fethi, İstiklal Savaşı Milli Görüşle kazanılmıştır. Cumhuriyet modernleşmesiyle birlikte ise CHP “milletin ruh kökünü çürütme hareketinin önderi” olarak varlığını sürdürmüştür. Erbakan, laiklikle ilgili, “bizim milletimizin mana ikliminde olmayan bir kelimedir, ülkemizde yıllarca İslam düşmanlığı olarak uygulanmıştır” der (Türk, 2014, s. 165-195). Bu açıdan bakıldığında Milli Görüş Hareketi’nin Osmanlı ve Osmanlıcılığı İslam lehine sahiplendiği, bu yüzden de resmi ideolojiyle açıktan çarpışan, hesaplaşan bir tavır sergilediği söylenebilir.

1950’lerden 1980 yılına kadar uzanan otuz yıllık dönemde, Cumhuriyet’in katı milli kimlik kurgusu, gerek Osmanlı-İslam geçmişini sahiplenmekte ısrar eden entelektüellerin, gerekse siyasal alanda ilk kez kendisini ifade alanı bulan İslami geleneğin eleştirileri aracılığıyla bir nebze aşınmıştır. Bu eleştiriler, ilerleyen yıllarda ortaya atılacak alternatif milli kimlik kurgularının siyasal ve toplumsal alanda karşılık bulması ve Yeni Osmanlıcı anlatının siyasi jargonun başat unsurlarından biri haline gelmesinin zeminini oluşturmaları bakımından son derece önemlidir. Başka bir ifadeyle 1950’ler ile 1980’ler arasındaki zaman dilimi, İslam’a tarihsel söylem içindeki yerini geri verme çabasının, din unsurunu Türk milli kimliğinin temel bir bileşeni kılma hamlelerinin yapıldığı ve Türk-İslam sentezi fikrinin zemininin kurulduğu bir dönemdir (Copeaux, 2000, s. 9).

3.4. KİMLİK BUNALIMINA DEVA OLARAK YENİ OSMANLICI ANLATININ YENİDEN DOĞUŞU: 1980'LER

Siyasal alanda daha ziyade pragmatik ve duygusal saiklerle sahiplenilen ve mütemadiyen geri çağırılan bir hayalet olarak Osmanlıcılığın tek başına güçlü bir siyasal vizyon olarak dile gelmesi ve siyasi jargonun başat unsurlarından biri olarak ortaya konulması, 1980'li yıllar itibariyle mümkün olur. “Siyasal alana, Osmanlı'nın bir bastırılan olarak geri dönüşünde etkili olmuş en önemli figürlerden biri Turgut Özal'dır” (Çalış, 2001, s. 394). Anavatan Partisi'nin kurucusu olan Özal, gerek başbakanlığı döneminde (1983-89) gerekse cumhurbaşkanlığı döneminde (1989-93), güç ve ihtişamla karakterize olan Osmanlıcı geçmiş anlatısını, darbe sonrası kolektif hafızayı ve kolektif özgüveni yeniden canlandırmaya dönük bir araç olarak kullanır.

Osmanlıcılık bu dönemde hem yeni bir dış politika söylemi hem de Türk-İslam sentezi fikri ışığında formüle edilecek yeni milli kimliğin bir bileşeni olarak tedavüle sokulur. Zira 1980'li yıllar, Türkiye'nin hem içeride hem de dışarı ile ilişkisinde pek çok bakımdan yeniden biçimlendiği bir dönemdir. 12 Eylül askeri darbesinin ardından resmi ideoloji olarak Türk-İslam Sentezi'nin benimsenmesi, buna bağlı olarak İslamcı siyasetin yükselişe geçmesi, Anadolu'da yaşanan iktisadi ve siyasi dönüşümler ile birlikte yeni bir muhafazakâr burjuvazinin ortaya çıkması gibi iç politikaya mahsus gelişmeler, 1980'li yılların siyasi ve toplumsal tarih açısından yeni bir dönem olarak işaretlenmesini mümkün kılan dinamiklerdir. İçeride darbe yönetimi ve Özal iktidarına, dışarıda ise bölgesel ve uluslararası gelişmelere bağlı olarak yaşanan büyük dönüşümler, “Yeni Osmanlıcı” söylem ve arayışların ortaya çıkarak konuşulur hale gelmesine zemin hazırlar (Uzgel & Yaramış, 2010, s. 39). Bu dönemde gerek ekonomik gerekse toplumsal alandaki restorasyon ihtiyacı, Batı ile İslami söylemi, ilerleme ile muhafazakârlığı, serbest piyasa ile devleti ve nihayet Türkiye ile Osmanlı geçmişini uzlaştırma zorunluluğunu doğurur (Ongur, 2015, s. 423). Dolayısıyla Yeni Osmanlıcı anlatının 1980'li yıllardaki görünümü, iç ve dış dinamikler arasındaki etkileşimin diyalektik bir sonucu olarak pragmatik, sınırları belirsiz fakat birleştirici bir motife, bir tür aidiyet kategorisine ve genişlemeyi, büyümeyi teşvik eden bir özgüven tesisine tekabül eder. Zira darbe sonrası dönemde Türkiye ağır bir milli kimlik bunalımıyla karşı karşıya kalır: iç koşullar yeni bir milli kimlik tanımı yapmayı zaruri kılar. Siyasal

İslam'ın ve Kürt özgürlük hareketinin yükselişi, kolektif düzlemde aidiyet formlarının ve milli kimlik tanımının yeniden gözden geçirilip sorgulanması açısından kritik gelişmelerdir. Resmi tarih anlatısının dışına itilmiş olan farklı geçmişlerin yeniden keşfi, alternatif toplumsal hafızaların açığa çıkarak siyasal söyleme eklemlenmesine vesile olur. Bu yeni durum, Kemalist modernleşme projesinin içerme stratejilerini yeterince başarılı bir biçimde yürütemediği yönündeki tespitlerle açıklanır (Çolak, 2006, s. 589). Kemalizm'in homojenleştirici siyaseti dolayısıyla ihmal ve inkâr edilen toplumsal kimlikler ilk kez ve güçlü biçimde bu dönemde yeniden keşfedilir. İç politikada yeniden çoğulcu bir anlayışın benimsenmesi talebiyle Osmanlı modelini geri çağırma eğilimleri koşut gider (Uzgel & Yaramış, 2010, s. 37). Özal'a göre Türkiye'deki resmi milli kimlik tanımı, etnik ve dinsel unsurları yeterince dikkate almadığı için toplumsal bir aidiyet sorunu söz konusudur. Farklı kimliklerin ifade alanı bulabileceği bir üst kimlik arayışı, Özal'ı içte yeniden Osmanlılık fikrine giden bir çizgiyi takip etmeye yöneltir (Çalış, 2001, s. 397). Bu bağlamda Özal dönemi Yeni Osmanlıcılığının, Osmanlı yönetimi uygulamalarını çoğulculuk ve hoşgörü perspektifinden sahiplenilen *seçici* bir yorum üzerine kurulu olduğu iddia edilebilir (Yavuz, 1998, s. 24).

Özal dönemi, Osmanlı mirasının kolektif hafızayı uyandırmak, milli kimliği yeniden tariflemek ve “şimdiye yeniden inşa etmek” (Onar, 2009, s. 233) için siyasal düzlemde kendine ilk kez geniş yer bulduğu bir dönem olarak işaretlenebilir. Bu dönemde Osmanlı geçmişi, milletin ortak tarihine ilişkin görkemli bir anlatı kurularak hatırlanır. Darbe sonrası katı askeri yönetimin ardından sivil bir lider olarak siyaset sahnesine çıkan Özal, gerek yumuşak ve pragmatik imgesiyle, gerekse görkemli Osmanlı geçmişini hatırlatmasıyla, halk nezdinde bir ferahlamanın ve daha da önemlisi, görkemli bir gelecek vaadinin işaretidir adeta.

Özal dönemindeki Yeni Osmanlıcı anlatının özellikle –Ankara merkezli, siyasal açıdan sağ kanatta konuşlanan –*Türkiye Günlüğü Dergisi* çevresinde, yeni bir vizyon olarak dillendirildiği görülür. Cengiz Çandar ve Nur Vergin gibi gazeteciler, ülkenin “tarihiyle barışması, aslına rücu etmesi, kendisinden korkmaması” gerektiği gibi önermelerle Yeni Osmanlıcı anlatının altını doldurmaya çalışırlar. Osmanlı'nın çoğulcu ve hoşgörüyü

dayalı bir düzen olarak olumlanması, miadını doldurduğu düşünülen ve dönüştürülmesi hedeflenen Kemalizm eleştirisiyle koşut gider (Uzgel & Yaramış, 2010, s. 38-40).

Özal döneminde İslamcı seçkinler, Osmanlı geçmişini kucaklayan yeni bir milli kimlik anlatısının yapılandırılmasında etkin bir rol oynarlar. Türkiye siyasetinde siyasal söylemi ve vizyonu belirleyici bir konuma yükselmeleri, ekonominin, kültürel alanın ve bürokrasinin yüksek kademelerinde yavaş yavaş kendilerine yer bulmalarıyla koşut gider. Artık kendi sermayeleri ve yayın organları vardır ve onlar aracılığıyla Kemalist ideoloji eleştirisini kitlelere yaymaya çalışırlar. Darbe sonrası dönemin İslamcı seçkinlere ne ölçüde alan açtığı, İslamcılarının 1980 öncesi ve sonrasındaki medya gücünün karşılaştırılmasıyla örneklendirilebilir: 1980 öncesinde İslamcı dergi ve gazetelerin pazar payı %7 oranındayken, 1996 itibariyle bu rakam % 47'ye çıkar. Özal döneminde geleneksel İslamcı altyapıdan gelen yeni bir akademisyen kuşağı Anadolu'daki üniversitelere yerleştirilir. İsmet Özel ve Ali Bulaç gibi İslamcı entelektüeller ile Fehmi Kuru ve Abdurrahman Dilipak gibi gazeteciler devlet, toplum, kimlik ve tarihe ilişkin sorgulamalar aracılığıyla, İslamcı kimliğin bu dönemde politizasyonunu mümkün kılan sembolik sermaye odaklarını oluştururlar (Yavuz, 1998, s. 31-34). En nihayetinde Özal dönemi iç politikasında, Yeni Osmanlıcı anlatının sağ siyaset, özellikle de İslamcı siyasal kesimler aracılığıyla güçlü bir söylemsel yayılma olanağı bulduğu söylenebilir.

Esasen Özal döneminde Yeni Osmanlıcı anlatı, içeride birleştirici ve vaat yüklü bir motifken, dış politika bağlamında yayılmacı ve genişlemeci bir siyasal söylem olarak varlık gösterir. Bunda elbette dönemin dış politik gelişmelerinin payı büyüktür. 1980'ler itibariyle Türkiye'nin neoliberal küresel düzene eklemelenmesi ile Doğu Avrupa'daki sosyalist rejimlerin çökmesi ve Sovyetlerin dağılışı, devam eden etnik çatışmaların alevlenmesine yol açan uluslararası süreç, Türkiye açısından önemli jeopolitik fırsatların ortaya çıktığı algısını yaratmıştır. Tüm bu uluslararası gelişmeler, Türk dış politikasının daha önceki ana eksenlerinin gözden geçirilmesi, eleştirilmesi ve tanımlanması yolundaki yaklaşımları gündeme getirir (Uzgel & Yaramış, 2010, s. 38). Özellikle Misak-ı Milli'nin yorumlanış biçimi ve "yurtta sulh cihanda sulh" ilkesi eleştirilerek, statükoculuk ve Batıcılık gibi yönelimlerin terk edilmesi yönünde çağrılar yapılır. Türkiye'nin kendi gücünün farkına varması ve uluslararası potansiyelini

kullanması teşvik edilir. Edirne ile Van arasına sıkıştırılan tarih bilincinden kurtulmanın yolunun, Osmanlı mirasının yeniden keşfinde yattığı salık verilir (Uzgel & Yaramış, 2010, s. 38).

1980'lerin sonu 1990'ların başından itibaren dış politikada yaşanan gelişmeler, geçmişte Osmanlı İmparatorluğu bünyesinde yer alan ülkelerin uluslararası siyasetin gündemine oturmasına yol açar ve beraberinde kaçınılmaz bir biçimde Osmanlı geçmişinin hatırlanmasını getirir (Çalış, 2001, s. 400). Nitekim Özal *Türkiye Günlüğü* dergisine verdiği bir röportajda, modern Türkiye'nin Ortadoğu ve Balkanlar'daki emperyal medeniyetin varisi olduğunu vurgulayacak, ülkenin önünde "hacet kapılarının" açıldığını, 21. yüzyılın Türk asrı olacağını ilan edecek, böylesi bir fırsatın 400 yılda bir geleceğini iddia edecek ve Balkanlardan başlayarak Kuzey Irak ve Suriye de dâhil olmak üzere Adriyatik'e kadar olan bölgede Türkiye'nin etki alanı yaratması gerektiğini savunacaktır (Uzgel & Yaramış, 2010, s. 38). Bu bakımdan Özal döneminde kurulan dış politika merkezli Yeni Osmanlıcı anlatının, Osmanlı emperyal geçmişine dönük bir arzuyu yansıttığı ve kitlelere bu yönde bir vaatte bulunduğu söylenebilir.

Özal'ın öncülük ettiği bu ilk dönem Yeni Osmanlıcılık anlatısı, onun 1993 yılındaki ani ölümüyle birlikte bir bakıma rafa kaldırılacaktır. Bu dönemin ardından içeride Kürt sorununun yakıcılığı, silahlı çözüme odaklı bir gündem olarak ağırlık kazanacak, laik siyaset vurgusu yeniden siyasal söylemin merkezine oturacaktır (Uzgel & Yaramış, 2010, s. 39). Fakat Özal dönemini Yeni Osmanlıcı anlatı açısından merkezi önemde kılan temel unsur, seksen yıldır devlet söyleminde kendine yer bulamayan ama *hissedilen*, bilinen ama dillendirilmeyen, var olan ama üzeri örtülen bir geçmiş tahayyülünün yeniden canlanmasıdır (Çalış, 2001, s. 403). Bu tahayyül, beraberinde bir tür duygu iklimi değişikliğini de getirmiştir. Hem siyasal hem de toplumsal açıdan sancılı geçen yılların ardından Osmanlı geçmişinin hatırlanmakla kalmayıp, masalımsı bir tınıyla (çoğulculuk, emperyal güç olma) yeniden yaşanma arzusu, şimdiye ve geleceğe yönelik bir umut iklimi yaratmıştır. Her ne kadar dış politika bağlamında herhangi bir kayda değer etkisinden söz edilemese de, Özal döneminde ilk kez kuvvetli bir biçimde dile gelen Yeni Osmanlıcı anlatının, Cumhuriyetle yüzleşme ve hesaplaşma girişimlerinin devlet düzleminde ilk kez bu denli meşru bir zeminde gerçekleşmesine vesile olması açısından da, özgün ve öncül olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

3.5. TÜRKLÜK VE İSLAMLĞIN MUTLU BİRLİKTELİĞİ: 1990’LARDA YENİ OSMANLICI DALGA

Özal döneminin ardından iç politikada bir kültürel çoğulculuk formülü olarak Yeni Osmanlıcılık üzerindeki genel ilgi dağılır. Fakat uzun yıllar boyunca belli belirsiz görünüp kaybolan bu görkemli geçmiş anlatısının 1980’lerde ilk kez yoğun biçimde dile getirilip milli kimliğin bir bileşeni olarak tedavüle sokulması ve arzulanır kılınması, beraberinde bu anlatının giderek güçlenerek yerini sağlamlaştırmasını getirir. 1990’larda özellikle İslamcı siyasi seçkinler, Yeni Osmanlıcı anlatıyı daha da İslamileştirerek görüşlerine ve programlarına yansıtmayı başarırlar. Milli Görüş Hareketinin lideri Erbakan öncülüğündeki Refah Partisi’nin (RP) 1995 seçimlerinden birinci parti olarak çıkması ve ardından Doğru Yol Partisi (DYP) ile koalisyon kurması Türkiye’nin ilk kez siyasi kimliğini Osmanlı-İslam mirasına dayandıran bir başbakan tarafından yönetilmesinin önünü açar (Çolak, 2006, s. 595; Yavuz, 1998, s. 20). Haliyle de gerek milli kimlik tartışmaları gerekse Osmanlı geçmişiyle barışma çabaları, altta işleyen Kemalizmle hesaplaşma arzusuyla birlikte yeniden gündeme gelir.

RP mensubu siyasi seçkinlerin Osmanlı tahayyülü, Türklükle İslami kimliğin kombinasyonuna dayanır. Bu yönüyle de Özal’ın Yeni Osmanlıcı vizyonunun, “İslami rengi daha güçlü vurulmuş” bir devamı niteliğindedir (Bora, 1996, s. 23). Gelgelelim İslamcı seçkinlerin Yeni Osmanlıcılığını Özal dönemininkinden ayıran temel bir motif, ilkinin rövanşizmidir. İslamcı seçkinler açısından İslami tonu yoğun bir Osmanlı anlatısı, Cumhuriyetle yüzleşmekle ve hesaplaşmakla sınırlı kalmaz, intikamcı bir dürtüyle şimdiyi ve geleceği yeniden kurmanın aracı halini alır. Bu rövanşist dürtünün meşru bir zemine oturtulması için, toplumsal tabanda karşılık bulmasına da ihtiyaç vardır. Nitekim 1990’lı yılların ikinci yarısı boyunca RP’nin kurmayları, özellikle büyük şehirlerde kültürel alanda bir revizyona giderek Osmanlı sanatlarını, yeme-içme pratiklerini ve mimari formlarını toplumsal hayatın içine entegre etmeye çalışırlar. Bu dönemde ilk kez seküler Cumhuriyet törenlerine alternatif resmi törenler organize edilerek, ülkenin Osmanlı-İslam geçmişinin yeniden hatırlanması ve milli kimliğin yeniden inşası çabalarına tanık oluruz. Özellikle İstanbul, Türklerin Osmanlı-İslam geçmişinin yuvası ve bir tür ihtişam ve gurur kaynağı olarak İslami tonu baskın olacak biçimde –Cumhuriyet’in Ankarası’na karşı– sembolik düzlemde yeniden

kimliklendirilmeye çalışılır. Bu çaba, resmi ideolojinin Ankara merkezli milli kimlik tanımına bir tür meydan okumayı imlediği gibi, Osmanlı medeniyeti ve kudretinin sembolü olarak kavranan İstanbul'un sembolik düzlemde yeni milli kimliğin filizleneceği bir mekân olarak işaretlenmesine de delalettir. Nitekim dönemin İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı Recep Tayyip Erdoğan, Osmanlı İmparatorluğu dönemindeki İstanbul'u yeniden hatırlamak-hatırlatmak için bir dizi etkinlik organize eder. İstanbul'un Fethi kutlamaları ve burayı İslam kenti haline getirdiğine inanılan Fatih Sultan Mehmet'i anma etkinlikleri, Büyükşehir Belediyesi eliyle, kitlesel katılıma olanak verecek şekilde gerçekleştirilmeye başlanır (Çolak, 2006, s. 595-596). Erdoğan'ın Belediye Başkanlığı süresince 29 Mayıs Fetih Kutlamaları, "yeniden fetih" şiarıyla gerçekleştirilir. Bu şiar, içerisinde barındırdığı imalar bakımından, Osmanlı döneminin sona erişiyile birlikte İslami siyasal kimliğin yaklaşık seksen yıl süren geri çekilmesinin ve susturulmuşluğunun son bulduğunun müjdesi olarak kavranabilir. Üstelik bu müjde, yalnızca Türkiye bağlamında değil, bütün İslam devletlerini kapsayacak şekilde anlamlandırılır. Öyle ki, 1996 yılında gerçekleştirilen kutlama töreninde diğer Müslüman ülkelerin temsilcileri de yer alacak ve RP lideri Erbakan, yaptığı açılış konuşmasında 543 yıl önce gerçekleştirilen fethin ardından, yeni bir fethin arifesinde olduklarını tüm İslam dünyasına muştulayacaktır (Çınar, 2001, s. 382). RP döneminde Fetih kutlamaları, yalnızca Osmanlı'nın görkemli geçmişini yeniden hatırlayıp methetmek amacına hizmet etmez. Kutlamalar boyunca Hz. Muhammed'in İstanbul'un bir gün fethedileceğine dair öngörüsü vurgulanarak, bu etkinlik İslamcı tarih anlatısının da bir parçası kılınır. Fetih kutlamalarının İslami yönü öyle yoğun bir biçimde öne çıkar ki, 1996 yılında gerçekleştirilen kutlama töreni esnasında İnönü Stadyumu'nda bir imam öncülüğünde kitlesel olarak dua bile edilir (Çınar, 2001, s. 365-376). Fetih Kutlamaları, RP hükümetinin iç politik alanda kurumsallaştırıp ritüelleştirdiği bir etkinlik olarak, bu dönem gerçekleştirilen Yeni Osmanlıcı hamlelerin en güçlüsüdür denilebilir.

RP dönemi, Osmanlı mirası ve Cumhuriyet mirasının kültür öğeleri arasında ilk kez ve açıktan bir savaşın yürütülmeye başlandığı dönemdir. 1996'da DYP ile bir koalisyon hükümeti kurulmasının hemen ardından, modern Türkiye'nin sembollerinden biri olarak kabul edilen Taksim'e büyük bir cami inşa edilmesi yönündeki proje dile getirilir, Bizans surlarının yıkılmasının planlandığı ilan edilir, Cemal Reşit Rey konser salonunda

verilen resepsiyonlarda alkollü içki ikram edilmesi yasaklanır ve salon içerisinde uygun görülen mekânlar mescide dönüştürülür. Yine bu mekânın önceleri sadece Batı müziğini içeren repertuvarına dini ve yerel müzik grupları eklenir (Koyuncu, 2014, s. 54). RP'nin kısa süren iktidarı döneminde kültürel ve toplumsal alana yönelik bu tarz müdahale girişimleri, İslami gelenek açısından, Kemalist rejimle hesaplaşma arzusunun çok ötesinde, bugün çok daha fazla aşına olduğumuz bir tür intikam ve tazmin arzusunun 1990'lardaki emareleri olarak okunabilir.

RP dönemi Yeni Osmanlıcılığı, dış politika bağlamında ise “Lider Türkiye”, “Yeniden Büyük Türkiye” gibi sloganların çağrıştırdığı emperyal vizyon açısından Özal dönemindekiyle benzerlikler taşır. Fakat içerdiği yoğun İslam vurgusu ve Erbakan'ın Batı karşıtı tavrıyla Özal'ın kurduğu anlatıdan farklılaşır. Nitekim Erbakan, Türkiye'nin Cumhuriyetle birlikte yüzünü Batı'ya dönmesini sert bir biçimde eleştirirken, “İslam NATO'su”, “İslam Birleşmiş Milletleri” gibi projeler öne sürerek, dış politika vizyonunu Batı yerine İran, Malezya ve Libya gibi ülkelerle ilişkileri güçlendirerek ve Bosnalılar, Çeçenler ve Filistinlilerle söylemsel düzlemde paternalistik bir sorumluluk ilişkisi kurarak somutlaştırmaya çalışır. Özal'dan farklı olarak Erbakan'ın dış politikadaki Yeni Osmanlıcılığı, “küresel stratejinin bir parçası değil, neoliberal küreselleşmeye karşı çıkmayı deneyen” bir harekettir (Uzgel & Yaramış, 2010, s. 40-41). Bu dış politik vizyonun ideolojik-düşünsel arka planını, Osmanlı'nın cihan hâkimiyetine yönelik bir vurgu ve Türkiye'nin yüzünü Batı yerine Doğu'ya dönerek *yeniden* Müslüman ülkelerin lideri olması yönündeki emperyal arzu oluşturur.

RP dönemi, 1997 yılında, Türkiye tarihinde “Postmodern Darbe” olarak anılan 28 Şubat süreciyle son bulur. Bu süreç, Erbakan'ın başbakanlık konutunda tarikat liderlerine iftar yemeği vermesi, Sincan'da düzenlenen Kudüs gecesine katılması ve ülkede Aczmen-diler ya da Hizbullahçılar olarak anılan radikal İslamcı grupların yürüyüşler düzenleyerek çeşitli vesilelerle haberlere konu olması gibi,¹⁵ Cumhuriyet rejimine tehdit teşkil ettiği düşünülen bir dizi sembolik gelişmenin sonucunda, Erbakan'ın istifaya zorlanması ve partinin kapatılmasıyla son bulur. Cumhuriyet'in ilanından itibaren kolektif kimliğini susturulma, baskılanma, geçmişinden koparılma ve mağduriyetle karakterize olan bir anlatı çerçevesine yerleştiren ve Osmanlı'yı bu ruh halinin

¹⁵ “28 Şubat'ın Üstünden 14 Yıl Geçti”, *Hürriyet*, 28 Şubat 2011, Bkz. <http://www.hurriyet.com.tr/28-subatin-ustunden-14-yil-gecti-17143455>

restorasyonu için adeta bir can simidi olarak işlevselleştiren İslami-muhafazakâr geleneğin bu süreçten sonraki serüveni, bambaşka bir boyuta taşınacaktır.

3.6. OSMANLILIĞIN, MİLLİ KİMLİĞİN KURUCU ANLATISI OLARAK YENİDEN TESİSİ: AKP DÖNEMİ

28 Şubat süreci, bir yönüyle Türkiye’deki İslamcı seçkinler ve Yeni Osmanlıcı arayış ve pratikler açısından *yeni* bir dönemin başlangıcını imler. Zira Milli Görüş Hareketi içinde tarihsel bir kırılma ve kopuşa vesile olur: Hareket içinde gelenekçiler ve yenilikçiler olarak anılan iki grup üzerinden bir çözülme yaşanır. Bu çözülme 2001 yılında “yenilikçiler”in Adalet ve Kalkınma Partisi’ni (AKP) kurmalarıyla birlikte nihayete erer. AKP 2002 yılında girdiği genel seçimlerin propagandasında, siyasal kimliğinin ve deneyiminin kurucu bir ögesi olan İslamcılığı reddederek, sahiplendiği “muhafazakâr-demokrat” sıfatıyla siyaset sahnesindeki yerini alır. Partinin seçimlerden tek başına iktidar olarak çıkması, hem Türkiye siyaseti açısından uzun sürecek bir dönemin başlangıcı hem de Yeni Osmanlıcı anlatı bakımından yepyeni bir faza geçişin miladıdır. Zira 2002 yılından bu yana Türkiye toplumu, giderek yoğunlaşan bir biçimde ona Osmanlı geçmişini yeniden hatırlatan, hatırlatmakla kalmayıp bu anlatıya yoğun bir duygusal yatırım yapılmasını talep eden ve gündelik hayat pratiklerinden medyaya, siyasal söylemden uygulanan politikalara kadar hayatın her alanına sirayet eden bir deneyimin içinden geçiyor. Bu yeni dönem, banal Osmanlıcılık (Ongur, 2015, s. 417) olarak tarif edebileceğimiz bir ethos ile karakterize oluyor. Gücünü ve sürekliliğini toplumsal yaşamdaki etkin görünürlüğünden ve yeniden üretilebilirliğinden alan milliyetçiliği *banal milliyetçilik* olarak tanımlayan Michael Billig’in izinden giderek (Billig, 1995), AKP döneminde tedavüle sokulan Yeni Osmanlıcı anlatıyı, toplumsal alandaki tezahürlerini de dikkate alarak *banal Osmanlıcılık* olarak kavramsallaştırmak mümkün görünüyor. Burada banallikten kastımız, Yeni Osmanlıcı anlatının sembolik uğraklarının, toplumsal tabanın da katılımı ve ortaklığıyla mütemadiyen yeniden üretilmesi, kutsallaştığı ölçüde sıradanlaşması ve bir tür milli habitus biçimini almasıdır.

Esasen AKP’nin siyasal söyleminin merkezi unsurlarından birinin Osmanlı geçmişine yönelik hatırlama/hatırlatma hamleleriyle karakterize olması şaşırtıcı görünmüyor. Çünkü daha önce de bahsettiğimiz gibi Yeni Osmanlıcılık, AKP iktidarından önce de Türkiye’de genel olarak merkez-sağ siyasetin söyleminde çeşitli düzeylerde varlığını

sürdürdü. AKP'nin de, gerek Menderes ve Özal yönetimleriyle kendisi arasında kurduğu devamlılık ilişkisi, gerekse kadrosunun büyük bir kısmının Milli Görüş geleneğinden ve İslami bir siyasi arka plandan gelmesi nedeniyle, iç ve dış politika bağlamında Osmanlı'yı merkeze alan bir siyasi jargon benimsemesi olağan karşılanabilir (Ongur, 2015, s. 424). Gelgelelim AKP'nin ülkenin Osmanlı geçmişini hatırlamak/hatırlatmak üzere sembolik düzlemde ve toplum nezdinde kat ettiği yol bakımından, kendisinden önceki siyasi çabaların çok üzerinde bir ilerleme kaydetmesi dikkate değerdir. Elbette bu ilerlemenin birincil nedeni ekonomik ve siyasi iktidarı elinde bulundurmasıdır. Fakat Yeni Osmanlıcı anlatının toplumsal tabanda bulunduğu karşılığın, bu anlatının içine kendisini yerleştiren İslami-muhafazakâr tabanla birlikte, toplumda bu anlatıyı kucaklayan başkaca kesimlerin duygusal bir deneyimine ve ihtiyacına da tekabül ettiğini iddia edebiliriz. İşte bu duygusal deneyimi, AKP döneminde Yeni Osmanlıcılığın çeşitli sembolik uğraklarının irdelenmesi üzerinden okumak mümkün görünüyor.

AKP ve onun Yeni Osmanlıcı yönelimini soru konusu edinen literatüre bakıldığında, meselenin ağırlıklı olarak dış politika boyutuna odaklanıldığına şahit oluyoruz. Hâlbuki AKP dönemini Yeni Osmanlıcı anlatı açısından öncüllerinden farklı kılan en temel özellik, bu fikrin toplumsal boyutuna verilen olağanüstü önemdir. Öncekilerden farklı olarak bu anlatı, yüzergezer siyasi söylemler ve dış politika hamleleriyle sınırlı kalmayıp, topluma “dünyevi” ve “sıradan” bir şeyler sunuyor. Türkiye'nin “şanlı tarihinin” unutulması “hatasını” düzeltmeye girişiyor (Ongur, 2015, s. 425). İktidar bu uğurda, gerek siyasi gerekse kültürel değerleri adeta birer savaş malzemesine dönüştürüyor (Timur, 2015, s. 21).

2000'li yıllar Türkiye'sinde Yeni Osmanlıcılığın bir ethos olarak hangi araçlarla inşa edildiğine geçmeden önce, bu anlatının dış politika bağlamında nasıl gelişip serpildiğine dair bir parantez açmak gerekiyor. Zira AKP dönemi dış politikası, Türkiye tarihi boyunca Osmanlı mirasına yönelik vurgu eşliğinde süregiden ideolojik mücadelelerin ve Osmanlı geçmişini yeniden hatırlama, böylelikle de yeni bir milli kimlik inşa etme çabalarının ilk kez kuvvetli bir biçimde vücuda geldiği uğrak olarak karşımıza çıkıyor. Başka deyişle AKP'nin Yeni Osmanlıcılığının siyasi ve sosyolojik bir dökümünü

yapmanın yolu, öncelikle bu söylemin uluslararası ilişkiler çerçevesinde nasıl içeriklendirildiğine bakmaktan geçiyor. Zira,

... dış politika sadece kendine mahsus kodları ve kuralları olan bir diplomatik ilişkiler alanı değil aynı zamanda bir ülkede hakim kılınmaya çalışılan “milli kimliğin” sınırlarının belirlendiği ve bir “dışarısının” işaretlenmesi temelinde bu kimliğin belirli bir içerikle doldurulduğu bir toplumsal süreci de içerir (Saraçoğlu, 2013, s. 56).

AKP’nin dış politika söyleminin izlerini, partinin kurucu isimlerinden olan, yıllarca başbakan danışmanlığı yapan ve 2009-2014 yılları arasında ülkenin Dışişleri Bakanı olan Ahmet Davutoğlu’nun görüşlerinde sürmek mümkün görünüyor. Üstelik Davutoğlu’nun Dışişleri Bakanlığı süreci, aynı zamanda Türkiye’de Yeni Osmanlıcı anlatının sembolik tezahürlerinin de en yoğun biçimde tedavüle sokulduğu ve tabanda karşılık bulduğu döneme tekabül ediyor. Davutoğlu’nun görüşlerinin, 1990’lardaki Yeni Osmanlıcılık tartışmalarının temel bir mecrası olan, daha önce de zikrettiğimiz *Türkiye Günlüğü* dergisi çevresinde şekillendiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Onun Osmanlı’yı nasıl bir anlatı çerçevesinde kurduğunun ana hatları ise, esasen *Stratejik Derinlik* (2001) isimli kitabın *ruhunda* açığa çıkıyor. Davutoğlu bu kitapta, 1990’lardaki Yeni Osmanlıcılık tartışmalarının teorik temellerinin yeterince atılmamış olduğundan, bu yüzden de jurnalistik düzeyde kaldığından ve toplumun daha geniş kesimlerine ulaşamadığından dem vuruyor (Davutoğlu, 2005, s. 90). Osmanlı mirasını, Türkiye toplumunun en “sahici” kimliği ve değişmez özü olarak tarif ediyor. “Bu öz, Türkiye toplumunu diğer milletlerden ayıran, onu tarih sahnesinde istisna haline getiren, ‘sıradanlıktan’ kurtaran potansiyel bir güçtür” diyor (Saraçoğlu, 2013, s.59). Gelgelelim bu potansiyelin, Kemalist ilkelere dayalı dış politika anlayışı yüzünden yıllarca kullanılamadığından dem vuruyor. Türkiye’nin geleneksel dış politikasını, inisiyatif almaktan çekinen, statükocu, edilgen, çatışma üreten ve güvenlik odaklı bir vizyona sahip olmakla eleştiren Davutoğlu, bu açılardan önceki dönemden keskin bir kopuş öneriyor (Uzgel & Yaramış, 2010, s. 43). Yeni dış politikanın Osmanlı’dan kalan tarihsel mirasın sahiplenilmesiyle birlikte, eskiden Osmanlı sınırları içinde yer alan bölgelerde aktif bir rol oynamak ve bu yolla bölgesel bir güç olmak gayesiyle şekillenmesi gerektiğini düşünüyor. Davutoğlu Türk dış politikasının özellikle Orta Doğu’daki gelişmelere seyirci kalmasına açıktan karşı çıkıyor (Özcan, 2010, s. 79-82). Türkiye’nin artık yalnızca medeniyetler arası bir köprü olarak tasavvur edilen “edilgen”

bir ülke değil, Osmanlı'dan devraldığı İslam medeniyetinin doğal lideri olacak şekilde bölgede “aktif” bir aktör olması gerektiğinin altını çiziyor (Saraçoğlu, 2013, s. 63).

Türkiye'nin 2000'li yıllardaki dış politikasına ilişkin yazılıp çizilenlere baktığımızda, Davutoğlu'nun örtük biçimde de olsa Yeni Osmanlıcı vizyonu benimsediği, onu önceki dönemlerde havada asılı kalan mahiyetinden kurtarmak için revize ederek kuramsal bir çerçeveye oturtmaya çalıştığı ve doktrinleştirdiğinin iddia edildiğini görüyoruz (Uzgel & Yaramış, 2010, s. 43). Yeni Osmanlıcı anlatının Davutoğlu tarafından doğrudan zikredilmemesinin temel nedeninin ise tabirin yayılmacı çağrışımları olduğu söyleniyor (Saraçoğlu, 2013, s. 61). Bu anlatının çıkış noktasının önceki dönemlere benzer biçimde, esas olarak Kemalizm eleştirisi olduğunun altı çiziliyor. Davutoğlu'nun yeni dış politika vizyonunu ortaya koymak için giriştiği Kemalizm eleştirisinin üç temel ayağı bulunuyor: “Ona göre Cumhuriyet projesi, kendi toplumunu eğitim sistemiyle tarihinden, yani Osmanlı geçmişinden, dış politikasıyla coğrafyasından, yani özellikle Orta Doğu bölgesinden ve Balkanlardan ve ideolojisiyle dininden ve kültüründen, yani İslam'dan uzaklaştırmıştır” (Uzgel & Yaramış, 2010, s. 42).

Stratejik Derinlik kitabı boyunca, Cumhuriyet rejiminin kurulmasıyla birlikte bastırılmaya çalışılan Osmanlı geçmişi, stratejik olarak değerlendirilmeyi bekleyen, derinlerdeki bir “cevher” olarak tasvir ediliyor. Bu açıdan Davutoğlu'nun vurguladığı Osmanlılık söylemi, sadece bir dış politika vizyonuna değil, aynı zamanda ideal bir toplum tasarımına da zemin oluşturuyor. Davutoğlu kitabında, “Osmanlı mazisiyle uyumlu bir dış politikanın hayata geçirilebilmesi için aynı zamanda bunu sahiplenen ve bir bütün olarak bünyesinde yansıtan bir topluma, ‘insan unsuruna’ ihtiyaç” olduğunu söyleyerek (Saraçoğlu, 2013, s. 60) aslında bugün Yeni Osmanlıcılığın toplumsal yaşamda bu denli görünür olmasının fikri düzlemdeki çıkış noktasını gözler önüne sermiş oluyor. AKP'nin Yeni Osmanlıcılığı, işte tam da ihtiyaç haiz olunan “insan unsuru”nu işin içine katmaktaki başarısıyla, geçmişteki öncüllerinden ayrılıyor. Ve Yeni Osmanlıcı anlatıyla karakterize olan dış politika söylemi, tam da bu noktada içeride inşa edilmeye çalışılan yeni bir milli kimlik anlayışıyla, yeni bir duygu iklimi yaratma çabasıyla ilişkiliniyor.

Saraçoğlu, AKP dönemi dış politikasının Yeni Osmanlıcılık vurgusuyla birlikte, yeni bir milliyetçilik anlayışının düşünsel dayanaklarını ve sembolik bileşenlerini de ortaya

koyduğunu iddia ediyor (2013, s. 52). İslami muhafazakâr milliyetçilik olarak adlandırdığı bu dalganın, Türkiye’nin resmi ideolojisi haline dönüşmekte olduğunu da ekliyor. Jenny White ise bu yeni milliyetçilik dalgasını “Müslüman milliyetçiliği” olarak tanımlamayı tercih ediyor. Bu yeni tip milliyetçiliğin “Osmanlı’nın özgüvenli başarılarına dayanan”, bu yanıyla Kemalist devlet projesinden kopuşu öngören bir karakter arz ettiğini söylüyor (White, 2013, s. 24). AKP’nin milliyetçiliği, Kemalizm’in çeşitli versiyonlarından ve MHP’nin temsil ettiği anlayıştan farklı olarak, millet kavramının içini ortak İslami-kültürel öğeler ve Osmanlı geçmişi vurgusuyla dolduruyor. Bu açıdan baktığımızda, önceki dönemlerde daha ziyade “Türklük” ile ilişkilendirilen millet tasavvurunun resmi söylemdeki ağırlığının, bugün Osmanlı’yı karakterize eden Sünni İslam lehine, dramatik bir şekilde azaldığına tanık oluyoruz.

Böyle bir millet tanımıyla uyumlu olacak şekilde milliyetçiliğin diğer bir çekirdek ögesi olan tarihsel milli çıkar ise “milletin” şahlanış dönemini temsil ettiği düşünülen Osmanlı İmparatorluğu’nun siyasi kudretine yeniden erişmek olarak tarif edilmekte ve son dönemlerde dolaşıma sokulan “Büyük Türkiye” hedefi idealleştirilmiş bir Osmanlı dönemine yapılan göndermelerle biçimlendirilmeye çalışılmaktadır (Saraçoğlu, 2013, s. 55).

Osmanlı İmparatorluğu’nun ve onun kudretinin bu denli idealize edilerek kurucu bir milli kimlik bileşeni haline gelmesi, hem Türkiye Cumhuriyeti’nin yeni bir resmi ideoloji çerçevesinde yeniden kimliklendirilmesi amacına hizmet ediyor hem de yeni bir toplumsal hegemonyanın kurulmakta olduğuna işaret ediyor. Bu yeni milli kimliğin bileşenlerini, Sünni İslam’a ait ortak kültürel değerler ve Osmanlı tarihsel mirasına yönelik göndermeler belirliyor (Saraçoğlu, 2013, s. 55). Yeni mili kimliğin içeriği, her ne kadar 1980 sonrası kurgulanan Türk-İslam sentezi fikrini çağrıştırıyor olsa da, aralarında temel bir farklılık söz konusu: Türk-İslam sentezinde temel olarak, Türklük ve Müslümanlığın, aralarında herhangi bir hiyerarşiye yer bırakmayacak şekilde eşit bir ilişki içinde kurgulandığını görüyoruz. Hâlbuki AKP ile birlikte inşa edilmeye çalışılan milli kimliğin omurgasını, İslam ve Müslümanlık unsurları oluşturuyor. Bu unsurların zorunlu olarak Türklük fikriyle sentezlenmesi ya da birleştirilmesi gerekmiyor (Saraçoğlu & Demirkol, 2015, s. 307). Benzer biçimde, AKP’nin milliyetçiliği ile içinden çıktığı Milli Görüş geleneği tarafından benimsenen milliyetçilik anlayışı arasında da temel bir fark dikkat çekiyor: Her ne kadar iki siyasal pozisyonun da Osmanlı geçmişi ve İslam’ı milli kimliğin çekirdek unsurları olarak kucaklamaları bakımından aynı düzlemde hareket ettikleri düşünülse de, AKP’nin milliyetçiliği,

Erbakan'ın benimsediği anti-kapitalist söylemle tam bir karşıtlık arz ediyor. Bu yeni milliyetçilik, neoliberal ekonomik gelişmelere eklemleme çabasıyla İslami siyasal geleneğin milliyetçiliğinden uzaklaşıyor.

Davutoğlu'nun kitabının temel olarak nasıl bir anlam çerçevesine –ve ruh haline yaslandığını irdeleyen Ümit Kıvanç, Saraçoğlu'nun iddialarını çağrıştıran ama aşan bir biçimde, onu “Türk sağcılığının alışıldık Osmanlı telakkisi”nden farklı olarak “Türk vurgusu geri çekilip İslam kanalı köklenmiş” bir “İslam-Türk sentezi” olarak tarif ediyor. Hatta Kıvanç'a göre bu alışımlı bir sentez olarak değerlendirmek mümkün görünmüyor, zira Müslümanlık, bu kimlikte bir öz, ona tadını-kokusunu veren esas madde olarak kavranıyor. “Türklük ise bunu saran bir kabuk”, “koruyucu bir zırh” olarak karşımıza çıkıyor (Kıvanç, 2015, s. 24-78). Kıvanç'a göre Davutoğlu'nun bu kitap boyunca yaslandığı temel motif “toplumsal psikolojinin bir özgüven ile yeniden inşa edilmesi” fikri olarak karşımıza çıkıyor. Bu fikir aynı zamanda, geçmişte var olan bir şeyin, bir biçimde yok olduğu imasını içeriyor. Kıvanç, kitabın barındırdığı ruh halini temel olarak şöyle tarif ediyor:

Kendine geçmişinden bir maske imal ediyorsun, coğrafyandan bir kıyafet biçiyorsun, bunları giyip-takıp mahalleye çıkınca herkes senden korkuyor. Evet, aşırı gülünçleştirdim ama yön doğru. Sadece vurgu yanlış: *başkalarının korkması değil senin kendini nelere muktedir hissettiğin, esas*¹⁶ (Kıvanç, 2015, s. 82).

Kıvanç'ın bu tespiti, esasen bu çalışmanın da çıkış noktasını oluşturuyor. Bu çalışma, bugün Yeni Osmanlıcı anlatının, taban nezdinde belirli bir duygusal ihtiyaca, kendini bir tür “güçlü özne” olarak görme arzusuna karşılık geldiğini iddia ediyor. Bu arzunun esasen Türk sağının, özelde ise İslami-muhafazakâr seçkin ve seçmenlerin Cumhuriyet tarihi boyunca kurdukları duygusal deneyimin, önce güçlü bir biçimde dile geldiğini, bir miras olarak kitlelere aktarıldığını ve daha da önemlisi bugün *başkalaştığını* öne sürüyor. AKP'nin içinden çıkıp geldiği geleneğin katı bir mazlumluk anlatısına (Aydın & Taşkın, 2015, s. 18) yaslanan kolektif kimliğinin, bugün temel olarak Yeni Osmanlıcılığın vaaz ettiği şekilde muzafferlik duygusuyla, narsisizmle, kendine tapmayla karakterize olduğunu ortaya koyma amacını taşıyor.

3.7. AKP DÖNEMİNDE ETE KEMİĞE BÜRÜNEN HAYALET: BANAL OSMANLILIK

¹⁶ Vurgu bana ait.

Milli tarih anlatısı, bir milletin mensupları açısından ortak bir devamlılık, bellek ve kader duygusu yaratmak, böylelikle de milli kimliği inşa etmek için tarihi sembollerin yoğun bir biçimde kullanılmasıyla inşa ediliyor (Koyuncu, 2014, s. 79). Dolayısıyla bir milleti tanımlayan milli kimlik unsurları, hiçbir tarihsel dönemde sabit ve değişmez nitelikte olmuyor, farklı siyasal bağlamlarda cereyan eden hegemonya mücadelelerinin bir aracı olarak dinamik bir yapı arz ediyor. Capoeux, Türkiye’de milli tarih anlatısının, Kemalizm, Türk-İslam Sentezi ve İslamcılık arasında bir çekişme, alanı ele geçirme çabasına tekabül eden bir sembolik savaş aracı olduğunu iddia ederken, tam da bu noktaya parmak basıyor. Ona göre bugünün çatışma ve gerilimlerinin arka planında, ekonomik ve stratejik etkenlerden ziyade, kimlik sorunlarına ilişkin *istemler*¹⁷ yatıyor. Başka deyişle bu gerilimler düşünceden çok duyguya dayanıyor (Capoeux, 2010, s. 10-11).

AKP’nin, 2002’den bu yana –yoğunluklu olarak 2009 yılı ve sonrasında– Yeni Osmanlıcılık anlatısını tesis edip dolaşıma sokmasıyla karakterize olan iç ve dış politikaları, en temelde yeni milli tarih anlatısı ve milli kimlik kurgusunu –ve duygusunu– yerleşikleştirmek amacına hizmet ediyor. Bu anlatıyı toplumsal alanda dolaşıma soktuğu semboller aracılığıyla son derece etkili bir biçimde hegemonik hale getirdiğine şahit oluyoruz. Michael Billig’in “banal milliyetçilik” kavramsallaştırmasından ilhamla “banal Osmanlıcılık” olarak da tarif ettiğimiz bu yeni ethosun, dilden mimariye, eğitimden medyaya, ulusal ritüellerden gündelik hayat pratiklerine kadar gerek kurumların gerekse kültürel ve toplumsal hayatın en küçük birimlerine kadar sirayet ettiğini ve bir *pathos* yaratmayı başardığını görüyoruz. Neredeyse bir asırdır Türkiye siyasetinde yer yer görünmez kılınırken yer yer açığa çıkan, yüzer gezer siyasal söylemlerin cılız unsuru olarak siyasal alanın terminolojisinde salınıp duran Osmanlı hayaletinin, ilk kez bu denli vücuda geldiğine, kanlı-canlı bir milli kimlik unsuru olarak ihya edildiğine tanık oluyoruz.

AKP dönemini Yeni Osmanlıcı hamleler bağlamında özgün kılan temel özelliklerden biri, Osmanlı geçmişini öncelikle siyasal söylem (dil) ve lider imgesi (Recep Tayyip Erdoğan) üzerinden hatırlatmaktaki başarısı gibi görünüyor. Bugünkü siyasal jargonu domine eden kelime dağarcığına baktığımızda ecdad, medeniyet, fetih, yeniden diriliş,

¹⁷ Vurgu bana ait.

yeniden yükseliş, restorasyon, yeni Türkiye gibi Osmanlı'yı çağırıp çağırıştırdığı kadar, Cumhuriyet rejiminin en hafif tabirle eleştirisini de içeren kavramların, yoğun bir biçimde kulağımıza çalındığını fark ediyoruz. Özellikle yeni Türkiye kavramı, eski olana yönelik yoğun bir negatif vurguyla doğrudan Cumhuriyet rejiminin eleştirisine ve oradan da Osmanlı dönemi övgüsüne bağlanan söylemin merkezinde yer alıyor. Yeni Türkiye, “modernliğin mutlak ötekisini [Osmanlı] ve geçmişin asr-ı saadetini yeniden üretmeyi arzuluyor: ideal ve uzak bir geçmişten geri çağrılacak bir toplumsallığın hayalini kuruyor” (Açıkel, 2012, s. 14). Açıkel buradaki yenilik vurgusunun, AKP'nin kendisini tarihin muktedir öznesi olarak görme eğilimine işaret ettiği kadar, Cumhuriyet döneminin önemsizliğini/batıllığını vurgulamayı hedefleyen bir tarih yazımına da gönderme yaptığını söylüyor. Bu anlamda yeni Türkiye söyleminin, hem geçmişe dönük bir tarih yazımı hem de bugünkü uygulamaların önemine dönük bir tarihsel inşa girişimi olduğuna dikkat çekiyor. Bu girişimin temel motifinin ise geçmişe dönük bir tazmin duygusu ve iade-i itibar beklentisiyle karakterize olduğunu tespit ediyor. AKP döneminde yeni olanın “ne Türk-İslam ideolojisinin tanıdık asr-ı saadet melankolisi, ne geçmişin yasını diri tutan bir haleti ruhiyesi, ne de tarihsel hayal kırıklıklarını muarızlarını yükleme teamülü” olduğunu öne sürüyor. Yeni olanın bu söylemsel hazneye yaslanılarak yükselen “muhafazakâr-İslami sosyal mühendislik” olduğunun altını çiziyor (Açıkel, 2012, s. 14-15). Gerçekten de Yeni Osmanlıcılığı bir milli kimlik anlatısı olarak benimsemeyi amaçlayan başka hiçbir hükümet döneminde, böylesi bir siyasal jargonun kitleler nezdinde bu kadar kuvvetli bir karşılık bulduğunu göremiyoruz. Bu durum bir yanıyla AKP'nin yeni Türkiye vaadinin, Osmanlı ve Cumhuriyet modernleşmesi yüzünden kesintiye uğradığı düşünülen toplum ve devlet arasındaki bağın yeniden kurulacağını, devletini arayan toplumun hayalinin gerçek olacağını ima etmesinden kaynaklanıyor. Bu açıdan baktığımızda, AKP'nin yeni Türkiye söylemi, taban nezdinde II. Mahmut döneminden beri süren, yaklaşık iki yüz yıllık kâbusun sona erişinin müjdesi olarak karşımıza çıkıyor (Açıkel, 2012, s. 16).

Yeni Türkiye kavramı etrafından bina edilen siyasi jargonun yanı sıra AKP, bizatihi Osmanlıca tartışmalarını da gündeme getirerek görkemli geçmişi restore etmek ve Osmanlıcayı milli kimliğin kurucu unsurlarından biri haline getirmek yönünde adımlar atmaya sürdürüyor. On bir yıl boyunca partinin başkanlığını yapan Erdoğan'ın, gerek hitaplarında özellikle kullanmayı tercih ettiği Osmanlıca kelimelerle, gerekse

Cumhuriyet rejiminin reformlarını ve dil üzerinde kurduğu hegemonyayı sıklıkla ifşa edip eleştirmesiyle bu yönde atılan adımların en temel aktörü olduğunu iddia etmek mümkün. Erdoğan'ın 2012 yılında Anayasa Dil Sempozyumunda yaptığı konuşma, bu tutumunu somutlaştırmak için iyi bir örnek teşkil ediyor:

Türkçe üzerinde yapılan operasyonlar tarihimizle bugün arasındaki en önemli irtibatı, en önemli köprüyü yani kuşaklar arasındaki dil birliğini ortadan kaldırdı. Adeta bizim şah damarımızı kestiler. Bu çok önemli. Muhayyile kelimesini, tasavvur kelimesini, inkişaf, mücerret, müşahhas, akliselim gibi kelimeleri farklı dillerden Türkçe'ye geçti diye ayıklamak, bunların yerine kelime ikame etmek aynı anlamı, aynı manayı asla ve asla karşılamayacaktır.¹⁸

Erdoğan'ın konuşması esnasında tarihsel sürekliliğe yaptığı vurgu, Cumhuriyet'in ilanının ardından dil üzerinden geliştirilen politikalara yönelik öfkeli bir eleştiri içeriyor. Cumhuriyet rejimine geçilmesiyle birlikte, milli kimliğin ve kültürün en başat unsurlarından biri olan dil konusunda gerçekleştirilen reformlar, Erdoğan tarafından milleti mazisinden koparmanın ve hatta yok etmenin (şah damarımızı kestiler!) aracı olarak teşhir ediliyor ve bu kopuşun telafi edilmesi gerektiğinin altı çiziliyor. Benzer biçimde, Erdoğan'ın 2014 yılında 5. Din Şurası'nda yaptığı konuşmada, Osmanlıcanın tarih şuuruyla bağlantısına değindiğine ve Cumhuriyet rejiminin dil politikalarını bu kez daha sert bir tonla eleştirdiğine şahit oluyoruz:

Kitaplarımızla, eserlerimizle, harflerimizle, arşivlerimizle bağımızı koparmaya yönelik girişimlere rağmen, hamdolsun, Türkiye'nin ilim erbabı ayaktadır. İşte şurada beş gündür süren bir Milli Eğitim Şurası'nda, bakıyorsunuz bugün Osmanlıca gündeme geliyor. Osmanlıca'yı bu ülkenin evlatlarının öğrenmesinden rahatsız olanlar var. Aslında bu eskimez Türkçedir yani. Yabancı bir şey değil bu, bununla biz gerçekleri öğreneceğiz. Diyor ki "Mezar taşlarının okunmasını mı öğreteceğiz?" Zaten sıkıntı burada. O mezar taşlarında bir tarih yatıyor, bir medeniyet yatıyor, bir neslin kendi mezarında kimlerin yattığını bilmemesinden daha büyük cehalet olabilir mi!¹⁹

AKP döneminde Osmanlıcanın yeniden canlandırılması arzusu, siyasal alandaki söylemlerle sınırlı kalmamıştır. Örneğin Milli Eğitim Bakanlığı'nın 2012 yılında Hayrat Vakfı ile bir protokol imzalayarak Türkiye'nin ve Avrupa'nın pek çok yerinde ücretsiz Osmanlıca kursları verilmesini kararlaştırması (Ongur, 2015, s. 426), Osmanlıcanın eğitim aracılığıyla toplumsal ve kültürel hayatın bileşenlerinden biri haline getirilmesini

¹⁸ "Kullanılan Dil Anayasanın İstismarını Önlemeli", Bkz.

<https://www.akparti.org.tr/site/haberler/kullanilan-dil-anayasanin-istismarini-onlemeli/25064#1>

¹⁹ Recep Tayyip Erdoğan, 5. Din Şurası Konuşması, 8 Aralık 2014, Bkz.

<https://www.youtube.com/watch?v=o6ijVRf1h9g>

sağlayacak önemli adımlardan biridir. Yine 19. Milli Eğitim Şurası’nda, Osmanlıcanın Anadolu İmam Hatip Liseleri’nde ‘zorunlu’ diğer devlet okullarındaysa ‘seçmeli ders’ statüsüne geçirilmesinin kararlaştırılması²⁰ Osmanlı mirasının devletin resmi eğitim kurumları aracılığıyla millet nezdinde yeniden canlandırılması hamlelerine dair bir başka önemli örnek olarak zikredilebilir.

Bugün Türkiye’deki devlet okullarının hepsinde Mustafa Kemal’in portrelerinin yanında özellikle Fatih Sultan Mehmet ve II. Abdülhamid gibi “başarı”larıyla anılan Osmanlı padişahlarının portrelerinin yer alması, müfredatta Osmanlı tarihine geniş bir yer ayrılması, Atatürk ilke ve inkılapları dersinin müfredatının, “objektif ve gerçekçi” bir biçimde yeniden yazımının kararlaştırılması, tüm devlet okullarının teknolojik gelişmelerle uyumlu biçimde yeniden restore edilmesini öngören projeye “Fatih Projesi” adı verilmesi gibi hamleler, yeniden inşa edilmeye çalışılan milli tarihin ve yeni milli kimlik kurgusunun eğitim sistemi aracılığıyla nasıl resmi politikalara entegre edildiğinin örneklerini sunuyor. Bu noktada yalnızca ilk ve orta düzeydeki okullarda değil, üniversiteler düzeyinde de Osmanlı’nın sembolik temsillerinin yeniden canlandırıldığını not düşmek gerekiyor. Özellikle 2006 yılından beri, “her ile bir üniversite” projesi kapsamında açılan üniversitelere verilen isimler (Fatih Sultan Mehmet Üniversitesi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Kanuni Üniversitesi, Bezmialem Üniversitesi vb.), Osmanlı mazisine yönelik ilginin ipuçlarını vermekle kalmıyor, bu ilginin toplumsallaştırılması için eğitim aygıtının nasıl işlevselleştirildiğini de gözler önüne seriyor (Ongur, 2015, s. 427).

AKP döneminde Yeni Osmanlıcılığın sembolik temsillerinin en kuvvetli görünümlerinden biri mekân ve mimari alanında karşımıza çıkıyor. Osmanlı-Selçuklu mimarisiyle uyumlu bir biçimde inşa-restore edilen ve bu mahiyetiyle övülen pek çok projeye birlikte, gündelik hayatın içine yoğun bir biçimde serpiştirilen yeni yapılar, Osmanlı mazisini hatırlama-hatırlatma politikasının başat araçlarından biri haline gelmiş durumda. Bu minvaldeki girişimler arasında Çamlıca, Mimar Sinan, Süleymaniye, Fatih, Bayezid Camileri’nin inşası ve restorasyonu, eski Osmanlı saraylarının (Topkapı, Dolmabahçe, Beylerbeyi), kamu binalarının (Çağlayan Adliyesi), müzelerin ve parkların restorasyonu sayılabilir (Ongur, 2015, s. 426). “Görkemli

²⁰ 19. Milli Eğitim Şurası Kararlarının Tam Metni, *memurlar.net*, 7 Aralık 2014, Bkz. <http://www.memurlar.net/haber/492505/>

geçmişin restorasyonu” söylemi çerçevesinde nostaljik bir kentsel mimari arayışıyla gerçekleştirilen bu projeler, bugünün kültürel kodlarıyla geçmişi yeniden inşa etme çabası olarak okunabilir. Fakat kimilerine göre, referans noktası olarak alınan uzak geçmişin bu güncel temsilleri, “temelsiz tarihselciliği, kolaj mimari üslubu, inşaat tekniği ve kullanılan malzeme” gibi sebeplerden ötürü “en fazla bir lunapark kadar gerçek” görünüyor (Adanalı, 2015, s. 121). Sözde Osmanlı-Selçuklu mimarisine dayanılarak inşa-restore edilen yapıların gündelik hayattaki yoğunluğu, Yeni Osmanlıcı anlatının siyasal alandan toplumsal alana tercümesinin en somut örneklerini sunuyor. Gelgelelim bu girişimlerde Osmanlı, “köksüz ve dekoratif bir malzemeye indirgenerek sergileniyor” (İnal, Sancar, & Gezgin, 2015, s. 17). Haliyle bu mimari yaklaşım, uzmanlar tarafından şöyle tarif ediliyor:

Mevcut okul binalarının mantolanmasından, yeni okulların inşaatlarına; eski gecekondulu mahallelerinin ana cadde üzeri binalarının cephe kaplamalarından, adliye saraylarına; polis karakollarından müftülük binalarına; Ankara’nın girişine yapılan anlamsız kapılardan, Erdoğan’ın AKSaray’ına; kongre merkezlerinden İstanbul Uluslararası Finans Merkezi’ne, çok geniş yelpazede yapılan bina ve mekânsal müdahaleler için tercih edilen, ‘Osmanlı-Selçuklu’ veya kimi zaman ‘Osmanlı-Türk’ mimarisi olarak tarif edilen, ancak anlamlı bir bütün oluşturmayan amorf bir estetikdir (Adanalı, 2015, s. 122).

Gündelik hayatın çok çeşitli mekânlarında karşımıza çıkan Yeni Osmanlıcı mimari tercihler, AKP tarafından kültürün nasıl bir savaş malzemesi haline dönüştürüldüğünü ortaya koymanın yanı sıra, milli tarih/milli kimlik inşasında mekanın ne denli sembolik bir önemi olduğunu da gözler önüne seriyor. Yine bu tercihlerin Cumhuriyetle hesaplaşma çabaları açısından barındırdığı anlamlar, AKP döneminde mimari alanındaki hamlelerin temel olarak rövanşist bir motivasyonla yapıldığı yönündeki iddiaları doğruluyor. AKP’nin mimari anlamdaki en büyük ve en tartışmalı icraatı olan AKSaray’ın Atatürk Orman Çiftliği arazisine inşa edilmesi, bahsettiğimiz rövanşist motivasyonun en somut göstergesi olarak karşımıza çıkıyor. Saray önceleri Başbakanlık çalışma ofisi olarak kullanılırken bugün Cumhurbaşkanı’na tahsis edilmiş durumda. Yine önceleri AKSaray olarak anılırken bugün gerek medya gerek iktidar seçkinleri gerekse toplum tarafından Cumhurbaşkanlığı (Beştepe) Külliyesi olarak zikrediliyor. İnşa edildiği alan birinci dereceden SİT olanı statüsünde olduğu için, hala hukuki açıdan şaibesini koruyor ve gerek AKP tabanı gerekse AKP karşıtları tarafından bir tür ideolojik mücadele sembolü olarak iş görüyor.

AKP'nin hem Cumhuriyetle hesaplaşma hem de yeni bir milli kimlik ve milli halet-i ruhiye tesis etme motivasyonlarıyla, ulusal ritüeller icat etmek açısından da zengin ve kuvveti örnekler sunduğunu görüyoruz. Bu bakımdan Fetih Şölenleri hem sembolik anlamı hem de organize edilme biçimi bakımından başı çekiyor. RP iktidarı döneminde İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı olan Erdoğan'ın kutlamaları kitleselleştirmeye yönelik girişimleri, AKP'nin iktidarıyla birlikte fethin adeta bir resmi bayram niteliğinde kutlanmaya başlanmasıyla amacına ulaşmış görünüyor. Bu kutlamaların kitleselleşmesinin ve AKP tabanının gösterdiği ilgiyle sınırlı kalmamasının arkasında, özellikle 2005 yılı töreninde Yedikule zindanlarında ücretsiz Kenan Doğulu konseri verilmesiyle başlayan süreç yatıyor. Bu hamle, önceden daha ziyade İslami-muhafazakâr tabanın ilgi gösterdiği ve haliyle çeperde konumlanan Fetih şölenlerinin “sivilleştirilmesi”, kitleselleştirilmesi ve merkeze yerleştirilmesi açısından işe yararmış görünüyor. 2005 yılından beri Fetih şölenleri, gerek popüler sanatçıların konserleri gerekse büyük bir bütçeyle gerçekleştirilen şaşalı ışık-ses gösterileri aracılığıyla inşa edilen yeni milli tarih anlatısının, gösterişli bir sembolü olarak merkezdeki yerini sabitlemeyi başarmış durumda (Koyuncu, 2014, s. 95-101). Sibel Özbudun, Fetih şölenleri sayesinde AKP iktidarının, seküler/Batıcı Cumhuriyet tahayyülünü, dinsel/İslami, Osmanlıcı ve piyasacı yönleri ağır basan yeni bir “imaj” ile ikame etmeye çalıştığından bahsediyor (Özbudun, 2015, s. 226). Fetih şölenlerine iktidar seçkinleri tarafından atfedilen olağanüstü önem ve taban tarafından gösterilen yoğun ilgi gün geçtikçe artıyor. Kutlamalar aynı zamanda, yeni milli tarih anlatısının Cumhuriyet'in ilanıya değil, Müslüman Osmanlı'nın Hristiyan İstanbul'u fethi ile başlatıldığını ima ediyor. Ayrıca bu kutlamalar, her yıl Mayıs ayının 29'unda gerçekleştirilmesiyle, Mustafa Kemal'in Samsun'a çıkışının, yani Milli Mücadelenin başlangıç günü olarak kabul edilen 19 Mayıs törenlerini gölgede bırakması açısından da, AKP'nin Cumhuriyetle sembolik düzeyde bir hesaplaşma içinde olduğunu bir kez daha gözler önüne seriyor. Fetih şölenleri, Cumhuriyet'in resmi tarih kurgusunu yapı bozuma uğratmayı hedefleyen bir tür toplum mühendisliğinin alameti olarak (Özbudun, 2015, s. 224-227) toplumsal alanın dağarcığındaki yerini alıyor.

Fetih şölenleriyle bağlantılı olarak, geçmişte de Osmanlı-İslam mirasları arasında sayılan ve İslamcı seçkinler tarafından büyük bir anlam ve önem atfedilen İstanbul'un, AKP dönemi boyunca da Osmanlı mazisine yönelik nostaljik ilginin kurucu mekanı

olarak güçlü bir biçimde sahiplenildiğini görüyoruz. Bu yeni dönemde Cumhuriyet'in Ankara'sının değil, Osmanlı'nın İstanbul'unun ihya edildiğine tanık oluyoruz. İstanbul'u görkemli Osmanlı geçmişinin mirası ve sembolü olarak yeniden görkemli bir vitrin haline getirme adımları arasında Marmaray'ın inşası, Kanal İstanbul Projesi, üçüncü köprü ve üçüncü havaalanının yapımı gibi hem ulusal hem de uluslararası düzlemde dikkat çekici girişimleri saymak mümkün (Ongur, 2015, s. 427). AKP döneminde Ankara ile İstanbul arasında ikincisini önceleyecek ve kalkındıracak biçimde kurulan bu değer hiyerarşisinin, Cumhuriyetle hesaplaşma gayesi açısından da yüklü imalarla dolu olduğunu, kısacası İstanbul'un yeni milli kimliğin kurucu mekânlarından biri olarak güçlü bir sembolik değere sahip olduğunu not düşmek gerekiyor.

AKP'nin Yeni Osmanlılık anlatısı çerçevesinde toplumsal ve kültürel alanda attığı diğer adımlar arasında, Mehmet Akif, Necip Fazıl gibi büyük İslam düşünürlerini anma konferanslarının düzenli olarak ve kitlesel katılımlarla gerçekleştirilmesi, belediyelerin açtığı Halk Eğitim Merkezleri'nde hat, ebru gibi Osmanlı dönemi sanatlarını canlandırmaya dönük ücretsiz kursların açılması gibi uygulamalar da sayılabilir. Yeni Osmanlılık anlatısının toplumsal alanda görünür kılınmasında, AKP kadar piyasanın da yoğun bir çaba göstermesi şaşırtıcı olmamakla birlikte dikkat çekiyor. Lüks konut projelerine OttomanLife,²¹ Cihannüma Villaları²² gibi doğrudan Osmanlı dönemini çağrıştıran yahut Osmanlı ihtişamını ve yaşamını andıran isimler verilmesi, moda sektöründe Osmanlı trendinin yükselmesi ve podyumlarda mehter marşları eşliğinde defilelerin gerçekleştirilmesi, piyasanın bu yeni Türkiye ethosuna nasıl hızlıca eklemlendiğini gözler önüne seriyor.

AKP'nin yarattığı Yeni Osmanlıcı dalganın kitleler nezdinde sahiplenilmesini kolaylaştıran en kritik araçlardan birinin de medya olduğunu not düşmek yerinde olur. Gerçekten de medya, özellikle AKP'nin de Yeni Osmanlıcı anlatısını popüler kültür alanında attığı somut adımlarla yoğun bir biçimde yürürlüğe soktuğu 2010 yılı itibarıyla, reklamlardan haberlere, dizilerden eğlence programlarına kadar Osmanlı'yı hatırlatan motiflerin, sembollerin yoğun bir biçimde dolaşıma sokulduğu bir mecra olarak iş görüyor. Örneğin 2012 yılında vizyona giren ve Türkiye'de tüm zamanların en

²¹ Bkz. <http://www.ottomanlife.net/index.php>

²² Bkz. <http://www.cihannuma.com.tr/>

çok izlenen filmi payesini taşıyan, tanıtımları boyunca en büyük bütçeli Türk filmi olarak lanse edilen Fetih 1453'ün başarısı, Erdoğan'ın TRT ekranlarında yayınlanan Diriliş Ertuğrul dizisinin setini ziyaret etmesi ve daha sonra Azerbaycan Cumhurbaşkanı Aliyev'i Saray'da bu dizinin müziği eşliğinde karşılamış olması gibi örnekler, Yeni Osmanlıcı anlatının medya aracılığıyla nasıl ete kemiğe büründürüldüğünün emarelerinden bazıları. Gelgelelim medyanın, AKP tarafından *yapılandırılmış* Osmanlı mazisini hatırlama usullerine bağlı kalmadığı durumlar da söz konusu olabiliyor: 2011 yılında Star TV'de yayınlanmaya başlanan ve üç yıl boyunca büyük bir reyting başarısı elde ederek onlarca ödül alan Muhteşem Yüzyıl dizisi, muhafazakâr-milliyetçi kesimler tarafından Kanuni Sultan Süleyman'ın harem yaşantısına odaklandığı ve cinsellik vurgusu yoğun olduğu için RTÜK'e şikâyet edildi. Dönemin Başbakan Yardımcısı Bülent Arınç da dizi hakkında yasal işlem başlatarak dizinin RTÜK'ten uyarı almasını sağlayacaktı. Öyle ki o dönemde Muhteşem Yüzyıl eleştirisi, dönemin Başbakanı Erdoğan'ın dahi gündemine girdi:

Bizim öyle bir ecdadımız yok. Biz öyle bir Kanuni tanımadık. Biz öyle bir Sultan Süleyman tanımadık. Onun ömrünün 30 yılı at sırtında geçti. Sarayda o gördüğümüz dizilerdeki gibi geçmedi. Bunu çok iyi bilmemiz, anlamamız lazım. Ve ben o dizilerin yönetmenlerini de o televizyonun sahiplerini de milletimizin huzurunda kınıyorum. Ve bu konuda da ilgilileri uyarmamıza rağmen yargının da gerekli kararı vermesini bekliyorum.²³

Bu yeni dönemde milli kimliğin ve milli halet-i ruhiyenin kurucu ögesi olarak Osmanlı, elbette bir “altın çağ” olarak resmedilerek yüceltiliyor. Dolayısıyla iktidarın Osmanlı padişahlarını İslamiyet'e bağlılık, kahramanlık, ahlaklılık gibi özellikleriyle öne çıkardığı seçici okumaların dışına taşan sembolik temsillerin tümü, muhafazakâr tepkilere açık hale geliyor. Muhteşem Yüzyıl dizisinin yayınlandığı dönem boyunca yaşanan tartışmalar, bize bu durumun en somut örneğini sunuyor. Fakat ironik bir şekilde, bu dizinin, toplumsal hayatta Osmanlı'ya yönelik ilginin artmasına büyük katkıda bulunduğunu da gözden kaçırmamak gerekiyor (Aydos, 2013, s. 8-14).²⁴

²³ “Başbakan Erdoğan'dan muhteşem Yüzyıl'a Ağır Eleştiri”, *Hürriyet*, 25 Kasım 2012, Bkz. <http://www.hurriyet.com.tr/basbakan-erdogandan-muhtesem-yuzyila-agir-elestiri-22009998>

²⁴ 2015 yılının Kasım ayında yine Star TV'de Muhteşem Yüzyıl dizisinin devamı olarak yayınına başlanan ve bu kez Kösem Sultan'ın yaşamına odaklanan dizi de aynı şekilde tepkiler almaya devam ediyor, yayından kaldırılması için imza kampanyaları düzenlenmeye başladı bile.

Bu noktada özellikle sosyal medyanın, Yeni Osmanlıcı dalganın en görünür, en güçlü ve en kaba haliyle açığa çıktığı mecralardan biri olduğunu not düşelim. Özellikle AKP destekçilerinin açtığı “Osmanlı torunları”, “AK Gençlik”, “Osmanlı 1453”, “Ecdad Osmanlı” gibi Facebook, Instagram, Twitter hesaplarında, gençliğin Osmanlı mazisine yönelik ilgisi çeşitli imgeler aracılığıyla sergileniyor. Bu imgelerde Cumhurbaşkanı Erdoğan’ın Fatih Sultan Mehmed ya da II. Abdülhamid ile özdeşleştirildiği, milletin “kurtarıcısı” olarak resmedildiği dikkat çekiyor. Örneğin Sultan Abdülhamid ile Erdoğan’ın portrelerinin bir arada kullanıldığı bir imgede “600 yıllık filmin 90 yıllık reklam arası sona erdi, geliyoruz!” yazıyor, Osmanlı’nın 2023 yılı itibariyle geri döneceği müjdeleniyor. Erdoğan, son Osmanlı padişahı ilan ediliyor. Fatih’in portresi, altında “Atam İzindeyiz!” ibaresiyle birlikte paylaşılıyor. Yine bu imgelerde Cumhuriyet rejimine ve Mustafa Kemal’e yönelik aşağılayıcı ve rövanşist bir dilin hâkim olduğu görülüyor. Youtube’da Erdoğan’ın konuşmaları, arka plana iliştirilen mehter marşlarıyla kolajlanıyor, Fatih Sultan Mehmed ile Erdoğan arasında kutsal bağlantılar olduğuna dair mitoslar üretiliyor. Yine bu mecrada “Osmanlı-Rap Tim”, “Ayyıldız Tim” gibi alt-kültürel müzik gruplarının, Osmanlı göndermeleriyle yüklü şarkıları yayınlanıyor. Kısacası sosyal medya, Türkiye’deki Yeni Osmanlıcı dalganın tabanda yarattığı duygusal yankıların, farklı teknik araçlarla etkileyici biçimde sergilendiği bir mecra olarak büyük resimdeki yerini alıyor.

Türkiye’nin 2000’li yıllarında, zamanın ruhunu karakterize eden başat milli kimlik anlatısı olarak Osmanlılığın toplum tarafından hiç olmadığı kadar sahiplenilerek yüceltilmesi, toplumsal hayatın sivil-kurumsal mecralarında da kendisine yer bulmasını mümkün kılıyor. Özellikle 7 Haziran 2015 seçimlerinin ardından gerek Halkların Demokratik Partisi (HDP) binalarına gerekse Hürriyet Gazetesi’ne yönelik saldırıların sorumlusu olarak ismi zikredilmeye başlanan Osmanlı Ocakları, bahsettiğimiz sivil-kurumsal yapılanmaların en güçlüsü olarak karşımıza çıkıyor. Esasen kurumun kısa bir geçmişi var; 2005 yılında aynı isimle bir dergi çıkarmaya başlıyorlar, 2009 yılında ise “Osmanlı kültür, örf ve adetlerini araştırmak, tanımak ve tanıtmak amacıyla” dernekleşiyorlar. Gençlik teşkilatı, kadın kolları, üniversiteler başkanlığı ve il başkanlıklarıyla Osmanlı Ocakları, hem bir siyasi parti hem de Ülkü Ocakları yapılanmasını andıran sivil bir inisiyatif profili arz ediyor. Türkiye’nin pek çok ilinde ve Avrupa’da sayıları gün geçtikçe artan temsilcilikler açıyor. Her ne kadar AKP, 7

Haziran sonrasındaki süreçte Osmanlı Ocakları ile organik ya da resmi bir bağı olmadığını ilan etmiş olsa da, kurumun web sayfasındaki açıklamalarda, varlığını Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'a borçlu olduğu sıklıkla ve açıktan dile getiriliyor. AKP mensubu siyasetçilerden bazıları, Ocaklara ziyaretler gerçekleştirmekten geri durmuyor. Bu açıdan bakıldığında, Osmanlı Ocakları'nın "Saray'ın paramiliter gücü" olduğu yönündeki kanaatler güçleniyor.

2000'ler Türkiye'si'nde adeta yeniden ete kemiğe bürünen Osmanlı hayaletinin görünümüleri, elbette yukarıda saydığımız örneklerle sınırlı değil. Yeni Osmanlıcılık bugün, Osmanlı mazisinden seçici okumalar ve yüzeysel-karikatürize yorumlarla devşirilen sembol ve söylemler aracılığıyla, Cumhuriyet tarihi boyunca ilk defa dar siyasal tartışmaların sınırlarını aşarak toplumsal hayatın tüm kılcal damarlarına sirayet etmiş durumda. Gerek iktidar gerekse toplum tarafından, çarpıcı bir biçimde bir tür ideolojik ve duygusal performans aracına dönüştürüldü/dönüştürülüyor. Dolayısıyla Türkiye'nin 2000'li yıllarına ruhunu veren Yeni Osmanlıcı dalganın hangi semboller aracılığıyla hangi arzulara, hırslara, öfkelere, özlemlere, anılara tekabül ettiğini irdelemek, bu anın fotoğrafını çekmek elzem görünüyor.

3.8. ÇIKIŞ YA DA BAŞLANGIÇ

Türkiye'de Yeni Osmanlıcı anlatının günümüzde siyasal söylem alanını aşarak toplumsal alana ve gündelik hayat pratiklerine bu denli sirayet etmiş olmasını, toplumsal tabanda bu denli benimsenerek süregelen bir biçimde yeniden üretilmesini hangi kavramlar aracılığıyla tartışıp anlayabiliriz? İlk kez Osmanlı İmparatorluğu'nun son döneminde çöküşün önüne geçmek için yeni bir milli aidiyet formu olarak ortaya atılarak bir tür "kurtarıcı" işlevi görmesinden medet umulan bu anlatının, Türkiye tarihi boyunca adeta bir hayalet gibi varlık ile yokluk arası bir formda siyasal alanda salınmasını ve nihayet 2000'li yıllarda adeta Türkiye'nin yeni ethosu haline gelmesini hangi tarihsel, toplumsal ve duygusal dinamikler ışığında açıklayabiliriz? Bu bölüm boyunca özellikle milli kimliğin yeniden inşası bağlamında ele aldığımız Yeni Osmanlıcılığın bugün banallaşmasıyla, onun sembolik temsillerinin kuvvetli bir biçimde tedavüle sokulması ve sahiplenilmesi arasındaki doğrudan bağlantıyı hangi kavramsal araçlarla açığa çıkarabiliriz?

Kolektif hafıza, seçilmiş ve düzenlenmiş çağrıştırmacılarla beslenir ve çalışır. Amaç, bu hafıza aracılığıyla muhatapların tamamında aynı duyguyu yaratmak ve bilgiyi ortaya çıkarmaktır. Bu yüzden kolektif hafızanın altyapısını, yine seçilmiş ve düzenlenmiş bir tarih ve mekân bilgisi kurar. Sembolik alan çağrıştırmacıların referans alanını oluşturur. Belirli bir anlamlar dünyasına yaslanan sembolik alan, kolektif hafızanın referanslarını hazır tuttuğu gibi, söz konusu tarihe ve mekâna ilişkin anlamları da üretir (Aydın, 2015, s. 211).

Milli kimliğin kurgulanmasında başat bir belirleyen olarak kolektif hafızanın nasıl oluşturulduğu ve yeniden üretildiği sorusu bizi, iktidar eliyle toplumsal alana saçılan sembollerin, alıcılarına “ne anlattığı” ve onlardan “ne talep ettiği” sorusunu sormaya götürür. Semboller aracılığıyla üretilen anlamlar, yönetenle yönetilen arasında görünmez bir bağ kurulmasını mümkün kıldığı gibi (Aydın, 2015, s. 221), yönetilenlerin kendi aralarında da duygusal bir ortaklık bağı kurarlar. Dolayısıyla kolektif hafızanın yaratımının başat araçları olarak semboller, her şeyden önce kolektivitinin bünyesinde belirli duyguları yaratmayı amaçlar ve kolektiviteden o duygulara yatırım yapmasını talep ederek bu yöndeki performansların önünü açarlar.

Milli kimlik inşa süreçlerinin başarısı, gündelik hayata içkin semboller aracılığıyla duygusal bağlılıklar yaratmak kadar, ikna edici, etkileyici, duyguları harekete geçirici, kullanıma hazır bir geçmiş anlatısı yaratmakla da yakından alakalıdır. Türkiye’nin yeni milli habitusu olan ve esasen gücünü banallığından alan Yeni Osmanlıcılığı, Commager’in Amerikan milliyetçiliğini analiz ederken ortaya attığı “kullanışlı geçmiş arayışı” kavramıyla birlikte de düşünmek mümkündür (Commager, 1976, s. 224). Türkiye’de Cumhuriyet rejiminin, Osmanlı geçmişini hatırlatan tarihsel kurumları, sembolleri, pratikleri alaşağı ettiği yönündeki bir anlatıyla karakterize olan geçmiş okumasının üzerine, 2000’li yıllarda siyasal elitler ve sıradan insanlar eliyle başka bir geçmiş anlatısı bina edilmiştir. Yaklaşık yüz yıl boyunca hegemon olan Cumhuriyetçi anlatı ve sembollerin yerine Osmanlı geçmişini yücelten, kolektif gurur ve haz duygularını harekete geçiren “karşı-hegemonik”, alternatif bir milli aidiyet hafızasının tedavüle sokulması söz konusudur. Böylesi bir çaba, öncelikle yeni bir geçmiş anlatısı yaratılmasını gerektirir. “Kullanışlı geçmiş arayışı” yalnızca yeni bir tarih anlatısı inşa etme çabası değildir, aynı zamanda yeni bir *şimdi* ve yeni bir *gelecek* tahayyülünün de kurgulanmasını sağlar (Tuleja, 1997, s. 14).

Milli kimliğin yaratımını mümkün kılan sembollerden fişkırان duygular, dolaşıma girdikleri ölçüde, bağlılıklar da yaratırlar. “Bizi harekete geçiren, hissetmeye sevk eden

şey, aynı zamanda bizi bir yerde tutan ya da barınacak bir yer sağlayandır” (Ahmed, 2014, s. 21). Ortaklık bilincinin oluşması, bir kolektivitenin tek tek mensuplarının bedenleri arasında dolaşımda olan duyguların hareketiyle mümkün olur. Toplumsal alanda dolaşımda olan sembolleri de etrafa saçtıkları duygular bağlamında, birer his ve duygular haznesi olarak incelemek mümkündür. Ahmed, duyguları metinlerin bünyesinde varlık gösteren şeyler olarak değil (zira bu varsayım duyguları birer mülke dönüştürür), metinler arasında dolaşımda olan ve etkiler üreten, hareket eden, yapışan ve kayan şeyler olarak kavramak gerektiğini söyler (Ahmed, 2014, s. 23-24). Buradan hareketle, kamusal alanda dolaşımda olan sembollerin üzerinde hareket eden, onlara yapışan, bulaşan ve onlar vasıtasıyla kolektif ve bireysel bedenlerin yüzeylerinde gezinen duygulara odaklanmak bizi, hem duyguların siyasal niteliğine hem de siyasalın duygusal doğasına ilişkin bir bakış açısı geliştirmeye götürür.

İşte bu çalışma, 2000’li yıllarda Türkiye’nin ethosunu ve pathosunu belirleyen, toplumsal tabanın arzularını, hırslarını, öfkelerini açığa çıkarıp, dönüştürüp, onları harekete geçirici bir işlev kazanan Yeni Osmanlıcı anlatının, güçlü sembolik uğraklarına odaklanmayı amaçlıyor. Türkiye siyasi tarihi boyunca bir dış politika söylemi ve milli kimliğin inşa aracı olarak stratejik saiklerle kullanılmaya çalışılan Yeni Osmanlıcı anlatının, AKP dönemiyle birlikte duygusal deneyim açısından yeni bir faza geçişi mümkün kıldığını iddia ediyor. Bu iddianın temellerini sağlamlaştırmak içinse, temel olarak üç güçlü sembolik uğrağa odaklanmayı tercih ediyor: lider, mekân ve mit.

Lider imgesi ve dili, Yeni Osmanlıcı anlatının tesis edilip dolaşıma sokulmasında ve geçmişin mazlumluk mirasının kitlelere aktarılmasında büyük bir rol oynadı/oynuyor. Başka türlü ifade edecek olursak Recep Tayyip Erdoğan’ın kişisel ve siyasal özellikleri ile dili, İslami-muhafazakâr kimliğin kurucu hissiyatı addedilebilecek olan ve mazlumluk çerçevesinde inşa edilen bir geçmiş anlatısından süzülerek gelen hınç duygusunun sembolik taşıyıcısı işlevini görüyor. Hınç, bugün Türkiye’de Yeni Osmanlıcı popülizmin otoriter ve reaksiyoner biçiminin, duygusal kurulumunun ana unsuru gibi görünüyor. Hınç duygusunun etrafını saran bir dizi negatif duygu da ona eşlik ediyor: öfke, iğrenme, aşağılama, nefret, kin, haset ve intikam arzusu ilk göze çarpanlar arasında. Geçmişin mazlumluk mirasının ve hınç deneyiminin Erdoğan imgesi aracılığıyla aktarımı, İslami-muhafazakâr kolektif öznenin ilk kez kendi dışında

birileriyle konuşmasına, hikâyesini popülerleştirmesine vesile olmuş görünüyor. Çalışma boyunca lider imgesinin ve dilinin tabana aktardığı, tabanda yarattığı duygu durumunun (Edelman'ın deyimiyle *mass response*), sosyal medyadaki çeşitli içerik üretimleri (videolar, capsler, müzikler, marşlar) aracılığıyla tespit edilmesi planlanıyor.

Yeni Osmanlıcı anlatının toplum nezdindeki bir diğer güçlü sembolik uğrağı olarak işaretlediğimiz mekân bölümünde, özel olarak İstanbul imgesi üzerinden giderek bu imgenin nostaljik boyutuna odaklanmak elzem görünüyor. Zira İstanbul, daha önce de vurguladığımız gibi İslami-muhafazakâr öznenin altın çağ özlemini, hayal kırıklığını, melankolisini, kaybını en güçlü biçimde anlatan bir sembol olarak karşımıza çıkıyor. Ayasofya'dan Çamlıca Camii'ne, Topçu Kışlası'ndan Panorama 1453 müzesine, köprülere, havalimanına, Marmaray ve Avrasya tüneline kadar İstanbul'un ihya edilmesine yönelik icraatlerin tümü, hem nostaljik bir asr-ı saadet özlemine, hem şanlı geçmişin yeniden tesis edilmesine dair bir gelecek tahayyülüne, hem de hınç yüklü bir sembolik savaşa tekabül ediyor.

Analizin son sembolik uğrağını oluşturacak olan mit başlığında, Yeni Osmanlıcı anlatının ruhuna uygun biçimde anlatılaştırılan, mitleştirilmeye çalışılan 15 Temmuz Darbe Girişimi'ne odaklanılacak. Bu hadisenin “15 Temmuz Destanı” olarak kavramsallaştırılmasının altında yatan zafer intibai ve bu zaferi millileştirme çabası, narsisizm çerçevesinde analiz edilecek. Bu bölüm AKP iktidarının tesisi ve gücünün geldiği boyutla birlikte İslami-muhafazakâr özneliğin duygu durumunun hınç ve nostaljiden, özgüven tesisine, muzafferliğe, narsisizme, kendine tapmaya, kendinden büyülenmeye doğru evrildiği yönünde bir argüman etrafından örülecek.

Bu çalışma, Türkiye tarihinde ilk kez bu denli güçlü bir biçimde tedavüle sokulmuş olan ve temel olarak alternatif bir milli kimlik anlatısı olarak iş görmesi öngörülen Yeni Osmanlıcılığın, sembolik siyaset aracılığıyla nasıl bir duygu üretim mekanizmasına dönüştüğünü, genelde Türk öznesinin, özelde ise İslami-muhafazakâr öznenin duygu durumunu nasıl dramatik bir biçimde değiştirdiğini gözler önüne sermeyi amaçlıyor. Sürecin diyalojik boyutuna, başka deyişle semboller aracılığıyla iktidar tarafından üretilen duyguların toplumsal taban tarafından nasıl anlamlandırıldığına ve hangi formlarda yeniden üretildiğine, dönüştürüldüğüne, güçlendirildiğine de odaklanmayı ihmal etmiyor.

4. BÖLÜM

YÖNTEM

4.1. ARAŞTIRMA NESNESİ OLARAK ANLATI YA DA ARAŞTIRMA YÖNTEMİ OLARAK ANLATI ANALİZİ

Türkiye’de sembolik siyasetin duygusal tezahürlerini Yeni Osmanlıcılık çerçevesinde analiz edeceğim bu çalışmada, Yeni Osmanlıcılığı, bir dış politika vizyonundan ziyade, alternatif bir milli kimlik *anlatısı* olarak ele alıyorum. Dolayısıyla bu çalışmada kullanacağım yöntem, anlatı analizi olacak. Anlatı, en basit şekilde bir hikâyedir; insanların kendilerine ve içinde yaşadıkları dünyaya dair bilgiyi geliştirdikleri, failliği, amaçları, eylemleri, algıları ve deneyimleri şekillendiren bir araçtır. Sosyal bilimler alanında uzunca bir süre salt “kurmaca” addedilerek bir analiz kategorisi olarak görülmeyen anlatının, kişisel ve kolektif benliklerin kurucu unsurlarından biri olarak ele alınması zaman almıştır (Rankin, 2002, s. 1). 1970’li yıllar itibariyle sosyal bilimler alanında yaşanan bazı gelişmeler, hem bir analiz kategorisi olarak anlatının hem de bir yöntem olarak anlatı analizinin benimsenmesine ön ayak olmuştur: *Temsil* sorunsalına yönelim, edebiyat ve popüler kültürde hafızaya ve hafıza çalışmalarına ilginin “patlaması”, toplumsal ve siyasal alanda kimlik hareketlerinin ortaya çıkması, terapötik kültürün yükselişi gibi gelişmeler, toplumsalı anlama çabasında anlatıların görmezden gelinemeyecek bir rolü olduğunu gözler önüne serer (Riessman, 2005, s. 1). Üstelik anlatı analizi, zamanla sadece bir araştırma yöntemi veya temsil biçimi olarak kavranmaz, ontolojik bir boyut ihtiva ettiği de keşfedilir. Zira toplumsal yaşamın kendisi, hikâyeleştirilerek anlamlandırılır ve anlatı, aslında toplumsal yaşamın ontolojik koşuludur. Zira kimliklerimizi, ancak kendimizi bir anlatının içine yerleştirerek inşa eder ve kendimiz ve içinde yaşadığımız dünya hakkında oluşturduğumuz hikâyeler sayesinde eyleriz. Deneyimlerimizi, bizatihi anlatılar aracılığıyla yaratır ve anlamlandırırız (Somers, 1994, s. 607-614).

Margaret Somers, anlatının çok uzun bir süre sosyal bilimlerin “öteki”si olmasının ve bir analiz birimi olarak hesaba katılmamasının ardında, onun teorik olmayan, açıklayıcılıktan yoksun bir hikâye olarak kavranmasının yattığını söyler. Sosyal bilimler alanında anlatının toplumsal epistemoloji ve toplumsal ontolojinin kavramlarıyla ilişkisi

ortaya konduktan sonra, anlatı da yeniden kavramsallaştırılmaya muhtaç hale gelmiştir. Bu yeni kavrayışa göre bireyler, anlatısallık aracılığıyla dünyayı bilip, anlayıp, anlamlandırır ve toplumsal kimliklerini anlatılar ve anlatısallık sayesinde inşa ederler. Kim olduklarını, kendilerini toplumsal ilişki ağlarının içindeki, *kendi yaratımları olmayan* bir anlatının içine yerleştirerek tanımlarlar. Dolayısıyla anlatı, bir temsil biçimi olmanın da ötesinde, dünyayı bilmenin, anlamanın, anlamlandırmanın ve toplumsal kimlikleri oluşturma bir aracı halini alır (Somers, 1992, s. 599-600).

Gerçekten de anlatıya yönelik ilgi başlarda, onun yalnızca temsil edici, yansıtıcı ve açıklayıcı boyutlarına odaklanmasıyla şekillenmişti. Gelgelelim çok geçmeden, anlatının geçmiş, şimdi ve geleceği kuran, zaman kavrayışımızı mümkün kılan ve gerek benliğimizi gerekse toplumsal ve siyasal alanla ilişkimizi kurup anlamlandırmamızda rol oynayan temel bir araç olduğu fikri yaygınlaştı. Anlatı artık, insan zihninin vazgeçilmez bir unsuru, kendilik bilgimizi ve içinde yaşadığımız dünyaya dair bilincimizi şekillendiren, insanın güvenlik ve anlam arayışında ortaya çıkan ve dünyayı insan için anlamlı kılan bir araç olarak ele alınmaya başlandı (Rankin, 2002, s. 3-6). Aslında anlatıya yönelik bu iki bakış açısı, başka deyişle anlatının insan varoluşunun bizatihi kumaşı olduğu fikriyle, bir temsil aracı olduğu fikirleri birbirini dışlamıyordu. Zira bir yandan temsil aracı olarak anlatı, yaşadığımız deneyimleri organize bir biçimde hikâyeleştirmek, mesaj ve anlam yaratmak ve eylemlerimizi meşru bir zemine oturtmak gibi işlevleri haizken, diğer yandan insan zihnini şekillendirip toplumsallığı yaratması anlamında da varoluşun bizatihi kumaşıydı (Robert & Shenshav, 2014, s. 4-5).

Meseleye böyle bakıldığında, anlatı analizinin yalnızca mikro düzlemde bireysel hikâyeleri değil, büyük çaplı, karmaşık toplumsal ve siyasal fenomenleri anlamak için de kullanılabileceği fikri doğdu. Örneğin Liz Stanley, anlatı analizine salt küçük çaplı nitel araştırmalarda değil, büyük hikâyelere ve kolektif toplumsal süreçlere bakarken de başvurulması gerektiğini iddia eder (Stanley, 2008, s. 435). Ona göre anlatı analizi, büyük hikâyelere ve kolektif süreçlere uyarlandığında, toplumsal değişimin dinamiklerini gözler önüne sererek kolektif örgütlenme ve eylemlerin altında yatan saikleri ortaya çıkarabilir. Bunun için yapılması gereken, gerçek zamana, mekâna ve insanlara dair somut ve tarihsel analizler üzerine bina edilmiş, zamanın merkeze alındığı, anlatıları büyük tablodaki yerleriyle ilişkilendirebilen, insanlarla toplumsal

süreçler arasında bağlantı kuracak bir yaklaşımdır. Zira aslında anlatılan her hikâye, asla sadece bireylerle değil, kolektivitelerle, siyasal ve toplumsal alanla, dünyadaki tarihsel olaylarla ve değişim güçleriyle ilgilidir (Stanley, 2009). Dolayısıyla da büyük ve küçük hikâyeler arasında dikotomik bir ilişki kurulamaz, bilakis, bu anlatılar üst üste biner, birbirlerine bağlanır ve birbirlerinin parçası haline gelirler (Stanley, 2010, s. 6).

4.2. ANLATISAL KİMLİK, POLİTİK ANLATILAR VE ALTERNATİF BİR MİLLİ KİMLİK ANLATISI OLARAK YENİ OSMANLILIK

1990'lı yıllarda Margaret Somers, bütün kimliklerin toplumsal inşalar olduğu fikrinden hareketle, anlatısal kimlik kavramını ortaya atar. Ona göre tüm kimlikler, anlatıya içkin olan zaman, uzam ve ilişkisellik boyutlarını ihtiva ederler (Somers, 1994, s. 605). Eğer anlatısal toplumsal varoluşun, toplumsal bilincin, toplumsal eylem, kurum ve yapıların bir koşulu, anlatı ise toplumsal hayatın kurucu bir parçasıysa, toplumdaki herkesin bireysel ve kolektif bir anlatısal kimliği vardır. Kimlikler, sayısız ve çok katmanlı anlatılar aracılığıyla kurulur. Anlatısal kimlikler, bizatihi bireyler tarafından, kültürel, toplumsal, siyasal olarak inşa edilmiş hikâyelerin içine kendilerini yerleştirebilmek amacıyla kurulur (Somers, 1992, s. 607-608). İnsanlar, belirli anlatı repertuvarlarının içinden kendi hikâyelerini “seçerler”, hangi anlatıların toplumsal alanda baskın geleceği ise, politik olarak belirlenir: iktidarın/gücün dağılımına bağlıdır. Dolayısıyla politik anlatı, her şeyden önce bir kurgudur: İktidar seçkinleri tarafından seçilerek bir araya getirilen ve kitlelerden kendilerini onun içine yerleştirmelerini bekleyen bir kurgu. Tam da bu yüzden insanların kendilerini içine yerleştirdikleri anlatıları analiz etmek, varsayımsal değil ampirik bir soru olarak karşımıza çıkar. Zira tüm anlatılar tarihsel ve kültürel açıdan özgün fenomenlerdir, bize baskın oldukları dönemin dinamiklerine ve ruhuna ilişkin fikir verirler. Anlatısal kimlikler de, tarihsel ve bağlamsal olarak yeni anlatıların tedavüle sokulmasıyla, yeniden ve yeniden inşa edilirler (Somers, 1992, s. 608-610).

Somers'in ortaya attığı anlatısal kimlik kavramını ödünç alarak, Yeni Osmanlıcı milli kimlik anlatısına uyarlamak mümkün görünüyor. Gelgelelim böyle bir geçiş için öncelikle anlatıların siyasal düzlemde nasıl bir rol oynadıklarına dair de bir fikrimiz olması gerekiyor. Politik anlatılar üzerine pek çok çalışması bulunan Shaul Shenshav, tıpkı ismini zikrettiğimiz diğer kuramcılar gibi, insanların anlatı formunda düşünmeye

doğal yatkınlıkları olduğunu söyler (Shenhav, 2006, s. 245). Ona göre insanlar, anlatı yapılarını kullanarak düşünür, algılar, tahayyül ve hayal eder ve ahlaki yargılarda bulunurlar. İşte bu mantık, insan davranışının kolektif düzlemine de uygulanabilir: Anlatı, siyasal kimlikleri, perspektifleri ve ideolojileri şekillendirme ve ifade etmede kritik bir rol oynar. Nitekim siyasal söylem çalışmaları, söylemin ağırlıklı olarak anlatı kalıplarına dayanılarak kurulduğunu gözler önüne sermiştir (Shenhav, 2006, s. 245-246). Gerçekten de siyaseten dünya görüşlerinin oluşturulmasında ve sürdürülmesinde, politik anlatılar merkezi bir yerde durur. Zira siyaset bağlamında düşünce ve ifadenin anlatısal biçimleri, geçmişin ışığında bugünü inşa etmeyi de amaçlayan siyaset mantığına çok uygundur. Anlatı kavramının siyaset bilimi alanında da giderek artan önemi, belki tam da kavramın politik olayları ve gelişmeleri *herhangi bir tarihsel hakikat ispatına gerek duyulmaksızın* tasvir etmeye yarayan özelliğinde yatar.

Politik anlatılar, temel olarak formel bir siyasal yapıdan doğan (parlamento, kabine, parti toplantısı ya da siyasal gösteri) ya da siyasetçiler ve kamu çalışanları tarafından görevde oldukları dönemde yaratılan hikâyeler olarak tanımlanabilir. Bir anlatının içeriğine, etkisine veya sonuçlarına bakmak, o anlatının politik olup olmadığı hakkında fikir verir. Her politik anlatı, mutlaka belirli bir bakış açısının ürünüdür, dolayısıyla da bir *seçme*, seçerek bir araya getirme meselesidir. Elbette politik anlatılar birdenbire ortaya çıkmazlar, siyasal eylemlilik içinde yaratılırlar. Bu süreç hem kamusal hem de özel biçimlerde işler. Politik anlatılar inşa edildiğinde, siyasal gerçekliğin ne kadarını temsil edebilecekleri sorusuna gerek kalmaz, zira aslında siyasal gerçekliği yansıtmazlar (Shenhav, 2006, s. 246-248). Mesele daha ziyade, politik anlatıların cezbediciliği, ikna kapasitesi ve kendilerini onun içerisine yerleştirmesi beklenen insanların tarihsel ve toplumsal olarak biçimlenmiş duygusal ihtiyaçlarına ne ölçüde yanıt verdiğidir.

Bir politik anlatının bağlamıyla ilişkisi, o anlatıdaki temsilin, tedavüle sokulduğu döneme uygunluğunu değerlendirmede önemlidir. Başka deyişle anlatının dışsal gerçeklikle ne denli uyduğu değil, içinde bulunulan tarihsel ve toplumsal koşullara ve ihtiyaçlara uygun biçimde inşa edilip edilmediğine bakmak gerekir. Zira anlatının gerçekliği/hakikati yansıttığı fikri son derece naiftir. Ayrıca anlatı inşası, hâlihazırda dinamik bir süreçtir, insan eliyle gerçekleştirilir ve insanların anlatısal olmayan gerçeklikle baş etmelerini sağlar (Shenhav, 2006, s. 250). Bu yönüyle politik anlatılar,

kolektivite oluşturma süreçlerinin en başat bileşenleridir. Siyasal grupların ve destekçilerin ortaya çıkması, biçimlenmesi ve varlığını sürdürülmesinde önemli bir rol oynarlar. Bir grubun ortak ideal ve değerlerini şekillendirir, deneyimlerini içerir ve o grubun, sembolik düzlemde yaratılmış ortak anlatısal kimliğini temsil ederler (Shenhav, Oshri, Ofek, & Sheaffer, 2014, s. 661).

İşte ulusların kökenine ve gelişimine dair anlatılar da kim olduğumuz, nereden geldiğimiz ve birbirimizle nasıl ortaklaştığımız hususlarında bir anlayış yaratırlar (Shenhav, Oshri, Ofek, & Sheaffer, 2014, s. 662). Bir tür kişisel tutarlılık ve kolektif dayanışma hissiyatı oluşturur, kolektif inanç, duygu ve eylemleri meşrulaştırmaya yararlar. Ulusun mensupları ise, bu kolektif anlam biçimleriyle, kolektif hafızanın metinleri ve tarihin toplumsal temsilleri aracılığıyla ilişkilendirirler (Hammack & Pilecki, 2012, s. 78-88). Çünkü bir ulusun kendilik algısı, tam olarak tarihsel hafızasında, bu hafızayla ilişkili olarak kurulan anlatıda gizlidir. Geçmişteki olaylara ilişkin seçici hatırlama ve unutmalarla yaratılan hayali cemaatler olarak uluslar, kahramanlarını ve zaferlerini hatırlar, suçlarını ve kötülüklerini ise unuturlar. Haliyle ulusal hafızanın yaratılmasında politik anlatılar, hayati bir işlev görürler ve eğitim sistemi, kamusal semboller, medya gibi araçlarla da yaygınlaştırılırlar (Bilali, 2013, s. 20).

Buradan hareketle politik anlatıların, ulusun gerçek geçmişini yansıttığı fikri de naiftir. Politik anlatı geçmişi kırar, çarpıtır. Yaratıldığı dönemin ihtiyaçlarına, ruhuna göre şekillendirilir. Tam da bu yüzden anlatı analizinde odak, hakikate olan sadakat değil, geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ilişkinin nasıl kurulduğu olmalıdır. Uluslar ve hükümetler tarihe ilişkin tercih edilebilir anlatılar yarattıklarında, ulusun mensupları da bu anlatılar içerisine kendilerini yerleştirmeyi *seçerler*. Ulusun geçmişinde yaşanmış yahut yaşandığı varsayılan olaylar seçilir, organize edilir, birbiriyle ilişkilendirilir ve belli bir grup ya da kolektivite için anlamlı hale getirilirler (Riessman, 2005, s. 5). Bir ulusun mensuplarının kendi içindeki uyumu, politik bir anlatı aracılığıyla ortaklık hissiyatının ne denli sağlandığına bağlı olarak gelişir. Dolayısıyla ortak geçmiş anlatısı grup üyelerini birbirine bağlayan ve grubun başkalarından farkını ortaya koyan bir işlev görür (Sunny, 2013, s. 869). Bu açıdan baktığımızda politik anlatı, belirli bir siyasal topluluğun tutkalı haline gelerek, grup mensuplarının geçmişi, şimdiyi ve geleceği yeniden ve birlikte tahayyül etmelerini mümkün kılar (Rankin, 2002, s. 6).

Gelgelelim her ulus devlette resmi ideolojinin kurumları ve aktörleri tarafından tedavüle sokulan baskın anlatılar, onlara karşıt yahut alternatif anlatılar tarafından yerinden edilme riskini de içlerinde barındırırlar. Zira her politik anlatı, başkaca anlatılarla mütemadi bir rekabet içinde var olur (Shenhav, 2006, s. 245; Hammack & Pilecki, 2012, s. 88). Ulusun mensuplarının aşına oldukları ve kendilerini içinde buldukları politik anlatılarla, geçmişte ve şimdide yaşadıkları deneyimler bir biçimde uyuşmuyorsa, var olan baskın politik anlatıları sorgulamaya başlarlar. Kendilerini hangi anlatının içine yerleştireceklerinin, kişisel ve kolektif deneyimlerini nasıl hikâyeleştireceklerinin yollarını ararlar. Geçmişe bakar ve resmi anlatılara karşıt yahut alternatif anlatılar inşa ederler (Andrews, 2004, s. 1-2).

İşte bu tez çalışması, yukarıdaki kuramsal ve yöntemsel katkılara yaslanarak, Yeni Osmanlıcılığı her şeyden önce Türkiye Cumhuriyeti'nin resmi ideolojik anlatısına alternatif bir milli kimlik anlatısı olarak ele almayı planlıyor. Cumhuriyet'in bizatihi kuruluş yıllarında reddedildiği, ötekileştirildiği ve hatta ulusa “unutturulduğu” iddia edilen Osmanlı İmparatorluğu geçmişinin, AKP iktidarıyla birlikte yeniden ve güçlü bir biçimde hatırlatılma çabasını, yeni ve alternatif bir milli kimlik anlatısı yaratma hamlesi olarak ele alıyor. Yeni Osmanlıcı yeni milli kimlik anlatısına yapışan, ondan saçılan ve ulusun mensuplarına bulaşan duygu haznesinin izini, bu anlatının başat sembolik unsurları olarak tespit ettiğimiz *lider*, *mekân* ve *mit* uğrakları boyunca sürmeyi hedefliyor. Bu uğrakların her birinin mahiyeti birbirinden farklı olduğundan, Yeni Osmanlıcı anlatıyı tematik (anlatının içeriği), yapısal (nasıl aktarıldığı), etkileşimsel (anlatıcı ile dinleyici arasındaki diyaloji) ve performatif (yalnızca söylemsel düzlemin sınırlarında kalmayarak, sembolik edimler ve görsel araçların kullanımına odaklanan)²⁵ düzlemlerde analiz etmeyi vad ediyor.

²⁵ Bkz. C.K. Riessman (2005). *Narrative Analysis. Narrative, Memory & Everyday Life* içinde. University of Huddersfield, Huddersfield, s. 1-7.

5. BÖLÜM

MAĞDURDAN MUKTEDİRE, MENDERES'TEN ABDÜLHAMİD'E: YENİ OSMANLICI ANLATININ KURUCU SEMBOLÜ OLARAK ERDOĞAN VE *PATHOS*'U

Sembolize edilmemiş her kayıp, sonraki kuşaklara musallat olmak üzere daima geri döner.

Erdoğan Özmen (2017, s. 34)

5.1. GİRİŞ

Yeni Osmanlıcı anlatıyı kuran, ona yapışan, ondan saçılan ve kitlelere bulaşan duyguları analiz etmek için, öncelikle lider figüründen başlamak gerekiyor. Zira Erdoğan, gerek biyografisi, gerek içinden çıktığı gelenek, gerekse de AKP iktidarı boyunca bir lider olarak başvurduğu sembolik dili ve eylemleriyle, Yeni Osmanlıcılığın bugün adeta bir *milli habitusa* dönüşmesinde kilit bir rol oynadı/oyunuyor. Bu rolü başarıyla ifa etmesinin arkasındaysa, hem söylemleri hem de sembolik eylemleriyle yoğun bir biçimde kitlelerin arzularına, hırslarına, ihtiyaçlarına hitap etmesi, onların duygularını harekete geçirmesi yatıyor. Tam da bu yüzden bu bölüm, bir lider olarak Erdoğan'ın hangi duygusal uğraklardan hareketle Yeni Osmanlıcılığın kurucu sembolik figürü haline geldiğini ortaya koymayı hedefliyor. Zira Yeni Osmanlıcılığın belli bir kesime hitap eden cılız bir aidiyet anlatısı olmaktan çıkıp, adeta milli kimliğin başat unsuru haline gelmesini mümkün kılan duygu ikliminin, Erdoğan'ın biyografisinde, şahsiyetinde, sembolik eylemlerinde, dilinde cisimleştiğini ve tüm bunların kitlelerin duygusal ihtiyaçlarıyla özdeşleştiğini iddia ediyor.

Bir lider olarak Erdoğan'ın Kasımpaşa'dan Çankaya Köşkü'ne, oradan da Saray'a, simgesel imparatorluğa uzanan serüvenine bakarken, bu öykünün kişisellikten çıkarak anonimleştiğini göz ardı etmek mümkün görünmüyor. Cemal Dindar'ın da söylediği gibi, belki tam da bu anonimlik Erdoğan'ın liderlik serüveninin itici gücünü teşkil ediyor (Dindar, 2014, s. 20-21). Bu bölüm boyunca elbette Yeni Osmanlıcılığın her şeyden önce, Cumhuriyet tarihine ve bu tarihin vazettiği kolektif kimlik ve tarih anlatısına *karşı* ortaya çıkan, alternatif bir milli kimlik anlatısı olduğunu teslim edeceğiz. Başka deyişle Yeni Osmanlıcılığın, temel olarak İslami-muhafazakâr kolektif

öznenin duygularına hitap ettiğini, onun *ontolojik hıncının* billurlaşmış hali olan bir aidiyet anlatısına karşılık geldiğini öne süreceğiz. Fakat asıl iddiamız, bugün Yeni Osmanlıcı pratikler ve eğilimlerin, yalnızca siyaseten tedavüle sokulmakla kalmayıp, toplumsal yaşamın tüm kılcal damarlarına kadar işlemiş ve pratiğe dökülmüş bir *milli habitusa* evrilmesinin, kitleler tarafından bu denli benimsenmesinin arka planında, bu anlatının bütün bir Cumhuriyet tarihi boyunca ağırlıklı olarak sağ siyasal pozisyonda konumlanan tüm kolektif öznelerle çekici geldiği, onların duygularına, hırslarına, arzularına hitap ettiği ve onları adeta büyülediği olacak. Erdoğan'ın serüvenine yakından bakarken içinden geçeceğimiz tüm duygusal uğrakların geniş bir tabanda yankı bulduğunu, onların duygularıyla eşleştiğini, üst üste bindiğini öne süreceğiz ve yüzeye çıkan tüm duyguların en nihayetinde hıncın zemininde yükseldiğini göreceğiz. Hıncın, yalnızca İslami-muhafazakâr kolektif öznenin değil, tarihsel olarak seçkinler/halk ikiliğini benimseyen/hisseden/deneyimleyen *milletin* ve hatta kimliği bizatihi emperyal geçmişin kaybı ve unutuluşu üzerine bina edilmiş, Cumhuriyet tarihi boyunca görece konforlu bir vatandaşlık deneyimi yaşamış olan “Türk” öznesinin kuruluşunun kilit bir bileşeni olduğunu öne süreceğiz. Kısacası Erdoğan'la birlikte Yeni Osmanlıcılığın bu denli yükselişinin kaynağını, hacmi ve ideolojik sınırları giderek genişleyen bir kitlenin duygusal ihtiyaçlarında arayacağız.

Liderlik, genellikle bir kişinin üstün zekâsı, bilgisi, becerisi ve karakter özelliklerinden teşekkül eden bir konum olarak algılanır. Hâlbuki esas vurgu, liderin liderliğini tasdik etmeye *istekli* bir kitlenin varlığında olmalıdır (Edelman, 1967, s. 73). Bir lideri belirli bir geleneğin, kesimin, grubun, kolektivitinin sembolü kılan, ona bu ayrıcalığı sunan halk desteğidir. Lider tam da bu amaçla, olabildiğince kuvvetli biçimde duygulara seslenir, duygusal mobilizasyonu sağlar. Bu açıdan bakıldığında liderin biyografisi de, şahsiyeti de, eylemleri ve söylemleri de sembolik ve kamusal bir karakter arz eder (Edelman, 1967, s. 74). “Sembol, bir gücü, değeri ya da kurumu temsil ettiği takdirde aynı zamanda bir kolektif deneyime tekabül eder” (Bentz, 2012, s. 289). Sembolün bir kolektivitinin tanınma ve özdeşleşme aracı haline gelmesi, o kolektivitinin belirli psikolojik ve duygusal ihtiyaçlarını karşılamasına bağlıdır. İşte liderin sembolleşmesi de, geniş bir kitlenin geçmişini, şimdisini ve geleceğini onun şahsında, söyleminde ve

eyleminde görmesiyle, kolektif kimliğini ve bu kimliğin ana bileşeni olan duyguları onun varlığından devşirmesi ve ondan miras almasıyla mümkün olur. Dolayısıyla liderin gücü, kitlelerin belli başlı duygusal ihtiyaçlarına ne ölçüde yanıt verdiğiyle, onların kendisiyle özdeşleşmesini ne ölçüde sağladığıyla sınılanır. Edelman, “başka hangi sembol kendisini afallamış ve yalnız hisseden kitlelerin karşısında ne yapacağını bilen ve yapmaya istekli görünen bir lider kadar güven verici olabilir ki?” (Edelman, 1967 s. 76) diye sorarken, tam da liderin hitap ettiği kitlenin psikolojik/duygusal ihtiyaçlarına vurgu yapar. Ona göre liderlik, esas olarak liderin kitle için neyi sembolize ettiğine, hangi tarihsel deneyimlerle ve figürlerle özdeşleştiğine bağlı olarak tesis edilir (Edelman, 1967, 90). Başka deyişle lider, geçmişin, şimdinin ve geleceğin sembolik inşasına, kitleyle girdiği sembolik etkileşimle ve bu etkileşim sonucu ortaya çıkan özdeşliklerle katkıda bulunur.

Liderin nasıl bir fikrin, duruşun, geleneğin, kolektivitinin ve duygu ikliminin sembolü haline gelebileceğine ilişkin bu kısa girizgâh, 2003 yılından bu yana ülkenin önce başbakanı, 2014 yılı itibariyle de cumhurbaşkanı olan Erdoğan’ın, yıllar içinde giderek artan kitlesel desteği hangi duygusal uğraklara başvurarak sağlayabildiği sorusunu sormamızı mümkün kılar. Bu sorunun yanıtı ise, özellikle 2010 yılı itibariyle Türkiye’de siyasal ve kültürel alana hâkim olan Yeni Osmanlıcı anlatının, nasıl bir geçmiş anlatısı veya geçmiş kurgusu üzerine bina edildiğini, bu denli kuvvetli biçimde sahiplenilmesinin arkasında kitlelerdeki hangi duygusal yatkinlikler ve ihtiyaçlara karşılık geldiğini görmemiz açısından yol gösterici olacaktır. Bu bölüm boyunca, yalnızca liderin söylem ve eylemlerine odaklanmakla kalmayacak, birer duygu haznesi olarak ele alacağımız ve sosyal medya aracılığıyla mütemediyen dolaşıma girerek, kitlelerin duygularını harekete geçirmede ve diri tutmada önemli bir rol oynadığını düşündüğümüz, yaratıcısı ağırlıklı olarak anonim olan çeşitli görsel içerikler ve onlara iliştilen metinlerden de yardım alacağız. Zira duygular, hiçbir zaman yalnızca dilde ifade bulmazlar. Onları harekete geçiren aynı zamanda imgeler ve imgelerle *karşılaşma* anlarıdır.

5.2. GEÇMİŞİN YARALARI: MAĞDURİYET MİRASININ LİDER ARACILIĞIYLA AKTARIMI

Günümüzde Yeni Osmanlıcılığın alternatif bir milli kimlik anlatısı olarak ortaya çıkarak yeni bir “milliyetçi-muhafazakârlık” formu haline geldiği tespiti (Bora, 2017, 408) öncelikle bu anlatının *neye* alternatif olduğu sorusunu sormamızı gerektirir. Bu soruya yanıt vermek, Türkiye tarihi açısından çok katmanlı bir siyasal ve duygusal deneyimin incelenmesini zorunlu kılar. Zira Yeni Osmanlıcılığın harcı, esasen neredeyse yüz yıldır özelde İslami-muhafazakâr kolektivitinin genelde ise Türk Sağ’ının benimsediği mağduriyet anlatısının ve bu anlatıya eşlik eden duygusal uğrakların, Erdoğan’ın önderliğinde kitlelere bir miras olarak aktarılmasıyla karılmıştır. Yeni Osmanlıcılığın *neye* alternatif olduğu sorusunun yanıtı ise, mağduriyet geçmişinin Erdoğan’ın dilinde ve eylemlerinde vücut bulan tarihsel/toplumsal uğraklarında ve mütemadiyen dolaşıma sokularak hafızayı “unutma”ya karşı diri tutan, bedeni kayıtsızlığa karşı duygulanımlara açan imgelerde gizlidir.

Türkiye’de mağduriyet anlatısının genel olarak Türk Sağ’ının tüm kollarına sirayet etmiş bir ideolojik söylem olarak iş gördüğünü iddia eden Açıkel’e göre mazlumluk hikâyesi, modernleşme süreci içerisinde “geç kapitalistleşmenin ve hızlı modernleşmenin şiddeti karşısında toplumsal, kültürel ve imgesel yurtsuzlaşmaya uğrayan” kitlelerin “savunma, karşı çıkma ve eklemlenme stratejisi” olarak geliştirdiği “en önemli ideolojik dizgedir” (Açıkel, 1996, s. 155). Mağduriyet anlatısı, içerisinde “Türk milliyetçiliğinden İslâmî motiflere, kapitalizm öncesi değerlerin yüceltiminden yarı-cemaatçi bir toplum anlayışına, anti-kozmopolitan yönelimlerden idealize edilmiş nostaljik bir tarih anlayışına, şüpheli bir dünya kurgusundan ezikliğin bireysel görünümüne kadar” çok çeşitli söylemsel öğeleri barındırır (Açıkel, 1996, s. 155). Gerçekten de AKP iktidarıyla birlikte yoğun biçimde maruz kaldığımız mağduriyet söylemi, bizatihi Türk-İslamcı anlatının ve kimliğin kuruluşunda en hayati rolü üstlenmiştir. AKP ise bu anlatıyı yeni ve güçlü bir formda yeniden canlandırmış, dinamize etmiştir. Üstelik, ileride ayrıntılandıracağımız gibi yalnızca modernleştirici güçler/Batı ya da Kemalist seçkinlerin faili oldukları bir söylem de değildir bu. Mazlumluk, geleneksel, muhafazakâr, taşra kökenli tüm siyasi elitlerin ve onları destekleyen kitlelerin ortak dilidir esasen (Yılmaz, 2017, s. 2-4). Bu dilin kurulmasında

ve yeniden üretilmesinde işleyen acı mantığı ise, değişken, esnek, eklemlenmeci, pragmatik biçimde işe koşulan bir *mazlumluk arşivine* referansla ayakta kalır.

Bu bölümün ilk yarısı boyunca mağduriyet söyleminin izi, Yeni Osmanlıcı anlatının kurucu sembolik figürü olduğunu iddia ettiğimiz Erdoğan'ın biyografisinden kişisel özelliklerine, siyasal arka planından, duyuş-düşünüş biçimi ve tepkilerine kadar sürülecektir. Zira mağduriyet söyleminin gücü, bir gerçeklik inşasının aparatı olarak mütemadiyen aktarılıp yaygınlaştırılmasından gelir (Bar-Tal vd., 2009, s. 247) ve lider, kritik olay ve durumlarla ilgili duygu yüklü anlatılar yaratıp onları tekrarlayarak, kitlelerin olan biteni yorumlayışındaki “havayı belirler” (Matsumoto vd., 2012, s. 2). Erdoğan'ın siyasi hayatı,²⁶ parti liderliğine ve oradan da Cumhurbaşkanlığı'na uzanan bir “başarı” öyküsü olarak görünse de, bu öykünün hemen her uğrağında mağduriyet anlatısı merkezi bir konum işgal eder. Onun içinden çıktığı gelenek, siyasal ve toplumsal kimliğini “kesintisiz biçimde mazlumluk ideolojisi temelinde üreten” (Parlak & Uz, 2016, s. 69) bir *pathosla* karakterizedir. Erdoğan'ın esas başarısı ise, bu halet-i ruhiyeyi iktidar konumundan kitlelere adeta *havadaki bir yoğunluk gibi* aktarması ve bu sayede giderek genişleyen bir meşruiyet/destek alanı oluşturmastır. Bu anlatı tarihsel açıdan bakıldığında çok parçalı, çok odaklı, çok referanslıdır fakat duygusal karşılığı bakımından yekpare bir görünüm arz eder. Bunu bir paradoks olarak değil, bilakis mağduriyet anlatısına gücünü ve sürekliliğini bahşeden bir mahiyet hatta maharet olarak okumak yerinde olur.

Erdoğan geçmişin mirasını kitlelere aktarırken her şeyden önce *bizi* inşa eder; başlangıçta, dini ve kültürel kimliği nedeniyle hor görülmüş, cezalandırılmış, öldürülmüş, bastırılmış edilgen bir öznedir *biz*. Aslında *bizin* kim olduğu sorusunun yanıtı, tam da mazlum öznenin edilgenliğinde, başka deyişle mazlumluğun müsebbibi olan gizli öznelerde saklıdır. Zira *bizi* mazlum kılan, zulümdür. Bu zulmün failleri, *bizi* yaralayan –ve kuran– birer zalim olarak şer odaklarını oluşturur. Erdoğan'ın siyasal söyleminde, özellikle liderliğinin son on yılına baktığımızda bu odak hiçbir zaman tek

²⁶ Erdoğan siyasete 1976 yılında Milli Selamet Partisi'nin İstanbul İl Gençlik Kolları Başkanlığıyla atılır. 1985 yılında Refah Partisi İstanbul İl Başkanı ve MKYK üyesi, 1994 yılında ise İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı olur (Türk, 2014, s. 13-14).

yahut yekpare olmamış, mütemadiyen yeni eklemlenmelere açık kalmıştır²⁷, geçmiş anlatısı bağlamındaysa temel olarak birbiriyle ilişkili olan iki ana, ama kaygan, geçişken ve birbirinin üstüne binen şer odağından bahsedilebilir: İmparatorluğun kaybının ardından yaşanan Batıyla karşılaşma/Batılılaşma/modernleşme deneyimi ile CHP ve zihniyeti.

5.2.1. Uzak Geçmiş, Seçilmiş Travma[lar] ya da Mazlumluk Arşivi: İmparatorluğun Kaybı ve Batıyla Karşılaşma Deneyiminin Duygusal Tezahürleri Olarak Aşağılanma, Haset ve İğrenme

“Geçmiş her seferinde keşfedilmeyi ve yeniden yazılmayı bekleyen bir çokluğun yeridir” (Özmen, 2017, s. 19). Bu çokluğun içinden, geçmişini bir mazlumluk manzumesi olarak seçen ve hatırlayan özneye tarih, “yitimin, kaybın ve acı veren bir yenilginin perspektifinden görünür”. Mazlum özne, geçmişe baktığında kendi “trajik yıkımını görür; emperyal emellerinin birer birer gerileyişini” (Açıkel, 1996, s. 165). Kayıp hissi, kaybeden öznede birbiriyle iç içe geçen farklı veçhelere bürünür: güvenlik kaybı, özgüven kaybı, topluluk ve aidiyet duygusunun kaybı, iktidar kaybı, umut kaybı... (Hoggett vd., 2013, s. 573). Herhangi bir kayıp deneyimi, şimdide sarıp sarmalanır, kutsanır ve sembolize edilir: güçlü kültürel anlatılara dönüştürülerek kimlik kurar. Bu kayıp deneyiminin nasıl olup da kimlik kurduğunu ortaya koymak açısından travma kavramı elverişli bir çıkış noktası olabilir. Klinik terminolojide “hastada belirli semptomlara yol açan son derece yoğun ve kahredici bir olay”a (Cvetkovich, 2003, s. 19) gönderme yapan bu kavram, özellikle Nazi soykırımı deneyimi üzerinden sosyal bilimlerin dağarcığına dâhil edilmiştir. Kavramın tıbbi/psikiyatrik içeriğinin yanı sıra, toplumsal ve siyasal boyutlarına da odaklanılması gerektiğini söyleyen düşünürlerden biri olan Svašek’e göre travma, kültürel ve tarihsel açıdan kendine özgü bir ıstırapın yorumudur. Basit bir hatırlamanın ötesinde, geçmişte zuhur etmiş bir olayın zihinsel temsilidir; içinde gerçekler kadar fantezileştirilmiş anıları, yoğun duyguları ve bir tür savunma güdüsünü de barındırır (Svašek, 2005, s. 195-196). Gelgelelim travmalar “bir anlatı çerçevesine oturtulmadıkları sürece, deneyimleşemezler” (Bora A. , 2010, s. 224). İşte kolektif mağduriyet anlatılarının hikâyeleştirilip siyasal söyleme tercümesinde de

²⁷ Erdoğan’ın güncel siyasal söylemine sirayet eden mağduriyet uğrakları/zalimler ordusunun çok referanslılığı için bkz. Parlak & Uz, (2016). “Mağdur/Mazlumdaki Mağrur/Muktedir 30 Mart Seçimleri”. *Düşünen Siyaset Dergisi*, sayı: 30.

travmanın hatırlanması kilit bir rol oynar. Bu sayede travmayı doğrudan yaşamayan, başka deyişle travmanın gerçekleştiği anda ona maruz kalmayan insanlar da travmatize olabilirler. Üstelik travma yaraları, bir duygusal mod, bir *ethos*, bir grup kültürü oluştururlar. Bu, tek tek yaraların toplamından farklı ve fazla bir şeydir (Erikson'dan akt. Svašek, 2005, s. 203). Başka deyişle özel bir hafıza biçimi olarak travma, deneyimlendiğinde duygu da üretir (Yıldız, 2016, s. 15). Travmatik geçmiş anlatısı, kolektif kimliği tesis etmekle kalmaz, onu daima güçlü kılar (Svašek, 2005, s. 205); aynı acıyı yaşamış olanlar ya da kendini o acının varisi olarak gören, onu hatırlayarak yeniden yaşayanlar arasında hayali bir ortaklık duygusu yaratır. Ayrıca “hiçbir olay bünyevi olarak travmatik değildir. Travmatik olma özelliğini, “olgudan sonra”, simgesel sistemin dolayımıyla kazandığı anlamlılık/bütünlük sayesinde kazanır” (Özmen, 2017, s. 192). Kısacası kolektif mağduriyet dili, *seçilmiş travmaların* anlatılara dönüştürülmesiyle kurulup beslenir ve her daim içinde bir tazmin talebini barındırır (Svašek, 2005, s. 196).

Bizim örneğimiz açısından *seçilmiş travma* kavramı, elverişli olduğu ölçüde yanıltıcı da olabilir. Zira Erdoğan'ın mağduriyet anlatısının tarihsel uğraklarının, çoklu, yer yer değişken ve hatta mütemadiyen yeni eklemlenmelere açık bir yapı arz ettiğini görmemizi engelleyebilir. Bu yüzden *seçilmiş travma* kavramının yanı sıra, Ann Cvetkovich'in toplumların kolektif duygusal deneyimlerini biriktirerek inşa ettiklerini öne sürdüğü *duygu arşivi* (Cvetkovich, 2003, s. 17) kavramından da yararlanmak işimizi kolaylaştırabilir. Zira aktaracağımız hikâyede aslolan, travmatik deneyimin sabitliğinden, yekpareliğinden yahut gerçekliğinden ziyade, hikâyeleştirilip hatırlandığında çağırdığı duygulardır. Başka deyişle söz konusu olan, tek tek travmaların seçilmesinden ziyade, var olan duygu arşivini besleyecek, onu güçlendirecek, kalabalıklaştıracak hikâyelerin bağlamsal ihtiyaçlar ışığında bir tür *mazlumluk arşivinden* seçilip bir araya getirilmesidir. Erdoğan'ın geçmiş anlatısına bu kavramlar ışığında baktığımızda, aktardığı mağduriyet manzumesini de *mazlumluk arşivinden* seçilen hikâyeler toplamı olarak ele almamız ve arşiv ne kadar kalabalık tutulursa hitap ettiği kitlenin de o denli genişlediğini görmemiz kolaylaşacaktır.

Erdoğan'ın dilinde Tanzimat döneminden –modernleşme ve Batılılaşma adımlarından– başlayan mağduriyet anlatısı, esas olarak tarihsel bir *kayıp* deneyimine, imparatorluğun kaybına dayanır. Bu yüzden de Erdoğan, mazlum *bizi* imparatorluğun çöküş süreciyle gelen Batıyla karşılaşma, daha yerinde bir tabirle Batı'ya ve Batılılaşmaya *maruz kalma* deneyimine referansla kurar:

Değerli kardeşlerim Tanzimat'tan bugüne, yani yaklaşık son 200 yıldır bu ülkede bazı meseleler, özgürce, özgüvenle ve cesaretle ele alınamamıştır. Türkiye'nin hemen her meselesinde bir şekilde özne olan, bir şekilde odak noktasında bulunan din konusu; objektif, tarafsız, korkulardan uzak, mahalle baskısından uzak şekilde gündeme taşınamamıştır. Bırakınız dine ait meseleleri özgürce tartışabilmeyi, din ve dindarlar yaklaşık 200 yıl boyunca her türlü eleştiriye, tahkire, horlamaya sistematik şekilde maruz kalmıştır.²⁸

Erdoğan, Cumhuriyet kurulmadan önce başlatılan Batılılaşma hamlelerinin, Müslümanlığa ve İslam dinine yönelik bir saldırıya dönüştüğünden yakınır. Batılılaşmanın, dinin ve dindarların kamusal alandan dışarı atılması ve aşağılanmasına vesile olduğunu vurgularken, kadim bir tarihsel-düşünsel-duygusal tecrübeye gönderme yapar. Kendisinin de içinden çıktığı kültürel ve siyasi geleneğin *seçilmiş* ve belki de *kurucu travmasın*ın miladı, tam da bu tarihsel momenttir. Bu anlamda Batıyla karşılaşma, *mazlumluk arşivinin* de ilk deneyimini teşkil eder. Ona göre din eksenli bir dışlanma ve hor görülme sürecinin miladı Tanzimat, müsebbibi ise Batı ve Batılılaşma süreçleridir.

Gelgelelim Türkiye'de Batılılaşma deneyimi, yalnızca dinin kamusal alandan ekarte edilme girişimleri açısından –yani salt İslami-muhafazakâr kolektif öznenin deneyimlediği bir travma olarak değil, Türk milli kimliğinin bizatihi kurulumunda derin bir *yara* olarak kavranır. Başka deyişle, Batılaşma atılımı, herkes için “en başından yaralıdır” zira Tanzimat döneminden başlayarak Osmanlı eliti, “Batı ile kendini karşılaştırmaya *ancak karşılaşmadan yenik çıkarken başlar*” (Koçak, 1996, s. 99). Orhan Koçak, Türkiye tarihi boyunca tartışıl原因 Doğu-Batı sorununa odaklanmış olan düşünürlerin, bu sorunun yalnızca fikri düzlemde kayıtlı olduğunu varsaymalarından yakınırken son derece haklıdır. Zira Batılılaşma deneyimine ilişkin tüm fikirler, esasen Batıyla karşılaşma deneyimine eşlik eden duyguların etkisiyle

²⁸ “Cumhurbaşkanı Erdoğan 5. Din Şurası Muhteşem Konuşması”, 8 Aralık 2015, Bkz., <https://www.youtube.com/watch?v=ccrosy4VKW8>

işlenmiş ve alımlanmıştır. Meseleye böyle bakınca Peyami Safa'nın Doğu-Batı meselesini “Türk ruhunun en büyük işkencesi” addetmiş olması hiç de tesadüfi gelmez (Koçak, 1996, s. 95). Tanzimat dönemiyle başlayan ve adına Batılılaşma denilen bu model kayması, modern Türk öznesi açısından esasen gecikmişliğin kabullenilmesidir. İşte tam da bu yüzden bu doğrultudaki her türlü atılım, daha en başından bir *sürüklenişe*, bir *kapılmaya* gebedir. Ezcümle bu travmatik model kayması, gerek Batılılaşmayı savunan Tanzimat elitlerinin, gerekse Kemalist modernleşme süreçlerinin aktörleri olan Cumhuriyet elitlerinin ve destekçilerinin halet-i ruhiyesinde bir tür acz duygusu ve çocuksulaşma eğilimiyle ve yetersizlik hissiyatıyla tezahür etmiştir (Koçak, 1996, s. 99-100).

Batılılaşma yarasının, kendisini esas olarak dinsel kimliği ekseninde kuran bir kolektivitedeki tezahürüyse, çok daha derin olacaktır.²⁹ Din, Erdoğan'ın söyleminde Batılılaşmayla birlikte tarihin dışına itilen, ama esasen tarihin anlamını teşkil eden bir üstün ögedir (Baştürk, 2014, s. 130). Dindarlık/müslümanlık paydası, içinde mazlum öznenin haksızlık karşısındaki haklılığını mutlaklaştırıcı bir gücü de barındırır (Parlak & Uz, 2016, s. 75). Erdoğan'ın bir tür travma olarak işaret ettiği bu deneyim, onun söyleminin esas tonunu belirler; çok daha geniş çaplı bir karşılaşma/maruz kalma deneyimine bağlı olarak ortaya çıkan aşağılanma duygusunu da gözler önüne serer. Din ve dindarlara yönelik iki yüz yıllık zulmün temel motifi, cehaletle eşdeğer görülme ve horlanmadır. Bu nedenle Erdoğan'ın sözlerinde açığa çıkan baskın duygu, esasen dinselliği de içeren bir toplumsallıkla alakalıdır. Nitekim Erdoğan tahkir edilmişlik ve horlanmışlığı yalnızca din adamlarına/elitlere mahsus bir deneyim olarak hatırla[t]maz. Onun söyleminde Batılılaşmaya maruz bırakılan *millet* de aynı muameleyi görmüş ve kültürel özünden koparılarak cehalet isnadıyla aşağılanmıştır. İmparatorluğun kaybıyla hâlihazırda yaralanmış olan ve yenik hisseden kolektif öznenin Batı karşısında

²⁹ Elbette Erdoğan'ın 200 yıl önceki Batılılaşma deneyimini bir tür acı-ıstırap anlatısı olarak kurmasıyla, iktidarı boyunca Batı'ya ve Batılılaşmaya yönelik reel tavrı arasında bir süreklilik bağlantısı kurmak mümkün değildir. Bu nokta tam da *duygu arşivi* olarak kavramsallaştırdığımız çerçeveye ve bu çerçevenin eklemlenmelere ve değişime açık doğasına bir örnek teşkil eder. Zira AKP iktidara gelir gelmez, milli görüş gömleğini çıkardığını vurgulayarak, hedefinin Avrupa Birliği'ne tam üyelik olduğunu ilan etmiştir (Bora T. , 2017, s. 479). Gelgelelim özellikle 2010 anayasa referandumundan sonra, “milli görüşçü ‘özünün’ uç verdiği”ne ilişkin bir algı yaratacak şekilde dindar nesiller yetiştirme idealini dillendirmesiyle başlayan bir kibir (Bora T. , 2017, s. 480-481) ve öze dönüş fikri, beraberinde Batı karşıtı söylemlerini de yeniden tedavüle sokmasını getirmiştir.

deneyimlediği yetersizlik hissiyatını, özgüven kaybı ve eziklik psikolojisini yaratan, tam da bu aşağılanma duygusudur.

Aşağılanma, tanımlanması ve tespit edilmesi en zorlu duygulardan biridir. Bu duygunun en temelde üstünlük iddiasında olan bir kişi ya da grubun, diğerlerini insanlıktan çıkarma, kimliğinin çeşitli bileşenleri tek tek ya da topyekûn bastırma, dışlama ve güçsüzleştirilmesiyle zuhur ettiği söylenebilir. Dolayısıyla aşağılanma duygusunun ortaya çıkması, her şeyden önce bir *karşılaşma* deneyimine bağlıdır (Mendible, 2005, s. 1). Aşağılamanın en güçlü aracının insanlıktan çıkarma edimi olduğunu söyleyen Avishai Margalit, bunun bir sonucu olarak aşağılanan insanların/grupların öz-benlik algılarında ve özsayıgılarında bir gedik açıldığını öne sürer. Aşağılandığını hisseden kişi ya da gruplar sembolik ve toplumsal düzlemde bir tür reddedilme yahut yok sayılma hissiyatıyla baş etmek zorunda kalırlar (Margalit, 1996, s. 144-146). Özellikle sömürgeleştirme, kültürel emperyalizm ya da ayrımcılıkla karakterize olan karşılaşma deneyimlerinde, aşağılanma duygusu kolektif düzlemde açığa çıkar. İranlı düşünür Daryush Shayegan, Müslüman toplumların Batılılaşma deneyimlerini incelediği çalışmasında, bu karşılaşmanın Batı'ya maruz kalan öznde nasıl bir Batı algısı yarattığından ziyade, Müslüman öznenin kendilik algısında nasıl bir yarılma yarattığını ortaya koymayı amaçlar. Kültürel şizofreni olarak kavramsallaştırdığı bu deneyimin, İslam dünyasındaki karşılığı, ne denli geri kalmış olduğunu fark eden öznenin muazzam şaşkınlığı ve gizleyemediği bir tür hayranlık duygusuyla, kendi özünü onun etkilerinden korumak üzere geliştirdiği obsesif bir reddiyedir. Her iki duygu durumunda da Batı, bizi ele geçirip bizlikten çıkaracak, tarihimizden getirdiğimiz köklü değerlerimizi çürütecek ve bizi mütemadi bir kültürel/politik köleliğe hapsedecek (Shayegan, 1992, s. 3-4) dünyevi bir şer odağıdır. Yeni ve bilinmez olanın çekiciliğiyle, süregelen yaşamda köklü değişikliklere vesile olan bu deneyimin yarattığı yabancılık hissiyatı Müslüman öznde şöyle bir yarılma yaratır:

Bana yabancı olan ve tuhaf gelen ama bir türlü kaçınmadığım bir şey bu, alışkanlıklarımı bozan ve beni kaçıp kurtulamayacağım biçimde zapt eden bir şey. Fakat bir yandan da içinde beni baştan çıkaran, cezbeden, ne yaparsam yapayım onsuz olamayacağımı düşündüğüm bir şey saklı sanki (Shayegan, 1992, s. 5).

Erdoğan'ın Batıyla karşılaşmayı, temel olarak bir aşağılanma deneyimi olarak hatırlamasının ve hatırlatmasının arkasında, tam da Shayegan'ın bahsettiği gibi Batı'nın

azameti karşısında küçük düşmüş yerliliğin itibarıyla ilgili bir endişe de yatar. Aynı zamanda Cemil Meriç'in, "Tanzimat bir medeniyetin fethi değil, bir ırzın teslimi"dir sözünde (Gürbilek, 2007, s. 87) tüm çıplaklığıyla açığa çıkan bir endişedir bu. Bu endişenin basitçe İslami-muhafazakâr kolektif özneye mahsus olduğunu iddia etmekse, indirgemecilik olacaktır. Zira elitlerden millete kadar imparatorluk bakiyesini teşekkül eden her öznenin, farklı düzeylerde yaşadığı bir hissiyattır bu. Meriç'in ırz vurgusu, Batı ile karşılaşma deneyiminde yaşanan aşağılık duygusunun, aynı zamanda "erillik ve haysiyet kaybına" (Gürbilek, 2016, s. 78), daha açık biçimde söyleyecek olursak "kadınsılaşma"ya yol açtığını ima eder. Gerçekten de aşağılanma duygusunun cinsiyet rejimiyle doğrudan bir ilişkisi vardır; özellikle kadınlığın aşağı bir cinsiyet olarak doğallaştırıldığı kültürlerde, aşağılanmadan kaynaklanan güçsüzlük hissiyatıyla kadınsılaşma endişesi koştur gider (Mendible, 2005, s. 10). Meyda Yeğenoğlu, sömürgecilik tarihi boyunca Batı ile Doğu'nun karşılaşma deneyimlerinde, cinselliğin her daim başat bir sembolik araç olduğunu vurgularken haklıdır: ona göre "cinsel fark, sömürgeci özne konumunun kuruluşunda" hayati bir öneme sahiptir (Yeğenoğlu, 2003, s. 10). Fakat aslında cinsellik motifi, yalnızca "üstün" olanın değil, Batılılaşmaya maruz kalan öznenin zihninde ve duygularında da aynı oranda işlerlik kazanır. Nitekim Erdoğan'ın dilinde Batılılaşmanın, özellikle ona ayak direyenlerin tahayyülünde bir tür "hadım edilme" ve "erillik yitimi" (Gürbilek, 2016, s. 81) ile özdeşleştirildiğini *hissetmek* mümkündür. Batıyla karşılaşmanın, kimliğini ona göre tanımlamak/yeniden kurmak zorunda kalmanın, kendini onun karşısında yetersiz hissetmenin yol açtığı bu "narsistik yara" (Gürbilek, 2016, s. 82), hem Erdoğan'ın hatırlamaktan ve hatırlatmaktan vazgeçmediği bir motif, hem de İslami-muhafazakâr kolektiviteye özgü addedilemeyecek, bizatihi Türk öznesini de kapsayan geniş bir kitleye hitap edebilecek, kuvvetli duygusal imalar barındıran bir mağduriyet uğrağıdır. Büyük Osmanlı İmparatorluğu'nun bakiyesinde, Batı'yı fethetme hayallerinin yerini, "Batı'nın kültürel sömürgeleştirmesine maruz kalma" gerçekliğinin alması, (Ahıska, 2009, s. 1049) bahsettiğimiz aşağılanma deneyiminin adeta omurgasını oluşturur. İmparatorluğun çözülmesi, toplumsal açıdan başlı başına travmatik bir deneyimken, Batı karşısında hissedilen güçsüzlük, eziklik ve kadınsılaşma endişesi, kaybın travmasını katmerlendirmiştir.

Aşağılanma duygusu, Erdoğan'ın Müslümanlık paydası çerçevesinde kurguladığı kolektif özne kadar, kişisel tarihi açısından da en yakıcı ve *işlevsel* duygusal uğraklardanır. İleride değineceğimiz üzere, 28 Şubat sürecinde okuduğu bir şiir nedeniyle hapis cezasına çarptırılmasının ardından manşetlere taşınan “Muhtar bile olamaz” ifadesi,³⁰ gerek kendisi tarafından gerekse destekçileri tarafından sıklıkla dile getirilen bir aşağılanma –ve intikam– motifidir. Nitekim Erdoğan'ın periyodik aralıklarla muhtarları sarayda ağırlaması, bu motifin intikam saikli bir tezahürü olarak okunabilir.³¹ En küçük idari birim olarak muhtarlık kurumunun kendisi, Erdoğan'ın kitlelerde uyandırmak istediği duygular açısından son derece güçlü bir referans noktası teşkil eder. Erdoğan hem içinden çıktığı geleneğin mensuplarının, hem de Batı ve Batılılaşma karşısında kendisini değersiz, aşağılanmış hisseden milletin halet-i ruhiyesiyle, kendisininkini özdeş kılar. Nitekim, alıntıladığımız konuşmasının devamında, şöyle diyecektir: “...biz bu millete özgüven aşılamanın mücadelesini verdik ve veriyoruz. Biz bu millete cesaret aşılamanın mücadelesini verdik ve veriyoruz. Sadece milletimize değil, komşularımıza, bölgemize, tüm insanlığa özgüven aşılamanın, cesaret aşılamanın...”. Onun adeta kutsiyet atfederek bahsettiği bu misyon, milletin Batı karşısında çığneden onurunu, yıkılan haysiyetini, kaybettiği gücünü ve kendilik algısını yeniden tesis etmektir. Kurtarıcı misyon, özellikle Batıyla ilişkiler bağlamında Erdoğan'ın alamet-i farikası addedebileceğimiz bir özelliktir. Nitekim dış politika açısından Yeni Osmanlıcı vizyonun ortaya konmasının getirdiği makas değişimiyle birlikte, Batı'ya sık sık “kafa tutar” olması, bahsettiğimiz aşağılanma duygusunun nasıl tazmin ve telafi arzusuna dönüştüğünü gözler önüne sermesinin yanı sıra, Erdoğan'ın gerek içerideki destekçilerinin gerekse Müslüman ülkelerin gözünde giderek kültleşmesini sağlayacaktır.

Elbette Tanzimat dönemiyle birlikte başlayan Batılılaşma sürecine dair mazlumluk anlatısının duygusal uğrakları, aşağılanmayla sınırlı değildir. Müslüman toplumlar ile Batı'nın karşılaşmasının Müslüman öznenin halet-i ruhiyesinde kültürel şizofreniyle, bir tür hayranlık ve ona eşlik eden obsesif bir reddiyeyle yankı bulduğunu söylemiştik.

³⁰ “Cumhurbaşkanı Erdoğan: Sustum Sustum Şimdi Açıklıyorum”, *Milliyet*, 5 Nisan 2017. Bkz.

<http://www.milliyet.com.tr/cumhurbaskani-erdogan-sustum-siyaset-2426970/>

³¹ Bir sonraki alt bölümde, Batılılaşma sürecinde Batılılaşmacı/laikçi seçkinler ile halk arasında olduğu varsayılan yarığı, Erdoğan'ın iktidarı boyunca çeşitli sembolik eylem ve söylemleriyle kitlelere nasıl hatırlattığına ve bu yarığın hangi tarafını temsil ettiğine ayrıntılı biçimde değineceğiz.

Shayegan, *Yaralı Bilinç*'te bu kez, bahsettiği ruh halinin büyülenme ve iğrenme arasında gidip geldiğini iddia eder (Shayegan, 2002, s. 27). Buradan hareketle diyebiliriz ki, Batılılaşma deneyiminin gerek elitler gerekse de kitleler nezdinde derin bir yaraya dönüşmesinin altında yatan duygusal motiflerden bir diğeri, büyülenmeyi ve hayranlığı da, endişe ve iğrenmeyi de içinde barındıran haset duygusudur. Batı'nın *bizim hâlihazırda yitirdiğimiz ve yeniden elde edemeyeceğimizi düşündüğümüz şeyin* (imparatorluk) kudretine sahip olmasından ve bu kudretle *bizi geçmişin görelî konforundan kopararak hizaya sokma girişiminden* duyulan derin huzursuzluğun ve hasmane bir ümitsizliğin duygusu olarak haset.

Martha Nussbaum haseti, başkalarının iyi talihine ve imtiyazlarına odaklanan ve kendi durumunu mütemadiyen onlarınkiyle kıyaslamaya varan acı verici bir duygu olarak tanımlar. Haset eden, haset ettiği kişi ya da grubun sahip olduklarına sahip olmadığı için (ya da onları yitirmiş olduğu için) ona karşı hasmane bir tutum benimser. Dolayısıyla haset, arzulanan bir statü ya da sahiplikten/varoluştan yoksunlukla ilişkilidir (Nussbaum, 2013, s. 339-340). Bu yoksunluk beraberinde karşı konulamaz bir sahip olma arzusunu da getirir. Haset eden, gözünü *onda olmayandan* ayıramaz. Tam da bu nedenle beslediği düşmanlığın yoğunluğu zaman ilerledikçe artar.

Hasetin *bize ne yaptığını* ya da *bizim hasetle ne yaptığımızı* anlamak için, onu bu duyguya yakın görünen fakat birçok bakımdan ondan farklı mahiyetler içeren kıskançlıkla karşılaştırabiliriz. Zira kıskançlıkla haset duygusu arasında ciddi benzerlikler olduğu kadar, ciddi farklılıklar da vardır. Her iki duygu da düşmanlıkla karakterizedir fakat kıskançlık, daha ziyade *olası bir kaybın* korkusudur. Dolayısıyla kendinde var olanı *muhafaza etme* saikiyle işler. Kıskanç kişi, hasmını kendi varlığına/sahipliklerine bir tehdit olarak algılar. Bu yüzden de temel arzusu, kendini hasmının ona verebileceği zarardan korumaktır. Kıskançlık tatmin edilebilir bir duyguyken haset neredeyse hiç tatmin edilemez. Zira hasetin yöneldiği nesne, *üstünlüktür*. Haset eden, haset ettiği şeye hiçbir zaman tam olarak ulaşamayacağını düşünür/bilir: Bu bilginin karşısında kendisini ümitsiz ve çaresiz hisseder (Nussbaum, 2013, s. 340). Bizim örneğimizde haset eden, bir zamanlar sahip olduğu şeyi çoktan kaybettiği ve bu kaybın telafi edilemez olduğunu düşündüğü için besler bu duyguyu. Üstün olana yönelik hayranlığın kendisini mutlu etmeyeceğini düşünen özne, tam da bu

nedenle o nesneye haset etmeyi tercih eder. Hayranlık duyduğu şeyi gözünde değersizleştirir, onu saçma, aldatıcı, sapkın ve kibirli addeder (Nussbaum, 2013, s. 130).

Hasetin ortaya çıkış koşullarına baktığımızda her şeyden önce özgüven yoksunluğuyla karşılaşırız. Diyebiliriz ki özgüven yoksunluğu, haset duygusunun psikolojik koşulu/kaynağıdır. Hâlihazırda bir kayıp yaşamış olan [kolektif] öznenin artık ne kendi değerine ne de değerli bir şeyi başarabileceğine dair inancı vardır. Bu koşullarda haset eden, içinde bulunduğu durumdan kurtuluşun salt düşmanlıktan başka, herhangi bir yapıcı alternatife kapı aralamadığını düşünür (Nussbaum, 2013, s. 343). İşte özellikle Yeni Osmanlıcı dış politika vizyonunun tedavüle sokulmasıyla birlikte Erdoğan'ın anlattığı hikâyede Batı'nın ve Batılılaşmanın ağırlıklı olarak negatif bir imgeye karşılık gelmesi, tohumları Batıyla karşılaşma deneyiminde ekilen haset duygusunun ve bu duygunun özünde yarattığı hasmane tavrın dışavurumudur. Diğer yandan hasetin, beraberinde bir savunma güdüsünü de getirdiğini teslim etmek gerekir. Bize yabancı ve bizden üstün olana yönelik yoğun arzuya, bir yandan da ondan farkımızı ortaya koyma, “özümüzü, ruhumuzu” sakınma ve muhafaza etme gayesi eşlik eder. Hatta denilebilir ki Batı, Erdoğan'ın da içinde yetiştiği geleneğin gözünde, tekniğiyle değilse bile ruhu ve kültürüyle, tam da özümüze, özümüzdeki cevhere sinme ve onu yok etme/bozma tehlikesini içinde barındırdığı için, aynı zamanda bir tür iğrenme nesnesidir.

İğrenme duygusu, yalnızca iğrenç olduğu *hissedilen* nesnelerin bünyemize katılmasından duyulan korku değil, “bu nesnelerde doğal olarak var olduğunu farz ettiğimiz ‘kötülük’ vasfının isnadıdır” (Ahmed, 2014, s. 107-108). Bu duygu en temelde aşinalık ve yabancılık deneyimlerine bağlı olarak ortaya çıkar. Başka deyişle, iğrenmeye sebep olan, bize yabancı olan bir şeyle yaşadığımız bedensel/fiziksel yakınlaşmadır. Gördüğümüz ve bildiğimiz yabancı, kendi başına bir iğrenme nesnesine dönüşmez fakat bize degecek, dokunacak kadar yakınlaşması, iğrenme duygusunu kışkırtır. Çünkü bu yakınlaşma, bizde, *kirlenme* korkusunu uyandırır (Ahmed, 2014, s. 108). İğrenme, temel olarak temasla ilişkilidir ve bu temasın hissi, iğrenende rahatsızlık yaratır. Dolayısıyla iğrenilen şey, bize iğreneceğimiz kadar yakınlaşan şeydir. İğrenme nesnesi yalnızca böyle bir duyumsal yakınlık aracılığıyla mide bulandırıcı hale gelir. İğrenilen nesne tarafından kirletilme, ele geçirilme korkusu aynı zamanda o nesneye karşı bir öfke de yaratır (Ahmed, 2014, s. 116). Diğer yandan iğrenme duygusunun, tıpkı haset gibi

içinde ilgi ve arzuyu da barındırdığını teslim etmek gerekir. İğrenç şey mide bulandırırken bile ilgimizi çeker. Ona ikinci bir bakış atmak isteriz hatta gözümüzü ondan ayıramayız (Ahmed, 2014, s. 109).

Sara Ahmed, iğrenme duygusunu Kristeva'nın ortaya attığı *abjektleştirme* (aşağılık, sefil, dışlanmış, dışarı atılmış olandan türeyen) kavramıyla bir arada düşünebileceğimizi söyler. "... dışarının ya da içerinin en uzak köşelerinden gelen ve mümkün olanın, dayanılabilir ve düşünülebilir olanın ötesinde olduğu için reddedilen bir tehdide karşı" verilen en şiddetli tepkidir bu. Kristeva'ya göre esasen herhangi bir şeyin *bizi* bu denli tehdit ediyor oluşunun altında, onun zaten *içimizde* olduğu fikri yatar. Bu bünyevilik, tam da ötekinden farkımızı ortadan kaldıracığı için *bize* yönelik bir tehdit teşkil eder (Ahmed, 2014, s. 112). Erdoğan'ın içinden çıktığı İslami-muhafazakâr gelenekte millete, geleneğin ve "öz"ün muhafaza ediciliği görevi yüklenir. Tanıl Bora ve Necmi Erdoğan'a göre bu *yüceltici* misyonun millete yüklenmesinin altındaki varsayım, muhafazakâr seçkinlerin millete, dışarının etkisine, yabancı olanın temasına ve ona kirini bulaştırmasına açık, çocuksu ve naif bir karakter atfetmesidir. Belki tam da bu yüzden millet, özünde tekinsizdir, ruhunun kirlenmesine, bozulmasına açıklığıyla her daim kendinde bir tehdittir (Bora & Erdoğan, 2013). Buradan hareketle İslami-muhafazakâr seçkinlerin Batı'dan olana, *bize* ait olmayana yönelik iğrenme duygusunun, belki de bir tür "kendinden iğrenme" halini aldığı söylenebilir. Zira Batı imgesinin ezeli bir *kötülük*le, *kirlilik*le tahayyül edilmesi, *bulaşma* tehdidiyle el ele ilerler. Bu tehdidi *bize* bu denli yakın ve dayanılmaz kılan ise, onun aşinalığı, buradalığı ve hatta içerideliğidir. Haliyle Erdoğan'ın neredeyse bütün konuşmalarında millete ve milletin iradesine yaptığı onca vurguyu, bu kadim tehdidi bertaraf etme, *bizi bizden* koruma güdüsüyle de ilişkili olarak okuyabiliriz.

Elbette Batıyla karşılaşma deneyiminin Erdoğan tarafından bir mazlumluk manzumesi olarak aktarımında karşımıza çıkan duygusal izlekler boyunca, Batı muhayyilesinin bizatihi kendisinin kurgusallığı akılda tutulmalıdır. Nitekim AKP'nin ideolojik söyleminde Batıyla aramızdaki mesafe, kimi zaman "içimize kadar girerek" özümüzü çürütmesi endişesinde, kimi zamansa "biz Batı'dan daha Batılıyız aslında" sözlerinde yankı bulan arzu arasında mütemadiyen açılıp kapanıyor. Gerek bu mesafenin ölçeği, gerekse Batı'ya atfedilen anlamlar, esasen bütünüyle ideolojik bir anlatının içinde

kurgulanıyor. Öyle ki Erdoğan'ın anlatısında travmanın imparatorluğun kaybı mı, Batıyla karşılaşma deneyiminin kendisi mi yoksa bu deneyimin mirası olarak aktarılan ruh hali mi olduğu bile netlik kazanmıyor. Bu tarihsel deneyime ilişkin açık olan yegâne şey, aşağılanma, haset ve iğrenmenin baskın geldiği bir *duygu arşivi* gibi görünüyor. Bu arşivin kurulmasına önayak olan travmanın kaynağına ilişkin muğlaklık ise, Erdoğan'ı aktardığı tarihsel zulmün esas kaynağına, mağduriyetin kadim failine, *bizi biz yapan* asıl şer odağına, cumhuriyetin kuruluş yıllarından itibaren *bizim* değerlerimizi değersiz kılarak, aşağılayarak, bastırarak ve hatta yok ederek varlığımıza en büyük tehdidi teşkil eden somut ve ezeli düşmanı işaretlemeye yöneltiyor.

5.2.2. İçimizdeki Batı: Kadim bir Mağduriyet Faili, *Nefret, Kaygı ve Öfke* Nesnesi Olarak CHP ve *Zihniyeti*

Her ulusal projede olduğu gibi, modern Türkiye'nin doğuşu da, bir dizi tasfiye ve bastırma pratiğine sahne olmuştur. Yüzünü Batı'ya ve Batılılaşmaya çeviren siyasi elitler, Osmanlı-İslam mazisini adeta bir kolektif unutuşa terk etmişlerdir. Hatta denilebilir ki Cumhuriyetle birlikte tesis edilmeye çalışılan ulusal kimliğin inşası, "Osmanlılık bilincinin yapıtaşı olan İslami söyleme karşı" yürütülen bir "mevzi savaşı"nın tarihidir (Yörük, 2009, s. 309-311). Bu savaşın mağlubu ise, "Gelenek/Doğu/İslam/Osmanlı'dan müteşekkil bir Kemalist bilinçdışı" olmuştur (Yörük, 2009, s. 315). Her ne kadar Kemalist Batılılaşma sürecinin temel gayesi, imparatorluğun dağılma sürecinde gerek seçkinlerin gerekse milletin yaşamış olduğu "kolektif eziklik ve aşağılık duygusuyla başa çıkmak, bir yaralanma ve eziklik olarak yaşanmış kurucu travmayı" aşmak olsa da (Yörük, 2009, s. 314), bu süreçte ulusal kimliğin derinliklerine işleyecek başka bir *yara* açılmış, özellikle İslami-muhafazakâr kolektif öznedede derin bir *iz* bırakılmıştır. İşte Erdoğan'ın geçmiş anlatısında, mağduriyetin esas kaynağını teşkil eden, tam da bu yüzden öncelikle Cumhuriyet'in kuruluş yıllarının aktörleridir. *Bize* Batı'dan daha aşına, daha yakın bir düşman varsa o, kökü içeride olan CHP ve bilhassa onunla özdeşleştirilen tek parti dönemiyle, bu dönemin aktörleri olan Kemalist seçkinlerdir.

1940'lı yıllar boyunca, Türkiye'de millete, milletin değerlerine, milletin kutsallarına karşı aleni bir savaş yürütüldü. Bu ülkede camilerin kapılarına kilit vuruldu. Camiler ahıra, depoya, müzeye çevrildi. Kuran-ı Kerim'i öğrenmek de, öğretmek de, okumak da yasaklandı. Ezan aslına mugayir bir şekle çevrildi.

İnsanların her türlü özgürlüklerine kısıtlama getirildi. Sakal bıyıktan giyim kuşama kadar standart bir insan tipi, standart bir kafa yapısı inşa edilmek istendi. Bazı vatandaşlar makbul görülürken bazılarına tehdit yaftası yapıştırıldı.³²

CHP ve zihniyeti, Erdoğan'ın söyleminde *içimizdeki Batı* olarak tam da Batılılaşma bahsinde andığımız aşağılanma ve iğrenme duygularının yöneldiği en kadim ve somut nesneyi teşkil eder. Onun dilinde CHP, milletin özüne saldıran, milletin özünü ondan çekip alan, ibadetinden kılık kıyafetine kadar milleti baskılayan ve hizaya çekmeye çalışan bir şer odağıdır. Erdoğan mağduriyet eksenindeki pek çok konuşmasında özellikle camilerin ahıra, depoya çevrildiği iddiasını sıklıkla zikretmiştir. Bu iddia, milletin değerlerinin/kutsallarının aşağılanmasının boyutunu olabilecek en uç örneklerle göstermenin, zulmü en yakıcı ve yaralayıcı biçimde hatırlatmanın kritik bir aparatıdır.

Diğer yandan Erdoğan'ın mağduriyet anlatısının, esasen kültürel bir zeminde yükseldiğine şahit oluruz. Din de bu kültürün bir parçası, gündelik hayatın bir bileşeni olarak zikredilir. Dolayısıyla Erdoğan'ın Cumhuriyet'in kuruluşu ve ulusal kimliğin inşası sürecini bir mağdurluk manzumesi olarak aktarırken dinin bastırılması ve kamusal alandan dışlanması kültür ve gündelik hayat nezdindeki karşılığı olan dış görünüş/kılık kıyafet hususundaki baskılardan bahsetmesi tesadüf değildir. Bu örneklerin mütemadiyen tekrarı ise, hem geçmişte hem de şimdide mazlum özneyi özünden eden, onu dışlayan, aşağılayan aktöre karşı verilen güçlü bir duygusal tepkiyi doğurur: Nefret.

Nefret, yoğun bir duygudur ve tam da bu nedenle *bizi* nefret etmeye sevk edecek edimlerin yoğun, yakıcı ve yaralayıcı olması gerekir. Bu duygu her daim bir şeye ya da bir kişiye karşıdır. Fakat o şeyin ya da kişinin *temsili ettiği* veya *yerini aldığı* bir gruba, kolektiviteye karşı da beslenir. Bu açıdan nefretin, oldukça *ekonomik* bir duygu olduğu söylenebilir; asla tek bir şeyde ya da kişide ikamet etmez, nesneler arasında gezinir durur (Ahmed, 2014, s. 59-68). Erdoğan'ın diline pelesenk olmuş olan “CHP zihniyeti” vurgusunu, tam da nefretin ekonomik yapısıyla ilişkilendirmek gerekir. Ona göre geçmişte ve bugün yaşanan mağduriyetlerin müsebbibi, tek başına CHP değil, seçkinlerden bürokratlara, sermayedarlardan sıradan insana kadar CHP *zihniyetinin*

³² “Erdoğan'ın AKP 4. Olağan Büyük Kongre Konuşması”, 30 Eylül 2012, Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=2lBYT4PrpyA>

vazettiği duyuş/düşünüş/eyleyiş biçimlerini bünyesinde barındıran tüm toplumsal aktörlerdir.

Bu ülkede seçkinler, elitler, siyasi, askeri, devlet gücünü elinde bulunduranlar, milletten her zaman istediler, milleti adam yerine koymadılar, milletin ferasetine, basiretine, enginliğine, derinliğine hiçbir zaman inanmadılar, hiçbir zaman itibar etmediler. Ama biz, milletin içinden geliyoruz, biz milletin ta kendisiyiz.³³

Erdoğan'ın liderliğinin hemen her döneminde bir nefret nesnesi olarak işaret ettiği ve milleti aşağılayan, onun özüne, cevherine “yabancı” olan seçkinler motifi, gerek biz/onlar³⁴ ikiliğinin sınırlarının çizilmesinde, gerekse de nefret duygusunun istikametinin belirlenmesinde ve kitleselleşmesinde kritik bir rol oynar. Tanıl Bora'nın “milli iradeci popülizm” olarak andığı ve seçkinler/millet zıtlığına yaslanan bu retorik (Bora T. , 2017, s. 479), gücünü ve sürdürülebilirliğini tam da beslediği/yeniden ürettiği nefret duygusundan alır. Zira nefretin bekâsı, *bizin* varlığını tehdit eden başkasının her daim el altında olmasına bağlıdır. Başka deyişle nefret, nesnesini yıkmak isterken bile aslında her daim ona dokunmak, temas etmek ister. Seçkinler/millet zıtlığı, bu açıdan bakıldığında son derece işlevsel bir aparatır. Zira CHP zihniyetinde olan seçkinler, geçmişte de, bugün de vardırırlar ve gelecek için de her daim bir tehdit teşkil ederler.

Nefret duygusunun sevginin değil, kayıtsızlığın karşıtı olarak görülebileceğinden bahseden Ahmed, kayıtsızlığın, kayıtsız kaldığımız şeye ihtiyacımız olmadığını ima ettiğini, nefretin ise aksine, sürdürülebilir olmak için o nesneye “aşırı” bir gereksinim duyduğunu söyler. Başka deyişle nefrete, bir başkasının varlığı yol açar, fakat ardından o artık *bize* ait bir duygu olur ama ömrü, yine başkasının mütemadi varlığına tabidir (Ahmed, 2014, s. 69-70). Bu yüzden de nefret duygusu, “incinmeye karşı bir savunma olarak” her daim kendi nesnesini üretme kapasitesini haizdir (Ahmed, 2014, s. 59). Erdoğan'ın mağduriyet anlatısına yaslandığı hemen her yerde *beni* ve *bizi* milletle özdeşleştirmesi, milleti hor gören ve millete zulmedenlerle arasına keskin bir sınır çizmesini mümkün kılması bakımından da son derece kritiktir. Çünkü nefret, kendimiz ile başkaları arasındaki *sınırların müzakeresi* esnasında ortaya çıkar. Başkalarının varlık

³³ “Erdoğan'ın TBMM Grup Toplantısı Konuşması”, 8 Temmuz 2014, Bkz.

<https://www.youtube.com/watch?v=fxEwQWfsokQ>

³⁴ Erdoğan'ın retorğinde ikili karşıtlıkların ne denli kilit bir rol oynadığına ilişkin bir tartışma için, bkz. Biliç, E. E. (2015). “Kötü Eski, İyi Yeni Retoriğinde İkili Karşıtlıklar”, *Marka Takva Tuğra* içinde, s. 192-198. Evrensel Basım Yayın.

sahamıza bir tehlike olarak girişiyle ve beraberinde *bizim* varlığımıza tehdit teşkil edecek şekilde baskı yapmasıyla gelişen bu duygu, tam da bu yzden iinde bir tr savunma gudsünü barındırır. *Bizden* başka olan bir grubu temsil eden bedenini, *bizi* “işgal etme” ya da “kirletme”³⁵ ihtimaline karşı gelişen bir gudsüdür bu (Ahmed, 2014, s. 70-73).

Erdoğan’ın dilinde nefret, belki de en gçlő zeminini, varlığın işgaline ynelik tehdidin en radikal boyuta vardığı bir tarihsel momentte, Menderes ve onun idamı bahsinde bulur. Zira bu hatıra, milletin zihninde de adeta kemikleşmiş bir travmadır. O, geiimişin acılarından bahsettiği her konuşmasında Menderes’i anar, onu da kendisi gibi “milletin adamı” addeder, akıbetiyle değilse bile, millete hizmetiyle ve millette uyandırdığı *hisle* kendisini onunla özdeşleştirir. Nitekim “sembolik olarak, mazlumlar ellerine geirebildikleri diğer btőn mazlumluk rnekleriyle *özdeşleşmeye* yatkındırlar” (Aıkel, 1996, s. 172).

Merhum Adnan Menderes, 10 yıl bu ũlkeyi idare etti, baskılara son verdi, zulme son verdi. Hakarete, ayrımcılığa, kibirli devlet anlayışına son verdi. ... Ezanı aslıyla okumayı yasakladı bu CHP ve onu merhum Menderes aslına dőndürdü. Kuran rretmenin ũzerindeki baskıları merhum Menderes kaldırdı. Sanayi dedi, yatırımların önünü aıdı, tarım dedi, Tőrkiye’nin her tarafında tarıma can suyu verdi. şehirleri imar etti. Koprőler, barajlar, yollar, okullar inřa etti. Merhum Menderes ile milletin yzű gűldű.³⁶

Gelgelelim Menderes 27 Mayıs askeri darbesinin ardından idam edilmiştir, darbe ve idam kararının failleriyse aynıdır: “Merhum Menderes ve arkadaşlarının idam edilmesine seyirci kalan, teşvik eden, su taşıyan kim? O da CHP!”³⁷ Erdođan’ın anlatısında Menderes’in hazin sonuna őnayak olan fail olarak işaretlenen CHP, esasen gerek seıkinler/halk ikiliğini gerekse Cumhuriyet’in kuruluş yılları ve tek parti dőnemi boyunca bastırılmış olan İslami-muhafazakār kolektif őznenin sessizliğini sona erdirmeye ıabalayan Menderesle birlikte, milletin baskılardan arınarak yeniden yűkselme umudunu da yok etmiştir. Bu denklemde Menderes milletle, millet ise Erdođan’la özdeştir. Tam da buradan hareketle Erdođan’ın iktidarının ilk yıllarında

³⁵ Bu tespitler, bir önceki bölümde değindiğimiz Batı’ya ve Batılaşmaya ynelik iğrenme duygusunu ıağrıştırıyor. Cemil Meriı’in Batılılaşma hakkındaki “ırz teslimi” vurgusunu da hatırlayacak olursak, bahsettiğimiz mağduriyet uğraklarının nasıl birbirinin iine geien ve diyalog halinde olan duygusal tepkilere tekaböl ettiğini gőrebiliriz.

³⁶ AKP Muğla Mitingi, 2 Mart 2014, Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=D6Z4k5GHLEs>

³⁷ AKP Ağrı Mitingi, 10 Mart 2014, Bkz. https://www.youtube.com/watch?v=Sty8RS_Qwuw

kendisini mütemadiyen Menderes’le özdeşleştirmesi, hitap ettiği kitlede de son derece güçlü bir duygusal karşılık bulur. Zira zulmün, aşağılanmanın, bastırılmanın ve yok edilme korkusunun en kuvvetli sembolüdür o. Hatta ona reva görülen muamelenin, yapılan zulmün failleri olarak işaretlenenlere yönelik nefreti bugüne taşımanın ve daima diri tutmanın adeta *pornografikleşmiş* bir aracıdır Menderes.

Yeni Osmanlıcı anlatının özellikle 2010 yılı itibariyle kuvvetli bir biçimde dolaşıma girmesinden önce, Erdoğan’ın en çok özdeşleştirildiği tarihsel figürün Menderes olması elbette tesadüfî değildir. Menderes’in anısı ve “hazin sonu”, Erdoğan’ın iktidarını tam manasıyla tesis edip sağlamlaştırmaya çalıştığı yıllar boyunca onu ve destekçilerini adeta bir gölge gibi takip eden bir tehdittir. Bunun nedeni, 2010 yılı öncesinde Erdoğan’ın henüz mağduriyet anlatısına alternatif bir kolektif kimlik anlatısı kuramamış, kuracak koşullara tam manasıyla erişememiş olmasıysa, bununla bağlantılı bir diğer nedeni, nefret nesnesine karşı geliştirilen *tehdit algısının* yoğunluğudur. Başka deyişle, nefreti kuran ve besleyen geçmişin, bugün de tekrarlanma *ihtimaline* ilişkin bir tehdit algısını diri tutar Menderes imgesi. Geçmişin deneyimi, geleceğin içine baş edilemez bir tehdit olarak yerleşmiştir adeta.

Brian Massumi, geleceğin potansiyel olarak geçmişte ve şimdide olan bitenden çok daha fazla bir şeyi barındırdığından bahseder. Tehdit algısının baş edilemez oluşunun tam da bu fazlalıktan, gelebilecek olanın gelme *ihtimalinden* kaynaklandığını iddia eder. Ona göre tehdit, her daim bir *belirsizliği* çağırır, çünkü içinde, tehlikenin tüketilmemiş bir artığını barındırır. Bu açıdan tehdit algısının, kendine özgü bir varoluşu, diğer duygulara benzemeyen bir ontolojisi vardır: Öngörü olarak korkudur o. Var olmayanın, *hissedilen* gerçekliğin korkusu (Massumi, 2010, s. 53-54).

Tehdit algısı, Erdoğan’ın geçmiş anlatısının içine, yaşanan kayıpların, açılan yaraların, çekilen çilelerin mazlum özneyi zorunlu olarak edilgen kıldığı bir *defans/temkin* durumunu imleyecek şekilde girer (Tokdoğan, 2015, s. 193). Tek parti dönemi boyunca sessizliğe gömülmüş bir kolektivitinin, Menderes’in idamıyla birlikte yeniden bastırılmasının, geri çekilmesinin, temkini elden bırakamamasının, tepkisini içine atmasının, içermesinin uzun ve sancılı tarihidir bu. Hem hatırlanan hem de gelecekte belirsiz bir zamana/uzama konuşlandırılan tehdit, yaralı öznenin geçmişinin, şimdiye bıraktığı bir izdir adeta. Tam da bu nedenle büyük bir endişe/kaygı kaynağı halini alır.

Kaygı esas olarak nesnesiz bir korkuya tekabül eder; korku teşhis edilebilir bir tehdide karşı verilen duygusal tepkiyken, kaygı, “tehdit edici fakat belirsiz” bir olayın gergin biçimde beklenmesidir (Ahmed, 2014, s. 86). Şimdi ve burada gördüğümüz yahut işittiğimiz şey, yani bir nesne ya da durum olarak ayırt edilebilir olan bir şey korkutur bizi. Kaygı ise her şeyden önce bir tehlike *beklentisiyle* ilişkilidir (Salecl, 2013, s. 26-27), bu yüzden de varoluşa yönelik olası bir tehdit olarak, korkudan çok daha sinsi biçimde işler. Erdoğan’ın temsil ettiği kolektivite açısından özellikle tek parti dönemi, bir tür meşruiyet krizinin yoğun bir biçimde yaşandığı ve buna bağlı olarak İslami-muhafazakâr kolektif öznde *içe kapanmanın* ve *kaygının* hâkim olduğu bir tarihsel süreçtir. Güç kaybının, kimlik kaybının, emperyal geçmişin kaybının kolektif öznenin his dünyasındaki bir karşılığı acı ise, diğeri de bu kayıpların beraberinde getirdiği muğlak *tehlikedir*. Kaygı, tam olarak bu tehlikeye verilen duygusal tepkidir (Salecl, 2013, s. 28). Tek parti döneminin ardından Menderes iktidarıyla birlikte Erdoğan’ın da içinden çıktığı kolektif öznde gelişen kısmi özgüven, Menderes’in idam edilişiyle yerini yeniden kemikleşmiş bir kaygıya bırakacaktır. Faili mutlak biçimde vesayetçilik ve darbecilikle nitelendirilen CHP olarak işaretlenen bu süreçle, gelecekte onun oluşturabileceği olası ama mahiyeti belirsiz bir tehlikeden kaynaklanan kaygı yeniden hatırlanır ve adeta bünyevileşir.

Mazlumun geçmişine kaygının kaynağı olarak sirayet etmiş olan CHP ve zihniyeti, Erdoğan’ın anlatısında, İslami-muhafazakâr kolektif öznenin uğradığı bir başka zulmün, 28 Şubat’ın da failidir. Milli görüş geleneğinin kurucusu ve dönemin başbakanı olan Erbakan’ın 1997 yılında, Cumhuriyet rejimine tehdit teşkil ettiği algısını yaratan bir dizi ediminin ardından istifaya zorlanması ve partisinin kapatılmasıyla son bulan ve kayıtlara “Postmodern Darbe” nitelemesiyle geçen bu süreç, aslında bir tür Kemalist restorasyon dönemidir (Bora T. , 2017, s. 477). 28 Şubat süreci, Erdoğan ve kitlesi nezdindeyse, mağduriyet mirasının aktarımı bağlamında iki açıdan önemlidir: Hem diğer mağduriyet uğraklarına kıyasla *yakın* bir geçmişte gerçekleşmiştir, yani aktarılan değil *tanık olunan*, yaşanan, bizatihi maruz kalınan bir süreçtir, hem de Erdoğan’ın iktidara ve “muktedirliğe” yolculuğunun miladı niteliğindedir.³⁸

³⁸ “Son Darbe 28 Şubat: Bir Liderin Doğuşu”, Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=7WbvFS2E-w8>

Erdoğan'ın 2002 yılında AKP'nin, onun genel başkanlığında seçimlerden tek başına hükümet kurma yetkisiyle çıkmasına rağmen (3 Kasım 2002), siyasi yasağı nedeniyle başbakanlık makamına yaklaşık dört ay gecikmeli oturması (14 Mart 2003), tarihsel mağduriyetler silsilesinin onun şahsında cisimleşen ve kitleye aktarılan en *tanıdık* uğrağıdır. Erdoğan'ın siyasi yasağının sebebi, 1997 yılında Siirt'te bir miting sırasında okuduğu bir şiiirdir.³⁹ Onun 28 Şubat sürecinde yargılanarak dört ay hapis yatmasına ve başbakanlık koltuğuna geç oturmasına yol açan şiir okuma edimi, liderlik serüveni boyunca, özellikle de iktidarını sağlamlaştırdıkça başvurduğu ve kitleleri mobilize etmesini sağlayan duygusal bir sembolik araç halini alır. Erdoğan gerek mitinglerde, gerek parti kongrelerinde, seçim propagandalarında, ödül/açılış törenlerinde ve hatta mecliste⁴⁰ sıklıkla şiir okur.⁴¹ Okuduğu şiirler ağırlıklı olarak İslami-muhafazakâr geleneğin mağduriyet anlatısının güçlü kültürel kaynaklarını teşkil eden şairlere aittir. Bu şiirlerin ortak özelliğiye, dizelerinde derin bir mazlumluk ve eziklik duygusunu barındırmalarıdır: *Biz kısık sesleriz/Minareleri sen ezansız bırakma Allahım!/Ya çağır şurda bal yapanlarını/Ya kovansız bırakma Allahım! ... Müslümanlıkla yoğrulan yurdu/Müslümansız bırakma Allahım! ... Kahraman bekleyen yığınlarını/Kahramansız bırakma Allahım! ... Bilelim hasma karşı koymasını/Bizi cansız bırakma Allahım! ... Bizi sen sevgisiz, susuz havasız/Ve vatansız bırakma Allahım!*⁴²

Erdoğan'ın en çok okuduğu şiirlerden biri olan Dua'ya, kuvvetli bir *biz* anlatısı hâkimdir. Erdoğan'ın şahsi geçmişinde de temsilini bulan bu *biz*, sesi *kısılmış*, ezansız ve vatansız *bırakılmış*, dindar ve milliyetçi bir kolektif özneyi sembolize eder. Bizi mağduriyet paydasında kuran, belli bir tarihsel serüven içindeki edilgenliğimiz, mazlumlüğümüz ve ezikliğimizdir. Diğer yandan Erdoğan, *bizi* kuran geçmişin içinden adeta bir kurtarıcı olarak çıkıp gelmişçesine, okuduğu şiirlerde kitleye geçmişin o karanlık günlerini hatırlattıktan sonra, artık zulmün sona erdiğinin müjdesini vererek

³⁹ “Başbakan Erdoğan'ın Siirt'te Okuduğu Şiir, 1997”, Bkz.

<https://www.youtube.com/watch?v=2drsdVS0r0A>

⁴⁰ Erdoğan cezaevine girmesine sebep olan şiiri, 12 Haziran 2011 yılında meclisteki hükümet programı görüşmelerinde yeniden okur. Bu eylemin bizatihi kendisi bile, hem Erdoğan'ın mukteditliğine ilişkin sembolik bir gösteren, hem de onun intikamcılığının mahiyetine dair güçlü bir ipucudur. “Recep Tayyip Erdoğan, Ceza Aldığı Şiiri Meclis'te Okudu”, Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=cCxyHhNM42w>

⁴¹ Öyle ki Erdoğan'ın cezaevine girdiği gün, 1999 yılında kendi sesiyle okuduğu bir şiir albümü yayınlamıştır. Ulus Müzik etiketiyle piyasaya sürülen albümün yapımcılığını İskender Ulus üstlenmiştir. “Bu Şarkı Burada Bitmez: Recep Tayyip Erdoğan Şiir Albümü”, Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=ka0TzHOHDEo>

⁴² Arif Nihat Asya: “Dua”.

umut ve özgüven aşlamaya çalışır. *Unutmayın!/Her karanlık gecenin bir sabahı vardır/Her kışın baharı vardır/Karanlıkları aydınlığa çeviren/Hüzünleri ferahlığa tahvil eden bir yüce el, bir yüce kudret vardır! ... Kanayan bir yara gördüm mü yanar ta ciğerim/Onu dindirmek için kamçı yerim çifte yerim/Adam aldırma da geç git diyemem, aldırırım/Çiğnerim, çiğnenirim hakkı tutar kaldırırım/Zalimin hasmıyım amma severim mazlumu.*⁴³

28 Şubat'ın kolektif hafızadaki tazeliğinin, yalnızca hatırlanan değil bizatihi Erdoğan ve destekçileri tarafından yaşanmış, görülmüş, maruz kalınmış, sonuçları olmuş bir “zulüm” uğrağı olmasından kaynaklandığını söylemiştik. Nitekim Erdoğan 28 Şubat sürecine gönderme yaptığı konuşmaların çoğunda, özellikle kendi öznel deneyiminden, çektiği çilelerden bahseder. Parlak ve Uz, onun bu eğilimini “kişisel acıyı topluma katma” olarak tarif ederler. Onlara göre 28 Şubat süreci, seçmen/kitle ile liderin özdeşleşmesini mümkün kılan en anlamlı acı deneyimidir (Parlak & Uz, 2016, s. 91). Belki tam da bu nedenle, mazlumluk arşivinin bu ögesi, dile geldiği her bağlamda Erdoğan tarafından yoğun bir biçimde, uzun uzadıya anlatılır:

Sadece başörtüsü taktığı için üniversitelerimizin kapısından çevirenlerin, imam hatipte okumaya gayret edenlerin 28 Şubat zulmünün içinde nasıl yaşadıklarını *ben de gördüm*.⁴⁴ Yüzlerce insan, inançlarından, görüşlerinden, görünüşlerinden dolayı bu süreçte mağdur edilmiştir. Bürokraside cadı avı başlatılmış, hukuksuz işten atmalar, uzaklaştırmalar, sürgünler yalanmış, fişlemeler, fişlenmeler gerçekleşmiş, televizyon ekranlarından ve gazete sayfalarından inançlı kesimlerin hissiyatı, ağır bir saldırıya maruz kalmıştır. (...) Üniversite kapılarında milletin evlatları rencide edilmiştir. (...) Bu ülkede bunlar yapıldı! Bunların ahı, bunların vahı yerde kalır mı? (...) Kendi şahsi çıkarları için millet iradesini çiğneyenleri ne tarih ne de toplum *asla affetmeyecektir*!⁴⁵

Bir baba olarak *ben de bu çileyi çektim*, çünkü benim kızlarım da okulun kapısından geri çevrilmişti. (...) Bunları yaşadık biz, üniversiteyi okumadılar Türkiye’de, mecburen Amerika’ya gönderdim, orada okudu başörtülü olarak. Düşünebiliyor musunuz? *Öz yurdunda garipsin, öz vatanında parya*!⁴⁶

Ya bunca zamandır ne işiniz vardı başörtüsüyle ya? Benim başı örtülü, başı açık kızlarımla niye uğraştınız ya? Niye bizim bu kızlarımızı böyle böldünüz ya? Niye

⁴³ Mehmet Akif Ersoy: “Uysal Koyun”.

⁴⁴ “28 Şubatlar Bin Yıl Sürmez” etkinliği konuşması, 28 Şubat 2015, Bkz. <http://www.ihya.com.tr/haber-erdogan-28-subat-surecinde-basindan-gecenleri-anlatti-442883/>

⁴⁵ TBMM Grup Toplantısı konuşması, 28 Şubat 2012, Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=oPiWLPxORUY>

⁴⁶ Eskişehir mitingi, 7 Mart 2014, Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=UqdCGPtqrgE>

onları eğitim-öğretim özgürlüğünden mahrum bıraktınız ya? Bu haklarını ellerinden aldınız ya? Ey CHP, sen busun işte, busun!⁴⁷

Erdoğan her ne kadar 28 Şubat'ı yakın geçmişe ait bir mağduriyet uğrağı, bir zulümler silsilesi olarak aktarsa da, bu konudaki konuşmalarının tonuna hâkim olan esas duygunun, öfke olduğu aşikârdır. AKP'nin kuruluş ve yükseliş yıllarında siyaset sahnesine toplumun gerilimlerine hassasiyet barındıran bir dil hâkimken, zamanla bu dil yerini giderek öfke diline bırakmıştır (Dindar, 2014, s. 140). Diyebiliriz ki öfke, Erdoğan'ın yıllar içinde iktidardaki yerini sağlamlaştırmasıyla ve aynı ölçüde kırılmaşmasıyla birlikte siyaset sahnesinde giderek daha baskın bir rol üstlenmiştir.⁴⁸ Üstelik bu duygu, yalnızca onun dilinde değil, jest ve mimiklerinde de sıklıkla kendini gösterir bir hal almış, bir tür iktidar/erkeklik performansına dönüşmüştür.

Aslında öfke, en temelde algılanan adaletsizliğe, haksızlığa uğramışlık hissiyatına verilen bir tepkidir (Lyman, 2004). Tıpkı diğer duygular gibi, içsel değil ilişkiseldir. Öfkenin, algılanan adaletsizliğin tazmini, iade-i itibar beklentisi ve intikam arzusuyla karakterize olduğu söylenir (Henderson, 2008, s. 30). Toplumsal tanınmanın kaybı ve kaybın getirdiği acı deneyimine bağlı olarak ortaya çıkan öfke, daha ziyade spesifik eylemlere/olaylara yöneliktir (Ben-Zeev, 1992, s. 94). Öfkeyi, öznelin kendilik algısını, kimliğini yahut kamusal imgesini tehdit eden, aşağılama, baskılama ve karalama gibi doğrudan ya da dolaylı eylemler tetikler (Schieman, 2006, s. 495). İçinde tam da adaletsizliğin tazmini talebini barındırdığı için, siyasal eylemliliği çağıran, motive eden, ateşleyen bir duygudur öfke (Holmes, 2004, s. 210).

Mary Holmes, kadınlar gibi baskı altına alınan, toplumsal açıdan dezavantajlı gruplara bütün duygusal tepkilerin atfedilirken, öfkenin hariç tutulduğundan bahseder (Holmes, 2004, s. 215). Zira öfke, eril bir duygudur; ifadesini, ya iktidar talebinde bulur ya da iktidar konumunda. Diyebiliriz ki Erdoğan'ın şahsiyetinde de giderek daha hâkim bir özellik olarak karşımıza çıkan öfke duygusu, onun serüveninde mağdurluktan muktedirliğe açılan kapının anahtarıdır adeta: Uzak ve yakın geçmişin mirası olan haksızlıklara ve zulme zamanında verilemeyen tepkinin, iktidar konumunda, *şimdide*

⁴⁷ Niğde mitingi, 3 Mart 2014, Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=qQcWAXQgleQ>

⁴⁸ Zafer Yılmaz, bu halet-i ruhiyenin özellikle Gezi Parkı ayaklanmasından sonra gerek AKP gerekse destekçilerinde reaksiyoner bir mobilizasyonu arttırdığını iddia eder. Ona göre katı Türk-İslam ideolojik bagajı, Gezi'den sonra tam manasıyla yeniden devreye sokulmuş ve yaygınlaşması için sosyal medya çok etkili bir biçimde kullanılmaya başlanmıştır (Yılmaz, 2017, s. 12).

ifade bulmasını mümkün kılar; aynı zamanda hesaplaşmanın ve tazminatın ivmesini teşkil eder. Tam da iktidar konumundan devşirilen konforla, öfkeye eşlik eden telafi ve tazmin isteği, Erdoğan'ın dilinde öncelikle bir direniş hatta savaş söylemi olarak yer alır. Nitekim onun sıklıkla tekrar ettiği “dik duracağız, eğilmeyeceğiz” sözü kitlelerdeki karşılığını da hemen her mitinginde kulağımıza çalınan “Dik dur eğilme, bu millet seninle” tezahüratında bulur: Zira Erdoğan'ın öfkesi, bütün unsurlarıyla çoğunluğun, vasatın da dilidir aynı zamanda (Dindar, 2014, s. 147). Erdoğan diline pelesenk olmuş olan ve 28 Şubat sürecinde maruz kaldığı zulümlere gönderme yapan “biz bu yola kefenlerimizi giyerek çıktık” cümlesi de, öfkeden devşirilen bir direniş ve savaş söyleminin olduğu kadar, gücün, erkekliğin, artık bastırılmasına gerek kalmayan kinin ve neredeyse hiç tatmin olmayacak bir intikam arzusunun dışavurumudur.

...artık “haksızlıkların ve gamların” bilincine ulaşmış bir mazlum için *adalet* ya da *intikam/tazmin söylemine* geçişin koşulları tamamlanmak üzeredir. Öznenin edilgenliği ve makûs kaderi, haksızlıkların giderilmesinin ardından sona erecektir. Mazlum zalime/kadere/tarihe/modern devlete/emperyalist işgalcilere vb. karşı kendisini *adalet gününe* hazırlar. Karşı tarafa haddini bildirme ve zalime geçmişin bedelini ödetme isteği olgunlaşır. Artık maruz bırakıldığı *zulmün* ayırına varmaktadır. Dünyayı algılama biçiminde önemli bir eşiğe ulaşmak üzeredir; zaman, söylemi –kaçınılmaz olarak– değiştirmek zamanıdır. Bunu da ya mutlak güce sahip bir Tanrı'nın adalet getirici öfkesiyle, ya da kendi elleriyle gerçekleştirecektir (Açıkel, 1996, s. 187).



5.3. MENDERES'TEN ABDÜLHAMİD'E GİDEN YOLDA KRİTİK BİR KAVŞAK: ERDOĞAN'IN DAVOS ÇIKIŞI YA DA “BİZ” ASLINDA KİMİZ?

Erdoğan'ın bir lider olarak siyaset sahnesindeki serüveni, 2009 yılının Ocak ayına gelindiğinde iki genel seçim ve bir yerel seçim zaferiyle taçlanır. Erdoğan ve partisi cumhurbaşkanının halk tarafından seçilmesi yönündeki anayasa değişikliğinin oylandığı 2007 referandumundan da % 69'luk bir evet oranıyla, yine zaferle çıkmıştır. 2007 yılı, referandum gerilimi vesilesiyle Erdoğan ve AKP bakımından mazlumluk arşivine, mağduriyet manzumesine dâhil edilebilecek bir dizi olaya da gebe dir aslında. Partinin cumhurbaşkanı aday ı olarak Abdullah Gül'ü göstermesi ve Gül'ün cumhurbaşkanlığı için fazla “İslamcı” bulunmasından doğan gerginlik, Türkiye tarihinde cumhuriyet mitingleri olarak anılan ve temel olarak hükümetin laiklik karşıtı eylemlerini hedef alan reaksiyon er bir halk tepkisine yol açmıştır. Yine aynı yıl Genelkurmay Başkanlığı internet sitesinden bir uyarı metni yayınlamış (e-muhtıra olarak geçer) ve hükümetin “laiklik karşıtı” eylemlerinden duyulan rahatsızlık dile getirilmiştir. Erken genel seçimle sonlanan bu süreçten Erdoğan ve partisi % 46'lık bir oy oranıyla zaferle çıkmış ve ardından cumhurbaşkanlığına yine Gül'ü aday göstererek seçilmesini sağlamıştır. 2008 yılına gelindiğinde AKP'ye laiklik karşıtı icraatlarından dolayı kapatma davası açılmış fakat Anayasa Mahkemesi yalnızca partiye yapılan hazine yardımı oranının düşürölmesi kararını vermiştir (Koyuncu, 2014, s. 63-64).

Erdoğan'ın kişisel hikâyesi ve siyasal serüveninin duygu arşivine ilk kez eziklik ve yenilgi değil, bir tür zafer anlatısı olarak dâhil olan bu süreç, İslami-muhafazakâr gelenek açısından da iki yüz yıldır süren zulme karşı iktidar konumundan gerçekleştirilecek etkili bir direnişin miladıdır adeta. Nitekim Erdoğan bu sürecin ardından yaptığı ve “ağlatan konuşma” olarak anılan bir konuşmasında, bir yandan geçmişin mazlumluk mirasını hatırlatan, diğer yandan zafer tınısı uyandıran şu ifadeleri kullanacaktır:

Şair Ece Ayhan'ın da dediği gibi, onlar vurdu, biz büyüdük. Konuştuk, susturmak istediler, şiir okuduk, mahkûm ettiler. Düşündük, dışladılar. Siyaset yollarını bize kapatmak istediler, muhtar bile olamaz diye manşetler attılar. Cumhurbaşkanı seçemezsiniz, anayasayı değiştiremezsiniz dediler. Parti kapatmayla bizi tehdit

ettiler. (...) Milletim on yıllar boyunca iradesine nasıl ipotek konulduğunu unutmasın.⁴⁹

Erdoğan'ın bu konuşmasına hâkim olan mağduriyet anlatısının esas tınısının, bir tür muzafferlik duygusu olduğunu ve İslami-muhafazakâr kolektif özne açısından kathartik bir ana tekabül ettiğini *hissetmek* zor değil. Onlar vurdukça büyüyen, her yenilgiden daha da güçlenerek çıkan ve nihayetinde yenilgiyi bertaraf edecek güce ulaşan bir kolektif öznenin zafer narasıdır bu. Erdoğan, konuşmasının sonunda destekçilerine on yıllar boyunca süren “ıstırabın şuuru”nu (Bora & Erdoğan, 2013, s. 633) kaybetmemeyi, kolektif bedende açılan yaraları “unutmamayı” salık vermeyi ihmal etmez. Çünkü hatırlamak, mazlumluk arşivinden devşirilen duyguları diri tutmaya yarayacak, mazlumluğun kolektif bedende yarattığı ruh halini bir tür tazmin ve intikam arzusuna yönlendirecektir.

2009 yılına gelindiğinde, Erdoğan ve partisinin seçim zaferlerinden devşirilen yeni duygu ikliminin, bu kez daha geniş kitlelere nüfuz etmesinin, onu destekleyen kolektif bedeni genişletmesinin vesilesi olan uluslararası bir “hadise” meydana gelecektir. Erdoğan, İsviçre'nin Davos kasabasında yapılan ve dünyanın pek çok ülkesinden liderlerin katıldığı 39. Dünya Ekonomik Forumu'na katılır. Bazı köşe yazarlarınca dünyadaki “zenginlerin panayırı” olarak nitelendirilen bu toplantılar,⁵⁰ dünyanın ekonomik, siyasi gidişatının panoraması niteliğindedir ve bu yönüyle bütün dünya basınının ilgi odağı olur. 30 Ocak 2009 tarihinde Erdoğan, zirvenin “Gazze” oturumunda, moderatörle ve İsrail Cumhurbaşkanı Şimon Peres'le bir gerginlik yaşayarak oturumu terk eder.⁵¹ Öncelikle bütün dünyanın gözleri önünde, canlı yayında cereyan eden bu hadisenin muhteviyatından kısaca bahsedelim: Erdoğan, konuşması esnasında İsrail ile Filistin arasında on yıllardır süren savaşın geldiği noktada, İsrail'in Gazze'de orantısız güç kullandığını ve uluslararası toplumun buna seyirci kaldığını dile

⁴⁹ “Başbakan Recep Tayyip Erdoğan Ağlatan Konuşması”, Bkz.

<https://www.youtube.com/watch?v=Qh8to0E2fIk>

⁵⁰ Milliyet gazetesi yazarı Güngör Uras, her yıl düzenli olarak yapılan bu forumu şöyle tasvir eder: “Davos toplantılarını 1971 yılında başlatan Dr. Klaus Schwab akıllı adamdır. Hedef kitleyi zenginler olarak seçti. Daha doğrusu hedef kitle “Zenginlerin zengini” olarak belirlendi. Davos zenginlerin görülmek, fakirlerin de onları görmek için gittikleri bir sosyal panayır halinde gelişti. Zengini sevmeyen politikacı, devlet adamı olur mu? Zenginler panayırına politikacılar ve devlet adamları da gelir olunca, Davos ünlendikçe ünlendi.” “Porto Alegre Öldü, Yaşasın Davos, *Milliyet*, 26 Ocak 2011, Bkz. <http://www.milliyet.com.tr/yazarlar/gungor-uras/porto-alegre-oldu--yasasin-davos-1344571/>

⁵¹ “Davos'ta Yüksek Gerilim”, *Milliyet*, 31 Ocak 2009, Bkz. <http://www.milliyet.com.tr/davos-ta-yuksek-gerilim-siyaset-1053371/>

getirir; Gazze'ye yönelik ablukanın kaldırılmasını talep eder. Söz sırası İsrail Cumhurbaşkanı'na geldiğinde Peres'in "Sizin başınıza roket atılsa ne yaparsınız" şeklindeki sözlerine karşılık yeniden söz almaya çalışan Erdoğan'ı, oturumun moderatörü David Ignatius, omzuna dokunarak susturmaya çalışır. Bunun üzerine öfkelenerek işaret parmağını kaldıran ve birkaç kez üst üste "one minute" diyen Erdoğan, kulaklığını çıkararak Peres'e döner, bacak bacak üstünde oturmaya ve parmağını sallamaya devam ederek şunları söyler:

Sayın Peres, benden yaşlısın. Sesin çok yüksek çıkıyor. Biliyorum ki sesinin bu kadar yüksek çıkması, bir suçluluk psikolojisinin gereğidir. Benim sesim bu kadar yüksek çıkmayacak, bunu da böyle bilesin. Öldürmeye gelince, siz öldürmeyi çok iyi bilirsiniz. Plajlardaki çocukları nasıl vurduğunuz, nasıl öldürdüğünüzü çok iyi biliyorum. Ülkenizde başbakanlık yapmış olan iki kişinin bana önemli lafları vardır. "Tankların üstünde Filistin'e girdiğim zaman, kendimi bir başka mutlu addediyorum" diyen başbakanlarınız vardır. (...) İsim de veririm. Merak edenleriniz vardır belki. Şu zulme alkış tutanları da ayrıca kınıyorum. Çünkü bu çocukları öldürenleri, bu insanları öldürenleri kalkıp da alkışlamak, öyle zannediyorum ki o da ayrı bir insanlık suçudur. (...) Ben burdan sadece size iki söz söyleyeceğim. Sözümü kesmeyin! Bir: Tevrat altıncı maddesinde der ki öldürmeyeceksin, burada öldürme var. İki, bakın bu da çok enteresan...

Bu noktada moderatör, Erdoğan'ın omzuna yeniden dokunarak tartışmayı alevlendirmemesini söyler ve konuşmasına devam etmesine izin vermez. Erdoğan Ignatius'un elini indirmeye çalışarak "Sana da çok teşekkür ediyorum, sana da çok teşekkür ediyorum, benim için de bundan böyle Davos bitmiştir, daha Davos'a gelmem" diyerek oturduğu koltuktan hışımla kalkar ve oturumu terk eder. Hadisenin dipnotta⁵² linkini göreceğiniz videosunun tam da bu anında, ağır çekimle birlikte mehter marşı çalmaya başlar: "Ceddin deden, neslin baban/Hep kahraman Türk milleti/Orduların pek çok zaman/Vermiştir dünyaya şan/Türk milleti, Türk milleti/Aşk ile sev milliyeti/Kahret vatan düşmanını/Çeksin o mel'un zilleti". İşte Erdoğan'ın Davos çıkışının hem *bizin* yeniden tarifinde hem de Yeni Osmanlıcılığa giden yolda kritik bir kavşak olduğu yönündeki iddiamızın zeminini, tam olarak bu videoya sonradan eklenen mehter marşının, kitleler açısından ne anlama geldiğini, onlarda hangi duyguları harekete geçirdiğini tüm çıplaklığıyla ortaya koyması oluşturuyor. Zira Davos, neredeyse iki yüz yıllık bir zulüm geçmişinin ardından, mazlum öznenin yıllarca hissettiği aşağılanmışlığın, hor görülmüşlüğü, ezikliğin tazmin ve telafi anını temsil ediyor. Nitekim Davos krizi sonrası Türkiye'de oluşan "duygu iklimi", hadisenin kitlelerin

⁵² "Tayyip Erdoğan Davos Konuşması", Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=psSkmcXm6BI>

duygusal ihtiyaçları nezdindeki anlamını da gözler önüne seriyor: Erdoğan, Davos'tan Türkiye'ye dönüşünde, havaalanında binlerce kişi tarafından karşılanıyor.⁵³ Onu coşkuyla bekleyen kalabalığa şunları söylüyor: “Bu sizin asaletli duruşunuz bizi sessiz yığınların sesi, kimsesizlerin kimi haline getirmiştir. İnaniyorum ki bu ses tüm dünya mazlumlarının sesidir. (...) Güçlünün değil haklının sesidir.”⁵⁴ Hadisenin ardından “Davos Fatihi” olarak anılacak olan Erdoğan, uluslararası bir diplomatik krize vesile olan ve dünyaya karşı bir tür özgüven gösterisinin, hatta “kafa tutma” jestinin göstergesi olarak algılanan bu tarihi tavrının ardından, havaalanında basına verdiği demeçte artık mazlumun değil, muktedirin dilini kullanacaktır:

Ben bazı emekli diplomatların anladığı dilden konuşmam. Siyasetin içerisinde çekirdekten yetişmiş biriyim. Diplomatların adetlerini bilmem, bilmek de istemem. Ben bir kabile reisi değilim! Türkiye Cumhuriyeti Başbakanıyım. Yapmam gereken neyse onu yaparım. Yumuşak başlıysam kim dedi uysal koyun? Konuşmamda Peres'e de söyledim. Yaşınız nedeniyle yüksek sesle konuşmuyorum dedim. Orada hangi Türkiye Cumhuriyeti Başbakanı bulunursa böyle bir tavrı benim milletim beklerdi. Bizim milletimize sünepelik yakışmaz. (...) Konu ülkemizin saygınlığı ve itibarı meselesiydi. Tavrım net ve açık olmalıydı. Kimsenin ülkemizin onurunu zedelemesine müsaade edemezdim.⁵⁵

Erdoğan'ın basın demecinde kullandığı tarihsel ve duygusal anlam yüklü bu ifadelerin, yalnızca destekçilerinde değil, genel anlamda “Türk” öznesinde yarattığı ruh halinin nüvelerini, ertesi günkü gazetelerin manşetlerinde de görüyoruz: “İsrail'e Osmanlı Tokadı” (*Vakit*), “Tarihi Tokat” (*Yeni Şafak*), “Erdoğan'dan Peres'e Tarihi Ders” (*Türkiye*), “Küstah Peres'e Tokat” (*Bugün*), “Davos'ta Kasımpaşa Havası” (*Radikal*), “Biri Bunları Söylemeliydi” (*Posta*), “Davos Ruhu Öldü” (*Hürriyet*), “Davos'ta Şok” (*Milliyet*), “Erdoğan'dan Rest, Peres'ten Özür” (*Akşam*).⁵⁶ Öyle ki, muhalif köşe yazarlarından olan Ece Temelkuran dahi, Davos krizinin hemen ertesinde kaleme aldığı eleştirel köşe yazısına, ironiyle hakikat karışımı şu cümlelerle başlıyor:

“Keşke bunu yapan başka biri olsaydı.” Başbakan Erdoğan'ın Davos ‘hadisesini’ beğenen ama Başbakan Erdoğan'ı beğenmeyenler dün sık sık böyle diyordu: “Olay süperdi ama keşke bunu başka biri yapmış olsaydı.”

⁵³ “Dönüşte Binlerce Kişi Karşıladı”, *Milliyet*, 31 Ocak 2009, Bkz. <http://www.milliyet.com.tr/donuste-binlerce-kisi-karsiladi-siyaset-1053825/>

⁵⁴ “Erdoğan'ın Davos Dönüşü Havaalanı Konuşması”, Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=7FH4MGcW-6A>

⁵⁵ “Ben Kabile Reisi Değilim”, *Milliyet*, 31 Ocak 2009, Bkz. <http://www.milliyet.com.tr/binlerce-kisi-geceyarisi--font-color--red--havaalanina--font--kosti-siyaset-1053410/>

⁵⁶ “Son Anda Manşetler Değişti”, *Milliyet*, 31 Ocak 2009, Bkz. <http://www.milliyet.com.tr/son-anda-mansetler-degisti-siyaset-1053814/>

Takdir etmeye dili varmıyordu kimilerinin. Ya da takdir ettiklerini ‘itiraf’ ediyorlardı. Ben de ettim. Takdir yani ve itiraf. Nihayetinde, tıpkı Başbakanımız gibi ben de az gelişmiş ülke çocuğu olmanın bütün patolojilerine sahibim. Devletlerarası bir hadiseyi en azından bir kaç saatliğine de olsa ‘Nasıl da taşı gedğine koyduk’ tadında yaşama hakkım var. Biz de Zürih’te doğmadık nihayetinde! Olacak o kadar.⁵⁷

Kendisini Erdoğan’a ve partisine en uzak hissedenleri dahi bir anlık “takdir” duygusuna zerk eden bu kolektif coşku hali, ülke sınırlarını aşarak Erdoğan’a özellikle Ortadoğu-Müslüman coğrafyasının basınından ve liderlerinden övgüler yağmasıyla da katmerlenir. Öyle ki Erdoğan’ın bir “şövalye” gibi davranarak İslami ve “asil” cevherini ortaya koyması hayranlıkla karşılanacak,⁵⁸ “İslam dünyasının başını kaldırmasını sağladı”ğı söylenecek ve Türk bayrakları önünde kılınan cuma namazından sonra, Hamas lideri Halil El Haya, Erdoğan için “Osmanlı sultanlarının devamı”, “İstanbul’u Bizanslılardan alan Fatih Sultan Mehmet” ve “Abdülhamid” benzetmelerinde bulunacaktır.⁵⁹

Peki, yukarıda kısaca aktardığımız Erdoğan’ın Davos çıkışı ve ardından oluşan kolektif coşku halini, Türkiye’de yeni bir *bizin*, yeni bir milli kimlik anlatısının, Yeni Osmanlıcılığın miladı olarak görmemiz gerektiği yönündeki iddiamızı nasıl ortaya koyabiliriz? Başka deyişle Davos hadisesinin Yeni Osmanlıcılığın *pathos*uyla göbekten bağlı bir tarihsel moment olduğu ve o ana dek İslami-muhafazakâr kolektif özneye Erdoğan arasında kurulan özdeşliğin sınırlarını genişlettiği yönündeki savımızı nasıl güçlendirebiliriz? Bu bölümün en başında öne sürdüğümüz gibi Yeni Osmanlıcılık Türkiye’de yalnızca İslami-muhafazakâr kolektif öznenin ihtiyaçlarına, hırslarına hitap etmedi, kimliğinin kurucu yahut tali ögesi olarak bir tür eziklik ve mağduriyet söylemini benimseyen tüm toplumsal-siyasal kesimlerin duygularını harekete geçirdi. Bu açıdan baktığımızda diyebiliriz ki Davos çıkışı, Türkiye’de gerek İslamcılar, gerek muhafazakârlar gerekse milliyetçiliğin ılımlısından radikaline çeşitli tonlarını benimsemiş olanları kapsayan çok geniş bir kitlenin duygu arşiviyle, yepyeni bir ruh

⁵⁷ Ece Temelkuran, “Bize De Davos Yiğidi Gerek”, *Milliyet*, 31 Ocak 2009, Bkz.

<http://www.milliyet.com.tr/-/ece-temelkuran/guncel/yazardetayarsiv/09.09.2010/1054043/default.htm>

⁵⁸ “Erdoğan’a Ortadoğu medyasından Övgü”, *Milliyet*, 31 Ocak 2009, Bkz.

<http://www.milliyet.com.tr/erdogan-a-ortadogu-medyasindan-ovgu-siyaset-1053812/>

⁵⁹ “Gazze’de Erdoğan’a Sevgi Gösterisi”, *Milliyet*, 31 Ocak 2009, Bkz. <http://www.milliyet.com.tr/gazze-de-erdogan-a-font-color--red--sevgi---font-gosterisi-siyaset-1053815/>

halini tanıştırmıştır. Erdoğan'ın, dünyanın en zengin, Batı'nın en prestijli ülkelerinden biri olan İsviçre'de, pek çok gelişmiş ülke liderinin konukluğuyla gerçekleşen dünya siyaseti ve ekonomisi açısından son derece kritik bir toplantıda, İsrail Başbakanına yönelik bu “kafa tutar” tavrı, olay örgüsündeki her bir ögenin neyi temsil ettiğiyle ilişkili olarak, tarihsel ve duygusal imaları bakımından çok katmanlıdır. Davos çıkışı, belki tam da bu yönüyle Türkiye'de de birbirinden farklı ve yine çok katmanlı kolektif ve bireysel kimliklerin kadim duygusal ihtiyaçlarına hitap etmeyi başarmıştır.

Davos'taki antagonizmanın taraflarından biri olan Şimon Peres'le başlayalım. Erdoğan'ın İsrail Başbakanı Peres'e yönelik sert tutumu, Türkiye'de hem İslami-muhafazakârların, hem milliyetçi-muhafazakârların, hem de bu ideolojik konumların bir biçimde kestiği sıradan insanın Yahudilere yönelik tarihsel nefretiyle ilişkili olarak okunmalıdır. Şöyle ki, Türkiye'de günümüzde de varlığını sürdüren anti-semitizm, özellikle II. Dünya Savaşı sonrasında Filistin'in Birleşmiş Milletler kararıyla bir Yahudi ve Arap devleti olarak ikiye ayrılması ve akabinde İsrail Devleti'nin kurulmasına dayandırılabilir. Zira özellikle ümmet anlayışını benimseyen İslamcı düşünürler, İsrail'in devletleşmesinin ardından başlayan Arap-Yahudi çatışmasını, Müslüman-Yahudi savaşı olarak kavrarlar. Milliyetçiler ise bu boyuta ek olarak, “Ulu Hakan” olarak andıkları II. Abdülhamid'in tahttan indirilişini ve Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünü, bir Yahudi komplosunun sonuçları olarak okurlar. Zira II. Abdülhamid, Selanik'te ortaya çıkan İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin mensupları tarafından tahttan indirilmiştir. Rivayete göre Abdülhamid, Filistin'de bir Yahudi yurdu kurulması amacıyla kendisinden talep edilen toprağı Yahudilere vermeyince, Osmanlı'nın yıkılması pahasına tahtından edilmiştir. Öyle ki padişaha bu kararı tebliğ eden İttihat ve Terakki heyetinde, Yahudi asıllı Selanik mebusu olan Emmanuel Karaso da vardır (Bali, 2013, s. 405-406).

Velhasıl Türkiye'de anti-semitizm, hem Yahudilerin Osmanlı İmparatorluğu'nun çökertilmesinin faileri olarak işaretlenmesi hem de İsrail-Filistin savaşı vesilesiyle Müslümanları/İslam'ı savunma davası olarak tezahür eder (Bora T. , 2017, s. 383-384). Bununla birlikte, Türkiye'de Yahudi imgesi, kimi zaman komünist komploların perde arkasındaki gizli fail olarak (zira Marx da bir Yahudidir), kimi zaman kapitalizme atfedilen bütün kötülüklerin günah keçisi olarak (Yahudilerin zenginliği bahsi) ve yine

bununla bağlantılı biçimde içeride “namuslu ve mümin küçük tüccarı boğan finans kapitalin imgesi” (Yahudi tüccar stereotipi) olarak “özel bir fesat kaynağı”nı teşkil eder (Bora T., 2017, s. 384). Yahudi imgesi, Türk’ün algısındaki tüm bu muhteviyatıyla birlikte, Türkiye’yi dışarıdan ve içeriden yıkmaya koşullanmış, bizi işgal etme, kirletme ihtimali olan bir tehdit, nefret, iğrenme ve hatta haset nesnesidir. Gerek tehdit algısının yarattığı endişe duygusunun, gerek şer odağı olarak görülen faillere yönelik nefret ve iğrenmenin, gerekse –onun gücüne– sahip olamayacağımız bilinciyle kara çaldığımız arzu nesnesine yönelen haset duygularının ontolojisine daha önce değinmiştik. Türkiye’de genel olarak kendisini Türklük ve Müslümanlık ortak paydasında tanımlayan bütün öznelerin Yahudi algısını da, tehdide içkin olan belirsizlikten doğan endişeyle, nefret duygusuna içkin olan yoğunluk ve yakıcılıkla, iğrenme duygusunu tetikleyen temas/”içimizdelik” hissiyatıyla ve haset duygusunu kışkırtan çaresiz bir güç istemiyle birlikte düşünmemiz gerekir. Türkiye’de Yahudilik, kimi zaman Peres’in şahsında cisimleşen Müslüman düşmanı bir zalim, kimi zaman İttihat ve Terakki mirasını devralmış bir “dönme”, kimi zaman Balkan kökenli cumhuriyet seçkinlerinin gizil Yahudiliğiyle/Siyonistliğiyle özdeşleştirilen bir hain ama her daim derin bir tehdit olarak varlık gösteren ve bu yüzden dinen ve ırken nefret beslenen, hatta iğrenilen bir imgeye karşılık gelir. Diğer yandan Yahudi aynı zamanda, cihan hakimiyeti kurma emellerini bizim üzerimizden gerçekleştirmeye çalışan, dünyanın ekonomisini yöneten, kapitalizmin çarkını çeviren, özgüven abidesi bir güç odağı oluşuyla Türk’ün haset ve arzu nesnesidir.

Türkiye’de anti-semitizm, milliyetçi-muhafazakâr söylemde kültürel yozlaşma ve “kimliksizleşme” anlatısının da sabit ve gözde bir unsuru olarak iş görür. Yahudi’nin içimize işleme, özümüzü çürütme, bizi kirletme ihtimali her daim mevcuttur. Nitekim İslami-muhafazakar öznenin tahayyülünde İsrail’in ya da Siyonistlerin gayesi, Türkiye’ye kendini Batılı “zannettirerek” onu kendisine ve İslam alemine yabancılaştırmaktır. Başka deyişle Batılılaşma sürecinin bizatihi kendisi, kimi anti-semit yazarlarca bir Yahudi komplosundan ibaret görülür (Bora, 2017, s. 386). Esasen Yahudi algısı özelinde karşımıza çıkan bu komplocu zihniyet, yalnızca İslami-muhafazakârlara özgü değildir, bizatihi Türk sağının alamet-i farikalarındandır; Zira Türkiye’nin modernleşme/batılılaşma projesiyle süregelen hesaplaşmasının bir yansımasıdır komplo. Yahudiler, Siyonistler yahut Masonlar, bu tabloda Batı’nın

Türkiye üzerindeki hain emellerini gerçekleştirmeye çalışan ajanlar olarak kavranır (Özman & Dede, 2014, s. 188). Komplo, ajan, gizlilik gibi kavramların da su yüzüne çıkardığı üzere, Türkiye’de anti-semitizmi, somut içeriğinden ziyade, zihniyet yapısı ve algı kalıpları üzerindeki kurucu etkisi çerçevesinde ele almayı öneren Bora, Yahudilerin kudretli ve yaygın, gizli ve örtülü nüfuzunun yarattığı imgenin *bizde* bir tür arzu-hınc gerilimine tekabül ettiğini söyler (Bora, 2017, s. 389). Yahudilerin gücünün sürekli olarak büyütülmesi, aynı zamanda *bizde* ciddi bir özgüven sorununa yol açar (Özman & Dede, 2014, s. 180).

Tüm bunlardan hareketle diyebiliriz ki Erdoğan’ın Davos çıkışı, Türk öznesinin ruhunda bir yanıyla böylesi bir tarihsel-duygusal algı yükünün ağırlığını taşıyan yahut hafiflemesine vesile olan bir tavır olarak okunmalıdır. Zira neredeyse iki yüz yıldır Yahudiler karşısında hissedilen ezikliğin, kathartik bir özgüven gösterisiyle birlikte bertaraf edilmesinin kitleler nezdinde yarattığı coşku ve hacmen genişleme, tam olarak yukarıda aktardığımız gibi bir duygu/düşünce vasatının yarattığı halet-i ruhiyenin dışavurumudur. Öyle ki Türkiye’de her sosyo-ekonomik statüden, hemen her mezhep ve ırktan vatandaşın Yahudi nefretine, kimi zaman bir köy kahvesinde, kimi zamansa akademik bir toplantıda rastlamak mümkün ve dahası şaşırtıcı değildir. Meseleye bu arkaplan çerçevesinde baktığımızda, Erdoğan’ın Davos çıkışı sonrası Türkiye’de hemen her kesimden topladığı coşkulu alkışların duygusal zemini de, daha görünür ve anlaşılır hale gelecektir.

Gelgelelim Davos hadisesi, daha önce de iddia ettiğimiz gibi tek başına Peres’in temsil ettiği Yahudi kimliği karşısındaki tarihsel duyguların tezahürü ve tazmini olarak görülemeyecek kadar çok katmanlıdır. Davos’un milliyetçi ve İslami-muhafazakâr tabanın duygu dünyasında adeta kusursuz bir bütünleşme yaratmasının altında, hadisenin bağlamsal ve mekansal boyutları da yatar. Başka deyişle Erdoğan’ın Türkiye başbakanı olarak Davos’ta ortaya koyduğu bu tavır, tam da Batı karşısında Doğu’nun, gelişmiş ülkelerin karşısında azgelişmişin, sömürenin karşısında sömürgenin, zengin karşısında yoksulun, güçlü karşısında zayıfın, zalim karşısında mazlumun dirilişini, ayaklanışını, şahlanışını sembolize eder. Türk öznesine bir asırdan fazla süredir çeşitli düzeylerde hâkim olan travmatik ruh hali, Avrupa ile olan ilişkiyi “benliğine zincir vurulmuş”, “iç alemi yıkılmış” bir çömez ilişkisi şeklinde kurgulamıştır (Bora &

Erdoğan, 2013, s. 634). Belki tam da bu yüzden Davos çıkışı, Batı karşısında “hayali bir hadımlaştırmaya” maruz kaldığını *hisseden* mazlum öznenin *dirilişi* olarak okunmuş ve kucaklanmıştır. Aşağıdaki imge, özellikle Batı ile ilişkide Davos hadisesinden sonra Erdoğan’a ve halka nasıl bir misyon ve değer yüklendiği *hissetmemizi* sağlayacaktır.



Batıyla karşılaşmada yaşanan aşağılanma deneyiminin Erdoğan’ın liderliğinde adeta tersine çevrilmiş olduğunu ima eden bu imgede Batıyla ve temsil ettiği şer odaklarıyla ilişki, “Haç ile Hilalin savaşı” olarak kavranır. Nitekim Erdoğan da Batı ile karşılaşma geçmişini her şeyden önce Müslümanların aşağılanması ekseninde bir mağduriyet çerçevesine yerleştirmiştir. Onun bu imgede Batı karşısındaki beden dili ile verilen duygusal mesaj çarpıcıdır. Arkasına aldığı kitleler ve Türk bayrağı imgesi, Batı karşısındaki pozisyonunu aşağılanma deneyiminin milli kimlikte açtığı yara ile kuran ve fakat artık Batı’ya ve onu temsil eden tüm şer odaklarına karşı sözünü esirgemeyen, onlara boyun eğmeyen kolektif özneyi temsil eder. Bu kolektivite artık özgüvenle malûl bir direnişle ve Erdoğan ile özdeşir. İmgenin bize ima ettiği bir diğer husus ise, metindeki Anadolu vurgusunda saklıdır. Muhafazakâr öznenin popüler düzlemdeki bilinci, “milletin özüne yabancılaşmış seçkinler”in “Anadolu’nun bağıri yanık çocukları”na attettikleri cehalet ve geriliğe (Bora & Erdoğan, 2013, s. 636) yönelik bir anti-seçkincilikle karakterizedir. Zira Batılılaşma sürecinin başlangıcından itibaren ama özellikle cumhuriyetin kuruluşunu takiben tek parti dönemi boyunca muhafazakâr özneye yapışan aşağılanma duygusunun esas failleri “Dünyayı arkasına alıp Anadolu’ya

meydan okuyan”, “halk düşmanı” Kemalist elit, Batılılaşmış aydınlar, “monşerler” yahut “beyaz Türkler”dir.

Erdoğan, Davos hadisesinin hemen ardından bu tavrı diplomatik açıdan kabul edilemez bulan ve kendisini “ Hamas’ın hamiliğine soyunmak”la eleştiren eski büyükelçilere, “Bizim yaptıklarımızı monşer eskileri anlayamadı. Monşer geldiler, monşer gidiyorlar” diyerek çıkmıştı.⁶⁰ Ona tepki gösteren diplomatlar arasında, dönemin CHP Genel Başkan Yardımcısı Onur Öymen de bulunuyordu. Hatta Öymen, Davos sonrası Erdoğan’a diplomasiyi “öğrenmesi” için, kendi yazdığı kitapları göndererek basına “Bilmemek ayıp değil, öğrenmemek ayıp” şeklinde ironik bir demec vermişti.⁶¹ Davos hadisesinin ardından patlak veren bu atışmalar, münferit olmanın çok ötesinde, bütün bir metin boyunca bahsettiğimiz tarihsel ve duygusal deneyimlerin Davos vesilesiyle tezahürü niteliğindedir. Meseleye özellikle İslami-muhafazakâr kolektif öznenin “beyaz Türk hıncı” perspektifinden bakıldığında, bu tavrın iktidarın tesisiyle birlikte yerini “beyaz Türk alaycılığı”na bıraktığı söylenebilir. Aşağıdaki imge, Davos hadisesinin iç tartışmalar bağlamında su yüzüne çıkardığı bu aşağılanma-aşağılama çekişmesini gözler önüne sermesi bakımından etkileyicidir.



⁶⁰ “Erdoğan: Monşer Geldiler Monşer Gidiyorlar”, *Milliyet*, 13 Şubat 2009, Bkz.

<http://www.milliyet.com.tr/erdogan--monser-geldiler--monser-gidiyorlar-siyaset-1059445/>

⁶¹ “Erdoğan’a Monşer Cevabı”, *Vatan*, 5 Şubat 2009, Bkz. <http://www.gazetevatan.com/erdogan-a--monser--cevabi-221680-siyaset/>

Bu imgede iyi eğitim almak, dil bilmek, diplomasiden anlamak gibi cumhuriyet seçkinlerine atfedilen niteliklerin, bir tür alay konusuna dönüştürülerek aşağılandığını görüyoruz. “One minute” diyebilmenin bir tür güç ve erkeklik gösterisine tekabül ettiği bu bağlamda, beş dil bilenlerin “iktidarsızlığının”, “korkaklığının” ve hatta “kadınsılığının” ima edildiğini kestirmek zor değil. Dil bilmenin bir alay ve aşağılama konusu haline getirilmesinin arkasında, elbette Beyaz Türk’ün mağlup edilmiş, güçten düşürülmüş olmasının yarattığı bir zafer duygusu da yatıyor.

“Beyaz Türklük etrafındaki psiko-politik çekişme, millî kimlik tanımı etrafında bir mücadeledir aynı zamanda” (Bora T. , 2016, s. ?). Meseleye böyle baktığımızda yukarıdaki imgenin tek başına bir hıncın göstereni olmayıp, aynı zamanda tohumları Davos hadisesiyle atılan yeni milli kimlik kurgusunun vazettiği özgüvenle, güçle, üstünlük ve iktidar bilinciyle donanmış bir telafi arzusunun dışavurumu olduğunu teslim etmek gerekiyor. Nitekim Davos’tan sonra eski ve yeni, geçmiş ve şimdi, onlar ve biz ayrımının sınırları daha da netleşirken, yeniye, şimdiye ve bize yapılan duygusal yatırımın hacmi dramatik biçimde genişliyor. Aşağıdaki imgeler, Davos’un ardından, milli kimlik bağlamında “biz *aslında* kimiz?” sorusuna verilen yanıtı, Erdoğan’la birlikte duygular ekseninde yaşanan makas değişiminin yarattığı yankıyı en berrak haliyle gözler önüne seriyor.



İddiamızı yineleyelim: Erdoğan'ın 2009 yılında Davos'ta sergilediği tavır, bugün Yeni Osmanlıcılık dediğimiz, her şeyden önce yeni bir milli kimlik anlatısına tekabül eden ve yalnızca belli bir ideolojik kesim tarafından değil, geniş kitlelerce benimsenmiş olan yeni bir kimlik tanımına, duyuş, düşünüş, algılayış biçimine geçişin miladıdır. Hadisenin yukarıda bahsettiğimiz çok katmanlılığı, dışarıda Batıyla ilişkiler, içeride ise “içimizdeki Batı”yla ilişkiler bağlamında, kitleler açısından yepyeni bir duygusal faza geçişi mümkün kılmıştır. Öyle ki bu olay, bir lider olarak Erdoğan'ı sevmeyen, desteklemeyen kesimlerin bile (Temelkuran'ın “az gelişmiş ülke çocuğu olmak” vurgusunu hatırlayalım) duygusal ihtiyaçlarını tatmin etmiş, hiç değilse onlara “iyi” gelmiştir. Kısacası Davos, hem İslami-muhafazakâr kolektif öznenin, hem her fraksiyondan milliyetçi kolektif öznenin, hem taşralı Anadolu çocuklarının ve hem de Batılı gibi olmaya çalışan ama Batı karşısında hep eksik/ezik hisseden Türk öznesinin Erdoğan'la çeşitli düzeylerde özdeşleşmesini sağlayan, “biz *aslında* kimiz” sorusunu sordurtan ve bu soruya yeni bir yanıt verdiren, duygusal karşılıkları bakımından çok güçlü imalar barındıran bir sembolik hadisedir. Davos'un mirası, yola Menderes özdeşliğiyle çıkan Erdoğan'ı, geri dönülemez biçimde başka bir özdeşliğe taşıyacak ve Yeni Osmanlıcılığın yükselişiyle birlikte Sultan II. Abdülhamid, Erdoğan'ın bedeninde yeniden doğacaktır.

5.4. YENİDEN DİRİLİŞ, YENİDEN YÜKSELİŞ: İNTİKAM ARZUSU VE TEHDİT ALGISI ARASINDA II. ABDÜLHAMİD OLARAK ERDOĞAN

2009 yılı, bir önceki bölümde derinlemesine analiz ettiğimiz Davos hadisesinin gerçekleşmesi ve aynı zamanda Yeni Osmanlıcılığı bir dış politika vizyonu olarak ortaya koyan Ahmet Davutoğlu'nun Dışişleri Bakanlığı görevine getirilmesi bakımından, AKP'nin *Yeniden Diriliş, Yeniden Yükseliş* söyleminin muhteviyatına uygun bir tarihsel momenttir. Öyle ki bu yıl itibarıyla dış politika bağlamında aşamalı olarak yüzünü Batı'dan Ortadoğu'ya çeviren, iç politik ruh hali bağlamında ise mutlak bir özgüven tesisine kapı aralayan bir siyasal-toplumsal *ethos* ve *pathos*la karşı karşıya kalırız.

Elbette Erdoğan, bahsettiğimiz bu makas değişiminin en güçlü sembolü ve en kritik aktörüdür. Kemikleşmiş bir mağduriyet söyleminin taşıyıcısı ve aktarıcısı olarak siyaset sahnesinde varlık gösterdiğinde Menderes ile özdeşleşen Erdoğan, iktidarını büyük

oranda tesis ettiği 2010 yılı ve sonrasında ise, bedenine II. Abdülhamid'in ruhunu çağıracaktır. II. Abdülhamid, gerek Erdoğan'ın içinden çıktığı İslami-muhafazakâr geleneğin duygusal ihtiyaçları, gerek Yeni Osmanlıcı anlatının tesisinin, yeniden üretilmesinin ve popülerlik sınırlarının genişletilmesinin güçlü bir aracı, gerekse de içeride ortaya konan politik hamlelerin meşruiyet kaynağı olarak son derece pragmatik ve makbul bir özdeşleşme figürü olacaktır.

II. Abdülhamid, Osmanlı İmparatorluğu'nun gerileme ve çöküş dönemine tekabül eden 1876 yılında tahta çıkar. 33 yıllık iktidarı sonunda "seküler güçler" tarafından tahttan indirilir. İktidarı boyunca yapıp ettikleri onun bir yandan "Ulu Hakan" olarak diğer yandansa "Kızıl Sultan" olarak anılmasına kapı aralayacak kadar keskin, köşeli ve ideoloji yüklüdür. Öyle ki, ileride kurulacak Cumhuriyet rejimi tarafından "despotizm" ve "başarısızlıkla" nitelendirilirken, Kemalist mirasa karşı çıkan ve eleştirel tutum alanların nezdinde "devletin gerilemesiyle çöküşü arasındaki yarığı 33 yıl kapatabilmiş"⁶² bir kahraman olarak algılanır.

2009 yılı ve sonrasında Yeni Osmanlıcı anlatının tedavüle sokulmasıyla birlikte, hem dönemsel dinamikler hem de birer lider olarak Erdoğan ve Abdülhamid arasında çok kuvvetli bağlantılar kurulmaya, analogiler tespit edilmeye başlanır. Bu eğilimin, tam da yukarıda bahsettiğimiz iki farklı algı nedeniyle, yalnızca Erdoğan destekçilerine değil, muhaliflerin de analizlerine hâkim olduğunu not düşmek gerekiyor. Fakat bizim bağlamımız açısından Erdoğan ile Abdülhamid arasında kurulan özdeşliğin "pozitif" bileşenlerine odaklanmak, bu özdeşliğin arka planındaki baskın duygu olan intikam arzusu ve eyleminden bahsetmeyi de mümkün kılacak gibi görünüyor.

II. Abdülhamid, Erdoğan ve destekçilerinin tahayyülünde imparatorluğu çöküşten kurtarmak için İslami kimliği bir çimento işlevi görecektir şekilde yeniden ve kuvvetli biçimde tedavüle sokan, Batı taklitçiliği ve Batı'nın boyunduruğundan yüz çeviren, kültürel ve iktisadi atılımları bakımından hayranlık uyandırıcı bir figür olarak yeniden doğmuştur. Onun dönemi, Batı'nın gözünde artık "hasta" olmakla nitelenen imparatorluğun "restorasyon" çağı olarak kavranır. Abdülhamid'in her şeyden önce Sünni Müslüman-Türk kimliğini "milleti hâkime" olarak yeniden tesis etmeye çalıştığı

⁶² Hilal Kaplan, "Abdülhamit ve Erdoğan", *Sabah*, 3 Haziran 2016, Bkz. <https://www.sabah.com.tr/yazarlar/hilalkaplan/2016/06/03/abdulhamit-ve-erdogan>

söylenir ve övülür. Örneğin ilk Osmanlı Anayasası'nı ilan etmesi, ilk meclisi toplaması gibi “ilerici” addedilebilecek zorunlu politik hamleleriyle Erdoğan'ın “sivil anayasa” yazma vaadi arasında bir paralellik kurulur. Benzer biçimde Abdülhamid'in eğitim hususundaki atılımları; her köye bir okul yapma ve öğretmen yetiştiren kurumlar oluşturma, bunu yaparken de müfredatı Müslümanlaştırma hamleleri, Erdoğan liderliğindeki eğitim politikalarıyla benzeştirilir. Bugün ortaöğretim kurumlarının neredeyse tamamının imam hatip statüsüne alınması, böylesi bir benzerliğin tezahürü olarak zikredilebilir. Yine iktisadi kalkınma konusundaki atılımları olan demiryolu projeleri, karayolu projeleri gibi “büyük projeler”, “Batı'nın teknolojisini alıp felsefesini reddetme” düsturu bağlamında da Abdülhamid ve Erdoğan arasında güçlü bir paralellik kurulmasını mümkün kılar.⁶³

Zafer Yörük, Erdoğan ve AKP iktidarının kendisini “Kemalizm parantezinin nihai kapaticısı” olarak sunarken, tıpkı Abdülhamid gibi “restorasyon” söylemine yaslandığını ve özellikle “sembolizm tutkusu” bağlamında onun dönemiyle ciddi bir benzerlik arz ettiğini öne sürer. Gerçekten de Abdülhamid'in anıtlar, mimariler, tuğralar/nişanlar, devlet törenleri gibi yeni sürüm sembolik siyaset araçlarıyla “geleneği yeniden icat etme” çabasını, Erdoğan'ın iktidarını tam manasıyla tesis etmesinden itibaren Cumhuriyet rejiminin sembollerine açtığı savaşla birlikte düşündüğümüzde, bu analogi daha da kuvvetlenir. AKP iktidarının son sekiz yılına baktığımızda, Cumhuriyet rejiminin törenlerinden anıtlarına, mekânlarından kurumlarına kadar onu simgeleyen her siyasal ve toplumsal birime, İslami-muhafazakâr addedilebilecek Yeni Osmanlıcı müdahalelerin yapıldığını görürüz. Bu sembol savaşının Erdoğan açısından en muazzam tezahürleriye, Atatürk Orman Çiftliği arazisine inşa edilen Cumhurbaşkanlığı Sarayı ile 2014 yılında tarihte ilk kez doğrudan halk oylamasıyla Cumhurbaşkanı seçilmesi ve yine 2017 yılında yapılan anayasa değişikliği referandumu sonucunda başkanlık sistemine geçiştir.

Gelgelelim Abdülhamid eylemliliği ile Erdoğan eylemliliği arasındaki benzerlikleri tespit edip tartışmayı bu noktaya sabitlemek, tüketici olmanın yanı sıra indirgemecidir de. Zira Erdoğan'ın iktidarının belli bir aşamasında Abdülhamid'le özdeşleşmeye *karar vermesi*, onun ruhunu kendi bedenine çağırması, duygusal karşılıkları bakımından son

⁶³ Zafer Yörük, “Bir Erdoğan-Abdülhamid Analogisi”, *Gazete Karınca*, 20 Nisan 2017, Bkz. <http://gazetekarinca.com/2017/04/bir-erdogan-abdulhamid-analogisi/>

derece üretken bir tartışmaya zemin teşkil edebilir: Abdülhamid özdeşliği, her şeyden önce Erdoğan'ın ve destekçilerinin Batı'dan, dış mihraklardan, içimizdeki Batıcılardan, bize zulmeden, bizi biz yapan tüm değerleri alaşağı eden faillerden *intikam* alma vaktinin geldiğinin göstergesidir.



İntikam arzusu, her şeyden önce geçmişle bağlantılı bir duygudur. Geçmişte yaşanmış bir aşağılanma deneyimine bağlı olarak ortaya çıkar, inciltilmişlik ve haksızlığa uğramışlık hissiyatının bir sonucudur (Lapsley, 1998, s. 257). İntikamın temel motivasyonu, aşağılanmanın faili olarak görülenlere acı çektirmektir, failin acı çektiğini görmek intikamcıda haz ve tatmin duygusu yaratır, aşağılanmadan kaynaklanan acıyı hafifletir. İntikam arzusunun menşei geçmiş olsa da, intikam *eyleminin* yöneldiği zaman dilimi, gelecektir. İntikamın temel saiki, intikamcıya geçmişte acı çektiren ve gelecekte de acı çektirmesi *olası* olan aktörlere zalimlik aracılığıyla bir daha bunu *yapamayacaklarını* göstermek, net bir mesaj vermek, böylelikle de gelecekte çekilebilecek acıların önüne geçmektir. Esasen intikamcılarının temel motivasyonu, geçmişte yaşadıkları duyguları dönüştürmek, geçmişi şimdide rehabilite etmektir. Dolayısıyla da intikamın muhatabı, intikamcı için *tali* bir önemdedir, mesele daha ziyade intikamcının bizatihi kendi duyguları, kendi kimliği, kendi varoluşuyla ilgilidir (Löwenheim & Heimann, 2008, s. 691-96). Buradan hareketle diyebiliriz ki intikam arzusunun kökeninde, öncelikle zarar görmüş öz benlik algısını restore etme, iyileştirme gayesi yatar (Crombag, Rassin, & Horselenberg, 2010, s. 342).

Hal böyleyken intikam arzusunu, narsistik öfke kavramıyla birlikte düşünmek gerekir. Bir yenilgi ya da kayıptan sonra gelen aşağılanma duygusu, beraberinde misilleme yapma ve ödeşme güdüsünü doğuran bir narsistik öfke getirir. Öyle ki bu öfke, onur kaybının yahut toprak kaybının telafi imkânı doğduğunda, sembolik ve gerçek anlamda bir irredentizme, yayılmacılığa, istilacılığa evrilebilecek kadar güçlüdür. Zira narsistik öfke yaşayanlar, “karşıdakiyle empatiden bütünüyle yoksun”durlar; saldırganlık, öfke ve yıkıcılıkla karakterize bir varoluştur bu (Harkavy, 2000, s. 350-57).

Diğer yandan intikam arzusunun eyleme dönüşmesi, her şeyden önce güç ve iktidarla ilişkilidir (Bakken, 2008, s. 169). “Acının acısını çıkartmak, acı vereni cezalandırmak arzusu” ancak onun üzerindeki gücünüzü/iktidarınızı tesis ettiğinizde tam manasıyla harekete geçer. Dolayısıyla da arzu ve eylem arasında bir açığı vardır (Connolly, 2007, s. 93). İntikam arzusu güçle bağlantılı olarak eyleme dönüşebildiğinde, öncelikle düşmanı bastırma ve ona saygı duymadığını gösterme adımlarıyla başlar. Tam da bu yüzden eylem, kasıtlı bir biçimde aşırılıkları da içerir. İntikam eylemine başvuranlar, genelde sembolik hedeflere yönelirler, onlara zarar vermek için olağanüstü bir çaba sarf ederler. Anıtlar, ulusal ya da siyasal ikonlar, askeri ve ekonomik üstünlüğün göstergeleri ve siyasal liderler bu semboller arasında saldırıya en açık olanlardır. İntikam eyleminin meşrulaştırılması ise geçmişte çekilen acıların mütemadiyen hatırlatılması ve alınan intikamın kutsanmasıyla, kahramanlara yahut şehitlere adanmasıyla gerçekleşir. İntikamcılar, aldıkları intikamdan gurur duyarlar, hedeflerindeki kişi ya da grupların da bunu *görmesini* isterler. Zira intikamda açıklık, karşıdakinin acısını katmerlendirir, intikam alanı ise geçmişle tam anlamıyla yüzleştirir, barıştıır. İntikamcı, kendi yaralarını her daim canlı tutmak zorundadır zira onları unutmak, intikam arzusunu da sağaltacaktır. Tam da bu eğilim nedeniyle intikam arzusu asla tatmin edilemeyebilir, öyle ki varoluşun bizatihi parçası haline gelebilir. (Löwenheim & Heimann, 2008, s. 692-93). Connolly’nin süreçsel (episodic) intikamla ontolojik (generic) intikam arasında yaptığı ayrım bizim örneğimiz açısından da son derece elverişlidir. Süreçsel intikam arzusu, intikamın alınmasının ardından tatmin olur ve son bulurken, ontolojik intikam arzusu daimidir. Ontolojik intikam arzusuna sahip olanlar, daima saldıracak meşru nesneler ararlar; ahlakın kodlarından, dinden, doktrinlerden, yasal cezalandırma prosedürleri ve ekonomik yaptırımlardan yardım alır ve bir *intikam kültürü* oluştururlar.

Hem eylem hem de zihniyet bağlamında, yalnızca intikama odaklanırlar (Connolly, 2007, s. 93).

İntikam duygusunun muhteviyatına dair bu bilgilerden hareketle kendi örneğimize dönecek olursak, Erdoğan'ın Abdülhamidleşmesi, en temelde yukarıda zikrettiğimiz intikam arzusunun eylem fazına geçmesiyle bağlantılı olarak okunmalıdır. Bahsettiğimiz intikam, her şeyden önce Abdülhamid'in intikamıdır. Zira Abdülhamid'in "İttihatçılar" tarafından tahttan indirilmesi, Yeni Osmanlıcı anlatının geri çağırılması bağlamında bir başka travmatik uğrak olarak karşımıza çıkar. Bu anlamda Abdülhamid'in ruhunun çağırılması, öncelikle imparatorluğun yıkılan gururunun restorasyonu anlamı taşır. Belki tam da bu nedenle bugün iktidar seçkinleri ve destekçileri tarafından Abdülhamid adına marşlar besteleniyor, anma törenleri düzenleniyor, sergiler organize ediliyor, açılan hastanelere, üniversitelere, havaalanlarına, köprülere onun ismi veriliyor.⁶⁴ 2016 yılında Dolmabahçe Sarayı'nda yapılan ve uluslararası mahiyette olan Abdülhamid Han'ı anma sempozyumu ise, bahsettiğimiz intikam eyleminin mekânsal "ele geçirme"ye ve istilaya varan mahiyetini gözler önüne seriyor. Başka deyişle, Osmanlı İmparatorluğu'nun yitik gururu, devletin resmi kurumları ve mekânlarının sembolik kullanımı aracılığıyla Abdülhamid'in ihyası üzerinden telafi ediliyor.

Erdoğan'ın Abdülhamid'le özdeşleşmesi, intikam arzusunun yanı sıra başka bir duygusal uğrağın, tehdit algısının da pekiştirilmesine el veriyor. Zira Abdülhamid'in tahttan indirilmesinde rol oynadığı rivayet edilen "dış mihraklar" ile "işbirlikçi hainler" motifi, Erdoğan'ın iktidarı süresince meydana gelen Gezi Parkı Direnişi, 17-25 Aralık operasyonu⁶⁵ ve nihayet 15 Temmuz darbe girişimi gibi olaylarda da hızlıca siyasal

⁶⁴ "Turkey: The Return of the Sultan", *New York Review*, Bkz.

<http://www.nybooks.com/daily/2017/03/09/turkey-the-return-of-the-sultan/>

⁶⁵ 17 Aralık 2013 tarihinde Cumhuriyet Savcısı Celal Kara'nın başlattığı, aralarında o dönem AKP hükümetinin dört bakanı olan ismin yanında, üç bakan çocuğu, iş adamları, bürokratlar, banka genel müdürü ve çeşitli kamu görevlilerinin de bulunduğu 71 kişi hakkında "rüşvet, görevi kötüye kullanma, ihaleye fesat karıştırma ve kaçakçılık" suçlarını işledikleri iddiasıyla başlatılan operasyondur. 17 Aralık günü soruşturma kapsamında adı geçen isimlerin ev ve işyerlerinde aramalar yapıldı. Aramalarda ele geçirilen eşya ve paralara dair görüntüler ile şüpheli olduğu iddia edilen isimlerin ses kayıtları basında çokça yer aldı. Rüşvet ve yolsuzluk iddialarının merkezinde yer alan ismin Rıza Sarraf olduğu haberi medyaya sızdı. 17 Aralık gününü takiben 26 Aralık tarihinde Savcı Muammer Akkaş yolsuzluk ve rüşvet iddiasıyla başlattığı soruşturma kapsamında dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan'ın oğlu Bilal Erdoğan'ı şüpheli sıfatıyla ifadeye çağırarak üzere bir girişimde bulundu, ancak emniyet yetkilileri tarafından bu gözaltı girişimi engellendi. Operasyon, hükümet yetkilileri tarafından, Gülen hareketinin,

jargona dahil ediliyor. Erdoğan, kendi iktidarıyla devletin bekâsını ustaca eşleştiriyor, kendisine yönelik her türden muhalefeti, Türkiye'ye yönelik bir komploya devşiriyor. Bu bakımdan diyebiliriz ki Erdoğan, Abdülhamid'le özdeşleşerek yalnızca devlet seçkinlerine yönelik bir bekâ projesi ortaya koymaktan öte, millete yeni bir “hayatta kalma” projesi de sunuyor, kendi siyasal ikbalini, millet nezdinde bir tür varoluş/yok oluş dikotomisine hapsederek, kolektif bir paranoya yaratıyor. Böylelikle de Abdülhamid döneminde Balkanların kaybedilmesi ve askeri güçsüzlüğün ortaya çıkmasıyla oluşan kolektif paranoya, bugünün koşullarında kurulan özdeşlik aracılığıyla yeniden tetikleniyor.⁶⁶

Bu noktada Erdoğan ve Abdülhamid özdeşliğinin ve bu özdeşliğin hitap ettiği intikam arzusu ve tehdit algısının, taban nezdinde nasıl bir karşılığı olduğuna da bakmamız icap ediyor. Gündelik hayatta, üzerinde Abdülhamid'in portresinin olduğu kol saatleri, tespihler, yüzükler, tuğra ve kolyeler sıklıkla karşımıza çıkıyor. Otomobillerin camlarına tuğralar işleniyor. Örneğin devlete ait bir üniversite yurdunda Atatürk portresinin kaldırılarak yerine Erdoğan ve Abdülhamid'in portrelerinin asılması,⁶⁷ bahsettiğimiz intikam saikli geri çağırmanın bir başka göstergesi olarak karşımıza çıkıyor. Ecdad hayranlığı ve Osmanlı'nın ihyası, gündelik hayatta da en çok Abdülhamid'in simgesel geri çağırılması üzerinden tezahür ediyor. Hatta tabanda ona yönelik değersizleştirici olarak algılanabilecek en ufak bir eyleme tahammül göstermek şöyle dursun, şiddet içerikli bir saldırganlık açığa çıkıyor. Nitekim Türkiye'nin en önemli Çağdaş Sanat Fuarı olan Contemporary İstanbul'da, 2016 yılında açılan bir sergide, Abdülhamid'in imgesi çıplak bir kadın heykelinin üstüne mayo olarak giydirilmiş halde sergilendiğinde, kendilerini milliyetçi-muhafazakâr olarak tanımlayan 20 kişilik bir erkek grubu, tekbir sesleri eşliğinde sergiyi basarak, “mayoda dedemizin, atamızın resmi var ve bundan rencide oluyoruz” diyerek heykel kaldırılınca kadar

devlet içinde kurduğu “paralel yapılanma” aracılığıyla devleti ele geçirme isteğine yönelik bir siyasi operasyon olarak değerlendirildi. Süreç sonrasında özellikle emniyet teşkilatı ve adli mercilerde çokça görevden alma ve yer değişikliği yapıldı. Tutuklanan şüpheliler 28 Şubat 2014 tarihinde serbest bırakıldı.

⁶⁶ Zafer Yörük, “Bir Erdoğan-Abdülhamid Analojisi”, *Gazete Karınca*, 20 Nisan 2017, Bkz.

<http://gazetekarinca.com/2017/04/bir-erdogan-abdulhamid-analojisi/>

⁶⁷ “Öğrenci Yurdunda Atatürk Fotoğrafını İndirip II. Abdülhamid'in Fotoğrafını Astılar”, *Cumhuriyet*, 26 Nisan 2017, Bkz.

http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/728650/Ogrenci_yurdunda_Ataturk_fotografini_indirip_2_Abdulhamid_in_fotografini_astilar.html

oradan ayrılmayacaklarını söyleyerek eklediler: “Siz oraya Atatürk’ün resmini koyabilir misiniz? Koyun, o zaman şartlar eşit olsun!” Nihayetinde eser depoya kaldırıldı.⁶⁸



Özetleyecek olursak, Yeni Osmanlıcı anlatının kurucu sembolik figürü olarak Erdoğan, partisi ve şahsının siyasal serüvenine ruhunu veren duyguların dönüşümünü, geçmişle kurulan ilişki bağlamında çeşitli özdeşlikler üzerinden kitlelere aktarmakta son derece başarılı oldu. Mağdur özne olarak çıktığı iktidar yürüyüşünde, önce Menderes’le özdeşleşirken çağırdığı duyguların üstüne, gücünü tesis etmesinin ardından, intikam arzusunu ve eylemini bina etti. Hayata geçirdiği siyasetin meşruiyet zemini olarak Abdülhamid’in ruhunu çağırdı ve bu hamle intikam arzusunun, intikam eylemine dönüşmesini mümkün kıldı. Erdoğan böylelikle hem Batı’ya, hem “içimizdeki Batı’ya” Abdülhamid’in *yeniden dirildiğini*, Osmanlı’nın *yeniden yükseldiğini* gösterirken, içeride milli kimlik bağlamında geri dönüşsüz bir iade-i itibar, gurur ve özgüven tesisini gerçekleştirdi. İşte Yeni Osmanlıcı ruh, tam olarak böyle bir duygu haznesinin üzerinde yükseldi.

Peki, aşağılanmanın, hasetin, iğrenmenin, nefretin, kaygının, öfkenin ve intikam arzusunun Erdoğan’ın siyasal serüveni boyunca bu denli güçlü biçimde dışa vurulmasının ve adeta yeni milli kimliğin başat duygusal uğrakları olarak karşımıza çıkmasının, süregenleşmesinin yahut kronikleşmesinin altında yatan tek ve kurucu duyguyu tam olarak idrak edebilmemizin yolu nereden geçiyor? Bu denli çok parçalı, çok odaklı, eklektik ve birikimsel ilerleyen bir ruh halini daha anlaşılır kılacak bir

⁶⁸ “Contemporary İstanbul’a Abdülhamit Baskını”, *Hürriyet*, 4 Kasım 2016, Bkz. <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/contemporary-istanbula-abdulhamit-baskini-40267866>

kavramsal aparat bulmamız mümkün mü? İşte tam da bu noktada yeniden kurama, kuramın yol göstericiliğine başvurmamız icap edecek.



akparti.2023

32d



5.5. ÇIKIŞ: YENİ OSMANLILIĞIN KURUCU DUYGUSU OLARAK *ONTOLOJİK HİNÇ*

Sorumuzu yineleyelim; Erdoğan'ın liderlik serüvenini takip ettiğimizde, maziden bir miras olarak aktardığı bütün bir mağduriyet anlatısının ve onu karakterize eden zulmün, bastırılmışlığın, aşağılanmanın, ezikliğin oluşturduğu duygu ikliminin, zamanla yerini intikam arzusuna, bir tür zafer narasına bırakmasını hangi kurucu duyguyla okuyabiliriz? Onun söyleminde failleri bu denli aşikâr, uğrakları bu denli yakıcı, hatırasıysa bu denli canlı ve diri olan mazlumluk manzumesinin ve bugün gelinen noktada uğradığı makas değişiminin hâkim duygusal uğrağını nasıl teşhis edebiliriz? Bu bölümde, bugün Yeni Osmanlılık olarak zikredilen yeni milli kimlik anlatısının, üzerine bina edildiğini iddia ettiğimiz tüm bu uğrakların duygular dünyasındaki en güçlü karşılığının, *hınç* olduğunu iddia edeceğiz. Bu iddiayı yerli yerince ortaya koymak içinse, hınç duygusunun mahiyetine ve ontolojisine ilişkin derinlemesine bir betimleme yapmamız gerekecek.

Mağduriyete dayalı kolektif kimliklerin kurucu duygusu olan hıncın, Fransızca karşılığı *ressentiment*tır ve Latince kökeni, *yeniden hissetmek* anlamına gelen *re-sentire* fiilidir (Ure, 2015, s. 603). Esasen kavram İngilizcede “hoşnutsuzluk, gücenme ya da kızma” anlamlarına gelen *resentment* –*içerleme* olarak anacağız– sözcüğü ile eş köklü olsa da,

hınç, gerek ihtiva ettiği anlamlar gerekse de 19. yüzyıl itibariyle (Nietzsche ile birlikte) ortaya çıkan kullanımları bakımından *içerlemeden* farklıdır. İçerleme, aşağılanmaktan, öfkelenendirilmekten ve yoksunlaştırılmaktan kaynaklanan hoşnutsuzluk/öfke/gücenme hissiyatı olarak tanımlanır. Bu duygu, hem algılanan adaletsizliğe ve alçaltma eylemine karşı bir tepki, hem de kişinin öz-benlik algısına yönelik bir saldırıya karşı savunma mekanizması olarak işler (Meltzer & Musolf, 2002, s. 241). 18. yüzyıl filozoflarından Adam Smith, *Ahlaki Duyguların Kuramı* adlı eserinde, içerlemeyi, toplumsal açıdan pozitif sonuçlar doğuran bir duygu olarak ele alır: Bir kişi ya da grubun yaralanmış onurunun restorasyonu ve tanınma-saygı görme taleplerine karşılık gelen içerleme, ona göre adaletin muhafızı, demokrasinin kalbidir. Esas itibariyle iade-i itibar talebiyle karakterize olan bu duygu, adaletsizliğe maruz kalanların, başkalarına sorumluluk alma çağrısı yapması açısından ahlakidir ve ille de intikam arzusuna kapı aralamaz (Ure, 2015, s. 601). Smith'in başat demokratik normların duygusal muhafızı olarak gördüğü içerleme, bu açıdan bakıldığında *geçici* bir duygudur, zira telafi talebinin karşılanmasıyla birlikte ortadan kaybolur.

19. yüzyılın sonundaysa Nietzsche, “ahlaki değerlerin değerini sorgulamak” (Nietzsche, 2011, s. 13) üzere yazdığı *Ahlakın Soykütüğü* adlı eserinde, *ressentiment* kavramını negatif bir içerikle formüle etmiş hatta patolojikleştirmiştir. O hıncı, modern Batı Avrupa kültürünü karakterize eden bir duygu olarak ele alır. Bu kültürün hâkim ahlaki değerlerinin (Hristiyan ahlakı) hıncı kuran, hınç insanını yaratan niteliklerine odaklanır. Ona göre köle ahlakı olarak kavramsallaştırdığı bu değerlerin hâkim olmasıyla birlikte, iyi ve kötü yeniden tanımlanmıştır: Artık iyi olan, eskiden olduğu gibi “asil, iktidar sahibi, güzel, mutlu, tanrının sevdiği” gibi aristokratlara atfedilen değerler değil, “zavallı, yoksul, güçsüz, aşağı olan, acı çekenler”dir (Nietzsche, 2011, s. 26).

Ahlakta köle başkaldırısı, hıncın yaratıcı hale gelmesi ve değerler üretmesiyle başlar: bu gerçek tepkiden, eylem tepkisinden yoksun olan ve kendilerini yalnızca, kurmaca bir öç yoluyla zarardan koruyan yaratıkların hıncıdır. Tüm asil ahlak, utkulu bir kendini “evetleme”den doğarken, köle ahlakı en başından “hayır” der “dışarıdakine”, “farklı olana”, “kendinden olmayana”: ve bu “hayır, onun yaratıcı edimidir (Nietzsche, 2011, s. 29).

Nietzsche, kendine dönmek ve kendini olumlamak yerine dışa yönelimin, hınca ve hınç insanına özgü olduğunu düşünür. Çünkü hınç insanının, sahip olduğu köle ahlakının oluşması için her daim karşıtına, dış dünyaya gereksinimi vardır. Dolayısıyla da köle

ahlakına sahip olanların eylemi, temel olarak bir *tepkidir* (Nietzsche, 2011, s. 30). Nietzsche'ye göre köle ahlakının hüküm sürdüğü dünyadaki insanlar, acı çekerler ve içgüdüsel olarak bu acılarına bir neden, bir fail ararlar, “kendi kötülük zehirleriyle kendilerinden geçebilecekleri karanlık, sorgulanası hikâyeler bulmak için geçmişlerinin ve bugünlerinin bağırsaklarını talan ederler –en eski yaraları deşerler, çoktan kapanmış yaraların izlerini kanatırlar” (Nietzsche, 2011, s. 132-133).

Hınç –*ressentiment*– kavramı, Nietzsche'nin bu polemikçi ve keskin dili eşliğinde içerleme –*resentment*– kavramının pozitif muhtevasından tamamen koparak, modern kendiliğin bir semptomu, güçsüzün ve iktidarsızın, efendiye karşı kölenin duygusu olarak içeriklendirilir. İçsel acılarını bir tür intikam stratejisine dönüştüren kişi ya da grupların kendilerini ifade biçimi olarak algılanmaya başlanır (Fantini, Moruno, & Moscoso, 2013, s. 7-8). Nietzsche'nin yaygın bir hastalık, bir zehir olarak tarif ettiği hınç, geçmişin acılarını mütemadiyen yeniden yaşama ihtiyacıyla, eski yaralara yapışıp kalmayla ve tüm bunların verdiği bir tür hazla karakterizedir. Nietzsche'de, Smith'in içerleme kavrayışının aksine, toplumsal tanınma gerçekleşse bile, hınç baki kalır. Zira onun kavrayışında hınç, tanınma yoksunluğundan kaynaklanmaz, tedavi edilemez bir biyolojik zayıflığın semptomudur (Ure, 2015, s. 603).

Nietzsche'nin temel olarak Hristiyan ahlakına saldırısı olarak okunabilecek olan hınç analizinin ardından, hınç duygusunun sosyolojik boyutları üzerine yapılmış en *serinkanlı*, kapsamlı ve verimli tartışmayı Max Scheler'de görürüz. O, Nietzsche'nin dinsel ahlak konusunda vardığı sonuçları kabul etmez (Scheler, 2004, s. 32), bu yüzden de kavramın Hristiyan değerleriyle ilişkisini göz ardı ederek ilerlemeyi önerir (Scheler, 2004, s. 7). Zira hıncın jenealojik kökeni (Hristiyan ahlakı) hususunda Nietzsche'den farklı düşünür: hıncın tipik bir modern fenomen olduğunu ve esas itibarıyla toplumun eşitsiz yapısından kaynaklandığını iddia eder. Bu duyguyu modern demokratik toplumlardaki iktidar, mülkiyet, eğitim hakkı gibi hususlarda ortaya çıkan farklılıkların, eşitsizliklerin bir sonucu olarak ele almamız gerektiğini düşünür (Minkinen, 2007, s. 522).

Scheler, duygular fenomenolojisi ekseninde analiz ettiği hınç kavramının, Fransızca karşılığının –*ressentiment*–, en temelde iki özelliği ima ettiğini söyler: başkasına yönelik özel bir duygusal tepkinin *yeniden* ve *yeniden* yaşanarak, kişiliğin derinliklerine

yerleşerek eylem ve ifade alanının dışına çıkması ve sözcüğün içinde barındırdığı düşmanlık devinimidir bunlar (Scheler, 2004, s. 2-3). Ona göre hınç, “insan doğasının normal bir bileşeni olan belli duygu durumlarının ve duygulanımların sistematik olarak *bastırılmasıyla* ortaya çıkan, süregelen bir zihinsel durum”dur. Hıncın belli başlı duygusal tezahürleri ise intikam isteği, nefret, kötü niyetlilik, haset, kara çalma dürtüsü ve değersizleştirici kindir. Fakat ona göre tüm bu duyguların ardında, her daim bir saldırı ya da incinme deneyimi yatar (Scheler, 2004, s. 7).

Scheler’in hıncın en önemli kaynaklarından biri addettiği intikamcılık, öfke ve gocunma deneyimleriyle ortaya çıkar: Gelgelelim bu duygusal tepkilerin en önemli özelliği, anlık, geçici ya da kontrol altına alınabilir olmalarıdır. Öfke duygusu, engellenebilir, bastırılabilir bir duygudur. Bu engellemenin arkasında ise anlık tepkinin yenilgi yaratacağı düşüncesi ve onun beraberinde getirdiği *acziyet* ve *iktidarsızlık* hissiyatı vardır. Dolayısıyla intikamcılık, iktidarsızlık deneyimi üzerine temellenir, ortaya çıkışı zayıflıkla ilişkilidir.

Hıncın oluşumu için en elverişli kaynak olan intikam arzusuna, haset duygusu da eşlik eder: imrendiğimiz bir şeye bir başkasının sahip olması karşısında yaşadığımız güçsüzlük hissinden doğar bu duygu. “... arzu ile gerçekleşmeme arasındaki bu gerilim, ancak o şeyin sahibine karşı bir nefreti ateşlediği ve o şeyin sahibi yanlış bir biçimde bizim yoksunluğumuzun nedeni olarak görüldüğü bir noktaya gelindiğinde hasede yol açar” (Scheler, 2004, s. 13). İntikamın da, hasedin de kendine özgü nesneleri vardır, belirli durumlarda ortaya çıkar ve belirli nesnelere yönelirler. Ama bu duyguların her ikisi de “kasıtlarını aşmazlar”: intikam alındığında, intikam duygusu kaybolur, haset edilen nesne bizim olduğunda, haset duygusu ortadan kalkar (Scheler, 2004, s. 7). Gelgelelim belirli bir nesneden alınan intikamın ardından intikam duygusu hala sürüyor ve ona kuvvetli bir “haklılık” duygusu eşlik ediyorsa, bu duygu mütemadiyen tatminsiz kalır ve başka nesnelere yönelir, böylelikle de hınca dönüşür. Benzer biçimde haset duygusu, elde etme isteğini kamçılar ve yerine onu zayıflatır: imrenilen bir şeyin elde edilemezliği tescillenirse, başka deyişle iktidarsızlık duygusuyla elde etme arzusunun gücü birlikte ağır basıyorsa, haset de hınca dönüşür. Hasedin hınca dönüşümü, beraberinde imrenilen şeyin bizzat kendisine yönelik hasmane bir tutumu getirir, zira

onun bizatihi varlığı, bir basınç, kınanma veya tahammül edilemez bir aşağılanma olarak hissedilir (Scheler, 2004, s. 9-14).

Hınca giden yoldaki duygusal uğraklardan bir diğeri olan kara çalma ve kötöleme dürtüsü, intikamcılık ve hasetten farklı olarak, belli nesnelere yönelmez, belli nedenler yüzünden ortaya çıkmaz. Haliyle de kolay kolay ortadan kaybolmazlar, bilakis kendilerini tatmin etmek için, karşılarına çıkan nesnelerin ve insanların özelliklerini *ararlar* (Scheler, 2004, s. 8). İçindeki gerilimi boşaltmak isteyen ya da eşitlik duygusunu tatmak isteyen özne, bu özlemini diğer öznelerin niteliklerinin değerini düşürerek tatmin eder. Bu dürtüler hınca dönüştüğündeyse, özne, olası kıyas nesnesine üstünlük kazandırabilecek tüm değerlerin bizatihi kendisini inkâr edecektir (Scheler, 2004, s. 19).

Scheler, hınca zemin hazırlayan tüm bu duygulardan bahsettikten sonra, bunların hiçbirinin hınca tekabül etmediği, yalnızca onun gelişmesinde birer aşama olduğu konusunda bizi uyarır. Zira ona göre, bu duygular bilhassa güçlülerse fakat yine de zayıflık, iktidarsızlık, korku gibi nedenlerle ifade alanı bulamıyor, bastırılıyor ve baş edilemez bir hâl alıyorlarsa hınç ortaya çıkar. Dolayısıyla hınç, ağırlıklı olarak tahakküm altında olanların duygusudur. (Scheler, 2004, s. 9-10). Hıncın ortaya çıkış koşullarını teşkil eden duyguların dışavurumu ya da boşaltılması, baskılayıcı güçler ya da otorite tarafından engellendiğinde, ortaya “boğuntu”, “sancı” ya da “yılğınlık” ile tarif edilebilecek, korkudan farklı bir duygu olan, kaygı çıkar. Baskılayıcı güçler tarafından mütemadiyen bastırılan özne, neden korktuğunu ya da neye yetemediğini bilemeyecek bir duruma gelir, duyguları nesnesiz kalır. Fakat bilinç alanının dışına itilseler de, etkilerini sürdürürler (Scheler, 2004, s. 24).

Scheler’in intikam arzusu ve hınca dair yaptığı en çarpıcı tespitlerden biri şudur:

Kölece bir doğaya sahip olan ve statüsünü kabul eden bir köle, efendisinin gadrine uğradığında intikam arzusuyla dolmaz; paylanan yumuşak başlı uşak ya da şamar yiyen çocuk da öyle. Buna karşılık, saklı kalmış güçlü beklentiler ya da *yetersiz bir toplumsal konumla eşleşmiş büyük kibir*, intikam duyguları için bulunmaz nimettir. ... Bir grubun fiili gücüyle politik, anayasal ya da geleneksel statüsü arasındaki *uyuşmazlık* büyüdüğü oranda, bu psikolojik dinamit de etkisini arttıracaktır. Belirleyici olan, bu iki etmenden birinin varlığı değil, ikisi arasındaki farktır (Scheler, 2004, s. 11).

Scheler'in hincin oluşumunda kilit bir motif olarak kibir ve toplumsal güç ile siyasal ve toplumsal konum arasındaki uçuruma yaptığı vurgu, bu uçurumun kendisinin, bünyevi bir yaraya kapı aralaması ihtimalini gözler önüne sermesi açısından çarpıcıdır. Yara ve incinme, bir kadermiş gibi yaşandığında, algılandığında ve hissedildiğinde, intikam duygusunun hınca dönüşmesi an meselesi olacaktır. Scheler, bu hususta şöyle bir örnek verir: Yahudilerin kendilerini “seçilmiş halk” olarak görmeleriyle gelişen ulusal gurur, tarihleri boyunca maruz kaldıkları aşağılanma ve ayrımcılıkla bağdaşmaz. Bu nedenle de Yahudilerin özgüveni derin bir yara almıştır. Yahudilerdeki güçlü mülk edinme dürtüsünü bu yaranın telafisine dönük bir eğilim olarak gören Scheler, kibirli bir özbenlik algısıyla ters orantılı olarak toplumsal tanınmadan yoksun kalmanın, kişilerin ve kolektivitelerin özgüvenlerinde ciddi bir hasara yol açtığını iddia eder (Scheler, 2004, s. 12).

Toparlamak gerekse Schelerci anlamda hınç, aşağılanma, haset, nefret, kaygı, öfke gibi duyguların dışavurumunun *engellendiği* koşullarda oluşan bir duygudur. Bu nedenle de hınç insanı ne eyleyebilir, ne de unutabilir. Üstelik hınca yol açan bütün duyguların bastırılması, hınç insanının zaman algısını dahi değiştirir, onu ebedi/kalıcı bir geçmişe hapseder. Kötü hatıraların takıntılı tekrarına bel bağlayan öznenin yegâne gelecek tahayyülü, tüm potansiyel düşmanlara yönelik bir intikam arzusunda sabitlenir (Fantini vd., 2013, s. 2-5). Yaranın hissedilmesiyle, tazmin odaklı tepkinin bir türlü verilememesi arasında geçen zaman dilimi –intikal süresi– intikam arzusunu pekiştirdiği gibi, hınç duygusunu da katmerlendirir. Uzun erimli, giderek köpüren, için için işleyen bir duygu olan hınç, en temelde kendini bir yaraya hapsedmektir, tam da bu yüzden *kalıcı* ve zaman geçtikçe yoğunlaşan, müzminleşen bir yapısı vardır (Meltzer & Musolf, 2002, s. 242-245).

Hınç öyle bulaşıcı bir duygudur ki, bazen kolektif bir hâl alır. Bir toplumdaki belirli bir insan grubuna sirayet eder, onun tüm niteliklerini ve eylemlerini belirler hâle gelir (Meltzer & Musolf, 2002, s. 244). Başka deyişle hınca zemin oluşturan yaranın sahibi, belirli bir toplumsal grup da olabilir ve bu durumda *kolektif hınç* olarak anılan duygu açığa çıkar (Stockdale, 2013, s. 507). Kolektif hınç, tek tek yaralı öznelerin hincinin toplamından fazla bir şeydir.

Hem Nietzsche hem de Scheler, hınç duygusunu bir tür pasifliğe, teslimiyete tekabül edecek biçimde ele aldıkları için eleştirilirler. Zira hıncın dışavurumu, güç/iktidar ile de yakından ilişkilidir. Nitekim, hınç duygusunun yalnızca “zavallı mağdurlar”a özgü olmadığı, iktidarı elinde bulunduranların da bu duyguyla hemhal olabilecekleri iddia edilir (Fantini vd., 2013, s. 4). Aslına bakılırsa Scheler de, hıncın bu özelliğine bir şekilde değinmiştir; onun *bulaşıcı* ve *yapışkan* bir duygu olduğunu, bünyeye bir kez girdikten sonra, ifade edildiği, dışa vurulduğu halde dahi kalıcılaşılabileceğini iddia eder. Ona göre uzun süre boyunca yoğun bir biçimde bastırılmış bu duygu, onu yaratan koşullar ortadan kalksa bile harekete geçerek kişiliği “ekşitebilir”, “zehirleyebilir” (Scheler, 2004, s. 9-10). Haliyle de hınç duygusunun siyaseten güçlü karşılıkları vardır, özellikle ideolojik açıdan aşırı milliyetçilik gibi popülizmin reaksiyoner biçimlerine yaslanan kolektif siyasal hareketlerin temel itkisi halini alabilir bu duygu (Hoggett, 2013, s. 571). Öyle ki, hınç duygusuyla yoğrulan kitlelerin içinden, onlarla özdeşleşen, onları anlayan, yönlendiren, peşinden sürükleyen siyasal liderler adeta bir “kurtarıcı” misyonuyla çıkabilir (Aydın, 2016, s. 141).

Michael Ure, günümüzde kullanıldığı anlamıyla hıncın üç temel formu olduğundan bahseder: Bunlardan birincisi, Adam Smith’in içerleme kavrayışında da karşımıza çıkan ve daha ziyade pozitif bir içerikle tanımlanan, adaletin tesisi için işlevsel olabilecek *ahlaki hınçtır*. İkincisi, yine algılanan adaletsizliklere karşı geliştirilen, geçmişin hatalarını düzeltme talebiyle ortaya çıkan ve bu yönüyle meşru bir telafi talebi olan *sosyo-politik hınçtır*. Sosyo-politik hınç, yalnızca mağduriyet geçmişinin faillerine değil, şimdide sorumluluk almaya ve tazmin talebini karşılamaya davet ettiği insanlara da yönelir. En nihayetinde hem ahlaki hem de sosyo-politik hıncın özünde, adalet talebi vardır. Gelgelelim sosyo-politik hınç, içinde her daim üçüncü bir form olarak tarifleyebileceğimiz *ontolojik hınca* dönüşme tehlikesini de barındırır. Ontolojik hıncı, varoluşun kendisinden duyulan derin nefret olarak tanımlamak mümkündür: *amor fati*’den (yazgını sev) *odium fati*’ye (yazgından nefret et) geçişin duygusudur bu. Bütün tazmin talepleri karşılandığı halde hınç duygusuna yapışıp kalan öznenin ruh halini imleyen ontolojik hınç, çeşitli türden totaliteryen siyasetlere kapı aralayabilir. Ure, hıncın bu formunun özellikle günümüz kimlik mücadelelerine, toplumsal hareketlerin aktörlerine yapışıp kaldığını iddia eder. Zira kimliklerini mağduriyet hikâyelerine, güçsüzlüklerine referansla kuran kolektif siyasal aktörler, adeta bu güçsüzlüğün

kendisine bir tür erdem atfederler (Ure, 2015, s. 608). Günümüz toplumsal hareketleri bağlamında Ure'ninkini andıran bir eleştiriyi Wendy Brown da getirir: Ona göre mağduriyetlerin tanındığı, doğrulandığı ve telafi edilmeye çalışıldığı maduniyet politikalarında, geçmişte yaşanan acıların dışsallaştırılamaması, ezel-ebed bir gerçekliğe dönüştürülmesi, başka deyişle yaraların *fetişleştirilmesi* söz konusudur. Bu güçlü eğilim, özneyi ancak bu yaralarla var kıldığı için sorunludur (Brown, 1995, s. 72; Bora A. , 2010, s. 228).

Peki hınca ilişkin bütün bu özellikler, kendi örneğimiz açısından bize ne söyler? Erdoğan'ın bir lider olarak geçmişin mağduriyet mirasını kitlelere aktarırken kullandığı dile yapışan, ondan saçılan ve bulaşan ve adeta müzminleşen duyguların, zamanla bir tür tazmin talebine yönelmesi, gerek Erdoğan'ın içinden çıktığı gelenek gerekse daha genel biçimde yaralı Türk öznesine özgü bir tür *ontolojik hıncın* tezahürleri olabilir mi? Ya da kolektif kimlikte zaten var olan ahlaki ve sosyo-politik hıncın, Erdoğan tarafından yıllar boyunca çeşitli sembolik söylem ve eylemlerle ve bu denli yoğun duygusal hezeyanlarla aktarılması mıdır onu *ontolojikleştiren*? Hem İslami-muhafazakâr öznenin, hem seçkinler/halk ikiliğinde ezildiğini, bastırıldığını, hor görüldüğünü *hisseden* milletin, hem de kimliği bizatihi imparatorluğun kaybıyla açılan *yaradan* doğan Türk öznesinin duygusal serüvenine Erdoğan'ın şahsında yakından baktığımızda, karşımıza çıkan hâkim halet-i ruhiye, apaçık biçimde *ontolojikleşmiş* bir hınç gibi görünüyor.

6. BÖLÜM

YENİ OSMANLICI ANLATININ SEMBOLİK MEKÂNI OLARAK İSTANBUL: NOSTALJİ, ROMANTİZM VE İÇ-EMPERYAL ARZU

6.1. GİRİŞ

Yeni Osmanlıcı anlatının 2000’li yıllarda AKP tarafından güçlü bir biçimde tedavüle sokulmasının arka planındaki duygusal saikleri lider figürü aracılığıyla incelediğimiz ilk kısım, analizi genişletmek açısından bize son derece kullanışlı bir duygu çerçevesi sundu. Şüphesiz hınç, ontolojikleşmiş haliyle bu çerçevelerin en kapsayıcı olanı. AKP’nin iktidarı boyunca söyleminden eylemine, ortaya koyduğu tüm sembolik siyaset uğraklarında, hıncın hep bir dip akıntısı olarak işlediğini iddia etmek mümkün. Nitekim bu bölümde, Yeni Osmanlıcı anlatının mekân üzerindeki sembolik ve duygusal tezahürlerini ortaya koymayı amaçlarken, her şeyden önce bu hıncın mekân üzerindeki görünümüne odaklanacağız. Somutlayacak olursak, AKP’nin Yeni Osmanlıcı duygu siyasetinin ana sembolik uğraklarından biri olarak kavradığımız İstanbul, gerek AKP’nin içinden çıktığı geleneğin bu kente yüklediği anlam ve yaptığı duygusal yatırım, gerekse de kentin AKP iktidarıyla birlikte Cumhuriyet dönemi ve temsil ettiği değerlerden *zımnen* kopuş gerçekleştirmek üzere bir tür rövanş silahına dönüştürülmüş olduğu fikri, bu bölümün öncelikli iddiasını teşkil edecek.

Edelman, siyasette her edim bir “yer”de gerçekleşir ve dikkatimizi edime verirken, “yer”lerin sembolik önemini göz ardı ederiz, der. Ona göre “yer”, tüm siyasal süreçlere içkindir, hem siyasal aktörlerin hem de bu aktörlerin yapıp ettiklerine verilen tepkilerin ve duygu yaratımının hususi nesnesidir. “Yer”ler kurgulanır, icat edilir, yaratılır: Hem yan anlamlarla hem de duygularla yüklüdürler. Tam da bu nedenle bir “yer”in siyasal elitler ve kitleler için barındırdığı anlamalara/duygulara bakmak elzemdir (Edelman, 1967, s. 95-96). İşte İstanbul, Yeni Osmanlıcı milli kimlik anlatısının en yoğun biçimde ete kemiğe büründüğü, edimselleştirildiği “yer” olarak bir sembolik değer taşıyor. Osmanlı imparatorluğunun başkenti, ulus devletleşme sürecinde kasıtlı olarak ihmal edilen, tarihten silinen, ihtişamı unutturulan, yalıtılan bir kent. Ama aynı zamanda “iki kıta ve iki uygarlık arasındaki köprü” yahut Doğu-Batı, İslam-Hristiyanlık, yerel-küresel gibi özsel karşıtlıkların savaş alanı (Keyder, 2006, s. 17).

Cumhuriyet'in kuruluş döneminde iktidar seçkinleri, İstanbul'u "arınılması gereken bütün muhayyel engellerin" cisimleştiği odak olarak kavradılar (Keyder, 2006, s. 18). Yeni cumhuriyet için İstanbul, yozlaşmış Osmanlı imparatorluğunun ve İslami temellerinin sembolüydü zira (Bartu, 2006, s. 46). Cumhuriyet elitlerinin "sanki uzak durmakta çok zorlandıkları bir günah"ın da temsiliydi bu kent (Keyder, 2006, s. 19). Hikâyenin bu kısmı son derece tanıdık, imparatorluktan ulus devlete geçiş sürecinin tepeden modernleşmeci, geçmişi kasıtlı biçimde silmeye dayalı zorunlu bir unutmama/unutturma hikâyesi. Gelgelelim bu hafıza siyasetinin işletildiği mekân olarak İstanbul'un, İslami-muhafazakâr tahayyüldeki anlamı, duygu yükü çok daha dikkat çekicidir. Bu tahayyüle göre Osmanlı geçmişinin merkezi olarak İstanbul, yeniden canlandırılması ve diriltilmesi gereken ihtişamlı geçmişin beşiğidir. Belki tam da bu nedenle Osmanlı olan her şeyle birlikte İstanbul da, İslami-muhafazakâr ideolojinin simgesi haline gelmiş ve cumhuriyet değerlerine meydan okumanın politik aracı kılınmıştır (Bartu, 2006, s. 52).

Gelgelelim bu vesileyle İstanbul'a yapılan duygusal yatırım, yalnızca hınç duygusuyla karakterize değildir. İstanbul tam da bir zamanlar İslam'ın, ihtişamın, muzafferliğin başkenti olduğu için nostaljik bir "ev"dir de: Özlenen, çağırılan, arzulanan emperyal ve kudretli geçmişin "iz"idir. Osmanlı geçmişiyle birlikte Türk milliyetçiliğinin de iştahını kabartan, vadedilmiş topraktır. Hem peygamberce fethinin müjdelenmiş olmasıyla hem de "Osmanlı-İslam uygarlığının emperyal hegemonyasının merkezi ve simgesi oluşuyla kutlu bir şehirdir; dünyanın ve İslam âleminin gözbebeğidir" (Bora, 2006, s. 61). Fatih'in İstanbul'u imgesi, İslamcılık ve milliyetçilik arasındaki en temel kesişim noktalarından biridir, milliyetçi-muhafazakâr kimliğin güçlü bir teğel motifidir (Bora, 2006, s. 66). Hâl böyleyken kentin Cumhuriyet'in kuruluşu ve Ankara'nın başkent oluşuyla gelen sembolik yitimi, İstanbul'a yönelik popüler bir nostalji dalgasını da beraberinde getirmiştir. İstanbul nostaljisi, AKP'nin sembolik siyasetinde, yer yer ontolojik hıncın perdesi işlevi görmüş ama her daim bir "eve dönüş vaadi" olarak canlı tutulmuştur. Bu yüzden de bu bölümün hınçtan sonra, yahut hınç ile birlikte ana duygusal uğrağı, nostalji tartışması olacaktır.

Kent, kendilerini cennetin bahçesinden kovulmuş/koparılmış sürgünler olarak görenler için bir "ev" işlevi görür (Boym, 2009, s. 122). Kentlerin geçmişine dair anlatılar ise

çokludur: Tam da buradan hareketle önceden ihmal edilmiş yahut bastırılmış geçmiş anlatıları, egemen tarihsel anlatılara meydan okumak üzere yürürlüğe konur (Pickering & Keightley, 2006, s. 928). Başka türlü söyleyecek olursak bir kentin kültürel kimliği, maddi ve simgesel sermaye olarak büyük önem taşısa da, bu kimlik ezel-ebed belirlenmiş değildir, tarihin, kültürün ve siyasal iktidarın etkisine mütemadiyen tabidir (Keyder, 2006, s. 57). İşte İstanbul nostaljisi de, İslami-muhafazakâr ve milliyetçi anlam dünyasında, geçmişine dair çoklu anlatılar sayesinde bir tür rüya-kâbus ikilemini doğurur. Bizans'ın, Batı'nın, Hristiyan olanın elinden sökülüp alınmış bir kudret, zafer, üstünlük göstergesi olmasıyla bir rüyayken, Türkiye'ye dönük komploların, tehditlerin ve tuzakların baş şehri olarak algılanmasıyla da bir tür kâbustur. Bu koca şehir, bir yandan göz kamaştırıcı bir vaadkârlık barındırırken, diğer yandan zalim bir karmaşanın ve bekâ kaygısının mekânıdır (Bora, 2006, s. 66). Hele hele kolektif siyasal benliğini aşağılanmışlık duygusu üzerine bina eden, kıyıda kalmışlık ve kaybolmuşluk hissiyle tanımlayanlar için İstanbul “sen mi beni yeneceksin ben mi seni?” meydan okumasında ifade bulan zafer düşünün romantize edilmesi için en elverişli “yer”dir. Romantizm, İstanbul özelinde Yeni Osmanlıcı anlatının kurulup yaygınlaştırılmasında, nostaljiyle birlikte güçlü bir duygusal-duyuşsal uğrak halini almıştır. Tıpkı Cumhuriyet'in kuruluş döneminde milli kimliğin kurgulanmasında başvuru dil-tarih-coğrafya eksenli milli kültür icadı gibi, günümüzde de Yeni Osmanlıcı yeni milli kimliğin kurgulanmasında İstanbul imgesi ve çağrıştırdığı altın-çağ/düş/rüya tahayyülü, yoğun ama yüzeysel bir romantizasyon sayesinde vücuda getirilmiştir. Dolayısıyla İstanbul'a bir duygu haznesi olarak bakarken bir diğer duygusal uğraşımız, romantizm olacaktır.

Aslına bakılırsa AKP iktidarı döneminde hınçtan doğup nostalji ve romantizme kadar çeşitlenen bir duygu yelpazesinin taşıyıcısı olarak İstanbul'un sembolik değeri, dönüp dolaşp yine hıncın içinde barındırdığı emperyal arzu, güç istenci, üstünlük fantezisi, ihtişam, refah ve zenginleşme isteği gibi *fetihçi* bir duyuş-düşünüş-eyleyiş tarzına kapı aralayan maddi değerinden hiç de bağımsız değildir. Daha yalın bir biçimde ifade edecek olursak, İstanbul, sembolik anlamdaki vaadkârlığı kadar ve hatta ondan daha fazla, maddi anlamdaki vaadkârlığıyla da siyasi iktidarın ve onun etrafındaki giderek artan kalabalığın zenginleşme-güç elde etme iştahının yöneldiği bir vahadır. İstanbul'a yapılan onca duygusal yatırımın altında, simgesel olduğu kadar maddi bir üstünlük elde etme arzusunun da yattığını görmezden gelemeyiz. Tıpkı Osmanlı imparatorluğu

döneminde fetih ve yağma yoluyla dışarıda toprak kazanmak suretiyle elde edilen güç gibi, AKP de İstanbul'u sembolik düzlemde yeniden fethetme arzusunu tatmin etmekle kalmamış, onu maddi olarak bir tür iç yağmaya⁶⁹ (Aydın, 2017, s. 31), iç-yayılmacılığa, doyumsuz bir pay alımı, paylaşımı ve dağıtımına açmıştır. AKP, İstanbul'un altın olan taşı toprağı üzerinde mütemadiyen yeni ve el değmemiş yağma alanları keşfederek/oluşturarak/devşirerek/kurarak, gerek iktidar seçkinleri ve sermayedarların gerek mahalle kahvehanesinde oturup kentsel dönüşüm projeleri üzerinden alacakları payı hesap eden gecekondu ahalisinin, yükselme, zenginleşme, refaha erme, güç elde etme, maddi üstünlük kazanma arzusuna hitap etmeyi ve yer yer o arzuyu tatmin etmeyi başarmıştır. Bu yüzden de, her ne kadar siyaseti duygular üzerinden okumayı vadeden bu çalışmanın kullanmaktan sakındığı kavramlar olsa da, rant ve çıkarın, bu bölümün belkemiğini oluşturan tüm duyguların içinden geçen, onları tam göbeğinden kesen ve yine duygulara dayanan motifler olduğunu unutmadan ilerlememiz elzemdir.⁷⁰

Bu bölüm AKP'nin sembolik siyaseti ile ontolojik hınca dayalı yeni milli kimlik kurgusunun ana damarını teşkil eden Yeni Osmanlıcı anlatının, mekân/İstanbul üzerinden nasıl bir duygu siyaseti üretilmesine zemin hazırladığını, mekân içindeki mekânlara odaklanarak incelemeyi amaçlıyor. AKP'nin mekân üzerinden duygular üretirken yahut mekânlara duygu atfederken bir yandan da o mekânları nasıl hatırladığını, yeniden anlamlandırdığını, kurguladığını göstermek niyetinde. Aynı zamanda İstanbul'un, Yeni Osmanlıcı anlatının ve ona yapışan duyguların ana sembolik mekânı olduğunu iddia ederken, buranın yalnızca AKP ve içinden çıktığı geleneğe atfedemeyeceğimiz, çok daha geniş bir tabana yayılan metaforik ve sahici/maddi bir yeniden dirilişin, yeniden yükselişin beşiği olduğunu gözler önüne sermeyi amaçlıyor. Bunu yaparken İslami eve dönüş arzusunun mekânları (Ayasofya ve Çamlıca Camii), iki kültür savaşının mekânları (Atatürk Kültür Merkezi ve Topçu Kışlası), emperyal iştahın ve Batı karşısında simgesel üstünlük gösterisinin mekânları (gigantomani fanteziler), maddi üstünlük ve zenginleşme arzusunun mekânları (inşaatlar) ve nihayet

⁶⁹ Aydın, makalesinde Cumhuriyet'in kuruluşunun ardından Ankara'da uygulamaya konulan kent politikalarını anlatırken bu kavrama başvurur. Neredeyse bir asır sonra bu sürecin çok daha vahşi bir biçimde İstanbul'da gerçekleşiyor olması, dikkate değerdir.

⁷⁰ Elbette bu çalışmanın sorumluluğu, rantı/çıkarı daha ziyade refah ve zenginleşme arzusuna, emperyal üstünlük fantezisine ve güç istencine tercüme etmek, devşirmektir. Aksi takdirde bu bölüm AKP'nin iktidarı boyunca ve günümüzde hala üretilen rant/çıkar odaklı söylem ve çalışmaların sınırlılığına hapsolür.

herkes için fethin mekânları (Panorama 1453 Fetih Müzesi ve Yenikapı Meydanı Fetih Şölenleri) etrafında dönen popülerleşmiş, kamuoyuna mâl olmuş tartışmalar ve haberlere ve söz konusu mekânlara ilişkin üretilen ve internette dolaşıma sokulan, birer duygu haznesi olarak değerlendirdiğimiz görsel içeriklere odaklanmayı hedefliyor.

6.2. İSLAMİ “EVE DÖNÜŞ” ARZUSUNUN MEKÂNLARI: AYASOFYA VE ÇAMLICA CAMİİ

Gerek içinden çıktığı gelenek, gerek bizatihi AKP ve temsil ettiği kitle açısından İstanbul, her şeyden önce bir İslam şehridir. Bilhassa Fatih Sultan Mehmed’in İstanbul’u fethetmesinin sembolik önemi, en başta Hilal’in (İslam’ın) Haç’a (Hıristiyanlığa) ve dolayısıyla Batı’ya karşı zaferi olarak okunur, bu anlamda da bir tür özgüven tesisinin asli hatırasıdır. İstanbul’un simgelerinden biri olarak Ayasofya’nın AKP iktidarı boyunca sıklıkla Yeni Osmanlıcı uygulamaların tartışma odaklarından biri haline gelmesi, bu tarihi esere yapışan ve ondan saçılan duygulara daha yakından bakmamızı gerektirir.

Ayasofya, İstanbul’u fetheden ve Osmanlı topraklarına katan Fatih Sultan Mehmed’in ilk kez Cuma namazını kıldığı yerdir. Fetihten önce Bizans İmparatorluğu’nun İstanbul’da inşa ettiği en büyük kilise olma özelliğiyle hâlihazırda sembolik bir değeri olan bu yapı, şehrin en önemli tapınağı olmasının yanı sıra, bugün dünya kültür mirası listesindedir. Fatih şehri fethettiğinde ilk icraatının burada namaz kılmak olması, İslam’ın Hıristiyanlığa karşı zaferini simgeler. Ardından da Fatih, adeta “bir emperyal meydan okuma ifadesi olarak” (Bora, 2006, s. 64) Ayasofya’ya cami statüsü atfeder. Gelgelelim Osmanlı’nın (Müslüman diye okunur) Batı (Hıristiyan diye okunur) karşısındaki üstünlüğünün en somut simgesi olan Ayasofya, erken Cumhuriyet döneminde (1935) ibadethane statüsünden çıkarılarak müzeye dönüştürülür. Bu hamle, AKP’nin içinden çıktığı geleneğin taşıyıcıları açısından, Hıristiyan Batı’nın bize karşı galibiyeti olarak okunur ve özellikle 1950’li yıllardan itibaren, Ayasofya’yı yeniden ibadete açmak, fetihçi söylemin bayrağı haline gelir (Bora, 2006, s. 64).

Bir önceki kısımda uzun uzadıya tartıştığımız modernleşme ve Batı karşısında duyulan aşağılanma hissi ve buna eşlik eden Garbiyatçı öfke, İstanbul’un tarihsel açıdan en

sembolik yapılarından birine dair hüznü ve nostalji yüklü bir anlatıyla kesişir. Aslına bakarsanız Ayasofya'yı yeniden fethetmek anlamına gelen ibadete açma arzusunu, Batı'ya karşı duyulan “yerli ve milli kompleksin” (Öney, 2016) bir tezahürü olarak okumak hem doğru hem de eksiktir. Doğrudur, zira “Ayasofya'nın ibadete açılması, muktedir olmuş İslamcılarının laik Cumhuriyet'ten ibadete kapatmanın rövanşını almak için koşullarının olgunlaşmasını bekledikleri tarihsel bir hesaplama konusudur. Zira ‘Ayasofya Camii’, İslamcılarının İstanbul'un yeniden fethine atfettikleri siyasi ve ideolojik anlamın güçlü bir sembolüdür” (Gürsel, 2014). Eksiktir, zira AKP iktidarı boyunca gerek iktidar elitlerince gerekse başka ideolojik kurumlarca Ayasofya mevzuunun gündeme getirilip tartışmalara vesile olması, yalnızca hınç duygusu çerçevesinde açıklanamayacak kadar çok katmanlı ve çok motiflidir: Genel olarak İstanbul, özel olarak Ayasofya, belki de her şeyden çok Osmanlı nizamına, altın çağa, asr-ı saadete duyulan hasretin simgesidir, yitirilmiş yahut hiç olmamış bir “ev”e dönme özleminin –yahut “ev”i bugüne/buraya taşıma fantezisinin yöneldiği yerdir. Tam da bu nedenle Ayasofya hikayesini, Osmanlı'nın çağrıştırdığı gücü ve özgüveni yeniden hatırlamanın ve bugüne taşımanın nostaljik bir aracı olarak okumak gerekir.



Nostalji, Yunanca nostos (eve dönüş) ve algia (özlem) kavramlarından türemiştir. Temel olarak artık var olmayan yahut esasen hiç var olmamış bir eve duyulan özlemi ifade eder. Dolayısıyla aslen bir yitirme ve yer değiştirme duygusudur (Boym, 2009, s. 14). “İstikrar, güç ve normallüğün hâkim olduğu bir altın çağ özlemidir” (Boym, 2009, s. 17). Ayasofya da esasen Osmanlı'nın ihtişamlı dönemlerine, emperyal gücüne, cihan

hakimiyetine yönelik bir fantezinin nostaljik uğrağıdır. Tam da bu yönüyle Ayasofya, Yeni Osmanlıcı milli kimlik anlatısının simge mekânlarından biri haline gelmiştir.

Esasen altın çağ özlemi, özellikle romantizme/romantiklere mahsus bir duygusal uğraktır. Dolayısıyla da Ayasofya'ya ilişkin hikâyeyi, nostaljiyi de içeren fakat onunla sınırlı olmayan bir duygu/duyuş biçimi olarak romantizm eşliğinde okumak gerekir. Romantizm, temelde aslına rücu etme arzusunun dışavurumudur. Türkiye örneğinde, moderniteyle, Batıyla, yeniklik ve kayıp duygusuyla baş etmenin bir yolu, öz değerleri, milli ruhu, kökleri hatırlayıp yeniden yeşertme yahut onlara sığınma güdüsü olarak okunabilir. Diğer yandan Osmanlı-Türk romantizminin hemen her üründe “Batı'ya kendini ispatlama isteğı” ve kabul görme arzusunun nüveleri bulunur. Romantizm, “toplumsal bilinç nezdinde bazen teselli, tedavi ve telafi edici, bazen tahrik, tazyik ve tahkim edici” bir işlevi haizdir (Aksakal, 2015, s. 15-16) Belki tam da bu yüzden romantik duyuş/düşünüş tarzı Türkiye siyasal kültüründe öncelikli olarak muhafazakârlık ve milliyetçiliğı beslemiştir.

Romantizmle bir arada işleyen nostaljiyi, yalnızca eski rejime yahut yıkılmış imparatorluğına yönelik bir özlem olarak kavramak yerine, gerçekleşmemiş düşlere ve gelecek hayallerine yönelik bir duygu olarak da kavramak gerekir. Bu yönüyle nostalji, ikna etmekten ziyade baştan çıkarıcıdır (Boym, 2009, s. 40). Hâl böyleyken nostalji, bir yandan yersiz kalmanın duygusuyken, diğer yandan ise romantik bir fantezi olarak işler (Boym, 2007, s. 7). İşte Ayasofya'nın camiye dönüştürülmesine yönelik güçlü arzusunun temelinde de, küllerinden yeniden doğma, geçmişin yasını tutmak yerine onu daha haşmetli bir şekilde yeniden inşa etme, yeniden dirilme fantezisi yatar.

Ayasofya'nın romantizasyonu, AKP döneminde bizatihi iktidar seçkinleri tarafından çeşitli vesilelerle tedavüle sokulmuştur. Örneğın 2013 yılında dönemin başbakan yardımcısı olan Bülent Arınç, Ayasofya'nın hemen yanında yer alan halı müzesinin açılışında, bahsettiğimiz yeniden inşa fantezisini romantik bir üslupla şöyle dile getirmiştir:

Biz şimdi Ayasofya Camii'nin hemen hemen yanındayız. Bence kulaklarınız duymasa bile gönlünüzden geçen bir şeyler olduğuna inanıyorum. Ayasofya, bize bir şeyler

söylüyor. Acaba Ayasofya bize neler söylüyor? ... Bu mahzun Ayasofya'ya bakıyoruz, inşallah güleceği günlerin yakın olmasını Allah'tan diliyoruz".⁷¹

Ayasofya, secdeye hasret kalışıyla, bize fısıldadıklarıyla aslında geçmişin soluk bir zamanında asılı kalmış, donuk bir imgenin çok ötesinde, duyguları olan, zulme uğramış, mahzunlaşmış, hesap soran, sorumluluk yükleyen, telafi ve tazmin talep eden bir varlık olarak tahayyül edilir: Onun bir ruhu vardır! Beklentisi ise, sessiz çığlıklarını duyarak onu yeniden secdeye kavuşturacak, yeniden fethedecek, yeni bir Fatih'tir.



Nostaljinin hep bir tür geriye bakış gibi kavrandığından dem vuran Pickering ve Keightley, bu duygunun geçmişi bugüne ve geleceğe entegre etme niyetini de içerdiğini iddia ederler. Başka deyişle nostalji, bir yandan ideal bir geçmişe geri dönme arzusuyla diğer yandan bunun yerine yenilenmenin ve gelecekteki olası zaferlerin imkânını geçmişte bulmak, onları bugüne taşımak gayretidir (Pickering & Keightley, 2006, s. 920-921). Dolayısıyla AKP için Osmanlı dönemi her an yeniden görülebilecek ve hatta realize edilebilecek bir rüyaysa eğer, Ayasofya özelinde hissedilen nostaljinin de hayalci/ütopyacı güdülerle ilişkisini göz ardı etmek imkânsızlaşır. Zira Ayasofya imgesi, bugünden geçmişe kaçışın değil, geleceği güç ve ihtişam temelinde, üstünlük duygusuyla yeniden inşa etme gayretinin aracı haline gelir. Nitekim nostalji üzerine kafa yoranlar, bu duygunun yalnızca durağan, melankolik, hüznü bir tutum olarak

⁷¹ "Ayasofya Açıklaması", *Hürriyet*, 15 Kasım 2013, Bkz. <http://www.hurriyet.com.tr/ayasofya-aciklamasi-25125751>

değil, geleceğe dönük eylemi de içerecek şekilde anlamlandırılması gerektiğini ifade ederler (Pickering & Keightley, 2006, s. 937). Fred Davis, benzer bir bakış açısından hareketle nostaljinin bize, geçmişin gerçeklerinden ziyade şimdinin halet-i ruhiyesi hakkında çok şey söylediğini dile getirir. O, nostaljiyi geçmişin değil, şimdinin ürünü olarak kavrar (Davis, 1977, s. 417). Bize kim olduğumuzu hatırlatan nostalji, aynı zamanda nereye doğru gittiğimizi de belirleyici, bizi bu yönde motive edici bir işlevi haizdir. Nitekim AKP döneminde iktidar seçkinleri yer yer Ayasofya'nın cami statüsüne kavuşturulması için kanun teklifleri vermiş, dahası, 2016 yılında Ayasofya'da bulunan Hünkâr Kasrı'nda ilk Cuma namazı kılınmış, çıkan haberlerde cemaatin ilgisinin yoğunluğuna vurgu yapılmıştır.⁷² Benzer biçimde 2014 yılının İstanbul'un Fethi etkinlikleri kapsamında, Ayasofya'nın bahçesinde yine kalabalık bir cemaatle Fetih Namazı kılınır. Bu sembolik ve duygusal anlamı yoğun eyleme ilişkin Sanem Avcı, kaleme aldığı yazıda, Ayasofya'da Fetih Namazı kılmanın İslami-muhafazakâr kolektif öznenin anlam dünyasında nasıl bir karşılığı olduğunu son derece yalın bir biçimde şöyle anlatır:

30 Mayıs'ı 31 Mayıs'a bağlayan gece, sabaha karşı, binlerce kişi Ayasofya önüne seccadelerini serdi. "Zincirler kırılsın, Ayasofya açılsın" diyerek kadın erkek yağmurun altında buluştular. Gemileri karadan yürüten ecdadın trenleri denizin altından yürüten torunlarıydılar, fetih nesliydiler. Şimdi Ayasofya'yı yeniden fethetmek, ümmeti yeniden canlandırmak için Ayasofya'daydılar. Çünkü Ayasofya bir kilitti ve bu kilit açılmalıydı ki milletin bahtı açılsın. Namazı Kâbe imamlarından Şeyh Abdullah Basfar kıldırdı. Namazdan sonra Kur'an okunurken imam ağladı, kalabalık ağladı. Ayasofya cami olarak yeniden açılsın, o kubbenin altında şükür namazı kılmak nasip olsun diye dualar edildi. ... İslamcı iktidarın kısa vadeli hesapları değil, binlerce kişiyi gecenin karanlığında Ayasofya önünde saf tutmaya çeken. Ayasofya'nın cami olması konusu hükümet için belki bir seçim konusudur, belki bir gündem hamlesidir. Ama bugün Türkiye'de "Halife/Sultan" Recep Tayyip Erdoğan'ın şahsında ümmete koşan milyonlar için Ayasofya'nın cami olması, bundan çok daha fazla şey ifade ediyor. Ayasofya'nın yeniden fethedilmesiyle Türk-İslam'ın altın çağı yeniden başlayacak. Artık vakit geldi. Zulüm çok, çok uzun sürdü. İslam yerinden edildi, devlet ümmetin elinden alındı, ülke sömürüldü ve din unutturulmak istendi. Fakat çok şükür artık bütün bunların sonuna gelindi, devlet yeniden Müslümanların elinde; iç ve dış mihraklar ne yaparsa yapsın. İslam'ın altın çağı yeniden canlanan Osmanlı'nın kanatları altında artık yeniden başlayacak. Halep, Şam ve Bosna tek bayrak altında bir ümmet olacak; Afrika'nın mazlumlari Müslüman abilerinin şefkatiyle hayat bulacaklar, Cihan İmparatorluğu yeniden bu dünyaya hâkim olacak. Ümmeti ve devleti yeniden kurmak için gerekli olan Sultan/Halife artık burada: Recep Tayyip Erdoğan. Ve fetih de, mabetlerin kiliseye çevrilmesi de ancak bir sultanın varlığında mümkün olur. Ayasofya'nın önünde toplanan kalabalık bu Sultan'ın gölgesinde oradadır. Kalabalığın kendisi Sultan değildir, ancak

⁷² "Ayasofya'da 80 Yıl Sonra İlk Cuma Namazı", Sözcü, 21 Ekim 2016, Bkz. <http://www.sozcu.com.tr/2016/gundem/ayasofyada-80-yil-sonra-ilk-cuma-namazi-1461762/>

Sultan'ı temsilen, onun adına ve onun inayetiyle oradadır - gece yarısı toplanan mümin kalabalığına gaz sıkılmıyor ve kalabalık özgürce feth'e gidiyorsa bu elbette mümin Başbakan'ın sayesinde. Ayasofya'nın önünde kılınan namazda Erdoğan'ın gölgesi var. Kim bilir, böyle giderse belki Erdoğan'ın kendisi bizzat Ayasofya'ya ayak basar, orada namazını kılar ve sultan sıfatıyla Ayasofya'yı cami eyler (Avcı, 2014).

Dolayısıyla Ayasofya'nın ibadete açılmasının bir tür sembolik fetih olarak anlamlandırılması, yalnızca iktidar seçkinlerine mahsus olmaktan çıkmıştır. Öyle ki bu mesele, milliyetçi-muhafazakâr seçkinler ve tabanda da benzer bir yankı bulacak, Ayasofya hassasiyeti, yalnızca İslam'ın değil, Türklüğün, milletin, milliyetin de Osmanlı köklerini yeniden canlandırarak eylemenin, gücünü dünyaya ispat etmenin sembolü halini alacaktır.⁷³



Yukarıda görsel, Ayasofya hikâyesine sirayet eden nostaljinin, acı ve hüznü çağırın boyutunun yanı sıra, harekete geçme, eyleme, şimdiyi ve geleceği inşa etme motivasyonu sağladığını da gözler önüne seriyor. Öyle ki Youtube'da "Ayasofya'nın içine dalıp aniden namaza duran iki yiğit!"⁷⁴ başlığını taşıyan bir videoda, müzenin içerisine koşarak giren iki erkeğin ağır çekim görüntüsü, fonda mehter marşı⁷⁵ eşliğinde yer alır. Gençlerden biri başına takke geçirdikten sonra üzerindeki siyah bluzu çıkarır ve altından Türk bayraklı başka bir bluz çıkar. Müzeyi gezen turistlerin arasından fırlayarak, zincirle kapatılmış, girilmesi yasaklı olan bölgeye koşarlar ve birdenbire namaz kılmaya başlarlar. Bu iki gencin yanına namaz esnasında üç güvenlik görevlisi

⁷³ Nitekim MHP' Kayseri milletvekili Yusuf Halaçoğlu da, 2015 yılında meclise Ayasofya'nın ibadete açılması talebiyle bir kanun teklifi sunar. Bkz. <http://www.sozcu.com.tr/2015/gundem/mhpli-yusuf-halacoglu-ayasofya-cami-olsun-1010259/>

⁷⁴ Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=fljxUcHENq4>

⁷⁵ Mehter Marşı'nın AKP dönemi boyunca nasıl anaakım bir sembol haline getirildiğini tartışan yazılar için Bkz. İnce, A. (2013). "The Mehter March of Cultural Policy in Turkey".

https://www.academia.edu/4518932/The_Mehter_March_of_Cultural_Policy_In_Turkey

Bora, T. (2016). "Mehter". <http://www.birikimdergisi.com/haftalik/7572/mehter#.Wh0zF1V1-po>

gelir. Namazın bitmesini beklerler ve ardından onları oradan uzaklaştırmaya çalışırlar. Gençlerden biri uzaklaşırken kameraya şunları söyleyecektir:

Dün gece saat 3'te Mescid-i Aksa'ya girdi İsrail. Burası müze değil cami cami! Bunlar (zincirleri göstererek) bizim kilit, Müslümana vurulan kilit burası, Fatih Sultan Mehmed aldı burayı, Fatih Sultan Mehmed aldı! Tapusu kimin üstüne buranın? Burası cami, ben namazımı kıldım gidiyorum...

Bu video her şeyden çok, eyleme dönük nostaljinin nasıl hızlıca bir önceki kısımda bahsettiğimiz Batı-Gayrimüslim-Yahudi düşmanlığına, *bizim dışımızdakilere yönelik nefretin histerik ve hatta belki absürd bir biçimde dışavurumuna dönüşebileceğini* ortaya koyuyor. Dolayısıyla Ayasofya'nın nostaljik bir biçimde romantizasyonunun, Müslüman-Türk'ün ontolojik hıncını makyajlayan, onu yer yer yumuşatarak görünmez kılan bir işlevi olduğunu da teslim etmek gerekiyor.

Boym, nostaljinin temel olarak iki farklı biçimi olduğunu iddia eder: Bunlardan biri düşünsel nostalji, diğeri ise yeniden kurucu nostaljidir. Düşünsel nostaljide esas vurgu *algia*'ya, yani özlemin kendisinedir ve böylesi bir nostalji, onu hissedenleri eve dönüş için harekete geçirmez. Yeniden kurucu nostaljide ise, isminin de açığa çıkardığı gibi vurgu, *nostos*'tadır. Yitirilmiş olan evin tarih aşırı bir tarzda yeniden inşasına teşebbüs edilir, nitekim “yeniden kurucu nostalji, kendisini nostalji olarak değil, daha ziyade hakikat ve gelenek olarak görür” (Boym, 2009, s. 20).

İşte AKP döneminde kent mekânı içindeki sembolik mekânlar üzerinden yürütülen Yeni Osmanlıcı nostaljinin tedavüle sokulmasının temel gayesi, yeni bir resmi tarihin ve bununla ilişkili olarak yeni bir milli kimlik kurgusunun duygusal zeminini kurmak ve aynı zamanda Osmanlı nostaljisi adına kent mekânında atılacak adımları, meşru bir zemine oturtmaktır. Örneğin Erdoğan'ın 2012 yılı itibarıyla İstanbul'un Anadolu yakasındaki Çamlıca tepesine cami inşa etme fikrini ortaya atmasını, yeniden kurucu nostaljiye yaslanarak okumak mümkündür. Elbette bu fikrin arkasında, her şeyden önce ontolojik hıncın ve buna bağlı olarak rövanşizmin, egemenliğini ispat etme güdüsünün olduğunu unutmadan...

Çamlıca Camii bahsi, ilk kez İstanbul'un fethi kutlamalarına denk gelen 2012 yılının Mayıs ayında, dönemin başbakanı Erdoğan tarafından dile getirilir. Bir açılış töreninde

konuşma yapan Erdoğan, İstanbul'un, dünyanın en eski şehirlerinden biri olarak, pek çok kadim kültüre ve medeniyete ev sahipliği yaptığını, buraya en kalıcı ve en derin izleri *bizim* kültürümüzün ve medeniyetimizin kazıdığını vurgulayarak devam eder:

Şehr-i İstanbul'u fethimizin üzerinden geçen 559 yılda, bu şehri gerçekten 'bizim' yapmak için mimarlarımız, şairlerimiz, sanatçılarımız gece-gündüz çalıştı, üretti, eser ortaya koydu. Medeniyet inşa etmek elbette zordur ama yan gelip yatarak medeniyet inşa edilmez. Düşüneceksin, uygulayacaksın ondan sonra da onu kazıyacaksın ki, o medeniyet asırlara mütevaciz bir şekilde bir mühür olarak devam etsin. Ama, en az bunun kadar önemlisi, bu medeniyete ve kültüre sahip çıkmak, onu yaşatmak, devralınan mirası mümkün olduğu kadar geliştirmektir. Tarih içinden süzülüp gelen kültürel miras, nesillerin ekleriyle zenginleşir ve süreklilik kazanır. Düşünürlerimizden bir tanesi, 'Kültür nedir?' diye sorulduğunda net bir tanım yapıyor, 'Ecdattan devralınan maddi ve manevi mirasın tümüdür' diyor. Mesele işte bu. Ecdattan devralınan mirası geleceğe taşımak. Bunu başarabilmek. Onun için bugünü kadim kültüre, geleneğe bağlamak ve yeniden üretmek durumundayız. Türkiye olarak, geçmişte bu konuda maalesef yeteri kadar hassas davranmadılar, davranamadık. Sahip olduğumuz değerlere geçmişte yeterli ihtimamı gösteremediğimizi görüyoruz. ... Çamlıca'daki televizyon kulesinin yanında 15 bin metrekare üzerinde bir cami yapacağız. ... Çamlıca'daki bu dev cami, İstanbul'un her yerinden görülecek şekilde dizayn edildi. İnşallah Üsküdar'ın camlarında artık farklı yansımalar olacak.⁷⁶

“Ecdad’tan devralınan” mirası bugüne ve geleceğe taşımak, bir yandan Osmanlı ihtişamını ve kudretini sembolik düzlemde yeniden kurmanın önünü açarken diğer yandan da ortaya atılan bu büyük projenin Anadolu yakasına yapılacak bir cami olması, AKP’nin her şeyden önce uluslararası bir sembol olan ve bu yüzden de tam anlamıyla ele geçirilemeyen, fethedilemeyen Ayasofya’nın karşısına diktiği, yeni milli kimliği sembolize edecek bir rövanş ve savaş aracı olduğunu ima eder. Mehmet Atlı, Türkiye’de Cumhuriyet dönemi cami mimarisinin, az sayıda örnek dışında “yer seçimi, boyutlar, oranlar, malzeme seçimi, işçilik, kullanım biçimi gibi fiziksel özelliklerden başlayarak özenden mahrum” olduğunu yahut bu yönde yakınmalarla malûl olduğunu dile getirir (Atlı, 2017, s. 57). Ona göre AKP dönemiyle birlikte tedavüle sokulan Yeni Osmanlıcılık, kamuoyunu cami meselesine yönelten bir motif olarak da işler. Cami, elbette siyasal bir semboldür. Caminin sembolik anlamı, “başka hiçbir yapı türüne nasip olmayacak bir hassasiyetle” caminin yerini siyasi sembolizm, cumhuriyet değerleri gibi temalar etrafından dönen şiddetli tartışmaların konusu haline getirebilir (Atlı, 2017, s. 64).

⁷⁶ “Çamlıca Tepesine Cami Yapılacak, İstanbul’un Her yerinden Görülecek”, Hürriyet, 30 Mayıs 2012, Bkz. <http://www.hurriyet.com.tr/camlica-tepesine-cami-yapilacak-istanbulun-her-yerinden-gorulecek-20654499>

İşte Çamlıca Camii de, Erdoğan tarafından nostaljik bir proje olarak dile getirilmesinin hemen akabinde, şiddetli siyasal tartışmaların önünü açmıştır. Zira kubbe ve minare, hem ortalama bir Müslüman'ın imgeleminde hem de kendini Müslümanlığın tehdidi altında hissedenlerin gözünde semboliktir (Atlı, 2017, s. 65). Haliyle Erdoğan, inşa edilecek bu “dev”⁷⁷ caminin İstanbul'un her yerinden görünecek şekilde tasarlanacağını söylediğinde, her şeyden önce kendisinin ve temsil ettiği geleneğin “muktedir”liğini, “kudret”ini ima etmiş olur. Nitekim Erdoğan'ın açıklamasının ardından hemen harekete geçilmesi ve cami projesinin “ecdadın yaptığından daha geniş kubbesi” ile dünyadaki en yüksek 6 minareye sahip olacağını açıklanması, başta mimarlar olmak üzere toplumun pek çok kesiminin tepkisine yol açar. Hatta o dönem Mimarlar Odası temsilcileri bir dava açarak, birinci derece sit alanı olan Çamlıca tepesinde yapılaşmanın kanuna aykırı olduğunu ifade ederek, bunun aslında bir tür güç ve otorite gösterisi olduğunu, Sultanahmet Camii'nin kötü bir kopyasından başka bir şey olmayacağını, aynı zamanda da bir rant projesi olarak değerlendirilmesi gerektiğini dile getirirler.⁷⁸

Bütün bu toplumsal muhalefet çıkışlarına rağmen, Çamlıca Camii'nin inşasına başlanır. Cami 2017 yılı itibarıyla bitmek üzeredir, hatta 1 Temmuz 2016 tarihinde, kadir gecesini vesilesiyle ilk cemaatini ağırlar, sembolik açılışı yapılmış olur. Aşağıda, o gece çekilen bir fotoğraf ve içerdiği yorumun görseli yer alıyor.

İlk bakışta

Kâbe Cemaati zannediyor insan.

İstanbul Çamlıca Camii. Hamdolsun...



⁷⁷ Yeni Osmanlıcı mekân uygulamalarında karşımıza çıkan büyüklük tutkusunu ve anlamını, ilerleyen bölümlerde ayrıntılı biçimde ele alacağız.

⁷⁸ “Çamlıca’ya Camiye Mimarlardan Sert Tepki”, NTV, 5 Temmuz 2012, Bkz.

<https://www.ntv.com.tr/turkiye/camlcaya-camiye-mimarlardan-sert-tepki,a2q39OGew020qOPngd750g>

Aslında Çamlıca Camii’nden başlayarak özellikle 2011 yılının ardından, başka deyişle AKP’nin “ustalık dönemi” olarak nitelenen yıllarda, İstanbul’a yönelik nostaljiyle makyajlanmış, İslami sembolizmi ağır basan, hınca dayalı iç-yayılmacı mekân uygulamalarının hızlı ve yoğun bir biçimde tedavüle sokulması söz konusudur. Dolayısıyla merkezi İstanbul olan bu dalgayı, yeniden kurucu nostaljinin yanı sıra, rövanşist kent ve rövanşist mimari kavramlarıyla birlikte de düşünerek ele almak gerekir.

Rövanşist kent kavramı, dünyada popülist bir ulusalcılık üzerine temellenen sağ-kanat bir akıma gönderme yaparak kullanılır ve temel olarak “ülkenin yeniden ele geçirilmesi” hedefine dayanır. İdealize edilen altın çağın, kaybedildiği düşünülen eski nizamın yeniden kazanılması saikiyle devreye sokulur. Kavram, ilk kez Neil Smith tarafından 1990’larda kent politikaları bağlamında ortaya atılır. Temel olarak “şimdi”nin burjuva siyasal elitinin, *bizden* olmayana karşı intikam saikiyle harekete geçerek, tarihsel olarak kaybedilen kaleleri “yeniden fethetme” motivasyonuna karşılık gelir. Türkiye özelinde bu eğilim, özellikle AKP iktidarının “muktedirleştiği” 2011 yılı itibarıyla, öncelikle kamu mimarisinde ve ardından popüler düzlemde özel teşebbüslerde yoğun bir biçimde karşımıza çıkıyor. Dolayısıyla Çamlıca Camii de, her şeyden önce “yeniden fetih”in en somut, en güçlü, en büyük, en öfkeli, en asi sembolü halini alıyor: Fethedende muazzam bir zafer duygusu yaratırken, fethedilen için de büyük bir tedirginlik kaynağı teşkil ediyor. Yeni milli kimliğin kalesi olarak da bir sembolik değer taşıyor (Peker, 2015).



Peki, yukarıdaki imgede de görülen Çamlıca Camii'nin tüm haşmeti ve gösterişiyle gecenin karanlığında bu denli parlaması, tüm yapıların üstüne inşa edilmiş olması ve İstanbul'a ayak basan herkesin göreceği büyüklükte olması, bu yapıya yüklenen ve ondan saçılan Yeni Osmanlıcı, yayılmacı, gösterişçi duygular açısından bize başka neler söylüyor? Yeniden kurucu nostalji ve romantizmle süslenmiş ontolojik hıncın tezahürü olarak bu cami ve ardından gelecek yeni projeler, eve dönüşten ziyade evi bugüne taşımanın, şimdide yeniden kurmanın araçları değil mi? Evi yeniden kurma ve geleceğe taşıma arzusu, Türkiye'de AKP iktidarıyla birlikte tüm çıplaklığıyla açığa çıkan "kültür savaşı"nın duygular düzlemindeki gösterenleri olabilir mi? Bir sonraki bölümde, bu sorulara odaklanacağız.

6.3. İKİ KÜLTÜR SAVAŞI'NIN MEKÂNLARI: ATATÜRK KÜLTÜR MERKEZİ VE TOPÇU KİŞLASI

Peyami Safa, 1931 yılında yazdığı Fatih-Harbiye'de, yeni kurulan Cumhuriyet'i "iki ayrı kıta, iki ayrı hayat anlayışı, iki ayrı metafizik" üzerinden okumuştur. Bir tarafta Beyoğlu/Harbiye gibi İstanbul'un zengin, soylu, asil ve modern semtleri diğer yanda ise yoksul, geleneklerine bağlı, dindar bir semt olan Fatih vardı. Roman, temel olarak bu iki ayrı yakanın ima ettiği ikili karşıtlıklar üzerine kuruluydu: Fatih ud, Beyoğlu kemandı. Fatih ezan, Beyoğlu baloydu. Fatih saz peşrevi, Beyoğlu cazdı. Fatih ahşap, Beyoğlu taşı. Fatih hacıyağı kokusu, Beyoğlu parfümdü (Gürbilek, 2015, s. 85).

Beyoğlu, AKP ve içinden çıktığı geleneğin tahayyülünde çarpık modernliğin simgesi olarak kodlanmış, İslami-muhafazakâr kültür kodları açısından eski nizamın bozulduğu, yozlaşmanın açığa çıktığı yer olarak anlamlandırılmıştır. Gerçekten de Beyoğlu, hem İstanbul'un kültürel modalarının aktığı ana damar, hem de eğlencenin merkezi olmuştur. Cumhuriyetle özdeşleşen balo ve vals kültürünün doğum yeridir (Demirağ, 2009).

Türkiye'de özellikle 2000'li yıllar itibarıyla, yukarıda bahsettiğimiz iki ayrı dünya arasındaki kültür odaklı çatışma alanlarının gözle görülür hale geldiğini, yankısını ise edebiyatçılardan ziyade "devlet adamları, hükümet sözcüleri, medya yorumcuları" arasında bulduğunu görüyoruz (Gürbilek, 2015, s. 86). Nitekim Erdoğan'ın 2013 yılında dile getirdiği "Taksim'den büyük Kazlıçeşme var" ifadesini, Fatih-Harbiye yarığının

yeniden yorumu olarak okumak mümkün. Mazlumun gözünde Taksim (Beyoğlu, Pera), “imtiyazlı azınlığın, eziklik nedir bilmeyenlerin, tuzu kuru kentlilerin” meydanıdır. Kazlıçeşme ise neredeyse bir asırdır hor görülenlerin, yoksul ve dindarların semtidir.

Aslına bakılırsa, İstanbul üzerinden yürütülen kültür savaşı, Erdoğan’ın 1994 yılında Refah Partisi’nden aday gösterilerek İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı olmasına kadar geriye götürülebilir. Nitekim RP için İstanbul, siyasal iktidar mücadelesinin en önemli kalesidir. “Fetihçi enerji”nin tüm kuvvetiyle açığa çıkarılacağı, sermayenin yığıldığı kenttir (Bora, 2006, s. 60). Aynı zamanda Kemalist Cumhuriyetin onaylanmayan kültürel mirasına, çarpık modernleşmesine meydan okunabilecek, asırlık ontolojik hıncın dışavurulabileceği ve tatmin edilebileceği bir kültürel (ve sınıfsal) cihad mekânıdır. Nitekim 1994 yılındaki yerel seçim kampanyasında RP, kentin gerçek sahipleri olarak andığı insanları, kenti ikinci kez fethetmeye çağıracaktı (Bartu, 2006, s. 53).

Erdoğan, Belediye Başkanı olur olmaz büyükşehrin kenarına, kaybedenlerine duygusal düzlemde hitap edecek, halk-seçkinler ikiliğini halk lehine yeniden üretecek projeler ortaya koyar. Taksim meydanına bir cami ve İslami Kültür Merkezi yapacaktır. İstanbul’un İslami kimliğini öne çıkaracaktır (Bartu, 2006, s. 55). Genelevleri kapatacak, belediyeye ait yerlerde içki satışını yasaklatacak, ahlaksız ve “belden aşağı” bulduğu bale gibi kültürel etkinlikler yerine (Bora, 2006, s. 67), kökümüze, özümüze hitap eden etkinliklere önem verecektir. Erdoğan 1990’lı yıllarda bu şekilde ortaya koyduğu “rüya”sını, 2000’li yıllardaki iktidarıyla birlikte gerçeğe dönüştürmek üzere harekete geçer. Özellikle Taksim’de, temel olarak mutlak güç/hâkimiyet iması taşıyan mekân üretim uygulamalarına girişecek ve burayı iki kültür savaşının mekânı olarak araştıracaktır.

Taksim Meydanı’nda bulunan Atatürk Kültür Merkezi, AKP iktidarı boyunca bahsettiğimiz kültürel cihadın ve duygu yatırımının en merkezi mekânsal sembolü haline gelir. Zira AKM, temeli 29 Ekim 1946 yılında atılmış olan ve esasen Opera Binası olarak tasarlanan, erken Cumhuriyet seçkinlerinin Batılılaşmayı kültürel alanda gerçekleştirmek üzere tedavüle soktuğu bir yeni milli kimlik projesidir. Binanın hayli yüklü bir sembolik geçmişe sahip olması, bugün etrafında dönen tartışmalara ışık tutan tarihine daha yakından bakmamızı gerektiriyor. Temeli 1946 yılında atılmış olsa da bu

binanın inşası, ancak 1969 yılında –kısmen– tamamlanabilmiştir. O dönemde ismi, İstanbul Kültür Sarayı olarak konulmuştur. Cumhuriyet’in ve Batılılaşmanın kültürel simgesi olacak bir binaya bu ismin verilmesi, dönemin aydınları arasında çıkacak tartışmaları da beraberinde getirecektir. Örneğin Muhsin Ertuğrul, binaya verilen ismi eleştirerek şu sözleri sarf edecektir:

Neden Saray? Hangi çağda yaşıyoruz? Padişah sarayı, sultan sarayı, vezir sarayı, tekfur sarayı tarih sayfalarına geçmişken, niye yeniden Saray? ... Böyle yerlerin adı, yamalı pantolonumu ve yarı boş midemi ürkütmemeli. Biraz daha kendimize uygun, alçakgönüllü bir ad aramalıydık! (Uluşahin, 2016).

Muhsin Ertuğrul’un bu sözleri, ihtiva ettiği ideolojik ve duygusal imalar bakımından son derece çarpıcıdır. “Saray” sözcüğünün doğrudan Osmanlı düzenini çağrıştırdığı ve “çağdışı” olduğunu belirttikten hemen sonra, yoksulluğa vurgu yapan Ertuğrul, bu yapının böbürlenme yahut ihtişam yerine, tevazuu davet etmesi gerektiğini dile getirerek aslında, günümüzde Yeni Osmanlıcılık vasıtasıyla inşa edilen milli kimliğe yapışan duygularla, tam anlamıyla karşıtlık arz eden bir yerden seslenir. Fakat diğer yandan Ertuğrul, binanın açılışının “Aida” operasıyla yapılmasına da karşı çıkacak ve daha “yerli” bir temsille açılması gerektiğini söyleyecektir. Bu tavır, erken Cumhuriyet dönemindeki kültürel ve milli kimlik inşasının, seçkinler/halk ikiliğini yaratıcı ve pekiştirici işlevine yönelik bir eleştiri olarak okunabileceği gibi, bugünden baktığımızda daha mütevazı bir “milli kimlik” tasavvuruna gönderme yaptığı da açıktır.

1970 yılına gelindiğinde, binada bugün hâlâ gizemini koruyan bir yangın çıkar. 1971 yılında ise dönemin Kültür Bakanı Talat Sait Halman, binanın onarılarak yeniden açılacağını müjdelerken şu sözleri de eklemeyi ihmal etmez: “Cumhuriyet devrinde saray kurulmaz; bu, imparatorluk devrindeydi. Bu bakımdan binaya ‘Atatürk Kültür Merkezi’ adı verilmiştir”. Bina 1978 yılında, bu isimle yeniden açılır. Açılışında Yunus Emre Oratoryosu, Othello temsili, “Al Yazmalım” film gösterimi, İdil Biret resitali, Ruhi Su konseri ve heykelden karikatüre çeşitli sergiler gibi etkinlikler yapılır (Uluşahin, 2016). Bu etkinliklerin mahiyeti, Cumhuriyet’in kuruluş döneminde karşımıza çıkan Batı ile karşılaşmanın halet-i ruhiyesine ışık tutacak cinstendir. Vurgu bir yandan milli kültürün özüne, diğer yandan Batılı kültürel değerleredir. Yahut bu ikisi arasında sıkışıp kalmışlığıdır.

AKM 1999 yılında 1. derece kentsel SİT alanının bir parçası ve “Tescilli Kültür Varlığı” ilan edilir. Buna karşın 2005 yılında, dönemin Kültür ve Turizm Bakanı binanın miadını doldurduğu gerekçesiyle yıkılmasını önerir. Elbette bu öneri, dönemin siyasi ikliminin muhalefetin nefes alabileceği bir ortama tekabül etmesi nedeniyle kabul görmez. Fakat AKM, 2008 yılında Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından, yıkılacağı gerekçesiyle kapatılır, orada yapılan bütün etkinlikler sonlandırılır. Hukuki davaların konusu haline gelen ve esasen bir kültürel cihadın simgesi olarak okuyabileceğimiz binanın “restore edilerek yeniden açılması” hususunda taraflar arasında bir uzlaşma sağlanır. Fakat 2013 yılının Mayıs ayında, binanın restorasyonu Kültür Bakanlığı kararıyla durdurulur (Uluşahin, 2016).

AKM gerek tarihsel geçmişi, gerekse de ona yüklenen sembolik anlamlar açısından, AKP iktidarının gözünü diktiği kilit bir ideolojik/kültürel savaş mekânıdır: Batı taklitçiliğinin, Cumhuriyet seçkinciliğinin, Fatihli’ye karşı Harbiyeli’nin üstünlüğünün simgesidir. Nitekim Cumhurbaşkanı Erdoğan, 2017 yılının Haziran ayında yaptığı bir konuşma esnasında, sanatın toplumları bir arada tutan bir değer olduğunu belirtecek ve eski Türkiye’de bu alanın “belli bir kesimin elinde” olduğundan dem vurduktan sonra şunları söyleyecektir:

Pek çoğunuzun bilmediği bir şeyi ifade etmek istiyorum. Türkiye’de Batı ülkelerinde az rastlanan opera binası Ankara’daki Cumhurbaşkanlığı Külliyesi’nin Beştepe Millet Kongre ve Kültür Merkezi’dir. Bunu yaparken bütün mimar arkadaşlarıma gezdirdim. Türkiye’de aslında opera binası yok. Şimdi görkemlisini yaptık. Aynı anda 2 bin kişiyi alabilen opera binasına sahibiz. ... Ülkemize böyle bir eseri (Beştepe Kongre ve Kültür Merkezi) kazandıran anlayışı, Taksim’deki o sağlıksız ve kesinlikle çirkin yapıyı yıkıp yerine daha güzel bir eser kazandırmak istediği için uzun yıllar boyunca yerden yere vurdular. Ne sanatçı düşmanlığımız, ne sanata saygısızlığımız kaldı. Hâlbuki biz hem İstanbul’a hem de kültür sanat dünyamıza yakışır bir eseri ülkemize kazandırmak için çalıştık. Harbiye Kongre Merkezi bunun bir örneğidir. Oradaki Muhsin Ertuğrul neydi, biz onu şu anda ne hale getirdik? Şimdi inşallah Taksim’deki Atatürk Kültür Merkezi’ni aynı mimari gruba yaptırdık, proje şu anda bitti. Gerek yan gerekse arka taraftaki boşlukları da oraya dâhil etmek suretiyle yıkıp orayı yeniden hakikaten çok ama çok güzel bir eseri İstanbul’umuza kazandıracacağız.⁷⁹

Erdoğan’ın bu açıklaması, yapıldığı tarihi de göz önüne aldığımızda, içerisinde hıncı olduğu kadar zafer duygusunu da barındıran bir fetih müjdesidir adeta. Bir yandan bir asırlık kültür savaşının kazanıldığını ima ederken, diğer yandan Harbiye kültürünü de kendi kodlarına tercüme ederek, kendi tekeline geçirmekteki “başarısı”nın ilanı olarak

⁷⁹ “Erdoğan: Taksim’deki AKM Projesi Bitti”, *Mynet*, 12 Haziran 2017, Bkz. <http://www.mynet.com/haber/guncel/erdogan-taksimdeki-akm-projesi-bitti-3090141-1>

okunabilir. Erdoğan 2017 yılının Kasım ayında ise, yeniden inşası süren yeni AKM'nin tanıtım toplantısında, onu adeta bir medeniyet projesi olarak sunar. Kültür düzleminde Batı taklitçiliğini eleştirerek vurguyu medeniyete yapar. Bu anlamda AKM üzerinden yürütülen savaşın bugün geldiği noktaya bakarak, AKP'nin yeni milli kimlik kurgusunun, asla İslam'a, İslamcılığa indirgeyemeyeceğimiz biçimde, Osmanlı mirasını bağrında taşıyan ve tam da asr-ı saadete yakışır biçimde emperyal arzuyu ve dünya karşısındaki üstünlük/hakiki medeniyet iddiasını ortaya koyan bir muhteviyata sahip olduğunu iddia etmek yerinde olacaktır. Bu iddia bize aynı zamanda, AKP'nin sembolik siyaseti üzerinden hitap ettiği duyguların nasıl bulaşıcı, yapışkan, saçılan ve giderek yayılan bir muhteviyata sahip ve aslında hemen her "Türk" öznesinin duygusal ihtiyaçlarını tatmin edecek yoğunlukta olduğunu bir kez daha vurgulamanın imkânını verir.



Yeni AKM projesinin açıklanması, kamuoyunda da yeni bir tartışmayı gündeme getirmiştir. İki uzman mimar, yeni AKM'yi "Kutu ile Kubbe arasındaki tansiyonu aşma çabası" olarak yorumlarlar. Onlara göre bu proje, "sanki devlet içindeki iki ana akımın arasındaki uzlaşmayı simgeliyor gibidir". Zira projede ana salon eski AKM'yi andıran bir kutu ve içerisine yerleştirilmiş bir yarımküre/kubbe şeklinde tasarlanmıştır. Böylelikle Cumhuriyet modernizminin simgesi olan kutu ile Yeni Osmanlıcılığın simgesi olan kubbe bir araya getirilmiştir. Hatta kubbenin, Cumhuriyet modernizmini simgeleyen kutu içine alınmış olması, kubbe açısından bir tür ehlileştirilmenin göstergesi olarak okunur.⁸⁰ Bizim bakış açımızdan ise Yeni AKM, Yeni Osmanlıcı milli

⁸⁰ "İstanbul'un En Büyük Tartışması: İki Uzman Yeni AKM'yi Yorumladı", *Hürriyet*, 11 Kasım 2017, Bkz. <http://www.hurriyet.com.tr/istanbulun-en-buyuk-tartismasi-iki-uzman-yeni-akmyi-yorumladi-40641781>

kimliğin Cumhuriyet'in tedavüle soktuğu milli kimlikle uzlaşımını değil, onun üzerindeki görelî zaferini temsil eder. Fakat elbette ki bu zafer, her zafer gibi son derece kırılgandır, nitekim pek de kolay kazanılmamıştır: Taksim meydanı, AKP iktidarı boyunca altın çağ nostaljisinin harekete geçiriciliğinin ve mazlumluğun rövanşının mekânı haline gelmiş, milli kültür üzerinden yürütülen hegemonya savaşının sembolü olmuştur. Gelgelelim bu esnada Türkiye tarihinin en bulaşıcı, en “spektaküler”, en görünür ve tam da bu yüzden en “görmekli” muhalefet hareketine de sahne olmuştur. 2013 yılının Mayıs ayında başlayan Gezi Parkı Direnişi, AKP'nin kent mekânı aracılığıyla yürüttüğü kültür savaşının, taraflar bakımından en radikalleşmiş veçhesini gözler önüne serecektir.

Erdoğan, Cumhuriyet dönemi modernleşme tarihinin yükünü taşıyan Taksim'in (Esen, 2013) sembollerinden olan Gezi Parkı'nın olduğu bölgeye, tarihi bir yapı olan ve son derece sembolik anlam ve duygularla yüklü Topçu Kışlası'nın replikasının yapılacağını ilan eder. Bu proje şüphesiz Yeni Osmanlıcılığın tüm ihtişamıyla kentliler ve kent kültürü üzerindeki muhafazakâr-sembolik tahakküm ve rövanş aracı olarak ortaya çıkar. Zira Topçu Kışlası'nın tarihi, esasen nostaljiyle makyajlanmış kültürel hıncı ve egemenlik arzusunu gözler önüne serer. Osmanlı Devleti'nin modernleşme/Batılılaşma hamlelerinden olan II. Meşrutiyetin ilanı ile birlikte, padişah yönetim erkini meclisle paylaşmak zorunda kalıyordu. Bu uygulamaya muhalefet eden ve bugünkü Gezi Parkı'nın konuşlandırıldığı alanda bulunan Topçu Kışlası'ndaki asker ve din adamları, ülkenin şeriat yasaları çerçevesinde yönetilmesini talep eden 31 Mart Ayaklanması'nı başlatmışlardı. Bu ayaklanma, Selanik'ten gelen Hareket Ordusu tarafından bastırılmış ve padişah II. Abdülhamid, tahttan indirilerek Selanik'e sürülmüştü.⁸¹ Bu bakımdan AKP ve içinden çıktığı gelenek açısından 31 Mart Olayı, Abdülhamid'e yapılan ihaneti simgeler. Zira onlara göre hareket ordusu içindeki “Ermeni, Bulgar ve Makedon çetelerle işbirliği içindeki İttihatçılar, vatana ihanet” etmişlerdir.⁸² Üstüne üstlük rivayete göre kışla, 1940 yılında meydana İsmet İnönü'nün heykelinin dikilmek istenmesi nedeniyle yıkılmıştır. Dolayısıyla Topçu Kışlası, hem Erdoğan'ın özdeşleştiği Abdülhamid'in intikamını almak, hem de Osmanlı'yı bugüne çağırarak ve ihya etmek

⁸¹ “Topçu Kışlası'nın Tarihi Anlamı”, DW, 13 Haziran 2013, Bkz. <http://www.dw.com/tr/top%C3%A7u-k%C4%B1%C5%9Fas%C4%B1n%C4%B1n-tarih%C3%AE-anlam%C4%B1/a-16879025>

⁸² “Topçu Kışlası Direnişin Simgesi”, *memurlar.net*, 21 Haziran 2016, Bkz. <https://www.memurlar.net/haber/591907/topcu-kislasi-direnisin-simgesi.html>

gibi ikili bir misyon üstlenir. Bu yapının öncelikle alışveriş merkezi, sonradan ise otel, rezidans olarak kurgulanıp nihayetinde şehir müzesi olarak dizayn edileceği yönündeki açıklamalar (Aksoy, 2014, s. 42) ise, binanın işlevi yerine sembolik varlığına yönelik duygusal yatırımı gözler önüne serer. Kışla, yürütülen siyasi ve kültürel savaşın en büyük sembolü olacaktır. Zaten AKP'nin anlam dünyasında Taksim-Beyoğlu hâlihazırda bir “mikrop yuvası”dır (Bora, 2006, s. 70). İstanbul Büyükşehir Belediyesi'nin tanıtım videosunda dahi “zehirlenmiş prenses Beyoğlu” olarak adlandırılan bölge (Çavuşoğlu, 2017a, s. 88-89), temsil ettiği tüm “ahlaksızlıklarla” birlikte hem zehrenden arındırılmalı, hem de bir kadın bedeni olarak tasavvur edildiğine göre, ona tam anlamıyla sahip olunmalı, fethedilmelidir. İstanbul'un en sembolik meydanını mikroplardan arındırmak ve yerine Osmanlı'ya yönelik ihanetin simgesi olan Topçu Kışlası'nı dikmek, şüphesiz yeni milli kimliğin kudretini ve kültürel vitrinini resmetmek, Harbiyeliye karşı Fatihlinin, muktedire karşı mazlumun zaferini ilan etmek anlamına gelecektir.

Fakat Taksim'i yayalaştırma projesi kapsamında Gezi Parkı'ndaki ağaçları kesmek ve Topçu Kışlası inşa çalışmalarını başlatmak üzere 27 Mayıs 2013'te meydana iş makinelerinin girmesi, ülke geneline yayılan bir direniş hareketinin fitilini ateşler. AKP'nin özellikle 2011 yılı sonrası başlattığı kültür savaşının ve neoliberal bir hat üzerinden işleyen kentsel talanının, yayılmacı iştahının karşısında konumlanan eylemlere, yaklaşık 2,5 milyon kişi katılır. Erdoğan ise bu esnada, karakterinde cisimleşen ontolojik hıncın göstereni olan öfkeli tavrıyla, Topçu Kışlası konusundaki ısrarını dile getirmeye devam eder.⁸³ Eylemleri dış güçlerin oyunu ve bir darbe girişimi olarak nitelerken, eylemcileri ise marjinal gruplar, çapulcular olarak kodlar. Meseleyi bütünüyle kültür savaşına bükerek, “Bizim içkimizi içirmeyecek, kumarımızı oynatmayacak, rahatça zina yaptırmayacak diyorlar. Ağaç mağaç palavra” diyecektir.⁸⁴

⁸³ “Erdoğan: Topçu Kışlası Yapılacak”, Al Jazeera, 1 Haziran 2013, Bkz.

<http://www.aljazeera.com.tr/haber/erdogan-topcu-kislasi-yapilacak>

⁸⁴ “Üsküdar'dan Taksim'e Bakış: Dış Güçlerin Oyunu”, 8 Haziran 2013, Bkz.

<http://t24.com.tr/haber/uskudardan-taksime-bakis-dis-guclerin-oyunu,231556>



Aslına bakılırsa yeniden kurucu nostaljinin iki temel mahiyeti vardır: Kökenlere dönüş ve komplo teorisi. Gezi Parkı Direnişi örneğinde, AKP'nin tavrında gerek kökenlere dönüş motifine gerekse de komplo teorisi iddialarına tüm açıklığıyla tanıklık ettik. Komplocu dünya görüşü, her şeyden önce basit bir iyi-kötü tahayyülüne yaslanır. İyiyle kötü arasındaki savaş tahayyülü, mitik düşmanın kaçınılmaz olarak günah keçisi ilan edilmesini gerektirir. Nitekim komplo teorisine başvuranların temel duygusu, "yuvanın sonsuza dek kuşatma altında olduğunu ve kumpas kuran düşmana karşı savunmaya" ihtiyaç olduğunu ortaya koyan daimi bir tehdit algısıdır. Özlem duyulan yuvanın tehdit algısı eşliğinde inşası ise, en temelde zulmetme fantezisine dayanır. Komplo teorilerine yaslanan nostaljikler, güvende hissetmemenin yarattığı nefreti günah keçilerine yansıtarak, onların "eve dönüşü" engellemeye, hatta *bizi* yok etmeye çalıştıklarına inanırlar (Boym, 2009, s. 78-79).

İstanbul ile kurulan ilişkideki kâbus/rüya ikiliği, Gezi Parkı Direnişi'yle kendisini tam manasıyla göstermiş, AKP'nin bir asırlık duygusal mirası olan öfke, nefret, tehdit algısı ve intikam arzusuna yaslanan kültürel ontolojik hıncını açığa çıkarmıştır. Bu savaştan görelî hasarla çıkan AKP, Topçu Kışlası'nın inşasını ertelemek zorunda kalsa da, bu projeden vazgeçmeyecektir. Erdoğan'ın 2016 yılına gelindiğinde dahi, Taksim'e Topçu Kışlası'nın "isteseler de istemeseler de" yapılacağını dile getirmesi, Abdülhamid'in intikamını alma kararlılığının yanı sıra, İstanbul'un fethini yalnızca toprak alarak, yağma ve talanla değil, kültürel iktidarı ele geçirerek de gerçekleştirme, iç-sömürgeci

emperyal arzuyu her bakımdan tatmin etme kararlılığını da ortaya koyar.⁸⁵ Üstelik bu arzunun tam manasıyla tatmini, İstanbul üzerinden yalnızca içeriye değil, dışarıya da kendini ispatın, Batı'dan daha Batılı olmanın, Batı karşısındaki kompleksin aşılmasının, özgüven tesisinin sağlanmasıyla mümkün olacaktır. Kısacası daha gidilecek uzun bir yol vardır. Bir sonraki bölümde iç ve dış emperyal arzunun “en” görünür biçimde açığa çıktığı mekân projelerinin duygular düzlemindeki karşılıklarına odaklanacağız.

6.4. EMPERYAL İŞTAHIN VE BATI KARŞISINDA SİMGESEL ÜSTÜNLÜK GÖSTERİSİNİN MEKÂNLARI: GİGANTOMANİK FANTEZİLER



Bu bölümde, AKP'nin Yeni Osmanlıcı anlatıya yaslanarak İstanbul özelinde ortaya attığı belli başlı projelerin duygusal altyapılarına odaklanacağız. Bunu yaparken temel iddiamız, tıpkı ilk kısımda dile getirdiğimiz gibi, Yeni Osmanlıcılıkla karakterize olan yeni milli kimliğin, asla yalnızca AKP ve içinden çıktığı geleneğe mahsus olmadığını, giderek genişleyen bir toplumsal tabana hitap ettiğini, tam da Türk'ün (ve Müslüman'ın) Cumhuriyet'le birlikte açılan yenilgi yarasına merhem olma mahiyetiyle kucaklandığını vurgulayacağız. Ezcümle, bu bölümde şimdiye dek incelediğimiz yeniden kurucu nostalji mekânlarının ardındaki İslami-muhafazakâr saiklerin çerçevesinde kalmayan, çok daha derin ve geniş bir simgesel üstünlük arzusuna/fantezisine odaklanacağız.

⁸⁵ “Erdoğan: Gezi Parkı'na Topçu Kışlası Yapacağız”, *Bianet*, 18 Haziran 2016, Bkz. <https://m.bianet.org/bianet/siyaset/176000-erdogan-gezi-parki-na-topcu-kislasi-yapacagiz>

Hasan Aksakal, Türk politik kültüründe romantizmin izlerine odaklandığı kitabında, Batı karşısında duyulan Garbiyatçı öfkenin, siyasi yelpazedeki neredeyse tüm gruplara mahsus olduğunu iddia eder. Bu öfkenin telkininin ise, özellikle milliyetçi-muhafazakâr cenahta bir tür üstünlük iddiasıyla sağlandığını ekler. Bu tahayyüle göre Batı, medeniyeti Müslümanlardan öğrenmiştir, Türk'ün el değmemiş özünde, medeniyetin bütün tohumları mevcuttur. Esasen Türkler, modern Batı medeniyetinin asıl kurucularıdır (Aksakal, 2015, s. 76-77). Aksakal'ın bu iddiasına yaslanarak diyebiliriz ki, AKP'nin ecdad ve medeniyet vurgusunun temelinde, her şeyden önce Batı karşısında duyulan bir asırlık kompleksi ve hasedi aşma gayreti yatar. Tam da bu nedenle Osmanlı'nın çöküşüyle birlikte yitirilen büyüklük hissinin yeniden kazanılması, AKP'nin edindiği en asli misyonlardan biri halini almıştır. Özellikle 2011 sonrasındaki üçüncü iktidar döneminde AKP, içeriye yönelik emperyal iştahını aynı zamanda Batı karşısında kurulacak simgesel bir üstünlük gösterisine dönüştürmüştür. Böylelikle hem geniş bir toplumsal tabanın arzularını okşamış, hem de iktidarı boyunca yapıp ettiklerini asla İslami-muhafazakâr kimlikle sınırlandırmadığını, neoliberal düzene eklemlenme, onun vadettiği tüm imkânlardan yararlanma ve kendi gücünü yalnızca iç mihraklara değil, dış mihraklara da kanıtlama gayesini ortaya koymuştur. Elbette İstanbul, Türkiye'nin neoliberal küresel düzene eklemlenme hırslarının vitrinini teşkil edecektir.

AKP'nin 2011 genel seçim kampanyası esnasında bizatihi Başbakan Erdoğan tarafından ortaya atılan Hedef 2023 projesi, bahsettiğimiz arzuların tatmini açısından temel bir referans noktasıdır. Cumhuriyet'in kuruluşunun 100. yılına denk gelen bu tarih itibarıyla Türkiye'nin, dünyanın en büyük 10 ekonomisinden birine sahip olacağı vadedilir (Logie & Morvan, 2017, s. 16). Bu minvalde bizatihi AKP tarafından “çılgın projeler” olarak nitelendirilen bir dizi medeniyet ve kalkınma odaklı mekân projesi ilan edilir. En temelde Yeni Osmanlıcı milli kimliğin bir bileşeni olarak milli gururun ihya edilmesine vesile olacak olan bu projeler, aynı zamanda Batı karşısında simgesel bir üstünlük duygusunun da kaynağı olacaktır.



“İhtişamın reenkarnasyonu” olarak kavramsallaştırabileceğimiz bu hamleler, hem zamanında köprüler, hanlar, hamamlar yaptırmış olan ecdada layık olmayı mümkün kılacak, hem Osmanlı’nın geri döndüğünü müjdeleyecek, hem de milletlerin birbirleriyle rekabetinde birer üstünlük nişanesi olacaktır (Bora, 2017, s. 13). İstanbul, şüphesiz bu emperyal arzu ve heyecanın tatmin mekânıdır. AKP’nin çılgın projeleri arasında, Marmaray, Kanal İstanbul, Avrasya Tüneli, Üçüncü Köprü, Üçüncü Havaalanı, gökdelenler, camiler ve AVM’ler bulunur. Bu projelerin en göze çarpan ortak özelliği ise, hepsinde öne çıkan “en” vurgusudur (Adanalı, 2015, s. 121). Başka deyişle ortaya atılan her projenin dünyanın en hızlısı, dünyanın en güzeli, dünyanın en büyüğü olacağı iddiası, hâkim bir motif olarak karşımıza çıkar.

Büyüklik tutkusu, güç tapıncı ve iştahından gelir. Bu iştah AKP’nin olduğu kadar, genel olarak Türk-Müslüman öznenin de simgesel üstünlük arzusunu okşar. Esasen Nazi Almanyası’ndaki orantısız büyüklükte binalar ve anıtlar inşa etme saplantısını tanımlamak için kullanılan gigantomani kavramı (Bora, 2017, s. 15), AKP’nin adeta yeniden fethettiği İstanbul’a dair fantezilerinin kaynağını teşkil eder. Gigantomanik fanteziler, Osmanlı ihtişamının, görkemli geçmişin yeniden keşfedilip yahut kurgulanıp, güncel temsiller vasıtasıyla hem içeriye hem de dışarıya yönelik emperyal bir güç gösterisine dönüşmesinin araçlarıdır.

AKP, 2011 yılında İstanbul özelinde ortaya attığı bu “çılgın” projelerin çoğunu, ustalık dönemi olarak andığımız yıllarda gerçekleştirir. Bunlar arasında “asrın projesi” olarak anılan Marmaray (deniz altından Avrupa ve Asya kıtalarını birbirine bağlayan raylı sistem), 29 Ekim 2013 tarihinde açılır. Dönemin Başbakanı Erdoğan, açılış

konuşmasına Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethettiğinde sarf ettiği iddia edilen şu cümleyle başlar: "Hüner, bir şehir bünyâd etmektir; reâyâ kalbin âbâd etmektir." Cumhuriyet'in 90. kuruluş yıldönümüne denk gelen bu açılış gününde, Erdoğan her şeyden önce Fatih'i rahmet ve minnetle yadeder. Açılışa katılan Somali Cumhurbaşkanı ile Japonya ve Romanya Başbakanlarını da defalarca selamlar. Marmaray'ın milli gurur ve özgüvenin tesisine nasıl hizmet ettiğini ise şu sözlerle ifade edecektir:

Bugün yaşadığımız bu büyük gurur hiç kuşkusuz Türkiye'nin, aziz milletimizin ve İstanbul'umuzun gururudur. ... Marmaray sadece 2 kıtayı birbirine kavuşturmakla kalmıyor, Marmaray 150 yıl öncenin hayallerini gerçeğe buluşturuyor. Marmaray tarih ile bugünü, bugün ile geleceği buluşturuyor. Marmaray bu aziz milleti özgüveniyle, inandığı zaman neleri yapabileceğini göreceği bir imanla buluşturuyor.⁸⁶

Benzer bir gurur ve özgüven söylemi, Marmaray'ın açılışının ardından internette dolaşıma giren görsellerde de karşımıza çıkar. Bu görseller aracılığıyla Fatih Sultan Mehmed'in İstanbul'u fethetmek için gemileri karadan yürüttüğüne dair mit yeniden üretilerek, Erdoğan'ın Fatih'in torunu olarak benzer bir icraatle fethi tescillediği, Yeni Osmanlıcı yeni milli kimliği geçmişin mirasıyla bugünün icraatlerini birleştirerek ihya ettiği ima edilir.



Marmaray gibi "dev" bir diğer proje olan Avrasya Tüneli'nin inşası ise 2016 yılında tamamlanır, Ulaştırma Bakanlığı'nca tünelin ismini vatandaşların koymasına istenir ve internet üzerinden bir anket düzenlenir. "Kıtalar birleşiyor alttan, ismi geliyor halktan" sloganıyla başlatılan anket, oylamada II. Abdülhamid, Mustafa Kemal Atatürk ve

⁸⁶ Recep Tayyip Erdoğan Marmaray Açılış Konuşması, 29 Ekim 2013, Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=8UXfNRFn4Ws>

Alparslan Türkeş isimlerinin öne çıkması nedeniyle iptal edilir. Yapılan anketin “değerlerin yarıştırılması”na döndüğünü ifade eden, dönemin Ulaştırma Bakanı Ahmet Arslan, bu çekişmenin kendilerini ziyadesiyle üzdüğünü belirtecek ve tünelin isminin “Avrasya Tüneli” olmasını uygun gördüklerini dile getirecektir.⁸⁷ Avrasya Tüneli, 2016 yılının Aralık ayında açılır. Bu tarihte Erdoğan artık ülkenin Cumhurbaşkanı’dır. Sultan Abdülhamid’in hayali olarak lanse edilen tünel, Erdoğan’ın bir kez daha hem Abdülhamidle hem de Fatihle özdeşleştirilmesini mümkün kılacak, bir tür ikinci fethin müjdecisi olarak algılanacaktır. Avrasya Tüneli vesilesiyle Osmanlı torunu olmak, milli gururun temel kaynağını teşkil edecek şekilde onurlandırılacaktır. Tünel bir yandan içerinin milli gurur ve özgüvenini tesis ederken, diğer yandan dünyaya örnek ve ilham kaynağı olmasına dair vurguyla, Batı karşısında simgesel üstünlük fantezisinin de gerçekleştirilmesinin vasıtası haline gelir.



2011 yılında vadedilen “dev” projelerin biri daha 2016 yılına gelindiğinde gerçekleştirilir. Şaşırtıcı olmayan bir biçimde üçüncü köprüye, Yavuz Sultan Selim Köprüsü ismi uygun görülür. Köprü’nün açılışı, Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez’in yaptırdığı toplu dua ile gerçekleştirilir. Köprüden ilk geçen ise, Cumhurbaşkanı Erdoğan olur.⁸⁸ Tüm bu dev projelerin açılışında Erdoğan’ın rolü, Yeni

⁸⁷ “Bakan Arslan’ı Ziyadesiyle Üzen Anket İptal Edildi, Tüneli Adı Avrasya Olacak”, Diken, 12 Aralık 2016, Bkz. <http://www.diken.com.tr/bakan-arslani-ziyadesiyle-uzen-anket-iptal-edildi-tuneli-adi-avrasya-olacak/>

⁸⁸ “İstanbul Boğazı’nda 3. Köprü Açıldı”, *Bianet*, 26 Ağustos 2016, Bkz. <https://m.bianet.org/bianet/siyaset/178207-istanbul-bogazi-nda-3-kopru-acildi> . Açılışa Bahreyn Kralı Hamed bin İsa Al Halife, Bosna Hersek Başkanlık Konseyi Başkanı Bakir İzetbegović, Makedonya Cumhurbaşkanı Gjorge Ivanov, KKTC Cumhurbaşkanı Mustafa Akıncı, Azerbaycan Meclis Başkanı Oktay Asadov, Bulgaristan Başbakanı Boyko Borisov, Pakistan Pencap Eyaleti Başbakanı Şahbaz Şerif,

Osmanlıcı milli kimlik anlatısının, Erdoğan'ın bedeninde cisimleştiğini ve icraatler üzerinden fetişleştirilerek adeta bir kahramanlık destanına dönüştürüldüğünü gözler önüne serer. Öyle ki bu projeler, Erdoğan'ın şahsında milletin yazdığı bir destan olarak anlamlandırılır; şanlı tarih, sıradan insan için de yeni mitik anlatıların dolaşıma sokulmasıyla, mazlumluğa değil muktedirliğe, eziklik ve komplekse değil özgüvenin ve üstünlük duygusunun tatminine hizmet edecek şekilde yeniden hatırlanmış, yazılmış, yapılmış olur.⁸⁹



osmanlibilinmeyenleri



Batı'yı ve onu temsil eden tüm simgeleri yeni milli kimliğin ihyası uğruna araçsallaştırmayı sağlayan, bir yandan Osmanlı ihtişamının reenkarnasyonuna, diğer yandan ise Batı karşısındaki kompleksin aşılmasına ve özgüven tesisine, hatta Batı'ya medeniyet ile meydan okuma araçlarına dönüşen tüm bu “dev” projelerin yaşattığı “gururun”, yalnızca AKP tabanına hitap ettiğini iddia edebilir miyiz? 2023 hedefinin 2053 ve 2071 gibi “mega” fantezilerle revize edilmesi, “dünyanın en büyüğü” (Adanalı, 2015, s. 120) olma arzusunun *herkes* için ne denli heyecan verici olduğunun gösterenleri değil mi? “Bu gurur hepimizin” değil mi? Yaratılmak istenen milli özgüven

Sırbistan Başbakan Yardımcısı Rasim Ljajic, Gürcistan Başbakan Birinci Yardımcısı Dimitri Kumsisihvili, eski Lübnan Başbakanı Suat Hariri gibi isimlerin katılması, Osmanlı İmparatorluğu'nun yeniden dirilişini sembolize etmesi açısından son derece manidardır.

⁸⁹ Bu minvalde inşaatı henüz tamamlanmayan üçüncü havalimanına, 2017 yılının Mayıs ayında, İstanbul'un Fethi kutlamaları kapsamında 1453 adet kamyonun konuşlandırıldığını hatırlatmakta fayda var. Kamuoyuna “en uzun kamyon geçidi” olarak lanse edilen bu gigantomanik güç gösterisinin, Guinness rekorlar kitabına girmesi için resmi başvurunun da yapılmış olduğunu öğrendik. Bkz. <https://www.ntv.com.tr/video/turkiye/3-havalimaninda-1453-kamyon-ile-fethe-ozel-gosteri.-kaSCi6rcUGvtjBYhqR83Q>

aynı zamanda, Türk öznesinin bir asırdan fazla süren yenilmişlik duygusunun alaşağı edilmesini sağlamıyor mu? Peki, kalkınma, medeniyet, refaha erme, yeniden diriliş, yeniden yükseliş gibi kavramlar, “herkes”te bir duygusal tatmin sağlarken onların hangi reel ihtiyaçlarına, arzularına, hayallerine, fantezilerine hitap ediyor? AKP bir yandan Osmanlı’nın dirilişini gigantomanik fantezilerle ilan ederken, diğer yandan tüm bu projeleri İstanbul’u fethetmenin çağrıştırdığı yağma kültüründen bağımsız düşünebilir miyiz? Bir sonraki bölüm, bu sorulara yanıt ararken, İstanbul’un sembolik fethinin, yalnızca iktidar seçkinlerinin değil, sıradan insanın da maddi üstünlük ve zenginleşme arzusunu nasıl okşadığına ve yer yer tatmin ettiğine “inşaat şehveti” bağlamında odaklanmayı öneriyor.

6.5. MADDİ ÜSTÜNLÜK VE ZENGİNLEŞME ARZUSUNUN MEKÂNLARI: İNŞAATLAR

AKP’nin 15 yıllık iktidarı sürecince başta İstanbul olmak üzere bütün kent mekânları üzerinden yürürlüğe koyduğu en merkezi ekonomik büyüme projesi, şüphesiz “inşaat şehveti” ile malûldür. Nitekim “kentsel dönüşüm” kavramı, AKP iktidarı döneminde tedavüle girmiş ve inşaatla dayalı ekonomik büyüme modeli, adeta AKP’nin alamet-i farikası haline gelmiştir (Adanalı, 2015, s. 119). Kentsel dönüşüm, yalnızca iktidar seçkinleri, inşaat şirketleri ve müteahhidlerin değil, sıradan insanın, “mahalleli”nin de zenginleşme arzusuna hitap eden bir fırsat olarak kavranmalıdır. AKP iktidarında İstanbul, radikal bir dönüşüm yaşamış, kent, fırsatlar ve henüz realize edilmemiş kârlar dünyasına indirgenmiştir (Adanalı, 2015, s. 121). Bu açıdan baktığımızda Yeni Osmanlıcı milli kimlik anlatısı, belki her şeyden çok, hem iktidar seçkinlerinin hem de sıradan insanın İstanbul’u “fetih rüyası”nı, maddi üstünlük hayalini ve emperyal arzusunu muhteva eder.

Arzu, en kuvvetli duygulardan biridir, tıpkı diğer duygular gibi mütemadiyen kendisini yeniden üretecek alanları keşfederek, bedenler arasında gezinerek ve bulaşarak işler. Deleuze ve Guattari arzu üretiminin toplumsal gerçeklikten doğduğu ve aynı zamanda bu gerçekliği bizatihi ürettiği görüşündedirler (Deleuze & Guattari, 2014, s. 52-55). Arzuyu olumsuzlayan ve onu bireysel düzleme indirgeyerek temelde bir yoksunluğun

bilinçdışı tezahürü olarak kodlayan psikanaliz geleneğine karşı çıkan düşünürler, arzuyu daha ziyade varlığını sürdürme çabası, Spinozacı anlamda sevinç ve Nietzscheci anlamda güç istenci olarak kavramayı önerirler. Dolayısıyla arzu, toplumsal açıdan özneleri hem üreten hem de onlar tarafından üretilerek dolaşıma sokulan bir duygudur. Bu duygu mütemadiyen kendini olumlayarak güç istencine dönüşür, bu yönüyle de harekete geçirici bir işlevi haizdir.

Jocelyn Pixley, ekonomi alanında yapılan çalışmaların en temel eksikliğinin, ekonomi ve duygular ilişkisinin göz ardı edilmesi olduğundan yakını. Ona göre ekonomi alanına mahsus olduğu düşünülen “çıkar” ve “beklenti” kavramları, tek başına rasyonaliteyle açıklanamayacak kadar duygu yüklüdürler. Gelgelelim ekonomistler ve akademisyenler, diğer pek çok disiplin gibi duygu-akıl karşıtlığını keskin bir biçimde benimseyerek, ekonomiyi yalnızca rasyonel düzlemlerde analiz etmeyi tercih etmiştir. Ekonomik etkinliği tam olarak anlamamanın yolu ise, şimdiye ve geleceğe yönelik duyguların da hesaba katılmasıdır. Zira çıkar dediğimiz şey, esasen bir kişi ya da grubun “haz, zenginlik, ün, statü ya da gücünü geliştirmek” yönündeki arzusuna dayanır (Pixley, 2002, s. 69-80).

Buradan hareketle, AKP döneminde Türkiye tarihi boyunca görülmedik biçimde ortaya çıkan “inşaat şehveti”ne dayalı ekonomik büyüme modelini, temel olarak iç-emperyal arzunun üretken, bulaşıcı ve harekete geçirici işlevi üzerinden okumayı deneyeceğiz. Nitekim Çavuşoğlu, AKP’nin inşaatı dayalı büyüme modelinin, Yeni Osmanlıcılıkla bütünleşerek “ulusal popüler proje” halini aldığını iddia eder. AKP’nin ikna üretim gücünü anlamaya yönelik analizlerin doyuruculuktan yoksun olduğunu söylerken, inşaatı dayalı büyüme modelinden devşirilen hegemonyanın analiz edilmesi gerektiğini önerir. Ona göre AKP’nin kent politikaları, günümüze dek metalaşmamış mekânları emlak piyasasına dâhil ederken, bu vesileyle üretilen zenginliği iktidar seçkinlerine olduğu kadar, toplum kesimlerine de –eşitsiz biçimde de olsa– dağıtabilmeyi ve böylelikle kitlesel destek kazanmayı başarmıştır (Çavuşoğlu, 2017, s. 78).

AKP’nin inşaatı dayalı büyüme modeli, güçlü bir ekonomi politik potansiyeli harekete geçirmesinin yanı sıra, yeni zenginler yaratmanın da aracı haline gelmiştir. Bu dönemde inşaatı/konuta yönelik popüler düzlemdeki düşkünlük, daha ziyade betonlaşmış güce, inşaatı gömülü sermayeye yönelik bir hayranlık ve öykünmedir (Bora, 2017, s. 14).

İstanbul özelindeki fetih rüyasının, kentte toprak kazanma-yayılma arzusunun lokomotifini ise, Başbakanlığa bağlanarak büyük yetkilerle donatılan Toplu Konut İdaresi (TOKİ) olacaktır. İstanbul’da yoksulların yaşadığı mahallelere “yıkıcı ve yağmacı” bir biçimde müdahale eden TOKİ, ikna aracı olarak bir taraftan medya tarafından pompalanan deprem korkusunu, diğer yandan ise medeniyete ulaşma ve modernleşme vaadini kullanacaktır (Çavuşoğlu, 2017a, s. 87-88).

AKP, bir yandan kentsel dönüşüm uygulamalarıyla gecekonduda yaşayan yoksulları mahallelerinden kopararak TOKİ binalarına yönlendirirken, diğer yandan onlardan arta kalan arsalardan çıkacak konut fırsatlarını “dört gözle bekleyen yeni orta sınıflara ve beyaz yakalılara” vadeder. Zira konut, AKP döneminde orta sınıfın “hücum metali” haline gelmiştir (Gülhan, 2017, s. 41). Bu yeni orta sınıf, “bir zamanlar şehrin ve siyasetin kenarında yaşarken karşısına çıkan fırsatları değerlendirerek kendisini merkeze ve yukarıya taşımakta olan, kendisinden önce merkezde yer alanlara gayet tabii bir şekilde öykünerek gösteriş yapan, gerekirse zulmeden ve hakkını vererek tüketen” insanlardan oluşur (Çavdar, 2017, s. 115). Nitekim İstanbul’daki lüks konut projelerine, bir yandan bir arzu nesnesi olarak Batı’nın zenginlik ve küreselliği çağrıştıran metropollerine atıfla “Mashattan, Metropol, Viaport Venezia” gibi isimler verilirken (Peker, 2015), diğer taraftan Osmanlı’nın ihtişamını hatırlatacak ve yaşatacak biçimde “Ab-ı Hayat Evleri, Şehr-i Bahçe, Sultan Makamı” gibi Osmanlıca-Türkçe karışımı isimler verilecektir.

Orta sınıfların büyük bir iştahla dâhil oldukları konut tüketme pratiği, bireysel kimliğin, prestijin, toplumsal statünün göstereni olarak işlev kazanır, İstanbul’da konut sahibi olmak giderek kalabalıklaşan bir grubun arzu nesnesi ve tüketim hayali halini alır (Çavuşoğlu, 2017b, s. 147-148). Konut pastasından en büyük payı aldığını iddia edebileceğimiz, yeni orta sınıf için zenginlik, artık utandırılan ve saklanan değil, arzulan, sergilenen ve övülen bir değerdir (Çavuşoğlu, 2017b, s. 135).⁹⁰

AKP bu esnada elbette kentsel dönüşüm diskuruyla yerlerinden ettiği alt sınıfların da zenginleşme-medenileşme arzusunu görece tatmin edecek hamleler yapar. Esasen Erdoğan, belediye başkanlığı yaptığı 1990’lı yıllardan itibaren kentin kenarındakilere,

⁹⁰ Çavuşoğlu’na göre AKP aslında bir tür Müslüman protestan ahlakı, kapitalizmin ruhu ile buluşturmayı başarmıştır. Zira Yeni Anadolu burjuvazisinin düşmanı kendi silahıyla vurma mantığıyla, muasırlaşma söylemini içselleştirmesi koşut gider.

dindar ve yoksul halka bir “hicret” sözü vermiştir. Onları gecekondunun sefaletinden kurtaracak, modern ve çok katlı apartman dairelerine taşıyacaktır. Böylelikle yoksul, o zamana dek “ancak hedef tahtası olarak dâhil olabildiği modernliği, kocaman bloklar, rengarenk ışıklandırılmış” parklar aracılığıyla deneyimleyecektir (Çavdar, 2017, s. 119-120). Nitekim TOKİ, kentin çeperindekilerin “medeniyet ve zenginleşme” arzusunu tatmin etmenin, en azından tatmin ediyormuş gibi yapmanın aracı haline gelir: Onlar için yeni kredi ve borçlanma imkânları yaratarak, düşük, peşinatla, düşük faiz oranlarıyla “medeniyeti ayaklarına götürür”. Dolayısıyla inşaata dayalı büyüme modelinin Yeni Osmanlıcı milli kimlikle bir arada vadettiği maddi üstünlük ve zenginleşme arzusu, gecekonduda yaşayan mahallelinin de bir emlak geliştiricisine, spekülátöre dönüşmesini, müteahhitleşmesini sağlar. Kırılgan ve güvencesiz Türkiye ekonomisinde kendisi ve ailesi için garantili bir gelecek hayal eden herkes, arazi geliştirici bir ruha bürünür (Çavuşoğlu, 2017a, s. 85-86). Dar gelirli halkın kahvehane sohbetlerine, mahallesinde kentsel dönüşümün başlayacağına dair spekülasyonlar ve zengin müteahhitlerin hikâyeleri (Gülhan, 2017, s. 37) hâkim olur.

Diyebiliriz ki Ali Ağaoğlu figürü, 2000’li yılların ruhuna özgü müteahhid imajıyla, hem dar gelirlinin hem de yeni orta sınıfın zenginleşme arzusunun nesnesi halini almıştır. AKP’li yıllardan önce zenginlik, “görkemli hayatları gözden uzak yaşama” prensibine dayanıyordu. Gelgelelim şantiyeler kralı olarak “dev” konut projelerine imzasını atan Ali Ağaoğlu, popüler bir medya figürü haline gelerek “yaşadığı hayatı, kazandığı parayı, bindiği arabayı, uyuduğu yatağı” bize göstermek isteyen, mazlumun para, araba, kadın rüyasının bedene gelmiş hâli olarak karşımıza çıktı (Türk, 2017, s. 103). Ağaoğlu’nun imajı, her şeyden önce, eski Türkiye’nin büyük sermayedarları tarafından aşağılanan, yap-satçı olarak anılan “laz müteahhidin”, seyirlik bir zenginlik ve güç abidesine dönüşümünü mümkün kılmasıyla, *herkes* için bir arzu nesnesidir. Ekranlara kimi zaman bir mahallede arsa bakarken, kimi zaman Bağdat Caddesi’nde milyon dolarlık lüks arabasını sürüp son ses kemeçe dinlerken gelir o: Bu yönleriyle içimizden biridir, hatta bizim de olabileceğimizdir! Ağaoğlu, hep daha fazla toprak, daha fazla güç ve daha fazla hazza talip olurken, dünyası da onu seyredenlerin rüyasına dönüşür. O, 2000’li yıllarda sıradan insanın İstanbul’u fetih hayallerinin ete kemiğe büründüğü bir figür halini almıştır. Toprağın, paranın, zenginliğin nasıl bir güce tekabül ettiğinin canlı kanıtıdır (Türk, 2017, s. 104-111).

Üstelik AKP döneminde gerek TOKİ'nin gerek dönemin emperyal ruhunu temsil ettiğini iddia ettiğimiz müteahhid figürünün İstanbul'da inşa ettiği binaların temel bir özelliği var: Sonsuzca gökyüzüne uzanıyor olmaları. Bu binalar en temelde çok katlılıklarıyla, uzunluklarıyla bir güç ve gösteriş abidesi olarak karşımıza çıkıyorlar. Literatürde “Dubailleşmek” olarak adlandırılan (Adanalı, 2015, s. 120) bu mahiyet, Yeni Osmanlıcı anlatının vazettiği yeni milli kimliğin emperyal-neoliberal iştahı, gösteriş merakı ve üstünlük fantezisinin kendisini adeta fallik binaların çağrıştırdığı eril bir fetihle, İstanbul'un bedeninin ele geçirilmesiyle ortaya koyduğunu gösteriyor.

Tüm bunlardan hareketle diyebiliriz ki AKP'nin inşaata dayalı büyüme modelinin gücü tam olarak Yeni Osmanlıcı milli kimliğin vaaz ve vadettiği duygulardan geliyor. Zira bu güç,

İslam'dan beslenmesinin yanı sıra özgün bir milliyetçi kimliği yeniden inşa edebilme kapasitesinden kaynaklanıyor. AKP'nin Osmanlı'yı yeniden keşfeden modeli, geniş kitlelerin desteğini alıyor. İmparatorluk Osmanlısına özlem duyanlar, ulus devlet tahakkümünden bıkmış olanlar, gayrimüslim azınlıklar, AB'nin gelişmişliği karşısında komplekse kapılan milliyetçiler, ulus devlet sınırı dışında kalmış eski Osmanlılar ve genel olarak bölgenin istikrara kavuşması için güçlü bir bölgesel liderlik gereğine inananlar yeni Osmanlıcılıktan çok etkilendiler (Çavuşoğlu, 2017a, s. 84).

İstanbul, tarihi boyunca refahın taşıdığı, karşısında gözlerin kamaştığı bir yer oldu. Hem cazibe hem de haset kaynağıydı (Demirağ, 2009). Türkiye tarihi boyunca büyük sermaye, hep İstanbul sermayesiydi ve kendisini burada yeniden üretti (Bora, 2006, s. 73). Belki tam da bu yüzden, inşaat şehvetiyle yoğurulan ve yeniden kurucu nostaljiyle makyajlanan pastadan, doğrudan ya da dolaylı biçimde pay alanlar, her şeyden çok Yeni Osmanlıcı rüyaya, bu anlatının gurur kaynağı olarak vadettiği güçlü, görkemli, zengin birer vatandaş olma arzusuna kapılanlardı: Kentin “gerçek sahibi” olma hırsına ve iştahına sahip olanlardı. Ve elbette onların arasında kendilerini yalnızca AKP destekçiliğiyle tanımlayanlar yoktu. AKP'nin inşaat sektörü aracılığıyla paylaşım açtığı rant, tam da geniş toplum kesimlerine vadettiği zenginlikle meşruiyetini kazandı. Yeni Osmanlıcılık ise, bu ikna üretim sürecinin belki de en temel duygusal motifini teşkil etti. İnşaat, her şeyden önce milli onurun inşasıydı.

Osmanlı döneminde bir kentin fethinin ardından, muzaffer ordunun askerlerinin o kenti yağmalaması ve talan etmesi gelirdi. Fetheden, kenti yeniden şekillendirir, kentin ekonomik ve sembolik kaynaklarından kimin pay alacağına keyfince karar verirdi. Kent

halkını köleleştirip sürerken, yerlerine yeni nüfus grupları yerleştirirdi (Berman, 2013). Peki, bizim örneğimiz özelinde, inşaat şehvetiyle ekonomik ve sembolik düzlemde yapılan fetih ve yağmanın iktidar seçkinlerinden orta sınıfa, oradan da kısmen alt sınıflara kadar genişleyen irili-ufaklı aktörleri dışında kalanlar için Yeni Osmanlıcı milli kimliğin duygusunu, gururunu, ihtişamını yaşama imkânı olmayacak mıydı? Maddi üstünlüğün simgesi olan bu pastadan hiç pay alamayanlar, İstanbul'daki bütün o dev projeleri, zenginleşmeyi sadece görmekle, izlemekle yetinenler fethin çağırdığı gücü, iktidarı, onuru kendi küçük dünyalarında nasıl duyumsayacaklardı? Bir sonraki bölümde, bu soruların yanıtını İstanbul'da açılan Panorama 1453 Fetih Müzesi' ve Yenikapı Meydanı'nda gerçekleştirilen Fetih Şölenlerinin anlamı ve işlevi üzerinden vermeye çalışacağız.

6.6. HERKES İÇİN FETHİN MEKÂNLARI: PANORAMA 1453 FETHİ MÜZESİ VE YENİKAPI MEYDANI FETHİ ŞÖLENLERİ

Panorama 1453 Fetih Müzesi, Yeni Osmanlıcı milli kimlik anlatısının güçlü bir biçimde dolaşıma girmeye başladığı 2009 yılında, dönemin Başbakanı Erdoğan tarafından açıldı. Fetih Müzesi'nin konuşlandırıldığı yer, başlı başına güçlü bir sembolik anlam ihtiva ediyordu: İstanbul'un 1453 yılında kuşatılması ve alınması sırasında savaşın gerçekleştiği Topkapı-Edirnekapı arasında yer alan Topkapı Kültür Parkı içinde inşa edilmişti. Müzenin resmi internet sitesinde, bu alanın sembolik anlamı, nostaljik bir üslupla şöyle aktarılıyor:

Bir çağın kapanıp yeni bir çağın açıldığı, fethin destanının yazıldığı, II. Mehmed'in Fatih olarak anılmaya başlayıp; Bizans'ın, İstanbul'un ve gönüllerin fetih olunduğu, Söğüt'te ufku kaplayan dağın gölgesinde yeşeren ve 1453'te şehir surlarında gedik açıp, dal budak salarak ulu bir çınara dönüşen Osmanlı soyunun ikbalinin adresi: Topkapı Kültür Parkı.⁹¹

Müzenin tanıtım metni, açılışa bütün büyük devlet erkânının katıldığını vurgulayarak bu müzenin iktidar seçkinleri tarafından ne denli önemsendiğini gözler önüne sererken, metin “Fetih heyecanınızın her daim taze kalması, yarının Fatihlerine ilham vermesi ümidiyle” şeklindeki temenniyle son buluyor. Müzenin yapım aşamasından fiziki özelliklerine kadar birçok bilginin aktarıldığı sitede, temel olarak buranın dünyadaki

⁹¹ Bkz. <http://panoramikmuze.com/panorama-1453/hakk%C4%B1nda.aspx>

emsalleri arasında “tam panoramik” olmasıyla en üstün ve ilk örnek olduğu, panorama teknolojisi sayesinde ziyaretçilerin “kendilerini birden 29 Mayıs 1453 gününün şafak vaktinde hissedecekleri ve adeta fetih anına şahitlik edecekleri” vadediliyor.⁹² Müzeyi gezdiğinizde, yalnızca bu görkemli ve kuşatıcı imgeleri görmekle kalmıyor, aynı zamanda askerlerin tekbir sesleri, at kişnemeleri, top sesleri gibi efektler ve Mehter marşı eşliğinde “o ruhu ve günü yeniden keşif ve idrak ediyor”sunuz.



Aslına bakarsanız milli kimlik inşasının ve mit yaratma süreçlerinin en temel araçlarından biri olan müze, Türkiye’de her daim kültür politikalarının başını çekti (Bozkuş, 2014, s. 2). AKP döneminde geliştirilen kültür politikalarında ise, şaşırtıcı olmayan bir biçimde Osmanlı geçmişine ağırlık verildi. Yukarıda andığımız tüm Yeni Osmanlıcı yağma rejiminin muhatabı, öznesi, aktörü olamayanlar için, Panorama 1453 Müzesi, sanal düzlemde fethin gerçekliğini deneyimleme, onun bir parçası olma ve “Fetih ruhu”nu, “Osmanlı’nın gücünü ve görkemini” hissetme imkânını sunmasıyla kilit bir sembolik mekân üretimi olarak öne çıkıyor. Müze, yerli turistler için 7,5 TL, öğrenci indirimli olarak ise 3 TL’lik giriş ücretiyle, bu tarihsel anı *herkesin* yaşamasını olanaklı kılıyor. Açıldığı günden itibaren ziyaretçi rekorları kırdığı iddia edilen müzenin internet sitesinde, fiziksel olarak ziyaret imkânı olmayanlar için de 360 derece panoramik sanal tur hizmeti sunuluyor. Dolayısıyla *herkes* bilgisayarının başında oturarak da İstanbul’un fethini deneyimleme, hissetme olanağı buluyor.

Fetih Müzesi, görkemli geçmişin hatırlanması ve yeniden yaşanmasını mümkün kılarak, üstün teknolojilerden, modernlik ve medeniyetin tüm olanaklarından

⁹² Bkz. <http://panoramikmuze.com/panorama-1453/fiziki-mek%C3%A2n.aspx>

faydalanmayı da ihmal etmiyor. Bu yönüyle müzenin, yerel olduğu kadar küresel, tarihsel olduğu kadar güncel bir iddia ve meydan okuma aracı olarak görülebileceğini iddia etmek mümkün. Yeni Osmanlıcı milli kimliğin yaslandığı şanlı tarihi bugüne taşımanın, “fethin ruhunu ve büyüsunü 7’den 70’e herkese yaşatmanın” mümkün kılındığı bir mekân burası. Üstelik sizi adeta “kuşatan” panoramik görsellerin bir başı veya sonu yok, “devasa” bir kürenin içinde yer alan görsellerin bitişi aynı zamanda başlangıca tekabül ediyor. Böylelikle fetih, olup bitmiş bir şeyden ziyade, mütemediyen yeniden üretilen ve tatmin edilen bir arzunun nesnesi halini alıyor. Nitekim müzeyi gezerken onca kalabalığın içinde mutlaka tüyleri diken diken olan yaşlı amcalara, gözleri dolu dolu hayranlıkla gezen teyzelere ve görsellerin önünde fotoğraf çekirmek için yarışan gençlere ve çocuklara rastlıyorsunuz. Diyebiliriz ki Panorama 1453 Müzesi, her şeyden önce “fetih rüyası” ile büyülenen bedenlerin karşılaşma mekânı. Geçmişin, duygular vasıtasıyla beden yüzeylerinde devamlılık göstermesini sağlayan bir büyü bu. Her ne kadar müzeden dışarı çıkıp İstanbul’un kaotikliğine karıştığınız an kayboluyor olsa da, orada geçirdiğiniz dakikalar boyunca bedeninize sirayet eden duygu, huşu ve hayranlıkla sınırlı kalmıyor: Osmanlı geçmişini, milli kimliğinizin kurucu unsuru olarak kucaklamanızı sağlıyor. Tüm bu özellikleriyle Panorama 1453 Müzesi, İstanbul’un yeniden yaratılan kimliğinin kültürel sembolü olmasının yanı sıra, Yeni Osmanlıcı yeni milli kimliğin duygusunu da *herkese* tattırıyor.



Herkes için fethin bir diğer uğrağı ise Fetih Şölenleri. AKP döneminde aşamalı bir biçimde çeperden merkeze hareket eden ve bugün adeta bir ulusal bayram statüsüne yükselen bu şölenlerin geçirdiğı dönüşüm ve ideolojik muhteviyatı üzerine pek çok analiz yapıldı. Örneğın Buke Koyuncu, *Benim Milletim*'de Fetih Şölenlerinin tarihçesini 2014 yılına kadar getirdiğı derinlikli bir tartışma yürütüyor. Benim burada yapmaya çalışacağım ise, daha ziyade 2015 ve 2016 yıllarında Yenikapı Meydanı'nda yapılmaya başlanan kutlamalara odaklanmak olacak.⁹³ Böylelikle hem var olan literatürün tekrarına düşmeyecek, hem de şölenlerin *herkes için fetih* vadeden muhteviyatına, Yenikapı'nın sembolik bir mekân olarak önemi eşliğinde bakacağım. Fakat yine de öncelikle Fetih Şölenlerinin *herkes için fetih* uğrağı olana dek geçirdiğı tarihsel dönüşüme kısa da olsa göz atmak icap ediyor.

İstanbul'un Fethi kutlamalarının tarihte ilk kez 1910 yılında yapıldığı kaydedilmiş. Ulusçuluğun yükselişe geçtiğı bir dönemde böylesi bir ulusal ritüel arayışının gündeme gelmesi şaşırtıcı değil. Özellikle 1914 yılında gerçekleştirilen törenin büyük bir coşkuyla kutlandığı, hatta "Ayasofya ile Fatih'in türbesi arasında yer alan bütün caddelerde" dükkânların kapatıldığı dönemin *Tanin* gazetesi tarafından aktarılıyor. I. Dünya Savaşı esnasında ve akabinde kurulan Cumhuriyet'in erken dönemlerinde, İstanbul'un fethinin kutlandığına dair herhangi bir bilgiye rastlanmıyor. 1939 yılına gelindiğindeyse, dönemin Cumhurbaşkanı İsmet İnönü'nün talimatıyla, İstanbul'un fethinin 500. yılı kutlamaları için (1953 yılına tekabül edecek) bir hazırlık komisyonu kuruluyor. Konferanslar, sergiler, Fatih döneminden kalan eserlerin restorasyonu gibi büyük projelerin tasarlandığı hazırlık süreci, ekonomik sıkıntılar ve "Hristiyan âlemini ve Yunanistan'ı gücendirme endişesi" nedeniyle somut adımlara dönüşemiyor (Koyuncu, 2014, s. 82-83). İşte tam da bu nedenle Cumhuriyet tarihinde ilk Fetih kutlamasının 1953 yılında DP döneminde yapılmış olduğuna dair bir anlatı mevcut. Bu anlatıda İnönü'nün talimatından bahsedilmez, apar topar yapılan bir organizasyonla İstanbul'un fethinin 500. yıldönümü, 29 Mayıs 1953'de Topkapı surları dışında, Fatih'in otağını kurduğu yerde gerçekleştirilir. Bu törene ne dönemin Cumhurbaşkanı

⁹³ Bu noktada 2017 ve 2018 yıllarında Fetih Şöleni'nin "güvenlik kaygıları ve Ramazan ayı gerekçesiyle" miting formatında yapılmadığını, Haliç Kongre Merkezi'nde gerçekleştirilen bir protokol yemeğıyle sınırlı kaldığını belirtmek gerekiyor.

Celal Bayar, ne de Başbakan Adnan Menderes katılır. Dönemin CHP milletvekilleri ise devlet erkânının bu tutumunu eleştirecektir (Koyuncu, 2014, s. 84).

DP’li yıllarda İslami-muhafazakâr aydınlar tarafından kurulan İstanbul Fetih Cemiyeti, 1960’lardan 1980’lere uzanan dönem boyunca kutlamalara sahip çıkarak, İstanbul’un fethini bir muhalefet sembolü haline getirirler. Bu bakımdan cemiyetin, bugün karşımıza çıkan “yeniden fetih” söyleminin öncüsü olduğu iddia edilebilir. AKP’nin içinden çıktığı geleneğin 1990’lı yıllara gelinceye kadar siyaset sahnesinde karşı karşıya kaldığı –daha önce zikrettiğimiz– zorluklar sonunda nihayet 1994 yılına gelindiğinde, Refah Partili Erdoğan’ın İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanı olmasıyla, İstanbul’da ilk büyük fetih kutlaması gerçekleştirilir. Bu tarihten itibaren fetih kutlamaları, uzunca bir süre Refah Partisi’nin tekelinde, alternatif bir milli kimlik ritüeli ve muhalif bir etkinlik olarak gerçekleştirilecektir. Dar bir ideolojik çevreye hitap eden kutlamaların veçhesi, 2000’li yıllara gelindiğindeyse, AKP iktidarıyla birlikte kaçınılmaz biçimde değişir. Bu değişimin miladının, 2005 yılında İstanbul Büyükşehir Belediyesi tarafından yapılan kutlamalarda ücretsiz Kenan Doğulu konseri verilmesi olduğunu söyleyebiliriz (Koyuncu, 2014, s. 95). Fetih kutlamalarının popülerleşmesi ve kitleselleşmesi, *herkese* hitap etmesi için atılan son derece stratejik bir adımdır bu. 2009 yılı ve sonrasında Yeni Osmanlıcı anlatının hegemonik bir milli aidiyet unsuru olarak tesisıyla birlikte ise, kutlamalar adeta festivalleşecek, ulusal çapta bir törene dönüşecektir.

Bu noktada 2015 yılına sıçrayarak, Bülke Koyuncu’nun bıraktığı yerden devam etmek ve Fetih Şölenleri’nin son birkaç yıldaki seyrine bakmak istiyorum. Bunu yaparken, *herkes için fethin* mekanı olarak Yenikapı’yı baz alacağım. Zira 2015 yılı itibariyle kutlamalar burada yapılmaya başlandı. Yenikapı Miting alanı, inşasına 2012 yılında başlanan, 2014’de tamamlanan bir mekân. Meydanın sembolik önemi, İstanbul’un Fatih ilçesinin sınırları içerisinde olmasından geliyor. Kanımca Fetih Şölenlerinin artık Yenikapı’da yapılıyor olması, Fatih-Harbiye dikotomisinin tarafları arasındaki savaşın, sembolik düzlemdeki galibini de gözler önüne seriyor. Yenikapı bize, İstanbul’un yeniden fethinin tam manasıyla gerçekleştirildiği mesajını veriyor. Üstelik burası yalnızca AKP’nin hınçtan zafere uzanan yolculuğunun nihai güzergâhı olmakla kalmıyor, salt AKP ve destekçilerine atfedemeyeceğimiz bir milli özgüven şuurunun

arşa erdiği, bedenlerin bir kez daha fetih rüyasıyla büyülediği bir kolektif coşku mekânı olarak da karşımıza çıkıyor.



Yenikapı miting alanının en önemli özelliği, iki buçuk milyon insanı ağırlayacak büyüklükte olması. Nitekim 2015 yılında fethin 562. yıldönümü kutlamalarına, yaklaşık iki milyon kişinin katıldığı kaydedildi. İstanbul'un her yerinden, hatta başka kentlerden insanlar ücretsiz otobüslerle Yenikapı Meydanı'na getirildi. *Yeniden Diriliş Yeniden Yükseliş* şiarıyla yapılan şölende Cumhurbaşkanı Erdoğan, konuşmasına Fetih suresini okuyarak başladı. İstanbul'u ezanla buluşturanın Fatih olduğunu vurguladı. Ardından İstanbul'un camilerinin ezansız ve cemaatsiz kalmaması için dua etti. Buke Koyuncu, 2000'li yıllar itibariyle yapılan şölenlerde devlet erkânının konuşmalara hâkim olan dilin, hoşgörü söylemi olduğunu vurguluyordu. Gelgelelim Erdoğan'ın 2015 Fetih Şöleni konuşmasına baktığımızda, bütünüyle biz/onlar ikiliğine dayanan ve İstanbul'un (Türkiye'nin diye okunur) dinsel kimliğine yönelik her türlü saldırıyı bertaraf edeceğine söz verdiği bir meydan okumayla ve hatta savaş söylemiyle karşılaşırız. Öyle ki konuşmasında "Fetih, 14 Mayıs 1950'dir, milletin iradesine sandıkta sahip çıkmasıdır! Fetih, 1994'tür!"⁹⁴ diyecek ve İstanbul'un fethinin DP iktidarıyla ve kendisinin belediye başkanlığına gelmesiyle başladığını ima edecektir.

2015 Fetih Şöleni'nin içeriği ise, tam da *herkes için fethi* mümkün kılacak kadar şaşıla ve katılımcılarda Durkheimci anlamda bir "kolektif coşku" yaratarak "zafer, azamet ve özgüven" duygularını harekete geçirecek kadar performans odaklıdır. Türk Hava Kuvvetleri'nin "süpersonik akrobasi timi"nin yaptığı hava gösterisinden Türkiye'nin en

⁹⁴ Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan Fetih Konuşması, Bkz.

<https://www.youtube.com/watch?v=bnY-oy3o2fc>

büyük sahnesinin kurulmasına, Erdoğan ve dönemin Başbakanı Davutoğlu'nun Guinness rekorlar kitabına giren dört bin yedi yüz dokuz metrekairelik posterinden lazerli fetih simülasyonuna ve dev mehter takımına kadar baştan sona “gigantomani” bir fantezinin tezahürüdür bu şölen. Nitekim ertesi gün gazetelerde, fethin 562. yıldönümü kutlamasının tüm dünyada göz doldurduğundan, hayranlıkla izlendiğinden bahsedilecektir.⁹⁵

2016 yılında Fetih Şölenu, yine Yenikapı Meydanı'nda yapılır. Tahmini olarak bir milyon kişinin katılımıyla gerçekleştiği kaydedilen kutlamada, Erdoğan konuşmasını yapmak üzere sahneye çağırılırken “Yeniden Dirilişin, Yeniden Yükselişin mimarı” ve “dünya mazlumların gür sesi” olarak takdim edilir. Kalabalığın coşkulu alkışları ve tezahüratları arasında sahneye çıkan Erdoğan'ın konuşmasına, bu kez “terör” motifi damgasını vuracaktır. Zira 2015 yılında gerçekleştirilen 7 Haziran Genel Seçimleri'nin ardından, 2016 Fetih Şölenu'ne dek, sırasıyla Suruç'ta (20 Temmuz 2015), Ankara'da (10 Ekim 2015), Sultanahmet Meydanı'nda (12 Ocak 2016), Diyarbakır'da (13 Ocak 2016), Ankara'da (17 Şubat 2016), Ankara'da (13 Mart 2016), İstiklal Caddesi'nde (19 Mart 2016), Diyarbakır'da (12 Mayıs 2016) bombalar patlamış, yüzlerce insan hayatını kaybetmiştir. 2016 Fetih Şölenu, böylesi bir toplumsal-siyasal çalkantı ve kolektif korku iklimi eşliğinde gerçekleştirilir. Tam da bu yüzden Erdoğan sahneye çıkar çıkmaz AKP Gençlik Kolları, üzerinde “Dağları Delelim Terörü Bitirelim” yazılı dev bir poster açar. Yine dev bir Türk bayrağı, katılımcılar arasında gezdirilerek dalgalandırılır. Erdoğan konuşmasında ülkedeki siyasal ve toplumsal çalkantının arkasında, iç ve dış mihrakların İstanbul'un fethinin intikamını almak istemelerinin yattığını dile getirir: “Onların derdi, fethin intikamını almaktır. İşte gördünüz, kullandıkları kuklalar, açtıkları çukurlara gömüldüler.”⁹⁶ Onları üzerimize salanların akıbeti de eninde sonunda aynı olacak!”⁹⁷

⁹⁵ “Dünya Bu Tarihi Şölenu İzledi”, *Sabah*, 31 Mayıs 2015, Bkz.

<https://www.sabah.com.tr/gundem/2015/05/31/dunya-bu-tarihi-soleni-izledi>

⁹⁶ 2015-2016 yılları arasında Türkiye'nin Güneydoğu'sunda gerçekleştirilen “Henek Operasyonu”na gönderme yapıyor. 7 Haziran 2015 Genel Seçimlerinin ardından 22 Temmuz 2015'te, Ceylanpınar'da iki polis memurunun evlerinde ölü bulunması sonucu hükümetin çözüm sürecini sona erdirmesiyle, bölgede başlatılan gözaltı operasyonu eşzamanlı ilerleyen operasyon, Henek Operasyonu olarak anılır. Operasyon, Güneydoğu'da bazı il ve ilçelerde, çözüm süreci boyunca PKK tarafından mühimmat depolandığı ve çatışma hazırlığı olarak hendekler kazıldığı gerekçesiyle terörle mücadele ekipleri, özel harekât polisleri ve askerler tarafından ortak yürütülmüştür. Operasyonlar; Diyarbakır'ın Sur ilçesi, Şırnak'ın İdil, Cizre ve Silopi ilçeleri, Mardin'in Derik ve Nusaybin ilçeleriyle Batman-Mardin-Şırnak sınırında bulunan Dargeçit bölgelerinde gerçekleştirilmiştir. Operasyon sırasında bahsi geçen bölgelerde uzun süreli sokağa çıkma yasakları uygulanmış, Cizre, Silopi, Sur ve Nusaybin toplam nüfusunun yüzde



akparti.2023

5d



Fethin 563. yıldönümü kutlaması, her ne kadar olağanüstü koşullarda yapılmış ve katılım bir önceki yıla göre neredeyse yarı yarıya azalmış olsa da, içerik bakımından önceki yılları aratmayan bir “gövde gösterisi”ne sahne olduğunu not düşmek gerekir. Türk Hava Kuvvetleri’nin akrobasi gösterileri, dev mehter takımının konseri ve sahnede İstanbul’un fethinin üç boyut teknolojisine başvurularak canlandırılması, Yeni Osmanlıcı ruhun vazettiği yeni milli kimliğin şaşıklı biçimde yüzbinlerce insanla birlikte, bir kez daha performe edilmesini mümkün kılmıştır. Artık Yenikapı, İstanbul’un “yeniden fethi”ni bu bölümün başından sonuna aktardığımız sembolik uğraklarda *gerçekleştiremeyenlerin*, bu fetihten pay alamayanların, başka tabirle *sıradan insanın* arzularını, ihtiyaçlarını, fetih iştahını, büyülenme isteğini simülatif düzlemde de olsa tatmin eden, *herkes için fethin* en canlı mekânı halini almıştır. Üstelik Yenikapı Meydanı, aynı yılın Temmuz ayında, ülkede meydana gelen yakıcı gelişmeler nedeniyle bambaşka ve çok daha geniş çaplı bir mitinge sahne olacak, bir *ruha* kavuşacaktır. Zira Yeni Osmanlıcılığın duygu haznesini, başka deyişle zafer, azamet ve özgüveni bünyesinde barındıran ve muhatapları asla yalnızca AKP ve kitlesiyle sınırlandırılmayacak yeni bir *mitin* yaratımına ev sahipliği yapacaktır. Bir sonraki ana bölümde, 15 Temmuz (2016) Darbe Girişimi’ni ve ardından meydana gelen gelişmeleri,

22’si göç etmek zorunda kalmış, güvenlik güçleri ile birlikte 1380 kişinin hayatını kaybettiği kaydedilmiştir. Sokağa çıkma yasakları ve mahallelere yapılan operasyonlar sırasında yaşanan insan hakkı ihlalleri o dönem çok tartışma yaratmıştır.

⁹⁷ Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan İstanbul’un Fethinin 563. yıldönümü, Bkz.

<https://www.youtube.com/watch?v=WOy1HjbZtSo>

Yeni Osmanlıcı ruhu karakterize eden milli narsisizm duygusu eşliğinde analiz etmeye çalışacağım.



7. BÖLÜM

YENİ OSMANLICI ANLATININ RUHUNA UYGUN BİR MİT YARATIMI

Takvim 2016 yılının 7 Ağustos'unu gösterdiğinde, İstanbul'daki Yenikapı Meydanı "Cumhuriyet tarihinin en büyük mitingi" olarak anılan ve yaklaşık beş milyon kişinin katılım gösterdiği bir buluşmaya ev sahipliği yaptı. Miting alanına sabahın erken saatlerinden itibaren yüzbinlerce insan, karayolu ve denizyoluyla akın etti. Alanda dağıtılmak üzere iki buçuk milyon Türk bayrağı hazır edilmişti. "Partiler üstü" bir buluşma olarak zikredilen mitinge Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, TBMM Başkanı İsmail Kahraman, Başbakan Binali Yıldırım, Genelkurmay Başkanı Orgeneral Hulusi Akar, CHP Genel Başkanı Kemal Kılıçdaroğlu ve MHP Genel Başkanı Devlet Bahçeli katıldı. "Demokrasi ve Şehitler Mitingi" olarak kaydedilen bu büyük "biraradalık", Türkiye Cumhuriyeti tarihi açısından yeni bir mitin yaratımına sahne olacaktı.⁹⁸ Belki de Yeni Osmanlıcılığın bu bölüme dek değindiğimiz duygusal uğraklarının hiçbiri, bu anlatının vazettiği, çağırdığı, hitap ettiği "milli ruh"la, Yenikapı'da gerçekleştirilen mitingde ortaya çıkan duygu iklimi kadar örtüşmemiştir. Bu bölüm boyunca, 15 Temmuz Darbe Girişimi'ni ve akabinde olup bitenleri, yeni bir mit yaratımı bağlamında ele almayı planlıyorum. Bunu yaparken, kurucu duygusunu "milli narsisizm" olarak tespit edeceğim ve Türkiye tarihi boyunca daha önce hiç bu denli yaklaşılmamış olan bir *pathosun* açığa çıktığını, milli kimlik açısından kathartik bir duygu dönüşümünün yaşandığını iddia edeceğim. Yeni Osmanlıcı anlatının çağırdığı ve fakat hâlihazırda var olan ve en temelde bir tür yenilgi ve bakiyelik hissiyatıyla karakterize olan milli ruha bir türlü tam anlamıyla sirayet edemediğini düşündüğüm "milli narsisizmin", nihayet Yenikapı'da, bizatihi devletin iktidarından, ana muhalefetine ve TSK'sına kadar tüm "sahipleri"yle bir araya geldiği bu mitingde, 15 Temmuz mitinin yaratılmasıyla ete kemiğe büründüğünü öne süreceğim.

15 Temmuz darbe girişimi, her şeyden önce AKP'nin içinden çıktığı siyasal geleneğin temelde mağduriyet söylemiyle karakterize olan duygu ikliminde büyük bir kırılma yarattı. Yenilgi ve bastırılmışlığın hâkim olduğu bir tarih anlatısını, muzafferlik ve

⁹⁸ "Türk Siyasetinin Uzlaşı Meydanı: Yenikapı Ruhu", *Yeni Şafak*, Bkz. <https://www.yenisafak.com/15temmuz/yenikapi-mitingi-olay-detay>

“kendine tapma” olarak işaretleyebileceğimiz bambaşka bir şimdi anlatısına devşirdi. Gelgelelim bu hikâye, AKP’nin hikâyesi olmakla sınırlı kalmadı. 15 Temmuz darbe girişiminin ardından çağırılan yeni milli ruh, Türkiye Cumhuriyeti’nin tüm vatandaşlarına hitap edebilecek biçimde pozitif ve kapsayıcı bir içerikle doldurulmaya çalışıldı. “Yenikapı Ruhu” kavramı, tam olarak böyle bir amaca hizmet etmek üzere, genel olarak “Türk milleti”nin azametini, gücünü, kudretini, cesaretini vurgulayan bir retorikle tedavüle sokuldu. Dolayısıyla Yenikapı’da yaratılan mit, asla yalnızca AKP ve destekçilerine hitap etmeyecek, toplumun çok daha geniş kesimlerini cezbedecek, büyüleyecek, içine çekecek kadar kapsayıcı olmayı hedefledi. Bu bakımdan Yenikapı ruhu söylemi, yeni Osmanlıcı yeni milli kimlik kurgusuna yapışan ve ondan saçılan *kurucu* bir duyguyu, milli narsisizmi, mit yaratımı aracılığıyla toplumun geniş kesimlerine tattırma gayesine hizmet etti. İşte bu bölüm, ortaya koyduğum bu iddianın altını doldurmayı vadediyor; öncelikle milletlerin ve milli kimliklerin yaratımında mitlerin önemine odaklanıp, ardından bu çerçeveyi “15 Temmuz Destanı”na uyarlamaya çalışacağım. Olayın kendisi, bıraktığı intiba, bu intibanın bir ethosa ve bir anlatıya nasıl dönüştürüldüğü, şehitler, gaziler ve kahramanlar gibi aktörlere referansla olaya nasıl bir kutsiyet atfedildiği ve nihayet anıtlar, anma törenleri ve pek çok başka sembolik siyaset aracıyla olayın tarihe nasıl not düşüldüğü, nasıl hatırlanmak istendiği soruları üzerinden ilerleyecek, en nihayetinde 15 Temmuz olayının çağırdığı başat duygunun, milli narsisizm olduğunu göstermeye çalışacağım.

7.1. MİLLETLERİN VE MİLLİ KİMLİKLERİN İNŞASINDA KİLİT BİR SEMBOLİK UĞRAK: ULUSAL MİT YARATIMI

Ulusal mitler, bir ulusun kendini nasıl gördüğü, ne olmak istediği, diğer uluslardan farkını nasıl ortaya koymayı arzuladığıyla bağlantılı biçimde yaratılır. Bu bakımdan ulusal mitler, kimlik tanımlayıcı ve harekete geçirici bir işlevi haizdirler. Gelgelelim ulusal mitler, esasen ulusun kökeni, karakteri ve kaderi hakkındaki ampirik sorgulamalara izin vermeyecek kadar katı biçimde inşa edilir, çürütülemezler. Zira mit, her ne kadar içinde bir nebze de olsa hakikat barındırma zorunluluğu olsa da, tanımı gereği sahtedir, fantezi ile gerçekliğin harmanlanması ve kendi içinde tutarlı bir anlatıya dönüştürülmesine, hikâyeleştirilmesine dayanır. Mitler belli başlı toplumsal ve politik amaçlara hizmet ederler, tam da bu nedenle fragmanlardan oluşur ve renkli ve akılda

kalıcı bir dille aktarılırlar. Ulusal mitlerin bizim bağlamımız açısından belki de en önemli özelliği, geçmişle bağlantılı olmaları ve daha da önemlisi, kaçınılmaz biçimde içlerinde bir *şimdi* ve bir *gelecek* ufku barındırmalarıdır (Kumar, 2013, s. 94-95). Başka deyişle mitler, yalnızca gerçekliğin bir modeli değildirler, gerçekliği *kurmak* için de bir model teşkil ederler (Adak, 2003, s. 513).

Elbette her ulusun, içinde karakterleri ve olayları barındıran mitleri vardır. Mit yaratımı, ulus devlet yaratımına içkin bir pratiktir. Mitler topluluk yaratmakta ve bir halkın mensuplarını birbirlerine sıkı sıkıya bağlamakta tutkal işlevi görürler. Tam da bu yüzden mitlerin doğruluğu yahut yanlışlığı bir soru konusu olmaktan çıkar; bir mite inananların gözünde, mitin hakikiliği tartışma götürmezdir zira. Asıl mesele, mitin içinde barındırdığı sembolik ve metaforik anlamlar, hitap ettiği duygular ve verdiği mesajlardır (Rose, 2003, s. 154).

Ulusal mitler, aynı zamanda kimlik kurarlar; verili bir kolektiviteyi tanımlamakla kalmaz, bu kolektivitenin diğerlerinden farkını da ortaya koyar, onu başkalarından ayıran sınırları net bir biçimde çizerler (Adak, 2003, s. 513). Anthony D. Smith, milliyetçiliğe gücünü ve ruhunu veren unsurların başında, mitlerin, hatıraların, geleneklerin ve sembollerin geldiğini iddia eder. Bu araçlar sayesinde milli kimlikler, her nesilde yeniden ve yeniden inşa edilir. Dolayısıyla mitler, yeniden yorumlanabilecekleri gibi, yeniden keşif ve icad edilebilirler (Smith, 1999, s. 9). Siyasal aktörler, mit yaratımı aracılığıyla ve “yeniden doğuş” ve “yeniden uyanış” gibi metaforik söylemsel araçlarla, ulusun geçmişin yaralarından, yenilgilerinden, acılarından arınmasını sağlar ve bir kolektif kurtuluş ideali sunarlar. Tarihsel bir olaya derin bir sembolik önem atfederek, geçmişteki özlem duyulan altın çağı bugüne taşır, bugünde yeniden canlandırırlar (Smith, 1999, s. 68).

Akıl ve duygunun bir aradalığına dayanan ulusal mitler, gerçeklerle kurgunun karışımıdır, geçmişi ve geleceği çerçeveleyebilecek anlamlar içerirler. Kimlikleri ve aidiyet duygusunu pekiştirecek semboller yaratırlar. Dayanışmaya zemin oluşturan genel kabulleri, görüşleri sağlar, çatlakları ve gruplaşmaları yok edecek bir tutkal işlevi görürler. Kişileri geleneklere, öğretilere ve umutlara bağlayan inancı ileriye taşırlar. Duygusal bağlılıklar ve sembolik kaynaklar birlikte işleyerek, bir ulusun mütemediyen karşılaşılan zorluklara ve krizlere enerjik bir biçimde tepki vermesini sağlarlar

(Bouchard, 2013, s. 18) Gérard Bouchard, ulusal mitlerin dayanıklı, süreğen ve kapsayıcı temsiller olduğunu söyler. Kapsayıcılık, mitlerin en belirleyici özelliklerindendir zira mitler, sınıf, dil, din, cinsiyet ve parti ayrımlarının ötesinde işler (Bouchard, 2013, s. 277). Ulusal mitler kimlikleri beslerler, güçlü anlatılara önyak olarak bir kolektivitenin sıkıntılı dönemlerde başvuracağı aparatlar haline gelirler. Aşağılanma ve yenilgi duygularına deva olur, dünyaya ilişkin tutarlı vizyonlar sunarak güvenlik hissiyatını pekiştirirler. Savaş ve başkaca travma dönemlerinde kitlelere enerji sağlar, onları belli amaçlar için harekete geçmeye sevk ederler. Ayrıca mitler, ulusun amentülerine dair çelişkilerin ve eksikliklerin üstünün örtülmesine ya da üstesinden gelinmesine de önyak olurlar. Kurumların işlemesi için gerekli desteği sağlar ve topluma her türlü zorluk karşısında güçlü olma azmini verirler (Bouchard, 2013, s. 278).

Mit yaratımının yalnızca ilkel kabilelere yahut geçmiş medeniyetlere özgü olduğu fikrini reddeden Bouchard, mitlerin hem modern hem de modern sonrası toplumlar için vazgeçilmez sembolik araçlar olduklarını iddia eder. Birer kolektif temsil olarak mitlerin, ayrık özellikleri olduğunun altını çizer: Ona göre mitler, her şeyden önce çok anlamlı, melez yaratımlardır. Hakikatle kurgunun, akılla duygunun, gerçekle yalanın, bilinçle bilinçdışının işbirliğiyle ortaya çıkarlar. Mitler bir yandan katı bir biçimde bağlamsallaştırılır ve belirli tarihsel ve toplumsal koşullara özgüleştirilirken, diğer yandan evrensel özellikler taşıdıkları iddiasındadırlar. Mitler ayrıca derin duygusal kökenleri sayesinde kutsallaştırılırlar. Onları saçma, mantıksız veya yalan addederek reddetmek, kabul edilemezdir. Mitleri sorgulamak dahi en hafif şekilde, duygusal tepkilerle karşılaşmanıza yol açabilir. Dolayısıyla mit seçilmez, insanlara kendini dayatır. Bir mit, duygulara ve duygusal ihtiyaçlara ne denli hitap ediyorsa, o denli etkili olur. Mitlerin bu duygusal ve kutsal boyutu, insanların neden onun uğruna ölüme hazır hale geldiklerini de gözler önüne serer. Böylesi bir adanmışlığın, duygular dışında bir mekanizmayla açıklanması ise çok zordur. İşte mitler tam da bu yüzden, bu denli duygu yüklü anlatılar oldukları için toplumda bir enerji açığa çıkarır, insanları harekete geçirirler (Bouchard, 2013, s. 3).

Ulusal mitler, temel olarak aşağıdaki yedi unsurun bir araya gelmesiyle oluşturulur. Bu unsurların her biri, mit yaratma süreçlerinin yapıtaşlarıdır:

1. Yapılandırıcı bir olay yahut hadise (dayanak noktası): Bu hadise anlamlı ve belirleyici bir deneyimdir. Yakın yahut uzak geçmişte vuku bulmuş, kolektivitinin başına gelmiş bir şeydir. Genelde bir talihsizlik veya bir travmayla ilişkilidir fakat aynı zamanda olumlu ve yüceltici bir deneyim de olabilir.
2. İntiba ya da etki: Bu unsur, kolektif bilinçte yaşanan olaydan geriye kalan güçlü bir duyguyu imler. Örneğin travmatize edici bir hadise sonunda oluşan intiba, bir yaradır ve acı çekme olarak zuhur eder.
3. İntibanın *ethosa* (değerlere, ilkelere, ideallere, inançlara, dünya görüşlerine, duygulara ve tutumlara) tercüme edilmesi: Örneğin iç savaş yaşamış bir ulus için birlik ve beraberlik temel bir değer halini alır. Kırılgan bir azınlık için hayatta kalmak, dayanışmayı, biraradalığı, konsensusu, adanmışlık ve sadakati gerektirir. İstila, askeri karşılaşma veya doğal afet gibi zorluklarla karşılaşan bir toplum, utanç duygusuna gark olur ve sonuçta gururunu ve özsaygısını yeniden tesis etme yolları arar.
4. Anlatı yaratımı: Yaşanan olayın mütemadi biçimde hatırlanması için, geride bıraktığı intibanın sürekli aktive edilmesi ve farklı bağlamlarda da olsa yeniden uyandırılması gerekir. Anlatılaştırma, hadise sonucunda açılan yaraları iyileştirmek için değil, bilakis onları yeniden açmak ve böylelikle mitin içeriğini doldurmak, ömrünü uzatmak için gerçekleştirilir.
5. Yoğun anmalar aracılığıyla *ethosu* kutsallaştırma: Bu eylem, bir tür bilinç geçişi yaratma gayesi taşır. Anmalar, yaratılan mitin içinde barındırdığı mesajın kutsallaştırılması ve duyguların itici güç olarak öne sürülmesinin araçları haline gelir. Bu aşamada mit ve mesaj, adeta tabulaşır.
6. Etkili söylemsel ve iletişimsel stratejilerle mesajı yayma: Bu özellik aslında olayın vuku bulmasından itibaren her aşama için geçerli, hayati bir araçtır. Olayın mütemadi tekrarı, hatırlanması ve bıraktığı intibanın kalıcılığı için, her şeyden önce söylem düzeyinde diri tutulması icap eder.
7. Toplumsal aktörlerin veya koalisyonların müdahalesi: Devlet kurumları, sendikalar, siyasi partiler, dinsel aktörler ve medya gibi araçlar, mitlerin

inşasında kilit rol oynarlar. Bu özellik, mitlerin her daim iktidar ilişkileriyle bağlantılı birer yaratım olduğunu da gözler önüne serer (Bouchard, 2013, s. 5).

Mit yaratma sürecinin yapıtaşları olarak ortaya koyduğumuz bu uğraklar, bizim örneğimiz açısından son derece yol gösterici bir çerçeve sunuyor. Mitlerin doğasına ilişkin bu kısa kuramsal girizgâhın ışığında artık, 15 Temmuz darbe girişiminin yeni bir ulusal mit olarak analizine girişebilir ve bu olayın yeni bir milli halet-i ruhiyeye tekabül edecek şekilde mitleştirildiği yönündeki temel iddiamızın saiklerini detaylandırabiliriz.

7.2. BİR MİTİN DOĞUŞU

Türkiye’de 2015 yılında başlayıp 2016 yılı boyunca süren toplumsal ve siyasal çalkantıların yoğunluğu, 2016 yılının Temmuz ayına gelindiğinde ülkede daha önce eşî benzeri görülmemiş bir olayla iyiden iyiye ayyuka çıktı. 15 Temmuz akşamı başlayan ve bir “darbe kalkışması” olarak kayıtlara geçen olayın müsebbipleri olarak, Erdoğan ve AKP’nin siyasal serüveninde 2013 yılına (17-25 Aralık Operasyonu) gelene dek başat bir “yol arkadaşı” olarak ihya edilen ve devletin tüm kurumlarında güçlü biçimde yapıldığı kaydedilen Fethullah Gülen cemaati ve mensupları işaret edildi. Hatırlayacak olursak AKP’nin içinden çıktığı siyasal geleneğin mağduriyet anlatısında ve bu anlatıya yapışan duyguların dışavurumunda, Cumhuriyet tarihi boyunca TSK tarafından gerçekleştirilen darbeler geniş bir yer kaplıyordu. Daha önce detaylı bir biçimde aktardığımız 28 Şubat süreci de, darbe odaklı mağduriyet uğraklarının sonuncusunu teşkil ediyordu. Aradan geçen zaman boyunca AKP hükümeti, kurucu duygusu olan ontolojik hıncın tezahürü olarak Kemalist Cumhuriyet rejiminden ve onunla bağdaştırdığı TSK’dan intikamını büyük oranda almıştı, onlar karşısındaki galibiyetini çoktan ilan etmişti. Gelgelelim 2016 yılına gelindiğinde, 15 Temmuz olayıyla birlikte öfkenin ve nefretin yöneldiği “düşman” değişecek ve bu kez tam manasıyla başını “içeriden” çıkaracaktı.

Türk Silahlı Kuvvetleri içerisinde yuvalanmış olan FETÖ⁹⁹ mensupları, emir komuta zincirinin dışına çıkarak 15 Temmuz 2016 Cuma akşamı saat 21:00 sularında bir askeri darbe girişimi başlattı. 15 Temmuz darbe teşebbüsü, Ankara ve İstanbul’da eş zamanlı olarak başlatıldı. İstanbul’da Boğaziçi ve Fatih Sultan Mehmet Köprüleri, Atatürk Havalimanı ve İstanbul İl Emniyet Müdürlüğü zapt edildi. Ankara’da ise devletin Milli İstihbarat Teşkilatı, Emniyet Genel Müdürlüğü ve Gölbaşı Polis Özel Harekât Merkezi

⁹⁹ Fethullahçı Terör Örgütü.

gibi stratejik kurumlarına bombalı saldırılar düzenlendi. Her iki şehirde de darbeciler kaçırdıkları F-16'larla alçak uçuşlar gerçekleştirdi.

İstanbul ve Ankara'daki TRT binaları işgal edilerek, kendisini “Yurtta Sulh Konseyi” olarak tanımlayan darbeci çete üyelerinin hazırladığı bildiri zorla okutuldu. Metnin içerisinde sokağa çıkma yasağının yanı sıra tüm özel yayın organlarının bu bildiriye okuması dikta edildi. Cumhurbaşkanlığı Külliyesi, Türkiye Büyük Millet Meclisi ve Başbakanlık ile birlikte çeşitli Belediye binalarına saldırılarda bulunuldu. Cumhuriyet tarihinde ilk kez Türkiye Büyük Millet Meclisi'ne darbeci çete tarafından kaçırılan F-16 uçaklarından bomba atıldı. Ulusal televizyon kanallarından canlı bağlantı ile halka hitap eden Cumhurbaşkanı Erdoğan, söz konusu darbe teşebbüsünün TSK içinde küçük bir azınlığın kalkışması olduğunu belirtti.

Cumhurbaşkanı Erdoğan millete, iradesine sahip çıkmak için sokaklarda darbeye direnme çağrısında bulundu ve halk darbe kalkışmasını engellemek için sokaklara çıktı. Darbeciler, silahsız bir şekilde sokağa çıkan halka ateş açtı. İstanbul ve Ankara'daki darbe karşıtı protesto ve direniş eylemlerinde 248 sivil hayatını kaybetti. 1537 kişi yaralandı. 24 Darbeci ölü, 50 Darbeci yaralı ele geçirildi.¹⁰⁰



15temmuzdirenisi.com internet sitesi tarafından bu şekilde aktarılan 15 Temmuz olayının bir mite dönüşmesinin ardındaki en güçlü motif, yukarıdaki imgede de billurlaştığı üzere bu kalkışmanın “başarısızlıkla” sonuçlanmasıydı. Gerçekten de o gece Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın bir TV kanalına akıllı telefon aracılığıyla bağlanarak, Türk milletine darbeye direnme çağrısında bulunması, yüzlerce insanın “darbeye direnmek” maksadıyla sokağa çıkmasını sağlamıştı. Ülkenin her yerinde 15 Temmuz gecesi boyunca camilerden salalar okundu, halk sokağa çıkmaya, darbeye direnmeye teşvik edildi. Çok sayıda sivilin TSK ve araçları tarafından öldürüldüğü, TBMM dâhil pek çok

¹⁰⁰ “15 Temmuz'da Ne Oldu?”, Bkz. <http://15temmuzdirenisi.com/15-temmuz-darbe-girisimi/>

devlet kurumunun bombalandığı ve Ankara ve İstanbul’un adeta savaş alanına dönüştüğü gecenin sabahında hayat, kaldığı yerden devam ediyordu.

7.3. OLAYIN İNTİBAI: YENİLGİ DEĞİL ZAFER, MAĞDURİYET DEĞİL KADİR-İ MUTLAKLIK

15 Temmuz gecesi yaşananların ardından darbe girişiminin bertaraf edilmiş olması, her şeyden önce Türk milletinin “iradesine sahip çıktığı” ve “canı pahasına ülkeyi hainlerden kurtardığı” yönünde bir retorikle çerçevesi. Bu retorik çağırıldığı duygu ise şüphesiz kuvvetli bir muzafferlikti. İktidar seçkinleri, darbe girişiminin engellenmesinde kendilerine neredeyse hiçbir rol atfetmediler; bu zaferin mimarı olarak, o gece sokaklara çıkan, tankları durdurup kurşunlara siper olan, askerin karşısına çıkıp meydan okuyan, “Türk milleti”ni gösterdiler. Böylesi bir retorik, her şeyden önce yaratılmaya çalışılan mitin kapsayıcılık gayesini gözler önüne seriyordu: O gece darbeye engel olmayı başaranlar sadece AKP ve Erdoğan destekçileri değildi, gencinden yaşlısına, kadından erkeğine ve dahi çocuğuna kadar, “vatanını seven” ve “vatanı için canını feda etmekten kaçınmayacak kadar yürekli olan” Türk milleti idi. Nitekim 15 Temmuz olayı, iktidar seçkinleri tarafından “15 Temmuz Destanı” olarak adlandırıldı. Destan kelimesinin sözlük anlamına baktığımızda, “milletlerin yaşadıkları tarihi olayların, efsanevi ve mitolojik unsurlarla yoğrularak oluşturduğu, milli karakter taşıyan uzun manzum eser”¹⁰¹ olarak karşımıza çıkıyor. Bu açıdan bakıldığında, hadisenin ardından ona atfedilen “destan” niteliğinin, olağanüstü bir milli başarıyı, gücü ve zafer duygusunu imleyecek biçimde tedavüle sokulması tesadüf değil.

Aslında Yeni Osmanlıcı anlatının ruhuna uygun bir halet-i ruhiyenin tohumları, daha önce Davos hadisesi bağlamında tartıştığımız üzere, bizatihi Erdoğan tarafından atılmıştı. Gelgelelim millet nezdinde, Erdoğan’la özdeşlik kurma dışında, bu ruhun tek tek milletin mensuplarına sirayet edebileceği, onlar tarafından tam manasıyla benimsenebileceği bir “fırsat” doğmamıştı. İşte “15 Temmuz Destanı”nın mahiyeti ve intibai, Yeni Osmanlıcı anlatının vazettiği zafer, kahramanlık ve kadir-i mutlaklık duygularını, “yukarıdan aşağıya” indirmekte, sıradan insana *hissettirmekte* tam olarak böylesi kritik bir rol oynadı. Tohumları Davos hadisesiyle atılan özgüven tesisi, 15 Temmuz 2016 itibarıyla bizatihi milletin mensuplarının aktörlüğüyle tabana saçıldı.

¹⁰¹ Bkz. <https://www.turkedebiyati.org/destanlar/>

Milli kimliğe ilişkin bu yeni duyuş, düşünüş ve algılayış biçimi, 15 Temmuz'un ardından 81 ilde 7 gün 24 saat boyunca süren "Demokrasi Nöbetleri"ne geniş katılımıla perçinlendi.¹⁰²

7.4. SIRADIŞI BİR OLAYIN "SIRADAN" AKTÖRLERİ: ŞEHİTLER, GAZİLER, KAHRAMANLAR

Tarihi bir olayın mitleştirilmesi, her şeyden önce olay örgüsünde rol oynayan aktörlerin yapıp ettiklerinin, abartılı bir biçimde bir tür kahramanlık anlatısına dahil edilmesiyle gerçekleşir. İşte 15 Temmuz hadisesinin hemen akabinde iktidar seçkinleri ve medya tarafından, o gece darbeye direnirken hayatını kaybetmiş, sakatlanmış ve olayın gidişatını değiştirmek açısından kritik rol oynamış insanların eylemleri de, bir kahramanlık anlatısı çerçevesine yerleştirildi. 15 Temmuz gecesi, askerinden siviline, kadınından erkeğine, yaşlısından gencine milletin *sıradan* mensupları içinden çıkacak pek çok kahramanın doğuşuna gebeydi.



Yukarıdaki imge, bizatihi Cumhurbaşkanlığı tarafından hazırlanmış bir 15 Temmuz afişi: Mitin kapsayıcılık iddiasının boyutlarını gözler önüne sermesi bakımından son derece çarpıcı. İmgede başörtülü bir kadının hemen arkasında başı açık bir kadın figürü ve nihayet tankların üzerindeki insanlar resmediliyor. Bu insanların o gece yaptıkları, birer "olağanüstü" cesaret örneği olarak sunuldu. "Milli iradenin zaferi" söylemi, bizatihi sıradan ama gözü pek insanların kahramanlaştırılmasıyla iyiden iyiye meşru bir

¹⁰² "Demokrasi Nöbetleri", *Yeni Şafak*, Bkz. <https://www.yenisafak.com/15temmuz/demokrasi-nobetleri-olay-detay>

zemine yerleştirildi. İşte bu bölümde, 15 Temmuz şehitlerinden başlayarak anlatıda öne çıkan figürlerin nasıl kahramanlaştırıldığına yakından bakacağız. Zira şehitlik, 15 Temmuz’a ilişkin anlatının en güçlü referans noktasını oluşturmakla kalmıyor, duygular düzleminde de en yoğun ve etkileyici uğraşını teşkil ediyor.

15 Temmuz gecesi darbeye direnirken hayatını kaybedenler arasında en sembolik figür, Ömer Halisdemir olarak karşımıza çıkıyor. TSK’da Astsubay Kıdemli Başçavuş olarak görev yapan Halisdemir, darbe gecesi Özel Kuvvetler Komutanlığı’nı ele geçirmek üzere emrindeki askerlerle birlikte oraya gelen Tuğgeneral Semih Terzi’yi öldürdüğü ve böylelikle de darbe girişiminin seyrini değiştirdiği gerekçesiyle kahramanlaştırıldı. Halisdemir’i mitik bir kahraman figürü haline getirense, Terzi’yi vurduktan sonra onun emrindeki darbeci askerler tarafından 30 kurşunla öldürülmesiydi.



Darbe girişimin ardından bütün iktidar seçkinleri, Ömer Halisdemir’in cesaretine ve şehadetine yönelik güçlü bir anlatı kurdular. Öyle ki Erdoğan, darbenin ardından yaptığı balkon konuşmasında, “Bunlar, Ömer Halisdemir gibi bir vatan evladının çıkıp, kendilerini alınlarının ortasından vuracağına ihtimal vermemişlerdi” diyecekti. Halisdemir’in eylemi ve imgesi, Cumhurbaşkanlığı tarafından tasarlanan 15 Temmuz afişlerinde de yerini alacaktı. Halisdemir, millet nezdinde darbe girişimin en sembolik kahraman figürü olacak ve büyük bir kucaklayıcılıkla sahiplenilecekti. Aşağıdaki imge, Halisdemir’in “şanlı geçmiş”le şimdi arasında kurulan analogide ne denli sembolik bir role büründürüldüğünü gözler önüne sermesi bakımından çarpıcı. Bu imge aynı

zamanda Erdoğan ve Abdülhamid arasında kurulan özdeşliği ima etmesi açısından da anlatıya son derece tutarlı bir bütünlük sağlıyor.



Darbe gecesinde hayatını kaybederek kahramanlaştırılan aktörlerden bir diğeri, Erol Olçok ve 16 yaşındaki oğlu Abdullah Tayyip Olçok'du. 1993 yılından itibaren Erdoğan ile birlikte çalışan ve AKP'nin reklam, kurumsal tanıtım ve organizasyon etkinliklerinin düzenleyicisi olan Olçok ve oğlu, darbe gecesini İstanbul Boğaz Köprüsü üzerinde, darbeci askerler tarafından vurularak hayatını kaybetti. Olçok ve oğlunun, askerin kurduğu barikatı yıkmaya çalışırken vurulduğu kaydedildi. Cumhurbaşkanı Erdoğan, Olçok ve oğlunun cenazesine katılarak yaptığı konuşma esnasında gözyaşlarına hâkim olamayacaktı.¹⁰³



¹⁰³ “Erol Benim Yol Arkadaşımdı”, Bkz. <https://www.yenisafak.com/15temmuz/erol-olcok-kisi-detay>

15 Temmuz gecesi 248 sivil hayatını kaybetti. Ölümünün ardından aileleriyle yapılan röportajlar “Bir Hilal Uğruna” ismiyle TRT tarafından belgeselleştirildi. 100 bölümden oluşan ve devamının da çekileceği duyurulan belgesel, TRT’nin bütün kanallarında yayınlanmaya başladı.¹⁰⁴ Belgeselin her bölümünde, o gece darbeye direniş esnasında hayatını kaybedenlerin hikâyelerine tanıklıkla çağırılan “hüzün” duygusu, yerini hızlıca “gurur”a bırakıyor ve sıradan insanların sıra dışı kahramanlığına yoğun bir kutsiyet atfediliyordu.

15 Temmuz gecesinin ardından, yalnızca hayatını kaybedenler değil, hayatta kalanlar da, gerek iktidar seçkinleri, gerek medya gerekse de sosyal medyada, bahsettiğimiz mitleştirme sürecinin canlı kahramanları olarak büyük yer buldular, birer milli cesaret ve özgüven sembolüne dönüştüler. Bunlardan belki de en dikkat çekici olanı, darbe gecesi çekilmiş fotoğrafıyla o geceki direnişin simgesi haline dönüşen Metin Doğan’dı.



Onun tankın önünde durarak ve hatta altına yatarak hareket etmesini engellemeye çalışması, Türk milletinin darbe girişimine verdiği tepkiyi en aşırı formunda ortaya koyacak biçimde, “olağanüstülük” atfı eşliğinde anlatılaştırıldı. Metin Doğan, darbe girişiminin ardından, Türk milletinin cesaret, inanç ve kahramanlığının simgesi haline

¹⁰⁴ “Bir Hilal Uğruna: 15 Temmuz”, Bkz. <http://www.trtdiyanet.com.tr/program/bir-hilal-ugruna-15-temmuz/48921>

geldi. Pek çok üniversiteye, devlet organizasyonuna ve mitinglere bir “kahraman” olarak konuşma yapmak üzere davet edildi, kendisine plaketler verildi.¹⁰⁵

15 Temmuz’un ardından kahramanlaştırılanlar, elbette yalnızca erkeklerden ibaret değildi. O gece darbe girişimine tepki göstermek ve engellemek üzere sokağa çıkan kadınlar arasından da, sembolik figürler seçilerek kahramanlaştırıldı. Bunlardan belki de en dikkat çeken, 16 Temmuz akşamı mahallesindeki gençleri bir kamyonun arkasına toplayarak darbeyi protesto etmek üzere Taksim Meydanı’na taşıyan Şerife Boz’dur. Onun kamyonun şoför koltuğundaki fotoğrafı, uzunca bir süre darbe gecesine ait bir görüntü olarak lanse edildi. Öyle ki Başbakan Binali Yıldırım, o fotoğrafı gördüğünde ağladığını şu sözlerle itiraf edecekti.

Bir fotoğraf gördüm, çok etkiledi beni. Çarşafli bir hanımefendi bir kamyonun direksiyonunda; yanında da başı açık, modern giyimli bir kadın muavin koltuğunda oturuyor. Kamyonun arkasında da hınca hınç insan... Meydana süratle gidiyorlar. İşte Türkiye’yi birleştiren değer bu. Bu fotoğraf gözlerimden damlaların düşmesine sebep olan fotoğraftır. Ayrımız gayrımız yok, biz birlikte Türkiye’yiz.¹⁰⁶



Binali Yıldırım’ın konuşmasına, tam da yaratılmaya çalışılan 15 Temmuz mitinin kapsayıcılık iddiasına uygun biçimde, başörtülü/çarşafli kadın ve başı açık kadının “biraradallığı” retoriği hâkimdi. Bu retorik hem darbeye direnişin ideolojiler-üstü boyutunu vurgulamak, hem de cesaret, gözü peklik, yiğitlik gibi ideal değerlerin

¹⁰⁵ “Tankın Önüne Yatan Metin Doğan’a Plaket Verildi”, *Anadolu Ajansı*, 24 Temmuz 2016, Bkz. <https://www.aa.com.tr/tr/15-temmuz-darbe-girisimi/tankin-onune-yatan-metin-dogana-plaket-verildi/614840>

¹⁰⁶ “15 Temmuz’da Kamyonlu Fotoğrafiyle Bilinen Şerife Boz Tartışması”, *BBC*, 30 Nisan 2018, Bkz. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-43949934>

yalnızca Türk erkeklerine değil, Türk kadınlarına da özgü olduğunu *hatırlamak* açısından son derece işlevseldi. Nitekim darbe girişimin ardından kadın kahramanlar, şanlı geçmişe referansla Kurtuluş Savaşı'nın mitik kadın figürü olan Nene Hatun ile özdeşleştirilecekti.¹⁰⁷

Kahramanlaştırılan ve 15 Temmuz direnişinin simgesi haline gelen bir başka kadın figürü ise, Boğaziçi Köprüsü direnişini ilk başlatan kişi olduğu öne sürülen Safiye Bayat'tı. Başörtülü, genç bir kadın olan Bayat'ın darbe gecesi çekilen görüntüleri, Boğaz Köprüsü'nde konuşlanmış tankların yanına kadar giderek oradaki askerlerle konuşmaya çalışması ve askerlerin onu uzaklaştırmak için havaya ateş açmasını içeriyordu. Safiye Bayat, o geceyi yaralı olarak atlattı ve darbeye direnişin yaşayan kadın kahramanlarından biri halini aldı. Henüz hastane odasındaiken onunla röportajlar yapıldı, ana haber bültenlerinde en çok kadınlığı, cesareti ve vatanseverliği vurgulandı. Kendisi de basına verdiği tüm demeçlerde o gece darbeci askerler karşısında yaşadıklarını büyük bir gurur ve coşkuyla anlatacağı.¹⁰⁸



15 Temmuz olayının mitleştirilmesine, her şeyden önce bahsettiğimiz insanlara "demokrasi şehidi" ve "demokrasi gazisi" unvanlarının atfedilmesiyle ve onların hikâyelerinin yoğun bir biçimde çeşitli araçlarla kamuoyuna aktarılmasıyla girişildi.

¹⁰⁷ "Onlar 15 Temmuz'un Nene Hatunları", *Timetürk*, Bkz. <https://www.timeturk.com/onlar-15-temmuz-un-nene-hatunlari/haber-691597>

¹⁰⁸ "Tek Başına Darbeye Meydan Okuyan Kahraman Safiye Bayat Röportajı", Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=PRCPEUO-pBM>

Öyle ki o gecenin kahramanı olarak zikredilenler arasında sokakta yaralıları ilkyardım müdahalesi yapan doktorlardan, darbeci askerlerin karşısına emrindeki polislerle çıkan emniyet müdürüne ve Ankara'nın Kazan ilçesinden darbe uçaklarının kalkışını engellemek için tarlasındaki mahsulünü yakan köylüye kadar, pek çok insan ve hikâyesi vardı. Hepsi 15 Temmuz gecesinin adeta ikinci bir Kurtuluş Savaşı olarak, bir zafer anlatısına devşirilmesini mümkün kılan aktörler oldular. Her biri birer vatansever, Müslüman, ülkesini ve milletini kendi hayatının üzerinde tutan, sadakat, inanç, cesaret ve özgüven gibi değerlerin bedenlerinde billurlaştığı sembollere dönüştürüldü. Böylelikle 15 Temmuz olayının yarattığı intibakın *ethosa*, başka deyişle kahramanlaştırılanların eylemlerinde cisimleşen değerlere, ilkelere, ideallere, inançlara, duygulara ve tutumlara dönüştürülmesi, büyük oranda tamamlanmıştı. Bu ethosun bütünlüklü ve kapsayıcı bir zafer *anlatısına* tercümesiye, 7 Ağustos 2016 tarihinde Yenikapı Meydanı'nda gerçekleştirilecek olan “Demokrasi ve Şehitler Mitingi”nde yapılacaktı.

7.5. ETHOSTAN PATHOS'A: YENİKAPI RUHU VE MİLLİ NARSİSİZMİN TESİSİ

15 Temmuz'dan 7 Ağustos'a kadar geçen süre boyunca, yukarıda ayrıntılandığı üzere mit yaratımının kahramanlaştırma ve ethos oluşturma ayağında büyük bir yol kat edilmişti. Artık bütün Türkiye, zikrettiğimiz isimleri ve hikâyelerini biliyordu. Darbe karşıtlığı ve demokrasi retoriğiyle çerçevelenen “Demokrasi nöbetleri”ne, büyük şehirlerin meydanlarında binlerce insan katılıyordu. Cumhurbaşkanı Erdoğan, 30 Temmuz tarihinde katıldığı bir TV programında, demokrasi nöbetlerini 7 Ağustos'ta Yenikapı'da yapılacak bir mitingle taçlandıracaklarını “müjdeledi”. Bizzat Cumhurbaşkanlığı himayesinde gerçekleştirilecek olan mitingin hazırlık sürecini, İstanbul Valiliği ve İstanbul Büyükşehir Belediyesi üstlendi. Miting öncesinde yapılan açıklamada, bu buluşmanın partiler üstü mahiyetine gösterilen ihtimam şöyle ilan edilecekti: “Milli şuorumuzun nişanesi olarak, sadece şanlı bayrağımız dalgalandırılacak, bayrağımızdan başka hiç bir parti bayrağı, flama, döviz kullanılmayacaktır”.¹⁰⁹

¹⁰⁹ “Türk Siyasetinin Uzlaşma Meydanı: Yenikapı Ruhu”, Bkz.

<https://www.yenisafak.com/15temmuz/yenikapi-mitingi-olay-detay>



Yenikapı mitingi, uzunca bir süredir Erdoğan'ın siyasi jargonuna hâkim olan “tek millet, tek bayrak, tek vatan, tek devlet” şiarına uygun biçimde dizayn edilmişti. Şehitler için saygı duruşu ve ardından okunan İstiklal Marşı sonrasında, Kuran-ı Kerim tilaveti yapılarak Diyanet İşleri Başkanı'nın imamlığında, 15 Temmuz şehitleri için kitlesel olarak dualar edildi. Bu anın gerek Türkiye Cumhuriyeti tarihi gerekse iktidarından muhalefetine tüm siyasi aktörler nezdindeki sembolikliği, tam da bu toplu dua seremonisinde açığa çıkan, dinin ve dinsel ritüellerin en az İstiklal Marşı kadar sahiplenilip bir devlet töreninin merkezi unsuru haline getirilmesinden geliyordu. AKP ve Erdoğan'ın mağdurluktan muktedirliğe doğru ilerleyen siyasi yolculuğunda, en güçlü sembolik siyaset araçlarından birini teşkil eden din bahsinin, katılımcıları arasında CHP genel başkanı ve protokolünün de bulunduğu bu mitingle birlikte devlet nezdindeki meşruiyeti ve zaferi ortaya konmuş oldu. AKP'nin 2010 sonrasındaki iktidar serüvenine bilhassa damga vuran İslam'ın milli kimliğin başat unsuru olarak tesisi çabası, böylelikle nihayete ermiş oldu ve belki de Yeni Osmanlıcı yeni milli kimlik, “İslam-Türk” sentezi olarak tanımlayabileceğimiz yeni bir faza geçti. Bu denklemde Türklük, bütünüyle sünni İslamlık çerçevesinde tahayyül edilerek onunla özdeşleştirilecek, milli kimliğin belirleyici unsuru neredeyse Türklükle eşanlamlı biçimde zikredilen Müslümanlık olacaktı. “Yenikapı Ruhu” tabiri, tam da bu yüzden yeni bir milli kimliğe ve duyguya tekabül edecek şekilde icad edildi. Aşağıda, Yenikapı mitingi esnasında siyasi aktörlerin yaptığı konuşmalarından bazı kesitleri aktaracağım, böylelikle de Yenikapı Ruhu'nun kime hitap ettiğini ve siyasal aktörler tarafından bu ruha nasıl bir kutsiyet atfedildiğini daha net bir biçimde gözler önüne sermiş olacağım.

Yenikapı Mitingi'nde sırasıyla tüm liderler konuşma yaptı. İlk sözü alan Devlet Bahçeli'nin konuşmasına, seslendiği kitleye yönelik övgü dolu ve gurur uyandırıcı cümleler hâkimdi:

Üzerimizde oynanan oyunlara, fitnelere rağmen cesaretle dik durdunuz. Al bayrağımızı gururla yükselttiniz. Şehitlere yüreklice sahip çıktınız. Kardeşliği inançla savundunuz. ... Yıkılmadan ve ayaktaım diyerek Yenikapı'ya koştunuz. Yeni bir dirilişin müjdesini verdiniz. Bahtıyarım çünkü Türkiyemizin şahlanışını gururla izliyorum. Mutluyum çünkü millet, irade, inanç burada. Bükülmez bilek, eğilmez baş, yenilmez milli kudret burada, bu meydandadır.¹¹⁰

Bahçeli'nin ardından konuşma yapan CHP Genel Başkanı Kemal Kılıçdaroğlu ise, 15 Temmuz'un demokrasi zaferi olduğunu vurgulayacak ve o gece hayatını kaybedenler için “240 şehidimiz var. Onlar bizim demokrasi tarihimizin altın sayfalarında yerlerini alacaklar. Onları unutmayacağız. Unutturmayacağız” diyecekti. Bir “musibet” olarak nitelendirdiği bu olayın Türk siyaseti açısından bir uzlaş kapısı araladığını dile getirecek ve konuşmasını Nazım Hikmet'in “Yaşamak bir ağaç gibi tek ve hür ve bir orman gibi kardeşçesine, bu davet, bu hasret bizim” dizeleriyle sonlandıracaktı. Kılıçdaroğlu'nun konuşmasına hâkim olan ton, Cumhuriyet rejiminin “demokrasi, laiklik” gibi temel değerleriyle uyumlu bir siyaset yapma tarzı ve uzlaş ruhuydu.¹¹¹

Kılıçdaroğlu'nun ardından kürsüye çıkan Genelkurmay Başkanı Hulusi Akar da, Bahçeli'nin kitleye seslenişinde karşımıza çıkan gurur ve kahramanlık motiflerine başvurdu:

Asil milletimizin gözünü budaktan esirgemedi, canı pahasına milli iradenin hâkimiyeti ve demokrasinin idamesi için gösterdiği kahramanlık, fedakârlık her türlü takdirin üzerindedir. Her zaman saygıyla ve şükranla anılacaktır. Bundan dolayı bir kez daha sizlerin şahsında asil milletimize saygı ve şükranlarımızı sunuyorum.¹¹²

Başbakan Binali Yıldırım, konuşmasında “15 Temmuz İkinci Kurtuluş Savaşı'dır. Allah'a hamd olsun, toprağın altında şerefiyle yatan şehitlerimiz sayesinde bugün bağımsızlığımızla, bir olarak yaşıyoruz” diyecek ve konuşmasını yine seslendiği kitlenin kadir-i mutlaklığına yapacağı vurguyla bitirecekti. “Tankların önüne yatan, gençlerimizi, kadınlarımızı yürekten kutluyorum. Rabiamız, tek devlet, tek millet, tek

¹¹⁰ “Türk Siyasetinin Uzlaş Meydanı: Yenikapı Ruhu”, Bkz. <https://www.yenisafak.com/15temmuz/yenikapi-mitingi-olay-detay>

¹¹¹ “Türk Siyasetinin Uzlaş Meydanı: Yenikapı Ruhu”, Bkz. <https://www.yenisafak.com/15temmuz/yenikapi-mitingi-olay-detay>

¹¹² “Türk Siyasetinin Uzlaş Meydanı: Yenikapı Ruhu”, Bkz. <https://www.yenisafak.com/15temmuz/yenikapi-mitingi-olay-detay>

vatan, tek bayrak, ay yıldızlı bayrağımız hepimize yeter.”¹¹³ Yıldırım’ın ardından sözü alan TBMM başkanı İsmail Kahraman ise, şanlı geçmişle şimdi, dünle bugün arasında süreklilik kuracak ve kitleye şöyle seslenecekti:

Sizler İslam’ı yok etmek için seferlere çıkan Haçlı ordularını perişan eden Selahaddin Eyyübi’nin torunlarısınız. Sizler, kür atını Haliç’e sürerek yedi iklimin en güzel beldesi İstanbul’u fetheden ve Peygamber Efendimizin Hadisindeki müjdeye nail olan ‘Ya ben İstanbul’u alırım ya İstanbul beni’ diyen Fatih Sultan Mehmet’in torunlarısınız. Sizler 3 kıta, 7 denize hükmeden bir cihan devletinin varislerisiniz. Sizler, Türkiye Cumhuriyetini mazisine layık noktaya ulaştıracak göğsü iman dolu insanlarısınız.¹¹⁴

Nihayet sıra Cumhurbaşkanı Erdoğan’ın konuşmasına geldiğinde, Erdoğan sahneye “Başkomutan” olarak davet edildi. Kitlenin coşkulu alkışları ve tezahüratları eşliğinde sahnedeki yerini aldı. Konuşmasının hemen başında “15 Temmuz gecesi bir kez daha istiklali ve istikbali için, canı pahasına ülkesini FETÖ’ye, işgalcilere teslim etmeyen aziz milletim, sizleri en kalbi duygularımla, hasretle, muhabbetle selamlıyorum.” diyerek o da bu zaferdeki en büyük rolün “Türk milleti”ne biçildiğini vurguladı ve devam etti:

Sözlerimin hemen başında, 15 Temmuz gecesi sokaklara, meydanlara inerek havalimanlarını doldurarak, namluların, tankların helikopterlerin uçakların karşısına dikilme cesareti gösteren tüm kardeşlerime bir kez daha şükranlarımı sunuyorum. ... O gece adeta ölümü öldürerek sokakları, meydanı dolduran milyonlarca vatandaşımız içinden şehitlik ve gazilik şerefine nail olanlar, isimlerini tarihe altın harflerle yazdırdılar. ... Kardeşlerim, bu millet başka bir millet. Gerçekten Türk milleti bin yıl önce Malazgirt’te hangi inançla Anadolu’nun kapılarını açmışsa, 15 Temmuz’da da aynı hissiyatla darbecilerin karşısına dikilmiştir. ... Osman Gazi 1299’da tarihin en kudretli devletini hangi temeller üzerine bina ettiyse, biz de o gece Türkiye’yi aynı ilkeler etrafında müdafaa ettik. Ecdadımız hangi idrakte Çanakkale’de kanının son damlasına kadar mücadele ettiyse, 15 Temmuz’da aynı iradeyle FETÖ’yü püskürttük. ... Ey millet! Sen esaret ve zillet kabul eder misin? Bu millete, kimse bu esareti asla getiremeyecektir.¹¹⁵

Peki, tüm bu alıntılardan hareketle, Yenikapı “Demokrasi ve Şehitler Mitingi”nde devletin önde gelen aktörleri tarafından yapılan konuşmalara hâkim olan ve millete atfedilen “zafer, fedakârlık, cesaret, özgüven ve kadir-i mutlaklık” vurgusunu ve dahası şanlı geçmişin şimdiye, bugüne çağırılmasıyla, yeniden ve yeniden hatırlatılmasıyla ortaya çıkan “Yenikapı Ruhu”na yapışan, bu ruhtan saçılan, başta o meydana gelmiş

¹¹³ “Türk Siyasetinin Uzlaşi Meydanı: Yenikapı Ruhu”, Bkz. <https://www.yenisafak.com/15temmuz/yenikapi-mitingi-olay-detay>

¹¹⁴ “Türk Siyasetinin Uzlaşi Meydanı: Yenikapı Ruhu”, Bkz. <https://www.yenisafak.com/15temmuz/yenikapi-mitingi-olay-detay>

¹¹⁵ “Türk Siyasetinin Uzlaşi Meydanı: Yenikapı Ruhu”, Bkz. <https://www.yenisafak.com/15temmuz/yenikapi-mitingi-olay-detay>

olan bedenler arasında ve bu mitingi TV karşısında canlı olarak izleyen vatandaşlar arasında gezinen, onlara bulaşan başat duyguyu nasıl adlandırabiliriz?

Narsisizm, bir Yunan miti olan “Narcissus’un hikayesi”nden türer, temelde bir psikoloji/psikiyatri terimidir. Bu mit, suyun yüzeyindeki kendi aksine aşık olan genç bir adamın hikayesini anlatır. Hikâye, bilimin diline devşirildiğindeyse, Freudcu anlamda narsisizm güç, özgüven ve kibirle, kendini şişirme, kendine hayranlık duyma ve mütemadiyen başkalarından hayranlık talep etmeyle karakterize olan bir ruh halini imler. Büyüleyici bir varoluş hissiyatıdır bu, tam da bu nedenle gerçeklikten ziyade fanteziden beslenir (Rosenthal & Pittinsky, 2006, s. 618). Temel örüntüleri kibir ve azamet hissiyatı olan, başarı ve güç fantezileriyle yüklü ve kendiliğin biricikliği ve üstünlüğü inancıyla ortaya çıkan bu ruh halinin beraberinde mütemadi bir hayranlığa ve onanmaya muhtaçlığı getirmesi, esasen kırılgan bir öz benlik algısıyla ilişkilidir. Geçmişte yaşanmış olan bir aşağılanma deneyimi, yenilgi ya da kaybın ardından narsisizm, bir tür savunma güdüsü olarak iş görür. Başka deyişle narsisizmin kökeninde, tatmin edilmesi mümkün olmayan bir tanınma ve güç ihtiyacı yatar. Belki tam da bu yüzden narsisizm, başkalarının dünya görüşüne kapalılıkla, empati yoksunluğu ve süregelen bir paranoyayla, öfke ve aşırı hassasiyetle el ele ilerler (Rosenthal & Pittinsky, 2006, s. 619-622).

Narsisizmin “patolojik” bir ruh hali olarak tanımlanmaktan ziyade sosyal bilimlerin ilgi alanı haline gelen politik-psikolojik ve sosyolojik bir fenomen olarak ele alınması, literatürde ağırlıklı olarak narsistik liderlik çalışmalarıyla birlikte mümkün olmuştur. Bizim örneğimiz açısından da “milli narsisizm” iddiasını ortaya koymadan önce, narsistik liderler ve takipçileri arasındaki ilişkiye dair bir çerçeve çizmemiz yerinde olur. Jerrold Post, narsisizmi politik psikoloji bağlamında ele aldığı makalesinde, narsistik açıdan yaralı bireylerin, karizmatik liderlere yöneldiğini vurgular. Ona göre karizmatik liderle destekçileri arasındaki ilişki; liderin bir tür *üst insan* olarak görülmesiyle ve lidere büyük bir duygusal yatırım yapılmasıyla şekillenir. Geçmişte kendilik algısı zarar görmüş, kalıcı bir yara almış kişiler kendilerini güçlü biriyle ilişkilendirmek isterler. Karizmatik lider, onlar için bir kurtuluştur adeta: Kahramanvari davranarak ve destekçilerinin arzu ve ihtiyaçlarını tatmin edecek şekilde hareket ederek lider, bu açlığı doyurur. Onun başarısı, destekçilerinin başarısı olur. Bireyler her şeyden

önce, güvende hissetmeye yönelik ihtiyaçlarını karşılamak üzere karizmatik lidere bağlanırlar. Zira tehdit edici dış dünya algısı, belki de en çok varoluşa yönelik bir tehdit olarak ortaya çıkar. Yaralanmış öz benlik algısına sahip destekçiler, karizmatik lidere bağlılıkları sayesinde bir *biz* hissiyatına kapılarak tutarlı bir kimlik kurmak isterler. Böylelikle benlik, bir ilişki olarak var olur. Benliğin ilişkilendiği grup idealize edilir, grubun mahiyeti lider tarafından teşhis edilir ve bir norm halini alır (Post, 1986, s. 676-685)

Narsistik lider ve destekçi ilişkisinin üzerine temel olarak psikolojinin kavramlarıyla eğilen Post'a göre; narsistik lider, ayna açlığı (mirror-hungry) içindedir, mütemadiyen kendisini onaylayacak ve kendisine hayranlık duyacak kişilere ihtiyaç duyar. Destekçileriye ideal açlığı (ideal-hungry) içindedirler, kendilerini ancak hayranlık duyacakları kadar güçlü olduğunu düşündükleri birinin peşinden gittiklerinde, onunla ilişkilendirdiklerinde değerli addederler. Ayna açlığı olan bir lider, kendisini destekçilerine kadir-i mutlak bir figür olarak sunar, bu imge destekçiler için son derece cezbedici ve büyüleyicidir. Zira özellikle kriz dönemlerinde kişiler, her şeye gücünün yeteceğini düşündükleri bir lider arzulurlar, liderin narsisizmi böylelikle kurtarıcılıkla eşanlamlı bir cazibe unsuru haline gelir. Böylesi bir ilişkilene, toplumun yahut ulusun öz benlik algısını da yeniden şekillendirir, tamlık, bütünlük, mükemmellik arayışını tatmin eder (Post, 1986, s. 686). Ayrıca narsistik liderler, kendilerine yönelik her türlü saldırı ve tepkiyi, ülkelere yönelik addederler. Kendilerini her daim ülkeleriyle, milletle özdeşleştirme eğilimindedirler (Post, 1993, s. 110).

İşte Yenikapı Ruhı'nun çağırdığı başat duygu olduğunu iddia ettiğimiz milli narsisizm, tam olarak böyle bir ilişkilenemenin doğal sonucu olarak karşımıza çıkıyor. Narsisizmin salt bireysel ve psikolojik bir ruh hali olmadığı, gruplara, toplumlara ve hatta uluslara sirayet edebileceği ve kolektif düzlemde açığa çıkabileceği iddiasıyla ortaya atılan kolektif narsisizm kavramından ilhamla, Yenikapı Ruhı'nun milli narsisizme tekabül ettiğini iddia etmek mümkündür. Kolektif narsisizm, bir grubun azametine dair gerçekçi olmayan bir inanca yoğun duygusal yatırım yapılmasıyla ortaya çıkar. Bu ruh hali, temelde yüksek öz benlik algısıyla düşük kamusal algı arasındaki açıdan kaynaklanır. Haksızlıkla karşılaşmış olma, eleştiriye maruz kalma, kuşku ve aşağılanma deneyimleri, narsisizmi kolektif düzlemde açığa çıkarabilir. Narsistik gruplar, mütemadi bir onay ve

hayranlık beklentisi içinde oldukları için tehdit algıları ve buna karşı tahammülsüzlükleri yoğundur. Saldırganlık ve düşmanlık, grubun başat davranış kalıbı haline gelebilir. Dışarıdakini, *bizden* olmayanı tehdit olarak görme, oradan gelmiş herhangi bir yanlışı affetmeme ısrarı, toplumsal olarak üstün ve baskın olma arzusuyla koşut ilerler. Bu nedenle kolektif narsisizm sağ otoritaryanizme ve kör bir vatanseverliğe kapı aralayabilir (Zavala, Eidelson, Cichocka, & Jayawickreme, 2009, s. 1074-76).



Buradan hareketle milli narsisizmin, ulusun eleştiriden muaf biçimde idealize edilmesiyle, ulusun sembollerine aşırı duygusal yatırım ve bağlılıkla dışa vurulan bir ruh hali olduğunu iddia edebiliriz. Bu ruh halinin en tehlikeli yanı, tehdide karşı aşırı hassasiyetin, savunmacı ve intikamcı bir boyuta evrilebilmesidir. Başka deyişle ulusun kendi yaralanabilirliğine dair algısı ne denli yüksekse, milli narsisizmin gücü ve şiddeti de o denli fazla olur (Zavala & Cichocka, 2011, s. 215-16). José Brunner, milliyetçiliği narsisizm üzerinden ele aldığı makalesinde, milli narsisizmi bir tür “karasevda” olarak tarif eder. Bu karasevdanın, bireysel ve kolektif kirliliğin ve yaralanabilirliğin üstünü örtmek üzere, geçmişin ve şimdinin ortak fantezilerine yaslanılarak oluşturulduğunu söyler. Bu fantezilere kadir-i mutlak, üstün, tarihsel anlamda biricik bir ulus olma illüzyonunun hâkim olduğunu da ekler (Brunner, 1997, s. 261).

Brunner’e göre kendi ulusunun tarihinin gölgede kaldığını, başkaları tarafından küçük düşürüldüğünü, aşağılandığını, yok sayıldığını düşünenler, “milli narsisizm davetine hevesle icabet ederler” (Brunner, 1997, s. 263). Nitekim milli narsisizmde hakikatlerin bir önemi yoktur, asıl önemli olan milletin *biz* imgesini şimdide besleyecek örneklerin tarihten yahut bugünden bulunup çıkarılmasıdır. Bu amaçla geçmişin ve şimdinin zaferleri birer anlatıya dönüştürülerek, mevcut biraradalığa bir kutsiyet atfedilir. Geçmişten gelen değerler bugünde yeniden performe edilerek hem süreklilik algısını hem de ulusal öz saygıyı yeniden ve yeniden tesis etmekte, restore etmekte kullanılırlar (Brunner, 1997, s. 263-64).

Peki, narsisizmin mahiyetine ilişkin açtığımız bu geniş teorik parantez, kendi örneğimiz açısından bize ne söyler? 15 Temmuz olayının akabinde Yenikapı’da gerçekleştirilen “Demokrasi ve Şehitler Mitingi”nde iktidarından muhalefetine, Genelkurmay Başkanı’ndan TBMM Başkanına tüm devlet protokolünün yaptığı konuşmalara hâkim olan milli gururu ve bu zaferin net bir açıklıkla her biri tarafından bizatihi millete atfedilmesini, Türkiye tarihinde belki de ilk defa bu denli güçlü bir zeminde karşımıza çıkan milli narsisizmin tesisi çabası olarak düşünebilir miyiz?

Aslına bakarsanız mit yaratım süreçlerinin başat uğraklarından olan toplumsal ve siyasal aktörlerin dahli, söylemsel stratejiler aracılığıyla yaşanan hadiseye kutsiyet atfedilmesi gibi adımlar, gerçekten de Yenikapı mitinginde atıldı. 15 Temmuz olayı, içerisinde her şeyden çok milli narsisizmi barındıran bir milli halet-i ruhiyeye tekabül edecek şekilde bir zafer anlatısına dönüştürüldü. Dolayısıyla 15 Temmuz olayının pathosu, Türk milletinin azameti, gücü, üstünlüğü, kadir-i mutlaklığı ile geçmişteki ve şimdiki zaferlerine yapılan tüm vurgular eşliğinde, başta AKP ve destekçilerinin ve nihayet bizatihi Türk öznesinin “Osmanlı bakiyeliği” ile yaralanmış öz benlik algısını iyileştirecek, ona ebediyen deva olacak bir şekilde sunuldu. Yenikapı Mitingi’nin ardından yapılması gerekense, bu yeni milli ruh halinin kitleler tarafından tam manasıyla benimsenmesini sağlayacak, milli narsisizmi daima diri tutacak, 15 Temmuz zaferini millete her yerde ve her koşulda hatırlatacak sembolik araçların yoğun bir biçimde işe koşulmasıydı.

7.6. MİLLİ NARSİSİZMİN BANAL TEZAHÜRLERİ: ANITLAR, ANMALAR, MARŞLAR VE AD VERMELER

Yenikapı Mitingi'nin ardından AKP hükümeti ve TBMM, yaratılan 15 Temmuz mitinin yaygınlaşması ve toplumun tüm kesimleri tarafından benimsenmesi için çeşitli hamleler yaptılar. Bu hamlelerden en önemlisi, 2016 yılının Ekim ayında TBMM tarafından, 15 Temmuz'un "Demokrasi ve Özgürlükler Günü" olarak resmi tatil ilan edilmesi idi.¹¹⁶ Aynı oturumda, darbe gecesi Ankara'nın Kazan ilçesinde bir grup çiftçi traktörleriyle Akıncı Üssü'ne girerek darbeci uçakların kalkmasını engellemeye çalıştıkları için Kazan'ın ismi Kahramankazan olarak değiştirildi.¹¹⁷ Başta İstanbul ve Ankara olmak üzere, Türkiye'nin her yerine 15 Temmuz'a ilişkin anıtlar inşa edildi. Bu anıtlardan en büyüğü, hadisenin en yoğun yaşandığı yerlerden biri olan Boğaziçi Köprüsü'nün çıkışına yapıldı. Bir tür "şehitlik makamı" olarak dizayn edilen bu anıtın bulunduğu on bir dönümlük arazi, Şehitlik Parkı olarak tanzim edildi. 15 Temmuz'da hayatını kaybeden 250 kişiyi temsilen parka, 250 adet selvi ve gül ağacı dikildi.¹¹⁸



Bir diğer anıt ise, Ankara'da Cumhurbaşkanlığı Sarayı'nın bulunduğu araziye inşa edildi. Yapımı 24 gün gibi kısa bir sürede tamamlanan anıtta, "tek millet, tek bayrak, tek vatan ve tek devlet" şiarını simgeleyen dört figürün ve 81 ili simgeleyen 81 insan figürünün, ellerinde Türk bayrağıyla işlendiği bildirildi. Anıtın iç tarafa bakan yüzeyine ise, 15 Temmuz gecesi hayatını kaybedenlerin taş baskı portreleriyle isimleri

¹¹⁶ "15 Temmuz Resmi Tatil İlan Edildi", *Milliyet*, 21 Ekim 2016, Bkz. <http://www.milliyet.com.tr/-15-temmuz-resmi-tatil-ilan-edildi-siyaset-2331014/>

¹¹⁷ "Kazan'ın Adı Kahramankazan, 15 Temmuz Resmi Tatil Oldu", *BBC*, 25 Ekim 2016, Bkz. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-turkiye-37767147>

¹¹⁸ "İşte Türkiye'nin 15 Temmuz Anıtları", *Sabah*, 23 Temmuz 2017, Bkz. <https://www.sabah.com.tr/pazar/2017/07/23/iste-turkiyenin-15-temmuz-anitlari>

nakşedildi.¹¹⁹ Erdoğan, Beştepe'deki bu abidenin hemen yanına, 15 Temmuz Müzesi inşa edileceğini ilan etti.¹²⁰



İstanbul ve Ankara'daki bu büyük anıtlar dışında, Türkiye'nin her ilinde bu tarihi olayı hatırlatacak anıtlar ve 15 Temmuz parkları inşa edildi. Yozgat'ın Akdağmadeni Belediyesi, 42 metre yüksekliğinde bir bayrak anıtı yaptırdı. Bursa'da 15 Temmuz şehitlerinin isimlerinin yazılı olduğu ve 107 tonluk tek parça mermerden oluşan Şehitler Anıtı yapıldı. Denizli'de darbe girişimi sırasında bir tankı durdurarak geçişine izin vermeyen vatandaşların temsil edildiği 15 Temmuz Şehitler Anıtı yaptıırıldı.¹²¹ Kısacası kamusal park ve bahçelerden, devlet kurumlarına ve üniversite kampüslerine kadar Türkiye'nin her yerinde 15 Temmuz'u ölümsüzleştirecek irili ufaklı anıtlar inşa edildi, hatıra ormanları yapıldı.

¹¹⁹ “15 Temmuz Şehitler Anıtı Açılışa Hazır”, AA, 15 Temmuz 2017, Bkz. <https://www.aa.com.tr/tr/15-temmuz-darbe-girisimi/bestepedeki-15-temmuz-sehitler-aniti-acilisa-hazir-/862048>

¹²⁰ “Destan Müzeyle Ölümsüzleşiyor”, *Sabah*, 7 Nisan 2018, Bkz. <https://www.sabah.com.tr/gundem/2018/04/07/destan-muzeyle-olumsuzlesiyor>

¹²¹ “İşte Türkiye'nin 15 Temmuz Anıtları”, *Sabah*, 23 Temmuz 2017, Bkz. <https://www.sabah.com.tr/pazar/2017/07/23/iste-turkiyenin-15-temmuz-anitlari>

15 Temmuz'un banalleştirilmesi hamlelerinin anıt inşasıyla koştur giden bir başka uğrağı, meydanlara, sokaklara, caddelere, okullara ve parklara, 15 Temmuz'u hatırlatan ve o gece hayatını kaybederek kahramanlaştırılan insanların isimlerinin verilmesi oldu. İstanbul Boğaziçi Köprüsünün ismi "15 Temmuz Şehitler Köprüsü" olarak değiştirildi, Ankara Kızılay Meydanı'na, dev bir "15 Temmuz Destanı" tabelası yerleştirilerek, meydanın ismi "15 Temmuz Milli İrade Meydanı" yapıldı. Yine Ankara'da Genelkurmay Kavşağının bulunduğu bölgeye "15 Temmuz Şehitler Meydanı" ismi verildi, Esenboğa Havalimanına giden yolun ismi "Şehit Ömer Halisdemir Bulvarı" olarak değiştirildi.¹²² Niğde Üniversitesi'nin ismi, "Şehit Ömer Halisdemir Üniversitesi" oldu. TRT, 15 Temmuz gecesi darbe bildirisinin okunduğu stüdyoya "15 Temmuz Millet Stüdyosu" isminin verildiğini ilan etti.¹²³

"15 Temmuz Destanı"nın milli eğitim bağlamında da kalıcılığı için, Milli Eğitim Bakanlığı, 2016-2017 eğitim-öğretim döneminin ilk haftasında, bütün devlet okullarında "15 Temmuz Demokrasi Zaferi ve Şehitleri Anma" etkinlikleri gerçekleştirilmesini kararlaştırdı. Okulun ilk günü, Türkiye genelinde tüm devlet okullarında öğrencilere "15 Temmuz Milli İrade Destanı" başlığı taşıyan bir kitapçık dağıtıldı. Kitapçığın önsözünü Erdoğan yazdı, iç kapakta onun portresi bulunuyordu. Bazı okullarda 15 Temmuz şehitleri için Kuran tilavetleri düzenlendi, tüm eğitim-öğretim yılını kapsayacak şekilde 15 Temmuz'a ilişkin şiir, kompozisyon, öykü, tiyatro oyunu ve resim yarışmalarının düzenlenmesine karar verildi.¹²⁴

¹²² "İsmi Değişen Meydanlara Yeni Tabelalar Asıldı", *Habertürk*, 17 Ağustos 2016, Bkz. <http://www.haberturk.com/yemel-haberler/haber/9212277-ismi-degis-en-meydanlara-yeni-tabelalar-asildi>

¹²³ "Darbecilerin Dokunduğu Yerin Adı Değişiyor", *Sonhaberler*, 28 Temmuz 2016, Bkz. <http://www.sonhaberler.com/gundem/darbecilerin-dokundugu-yerin-adi-degisiyor-h139621.html>

¹²⁴ "Okullarda ilk Hafta 15 Temmuz Anlatılacak", *Bianet*, 19 Eylül 2015, Bkz. <https://bianet.org/bianet/egitim/178804-okullarda-ilk-hafta-15-temmuz-anlatilacak>



Milli Eğitim Bakanlığı ve devletin diğer resmi kurumları tarafından 15 Temmuz olayının ve hitap ettiği temel duygu olan milli narsisizmin yaygınlaştırılması amacıyla yapılan tüm bu banal milliyetçilik pratiklerinin yanı sıra, sivil hayatta da spor müsabakalarından tiyatro temsillerine, konserlerden şiir dinletilerine kadar 15 Temmuz'a atfedilen pek çok etkinlik gerçekleştirildi, 15 Temmuz'u bir destan olarak anlatan pek çok kitap yazıldı ve yayınlandı.



15 Temmuz'un gayri resmi kişi ve kuruluşlarca sahiplenilmesinin bir başka tezahürü olarak, Türkiye'nin farklı illerinde 15 Temmuz Derneği, 15 Temmuz Milli İrade ve Demokrasi Derneği (MİDDER), 15 Temmuz Ankara Gazileri ve Şehit Yakınları Derneği gibi isimlerle çeşitli sivil toplum kuruluşları kuruldu. Yine çeşitli şarkıcılar

tarafından 15 Temmuz’a atfen pek çok şarkı ve marş bestelendi. Bunlardan en öne çıkanı, TRT Müzik tarafından yayınlanan ve sözleri aşağıdaki şekilde olan “15 Temmuz Demokrasi Marşı”ydı.

15 Temmuz gecesiydi hava sıcaktı/Bir ihanet kalkışması ülkeyi yaktı/Gün bugündü bütün millet ayağa kalktı/Çoluk çocuk ihtiyar genç sokağa aktı/Demokrasi darbe yemiş şaşkındı millet/Ya özgürlük bundan sonra, yahut da zillet/Milyonların ayak sesi titretti yeri/Elde bayrak dilde tekbir koştu ileri/Demokrasi destanında şahitler biziz/Bir ölünce bin dirilen şehitler biziz/Başkomutan emir verdi ‘inin meydana/Sahip çıkın al bayrağa aziz vatana’/Serden geçtik vatan millet Allah aşkına/Bütün dünya bunu görüp döndü şaşkına/Yerden gökten o hainler ölüm saçarken/Nice canlar şehit düştü bayrak açarken/Kimi tanka kafa tuttu kimi silaha/Demokrasi çiğnenmesin diye bir daha.¹²⁵

Son derece akılda kalıcı ve etkileyici sözler eşliğinde bestelenmiş olan bu marşın Youtube’daki klibinin altına Türkiye tarihinin en iyi marşı olduğu, dinleyenlerin göz yaşlarına hâkim olamadığı, tüylerinin diken diken olduğu yönündeki yorumların hâkim olduğunu görüyoruz. Buradan hareketle 15 Temmuz olayı vesilesiyle iktidar seçkinleri tarafından yaratılmaya çalışılan mitin çağırdığı duyguların toplumsal tabanda karşılık bulması ve 15 Temmuz’un bütün milletin gözünde bir zafer anlatısı olarak meşru bir zemine oturtulması için iktidar seçkinleri tarafından atılan tüm bu adımların başarıya ne ölçüde ulaştığı sorusunu sormak elzem görünüyor. Bu soruyu sormak bize, hem 15 Temmuz’u milli bir narsisizm atmosferi uyandıracak şekilde mitleştirme çabasının sonucuna hem de AKP’nin siyasal serüveninde gelinen noktaya dair birkaç spekülative iddiada bulunma imkanı verecek.

7.7. KİMİN DESTANI? MİLLİ NARSİSİZM Mİ KOLEKTİF NARSİSİZM Mİ?

Bu bölüm boyunca 15 Temmuz olayını ve bu olayın ardından yaratılmaya çalışılan ulusal mitin mahiyetini gözler önüne sermeye çalıştım. Üzerinden yaklaşık iki yıl geçmişken 15 Temmuz hadisesinin, kapsayıcılık gayesine uygun biçimde “millileştirildiğini” ve ulusun tüm kesimlerine eşit derecede hitap eden bir duygu durumuna karşılık geldiğini iddia etmek için hem çok erken hem de aslında çok geç. Zira aradan geçen iki yıllık süreçte, 15 Temmuz darbe girişiminin ardından Yenikapı’da tesis edilmeye çalışılan milli birlik ve beraberlik ruhunun bizatihi kendisinin, siyasal ve toplumsal gerçeklikle bağdaşmayan bir mit olarak kaldığını iddia etmek mümkün.

¹²⁵ “15 Temmuz Demokrasi Marşı”, Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=8bGc5O1cnV8>

15 Temmuz’un ardından AKP hükümeti, ülkede güvenliğin tesisi ve devlet kurumlarının “hainlerden temizlenmesi” gayesiyle Olağanüstü Hal ilan etti. Yaklaşık iki yıldır devam eden OHAL sürecinde, gerek devlet kademelerinde ve kurumlarında, gerekse toplumsal düzlemde, AKP ve Erdoğan destekçisi olmayan neredeyse herkes “hain ve terörist” ilan edildi. AKP hükümeti ve destekçileri, kolektif narsisizmin bir tezahürü olarak karşımıza çıkan tehdit algısı ve paranoyayı, yoğun bir biçimde devreye sokarak yeniden katı bir biz/onlar ayırımına gitti. Haliyle de Yenikapı Ruhu söylemiyle çağırılan milli narsisizm, “millilik” mahiyetini kısa bir süre içinde yitirdi. Hatta belki de bu mahiyetini zaten hiç edinememişti. “15 Temmuz Destanı”ndan geriye, yalnızca AKP ve Erdoğan destekçilerine hitap eden bir kolektif narsisizm tortusu kaldı.

OHAL’in ilanından sonra Türkiye’de hâlihazırda var olan *AKP* ve *diğerleri* ayrışması, hükümetin katı bir biçimde sınırlarını çizdiği biz/onlar, dostlar/düşmanlar, vatanseverler/teröristler ayırımının söylemsel ve edimsel düzlemlerde pekiştirilmesiyle iyiden iyiye kendini gösterdi. Hâl böyle olunca, 15 Temmuz darbe girişimin hemen akabindeki Yenikapı Ruhu ile aradan geçen iki yıl içinde ortaya çıkan milli halet-i ruhiye arasında ciddi bir açının oluştuğunu teslim etmek gerekiyor. Meseleyi böyle ele aldığımızda, bu bölümün başındaki iddiamızı da gözden geçirmek elzem görünüyor: 15 Temmuz darbe girişiminin ardından ülke genelinde yayılmaya çalışılan ruh hali, tam da Yeni Osmanlıcı milli kimlik anlatısının vazettiği ve çağırdığı üzere, milli narsisizmdi. Büyük Osmanlı İmparatorluğu’nun kudretine, şanlı geçmişin siyasal ve toplumsal alana adeta boca edilen Yeni Osmanlıcı semboller ve pratikler aracılığıyla ihyasına, Cumhuriyet rejiminin İslami-muhafazakârlar üzerindeki yüz yıllık zulüm ve baskısının tazmin ve telafisine dönük bir anlatı olarak Yeni Osmanlıcılık, tam da 15 Temmuz mitinin kapsayıcılık iddiasıyla “millileştirilememesi” nedeniyle, güçten düştü, toplumun tüm kesimlerinin sahiplenebileceği bir geçmiş ve şimdi anlatısı olmaktan uzaklaştı. Salt AKP ve Erdoğan geleneğine ve bu geleneğin mevcut destekçilerine hitap eden bir *alternatif* milli kimlik anlatısı konumuna geriledi. Genel anlamda Türk milletiyle Osmanlı Devleti arasında yaratılmaya çalışılan süreklilik algısı, 15 Temmuz olayının ardından pekişmekten ziyade, kırıldı. Elimizde bu iddiamızı güçlendirecek pek çok veri ve izlenim bulunuyor: 15 Temmuz darbe girişiminin ardından bizatihi Cumhurbaşkanlık

eliyle yapılan afişler, çeşitli tartışmalara yol açtı.¹²⁶ Afişlerde TSK'nın küçük düşürüldüğü, darbe yapmaya kalkışanların TSK mensupları içinde bulunan “FETÖ”cüler olduğu ve AKP ve kurmaylarının yıllarca onlarla birlikte hareket ettiği gibi argümanlar etrafında ilerleyen tartışmalar, ne 15 Temmuz'un ne de Yenikapı Ruhu'nun, hedeflendiği gibi milli bir muhteviyatla doldurulamadığını gözler önüne serdi. Bu başarısızlığın toplum nezdindeki bir diğer tezahürüyse, 15 Temmuz darbe girişimini anlatan *Kurtlar Vadisi Vatan* filminin, gişede beklenen ilgiyi görmemesi,¹²⁷ bazı belediyeler filmin ücretsiz gösterimini yaptıkları halde, sinema salonlarının boş kalmasıydı.

15 Temmuz darbe girişiminin birinci yıl anması kapsamında 2017 yılında gerçekleştirilen etkinliklerde de iddiamızı güçlendirecek biçimde, 15 Temmuz'un ardından yaşanan siyasi ayrışmanın boyutları tüm netliğiyle ortaya çıktı: TBMM'de açılan fotoğraf sergisinde, hiçbir CHP'li milletvekilinin darbe gecesini mecliste çekilen fotoğraflarına yer verilmedi.¹²⁸ Anmalar kapsamında İstanbul'da gerçekleştirilen etkinliklere, CHP Genel Başkanı Kemal Kılıçdaroğlu katılmadı. CHP'li Gürsel Tekin, Kılıçdaroğlu'nun törende konuşma yapmasının yasaklandığını iddia etti.¹²⁹ Kılıçdaroğlu, 15 Temmuz 2017 tarihinde TBMM'de yapılan özel oturumda, bu ayrışmanın adını koyacak ve “15 Temmuz ruhunun yarattığı uzlaşma iklimi içinde ortaya çıkan, yaşananlardan ders alarak güçlü bir demokrasi yaratma fırsatı maalesef heder edilmiştir”¹³⁰ diyecekti.

Kısacası “15 Temmuz Destanı”, Yeni Osmanlıcı anlatının ruhuna uygun biçimde bir zafer miti olarak tedavüle sokulmuş olsa da, bu mite eklenmesi amaçlanan kapsayıcılığa ve “millilik” niteliğine ulaşamadı. 15 Temmuz'un ve Yenikapı Ruhu'nun meşruiyeti, ne toplumsal tabanda ne de siyaset sahnesinde sağlanabildi. 15 Temmuz,

¹²⁶ “Saray'dan Çok Tartışılacak 15 Temmuz Afişleri”, *Oda TV*, 11 Temmuz 2017, Bkz. <https://odatv.com/saraydan-cok-tartisilacak-15-temmuz-afisleri-1107171200.html>

¹²⁷ “Necati Şaşmaz'ın Kurtlar Vadisi Vatan Filmi Ne Kadar İzlendi?”, *Haber 7*, Bkz. <http://www.haber7.com/sinema/haber/2454522-necati-sasmazin-kurtlar-vadisi-vatan-filmi-ne-kadar-izlendi>

¹²⁸ “TBMM'nin 15 Temmuz Sergisinde CHP'lilerin Fotoğrafları Yer Almadı”, *Sputnik News*, 15 Temmuz 2017, Bkz. <https://tr.sputniknews.com/turkiye/201707151029294107-tbmm-15temmuz-sergisinde-chp-fotografi-yer-almadi/>

¹²⁹ “Kılıçdaroğlu 15 Temmuz Anma Töreni'ne Neden Katılmadı?”, *Posta*, 16 temmuz 2017, Bkz. <http://www.posta.com.tr/kilicdaroglu-15-temmuz-anma-torenine-neden-katilmadi-1315365>

¹³⁰ Kemal Kılıçdaroğlu 15 Temmuz 2017 Meclis Konuşması, Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=IjWLAZSFWGc>

“milli” bir zafer anlatısı olarak tesis edilmekten ziyade, AKP’nin siyasi serüveninin mağduriyetten muktedirliğe uzanan seyrinde, kendine tapmayla karakterize olan ve yeni düşmanlar ve tehdit odakları yaratılmasını mümkün kılan bir “kolektif narsisizm” momenti olarak kaldı. Nostalji ve romantizmle bezeli bir hınç anlatısı olarak Yeni Osmanlıcılığın meşruiyeti de, 15 Temmuz olayının ardından biz/onlar ikiliğinin yeniden ve katı bir biçimde işletilmesiyle birlikte ciddi kan kaybetti. Nitekim MHP Genel Başkanı Devlet Bahçeli’nin 15 Temmuz’un birinci yıldönümünde mecliste yaptığı konuşma, adeta bu başarısızlığın itirafı niteliğinde olacaktı:

15 Temmuz’un üzerinden bir yıl geçmesine rağmen, bu konuda ısrarla kutuplaşma ve kısır kavgaların yaşanması, istiklalimiz açısından alarm ve acı verici bir kayıptır. ... 15 Temmuz FETÖ darbe kalkışması üzerinde niçin hemfikir olamıyoruz? Neden hep birlikte zalimlere karşı gelemiyoruz? Niye hakkın, hakikatin ve halkın etrafında tek nefes olamıyoruz? Nedir bizleri ayrı düşüren? Nelerdir aramıza giren? 15 Temmuz Türkiye’ye suikast iken, milletimizi yıkmaya yönelik bir cinayet olduğu besbelliyken, var olan görüş farklılıklarını nasıl izah edip neye yormalıyız?¹³¹

¹³¹ Devlet Bahçeli 15 Temmuz 2017 Meclis Konuşması, Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=kEY4b17q8TY>

SONUÇ

Duygular ve siyaset arasındaki ilişkinin mahiyetini soru konusu edinerek başladığım bu tez çalışmasına, temel olarak, Türkiye’de özellikle son on beş yılda AKP tarafından icra edilen siyaset yapma tarzının, duyguları dışarıda bırakarak yahut bir analiz kategorisi olarak hesaba katmayarak soru konusu edilemeyeceği iddiasıyla başladım. Modern siyaset bilimi çalışmalarına hâkim olan “akıl” ve “çıkar” odaklı analizlerin “duygu körlüğü”nü eleştirerek, duyguların bireysel veya psikolojik, içsel veya özel alana ait fenomenler olmadığını, toplumsal ve siyasal alanın kılcal damarlarına kadar işlediğini ve siyaset yapma ve siyasal katılım süreçlerine içkin, hatta bu süreçleri belirleyen unsurlar olduklarını öne sürdüm. Bu iddiamı desteklemek için, aslında klasik siyaset felsefesi metinlerinde dahi, duyguların siyasete içkin kategoriler olarak ele alındığını ve fakat modernitenin kamusal-özel, akıl-duygu gibi ikili karşıtlıklar üzerine bina edilmesinin bir sonucu olarak, 20. yüzyılın neredeyse son yarısına kadar siyasal analizlerde duygulardan “vazgeçildiğini” vurguladım. Ardından dünyadaki toplumsal, kültürel ve ekonomik dönüşümlerle ve buna bağlı olarak sosyal bilimlerin alanının ilgi çeperinin genişlemesiyle, toplumsal ve siyasal meseleler hakkında sorular sorarken ve bu sorulara yanıt ararken duyguların görmezden gelinmesi güç birer analiz kategorisi olarak kendisini dayattığını iddia ettim. Duyguları siyaset bilimi ve sosyoloji alanına tercüme edecek biçimde yeniden kavramsallaştırmak ve onları kolektif, ilişkisel, hareketli fenomenler olarak kavrayabilmek için, duyguların bedenler arasında gezinen, yapışan, bulaşan ve tıpkı “havadaki yoğunluk” gibi etrafımızı saran mahiyetini, temel olarak Sara Ahmed’in kuramı ve bakış açısına yaslanarak ortaya koydum. Bu kavrayış sayesinde duygular ve siyasetin, birbirlerini dışlamadığı hatta birbirlerine göbekten bağlı olduğu yönündeki savımı netleştirerek ilerledim.

Türkiye özelinde AKP deneyimini salt duygular üzerinden okuyabilmek için, kolektif duyguların en yoğun ve açık biçimde dolaşımda olduğu bir sembolik siyaset uğrağı bulmam gerekiyordu. Zira siyasal semboller, duyguları harekete geçiren, kitlelerin duygusal yatırım yapabildikleri ve bu sayede siyasal ve toplumsal alanda eyleyebildikleri birer duygu haznesiydi. Sembollerin toplumun mensuplarını birleştirici ve ayrıştırıcı, ortaklaştırıcı ve farklılaştırıcı mahiyetini vurgulamak, sembol dediğimiz fenomeni anlam ve duygu barındıran imgeler, nesneler, eylemler, olaylar ve ilişkileri

kapsayacak şekilde kavramsallaştırmamı da mümkün kıldı. Sembolik siyasetin, tam da her türden siyaset yapma biçimine hâkim olan güçlü bir ifade ve icra aracı olduğunu, gerek siyasal aktörleri gerekse de kitleleri mobilize etmekte, harekete geçirmekte, birleştirmekte ve ayrıştırmakta nasıl hayati bir rolü olduğunu, çeşitli kuramsal dayanaklar eşliğinde göstermeye çalıştım. Siyasal deneyimi duygular eşliğinde ele almanın bir yolu olarak, insanları siyasal bağlılıklara ve eylemliliklere kanalize eden politik anlatıların vazgeçilmez birer ögesi olduğunu iddia ettiğim siyasal sembollerin ve sembolik siyasetin, iktidar seçkinleri ve kitleler arasında dinamik, karşılıklı ve üretken bir ilişkiye kapı araladığı fikrine yaslandım. Türkiye’de icra edilen sembolik siyasetin duygusal tezahürlerine eğilmek içinse, siyasal aktörler, bu aktörlerin sembolik söylem ve eylemleri, davranış ve tutumları, yaslandıkları politik anlatılar, ürettikleri ve başvurdukları semboller ile kitleler ya da kolektivitelerin etkin bir biçimde parçası oldukları anlam yaratma süreçlerine hangi duygusal saiklerle katıldıkları sorusunu sormak gerekiyordu. Bu soru beni, öncelikle AKP döneminin özellikle son sekiz dokuz yılına hâkim olan bir sembolik siyaset uğrağına, güçlü bir politik anlatıya yöneltti.

Yeni Osmanlıcılık AKP’nin siyasal jargonuna her şeyden önce bir dış politika vizyonu olarak girdi. Gelgelelim bu vizyon eşit derecede, hatta belki de daha çok *içeriye* hitap eden, kitlelerde belli duyguları harekete geçiren, milli kimliğin restorasyonunu amaçlayan bir politik anlatı haline geldi. Temel olarak Cumhuriyet’in kuruluşuyla tedavüle giren ve Osmanlı geçmişine olumlu bir içerikle yer vermekten imtina eden resmi tarih anlatısına ve milli kimlik kurgusuna *alternatif* olacak biçimde siyasal söyleme sirayet eden bu anlatı, beraberinde getirdiği semboller eşliğinde belki de her şeyden çok duygulara hitap etti, yeni bir milli halet-i ruhiye yaratımına önayak oldu. Osmanlı geçmişinin ihtişamı, kudreti ve azametini ilişkin vurguyla karakterize olan bu anlatı toplum nezdinde güçlü bir karşılık buldu ve çok çeşitli ve yaygın, banal sembolik tezahürlerle karşımıza çıkar oldu. Aslına bakılırsa Yeni Osmanlıcılık, Türkiye siyasi tarihi boyunca önceki iktidarlar tarafından da çağırılan, başvuru, siyasal söylemin içine çekilmeye çalışılan bir anlatıydı. Gelgelelim AKP deneyimini öncekilerden ayrık kılan, Yeni Osmanlıcılığın ilk defa yalnızca iktidar seçkinleri tarafından ortaya atılmakla kalmayıp, gündelik hayatın pek çok unsurunun içine sızması, kitleler tarafından benimsenmesi ve mütemadiyen yeniden üretilmesi oldu. Yeni Osmanlıcılık

siyasal jargondan doğmuş olsa da, banalleşerek sıradan insanın milliyetçiliğinin yeni bir formu haline geldi.

İşte tam da bu yüzden, AKP deneyimini duygular ekseninde analiz etmenin yolu, Yeni Osmanlıcı anlatının zeminini kuran, ona yapışan ve ondan saçılan duyguların vücuda geldiği en güçlü sembolik siyaset uğraklarına odaklanmaktan geçecekti. Daha önce zikrettiğim kuramsal ve tarihsel dayanaklara yaslanarak, Yeni Osmanlıcı anlatıyı lider, mekân ve mit uğrakları aracılığıyla analiz etmeye karar verdim. Zira bu uğrakların her biri, yalnızca siyasal alana değil, toplumsal alanın pek çok bileşenine sirayet etmiş güçlü anlam ve duygu hazneleri barındırıyordu. Ele aldığım her bir sembolik uğrak, hem Yeni Osmanlıcı anlatının ruhuna çok uygundu, hem de salt iktidar seçkinleri tarafından üretilmiş olmayıp, bizatihi kitleler tarafından da mütemadiyen duygusal yatırım yapılan güçlü birer sembolik siyaset aracı haline gelmişti. Haliyle bu tezin analiz odakları, *yukarıdakiler* ve *aşağıdakiler* arasındaki dinamik ve karşılıklı ilişkiyi de ihmal etmeyecek biçimde seçildi.

Yeni Osmanlıcı anlatının en güçlü ve kurucu sembolik uğrağı, şüphesiz önce AKP genel başkanı daha sonraysa Cumhurbaşkanı olan Recep Tayyip Erdoğan'dır. Onun siyasal geçmişi, içinden çıktığı gelenek, karakter özellikleri, iktidarı boyunca yapıp ettikleri, gerek Yeni Osmanlıcı anlatının ortaya çıkış saikleriyle, gerekse de hitap ettiği toplumsal tabanın duygusal ihtiyaçlarıyla muazzam bir uyumla örtüştü. AKP'nin iktidara gelişinden bugüne dek geçen on beş yıllık süre zarfında, bir sembol olarak Erdoğan, hem bizatihi AKP'nin siyasal serüvenine eşlik eden ve dönüşen, hem de genel anlamda yeni milli kimlik kurgusuna ruhunu veren duyguların en görünür ve kuvvetli öznesi ve yatırım nesnesi oldu.

Erdoğan kendi başına bir siyasal sembol olarak, on beş yıllık liderlik serüveninin her ayağında, birbirinden farklı pek çok duyguyu bünyesinde barındırmayı, harekete geçirmeyi ve böylelikle toplumsal tabanı mobilize etmeyi başardı. Güçlü tarihsel referansları olan bir mağduriyet anlatısıyla yola çıkarak, bu anlatıyı Yeni Osmanlıcılığın çağırıldığı biçimde bir tür zafer, ihtişam ve azamet anlatısına devşirdi. 2010'lu yıllara gelinceye dek, sahiplendiği ve kitlelere aktardığı mağduriyet anlatısının duygusal uğraklarını, hem kendi bünyesinde taşıdı hem de toplumsal tabana saçmayı yahut tabanda hâlihazırda var olan duyguları harekete geçirmeyi başardı. Yeni Osmanlıcılık,

her şeyden önce mağduriyet söylemi aracılığıyla çağırılan ve temelde bir mazlumluk arşivine yaslanan hınç duygusunun üzerine bina edildi. Bu kurucu duygu, öncelikle Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması ve Batı ile *yenik* karşılaşma deneyimine bağlı olarak ortaya çıkan aşağılanma/aşağılanmış olma yarasının bir sonucuydu. Güçten düşmüş ve yok olmuş bir imparatorluğun bakiyesinde yaşanan *kayıp* duygusunun yanı sıra Batı ve Batılılaşmaya maruz kalma deneyiminin özellikle İslami-muhafazakar kolektivitinin geçmiş anlatısına etkisi, aşağılanmış olmanın bir tür travma ve yara olarak hatırlanmasıydı. Gelgelelim Batı ile karşılaşma deneyimi, Erdoğan'ın mağduriyet anlatısına yalnızca aşağılanmayla değil, buna eşlik eden bir haset duygusuyla girdi. Başka deyişle Batıyla karşılaşma deneyimi, salt aşağılanma ve özgüven kaybıyla değil, aynı zamanda kayıp duygusundan doğan ve karşılaşılan şeyin gücüne, kudretine, etkisine yönelik bir hayranlık ve öykünmeyle de karakterize olacaktı. Nitekim derin bir huzursuzluğun ve hasmane bir ümitsizliğin duygusu olarak haset, içinde nesnesine yönelik yoğun bir arzuyu da barındırıyordu. Fakat bu arzunun nesnesine ulaşmasının imkânsızlığı hissi, onun başka bir duygusal tepkiye, iğrenmeye dönüşümünü kolaylaştırıyordu. Üstelik iğrenme hissi, her şeyden önce arzu nesnesinin dolayımıyla, bizatihi Batı ile karşılaşan ve onun büyüüne, etkisine, kirletmesine, istilasına açık olarak tahayyül edilen millete, "biz"e yönelecek, bir tür kendinden iğrenmeye dönüşecekti. Kısacası Erdoğan'ın mağduriyet anlatısında güçlü bir yer bulan muhayyel Batı imgesi, aşağılanma, haset ve iğrenme duygularının çok katmanlı ve geçişli hareketiyle karakterizedydi. Erdoğan bu duygu arşivini kitlelere aktarmış, onların duygu arşivini harekete geçirmiş ve bu duyguların dönüşümüne önyak olacak sembolik hamlelere başvurarak, bir tür tazmin ve telafi imkanı yaratmayı başarmıştı. Batı muhayyilesine dair duygu analizinde belki de en çarpıcı nokta, bu bölümü yazarken bahsettiğim duyguların salt İslami muhafazakâr kolektiviteye özgü olmadığını fark etmektir. Batı karşısında yetersizlik ve aşağılanmışlık hissiyatı, bizatihi Türk öznesi açısından daha başından yaralı bir karşılaşmaya tekabül ediyordu. Dolayısıyla belki de Erdoğan'ın hitap ettiği kitlenin hacminin uzunca bir süre giderek genişlemesinin altında, onun Türk öznesinin Batı ile karşılaşma deneyiminin ardından doğan duygusal ihtiyaçlarını tatmin edecek söylem ve eylemleri yatıyordu.

Erdoğan'ın mazlumluk anlatısında mağduriyetin esas kaynağını teşkil eden, muhayyileden ziyade daha somut tarihsel referanslara atıfla kurulan fail, şüphesiz

Cumhuriyet'in kuruluş yıllarından bu yana siyaset sahnesinde varlık gösteren CHP'dir. Nitekim Erdoğan, Batıyla karşılaşma deneyimini kitlelere kurucu bir mağduriyet uğrağı olarak aktarırken hangi duygulara hitap ediyorsa, onun söyleminde CHP o duyguların ve çok daha fazlasının nesnesi haline geldi. Öncelikle Cumhuriyet'in kuruluş yılları ve tek parti dönemine ilişkin zulüm motifinin hâkim olduğu yakıcı bir anlatı kuran Erdoğan'ın bu uğrakta hitap ettiği ve harekete geçirdiği en baskın duygu, nefretti. İslami muhafazakâr kolektif öznenin bastırılmışlık, susturulmuşluk, dışlanmışlık ve aşağılanmışlık duygularının müsebbibi olarak görülen CHP, kadim bir mağduriyet faili ve nefret nesnesiydi. Üstelik nefret duygusunun ontolojisi açısından son derece elverişli bir şekilde, başka deyişle bu duygunun ekonomikliğine, her daim yeni nesneler arayan ve onlara muhtaç karakterine uygun biçimde, Erdoğan'ın söylemine CHP ve *zihniyetine*, başka deyişle CHP'nin temsil ettiği tüm olumsuz mahiyetleri bünyesinde barındıran herkese yönelik bir nefret örgütlenmesi hâkim oldu.

Gelgelelim Yeni Osmanlıcı anlatının üzerine bina edildiği mağduriyet anlatısının çağırıldığı duygular, zikrettiklerimizle sınırlı değildi. İslami muhafazakâr kolektif özne açısından CHP ve zihniyeti, bir başka travmatik deneyimin de müsebbibiydi zira: Adnan Menderes'in idamı. Menderes, Erdoğan'ın liderliğinin özellikle ilk beş altı yılında hatırlamaktan ve kitlelere hatırlatmaktan vazgeçmediği bir travma uğrağı ve özdeşleşme aracıydı. İktidarını tam anlamıyla tesis edip muktedirliğe geçişinden önce Erdoğan, kendisini geçmişten çağırıldığı bir mağduriyet sembolü olarak sıklıkla Menderes ile özdeşleştirdi ve onun hazin sonunun faillerine yönelik bir nefreti diri tutmayı başardı. Bu özdeşleşmenin altında yatan bir başka duyguysa belki nefrete eşlik eden kaygıydı. Zira İslami muhafazakâr öznellik açısından kaygı, darbelerle, parti kapatmalarla hatta bizatihi varoluşa yönelik bir tehdit algısıyla biçimlenmiş bir geçmiş deneyimine sirayet eden en kuvvetli duygulardan biriydi. Kaygının bir yandan temkinli bir tutumu tetiklerken, diğer yandan içerisinde bilinmezlikle karakterize bir tehdidi barındırması açısından, öfke ve içermeye de gebe olduğunu söylemek mümkündü. Nitekim Erdoğan'ın söz konusu CHP ve zihniyeti olduğunda mağduriyet anlatısına sirayet eden temel duygulardan bir diğeri öfkeydi. Öfke, ifadesini ya iktidar talebinde ya da iktidar konumunda bulan bir duygu olarak, Erdoğan'ın konuşmaları ve tavırlarına en çok 28 Şubat bahsinde hâkim oluyordu. Nesnesi ise yine CHP ve zihniyetiydi. 28 Şubat hem yakın geçmişte gerçekleşmiş olması hem de bizatihi Erdoğan'ın kişisel ve siyasi

yaşamındaki etkileri nedeniyle sıklıkla tekrarlanan, hatırlanan, hatırlatılan ve böylelikle öfkeyi her daim diri tutmayı mümkün kılan bir mağduriyet momentiydi. Bu uğrağın harekete geçirdiği en güçlü duygu olan öfke ise, iktidarın ve gücün iyiden iyiye tesisiyle Erdoğan ve takipçilerinde adeta bünyevileşecekti.

Yeni Osmanlıcı anlatı, işte böylesi bir geçmiş kurgusu ve duygu haznesinin üzerine bina edildi. Bu duyguları bir yandan diri tutarken diğer yandan tazmin ve telafi etmeyi mümkün kıldı. 2009 yılına dek siyasi ve kolektif kimliğini mazlumluk mirasına referansla kuran Erdoğan için artık hesaplaşma zamanı gelmişti. Bu açıdan Davos hadisesi, Erdoğan ve destekçilerini ve hatta genel anlamda Türk öznesini, mağduriyet anlatısında büyük bir kırılma ve dönüşüm yaratan duygulara gark eden son derece sembolik ve tarihsel bir karakteri haizdir. Öyle ki bu hadise yalnızca Türkiye’de değil, bütün dünyada yankıları süren ve Erdoğan’ı Ortadoğu’nun gözünde adeta kutsallaştıran, mesihleştiren bir algı boyutunu da ihtiva eder. Artık Erdoğan ve temsil ettiği kolektivitinin bünyesinde Batı’yla karşılaşmada yaşanan duyguların tazmini gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Osmanlı İmparatorluğu’nun kudret ve azametinin yoğun bir biçimde hatırlanması ve hatırlatılmasının miladının Davos olması, meseleye duygular düzleminde baktığımızda hiç de şaşırtıcı değildir.

Davos’tan sonra, iktidar serüvenine Menderes özdeşliğiyle çıkan Erdoğan’ın artık mağdurun değil, muktedirin ruh haline büründüğünü iddia etmek yanlış olmayacaktır. Nitekim Erdoğan, Davos hadisesinin ardından zamanla Yeni Osmanlıcı yeni milli kimliğin temsilcisi ve taşıyıcısı olarak Abdülhamid’le özdeşleştirilmeye başlanacak ve kendisi de Abdülhamidleşecektir. İktidarın *Yeniden Diriliş Yeniden Yükseliş* şiarına uygun bir biçimde adeta Erdoğan’ın bedeninde yeniden doğan Abdülhamid, Osmanlı’nın çökertilmesinin, kendisinin tahttan indirilmesinin, Cumhuriyet rejiminin İslami muhafazakâr kolektiviteye ettiği zulmün ve milli onur ve gururun yerle bir edilmesinin tazmini için seçici bir biçimde hatırlanan, hatırlatılan bir intikam aracı olarak iş gördü. Geçmiş şimdide rehabilite etmenin en radikal biçimi olarak intikam, sembolik siyaset düzleminde Abdülhamid’in ihya edilmesiyle, reel siyaset düzleminde ise Cumhuriyet rejiminin pek çok değer ve kutsalının yerle bir edilerek yerine Osmanlı geçmişini ikame ve ihya eden bir siyaset yapma tarzıyla gerçekleştirilecekti.

Yeni Osmanlıcı anlatı, işte tam da aktardığımız aşağılanma, haset, iğrenme, nefret, kaygı, öfke ve intikam duygularının zemininde yükseldi ve tesis edildi. Bu duyguların birikimsel mahiyeti ve ancak iktidar konumundan ifade edilebilir oluşu, Yeni Osmanlıcılığın harcının temelde hınç duygusunu üzerinden karıldığını tespit etmemizi de kolaylaştırdı. Zira hınç, yukarıda zikrettiğimiz tüm duyguların toplamından fazla bir halet-i ruhiyeye tekabül ediyordu. Tüm bu duyguların uzunca bir süre ifade edilememesinden, dışa vurulamamasından, *içerlenmesinden* kaynaklanıyordu. Gelgelelim geçmişteki acılarla, zulüm ve haksızlığa uğramışlıkla hatırlanan mağduriyet anlatısının telafisi, Erdoğan'ın muktedirleşmesiyle büyük oranda gerçekleştirildiği halde, hıncın duygusal tezahürleri sağalmadı, bilakis hem Erdoğan hem de destekçileri tarafından, çok daha yoğun bir biçimde ve çok çeşitli sembolik eylemlerle dışa vurulmaya devam etti. Bütün tazmin talepleri karşılandığı halde hınca yapışıp kalan, geçmişin yaralarını adeta fetişleştirerek her daim diri tutan ve onmaz bir intikam arzusuna teslim olan öznenin duygu durumunu en iyi tarif eden hissiyat, ontolojik hınçtı. Kısacası Yeni Osmanlıcılık, salt hıncın değil, ontolojikleşmiş, bünyevileşmiş ve kimliğin bizatihi kumaşı haline gelmiş ontolojik hıncın üzerine bina edilmişti. Bu ruh halinin Türkiye'de yalnızca İslami muhafazakâr öznelliğe özgü olup olmadığıysa, üzerine düşünülmesi gereken bir soru konusu olarak kaldı.

Yeni Osmanlıcı yeni milli kimlik anlatısının en güçlü sembolik uğrağı olan Erdoğan'ın ve temsil ettiği ontolojik hıncın reel politik düzlemdeki tezahürlerini, analizin ikinci ana bölümünü oluşturan mekân/İstanbul üzerinden okumayı denedim. Zira İstanbul, ontolojik hıncın intikam arzusuyla ve Osmanlı geçmişinden bugüne taşınan emperyal arzusunun içerideki görünümelerini tüm çıplaklığıyla gözler önüne sermesiyle, Yeni Osmanlıcı sembolik siyasetin en “vahşi” biçimde icra edildiği mekândı. İstanbul, gerek Osmanlı'nın İstanbul'u fethine atıfla kente yüklenen ve İslami bir muzafferlik ve üstünlük duygusunu imleyen anlamı, gerekse de Cumhuriyet rejiminden alınacak intikamın en sembolik mecrası olması bağlamında son derece işlevseldi.

Esasen ontolojik hınçtan doğan İstanbul'u *yeniden fethetme* arzusu, kentin Osmanlı geçmişinin nostalji duygusuyla hatırlanması ve romantize edilmesiyle makyajlandı. İstanbul üzerinden yürütülen intikamcı ve saldırgan sembolik siyasetin meşruiyet zemini, temelde bu duygulara referansla kuruldu. Nostalji ve romantizm, yalnızca

mekân üzerinden değil, bütün olarak Yeni Osmanlıcı anlatının belirleyici bir milli kimlik unsuru olarak tesisinde de başvurulan *masum* duygu uğraklarıydı. İstanbul üzerinden yürütülen sembolik siyasetin en göze çarpan durakları, İslami eve dönüş arzusunun mekânları olarak ele aldığım Ayasofya ve Çamlıca Camii; Kemalist ve İslami muhafazakâr değerlerin çatışmasını imleyen iki kültür savaşının mekânları olarak ele aldığım Atatürk Kültür Merkezi ve Topçu Kışlası; Yeni Osmanlıcılığın ve bir tür güç açlığının tezahürü, emperyal iştahın ve Batı karşısında simgesel üstünlük gösterisinin mekânları olarak ele aldığım köprü, havalimanı, Marmaray gibi gigantomanik fanteziler; Yeni Osmanlıcılığın ima ettiği yayılma ve güçlenme gayesine hizmet eden maddi üstünlük ve zenginleşme arzusunun mecrası olarak inşaat şehveti; ve nihayet *yeniden fetih* arzusu ve muzafferlik duygusunun millileştirilmesi gayesiyle, *herkes için fethin mekânları* olarak tasarlanan Panorama 1453 Fetih Müzesi ve Yenikapı Meydanı Fetih Şölenleriydi. Bu uğraklardan her birini analiz ederken, icra edilen siyasete hakim olan duyguların nostalji, romantizm ve iç-emperyal arzu olduğunu fakat esasen İstanbul üzerinden yürütülen sembolik siyasetin kökeninde, yine ontolojik hıncın yattığını öne sürdüm. Bu bölüm yine, böylesi bir asr-ı saadet özleminin, güç istencinin ve milli gurur ve özgüven tesisi ihtiyacının yalnızca İslami muhafazakâr kolektif özneliğe özgü olup olmadığını soru konusu ederek son buldu.

Analizin son bölümünde, bu tezin yazıldığı süreç içerisinde gerçekleşen ve hem AKP iktidarının serüveni hem de Türkiye tarihi açısından görmezden gelinemeyecek denli sembolik anlamları ve sonuçları olan 15 Temmuz 2016 Darbe Girişimi'ni, akabinde tesis edilmeye çalışılan duygu iklimi olarak işaretlediğim milli narsisizm ekseninde ele almaya çalıştım. Darbe girişiminin üzerinden daha bir ay bile geçmemişken ve henüz travmatik etkisi tazeyken Yenikapı Meydanı'nda yapılan ve devletin tüm "sahiplerinin" katılımıyla gerçekleşen mitingde, siyasal seçkinler tarafından yapılan konuşmalardan genel atmosfere kadar tesis edilmeye çalışılan anlayış, bir tür zafer intibaina yaslanan, mitik muhtevası kuvvetli bir milli narsisizmdi. Büyük Osmanlı İmparatorluğu'nun varisi olarak Türk milletinin kudretine, azametine, kahramanlığına ve cesaretine yönelik vurgular eşliğinde adeta "kutlanan" bu trajik olaydan devşirilmek istenen duygunun, kapsayıcı bir narsisizm olması, elbette başlarda tabanda bir cazibe yarattı. Gelgelelim üzerinden neredeyse iki yıl geçtikten sonra "15 Temmuz Destanı" olarak kavramsallaştırılan bu hadisenin esasen "kimin" destanı olduğu sorusuna cevap vermek

de kolaylaştı. AKP'nin darbe girişimi sonrasında biz/onlar ikiliğini yeniden katı bir biçimde tedavüle sokarak toplumsal tabanın geniş kesimlerini dışlayan ve cezalandıran politikalara başvurması sonucu, on beş yıllık iktidarı boyunca örmeye çalıştığı, yer yer sahiden de yaklaştığı kapsayıcılık ideali, ciddi bir yara aldı. Bu yara elbette, Yeni Osmanlıcı milli kimlik tahayyülüne de sıçrayacaktı. Belki de “15 Temmuz Destanı”, AKP'nin on beş yıllık iktidar serüveninin zafer ve kolektif narsisizm duygularıyla tarif edebileceğim “son durağı” olarak, yalnızca Erdoğan ve destekçilerinin sahiplenebileceği *ayrıştırıcı* bir mite dönüşüverdi. Başka deyişle 15 Temmuz Olayı, bütünleştirici bir mit ve cezbedici bir milli narsisizm uğrağı olarak bir tür meşruiyet zeminine oturmak şöyle dursun, AKP iktidarının yeniden ve geri dönülmez biçimde kendi içine kapanmasına, siyasal ve toplumsal meşruiyetini toplumun büyük bölümünün nezdinde kaybetmesine yol açtı.

Peki, AKP deneyimini Yeni Osmanlıcı sembolik siyaset uğrakları ve bu uğraklara yapışan, onlardan saçılan ve bulaşan kolektif duygular üzerinden okumaya çalıştığım bu tez, bugün, yani takvim 1 Haziran 2018'i gösterirken bize ne söylüyor? AKP'nin duygu siyasetinin, kapsayıcılık gayesini de göz önüne aldığımızda, iktidardaki ömrünün uzamasının ardındaki en büyük etkenlerden birinin, hitap ettiği duygular olduğu tartışma götürmez bir gerçek olarak karşımıza çıkıyor. Bu siyaset yapma tarzının sürdürülmesi ise bugün geline nokta, kendini tekrar eden ve eskimiş motiflere ve duygulara referansla pek de mümkün görünmüyor. Diğer yandan AKP'nin Yeni Osmanlıcı sembolik siyasetinin bir sonucu olarak, gerçekten de “Türkler Osmanlı'yı yeniden hatırladı” gibi duruyor. Osmanlı geçmişinin yeniden kurgulanışında öne çıkan ve AKP'nin siyasetini de büyük oranda belirleyen İslam vurgusu, “bastırılanın geri dönüşü” olarak bugün bizatihi devletin içine işlemiş, kendisine resmi ideolojik çerçeve içinde geniş bir yer açmış gibi görünüyor. Öyle ki 24 Haziran 2018'de gerçekleştirilecek olan Cumhurbaşkanlığı seçim propagandaları sırasında CHP mitinglerinde Kuran-ı Kerim okunuyor, CHP'nin adayı Muharrem İnce ve kurmayları toplu dualara katılıyor.¹³² Bu bağlamda AKP'nin Yeni Osmanlıcı duygu siyaseti, her şeyden çok Cumhuriyet rejiminin ezberlerini ve kalıplarını esnetmiş, bozmuş hatta

¹³² “CHP Mitinginde Kuran Okundu, Muharrem İnce Dua Etti!”, Bkz. <https://www.youtube.com/watch?v=e61kO6jXOek>

kırmış gibi görünüyor. Meseleye böyle bakınca AKP'nin Cumhuriyet rejimiyle giriştiği savaştan görece bir galibiyetle çıktığı sonucuna varmak mümkün. Diğer yandan bu durum, AKP'nin ve temsil ettiği kitlenin mağduriyet anlatısının ve ona eşlik eden duyguların mobilizasyonunun, cezbediciliğinin, büyüünün miadının dolduğu anlamına da gelebilir. Tüm bu varsayımların geçerliliği ve gerçekliğinin önümüzdeki birkaç ay yahut azami birkaç yıl içinde sınanacağını düşünüyorum. Elbette bu esnada bu tezin en büyük eksikliği olarak kabul ettiğim, Türkiye'de duygu siyasetinin *sosyolojik* boyutlarına, tabandaki karşılıklarına daha içeriden ve derinlemesine bakmanın da mümkün, heyecan verici ve açıklayıcı olabileceğine inanıyorum.



KAYNAKÇA

- Açıkel, F. (2012). Muhafazakâr Sosyal Mühendisliğin Yükselişi: 'Yeni Türkiye'nin Eski Siyaseti. *Birikim Dergisi* (276), 14-20.
- Açıkel, F. (1996). Kutsal Mazlumluğun Psikopatolojisi. *Toplum ve Bilim*, (70), (s.153-198). Ankara: Birikim Yayınları.
- Adak, H. (2003). National Myths and Self- Na(rra)tions: Mustafa Kemal's Nutuk and Halide Edib's Memoirs and the Turkish Ordeal. *The South Atlantic Quarterly*, 102(2/3), 509-527.
- Adanalı, Y. A. (2015). AKP Döneminde Şehirler, Kentsel Dönüşüm ve Mimari: Mekânsallaşan İktidar, İktisat ve İtirazlar. K. İnal, N. Sancar, & U. Gezgini içinde, *Marka Takva Tuğra* (s. 119-124). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Adanalı, Y. A. (2015). Mekânsallaşan İktidar, İktisat ve İtirazlar. K. İnal, N. Sancar, & U. Gezgini (Der.) içinde, *Marka Takva Tuğra: AKP Döneminde Kültür ve Politika* (s. 119-124). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan: Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. (İ. Türkmen, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Ahıska, M. (2009). Garbiyatçılık: Türkiye'de Modernliğin Grameri. Ömer Laçiner içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Dönemler ve Zihniyetler* (s. 1039-1041). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ahmed, S. (2004). Collective Feelings: Or the Impressions Left by Others. *Theory Culture Society*, 24-42.
- Ahmed, S. (2014). *Duyguların Kültürel Politikası*. (S. Komut, Çev.) İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Aksakal, H. (2015). *Türk Politik Kültüründe Romantizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aksoy, A. (2014). İstanbul'un Neoliberalizmle İmtihani. A. B. Candan, & C. Özbay (Der.) içinde, *Yeni İstanbul Çalışmaları: Sınırlar, Mücadeleler, Açılımlar* (s. 27-46). İstanbul: Metis Yayınları.

- Anderson, B. (2009). *Hayali Cemaatler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Andrews, M. (2004). Opening to the Original Contributions: Counter Narratives and the Power to Oppose. M. Bamberg, & M. Andrews içinde, *Considering Counter Narratives: Narrating, Resisting, Making Sense* (s. 1-6). Amsterdam/Philedelphia: John Benjamins Publishing.
- Athanasiou, A., Hantzaroula, P., Yannakopolous, K. (2008). Towards a New Epistemology: The Affective Turn. *Historein*, 5-16.
- Atlı, M. (2017). Türkiye'de Cami Mimarlığı Tartışması Nerelerde Tıkanıyor? Kubbeyi Yere ve/veya Çamlıca Tepesi'ne Koymak. T. Bora (Der.) içinde, *İnşaat Ya Resullullah* (s. 55-76). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Avcı, S. (2014, Haziran 5). Ayasofyanın Yeniden Fethi. <http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/833/ayasofya-nin-yeniden-fethi#.Wh0w7FVl-po> adresinden alınmıştır
- Aydın, M. (2016). Hınç Üzerine. *Doğu-Batı* (77), 137-147.
- Aydın, S. (2015). "Caber Kalesi Cengi" ya da İktidarın Coğrafyaya Müdahalesi: Semboller Coğrafyasının Üretimi ve Yenidenüretimi Üzerine. *Kebikeç*, 211-251.
- Aydın, S. & Taşkın, Y. (2015). *1960'tan Günümüze Türkiye Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aydın, S. (2017). Ekolojik Tahribat ve Kültürel Çöküş: Bir Şehir Yaratma Projesinin İflası Olarak Ankara. F. Ş. Cantek (Der.) içinde, *İcad Edilmiş Şehir: Ankara*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aydos, S. (2013, Ocak). Muhafazakâr Milliyetçi Muhayyilede Kanuni: Muhteşem Yüzyıla Yönelik Tepkilere Dair Bir Okuma. *International Journal Of History*, 5(1), 1-16.
- Bakken, B. (2008). The Culture of Revenge and the Power of Politics: A Comparative Attempt to Explain the Punitive. *Journal of Power*, 1(2), 169-187.

- Bali, R. N. (2013). Türk Anti-Semitizmi. Ahmet Çiğdem içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık* (s. 402-409). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Barbalet, J. (2002). Introduction: Why Emotions are Crucial? J. Barbalet içinde, *Emotions and Sociology* (s. 1-9). Oxford: Blackwell Publishing.
- Barbalet, J. (2006). Emotions in Politics: From the Ballet to Suicide Terrorism. S. Clarke, P. Hoggett, & S. Thompson içinde, *Emotion, Politics and Society* (s. 31-58). New York: Palgrave Macmillan.
- Bar-Tal, D., Chernyak-Hai, L., Schori, N., & Gundar, A. (2009). A Sense of Self-Perceived Victimhood in Intractable Conflicts. *International Review of the Red Cross*, 91(874), 229-259.
- Bartu, A. (2006). Eski Mahallelerin Sahibi Kim? Küresel Bir Çağda Tarihi Yeniden Yazmak. Ç. Keyder (Der.) içinde, *İstanbul: Yerel ile Küresel Arasında* (s. 43-59). İstanbul: Metis Yayınları.
- Baştürk, E. (2014). Mağduriyet ile İktidar Arzusu Arasında Türk Sağı: Komplocu Bir Söylemin Anatomisi. *Teorik Bakış*(5), 117-150.
- Bechhofer, F., & McCrone, D. (2012). Imagining the Nation: Symbols of National Culture in England and Scotland. *Ethnicities*, 544-464.
- Belge, M. (2013). Muhafazakarlık Üzerine. A. Çiğdem içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık* (Cilt 5, s. 92-100). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bentz, A.-S. (2012). Symbol and Power: The Dalai Lama as a Charismatic Leader. *Nations and Nationalism*, 2(18), 287-305.
- Ben-Zeev, A. (1992). Anger and Hate. *Journal of Social Philosophy*, 23(2), 85-110.
- Berezin, M. (2002). Secure States: Towards a Political Sociology of Emotion. J. Barbalet içinde, *Emotions and Sociology* (s. 33-52). Oxford: Blackwell Publishing.
- Berman, Y. (2013, Haziran 10). AKP'nin Toplumsal Mukavemetle İmtihanı: İstanbul Artık Fethedilmeyecek! <http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/725/akp->

[nin-toplumsal-mukavemetle-imtihani-istanbul-artik-fethedilmeyecek#.Wh1c51Vl-po](#) adresinden alınmıştır

- Bilali, R. (2013). National Narrative and Social Psychological Influences in Turks' Denial of the Mass Killings of Armenians as Genocide. *Journal of Social Issues*, 69 (1), 16-33.
- Bilgiç, E. E. (2015). Kötü Eski, İyi Yeni Retoriğinde İkili Karşıtlıklar. K. İnal, N. Sancar, & U. Gezgin içinde, *Marka Takva Tuğra: AKP Döneminde Kültür ve Politika* (s. 192-198). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Billig, M. (1995). *Banal Nationalism*. London: Sage.
- Bora, A. (2010). Yas Ne Zaman Birleştirir?: Açık Yaralarla Yaşamak. *Toplum ve Bilim*(118), 221-234.
- Bora, T. (1996). İslamcılıktaki Milliyetçilik ve Refah Partisi. *Birikim Dergisi* (91), 15-25.
- Bora, T. (2006). Fatih'in İstanbul'u: Siyasal İslamın Alternatif Küresel Şehir Hayalleri. Ç. Keyder içinde, *İstanbul: Yerel ile Küresel Arasında* (s. 60-77). İstanbul: Metis Yayınları.
- Bora, T. (2009). *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik Muhafazakarlık İslamcılık*. İstanbul: Birikim Yayınları.
- Bora, T., & Erdoğan, N. (2013). Muhafazakâr Popülizm. A. Çiğdem içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık* (s. 832-644). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bora, T. & Ünüvar, K. (2015). Ellili Yıllarda Türkiye'de Siyasi Düşünce Hayatı. M. K. Kaynar içinde, *Türkiye'nin 1950'li Yılları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bora, T. (2016). Muhafazakâr ve İslamcı Söylemde Beyaz Türk Hıncı: Beyaz Türk'e Kahretmek. E. Aktoprak, & C. Kaya içinde, *21. Yüzyılda Milliyetçilik: Teori ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bora, T. (2017a). *Cereyanlar*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Bora, T. (2017b). Türk Muhafazakârlığı ve İnşaat Şehveti: Büyük Olsun Bizim Olsun. T. Bora (Der.) içinde, *İnşaat Ya Resulullah* (s. 9-16). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bouchard, G. (2013). *National Myths: Constructed Pasts, Contested Presents*. New York: Routledge.
- Bourdieu, P., & Wacquant, L. (2014). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Boym, S. (2007). Nostalgia and Its Discontents. *The Hedgehog Review*, 7-18.
- Boym, S. (2009). *Nostaljinin Geleceği*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bozkuş, Ş. B. (2014). Rethinking Nationalism in the Case of 1453 Conquest Museum in İstanbul. *Global Media Journal*, 4(8), 1-12.
- Brown, W. (1995). *States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity*. New Jersey: Princeton University Press.
- Brunner, J. (1997). Pride and Memory: Nationalism, Narcissism and the Historians' Debates in Germany and Israel. *History and Memory*, 9(1/2), 256-300.
- Brysk, A. (1995). "Hearts and Minds": Bringing Symbolic Politics Back in. *Chicago Journals*, 559-585.
- Calhoun, C. (2001). Putting Emotions in Their Place. J. G. vd. içinde, *Passionate Politics: Emotions and Social Movements*. Chicago: University of Chicago Press.
- Clarke, S., Hoggett, P., & Thompson, S. (2006a). Applying Theory in Practice: Politics and Emotions in Everyday Life. S. Clarke, P. Hoggett, & S. Thompson içinde, *Emotion, Politics and Society* (s. 59-69). New York: Palgrave Macmillan.
- Clarke, S., Hoggett, P., & Thompson, S. (2006b). Moving Forward in the Study of Emotions: Some Conclusions. S. Clarke, P. Hoggett, & S. Thompson içinde, *Emotion, Politics and Society* (s. 162-175). New York: Palgrave Macmillan.

- Clarke, S., Hoggett, P., & Thompson, S. (2006c). The Study of Emotion: An Introduction. S. Clarke, P. Hoggett, & S. Thompson içinde, *Emotion, Politics and Society* (s. 3-13). New York: Palgrave Macmillan.
- Clough, P. (2007). The Affective Turn: Theorising the Social, An Introduction. P. Clough, & J. Halley içinde, *The Affective Turn* (s. 1-33). Durham & London: Duke University Press.
- Clough, P. (2010). The Affective Turn: Political Economy, Biomedica and Bodies. M. Gregg, & G. J. Seigworth içinde, *The Affect Theory Reader* (s. 206-228). Durham & London: Duke University Press.
- Connolly, W. E. (2007). The Ethos of Revenge. *Communication and Critical/Cultural Studies*, 4(1), 93-97.
- Copeaux, E. (2000). *Türk Tarih Tezinden Türk-İslam Sentezine*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Crombag, H., Rassin, E., & Horselenberg, R. (2010). On Vengeance. *Psychology, Crime & Law*, 9(4), 333-344.
- Cvetkovich, A. (2003). *An Archive of Feelings: Trauma, Sexuality and Lesbian Public Cultures*. Durham & Londra: Duke University Press.
- Çakır, R. (2005). Milli Görüş Hareketi. Yasin Aktay içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık* (Cilt 6, s. 544-603). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çalış, Ş. H. (2001). Hayaletbilimi ve Hayali Kimlikler: Özal, Balkanlar ve Neo-Osmanlılık. İ. Sezal, & İ. Dağı içinde, *Kim Bu Özal? Siyaset iktisat Zihniyet* (s. 385-423). İstanbul: Boyut Yayıncılık.
- Çavdar, A. (2017). Görünür Fanteziler: Büyüklük Kimde Kalsın? T. Bora (Der.) içinde, *İnşaat Ya Resulullah* (s. 113-130). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çavuşoğlu, E. (2017a). İnşaata Dayalı Büyüme Modelinin Yeni Osmanlıcılıkla Bütünleşerek Ulusal Popüler Proje Haline Gelişi: Kadim ideoloji Korporatizme

- AKP Makyajı. T. Bora (Der.) içinde, *İnşaat Ya Resulullah* (s. 77-94). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çavuşoğlu, E. (2017b). İslamcı Neo-Liberalizmde İnşaat Fetişi ve Mülkiyet Üzerindeki Simgesel Hale. T. Bora (Der.) içinde, *İnşaat Ya Resulullah* (s. 131-152). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çetinsaya, G. (2013). Cumhuriyet Türkiye'sinde Osmanlıcılık. T. Bora, & M. Gültekingil içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık* (Cilt 5, s. 361-380). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çınar, A. (2001, Nisan). National History as a Contested Site: The Conquest of Istanbul and Islamist Negotiations of the Nation. *Comparative Studies in Society and History*, 43(2), 364-391.
- Çolak, Y. (2006, Temmuz). Ottomanism vs. Kemalism: Collective Memory and Cultural Pluralism in 1990s Turkey. *Middle Eastern Studies*, 42(4), 587-602.
- Davis, F. (1977). *Nostalgia, Identity and The Current Nostalgia Wave*. https://www.researchgate.net/publication/229617331_Nostalgia_Identity_and_the_Current_Nostalgia_Wave adresinden alınmıştır
- Davutoğlu, A. (2005). *Stratejik Derinlik*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Deleuze, G. (2011). *Spinoza:Pratik Felsefe*. İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2014). *Anti-Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni I*. Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Demertzis, N. (2013). Introduction: Theorizing the Emotions- Politics Nexus. N. Demertzis içinde, *Emotions in Politics* (s. 1-16). London: Palgrave Macmillan.
- Demirağ, D. (2009, Mart 20). Ağır Nostalji İstanbul. <http://www.birikimdergisi.com/guncel-yazilar/733/agir-nostalji-istanbul#.Wh072lVl-po> adresinden alınmıştır
- Demirer, Y. (2002). *Tören Simge Siyaset: Türkiye'de Newroz ve Nevruz Şenlikleri*. Ankara: Dipnot Yayınları.

- Demirer, Y. (2015). Adalet ve Kalkınma Partisi'nde Kültür Üzerinden Siyaset: Bir Çerçeve Önerisi. K. İnal, N. Sancar , & U. Gezgin içinde, *Marka Takva Tuğra: AKP Döneminde Kültür ve Politika* (s. 64-69). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Dindar, C. (2014). *Bi'at ve Öfke: Recep Tayyip Erdoğan'ın Psikobiyografisi*. İstanbul: Telos Yayınevi.
- Edelman, M. (1971). *Politics as Symbolic Action*. New York: Academic Press Inc.
- Edelman, M. (1967). *The Symbolic Uses of Politics*. Londra: University of Illinois Press.
- Eriksen, T. H., & Nielsen, F. S. (2014). *Antropoloji Tarihi*. (A. Bora, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Esen, O. (2013, Şubat). Taksim 5 Kasım: Bir Darbenin Şifreleri. *Birikim Dergisi*(286).
- Fantini, B., Moruno, D., & Moscoso, J. (2013). *On Resentment: Past and Present*. U.K.: Cambridge Scholars Publishing.
- Foucault, M. (2003). *Cinselliğin Tarihi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Foucault, M. (2006). *Hapishanenin Doğuşu*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Fox, J. E. (2006). Consuming the Nation: Holidays, Sports and the Production of Collective Belonging. *Ethnic and Racial Studies*, 217-236.
- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- Goodwin, J., & Jasper, J. (2006). Emotions and Social Movements. J. E. Stets, & J. Turner içinde, *Handbook of Sociology of Emotions* (s. 611-636). U.S.A.: Springer.
- Gülhan, S. T. (2017). Devlet Müteahhidlerinden Gayrimenkul Geliştiricilerine, Türkiye'de Kentsel Rant ve Bir Meta Olarak Konut Üreticiliği: Konuta Hücum. T. Bora (Der.) içinde, *İnşaat YaResulullah* (s. 33-46). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gürbilek, N. (2007). *Mağdurun Dili*. İstanbul: Metis Yayınları.

Gürbilek, N. (2015). *Sessizin Payı*. İstanbul: Metis Yayınları.

Gürsel, K. (2014, Haziran 2). Fetihçinin Yeni Hedefi: Ayasofya. http://www.milliyet.com.tr/fetihcinin-yeni-hedefi-ayasofya/dunya/ynetay/1891148/default.htm?utm_source=partners&utm_medium=gazeteoku.com&utm_campaign=feed adresinden alınmıştır

Gürbilek, N. (2016). *Kör Ayna Kayıp Şark*. İstanbul: Metis Yayınları.

Hammack, P. L., & Pilecki, A. (2012). Narrative as a Root Metaphor for Political Psychology. *Political Psychology*, 33(1), 75-103.

Harkavy, R. E. (2000). Defeat, National Humiliation, and the Revenge Motif in International Politics. *International Politics*(37), 345-368.

Heaney, J. (2013). Emotions and Nationalism: A Reappraisal. N. D. (Ed.) içinde, *Emotions in Politics: The Affect Dimension in Political Tension* (s. 243-263). Palgrave Macmillan.

Henderson, V. L. (2008). Is There Hope for Anger? The Politics of Spatializing and Reproducing an Emotion. *Emotion, Space, Society*(1), 28-37.

Hobsbawm, E. J. (2010). *Milletler ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Hobsbawm, E.J. & Ranger, T. (2007). *The Invention of Tradition*. New York: Cambridge University Press.

Hobbes, T. (2005). *Leviathan*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Hoggett, P., Wilkinson, H., & Beedell, P. (2013). Fairness and the Politics of Resentment. *Journal of Social Policy*, 42(3), 567-585.

Holmes, M. (2004). Feeling Beyond Rules: Politicizing the Sociology of Emotion and Anger in Feminist Politics. *European Journal of Social Theory*, 7(209), 209-227.

İnal, K., Sancar, N., & Gezgin, U. (2015). *Marka Takva Tuğra*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

- Kaufman, S. J. (2006). Escaping the Symbolic Politics Trap: Reconciliation Initiatives and Conflict Resolution in Ethnic Wars. *Journal of Peace Research*, 201-218.
- Kaufman, S. J. (2001). *Modern Hatreds: The Symbolic Politics of Ethnic War*. U.S.A.: Cornell University Press.
- Kertzer, D. (1988). *Ritual, Politics, Power*. New York: Vail-Ballou Press.
- Kertzer, D. (1996). *Politics and Symbols: The Italian Communist Party and the Fall of Communism*. New Haven & Londra: Yale University Press.
- Keyder, Ç. (2006). *İstanbul: Küresel ile Yerel Arasında*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kıvanç, Ü. (2015). *Pan-İslamcının Macera Kılavuzu: Davutoğlu Ne Diyor, Bir Şey Diyor mu?* İstanbul: Birikim Yayınları.
- Koçak, O. (1996). Kaptırılmış İdeal: Mai ve Siyah üzerine Psikanalitik Bir Deneme. *Toplum ve Bilim*(70), 94-152.
- Koyuncu, B. (2014). *Benim Milletim: Ak Parti İktidarı, Din ve Ulusal Kimlik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kumar, K. (2013). 1066 and All That: Myths of the English. G. Bouchard içinde, *National Myths: Constructed Pasts, Contested Presents* (s. 94-109). Londra ve New York: Routledge.
- Lapsley, J. N. (1998). Vengeance: The Half Hidden Pillager of Our Lives. *Pastoral Psychology*, 46(4), 255-265.
- Leys, R. (2011). The Turn to Affect: A Critique. *Chicago Journals*, 37(3), 434-472.
- Logie, S., & Morvan, Y. (2017). *İstanbul 2023*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Löwenheim, O., & Heimann, G. (2008). Revenge in International Politics. *Security Studies*, 17(4), 685-724.
- Lyman, P. (2004). The Domestication of Anger: The Use and Abuse of Anger in Politics. *European Journal of Social Theory*, 2(7), 133-147.

- Mach, Z. (1993). *Symbols, Conflict and Identity: Essays in Political Anthropology*. U.S.A.: State University of New York Press.
- Machiavelli, N. (2007). *Prens*. İstanbul: Oğlak Yayıncılık.
- Margalit, A. (1996). *The Decent Society*. Cambridge: Harvard University Press.
- Massumi, B. (2010). The Future Birth of the Affective Fact: The Political Ontology of Threat. M. Gregg, & G. Seigworth içinde, *The Affect Theory Reader* (s. 52-70). Durham & Londra: Duke University Press.
- Matsumoto, D., Hwang, H. C., & Frank, M. G. (2012). Emotions Expressed in Speeches by Leaders of Ideologically Motivated Groups Predict Aggression. *Behavioral Sciences of Terrorism and Political Aggression*, 1(6), 1-18.
- Meltzer, B. R., & Musolf, G. (2002). Resentment and Ressentiment. *Sociological Inquiry*, 72(2), 240-255.
- Mendible, M. (2005). Visualising Abjection: Gender, Power and the Culture of Humiliation. <https://www.researchgate.net/publication/256497385> adresinden alınmıştır.
- Mert, N. (2013). Muhafazakarlık ve Laiklik. A. Çiğdem içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık* (Cilt 5, s. 314-345). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Minkinen, P. (2007). Resentment as Suffering: On Transitional Justice and the Impossibility of Forgiveness. *Law & literature*, 19(3), 513-531.
- Nietzsche, F. (2011). *Ahlakın Soykütüğü: Bir Polemik*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Nussbaum, M. C. (2013). *Political Emotions: Why Love Matters for Justice*. A.B.D.: Harvard University Press.
- Onar, N. F. (2009, Mart). Echoes of a Universalism Lost: Rival Representations of the Ottomans in Today's Turkey. *Middle Eastern Studies*, 45(2), 229-241.

- Ongur, H. Ö. (2015). Identifying Ottomanisms: The Discursive Evolution of Ottomans Past in the Turkish Present. *Middle Eastern Studies*, 51(3), 416-432.
- Ost, D. (2004). Politics as the Mobilization of Anger: Emotions in Movements and in Power. *European Journal of Social Theory* 229-244(7).
- Öğün, S. S. (2013). Türk Muhafazakârlığının Kültürel Politik Kökenleri. A. Çiğdem içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık* (Cilt 5, s. 539-582). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Öney, S. (2016, Haziran 14). İcad Edilen Bir Dış ve İç Sorun: Ayasofya. <http://www.birikimdergisi.com/haftalik/7729/icat-edilen-bir-dis-ve-ic-sorun-ayasofya#.Wh0pDlVl-po> adresinden alınmıştır
- Özbudun, S. (2015). Osmanlı'yı 'İhya' Etmek: AKP'nin Törenleri. K. İnal, N. Sancar, & U. Zengin içinde, *Marka Takva Tuğra: AKP Döneminde Kültür ve Politika* (s. 219-231). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Özcan, K. (2010). Stratejik Derinlik: Bir Dış Politika Eleştirisi. *Doğudan Dergisi* (16), 78-86.
- Özman, A., & Dede, K. (2014). Türk Sağ ve Masonluğun Söylemsel İnşası: İktidar, Bilinmezlik, Komplo. İ. Ö. Kerestecioğlu, & G. Öztan içinde, *Türk Sağ: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri* (s. 169-202). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özmen, E. (2017). *Vazgeçemediklerinin Toplamıdır İnsan: Yas, Melankoli, Depresyon*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parlak, İ., & Uz, P. (2016). Mağdur/Mazlumdan Mağrur/Muktedir 30 Mart Seçimleri. *Düşünen Siyaset*(30), 69-106.
- Peker, A. U. (2015, Kasım-Aralık). AKP Döneminde Rövanşist Mimari. <http://www.mimarlikdergisi.com/index.cfm?sayfa=mimarlik&DergiSayi=400&RecID=3789> adresinden alınmıştır.
- Pickering, M., & Keightley, E. (2006). The Modalities of Nostalgia. *Current Sociology*, 54(6), 919-941.

- Pixley, J. (2002). Emotions and Economics. J. Barbalet içinde, *Emotions and Sociology* (s. 69-89). Oxford: Blackwell Publishing.
- Post, J. M. (1986). Narcissism and the Charismatic Leader-Follower Relationship. *Political Psychology*, 7(4), 675-688.
- Post, J. M. (1993). Current Concepts of the Narcissistic Personality: Implications for Political Psychology. *Political Psychology*, 14(1), 99-121.
- Rankin, J. (2002). What is Narrative? *Concrescence: The Australasian Journal of Process Thought*, 3, 1-12.
- Reich, W. (2014). *Faşizmin Kitle Psikolojisi*. İstanbul: Cem Yayınevi.
- Riessman, C. K. (2005). Narrative Analysis. *Narrative, Memory and Everyday Life* (s. 1-7). içinde Huddersfield: University of Huddersfield.
- Robert, D., & Shenshav, S. (2014). Fundamental Assumptions in Narrative Analysis: Mapping the Field. *The Qualitative Report*, 19, 1-17.
- Robinson, D. T. (2014). The Role of Cultural Meanings and Situated Interaction in Shaping Emotion. *Emotion Review*, 189-195.
- Rose, J. (2003). Government Advertising and the Creation of National Myths: The Canadian Case. *International Journal of Nonprofit and Voluntary Sector Marketing*, 8(2), 153-165.
- Rosenthal, S. A., & Pittinsky, T. L. (2006). Narcissistic Leadership. *The Leadership Quarterly*(17), 617-633.
- Ruddick, S. (2010). The Politics of Affect: Spinoza in the Work of Negri and Deleuze. *Theory, Culture and Society*, 4(27), 21-45.
- Salecl, R. (2013). *Kaygı Üzerine*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Saraçoğlu, C. (2013). AKP, Milliyetçilik ve Dış Politika: Bir Milliyetçilik Doktrini Olarak Stratejik Derinlik. *Alternatif Politika*, 5(1), 52-68.

- Saraçoğlu, C., & Demirkol, Ö. (2015). Nationalism and Foreign Policy Discourse in Turkey Under the AKP Rule: Geography, History and National Identity. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 42(3), (s. 301-319).
- Sears, D. O. (2001). The Role of Affect in Symbolic Politics. J. H. Kuklinski içinde, *Citizens and Politics: Perspectives from Political Psychology* (s. 14-40). Cambridge: Cambridge University Press.
- Scheler, M. (2004). *Hınç*. İstanbul: Kanat Kitap.
- Schieman, S. (2006). Anger. J. E. Stets, & J. Turner içinde, *Handbook of the Sociology of Emotions* (s. 493-515). New York: Springer.
- Shayegan, D. (1992). *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*. Londra: Saqi Books.
- Shayegan, D. (2002). *Yaralı Bilinç: Geleneksel Toplumlarda Kültürel Şizofreni*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Shenhav, S. R. (2006). Political Narratives and Political Reality. *International Political Science Review*, 27(3), 245-262.
- Shenhav, S. R., Oshri, O., Ofek, D., & Sheaffer, T. (2014). Story Coalitions: Applying Narrative Theory to the Study of Coalition Formation. *Political Psychology*, 35(5), 661-678.
- Shilling, C. (2002). The Two Traditions in the Sociology of Emotions. J. Barbalet içinde, *Emotions and Sociology* (s. 10-32). Oxford: Blackwell Publishing.
- Smith, A. (1999). *Myths and Memories of the Nation*. New York: Oxford University Press.
- Smith, A. (2009). *Milli Kimlik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Somers, R. M., (1992). Narrativity, Narrative Identity and Social Action: Rethinking English. Working Class Formation. *Social Science History*, 16(4), (s. 591-630).

- Somers, M. R. (1994). The Narrative Constitution of Identity: A Relational and Network Approach. *Theory and Society*, 23, 605-649.
- Stanley, L. (2008). Madness to the Method: Using a Narrative Methodology to Analyse Large-Scale Complex Social Phenomena. *Qualitative Research*, 8(3), 435-447.
- Stanley, L. (2009). Narratives from Major to Minor: On Resisting Binaries in Favour of Joined up Thinking. *Social esearch Online*, 14(5).
- Stanley, L. (2010). On Small and Big Stories of the Quotidian: The Commonplace and the Extraordinary in Narrative Inquiry. *Narrative, memory and Ordinary Lives* (s. 1-24). içinde Huddersfield: University of Huddersfield.
- Stockdale, K. (2013). Collective Resentment. *Social Theory and Practice*, 39(3), 501-521.
- Subaşı, N. (2005). 1960 Öncesi İslami Neşriyat: Sindirilme, Tahayyül ve Tefekkür. Yasin Aktay içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık* (Cilt 6, s. 217-235). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Suny, R. G. (2013). Constructing Primordialism: Old Histories for New Nations. *The Journal of Modern History*, 73(4), 862-896.
- Svašek, M. (2005). The Politics of Choosen Trauma: Expellee Memories, Emotions and Identities. K. Milton, & M. Svašek içinde, *Mixed Emotions* (s. 195-214). Oxford, New York: Berg Publication.
- Swartz, D. (2015). *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi*. İstanbul: İletişim.
- Spinoza, B. (2011). *Ethica*. İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Thompson, J. B. (2013). *İdeoloji ve Modern Kültür*. Ankara: Dipnot Yayınları.
- Timur, T. (2015). AKP: Sosyal Sınıf, Siyaset ve Kültür. K. İnal, N. Sancar, & U. Gezgün içinde, *Marka Takva Tuğra: AKP Döneminde Kültür ve Politika* (s. 21-29). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

- Tokdoğan, N. (2015). Asırlık Temkinin Sonu: Türkiye'de İslami-Muhafazakarlığın Pathosu. *Birikim Dergisi*(309-310), 193-201.
- Tuğrul, S. (2010). *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban: Çoktanrılılıktan Tektanrılılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Turner, V. (1967). *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Londra: Cornell University Press.
- Turner, V. (1996). *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. U.S.A.: Cornell University Press.
- Türk, B. (2014). *Muktedir: Türk Sağ Geleneği ve Recep Tayyip Erdoğan*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Türk, B. (2017). Şantiyeler Kralı: Bir Yeni Zaman Muktediri Olarak Ali Ağaoğlu. T. Bora (Der.) içinde, *İnşaat Ya Resulullah* (s. 101-112). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Uluşahin, A. (2016, Mart 6). Atatürk Kültür Merkezinin 70 Yıllık Tarihi. <http://kulturservisi.com/p/ataturk-kultur-merkezinin-70-yillik-tarihi> adresinden alınmıştır
- Ure, M. (2015). Resentment/Ressentiment. *Constellations*, 22(4), 599-613.
- Uzgel, İ., & Yaramış, V. (2010, Mart-Nisan). Özal'dan Davutoğlu'na Türkiye'de Yeni Osmanlıcı Arayışlar. *Doğudan Dergisi*(16), 37-49.
- von Scheve, vd. (2013). Emotional Entrainment, National Symbols and Identification: a Naturalistic Study Around the Men's Football World Cup. *Current Sociology*, 3-23.
- White, J. (2013). *Müslüman Milliyetçiliği ve Yeni Türkler*. (F. Güllüpnar, & C. Taştan, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Williams, R. (1990). *Marksizm ve Edebiyat*. İstanbul: Adam Yayınları.

- Yavuz, H. (1998). Turkish Identity and Foreign Policy in Flux: The Rise of Neo-Ottomanism. *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 7(12), 19-41.
- Yeğenoğlu, M. (2003). *Sömürgeci Fantaziler: Oryantalist Söylemde Kültürel ve Cinsel Fark*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Yıldız, P. (2016). *Hatırlamanın ve Unutmanın İmgeleri*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Yılmaz, Z. (2017). The AKP and the Spirit of the New Turkey: Imagined Victim, Reactionary Mood and Resentful Sovereign. *Turkish Studies*.
- Yörük, Z. (2009). Politik Psişe Olarak Türk Kimliği. Tanıl Bora içinde, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Milliyetçilik* (s. 309-324). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zavala, A. d., Eidelson, R., Cichocka, A., & Jayawickreme, N. (2009). Collective Narcissism and its Social Consequences. *Journal of Personality and Social Psychology*, 97(6), 1075-1097.
- Zavala, A. G., & Cichocka, A. (2011). Collective Narcissism and Anti-Semitism in Poland. *Group Process and Intergroup Relations*, 15(2), 213-229.
- Zürcher, E. J. (2013). Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Siyasal Muhafazakarlık. A. Çiğdem içinde, *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce: Muhafazakarlık* (Cilt 5, s. 40-53). İstanbul: İletişim Yayınları.



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA TEZ ÇALIŞMASI ORJİNALLİK RAPORU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih 15.08.2018

Tez Başlığı : TÜRKİYE'DE SEMBOLİK SİYASETİN DUYGUSAL TEZAHÜRLERİ: YENİ OSMANLICI ANLATININ DUYGU HAZNESİ

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmamın a) Kapak sayfası, b) Giriş, c) Ana bölümler ve d) Sonuç kısımlarından oluşan toplam 232 sayfalık kısmına ilişkin, 15/08/2018 tarihinde şahsım/tez danışmanım tarafından Turnitin adlı intihal tespit programından aşağıda işaretlenmiş filtrelemeler uygulanarak alınmış olan orijinallik raporuna göre, tezin benzerlik oranı % 3 'tür.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1- ☐ Kabul/Onay ve Bildirim sayfaları hariç
- 2- ☒ Kaynakça hariç
- 3- ☒ Alıntılar hariç
- 4- ☐ Alıntılar dâhil
- 5- ☒ 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tez Çalışması Orijinallik Raporu Alınması ve Kullanılması Uygulama Esasları'nı inceledim ve bu Uygulama Esasları'nda belirtilen azami benzerlik oranlarına göre tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

15.08.2018

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: NAGEHAN TOKDOĞAN KARTAL

Öğrenci No: N11249469

Anabilim Dalı: İLETİŞİM BİLİMLERİ

Programı: İLETİŞİM BİLİMLERİ

Statüsü: ☒ Doktora ☐ Bütünleşik Dr.

DANIŞMAN ONAYI

UYGUNDUR.

Prof. Dr. Alişu Boş
Alişu Boş

(Unvan, Ad Soyad, İmza)



**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
Ph.D. DISSERTATION ORIGINALITY REPORT**

**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
COMMUNICATION SCIENCE DEPARTMENT**

Date: 15.08.2018

Thesis Title : EMOTIONAL MANIFESTATIONS OF SYMBOLIC POLITICS IN TURKEY: NEO-OTTOMANISM'S RESERVOIR OF EMOTIONS

According to the originality report obtained by myself/my thesis advisor by using the Turnitin plagiarism detection software and by applying the filtering options checked below on 15/08/2018 for the total of 232 pages including the a) Title Page, b) Introduction, c) Main Chapters, and d) Conclusion sections of my thesis entitled as above, the similarity index of my thesis is 3 %.

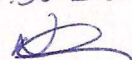
Filtering options applied:

1. ☐ Approval and Declaration sections excluded
2. ☒ Bibliography/Works Cited excluded
3. ☒ Quotes excluded
4. ☐ Quotes included
5. ☒ Match size up to 5 words excluded

I declare that I have carefully read Hacettepe University Graduate School of Social Sciences Guidelines for Obtaining and Using Thesis Originality Reports; that according to the maximum similarity index values specified in the Guidelines, my thesis does not include any form of plagiarism; that in any future detection of possible infringement of the regulations I accept all legal responsibility; and that all the information I have provided is correct to the best of my knowledge.

I respectfully submit this for approval.

15.08.2018


Date and Signature

Name Surname: NAGEHAN TOKDOĞAN KARTAL

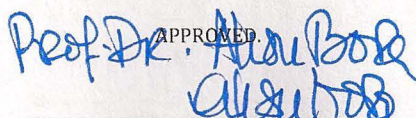
Student No: N11249469

Department: COMMUNICATION SCIENCE

Program: COMMUNICATION SCIENCE

Status: ☒ Ph.D. ☐ Combined MA/ Ph.D.

ADVISOR APPROVAL

APPROVED.

(Title, Name Surname, Signature)



HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEZ ÇALIŞMASI ETİK KOMİSYON MUAFİYETİ FORMU

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLETİŞİM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI BAŞKANLIĞI'NA

Tarih: 15.08.2018

Tez Başlığı: TÜRKİYE'DE SEMBOLİK SİYASETİN DUYGUSAL TEZAHÜRLERİ: YENİ OSMANLICI ANLATININ DUYGU HAZNESİ

Yukarıda başlığı gösterilen tez çalışmam:

1. İnsan ve hayvan üzerinde deney niteliği taşımamaktadır,
2. Biyolojik materyal (kan, idrar vb. biyolojik sıvılar ve numuneler) kullanılmaması gerektirmemektedir.
3. Beden bütünlüğüne müdahale içermemektedir.
4. Gözlemsel ve betimsel araştırma (anket, mülakat, ölçek/skala çalışmaları, dosya taramaları, veri kaynakları taraması, sistem-model geliştirme çalışmaları) niteliğinde değildir.

Hacettepe Üniversitesi Etik Kurullar ve Komisyonlarının Yönergelerini inceledim ve bunlara göre tez çalışmamın yürütülebilmesi için herhangi bir Etik Kurul/Komisyon'dan izin alınmasına gerek olmadığını; aksi durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

15.08.2018

Tarih ve İmza

Adı Soyadı: NAGEHAN TOKDOĞAN KARTAL

Öğrenci No: N11249469

Anabilim Dalı: İLETİŞİM BİLİMLERİ

Programı: İLETİŞİM BİLİMLERİ

Statüsü: ☐ Yüksek Lisans ☒ Doktora ☐ Bütünleşik Doktora

DANIŞMAN GÖRÜŞÜ VE ONAYI

Prof. Dr. Alsubor
 Alsubor
 (Unvan, Ad Soyad, İmza)

Detaylı Bilgi: <http://www.sosyalbilimler.hacettepe.edu.tr>

Telefon: 0-312-2976860

Faks: 0-3122992147

E-posta: sosyalbilimler@hacettepe.edu.tr



**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
ETHICS COMMISSION FORM FOR THESIS**

**HACETTEPE UNIVERSITY
GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES
COMMUNICATION SCIENCES DEPARTMENT**

Date: 15.08.2018

Thesis Title: EMOTIONAL MANIFESTATIONS OF SYMBOLIC POLITICS IN TURKEY: NEO-OTTOMANISM'S RESERVOIR OF EMOTIONS

My thesis work related to the title above:

1. Does not perform experimentation on animals or people.
2. Does not necessitate the use of biological material (blood, urine, biological fluids and samples, etc.).
3. Does not involve any interference of the body's integrity.
4. Is not based on observational and descriptive research (survey, interview, measures/scales, data scanning, system-model development).

I declare, I have carefully read Hacettepe University's Ethics Regulations and the Commission's Guidelines, and in order to proceed with my thesis according to these regulations I do not have to get permission from the Ethics Board/Commission for anything; in any infringement of the regulations I accept all legal responsibility and I declare that all the information I have provided is true.

I respectfully submit this for approval.

15.08.2018


Date and Signature

Name Surname: NAGEHAN TOKDOĞAN KARTAL

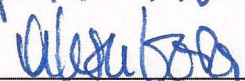
Student No: N11249469

Department: COMMUNICATION SCIENCES

Program: COMMUNICATION SCIENCES

Status: ☐ MA ☒ Ph.D. ☐ Combined MA/ Ph.D.

ADVISER COMMENTS AND APPROVAL

Prof. Dr. Alex Bora

(Title, Name Surname, Signature)