ODİTORYUM

Eleştirel Sosyal Bilimler Dergisi Cilt: 04, Sayı: 07 Aralık 2025

Sosyoloji Mezunları Derneği (SOMDER) açık erişimli ve hakemli yayınıdır. ISSN: 2980-0439

21. Yüzyılda Sağ Radikalizm

Aşırı Milliyetçi Sağ ***Mehmet Ali Ağaoğulları*** *Populism or Radicalism?* ***Prof. Dr. Süha Atatüre*** *Küresel Çocukluk Rejimlerinin Popülist Siyasetle Kesişimi: UNICEF Dünya Çocuklarının Durumu (2000–2025) Raporlarının Eleştirel Bir Analizi* ***Yeşim Eraslan*** *Dijital Kültür, Gözetim ve Ahlaki Ekonomi: Sosyal Medyanın Yeni Aile Mekânı* ***Ebru Dayanır, Gaye Nisanoğlu*** *Yeni Sağ Politikaların Kadınların Toplumsal Konumu Üzerindeki Etkileri: Yerel Yönetimler Bağlamında Küresel ve Karşılaştırmalı Bir Analiz* ***Dr. Ayşe Kaşıkırık*** *Sağ-Dinsel Radikalizmde Tarihsel Meşruiyet Arayışına Bir Örnek: 'Anti-Kolonyal' Söylem Çabası ve Türkiye'de Ticanîlik* ***Dr. Mustafa Yaşar Özoylumlu***

Oditoryum Eleştirel Sosyal Bilimler Dergisi,
Sosyoloji Mezunları Derneği'nin (SOMDER) açık erişimli ve hakemli bir yayınıdır. Oditoryum, SOMDER'in kurulduğu tarihten itibaren düzenlediği ulusal ve uluslararası konferanslar, seminerler ve yayınladığı "Sosyolojik Tartışmalar" dergisinin birikimi üzerinden yükselmektedir.

ODİTORYUM Eleştirel Sosyal Bilimler Dergisi 2022 yılı itibariyle yayın hayatına başlamıştır. Dergi elektronik ortamda çevrimiçi olarak yayınlanmaktadır. ODİTORYUM Eleştirel Sosyal Bilimler Dergisi, yılda iki kere ve altı ayda bir Haziran ve Aralık aylarında yayınlanmaktadır. Ulusal ve hakemli bir dergidir, dili Türkçe veya İngilizcedir. Bilimsel bilgiyi kamusal olarak tanımladığı için "Budapeşte Açık Erişim Girişimi" politikalarını benimser.

Dergi Sahibi: Özgür AKTÜKÜN
Sorumlu Yazı İşleri Müdürü: Güler ÖZDEMİR
Baş Editör: Tuğba CANBULUT
Yabancı Dil Editörü: Leman ÇELİK ÖZŞAHİN
Mizanpaj Editörü: Merve YETKİN
Sekreter: Esra ÖĞRETİCİ

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Asım Karaömerlioğlu
Prof. Dr. Bahattin Akşit
Prof. Dr. Birsen Hekimoğlu
Prof. Dr. Birsen TalayKeşoğlu
Prof. Dr. Esin Küntay
Prof. Dr. Fatmagül Berktay
Prof. Dr. Firdevs Gümüşoğlu
Prof. Dr. Fuat Ercan
Prof. Dr. Haldun Gülalp
Prof. Dr. Hayri Kozanoğlu
Prof. Dr. Hayriye Erbaş
Prof. Dr. Kadir Cangızbay
Prof. Dr. Korkut Tuna
Prof. Dr. Murat Güvenç
Prof. Dr. Nilüfer Ayşe Durakbaşa
Prof. Dr. Ozan Erözden
Prof. Dr. Şevket Pamuk
Prof. Dr. Veysel Bozkurt
Doç. Dr. Derya Kömürcü
Doç. Dr. Hakan Koçak

www. oditoryumdergi.com
dergioditoryum@gmail.com

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Cenk Saraçoğlu
(Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Egemen Yılgür
(Yeditepe Üniversitesi)

Prof. Dr. Hatice Kurtuluş
(İstanbul Üniversitesi)

Prof. Dr. Merih Taşkaya
(Akdeniz Üniversitesi)

Prof. Dr. Songül Sallan Gül
(Süleyman Demirel Üniversitesi)

Prof. Dr. Şükrü Aslan
(Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)

Doç. Dr. Ayfer Bartu Candan
(Boğaziçi Üniversitesi)

Doç. Dr. Murat Yüksel
(Adana Alparslan Türkeş Üniversitesi)

Doç Dr. Pınar Akkuş
(İstanbul Arel Üniversitesi)

01 Editörden

04 Aşırı Milliyetçi Sağ
(Duayen Yazısı)
Mehmet Ali Ağaoğulları

41 Populism or Radicalism?
(Tartışma)
Prof. Dr. Süha Atatüre

58 Küresel Çocukluk Rejimlerinin Popülist Siyasetle Kesişimi: UNICEF Dünya Çocuklarının Durumu (2000–2025) Raporlarının Eleştirel Bir Analizi
(İnceleme Makalesi)
Yeşim Eraslan

İÇİNDEKİLER

76 Dijital Kültür, Gözetim ve Ahlaki Ekonomi: Sosyal Medyanın Yeni Aile Mekânı
(Araştırma Makalesi)
Ebru Dayanır
Gaye Nisanoğlu

83 **Yeni Sağ Politikaların Kadınların Toplumsal Konumu Üzerindeki Etkileri: Yerel Yönetimler Bağlamında Küresel ve Karşılaştırmalı Bir Analiz**
(Düşünce Yazısı)
Dr. Ayşe Kaşıkırık

90 Sağ-Dinsel Radikalizmde Tarihsel Meşruiyet Arayışına Bir Örnek: 'Anti-Kolonyal' Söylem Çabası ve Türkiye'de Ticanîlik
(Araştırma Yazısı)
Dr. Mustafa Yaşar Özoylumlu

Bu sayıyı, akademik cesareti, eleştirel düşünceye açtığı alan ve Türkiye'de sosyal bilimlerin özgürleşme mücadelesine yaptığı kalıcı katkılarla yolumuzu aydınlatan Prof. Dr. Nermin Abadan Unat'a ithaf ediyoruz.

Editörden

Oditoryum Dergisi "21. Yüzyılda Sağ Radikalizm" başlıklı dosya ile günümüz demokratik toplumlarının karşı karşıya olduğu başat sorunlardan birini farklı boyutlarıyla irdeliyor. Siyasal düzeyde genellikle sağ popülist rejimler adlandırmasıyla karşımıza çıkan politik fenomen dinsel köktencilikten beyaz-üstünlükçü tezlere, aşırı milliyetçilikten maçist kültüre uzanan ideolojik, sosyal köklerden besleniyor. Bu gerçekten hareketle dosyamız hem kavramsal hem de olgusal olarak sağ radikalizmin çeşitli görünümlerini ve kendini yeniden ürettiği mecraları eleştirel bir açıdan inceleyen yazılara yer veriyor. Radikalizm-popülizm tartışması, radikalizmin Soğuk Savaş halleri, uluslararası kuruluşların raporlarında ve dijital mecralarda yeniden üretilen kalıplarla ilişkisi ve daha fazlası yönetimsellik, dijital mikro otoriterlik, çocukluk, toplumsal cinsiyet gibi kavram setleri eşliğinde tartışılıyor.

Süha Atatüre, "Populism or Radicalism?" adlı makalesinde literatürde son yıllarda sıkça tartışılan popülizm kavramını; kavrama atfedilen özellikler, analiz edilme biçimleri ve bu analizlerin imkân ve sınırlılıkları çerçevesinde irdeliyor. Yazar, Foucault'nun yönetimsellik (governmentality) kavramını ve Gramsci'nin rıza kavramsallaştırmasını analizine dahil ederek sağ popülist yönetimlerin incelenmesine dair yeni öneriler geliştiriyor. Atatüre, dünya sisteminin ulus devletten demokratik devlete evrilememesinde üç ana faktör belirliyor ve bunları "genişlemiş ölçek", "obez ulus-devletler" ve "kusurlu tasarımlar" olarak sıralıyor. Bu makale, dosyanın kuramsal omurgasını güçlendirerek popülizmin yalnızca bir siyasal söylem değil, aynı zamanda özgül bir yönetme rasyonalitesi olarak ele alınmasına önemli bir katkı sunuyor.

Dosyanın saha temelli ve olgusal analizlere odaklanan bölümünde, popülizmin farklı toplumsal alanlarda ürettiği etkiler ele alınıyor. "Küresel Çocukluk Rejimlerinin Popülist Siyasetle Kesişimi: UNICEF Dünya Çocuklarının Durumu(2000–2025) Raporlarının Eleştirel Bir Analizi" adlı çalışmasında Yeşim Eraslan, uluslararası kuruluşlar tarafından inşa edilen çocuk politikası söylemini UNICEF'in raporlarını odağına alarak inceliyor ve bu raporlarda her ne kadar hak temelli bir yaklaşım öne çıkar gibi görülse de neoliberal bakış açısının ve terminolojinin çocukluğun tahayyülünde belirleyici hale geldiğini kapsamlı bir biçimde anlatıyor. Raporlarda zaman içinde tematik ağırlığın biyolojik risk, aile performansı ve dijital gözetim gibi başlıklara kaydığını, geleceğe yönelik nüfus mühendisliği çabalarının öne çıktığını tespit ediyor. Yazar, UNICEF'in Dünya Çocuklarının Durumu raporlarına damgasını vuran mezkûr söylemsel çerçevenin sağ popülist rejimler dahil olmak üzere hükümetlerin çocuklara yönelik izlediği politikaları meşrulaştırma olanağı sunduğunu eleştirel bir perspektifle gösteriyor. Eraslan; hak temelli,eşitlikçi ve özgürleştirici niteliklere sahip çocuk politikalarının geliştirilebilmesi için çocukluğu yönetilebilir bir nüfus kategorisi olarak sınıflandıran teknokratik bakışın ve aile-merkezli yaklaşımın terk edilmesi gerektiğinin altını çiziyor.

Ebru Dayanır ve Gaye Nisanoğlu, "Dijital Kültür, Gözetim ve Ahlaki Ekonomi: Sosyal Medyanın Yeni Aile Mekânı" başlıklı makalelerinde dijital dünyanın ve bu dünyadaki yeni iletişim teknolojilerinin yarattığı yeni aile içi pratiklere mercek doğrultuyorlar ve mahremiyet-görünürlük ilişkilerinde yaşanan değişimleri toplumsal cinsiyet perspektifinden ele alıyorlar. Sağ popülizmin aileye ve özellikle de kadınlara yüklediği rolleri irdelerken bunun mikro ölçekteki yansımalarına dair çarpıcı analizler yapıyorlar. Bu bağlamda yazarlar, başvurdukları dijital

mikro-otoriterlik kavramının hem toplumsal cinsiyet düzenlerini hem popülist ideolojiyi hem de dijital sosyal etkileşimleri aynı anda açıklayan bütüncül bir kavramsal araç sunduğunu savunuyorlar. Dayanır ve Nisanoğlu yaptıkları saha araştırmalarının bulgularından hareketle evlilik içi denetim pratiklerinin, karşılıklı rıza ve eşler arasındaki birbirini koruma söylemleriyle normalleşen gündelik pratikler vasıtasıyla ne şekilde kurulduğunu ayrıntılı bir biçimde gösteriyorlar.

Sağ popülist politikaların kadınlar üzerindeki etkilerine "Yeni Sağ Politikaların Kadınların Toplumsal Konumu Üzerindeki Etkileri: Yerel Yönetimler Bağlamında Küresel ve Karşılaştırmalı Bir Analiz" başlıklı düşünce yazısıyla değinen Ayşe Kaşıkırık, yeni sağ politikaların yerel yönetimler düzeyinde toplumsal cinsiyet eşitliğini nasıl dönüştürdüğünü inceliyor. Türkiye, Polonya, Macaristan, İtalya, ABD ve Brezilya örneklerini karşılaştırmalı olarak inceleyen bu çalışma, yeni sağın neoliberal ekonomik yeniden yapılanmayı muhafazakâr ve aile merkezli söylemlerle birleştirerek bakım emeğini yeniden özel alana yönlendirdiğini gösteriyor. Hannah Arendt'in kamusal-özel alan ayrımı ve kesişimsellik teorisinden hareketle yürütülen analiz, yerel yönetimlerde toplumsal cinsiyet eşitliği mekanizmalarının zayıflatıldığını ve kadınların siyasal temsilinin çoğu bağlamda sembolik düzeyde kaldığını ortaya koyuyor. Bu yönüyle çalışma, sağ radikalizmin yalnızca ulusal düzeyde değil, yerel yönetişim alanında da toplumsal eşitsizlikleri derinleştiren yapısal bir etki yarattığını göstermesi bakımından dosyanın analitik çerçevesini tamamlıyor.

Mustafa Yaşar Özoylumlu, "Sağ-Dinsel Radikalizmde Tarihsel Meşruiyet Arayışına Bir Örnek: 'Anti-Kolonyal' Söylem Çabası ve Türkiye'de Ticanîlik" başlıklı makalesinde Ticaniliğin ideolojik yapılanmasında kendisine referans olarak seçtiği kavram setini ve benimsediği söylemin ana hatlarını titizlikle inceliyor. Yazar, Kuzey Afrika'da Fransız sömürgeciliğine karşı 20. yüzyılda yükselişe geçen anti-kolonyalizmin Ticanilik tarafından nasıl Türkiye bağlamına uyarlanmaya çalışıldığını, Selefi çizgi ile ne şekilde buluşturulduğunu gözler önüne seriyor. Bu çerçevede Ticaniliğin ulus-devlet ve laiklik karşıtı tezlerini serimliyor. Ardından Ticaniliğin 1945 sonrasında ivme kazanmasının öyküsünü anlatırken Ticaniliğin Türkiye'deki lideri Kemal Pilavoğlu'nun oynadığı rolü, anti-komünist atmosferden ne ölçüde yararlandığını ve diğer İslamcı mecralarla ilişkisini geniş bir kaynak yelpazesinden yararlanarak anlatıyor. Ticani eylemlerinin Demokrat Parti çevresinde yarattığı rahatsızlığa ve hükümetin kolluk ve yargı marifetiyle Ticanileri izleme, denetleme çabalarına da ayrı bir yer açıyor. Bu özellikleriyle Özoylumlu'nun makalesi, Ticaniliği yalnızca tarihsel bir olgu olarak incelemenin ötesinde onun ürettiği söylemin ve eylemlerin Türkiye'deki radikal Selefi hareketi ile benzerlikleri göstermesi açısından da literatüre önemli bir katkı sunuyor.

Duayen bölümünde ise Mehmet Ali Ağaoğulları'nın Irvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak'ın hazırladığı ve 1987'de Oxford University Press tarafından yayımlanan Turkey in Transition: New Perspectives (Geçiş Sürecinde Türkiye) adlı derlemede yer alan bölümüne yer veriyoruz. MHP'nin 1980 öncesindeki ideolojik ve örgütsel özellikleri üzerinden aşırı milliyetçilik başlığını tartışmaya açan Ağaoğulları'nın bu metni ilgili çalışmalarda hâlâ referans olma özelliğini sürdürüyor.

Bu dosya, sağ radikalizmi yalnızca kuramsal bir tartışma başlığı olarak değil; gündelik hayatı,

kurumsal yapıları, çocukluk rejimlerini, toplumsal cinsiyet ilişkilerini ve yerel yönetişim pratiklerini dönüştüren bütüncül bir siyasal süreç olarak ele almanın neden zorunlu olduğunu göstermeyi amaçlıyor. Sağ radikalizmin kalıcılığı, ancak teorik çözümlemelerin saha temelli analizlerle ve eleştirel kavramsal çerçevelerle birlikte düşünülmesiyle kavranabilir. Bu nedenle dosyamız, tekil açıklamalar yerine çok katmanlı bir analiz önererek, sağ radikalizmin günümüzde nasıl normalleştiğini, meşrulaştığını ve yeniden üretildiğini görünür kılmayı hedefliyor.

Kıymetli çalışmalarını bizle paylaşan yazarlarımıza ve değerlendirme sürecinde emeklerini esirgemeyen hakemlerimize teşekkürlerimizi sunuyoruz, yeni sayıda görüşmek üzere.

Doç. Dr. Güven Gürkan ÖZTAN[1]
Sayı Editörü

[1] İstanbul Üniversitesi, Siyasal Bilgiler Fakültesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü, Siyaset Bilimi Ana Bilim Dalı. ORCID: 0000-0001-6752-1191

DUAYENLERE SAYGIYLA

Aşırı[1] Milliyetçi Sağ[2]

Mehmet Ali Ağaoğulları[3]

Bölüm 8

Genelde "aşırı milliyetçilik" olarak tanımlayabileceğimiz, ve çeşitli dönemlerde belli farklılıklar göstererek "Türkçülük", "Turancılık", "milliyetçilik", "ülkücülük" vb. gibi adlar almış olan bu ideolojik-siyasal akım, Türkiye'nin düşünsel ve siyasal yaşamında çok değişik konumlar içinde bulunmuştur. Bir aydın seçkin ideali olarak beliren aşırı milliyetçilik, tarihin çalkantıları içinde ve değişen koşulların belirlenmesiyle, kısa bir süre için iktidarın ideolojisi durumuna gelip uygulanmaya konmuş, buradan muhalefete, hatta yasa dışılığa itilmiş, daha sonra iktidara ortak olabilmiş, ve bununla yetinmeyip devleti terör yoluyla ele geçirme uğraşı içine girmiştir.

Böylesine değişik evrelerden geçen aşırı milliyetçiliğin incelenmesinde kronolojik bir plan benimsenmiştir. Bu yaklaşımla, gerek konunun bütünselliği daha kolay bir biçimde kavranabilecek, gerek birbirini izleyen bu evreler arasındaki bağlar göz ardı edilmeyerek aşırı milliyetçiliğin çeşitli dönemlerde içinde bulunduğu toplumsal-iktisadi ve siyasal koşullarla olan ilişkisi —etkileşimi daha açıkça ortaya konabilecektir. Bir başka deyişle çalışmada tarihsel yaklaşım kullanılmakla birlikte, her bölüm analitik (çözümsel) bir yöntem doğrultusunda ele alınıp irdelenmeye çalışılacaktır. Her ne kadar elimizdeki kitap Cumhuriyet Türkiye'sini konu ediniyorsa da, günümüzdeki aşırı milliyetçiliğin düşünsel kökenlerinin daha önceki dönemlere uzanmasından ötürü, bu incelemenin 1923 öncesini de kapsaması gerekmektedir. Bu nedenle, çalışmanın ilk bölümü Osmanlı İmparatorluğu dönemine ayrılmıştır. İkinci bölüm, kabaca 1923-1960 yıllarını içermektedir. 1960-1980 yılları arasındaki dönemi kapsayan son bölüm, güncelliğinden ve aşağıda anlatılan çeşitli nedenlerden dolayı en önemli olandır. Bu bakımdan, çalışmanın bölümleri arasında bir dengesizlik yaratmaktan kaçınılmayarak ağırlık üçüncü bölüme tanınmıştır.

Aşırı Milliyetçiliğin Doğuşu

Milliyetçiliği Geciktiren Etkenler

Aşırı milliyetçiliğin ilk aşaması olan Türk milliyetçiliğinin tarih sahnesine çıkışı, Avrupa uluslarına göre epey geç olmuştur. Genel olarak milliyetçilik, Avrupa'da ondokuzuncu yüzyılın başlarında belirmiştir. Bu ideolojinin gerçek sahibi ise, iktisadi yapısı ve üretim biçimi değişmeye başlayan toplumlarda ortaya çıkıp, gözlerini iktidara diken "milli" burjuvazidir. Bu yüzyıl boyunca milliyetçilik, liberalizm ile birlikte burjuva devrimlerinin itici gücü ya da motoru işlevini görmüştür.[4]

[1] Yazının orijinaline şuradan ulaşılabilir: Gencay Şaylan, Milliyetçilik İdeolojisi ve Türk Milliyetçiliği, Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi (İstanbul: İletişim Yayınları, 1983–1985), cilt 7, s. 1946.

[2] Yazının aslı Türkçe dilindedir.

[3] Aşırı Milliyetçilik alanında çalışmalar yapmış bir duayendir.

[4] Editör eklemesi: Bu bilgiyi yazının yazıldığı yıllar açısından değerlendirmek önemlidir.

Oysa aynı dönemlerde Osmanlı İmparatorluğu'na bakıldığında, burada bir Türk milliyetçiliğinin doğması için gereken hiçbir koşulun belirmemiş olduğu görülür. Her şeyden önce, Osmanlı devletinin iktisadi geri kalmışlığı, bu ideolojinin bayraktarlığını yapacak sınıfın oluşmasındaki en büyük engeldi. Dahası, bir yandan Batı'nın hemen hemen topyekun iktisadi egemenliği, öte yandan Avrupalıların en küçük işlerden kompradorluk işlerine değin, özellikle Müslüman olmayanları tercih etmeleri, Türklerin bir burjuvazi geliştirmelerini olanaksız kılıyordu[5].

İktisadi yapının bu olumsuzluğundan başka bir ikinci etken olarak Osmanlı devletinin çok uluslu kozmopolit niteliği gösterilebilir. Farklı uluslar arasındaki sınırlar, dolayısıyla da ilişkiler, toplumsal ya da etnik değil, fakat dinsel temeller üzerine kurulmuştu. Bu bakımdan Osmanlı dünya görüşünde "ırk" ve "ulus" kavramlarına yer yoktu. Müslüman olmayan topluluklar (Ortodokslar, Katolikler, Protestanlar, Yahudiler vb.) için kullanılan Arapça kökenli "millet" sözcüğü ise, çağdaş ulus anlamına değil, dini cemaat anlamına geliyordu. Bu sistem içinde Türklerin ayrıcalıklı bir konumları yoktu: Türkler; İmparatorluğun Kürt, Arap, Arnavut gibi diğer Müslüman topluluklarıyla birlikte egemen "milleti" oluşturuyorlardı. Ancak, yönetim büyük ölçüde Türklerin elindeydi. Egemen-yönetici topluluk olan Türklerin ondokuzuncu yüzyılda milliyetçilik yapmalarının çok uluslu Osmanlı devletinin - dolayısıyla egemenliklerinin - açıkça yadsınması olacağından, onlardan böyle bir ideolojiyi benimsemeleri beklenemezdi. Gerçekten Türk aydınlarının büyük çoğunluğu, Osmanlı toplumunu oluşturan farklı etnik toplulukların hemen hemen hepsinin ulusal kimliklerini takınmaya ve kendi milliyetçilik ideolojilerini geliştirmeye başladıkları bu dönemde, devleti kurtarmak amacıyla Osmanlıcılık ideolojisini formüle ederek Osmanlı milliyetçiliği bilincini yaratıp yaygınlaştırmaya çalışmışlar ve yüzyılın sonlarında filizlenen Türkçülük düşüncelerine hiç önem vermemişlerdir.

Türk milliyetçiliğinin ortaya çıkışını geciktiren bir diğer neden, Osmanlı kültürel yapısından kaynaklanmaktadır. Türkler, hemen hemen tümüyle İslam kültürünü özümsemişlerdi. Osmanlı tarih anlayışı bunun çok açık bir göstergesidir; tarih yazıcılığı iki temel olgu üzerine kurulmuştu: Muhammed'in kutsal görevi ve Osmanlı hanedanının doğuşu. Bunun sonucu olarak, Türklerin İslam öncesi geçmişleri, Orta Asya'daki kökenleri ve batıya göçleri, ortak bilinçten silinmişti. Öyle ki, Avrupalılar ve hatta Araplar bütün tarihleri boyunca Türk'e "Türk" dedikleri halde, Osmanlı devletindeki Türk, kendini yalnızca Müslüman ve Osmanlı olarak algılıyordu. Bu anlayış içinde "Türk" sözcüğü, daha çok köylüler ve Türkmen aşiretleri için kullanılan ve çoğu kez yanına "kaba", "cahil" gibi aşağılayıcı sözcükler eklenen bir sıfattı.

İlk Milliyetçi Çabalar

Tüm bu olumsuz etkenlere karşın, yirminci yüzyıla gelindiğinde Türk milliyetçiliğinin bir siyasal ideoloji olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Bu ideolojinin oluşumunda etkili olan ve özellikle onun düşünsel temellerini hazırlayan araştırmalar ve uğraşlar, ondokuzuncu yüzyıl boyunca birbirinden görece bağımsız üç ayrı koldan yürütülmüştür: Batı Türkologları, Çarlık Rusyası'ndaki Türk milliyetçileri ve Osmanlı edebiyatçıları.

[5]Sina Akşin, "Bugünkü Türk Ulusçuluğu", Toplum ve Bilim, sayı 5 (1978), s. 60.
[6]Bernard Lewis, The Emergence of Modern Turkey (Londra: Oxford University Press, 1968), s. 344–345. s. 190

İlk ikisinin Osmanlı toprakları dışında bulunuşu, sözü edilen olumsuz etkenlerin ne denli etkili olduklarını ve Türkçü-milliyetçi düşüncelerin büyük ölçüde dışarıdan şırınga edildiklerini göstermektedir.

Türk milliyetçiliğinin kavram olarak ortaya atılmasında öncülük edenler Avrupalılar olmuştur. Fransa, Avusturya-Macaristan, Almanya ve diğer ülkelerdeki Türkçülük araştırma ve tartışmaları, Türklerin bilgisi ve katkısı olmadan başlatılmıştı. Avrupalıların Türklere gösterdikleri bu akademik ilginin ardında siyasal çıkar hesaplarının yattığı söylenebilir. Birinci Dünya Savaşı öncesi iki kampa ayrılmış bulunan Avrupa devletlerinin, Osmanlı İmparatorluğu'na yaranmak amacıyla, bu tür yayınlara önem verdikleri ve kendi ülkelerinde, 1911 yılında Budapeşte'de kurulan Turan Cemiyeti gibi Türkçü örgütlerin oluşturulmasında etkili oldukları açıkça bilinmektedir. Fakat yine de, Türklerin dünyanın çeşitli bölgelerine yayılmış bir ulusal topluluk oldukları, Avrupalı Türkologların çalışmalarıyla açığa çıkabilmiştir.

Türkolojinin, ilk olarak onyedinci yüzyılda Cizvit papazlarının başlattığı sinoloji (Çin araştırmaları) disiplinine bağımlı bir biçimde geliştiği biliniyor[7]. Türklerin İslamiyeti kabul etmelerinden önce Asya tarihinde oynadıkları rolü gün ışığına çıkaran ilk çalışma, bir Fransız sinologu olan *Joseph de Guignes*'in 1756-58 yılları arasında yayımladığı beş ciltlik *Histoire générale des Huns, des Turcs, des Mongols et autres Tartares occidentaux* (Hunların, Türklerin, Moğolların ve Diğer Batı Tatarlarının Genel Tarihi) adlı yapıtıdır. Bu yapıtın Osmanlı Türklerinin dikkatini çekmesi için bir yüzyıldan daha fazla bir sürenin geçmesi gerekecektir.

1822'de *Société Asiatique*'i (Asya Derneği) kuran ve 1828'de *Journal Asiatique*'i (Asya Dergisi) çıkararak şarkiyatçılık çalışmalarına hız kazandıran iki bilim adamı, Alman Heinrich Julius Klaproth ve Fransız Jean-Pierre Abel Rémusat, Türklerin diğer Asya kavimlerinden farklı bir etnik grup olduklarını ve kendilerine özgü bir dilleri bulunduğunu açıklamışlardır. Bu alanda çalışmış olan Arthur Lumley Davids'in 1836'da yazdığı *A Grammar of the Turkish Language*(Türk Dilinin Grameri), Türkçenin yayımlanan ilk sistematik grameridir. Türkçülüğün babası sayılan Macar şarkiyatçısı *Arminius (Hermann) Vambéry* ise, 1850'lerde İstanbul'da faaliyetlerde bulunmuş, dikkatleri Türk ırkının önemine çekmiş ve çeşitli yapıtlarında Turancılık'a ilişkin görüşler savunmuştur[8]. Gerçekten Turancılık ideolojisi, ilk önce Macaristan'da *Pan-Slavizm* ile *Pan-Cermanizm*'e bir tepki olarak belirmiştir. 1848 Devrimi'nden sonra Osmanlı devletine kabul edilen Macar mülteciler, bu ideolojiyi aydın Türkler arasında yaymaya çalışmışlardır.

[7]Daha fazla bilgi için bkz. David Kushner, Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu (İstanbul: Kervan Yayınları, 1979); Hüseyin Namık Orkun, Türkçülüğün Tarihi (İstanbul: Berkalp Kitabevi, 1944).

[8]"Turan" sözcüğü bilindiği kadarıyla ilk kez 1839'da büyük Türk vatanı anlamında Macarlarca kullanıldı. (Vladimir Minorsky, "Turan", Encyclopaedia of Islam (Leiden: E. J. Brill; Londra: Luzac and Co., 1931), cilt 4, s. 878-884. Turancılık kavramı, sık sık Türkçülük'ün özdeşi olarak kullanılmakla birlikte, gerçekte sadece Türkçe konuşan halkların değil, Moğolların, Finlerin, Macarların ve diğerlerinin de birleşmesini isteyen çok daha aşırı bir düşüncedir. Vambéry hakkında bkz. Lory Alder ve Richard Dalby, The Dervish of Windsor Castle: The Life of Arminius Vambery (Londra: Bachman and Turner, 1979); Mim Kemal Öke, Vambery: Belgelerle Bir Devletlerarası Casusun Yaşam Öyküsü (İstanbul: Bilge Yayıncılık, 1985).

Bu alanda en popüler olan ve Osmanlı devletinde Türkçülüğün doğuşuna en büyük etkiyi yapan yapıt, *Léon Cahun*'un 1896'da yayımlanan *Introduction à l'histoire de l'Asie: Turcs et Mongols des origines à* 1405 (Asya Tarihine Giriş: Kökenlerinden 1405'e Kadar Türkler ve Moğollar) adlı romanımsı kitabı olmuştur. Büyük Türkçü ideolog Ziya Gökalp, bu yapıt hakkındaki düşüncesini, "Bu kitap adeta Pan-Türkizm mefkûresini teşvik etmek üzere yazılmış gibidir."[9] tümcesiyle dile getirmiştir.. *Vambéry* gibi Türk aydınlarıyla doğrudan ilişkiye girip onları etkilemeye çalışmış olan Cahun, kitabında Avrupa'ya uygarlığı getiren ırkın Turan ırkı olduğuna ilişkin kuramı yeniden ele almış, Türklerin Müslümanlaşarak yozlaştıklarını vurgulamış ve saf bir "Türk karakteri" çizmiştir. Ona göre Türkler, kafa değil, gönül insanlarıdır; ordu, gerçek Türk için, şahıs haline gelmiş ulustur. Avrupalı şarkiyatçıların bu çalışmaları, Osmanlı Türklerini, dillerini, tarihlerini ve imparatorluğun dışında -Orta Asya'da, Kırım'da, Kafkasya'da, Azerbaycan'da- yaşayan Türkleri tanımaya yöneltmiştir. Fakat Türk milliyetçiliğinin bir ideoloji olarak sistemleştirilip yaygınlaştırılmasına, ondokuzuncu yüzyıl sonu ile yirminci yüzyıl başlarında, Çarlık Rusyası'ndan Osmanlı devletine göç eden aydınlar neden olmuştur.

Türk milliyetçiliği, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Türklerden çok önce Rusya'da yaşayan Türkler arasında gelişmişti. Bunu belirleyen nedenlerin başında, Kırım ya da Kafkasya gibi Türklerin yoğun olarak bulunduğu yörelerdeki ekonomik yapı değişikliği ile bunun sonucunda beliren Türk-Tatar burjuvazisinin Ruslara karşı milliyetçilik ideolojisini kullanacak olgunluğa erişmiş olması gelir. Bir diğer neden, Rus devletinin güttüğü *Pan-Slavizm* ideolojisi ile (Ruslaştırma politikası gibi) azınlıklara karşı artan baskıların, Türk toplulukları içinde milliyetçilik düşüncelerinin bir savunma, bir benliği koruma aracı şeklinde yayılmasına yol açmasıydı. Ayrıca Rusya'da yaşayan aydınların Avrupa düşünce yaşamına daha yakın oldukları, Avrupalı Türkologların çalışmalarından daha kolay etkilendikleri de bir gerçektir.

Bu aydınlar arasında ilk önemli olan, Türkiye'de Gaspıralı İsmail adıyla bilinen Kırım Tatarı İsmail Gasprinski'dir (1851-1914)[10]. Gaspıralı, Rusya'daki Müslüman halkların Ruslara karşı yaşamlarını sürdürebilmek için birbirlerine daha sıkı kenetlenmeleri gerektiğine inanmıştı. Ona göre, bütün Türk kavimlerinin dil yönünden ve manevi açıdan birleşmeleri zorunluydu. Gaspıralı İsmail'in siyasal birliği ya da en azından özerkliği savunmamış olması, büyük bir olasılıkla Çarlık rejiminin uyguladığı sansürden dolayıdır. 1883 yılından itibaren Kırım Hanlığı'nın eski başkenti Bahçesaray'da yayımladığı Tercüman gazetesinde yıllar boyunca "dilde, fikirde, işte birlik" düşüncesini işledi. Tüm yaşamı boyunca yalnız Rus yönetimine karşı değil, Rusya'daki bağnaz Müslümanlara karşı da savaş veren Gaspıralı çıkardığı gazeteyle, hiç değilse İstanbul'a ulaşmayı ve buradaki bazı aydınları etkilemeyi başardı.

1904-1905 Japon-Rus Savaşı'nda Rusların yenilgisinin ardından Anayasanın ilan edilmesiyle birlikte beliren görece özgürlükçü ve liberal ortamı, Türkçü aydınların daha etkin bir uğraş içine girmelerini ve siyasal isteklerini daha açıkça dile getirilmesini sağladı. Bu tarihten sonra yayımlanmaya başlayan gazeteler, Türkçü eğilimleri olan genç aydınları sahneye çıkardı. Osmanlı

[9] Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları (İstanbul: Varlık Yayınları, 1977), s. 14.

[10] Daha fazla bilgi için bkz. Cafer Seydahmet Kırımer, Gaspıralı İsmail Bey (İstanbul: Matbaacılık ve Neşriyat Anonim Şirketi, 1934); Serge A. Zenkovsky, Pan-Turkism and Islam in Russia (Cambridge; Mass.: Harvard University Press, 1960), s. 30–36.

İmparatorluğu ile Osmanlıcanın önderliğinde bütün Türklerin manevi bir birlik kurmaları doğrultusunda görüşler ileri süren (ve daha sonraları Turan soyadını alacak olan) Azerbaycanlı Ali Hüseyinzade (1864-1941), 1907'de, Türk milliyetçiliğinin hedeflerini Füyûzat gazetesinde "Türkçülük, İslamcılık ve Avrupacılık" olarak tanımladı. Bir başka Azeri, Ahmet Agayev (Ahmet Ağaoğlu, 1869-1939), Türklerin Rusya'daki diğer uluslarla eşit haklara sahip olmalarını savundu ve 1905'te yörede egemenlik kurmaya çalışan Ermenilere karşı mücadele etmek amacıyla Fedai adlı gizli bir örgüt kurdu.

Rus topraklarındaki en etkili ve en etkin Türkçü ideolog, Tatar kökenli Yusuf Akçurin'dir. (Akçuraoğlu Yusuf, sonradan Yusuf Akçura, 1876-1935)[11]. Küçük yaşta İstanbul'a gelip Askerî okulda okuyan Akçura, daha sonra eğitimini Paris'te Ecole des Sciences Politiques'te sürdürdü. Burada, Sultan II. Abdülhamid'in müstebit yönetimine karşı bir muhalefet akımı oluşturan Jön Türkler ile ilişki kurdu, fakat onların Osmanlıcılık ideolojisini savunmaları nedeniyle bu grup içinde yer almadı.

Akçura, Rusya'ya döndükten bir yıl sonra, Kahire'de basılan Türk gazetesinde imzasız olarak "Üç Tarz-ı Siyaset" adlı makalesini yayımladı[12]. Bu makalesinde, gerek Osmanlıcılığı, gerekse İslamcılığı, Osmanlı devletine yararlı olamayacakları, hatta uygulanamayacakları gerekçesiyle reddeder. Ona göre, Osmanlı İmparatorluğu için tek çıkar yol, özellikle ırk temelinde bütün Türk topluluklarının ulusal birliğini gerçekleştirmeyi amaçlayan Türkçülüğü uygulamaktır. Böylece ilk kez, Türk milliyetçiliği, Osmanlıcılık ile İslamcılığa karşı ciddi bir seçenek olarak ortaya atılmış olmaktadır. İslam ile Türkler arasındaki geleneksel ilişkiyi tersine çevirip dini Türkçülük davasının hizmetine koşan Akçura, Türkçülük politikasının uygulanmasıyla bazı toprakların ve halkların yitirileceğini kabul eder. Ancak bu kayıpların, "dış Türkler"[13] ile birleşilmesi ve belirli yerel halkların (muhtemelen Kürtlerin, Lazların, Çerkeslerin ve diğerlerinin) Türkleştirilmesi yoluyla kapatılacağını da belirtir. Her ne kadar Akçura, Türk halklarının etnik birliğini tanımlamak için "Turanlılar" sözcüğünü kullanıyorsa da, onun —tıpkı Ahmet Ağaoğlu gibi— Turancılık ideolojisine saptığı söylenemez. Savunduğu temel düşünce, Türklerin usçu bir biçimde birleşmesidir. Bu nedenle Akçura, Turancılıktan söz ettiğinde, gerçekte bu ideolojinin stratejik öğesini kullanmakta, yani Macarlar ile Türklerin önlerindeki ortak Pan-Slavizm tehlikesine karşı bağlaşma kurmaları düşüncesini gündeme getirmektedir[14].

Osmanlı İmparatorluğu'ndaki ilk Türkçülerin Tanzimat[15]edebiyatçıları olduğu söylenebilir[16]. Bu yazarlar, Avrupacılık kanalıyla bir Türklük bilincine ulaşmışlarsa da, bu alanda siyasal içerikli etkinliklerde bulunmamışlar, yalnızca dili Türkçeleştirerek bir ulusal dil oluşturma yönünde çaba

[11] Yusuf Akçura hakkında başlıca kaynak: François Georgeon, Aux origines du nationalisme turc : Yusuf Akçura, 1876-1935 (Paris: Editions ADPF, 1980).

[12] Yalnızca 1911'de İstanbul'da yeniden basılan bu makale, Türk milliyetçiliği için temel siyasi metin oldu.

[13] 10. "Dış Türkler" terimi Türk olarak değerlendirilen ve Osmanlı İmparatorluğu (daha sonra da Türkiye Cumhuriyeti) sınırları dışında yaşayan çeşitli halkları için kullanılmaktadır. Akçura'nın Türkçü bir siyasayla kazanmayı umduğu bu halkların başlıcaları, Kafkasya, Kırım ve Azerbaycan'daki Türklerdi.

[14] Georgeon, Yusuf Akçura, s. 30.

[15] Tanzimat Dönemi, 1839 Gülhane Hatt-ı Hümayunu ile başlatılan ve Avrupalılaşma hareketleri doğrultusunda reformculuk zihniyetini devam ettiren bir devirdir. Bu reformlar, insan hakları ve özgürlükler için bazı güvenceler

[16] sağlamakla birlikte, Osmanlı İmparatorluğu'nun iktisadi ve siyasi bağımsızlaşma sürecini hızlandırdı.
Hilmi Ziya Ülken, Türkiye'de Çağdaş Düşüncenin Tarihi (İstanbul: Ülken Yayınevi, 1979), s. 203.

harcamışlardır. 1876 tarihli Lehçe-i Osmanî'nin yazarı Ahmet Vefik Paşa, Türkçeyi Osmanlıcadan ayrı bir bütün olarak ele alan ilk kişidir. Paşa ayrıca, Türk tarihinin Osmanlılarla başlamadığını ve bütün Türk kavimlerini içine alması gerektiğini de ileri sürmüştü. Daha sonraları Türkçüler tarafından bir kahraman ve amaçlarının bir öncüsü olarak kabul edilen Ali Suavi, Türkçe sözcükler kullanılmasını ateşli bir biçimde savundu. Polonya kökenli olan Mustafa Celâleddin Paşa, 1869'da Fransızca olarak yayımladığı *Les Turcs anciens et modernes* (Eski ve Çağdaş Türkler) adlı yapıtında Türklerin "*Tourcarien*" ırkından geldiklerini ortaya attı. Yazarın bu görüşüyle güttüğü amaç, Türkler ile Avrupalılar arasında bir ırk birliğinin bulunduğunu kanıtlayarak Balkanlardaki isyanları engellemek, Türkleri Batı kültürüne karşı daha uyanık tutmak ve Avrupa'nın Türklere karşı duyduğu geleneksel düşmanlığı azaltmaktı. Türk dili alanında atılmış bir diğer önemli adım, Şemseddin Sami'nin 1899-1901 yılları arasında kaleme aldığı Kâmûs-ı Türkî adlı sözlüğüdür. Şemseddin Sami, daha önceki bir makalesinde "Türk" sözcüğünü, "Adriyatik Denizi kıyılarından Çin önlerine ve Sibirya içlerine kadar uzanan önemli bir ulusun adı" olarak tanımlamıştı.[17] Bundan başka, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Türkler ile Türkistan'ın geniş topraklarında yaşayan Türkler arasında güçlü dilsel ve tarihsel bağlar olduğu sonucuna da ulaşmıştı.

Kısaca, bu dönem boyunca Türkçü eğilimler, "Türklerin özü", "Türklerin tarihi", "Türklerin dili" gibi sorunlar çevresinde yoğunlaşmışlardı. Türkçü-milliyetçi düşünürlerin akademik alanın dışına çıkıp siyasal düzeyde düşünceler üretmeye ve bunları bir ideoloji biçiminde sistemleştirmeye başlamaları ise, ancak 1908 yılından sonra olmuştur.

Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde Türk Milliyetçiliği

23 Temmuz 1908'de II. Abdülhamid'in müstebit rejimine son veren Meşrutiyetin ilanı, Türk milliyetçiliğinin gelişmesine uygun bir ortam sağladı. Bir "burjuva devrimi" niteliğindeki harekete önderlik eden İttihad ve Terakki Cemiyeti'ndeki genç asker ve sivil aydınlar, Avrupa kültürünün etkisinde kalarak burjuva zihniyetini benimsemişlerdi[18]; dolayısıyla milliyetçilik ideolojisine duyarlıydılar ve Çarlık rejiminin artan baskısından kaçan Kırımlı, Azeri, Tatar vb. aydınlara kucak açmakta da gecikmediler. Meşrutiyetin hemen ertesinde, Akçura, Ağaoğlu, Hüseyinzade ve diğerleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun başkentinde toplandılar; gerek kurdukları örgütler, gerek yayımladıkları dergiler ve gazeteler ile Türk milliyetçiliğine canlılık kazandırıp gelişimini hızlandırdılar. Anayasanın getirdiği özgürlük ortamı fikir tartışmalarının yoğunlaşmasına neden oldu. Bunun sonucunda da, Türk milliyetçiliği saflarında yer alan aydınlar, Osmanlıcılık ile İslamcılığa karşı verdikleri mücadele sayesinde "olgunlaşıp" düşüncelerini daha kesin ve sistematik bir biçimde formüle etmeye koyuldular.

Ondokuzuncu yüzyıl boyunca Osmanlı İmparatorluğu'ndaki Türkçülerin milliyetçiliği, büyük ölçüde kültürel olmaktan öteye gidememişti. Bu dönem Türkçülerinin yazılarında, devletin resmi ideolojileri olan Osmanlıcılık ile İslamcılığa karşı bir meydan okuma bulunmadığı gibi, bu ideolojilere yönelik bir bağlılık görülüyordu. Bu tutumu, yalnızca Abdülhamid rejiminin

[17]Zikr, Jacob M. Landau, Pan-Turkism in Turkey: A Study in Irredentism (Londra: C. Hurst and Co., 1981), s. 30.
[18]Bkz. Sina Akşin, Jön Türkler ve İttihat ve Terakki (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1980), s. 78-79.

uyguladığı katı sansür politikasıyla açıklamak yetersiz kalır. Gerçekte Türkçü yazarlar, Osmanlı düzeninin varlığını sağlıklı tek bir beden şeklinde sürdürmeyi istemekte yöneticilerden hiç de aşağı kalmamışlardı[19]. Ancak, yüzyılın sonuna gelindiğinde, artık bu ideoloji ile Batı ulusal hareketlerinden esinlenerek ayaklanan ve bağımsızlık isteyen uluslarla başa çıkmanın olanaksız olduğu anlaşıldı. Çünkü yalnız gayrimüslim uluslar değil, fakat Arnavutlar gibi İslam'ı benimsemiş olanlar da Osmanlı'dan ayrılma amacı güdüyorlardı. İmparatorluğun çöküşünden kaynaklanan "kimlik sorunu"nu Batı kültürünün kendilerine sunduğu düşünce dağarcığı içinde çözmeye çalışan ve Türk dilini, ırkını, tarihini keşfetmeye başlayan aydınlar resmi ideolojilerin yetersizliğini kavradıkları anda, temel ilkeleri Cahun'de bulunan Türkçülüğü bir siyasal programa dönüştürmeye koyuldular. Birbirini izleyen askerî yenilgiler sonucu topraklar kaybedilirken, Türkçülüğün daha önceleri kendisine yöneltilen bölücülük suçlamalarından kurtulması hiç de zor olmadı. Böylece, Batı'ya karşı bir savunma psikolojisi içinde bulunan, fakat Batı'nın düşünce kalıplarının dışına da çıkamayan Osmanlı-Türk aydını, devletin sürdürülmesi için gereksinme duyduğu "üstünlük" gerekçelerini Batı'da hazırlanmış kuramlardan ödünç aldı. Sonuçta Türk milliyetçiliği, "Batı'nın en kötü ideolojisi" diye nitelendirilebilecek ırkçı, şoven, militarist milliyetçiliğin bir biçimi olarak tarih sahnesine çıkartıldı.[20]

1908 sonrasındaki bu oluşuma öncülük eden kent, Avrupa'dan esen çeşitli ideolojik rüzgârlara çok açık bulunan Selânik olmuştur. Burada Ömer Seyfettin ve Ali Canip gibi edebiyatçılar tarafından kurulan Genç Kalemler dergisi, başlangıçta yalnız dilde Türkçülüğü savunmayı hedef güttüyse de, Ziya Gökalp'in katılmasıyla kısa sürede Türkçülük ile Turancılığın yayın organlarından biri durumuna dönüştü. Selânik'in 1912 Balkan Savaşı'nda Yunanlıların eline geçmesinden sonra Genç Kalemler çevresindeki aydınlar, İstanbul'a geldiler ve gerek yazılarıyla, gerekse eylemleriyle buradaki Türk milliyetçiliği akımına büyük katkıda bulundular.

Bu arada Meşrutiyet'in getirdiği özgürlük ortamından yararlanan İstanbul'daki Türkçüler çeşitli dernekler oluşturarak örgütlenmeye girişmişlerdi.[21] Bunlar arasında en önemlisi ve en uzun ömürlüsü, ilk kez 1911'de Tıp Fakültesi öğrencileri tarafından yarı gizli bir kulüp olarak oluşturulan ve 12 Mart 1912'de resmen kurulan Türk Ocağı'dır. Ziya Gökalp'in katılmasıyla etkinliği artan bu dernek, Türk halkında milliyetçi bir zihniyet yaratmayı amaçlıyordu ve bu doğrultuda çeşitli çalışmalarda bulunmaktaydı. Derneğin 1914'te 3 bin olan üye sayısı 1920'ye gelindiğinde 30 bine ulaştı. Ayrıca Türkçü yayın hayatı büyük bir canlılık gösteriyordu; çünkü her yeni kurulan dernek kendi dergisini de çıkarıyordu. Bunların içinde en önemlisi, Türk Ocağı'nın resmî yayın organı olan Türk Yurdu'ydu.

Çeşitli derneklerde faaliyette bulunan aydınlar, Türk milliyetçiliğini devleti kurtaracak bir ideoloji şeklinde formüle etmek istemelerine karşın, daha önce belirtilen nedenden ötürü bunu ırkçı

[19]Kushner, Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu, s. 152. Ayrıca bkz. Taner Timur, "Batı İdeolojisi, Irkçılık ve Ulusal Kimlik Sorunumuz", Yapıt, 5 (1984), s. 22.

[20]Timur, "Batı İdeolojisi, Irkçılık", s. 23; ayrıca bkz. a.y., "Osmanlı Mirası".

[21]Bu dernekler konusunda, bkz. Yusuf Akçura, Türkçülük: Türkçülüğün Tarihî Gelişimi (İstanbul: Türk Kültür Yayını, 1978); Tarık Zafer Tunaya, Türkiye'de Siyasi Partiler (İstanbul: Doğan Kardeş Basımevi, 1952); İlhan E. Darendelioğlu, Türkiye'de Milliyetçilik Hareketleri: Toplantılar, Mitingler, Nümayişler, Bildiriler, Cemiyetler, Basın (İstanbul: Toker Yayınları, 1968); Landau, Pan-Turkism in Turkey; Orkun, Türkçülüğün Tarihi.

temeller üzerine kurdular ve Turancılık ya da en azından Türkçülük içine gömülüp kaldılar. Gözlerin daha ısrarlı bir biçimde Doğu'daki kardeşlere, Orta Asya'ya çevrilmesinde etkili olan bir diğer etken, Balkan Savaşı ve Libya yenilgisiyle birlikte bu çevrelerde, imparatorluğun diğer uluslar tarafından terkedildiği ve Osmanlı büyüklüğünün doğuya yayılarak sürdürülebileceği inancının kuvvetlenip yaygınlaşmasıydı. Böylece Anadolu gerçeğinden kopuk Türkçü aydınlar, kendi kafalarında yarattıkları bir Türk imgesinden hareket ederek bütün Türk topluluklarının birleştirilmesi olan görkemli bir düşü işlemeye koyuldular. Selanik Yahudisi bir İttihatçı olup daha sonra Tekin Alp adını alan Moise Cohen, 912'de Paris'te yayımladığı *Les Turcs à la recherche d'une âme nationale* (Ulusal Ruh Arayışı İçindeki Türkler) adlı makalesiyle Türkçü görüşleri Avrupa'ya tanıtıyordu.[22] Bu arada Ziya Gökalp ile Mehmet Emin (Yurdakul) şiirlerinde Turan'dan dem vururken, Halide Edip (Adıvar) ile Ömer Seyfettin düzyazılarında Turan düşüncesini göklere çıkarıyorlardı. Bu dönemde, kendisini Turancılık büyüsüne kaptırmamış Türkçü-milliyetçi bir aydın hemen hemen yok gibiydi.

Jön Türklerin siyasal örgütü olan İttihat ve Terakki Cemiyeti, 1908 Devrimi'ni gerçekleştirdiği zaman belli bir ideolojiye sahip görünmüyordu. Türdeş olmayan bir yapısı vardı ve üyelerinin arasında İslamcılığa, Osmanlıcılığa ve Avrupacılığa eğilimli kişiler bulunuyordu. Ancak ardı ardına gelen askerî yenilgiler, Cemiyeti Türkçülük ideolojisine yakınlaştırdı. 1913'te iktidarı tek başlarına ele geçiren İttihatçılar, bu ideoloji doğrultusunda, yoğun bir kültürel ve iktisadi Türkleştirme politikası uygulamaya başladılar. Dili Türkçeleştirme ve özellikle gençlere Orta Asya kültür kalıtını aşılama çabaları, azınlık ya da yabancı tüccar, sermayedar, bankacı ve sanayiciyi devredışı bırakıp yerlerine Türkleri geçirmeyi, yani ulusal Türk burjuvazisini yaratmayı amaçlayan "Milli İktisat Programı" ile birlikte yürütüldü.[23] Bu arada, Avrupa ve Afrika'daki toprak kayıplarının diğer Türk halklarıyla birleşilerek kapatılması düşüncesi, İttihatçı önderler arasında önem kazanıyordu.

İlk başta romantik bir düş şeklinde ortaya çıkmış olan Turancılık, Birinci Dünya Savaşı'nın hemen öncesinde, tümüyle siyasal bir niteliğe büründü. Gerçekte İslamcılık gibi Turancılık da - birincisinin İngilizlere, ikincisinin Ruslara zarar vermeye yönelik olmasından ötürü- Alman emperyalizminin işine geliyor ve Almanlar tarafından besleniyordu. Ansızın düşlerinin gerçekleşebileceği kanısına kapılan Türkçü aydınlar, dış Türklerle birleşmede en büyük engel olarak gördükleri Rusya'yı hedef alan bir saldırı kampanyasına başladılar; böylece Türk milliyetçiliği, Alman Pan-Cermen hareketinin bir aracı durumuna indirgenmiş oldu[24].

Bir yanda Alman propagandası, öte yanda (Parvus adıyla daha iyi tanınan Alexander Helphand gibi) Alman ajanlarının ve (Yusuf Akçura gibi) Alman sempatizanlarının faaliyetleri, kısa sürede meyvelerini verdi. Bunlar, özellikle İttihad ve Terakki Cemiyeti'nin en güçlü ve en popüler önderi olan Enver Paşa üzerinde etkilerini göstermekte gecikmediler. Enver Paşa, Osmanlı toprakları dışında yaşayan Türkler arasında propaganda yapmak amacıyla Teşkilat-ı Mahsusa adında gizli bir örgüt kurdu ve savaş patlak verdiğinde Osmanlı İmparatorluğu kendini Almanya'nın yanında

[22]Yeniden yayınlayan Jacob M. Landau, Tekinalp, Turkish Patriot: 1883–1961 (Leiden: Nederland Instituut voor het Nabije Oosten, ve Nederlands Historisch-Archeologisch Instituut te Istanbul, 1984), s. 63–90.
[23]Bu siyasa konusunda bkz. Zafer Toprak, Türkiye'de "Milli İktisat" (1908–1918) (Ankara: Yurt Yayınları, 1982).
[24]Bkz. Halil Berktay, "Taner Timur'un Yazısı Üzerine Bazı Düşünceler", Yapıt, 7 (1084), s. 74.

buluverdi[25]. Hiç kuşkusuz, Osmanlı devletinin savaşa girmesinde, Türkçü aydınların etkisinden başka, Almanya ile yapılan gizli görüşmelerin de katkısı büyüktü. Büyük bir olasılıkla Almanya, Enver Paşa'ya Kafkasya ile Türkistan'ın kurtuluşu vaadinde bulunmuştu. Fakat savaş, Türkçüler için büyük bir hüsranla sona erdi. Osmanlı İmparatorluğu'ndan kaçan Enver Paşa, 1921'de "Turan'ın ve İslam'ın kurtarıcısı" olarak karşılandığı Türkistan'a gitti. Kurduğu orduyla Buhara yöresini ele geçirmeyi başardı; ama 4 Ağustos 1922'de üzerine gönderilen Kızılordu kuvvetlerine yenildi ve yaşamını yitirdi. Böylece Jön Türklerin Turan düşü noktalanmış oldu.

Aşırı Milliyetçilerin Arayışları
Kemalist İktidarın Tutumu

Dışarıdaki girişimleri başarısızlıkla sonuçlanan Turancılara ülke içinde ikinci bir darbe indirildi. Mustafa Kemal'in önderliğinde yürütülen Ulusal Kurtuluş Savaşı sonucunda kurulan Türkiye Cumhuriyeti Devleti, Turancılık motifleriyle bezenmiş Türk milliyetçiliğinin karşısına çok ciddi bir rakip çıkardı. Bu, yönetim biçimini değiştirip ulusal bağımsızlığı ulusal egemenlikle bütünleştiren, yeni devleti Anadolu ve Doğu Trakya ile sınırlamaya yönelik Misak-ı Milli zihniyetini sürdüren ve bu sınırlar içinde yaşayan herkesi ırk, dil, din ayrımı gözetmeden ulusun doğal üyeleri olarak kabul eden "Türkiye milliyetçiliği" ya da bir başka deyişle "Atatürk milliyetçiliği"dir[26].

Hilmi Ziya Ülken'in -biraz duygusal bir tonla- dile getirdiği gibi: Anadolu İstiklâl Savaşı, Turancılıktan hak yolu olan vatancılığa geçilmesi için gerekli bir sırat köprüsü oldu[27.] Mustafa Kemal, henüz 1921'de Eskişehir'de yaptığı bir konuşmada görüşlerini şöyle açıklıyordu: "Ne İslâmcı birlik ne de Turancılık, bizim için bir doktrin ya da mantıklı bir siyaset oluşturamaz. Bundan böyle yeni Türkiye'nin yönetim siyaseti, ulusal sınırları içinde Türkiye'nin kendi egemenliğine dayanarak bağımsız yaşaması olacaktır"[28]Yeni Cumhuriyetin iç ulusal çıkarları, artık, Mustafa Kemal'in sık sık yinelediği gibi, en önemli husus olarak değerlendiriliyordu. Mustafa Kemal, 1927'deki ünlü altı günlük söylevinde bu konuya bir kez daha değinmek gereğini duymuştu: "Hiçbir sınır tanımayarak, dünyadaki bütün Türkleri bir devlet olarak birleştirmek, ulaşılamayacak bir amaçtır. Bu, yüzyılların ve yüzyıllarca yaşamakta olan insanların çok acı, çok kanlı olaylar ile ortaya koyduğu bir gerçektir. İslâmcılık ve Turancılık siyasasının başarı kazandığına ve dünyayı uygulama alanı yapabildiğine tarihte rastlanamamaktadır"[29]

[25]Bu gizli örgüt konusunda bkz. Hüsameddin Ertürk, İki Devrin Perde Arkası (İstanbul: Ararat Yayınevi, 1969), s. 115–116. Enver Paşa üzerinde Akçura'nın etkisi konusunda bkz. Georgeon, Yusuf Akçura, s. 78.

[26]23. 1980 askeri müdahalesinin ardından, Danışma Meclisi, Anayasa'daki (Madde 2) "Atatürk milliyetçiliği" teriminin yerine "Türk milliyetçiliği"nin geçirilmesi konusunu uzun uzun ve kapsamlı olarak tartıştı. Bu, aşırı milliyetçi çevrelerin bu dönem boyunca da etkin olduklarını göstermesi bakımından önemlidir. (Bkz. Halil Berktay, Cumhuriyet İdeolojisi ve Fuad Köprülü (İstanbul: Kaynak Yayınları, 1983), s. 50, dipnotu 144.)

[27]Ülken, Çağdaş Düşünce Tarihi, s. 480.

[28]Zikr. Landau, Pan-Turkism in Turkey, s. 72.

[29]Mustafa Kemal Atatürk, Söylev (Nutuk) (15–20 Ekim 1927'de Halk Fırkası'nın ikinci toplantısında yaptığı konuşma) (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1978), cilt 2, s. 323. Mustafa Kemal kendi milliyetçilik anlayışını şöyle tanımlamıştı: Ulusal siyasa demekle anlatmak istediğim şudur: Ulusal sınırlarımız içinde, her şeyden önce kendi gücümüze dayanarak varlığımızı koruyup ulusun ve yurdun gerçek mutluluğuna ve bayındırlığına çalışmak; gelişigüzel, ulaşılamayacak istekler peşinde ulusu uğraştırmamak ve zarara sokmamak; uygarlık dünyasının uygarca ve insanca davranışını ve karşılıklı dostluğunu beklemektir.

Türkiye Cumhuriyeti'nin tam anlamıyla bir "ulus-devlet" niteliğine kavuşabilmesi için halkta bir ulusal bilinç yaratılırken, onun milliyetçiliği Türkçülükle karıştırmamasına özen göstermek gerekiyordu. Ayrıca, Ulusal Kurtuluş Savaşı süresince yardım görülen Sovyetler Birliği ve diğer komşular ile iyi ilişkiler sürdürme isteğinin de, Turancılığın yadsınmasında belli bir etkisi olmuştu. Lenin'in *Pan-Slavizmi* terk etmiş olması, milliyetçilik anlayışındaki bu değişimi büyük ölçüde kolaylaştırmıştı.

Bununla birlikte, Cumhuriyet, Osmanlı geçmişinden yeterince kopmayı başaramadı. Cumhuriyetin aydınları ile yönetici kadroları, savaş öncesi yılların milliyetçiliğinden derin biçimde etkilenmişti. Dolayısıyla, ırkçı Batı ideolojisinden devralınmış bazı eski zihinsel yapılar, Türkiye milliyetçiliğinin gerek düşünsel platformu içinde, gerek uygulama alanında varlıklarını sürdürebildiler.[30] İttihad ve Terakki dönemindeki Türkçü Turancı aydınların önemli bir bölümü, bir ölçüde günah çıkararak yeni rejimde önemli görevlere geldiler, hatta "Cumhuriyetin resmi ideologları" oldular. 1921'de Mehmet Emin (Yurdakul) ile birlikte Kemalist harekete katılan ve savaştan sonra parlamentoya seçilen Yusuf Akçura, daha 1919'da Türkçülük içindeki emperyalist akım ile demokratik akımı karşılaştırmış ve bunlardan ikinciyi savunmuştu[31]. Bir başka eski Turancı ve yeni "Kemalist", Ahmet Ağaoğlu, 1923'te verdiği bir demeçte şunları söylüyordu: "Ankara milliyetçidir, eski Osmanlı İmparatorluğu'nun haklarından vazgeçiyor. Türk etnografik sınırlarına daraltılmış mütevazi bir Türk milli yurdu kurma arzusundadır."[32] Onları, başta Kemalizmin temel yapıtlarından birinin yazarı Tekin Alp olmak üzere, daha pek çok kişi izledi.

Bu eski kuşak aydınlar, yeni rejimi özümsemiş olmakla birlikte, doğal olarak, düşünce kalıplarını ve araçlarını terk etmiş değildiler. Örneğin Ziya Gökalp, Mustafa Kemal'i "Türkçülüğün en büyük adamı… ve uygulayıcısı" olarak nitelendiriyor ve "milli devletin bugün Türkiye'de gerçekleştiğini" belirtmekle birlikte Turan tutkusundan bir türlü vazgeçemiyordu. Onun için "yüz milyon Türk'ün bir millet halinde birleşmesi olan Turan; belki uzak bir gelecekte gerçekleşebilecek bir ideal" olma niteliğini taşımaya devam ediyordu[33]. Yusuf Akçura ise, Türkçülüğün bütün arzularının Türkiye Cumhuriyeti ile somutlaşıp beden kazandığını savunuyordu[34].

İmparatorluktan Cumhuriyete miras kalan Türk Ocağı (1920'de İngilizler tarafından kapatılmasından sonra) 1924'te yeniden faaliyete başladı. Bu kez devletin resmi ideolojisini yaygınlaştırmak için örgütlenen bu dernek, 1930'a gelindiğinde 257 şubeye ve 32 bin üyeye sahip bulunuyordu. Her ne kadar Türk Ocağı Kemalizme kazandırılmışsa da, Türkçü Turancı eğilimlerden tümüyle kurtarılamamıştı. Derneğin yayın organı olan Türk Yurdu dergisinde Turancı içerikli makaleler yayımlanıyor ve derneğe üye kabul edilirken, özellikle ırk bakımından bir engel olup olmadığına ilişkin araştırma bile yapılıyordu. Bu nedenle, 1927 yılında, Cumhuriyet Halk Fırkası'nın Büyük Kongresi, Türk Ocağı'nı partinin denetimi altına soktu. Aynı zamanda derneğin tüzüğünde de bir değişiklik yapılarak, etkinlik alanı Türkiye'nin

[30]Timur, Batı İdeolojisi, Irkçılık, s. 27.
[31]Georgeon, Yusuf Akçura, s. 83.
[32]Zikr. Landau, Pan-Turkism in Turkey, s. 74.
[33]28.Gökalp, Türkçülüğün Esasları, s. 15 ve 26.
[34]Landau, Pan-Turkism in Turkey, s. 74.

sınırlarına indirgendi. Ancak bu önlemler, pek başarılı olamadı. Sonuçta, Türk Ocağı 1931'de kapatıldı ve yerine faşizmden esinlenilen tümüyle partiye bağlı Halk Evleri kuruldu[35].

Gerçekte, eski kuşak aydınların yazılarında ve Türk Ocağı'nın çalışmalarında görülen Türkçü eğilim, iktidara hâkim olan zihniyetle ve hükümetin uygulamalarıyla büyük ölçüde uyum göstermekteydi. Enver Paşa'dan miras kalan ve aşırı milliyetçilerin simgesi durumuna gelen "bozkurt" resmi, pulların, banknotların üzerine konuyor; bozkurtlu bayraklar, flamalar, Türk Ocağı şubelerini, daha sonra da Halk Evlerini süslüyordu. 1933'te Milli Türk Talebe Birliği'nin üniversite öğrencilerinin giydiği şapkalara bozkurt armasının konması önerisini, hükümet onaylıyordu.[36] Türklerin uzak geçmişi yüceltiliyor ve gençliğe Ergenekon gibi Orta Asya destanları öğretiliyordu. Mustafa Kemal, çeşitli söylev ve demeçlerinde Türklüğü yücelten ve hatta ırkçılara malzeme sağlayan deyişler kullanırken,[37] Adalet Bakanı Mahmut Esat (Bozkurt) 1930'da şöyle diyordu: "Benim fikrim, kanaatim şudur ki, bu memleketin kendisi Türktür. Öz Türk olmayanların Türk vatanında bir hakkı vardır, o da hizmetçi olmaktır, köle olmaktır"[38]Bunun yanında, iktidar, İttihat ve Terakki'nin yaptığı gibi, özellikle Türk olmayan Müslümanları, örneğin Kürtleri, ulusal bütün içinde eritmeye yönelik yoğun bir kampanya yürütüyordu.

Kemalistler, halkta ulusal bilinci yaratmak, Avrupa karşısındaki eziklik duygusunu yenmek ve özellikle gençliği heyecana getirip, onun ulusal gururunu ve kendine güvenini güçlendirmek amacıyla büyük bir uğraş içine girdiler. Ama Osmanlı mirası reddedilmiş olduğundan, ulusal duyguların beslenmesi için yüceltilmesi gereken geçmiş, zorunlu olarak Orta Asya'da arandı. Üstelik böylece, Turancılığın belirli öğelerinin, temalarının Kemalist ideoloji içine alınarak, bunun eritilmesi amaçlanıyordu. Ülkedeki çeşitli etnik azınlıkların Türk ırkına dahil oldukları iddiasının ardında yatan temel neden ise bunlarda ileride merkezkaç bir güç şeklinde belirebilecek ulus bilincini doğmadan yok etmekti. Burada "ırkçılığın ayırıcı olmak yerine, birleştirici (hatta kaynaştırıcı) bir boyut olarak kullanılması" söz konusudur[39]. Ayrıca, Cumhuriyetin iktisadi gelişme politikasındaki başarısızlığın da, bu kendini (ya da Türklüğü) yüceltme sürecini gerektirmiş olduğu ileri sürülebilir.[40]

Cumhuriyet yönetiminin, gerek söylem, gerek eylem alanında açığa çıkardığı bu Türkçülük, 1930 başlarında oluşturulan Resmi Türk Tarih Tezi ve bunu tamamlayan Güneş Dil Teorisi ile doruk noktasına ulaştı. Tümüyle kurgusal olan ve hiçbir bilimsel değer taşımayan bu kuramlara göre, tarihteki birçok eski kavim Türk ırkındandı ve hemen hemen bütün diller Türkçeden türemişti. Önemli olan, bu kuramların; Anadolu'nun en azından Hititlerden bu yana Türk olduğu savını ileri sürerek Orta Asyacı Turancılık görüşlerine büyük bir darbe indirmeleriydi.[41]

[35]Bu geçiş konusunda, bkz. Mete Tunçay, Türkiye Cumhuriyetinde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması: 1923–1931(Ankara: Yurt Yayınları, 1981), s. 295.
[36]Darendelioğlu, Türkiye'de Milliyetçilik Hareketleri, s. 59.
[37]Örneğin, "Ne Mutlu Türküm diyene!" ve "Muhtaç olduğun kudret damarlarındaki asil kanda mevcuttur." (Atatürk, Söylev, s. 657.)
[38]Zikr. Tunçay, (Tek-Parti Yönetiminin Kurulması), s. 301. Tunçay ayrıca, Mahmut Esat'ın bu gaf yüzünden, bir hafta sonra açıklanan yeni bakanlar kuruluna alınmadığını da belirtir. Bununla birlikte, bu demeç, bazı Kemalist devlet adamlarının zihniyetini yansıtması bakımından epey düşündürücüdür.
[39]33.A.g.e., s. 300.
[40]Taner Timur, Türk Devrimi ve Sonrası (Ankara: Doğan Yayınevi, 1971), s. 202–3.

Türkçülerin Kıpırdanışı

Türkçülüğü (bölücü) ırkçılık ve Turancılık olarak algılayan aşırı milliyetçilik, Cumhuriyetin ilk yıllarında mutlak bir suskunluk içine gömülmüştü. Bu durum, Kemalizmin getirdiği yeni koşullar tarafından belirlenmişti. Her şeyden önce, Türkçülüğün bazı kültürel öğeleri resmî ideoloji tarafından özümsenmiş, eski ideologları ise iktidara kazandırılmıştı. Eski Turancı aydınlar arasında bile, "Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkıntıları üzerine kurulmuş olan Türkiye Cumhuriyeti'ni yaşatıp kalkındırmak", ivedilikle çözülmesi gereken temel sorun olarak kabul edilmişti. Bundan başka, İttihat ve Terakki döneminde halka inememiş ve küçük bir yönetici-aydın çevresince benimsenmiş olan Türkçülük, Kemalist rejimden hoşnut olmayanlar tarafından bir muhalefet ideolojisi olarak kullanılmaya da elverişli değildi. (Zaten bu işlevi dinsel ideoloji yeterince yerine getirmekteydi.) Üstelik iktidar, yaymaya çalıştığı Türkiye milliyetçiliğini zedeleyecek endişesiyle, Türk milliyetçiliği doğrultusundaki kıpırdanışlara ve izin verdiği ölçünün dışına çıkan Türkçü eğilimlere karşı kesin bir tutum takınmıştı. Örneğin 1920'li yıllarda Türkiye'ye iltica etmiş dış Türklerin çıkardığı birçok dergi kapatılmış ve bu tür yayınların ülkeye sokulması yasaklanmıştı.[42]

Fakat, resmî ideolojinin Türkçülük öğelerini kullanması ya da belli ölçüde kullanılmasına göz yumması, çelişkili bir biçimde, bir yandan Türkçülüğü farklı bir ideoloji olarak düşünsel alandan silerken, öte yandan özellikle okullu gençler arasında şoven ve hatta yabancı düşmanlığına varan duygular yaratarak Türkçülük için yeni bir potansiyel hazırlıyordu. İkinci kuşak Türkçüler diye adlandırılabilecek bu potansiyel, Türk Ocağı'nın kapatılmasının hemen ardından kendini açığa vurdu. İlk Türkçü dergi olan Atsız Mecmua 1931'de bu dönem aşırı-milliyetçiliğine damgasını vuran Hüseyin Nihal Atsız tarafından çıkarıldı. Bu arada, Millî Türk Talebe Birliği (MTTB), komşu ülkelerdeki Türk azınlıklar ile Hatay'ın ilhakı için gösteriler düzenleyerek, Türkçülüğü etkin bir biçimde gençler arasında yaymaya çalışıyordu.

Türkçülük hareketinin kıpırdanabilmek için dönemin bazı olgularına (örneğin, rejimin ideolojisini sistemleştirmek amacıyla beliren Kadro hareketinin devletçi-yönlendirici cemiyetçi milliyetçilik anlayışına, bazı yönetici çevrelerde gittikçe daha belirginleşen "halka rağmen", "halk için"ci, halkçı-seçkinci tutumlara, İtalyan faşizmiyle koşutluk kurmaya varan yetkeci eğilimlere vb.) bakarak bunlardan güç almış olabileceği de olası görünmektedir[43]. Bununla birlikte hükümet 1934'te üç dergiyi kapatmak ve 1936'da denetlemekte zorluk çektiği MTTB'nin etkinliğini geçici olarak durdurarak dizginleri hiçbir zaman bırakmadı.

[41] Bu kuramlara gerek duyulmasında çeşitli özgül nedenlerin rol oynadığı öne sürülmektedir: Hititlerin Cermen kökenli olduğu şeklindeki Nazi savına ve Ermenilerin ve özellikle Yunanlıların Anadolu üzerindeki hak iddialarına bir tepki. Tunçay, Tek-Parti Yönetiminin Kurulması, s. 301; "Türklerin Anadolu'yu tartışmasız Türk vatanı olarak kabul etmelerini sağlama dileği" (Kushner, Türk Milliyetçiliğinin Doğuşu, s. 157); ve Türklerle Avrupalılar arasında bir bağ kurarak Türkiye'nin Batıya yaklaştırılması çabaları (Timur, "Batı ideolojisi, Irkçılık", s. 29-30). Resmî Tarih Tezi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Berktay, Cumhuriyet İdeolojisi, s. 47-63.

[42] Landau, Pan-Turkism in Turkey, s. 77-78.

[43] Örneğin; Nihal Atsız, Kadro'dan övgüyle söz ederek, gençlerin bu dergiyi okumasını önermişti. Bununla birlikte, 1932'de Ziya Gökalp'i eleştirdiği için Kadro'yu kınamış, hatta onda Marksçı eğilimler keşfetmişti. (Giacomo E. Carretto, "1930'larda Kemalizm Faşizm Komünizm Üzerine Polemikler", Tarih ve Toplum, 18 [Haziran 1985], s. 72, dipnotu 173.) Kemalizm ile faşizm arasında koşutluk kurma çabalarının çeşitli örnekleri vardır. Henüz 1930'larda, Türk

Türk milliyetçiliğinin tam anlamıyla başını kaldırıp, özellikle yayın yoluyla yoğun bir propaganda kampanyasına girişmesi İkinci Dünya Savaşı öncesinde oldu ve bu kampanya savaş boyunca sürdü.[44]Bu yayınların dışında, aşırı-milliyetçiler, savundukları düşüncelere yakınlık duyan devlet yönetimindeki kişilerle yakın ilişkiler kuruyorlar ve üniversite gençliği ile genç subaylar arasında büyük etkinlik gösteriyorlardı. Türkçülüğün aniden bu denli canlılık kazanmasının temel nedeni, Atatürk'ün 1938'de ölümünden sonra "Millî Şef" rejimine giren Türkiye'nin Nazi Almanyası ile yakın ilişkiler kurması ve dış politikada beliren bu tutumun Türkiye'nin iç politikası üzerine yansımasıdır. Türkiye ile Almanya arasındaki ilişkiler, Nazilerin Haziran 1941'de Sovyetler Birliği'ne savaş açmasıyla birlikte büyük yoğunluk kazandı ve özellikle militan Türkçü düşünürler ile aşırı milliyetçilik ideolojisini benimseyen ya da ona yakınlık duyan üst düzey hükümet yetkilileri tarafından teşvik edildi. Savaş sırasında tarafsız kalan, ama içinden Sovyetler Birliği'nin yenilmesini arzulayan Türk Hükümeti ise (tam tersi bir sonuç doğacağı belli oluncaya kadar), bu potansiyel Alman işbirlikçilerini hoşgördü[45] ve hatta bunların bazı girişimlerini gayriresmî bir biçimde pasif kalarak destekledi.

Naziler, Almanya'nın Birinci Dünya Savaşı'nda kullandığı taktiği yeniden tezgâhlıyorlar. Turancılık görüşlerinin canlandırılması sayesinde hem Sovyetler Birliği'ndeki Türkleri ayaklandırmak, hem de Türkiye'yi savaşa itmek amacını güdüyorlardı. Türkiye'deki aşırı milliyetçi çevreler, otuz yıl önce tezgâhlanmış bu senaryoyu benimsemekte bir an bile tereddüt etmediler.[46] Almanya'nın Ankara Büyükelçisi Franz von Papen, Rusya'nın Türkçe konuşulan bölgeleri hakkında bilgi edinmek, bu bölgeler halkının desteğini sağlamak ve Türkiye'deki Turancılık akımlarını Almanya yararına sömürmek amacıyla bazı aşırı milliyetçi gruplarla ve Sovyetler Birliği'nden gelen mültecilerle ilişkiye girdi. Bunun sonucunda özel bağlantı komiteleri oluşturuldu ve bağlantı memurluğuna Türkiye'den Enver Paşa'nın kardeşi olan sanayici Nuri Killigil atandı. Von Papen'e göre Almanya ile ilişkileri yürüten grubun diğer önderleri, İstanbul milletvekili Şükrü Yenibahçe, Kırım Tatar mültecilerinin başkanı Ahmed Caferoğlu, Profesör Zeki Velidi Togan, ve Almanya'dan büyük para yardımı alan Bozkurt'un sahibi Reha Oğuz Türkkan'dı[47]. Nazi yanlısı aşırı milliyetçi görüşler, ordu içinde de epey yaygındı. Ordunun tüm orta ve üst dereceli subayları, General Mittelberger gibi faşist Alman öğretmenler tarafından

[43]Ocağı başkanı Hamdullah Suphi (Tanrıöver) şöyle diyordu: "Biz ile faşizm arasında içtimai ve siyasi fikrin bazı noktalarda müşterek olduğunu tespit edebiliriz. O hareket milletperverdir; biz milletperveriz…" Rejimin yarı-resmî yayın organı durumunda olan Cumhuriyet gazetesinin 2 Aralık 1931 sayısında ise "Halk Fırkası'ndan faşist teşkilâtı andıran bir gençlik teşkilâtı yapılması, memleketin her tarafında şubeleri bulunması, yeni esaslar cümlesindendir." şeklinde bir haber çıkıyordu. 22 Mayıs 1932'de Cumhuriyet'in başyazarı Yunus Nadi (Abalıoğlu), "yepyeni bir toplum yaratmış olan Faşist İtalya ile devrimci ve milliyetçi Türkiye arasındaki dostluğun doğal olduğunu" yazıyordu. (Bkz. Tunçay, Tek-Parti Yönetiminin Kurulması, s. 296–7; Carretto, "Kemalizm–Faşizm–Komünizm Üzerine Polemikler", s. 65.)

[44]Bu dergi adlarının birçoğu (Reha Oğuz Türkkan'ın Ergenekon'u ve Bozkurtu, ya da Orhun, Kopuz, Tanrıdağ devamı gözükmüyor.

[45]Mete Tunçay, "Türkiye Cumhuriyeti'nde Siyasal Düşünce Akımları", Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi(İstanbul: İletişim Yayınları, 1982–1985), cilt 7, s. 1927.

[46](Bkz. Kemal H. Karpat, Türk Demokrasi Tarihi [İstanbul: İstanbul Matbaası, 1967], s. 226. Örneğin 11 Temmuz 1941 tarihli Bozkurt, Başbakan İsmet İnönü'yü Sovyetler Birliği'ndeki Türklere yardıma şöyle çağırıyordu: "Ey İnönü! Tarih bu büyük gün için seni seçti. Biz, kanımızı Türklüğün kutsal bağımsızlığı uğruna akıtmaya hazırız! Bütün Türklük senin işaretini bekliyor!")

[47]Almanya Dışişleri Bakanı Joachim von Ribbentrop'un Türkiye'deki Alman yanlısı unsurlara 5 milyon mark yardım gönderdiği ileri sürülmüştür. (George Lenczowski, The Middle East in World Affairs [Ithaca, N.Y.: Cornell University

eğitildi. Bu subaylarla ilişkiyi 1936'dan bu yana Ankara'daki ateşe Albay Hans Rohde sürdürüyordu. Ordu içindeki bu grubun başını çekenler, General Hüsnü Emin Erkilet ile General Ali Fuat Erdem'di. 1941'de bir heyetin başında Berlin'e giden Erkilet, askeri sorunları görüşüp Almanların doğu cephesini ziyaret etti. Genel Kurmay Başkanı Mareşal Fevzi Çakmak da aşırı milliyetçi ideolojiye oldukça duyarlıydı ve Almanlara stratejik bilgi sağlıyordu.

Fakat bu elverişli ortam uzun sürmedi. 1943 sonlarında Almanların savaşı kaybedeceğine ilişkin belirtilerin ortaya çıkmasıyla Türkiye, 1944 içinde, Nazi Almanyası ile ilişkilerini kesme ve müttefik kuvvetlerine yaklaşma yolunu seçti. Türk dış politikasındaki bu değişim, hükümetin Almanlarla işbirliği içindeki Türkçülere karşı olan tutumunda büyük bir değişikliğe yol açtı. Alman ordularının arka arkaya gelen yenilgilerinden dolayı bir moral çöküntü içinde olan Türkçüler, bu sıralarda daha belirginleşen "sol" içerikli fikirleri ve yayınları görerek hırçın bir tutum içine girdiler. Nihal Atsız, Başbakan Şükrü Saraçoğlu'na yazdığı iki açık mektupta, hükümet içindeki ve eğitimdeki "komünist" etkinlikleri ihbar etti ve daha etkin bir Türkçü siyasa uygulanmasını istedi.[48]Ocak 1944'te Mareşal Fevzi Çakmak'ı görevinden almış olan hükümet, bu isteğe Atsız'ın dergisini kapatarak cevap verdi. Bunun üzerine, Türkçüler, Sıkıyönetimin gösteri yasağına karşın, 3 Mayıs'ta hem İstanbul hem Ankara'da, Atsız'ın öne sürdüğü görüşler çerçevesinde iki büyük komünist aleyhtarı gösteri düzenlediler. Bu kez hükümetin tepkisi çok sert oldu; bir çok Türkçü tutuklandı, haklarında dava açıldı. Tutuklamaların ardından hükümet, yayımladığı bir bildiri ile ırkçılığın Cumhuriyetin ana ilkelerine aykırı olduğunu ilan etti. Cumhurbaşkanı İnönü, 19 Mayıs 1944'te yaptığı bayram söylevinde milliyetçiliğin Turancılık ile bir ilgisi bulunmadığını vurgulayıp, gizli dernekler kuran Turancıları Türkiye için tehlikeli olmakla suçladı. Bunun yanında basın, sözbirliği etmişçesine Turancılığa karşı bir kampanya başlattı ve Cumhuriyet Halk Partisinin milliyetçilik anlayışı gerçek milliyetçilik olarak açıklamaya koyuldu.

Haklarında dava açılan ve yıkıcı fikirler yayıp hükümeti devirmeye teşebbüs suçu ile mahkemeye verilen Türkçüler arasında, Togan, Türkkan, Atsız, kardeşi Nejdet Sançar gibi ağır toplar ile Alparslan Türkeş[49]ve Fethi Tevetoğlu gibi genç subaylar bulunuyordu. Ulusal Kurtuluş Savaşı'nın ardından olduğu gibi, burada da Turancılığa sert davranılmasının başlıca nedeni, Sovyetler Birliği ile ilişkilerin normale döndürülmesi arzusu olmuştu[50].

[47]Press, 1956], s. 143.) Sovyetlerin savaştan sonra Alman gizli arşivlerini yayımlaması, hem Almanya'nın Türkiye'ye karşı izlediği siyaset, hem de Nazilerle Türkçüler arasındaki ilişkiler konusunda bol miktarda bilgi sağlamıştır. Bkz. Johannes Glasneck, Türkiye'de Faşist Alman Propagandası (İstanbul: Kurtuluş Sosyalist Dergi Yayınları, 1979), s. 142. Ayrıca bkz. Landau, Pan-Turkism in Turkey, s. 110–11. Zeki Velidi Togan (Ahmet Zeki Validov, 1890–1970), 1933 tasfiyesinden önce Darülfünun'da profesörlük yapan militan bir Türkçü ideologdu. 1925'te Türkiye'ye göçmeden önce Başkırdistan Sovyet Cumhuriyeti başkanı olarak görev yapmıştı (1919–20); daha sonra bu görevden alınınca siyasi görüşleri de değişti. Bkz. Zenkovsky, Pan-Turkism and Islam, s. 195–208.

[48]Orhun, 15 (20 Şubat 1944) ve 16 (21 Ocak 1944).

[49]İleride adından sık söz edilecek olan Türkeş'in siyasal sahnesine ilk çıkışının bu davayla olduğu söylenebilir. Türkeş, hapishane ve mahkeme tecrübelerini 1944 Milliyetçilik Olayı (İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1968) adlı kitabında anlatmıştır. Başlığın "Türkçülük" veya "Turancılık" yerine milliyetçilik gibi daha revaçta bir sözcüğü kullanması dikkate değer; bu, kuşkusuz kasıtlı bir tavırdı ve milliyetçiliği Türkçülük ya da Turancılıkla özdeşleştirmeyi amaçlıyordu. Türkkan da hapishane anılarını Tabuttan Gurbete (İstanbul: Boğaziçi Yayınevi 1975) adlı eserinde anlatır.

Türkçüler, tasarı ve eylemleri sıkıyönetim mahkemesince ortaya konulup çeşitli hapis cezalarına çarptırılmışlarken, çok partili sisteme geçilmesiyle "liberalleşme" sürecinin başlaması, fakat özellikle "Rus tehlikesinin yeniden hissedilmesi ve ileride çıkabilecek bir Batı-Sovyet çatışmasında, yakın geçmişteki Alman-Sovyet karşıtlığında olduğu gibi, işe yarayabileceklerinin düşünülmesi"[51] nedeniyle, 31 Ekim 1945'te Askerî Yargıtay'ın mahkûmiyet kararlarını bozması üzerine serbest bırakıldılar. Sovyetlerin toprak ve Boğazlardan askerî üs istekleri, milliyetçilik (hatta Türkçülük) lehine ve daha genel olarak komünizme karşı çıkan her türlü akım lehine bir kamuoyu oluşturmuştu. Beliren bu yeni ortam, Türkçülerin yeniden nefes almalarını ve belli ölçülerde etkinliklerini sürdürmelerini sağladı.

Türkçülüğün "Milliyetçi" Dönemi

Yargılanmaları sayesinde arzu ettikleri geniş çapta bir propaganda yapma olanağına kavuşan ve suçsuz bulunmalarıyla prestijleri artan Türkçüler, yeni koşulları kendi lehleri doğrultusunda değerlendirmekte gecikmediler. Soğuk savaşla birlikte Türkiye'deki çeşitli iktidarlar, komünizme (ve komünizmle özdeş tutulan her türlü "sol" fikirlere ve gruplara) karşı çok sert bir politika izleme yolunu seçtiler. Aynı zamanda, milliyetçilik, iktidarlarca, tutucu, mürteci, "sol"a düşman ve geleneksel değerlere (dolayısıyla dine) ağırlık veren bir niteliğe büründürüldü. Böylece, millî dayanışmayı korumak iddialarıyla, toplumsal ve iktisadî değişikliklerden rahatsız olmaya başlayan kitlelerin tepkisi, millî birliği bozucu olarak gösterilen toplumsal akımlara ve "sol" çevrelere karşı yönlendirilmeye başlandı. İşte bu ortamda, Türkçülük, anti-komünist yönüne daha ağırlık verip milliyetçilik kavramını ön plana çıkartarak, iktidara yakın milliyetçi çevrelerle ilişkiler kurdu ve böylece kendine belli ölçüde meşruluk kazandırdı.

Ancak Türkçüler, çeşitli etkinliklerini bir birlik içinde sürdürmeyi başaramadılar. Daha İkinci Dünya Savaşı yılları içinde, sudan nedenlere dayanan iç kavgalar sonucunda Türkçülük hareketi dört gruba bölünmüştü. Bu grupların liderleri, Zeki Velidi Togan, Nihal Atsız, Rıza Nur, ve Reha Oğuz Türkkân'dı. (Rıza Nur'un 1942'de ölümünden sonra, küçük Türkçü grubu Atsız'a bağlandı.) Aralarındaki fark, eylem yöntemiyle ırkçılık anlayışlarından kaynaklanıyordu. Örneğin kendini "Bozkurtçu" olarak tanımlayan Türkkân'ın grubu, gizliliğe ve aşırı ırkçılığa verdiği önem nedeniyle diğerlerinden ayrılıyordu.[52]Bu bölünmüşlük, çok partili sisteme geçildikten sonra, bazı Türkçü liderlerin dile getirdikleri bir siyasal parti kurulması projesinin gerçekleştirilememesinde de etkili oldu[53]. Bununla birlikte, Türkçülüğün doğrudan doğruya siyasal yaşama girmemesinin temelinde yatan daha önemli nedenler vardır. Her şeyden önce, halkın belli kesimlerini

[50]Bununla birlikte, tutuklamalardan sonra bile Sovyetler Türk hükümetine Turancılık konusunda güvenmemeye devam ettiler ve örtülü tehditlerle onu daha kesin tavır almaya çağırdılar: "Türkiye'deki faşist ajanların faaliyeti, öncelikle ve en başta, Türkiye Cumhuriyeti'nin iç ve dış güvenliğini tehlikeye sokmaktadır. Türkçülerin kışkırtıcı faaliyetine bir son vermek ve bu Hitlerci ajanları tasfiye etmek, Türk halkının ve hükümetinin çıkarları gereğidir." (V. Krimskiy, Panyurtkisti — Faşistskaya Agentura v Turtsii, Bolşevik, 10–11 Mayıs-Haziran 1944, s. 79–85; akt. Landau, Pan-Turkism in Turkey, s. 136 dipnotu 69).

[51]Turçay, Siyasal Düşünce Akımları, s. 1927.

[52]1941–42'de Türkkân ve Atsız birbirini "kanı bozuk" olmakla suçladılar, ve her birinin, ötekinin yüzde yüz Türk olmadığını kanıtlamak için ecdadını tahkik ettiği bir polemiğe girdiler. Bu gruplar hakkında daha geniş bilgi için bkz. Charles Warren Hostler, Turkism and the Soviets: the Turks of the World and their Political Objectives (Londra: Allen and Unwin 1957), s. 199–206; Landau, Pan-Turkism in Turkey, s. 93–95.

Türkçülerin savundukları faşist görüşlere yönlendirecek koşullar, Türkiye'de henüz belirmiş değildi. (İleride görüleceği üzere, bu koşullar 1970'li yıllarda ortaya çıkacaktır.) Dahası, iktidardaki partiler, Türkçülerin bel bağladıkları milliyetçilik ve anti-komünizm silahlarını çok daha etkin ve etkili bir biçimde kullanıyorlardı. Nihayet, 1950'de iktidara gelen burjuvazi, bu aşamada, devletçi-toplumcu düşünceler içeren ve kendisiyle milliyetçilik alanında rekabete girişecek faşizm taraftarı bir Türkçü partinin kurulmasına olanak tanımaya yakın değildi. Daha sonraları Demokrat Parti yönetimi, çeşitli uygulamalarıyla, saptadığı sınırların dışına çıkan Türkçü hareketlere izin vermeyeceğini açıkça göstermiş oldu. Buna en iyi örnek, Türk Milliyetçiler Derneği'nin din ve ırk temelleri üzerine kurulduğu gerekçesiyle 1953'te kapatılması ve bu derneğin kurucularından olan iki milletvekilinin partiden ihraç edilmeleridir.

Bu dönemde aşırı milliyetçiler, etkinliklerini üç ayrı koldan yürüttüler. Bunların ilki, yayın alanında gerçekleşti. 1940'lı yıllar sonunda, İlhan Egemen, Darendelioğlu ve Fethi Tevetoğlu gibi bazı genç yazarların da katılmasıyla savaş öncesi Türkçüleri tarafından pek çok yeni dergi yayımlandı. Türkçülerin ikinci tür etkinlikleri, "sokakta eylem" diye adlandırılabilecek, zaman zaman saldırganlığa dönüşen ve özellikle "komünistler"e karşı düzenlenen mitingler ve gösteri yürüyüşleriydi. Ara sıra alevlenen Kıbrıs sorunu ile komşu ülkelerdeki Türklere baskı yapıldığına ilişkin haberler, dış Türklerle birleşme düşüncesini canlı tutmak, gençliğin ulusal duygularını coşturup sokağa dökmek ve böylece bu kesim içinde taraftar kazanmak için iyi birer fırsattı, ve Türkçüler de bunlardan yararlanmayı bildiler. Bu arada, 1945'te İstanbul'da Tan gazetesi ile 1947'de İzmir'de Zincirli Hürriyet gazetesi matbaalarının tahrip edilmeleriyle sonuçlanan bu gibi şiddete yönelik "anti komünist" gösterilerin, genellikle başta iktidarların teşviki ya da zımni izniyle gerçekleştirildiklerini belirtmek gerekir.

Türkçüler, üçüncü etkinliklerini dernekleşme alanında gösterdiler. Henüz 1940'ların başında kurulan Türkçü derneklerin büyük çoğunluğu, yarı gizliydi ve kapalı bir niteliğe sahipti. Savaş sonrasında Türkçüler, bir seçkin hareketi olmaktan çıkıp düşüncelerini toplumsal kesimler arasında daha iyi yayabilmek amacıyla yasal derneklerde etkinlik göstermeyi yeğlediler. Bununla birlikte üzerlerine hükümetlerin olası bir tepkisini çekmemek için doğrudan doğruya kendilerine özgü dernekler kurma yoluna gitmediler. Egemen oldukları derneklere iktidara yakın milliyetçileri, İslamcıları ve diğer "sağcı çevreleri" kabul ettikleri gibi bunların oluşturdukları derneklere de katıldılar. Aynı zamanda, kurulan bu derneklere Turancı, Türkçü ya da bunları çağrıştıracak bir ad vermemeye özen gösterdiler. Ancak, Türk Kültür Çalışmaları Derneği tüzüğünün "amaç" bölümünde yer alan "değişmez vasfımız Türkçülük sevgisi..." deyişi, bu kişilerin eğilimini açıkça ortaya koyuyordu[54]. 1947'de kurulan Türk Gençlik Teşkilâtı daha sonra Milliyetçi Hareket Partisi'nin ve bu partiye bağlı Ülkücü militanların çok rağbet edecekleri "Tanrı Türk'ü Korusun"[55] sloganının yaratıcısıydı. Türkiye Komünizmle Mücadele Derneği ise, bu dönemde kurulan örgütlerin en uzun ömürlüsü oldu.

Türkçülerin yukarıda sayılan üç etkinlik alanı dışında, eğitim alanında da etkili olduklarını, ve

[53]Böyle bir partiyi bazı Türkçü liderler istemişlerdi. Örneğin bkz. Reha Oğuz Türkkân, İleri Türkçülük ve Partiler (İstanbul: Sinan Matbaası, 1946); Nejdet Sançar, "Milliyetçiler Birleşiniz!", Özleyiş (Aralık 1946).
[54]Darendelioğlu, Türkiye'de Milliyetçilik Hareketleri, s. 158.
[55]İslâmî "Allah" sözcüğü yerine Türkçe "Tanrı" sözcüğünün kullanılması dikkat çekicidir.

militan ya da sempatizan öğretmenler aracılığıyla gençler üzerinde propaganda çalışmalarını sürdürdüklerini belirtmek gerekir.

İkinci Kuşak Türkçülerin İdeolojisi

Milliyetçi Hareket Partisi'nin resmi ve gayriresmi ideolojisi üçüncü bölümde inceleneceğinden, ve bu ideolojinin büyük ölçüde ikinci kuşak Türkçülerin düşüncelerinden oluşmasından dolayı, burada, 1940'lı ve 1950'li yıllar içindeki aşırı milliyetçilik ideolojisinin temel ideolojik öğelerine kısaca değinmekle yetinilecektir. Nihal Atsız, 1950'de "Türk"ü tanımlarken bu ideolojinin temel taşlarını açıkça ortaya koyuyordu: "Bir Türk, Türk ırkının üstünlüğüne inanır, milli geçmişine saygı duyar ve Türklük idealleri uğruna ve özellikle de ezelî düşman Moskova'ya karşı mücadeleye kendini adamaya hazırdır."[56]

1. **Turancılık:** On dokuzuncu yüzyılda beliren Turancılık, daha önce belirtildiği gibi Cumhuriyet döneminde gerçek anlamdan saptırılarak, yalnız Türklerin tek bir devlet altında birleşmesini amaçlayan ve İslamiyet öncesi geçmişe yönelik romantik bir özlemi dile getiren bir ideoloji olarak kullanıldı. İlk başlarda Atatürk'ün adı hiç kullanılmazken 1944 tutuklamalarından sonra Türkçülük ideolojisinin meşrulaştırılması amacıyla Kemalizme ve milliyetçiliğe[57] atıfta bulunulmaya başlandı. Türkçüler, Turan'ın bir düş olmadığını ve (sayılarını 65 milyon ile 100 milyon arasında tahmin ettikleri) bütün Türkleri birleştirecek bu idealin gerçekleştirilebileceğini kanıtlamaya çalıştılar.[58] Turancılığın, doğal olarak, dış ülkelerin topraklarına göz diken emperyalist bir niteliği vardır. Bunun bilincinde olan Türkçüler, emperyalizm ile suçlandırılmamak için, Turancılığın haklı bir dava ve esir Türkleri kurtaracak anti-emperyalist bir amaç güttüğünü belirtiyorlardı. Onlara göre, Türkler için Türkiye siyasal sınırları, Turan ise doğal sınırları ifade etmektedir.[59]
2. **Irkçılık:** On dokuzuncu yüzyıl Avrupa ırkçılık kuramlarından esinlenerek oluşturulan aşırı milliyetçiliğin ırkçılık anlayışı, Nazizmin katkıları ile daha da zenginleştirildi. Ancak Türkçüler, ırkçılıklarının da "saf kan Türk malı" olduğunu vurgulamaya özen gösterdiler.[60] "Atatürk'ün Türklüğü (Türk olmayı) kana bağladığını"[61] ve "milliyetçilikte ırkçılığın temel olduğunu"[62] belirten Türkçüler, her konuya ırk açısından yaklaştılar. Irkçılık ırk birliği üzerine kurulu bir devlet fikrini işlediğinden, örneğin (Yahudiler gibi) Türkçe konuşmakla birlikte "kanı bozuk" olanları Türk saymadığından dolayı, yabancı düşmanı bir niteliğe sahip oldu.

[56] Nihal Atsız, "Türkçü Kimdir", Orhun, 3 (20 Ekim 1950), s. 3.

[57] Örneğin Erkilet'e göre "Her milliyetçi Türk bir Türkçü, ve her Türkçü bir milliyetçidir." (Türkçülük ve Milliyetçilik, Çınaraltı, 3 [23 Ağustos 1941], s. 4). Türkkan'a göre ise "Türkçülük, milliyetçiliğin tek uygulanabilir tipidir." (Türkçülüğe Bakışlar, Gök Börü, 1 [5 Kasım 1942], s. 5).

[58] Özellikle şu iki kitaba bkz. Reha Oğuz Türkkan, Milliyetçilik Yolunda (İstanbul: Muftuoğlu Yayınları, 1944); Nihal Atsız, Türk Ülküsü (İstanbul: Burhan Yayınevi, 1956).

[59] Örneğin Atsız şöyle yazıyordu: "Türkistan bizimdir… Bütün Türkistan ve bütün Türk elleri bizimdir." (Orhun, 4 [20 Şubat 1934]). Kendilerini emperyalizmden uzaklaştırma çabaları konusunda bkz. Selahattin Ertürk, "İnsancıl Ülküsü Bakımından Turancılık", Kür Şad, 2 (3 Mayıs 1917), s. 12–13. Turancılığın sınırları hakkında bkz. Ahmet Sözmen Mirkelaimoğlu, "Yeni Bozkurt ve Biz", Yeni Bozkurt, 1 (Ocak 1948), s. 2.

[60] Reha Oğuz Türkkan, Mete'nin kurduğu devletten söz ederek şöyle yazıyordu: "Irkçılık esası üzerine devlet kuran ilk ırk dünyada Türklerdir… Öbürleri değil, Türklerdir!" (Ergenekon, 3 [10 Ocak 1939], s. 25).

[61] Türkkan, İleri Türkçülük, s. 9

3. **Militarizm:** Cahun'un ondokuzuncu yüzyılda Türkler için ileri sürdüğü "ordu millet" yakıştırması, Türkçülerin en çok önem verdikleri ve sık sık işledikleri temalardan biridir. Millet bir ordu gibi gören ve Türk ırkının birliğinin sağlanmasını kendine temel amaç edinen bu ideolojinin, ulaşacağı nokta, zorunlu olarak savaşın yüceltilmesiydi. Atsız, milletlerin ancak savaşla yaşayabileceklerini ileri sürerken kardeşi Nejdet Sançar "Türk, ordu ve savaşın birbirinden ayrılmaz olduklarını" yazıyordu.[63] İkinci Dünya Savaşı'nın ilk yıllarındaki ve Kıbrıs sorununun alevlendiği dönemlerdeki Türkçü basına bakıldığında, bunlarda bol bol savaş çığırtkanlığı yapıldığı ve barışçılığın vatan hainliği ve komünistlik olarak karalandığı görülmektedir.[64]
4. **Anti-komünizm:** Aşırı milliyetçiler her türlü düşünceye ırk terimleriyle yaklaştıkları için, "komünizmi her şeyden önce Slav ırkının emperyalizminin kılıfı" saydılar ve ona özellikle bu açıdan saldırmayı yeğlediler.[65] Siyasal iktidarların (özellikle Demokrat Parti hükümetlerinin) sert bir komünizm aleyhtarlığı politikası sürdürmelerinden de güç alarak, karşı çıktıkları her türlü düşünce ve tutuma "komünist" damgası vurarak mahkûm etmeye çalıştılar.[66]
5. **Diğer ideolojik öğeler:** Aşırı milliyetçilik, kendini gelenekçi olarak tanımladı ve kökenlerini Orta Asya'da bulduğunu ileri sürdüğü Türk ırkına özgü geleneklerin koruyuculuğunu üstlendi. Bunların başına, cesaret, ahlâklı, disiplinli ve hiyerarşik toplum, itaatkârlık, önderin yüceltilmesi, devlet için kendini feda etme gibi nitelikleri koydu. Bu değerler, klasik totaliter ideolojinin temel özelliklerinden biri olan "devlet amaç, birey araç" anlayışını kapsıyordu ve devletin tek bir önder eli ile "en iyiler"den oluşan bir meclis tarafından yönetildiği tek partili yetkeci bir rejimi savunuyordu. Türkçüler, kuşkusuz Nazilerin nasyonal-sosyalizminden etkilenerek ideolojilerine belli ölçüde bir "sol" görüntü verme yoluna da gittiler. Bu da Türkçülerin, solcu ideolojilerin bazı anahtar kavramlarını kullanma yoluyla Sola karşı daha etkin bir mücadele sürdürmelerine olanak tanıdı. Örneğin Türkkan, çeşitli yazılarında, milliyetçiliğin "cemiyetçi-devletçi" olması gerektiğini ve "kapitalist liberalizme" düşman olduğunu sık sık yineledi ve savunduğu toplum-sal-iktisadî düzeni "milliyetçi sosyalizm" olarak adlandırdı.[67]

Aşırı Milliyetçiliğin Siyasal Örgütlenişi: Milliyetçi Hareket Partisi

1960 Sonrasında Aşırı Milliyetçiliği Besleyen Koşullar

Kemal Karpat, 1958'de kaleme aldığı yapıtının "Irkçılık ve Pan-Türkçülük (Turancılık)" adlı bölümünü şu sözlerle bitiriyordu: "…Son on yıldaki gelişmeler -yani, göreceli bir demokratikleşme, ekonomik faaliyetin artması, yeni bir hoşgörülülük atmosferi- ırkçıların başarıları için gerekli koşullardan yoksun bir grup durumuna düşürmüştür… Bu elverişsiz

[63]61.Nejdet Sançar, "Türk, Ordu ve Savaş", Tanrıdağ, 3 (22 Mayıs 1942), s. 8.

[64]Atsız'ın tersine, Türkkan savaştan sonra bu gibi görüşleri terk etti; ancak barışçılığı insancıl kaygılardan değil, atom bombasının ve korkunç tahrip silahlarının icad edildiği şu günlerde, bunlara malik olmayan, olsa da yarışamayacak olan Türk milletini mahvına sebep olacak harplerden korumak düşüncesinden kaynaklanıyordu (İleri Türkçülük, s. 83).

[65]Benzer nedenlerle İslamiyeti deArap ırkının yayılmacı ideolojisi olarak gören aşırı milliyetçiler, dinci gruplarla da polemiklere girdiler. Bkz. Tunçay, Siyasal Düşünce Akımları, s. 1927.

[66]Atsız'ın "İkinci Mektup"unda yaptığı komünist "tanımı" epey ilginçtir: "Irk ve aile düşmanlığı, din ve savaş aleyhtarlığı, faşistliğe hücum perdesi altında milliyeti baltalama, yurdumuzdaki azınlıklara aşırı sevgi, her şeyi iktisadî gözle görüş… milliyetçiliğe ırkçılık noktasından saldırma… onları açıkça vuran damgalardır."

[67]Türkkan, İleri Türkçülük, s. 57, 80, 105-8, 113.

ortama karşın ırkçıların bir yandan yeniden faaliyete geçmelerine müsait koşulları beklerken, öte yandan türlü yollardan fikirlerini açıklayabilmeleri, ırkçılığın Türkiye için halen gizli bir tehlike olduğunu göstermektedir.[68]1960 sonrasında, Türkiye'nin her alanda çok hızlı bir değişim-dönüşüm süreci içine girmesi, aşırı milliyetçiliğin uzun süredir beklediği koşulları yarattı. Böylece 1965'te siyasal partisini oluşturan aşırı milliyetçilik, hızla gelişerek 1970'li yıllarda Türkiye için (gizli olmaktan çıkıp) apaçık bir tehlike durumuna geldi.

1960, çeşitli açılardan Türkiye tarihinde bir dönüm noktasıdır. Bu tarihten itibaren 14 yıllık dönem içinde sosyal dönüşüm, bir sosyolog tarafından "Neolitik dönemden beri Anadolu'da yaşanan en derin geridönüşsüz dönüşüm"[69] olarak değerlendirilmiştir. Gerçekten, hızlı bir ekonomik kalkınmayla birlikte Türkiye'nin toplumsal yapısında büyük değişiklikler meydana geldi. Gittikçe artan sanayileşme, tarımın ulusal üretim içindeki payını düşürürken, toplumu durağanlıktan çıkarıp kentleşmeyi doğurdu. Aynı zamanda, işçi sınıfının büyüdüğü, sendikaların mücadele gücünün arttığı ve hatta kırsal kesimde bir uyanışın başladığı görülüyordu. Ezilen sınıflar arasında siyasileşmenin artması, gençlik kesiminde devrimci düşüncelerin yayılması ve kısa sürede düşünsel alandan eylem alanına geçilmesi gibi olgular, burjuva iktidarının temellerinin sarsılması sonucunu doğurdular.[70]

Bunun yanında, bu hızlı fakat sağlıksız iktisadî gelişme, birçok sorunu da beraberinde getirip toplumsal bir bunalıma yol açtı. Her şeyden önce iktisadî gelişme, toplumsal değişimin hızına ayak uyduramamıştı. Hızla artan ve kentleşerek kendine yeterliliği yitiren nüfusa yeter derecede iş olanağı sağlanamıyordu. Değişen toplum yapısının, işlevlerini ve becerilerini geçersiz kıldığı, geçim olanaklarını ortadan kaldırdığı geleneksel küçük üreticiler ve kentte başına çalışan küçük esnaf, kırda ve kentte huzursuzluğa sürükleniyordu. Üstelik, büyük nüfus grupları, bir yanda coğrafî hareketliliğin, öte yanda gelişen kitle iletişim araçlarının (özellikle televizyonun) gelişiminin etkisiyle bambaşka dünyalarla karşılaşıyorlardı. Bu durum, onların, sürekli bir kültür şoku yaşamalarına ve uyum zorlukları çekmelerine neden oluyordu. Toplumun değer yargılarının değiştiğini gören bu kesimler, bir güvensizlik, dayanıksızlık duygusuna kapılıyorlardı. Giderek artan sürekli iktisadî bunalım da toplumda yaygınlaşan tedirginliği ve güvensizliği alabildiğine besliyordu.[71] Bu etmenler, aşırı milliyetçilik ideolojisine açık olan, hatta bunun etki alanına girmeye yatkın bulunan, düzen karşıtı toplumsal grupların ortaya çıkmasına neden oldu. Kapitalizm gibi sosyalizmi de reddeden bu grupların, çarpaşık değişim sürecinin toplum düşmanlarının bilinçli bir plânı sonucu olduğu düşüncesini işleyen ve bu iç ve dış düşmanlara karşı şiddeti savunan bu ideolojiye uzun süre duyarsız kalmaları beklenemezdi. Böylece toplumsal bozuklukların ancak güvenilir, ödün vermez ve "paternalist" bir liderin önderliğinde yetkeci bir rejimce önlenebileceği savı gittikçe daha fazla yandaş kazanmaya başladı.

[68]Karpat, Türk Demokrasi Tarihi, s. 231.

[69]"Mübeccel Kıray'la Görüşme", İktisat Dergisi, 211-12 (Haziran-Temmuz 1982), s. 6; zikr. Semih Vaner, "*État, société et violence en Turquie* (1975-1980)", *Équipe de Recherche sur la Turquie, Centre d'Études et de Recherches Internationales, Fondation Nationale des Sciences Politiques, Bulletin de Liaison*, 2 (Mayıs 1981), s. 9

[70]Bu dönemdeki siyasal ve iktisadî gelişmeler konusunda bkz. Cem Eroğul, "Çok Partilileşme Süreci: 1945-71"; Ahmet Samim, "Sol"; Çağlar Keyder, "İktisadî Gelişme ve Bunalım: 1950-80".

[71]Doğu Ergil, Türkiye'de Terör ve Şiddet: Yapısal ve Kültürel Kaynakları (Ankara: Turhan Kitabevi, 1980), s. 61.

İşte böyle bir ortam, aşırı milliyetçilerin faşist nitelikli bir siyasal parti içinde örgütlenmelerini ve giderek artan sayıda taraftar kazanmalarını kolaylaştırdı. Burada ilk olarak, 1965'te Adalet Partisi ile iktidara gelen büyük burjuvazinin tutumundan söz etmek gerekir. İktidarın, artan muhalefet hareketlerini ve devrimci güçleri üniversite içinde ve sokakta sindirebilmek için aşırı milliyetçi militanları kullanabileceğini düşünmesi, Milliyetçi Hareket Partisi'nin (MHP) ilk aşamada rahatsız edilmeden gelişmesine neden oldu. Gerçekten de daha sonra geleneksel bastırma ve bastırma yöntemlerinin yetersiz kalmasıyla, aşırı milliyetçi kadrolar "devlete yardımcı" güçler olarak kullanıldılar.[72] Bu yardıma karşılık olarak, MHP'ye iktidarın olanaklarından yararlandırılma yoluna gidildi. Bundan başka, demokrasi düşüncesi üzerinde bir fikir birliği oluşturulmaması ve siyasal mücadelelerin keskin boyutlar kazanması, şiddet yanlısı köktenci bir parti olan ve gün geçtikçe bir kitle hareketine dönüşen MHP'nin epey işine geldi.

MHP'nin Kuruluşu

Türkiye'nin yeni bir döneme girmesine yol açacak olan 27 Mayıs 1960 darbesini gerçekleştiren cunta içinde bazı Türkçü subaylar yer almıştı. Bunların sözcüsü durumunda olan albay, 1944'te ırkçılık davasında mahkûm olmuş, sonra suçsuz bulunup yeniden orduya dönmüş olan Alparslan Türkeş'ti[73]. Siyasal iktidarın kısa sürede seçimler yapılarak sivillere terk edilmesini istemeyen ve askerlerin başta kalarak dinamik ve yetkeci bir yönetimle reformları gerçekleştirmelerini savunan bu Türkçü grup, etkili baskı gruplarının ağırlıklarını koymaları sonucunda, 13 Kasım 1960'da askeri yönetim organı olan Millî Birlik Komitesinden tasfiye edildiler[74]. "14'ler" diye adlandırılan bu subayların yönetimden (daha sonra da Türkiye'den) uzaklaştırılmaları, Türkçülerin —askeri kanatlar tarafından— devleti ele geçirmelerini engelledi, fakat aynı zamanda Türkeş'in kişiliğinde aşırı milliyetçiliğin siyasal liderini ortaya çıkardı.

Alparslan Türkeş ve arkadaşlarının sürgüne gönderilmesine yurt dışına görevlere atanmaları, onların başka etkinlik modellerini tanımalarını sağladı. Sürekli olarak aralarındaki ilişkiyi koruyan "14'ler", özellikle İspanya'daki Franco diktatörlüğünün dayandığı "Ordu-Kilise-Parti" üçlüsünü incelediler ve bunun etkisinde kaldılar[75]. 1963 yılı başında sürgünden dönen Türkeş, siyasal alanda etkin bir rol oynamayı kafasına koymuş görünüyordu. Adalet Partisi liderlerinin onu kendi aralarına almayı reddetmeleri üzerine, yaptığı bir basın toplantısında "Ya parti kuracağız, ya da mevcut partilerden biri, doktrinlerimizi benimseyecektir." dedikten sonra, Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi'ni (CKMP) ele geçirmeye yöneldi[76]. İlk aşamada taraftarlarını partiye soktu; 31 Mart 1965'te kendine yakın "14'ler"den Rıfat Baykal, Ahmet Er, Muzaffer Özdağ ve Dündar Taşer ile birlikte CKMP'ye girdi. Haziran sonunda partiye katılan "14'ler"in sayısı 10'u buldu. Kendini Parti Genel Müdürü seçtiren Türkeş, bu görevini CKMP'nin yerel

[72]"Türkiye'de Serbest Piyasa ve Serbest Baskı Dönemine Girilirken", Birikim, 60 (Şubat 1980), s. 15.

[73]Bu makalenin kalan kısmı önemli ölçüde Mehmet Ali Ağaoğulları, Milliyetçi Hareket Partisi (Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi İstanbul: İletişim Yayınları, 1983-85), cilt 8, s. 2111-19 üzerine temellendirilmiştir.

[74]Cunta içinde aşırı milliyetçilerin varlığını anlamak zor değildir; çünkü militarizm, Türkçü değer sisteminde önemli bir yer tutar, ve dolayısıyla birçok subay Türkçülüğe yakın olarak yetiştirilmiştir. (Tuncay, Siyasal Düşünce Akımları, s. 1927.) 27 Mayıs 1960 askeri darbesi ve "14'ler" hakkında bkz. Semih Vaner, "Ordu."

[75]Bu etki, "14'ler"in Türkiye'ye döndükten ve bir siyasi partiyi ele geçirdikten sonra İslamcı çevrelerle uzlaşmaya yatkınlıklarında açıkça belli olmaktadır.

örgütleriyle doğrudan ilişkiye girip onları kendi yanına çekmek doğrultusunda kullandı.

Türkeş'in bu davranışları ve savunduğu siyasal görüşler, parti içinde bölünmeye yol açtı. Kendisini daha önceleri ısrarla partiye davet eden eski CKMP'liler, bu kez Türkeş'i Hitler'e öykünmekle suçlayıp onun "partiye milliyetçi-sosyalist bir nitelik kazandırmak istediğini"[77] ileri sürdüler; hatta içlerinde, Türkeş'in partiyi kendi emellerine alet ettiği gerekçesiyle CKMP'den ihraç edilmesini isteyenler de vardı[78]. Bu suçlamalardan etkilenmeyen Alparslan Türkeş, 1965'te toplanan CKMP'nin olağanüstü kongresinde kendini genel başkan seçtirmeyi başardı. CKMP'lilerin muhalefete girişmeden birer birer partiden ayrılmaları, Türkeş'in CKMP'yi tümüyle denetimi altına almasını ve ona yeni bir biçim vermesini kolaylaştırdı.

8-9 Şubat 1969 günlerinde Adana'da toplanan CKMP kongresinde partiye, 1965'ten beri süregelen değişikliğe daha uygun bir ad bulundu: Milliyetçi Hareket Partisi. Bu adın seçilmesinde, Türkeş'in daha önceki yazı ve demeçlerinde sık sık bir "hareket"ten, "aksiyon"dan söz etmesi ile Franco rejiminin aşırı milliyetçilerin üzerindeki etkisinin büyük rol oynamış olduğu söylenebilir[79]. Partinin adının değişmesi, yepyeni bir tüzüğün hazırlanması fırsatını da doğurdu. Tüzük incelendiğinde[80], MHP'nin askeri bir kuruluşu andırır biçimde hiyerarşik bir biçimde yapılandığı görülür. Böylece genel başkan büyük yetkilerle donatılıyor ve merkezî organların şubeler ile üyeler üzerindeki denetimi artırılıyordu. Tüzük, partinin en yüksek organının büyük kongre olduğunu belirtiyordu; fakat uygulamada genel başkan, yani Türkeş, MHP'nin tek hâkimi olmuştu. Her genel kongrede oybirliğiyle genel başkanlığa seçilen Türkeş'in partinin çeşitli düzeyleri için saptadığı yönetici listeleri tartışmasız onaylanmaktaydı[81]. 1969 tüzüğü, MHP'nin amblemini "kırmızı zemin üzerinde üç hilâl", gençlik kollarının amblemini ise "hilâlli bozkurt" olarak saptamıştı.

MHP Programı

Çeşitli tarihlerde kabul edilmiş parti programlarında ve Türkeş ile parti ideologlarının kitaplarında, MHP'nin amacının "yeni bir devlet düzeni kurmak" olduğu vurgulanır. Bu düzen, kapitalizmden ve komünizmden ayrı olan "üçüncü yol" ya da "ülkücü yol" ile gerçekleşecektir. Gerçekten parti, her fırsatta, her çeşit yabancı ideolojiye, sınıfçı sosyalizmle kapitalizme, bunların birer sapması olan komünizme, faşizme ve nasyonal sosyalizme karşı olduğunu savunmaktaydı[82].

[76]Basın toplantısı hakkında bkz. Cumhuriyet, 2 Mayıs 1963. CKMP, 16 Ekim 1958'de Millet Partisi ile Türkiye Köylü Partisi'nin birleşmesiyle kuruldu. 1961 seçimlerinde iyi netice almasına karşın, karizmatik önder Osman Bölükbaşı'yla taraftarlarının ayrılmasından sonra bocaladı. Bkz. Muzaffer Sencer, Türkiye'de Siyasal Partilerin Sosyal Temelleri (İstanbul: May Yayınları, 1974), s. 345-58; F. H. Üçer, Türkiye'de Siyasal Partiler (İstanbul: Elif Yayınları, 1965), s. 116, 135; Erdoğan Teziç, Siyasal Partiler (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1976), s. 310-19.

[77]Eski Adalet Bakanı İrfan Baran; zikr. Teziç, Siyasal Partiler, s. 312.

[78]Eski Savunma Bakanı Hasan Dinçer; zikr. Jacob M. Landau, Türkiye'de Sağ ve Sol Akımlar (Ankara: Turhan Kitabevi, 1979), s. 297.

[79]İspanya Falanjist partisinde Partido de Movimiento Nacional deniyordu.

[80]Bkz. Milliyetçi Hareket Partisi Tüzüğü (Ankara: Emel Matbaası, 1973).

[81]Bu gerçek, 1980 darbesinden sonra hazırlanan iddianamede şöyle dile getirilmiştir: «MHP Genel Kurultayı, il ve ilçe kurultaylarında olduğu gibi Gençlik Kolları Genel Kurultayı ile gençlik kolları il ve ilçe kurultaylarında hakiki anlamda demokratik bir seçim yapılmayıp, merkeziyetçi uygulama içinde saptanan tek liste, katılanların onayına sunularak, yöneticilerin seçimi yoluna gidilmiştir.» (MHP iddianamesi, teksir, s. 262.)

"Yüzde yüz yerli, yüzde yüz milli bir doktrin" olduğu ileri sürülen üçüncü yol, "her şey Türk milleti için, Türk'e doğru ve Türk'e göre" ülküsünü benimseyerek, Türk milletini kısa sürede güçlendirecek tek yol olarak tanıtılıyordu[83]. Bu çerçevede "Dokuz Işık" adı verilen ilkeler, Türkeş'in 1965 yılında aynı ad altında yayımladığı kitapta ortaya konmuş ve daha sonra partinin dogmaları durumuna getirilmişlerdi. Bu dokuz ilke sırasıyla şunlardır: Milliyetçilik, ülkücülük, ahlâkçılık, ilimcilik, toplumculuk, köylücülük, hürriyetçilik ve şahsiyetçilik, gelişmecilik ve halkçılık, endüstricilik ve teknikçilik[84].

«Kendini Türk sayan, Türk devletine sadakatle bağlı bulunan herkes Türktür[85] ilkesine bağlı olduğunu ve ırkçılığı yadsıdığını ileri süren MHP, resmî doktrininde "Türkçülük" sözcüğünü terk edip, onun yerine "Türk milliyetçiligi" sözcüğünü kullanmayı yeğliyordu. 1950'li yıllarda aşırı milliyetçilerin uyguladıkları bir taktiği benimseyen MHP ideologları, milliyetçilik anlayışlarını meşrulaştırmak ve bunun tek gerçek milliyetçilik olduğunu belirtmek amacıyla Atatürk'e göndermeler yapma yoluna gidiyorlardı[86]. MHP, kitlelerin fazla ilgisini çekmeyen Turancı görüşlere de pek yer vermemişti. 1973 yılında kabul edilen parti programı, dış Türkler konusuna "Türk dünyası" başlığı altında kısaca değinmekle yetiniyordu[87]. Ancak, ilk kez 1950'de piyasaya çıkan Türkeş'in bir kitabının yeniden yayımlanması, Turancı (ya da Türkçü) görüşlerin parti içinde —programlarda ya da seçim bildirilerinde açıkça vurgulanmayarak— sürdürüldüğünü göstermektedir. Çünkü Türkeş, bu kitabında Türkçülüğü bütün Türklerin güçlü birliğinin ideali olarak tanımlamıştı. Bunun bir ütopya olmadığını ileri sürerek, esir Türklerin kültürel ve diplomatik açıdan desteklenmesini, göçmenlere yardım edilmesini ve her karış Türk toprağının bağımsızlığa kavuşturulacağı gün için hazırlanılmasını istemişti[88]. MHP, din sorunuyla ilgili olarak programında partinin "laikliği dinsizlik şeklinde anlamadığı" görüşüne yer veriyor, herhangi bir amaçla dinsel duyguların sömürülmesine karşı çıkıyordu[89].

MHP, savunduğu "milli doktrin" ile "Büyük Türkiye'yi yeniden canlandıracağını" sık sık yenilemişti. Tarihten kanıtlar getirilerek, Türk ulusunun ancak güçlü bir devlete sahip olduğu dönemlerde "manen ve maddeten kuvvetli" olduğu ileri sürülmekteydi. MHP'ye göre "devlet, bölünmez bir bütün olan milletin teşkilâtlanmış hâlidir."[90] Bu teşkilâtlanmayı en iyi biçimde gerçekleştirecek olan da "milli devlet"tir. Partinin 1977 Seçimleri öncesi yayımladığı propaganda

[82]Madde 2. Kudretli, Müreffeh ve Büyük Türkiye için MHP Programı (Ankara: Arı Matbaası, 1973), s. 3–4; Alparslan Türkeş, Temel Görüşler (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1976), s. 37–38, 53–66.

[83]Türkeş, Temel Görüşler, s. 38.

[84]Alparslan Türkeş, Dokuz Işık (İstanbul: Dokuz Işık Yayınları, 1965). Türkeş "dokuz" rakamının Türklerce kutlu sayılmış olmasından ötürü, ilkelerini dokuz madde altında toplamaya özen gösterdiğini çeşitli yapıtlarında açıklamıştır.

[85]Madde 4, MHP Programı, s. 5.

[86]Bu çabalar, 1950'lerdekilere benziyordu; bir parti ideologu şöyle yazıyordu: "Atatürk, bir milliyetçi, bir Türk Milliyetçisi- Toplumcusudur." (Kurt Karaca, Fikret Ereni, Milliyetçi Türkiye (Ankara: Çınar Yayınevi, 1972), s. 22.) Bir diğeri ise, Atatürk milliyetçiliğinin ırkçılığı ve Turancılığı içerdiğini kanıtlamak için bir kitap yazacak kadar ileri gitti: Hikmet Tanyu, Atatürk ve Türk Milliyetçiliği (Ankara: Töre Devlet Yayınevi, 1981).

[87]"Türk dünyasında bütünüyle dil bütünleşmesini sağlamak» (Madde 6); "Türk dünyası ile… münasebetlerimizi… geliştirmek kararındayız" (Madde 41). (MHP Programı, s. 6.)

[88]Alparslan Türkeş, Gönül Seferberliğine (Ankara: Hareket Yayınları, 1979). Türkçülükle ilgili bağların sürdüğünü gösteren bir başka örnek de şu slogandı: "Yaşasın Türklük! Yaşasın Millî bütünleşme ülküsü." (MHP El KitabıAnkara: MHP Genel Merkez Yayınları, 1977, s. 4.)

[89]Madde 20. MHP Programı, s. 12.

kitapçığında "milli devlet"ten şöyle söz edilmektedir: "Ancak güçlü, dinamik ve etkili bir devlettir ki, hızlı ve gerçekçi bir kalkınmayı gerçekleştirebilir. Bizim anlayışımızda iktisadî ve manevî kalkınmanın öncüsü, motoru ve mimarı Millî Devlet'tir."[91] Toplumun her alanında müdahaleci ve düzenleyici bir nitelikle donatılmış bu devlet, sınıfların dışında ve üstünde bir varlıktır. Partinin çeşitli yayınlarında, "sınıf" sözcüğü kullanılmamaya özen gösterilerek toplumun altı toplumsal dilime ayrıldığı belirtilir. İşçi, köylü, esnaf, memur, işveren ve serbest meslek sahiplerini kapsayan bu "dilimler", millet bütünlüğünün içtimai hayattaki işbölümünün zaruretinden doğan tabii görünümlerdir.[92] İşte "millî devlet" bu sosyal dilimler arasında uyumu ve bütünün ortak hedefe yönelmelerini sağlayacaktır. MHP, "millî ya da siyasî demokrasi" diye tanımladığı bir siyasal düzeni benimsiyordu. "Siyasî demokrasi", tüm sosyal dilimlerin parlamentoda temsilci bulundurma olanağına sahip olduğu ve tek bir meclisin üzerinde güçlü yetkilerle donatılmış bir başkanın bulunduğu başkanlık rejimini içermekteydi.

"Siyasî demokrasi"yi tamamlayan "iktisadî demokrasi"dir. Türkeş, "iktisadî demokrasi"yi "bir milletin iktisadî meselelerde serbestçe oy sahibi olabilmesi, memleketin iktisadî kararlarına eşit bir şekilde katılabilmesi" olarak tanımlamıştı.[93] MHP, Cumhuriyet Halk Partisi (CHP)'nin "halk sektörü" görüşünden esinlendiği "millî sektör"ün kurulmasını ve devletin ekonomik alana müdahalesini zorunlu görmesine karşın, "zamanla özel sektörün ağırlık kazandığı" bir karma ekonomiyi savunuyordu[94]. Sendika kurma özgürlüğüne karşı çıkan MHP'nin bu konudaki görüşünü Türkeş, "her işkolunda tek ve mecburi üyeliğe dayanan sendikacılığın kurulmasını" öne sürdük biçiminde özetlemişti[95]. MHP, tarım alanındaki sorunları çözmek için de kendine özgü öneriler getiriyordu. Tarım kentleri kurularak tarım sektöründeki işgücü fazlalığı sanayi alanına kaydırılacaktı. Parti, uluslararası antlaşmalara sadık olduğunu söylüyor; ancak "Ortak Pazar köleliğine" gerek iktisadî, gerek siyasî nedenlerden dolayı kesinlikle karşı çıktığını açıkça belirtiyordu.

1977 Seçimleri öncesinde, 4 Haziran 1977 tarihinde radyoda yaptığı bir konuşmada Türkeş'in "Türkiye'yi… kısa zamanda dünyanın en ileri milleti haline getirmenin mücadelesini vermekte" olduğunu söylediği; MHP, 100 milyona ulaşacak nüfusça zengin ve "dış Türkler"i kollayacak güçlü bir Türkiye istemekteydi.[96] Partinin Türkçü-milliyetçi niteliği, Türk törelerinin, geleneklerinin korunmasına verilen önemde de açığa çıkıyordu. Örneğin, MHP 1973 Seçim Bildirisi'nde bu konuya ilişkin olarak şu satırlar bulunuyordu: "Milliyetçi Hareket sana bin yıl önceki hakanın sözleri ile sesleniyor: 'Ey Türk, titre ve kendine dön. Sen, millî kültürüne, hasletlerine, değerlerine sahip olduğun sürece kuvvetli ve kudretli olacaksın ve ebediyen efendi olarak yaşayacaksın.'[97]

[90]MHP 1973 Seçim Bildirisi (Ankara: MHP Genel Merkez Yayınları, 1973), s. 14.
[91]1977 MHP Seçim Beyannamesi (Ankara: Emel Matbaacılık, 1977), s. 17.
[92]Madde 5, MHP Programı, s. 5.
[93]Türkeş, Temel Görüşler, s. 72.
[94]Madde 44 ve 46, MHP Programı, s. 28-30, 31-32.
[95]Türkeş, Temel Görüşler, s. 99.
[96]Basın Yayın Genel Müdürlüğü, 1977 Genel Seçimi Radyo Konuşmaları (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1977), s. 53.
[97]MHP 1973 Seçim Bildirisi, s. 20.

MHP İdeolojisi

Böyle bir programın temelinde yatan ideolojiyi ortaya koymak için MHP'nin yalnızca resmî yayınlarına değil, fakat resmî olmayan yayınlarıyla ona bağlı dergilere de bakmak gerekir. Bu yapıldığı takdirde partinin farklı kitlelere (özellikle militanlarına ve seçmenlerine) yönelik iki ayrı dil kullandığı açıkça görülür. Resmen yadsımasına karşın, MHP'nin faşizmle daha doğrusu faşist akımlarla terminoloji alanında olduğu gibi,[98] ideolojik düzeyde de benzerlikler gösterdiği söylenebilir. Parti, devlet anlayışında yetkeci–totaliter bir görüşü benimsemişti. Varlık nedeninin "milletin tarihî vazifesini başarmak" olduğu belirtilen devlet, halkı bir bütün olarak güden, toplu çalışma duygusunu aşılayan ve kişileri saptadığı hedeflere yönelten üstün düzenleyici bir güç olarak gösterilmişti. Birey ise, organik bir bütün olarak algılanan "millet" kavramı içinde eritilmişti: "Ferde gerçek kişiliğini, öz ve karakterini veren millettir. Ferde her şeyini veren millet olduğuna, ferdin millî toplum dışında yaşaması mümkün bulunmadığına göre, her şeyin başı, esası ve temeli millettir." [99] "Hürriyetçilik" ilkesiyle ortaya konan ise, yalnızca bireyin soyut özgürlük haklarıydı.

İtalyan faşizmindeki korporatif sistemin MHP tarafından benimsendiği görülmektedir. Toplumun altı sosyal dilimden oluştuğu ileri sürülerek sınıf gerçeği yadsınmakta, iktidarın bu altı meslek grubunu kendi görüşleri doğrultusunda "korporasyonlar" biçiminde örgütleyerek ülkeyi yönetmesi amaçlanmaktaydı. Bu düzeyde, MHP ideolojisinin, toplumu aynı anda hem parçalama, hem de birleştirme işlevini üstlendiği gözlemlenmektedir. İlk anda toplum, meslek gruplarına bölünmekte, fakat hemen ardından her parçanın millet denen bütüne bağımlı olduğu belirtilerek birleştirilme, bütünleştirilme yoluna gidilmektedir. Böylece MHP ideolojisi, toplumdaki her çeşit farklılaşmayı, çıkar ayrılıklarını bir kalemde silip atmakta ve her şeyi millet olgusuna indirgemektedir. Bu ideolojinin benimsetilmesiyle, her kişinin, her toplumsal kesimin ve sınıfın kendi çıkarlarını soyut bir kavram olan (ve iktidarın saptadığı) "milletin çıkarları" ile özdeşleştirmesine çalışılmaktaydı.

Fakat bunun yanında, MHP ideolojisi, bireyler arasındaki farklılaşmanın önemini vurgulayarak, hiyerarşik ve eşitsizlikçi bir toplum düzenini savunmaktaydı. Türk toplumundaki hiyerarşik yapı ve hâkim güçlerin, örneğin toprak ağalarının konumları Türk törelerinin bir gereği biçiminde meşrulaştırılmaya çalışıldı. MHP, toplumun eşitsizlikçi bir yapıya sahip olmasını dinsel ve psikolojik kanıtlarla da açıklama yoluna gitti: "Allah madem ki insanı farklı kabiliyet ve tabiatlarda yaratmıştır; öyleyse onların manen ve maddeten farklı imkânlar içinde olmaları da tabii ve zaruridir. Adalet eşitlikte değil, herkesin kabiliyet ve gayretine göre kazanmasındadır." [100]

[98] Aşırı milliyetçilerin MHP doktrinince verdikleri "milliyetçi-toplumcu" adı, nasyonal-sosyalizmi çağrıştırıyor ve dolayısıyla çeşitli çevrelerin MHP'ni Nazi ya da faşist olmakla suçlamalarını kolaylaştıran bir malzeme oluşturuyordu. Bunu önlemek isteyen Türkeş, şu satırları kaleme aldı: "Düşmanlarımızın bu istismarı üzerine bir genelge yayınladık ve Milliyetçi-Toplumcu deyimini yasakladık. 'Milliyetçi toplumculuğa göre şu şöyledir…bu böyledir… vs.' demek yok… Hiç kimse kendi kendisine 'bana göre şu şöyledir' diyemez… Bu bayrağın altında her şey düşünülmüştür. Her şeyin çaresi tespit edilmiştir." (Devlet, 405 [1977], s. 2.) Türkeş bu yazısıyla faşizm suçlamalarını engellemeye çalışırken, aynı zamanda her türlü özgür düşünceyi, hatta usavurmayı reddeden yetkeciliğin canlı bir örneğini sergilemekteydi.

[99] Karaca, Milliyetçi Türkiye, s. 117; ayrıca bkz. s. 35.

[100] MHP 1973 Seçim Bildirisi, s. 38.

Buradan hareketle, parti ideolojisi, toplumu üstün nitelikli yöneticiler ve yığınlar olmak üzere ikiye ayıran seçkinci bir görüşe ulaştı: "Dikey eğitimle seçkin elit yetiştirilir. Bu elit, devletin, milliyetçi-ülkücü, araştırmacı ve bilim kadrosudur. Bu kadroya 'Beyin Kadro' ya da 'Yönetici Kadro' da diyebiliriz."[101]

Görüldüğü üzere MHP'nin tasarladığı yönetim biçimi, şu kademelerden oluşmaktadır: Bir çeşit korporasyon meclisi; seçkin yöneticiler ve hepsinin üzerinde tek başkan ya da Türkeş'in kendisi için kullanılmasını istediği başbuğ[102] MHP'nin bir ideologuna göre "iktidarı temsil eden tepedeki adam", hiçbir sınıfa ve zümreye, millet adına hesap verecek durumda değildir[103]. MHP'nin böyle sorumsuz bir tek şef rejimine "demokrasi" adı vermesi, büyük bir olasılıkla onun demokrasi düşmanlığını mümkün olduğunca örtmeye çalışmasından kaynaklanmaktadır.

Hem anti-kapitalist, hem de anti-komünist bir söylem kullanmış olan MHP ideolojisi, "millî devlet" kavramıyla orta sınıfların özlemlerini dile getirmeye yönelmişti. İdeolojik söylem, bu sınıfların bir yanda iktidarı ele geçirip büyük kapitalistlere dönüşme özleminden vazgeçmeden; öte yanda gerek kapitalizmin gelişmesiyle kendilerinin proletar konumuna düşmesi, gerekse işçi sınıfının iktidara gelmesi korkusundan dolayı değişmeye karşı çıkıp statükocu güçlerle işbirliğine yönelen çelişkili tutumlarını yansıtmaktaydı. MHP, sol ideolojilerin elinden koz toplayıp özellikle militanlarına yönelik olarak "milliyetçi-toplumcu görüş bir devrimdir" ya da "bugünkü düzenin en büyük düşmanı ülkücü harekettir"[104] gibi bir dil kullanıyor, ancak kendisini düzenin en kararlı savunucusu olarak tanıtmaktan da geri kalmıyordu.

Bundan başka, işçi sınıfının denetlenmesini kolaylaştırmak amacıyla partinin güdümünde tek sendika zorunluluğu getirilmekte ve "siyasi demokrasi" rejiminde grev hakkının sınırlandırılacağı, hatta kaldırılacağı dolaylı bir biçimde belirtilmekteydi. Merkezi devletin gücüyle sürdürülecek olan bu denetim, kırsal bölgeyi de kapsamaktaydı: "Milliyetçi Hareket… nüfusun bir kısmını sanayi ve tarım kentlerine çekerek ve bunların bıraktığı arazi planlı bir surette toplulaştırılarak en verimli işletmeler halinde çiftçilere verilecektir."[105] Öyle anlaşılıyor ki, önce devlet gücüyle köylülerin proleterleştirilmesi, sonra devlet eliyle varlıklı çiftçiler yaratılması amaçlanmıştı.

MHP ideolojisinde önemli bir yer tutan milliyetçi söylem, ortaya koyduğu tutkulu hedeflerle eziklik içindeki kitleleri partiye kazanma işlevini yüklenmişti. Parti yayınlarında Türk milletinin "lider, efendi millet" olduğu ileri sürülmekte ve "eskiden olduğu gibi, yeniden bütün dünyaya hâkim Büyük Türk Devleti"nin kurulmasından söz edilmekteydi. Bu bakımdan MHP milliyetçiliği, saldırgan ve savaşçı bir nitelik gösteriyordu. Partinin savaş endüstrisine verdiği önem, bu bağlam içinde açıklığa kavuşmaktadır. MHP'nin resmî yayınları bu konuda fazla aşırılığa kaçmamaya özen göstermelerine karşın, partiyi doğrudan doğruya bağlamayan yazılarda çok aşırı bir militarizm işlenip, savaş çığırtkanlığı yapılmaktaydı[106].

[101] MHP El Kitabı, s. 22.
[102] Türkeş, Orta Asya tarihinden ödünç alınan ve Enver Paşa'nın Türkçü günlerinde kendine yakıştırdığı «Başbuğ» sıfatını kendisi için kullanmayı uygun gördü.
[103] Orhan Türkdoğan, Türkiye'nin Kalkınma Yolu; Zikir, Faşizm ve Anti-Faşist Mücadele, s. 193.
[104] Sırasıyla, Karaca, Milliyetçi Türkiye, s. 28; ve Genç Arkadaş, 9 (1975), s. 10.
[105] MHP 1973 Seçim Bildirisi, s. 59–60.

MHP'nin ideolojik söyleminde çift dil kullanılması, ırkçılık konusunda da kendini gösterir. Türkeş "ırk" sözcüğü yerine genellikle "soy" (ve "soyculluk") sözcüğünü kullanmış, fakat yine de "soy"un, organik ve doğal bir unsur olduğunu vurgulamadan edememişti[107]. Bunun yanında MHP, azınlıklara karşı olumsuz bir tutum takınmış, kuracağı "milli devlet"in bunlardan arındırılacağını dile getirmişti[108]. Partinin militan çevresi içindeki yayınlarda ise, ırkçı düşünceler çok ateşli bir biçimde savunulmuştu.[109]

MHP, ilk dönemlerinde ırkçı-Turancı ideolojiyi benimsemişse de, sonradan daha geniş seçmene hitap edebilmek ve ülke çapında izleyicilerinin sayısını arttırabilmek amacıyla bunu resmî doktrininden çıkarmıştı. Fakat aynı zamanda, gerek bu tür düşüncelere yakın militanlarının beklentilerini karşılamak, gerek kendi dışındaki bazı Türkçü-Turancı çevrelerle rekabet etmek için, yan gençlik örgütlerinin yayınlarında bu ideolojiyi kullanma yoluna gitti. Partinin Türkçülüğü ve azınlık düşmanlığı, her şeyden önce bir siyasal taktik sorunu idi; bundan ötürü belli bir esneklikle kullanıldı. Özellikle ulus ve mezhep farklılıklarının yoğun olduğu bölgelerde azınlıklar (Kürtler, Aleviler vb.) komünistlerden sonra en tehlikeli düşmanlar olarak gösterilip, Sünni ve Türk çoğunluğun ezilen yoksul kesimleri bunlara karşı kışkırtıldı. Böylelikle, aşırı milliyetçi (hatta faşist denilebilecek) bir kitle hareketi yaratıldığı gibi, bu toplumsal kesimlerin içinde bulundukları yoksulluğun nedenlerini ve bunun sorumlularını kavramaları engellenmiş oluyordu.

MHP'nin milliyetçilik ideolojisi yanında gittikçe artan bir biçimde dinsel ideolojiyi de kullanmış olduğu açıkça görülmektedir. Bir anlamda, Türk milliyetçiliği İslamcılıkla pekiştirilmişti. Bunun nedeni, dinin Türk toplumu üzerindeki etkinliğinden dolayı halkın dinsel öğelerle yoğrulmuş bir ideolojiye daha duyarlı olmasından ileri gelmektedir. Bunun bilincine varan MHP yöneticileri, dinsel ideolojiyi kullanarak daha geniş bir taban elde etme yoluna gittiler. Fakat partinin ideolojisindeki bu değişim, birdenbire ve kolay bir biçimde gerçekleşmedi: MHP içinde hizipleşmeler oldu ve Türkeş'in 1969'da "Biz Tanrı dağı kadar Türk, Hira dağı kadar Müslümanız. Her iki felsefe bizim şiarımızdır."[110]diyerek belirttiği milliyetçilik İslamcılık sentezini

[106] "Türk dış politikası artık… "Yurtta sulh, cihanda sulh" prensibi gibi pislik, miskinlik, korkaklık, uyuşukluk telkin eden bir sloganın tesirinden kurtarılmalıdır… Savaş, yaşamanın ve milli hayatı idame ettirmenin tek şartıdır. Barış antlaşmaları ise yorgun savaşçıların dinlenmesi amacıyla imzalanan vakit kazanma sözleşmeleridir — Bir Türk milliyetçisi, barışı yeni savaşların aracı olduğu için sevebilir, aksi halde asla.» Necdet Sevinç, Ülkücü Notlar, İstanbul: Dede Korkut Yayınları, 1975, s. 58–62.) MHP ideolojisinin emperyalist özü, kaçınılmaz olarak, yazılarında çelişkilere yol açmıştır. Örneğin, aşağıdaki iki cümle, bir partinin aynı sayfasında yer alıyordu: «Yunanistan ile iyi komşuluk ve ittifak münasebetlerinin gereğine inanıyoruz» ve «Türkiye'nin milli güvenlik ve çıkarları, coğrafyanın gereği Kıbrıs'ın tamamen Türkiye'ye ait olmasını gerektirir.» (1977 MHP Seçim Beyannamesi, s. 50.)

[107] Türkeş, Dokuz Işık, s. 41–42.

[108] "Ticaretin gayri-millî unsurlardan arınması» zorunluluğu (MHP 1973 Seçim Bildirisi, s. 45.); «Millî devlet, devletin tek ve aynı milletten kurulduğunu ifade eder." (MHP El Kitabı, s. 4.)

[109] Ülkü Ocakları Derneği Genel Başkanı Muhsin Yazıcıoğlu, şöyle yazıyordu: «Üstün ırk nazariyesine itikata göre inanıyoruz… Türklük, din ve ırkın meydana getirdiği bir cevherdir… Ve Türk ırkı cümle ırklardan değerlidir.» (Büyük Türk'e Hasret 27: İlk Faşizm ve Anti-Faşist Mücadele, s. 169.) Almanya'daki Türk işçilerine 1977 seçimleri öncesinde dağıtılan bir broşürde çok daha sert bir dil kullanılıyordu: "Bu devleti Osmanlı İmparatorluğunu yıkanlar, Rum-Ermeni-Yahudi dönmeler, Kürtler, Çerkezler, Boşnaklar ve Arnavutlardır. Sen bir Türk olarak daha ne kadar tahammül edeceksin bu pis azınlıklara? At içinden Çerkez'i, gitsin Kafkasına, at içinden Ermeni'yi, at öldür Kürd'ü, içinden yok et tüm Türk düşmanını."MHP İddianamesi, s. 181.

[110] 1969 Parti Kurultayındaki bir konuşmadan. Tanrı Dağı, geleneksel olarak Türklerin kökeni addedilen Orta Asya'daki

kabul etmeyen Nihal Atsız ve yandaşları ile "şamancılar" denen Türkçü grup partiden ayrıldılar.

MHP'nin parti amblemi olarak "üç hilal"i seçmesinde açıkça ortaya çıkan ideolojideki bu dinsel eğilim, bazı dış görüntülerle pekiştirilmeye çalışıldı: Türkeş, Mekke'ye giderek hacı oldu ve 1977 Seçimleri öncesinde dinci çevreler içinde etkili bir kişiliğe sahip bulunan Necip Fazıl Kısakürek'in Milli Selamet Partisi (MSP) yerine MHP'yi desteklemesi sağlandı. MHP, yeni görünümüne uygun bir biçimde tarikatlarla da yakın ilişkiler içine girdi.[111] Ancak tarikatlarla, dinci çevrelerle kurulan ilişkilerden partinin hâkim konumda kalmasına, tabanın bu grupların etkinliği altına girmesinin önlenmesine özen gösterilmeye çalışıldı.[112] Ne var ki MHP, giderek, seçmen tabanıyla, militan kadrosuyla dinci bir parti görünümü kazanmaya başladı. İtiraflarda bulunmuş olan Ali Yurtsalan, 1979 yılında tutuklu MHP'li militanlardan şöyle söz etmişti: "Kur'an-ı Kerim kursları mecburiydi. Ayrıca İslami bilgiler, namaz vs. öğretilirdi. Cezaevlerine taş medrese denilirdi." [113]

MHP, milliyetçi-İslamcı ideolojisiyle gittikçe MSP'ye benzer bir parti durumuna gelmekteydi. Fakat onu MSP'den farklı kılan önemli bir özelliği vardı: Sürekli bir biçimde kuvvete, şiddete başvurması. Daha ileride değinileceği gibi MHP, terörü (özellikle yan örgütlerindeki ülkücü militanlar yoluyla) uygulamakla kalmadı, ayrıca bunu ideolojisinin temel taşlarından biri durumuna getirdi.

MHP'nin Örgütlenişi

MHP, eyleme yönelik bir örgütlenmeye gitmişti. MHP'lilerin "teşkilat" diye adlandırdıkları örgüt, MHP İddianamesi'nde şöyle tanımlanmaktadır: "Bu teşkilatta, MHP Genel Başkanlığı, Gençlik Kolları, bütün ülkücü dernekler ve bunların okul, semt ve mahallelerle, resmî dairelerindeki oba teşkilatları, obaların üniteleri, yukarıdan aşağıya kademelenen askerî disiplinin hâkim olduğu, merkeziyetçi, totaliter bir piramit oluşturmuştur." [114] Örgüt içinde kararların alınması ve uygulanması, en üst düzeyinde kendisine "Başbuğ" denilen Türkeş'in bulunduğu emir ve komuta zinciri içinde olurdu. Bu bakımdan, MHP'nin kayıtsız-şartsız tek lider olarak görülen Türkeş'in kişiliğiyle özdeşleşmiş bir parti olduğu söylenebilir.

1965'ten sonra MHP'nin genç militan kadrosu, parti gençlik kollarının yanı sıra, parti dışında Ülkü Ocakları Dernekleri (ÜOD) adı altındaki yan örgütlerde yetiştirilmeye başlandı. "İktidar okullarından geçer" görüşünü benimseyen MHP, bir yanda ÜOD'yi üniversitelerde, Genç

Tienşan sıradağlarıdır. Hira Dağı ise, inanışa göre Cebrail'in Hazreti Muhammed'e Kur'an-ı Kerim'i vah-yetmek için göründüğü yerdir. Türkeş ayrıca şöyle de yazmıştı: "Milliyetçiliği reddeden bir dincilik anlayışı ve İslamiyet'e düşman bir milliyetçilik anlayışı bize yabancıdır, bizim dışımızdadır… Türklükle İslamiyet, bin yıldan beri aynı mukaddes potada kaynaşmış, etle tırnak misali ayrılması imkânsız bir hale gelmiştir." (Temel Görüşler, s. 180.)

[111] MHP İddianamesi'nde, partinin dini istismar etmesinin kanıtları bulunmaktadır. Örneğin, partinin Ordu il müfettişinin genel merkeze gönderdiği bir mektupta "Ordu il merkezinde MHP'lilerin desteğiyle Süleymancılarca bir derneğin kurulmuş olduğu" haber veriliyordu. (MHP İddianamesi, s. 565; ayrıca s. 205, 252.) Ayrıca bkz. Binnaz Toprak, Dinci Sağ.

[112] Parti merkezinde bulunan bir belge şöyle diyordu: "Tarikatlarla yapılan çalışmalarda onların hepsine biz yaklaşacağız, bizim kitlemiz bilmemeli." (MHP İddianamesi, s. 620.)

[113] Ali Yurtsalan, MHP Merkezindeki Adam — Ali Yurtsalan'ın İtirafı (İstanbul: Aydınlık Yayınları, 1980), s. 88.

[114] MHP iddianamesi, s. 256. "Oba", Orta Asya'da göçebe yerleşmelerine verilen addır.

Ülkücüler Teşkilatı'nı liselerde faaliyete geçirirken, öte yanda 1968'de "komando kampları" diye bilinen yarı askerî nitelikli eğitim kampları kuruyordu.[115] Çeşitli tepkilerle karşılaşan MHP, 1971 darbesinden sonra bu kampları kapattı ve militanların ateşli silahlarla yapılan eğitimi, ilk önce gizlice, ardından terörün tırmanmasıyla açıkça sokaklarda yapıldı.

ÜOD, çok hızlı büyüyüp Türkiye'nin dört bir yanına yayıldı; kesin bir rakam verilemezse de, 1970'lerin sonlarında şubelerinin 1500, üyelerinin de 100.000 dolayında olduğu belirtilmiştir.[116] 1978 yılında, Ankara Valiliği'nin hakkında suç duyurusunda bulunması üzerine ÜOD feshedilip yerine Ülkücü Gençlik Dernekleri (ÜGD) kuruldu. Bu değişiklik yalnızca adli takibattan kurtulmak için yapılmıştı; iki derneğin yöneticileri aynı kişilerdi ve ÜGD, Ülkü Ocakları binalarında etkinlik gösterdi. 1980'de sıkıyönetim ilanından sonra ise, ÜGD kovuşturmaya uğramamak amacıyla faaliyetlerini durdurdu. Bu kez de sıkıyönetim bölgesi dışındaki Nevşehir ilinde bulunan Ülkü Yolu Derneği (ÜYD), 9 Mart 1980'den başlayarak ÜGD'nin görevlerini üstlendi.

MHP, gençlikten başka kitlesel bir örgütlenmeyi sağlayabilmek amacıyla, çeşitli toplumsal kesimleri kapsayan bir dizi (iktisadi mesleki, yerel vb.) ülkücü kuruluş oluşturmuştu. Bunların en önemlileri Milliyetçi İşçi Sendikaları Konfederasyonu (MSK), Ülkücü Polisler Birliği (POL-BİR), Ülkücü Kamu Görevlileri Güçbirliği Derneği (ÜLKÜM-BİR), Ülkücü Öğretmenler Birliği Derneği (ÜLKÜ-BİR-ÖĞRET), Ülkücü Esnaf ve Sanatkârlar Derneği (ÜLKÜ-ES), Ülkücü Köylüler Derneği (ÜLKÜ-KÖY), Ülkücü İşçiler Derneği (ÜİD), Ülkücü Maliyeciler ve İktisatçılar Derneği (ÜMİD), Ülkücü Gazeteciler Cemiyeti (ÜGC). MHP ile bu dernekler arasında organik bir bütünlük vardı.[117] Ülkücü derneklerin genel başkanlarının seçilmesi ve değiştirilmesinde tek söz sahibi olan Türkeş, bu başkanlarla belli zamanlarda toplantılar yaparak onlara partinin buyruklarını iletirdi. Örgütü oluşturan bu kuruluşların yasal üyeleri yanında illegal üyeleri de vardı; bu yöntemle polisin tüm üyeleri ve yöneticileri tanıması önlenmiş oluyordu. Üstelik -ileride görüleceği gibi- gerçek isimleri bağımsız devlet güçlerini ve kamu oyunu yanıltmak olan gizli terör örgütleri de kurulmuştu.

MHP, ülke dışında, özellikle Batı Almanya'daki Türk işçileri arasında örgütlenmeye büyük özen gösterdi. Örgütlenmenin iki farklı biçimi ardarda burada da kullanılmıştı. İlk olarak resmî bir biçimde partinin Avrupa örgütü kuruldu; Türkeş bu olguyu Murat 1975'te Almanya gezisi sırasında "MHP Avrupa Teşkilatının toplantısına" katıldığını söyleyerek açıkça ortaya koydu. Ekim 1976'da Anayasa Mahkemesinin kararı üzerine MHP, Almanya'daki örgütünü kapattığını bildirmesine karşın, daha sonraları bu örgütün etkinliklerini illegal biçimde sürdürdüğü

[115] MHP Genel Sekreter Yardımcısı Nevzat Kösoğlu'nun bir demecinden. (Cumhuriyet, 5 Aralık 1977.) Partiler Kanunu'nun komando kampları kurulmasını izin vermediği iddialarına karşılık "Türkeş şöyle demiştir: 'Tabii ki böyle beyan ve ihbarlara herkesin karnı tok. Komando ve judo çalışmaları için bu yıl İstanbul'da 60, Ankara'da 50, İzmir ve Adana'da 30'ar çadır kurulmuştur… Yurdun muhtelif yerlerinde açılan kamplardan bu yıl yetişen gençlerin adedi binin üzerindedir. Gelecek yıllar bu çalışmalar bütün yurt sathına yayılacak ve komünistlerle mason-kapitalist işbirlikçileri korkutulan güne on binlerce genç hazırlanacaktır.' (Komando Kampları, Milli Hareket, 27 Ekim 1968, s. 13.)

[116] Landau, Pan-Turkism in Turkey, s. 148.

[117] 98. Bkz. MHP İddianamesi, s. 270–73, 291–313; Yurtsalan, MHP Merkezindeki Adam, s. 65–84; ülkücü militanlardan Ferhat Tüysüz'ün itirafları, Cumhuriyet, 28 Eyül 1979.

saptandı.[118] İkinci olarak, partinin bir yan kuruluşu olan Avrupa Demokratik Ülkücü Türk Dernekleri Konfederasyonu (Türk Federasyon) 1978 yılında ortaya çıktı. MHP İddianamesi'nde, çoğu Almanya'da bulunmak üzere Avrupa'nın çeşitli ülkelerinde faaliyet gösteren 129 derneğin bu konfederasyona üye oldukları belirtilmektedir.[119]

MHP'nin Avrupa'daki bu yan kuruluşlarının "teşkilât"a parasal açıdan oldukça önemli bir destek sağladıkları bilinmektedir.[120] Bu aralarda toplanan paraların bir kısmı Türkiye'ye getirilirken, geri kalan Türkeş'in Almanya'daki başka hesaplarına yatırılırdı. Bir gün partinin mallarına el konulabileceği tehlikesi göz önünde bulundurularak MHP'nin mal ve para varlığının büyük bir bölümü Türkeş'in üzerine geçirilmişti. Böylece, zengin iş adamlarının partiye değil de Türkeş'e para yardımında bulundukları ileri sürülerek MHP ile iş çevrelerinin ilişkisi gözden kaçırılmaya çalışıldı.[121] Üyelerinden toplanan aidatlar yanında, örgütün bir başka parasal kaynağını işletilen ticari kuruluşlar ile vakıflar oluşturmaktaydı. Bunun yanına ülkücü militanların halktan zorla topladıkları paraları da eklemek gerekir. Dahası, MHP'nin silah, uyuşturucu madde vb. kaçakçılığı yapan "Türk mafyası" ile ilişkileri olduğu ileri sürülmüş, fakat bunlar açıkça kanıtlanamamıştır.[122] Son olarak MHP ile ülkücü dernekler arasında karşılıklı malî ilişkilerin kurulmuş olduğunu da belirtmek gerekir. Temmuz 1985'te, MİSK'in işçilerden topladığı paraları 1976–1980 yılları arasında özellikle vurucu güçleri besleyen ülkücü kuruluşlara aktardığı gerekçesiyle hakkında açılan dava, bu olguyu doğrular yöndedir.[123]

MHP'nin üzerinde önemle durduğu bir başka konu propagandaydı. Parti, bu amaç doğrultusunda değişik kesimlere yönelik çeşitli yayınlar çıkardı. Partinin resmî organı olan Hergün günlük bir gazeteydi. Bunun dışında bağımsız bir görünüm içinde MHP'yi destekleyen birkaç günlük gazete ile parti ya da yan örgütler tarafından yayımlanan birçok dergi bulunuyordu.

MHP ve Siyasal Yaşam

Türkeş'in partiyi ele geçirdikten sonra girilen ilk genel seçimlerde CKMP, geçerli oyların yalnızca %2,2'sini alabilmişti. Partinin 1965 yılındaki bu başarısızlığının nedenleri olarak yeni yönetici kadronun yeterince örgütlenememiş olması ve görüşlerini seçmene anlatacak yeterli zaman bulunmaması gösterildi. Ne var ki, dört yıl sonraki seçimlerde MHP, oy oranını ancak %3'e çıkarabildi; bununla birlikte, "millî bakiye" sisteminin kaldırılmasıyla 1965'te elde ettiği 11

[118] Cumhuriyet 23 Eylül 1979

[119] MHP İddianamesi, s. 139-46.

[120] Genel merkeze her yıl Almanya'dan 20-25 milyon lira geliyordu. (Yurtaslan, MHP Merkezindeki Adam, s. 84.)

[121] Belirli iş çevreleriyle MHP arasındaki yakın bağlar konusunda ve Türkeş'in kişisel mal varlığı hakkında bkz. MHP İddianamesi, s. 394 v.d.

[122] Uğur Mumcu, çeşitli belgelere ve Stern mecmuasının 18 Ekim 1979 sayısındaki bilgilere dayanarak, bu ilişkiyle ilgili çeşitli yazılar yayımlamıştır. Bkz. Tüfek İcat Oldu… (İstanbul: Tekin Yayınevi, 1983), s. 112–14; Silah Kaçakçılığı ve Terör (İstanbul: Tekin Yayınevi, 1981). Ülkücü militanlardan Fazlı Devellioğlu, itiraflarında, yerleştirildiği Uluslararası Ortadoğu TIR Şirketinin silah kaçakçılığı yaptığını ve MHP'ye yılda 500 bin lira ödediklerini ileri sürmüştür. ("Ölüm Cezasıyla Yargılanan Bir Ülkücünün İtirafları", Cumhuriyet, 18 Mayıs 1981.)

[123] Hürriyet, 4 Temmuz 1985; Cumhuriyet, 5 Temmuz 1985. Bu makale yazıldığı sırada, 1980 darbesinden sonra faaliyetini tekrar sürdürmesine tek izin verilen ülkücü örgüt MİSK idi.

sandalyeden 10'unu yitirerek bir tek Türkeş'i parlamentoya sokabildi. 1973'te çok küçük bir artış sağlayan MHP büyük atılımını 1977'de gerçekleştirdi: Bir milyona yakın oy alarak 16 milletvekilliği kazandı. milletvekilliği kazandı.[124]

Gerçekte MHP'nin siyaset sahnesinde etkin bir rol oynaması 1 Nisan 1975'te Birinci Milliyetçi Cephe hükümetinin kurulmasıyla başladı. Adalet Partisi (AP)'nin liderliğinde kurulan bu koalisyon hükümetinde MHP, mecliste sadece üç üyeye sahip olmasına karşın, iki bakan (Alparslan Türkeş ve Mustafa Kemal Erkovan) ile temsil edildi. Kabinede MHP'ye verilen bu iki koltuğun, parlamentoda değil, sokakta temsil ettiği gücün karşılığı olduğu söylenebilir. 22 Temmuz 1977'de oluşturulan İkinci Milliyetçi Cephe hükümetinde MHP, bu kez beş bakanlık elde ederek milletvekillerinin hemen üçte birini kabineye soktu.[125]

MHP'yi kollamasının ve ona yöneltilen suçlamalara göğüs germesinin nedeni, büyük burjuvazinin temsilcisi olan AP'nin ülkücü gençlerden demokratik ve solcu kesimlere karşı vurucu bir güç gibi faydalanmış olmasıydı. MHP militanlarının gerçekleştirdikleri her eylem, her silahlı çatışma ya da cinayet, Demirel'in başkanlığındaki AP'nin işine geldi. Bu sayede AP, sürekli olarak CHP ile devrimci güçleri suçlayıp komünizm tehlikesini gündemde tuttu ve böylece orta sınıfları korkutup onları "güçlü bir hükümet" düşüncesine doğru yönlendirmeye çalıştı.[126] Ancak gittikçe artan şiddet ortamı, iktisadi düzenden hoşnut olmayan orta sınıfların bir bölümünün MHP'ye yönelmesini de kolaylaştırdı. Bu bakımdan, "Bana sağcılar cinayet işliyor dedirtemezsiniz" diyen Demirel'in AP'siyle, Türkeş'in MHP'si arasında zımni bir ortaklığın bulunduğu ileri sürülebilir. 1970 yılında İçişleri Bakanlığı ve Emniyet Genel Müdürlüğü'nce MHP'nin "faşizan" tutumu ve eylemleri hakkında hazırlanan raporun dönemin Başbakanı Demirel'e verilmesine karşın, MHP ile ilgili hiçbir adli kovuşturmanın açılmaması bunun açık

[124] Seçim sonuçları şöyle idi:

Yıl	Oy Sayısı	Oy Yüzdesi	Milletvekili Sayısı
1965	208.696	2,2	11
1969	275.091	3	1
1973	362.208	3,4	3
1977	951.544	6,4	16

Kaynak: Milletvekili Genel ve Cumhuriyet Senatosu Üyeleri Üçtebir Yenileme Seçim Sonuçları — 5 Haziran 1977 (Ankara: Başbakanlık Devlet İstatistik Enstitüsü, 1977). § Bu seçimlerin MHP açısından bir tahlili için bkz. Nermin Abadan, 1965 Seçimlerinin Tahlili (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1966); Emin Çölaşan, Erdinç Özçelik ve Mustafa Özcan, 1973 Seçimleri (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1975); İlhan Tekeli ve Raşit Gökçeli, 1973 ve 1975 Seçimleri (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1977); Orhan Erdinç (der.), Seçim Cumhuriyet 77 (İstanbul: Altın Kitaplar Matbaası, 1977).

[125] Birinci Milliyetçi Cephe kabinesindeki MHP'li bakanlar Alparslan Türkeş (Başbakan Yardımcısı) ve Mustafa Kemal Erkovan (Devlet Bakanı) idi. İkinci Milliyetçi Cephe kabinesindekiler ise Alparslan Türkeş (Devlet Bakanı ve Başbakan Yardımcısı), Sadi Somuncuoğlu (Devlet Bakanı), Agâh Oktay Güner (Ticaret Bakanı), Cengiz Gökçek (Sağlık Bakanı) ve Gün Sazak (Gümrük ve Tekel Bakanı) idi.

[126] Vaner, Violence Politique en Turquie, s. 16. Bir yabancı araştırmacı, şu yargıda bulunmuştur: "Türkiye'de faşist terör ne bir sapma, ne de ikincil bir hadisedir; kapitalist sınıfın, iktisadi kaynaklarını halk kitlelerinin zararına tasarrufu mücadelesinde gerekli gördüğünde kullanmak üzere saklı tuttuğu bir silahtır." (A. Gil, "La Turquie: crise économique et péril fasciste", Le Monde Diplomatique (Şubat 1979).

kanıtıdır.[127] Daha sonra da MHP, AP tarafından iktidara ortak yapıldı.

Fakat, MHP'ye karşı takınılan bu tutumun AP içinde hiçbir tepkiye neden olmadığı sanılmamalıdır. İkinci Milliyetçi Cephe hükümeti döneminde burjuvazinin bir kesiminin faşizan eylemlerden ve uygulamalardan rahatsız olması üzerine, Demirel'in MHP politikasına eleştiriler gelmeye başladı. 1977 yılı sonlarında, bazı AP milletvekili ve senatörler, "AP tabanının MHP'ye kaydığını, böyle giderse MHP'nin AP'yi yiyip bitireceğini" ileri sürdüler.[128] En ağır eleştiri ise daha sonra partiden istifa edecek olan AP İzmir İl Başkanı Kemal Serdaroğlu'ndan geldi: "Bu parti (MHP), yeryüzünde bitmiş bir düzen olan faşizmi savunuyor. Türkeş'in fikirleri Hitler'den hiç bir farkı yoktur… Açıkça nasyonal sosyalizmi savunuyorlar. Ülkenin bu partiden ve bu adamdan kurtulması gereklidir." [129] Bununla birlikte, bu eleştiriler parti içinde pek fazla etkili olmadı.

MHP, iktidara ortak olduğu dönemlerde, çeşitli kamu kuruluşlarını ele geçirdi ve devlet olanaklarından büyük ölçüde yararlanmasını bildi. "Ülkücüler, bilinçli olarak Gümrük ve Tekel Bakanlığı ile Ticaret Bakanlığı'nın hükümet ortaklığı döneminde MHP'nce alınmasından yararlanarak, karşıt görüşün güçlenmesine engel olmaya çalıştıkları gibi, kendilerinin gereksinim duyduğu mal ve parayı sağlamak için uygun bir ortam yaratmışlardı."[130] Bundan başka, Milli Eğitim Bakanlığı'nda üst düzeyde kadrolaşmaya gidildi ve çeşitli eğitim kurumlarının ülkücülerle doldurulmasına çalışıldı. Ele geçirdikleri Devlet İstatistik Enstitüsü, Toprak Reformu Müsteşarlığı gibi kuruluşlarla Tariş, Aliağa, Seydişehir gibi işletmelere MHP kendi adamlarını militanlarını yerleştirdi.[131]

1980'de cezaevlerinde yapılan bir ankette sağ eylemciler (yani ülkücü militanlar) arasındaki memur oranının %14,2 olması, bu militan yerleştirme işleminde epey başarılı olunduğunu göstermektedir[132]. MHP'nin iktidarda güçlenip yandaşlarına eğitim ile iş ve para olanağı sağlaması, savunduğu aşırı milliyetçi görüşün çeşitli toplumsal kesimlerin maddi yönden güçlük içinde bulunan bireyleri üzerinde cezbedici bir görünüm kazanmasına, ülkücülüğün adeta bir meslek haline gelmesine neden olmuştu.[133]

Hükümete katılmanın, görüldüğü gibi, MHP'ye çok faydası olmakla birlikte, rahatsız edici bir yanı da bulunuyordu. Çünkü parti, bir yandan düzene karşıt, anti-kapitalist ideolojik söylemini

[127] Sekiz yıl sonra, Bülent Ecevit'in başbakanlığı döneminde kamu oyuna açıklanan bu raporda şöyle denmektedir: "MHP'nin kurduğu komando kampları, Hitler'in Nazi teşkilâtının benzeridir… Türk milliyetçiliği, Türkçülük maskesi ile yurdumuzda tatbik edilmek istenen nasyonal sosyalizm, mevcut demokratik düzeni yıkmayı, öteden beri millî hudutlar içinde yaşayan Türk tabiyetindeki ekalliyetleri sınır dışı etmeyi, ve başka devletlerin siyasî hudutları içinde yaşamakta olan Türkleri yine başka devletlerin topraklarını içine alan (Turan ismi verilen) çok geniş bir toprak parçası üzerinde birleştirmeyi öngören emperyalist ve saldırgan bir siyasettir… MHP'nin amacı, hükümeti yıpratıp iktidarı ele geçirmek… İktidar ele geçirildikten sonra çeşitli baskı metodlarına baş vurarak nasyonal sosyalist doktrini Türkiye'de uygulamaktır." (Cumhuriyet gazetesinden sağlanan kopyasından.)

[128] Cumhuriyet, 6 ve 9 Ekim 1977.

[129] Cumhuriyet, 5 Ekim 1977.

[130] MHP İddianamesi, s. 214.

[131] Tariş, Ege Bölgesinde İzmir yakınlarında bir devlet işletmesidir. 1980 başlarında AP hükümeti, sözleşmeleri iptal etmeye, sendika liderlerini işten atamağa, ve bir sağcıyı müdür atamaya kalkışınca, direnişler ve türlü baskılara sahne olmuştu. Benzer olaylar Aliağa rafinerisinde ve Seydişhir sanayi işletmelerinde de vuku bulmuştur.

[132] Solcu mahpuslar arasında kamu görevlilerinin oranı yalnızca %8,8 idi. (Ergül, Terör ve Şiddet, s. 121-22.)

[133] MHP İddianamesi, s. 214.

sürdürüyor, öte yandan ise kurulu düzenin partisi AP ile koalisyonlara giriyordu. Bu çelişkinin yine ideolojik düzeyde, yani anti-komünizme ve milliyetçiliğe ağırlık verilerek giderilmesine çalışıldı. Örneğin Türkeş, MHP'nin Onikinci Kurultayı'nda, partinin Birinci Milliyetçi Cephe hükümetinde yer almasını, "Partimiz komünizm tehlikesine karşı böyle bir hükümete katılma zorunluluğu duymuştur. Asıl hedef ve amaç, kendi partimizin iktidarıdır." sözleriyle doğruluyordu.[134] MHP, 1977 seçimleri öncesinde, kendini AP'den ve diğer sağcı partilerden farklı göstermeye dikkat etti. Bunu, gerek anti-kapitalist ideolojisine ağırlık vererek, gerek "gerçek milliyetçilik"in tek elinde bulunduğunu ileri sürerek sağlamaya uğraştı.

Büyük bir olasılıkla, MHP'nin koalisyon ortaklarına karşı takındığı olumsuz ve eleştirel tutum, onun 1977 seçimlerindeki başarısında belli bir rol oynadı. Parti böylece, anti-komünist ideolojiyle koşullanmış, düzenden hoşnut olmayan bir kitleyi kendine çekmeyi başarmıştı. Seçim öncesi kimi mitinglerde, büyük sermayenin ezdiği toplumsal kesimlere (lumpen proletelere, işçilere, esnaf ve zanaatkârlara) "Büyük Sermaye Tahakkümüne Son" ya da "Anarşinin Kaynağı Tekelci Sermayedir" gibi sloganlarla yaklaşması, MHP'nin bu başarısının hazırlayan taktiklerden biriydi![135] İktidara olanaklarından yararlanması ve hâkim sınıflardan (oy değil, fakat) maddi destek alması, MHP'nin 1977 seçimlerinden güçlü çıkmasının diğer nedenleridir. Fakat asıl neden, partinin büründüğü dinsel görünümdür. 1977 seçim sonuçları MHP açısından irdelendiğinde, bu durum açıkça ortaya çıkmaktadır.

MHP oylarının dağılımında, (MHP ve yan örgütlerinin yurda yayılışında olduğu gibi) büyük bir bölgesel dengesizlik görülür. Kürtlerin yoğun biçimde bulunduğu bazı Doğu illerinde (Bingöl, Bitlis, Diyarbakır, Mardin, Muş, Siirt ve Van) MHP'nin elde ettiği oy oranı ortalama %0,85'tir; Hakkâri'de seçimlere bile katılmamıştır. Türkiye'nin gelişmiş bölgeleri olan Marmara ve Ege'de de MHP oyları, ülke ortalamasının çok altında kalmıştır. MHP, ancak Türkiye'nin belli bir yöresinde (İç Anadolu, Doğu Anadolu'nun Batısı ve Çukurova'nın Kuzeyini kapsayan bölgede) seçmenin onda birinden fazlasının oyuna sahip olabilmiştir. MHP'nin %10'dan fazla oy aldığı (iki kümede toplanabilen) 6 il şunlardır:

1. **Küme:** Yozgat (22,9), Erzincan (19,0), Elazığ (18,7), K. Maraş (15,5), Sivas (13,2), Erzurum (12,8), Çorum (12,7), Gaziantep (11,1) ve Tokat (10,6).
2. **Küme:** Çankırı (17,0), Kırşehir (14,2), Kayseri (13,2), Niğde (13,0), Adana (11,3), Nevşehir (11,0) ve Konya (10,7).

Birinci kümeyi oluşturan 9 il (ki bunlara %9,2'lik Malatya da eklenebilir), farklı etnik ve dinsel (mezhepsel) grupların iç içe yaşadıkları illerdir. "Farklı mezheplerin bir arada oldukları yörelerde din faktörünün daha belirleyici bir etken olduğu" [136]göz önünde bulundurulduğunda, MHP'nin azınlıklara yönelik saldırgan Türkçü-İslamcı ideolojisiyle neden bu illerde başarılı olduğu ortaya çıkar. Mezhep farklılığının ve çatışmasının körüklenmesiyle, "mürteci" sünni mezhebindeki

[134] Cumhuriyet, 18 Mayıs 1975.
[135] 1975 ara seçimlerinden sonra Ankara'da yürütülen bir araştırma, "MHP'nin yüksek gelir sektörlerinde oy alamadığını, buna karşılık orta gelir ve düşük gelirli bölgelerden oldukça tekdüze oy aldığını" ortaya koymuştur. (Tekeli ve Gökçeli, 1973 ve 1975 Seçimleri, s. 95.)
[136] Toktamış Ateş, 77 Seçimi Işığında MHP ve MSP'nin oy tabanı ve AP, Cumhuriyet, 9 Kasım 1977.

seçmenler, MSP'den önemli ölçüde kopmuş ve bu konuya daha radikal bir yaklaşım getiren MHP çevresinde toplanmışlardır. MHP'yi bu yörede başarıya götüren en önemli etken, MSP'nin "uzlaşmacı" tutumuna karşılık MHP'nin "iç düşmanlar"a (Komünist-Alevi-Kürt) yöneltilmiş saldırgan ve bağnaz dinsel ideolojiyi kullanmasıydı.[137]

İkinci kümede, Adana dışındaki 6 ilin tümü, Orta Anadolu'da bulunmakta ve kırsal bölgelerde durgun bir toplumsal yapı göstermektedirler. Buralarda halkın, özellikle köylü kesiminin tutucu dinsel ideolojiye çok duyarlı olduğu bilinmektedir. Birinci kümede bulunan Yozgat ile Çorum'un da aynı niteliklere sahip olduklarını belirtmek gerekir. MHP, bu illerde de, 1973'te MSP'nin aldığı oyların bir kısmını kendi üzerine çekmeyi başarmıştır. Seçmen, iki dinci parti arasında daha dinamik, daha güçlü ve sola karşı daha kökten olanı yeğlemiştir. MHP'nin dinci bir parti görünümüne bürünmesi ile seçimlerdeki başarısını arttırması arasındaki nedensellik ilişkisine bir başka örnek de Bingöl ilindeki durumdur: 1977 seçimlerinde il merkezinden ancak 464 oy (%2,4) alabilen MHP, Kürtlerin yoğun olduğu bu yörede Türkçülüğünü terk edip tarikatlarla ve şeyhlerle işbirliğine girmesi üzerine 6 ay sonraki yerel seçimlerde Bingöl belediyesini ele geçirmişti.

MHP, seçim sonuçlarını önemser görünmekle birlikte bu yolla iktidara gelemeyeceğini hiçbir zaman gözden kaçırmadı. Üstelik, 1977 seçimlerinde görüldüğü gibi, Türkiye'nin gelişmiş yörelerinde başarılı olamayarak buralarda faşizme özgü bir taban oluşturamamış ve özellikle dinci-gerici çevrelerden gelen oylarla yetinmek zorunda kalmıştı. Seçim sandıklarından çıkan oylarla değil de, silahlı militan gruplarına sahip olmakla güçlü olunacağı anlayışını 1985'ten beri sürdüren MHP, oluşturduğu ülkücü kadrolarla Türkiye'de terörün tırmanmasında baş rol oynayanlardan biri oldu.[138]

MHP ve Terörizm

MHP, özellikle yan kuruluşlarında örgütlenmiş genç militanlara yönelik bir biçimde, gücü ve güçlü olmayı savundu; buradan da hareketle şiddet kullanmanın övgüsünü yaptı. Örneğin MHP Gençlik Kolları Genel Başkanı Türkmen Onur, seçimlerden önce 3 Haziran 1977'de radyoda yaptığı konuşmada, ülkücü gençlerin komünistlere karşı verdikleri mücadelede 110 şehit verdiklerini belirttikten sonra, MHP'yi "ürkeklerin değil, erkeklerin partisi" olarak tanımlamaktaydı.[139]Bunun yanında, aşırı milliyetçi yayın organları, ülkücülere "döğüşe koşunuz… döğüşeceksiniz" diye çağrıda bulunmakta ve karşıt görüşlülere "… o gün, topunuzun bir tek hamam böceği kadar bile hükmü olmayacak" diye tehditler savurmaktaydı.[140] Türkeş de açıkça "patlama noktasına erişmiş, patlama noktasını aşmış" bulunduklarını ve "hainlerle birlikte onların kışkırtanların da kafalarında ezileceğini" dile getirmekteydi.[141]

[137] Mehmet Ali Ağaoğulları, L'Islam dans la vie politique de la Turquie (Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982), s. 329-30.

[138] 1960'lı yılların sonlarında başlayan şiddet, 1969'da 9, 1974'te 27, 1977'de 319, 1979'da 1362 ve 1980'de 2206 kişinin ölümüne neden oldu. (Ruşen Keleş ve Artun Ünsal, Kent ve Siyasal Şiddet, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1982, s. 35.)

[139] Türkmen Onur'un bir konuşmasından: 1977 Genel Seçimi Radyo Konuşmaları, s. 47-49.

[140] Bkz. Devlet, 230 (1974); Bozkurt (Mart 1974); zikr. Muammer Aksoy, "Tırmanan Faşizm ve Gerçekler", Cumhuriyet, 28 Nisan 1976.

[141] MHP On İkinci Kurultayındaki konuşmasından: Cumhuriyet, 18 Mayıs 1975.

Örnekleri kolayca çoğaltılabilecek olan, MHP'nin işlediği bu "zora başvurma-şiddet kullanma" olgusu, yalnızca iktidarı ele geçirmek için kullanılan bir yöntem olmaktan çıkmış ve partinin ideolojik söylemi durumuna gelmiştir. MHP, seçmen kitlesine yönelik olarak özellikle dinsel ideoloji kullanırken, militan kadrosuna şiddeti adeta övgüyü içeren ideolojik söylemiyle yaklaşıp onu belli hedeflere doğru yöneltti. Kullanılan şiddet, dolayısıyla yaratılan terör, sürekli bir biçimde "komünizm tehlikesi" öne sürülerek kamu oyunda meşrulaştırılmaya çalışıldı.[142] Bu meşrulaştırma işleminde MHP, milliyetçilik duygularından da faydalanma yoluna gitti. 1975 yılında Türkeş, şunları söylemekten kaçınmıyordu: "Gençlerin elinde tabanca olabilir. Biz silah sevgisine sahip bir milletiz. Hangimizde silah yok ki? Ülkücü, ihtiyaç duyarsa millî silahını kullanır. Çoğu Karadeniz yapısı veya Makine Kimya ruhsatlı silahlardır bunlar." [143]

Bundan başka, MHP'liler, sık sık şiddet yoluyla devlet güçlerine yardımcı olduklarını ileri sürüyorlardı. Böylece bir ikinci amaç güdülerek, devletin güçsüzlüğü vurgulanıp, kamu oyunda bir iktidar boşluğu olduğu kanısı yaratılmaya çalışılıyordu.[144] MHP'nin tüm bu şiddeti meşrulaştırma işlemleri yeni şiddet eylemlerinin teşvik edici bir işlev görmüştür. Her şiddet eylemi de MHP'nin şiddetin övgüsü üzerine kurulu ideolojisini yeniden üretmesine katkıda bulunmuştur.

MHP tarafından komando kamplarında yetiştirilip ülkücü derneklerde örgütlenen gençlere, ilk önceleri "komando" adı verildi. Daha sonraları "komando" sözcüğünün gerek dış kaynaklı oluşu, gerek kamuoyunda olumsuz bir tepki yaratması sonucu, gençlerin "Bozkurtlar" ya da "Ülkücüler" diye adlandırılması yeğlendi. Partinin vurucu güçleri olan ülkücüler, genellikle sosyo-ekonomik ve psikolojik eziklik içindeki gençlerden oluşuyordu. İçlerinden çoğu, köyden büyük kentlere gelmiş ve bir kültür şoku yaşayıp kente uyum sağlayamama sorunuyla karşılaşmıştı.[145] İşte, özlemleriyle beklentilerini gerçekleştirme ve kişilik sorununu çözebilmek için bir lider otoritesiyle bir grup dayanışmasına gereksinme duyan ve ezikliklerini başkaları (iç düşmanlar) üzerinde şiddet kullanarak bastırma yoluna giden bu gençler, kolayca ülkücü dernekler içine çekilip "endoktrine" ediliyordu. Ülkü Ocakları Derneği'nin 1977 yılında hazırladığı bir raporda bu olgu açıkça ortaya konmaktaydı: "Toplum içinde kendini yalnız hisseden ve dayanacak bir çevre arayan kişiler ve toplum içinde horlanan aşağılanan kişiler bir teşkilât içinde yer alıp, onun gücüne ve dayanışmasına ortak olmak isteyebilirler. Yöneticiler bu konuda hassas davranmalı ve bu tip kimseleri teşkilât bünyesinde bulunsun veya bulunmasın milletimizin menfaatleri doğrultusunda kanalize etmesini bilmelidir.[146]

Ülkücü gençlerin MHP onayı ve desteği ile uyguladıkları şiddetin birkaç evreden geçtiği görülmektedir. 1974'e değin şiddetin uygulama alanı üniversite ve yüksek okullar, hedef ise "devrimci" gençlerdi. CHP'nin MSP ile iktidara gelmesinden sonra ülkücü militanların saldırganlığı ("devrimci" gençler dışında) CHP'lilere birlikte DİSK ve TÖB-DER gibi "solcu"

[142] Örneğin: "Ülkücü gençlik komünistlere karşı çıkmıştır, devletin yıkılmasını önlemiştir. Silahlı çatışmaları ilk başlatanlar komünistlerdir." (MHP 1973 Seçim Bildirisi, s. 31.)

[143] Uğur Mumcu, "Titre ve Dön", Cumhuriyet, 25 Aralık 1975.

[144] Örneğin, MHP Gençlik Kolları Kurultayı şu kararı almıştı: "Kanun hâkimiyetini yetkililerce sağlanamadığı takdirde, onun bugüne kadar olduğu gibi bundan sonra da Milliyetçi Hareket yüklenecektir."

[145] Daha geniş bilgi için bkz. Ergil, Terör ve Şiddet, s. 112-67. Ankara cezaevlerindeki ülkücü sanıkların %67'si kırsal kökenliydi ve %44,9'u yirmi yaşın altındaydı. (Keleş ve Ünsal, Kent ve Siyasal Şiddet, s. 65.)

[146] Kültür Komitesi Başkanlığının Eğitim Faaliyetleri Üzerine» başlıklı rapordan zikr. MHP iddianamesi, s. 163–64.

tanınan meslek kuruluşlarının üyelerine yöneldi.[147]

Daha sonraları, karşıt görüşlülerin "beyin takımı" hedef alınarak namluların ucu tanınmış gazetecilere (Abdi İpekçi gibi), sendikacılara (Kemal Türkler gibi), üniversite öğretim üyelerine (Cavit Orhan Tütengil, Ümit Doğanay, Bedrettin Cömert, Bedri Karafakıoğlu, Necdet Bulut gibi), parti liderlerine (Mihri Belli gibi) v.b. çevrildi. Terör odaklarının üzerine giden Ankara Savcı Yardımcısı Doğan Öz ile Adana Emniyet Müdürü Cevat Yurdakul'un öldürülmeleri ise, bağımsız devlet görevlilerine gözdağı vermek amacını taşıyordu. Bunun yanında, tüm ülkede bir yılgınlık ortamı yaratmak ve "kurtarılmış bölgeler" oluşturmak amacıyla kitleler üzerinde terör estirilmeye başlandı. 1978'de Malatya, Sivas ve Kahramanmaraş'ta, 1980'de Çorum ve diğer bazı kentlerde dinci-gerici çevreler, Alevilere ve "solculara" (bunlara CHP'liler de dahil) karşı ("bir soykırıma") kışkırtılarak, teröre kitlesel bir boyut kazandırıldı.

Dışarıda estirilen şiddet, örgüt içinde de bir dereceye kadar geçerli kılınmıştı. Örgüt üyelerine, buyruklara uymayanların cezalandırılacakları ve "teşkilâttan ayrılmanın olanaksız olduğu" sık sık yinelendi. Türkeş, 1973 yılında bunu açıkça ilân etmişti: "Emanet olan davayı kucakladım. Hiçbir şeye aldırmadan yürüyorum. Beni takip edin. Geri dönersem vurun. Davaya katılıp geriye dönen herkesi vurun."[148] Bayram kutlama kartlarının üstüne basılarak binlerce gence bir emriname gibi dağıtılan bu sözler örgüt içinde çeşitli yollarla büyük bir etkinlik kazandırıldığı, sonradan itiraflarda bulunmuş bazı ülkücü militanlar tarafından açıklanmıştır.

Silahlı, bombalı eylemlere girişen ülkücü gençlerin parti yönetimi tarafından yönlendirildiğini ve korunduğunu gösteren çeşitli belgeler, MHP İddianamesi'nde yer almaktadır. Silahlar genellikle MHP il ve ilçe binalarında saklanmaktaydı; bir saldırı için saptanan vurucu timler silahlarını buralardan sağlamakta, eylem bittikten sonra da geri getirmekteydiler. 12 Eylül 1980'den sonra arama yapılan MHP Genel Merkezi ile il ve ilçe binalarında çok sayıda ateşli silah ve bomba bulunmuştu.[149] Bundan başka, ülkücülerin "sıradan" (yani, tanınmamış, yerel kişilerin dövülmesi ya da öldürülmesi gibi) eylemlerde merkezden bağımsız hareket ettikleri ve hatta Türkiye'de terörün hızla tırmanmasıyla birlikte tabanın denetlenmekte zorluk çektiği bazı gözlemciler tarafından ileri sürülmüştür. Bir başka iddia da, merkezde tam bir birlik bulunmadığı ve Taha Akyol ile (1980'de solcu militanlarca öldürülen) Gün Sazak gibi üst düzey yöneticilerden oluşan bir grubun yoğun terör politikasına karşı çıktığıdır.

MHP'nin orduya sızdığı ve ülkücülerin Silahlı Kuvvetler'deki yandaşları vasıtasıyla askerî silah ve bomba kullandıkları bilinmektedir. MHP, Silahlı Kuvvetler karşısına alabilecek davranışlardan özellikle kaçınmıştı. Bu bağlamda, partinin 16 milletvekilinden 4'ünün emekli

[147]Adana'da CHP üyesi bir işçinin öldürülmesi üzerine Türkeş şöyle bir yorum yaptı: «Biz Adana'da işçi Hüseyin'i neden öldürelim? Eğer öldürmek istense sıra Hüseyin'e ne zaman gelir?» (Cumhuriyet, 9 Mart 1975.) Böylece Türkeş, dolaylı biçimde, tanınmış kişilerin hedef alındığını belirtiyordu.

[148]Devlet, 204 (1 Ekim 1973). Benito Mussolini'nin de benzer bir demeci olduğu bilinir. Bkz. Richard Coller, Duce: the Rise and Fall of Benito Mussolini (Londra: Collins, 1971), s. 91.

[149]MHP İddianamesi, s. 540, 552, 623–27. Terörizmin kitlesel boyutlara erişmesinden önce, Cumhuriyet'e 1969'da verdiği bir demeçte, Türkeş taktiklerini kendileri tarafından hazırladıklarını, komandoların ise bunları uyguladıklarını açıklamıştır. Bkz. Aksoy, Tırmanan Faşizm ve Gerçekler, Cumhuriyet, 25 Nisan 1976.

subay olduğunu ve yöneticiler arasında asker kökenli kişilerin önemli bir yer tuttuğunu belirtmek gerekir. 12 Mart 1971 Muhtırası'nı büyük bir coşkuyla karşılayan MHP, bu dönemde askerlerle iyi bir ilişki içine girmeye çalıştı.[150] MHP'nin 1973 yılındaki bir propaganda kitapçığında "ülkücü gençliğin 12 Mart Muhtırası ile vazifesini şerefli Silahlı Kuvvetler'e devrettiği" açıklanıyordu.[151]

26 Aralık 1978'de Ecevit hükümetince ilan edilen sıkıyönetimle birlikte ülkücüler, MHP Genel Merkezi'nce saptanan yeni bir strateji uygulamaya koyuldular. "Silahlı eylemlerden elden geldiğince kaçınmak" biçiminde özetlenebilecek bu strateji, "teşkilat" askerlerin tepkisini ülkücülerin üzerine çekmemeye özen gösterdi. ÜGD örgütünün dağıtılması, sıkıyönetime yardımcı olmak biçiminde kamuoyuna tanıtıldı. Dönemin ÜGD Genel Başkanı Şevket Çetin, bir genel yönetim kurulu toplantısında sıkıyönetimin değerlendirmesini şöyle yapıyordu: "Başbuğ'un bize bildirdiğine göre sıkıyönetim bize karşı ilan edilmiştir. Eylemlere devam edersek çökebiliriz. Bunun için her türlü eylem kesinlikle yasaklanmıştır. Siz bunun denetimini yapacaksınız. Böylece bize karşı ilan edilen sıkıyönetim komünistleri ezmek zorunda kalacaktır. Tüm silahlar ve çeşitli malzemeler hemen ortadan kaldırılmalı, hatta gömülmelidir."[152] Fakat eylemler, güvenlik güçlerinin yanıltılması amacıyla kurulan ETKO (Esir Türkleri Kurtarma Ordusu), TİT (Türk İntikam Tugayı) gibi paravan örgütler tarafından yürütüldü.[153]

12 Eylül 1980 askeri darbesinin ardından diğer tüm siyasal partiler gibi MHP'nin de faaliyette bulunması yasaklandı; 16 Ekim 1981'de Millî Güvenlik Konseyi kararı ile parti kapatılıp mallarına el kondu. 29 Nisan 1981 tarihinde MHP hakkında "Anayasal düzenin, Cumhuriyetçilik ve demokrasi prensiplerine aykırı olarak, devletin tek bir kişi tarafından yönetilmesi amacına yönelik değiştirilmesine zor yoluyla kalkışmak; Türkiye ahalisini birbiri aleyhine silahlandırarak toplu kıyıma yönlendirmek, toplu kıyıma neden olmak, bu cürümlere katılmak; TCK'nın 149. ve 146. maddelerinde yazılı cürümleri işlemek için silahlı cemiyet oluşturmak" vb. iddialarıyla kamu davası açıldı.[154]

Sonuç

Türkiye'de aşırı milliyetçilik, yüz yıl boyunca çok değişik evrelerden geçmiş ve 1970'li yıllarda faşist bir hareket niteliğine bürünmüştü. Franco'nun "Ordu-Kilise-Parti" üçleminden etkilenmiş olan aşırı milliyetçiliğin partisi MHP, iktidara gelebilmek için kesinlikle Silahlı Kuvvetler'i kazanmayı ve onun aracılığıyla ülke yönetimini ele geçirmeyi amaçlamıştır. "Ordu içindeki bir gruba bel bağlayarak ve sürekli olarak askerlerin müdahale etmesini isteyen MHP, çeşitli etkenlerin yardımıyla 1980 askeri darbesini tahrik etmeyi başardı. Bununla birlikte, her ne kadar

[150] Gerçekten de MHP militanlarının ve taraftarlarının bu dönemde silah taşımakta kullanılan "Kontr-Gerilla" örgütünde etkili oldukları ileri sürülmektedir. 1974'te MSP'li Gençlik ve Spor Bakanı Muslihittin Yılmazmehmetoğlu bu olguyu şöyle açığa vurmuştu: "İster komando, isterse ülkücü gençlik olsunlar, beni karşılarında bulacaklardır. Zannetmeyin ki 1971'den sonra tezgâhlandığı gibi devletin zabıta kuvvetlerini de arkalarına alıp diğer tarafı ezebileceksiniz." (Cumhuriyet, 1 Mayıs 1974.)

[151] MHP 1973 Seçim Bildirisi, s. 32.

[152] Yurtdışından, MHP Merkezindeki Adam, s. 76.

[153] A.g.e., s. 79–80. Ülkücü militanlardan Mustafa Pehlivanoğlu, bu örgütlerin merkez tarafından kendini gizlemek maksadıyla öne çıkarıldığını doğrulamıştır. (MHP İddianamesi, s. 591.)

[154] Cumhuriyet, 30 Nisan 1980.

ideolojisi iktidarın yeni sahiplerinin Kemalizme otoriter, baskıcı ve milliyetçi bir nitelik veren anlayışıyla birçok noktada kesişiyor ise de, MHP bu darbeyi kendi amaçları doğrultusunda yönlendirmede başarılı olamadı; ancak bu yakınlık, onun baskılardan görece olarak uzak tutulmasını sağladı." [155]

"Türkeş ile arkadaşlarının 163 avukatının ortak imzasıyla hazırlanan ve 4 Ekim 1982'de askerî mahkemeye sunulan dilekçede "MHP'nin seçim beyannamesindeki istekleri hakikat oldu… Alparslan Türkeş ve lideri bulunduğu MHP'nin tutum ve davranışları bugün fiilen uygulanmaktadır" denerek sanıkların salıverilmesi isteniyordu.[156]

Gerçekten kafalarına aşırı milliyetçilik ideolojisi aşılanarak şiddet eylemlerine yöneltilmiş gençler ağır cezalara çarptırılırken, bu işi tezgâhlayan MHP'li liderler arka arkaya serbest bırakıldılar; son olarak 1985 yılı başında Türkeş'in de salıverilmesiyle MHP davasında tutuklu sanık kalmadı. Bu makale yazıldığı sırada bazı MHP taraftarlarının ya da en azından aşırı milliyetçi ideolojiye yatkın kişilerin çeşitli sağcı partiler içinde yer aldıkları bilinmekteydi. Bundan başka, Milliyetçi Demokrasi Partisi'nin 13-14 Temmuz 1985 tarihlerindeki büyük kongresinde, Savcı Doğan Öz'ü öldürmek suçuyla yargılanıp delil yetersizliğinden dolayı serbest bırakılan İbrahim Çiftçi liderliğindeki bir grup gencin 1970'lerin sloganlarıyla bir çeşit gövde gösterisi yapmaları, aşırı milliyetçi militanların yeniden kıpırdanmaya başladıklarını göstermektedir.

[156] Cumhuriyet, 5 Ekim 1963

ODİTORYUM
Eleştirel Sosyal Bilimler Dergisi

Populism or Radicalism? [1]

Popülizm mi Radikalizm mi?

Prof. Dr. Süha ATATÜRE [2]

Gönderilme Tarihi: 27 Kasım 2025 *Kabul Tarihi: 26 Aralık 2025*

ÖZET

Bu makale, popülizm kavramını siyaset bilimi çerçevesinde teorik düzeyde ve uygulama örnekleriyle ele almaktadır. Kavram, tanımı, temel özellikleri ve sınırları üzerinden incelenmekte, popülizmi siyasetin bir türevi olarak konumlandırırken popülizm ile radikalizm arasındaki ilişkiyi açıklamaktadır. Makalenin, kavramsal çerçevesi, devlet-iktidar-toplum ilişkisi üzerinden kurulmuştur. Bu bağlamda, tarihsel olarak devlet, maddi güçlerini hukuksal ve yönetsel aygıtlarla toplumsal güçleri belirli rasyonaliteler doğrultusunda denetim altında tutmak ister. Devlet bunu belirli bir yönetim mantığı üreterek sağlar. Bu çerçevede makale Gramsci'nin "rıza" kavramı ve Foucault'nun "bilgi üretimi olarak iktidar" fikrinin, popülist iktidar uygulamalarını ve temsilî boyutlarını belirli demokratik bağlamlarda açıklamakta yetersiz kalabileceği, ancak Foucault'nun "yönetimsellik" kavramının, (governmentality) devletin bu baskı ve şiddet uygulayan bir egemenlik aygıtı olmaktan çıkabileceğini değerlendirmektedir. Auctoritas (otorite ilkesi) ve potestas (iktidarın kullanımı) arasındaki ayrım, Montesquieu'nün kuvvetler ayrılığı ilkesiyle birlikte incelenerek, demokratik ve demokratikleşme sürecindeki rejimlerde popülist liderlerin toplumsal ve siyasal süreçlere etkileri tartışılmaktadır. Son olarak makale, dünya sisteminin neden ulus devletten demokratik devlete evrilemeyişinin üç temel nedeni üzerinde durarak bunları; Genişlemiş Ölçek, Obez Ulus-Devletler ve Kusurlu Tasarımlar şeklinde belirtmektedir.

Anahtar Kelimeler: Otorite, Obize state, Gramsci, Governmentality, Foucault.

ABSTRACT

This article examines the concept of populism within the framework of political science, addressing it at both the theoretical and empirical levels. The idea is analyzed in terms of its definition, core characteristics, and conceptual boundaries, positioning populism as a derivative phenomenon of politics while exploring its relationship with radicalism. The article's conceptual framework is structured around the state–power–society relationship. In this context, the state has historically sought to keep social forces under control by employing its material power through legal and administrative apparatuses in line with specific rationalities. The state achieves this by producing a particular logic of governance. Within this framework, the article argues that Gramsci's concept of "consent" and Foucault's notion of "power as the production of knowledge" may be insufficient to fully explain populist governance practices and their representational dimensions in specific democratic contexts. By contrast, Foucault's concept of "governmentality" is assessed as providing a more suitable analytical framework for understanding how the state may move beyond being merely an apparatus of domination based on coercion and violence. The distinction between auctoritas (the principle of authority) and potestas (the exercise of power) is examined alongside Montesquieu's doctrine of the separation of powers to discuss the effects of populist leaders on social and political processes in democratic and democratizing regimes. Finally, the article addresses three fundamental reasons why the world system has failed to evolve from the nation-state toward the democratic state: Expanded Scale, Obese Nation-States, and Flawed Designs.

Keywords: Authority, Obize state, Gramsci, Governmentality, Foucault.

[1] Bu yazıya atıfta bulunmak için: Atatüre, S. (2025). Populism or Radicalism?, Oditoryum Eleştirel Sosyal Bilimler Dergisi, 4(7), Ss. 41-57. ISSN: 2980-0439.

[2] İstanbul Gedik Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler, suha.atature@gedik.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1683-5224.

State, Authority, and Power

At first glance, the state appears to be a structure that exists for its people. However, historical experience shows that over thousands of years, states have largely failed to fulfill this seemingly simple purpose. Rather than serving the public, the state has primarily acted out of a drive for self-preservation. This instinct for self-protection has led the state to establish control over society -and thus over social forces- and, when such control has failed, to resort to coercion or violence through its material power.

These material powers generally include the armed forces, the police and gendarmerie, the state's local extensions, instruments of economic intervention, and the state bureaucracy. Social forces, by contrast, refer to the public sphere encompassing individuals, groups, civil and non-civil society, and are shaped by economic, political, or ideological differences that transcend class systems. For this reason, social forces lie beyond the direct reach of material power. Society produces both individual and collective power through ideas and actions (Atatüre, 2016).

While the sovereign state seeks to keep material power under government control, it simultaneously attempts to establish a mechanism capable of fully controlling social forces. In anti-democratic and hybrid regimes, this desire for control increasingly turns into a "state obsession." When this obsession becomes intertwined with coercive force, ideology and theory emerge as two fundamental determinants in political decision-making processes. Schevill (1941) argues that in the nineteenth century nationalism replaced religion as the dominant ideological framework; nevertheless, both nationalism and religion have continued to exert influence over political decision-making. Similarly, Adorno (1967) warned against underestimating nationalism and described the phenomenon of new nationalism as a "pathological" development.

Beyond ideology, the second factor shaping political decisions is theory. Because theories are grounded in scientific foundations, they tend to adapt to changing conditions as political and social understanding evolves. Unlike ideologies, theories are not dogmatic and cannot resist change. They derive their strength precisely from this adaptability—from their capacity to grow by adopting new frameworks—and it is from this quality that their influence on political systems stems.

Accordingly, the state is not merely an apparatus that organizes, directs, and controls material power; it also functions as a regulatory mechanism that steers social forces toward desired ideological patterns (Atatüre, 2016). In this context, Gramsci (2000) emphasizes that the state maintains its dominance not only through an "apparatus of coercion" but also through ideological hegemony. Power is exercised not solely through repression and violence, but also through cultural and ideological institutions that produce social consent. In short, the state claims to govern society through various forms of power.

Within this framework, Foucault's concept of governmentality further clarifies the issue. In his discussions of governmentality, Foucault refers to a typical assemblage that enables the implementation of modern political thought and action; he calls this assemblage "governmentality." According to Foucault, governmentality comprises the totality of institutions, procedures, analyses, modes of thinking, calculations, and tactics that enable the exercise of power. The concept of governmentality suggests that the state can move beyond being a purely coercive and violent apparatus of domination to become a form of power that governs through these mechanisms. In this sense, power operates not only through the control of material resources but also through the establishment of regimes of knowledge that determine how social processes are perceived, organized, and directed (Foucault, 1979, p. 87).

However, in my view, what must primarily be recognized in Foucault's understanding of governmentality are its historical foundations in the sixteenth, seventeenth, and eighteenth centuries. For Foucault, Machiavelli, Montesquieu, and Clausewitz constitute a tripartite point of intersection. In each of these thinkers, issues such as the dissolution of feudalism, the effects of revolution and Napoleon, the limitation of the powers of rulers, or—particularly in Clausewitz—the centralization of the state, the establishment of state–society relations, or the regulation of relations among powers are central concerns. At this point, Foucault poses the following questions: How will the state govern the people? The state does not need the people's consent to rule them; the real issue is with what means, through which mechanisms, and in what manner the people are governed (Foucault, p. 89).

Undoubtedly, Foucault's concept and approach of governmentality are of great importance. Nevertheless, his assertion that the state does not need the consent of the people to govern is debatable. For when we consider how power governs the people, a fundamental question arises:

Why do governments seek the consent of society, and how do they obtain it? Two main reasons can be identified. First, those in power often believe that they still have unfinished tasks and that no one else can accomplish them; this reflects the leader's ambition and sense of indispensability. Second, governments desire to transform society in accordance with their own ideological frameworks. At this point, populism emerges as an exemplary technique that can be applied alongside Foucault's proposals.

Generally, the continuity of power takes priority over ideological transformation. Since these two conditions are interdependent, they create a constant field of tension between government and society. In democratic systems, the desire to maintain power is relatively complex due to constitutional and legal constraints, as well as the advanced scientific, artistic, democratic, and cultural capacities of open societies (Popper, 1989, pp. 164–175). By contrast, in systems that have not democratized, this process is relatively more straightforward due to the weakness of the rule of law and the principle of separation of powers. In such regimes, rulers may find various ways to extend their terms in office, reshape society according to their intentions, or implement

changes through coercion and repression. Under these conditions, neither public consent nor the rule of law is considered necessary.

In this context, Chinese President Xi Jinping and Russian President Vladimir Putin represent non-democratic models. At the same time, in twenty-first-century Turkey and the United States, despite liberal-democratic frameworks, the insistence of President Erdoğan and President Trump on remaining in power reflects the same tendency in different contexts.

In advanced democratic societies, however, voter behavior tends to move away from ideological loyalty toward value-oriented participation, in which issues such as environmental protection and human rights come to the fore. Consequently, for governments to gain social consent, they need only inspire trust and demonstrate persuasive maturity. When democratic, humanist, and universal values are at stake—and when power promises to protect these values—society may voluntarily grant its consent; otherwise, it resists. Therefore, governments can neither sustain authority through coercion nor impose ideological restructuring, because coercion becomes neither necessary nor feasible.

In summary, Gramsci's concept of consent is more applicable to non-democratic and hybrid regimes, where government authoritarianism weakens society's capacity to resist. Foucault (1977), by contrast, arrives at a similar conclusion through a different path. In Discipline and Punish, he conceptualizes power not merely as a repressive mechanism, but as a productive force that shapes individual and collective behavior through the production of knowledge and discourse. Foucault's argument is grounded in the relationship between prisons, prisoners, and power, and suggests that power regulates behavior by producing knowledge within institutions.

While this approach convincingly explains developments in the eighteenth, nineteenth, and twentieth centuries, its applicability to the twenty-first century—when prisons are increasingly treated as spaces of education or knowledge production—is debatable. Moreover, when Foucault's understanding of "knowledge and discourse" as instruments of power is regarded as a variant of Gramsci's concept of "consent," its contemporary validity becomes questionable. For this reason, both Foucault's theory of knowledge/discourse production and Gramsci's notion of social consent may be considered overly optimistic when applied to the realities of the twenty-first century. By contrast, Foucault's concept of governmentality offers a more defensible analytical ground.

Burchell, Gordon, and Millar note that between 1970 and 1984, Foucault delivered 13 annual lecture courses at the Collège de France and that he elaborated the concept of governmentality in his 1979 and 1980 lectures. Foucault understood the term "government" in both a narrow and a broad sense; in its wider sense, it refers to the conduct of conduct, that is, the management of behavior. Foucault defines "government" as an activity aimed at shaping, directing, or influencing the conduct of one or more individuals.

Foucault uses the term "rationality of government" almost synonymously with the "art of government." He treats government as an activity or practice, and the arts of government as the ways of knowing what this activity consists of and how it can be carried out. Accordingly, the rationality of a government signifies a way or system of thinking about the nature of governing practice (who can govern? what is government? what or who is governed?). This system renders a particular form of governing both conceivable and practicable for those who exercise it and for those upon whom it is exercised. In this sense, governmentality refers to the totality of institutions, procedures, analyses, modes of thinking, calculations, and tactics that enable the exercise of power. Undoubtedly, this approach also explains the mechanisms by which the state's material power governs social forces. Populism constitutes one of these mechanisms.

In summary, Gramsci's concept of consent is more applicable to non-democratic and hybrid regimes, where government authoritarianism weakens society's capacity to resist. Foucault (1977), by contrast, arrives at a similar conclusion through a different path. In Discipline and Punish, he conceptualizes power not merely as a repressive mechanism, but as a productive force that shapes individual and collective behavior through the production of knowledge and discourse. Foucault's argument is grounded in the relationship between prisons, prisoners, and power, and suggests that power regulates behavior by producing knowledge within institutions.

Expanded Scale – Obese Nation-States – Flawed Designs: A Conceptual Framework

Over the past two decades, there is a concept I have frequently emphasized in my work: the democratic state. The democratic state represents the stage that follows the nation-state in the historical evolution of the state. After the phases of the early state, city-state, feudal state, absolutist state, national state, and nation-state, the democratic state ultimately emerges. As the characteristics of the state have changed from its early forms to the present, its conceptual definition has also been reformulated; in each historical period, it has taken on a different form on the political stage. Just as there was once an evolution from the national state to the nation-state, signs began to appear in the final quarter of the twentieth century suggesting that the nation-state would, in turn, evolve into the democratic state.

This transformation did not occur under the guidance of a particular will or authority; rather, it emerged as a natural process driven by changing economic structures, advancing technologies, and the pressures exerted by societies resisting political authority. Revolutions, major wars, political and scientific transformations, social movements, and mass uprisings played decisive roles in shaping the state. Yet from the 1970s onward, the neo-realist and neo-liberal political–economic structures of globalization, when combined with racism, religion, and nationalism, increasingly pushed governments toward more repressive and anti-democratic tendencies.

The expectation, however, was the opposite: a transition toward a democratic state grounded in

principles such as human rights, the rule of law, constitutional democracy, the fight against climate change, pluralist democracy, the separation of powers, and the strengthening of local governments. This process did not unfold as anticipated. I argue that three interrelated factors can explain this failure.

Expanded Scale: The Crisis of Governable Size

Globalization has elevated the scale of political, economic, and social processes to an unprecedented level in history. Expanded scale refers not only to geographic enlargement but also to the increasing complexity, speed, and intensity of decision-making mechanisms, economic networks, technological infrastructures, and social interactions. These processes have reached dimensions that exceed human and institutional scale. As a result, the level of interdependence that has emerged cannot be effectively managed by the nation-state's traditional institutional capacities.

From a Foucauldian governmentality perspective, it has become increasingly challenging to provide a satisfactory answer to the question of "how" the state governs. As scale expands, the distance between knowledge production and effective intervention widens, giving rise to a structural problem of governability.

Obese Nation-States: Excessive Expansion Without Democratization

Obese nation-states are political structures that have responded to expanded scale not through democratization, decentralization, increased productivity, or the expansion of rights, but through the accumulation of authority, bureaucracy, and control mechanisms—while simultaneously failing to solve institutional problems. Rather than adapting their institutional designs, states seek to sustain themselves through administrative expansion that exceeds their functional capacities.

From Gramsci's perspective, this excessive expansion signifies a decline in the state's capacity to generate consent. Coercion, securitization, and states of emergency gradually replace hegemonic leadership and ideological persuasion. Indeed, while political leaders struggle to cope with wars and, in their attempts to achieve peace, often generate new conflicts, political structures are in fact shrinking quantitatively and regressing qualitatively. From the highest international structures down to the nation-state and sub-state levels, institutional arrangements remain far behind contemporary standards.

Flawed Designs: Structural Mismatch and Institutional Failure

Flawed designs result from the structural mismatch between expanded scale and obese nation-states. Institutions originally designed for smaller and relatively homogeneous societies are now tasked with governing highly heterogeneous, globally interconnected systems with extremely low

tolerance for entropy. This historical mismatch produces systemic dysfunctions ranging from economic instability and ecological destruction to political polarization and crises of representation. Moreover, when attempts are made to correct these design flaws, new design errors often emerge, rendering governance increasingly unmanageable.

In summary, dysfunctions and any attempt to correct design flaws through technocratic or authoritarian interventions often generate new design errors. From a governmentality perspective, governance mechanisms reach their operational limits; rather than resolving problems, they reproduce and multiply them. In this regard, an especially revealing insight into design flaws appears in Foucault's historical analysis in his work on Governmentality. While examining this issue, Foucault states:

"Some authors rejected the idea of a new art of government centred on the state and reason of state, which they stigmatized with the name of Machiavellianism; others rejected Machiavelli by showing that there existed an art of government which was both rational and legitimate, and of which Machiavelli's The Prince was only an imperfect approximation or caricature" (Foucault, 1979, p. 89). This observation underscores that debates over governmental design and rationality are not merely contemporary concerns but are rooted in longstanding theoretical disputes about the nature, legitimacy, and limits of governing practices.

The Triple Dynamic: A Self-Reinforcing Cycle

When the structural and functional conditions of the contemporary world are considered together, this triad forms a self-reproducing political cycle:

Expanded scale erodes governability. States respond by accumulating power through flawed designs, giving rise to obese nation-states. Excessive centralization accelerates the proliferation of flawed designs and leads to institutional breakdowns. These breakdowns generate new crises, further expand scale, and the cycle begins anew.

Within this cycle, politics moves away from rational problem-solving and increasingly turns toward populism, permanent crisis management, and moral polarization. Leaderships with high representational appeal but weak democratic and productive capacities (mediocre leaderships) emerge in the gaps created by flawed designs; they sustain their power not through governance, but through simplification. In this context, populism becomes the primary mechanism for maintaining power.

Theoretical Conclusion: The Deferred Democratic State

The framework of expanded scale – obese nation-states – flawed designs explains why the transition from the nation-state to the democratic state is persistently deferred. The obstacle is

not merely authoritarian leadership or misguided policies, but a more profound structural mismatch between scale, institutional design, and governing rationalities.

For this reason, the democratic state must be conceptualized not only as a normative ideal, but as a new political architecture capable of functioning at an expanded scale, avoiding institutional obesity, and preventing the reproduction of flawed designs. Without such a reconstruction, contemporary politics will remain trapped in a cycle of systemic crises and progressively diminishing governance capacity.

Populism as a Derivative of Politics

When the Justice and Development Party (AK Party) came to power in November 2002, it had to establish credibility both domestically and internationally during its early years in office. To this end, the party pursued two strategic initiatives—the first concerned European Union (EU) policy. The previous coalition government had already made significant progress in Turkey–EU relations, including the historic abolition of the death penalty. By maintaining continuity with this policy, the AK Party succeeded in alleviating the concerns of both domestic and external actors. The second initiative focused on economic reforms. The severe financial and economic crisis of 2001 was overcome through the Kemal Derviş reforms adopted and implemented by the coalition government (Ecevit–Yılmaz–Bahçeli), which also succeeded in reducing inflation. By continuing these reforms, the AK Party created a general climate of confidence both at home and abroad.

The final step in consolidating this atmosphere of trust was the removal of the military's traditional tutelary role. This step was taken primarily through the Ergenekon and Balyoz trials, which were conducted in cooperation with the Gülen movement. Senior generals and officers were convicted on charges of coup plotting, and new promotion decrees established a senior military leadership loyal to the government. As a result, the government gained the capacity to act freely. The referendum of 21 October 2007, which introduced the popular election of the president, undermined one of the regime's core pillars. In 2010, the judiciary came under the executive's control, and following the 16 April 2017 referendum, the parliamentary regime established in 1923 was replaced by the Presidential Government System.

The trust placed in the AK Party between 2003 and 2007—and in the social groups that relied on it—came to an end when the founding regime of the state was transformed, the judiciary was subordinated to the executive, the separation of powers was rendered ineffective, and society faced economic collapse. Intellectuals, businesspeople, academics, and ordinary citizens who had trusted the government realized their mistake only too late. This process served two fundamental functions. First, it enabled the AK Party to preserve and continuously renew its political power through electoral success—a goal shared by all political parties. To achieve this goal, political actors employ various strategies, among which populism is the most common and effective.

I conceptualize populism as a derivative of politics intertwined with radicalism and distinguish between two types: explicit populism and implicit populism. Explicit populism is employed to sustain power in line with the objectives stated in the party's official program. Implicit populism, by contrast, does not appear in the party program; it is used to ideologically influence and mobilize the leader's inner circle through speeches and directives—often delivered in closed meetings or non-public settings.

Implicit populism is not practiced solely by the leader; it is also disseminated through ministers, newly established institutions aligned with the ideology, loyal civil organizations, and other actors. This demonstrates that populism is not limited to the leader alone but is embedded in the party apparatus as a whole. For example, the leader's goals of "raising a religious generation" or "changing the regime" are not included in the party program; nevertheless, these objectives have been articulated through both implicit and explicit populist instruments and have been decisive in sustaining power.

A similar phenomenon has been observed in the United States. Despite not being included in the party platform, the Republican Party and President Donald Trump employed implicit populism —particularly during his second term—to reshape the state's institutional structure ideologically, eventually making these intentions explicit. Heywood (2003) defines ideology as the process by which a leader presents a worldview that criticizes the existing order, then designs an "ideal society" as a desired future, and finally explains how political change based on this vision can be achieved. Similarly, Abts and Rummens (2007) argue that populist leaders use the power of "the people" to challenge the legitimacy of the existing political order. Once in power, however, populists sustain their discourse by appealing to the "common sense" of the people, presenting the new order they create as both reasonable and legitimate. In this way, populism becomes a derivative of politics employed by parties and leaders to seize and maintain power.

Populism and radicalism are expressed not only through discourse but also through body language. While the AK Party leader and Donald Trump clearly display this capacity through physical gestures, Xi Jinping conveys it through stillness in posture, and Vladimir Putin through a defiant bodily stance. Throughout the AK Party's rule, the leadership—seeking to shorten the path toward its ideological objectives—constructed not its own bourgeoisie but a capitalist class, thereby securing economic power. This is not merely a financial matter; as Gramsci (1971) emphasized, it is a question of ideological hegemony. The realization of an ideological objective requires both the creation of the necessary power and the establishment of favorable conditions. Once these conditions are in place, implicit populism naturally comes into play.

Indeed, implicit populism emerges together with radicalism. It cannot be considered separately from the party's unwritten ideology; the populist acts in accordance with this unwritten doctrine. Implicit populism is, in a sense, the "truth behind untruth." When the boundaries between reality and unreality blur, the populist actor resorts to radical discourse to render the situation

intelligible. During the AK Party's uninterrupted 24 years in power in Turkey, the leader's extraordinary skill in deploying both explicit and implicit populism meant that by the time opponents fully grasped the effects of this hidden strategy, it was already too late. The founding regime of the state had been transformed; economic, social, and military institutions, as well as the bureaucracy, had been handed over to individuals close to the new regime; the education system had been restructured in line with concealed objectives; and the judiciary had come under executive control. Naturally, the suspension of the separation of powers and the rule of law, and the preservation of the appearance of democracy while hollowing out its substance, became the preconditions of this entire process. In such an environment, populism became a powerful political instrument for the leader and his narrow circle.

Benjamin Arditi (2024), in an article published simultaneously with Ernesto Laclau's On Populist Reason, reinforces the idea that populism is a derivative of politics by asserting that "there is no political intervention that is not populist to some extent." Arditi further develops his assessment by posing two questions about populism. His first question is: "Can you explain what populism means? You will probably say that populism is a moral conception of politics that divides society into two camps, pitting good people—led by a messianic leader—against bad elites who stand in the way of fulfilling the promise of popular sovereignty. This is a very standard answer." His second question is whether labeling a political group, policy, or decision as populist adds any additional value. "I see no such value," he argues. "Calling far-right parties populist tells us very little about them." Undoubtedly, both of Arditi's questions—and their brief answers—are conclusions that are easily accepted and readily understood. It is precisely for these reasons that, in this article, I argue that what populism is can only be meaningfully grasped within the framework of the populist's discourse.

Adopting a provocative approach, Arditi notes that in the 1980s and 1990s—exemplified by Alberto Fujimori in Peru and Carlos Menem in Argentina—neo-populism, or neoliberal populism, underwent a major U-turn, embracing the Washington Consensus. The third wave in the 2000s, by contrast, was characterized as left-wing populism, with one of its leading figures being Hugo Chávez of Venezuela. Finally, Arditi turns to the contemporary wave of right-wing populism, concluding by describing Trump as a pathological narcissist surrounded by sycophantic aides and followers who reshaped the Republican Party around his own personality.

Conceptual Characteristics of Populism and Radicalism

According to Gniazdowski (2021, p. 63), the term "populism" is most frequently used to describe violations of the rule of law and the anti-establishment, anti-liberal, nationalist, xenophobic, and homophobic rhetoric employed by political leaders in certain European Union countries. Accordingly, this concept—by no means neutral or value-free—denotes a phenomenon that emerged alongside the crisis of the global political order established after the Second World War, one that feeds on local political disorientation and is characterized by the increasing use of

technologies of political manipulation. Gniazdowski also defines critical populism as "a form of political discourse filled with highly demagogic clichés and impossible promises, aimed at winning the approval of the masses at any cost." At this point, the element that populism incorporates for political manipulation is radicalism.

Drawing on decades of research, Mudde (2018) argues that the core ideological feature of populist parties and their supporters is nativism, which constitutes a xenophobic form of nationalism. According to him, the primary consequence of the "rise of populism" has not been the empowerment of "native" elites, but rather the emergence of policies that restrict the rights of "foreign others"—most notably migrants, Muslims, and refugees. Adorno (2020, p. 38), for his part, views populism as a political phenomenon that seduces the masses with the claim of guaranteeing the future, but in reality amounts to little more than a grand deception. The fact that peasant and farming classes predominantly supported populist movements emerging simultaneously in Russia and the United States reinforces the argument that populism is at least connected to rural life, or that it represents a reaction by materially weaker, conservative segments within rapidly modernizing societies (Müller, 2016, p. 34). Simon (2019, p. 10) argues that the concept of "the people" lies at the very center of populism. For populists, the people—rather than a specific social class, ethnic group, or nation—constitute the primary subject of politics.

According to Brubaker (2017, p. 358), scholars studying populism have defended the concept's reliability as an analytic category on three main grounds. First, populism encompasses a wide range of political projects with diverse social bases and modes of action. Second, the chronic and widespread character of practices labeled as "populist" in modern democratic contexts has increased skepticism toward the concept. Third, if populism is everywhere—as grand narratives suggest, insofar as the claim to speak in the name of the people is ubiquitous—then it is nowhere. For this reason, populism, as a morally and politically loaded term, risks losing its distinctive quality. Consequently, populism often functions less as an analytical tool in academic research than as a discursive weapon in political struggle. Brubaker, therefore, asks whether populism can still serve as a functional analytic category when scholars use it in such divergent and deeply politicized ways. Nevertheless, he concedes that while these criticisms are valid, they are not destructive, and he seeks to preserve the analytical legitimacy of populism through the concept of repertoire.

The core element of the populist repertoire is the claim to speak and act on behalf of the people. However, this claim is not unique to populism; democracy itself is founded on this assumption. For this reason, the literature emphasizes that populism typically speaks and acts in the name of the people against elites. Referring to Szacki, Gniazdowski (2024) argues that populism cannot be defined as an ideology, political doctrine, or system of thought like liberalism, conservatism, or socialism, because populism is "a syndrome composed of emotions, expectations, and vague beliefs that does not produce a specific program for social reconstruction." For this reason,

Szacki likened populism to "a faith without a theology or a church." Within this conceptual framework, it becomes necessary to clarify the relationship between populism and radicalism, which reinforce each other and are intertwined. In this regard, the analyses of Jorge Ramos-González and Pablo Ortiz (2024), as well as Gniazdowski's examination of Marx's and Laclau's reflections on radicalism, are of particular importance.

In their discourse analysis of Spain's Unidas Podemos (UP) and VOX parties—both frequently labeled as populist—González and Ortiz note that the literature often treats populism and radicalism as closely related concepts. According to the authors, many scholars argue that populism articulates the need for emancipation or revolution against elites who suppress the will of the people, thereby establishing a clear link with radicalism, which aims at profound structural transformation. However, González and Ortiz emphasize that although a selective affinity may exist between the two concepts, this does not amount to complete overlap. In their view, despite their mutual entanglement, radicalism can exist without populism, and populism can exist without radicalism.

Gniazdowski suggests that to understand Marx's reflections on radicalism, one must begin with Marx's answer to the fundamental question: "How should a political program be designed so that it captures the masses and turns them into followers?" For Marx, the answer lies in directly addressing humanity's radical needs. In Marx's own words, to be radical is "to grasp the root of the matter." Contemporary post-Marxist thinkers such as Ernesto Laclau, by contrast, argue that populist politics follows a logic inherent in every process of social identity formation. From Laclau's perspective, therefore, there is no essential difference between populism and radicalism; both emerge as expressions of unmet social demands and as processes of constructing solidaristic communities. In other words, both phenomena represent the constitutive logic of politics itself.

For Marx, the practical effectiveness of a political theory in "grasping" the masses depends on its capacity to address the deepest human needs—that is, on its radicalism. In this sense, Marx's radicalism is also the source of his populism. For Laclau, by contrast, the populist quality of a political theory—its ability to mobilize broad popular masses—should be regarded as the criterion of its radicalism.

In light of these perspectives, the distinction and intersection between populism and radicalism can be understood through the nature of populist discourse. When a populist leader constructs political discourse as part of a plan signaling a gradual, long-term radical transformation, this indicates that populism and radicalism have fused within a single strategic framework.

Populist discourse often blurs the boundaries between truth and falsehood and between explicit goals and implicit objectives. Therefore, when populist discourse contains a latent transformative agenda, populism and radicalism operate simultaneously. In other words, when populism strategically instrumentalizes radicalism, the boundaries between the two concepts become

permeable. Just as one cannot speak of populism without a populist, it is likewise challenging to conceive of populism without a certain degree of radicalism.

Populism functions as a framework whose meaning is constructed by the populist; without the information and content provided by the populist, populism cannot exist as an autonomous concept. Thus, while the populist is the subject that determines populism, populism is the object that is chosen. By contrast, liberalism can be defined independently of any liberal actor; in other words, liberalism can exist conceptually without a liberal. For this reason, the populist, populism, and radicalism together form an integrated conceptual structure. Indeed, Toprak (2019, p. 10) notes that the theoretical content of populism has been debated by many scholars, including Edward Shils, Peter Worsley, and Jean Leca, yet without reaching a definitive conclusion. More daring scholars, such as Peter Wiles, who define populism as a belief or a movement, further corroborate this argument.

Characteristics and Practices of the Populist

- **Elections and Representation**

Populists have no inherent problem with representation or, consequently, with elections. In full or hybrid democracies, it is not possible to abolish elections altogether. As long as elections guarantee the preservation of power, they represent for the populist a renewed sense of legitimacy and strength. However, this perception changes when the populist's electoral victory is at risk. In such circumstances, the populist tends to exert pressure on the opposition and civil society while manipulating the judiciary to their advantage. In Turkey, the current government has renewed the power it gained in November 2002 through the elections of 2007, 2011, and 2015. Moreover, constitutional amendments and referenda in 2010, 2014, 2017, and 2023, as well as presidential elections, have represented major political victories for the ruling party. Nevertheless, the results of the March 31, 2024, local elections have revealed potential risks for the 2028 elections. As the government sensed these risks and increased political pressure to mitigate them, clear examples of populism have begun to emerge.

- **Claiming Sole Representation of "the People."**

A populist asserts that they alone represent the entire people. In doing so, they are well aware that they have secured the votes of the majority. Those who oppose or do not support them, in their view, have already lost legitimacy. According to the populist mindset, opponents neither recognize nor meet the needs of the people, for they are considered inherently inadequate. For the populist, "the people" are homogeneous and infallible in their preferences. Populists often claim to be fully integrated with the people. When President Erdoğan stated during the 2018 elections that "This election has shown that the love between my nation and me has grown into a state nurtured in the fire of democracy," it raises the question of which "nation" he refers to.

In another campaign speech, he began by saying, "Greetings to our mothers and women whose feet are upon paradise." In yet another speech, he expressed his unity with the people using one of populism's most effective rhetorical devices: "We set out with the belief that the time has come for Turkey."

- **The Populist's Claim to Represent the Common Good**

A populist always insists that they think only of the good of the people, the "common good." For them, this claim of virtue stems from the people's mandate granted through elections. The populist uses this mandate against anyone who opposes them. Their electoral base is the reliable, silent, and compliant majority, which they portray as the "true people." The populist uses this compliant majority against elected representatives in opposition. Former U.S. President Donald Trump exemplifies this type of populism in his attacks on former Presidents Obama and Biden, often using language that borders on insult. A similar rhetoric of denigration is seen in Turkey, where President Erdoğan refers to opposition leaders as "incompetent" or "incapable." Likewise, the opposition leader Özel can also be said to employ populist rhetoric. Despite their similar use of discourse, one speaks of the "real," while the other, as a populist, also constructs "the unreal."

- **Elections and Referenda as Tools of Power Maintenance**

As long as the populist remains in power, they stay open to elections and referenda. However, the populist resorts to referenda only when two conditions coincide:

- There is an issue of paramount importance that must be enacted or legitimized—such as regime change, extending the term of office, or pursuing an implicit political goal; and
- The populist is confident about the outcome of the referendum.

For the populist in power, the timing of referenda is determined by these two conditions. Conversely, if there is no guarantee of success, the populist may even seek to avoid elections altogether. In short, both elections and referenda are instruments for the populist to maintain power rather than mechanisms of democratic accountability.

- **Control over the State and Society**

The populist governs the state ostensibly for the people they claim to represent, including by fulfilling core campaign promises. However, this practice follows a clear logic:

> The populist has a loyal voter base. To maintain its allegiance, the populist provides targeted financial or material assistance—not to the general public but selectively through local party organizations and loyal constituencies. This ensures a stable percentage of the electorate that guarantees re-election. In addition, the populist appeals to voters by emphasizing either (a) nationalist-conservative identity or (b) religious sentiment.

intelligible.

- Yet the populist never neglects another, smaller but critical group: the economic elites. The distribution of resources is always carried out with an eye on future elections. To maintain such control systematically over the years, the populist gradually captures the state bureaucracy. Loyalists are placed at every level of administration, forming a reliable chain of information and fear that extends from the lowest to the highest ranks. This network is reinforced through coordination with local party branches and provincial governors.

In this closed system, where corruption is concealed and dissenters are suppressed, sustaining the structure becomes imperative. The opposition, stripped of effective means of influence, cannot easily challenge this order. The government's actions are presented as legal, lawful, and moral, rendering dissent insignificant. The populist's primary concern is to control civil society—the only potential source of genuine resistance. Their approach to constitutional law is particularly revealing: the separation of powers is viewed as an obstacle to effective governance, and the rule of law becomes meaningless under an influential judiciary. Adherence to the constitution is conditional—respected only when it serves political objectives. This does not mean the outright rejection of the constitution but rather the willingness to amend or reinterpret it when necessary.

- **Populism and the Decline of Democracy**

From the foregoing points, it becomes evident that the populist stands far from the principles of a full democracy. As populists increase political pressure and consolidate power, authoritarian tendencies inevitably deepen. Consequently, a fully authoritarian populist can no longer be publicly debated; they refuse to participate in such discourse.

- **Performing Proximity to the People**

The populist appears close to the people, employing both body language and rhetoric to create this impression. In all settings, they imitate the people's language, behavior, and idioms to construct the perception of being "one of them." This performative proximity reinforces the claim of popular sovereignty. Whatever the populist does or says "for the people" is ultimately driven by self-interest and ideological motives. However, the populist does not hesitate to adopt or support political and economic values they do not genuinely believe in if doing so serves their objectives.

Conclusion

In this article, I have examined populism, radicalism, and the populist actor within the framework of political science, both theoretically and through practical examples. I analyzed these concepts in terms of their definitions, core characteristics, and conceptual boundaries. While treating populism as a derivative of politics, I sought to clarify its relationship with

radicalism. The article's conceptual framework is grounded in the relationship among the state, power, and society. In this context, I argued that the state—historically existing not primarily for the people but for itself—has sought to control social forces through both coercive and ideological mechanisms.

Although populism and radicalism appear to be distinct concepts, I argued that they frequently overlap, are often employed together by populist actors, and that, at the level of political analysis, the meaning of populism cannot be determined independently of the populist subject. However, Marx and Laclau—despite specific nuances—offer differing perspectives by maintaining that these concepts can also be analytically separated.

I further contended that Gramsci's concept of consent and Foucault's understanding of power as knowledge production are particularly effective in explaining non-democratic and hybrid regimes. However, their applicability to democratic regimes remains limited. The distinction between auctoritas (the principle of authority) and potestas (the exercise of power), examined alongside Montesquieu's doctrine of the separation of powers, was used to assess the social and political impact of populist leaders in both democratic and anti-democratic systems.

When radicalism is understood in Marx's sense as "grasping the root of the matter," it becomes possible to establish a connection between radicalism and revolution in contexts where fundamental political change is at stake. I noted that, in the discourse of radical populists, the term 'radical' often carries a negative connotation. By contrast, revolution signifies the destruction of the old and the creation of something new and of higher value, and therefore bears a more positive meaning.

Finally, I argued that populism is not comparable to concepts such as liberalism, idealism, or realism. While these frameworks can be defined by their core principles and illustrated with concrete examples, populism is a framework concept that can be described only through the discourse of the populist. In other words, populism acquires meaning only through the knowledge produced by the populist; without this, it remains merely a discursive frame. In this regard, Brubaker is correct in noting that despite the abundance of definitions, no consensual or fully satisfactory definition of populism exists. However, by emphasizing this conceptual deficiency and proposing the term repertoire instead, Brubaker himself adopts a form of analytical avoidance. By contrast, this article maintains that while the populist is the determining actor, populism itself is the determined phenomenon. Liberalism, by comparison, can be defined independently of any liberal actor; conceptually, it can exist without a liberal subject. Therefore, populist, populism, populists, and radicalism together constitute an integrated conceptual whole.

The article also addresses three fundamental reasons why the world system has failed to evolve from the nation-state to the democratic state: Expanded Scale, Obese Nation-States, and Flawed Designs. In conclusion, populism is assessed within a framework in which it is intertwined with

radicalism, shaped by populist discourse, and understood as a derivative of politics itself.

Kaynakça

Abts, K. & Rummens, S. (2007). Populism versus Democracy, Political Studies: Vol 55, 405–424, University of Leuven, doi: 10.1111/j.1467-9248.2007.00657.x

Adorno, T. W. (2020). Yeni Sağ radikalizmin Veçheleri. İstanbul, Metis Yayınları.

Arditi, B. (2024). We must retire the word "populism." Criticism of populism diverts us from the real issues,

Atatüre, S. (2016). The Tyranny of the Nation State, Turkish Political Quarterly, volume 14, number 4, (100-107)

Brubaker, R. (2017). Why populism? Theory and Society, 46(5), 357–385.

Burchell, Gordon, and Miller. (1991). The Foucault Effect: Studies in Governmentality With more lectures by and an interview with Michel Foucault, edited by The University of Chicago Press, Chicago, 60637, S. (1995). Edt, Habermas, 1995, Cambridge University Press, Cambridge.

Foucault, M. (1977). Discipline and Punish: The Birth of the Prison. New York: Pantheon.

Gniazdowski, A. (2021). Populism and Radicalism as Explanatory Terms with Reference to the Current Political Tendencies in Poland, file:///C:/Users/satature/Downloads/Populism_and_Radicalism_as_Explanatory_T.pdf.

Gramsci, A. (1971). Selections from the Prison Notebooks. New York: International Publishers.

Gramsci, A. (2000). Edt. David Forgacs, Selected Writings 1916-1935. New York University Press, New York.

Heywood, A. (2003). Political Ideologies, 3rd edition, Palgrave Macmillan, New York.

Jorge R.G Ortiz, P. (2024). Radicalism and populism: do they always go hand in hand? A comparative analysis of the radical left and the radical right in Spain, Journal of Political Ideologies, 29:3.

Montesquieu (2008). The Spirit of the Laws, edited by Anne M. Cohler, Basia C. Miller & Mudde, C. (2018). How populism became the concept that defines our age, https://www.theguardian.com/commentisfree/2018/nov/22/populism-concept-defines-our-age.

Poggi, G. (1978). The Development of the Modern State, Stanford University Press, Stanford.

Popper, K. (1989). Açık Toplum ve Düşmanları, Cilt 1, İstanbul, Remzi Kitapevi.

Resmî Gazete, (2018) T.C. Cumhurbaşkanlığının 10 Temmuz 2018 tarihinde yayımlanan ve 30474 sayılı 1 Nolu Kararnamesi.

Schevill, F. (1940). The Foundations of a More Stable World. Edi, Walter, H. C. Laves, Chicago, University of Chicago Press.

Toprak, Z. (2019). Türkiye'de Popülizm 1908-1923, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları.

Torney, S. (2019). Populism, Oneworld Publication, London.

Weber, M. (2012). Bürokrasi ve Otorite, Ankara. Adres Yayınları.

ODİTORYUM
Eleştirel Sosyal Bilimler Dergisi

Küresel Çocukluk Rejimlerinin Popülist Siyasetle Kesişimi: UNICEF Dünya Çocuklarının Durumu (2000–2025) Raporlarının Eleştirel Bir Analizi [1]

Governing Childhood at the Intersection of Global Regimes and Populist Politics: A Critical Reading of UNICEF's Reports (2000–2025)

Yeşim ERASLAN [2]

Gönderilme Tarihi: 01.12.2025 *Kabul Tarihi: 21.12.2025*

ÖZET

Bu makale, UNICEF'in 2000–2025 dönemine yayılan Dünya Çocuklarının Durumu raporlarını analiz ederek çocukluğun küresel ölçekte nasıl tanımlandığını, temsil edildiğini ve yönetildiğini incelemektedir. Çalışma, nitel bir araştırma deseni çerçevesinde, söz konusu raporları kapsayan amaçlı bir belge seçimiyle yürütülen eleştirel belge analizi ve eleştirel söylem analizi yöntemlerini birlikte kullanmaktadır. Analiz, raporlarda çocukluğun biyopolitik, teknik ve aile-merkezli bir çerçeve içinde yeniden üretildiğini; görünürde hak temelli bir yaklaşım sunulmasına rağmen çocukluğun çoğu zaman risk, kırılganlık ve hedeflenebilir nüfus kategorileri üzerinden düzenlendiğini göstermektedir. Çalışma, bu çocukluk kurgusunun sağ-popülist rejimlerin aileci, güvenlikçi ve performatif siyaset anlayışlarıyla nasıl kesiştiğini ortaya koymaktadır. Bulgular, raporların özellikle kriz söylemleri, ebeveynlik odaklı moralizasyon, dijital gözetim, demografik gelecekçilik ve çok boyutlu yoksulluk temaları etrafında çocukluğu apolitikleştiren bir yönetimsellik ürettiğini göstermektedir. Bu çerçeve, çocuk yoksulluğunu ve eşitsizliği depolitize ederek aile davranışlarına bağlamakta, çocuğu "korunması gereken kırılgan özne" olarak sunarak gözetimci politikaları meşrulaştırmakta ve ulusal performans siyasetini güçlendiren popülist stratejilere zemin hazırlamaktadır. Çalışma, UNICEF raporlarını yalnızca normatif ve teknik politika belgeleri olarak ele alan hâkim çocuk hakları literatürünün ötesine geçerek, çocukluğun küresel yönetişim, biyopolitik düzenleme ve popülist siyasetle kesişimini bütünlüklü bir biçimde analiz etmekte; böylece literatürde sınırlı biçimde tartışılan bu alanı eleştirel bir perspektifle açmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Çocukluk rejimleri; popülist siyaset, biyopolitika; UNICEF raporları; dijital gözetim

ABSTRACT

This article examines UNICEF's State of the World's Children reports published between 2000 and 2025 to analyze how childhood is defined, represented, and governed at the global level. Adopting a qualitative research design, the study employs critical document analysis and critical discourse analysis, based on a purposeful selection of reports, to examine the discursive and policy frameworks through which childhood is constructed. The analysis demonstrates that, although the reports present themselves as grounded in a rights-based approach, they predominantly reproduce a biopolitical, technical, and family-centered understanding of childhood organized around categories of risk, vulnerability, and targetable populations. The study further shows how this construction of childhood intersects with the family-oriented, security-driven, and performative political logics of right-wing populist regimes. The findings reveal that the reports generate a form of depoliticizing governmentality structured around crisis narratives, parental moralization, digital surveillance, demographic futurism, and multidimensional poverty. This framework depoliticizes child poverty and inequality by attributing responsibility to family behaviors, legitimizes surveillance-oriented policies by framing children as "vulnerable subjects in need of protection," and reinforces populist strategies that strengthen national performance politics. By moving beyond the predominant treatment of UNICEF reports as normative and technical documents in the child rights literature, this study makes visible the intersection of childhood with global governance, biopolitical regulation, and populist politics, offering an original critical contribution to a field that remains relatively underexplored.

Keywords: Childhood regimes; populism; biopolitics; UNICEF reports; digital surveillance

[1] Bu yazıya atıfta bulunmak için: Eraslan, Y. (2025). Küresel Çocukluk Rejimlerinin Popülist Siyasetle Kesişimi: UNICEF Dünya Çocuklarının Durumu (2000-2025) Raporlarının Eleştirel Bir Analizi, Oditoryum Eleştirel Sosyal Bilimler Dergisi, 4(7), Ss. 58-75. ISSN: 2980-0439.

[2] İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, Sosyal Hizmet Yüksek Lisans Programı, yesim.eraslan.ogr.iuc.edu.tr, ORCID: 0009-0006-7823-4044

Giriş

Çağımız siyasal iklimi, çocukluğun yalnızca biyolojik bir yaşam evresi ya da sosyal bir kategori olmaktan çıkıp güçlü birideolojik, ahlaki ve yönetsel alan olarak yeniden tanımlandığı bir döneme işaret etmektedir. Küresel ölçekte sağ popülisthareketlerin yükselişi, aileyi ulusal kimliğin, kültürel sürekliliğin ve demografik geleceğin en temel kurumu olarak çerçevelemekte; çocukluk bu çerçevenin merkezinde yeniden anlamlandırılmaktadır. Bu süreçte çocuk, bir yandan risklere maruz kalan kırılgan bir beden, diğer yandan geleceğin ekonomik, biyolojik ve kültürel taşıyıcısı olarak temsiledilmekte; çocukluk politikaları giderek daha fazla "ulusu yeniden kurma" projelerinin parçası hâline gelmektedir (Graff &Korolczuk, 2022; Wodak, 2015). Uluslararası kuruluşlar tarafından üretilen çocuk politikası söylemleri, özellikleUNICEF gibi küresel norm üreticilerinin raporları, bu dönüşümün önemli göstergelerindendir. UNICEF'in hazırladığı"Dünya Çocuklarının Durumu" raporları, görünürde hak temelli bir yaklaşımı benimsemekle birlikte, çocukluğu çoğu zaman yönetilmesi gereken bir nüfus, izlenebilir bir risk kategorisi, yatırım yapılacak insan sermayesi, ya da geleceğinstratejik demografisi olarak çerçevelemektedir. Raporların yıllar içinde değişen tematik odakları (sağlık riskleri, erken çocukluk gelişimi, dijital tehlikeler, malnütrisyon, iklim krizi, demografik dönüşüm) çocukluğun giderek daha fazla biyopolitik, teknik ve performans odaklı bir dil içinde üretildiğini göstermektedir (Rose, 1999).

Bu söylemsel çerçeve yalnızca çocukluğun tanımlanma biçimlerini değil, aynı zamanda devletlerin ve hükümetlerinçocuk politikalarını nasıl meşrulaştırdığına dair güçlü bir arka plan sunmaktadır. Özellikle sağ popülist rejimler, çocukluğun bu apolitikleştirilmiş ve "korunması gereken risk alanı" olarak tanımlanan formunu kolaylıkla kendi aile-merkezli, ahlaki ve güvenlikçi politikalarına eklemlemektedir. Bu rejimler, aileyi "çocuğun doğal kalesi" olarak yüceltirken, toplumsal cinsiyet eşitliği, göç, yoksulluk, refah devleti, eğitim ve dijital kültür gibi yapısal meseleleri aile performansına ve ebeveynlik kapasitesine indirgeyerek depolitize etmektedirler. Böylece çocuk politikaları, şefkat-sadakateksenine sıkıştırılan, sosyal yardımı ve aileci normları pekiştiren, eşitsizlikleri görünmezleştiren bir siyasal araca dönüşmektedir. (Fraser, 2016; Yuval-Davis, 2011).

Türkiye'de son yıllarda hızla güçlenen aile-merkezli popülist söylem, bu küresel eğilimlerle dikkat çekici paralellikler taşımaktadır. Doğurganlık oranlarının düşmesine dair "demografik panik", "Aile Yılı" gibi ulusal kampanyalar, aileyi ahlaki bir birim olarak düzenleyen yeni politika belgeleri ve çocukluğun risk–kırılganlık ekseninde tanımlandığı resmi strateji raporları, çocukluğun giderek daha yoğun biçimde devlet ve aile ideolojisinin kesiştiği bir alanda üretildiğini göstermektedir. Uluslararası raporların çocukluğu nasıl çerçevelediğini analiz etmek, bu nedenle yalnızca küresel çocuk politikası eğilimlerini değil, Türkiye'deki sağ popülist aile politikalarının ideolojik arka planını da anlamak açısından kritik bir önem taşımaktadır.

Bu çalışma, UNICEF'in 2000–2025 yılları arasında yayımlanan Dünya Çocuklarının Durumu raporlarını inceleyerek, çocukluğun bu dönemde hangi söylemsel eksenler üzerinden yeniden kurulduğunu, çocuk öznesinin nasıl tanımlandığını ve bu tanımların sağ popülist siyaset tarafından hangi yollarla araçsallaştırılabilir olduğunu ortaya koymayı amaçlamaktadır. Raporların uzunlamasına analizi, çocukluğun biyopolitik kırılganlık, aileci normatiflik, dijital gözetim, demografik gelecekçilik ve çok boyutlu yoksulluk gibi beş temel eksen üzerinden şekillendiğini göstermektedir. Bu eksenlerin tümü, çocukluğu daha fazla izlenen, daha fazla ölçülen ve daha fazla aile performansına bağlanan bir yönetişim alanına dönüştürmektedir.
Bu çerçevede çalışma şu soruya odaklanmaktadır: UNICEF'in 2000–2025 Dünya Çocuklarının Durumu raporlarında çocukluk nasıl tanımlanmaktadır ve bu tanım sağ popülist rejimlerin aile-merkezli, güvenlikçi ve moralizasyon odaklıçocuk politikalarını meşrulaştıran söylemsel bir zemine nasıl dönüşmektedir? Bu soruya yanıt aramak hem çocukluk araştırmalarının hem popülizm literatürünün hem de uluslararası çocuk hukuku tartışmalarının kesişiminde duran önemli bir boşluğu doldurmaktadır.

Popülist Siyasal Düzenlerde Çocukluğun İdeolojik Yeniden İnşası

Çocukluk, modern toplumlarda uzun süredir hem biyopolitik hem de ideolojik bir kurgu alanı olarak değerlendirilmekte; devletlerin nüfus politikaları, aile normları, eğitim rejimleri ve ulusal kimlik projeleri içinde merkezî bir konumda yer almaktadır. Çocukluğun toplumsal inşasına ilişkin klasik çocukluk çalışmaları (Alanen, 2001; James & Prout, 1997; Qvortrup, 1994), çocukların yalnızca gelişimsel birer varlık değil, aynı zamanda sosyal, kültürel ve politik düzeninkurulmasında aktif birer unsur olduğunu vurgulamaktadır. Ancak bu kuramsal yaklaşım, son on yılda sağ popülist rejimlerin yükselişiyle yeni bir bağlama taşınarak; çocukluk, ulusun ahlaki ve demografik geleceğinin korunması gereken bir alan olarak yeniden tanımlanmaktadır. Bu dönüşüm, özellikle aile, toplumsal cinsiyet, vatandaşlık ve refah politikaları etrafında yoğunlaşmış, çocuk politikalarının ideolojik niteliği giderek daha belirgin hâle gelmiştir. Foucault'nun (1978/2008) biyopolitika kavramsallaştırması, devletin yaşamı düzenleme, nüfusu yönetme ve bedeni disipline etme biçimlerinin çocukluk üzerinde nasıl işlediğini açıklamak açısından önemli bir çerçeve sunmaktadır.

Modern devlet, çocuğu hem yatırım yapılması gereken bir insan sermayesi hem de risklere açık kırılgan bir beden olarak kodlamakta; böylece koruma ve gözetim pratikleri üzerinden toplumsal düzeni yeniden üretmektedir (Rose, 1999; Donzelot, 1979). Neoliberal çağda ise bu yönetimsellik, aileyi merkeze alan bir sorumluluk rejimiyle birleşmiş ve bakım emeğini görünmez kılarak özellikle kadınların üzerinde yoğunlaşmaktadır. (Fraser, 2016; Tronto, 2013). Böyle bir bağlamda çocukluk hem devletin disiplinpolitikaları hem piyasanın geleceğe yönelik beklentileri hem de ailenin ahlaki yükümlülükleri altında yeniden kurgulanan çok katmanlı bir alana dönüşmektedir. Sağ popülizmin yükselişi, bu çok katmanlı alanı daha da ideolojikleştirmektedir. Popülist rejimler, aileyi "ulusal değerlerin taşıyıcısı" ve "toplumsal çözülmeyi durduracak temel kurum" olarak sunmakta;

toplumsal cinsiyet eşitliği, kapsayıcı eğitim, çocuk hakları ve üreme sağlığı gibi konuları dış tehditlerle ilişkilendirerek aileyi savunulması gereken bir kale hâline getirmektedir (Wodak, 2015; Yuval-Davis, 2011). Anti-gender hareketi, bu çerçevenin en güçlü araçlarından biri olarak ortaya çıkmış; kız çocukluğunu "korunması gereken namus", erkekçocukluğu ise "milletin geleceği"nin taşıyıcısı olarak temsil etmiştir (Graff & Korolczuk, 2022; Kuhar & Paternotte, 2017). Bu temsil biçimi, çocukluğun eşitlikçi, hak temelli ve özerkliğe dayalı kavrayışıyla açık bir gerilim içindedir. Uluslararası belgelerin de çocukluğu nasıl çerçevelediği bu gerilimi yansıtmaktadır. Bir yandan Çocuk Haklarına Dair Sözleşme çocukları, hak sahibi özne olarak tanımlarken, birçok devlet çocuk politikalarını aile odaklı normatif yapılara dayandırmakta; çocuğun katılım hakkı, özerkliği ve beden bütünlüğü gibi ilkeler kültürel gerekçelerle sınırlandırılmaktadır (Reynaert et al., 2009; Hanson & Lundy, 2017).

Sağ popülist rejimlerde uluslararası mekanizmalar "dış müdahale" olarak kodlanmakta, çocuk hakları söylemi ulusal egemenlik tartışmalarının parçası hâline getirilmektedir (Brown, 2019; Auerbach & Galiani, 2023). Böylece çocukluk, küresel normlarlaulusalcı-popülist aile politikaları arasındaki ideolojik mücadelede sembolik bir alana dönüşmektedir. Çocukluğun politik doğası,özellikle eğitim ve sosyal politika alanlarında daha görünürdür. Eleştirel eğitim literatürü (Apple, 2006; Giroux, 2022), sağ popülist rejimlerin müfredatı ulusalcı, heteronormatif ve aile merkezli değerlerle yeniden şekillendirdiğini; göçmen çocukların, LGBTİ+ çocukların ve yoksul çocukların dışlanmasına yol açtığını göstermektedir. Sosyal politikalar ise aile odaklı refah programlarının çocuk yoksulluğunu yapısal nedenlerden kopararak aile performansına bağladığını, bu nedenle bakım emeğini kadınlara yoğunbiçimde yükleyerek toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini derinleştirdiğini ortaya koymaktadır. Bu ideolojik çerçeve dijital alanlarda da yeniden üretilmektedir. Dijital kültür, çocukların izlenmesi, sınıflandırılması ve risk altındaki nüfus olarak kodlanması üzerinden yenigözetim rejimlerinin kurulmasına imkân tanımış; çocuğun dijital davranışları aile, platformlar ve devlet tarafından denetlenebilir hâle gelmiştir (Livingstone et al., 2019). Dijitalleşen çocukluk, popülist aile normlarının mikro düzeyde yeniden üretildiği bir etik, duygulanım ve kontrol alanı yaratmaktadır. Tüm bu literatür birlikte değerlendirildiğinde, çocukluğun sağ popülist siyasal iklimde ulusal, ahlaki, demografik ve dijital bir kalkan olarak yeniden kurulduğu görülmektedir. Çocuk politikaları aile normlarını pekiştiren, toplumsal cinsiyet hiyerarşilerini yeniden üreten, göçmen ve yoksul çocukları risk kategorisine yerleştiren, hak temelli yaklaşımları zayıflatan ve geleceğeyönelik ulusal projeleri meşrulaştıran bir araç hâline gelmektedir. Dolayısıyla uluslararası belgelerin analizi, yalnızca çocukrefahı politikalarının değil, aynı zamanda çağdaş popülist siyasetlerin ulusu, aileyi, toplumsal cinsiyeti ve geleceği nasıl yeniden kurguladığının da anlaşılmasına katkı sunmaktadır.

Yöntem

Bu çalışma, UNICEF'in 2000–2025 yılları arasında yayımladığı Dünya Çocuklarının Durumu doküman analizi olarak tasarlanmıştır. UNICEF, Birleşmiş Milletler sistemi içinde çocuk hakları alanında norm üretme, politika yönlendirme ve küresel izleme kapasitesine sahip başlıca

kurumsal aktörlerden biridir. Dünya Çocuklarının Durumu raporları ilk kez 1980 yılında yayımlanmaya başlanmış olup, çocukların refahı, hakları ve yaşam koşullarına ilişkin küresel ölçekte referans kabul edilen temel politika belgeleri arasında yer almaktadır. Bu raporlar, ulusal politikaların şekillendirilmesinde, uluslararası göstergelerin oluşturulmasında ve çocukluk alanındaki normatif çerçevelerin belirlenmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Bu nedenle çalışma, UNICEF raporlarını küresel çocukluk rejimlerinin söylemsel ve yönetsel dinamiklerini analiz etmek için uygun bir veri kaynağı olarak ele almaktadır. Belge analizi, yazılı metinlerin sistematik biçimde çözümlenmesi ve bu metinlerdeki temaların, söylemlerin ve kavramsal çerçevelerin ortaya çıkarılması amacıyla sıklıkla kullanılan bir nitel yöntemdir (Bowen, 2009).Bu yaklaşım, raporların yalnızca içeriklerini değil, çocukluğu nasıl tanımladıklarını, hangi değerler, riskler ve toplumsal normlar üzerinden kurguladıklarını anlamayı mümkün kılar. Bu bağlamda çalışma, raporlardaki çocukluk anlatılarını yalnızca betimlemekle yetinmeyip, aynı zamanda bu anlatıların sağ popülist ideoloji, aile-merkezli refah politikası, biyopolitik yönetimsellik ve anti-gender çerçeveleri ile nasıl kesiştiğini eleştirel bir perspektifle analiz etmeyi hedeflemektedir.

Araştırmanın veri seti, UNICEF tarafından 2000–2025 yılları arasında yayımlanan Dünya Çocuklarının Durumu Raporlarından oluşmaktadır. Raporların tümüne UNICEF'in çevrimiçi arşivinden ulaşılmış; tam metin PDF dosyaları indirilmiş ve analiz edilmiştir.

Bu temalar şunlardır: aile ve ebeveynlik; dijital dünya ve çevrimiçi güvenlik, demografi ve gelecekçilik, yoksulluk ve kriz döngüleri; katılım ve hak temelli yaklaşım. Belirlenen temalar rapor yılları arasında karşılaştırılmış ve yıl bazlı eğilimler analiz edilmiştir. İkinci aşamada raporlardaki çocukluk tanımları, aile vurgusu, risk söylemi, teknolojik çözümcülük, veri odaklı yönetimsellik ve ulusal gelecek projeksiyonları eleştirel söylem analizi yoluyla incelenmiştir. Analiz sürecinde şu sorular yönlendirici olmuştur: Çocuk nasıl tanımlanmaktadır (kırılgan özne, risk kategorisi, yatırım alanı, aile bağımlısı, stratejik nüfus)? Çözüm hangi aktörler üzerinden konumlandırılmaktadır (aile, veri yönetimi, liderlik)? Hangi toplumsal cinsiyet normları varsayılmaktadır? Hangi politik çerçeveler görünür ya da görünmez kılınmaktadır? Bu söylemler popülist aile ideolojileri tarafından nasıl araçsallaştırılabilir?

Kodlama süreci üç aşamada gerçekleştirilmiştir. Açık kodlama aşamasında her raporda çocuklukla ilişkili tüm karamlar işaretlenmiştir. Eksen kodlama aşamasında benzer anlam kümelerine sahip kodlar bir araya getirilmiş ve beş ana eksen belirlenmiştir: biyopolitika çocukluk, aile merkezli normatif çocukluk, dijitalleşen çocukluk, gelecekçi/stratejik çocukluk ve çok boyutlu çocukluk. Seçici kodlama aşamasında ise bu eksenlerin popülist siyasetle ilişkisi değerlendirilmiş ve temalar tartışma bölümünde bütüncül bir çerçevede ele alınmıştır.

Belge analizinde güvenirliği sağlamak amacıyla kodlamalar farklı okumalarda karşılaştırılmış, çelişkili kodlar yeniden değerlendirilmiş ve analitik yorumlar çocukluk rejimleri, popülizm ve ailecilik literatürü ile çapraz denetlenmiştir. Geçerlik açısından tüm raporlar aynı analitik çerçeveyle incelenmiş; tema tanımları literatürle uyumlu biçimde kavramsallaştırılmış

(biyopolitika: Foucault; ailecilik: Fraser; anti-gender: Korolczuk & Graff) ve bulgular tablolar ile doğrudan rapor alıntılarıyla desteklenmiştir.

Çalışmanın sınırlılıkları arasında, UNICEF raporlarının küresel norm üretim belgeleri olması nedeniyle yerel bağlamları tam olarak yansıtmayabilmesi, kurumun iç politik dinamiklerine ilişkin veriye erişimin sınırlı olması ve analizin metinsel söylemle sınırlı kalması yer almaktadır.

Bulgular

Aşağıda, UNICEF'in 2000–2025 yılları arasında yayımladığı Dünya Çocuklarının Durumu raporlarını özetlemek amacıyla 3 farklı tablo oluşturulmuştur. İlk tablo raporların başlıkları, dili gibi temel bilgilerini içermektedir. İkinci tablo yıllara göre oluşturulan alt temaları, çocukluk rejimini ve popülist politika bağlantılarını göstermektedir. Üçüncü tablo ise ana temalarını, bulgularını özetlemektedir. Oluşturulan bu üç tablo, çalışmada yapılan analizlerin hangi verilere dayandığını açıkça ortaya koymak amacıyla hazırlanmıştır. 2000 sonrası çocukluk rejiminin, popülist politikaların ve çocukluk söyleminin UNICEF tarafından nasıl kurgulandığına ilişkin analizleri görünür kılarak, karşılaştırmalı bir inceleme zemini oluşturulmuştur.

Tablo 1. İncelenen Raporlara Dair Bilgiler

YIL	HAZIRLANDIĞI DİL(LER)	RAPOR ADI	ERİŞİM DURUMU
2000	İngilizce	Leadership	Erişim linki aktif.
2001	İngilizce+Bazı diller	Early Childhood	Erişim linki aktif.
2002	İngilizce	Adolescence	Erişim linki aktif
2003	İngilizce	Child Participation	Erişim linki aktif
2004	İngilizce+çok dilli	Girls, Education and Development	Erişim linki aktif
2005	İngilizce+çok dilli	Childhood Under Threat	Erişim linki aktif
2006	İngilizce+çok dilli	Excluded and Invisible	Erişim linki aktif
2007	İngilizce+çok dilli	Women and Children: Gender Equality	Erişim linki aktif
2008	İngilizce+çok dilli	Child Survival	Erişim linki aktif
2009	İngilizce	20 Years of the CRC	Erişim linki aktif
2010	İngilizce	Child Rights	Erişim linki aktif
2011	İngilizce+bazı diller	Adolescence: Age of Opportunity	Erişim linki aktif
2012	İngilizce + çok dilli	Children in an Urban World	Erişim linki aktif
2013	İngilizce + çok dilli	Children with Disabilities	Erişim linki aktif
2014	İngilizce	Every Child Counts (İstatistik Odaklı)	Erişim linki aktif
2015	İngilizce+bazı diller (Türkçe özet)	Innovation for Every Child	Erişim linki aktif
2016	İngilizce +çok dilli	A Fair Chance for Every Child	Erişim linki aktif
2017	İngilizce+çok dilli	Children in a Digital World	Erişim linki aktif
2018	-	SOWC YOK	Erişim linki aktif değil
2019	İngilizce + çok dilli	Children, Food and Nutrition	Erişim linki aktif
2020	-	SOWC YOK	Erişim linki aktif değil
2021	İngilizce +çok dilli	On My Mind: Children's Mental Health	Erişim linki aktif
2022	-	SOWC YOK	Erişim linki aktif değil
2023	İngilizce + çok dilli	For Every Child, Vaccination	Erişim linki aktif
2024	İngilizce+ bazı diller	Recovering Childhood in a Changing World	Erişim linki aktif
2025	İngilizce	Ending Child Poverty	Erişim linki aktif

Tablo 2. Yıllara Göre Raporların Alt-Tema, Çocukluk Rejim ve Popülist Politikalar Açısından İncelenmesi

YIL	ALT TEMA	ÇOCUKLUK REJİMİ	POPULİST POLİTİKA
2000	HIV/AIDS, çatışma ve yoksulluk karşısında "siyasal liderlik" çağrısı.	Çocuk, küresel krizlerin pasif kurbanı; çözüm devlet kapasitesine bağlı	Devleti "koruyucu baba", lideri ise "çocukların hamisi" olarak yücelten söylemlerle uyumlu
2001	0–3 yaş gelişimi, nörogelişim ve erken yatırım.	Çocuk gelecekteki ekonomik verimliliğin temeli; anne ve aile bakımına indirgenen bir gelişim modeli.	Kadının bakım emeğini yücelten aileci politikaları güçlendirir; yoksulluğu yapısal değil ebeveynlik eksikliği gibi gösterir.
2002	1990–2000 hedeflerinin yeterince ilerlememesi.	Çocuk hakları söylemi var, ancak çocuk hâlâ "liderlerin vicdanına seslenen" kırılgan özne	Popülist liderlerin kendini "çocukların gerçek savunucusu" olarak sunmasına imkân tanır.
2003	"Çocuğun sesi" ve katılım.	Katılım, politik değil; yetişkin kontrolündeki uyumlu, risksiz alanlara sıkıştırılmış	Katılım çocukların vitrin etkinliklerine dönüştürülerek eleştirel özneleşme engellenebilir.
2004	Eğitim ve toplumsal cinsiyet eşitsizliği.	Kız çocuk eğitimi "kalkınma yatırımı" olarak sunuluyor.	Aileyi kutsayan söylemlerle birleştiğinde, kız çocuğunun özgürleşmesi değil "ailenin kalkınması" öne çıkarılır.
2005	Çocukluk küresel tehditler altında.	Kırılgan, tehdit altındaki idealize edilmiş masum çocuk	Güvenlikçi ve aileci politikaları meşrulaştırır ("çocuk tehlikede-güçlü devlet gerek").
2006	Belgesiz, yoksul, göçmen, çalışan ve engelli çocuklar.	Çocuk, devletin tespit edip "sisteme entegre etmesi gereken" hedef nüfus	Gözetimci uygulamalara kılıf sağlar; sosyal yardımlar sadakat ilişkisine dönüşür.
2007	Anne statüsü ve çocuk refahı.	Çocuk annenin statüsünün uzantısı; anne bakım veren, baba sağlayıcı	"Anne güçlü olursa aile güçlü olur" türü milliyetçi–aileci söylemleri destekler.
2009	Küresel eşitsizlik ve sağlık sistemi zincirleri.	Çocuk, tıbbi olarak annenin bedenine sıkı bağlanan bir varlık.	Devletin kadın bedeni üzerindeki denetimini meşrulaştırır ("sağlıklı anne-sağlıklı ulus")
2010	Hak temelli yaklaşım.	Çocuk hak öznesi olarak görünür, ancak katılım apolitik	Hak göstergeleri başarı vitrini yapılabilir; katılım temsilî hale gelir.
2011	Türkiye ve küresel ölçekte kriz sonrası derinleşen eşitsizlikler.	Çocuk bağımlı, kırılgan nüfus olarak konumlanır; sorunlar aile kapasitesine bağlanır.	Aile merkezileştirilerek eşitsizlikler teknik hata gibi sunulur; göçmen/çalışan çocuklar "risk" kategorisine indirgenir
2012	Çocukların şehirde "görünmez yoksulluk" içinde yaşaması.	Çocuk, şehir yönetiminin işleyişini ölçen bir barometreye dönüşür.	Kentsel eşitsizlikler politik köklerinden koparılır; güvenlikçi ve dönüşümcü şehir politikalarını meşrulaştırır
2013	"Yoksulluk–engellilik–dışlanma" döngüsü	Engelli çocuk sürekli hedefli müdahaleye ihtiyaç duyan kırılgan özne	Şefkat politikaları ve kapsayıcılık söylemi rejimin meşruiyet vitrini olabilir.
2014	Veri eksiklikleri ve ölçülebilirlik.	Çocuk, sayılması gereken istatistiksel kategori; görünmezlik veri boşluğu olarak tanımlanır.	Veriler başarı hikâyesi yaratmak için kullanılabilir; katılım teknik bir araca indirgenir.
2015	Eşitsizlikle mücadelede teknoloji ve sosyal inovasyon.	Çocuk geleceğin yenilikçi öznesi; sorun politik değil teknik çözüm gerektiren bir mesele.	"Teknolojiyi seven modern devlet" imajı aileci/muhafazakâr yönlerle birlikte yürütülebilir.
2016	Eşitlik yaklaşımı ve fırsat eşitliği.	Çocuk, "hedeflenebilir segmentlere" ayrılmış nüfus	Dezavantajlı grupları öncelediğini söyleyen şefkat rejimlerini güçlendirir
2017	Riskler, fırsatlar, dijital tehlikeler.	Çocuk hem dijital yurttaş hem gözetim altındaki özne	Siber güvenlik yasaları, dijital kontrollere "çocuk koruma" gerekçesi sunar; aile içi mikro-otoriteryanizm güçlenir.
2019	Malnütrisyonun üç biçimi.	Çocuk biyopolitik bir beden; sağlık göstergeleri teknik izleme nesnesi	"Sağlam nesil", ebeveyn sorumluluğu, aileyi suçlayan moralizasyon politikalarını besler.
2021	Pandemi sonrası duygusal iyi oluş krizi.	Çocuk duygusal risk altında; aile içi duygusal iklim belirleyici.	Ruh sağlığı aileci politikaları güçlendirir; dijital yasaklar "koruma" gerekçesiyle artabilir.

2023	"Zero-dose" çocuklar ve salgın sonrası bağışıklık çöküşü	Çocuk salgınların merkezindeki biyogüvenlik öznesi	Aşı oranları performans göstergesine dönüşür; aile ilgisizliği suçlanabilir.
2024	Demografi, iklim krizi ve teknolojik dönüşüm.	Çocuk geleceğin stratejik nüfusu.	Demografik panik, iklim göçü, teknolojik milliyetçilik söylemleriyle uyumlu.
2025	Çatışma–iklim–borç sarmalında büyüyen yoksulluk.	Çocuk veri temelli hedefleme nesnesi.	Sosyal yardımlar siyasal sadakat aracına dönüşebilir; krizin faili görünmezleşir.

UNICEF'in 2000–2025 yılları arasında yayımladığı Dünya Çocuklarının Durumu raporları incelendiğinde, çocukluk siyasetine dair üç temel eksenin kademeli biçimde dönüştüğü görülmektedir: (1) çocukluğun hangi sorun etrafında tanımlandığı, (2) çocuk öznesinin nasıl kurgulandığı ve (3) bu kurguların popülist rejimlerin aile-merkezli, ahlaki ve güvenlikçi politikaları tarafından nasıl araçsallaştırılabildiği, yıllara yayılan içerik, görünürde hak temelli bir dil kullansa da raporların çocukluğu çoğu zaman risk, kırılganlık ve yönetilebilirlik etrafında konumlandırdığını göstermektedir. Bu durum, sağ-popülist ve otoriter yönetimlerin kendi aileci ve moralizasyon politikalarına entegre edebildiği teknik bir çocukluk rejimi üretmektedir.
İlk olarak, 2000–2006 arasında raporlar çocukluk alanını ağırlıklı olarak küresel tehditler, krizler ve yoksulluk ekseninde çerçevelemektedir. Bu dönemde çocuk, uluslararası toplumun korumasına muhtaç, kırılgan ve pasifleştirilmiş bir figür olarak resmedilirken; çözüm güçlü devlet kapasitesi, lider kararlılığı ve aile dayanıklılığına indirgenmektedir. Bu yaklaşım, popülist rejimlerin kendilerini "çocuğun hamisi" ve "koruyucu baba-devlet" olarak sunmasına imkân tanıyan söylemsel bir zemin yaratmaktadır. Böylece çocuk politikalarının sorumluluğu yapısal eşitsizlikler yerine aileye ve güçlü liderliğe kaymaktadır.

2007–2015 dönemi, çocukluğu giderek daha fazla performans göstergeleri, ölçülebilirlik, hedefli müdahaleler ve teknokratik çözümler etrafında tarif etmektedir. Çocuğun refahı, annenin statüsüne, ailenin bakım kapasitesine, sağlık zincirlerinin verimliliğineveya teknolojik inovasyonun sunduğu imkânlara bağlanmaktadır. Bu dönemde çocuk, hak sahibi bir yurttaş olmaktan çok "yatırım yapılacak insan sermayesi", "ölçülebilir risk" veya "hizmeti hedeflenebilir nüfus" olarak kategorize edilmektedir. Aile ise çocuğun iyi oluşunun doğal mekânı olarak idealleştirilmektedir. Bu çerçeve, popülist aile rejimlerinin kadının bakım emeğini görünmez kılan ve sorumluluğu anne-babaya yükleyen söylemleriyle örtüşmektedir. Doğan (2025), sağ popülist yönetimlerde aile odaklı söylemin politik bir araç olarak nasıl işlediğini incelemektedir. Çalışma, popülist iktidarların aileyi "tehdit altında bir değer" olarak sunarak toplumu mobilize ettiğini ve çocukluğun bu söylemin en güçlü ideolojik unsurlarından biri hâline getirildiğini vurgulamaktadır. Aynı zamanda sosyal yardım programları, şefkat ve sadakat üzerinden kurulan popülist performansın bir aracına dönüşebilmektedir.

2016 sonrası raporlarda çocukluk giderek daha keskin biçimde dijital çağ, iklim krizi, göç, biyogüvenlik ve ruh sağlığı gibi yeni kırılganlık alanlarıyla tanımlanmaktadır. Bu yıllarda çocuk, hem "geleceğin stratejik nüfusu" hem de "sürekliizlenmesi gereken risk öznesi" olarak kurgulanmaktadır. Dijital güvenlik, beslenme krizi, pandemi sonrası ruh sağlığı gibi temalar

çocukluğu güvenlik, izleme, veri toplama ve davranış kontrolü etrafında yeniden düzenleyen bir söylemi güçlendirmektedir. Bu söylem, popülist rejimlerin dijital yasakları, gözetim teknolojilerini ve aileci moralizasyon politikalarını "çocuğu koruma" gerekçesiyle meşrulaştırmasına elverişli bir yapı sunmaktadır.

Genel olarak tablo şunu göstermektedir: UNICEF raporları hak temelli bir çerçeve sunsa da çocukluğu çoğu zaman apolitik, teknik ve yönetilebilir bir nüfus olarak düzenlemektedir. Yapısal eşitsizlik, otoriterleşme, neoliberal yoksullaşma, savaş politikaları veya ekolojik yıkım gibi siyasi belirleyiciler geri planda kalırken; çocuk yoksulluğu, beslenme krizi, dijital riskler veya ruh sağlığı sorunları aile içi davranış kalıpları, bakım eksikliği veya "hedefli müdahale" gerektiren teknik problemlermiş gibi sunulmaktadır. Çocuğun politik özneleşmesi yalnızca sembolik düzeyde yer almakta, katılım ise çoğu zaman temsili, kontrollü veya veri üretimine indirgenmiş biçimde çerçevelenmektedir.

Bu genel eğilim, popülist rejimler açısından üç stratejik fırsat üretmektedir:

- Aileyi sorumlulaştıran ve yapısal eşitsizlikleri görünmez kılan bir çocukluk söylemi;
- Çocuğu "korunması gereken kırılgan özne" olarak sunarak güvenlikçi ve gözetimci politikaları meşrulaştırma imkânı;
- Ölçülebilir göstergeler üzerinden başarı hikâyeleri kurgulayarak performans siyasetini güçlendirme.

Sonuç olarak, raporlar yıllar içinde çocukluğu giderek daha fazla biyopolitik, teknik ve aile-merkezli bir rejim içinde yeniden kurmaktadır. Bu da popülist aile politikalarının hem ahlaki hem de yönetişimsel araçlarla güç kazanmasına, eşitsizliklerin depolitize edilmesine ve çocuk politikasının şefkat–sadakat eksenine sıkıştırılmasına olanak tanımaktadır.

Tablo 3. Raporların Tematik İncelenmesi

Tema	Ana Tema	Çocukluk Kurgusu	Popülist Siyaset
Çocuğun Biyopolitikleşmesi: Sağkalım, Beden ve Risk Yönetimi	2000'lerden 2025'e uzanan UNICEF raporları, çocukluğu giderek artan ölçüde biyolojik risk, bedensel kırılganlık ve hayatta kalma göstergeleri üzerinden tanımlar: aşılama (2023), malnütrisyon (2019), bebek sağlığı (2008), HIV/AIDS (2005–2007), anne-çocuk sağlığı (2009–2010).	Bu raporlarda çocuk: yaşamını sürdürebilmesi gereken kırılgan bir beden, sağlık hizmetleriyle "iyileştirilebilir" bir organizma, küresel krizlere maruz "risk altındaki nüfus", insan sermayesinin biyolojik altyapısı olarak inşa edilir. Böylece çocuk, politik bir aktör değil; yönetilmesi, izlenmesi, korunması gereken biyopolitik bir varlık haline getirilir.	Sağ popülist rejimler bu dili kolayca içselleştirir: "Aile güçlenirse toplum güçlenir" "Aile çocuğun doğal kalesidir" "Aileyi tehdit eden modern kültür/teknoloji/şehir yaşamı" söylemleri UNICEF'in ebeveynlik odaklı çerçevesiyle birleşerek aileyi hem kutsallaştıran hem disipline eden bir mikro-otorite alanına dönüştürür. Bu, özellikle kadınlara büyük bakım yükü yükleyen politikaları destekler.
Ailenin Normatif Merkezileşmesi: Bakım, Sorumluluk ve Ahlaki Yük	UNICEF'in özellikle 2006, 2007, 2011, 2013 ve 2021 raporlarında "aile", çocuk refahının zorunlu koşulu olarak öne çıkar. Anne-baba davranışı, bakım kapasitesi, ebeveynlik becerileri rapor dilinin merkezine yerleşir.	Bu çerçevede çocukluk: "doğru ebeveynlik" ile korunabilen, aile içi şiddet ve ihmale karşı hassas, ev içi bakım emeğiyle şekillenen, toplumsal destek yerine aile performansına bağlı bir formda tanımlanır. Bu kurgu, kamusal sorumlulukları (yoksulluk, barınma, eğitim eşitsizliği) geri plana iter; aileyi moral özne olarak konumlandırır.	Sağ popülist rejimler bu dili kolayca içselleştirir: "Aile güçlenirse toplum güçlenir" "Aile çocuğun doğal kalesidir" "Aileyi tehdit eden modern kültür/teknoloji/şehir yaşamı" söylemleri UNICEF'in ebeveynlik odaklı çerçevesiyle birleşerek aileyi hem kutsallaştıran hem disipline eden bir mikro-otorite alanına dönüştürür. Bu, özellikle kadınlara büyük bakım yükü yükleyen politikaları destekler.
Dijitalleşen Çocukluk ve Yeni Gözetim Rejimleri	2017'den itibaren UNICEF "çocukların dijital dünyası"na yoğunlaşır; 2021 ruh sağlığı raporunda sosyal medya, platform algoritmaları, ebeveyn gözetimi ve dijital mahremiyet merkezi bir konuma yükselir.	Dijital raporlar, çocuğu: hem risklere maruz kalan hem de kendi davranışları izlenen hem fırsatlara erişen hem de denetim altında tutulan sürekli çevrimiçi bir varlık olarak tanımlar. Bu çerçevede çocuk, platformların (algoritma), ailenin (ebeveyn kontrolü), devletin (dijital güvenlik politikaları) ve piyasanın (teknoloji şirketleri) kesiştiği bir çoklu gözetim alanına sıkışır.	Bu tema, popülist rejimlerin: dijital güvenlikçi yasalar çıkarmasına, gençleri "koruma" bahanesiyle interneti sınırlamasına, ev içi dijital kontrolü aile politikası olarak sunmasına imkân tanır. UNICEF'in "tehlikeli dijital ortam" dili, muhafazakâr aile ideolojisinin mikro-otoriter dijital pratiklerini güçlendirir.

Gelecekçilik ve Çocuğun Stratejik Nüfusa Dönüşmesi	2014, 2020 ve özellikle 2024 raporları çocukluk kavramını gelecek projeksiyonları, demografik senaryolar ve iklim riskleri üzerinden yeniden tanımlar. 2050 modellemeleri, mega-trend analizi, dijital ekonomi, şehirleşme ve iklim krizinin kesişimi "çocukların geleceği" etrafında teknik bir planlama alanı oluşturur.	Çocuk bu söylemde: gelecekteki işgücünün taşıyıcısı, risk yönetimi gereken nüfus bileşeni, iklim krizinin en kırılgan paydaşı, teknolojik dönüşümün hedef kitlesi, ülkenin uzun vadeli kalkınmasının "stratejik yatırımı" olarak resmedilir. Çocukluk burada salt bir yaşam evresi değil; geleceğin nüfus mühendisliğinin parametresi olur.	Bu söylem popülist rejimlerin: "2050 vizyonu", "yerli ve milli teknoloji nesli", "güçlü gençlik – güçlü devlet" retoriklerini destekler. Demografi, kalkınma ve güvenlik politikaları çocuk üzerinden yeniden meşrulaştırılabilir.
Yoksulluğun Çok Boyutlulaşması ve Çocuğun Krizlerin Kesiti Haline Gelmesi	2000'lerin başında yoksulluk parasal eksenle ele alınırken, 2010'dan sonra çok boyutlu yoksunluk; 2025 raporunda ise iklim–borç–çatışma üçgeni altında güncellenmiş kapsamlı bir çocuk yoksulluğu çerçevesi sunulur.	Çocuk burada: krizlerin kesiştiği nokta, ekonomik dalgalanmaların ilk mağduru, sosyal koruma sistemlerinin hedef nüfusu, insani yardım programlarının "vitrin figürü" olarak şekillenir. Bu çerçeve, çocukluğu küresel kırılganlık göstergesi haline getirir.	Bu dil, popülist iktidarlara şunları sağlar: sosyal yardım programlarını "şefkat politikası" olarak sunmak, yoksulluğu yapısal nedenlerden koparıp aile davranışlarına bağlamak, çocuk yoksulluğunu siyasal sadakat ağlarıyla ilişkilendirmek. Bu temada çocuk hem yardıma muhtaç hem de rejimin "merhamet eli"nin görünürlüğünü artıran bir siyasi sembol haline gelir.

UNICEF'in 2000–2025 dönemine yayılan küresel raporları incelendiğinde çocukluk siyasetinin, biyolojikleştirilmiş riskyönetiminden aile odaklı moralizasyon süreçlerine, dijital gözetim rejimlerinden demografik gelecekçiliğe ve çok boyutlu yoksunluğun kriz siyasetine eklemlenmesine uzanan beş ana eksende yeniden kurulduğu görülmektedir. Bu temalar, hem çocukluğu giderek daha fazla yönetilebilir bir nüfus kategorisi olarak çerçevelemekte hem de sağ-popülist rejimlerin aileci, güvenlikçi ve performatif siyaset üretimine geniş bir söylemsel alan açmaktadır.

2000'lerden itibaren raporların önemli bir kısmı çocukluğu biyolojik kırılganlık, hayatta kalma göstergeleri ve risk yönetimi ekseninde tanımlamaktadır. Aşılama (2023), malnütrisyon (2019), HIV/AIDS (2005–2007), anne-çocuk sağlığı zincirleri (2009–2010) ve bebek sağlığına odaklanan raporlar, çocuğu "iyileştirilebilir organizma", "ölçülebilir beden", "risk altındaki nüfus" olarak konumlandırmaktadır. Bu yaklaşım, çocuğu politik özne olmaktan çıkararak sağlık sistemlerinin, istatistiksel göstergelerin ve küreselrisklerin yönetilmesi gereken bir biyopolitik varlık haline getirmektedir. Bu çerçeve, sağ popülist rejimlerin aileyi ve devleti "çocuğun doğal koruyucusu" olarak konumlandıran söylemleriyle kolayca birleşmektedir. "Sağlam nesiller", "güçlü aile-güçlü ulus" gibi normatif söylemler, raporların ebeveynlik ve beden yönetimi vurgusuyla uyumlu çalışarak kadınlara bakım sorumluluğunu yükleyen mikro-otoriter aile politikalarını meşrulaştırmaktadır.

UNICEF raporları içinde özellikle 2006, 2007, 2011, 2013 ve 2021 yılları, çocuk refahının temel

belirleyicisi olarak aileyi konumlandırmaktadır. ‘‘Ana babaları bu çocuklara yeterli bakımı ve desteği sağlayamamakta, bu yüzden çocuklar kazalara, suiistimale, sokak yaşamına veya suça daha açık hale gelmektedir’’(UNICEF, 2011). Anne-baba davranışı, bakım kapasitesi, ebeveynlik becerileri ve aile içiduygusal iklim rapor dilinin merkezine yerleşmektedir. Bu yaklaşım, çocukluğu kamusal eşitsizlikler ve yapısal sorunlarüzerinden değil, aile performansı üzerinden değerlendirilen bir alan haline getirmektedir. Böylece çocukluk, “doğru ebeveynlik uygulanırsa korunabilir” bir rejime sıkıştırılarak; yoksulluk, barınma krizi, eğitim eşitsizliği gibi sistemsel sorunlar geri plana itilmektedir. Bu dil, sağ-popülist ideolojinin aileyi ulusal kimliğin ve toplumsal ahlakın merkezi kılan yaklaşımıyla büyük ölçüde örtüşmektedir. Aile hem kutsal hem de disipline edilmesi gereken bir kurum olarak kodlanırken, kadın bakım emeğini görünmez kılan politikalar bu çerçevenin içinden rahatlıkla meşruiyet bulmaktadır.

2017’den itibaren raporlarda çocukluk, hızla dijital riskler, çevrimiçi güvenlik, ebeveyn kontrolü, algoritmik yönlendirmeler ve sosyal medya etkileri etrafında yeniden çerçevelenmektedir. Çocuk artık hem fırsatlara erişen hemsiber zorbalık, mahremiyet ihlali ve davranış izleme gibi risklere maruz kalan hem çevrimiçi etkinliklerden faydalanan hem de çeşitli aktörler (aile, platformlar, devlet) tarafından sürekli gözetilen bir dijital öznedir. Bu çoklu gözetim çerçevesi, popülist rejimlerin “gençleri ve çocukları koruma” söylemiyle internet kısıtlamaları, platform yasakları, yoğun dijital denetim ve siber güvenlik yasalarını meşrulaştırmasına kapı aralamaktadır. UNICEF’in dijital risklere vurgu yapan dili, muhafazakâr aile politikalarının ev içi dijital gözetim pratikleriyle birleşerek mikro-otoriter ilişki biçimlerini güçlendirmepotansiyeli taşımaktadır.

2014, 2020 ve özellikle 2024 raporları, çocukluğu gelecek projeksiyonları, demografik modellemeler, iklim belirleyicileri ve teknolojik dönüşüm ekseninde tanımlayarak çocukluğu geleceğin stratejik nüfusuna dönüştürmektedir. Bu söylemde çocuk: “2050 işgücü”, “iklim krizinin kırılgan paydaşı”, “dijital ekonominin hedef kitlesi” ve “ülkenin kalkınmayatırımının biyolojik taşıyıcısı” olarak inşa edilmektedir. Çocukluk böylece yalnızca bir yaşam evresi değil, geleceğedönük nüfus mühendisliğinin ana parametresi haline gelmektedir. Bu yaklaşım, popülist rejimlerin “yerli ve milli teknoloji nesli”, “2050 vizyonu”, “güçlü gençlik-güçlü devlet” gibi kalkınmacı ve milliyetçi söylemlerini güçlendiren stratejik bir çerçeve sunmaktadır.

2000’lerin başındaki parasal yoksulluk çerçevesi, 2010 sonrası çok boyutlu yoksunluğa; 2025’te ise iklim-borç-çatışma üçgeninin iç içe geçtiği bir küresel kırılganlık haritasına dönüşmektedir. Çocuk burada,ekonomik dalgalanmaların ilk mağduru, insani yardım programlarının hedef nüfusu ve sosyal koruma sistemlerinin performans göstergesi haline gelmektedir. Bu söylem, popülist iktidarlara yoksulluğu depolitize ederek aile davranışlarınabağlama; sosyal yardımları ise şefkat siyaseti ve sadakat ağları üzerinden kurgulama imkânı tanımaktadır. Çocuk böylece hem mağdur figürü hem de rejimin “merhamet eli”ni görünür kılan bir siyasal sembol haline gelmektedir.

Bu tematik çözümleme, UNICEF raporlarının çocukluğu giderek daha fazla biyopolitik, teknik,

ölçülebilir ve aile-merkezli bir rejim içinde kurduğunu göstermektedir. Çocuk öznesi hak sahibi bir yurttaştan çok, yönetilmesi gereken "risk kategorisi", hedeflenebilir nüfus segmenti veya geleceğe yatırım alanı olarak görünür halegelmektedir. Bu dil, sağ-popülist rejimlerin aileci, güvenlikçi ve performatif siyaset üretimine hem ideolojik hem deoperasyonel düzeyde eklemlenebilen bir çocukluk kurgusu yaratmaktadır.

Tartışma

Bu çalışma, UNICEF'in 2000–2025 yılları arasında yayımladığı Dünya Çocuklarının Durumu raporlarını sağ popülist rejimlerin yükselişi, aile-merkezli refah politikaları ve çocukluk rejimlerinin dönüşümü bağlamında ele alarak, çocukluğun ulusal ve küresel düzeyde nasıl ideolojik olarak yeniden inşa edildiğini ortaya koymaktadır. Bulgular, literatürde son yirmi yıldır tartışılan çocukluğun toplumsal inşası (Alanen, 2001; James & Prout, 1997), biyopolitika (Foucault, 1978/2008; Rose, 1999), ailecilik (Fraser, 2016; Tronto, 2013), anti-gender hareketi (Graff & Korolczuk, 2022)ve popülist söylem çalışmaları (Wodak, 2015; Yuval-Davis, 2011; Brown, 2019) ile yakından örtüşen yapısal bir dönüşüme işaret etmektedir. UNICEF raporlarının zaman içindeki tematik kaymalarına bakıldığında, çocukluğun giderek daha fazla biyolojik risk, aile performansı, dijital gözetim ve gelecekçi nüfus mühendisliği etrafında tanımlandığı görülmektedir. Bu yönelim, sağ popülist rejimlerin aileyi ulusun ahlaki, kültürel ve demografik taşıyıcısı olarak konumlandıran politikalarıyla kritik ölçüde çakışmaktadır.

İlk olarak, raporların 2000–2006 döneminde çocukluğu büyük ölçüde küresel tehditler, HIV/AIDS, çatışma ve yoksulluk çerçevesinde tanımlaması; çocuğu uluslararası sistemi harekete geçirmesi gereken kırılgan bir özne olarak kodlaması, devlet ve liderlik vurgusunu güçlendiren paternalist bir söylem yaratmaktadır. Bu çerçeve, popülist rejimlerin sıkça başvurduğu "koruyucu baba-devlet" figürüyle büyük benzerlik taşır. UNICEF'in bu dönemdeki rapor dili, yapısaleşitsizlik, neoliberal yoksullaşma ve savaş politikaları gibi makro nedenleri arka planda bırakarak güçlü devlet kapasitesini çözüm olarak öne çıkarmaktadır. Böyle bir çerçeve, popülist liderlerin kendilerini "çocukların gerçek hamisi" olaraksunmasına zemin hazırlamakta; çocukluk, teknik bir risk yönetimi alanı olarak yeniden düzenlenmektedir.

2007–2015 döneminde çocukluğun ölçülebilir göstergeler, hedeflenebilir nüfus segmentleri ve performans odaklı müdahaleler üzerinden tanımlanması, çocuğu daha da "teknik bir yönetim nesnesi" hâline getirmektedir. Donzelot'un (1979) aileyi disipline eden yönetişim mekanizmalarını tartıştığı çerçeve ile uyumlu biçimde UNICEF raporları, çocuğun refahını annenin statüsüne, ebeveynlik becerisine ve bakım kapasitesine indirgemekte, böylece çocukluk kamusal sorumluluklardan ziyade aile davranışları üzerinden açıklanmaktadır. Annenin eğitim düzeyi ile bebek ölümü olasılığı arasındaki güçlü ilişki Nüfus ve Sağlık Araştırması (NSA)tarafından ortaya konulan güçlü ilişki bu gerçeğin en çarpıcı göstergesidir (UNICEF, 2011). Bu noktada Fraser'ın (2016), bakım emeğinin kadınlar üzerinde yoğunlaştırılması ve neoliberal devletin sorumluluk transferi eleştirileriyle tam bir paralellik görülmektedir.

Kourou'nun (2021) çalışması, Türkiye'de sağ popülizm ile anti-gender/toplumsal cinsiyet karşıtı hareketlerin, iktidarın aile siyaseti söylemi ve pratikleri üzerinden nasıl birleştiğini ve bunun bir popülist siyasal mobilizasyon stratejisi hâlinegeldiğini göstermektedir. Raporda çocuğun iyilik hâlinin anne performansına bağlanması, sağ popülist rejimlerde kadınların aile-içi rollerini normatif bir biçimde güçlendiren ailecilik politikalarına yüksek uyarlanabilirlik göstermektedir.

2017'den itibaren çocukluk dijital riskler, çevrimiçi gözetim, algoritmik yönlendirmeler ve mahremiyet meseleleriüzerinden yeniden kurgulanmaktadır. Bu dönüşüm, literatürde tartışılan dijital çocukluk rejimlerinin (Livingstone et al., 2019) doğal bir uzantısıdır. Ancak UNICEF raporlarının dijital çağda çocuğu hem korunması gereken hem de sürekligözetlenen bir özne olarak çerçevelemesi, popülist rejimlerin dijital güvenlik ve kontrol pratiklerini meşrulaştırabilecek güçlü bir söylemsel araç üretmektedir. Son yıllarda birçok ülkede görülen "çocukları koruma" gerekçesiyle getirilen internet sınırlamaları, sosyal medya yasakları ve ev-içi dijital gözetim uygulamaları bu söylemsel alan içinde politik anlam bulmaktadır. Dolayısıyla dijitalleşme, çocukluk üzerinde yalnızca piyasa-odaklı bir dönüşüm değil, aynı zamanda popülist rejimlerin moralizasyon ve kontrol mekanizmalarının mikro düzeyde işlediği bir yönetişim alanı hâline gelmektedir.

Raporların 2014, 2020 ve 2024 yıllarında çocukluğu demografik projeksiyonlar, iklim riskleri, şehirleşme ve geleceğin işgücü üzerinden tanımlayan gelecekçi çerçeveleri, ulusalcılığın ve nüfus mühendisliğinin çocukluk siyasetindeki rolünü daha görünür hâle getirmektedir. Bu çerçevede çocuk, "geleceğin stratejik nüfusu" olarak konumlanmakta; ülkenin kalkınma hedeflerinin biyolojik taşıyıcısı hâline getirilmektedir. Literatürde anti-gender ve sağ popülist rejimlerindemografi söylemine dayanan ulusal projeleri (Yuval-Davis, 2011) ile bu yaklaşımın uyumu dikkat çekicidir. Çocuk politikaları, yalnızca refahın değil, ulusal kimliğin ve gelecek tahayyülünün inşasında stratejik bir araç olarak kullanılmaktadır.

2025 raporunun ortaya koyduğu iklim–borç–çatışma sarmalında çocuk yoksulluğu çerçevesi, çocuğu küresel kırılganlık göstergesi hâline getirirken, yoksulluğun politik sorumluluğunu büyük ölçüde aile davranışlarına, bakım kapasitesine vebireysel dayanıklılığa yüklemektedir. Bu dil, literatürde popülist rejimlerin sosyal yardımı şefkat siyasetiyle harmanlayanve sadakat ilişkilerine dönüştüren pratikleriyle örtüşmektedir (Auerbach & Galiani, 2023). Böylece çocuk hem mağdur hem de rejimin merhamet gösterisinin sembolik figürü hâline getirilerek; yoksulluğun yapısal nedenleri depolitize edilmektedir.

Bu bulgular, UNICEF raporlarının görünürde hak temelli bir çerçeve sunsa da çocukluğu giderek daha fazla teknik,ölçülebilir, yönetilebilir ve aile-performansına dayalı bir nüfus rejimi içinde kurduğunu göstermektedir. Bu rejim, sağpopülist aile politikalarıyla ideolojik düzeyde uyumlu çalışan bir söylemsel alan üretmekte; çocukluğun politik özneleşmesi ise yalnızca sembolik düzeyde var olmaktadır. Çınar (2024), Türkiye'de sağ popülizmin tarihsel süreklilik içinde şekillendiğini ve aile–milli değerler söyleminin bu popülist çizginin temel bileşenlerinden biri

olduğunu göstermektedir. Sonuç olarak, uluslararası çocukluk belgelerinin analizi, çağdaş popülist siyasetlerin aileyi, ulusu,toplumsal cinsiyeti ve geleceği nasıl yeniden kurguladığını görünür kılmakta; çocukluk alanının hem biyopolitik hem ideolojik hem de dijital bir mücadele alanı hâline geldiğini ortaya koymaktadır.

Sonuç

UNICEF'in 2000–2025 dönemine yayılan Dünya Çocuklarının Durumu raporlarının çözümlemesi, çocukluğun küreselölçekte giderek daha fazla biyopolitik, teknik, ölçülebilir ve aile-merkezli bir çerçevede yeniden kurulduğunu göstermektedir. Hukuki olarak hak temelli bir dili benimseyen raporlar, söylemsel düzeyde çocukluğu çoğu kez kırılgan, risk altındaki, hedeflenebilir ve yönetilmesi gereken bir nüfus kategorisine indirgemekte; böylece çocukluğu politik birözne olmaktan uzaklaştırarak teknik bir müdahale alanına dönüştürmektedir. Bu durum, raporların başlangıçtaki hak merkezli yaklaşımının, yıllar içinde performans göstergeleri, veri odaklı yönetişim, aileci normatiflik ve kriz siyaseti tarafından kademeli biçimde sınırlanmasına yol açmaktadır.

Bu söylem, özellikle sağ popülist rejimler için güçlü bir siyasal kaynak niteliği taşımaktadır. Çocukluğun biyopolitik kırılganlık üzerinden tanımlanması, devletin ve ailenin "doğal koruyucu" olarak konumlandırılmasını kolaylaştırmakta; toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri, yoksulluk, göç, savaş, ekolojik yıkım ve neoliberal politika tercihleri gibi yapısal belirleyiciler görünmezleşmektedir. Acar ve Altunok'a (2013) göre de AKP döneminde aile ve üreme politikaları, muhafazakâr-popülist bir söylemle yenidenkurgulanmış; çocukluk, geleneksel aile ideolojisinin merkezine yerleştirilerek devletin ideolojik araçlarından biri hâline gelmiştir. Böylece çocuk yoksulluğu,malnütrisyon, dijital riskler ya da ruh sağlığı krizleri gibi meseleler, politik güç ilişkileriyle bağlantılı toplumsal sorunlar olmaktan çıkarak aile davranışlarına, ebeveynlik kapasitesine ve bireysel sorumluluk rejimlerine indirgenmektedir.

Raporların aileyi çocuk refahının temel mekânı olarak idealize eden dili, popülist aile politikalarının kadın bakım emeğini görünmezleştiren, aileyi moral bir özneye dönüştüren ve toplumsal eşitsizlikleri depolitize eden söylemleriyle örtüşmektedir. Dijitalleşen çocukluk teması, popülist iktidarların çevrimiçi gözetim, siber güvenlik yasaları ve sosyal medya kontrolünü "çocuk koruma" gerekçesiyle meşrulaştırmalarına alan açmaktadır. Gelecekçilik ve demografik endişe ekseni ise çocukluğu ulusun geleceğine ilişkin teknik bir yatırım aracına dönüştürerek popülist demografi politikalarını desteklemektedir. Son olarak, çok boyutlu yoksulluk çerçevesi, sosyal yardımların şefkat ve sadakat üzerinden kurulanperformatif siyaset içinde araçsallaştırılmasına imkân tanımaktadır.

Bu bulgular, çocukluk politikalarının küresel ölçekte giderek daha fazla biçimsel olarak hak temelli, içerik olarak ise aileci veyönetimsel bir yapıya büründüğünü ortaya koymaktadır. Bu yapı, çocukların politik özneleşmesini sınırladığı gibi, eşitsizlik, bakım rejimleri, toplumsal

cinsiyet adaleti ve sosyal devlet tartışmalarını ikincilleştirmektedir. Uluslararası belgelerin söylemsel analizi, bu nedenle yalnızca UNICEF'in küresel yaklaşımındaki dönüşümü değil, aynı zamanda çağdaş popülist rejimlerin çocukluğu ulusal kimlik, demografik güvenlik ve ahlaki düzenin taşıyıcısı olarak yeniden kurma biçimlerini anlamaya da imkân vermektedir.

Sonuç olarak, çocuk politikalarının gerçekten hak temelli, eşitlikçi ve özgürleştirici olabilmesi için çocukluğu yönetilebilir bir nüfus kategorisi olarak gören bu teknokratik ve aile-merkezli yaklaşımın ötesine geçmek gerekmektedir. Çocukların özneleşmesini, yapısal eşitsizliklerle mücadeleyi, toplumsal cinsiyet adaletini, ekolojik krizi ve demokratik katılımı merkeze alan alternatif bir çocuk siyaseti hem ulusal hem uluslararası düzeyde giderek daha kritik hâle gelmektedir. UNICEF raporlarının bu uzunlamasına incelemesi, böyle bir dönüşümün neden gerekli olduğunu ve mevcut küresel çocukluk söyleminin hangi açılardan politik müdahaleye ihtiyaç duyduğunu açık biçimde göstermektedir.

Kaynakça

Acar, F., & Altunok, G. (2013). "The 'politics of the intimate' at the intersection of neo-liberalism and neo-conservatism in contemporary Turkey. Women's Studies International Forum, 41, 14– 23.

Alanen, L. (2001). Childhood as a generational condition: Children's daily lives in a welfare state In L. Alanen & B. Mayall (Eds.), Conceptualizing child–adult relations, pp.129–143, Routledge.

Apple, M. W. (2013). Educating the "right" way: Markets, standards, God, and inequality (2nd ed.). Routledge.

Bowen, G. A. (2009). Document analysis as a qualitative research method. Qualitative Research Journal, 9(2), 27–40.

Brown, W. (2019). In the ruins of neoliberalism: The rise of antidemocratic politics in the West. Columbia University Press.

Çınar, K. (2024). The historical roots of right-wing populism in Turkey: A spatial examination of DP, ANAP and AKP.Southeast Europen and Black Sea Studies, 24(1), 121-143.

Doğan, G. (2025). Family-oriented discourse and policymaking in right-wing populist governance. Politics, Religion & Ideology, 26(1), 63-88.

Donzelot, J., Hurley, R., & Deleuze, G. (1979). The policing of families, 88-89, Pantheon Books.
Foucault, M. (1978). The History of Sexuality Volume I: An Introduction (R. Hurley, Trans.) NY: Vintage.

Fraser, N. (2016). Contradictions of capital and care. New Left Review, vol.100 pp. 99-117.

Giroux, H. (2022). .Pedagogy of resistance: Against manufactured ignorance. Bloomsbury.

Graff, A., & Korolczuk, E. (2022). Anti-gender politics in the populist moment . Routledge.

Hanson, K., & Lundy, L. (2017). Does exactly what it says on the tin?: A critical analysis and alternative conceptualisation of the so-called "general principles" of the convention on the rights of the child. The International Journal of Children's Rights. 25(2), 285-306.

James, A., & Prout, A. 2003). Constructing and reconstructing childhood: Contemporary issues in the sociological study of childhood (2nd ed.). Routledge.

Kourou, N. S. (2020). Sağ popülizm ve toplumsal cinsiyet karşıtı hareketlerin birlikteliğinde AKP hükümetlerinin aile siyaseti ve popülist siyasal mobilizasyonu. Feminist Tahayyül Akademik Araştırmalar Dergisi, 2(2), 207–241.

Kuhar, R., & Paternotte, D. (Eds.). (2017). Anti-gender campaigns in Europe: Mobilizing against equality. Bloomsbury Publishing PLC.

Livingstone, S., Stoilova, M., & Nandagiri, R. (2019). Children's data and privacy online: Growing up in a digital age: Research findings. London School of Economics and Political Science, Department of Media and Communications.

Qvortrup, J. Bardy, M., Sgritta, G., & Wintersberger, H. (1994). Childhood matters: Social theory, practice and politics. Avebury.

Reynaert, D., Bouverne-de-Bie, M., & Vandevelde, S. (2009). A review of children's rights literature since the adoption of the United Nations Convention on the Rights of the Child. Childhood, 16(4), 518-534.

Rose, N. (1999). Powers of freedom: Reframing political thought. Cambridge University Press.
Tronto, J. C. (2013). Caring democracy: Markets, equality and justice. In Caring Democracy. NYU Press.

UNICEF. (2005). The State of the World's Children: Childhood Under Threat. Erişim: 30 Kasım 2025, https://books.google.com.tr/books?id=LP0_zAjsyCsC&lpg=PR5&ots=HO9It-cU5c&dq=the%20state%20of%20the%20world's%20children&lr&hl=tr&pg=PR5#v=onepage&q=the%20state%20of%20the%20world's%20children&f=false

UNICEF. (2006). The State of the World's Children: Excluded and Invisible. Erişim: 30 Kasım 2025, https://books.google.com.tr/books?id=q8aQAYGwoHgC&lpg=PR6&ots=5kCRc1wOLm&dq=the%20state%20of%20the%20world's%20children&lr&hl=tr&pg=PR6#v=onepage&q=the%20state%20of%20the%20world's%20children&f=false

UNICEF. (2007). The State of the World's Children: Women and Children: The Double Dividend of Gender Equality. Erişim: 30 Kasım 2025, https://books.google.com.tr/books?id=HiIZr4QFkOMC&lpg=PR6&ots=18N0Ne_Pfi&dq=the%20state%20of%20the%20world's%20children&lr&hl=tr&pg=PR6#v=onepage&q=the%20state%20of%20the%20world's%20children&f=false

UNICEF. (2008). The State of the World's Children: Child Survival. Erişim: 30 Kasım 2025, https://books.google.com.tr/books?id=mt93KbP1JCYC&lpg=PR3&ots=Mpy7eiGGo6&dq=the%20state%20of%20the%20world's%20children&lr&hl=tr&pg=PR3#v=onepage&q&f=false

UNICEF. (2009). The State of the World's Children: Maternal and Newborn Health. Erişim: 30 Kasım 2025, https://digitallibrary.un.org/record/645771

UNICEF. (2010). The State of the World's Children: Celebrating 20 Years of the Convention on the Rights of the Child (special edition). Erişim: 30 Kasım 2025, https://books.google.com.tr/books?id=rUIU_9HwMF8C&lpg=PA12&ots=3IIi5rYz9I&dq=the%20state%20of%20the%20world's%20children&lr&hl=tr&pg=PA12#v=onepage&q=the%20state%20of%20the%20world's%20children&f=false

UNICEF. (2011). The State of the World's Children: Adolescence: An Age of Opportunity. Erişim: 30 Kasım 2025, https://books.google.com.tr/books?id=S94hOBDJFcIC&lpg=PA8&ots=xazBA0hXNM&dq=the%20state%20of%20the%20world's%20children&lr&hl=tr&pg=PA8#v=onepage&q=the%20state%20of%20the%20world's%20children&f=false

UNICEF. (2012). The State of the World's Children: Children in an Urban World. Erişim: 30 Kasım 2025,https://data.unicef.org/resources/the-state-of-the-worlds-children-2012-children- in-an-urban-world/

UNICEF. (2013). The State of the World's Children: Children with Disabilities. Erişim: 30 Kasım 2025, http://www.unicef.org/sowc2013/files/SWCR2013_ENG_Lo_res_24_Apr_2013.pdf

UNICEF. (2014). Every Child Counts – Revealing disparities, advancing children's rights. Erişim: 30 Kasım 2025, https://eric.ed.gov/?id=ED560009
UNICEF. (2015). Reimagine the Future: Innovation for Every Child. Erişim: 30 Kasım 2025, https://data.unicef.org/resources/state-worlds-children-2015/

UNICEF. (2016). A Fair Chance for Every Child. Erişim: 30 Kasım 2025, https://eric.ed.gov/?id=ED599394

UNICEF. (2017). Children in a Digital World. Erişim 30 Kasım 2025, https://eric.ed.gov/?id=ED590013

UNICEF. (2019). Children, Food and Nutrition – Growing well in a changing world. Erişim: 30 Kasım 2025, https://eric.ed.gov/?id=ED599360

UNICEF. (2021). On My Mind – Promoting, protecting and caring for children's mental health. Erişim: 30 Kasım 2025, https://eric.ed.gov/?id=ED615261

UNICEF. (2023). For Every Child, Vaccination. Erişim: 30 Kasım 2025, https://digitallibrary.un.org/record/4011886?ln=en&utm_

UNICEF. (2024). Recovering Childhood in a Changing World. Erişim: 30 Kasım 2025, https://eric.ed.gov/?id=ED662027

UNICEF. (2025). Ending Child Poverty – Our Shared Imperative. Erişim: 30 Kasım 2025,https://www.unicef.org/reports/state-of-worlds-children/2025?utm

Wodak, R. (2015). The politics of fear: What right-wing populist discourses mean. Sage.

Yuval-Davis, N. (2011). The politics of belonging: Intersectional contestations. Sage.

ODİTORYUM
Eleştirel Sosyal Bilimler Dergisi

Dijital Kültür, Gözetim ve Ahlaki Ekonomi: Sosyal Medyanın Yeni Aile Mekânı[1] [2]

Digital Culture, Surveillance, and Moral Economy: Social Media as the New Family Space

Ebru DAYANIR [3]
Gaye NİSANOĞLU [4]

Gönderilme Tarihi: 1 Aralık 2025 *Kabul Tarihi: 25 Aralık 2025*

ÖZET

Bu çalışma, Türkiye'de genç evli kadınların Instagram kullanım pratiklerinin evlilik ilişkilerinde mahremiyet, gözetim ve toplumsal cinsiyet temelli güç müzakerelerini nasıl şekillendirdiğini incelemektedir. Dijitalleşmenin gündelik yaşama yerleşmesiyle Instagram, yalnızca iletişimi kolaylaştıran bir platform olmaktan çıkarak, görünürlük–mahremiyet gerilimi içinde işleyen yeni bir "aile mekânı"na dönüşmektedir. Çalışma, bu dönüşümü "dijital mikro-otoriterlik" kavramı üzerinden tartışmakta; evlilik içi denetim ve düzenleme biçimlerinin, karşılıklı rıza ve ilişkiyi koruma söylemleriyle normalleşen gündelik pratikler aracılığıyla nasıl kurulduğunu göstermeyi amaçlamaktadır. Fenomenolojik tasarımla yürütülen araştırmanın verileri, İstanbul'da yaşayan ve 1–10 yıl arası evli 13 heteroseksüel kadınla 2024 yılında yapılan yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmelerden elde edilmiştir. Veriler MAXQDA kullanılarak tematik analizle çözümlenmiştir. Bulgular, Instagram'ın (i) evlilikte alternatif bir iletişim ve duygusal temas alanı olarak kurulduğunu; ancak bu temasın zamanla denetimle iç içe geçebildiğini, (ii) şifre paylaşımı, hesaplara erişim, beğeni–takip kontrolü gibi pratikler üzerinden "güven rejimleri" ürettiğini, (iii) algoritmik akışın "algoritmik kıskançlık" yoluyla kriz tetikleyebildiğini ve (iv) hesap kapattırma, kullanım sınırlama ve kurallar koyma gibi müdahalelerle mikro düzeyli iktidar ilişkilerini görünür kıldığını ortaya koymaktadır. Sonuç olarak çalışma, dijital platformların sağ popülist "ahlaki aile" söylemiyle rezonans içinde, evlilikte toplumsal cinsiyet normlarını yeniden üreten dağınık denetim biçimlerine zemin hazırladığını ileri sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Dijital mahremiyet; sağ popülizm; aile ideolojisi; toplumsal cinsiyet; mikro-otoriterlik.

ABSTRACT

This study examines how Instagram use among young married women in Türkiye reshapes marital negotiations around privacy, surveillance, and gendered power relations. As digital platforms become embedded in everyday life, Instagram functions not merely as a tool for communication but as a new "family space" where visibility and privacy intertwine, and where relational boundaries are continuously produced and policed. Building on this premise, the article develops the concept of digital micro-authoritarianism to capture dispersed, everyday forms of regulation within intimate relationships—forms that become normalized through discourses of trust, care, and relationship maintenance rather than through overt coercion. The study adopts a phenomenological qualitative design. Data were generated through semi-structured in-depth interviews conducted in 2024 with 13 heterosexual women living in Istanbul who had been married for 1–10 years. Interview transcripts were analyzed using thematic analysis in MAXQDA. Findings show that Instagram (i) operates as an alternative channel for emotional connection and shared communication, while gradually blurring the boundary between intimacy and monitoring; (ii) produces "trust regimes" through practices such as password negotiations, account access, and the moral interpretation of likes and follow lists; (iii) enables algorithmic jealousy, as recommended content becomes read as indirect evidence of intent and fidelity; and (iv) renders micro-level power struggles visible through interventions such as forcing account deactivation, restricting usage, and imposing rules. Overall, the study argues that Instagram-mediated marital surveillance resonates with the broader moral framing of the family in conservative-populist contexts and contributes to the everyday reproduction of gendered norms and control within intimate life.

Keywords: Digital privacy; right-wing populism; family ideology; gender; micro-authoritarianism.

[1] Bu çalışma, 14. Uluslararası GAP Kongresinde sözel bildiri olarak sunulmuştur.

[2] Bu yazıya atıfta bulunmak için: Dayanır, E. Nisanoğlu, G. (2025). Dijital Kültür, Gözetim ve Ahlaki Ekonomi: Sosyal Medyanın Yeni Aile Mekanı, Oditoryum Eleştirel Sosyal Bilimler Dergisi, 4(7), Ss. 76-95. ISSN: 2980-0439.

[3] İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, ebru.dayanir@ogr.iuc.edu.tr , 0009-0004-2315-179X.

[4] İstanbul Üniversitesi-Cerrahpaşa, gaye.nisanoglu@ogr.iuc.edu.tr, 0000-0001-6849-3540.

Giriş

Dijitalleşmenin ve sosyal medya kullanımının artması ve gündelik yaşama yerleşmesi, toplumsal ilişki şeklini değiştirmekle kalmayıp bu ilişkilerin nasıl düzenlendiğini, denetlendiğini ve anlamlandırdığını da göstermektedir. Sosyal medya kişiler arası iletişim kolaylaşmasını, hızlanmasını sağlayan araç olmaktan da öte; görünür olma, mahremiyet ve gözetimin iç içe geçtiği yeni bir toplumsal alan oluşturmaktadır. Bu alan özellikle evlilik ve aile ilişkilerinde daha görünür olmaktadır.

Instagram gibi görsellik ve erişilme üzerine kurulu platformlar, evlilikte kişiler arası duygusal bağlanma şeklini değiştirirken kontrol, kıskançlık ve denetim kavramlarını da ortaya çıkarmaktadır. Beğeni, takip, içerik paylaşımı ve algoritmik yönlendirmeler, çiftlerin birbirlerinin davranışlarını yorumladığı alan olmakta ve bu davranışlara yüklenen anlamlara göre ilişkiler şekillenmektedir. Bu durum, sosyal medya platformlarının yalnızca iletişim alanı olmadığı evlilik içi ilişkilerin düzenlendiği, sınırlarının çizildiği ve gözetildiği bir "yeni aile mekânı" olarak ortaya çıktığını göstermektedir.

Bu mikro düzeyli dönüşüm, daha geniş siyasal ve kültürel bağlamlardan bağımsız değildir. Yirmi birinci yüzyılda sağ popülist siyasal hareketler, aileyi yalnızca toplumsal bir birim değil, aynı zamanda ulusun ahlaki, kültürel ve demografik sürekliliğinin taşıyıcısı olarak yeniden tanımlamaktadır. Türkiye, Polonya, Macaristan, Hindistan ve Brezilya gibi ülkelerde aile, sağ popülist iktidarların hem söylemsel hem de politik ajandalarında merkezî bir konum işgal etmektedir (Doğan, 2025; Linnamäki, 2024; Penna ve Sátyro, 2024). Bu yaklaşım, geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin yeniden üretilmesi, anti-cinsiyet söyleminin yaygınlaştırılması ve aileyi muhafazakâr ulusal kimliğin simgesel taşıyıcısı olarak konumlandırılmasıyla karakterizedir.

Türkiye bağlamında bu ideolojik yönelim, özellikle 2025 yılının "Aile Yılı" olarak ilan edilmesiyle kurumsal bir çerçeveye oturmuştur. Aile, hem demografik krizlere karşı bir çözüm hem de ulusal-manevi değerlerin taşıyıcısı olarak yeniden tanımlanmakta; On İkinci Kalkınma Planı ve Ailenin Korunması ve Güçlendirilmesi Vizyon Belgesi (2024–2028) aracılığıyla pro-natalist ve aile merkezli politikalar genişletilmektedir (https://aileyili.gov.tr/kategoriler/aile-yili-hakkinda/, Erişim Tarihi: 29.11.2025). Bu belgelerde aile, "sağlıklı nesillerin yetiştirildiği", "toplumsal düzenin korunduğu" ve "milli değerlerin aktarıldığı" bir birim olarak normatif biçimde kurulmakta; bakım emeği, doğurganlık ve ev içi roller kadınlara atanan ahlaki sorumluluklar hâline gelmektedir (Benezra, 2014; Zeybek & Kasap, 2020; Copur & Taylor, 2018).

Mevcut literatüre bakıldığında sağ popülizmin aile politikaları ve toplumsal cinsiyet rejimleri üzerindeki etkisini çoğunlukla makro düzeyde ele almakta; dijital platformların evlilik ilişkilerinde bu normatif çerçeveyi nasıl mikro düzeyde işlettiğine daha az odaklanmaktadır. Halbuki sosyal medya devletin söylemlerinden ayrı olmayan, doğrudan kişiler arası ilişkilerde işleyen görünmez ve dağınık bir denetim alanı oluşturmaktadır. Bu bağlamda dijital gözetim kavramı, açık baskı biçimlerinden ziyade, karşılıklı rıza, ilişkiyi koruma ve güven sağlama söylemleriyle normalleştirilen gündelik pratikler aracılığıyla işlemektedir.

Bu çalışma dijital kültür ve evlilik ilişkileri arasındaki ortak noktayı toplumsal cinsiyet perspektifinden incelemeyi hedeflemektedir. Özellikle evli kadınların Instagram kullanım pratiklerine odaklanarak, dijital gözetim, mahremiyet müzakereleri ve kontrol davranışlarının nasıl normalleştiğini analiz etmektedir. Kadınların hem kendi dijital davranışlarını düzenleyen hem de partnerlerinin çevrimiçi pratiklerini izleyen bir konumda yer alması, bireysel kıskançlıktan ziyade ilişkinin ahlaki ve duygusal sürekliliğini sağlama sorumluluğu ile ilişkilendirilmektedir.

Bu çalışma dijital kültür ve evlilik ilişkileri arasındaki ortak noktayı toplumsal cinsiyet perspektifinden incelemeyi hedeflemektedir. Özellikle evli kadınların Instagram kullanım pratiklerine odaklanarak, dijital gözetim, mahremiyet müzakereleri ve kontrol davranışlarının nasıl normalleştiğini analiz etmektedir. Kadınların hem kendi dijital davranışlarını düzenleyen hem de partnerlerinin çevrimiçi pratiklerini izleyen bir konumda yer alması, bireysel kıskançlıktan ziyade ilişkinin ahlaki ve duygusal sürekliliğini sağlama sorumluluğu ile ilişkilendirilmektedir.

Bu çerçevede çalışma, dijital teknolojilerin evlilik ilişkilerinde yarattığı denetim ve düzenleme biçimlerini "dijital mikro-otoriterlik" kavramı üzerinden tartışmaktadır. Dijital mikro-otoriterlik, otoriterliğin yalnızca devlet–vatandaş ilişkilerinde değil; gündelik yaşamın, mahrem ilişkilerin ve duygusal bağların içine sızan dağınık denetim biçimleri aracılığıyla da sağlanabildiğine işaret etmektedir (Foucault, 1977; Deleuze, 1992). Sosyal medya platformları, karşılıklı izleme ve öz-düzenleme pratikleri üzerinden bu mikro düzeyli iktidar biçimlerini gündelik ilişkilere taşımaktadır (Andrejevic, 2014; Trottier, 2016). Bu bağlamda Instagram'ın evlilik içinde kontrol, sınır koyma ve davranış düzenleme aracı olarak kullanılması, dijital mikro-otoriterliğin mahrem ilişkilerde görünür hâle gelmesine neden olmaktadır. Bu doğrultuda çalışmanın temel araştırma sorusu şu şekildedir:

Türkiye'de genç evli kadınların Instagram kullanım pratikleri, dijital gözetim, mahremiyet ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini nasıl şekillendirmekte; bu süreçler evlilik içinde mikro-otoriter düzeneklerin ortaya çıkmasına nasıl zemin hazırlamaktadır?

Bu soruya yanıt arayan çalışma, dijital kültürün evlilik ilişkilerinde hem bağ kurucu hem de kırılganlık üreten çift yönlü yapısını göstermeyi; sağ popülist aile söyleminin gündelik dijital pratikler aracılığıyla nasıl yeniden üretildiğini mikro düzeyde analiz etmeyi amaçlamaktadır.

Literatür

Bu bölüm, toplumsal cinsiyet, dijital kültür ve evlilik pratiklerinin kesişim alanını üç başlık altında incelemekte; çalışmanın zeminini sağlamlaştırmak amaçlanmaktadır. Mevcut literatür popülizm, aile politikaları ve toplumsal cinsiyet ilişkilerine dair geniş bir birikim sunsa da (Ben-Porat vd., 2023; Conrads ve Höppner, 2024; Radke ve Rolofs, 2023), bu ideolojinin dijital kültürde, özellikle de evlilik gibi mikro-ilişki alanlarında nasıl tezahür ettiğine yönelik araştırmalar sınırlıdır. Bu çalışma, sosyal medya kullanımının evlilik içi güç ilişkilerini, mahremiyet sınırlarını ve duygulanım biçimlerini nasıl şekillendirdiğini analiz ederek bu boşluğu

doldurmayı amaçlamaktadır. Türkiye'de evlilik, tarihsel olarak hem devlet politikalarının hem de toplumsal normların yoğun şekilde şekillendirdiği bir kurumdur. Dijitalleşmeyle birlikte evlilik ilişkileri sadece duygusal ve ekonomik değil, aynı zamanda teknolojik bir alanda da var olmaya başlamıştır. Instagram, çiftlerin birlikte tükettiği içerikleri, birbirine gönderdiği reelss'leri, karşılıklı görünürlük pratiklerini ve algoritmik yönlendirmeleri içine alan yeni bir "evlilik mekânı" yaratmıştır. Ancak bu mekân kimi zaman eğlenceli bir iletişim alanı, kimi zaman da dijital gözetimin, şüphenin ve kontrolün yoğunlaştığı bir çatışma noktası olabilmektedir. Bu çalışma, sağ popülist aile söyleminin öngördüğü ahlaki, disipline edici ve heteronormatif düzenin dijital kültürde nasıl yeniden üretildiğini görünür kılmakta; evli çiftlerin Instagram kullanımını bir tür "dijital mikro-otoriterlik" düzeni olarak kavramsallaştırmaktadır. Böylece hem popülizm çalışmalarına hem dijital kültür literatürüne hem de toplumsal cinsiyet araştırmalarına teorik ve ampirik katkı sunmaktadır.

Dijital Ortamın Yarattığı Yeni Aile Pratikleri

Dijital kültür, modern evlilik ilişkilerinin gündelik müzakerelerinde merkezi bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Instagram ve benzeri platformlar, bireylerin benlik sunumlarını sergilediği, duygusal ifadeler geliştirdiği ve ilişkiselliklerini şekillendirdiği alanlar yaratır. Ancak bu dijital alanlar aynı zamanda partnerler arası gözetim, kıskançlık, hesap verebilirlik ve mahremiyet çatışmalarının üretildiği yeni bir "aile mekânı"dır. Literatürde sosyal medya, romantik ilişkilerde hem bağ kurma hem de kriz üretme kapasitesi olan çift yönlü bir alan olarak kavramsallaştırılmaktadır. Özellikle takip edilen kişiler, beğeni geçmişi, algoritmanın yüzeye çıkardığı içerikler ve mesajlaşma pratikleri üzerinden çiftler arasında yeni gözetim ve güven rejimleri oluşmaktadır. Bu dijital gözetim biçimleri, ilişkilerde kontrol, kıskançlık ve normatif beklentileri yeniden üreterek toplumsal cinsiyet temelli davranış kalıplarını pekiştirebilmektedir. Yeniden üretilen bu unsurlar yalnızca dijital etkileşimin bir sonucu olarak değil aynı zamanda toplumun var olan ideolojik ve kültürel söylemlerinin de sonucu olarak okunmalıdır. Bu noktada da dijital alandaki eylemlerin ahlaki bir temelde değerlendirilmesi sebebiyle sağ popülist aile söylemleri ile ilişkilendirmek mümkündür. Çünkü sağ popülist rejimler aileyi ulusal kimliğin, kültürel bütünlüğün ve ahlaki düzenin temel birimi olarak konumlandırmaktadır (Doğan, 2025; Linnamaki, 2024) . Sağ popülist ideolojinin "ahlaki aile" çerçevesi dikkate alındığında, sosyal medya platformları bu ideolojik gündemin mikro-düzeyde işlediği alanlara dönüşür. Instagram, kamuya açık görünürlükle özel alanı iç içe geçirerek, bireylerin davranışlarının sürekli izlenebilir ve değerlendirilebilir hâle gelmesini sağlar. Böylece evlilikte sosyal medya kullanımı, yalnızca bir iletişim pratiği olmaktan çıkar; normatif cinsiyet rolleriyle, sadakat beklentileriyle ve ahlaki düzen kurgularıyla örülü bir güç alanına dönüşür.

Dijital gözetim kavramı her zaman otoriter ilişkilerle ilişkilendirilemese de tekrarlayan bir hale gelmesi ve ahlaki bir zemine oturtulması ile evlilik içi pratiklerde önemli bir tartışma alanı haline gelmektedir. Dijital gözetim, mahremiyete yönelik ihlallerin toplumsal ve ahlaki sebepleri olduğunu savunmaktadır. (Gender, Privacy and the Politics of Digital Surveillance, 2025).Dijital gözetimin cinsiyetlendirilmiş etkilerine dikkat çekerek kadınların dijital davranışlarının daha sık ahlaki değerlendirmeye tabi tutulduğunu ortaya koymaktadır. Bu bağlamda algoritmik yönlendirmeler, sadece içerik önerilerinde bulunan özellikler olmaktan ayrılmakta ve evlilik

ilişkilerinde sadakat, güven ve niyetin yeniden yorumlandığı parametrelere evrilmektedir.

Coopamootoo ve Ng (2023) tarafından gerçekleştirilen çalışmada kadınların çevrimiçi güvenlik ve gizlilik üzerine daha kontrollü davranışlarda bulunduklarını ve bunu hem kendilerini hem de ilişkilerini korumaya yönelik yaptıkları belirtilmiştir. Bu çalıma göstermektedir ki çevrimiçi risk algısı toplumsal cinsiyet normları üzerinden şekillenmektedir. Bu bağlamda dijital gözetim ve kontrol ilişkilerde güven ve istikrarı sağlamaya yönelik bir aracı olarak kullanılabilmektedir.

Toplumsal Cinsiyet, Feminist Perspektiften Aile ve Dijitalleşme

Toplumsal cinsiyet literatürü, aile kurumunun patriyarkal düzenin yeniden üretildiği temel mekânlardan biri olduğunu uzun süredir tartışmaktadır. Sağ popülist hareketler, kadınların aile içindeki rollerini geleneksel çerçevede yeniden tanımlayarak bu patriyarkal düzeni güçlendirme eğilimindedir (Sauer, 2019; Sanders ve Jenkins, 2023). Anti-feminist söylemler, toplumsal cinsiyet eşitliğini "ulusal değerlere tehdit" olarak sunmakta; devletin cinsiyet politikalarını ataerkil bir düzlemde yeniden hizalamaktadır. Bu yeniden hizalanma, dijitalleşme bağlamında yeni biçimler almaktadır. Dijital platformlar sağ popülist aile ideolojisinin kadın davranışlarını kontrol etmeye yönelik normatif çabasını daha etkili, süreklileşmiş ve görünmez kılmakta; böylece çevrimiçi davranışlar ev içi iktidarın yeni bir aracı hâline gelmektedir.

Bu durum dijitalleşmenin yalnızca aile içi kontrol mekanizmasına etki ettiğini değil, aynı zamanda normatif beklentilerin de yeniden üretildiğine ve kadınlar tarafından evliliğin güven ilişkisini sürdürme, sadakati sağlama, duygusal emeği koruma çabası üzerinden içselleştirildiğine işaret etmektedir. Bu durumu, patriyarkal sistemin ortadan kalktığı şeklinde değil dijital pratikler yoluyla gündelik hayatta farklı bağlamlarda ve şekillerde tezahürlere sahip olmaya başladığı şeklinde okumak mümkündür. İçselleştirilmiş cinsiyetçilik olarak ifade edilen bu durumu Bearman, Korobov ve Thorne (2009), toplumsal cinsiyet normlarının kadınlar tarafından ilişki içinde oldukları kişilere ve kendilerine yönelik eylemleriyle yeniden üretmesi şeklinde ifade etmiştir.

Sosyal medya, kadınların görünürlüğünü artırırken aynı zamanda partnerler tarafından daha sıkı kontrol edilmesine zemin hazırlayabilmektedir. Sıkı takip, şifre talebi, beğeni kontrolü, mesaj geçmişine bakma gibi dijital davranışlar, toplumsal cinsiyet temelli kontrol biçimlerini yeni teknolojiler aracılığıyla yeniden üretmektedir. Bu pratikler kimi zaman feminist literatürde "dijital patriyarka" olarak anılan bir kuvvet alanına karşılık gelmektedir. Popülist aile söylemi, kadınların dijital görünürlüğüne yönelik sınırlayıcı tutumları meşrulaştırabilen bir zemin oluşturabilir. Göç karşıtı söylemlerde kadınların "korunması gereken kırılgan varlıklar" olarak sunulması (Conrads ve Höppner, 2024; Scrinzi, 2023) veya "ahlaki yozlaşmaya" karşı kadın davranışlarının düzenlenmesi söylemleri bu bağlamda anlamlıdır. Bu durum, dijital pratiklerin yalnızca bireysel tercihler değil, makro ideolojik süreçlerle ilişkili toplumsal cinsiyet rejimlerinin bir yansıması olduğunu göstermektedir. Villora ve arkadaşlarının (2019) çalışması toplumsal cinsiyet normlarının kadınların dijital ortamdaki davranışlarına etkisini daha fazla gözetim, kendilerini düzenleme, ilişkilerinde hassasiyet şeklinde kendisini gösterdiğini ortaya koymuştur.

Dijital Mikro-Otoriterlik: Sosyal Medya Kullanımının Yansıması

Bu çalışmanın kavramsal katkısı olan dijital mikro-otoriterlik, sağ popülist aile ideolojisinin evlilik ilişkilerinde dijital pratikler üzerinden yeniden üretildiği bir güç düzenini ifade eder. Sağ popülizmin makro düzeyde aileyi disipline eden, normatifleştiren ve ahlaki bir çerçeve içinde düzenleyen yönü, mikro düzeyde Instagram kullanımında partnerler arası kontrol, şifre talebi, içerik polisliği, algoritmik kıskançlık ve görünürlük sınırlandırmaları olarak ortaya çıkar.

Dijital otoriterlik literatürü, bu kavramsal çerçeveyi daha geniş bir bağlama yerleştirmeyi mümkün kılar. Dijital otoriterlik, hükümetlerin vatandaşlarını kontrol etmek, izlemek ve baskı altına almak için dijital teknolojileri kullanmasına verilen addır. Bu uygulamalar genellikle otokratik istikrarı sürdürmek ve muhalefeti bastırmak amacıyla gerçekleştirilir (Roberts & Oosterom, 2025; Martina, 2025; Maerz, 2024). Bilgi akışını kontrol altına alarak ve yanlış bilgi yayarak yetkililer kamuoyunu manipüle edebilir ve iktidar üzerindeki kontrollerini sürdürebilirler. Demokratik ortamlarda bile dijital otoriterliğin kullanımı demokratik kurumları zayıflatabilir, ifade özgürlüğünde daralmaya yol açabilir. Bu olgu; gözetim, sansür, siber saldırılar ve çevrimiçi manipülasyon gibi geniş bir uygulama yelpazesini içerir (Maerz, 2024; Yabancı, 2025). Kavram "networked authoritarianism", "digital repression" ve "techno-authoritarianism" gibi terimlerle yakından ilişkilidir. Literatür, dijital otoriterlik kavramını daha çok devlet tarafından kullanılan bir iktidar aracı şeklinde yorumlasa da Roberts (2024), dijital otoriterliğin parçalı ve belirgin olmayan şekilde gündelik hayatın içinde de kendisine yer bulabildiğini belirtmiştir. Bu bağlamda dijital otoriterliğin yalnızca hükümetler tarafından kullanılan makro bir gözetim aracı olarak değil evlilik ve aile ilişkileri gibi daha özel ilişki sistemlerinde mikro şekillerde de kendisini yeniden üretebileceği şeklinde değerlendirilebilir.

Dijital mikro-otoriterlik Şekil 1'de görüldüğü üzere üç düzeyde işler. Bu düzeyler eylemlerin sürekli kontrolünü, eylemlere dair kurallar oluşturmayı ve cinsiyet temelli ahlaki normları kapsayan çok boyutlu bir ilişki alanını işaret etmektedir.

Şekil 1. Dijital mikro-otoriterliğin düzeyleri

Bu yapı, popülist ideolojinin aileyi "düzen", "sadakat", "ahlaki saflık" çerçevesi üzerinden kuran yapısıyla doğrudan bağlantılıdır (Băluță ve Tufiş, 2024; Kahlina, 2020). Dijital pratikler, bu çerçevenin gündelik hayat içinde görünmez biçimde işlemesine olanak sağlar. Bu nedenle dijital mikro-otoriterlik hem toplumsal cinsiyet düzenlerini hem popülist ideolojiyi hem de dijital sosyal etkileşimleri aynı anda açıklayan bütüncül bir kavramsal araç sunmaktadır.

Bu bağlamda dijital mikro-otoriterlik, içselleştirilen toplumsal cinsiyet normları yoluyla kadınları da mikro-otoriter özneler haline getirebilmektedir. Kadınların mikro-otoriter davranışları, Glick ve Fiske'nin (1996) ambivalent sexizm kavramı etrafında değerlendirilebilir. Cinsiyetçi davranışlar kadınlar tarafından da içselleştirilip yeniden üretilmektedir. Bu yeniden üretim süreci "iyi niyetli", "doğal", "koruyucu" nitelikler olarak kadınlarla bağdaştırılan özellikler üzerinden bir kontrol kültürü üreterek kadınları mikro otoriter özneler haline getirmektedir. Böylelikle dijital denetim, açık bir baskı aracı olarak değil gündelik hayatta kurulan ilişkilerdeki örtük müdahaleler olarak belirmektedir. Bu dönüşümü Kandiyoti'nin (1988) "patriyarkal pazarlık" kavramı üzerinden okumak mümkündür. Bu kavram toplumda özgür olmayan kadınların, içerisinde bulundukları sistemde güvenli alan yaratmak için yeni yöntemler geliştirdiklerini ve kendilerine hareket alanı oluşturduklarını vurgulamaktadır.

Yöntem

Bu araştırma, Türkiye'de genç evli kadınların Instagram kullanımı üzerinden evlilik, mahremiyet ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini nasıl müzakere ettiklerini anlamayı amaçlayan nitel bir tasarıma sahiptir. Nitel yöntem tercihinin temel gerekçesi, dijital pratiklerin yalnızca ölçülebilir davranışlardan ibaret olmayıp, ilişkisel bağlam içinde anlam kazanan çok katmanlı deneyimlere karşılık gelmesidir. Bu nedenle çalışma, bireylerin dijital etkileşimleri nasıl yorumladıklarını, bu etkileşimleri hangi duygusal ve toplumsal çerçevede konumlandırdıklarını ve Instagram'ın evlilik içi güç ilişkilerini nasıl şekillendirdiğini görünür kılmayı hedeflemektedir.

Araştırma Deseni

Araştırma, görüngübilim (fenomenolojik) bir yaklaşım benimsemiştir. Fenomenoloji, bireylerin belirli bir olguyu (bu çalışmada Instagram kullanımı ve evlilik dinamikleri) nasıl deneyimlediklerini ve bu deneyime hangi anlamları yüklediklerini derinlemesine ortaya çıkarmak için uygun bir yöntemdir. Dijital mahremiyet, şifre paylaşımı, algoritmik kıskançlık, kontrol ve kriz gibi olguların doğrudan deneyimleyen kişilerin ifadeleri üzerinden anlaşılması bu tasarımın seçilmesini gerekli kılmıştır.

Katılımcılar ve Örneklem

Araştırmanın örneklemi, İstanbul'da yaşayan ve 1-10 yıl arası evli olan on üç heteroseksüel kadın katılımcıdan oluşmaktadır. Katılımcılar, amaçlı örnekleme yöntemiyle seçilmiştir; çünkü araştırma, Instagram kullanımının evlilik içi ilişkilere etkisini bizzat deneyimleyen bireylerin veri üretmesini gerektirmektedir. Örneklem çeşitliliği, katılımcıların evlilik süresi, eğitim durumu, çalışma hayatına katılımı ve günlük Instagram kullanım süreleri gibi değişkenler üzerinden sağlanmıştır.

Tablo 1. Katılımcı Profili

Katılımcı	Yaş	Evlilik Süresi	Çocuk Sayısı	Eğitim Durumu
K1	33	9 yıl	2	Lise
K2	28	1 yıl 6 ay	0	Üniversite
K3	28	1 yıl 6 ay	0	Üniversite
K4	24	1 yıl	0	Lise
K5	30	4 yıl	0	Lise
K6	31	2 yıl 6 ay	1	Üniversite
K7	26	1 yıl 7 ay	0	Üniversite
K8	31	9 yıl	1	Lise
K9	27	5 yıl	0	Üniversite
K10	39	10 yıl	1	Üniversite
K11	26	2 yıl	0	Üniversite
K12	39	10 yıl	1	Lise
K13	28	3 yıl	0	Üniversite

Veri Toplama Süreci

Veriler, 2025 yılında gerçekleştirilen yarı-yapılandırılmış derinlemesine görüşmeler yoluyla toplanmıştır. Görüşmeler, her katılımcının deneyimlerini detaylandırmasına olanak tanıyacak şekilde esnek olarak yürütülmüştür. Sorular, Instagram[4] kullanım amaçları, eşlerle karşılıklı etkileşim, şifre paylaşımı, geçmiş kontrolü, kriz deneyimleri, mahremiyet algısı ve evlilik içi duygulanım süreçleri gibi temalar etrafında şekillendirilmiştir. Her görüşme çevrimiçi veya yüz yüze yapılmış, ortalama 45-60 dakika sürmüştür. Katılımcılar gönüllülük temelinde çalışmaya dahil edilmiş ve görüşmeler ses kaydı alınarak gerçekleştirilmiştir. Tüm ses kayıtları araştırmacı tarafından çözümlenerek MAXQDA'ya aktarılmıştır.

Veri Analizi

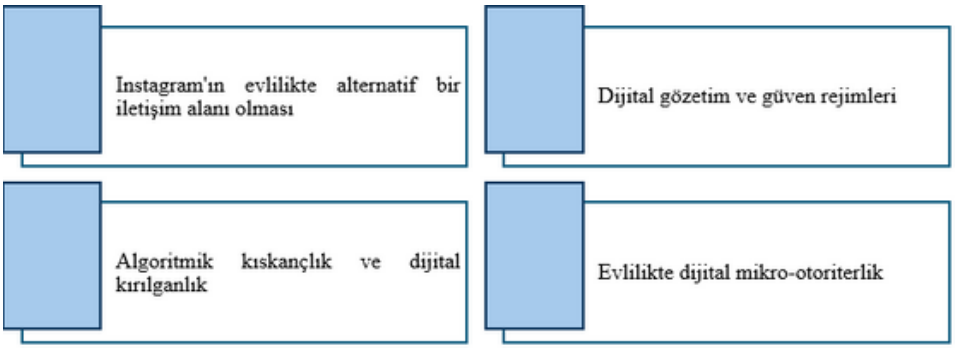
Veriler, tematik analiz yaklaşımıyla değerlendirilmiştir. Analiz süreci aşağıdaki adımlardan oluşmuştur:

- Veriye aşinalık: Tüm görüşme dökümlerinin birden çok kez okunması.
- Kodlama: MAXQDA programında açık kodların oluşturulması.
- Kod gruplama: Benzer kodların tema başlıkları altında birleştirilmesi.
- Tema geliştirme: Kodlar arasında ilişkiler kurularak ana temaların belirlenmesi.
- Tema gözden geçirme: Verilerle tutarlılık ve analitik bütünlük açısından temaların yenilenmesi.

[4] Çalışmada kullanılan platformun tarihsel gelişimi ve Türkiye'deki kullanıcı profili, Instagram'ın evlilik ilişkilerindeki dijital etkileşim için neden merkezi bir alan haline geldiğini anlamak açısından önemlidir. Instagram, 2010 yılında Kevin Systrom ve Mike Krieger tarafından kurulmuş; fotoğraf, video, mesajlaşma, hikâye (story) ve beğeni özellikleriyle kullanıcıların gündelik yaşam pratiklerini dijital olarak paylaşmalarına imkân tanıyan bir sosyal medya platformudur. Zaman içinde kişisel gösterim, kamusal görünürlük, ilişki kurma biçimleri ve gündelik iletişimin önemli bir parçasına dönüşmüş; özellikle çiftler arasındaki duygusal, sembolik ve etkileşimsel dinamiklerin yoğunlaştığı bir dijital alan haline gelmiştir. Meta'nın reklam araçlarında yayınlanan resmi verilere göre Instagram'ın Türkiye'deki kullanıcı sayısı 2025 yılı başı itibarıyla 58,5 milyona ulaşmıştır. Aynı dönemde platformun yetişkin reklam kitlesinin yüzde 46,6'sı kadınlardan, yüzde 53,4'ü ise erkeklerden oluşmaktadır. Bu istatistikler, Instagram'ın Türkiye'de hem geniş hem de cinsiyet açısından dengeli bir kullanıcı tabanına sahip olduğunu; bu nedenle evlilik içi ilişki pratiklerinin dijital yansımalarını incelemek için son derece anlamlı bir saha sunduğunu göstermektedir. (Dijital 2025: Türkiye https://datareportal.com/reports/digital-2025-turkey)

- Yorumlama: Ortaya çıkan temaların sosyal teori ve literatür bağlamında yorumlanması.

Analiz sonucunda dört ana tema Şekil 2'de paylaşılmaktadır:



Şekil 2. Ana Temalar

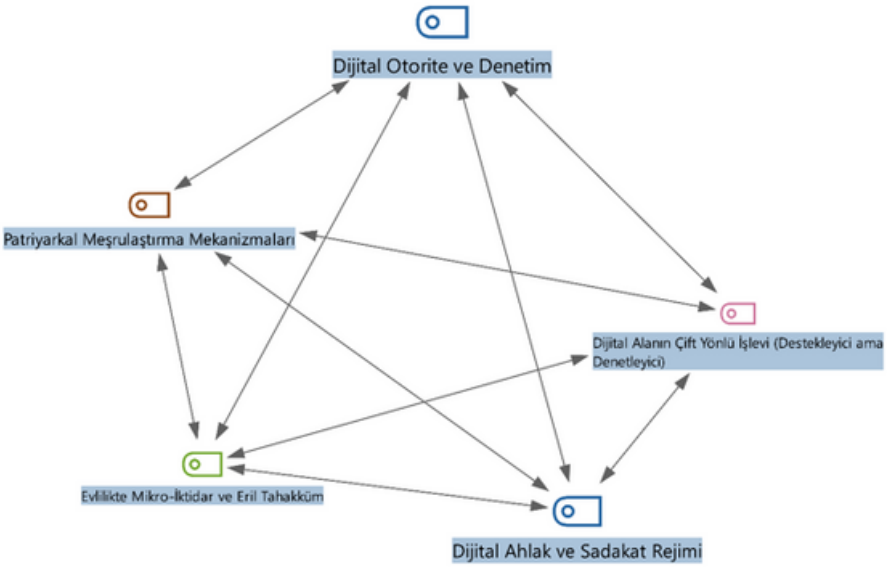
Bu temalar bulgular bölümünde ayrıntılı olarak sunulmaktadır.

Etik İlkeler

Bu çalışmanın etik kurul izni 05.12.2025 tarih ve E-74555795-050.04-1495335 sayı ile İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulundan alınmıştır. Katılımcılar araştırmaya katılmadan önce bilgilendirilmiş onam formunu imzalamış, gizlilik ve anonimlik hakları güvence altına alınmıştır. Tüm veriler anonimleştirilmiş, katılımcıların gerçek isimleri kullanılmamış ve kişisel bilgiler araştırma süreci sonunda imha edilmiştir. Araştırmada kullanılan alıntılar, kişilerin kimliklerini ortaya çıkaramayacak şekilde düzenlenmiştir.

Bulgular

Tematik analiz sonucunda Instagram kullanımının evlilik ilişkilerinde çok boyutlu bir pratik alanı oluşturduğu görülmüştür. Instagram hem duygusal bağları güçlendiren hem de kontrol, kıskançlık ve kriz üreten bir dijital mekân olarak işlev görmektedir. Analiz dört ana tema altında sunulmuştur.



Şekil 2: Kavramsal Harita

Bu çalışmada geliştirilen kavramsal harita, dijital alanın evlilik bağlamında nötr bir iletişim zemini olmadığını; patriyarkal iktidar ilişkilerinin yeniden üretildiği bir denetim alanı olarak işlediğini göstermektedir. Dijital araçlar, bir yandan iletişim ve destek imkânları sunarken, diğer yandan izleme, kontrol ve sadakat sınamasına dayalı bir denetim rejimini mümkün kılmaktadır. Bu çift yönlü işlev, dijital alanın özgürleştirici potansiyelinin patriyarkal normlar tarafından sınırlandığını ortaya koymaktadır. Harita, dijital denetimin evlilik içinde mikro-iktidar biçiminde işlediğini göstermektedir. Mesajların, çevrimiçi olma pratiklerinin ve sosyal medya etkileşimlerinin denetlenmesi, gündelik ve sıradan müdahaleler yoluyla eril tahakkümün yeniden üretildiği bir alan yaratmaktadır. Bu denetim, ahlak, sadakat ve evlilik sorumluluğu söylemleriyle meşrulaştırılmakta; böylece dijital kontrol bireysel bir sorun olmaktan çıkarak toplumsal cinsiyet rejiminin parçası hâline gelmektedir. Bu bağlamda dijital alan, evlilik ilişkilerinde patriyarkal meşrulaştırma mekanizmalarıyla iç içe geçmiş, destekleyici gibi görünen ancak esas olarak denetleyici bir işlev üstlenen rejimsel bir yapı olarak ortaya çıkmaktadır.

Instagram'ın Evlilikte Alternatif Bir İletişim ve Duygusal Temas Alanı Olarak Kurulması

Katılımcıların çoğu Instagram'ı yalnızca bir eğlence veya zaman geçirme uygulaması olarak değil, evlilik içinde duygusal paylaşım, ortak mizah oluşturma ve eşler arasında "anlık iletişim" kurma aracı olarak tanımlamıştır. Özellikle reels gönderme pratiği, partnerler arasında sözle ifade edilemeyen duyguların iletilmesi için alternatif bir kanal haline gelmiştir. Örneğin Katılımcı 3, eşinden gelen bir reels videosunu "bir anlık beni düşündüğünün göstergesi" olarak yorumlamaktadır:

"Arada bir şey oluyor; komik bir video denk geliyor, bana atıyor. Belki o an mesaj yazacak vakti yok ama düşünmüş oluyor. O anlık hoşuna gidiyor insanın." (K3)

Benzer şekilde Katılımcı 1, Instagram'da paylaşılan içeriklerin çiftler arasında ortak bir eğlence alanı yarattığını, eşlerin birbirlerine yeni bir ilgi alanı yarattığını ve Instagram'la beraber sevgi dilinin de değiştiğini belirtmektedir:

"Aynı ortamda olmasak da birbirimize attığımız reelslerle anlık mutlu olabiliyoruz." (K1)

Katılımcı 9, Instagram kullanımının bir çeşit anı saklama platformu olarak kullandıklarını Instagram kullanımının olumsuz etkisinin olmadığını ifade etmektedir:

"Birlikte onu izlemek az önce bahsettiğim gibi böyle aradan biraz vakit geçince dönüp tatilde neler yapmışız, nerelere gitmişiz, hani bize olumsuz bir etkisinden çok böyle tatlı bir etkisi olduğunu düşünüyorum." (K9)

Bazı katılımcılar için Instagram, akşam saatlerinde birlikte izlenen bir "ortak televizyon" işlevi olduğunu, bireylerin Instagram kullanımı için bireysel vakit ayırdıklarını belli bir sürelerini orada geçirdiklerini, öte yandan da diğer çiftlerin her boşlukta istemsizce beraber oldukları vakitte Instagram'a yöneldikleri görülmektedir:

"Akşamları telefonlarımızı açıp aynı videolara bakıyoruz. 'Aynı biz' diyoruz. Bize özel bir sohbet alanına dönüşüyor." (K3)
"10-15 dakika gidiyor muhabbet. Sonra tekrar Instagram'a dönüyoruz. Genelde sanki hayatımızın bir parçası gibi ya." (K10)

Bazı katılımcılar Instagram'ı daha aktif kullandıklarını bu yönde videolar çektiklerini, 'Influencer çift' olarak adlandırılan çiftlerden olmak için bu yönde çaba harcadıklarını ve bu amaçla sürekli video, fotoğraf çektiklerini belirtmişlerdir:

"Hatta tripod söyledim. Biz eşimle çok video çekiyoruz. Böyle dışarı çıkarken falan uyumlu giyelim, şöyle yapalım falan. Hani illa video atma isteğiyle değil, hani kendi içimizden istediğimiz için mesela yapıyoruz." (K3)

Bu bulgu, Instagram'ın evlilik içinde yalnızca duygusal bağ kurmaya yardımcı olan tarafsız bir iletişim aracı olmadığını; aynı zamanda ilişkisel yakınlığın ölçüldüğü ve sürekliliğinin denetlendiği bir dijital alan olarak yeni bir tarzda iletişim aracı olduğunu göstermektedir. Duygusal temasın reels gönderme, ortak içerik tüketme ve çevrimiçi etkileşimler üzerinden kurulması, bağlanma biçimlerini dijital erişim ve görünürlükle iç içe geçirmektedir. Bu durum, duygusal yakınlık ile denetim arasındaki sınırların netleşmemesine zemin hazırlamakta; ilişkide bağ kurma pratikleri zamanla mikro düzeyde gözetim mekanizmalarıyla iç içe işlemeye başlamaktadır.

Dijital Gözetim, Şifre Müzakereleri ve "Güven Rejimleri"

Bulguların en belirgin teması, Instagram'ın partnerler arası güven düzeneklerini yeniden şekillendirmesidir. Katılımcıların çoğu, ilişkilerinde şifre paylaşımı, hesaplara girme, geçmiş kontrolü gibi pratiklerin zaman zaman norm haline geldiğini ifade etmiştir. Bazı katılımcılar şifre paylaşımını tamamen reddetmektedir:

"Şifrem onda yok, onun da bende yok. Güvensizlikten değil, özel alanımız olsun istiyoruz." (K2)

Ancak birçok katılımcı şifreyi bilmemesine rağmen "kontrol amaçlı gizli bakma" davranışında bulunduğunu belirterek bu kontrolün normal olduğunu güvensizlik ve kıskançlıktan olmadığını meraktan, 'can sıkıntısından' kaynaklandığını ifade etmişlerdir:

"Ben onunkine girerim. O benimkine girmez ama ben bazen bakarım. Merak diyelim." (K7)
"Bugüne kadar hiç ben onunkine bakmadım. O da benimkine bakmadı . Ama ben onunkine girebilirim. O benimkine hiç girmez ama ben arada bir girip bakarım. Ya sadece böyle can sıkıntısı, o anlık boşluğumda yoksa güvensizlikten değil." (K1)

Katılımcı 11, kendisinin eşinin hesabını kontrol ettiğini fakat eşinin onun hesabını kontrol etme davranışında bulunmadığını ifade etmiştir ve bu durumu birbirlerine duydukları güven ile ilişkilendirmiştir:

"O benimkine bakmaz. Ben onunkine bakarım. (…) Belki o bana, benim ona güvendiğimden daha çok güveniyor ama ben ona güvenmiyorum." (K11)

Bir başka katılımcı evlilikte geçirilen sürenin artması ile birlikte eşinin hesabını daha az kontrol ettiğini fakat bunun güven mi yoksa "kontrolü bırakmak" mı olduğunu ayırt edemediğini belirtmiştir:

"Birbirimizi daha iyi tanıdığımızdan belki de hani artık bir güven duygusu oluşuyor belli bir yıl geçtikten sonra. Bakma gereği duymuyor olabilirim. Ya da işte hayatın zorluklarından, bir telaşından Onu erteliyor olabilirim. Kontrolü bırakmış olabilirim ama genelde güven ya güvendiğimden dolayı artık bakma, karıştırma, kurcalama gereği duymuyorum."(K12)

Katılımcı 5 ise eşinin takip ettiklerini düzenli biçimde gözden geçirdiğini söylemektedir:
"Bazen bakar 'bu kim' der. Eğer beğenmediyse takipten çıkarır." (K5)

Instagram'ın güven rejimi oluşturmasındaki en önemli noktalardan biri, beğeni ve takip gibi mikro-pratiklerin ilişki içinde ahlaki bir anlam kazanmasıdır. Katılımcı 8'in ifadesi bunu açıkça göstermektedir:

"Kadınları takip edemez. Ben yorum geçmişine, beğenmelere bakarım. Kontrol eden hanımefendi olmak lazım." (K8)

Katılımcı anlatıları, dijital gözetim ve şifre müzakerelerinin çoğu zaman açık bir baskı biçiminde değil; güven, merak ve ilişkiyi koruma söylemleriyle meşrulaştırıldığını göstermektedir. Bulgular neticesinde kadınların erkeklere oranla daha çok kontrol etme ihtiyacı duyduklarını, kontrol eden erkeklerin ise daha müdahaleci olduğu ortaya çıkmıştır. Kadınlar, ilişkinin duygusal sürekliliğini sağlama sorumluluğunu üstlenirken, sürekli tetikte olma hâli ve dijital izleri yorumlama pratiğiyle baş başa kalmaktadır. Bu durum, kalıcı bir güvensizlik duygusunu normalleştirmekte; algoritmik akışlar, beğeniler ve takip listeleri ilişkisel şüphelerin başlıca kaynaklarına dönüşmektedir. Kadınların partnerlerinin dijital hareketlerini kontrol etme ihtiyacını normalleştirmesi, bu pratiklerin bireysel kıskançlık olmasından ziyade, belirsizlik ve güvensizlik koşulları altında geliştirilen bir korunma stratejisi olarak işlediğine işaret etmektedir. Böylece dijital denetim, evlilik içinde gündelikleşen ve sorgulanmayan bir mikro-otoriter ilişki biçimine dönüşmektedir.

Algoritmik Kıskançlık: Önerilen İçeriklerin Kriz Üretme Potansiyeli

Instagram'ın algoritmik yapısı, partnerlerin izlediklerine göre akışa düşen içerikleri belirlemekte ve bu durum bazı katılımcılarda algılanan sadakat ihlaline yol açmaktadır. Özellikle "kız videoları", "dans videoları" gibi içerikler çiftler arasında şüphe yaratabilmekte ve evlilikte krize neden olarak önlem alınması gereken önemli bir konu haline gelmektedir. K3 bu durumu şöyle anlatmaktadır:

"Bir tane kız videosu gelince eğer birkaç saniye çok izlerse, sonra akış tamamen kız videoları oluyor. 'Demek ki izledin' diye kriz çıkıyordu." (K3)

Bu örnek, algoritmanın eşler arasında dolaylı bir gözetim aracına dönüştüğünü göstermektedir. Eşlerin neyi izlediği, ne kadar süre izlediği ve akışta neyin göründüğü, ilişkide kriz tetikleyebilmektedir. Başka bir katılımcı da algoritmik akış nedeniyle yaşanan tekrarlayıcı tartışmalardan söz etmektedir:

"Ortak sayfana bakacağım, aç şimdi! Kız çıkıyor mu diye kontrol ediyordum. Bu yüzden Instagram'ı kapattık bir süre." (K1)

Bu durum literatürde tarif edilen "algoritmik kıskançlık"la uyumludur: Dijital sistemlerin bağımsız işleyişi, ilişkide ahlaki ihlal, gizli niyet, örtük davranış gibi anlamlarla yorumlanmakta ve kontrol pratiklerini tetiklemektedir. Algoritmik akışın ilişkisel anlamlarla okunması, dijital sistemleri evlilik içi güven ve sadakat değerlendirmelerinin aktif bir unsuru hâline getirmektedir. Algoritmanın önerdiği içerikler, partnerlerin niyetlerine ve davranışlarına dair dolaylı kanıtlar olarak yorumlanarak; bu durum ilişkide bireylerin sürekli bir tetikte olma hâlini beslemektedir. Algoritmik kıskançlık, bireylerin birbirini doğrudan denetlemesinin ötesinde, dijital altyapının mikro-otoriter bir aracı olarak ilişkiye dâhil olmasına yol açmaktadır.

Dijital Mikro-Otoriterlik: Hesap Kapattırma, Kullanımı Sınırlama ve Evlilikte Güç Müzakereleri

Son tema, evlilik içi iktidar ilişkilerinin Instagram kullanımında nasıl yeniden üretildiğini göstermektedir. Bazı eşler karşı tarafın dijital davranışlarını sınırlamakta, kurallar koymakta ve hesap kapattırmaya kadar giden müdahalelerde bulunmaktadır. Katılımcı 3'ün deneyimi bu durumu en açık şekilde ortaya koymaktadır:

"Evliliğin ilk aylarında çok kriz oluyordu. Bir ay Instagram'ı kapattı eşim. Ben kapattırdım. Sonra kural koyduk." (K3)

Benzer şekilde Katılımcı 6, eşinin telefon kullanımının yoğunluğundan dolayı duygusal olarak yıprandığını, ilgi odağının kendisinde değil telefonda olduğunu ve "kurallar koyarak" bu durumu düzenlemeye çalıştığını belirtmektedir:

"Telefonla geçirdiği süre beni yıpratıyordu. Dışarı çıktığımızda telefonu yasakladım. Kural koydum." (K6)

Katılımcı 9, eşi ile özel anlarını paylaşmama kararı aldıklarını ve bu kararın onları diğer çiftlerden ayrıştırdığını ifade ederek her ilişki dinamiğinin kendi içinde ayrıştığını bireylerin nezdinde Instagram kullanımının şekillendiğini göstermiştir:

"Çok özel anlarımızı böyle paylaşmıyoruz. Yani bazı insanlar böyle her anını paylaşır ya. Her şeyi paylaşır yani. Bizde o noktada biraz şey var yani." (K9)

Bazı eşler için Instagram, evlilikte ihmal ve iletişimsizlik kaynağı olarak tanımlanmış olup eşler arası iletişimi körelttiği birbirlerine olan sevgi dilini zayıflattığını ve evlilikte büyük krizlere neden

olduğunu gözler önüne sermiştir:

"Benimle iletişim kurmak istemediğini düşünüyordum. Sanki onu mutlu eden ben değil de telefonmuş gibi." (K6)
"tabii daha çok telefonla vakit geçiriyoruz. Aynen. Yani birbirimize ayıracağımız vakti telefonla, Instagram'da geçiriyoruz." (K12)

Bu durum, platformun yalnızca kıskançlık veya kontrol değil, aynı zamanda duygusal eşitsizlik, emeğin görünmezliği ve partnerler arası güç dengesizliği üreten bir alan olarak işlediğini göstermektedir. Hesap kapattırma, kullanım sınırlandırma ve dijital davranışlara yönelik kurallar koyma pratikleri, evlilik içinde mikro düzeyde işleyen iktidar ilişkilerini görünür kılmaktadır. Bu tür müdahaleler, çoğu zaman ilişkiyi koruma veya krizleri önleme gerekçesiyle sunulsa da dijital alan üzerinde kimin söz sahibi olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Bulgular, mikro-otoriter pratiklerin çoğu zaman karşılıklı rıza ve normalleşme söylemleri içinde kurulduğunu; bu nedenle açık bir çatışma yaratmadan, gündelik yaşamın parçası hâline geldiğini göstermektedir.

Bulgular toplu olarak değerlendirildiğinde, dijital mikro-otoriterliğin evlilik ilişkilerinde yalnızca erkekler tarafından kurulan bir denetim biçimi olmadığı; kadınların da güvensizlik, belirsizlik ve ilişkiyi sürdürme kaygısı altında bu pratiklerin bir parçası hâline gelebildiği görülmektedir. Otoriteryen politikalar ve popülist aile söylemi altında evlilik, kadınlar açısından korunması gereken ahlaki bir alan olarak kurgulanmakta; dijital denetim ise bu alanı düzenlemenin gündelik bir aracı hâline gelmektedir. Bu durum, ilişkilerde duygusal bağlanma ile kontrol arasındaki sınırları belirsizleştirerek, güvensizlik, yalnızlaşma ve yabancılaşma deneyimlerini derinleştirmektedir. Instagram'ın evlilik içinde: görünürlük ve takip, iletişim ve duygulanım, kontrol ve gözetim, ahlaki normlar ve sadakat, güç ve otorite etrafında yeniden kurulan bir dijital ilişki mekânı haline geldiği görülmektedir.

Tartışma

Bu araştırmanın bulguları, Instagram kullanımının evlilik ilişkilerinde yalnızca gündelik bir iletişim ve eğlence pratiği olmadığını; dijital kültür, toplumsal cinsiyet normları ve mahremiyet algılarıyla iç içe geçmiş çok katmanlı bir ilişki alanı yarattığını göstermektedir. Instagram, evlilik içinde duygusal bağ kurmayı sağlayan etmenler arasına girerken, aynı zamanda gözetim, kontrol, kıskançlık ve güç kavramlarının görünür hale geldiği bir dijital mekâna dönüşmektedir.

Bu ikili yapı, literatürde sosyal medyanın çiftler arası ilişkilerde hem bağ kurucu hem de kriz üretici bir alan olduğuna ilişkin bulgularla örtüşmektedir (Baym, 2015; Fox & Warber, 2014; Muise et al., 2009). Bu dijital pratikler, yalnızca bireysel ilişki dinamikleriyle değil, aynı zamanda çağdaş siyasal ve kültürel bağlamlarda ailenin ahlaki bir düzen alanı olarak yeniden tanımlandığı bir atmosferle de ilişkilidir. Özellikle muhafazakâr-popülist düşüncenin söylemlerinde aile, sadakat ve mahremiyetin korunması gereken en temel alan olarak çerçevelenmektedir (Ben-Porat et al., 2023).

Araştırmada ortaya çıkan ilk tema, Instagram'ın evlilikte alternatif bir iletişim ve duygusal temas

alanı olarak kurulmasını sağlamaktadır. Katılımcı anlatıları, reelss gönderme, ortak içerik izleme ve platform üzerinden kurulan gündelik etkileşimlerin çiftler arasında duygusal yakınlığı artırabildiğini göstermektedir. Bu bulgu, sosyal medyanın ilişkisel bağları güçlendirme potansiyeline işaret eden çalışmalarla uyumludur (Baym, 2015). Ancak bulgular aynı zamanda, duygusal temasın giderek dijital erişilebilirlik ve görünürlük üzerinden kurulmasının, ilişkide bağlanma ile denetim arasındaki sınırları belirsizleştirdiğini ortaya koymaktadır. Duygusal yakınlığın dijital etkileşimlere endekslenmesi, partnerlerin çevrimiçi davranışlarını ilişkisel bağlılığın bir göstergesi olarak yorumlamalarına zemin hazırlamakta; bu durum, mahremiyetin sürekli müzakere edildiği kırılgan bir ilişki zemini üretmektedir (Turkle, 2011).

Bulgulardan bir diğeri, dijital gözetim ve şifre müzakereleri üzerinden kurulan "güven rejimleri"dir. Katılımcıların anlatılarında şifre paylaşımı, hesaplara girme, beğeni ve takip kontrolü gibi pratiklerin çoğu zaman açık bir baskı biçimi olarak değil; merak, ilişkiyi koruma ve güven sağlama söylemleriyle meşrulaştırıldığı görülmektedir. Literatürde dijital gözetimin yalnızca teknik bir izleme durumu olmadığı, aynı zamanda ahlaki ve ilişkisel bir değerlendirme alanı olarak yorumlandığına dair vurgular bu bulgularla örtüşmektedir (Andrejevic, 2014; Marwick, 2012; Trottier, 2016). Bu tür güven rejimlerinin normalleşmesi, aileyi düzen, sadakat ve ahlaki denetim alanı olarak kurgulayan muhafazakâr-popülist söylemlerle örtüşen bir kültürel iklim içinde daha kolay meşrulaşabilmektedir (Sauer, 2019).

Algoritmanın yönlendirilmesi ile kıskançlık ve kriz üretme potansiyeli, çalışmanın önemli bulgularından biridir. Instagram algoritmasının sunduğu içeriklerin partner davranışlarının dolaylı bir göstergesi olarak okunması, algoritmayı ilişkisel bir aktöre dönüştürmektedir. Katılımcı anlatıları, birkaç saniyelik bir video izleme ya da akışta karşılaşılan belirli içeriklerin sadakat, niyet ve güven tartışmalarını tetikleyebildiğini göstermektedir. Bu durum, algoritmaların yalnızca teknik sistemler değil, aynı zamanda duygulanımsal ve ilişkisel anlamlar üreten yapılar olduğunu vurgulayan literatürle uyumludur (Bucher, 2017; Gillespie, 2014; Noble, 2018). Algoritmanın sunduğu içeriklerin ahlaki birer işaret olarak yorumlanması, evlilik ilişkilerinin kamusal-dijital alanlarda denetime açık bir değer alanı olarak görülmesine katkı sunan muhafazakâr kültürel çerçevelerle de kesişmektedir.

Dijital mikro-otoriterlik, evlilik ilişkilerinde dijital pratikler üzerinden kurulan iktidar ve denetim biçimlerini görünür kılmaktadır. Bulgular, hesap kapattırma, kullanım sınırlandırma, telefonla geçirilen zamana kural koyma ve dijital davranışlara müdahale etme gibi pratiklerin evlilik içinde giderek normalleştiğini göstermektedir. Bu mikro düzeyli denetim biçimleri, aileyi toplumsal düzenin ve ahlaki istikrarın temel birimi olarak konumlandıran sağ popülist söylemlerle doğrudan nedensel bir ilişki kurmaktan ziyade, bu söylemlerin gündelik ilişkilere sızan normatif etkileriyle birlikte anlam kazanmaktadır (Ben-Porat et al., 2023). Bu tür müdahaleler çoğu zaman ilişkiyi koruma veya krizleri önleme gerekçeleriyle sunulsa da, gündelik yaşam içinde işleyen dağınık ve görünmez denetim biçimlerine karşılık gelmektedir (Foucault, 1977; Deleuze, 1992; Roberts & Oosterom, 2024).

Toplumsal cinsiyet perspektifinden değerlendirildiğinde, dijital mikro-otoriterliğin evlilik ilişkilerinde eşit biçimde dağılmadığı görülmektedir. Kadınların hem kendi dijital davranışlarını

düzenleyen hem de partnerlerinin çevrimiçi pratiklerini izleyen bir rol üstlenmesi, feminist literatürde tartışılan dijital patriyarka ve içselleştirilmiş cinsiyetçilik kavramlarıyla örtüşmektedir (Wajcman, 2004; Bearman et al., 2009; Glick & Fiske, 1996). Feminist sosyal psikoloji, kadınların patriyarkal normları yalnızca maruz kalınan yapılar olarak değil, aynı zamanda gündelik ilişkiler içinde yeniden üretilen normatif çerçeveler olarak deneyimlediğini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda dijital gözetim, bireysel kıskançlıktan ziyade, ilişkiyi "doğru" ve "güvenli" biçimde sürdürme sorumluluğunun kadınlara yüklenmesiyle ilişkilidir (Villora et al., 2019).

Kadınların dijital alanda hem denetlenen hem de denetimi yeniden üreten konumları, evlilik içi güç ilişkilerinin karmaşık ve çelişkili doğasını görünür kılmakta; kadınların evlilik içinde birden fazla ve çoğu zaman çelişkili role aynı anda büründüğünü göstermektedir. Bu çerçevede kadınların evlilik içinde Instagram kullanımında erkeklere kıyasla daha yoğun biçimde mikro-otoriter pratikler geliştirmesi, bireysel bir güç arzusundan ziyade, dijital etkileşimlerde daha yüksek risk algısı, toplumsal cinsiyet normlarının içselleştirilmesi ve duygusal emek yükünün kadınlar üzerinde yoğunlaşması ile açıklanabilir. Dijital ortamda risk ve güvenlik algısının cinsiyetlendirilmiş biçimde farklılaştığı; kadınların çevrimiçi tehditlere karşı daha duyarlı olduklarını bildirdikleri ve bu nedenle daha temkinli stratejiler geliştirdikleri literatürde de ortaya konmaktadır (Coopamootoo & Ng, 2023). Bu perspektif, kadınların ilişkisel bağlamda dijital gözetim ve sınırlandırma davranışlarının, bireysel denetim arzusundan ziyade, toplumsal cinsiyet normlarının dijital medya aracılığıyla gündelik yaşama taşınmasının bir yansıması olduğunu göstermektedir. Bulgular ayrıca dijital pratiklerin duygusal emek ve ilişkisel yük dağılımını da etkilediğini göstermektedir. Katılımcı anlatılarında, partnerin yoğun sosyal medya kullanımı nedeniyle ihmal edilme hissi, iletişimsizlik ve duygusal uzaklaşma deneyimleri öne çıkmaktadır. Bu durum, dijital platformların bazı bağlamlarda evlilik içinde bir kaçış alanı olarak işlev görebildiğini ve bu kaçışın duygusal eşitsizlikleri daha da derinleştirerek evlilikleri olumsuz etkilediğini düşündürmektedir (Hochschild, 1983; Illouz, 2007).

Genel olarak değerlendirildiğinde, Instagram evlilikte hem bağ kurucu hem de kırılganlık üreten bir dijital alan olarak ortaya çıkmaktadır. Platform, görünürlük ve erişilebilirlik üzerinden duygusal yakınlığı artırma potansiyeline sahipken; aynı zamanda gözetim, kontrol ve ahlaki değerlendirme pratikleriyle ilişkisel gerilimleri besleyerek evlilikte sorunların açılabilmesine neden olabilmektedir. Bu ikili yapı, dijitalleşen evliliklerin artık yalnızca duygusal değil, aynı zamanda teknolojik ve normatif düzenlemelerle örülü bir alanda var olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda dijital mikro-otoriterlik, yalnızca bireysel ya da teknolojik bir olgu değil; çağdaş muhafazakâr-popülist söylemlerin aile ve mahremiyet anlayışıyla kesişen gündelik bir ilişki düzenleme biçimi olarak da okunabilir (Sauer, 2019).

Sonuç

Bu çalışma, Instagram kullanımının Türkiye'de genç evli çiftler arasındaki ilişkisel dinamikleri nasıl şekillendirdiğini inceleyerek dijital kültür, toplumsal cinsiyet ve sağ popülist aile ideolojisinin kesiştiği özgün bir analitik alan ortaya çıkarmaktadır. Bulgular, Instagram'ın evlilik içinde yalnızca iletişim ve eğlence sağlayan bir araç olmadığını; aynı zamanda görünürlük, sadakat, mahremiyet, gözetim ve güç ilişkilerinin yeniden kurulduğu bir dijital mekân niteliği

taşıdığını göstermektedir. Bu mekân, popülist aile söyleminin normatif çerçevesiyle rezonans hâlindedir. Sağ popülizmin aileyi ulusun ahlaki ve kültürel çekirdeği olarak kurgulayan yaklaşımı, evlilik içinde teknolojik araçlar üzerinden sessizce yeniden üretilmektedir.

Araştırmanın ortaya koyduğu en önemli bulgulardan biri, dijital pratiklerin ilişkilerde yeni "güven rejimleri" yaratmasıdır. Takip edilen hesaplardan algoritmanın önerdiği içeriklere, şifre paylaşımından geçmiş kontrolüne kadar birçok dijital davranış, çiftler arasında ahlaki değerlendirmelerin, kıskançlıkların ve sadakat beklentilerinin temel göstergelerine dönüşmektedir. Bu durum, partnerlerin birbirinin dijital izlerini analiz ederek ilişkisel anlamlar ürettiği; mahremiyetin sürekli müzakere edildiği, görünürlüğün hem bir risk hem de bir bağlılık ölçütü olarak yorumlandığı karmaşık bir yapı ortaya çıkarmaktadır.

Çalışmanın bir diğer önemli katkısı, dijital mikro-otoriterlik kavramının geliştirilmesidir. Bulgular, evlilikteki güç ilişkilerinin dijital pratikler üzerinden disipline edici biçimde yeniden üretildiğini göstermektedir. Hesap kapattırma, telefon kullanımına kural koyma, görünürlük sınırlama, takip listesine müdahale etme ve algoritmik akışı sorgulama gibi davranışlar, ilişkideki otorite ve denetim pratiklerinin sessiz ve gündelik bir parçası hâline gelmiştir. Bu yapılar, sağ popülist aile söyleminin makro düzen-sadakat-ahlak eksenindeki normatif çerçevesiyle uyumludur; popülizmin politik düzlemde kurduğu değer rejimi, dijital ortamlar aracılığıyla gündelik yaşam ilişkilerine sızmakta ve yeniden üretilmektedir.

Bu çalışma, Türkiye bağlamında evlilik ilişkilerinin dijitalleşmesinin toplumsal cinsiyet rollerini nasıl dönüştürdüğünü ya da kimi örneklerde nasıl pekiştirdiğini göstermektedir. Kadınların hem duygusal gözetmen hem de duygusal yük taşıyıcı rolü, feminist literatürde tanımlanan ataerkil işleyişlerin dijital kültürle birleştiğinde nasıl katmanlaştığını açığa çıkarmaktadır. Erkeklerin sosyal medya kullanımının ev içi eşitsizlikleri derinleştirmesi veya kadınların dijital görünürlüğünü problematize eden söylemlerin yaygınlaşması, popülist aile ideolojisinin evlilikteki yansımalarını net biçimde görünür kılmaktadır.

Çalışmanın bulguları hem dijitalleşen aile araştırmalarına hem popülizm çalışmalarına hem de toplumsal cinsiyet literatürüne teorik katkı sunmaktadır. Instagram gibi platformların evlilik ilişkilerinde yarattığı etkiler, gelecekte daha geniş örneklemlerle, çift görüşmeleriyle veya karşılaştırmalı çalışmalarla derinleştirilebilir. Ayrıca algoritmik yönlendirmelerin ilişkisel kırılganlıklar üzerindeki etkisi, teknolojinin duygulanımsal işleyişleri ve dijital platformların ilişki yönetimindeki rolü yeni araştırma alanları açmaktadır.

Çalışma kapsamında dijital kültürün evlilik ilişkilerinde hem bağ kurucu hem de kırılganlık üreten çift yönlü bir alan olduğunu; popülist aile söyleminin dijital pratikler yoluyla mikro ölçekte yeniden üretildiğini ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin teknolojik araçların etkisiyle daha karmaşık hâle geldiğini göstermektedir. Instagram artık yalnızca bir sosyal medya platformu değil; duyguların, normların, ahlaki beklentilerin ve iktidar ilişkilerinin işlendiği yeni bir evlilik mekânıdır.

Kaynakça

Andrejevic, M. (2014). Surveillance and alienation in the online economy. Surveillance & Society, 12(3), 381–397.

Băluță, I. & Tufiş, C. (2024). Preaching the "traditional family" in the Romanian Parliament: The political stakes and meanings of a hegemonic narrative. East European Politics and Societies, 38(2), 616-638. https://doi.org/10.1177/08883254231181069.

Bartky, S. L. (1990). Femininity and domination: Studies in the phenomenology of oppression. Routledge.

Baym, N. K. (2015). Personal connections in the digital age (2nd ed.). Polity Press.

Bearman, S., Korobov, N., & Thorne, A. (2009). The fabric of internalized sexism. Journal of Integrated Social Sciences, 1(1), 10–47.

Benezra, B. (2014). The institutional history of family planning in Turkey. In K. Kamp, A. Kaya, F. Keyman, & Ö. Onursal Beşgül (Eds.), Contemporary Turkey at a glance: Interdisciplinary perspectives on local and translocal dynamics (pp. 41-56). Wiesbaden, Germany: Springer VS. https://doi.org/10.1007/978-3-658-04916-4.

Ben-Porat, G., Filc, D., Ozturk, A. E., & Ozzano, L. (2023). Populism, religion and family values policies in Israel, Italy and Turkey. Mediterranean Politics, 28(2), 155-177. https://doi.org/10.1080/13629395.2021.1901484.

Bucher, T. (2017). The algorithmic imaginary. Information, Communication & Society, 20(1), 30–44.

Conrads, J., & Höppner, G. (2024). Populism and the question of the welfare of women. In J. C. Chennattuserrt, M. Deshpande, & P. Hong (Eds.), Encyclopedia of New Populism and Responses in the 21st Century. (pp. 1-4). Springer, Singapore. https://doi.org/10.1007/978-3-531-92045-0.

Coopamootoo, K. P. L., & Ng, M. (2023). Un-Equal Online Safety? A Gender Analysis of Security and Privacy Protection Advice and Behaviour Patterns. Proceedings of the 32nd USENIX Security Symposium.

Copur, Z,. & Taylor, K. D. (2018). Family life education in Turkey. In M. Robila, & A. Taylor (Eds), Global Perspectives on Family Life Education. (pp. 345-359) Springer, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-319-77589-0_22
Couldry, N., & Mejias, U. A. (2019). The costs of connection. Stanford University Press.

Deleuze, G. (1992). Postscript on the societies of control. October, 59, 3–7.

Doğan, G. (2025). Family-oriented discourse and policymaking in right-wing populist governments: A comparative study of Türkiye and Poland. Politics, Religion and Ideology,26(1), 63-68. https://doi.org/10.1080/21567689.2025.2493095.

Foucault, M. (1977). Discipline and punish: The birth of the prison. Pantheon Books.

Fox, J., & Warber, K. M. (2014). Romantic relationship development in the age of Facebook. Journal of Social and Personal Relationships, 31(6), 771–794.

Gillespie, T. (2014). The relevance of algorithms. In T. Gillespie et al. (Eds.), Media technologies (pp. 167–194). MIT Press.

Glick, P., & Fiske, S. T. (1996). The ambivalent sexism inventory. Journal of Personality and Social Psychology, 70(3), 491–512.

Hochschild, A. R. (1983). The managed heart. University of California Press.

Illouz, E. (2007). Consuming the romantic utopia. University of California Press.

Imam, M., Manimekalai, N., & Suba, S. (2025). From data to discrimination: Gender, privacy, and the politics of digital surveillance. Synergy: International Journal of Multidisciplinary Studies, 2(2), 52–64.

Kahlina, K. (2020). On behalf of the family and the people: The right-wing populist repertoire in Croatia. In M. Kranert (Ed.) Discursive Approaches to Populism Across Disciplines. (pp. 227-250) Palgrave Macmillan, Cham. https://doi.org/10.1007/978-3-030-55038-7_9.

Kandiyoti, D. (1988). Bargaining with patriarchy. Gender & Society, 2(3), 274–290. https://doi.org/10.1177/089124388002003004.

Linnamäki, K. (2024). Populism, familialism, and borders: The interplay of family and anti-Muslim immigration policies in Hungary. Frontiers in Political Science, 6, 1-10. https://doi.org/10.3389/fpos.2024.1490608.

Maerz, S. F. (2024). The internet and autocratization. In A. Croissant & L. Tomini (Eds.), The Routledge Handbook of Autocratization (1st ed.). Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003306900-17.

Martina, L. (2025). Digital authoritarianism: ICT-enabled repression across regime types. CEUR Workshop Proceedings. https://doi.org/10.31235/osf.io/rvmj2_v1.

Marwick, A. E. (2012). The public domain: Surveillance in everyday life. Surveillance & Society, 9(4), 378–393. https://doi.org/10.24908/ss.v9i4.4342.

Muise, A., Christofides, E., & Desmarais, S. (2009). More information than you ever wanted. CyberPsychology & Behavior, 12(4), 441–444.

Noble, S. U. (2018). Algorithms of oppression. NYU Press.

Penna, G., & Sátyro, N. (2024). Brazilian family policies under the neo-conservatism rhetoric of Bolsonaro. In N. Sátyro (Ed.), Social Policies in Times of Austerity and Populism: Lessons From Brazil. (pp. 257-277) Roudledge. https://doi.org/10.4324/9781003487777.

Radke, L., & Rolofs, G. (2023). Gender and right-wing populism: Analysing the role of women at the ministerial level. Acta Politologica, 15(1), 33-57. https://doi.org/10.14712/1803-8220/37_2021.

Roberts, T., & Oosterom, M. (2024). Digital authoritarianism: A systematic literature review. Information Technology for Development, 31(4), 860-884. https://doi.org/10.1080/02681102.2024.2425352.

Sanders, R., & Jenkins, L. D. (2023). Patriarchal populism: The Conservative Political Action Coalition (CPAC) and the transnational politics of authoritarian anti-feminism. International Spectator, 58(3), 1-19. https://doi.org/10.1080/03932729.2023.2225660.

Sauer, B. (2019). Anti-feminist mobilization in Europe: Struggle for a new political hegemony? Zeitschrift für Vergleichende Politikwissenschaft, 13(3), 339-352. https://doi.org/10.1007/s12286-019-00430-8.

Scrinzi, F. (2024). The racialization of sexism: Men, women and gender in the populist radical right. New York/Abingdon, Routledge. https://doi.org/10.4000/12kpv.

T.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı. (n.d.). Aile yılı hakkında. Erişim tarihi: 29 Kasım 2025, https://aileyili.gov.trT.C. Aile ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı. (n.d.). Aile yılı hakkında.
Trottier, D. (2016). Social media as surveillance: Rethinking visibility in a converging world. Routledge.

Turkle, S. (2011). Alone together. Basic Books.

Villora, B., et al. (2019). Gender norms and online behavior. Computers in Human Behavior, 97, 33–41.

Yabanci, B. (2025). Surveil, datafy, publicize: digital authoritarianism and migration governance in Turkey. Democratization, 32(4), 1016–1041. https://doi.org/10.1080/13510347.2024.2433091.

Yetiş, E. Ö. (2025). Relocating gendered violence and anti-genderism within authoritarian populist imagination in Turkey. Frontiers in Political Science. 7, Article 1624746. https://doi.org/10.3389/fpos.2025.1624746.

Zeybek, T., & Kasap, F. (2020). Social perspective for family functions in society. Revista de Cercetare si Interventie Sociala, 71, 305-324. https://doi.org/10.33788/rcis.71.19.

ODİTORYUM
Eleştirel Sosyal Bilimler Dergisi

Yeni Sağ Politikaların Kadınların Toplumsal Konumu Üzerindeki Etkileri: Yerel Yönetimler Bağlamında Küresel ve Karşılaştırmalı Bir Analiz [1]

New Right Politics and Women's Social Position: A Comparative Global Analysis at the Level of Local Governance

Dr. Ayşe Kaşıkırık [2]

Gönderilme Tarihi: 27 Aralık 2025 *Kabul Tarihi: 29 Aralık 2025*

ÖZET

Son on yılda küresel ölçekte yükselişe geçen yeni sağ siyasal yönelimler, toplumsal cinsiyet eşitliği politikalarını özellikle yerel yönetimler düzeyinde derinden dönüştürmüştür. Bu makale, Türkiye, Polonya, Macaristan, İtalya, Amerika Birleşik Devletleri ve Brezilya örnekleri üzerinden yeni sağ politikaların kadınların toplumsal konumu üzerindeki etkilerini yerel yönetimler bağlamında karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Birleşmiş Milletler Kadın Birimi (UN Women), Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Örgütü (Organisation for Economic Co-operation and Development – OECD),Dünya Bankası (World Bank), Parlamentolararası Birlik (Inter-Parliamentary Union – IPU), Avrupa İstatistik Ofisi (Eurostat) ve ulusal istatistik kurumlarının verilerine dayanan analiz, yeni sağın neoliberal ekonomik yeniden yapılanmayı muhafazakâr ve aile merkezli söylemlerle birleştirerek bakım emeğini yeniden özel alana yönlendirdiğini ortaya koymaktadır. Bulgular, yerel yönetimlerde toplumsal cinsiyet eşitliği mekanizmalarının zayıflatıldığını ve kadınların siyasal temsilinin çoğu bağlamda sembolik düzeyde kaldığını göstermektedir. Hannah Arendt'in kamusal–özel alan ayrımı ve kesişimsellik teorisi çerçevesinde yürütülen tartışma, yeni sağ politikaların yerel düzeyde toplumsal eşitsizlikleri derinleştirdiğini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: Yeni sağ, toplumsal cinsiyet eşitliği, yerel yönetimler, kadın temsili, karşılaştırmalı analiz.

ABSTRACT

Over the past decade, the global rise of new right political orientations has profoundly reshaped gender equality policies, particularly at the level of local governments, where social policy, care services, and everyday life are directly regulated. This article examines the effects of new right politics on women's social position in the context of local governance through a comparative analysis of Turkey, Poland, Hungary, Italy, the United States, and Brazil. Drawing on data from UN Women (United Nations Entity for Gender Equality and the Empowerment of Women), the Organisation for Economic Co-operation and Development (OECD), the World Bank, the Inter-Parliamentary Union (IPU), Eurostat (Statistical Office of the European Union), and national statistical offices, the analysis demonstrates that new right governance combines neoliberal economic restructuring with conservative, family-centered discourses, thereby redirecting care labor back into the private sphere. The findings indicate that institutional mechanisms for gender equality at the local level have been weakened and that women's political representation has largely remained symbolic. Grounded in Hannah Arendt's distinction between the public and private spheres and intersectionality theory, the article argues that new right policies deepen social inequalities at the local level.

Keywords: New Right, gender equality, local governments, women's representation, comparative analysis.

[1] Bu yazıya atıfta bulunmak için: Kaşıkırık, A. (2025). Yeni Sağ Politikaların Kadınların Toplumsal Konumu Üzerindeki Etkileri: Yerel Yönetimler Bağlamında Küresel ve Karşılaştırmalı Bir Analiz, Oditoryum Eleştirel Sosyal Bilimler Dergisi, 4(7), Ss. 96-107. ISSN: 2980-0439.

[2] Dr. Ayşe Kaşıkırık, İstanbul Bilgi Üniversitesi, aysekasikirik@yahoo.com, ORCID: 0000-0003-0624-1107.

Son on yılda küresel siyasal alanda gözlemlenen dönüşümler, yalnızca iktidar yapılarını ve yönetişim modellerini değil, toplumsal düzenin normatif ve kurumsal temellerini de köklü biçimde yeniden şekillendirmiştir. Bu dönüşümün merkezinde yer alan ve literatürde sıklıkla "yeni sağ" olarak kavramsallaştırılan siyasal yönelimler; neoliberal ekonomik politikaları, muhafazakâr toplumsal değerleri, milliyetçi-popülist söylemleri ve aile merkezli normatif çerçeveleri bir arada sunan özgün bir ideolojik formasyon olarak öne çıkmaktadır (Harvey, 2005; Brown, 2019). Yeni sağ, klasik refah devleti anlayışının eşitlikçi ve yeniden dağıtımcı yönlerini aşındırırken, toplumsal yeniden üretimi büyük ölçüde birey, aile ve piyasa ekseninde yeniden tanımlayan bir yönetişim mantığını kurumsallaştırmaktadır.

Bu ideolojik yönelim, toplumsal cinsiyet eşitliği politikaları açısından yalnızca nicel bir gerilemeyi değil, aynı zamanda eşitlik kavramının anlamının daraltılmasını ve depolitize edilmesini de beraberinde getirmektedir. Kadınların hak temelli yurttaşlar olarak kamusal alandaki varlığı, yerini giderek "ailenin taşıyıcısı", "bakımın öznesi" ve "toplumsal uyumun garantörü" olarak tanımlanan normatif rollere bırakmaktadır. Böylece toplumsal cinsiyet eşitliği, yapısal bir siyasal mesele olmaktan çıkarılarak ahlaki, kültürel ve bireysel sorumluluk alanına itilmekte; kamusal sorumluluk alanı daralmaktadır.

Toplumsal cinsiyet literatürü, yeni sağ politikaların kadınların toplumsal konumu üzerindeki etkilerini ağırlıklı olarak ulusal düzeydeki anayasal düzenlemeler, merkezi iktidar söylemleri ve makro politika çerçeveleri üzerinden incelemiştir. Oysa bakım hizmetleri, sosyal yardımlar, istihdam destekleri, yerel sosyal politikalar ve kentsel mekânın gündelik kullanımı gibi kadınların yaşamlarını doğrudan etkileyen alanlar büyük ölçüde yerel yönetimler aracılığıyla şekillenmektedir. Bu nedenle yerel yönetimler, yeni sağ politikaların toplumsal cinsiyet rejimleri üzerindeki etkilerinin en görünür ve somut biçimde üretildiği yönetsel düzey olarak kritik bir öneme sahiptir

Yerel düzeyde toplumsal cinsiyet eşitliği mekanizmalarının zayıflatılması, sosyal hizmetlerin aile merkezli çerçevelerle yeniden yapılandırılması ve kadın politikalarının proje bazlı, geçici uygulamalara indirgenmesi, kadınların kamusal alandaki varlığını ve siyasal öznelliğini doğrudan etkilemektedir. Bu süreç, yalnızca politika çıktılarında değil, kamusal alanın normatif sınırlarının yeniden çizilmesinde de kendini göstermektedir. Kadınlar, yerel siyaset ve hizmet sunumu bağlamında giderek daha fazla "anne" ve "bakım veren" kimlikleriyle temsil edilmekte; eşit yurttaş ve siyasal özne olma halleri ikincilleştirilmektedir. Sonuç olarak temsil nicel olarak artıyor görünse dahi, bu temsilin içeriği çoğu zaman sembolik düzeyde kalmaktadır.

Bu makale, yeni sağ–toplumsal cinsiyet ilişkisini yerel yönetimler bağlamında ele alarak literatürdeki önemli bir boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır. Türkiye, Polonya, Macaristan, İtalya, Amerika Birleşik Devletleri ve Brezilya örnekleri üzerinden yürütülen karşılaştırmalı analiz, farklı siyasal rejimlere, merkez–yerel ilişkilerine ve kurumsal yapılara sahip ülkelerde yeni

[3] Türkçede "additive manufacturing", "eklemeli üretim", eklemeli imalat", "eklemeli üretim teknolojisi" gibi farklı

sağ politikaların yerel düzeyde benzer ya da farklı toplumsal cinsiyet sonuçları üretip üretmediğini incelemektedir. Çalışma, Hannah Arendt'in kamusal–özel alan ayrımı ile kesişimsellik teorisini bir arada kullanarak, yerel yönetimlerin kadınların toplumsal konumunun yeniden yapılandırılmasındaki rolünü hem kuramsal hem de ampirik düzeyde tartışmaktadır.

Bu yönüyle makale, yeni sağın toplumsal cinsiyet eşitliği politikalarını yalnızca geri çeken bir siyasal eğilim olmadığını; aksine eşitlik, bakım ve kamusal sorumluluk kavramlarını yeniden tanımlayan bütüncül bir yönetişim mantığı sunduğunu ortaya koymaktadır. Yerel yönetimler merkezli bu analiz, feminist siyaset sosyolojisi literatürüne karşılaştırmalı, eleştirel ve güncel bir katkı sunmayı hedeflemektedir.

Son olarak, bu çalışma literatüre üç temel katkı sunmaktadır. İlk olarak, yeni sağ–toplumsal cinsiyet ilişkisini ulusal politika ve söylem analizlerinin ötesine taşıyarak, eşitlik politikalarının fiilen uygulandığı yerel yönetsel düzeyi analizin merkezine yerleştirmektedir. İkinci olarak, Hannah Arendt'in kamusal–özel alan ayrımı ile kesişimsellik teorisini birlikte kullanarak, yeni sağın kamusal alanın sınırlarını ve eşitliğin anlamını nasıl yeniden tanımladığını göstermektedir. Üçüncü olarak ise farklı siyasal rejimlere sahip ülkelerde benzer toplumsal cinsiyet örüntülerinin ortaya çıkmasını analiz ederek, yeni sağın bağlama duyarlı ancak yönelimsel olarak tutarlı bir toplumsal cinsiyet rejimi üretme kapasitesine dikkat çekmektedir. Bu çerçevede makale, yerel yönetimleri yeni sağ politikalar altında toplumsal cinsiyet eşitsizliklerinin hem yeniden üretildiği hem de potansiyel olarak dönüştürülebileceği kritik siyasal alanlar olarak kavramsallaştırmaktadır.

Kuramsal Çerçeve: Yeni Sağ, Kamusal–Özel Alan ve Kesişimsellik

Yeni sağ, neoliberalizmin piyasa merkezli rasyonelliğini muhafazakâr toplumsal değerler ve[4] otoriter siyasal eğilimlerle birleştiren çok katmanlı bir siyasal paradigma olarak tanımlanmaktadır (Harvey, 2005; Brown, 2019; Mudge, 2008; Cooper, 2017). Bu paradigma, devletin refah ve eşitlik alanındaki düzenleyici rolünü daraltırken, toplumsal sorumlulukları birey, aile ve piyasa üçgenine devreden bir yönetişim anlayışını kurumsallaştırmaktadır. Mudge'un (2008) gösterdiği üzere neoliberalizm bu bağlamda yalnızca ekonomik bir doktrin değil, siyasal aktörlerin ve kurumların yeniden yapılandırılmasını içeren ideolojik bir projedir. Cooper (2017) ise bu yeniden yapılanmanın, aile değerleri ve ahlaki muhafazakârlık söylemleriyle iç içe geçerek toplumsal cinsiyet rejimlerini dönüştürdüğünü ortaya koymaktadır. Feminist siyaset sosyolojisi literatürü, yeni sağın bu yönelimini yalnızca bir politika tercihi olarak değil, toplumsal yeniden üretimin örgütlenme biçiminde yapısal bir dönüşüm olarak ele almaktadır (Fraser, 2016).

Bu dönüşümün toplumsal cinsiyet boyutunu anlamak açısından Hannah Arendt'in kamusal ve özel alan ayrımı önemli bir analitik çerçeve sunmaktadır. Arendt'e göre kamusal alan, bireylerin

eşitlik temelinde görünür olduğu, siyasal eylemin ve kolektif karar alma süreçlerinin gerçekleştiği mekânı ifade ederken; özel alan zorunluluklar, bakım emeği ve biyolojik yeniden üretimle ilişkilidir (Arendt, 1958). Yeni sağ politikalar, bakım ve sosyal destek hizmetlerini kamusal sorumluluk alanından çıkararak yeniden özel alana devretmekte; böylece kadınların tarihsel olarak ilişkilendirildiği özel alanı yeniden normatif bir ideal hâline getirmektedir. Bu süreç, kadınların kamusal alandaki varlığını yalnızca nicel olarak değil, niteliksel olarak da sınırlandırmakta; siyasal katılım ve temsil alanlarını daraltmaktadır.

Yerel yönetimler, Arendtçi anlamda kamusal alanın kurumsal taşıyıcıları olarak bu dönüşümün en kritik uygulama düzeyini oluşturmaktadır. Sosyal hizmetler, bakım altyapısı, kentsel mekânın düzenlenmesi ve gündelik yaşam pratikleri büyük ölçüde yerel yönetimler aracılığıyla şekillendirilmektedir. Bu nedenle yeni sağ politikaların kamusal–özel alan sınırlarını yeniden çizme girişimleri, yerel düzeyde somutlaşmakta ve kadınların gündelik yaşam deneyimlerini doğrudan etkilemektedir. Yerel yönetimlerin eşitlik birimlerini zayıflatması ya da sembolik düzeyde tutması, kamusal alanın toplumsal cinsiyet açısından daralmasına yol açmaktadır.

Bu çalışmada kuramsal çerçeve, kesişimsellik teorisi ile tamamlanmaktadır. Kesişimsellik, toplumsal cinsiyetin sınıf, etnisite, göçmenlik statüsü, yaş ve mekânsal eşitsizliklerle birlikte ele alınmasını sağlayan analitik bir yaklaşımdır (Crenshaw, 1989). Yeni sağ politikaların etkileri kadınlar arasında homojen değildir; aksine yerel bağlama bağlı olarak farklılaşmakta ve bazı gruplar için daha derin eşitsizlikler üretmektedir. Özellikle düşük gelirli kadınlar, göçmenler ve etnik azınlıklar, sosyal hizmetlerin daraltılması ve bakım yükünün aileye devri süreçlerinden orantısız biçimde etkilenmektedir. Yerel yönetimler bu kesişimsel eşitsizlikleri ya yeniden üreten ya da dönüştürme potansiyeline sahip aktörler olarak öne çıkmaktadır.

Bu kuramsal çerçeve, yeni sağ politikaların yerel yönetimler düzeyinde kadınların toplumsal konumunu nasıl yeniden yapılandırdığını analiz etmek için bütünlüklü bir zemin sunmaktadır. Arendt'in kamusal–özel alan ayrımı, eşitlik politikalarındaki gerilemeyi normatif ve siyasal bir dönüşüm olarak kavramsallaştırırken; kesişimsellik yaklaşımı, bu dönüşümün farklı kadın grupları üzerindeki çok katmanlı etkilerini görünür kılmaktadır. Bu sayede makale, yeni sağın toplumsal cinsiyet rejimlerini yalnızca geri götüren değil, aynı zamanda yeniden tanımlayan bir siyasal mantık sunduğunu ortaya koymaktadır.

Yöntem ve Veri Kaynakları

Bu çalışma, yeni sağ politikaların kadınların toplumsal konumu üzerindeki etkilerini yerel yönetimler bağlamında incelemek amacıyla karşılaştırmalı ve nitel bir araştırma tasarımı benimsemektedir. Araştırma, farklı siyasal rejimlere, yönetsel yapılara ve toplumsal cinsiyet politikalarına sahip ülkelerde, benzer ideolojik yönelimlerin yerel düzeyde hangi mekanizmalar aracılığıyla somutlaştığını ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu bağlamda çalışma, tekil bir ülke incelemesinden ziyade, çoklu vaka karşılaştırmasına dayalı bir analitik çerçeve sunmaktadır.

Karşılaştırmalı tasarım, yeni sağ ideolojinin farklı bağlamsal koşullar altında benzer ya da ayrışan toplumsal cinsiyet sonuçları üretip üretmediğini değerlendirmeye olanak tanımaktadır.

Araştırma kapsamına Türkiye, Polonya, Macaristan, İtalya, Amerika Birleşik Devletleri ve Brezilya dâhil edilmiştir. Bu ülkeler; son on yılda yeni sağ siyasal söylemlerin ve politika setlerinin belirgin biçimde güç kazanması, yerel yönetimlerin sosyal politika, bakım hizmetleri ve toplumsal cinsiyet eşitliği uygulamalarında kritik bir rol üstlenmesi ve karşılaştırmaya elverişli veri bulunabilirliği kriterleri doğrultusunda seçilmiştir. Seçilen vakalar, merkeziyetçi ve yerinden yönetim modelleri, farklı refah rejimleri ve değişken kurumsal kapasiteler açısından önemli bir çeşitlilik sunmaktadır. Bu çeşitlilik, yeni sağ politikaların yerel düzeyde kadınların siyasal temsili, ekonomik katılımı ve bakım emeği üzerindeki etkilerinin karşılaştırmalı olarak analiz edilmesine imkân tanımaktadır.

Çalışmada ikincil veri analizi yöntemi kullanılmıştır. Analiz, UN Women, OECD, World Bank, IPU, Eurostat ve ilgili ülkelerin ulusal istatistik kurumları tarafından yayımlanan raporlar ve veri setlerine dayanmaktadır. Bu kaynaklar; kadınların yerel siyasal temsiline, iş gücüne katılım oranlarına, bakım hizmetlerine erişimine ve yerel yönetimlerdeki toplumsal cinsiyet eşitliği mekanizmalarının kurumsal varlığına ilişkin göstergeleri kapsamaktadır. Nicel göstergeler, doğrudan nedensel çıkarımlar üretmekten ziyade, nitel bir yorumlayıcı çerçeve içinde değerlendirilmiş; yerel düzeydeki kurumsal ve ideolojik dönüşümlerle ilişkilendirilmiştir.

Verilerin analizi, tematik karşılaştırma yaklaşımıyla gerçekleştirilmiştir. Yerel yönetimlerin toplumsal cinsiyet eşitliği politikaları, bakım hizmetlerinin örgütlenme biçimleri ve kadınların yerel siyasal temsiline ilişkin uygulamalar, ortak analitik temalar etrafında sistematik biçimde karşılaştırılmıştır. Bu temalar, Hannah Arendt'in kamusal–özel alan ayrımı ve kesişimsellik teorisi çerçevesinde yorumlanarak, yeni sağ politikaların kadınların toplumsal konumunu yerel düzeyde nasıl yeniden yapılandırdığına ilişkin bütünlüklü bir analiz sunmuştur. Bu yaklaşım, sayısal göstergelerin ötesine geçerek, eşitsizliklerin ideolojik ve kurumsal yeniden üretim süreçlerini görünür kılmayı amaçlamaktadır.

Analitik Yaklaşım

Veri analizi, betimleyici ve yorumlayıcı nitel analiz çerçevesinde yürütülmüştür. Nicel göstergeler, ülkeler arası karşılaştırma yapmaya imkân verecek şekilde tablo ve oranlar aracılığıyla sunulmuş; bu göstergeler kuramsal çerçeve ile ilişkilendirilerek yorumlanmıştır. Analiz sürecinde üç temel analitik eksen belirlenmiştir:

1. Siyasal-ideolojik eksen: Yeni sağ söylemlerin toplumsal cinsiyet rejimleri, aile politikaları ve kadınların kamusal alandaki konumuna ilişkin normatif çerçeveler üzerindeki etkileri.
2. Yönetsel-kurumsal eksen: Yerel yönetimlerde toplumsal cinsiyet eşitliği mekanizmalarının kurumsal varlığı, bütçesel öncelikler ve hizmet sunum kapasitesi.

3.Toplumsal eksen: Kadınların bakım yükü, ekonomik katılımı ve yerel siyasal temsiline ilişkin yapısal eğilimler.

Bu eksenler, Hannah Arendt'in kamusal–özel alan ayrımı ve kesişimsellik teorisiyle ilişkilendirilerek değerlendirilmiştir. Böylece nicel veriler yalnızca betimleyici göstergeler olarak değil, aynı zamanda toplumsal cinsiyet rejimlerinin yerel düzeydeki dönüşümünü açıklayan teorik olarak temellendirilmiş bir analiz çerçevesi içinde ele alınmıştır.

Sınırlılıklar ve Genellenebilirlik

Bu çalışmanın bazı sınırlılıkları bulunmaktadır. Öncelikle analiz, ikincil verilere dayandığı için yerel düzeydeki uygulamaların tüm çeşitliliğini ve kadınların gündelik deneyimlerini mikro düzeyde yansıtma kapasitesi sınırlıdır. İkinci olarak, ülkeler arası veri tanımları, ölçüm yöntemleri ve raporlama standartlarındaki farklılıklar, tam karşılaştırılabilirlik açısından belirli metodolojik kısıtlar yaratmaktadır. Üçüncü olarak, çalışma yerel yönetimlerin tamamına ilişkin nicel ve istatistiksel bir genelleme iddiası taşımamakta; bunun yerine seçilmiş vakalar üzerinden yapısal eğilimleri ve ortak dönüşüm örüntülerini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Bununla birlikte, farklı siyasal, yönetsel ve kültürel bağlamlara sahip ülkelerde benzer toplumsal cinsiyet sonuçlarının gözlemlenmesi, yeni sağ politikaların yerel düzeyde analitik olarak genellenebilir belirli etkiler ürettiğine işaret etmektedir. Bu nedenle çalışma, istatistiksel değil, kuramsal ve analitik genellenebilirlik çerçevesinde değerlendirilmelidir. Bulgular, yerel yönetimlerin yeni sağ ideolojik çerçeve altında toplumsal cinsiyet rejimlerinin yeniden üretildiği ya da dönüştürüldüğü kritik yönetsel alanlar olduğunu göstermekte ve ileride yapılacak nitel saha araştırmaları için sağlam bir analitik zemin sunmaktadır.

Ülke Karşılaştırmaları: Yeni Sağ Politikalar ve Yerel Düzeyde Toplumsal Cinsiyet Rejimleri

Bu bölüm, yeni sağ politikaların yerel yönetimler düzeyinde kadınların toplumsal konumunu nasıl yeniden yapılandırdığını seçilmiş ülke örnekleri üzerinden karşılaştırmalı olarak incelemektedir. Ele alınan ülkeler, siyasal rejim tipleri, merkez–yerel ilişkilerin niteliği ve toplumsal cinsiyet eşitliği politikalarının kurumsallaşma düzeyi açısından önemli farklılıklar taşımaktadır. Bununla birlikte karşılaştırmalı analiz, yeni sağ ideolojinin yerel düzeyde farklı bağlamsal koşullara rağmen benzer yönetsel, normatif ve toplumsal sonuçlar üretebildiğini ortaya koymaktadır. Bu durum, yeni sağın yalnızca ulusal düzeyde değil, yerel yönetişim alanında da toplumsal cinsiyet rejimlerini dönüştüren yapısal bir etkiye sahip olduğunu göstermektedir.

Türkiye

Türkiye, muhafazakâr–neoliberal yönetişim anlayışının yerel yönetimler üzerindeki etkilerinin belirgin biçimde gözlemlendiği bir örnek sunmaktadır. Yerel düzeyde sosyal yardım ve bakım

hizmetleri, giderek artan biçimde aile merkezli ve yardım temelli bir çerçeve içinde yapılandırılmaktadır. Belediyelerde toplumsal cinsiyet eşitliği birimleri ve kadın politikalarına yönelik kurumsal mekanizmalar, birçok örnekte sınırlı kapasiteyle çalışmakta ya da sembolik bir varlık düzeyinde kalmaktadır. Kadınların yerel siyasal temsili nicel olarak düşük seyrederken, mevcut temsilin politika üretim süreçlerine yansıması oldukça sınırlıdır. Bu tablo, Hannah Arendt'in kamusal–özel alan ayrımı bağlamında değerlendirildiğinde, kamusal sorumlulukların yeniden özel alana devredildiği ve kadınların bakım emeği üzerinden tanımlandığı bir yönetsel yeniden yapılanmaya işaret etmektedir.

Polonya ve Macaristan

Polonya ve Macaristan, yeni sağın toplumsal cinsiyet karşıtı söylemlerle daha açık ve kurumsallaşmış biçimde hayata geçtiği örneklerdir. Polonya'da yerel yönetimler, merkezi hükümetin güçlü ideolojik yönlendirmesi altında toplumsal cinsiyet eşitliği politikalarından sistematik olarak uzaklaşmış; özellikle üreme hakları, sosyal hizmetler ve kadın örgütleriyle iş birliği alanlarında ciddi gerilemeler yaşanmıştır. Macaristan'da ise yerel yönetimlerin özerkliği büyük ölçüde zayıflatılmış, toplumsal cinsiyet eşitliği mekanizmaları merkeziyetçi ve otoriter bir yönetim anlayışı içinde işlevsiz hâle gelmiştir. Her iki ülkede de bakım emeği ve sosyal destek hizmetleri açık biçimde aile sorumluluğu olarak yeniden tanımlanmakta; bu durum, kesişimsel eşitsizliklerin özellikle düşük gelirli ve kırılgan gruplar açısından derinleşmesine yol açmaktadır.

İtalya

İtalya, yeni sağ politikaların yerel düzeyde homojen olmayan etkiler ürettiği bir örnek sunmaktadır. Bölgesel farklılıklar, yerel yönetimlerin kurumsal kapasitesi ve siyasal kompozisyonu, toplumsal cinsiyet eşitliği politikalarının uygulanmasında belirleyici olmaktadır. Bazı belediyelerde eşitlik mekanizmaları görece güçlü biçimde varlığını sürdürürken, özellikle güney bölgelerde sosyal hizmetlerin daraltıldığı ve aile merkezli yardım politikalarının yaygınlaştığı görülmektedir. Bu durum, yeni sağın yerel düzeyde tek tip bir sonuç üretmekten ziyade, mevcut kurumsal kapasite ve siyasal irade ile etkileşim içinde farklılaşan sonuçlar doğurduğunu göstermektedir.

Amerika Birleşik Devletleri

Amerika Birleşik Devletleri, federal yapısı nedeniyle yerel yönetimlerin hem gerileme hem de direnç alanları olarak işlev gördüğü karmaşık bir tablo sunmaktadır. Bazı eyalet ve belediyelerde yeni sağ politikalar doğrultusunda toplumsal cinsiyet eşitliği mekanizmaları zayıflatılırken; diğerlerinde yerel yönetimler eşitlik politikalarını koruyan, hatta geliştiren aktörler hâline gelmiştir. Bu ikili yapı, yerel düzeyin yeni sağ karşısında yalnızca uygulayıcı bir alan değil, aynı zamanda siyasal mücadele ve karşı-hegemonik pratiklerin geliştirilebildiği bir zemin olduğunu göstermektedir.

Brezilya

Brezilya, popülist yeni sağın yerel yönetimler üzerindeki etkilerinin özellikle sosyal politika alanında yoğun biçimde hissedildiği bir örnektir. Sosyal hizmet bütçelerinin daraltılması ve toplumsal cinsiyet eşitliği söyleminin marjinalleştirilmesi, kadınların yerel düzeyde elde ettiği kazanımları zayıflatmıştır. Kadınların yerel siyasal temsili bazı bölgelerde artış göstermesine rağmen, bu artış çoğu zaman politika çıktıları üzerinde sınırlı etki yaratmakta; temsil, sembolik düzeyde kalmaktadır. Bu durum, yeni sağ bağlamında temsiliyet ile politika üretimi arasındaki kopukluğu görünür kılmaktadır.

Karşılaştırmalı Değerlendirme

Aşağıdaki tabloda (Tablo 1), seçilmiş ülkelerde yeni sağ politikaların yerel yönetimler düzeyinde toplumsal cinsiyet dinamikleri üzerindeki etkilerini özetlemektedir:

Tablo 1. Yeni Sağ Politikalar ve Yerel Yönetimlerde Toplumsal Cinsiyet Dinamikleri (Seçilmiş Ülkeler)

Ülke	Siyasal Bağlam	Yerel Eşitlik Mekanizmaları	Kadın Temsili (Yerel)	Temel Eğilim
Türkiye	Muhafazakâr–neoliberal	Sınırlı, parçalı	Düşük	Aile merkezli sosyal yardım
Polonya	Milliyetçi–muhafazakâr	Büyük ölçüde zayıflatılmış	Düşük–Orta	Toplumsal cinsiyet karşıtı söylem
Macaristan	Otoriter yeni sağ	Kurumsal gerileme	Düşük	Bakımın aileye devri
İtalya	Bölgesel farklılıklar	Bölgesel olarak değişken	Orta	Yerel farklılaşma
ABD	Federal, kutuplaşmış	Eyalet/yerel bazlı	Değişken	Yerel direnç ve gerileme
Brezilya	Popülist yeni sağ	Zayıflayan mekanizmalar	Düşük–Orta	Sosyal politika daralması

Bu karşılaştırmalı analiz, yeni sağ politikaların yerel yönetimler düzeyinde farklı kurumsal bağlamlara rağmen ortak bir eğilim sergilediğini ortaya koymaktadır. Bakım emeğinin aileye devri, toplumsal cinsiyet eşitliği mekanizmalarının zayıflatılması ve kadınların kamusal temsiline yüklenen sembolik anlam, ülkeler arasında değişen yoğunluklarda da olsa tekrar eden örüntüler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bulgular, yerel yönetimlerin yeni sağ politikalar altında toplumsal cinsiyet rejimlerinin yeniden üretildiği ve dönüştürüldüğü kritik siyasal alanlar olduğunu güçlü biçimde teyit etmektedir.

Tartışma: Yeni Sağ, Yerel Yönetimler ve Toplumsal Cinsiyet Rejimlerinin Yeniden Yapılanması

Bu çalışmanın karşılaştırmalı bulguları, yeni sağ politikaların kadınların toplumsal konumunu yalnızca belirli politika alanlarında gerileten bir etki yaratmadığını; aksine yerel yönetimler aracılığıyla toplumsal cinsiyet rejimlerini yapısal ve normatif düzeyde yeniden kurduğunu ortaya koymaktadır. Türkiye, Polonya, Macaristan, İtalya, Amerika Birleşik Devletleri ve Brezilya örnekleri, farklı siyasal rejimler ve yönetsel yapılara rağmen yeni sağın yerel düzeyde benzer yönelimler ürettiğini göstermektedir. Bu durum, yeni sağın bağlama duyarlı ancak yönelimsel olarak tutarlı bir siyasal rasyonalite sunduğuna işaret etmektedir.

Hannah Arendt'in kamusal–özel alan ayrımı çerçevesinde değerlendirildiğinde, yeni sağ politikaların yerel düzeydeki en belirgin etkisi, bakım emeği ve sosyal destek hizmetlerinin kamusal sorumluluk alanından çıkarılarak yeniden özel alana devredilmesidir. Yerel yönetimlerin sosyal politika kapasitesinin daraltılması, eşitlik birimlerinin işlevsizleştirilmesi ya da sembolik düzeye indirgenmesi ve aile merkezli yardım mekanizmalarının yaygınlaştırılması, kamusal alanın toplumsal cinsiyet açısından daralmasına yol açmaktadır. Bu süreç, kadınların tarihsel olarak ilişkilendirildiği özel alanı yeniden normatif bir ideal hâline getirirken, kamusal alanı erkek egemen siyasal ve yönetsel pratiklerle daha uyumlu bir mekân olarak yeniden üretmektedir.

Karşılaştırmalı bulgular, kadınların yerel siyasal temsiline ilişkin nicel artışların dahi çoğu bağlamda nitel bir dönüşüme yol açmadığını göstermektedir. Kadınların belediye meclislerinde ya da yerel karar alma organlarında yer alması, eşitlik politikalarının güçlenmesiyle otomatik olarak ilişkilendirilmemektedir. Aksine yeni sağ bağlamında kadın temsili, sıklıkla "aile", "toplumsal hassasiyet" ve "yardım" söylemleriyle çerçevelenerek, kamusal eşitlik talebinden arındırılmış sembolik bir anlam yüklenmektedir. Bu durum, temsilin dönüştürücü potansiyelini sınırlandırmakta ve kadınların siyasal öznelliğini daraltmaktadır.

Kesişimsellik perspektifi, bu dönüşümün kadınlar arasında eşit olmayan etkiler yarattığını açık biçimde ortaya koymaktadır. Yerel düzeyde bakım hizmetlerinin daraltılması ve sosyal desteklerin koşullulaştırılması, özellikle düşük gelirli kadınlar, göçmenler, etnik azınlıklar ve tek ebeveynli hanelerde yaşayan kadınlar açısından daha ağır sonuçlar doğurmaktadır. Karşılaştırmalı analizde görüldüğü üzere, bu gruplar yeni sağ politikalar altında hem kamusal hizmetlere erişim hem de siyasal temsil açısından çoklu dezavantajlarla karşı karşıya kalmaktadır. Yerel yönetimler, bu kesişimsel eşitsizlikleri hafifletebilecek potansiyele sahipken, yeni sağ yönetişim anlayışı altında çoğu zaman bu eşitsizliklerin yeniden üretildiği mekânlar hâline gelmektedir.

Bununla birlikte Amerika Birleşik Devletleri ve kısmen İtalya örnekleri, yerel düzeyin yeni sağ karşısında bütünüyle homojen bir gerileme alanı olmadığını da göstermektedir. Federal yapı, yerel özerklik ya da güçlü sivil toplum ağları, bazı bağlamlarda yerel yönetimlerin eşitlik politikalarını koruyabildiği ya da alternatif uygulamalar geliştirebildiği alanlar yaratmaktadır.

Bu durum, yerel yönetimlerin yalnızca yeni sağ politikaların uygulayıcıları değil, aynı zamanda potansiyel direnç ve yeniden müzakere alanları olabileceğine işaret etmektedir. Ancak bu direnç alanlarının kırılgan ve bağlama bağımlı olduğu da göz ardı edilmemelidir.

Bu bulgular ışığında tartışma, yeni sağ politikaların yerel yönetimler düzeyinde kamusal alanın sınırlarını yeniden çizdiği, toplumsal yeniden üretimi özel alana hapsettiği ve kadınların siyasal katılımını çoğu zaman sembolik bir düzeyle sınırladığı sonucuna ulaşmaktadır. Arendt'in kamusal alan anlayışı ve kesişimsellik teorisi birlikte ele alındığında, yeni sağın yalnızca eşitlik politikalarını zayıflatmadığı; aynı zamanda eşitliğin anlamını ve kapsamını daraltan bir siyasal mantık sunduğu görülmektedir. Yerel yönetimler bu mantığın en görünür biçimde işlediği yönetsel düzey olarak, toplumsal cinsiyet rejimlerinin yeniden üretiminde merkezi bir rol üstlenmektedir.

Sonuç ve Politika Önerileri

Bu çalışma, yeni sağ politikaların kadınların toplumsal konumunu yerel yönetimler düzeyinde çok katmanlı ve yapısal biçimde dönüştürdüğünü ortaya koymaktadır. Türkiye, Polonya, Macaristan, İtalya, Amerika Birleşik Devletleri ve Brezilya örnekleri üzerinden yürütülen karşılaştırmalı analiz, farklı siyasal rejimler ve yönetsel modeller altında dahi yeni sağın yerel düzeyde benzer toplumsal cinsiyet sonuçları ürettiğini göstermektedir. Neoliberal ekonomik yeniden yapılanmanın muhafazakâr ve aile merkezli normatif çerçevelerle birleşmesi, bakım emeğinin kamusal sorumluluk alanından çıkarılarak yeniden özel alana devredilmesine yol açmaktadır. Bu süreç, kadınların kamusal alandaki görünürlüğünü, siyasal katılımını ve ekonomik özerkliğini sınırlayan yapısal bir dönüşüm olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yerel yönetimler, sosyal politika, bakım hizmetleri ve gündelik yaşamın düzenlenmesi açısından merkezi bir rol üstlenmelerine rağmen, yeni sağ yönetişim anlayışı altında çoğu bağlamda toplumsal cinsiyet eşitliğini güçlendiren aktörler olmaktan uzaklaşmaktadır. Bulgular, yerel düzeyde eşitlik birimlerinin ve mekanizmalarının ya kurumsal olarak zayıflatıldığını ya da sembolik bir varlık düzeyine indirgendğini göstermektedir. Kadınların yerel siyasal temsili bazı ülkelerde nicel artışlar sergilese de, bu artış çoğu zaman politika çıktıları üzerinde sınırlı bir etki yaratmakta; temsil, dönüştürücü bir güç olmaktan ziyade normatif söylemleri yeniden üreten bir araç hâline gelmektedir.

Hannah Arendt'in kamusal–özel alan ayrımı perspektifinden bakıldığında, yeni sağ politikalar yerel düzeyde kamusal alanı daraltmakta ve toplumsal yeniden üretimi özel alanla özdeşleştiren normatif bir düzeni güçlendirmektedir. Kesişimsellik teorisi ise bu dönüşümün kadınlar arasında eşit olmayan etkiler yarattığını ortaya koymaktadır. Özellikle düşük gelirli kadınlar, göçmenler, etnik azınlıklar ve bakım yükü yoğun gruplar, sosyal hizmetlerin daraltılması ve aile merkezli politikaların yaygınlaşmasından orantısız biçimde etkilenmektedir. Bu durum, yerel yönetimlerin yalnızca eşitsizlikleri hafifletme potansiyeline sahip olmadığını; aynı zamanda bu eşitsizliklerin

yeniden üretildiği kritik yönetsel alanlar hâline gelebildiğini göstermektedir.

Bu bulgular doğrultusunda politika önerileri, yerel yönetimlerin toplumsal cinsiyet eşitliği alanındaki kurumsal kapasitelerinin güçlendirilmesine odaklanmalıdır. Öncelikle yerel düzeyde eşitlik birimleri ve mekanizmaları, idari takdire bağlı olmaksızın açık yetki tanımları ve sürdürülebilir bütçe kaynaklarıyla desteklenmelidir. Toplumsal cinsiyete duyarlı bütçeleme uygulamaları, yerel hizmetlerin planlanması ve uygulanmasında temel bir araç hâline getirilmelidir. Bakım hizmetlerinin piyasa ya da aile temelli çözümlerle sınırlandırılması yerine, kamusal bir sorumluluk olarak ele alınması; kreş, yaşlı ve engelli bakım hizmetlerinin yerel yönetimler eliyle erişilebilir ve kapsayıcı biçimde sunulması büyük önem taşımaktadır.

Ayrıca yerel karar alma süreçlerinde kadınların ve dezavantajlı grupların anlamlı katılımını artıracak mekanizmaların geliştirilmesi gerekmektedir. Danışma kurulları, katılımcı bütçe uygulamaları ve yerel düzeyde toplumsal cinsiyet etki analizleri, temsiliyetin sembolik düzeyin ötesine geçmesine katkı sağlayabilir. Ulusal ve uluslararası izleme mekanizmalarıyla uyumlu raporlama süreçleri, yerel yönetimlerin toplumsal cinsiyet eşitliği performansının şeffaflığını ve hesap verebilirliğini artıracaktır.

Bu çalışma, istatistiksel genelleme iddiası taşımamakla birlikte, farklı siyasal ve yönetsel bağlamlarda tekrar eden örüntüleri görünür kılarak analitik genellenebilirlik sunmaktadır. İkincil verilere dayalı olması, yerel düzeydeki mikro deneyimleri sınırlı biçimde yansıtabilmektedir; ancak bulgular, gelecekte yapılacak nitel saha araştırmaları ve derinlemesine vaka analizleri için güçlü bir kavramsal ve ampirik zemin oluşturmaktadır. Sonuç olarak makale, yeni sağ politikaların yerel yönetimler aracılığıyla toplumsal cinsiyet rejimlerini nasıl yeniden yapılandırdığını ortaya koyarak, feminist siyaset sosyolojisi literatürüne yerel düzeyi merkeze alan bütünlüklü bir katkı sunmaktadır.

Kaynakça

Arendt, H. (1958). The human condition. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Brown, W. (2019). In the ruins of neoliberalism: The rise of antidemocratic politics in the West. New York, NY: Columbia University Press.

Cooper, M. (2017). Family values: Between neoliberalism and the new social conservatism. New York, NY: Zone Books.

Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. University of Chicago Legal Forum, 1989(1), 139–167.

Eurostat. (2024). Employment and social policy statistics. European Commission.

Fraser, N. (2016). Contradictions of capital and care. New Left Review, 100, 99–117.

Harvey, D. (2005). A brief history of neoliberalism. Oxford, UK: Oxford University Press.

Inter-Parliamentary Union (IPU). (2024). Women in politics: 2024 map. Geneva: IPU.

Mudge, S. L. (2008). What is neoliberalism? Socio-Economic Review, 6(4), 703–731. https://doi.org/10.1093/ser/mwn016

OECD. (2023). Social institutions and gender index (SIGI) global report. Paris: OECD Publishing.

TÜİK. (2024). İşgücü istatistikleri. Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu.

UNDP. (2023). Human development report: Gender and power. New York, NY: United Nations Development Programme.

UN Women. (2024). Progress on the sustainable development goals: Gender snapshot 2024. New York, NY: United Nations.

World Bank. (2024). Gender data portal. Washington, DC: World Bank.

Sağ-Dinsel Radikalizmde Tarihsel Meşruiyet Arayışına Bir Örnek: "Anti-Kolonyal" Söylem Çabası ve Türkiye'de Ticanîlik * [1]

An Example of the Search for Historical Legitimacy in Right-Wing Religious Radicalism: The Attempt at an "Anti-Colonial" Discourse and the Tijānī Order in Turkey

Mustafa Yaşar ÖZOYLUMLU [2]

Gönderilme Tarihi: 09.11.2025 *Kabul Tarihi: 28.12.2025*

ÖZET

Araştırma, Ticanîliğin ideolojik ve dinsel çekirdeğini, Kuzey Afrika'da Fransız karşıtı anti-kolonyalizmin selefî mirasla kurduğu tarihsel hat üzerinden izleyerek, bu mirasın Türkiye'deki laiklik karşıtı radikalizmle hangi kanallardan eklemlenmeye çalıştığını olgusal düzeyde ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu çerçevede, Ticanî hareketinin liderlerinin kendilerini doğrudan Hz. Muhammed'e bağlayan "Tarikat-ı Muhammediye" iddiasıyla tasavvufî aracılığı reddeden selefî bir damar üzerinden beslendiği; bu nedenle modern, seküler ve Fransız laik felsefesinde dayanaklar bulan Kemalist rejimi, "kolonyal bir düzen" olarak çerçevelemeye ve toplumsal algıda bu yönde -başarısız da kalsa- bir karşılık üretmeye yöneldiği savunulmaktadır. Türkiye'nin tarihsel konjonktürü ve Kemalist rejimin niteliği, Ticanîliğin şiddete içkin reddiyeci repertuarının geniş kitlelere yayılmasını sınırlamış görünse de hareketin dinsel radikalizmin şiddet içeren eylemlerine dair erken bir örnek teşkil etmesi ve yakın dönemdeki bazı şiddet vakalarında adının anılması, tarikatın dinsel-radikalizm bağlamında yeniden değerlendirilmesini gerekli kılmaktadır. Araştırma, Atatürk'ün manevî mirasına, heykel ve büstlerine dönük eylemlerin İslâmcı yazın içinde hangi söylemsel stratejilerle meşrulaştırıldığını incelerken, Ticanîliğin kendisini İslâm'ın "sahihliği"ni temsil eden reaksiyoner bir kurtarıcı özne olarak konumlandırdığına işaret eder; müritlerin Ticanî liderlere yönelik "peygamberlik" atfını da bu ideolojik çerçeve içinde ele alır. Son olarak Ticanîliğin günümüzde varlığını sürdüren bazı tarikatlara miras/gelenek olarak devrettiği üç örüntüyü öne çıkarır: (a) seküler düzeni "kolonyal" ve "dayatmacı" olarak kodlayan laiklik ve ulus-devlet karşıtı siyasal dil, (b) devlet otoritesine karşı kurulan dinî bir "üst meşruiyet" iddiası, (c) kamusal alana yönelik sembolik saldırıların (heykel, büst ya da fotoğraf) güncel selefî izdüşümlerde yeniden üretilebilir bir eylem repertuarına dönüşmesi. Çalışma, bu hat üzerinden Ticanîliğin Türkiye'de modern dinsel radikalizmin süreklilik arz eden formlarından biri olduğunu ileri sürmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ticanîlik, Radikalizm, Laisizm, İslâmcılık, Anti-kolonyalizm

ABSTRACT

The study aims to trace the ideological and religious core of Tijānīyya along the historical line through which anti-colonialism in North Africa -particularly in its anti-French form- interacted with a Salafi legacy, and to demonstrate, at an empirical level, through which channels this legacy sought to articulate itself with anti-secular radicalism in Turkey. Within this framework, it is argued that the leaders of the Tijānī movement drew on a Salafi current that rejected Sufi mediation through the claim of "Tarīqat al-Muhammadiyya," which directly links them to the Prophet Muhammad; for this reason, they were inclined to frame the Kemalist regime -modern, secular, and grounded in French laic philosophical references- as a "colonial order," and to generate, even if unsuccessfully, a corresponding resonance in social perception along these lines. Although Turkey's historical conjuncture and the nature of the Kemalist regime appear to have limited the diffusion of Tijānīyya's inherently violent, rejectionist repertoire among broad segments of society, the movement's constituting an early example of violent acts associated with religious radicalism, and the fact that its name has been mentioned in connection with certain recent cases of violence, make it necessary to reassess the order within the framework of religious radicalism. While the study examines the discursive strategies through which actions directed at Atatürk's spiritual legacy and at his statues and busts have been legitimized within Islamist writing, it also notes that Tijānīyya positions itself as a reactionary salvific agent representing the "authenticity" (sahīhness) of Islam; it furthermore addresses, within this ideological framework, the attribution of "prophethood" to Tijānī leaders by disciples. Finally, it foregrounds three patterns that Tijānīyya has transmitted as a legacy/tradition to certain orders that continue to exist today: (a) an anti-secular and anti–nation-state political language that codes the secular order as "colonial" and "imposed," (b) a claim to a religious "supra-legitimacy" constructed in opposition to state authority, (c) the transformation of symbolic attacks on the public sphere (statues, busts, or photographs) into a reproducible repertoire of action in contemporary Salafi projections. Through this line of argument, the study maintains that Tijânîyya constitutes one of the enduring forms of modern religious radicalism in Turkey.

Keywords: Tijaniyya, Radicalism, Laicism, Islamism, Anti-colonialism

[1] Bu yazıya atıfta bulunmak için: Özoylumlu, M. (2025). Sağ-Dinsel Radikalizmde Tarihsel Meşruiyet Arayışına Bir Örnek: "Anti Kolonyal" Söylem Çabası ve Türkiye'de Ticanilik, Oditoryum Eleştirel Sosyal Bilimler Dergisi, 4(7), Ss. 108-133. ISSN: 2980-0439.

[2] Eskişehir Technical University, Rectors Office , mozoylumlu@eskisehir.edu.tr , ORCID: 0000-0002-7882-3950

"Zaman olur, toplum denizlerinde sular çalkalanır.
Toplumun derinliklerinde uyuyan nice insanlar ve
nice davalar su yüzüne çıkarlar. Bu denizlerin yüzünde
yüzen nice şöhretler, nice davalar da suların dibine çökerler…" (Aydemir, 1988: 11) [3]

Giriş

6 Mart 1986'da Turgut Özal Hükümeti, kamuoyunda "muzır neşriyat kanunu" olarak anılan 'Küçükleri Muzır Neşriyattan Koruma Kanunu'nu yürürlüğe koydu;[4] kanun, çok sayıda kültür-sanat eserine sansür, denetim ve cezai yaptırım imkânı tanıyordu. Yaptırımı gerekli gören mütedeyyin kesimler ise "ahlâk" talebini kanunla sınırlamayarak, "muzırlığa" karşı daha sert ve toplumun tümüne uygulanabilir önlemler istiyor; toplumsal hayatı "dinî-ahlâkî" bir çerçevede düzenleme iddiasındaki kimi gruplar ise bu talepleri fiilen hayata geçirmeye yöneliyordu. 7 Şubat 1987'de Ferhan Şensoy'un kanunu hicveden 'Muzır Müzikal'inin sahnelendiği Şan Tiyatrosu, sabotaj olduğu düşünülen bir yangınla kapandı; saldırı faili meçhul kaldı. Şensoy yıllar sonra, o gün 'takkeli, sopalı' bir 'Ticanî' kesimin tiyatroda görünür hâle geldiğini söyleyecekti.[5] Oysa Ticanî tarikatının faaliyetleri, Türkiye'deki lideri Kemal Pilavoğlu'nun 1977'deki ölümünden sonra sönümlenmiş, dönemin İstanbul'unda çok sayıda tarikat ve cemaat "muzır" saydıkları kültürel etkinliklere tepki gösterir olmuştu. Buna rağmen Şensoy'un saldırı zihniyetini 'Ticanî bir kesim/kafa' olarak adlandırması, ölümcül şiddetin dinî meşruiyetle gerekçelendirildiği anlarda toplumsal hafızanın Ticanîliği hatırlamasını önemli kılmaktadır. Sabotajla hedef alınan kadronun önemli kısmının Galatasaray Lisesi kökenli -Fransız kültürünün öne çıkan temsilcileri- oluşu da mesajın yalnızca "muzır" bir faaliyeti cezalandırmakla sınırlı olmayıp seküler ve Batı'ya yakın kesimlere yöneldiğini düşündürür. Ticanîlik, Türkiye'de çoğu kez çok partili hayata geçişle ilişkilendirilen ve anti-komünist söylemler üzerinden dinî hassasiyetleri görünür kılan tarikatlar arasında anılır. Bu çerçeve, 1945'ten sonra kısmen açıklayıcı olsa da Ticanîliği diğer İslâmcı gruplardan ayıran marjinal, reaksiyoner, şedit ve sağ-radikal karakterini kavramakta yetersizdir. Zira hareket, Türkiye'deki birçok tarikattan farklı olarak köklerini Kuzey Afrika'daki Fransız anti-kolonyalizmi, laik-seküler kültüre yönelik tarihsel karşıtlık ve şiddet içeren eylem repertuvarından alır; bu nedenle yalnızca iç siyaset ekseninde okunması, radikalleşme biçimlerini ve tarihsel sürekliliklerini görünmez kılar. DP döneminde hem iktidar hem muhalefet tarafından tasfiye edilmesi gereken bir tehdit olarak görülen Ticanîlik, iktidar ve partilerle organik ilişkiler kurabilen Nakşî, Nurcu veya Süleymancı dinsel gruplardan ayrışır. Bu çalışma, söz konusu ayrışmanın tarihsel, ideolojik ve dinsel temellerini incelemeyi; 1950'li yıllarda "delilik" ya da "provokasyon" biçiminde etiketlenen eylemlerin ardındaki motivasyonu, onu besleyen -inşa edilmeye çalışılan ancak başarısız olunan- anti-kolonyal Batı aleyhtarı söylemi ve laiklik karşıtı şiddet geleneğini sağ-dinsel radikalizm çerçevesinde çözümlemeyi amaçlar. Bu çerçevede, Cumhuriyet dönemi laisizm politikalarının özellikle kırsalda karşı-radikalleşme biçimlerini desteklediği tarihsel-toplumsal zemin üzerinden, tarikatın yerel ve uluslararası sürekliliği tartışılacaktır.

[3] Şevket Süreyya Aydemir, 14 Mayıs 1950 seçimleri sonrası Türkiye'nin 'suların çalkalanışı' devrine girdiğini belirtiyordu. 1950 sonrası toplumun derinliklerinden su yüzüne çıkan ögelerin başında dönemin tabiriyle 'irtica', dini söylemlerin yoğunlaşması ve nihayet 'sağ radikalizm' geliyordu.

[4] Kanun ilk olarak 21 Haziran 1927'de çıkarılmıştı. Ancak 1986 yılındaki değişiklikle kapsamı genişletilmiş ve kültür-sanat eserleri başta olmak üzere örtülü bir sansür hatta cezaî yaptırımların bir aracı haline dönüştürülmüştü.

[5] Ferhan Şensoy'un bu açıklaması Nebil Özgentürk ile yaptığı röportajda kayda geçmişti. Bkz. https://www.youtube.com/watch?v=U1Kw5B54vQM&t=2639s (Erişim Tarihi: 23 Eylül 2025)

Moderniteden, Radikalizme: Laisizm

Laisizm ve kamusal alan

Osmanlı-Türk siyasal geleneğinde toplumsal reforma dair iki yaklaşım öne çıkar: Birincisi, reformların zaman içinde toplumsal kabullerle şekillenerek 'tekâmül' etmesi/ettirilmesi;[6] ikincisi ise toplumun özsel muhafazakâr direncinin bu süreci uzatacağı varsayımıyla devrimci, radikal ve "yukarıdan aşağıya" bir -hatta Jakoben- tarzda uygulanmasıdır. Tanzimat, Islahat, Birinci ve İkinci Meşrutiyet dönemleri idari düzeyde reformcu paradigmalar üretse de toplumsal ölçekte köktenci/radikal bir dönüşüm yaratmamıştır (Findley, 2011: 23-76). 1923'te Cumhuriyet'in ilanı, bu 'tekâmülatçı' çizgiden belirgin bir kopuşu temsil eder: Kurucu kadro, son iki yüzyıla yayılan reform devresinin beklenen toplumsal değişimi üretmediğinin bilinciyle, idari-siyasal dönüşümlerin "tepeden inmeci" biçimde ve toplumsal dinamiklerin geciktirici etkileri dışarıda tutularak yürütülmesinin gereğini görmüştür. Cumhuriyet'in ilanıyla idari düzeyde bir devrim gerçekleştirilse de süreç, Osmanlı'daki lider eksenli değişim kalıbını hatırlatan 'radikal' bir örnek olmanın ötesine geçmek zorundaydı. Bu nedenle kurucu kadro, toplumsal dönüşümün daha kapsamlı ve radikal biçimde inşa edilmesi gerektiğini; toplum hayatının geleneksel ilişkilerinin ve bu ilişkilerde merkezî yer tutan İslamî yaşamın modernite doğrultusunda yeniden düzenlenmesiyle mümkün olacağını savunmuştur (Tunçay, 1981; Zürcher, 2014: 247-303; Uyar, 1999; Kili, 2011).

'Laisizm' (Berkes, 2012: 1-24), toplumsal devrimin ancak radikal hamlelerle mümkün olabileceğini varsayan bir çerçeveyi ifade ediyordu; bu yönüyle Kemalizm'in ana damarı ve dönüşümün başat katalizörüydü. Laisizmin uygulamadaki başarı seviyesi, toplumsal modernitenin radikal biçimde yerleşip yerleşmeyeceğini de belirleyecekti. Cumhuriyet, ilk adımı Osmanlı sürekliliğinin temel taşı olarak gördüğü İslâm'ın siyasal-kültürel kodlarını kırarak ve onu 'ancien regime' ilan ederek attı (Salzman, 2017). "Dâire-î adalet" formülünün yerine 'kayıtsız, şartsız milli hâkimiyet' düsturunun geçirilmesi, İslâm'ın kamusal/siyasal alandan özel alana çekilmesi sonucunu doğurdu; bu nedenle modern devlete geçişte ilk hesaplaşma İslâm'ın kamusal görünümüyle yaşandı (Koca, 2023: 293). 1922'de saltanatın kaldırılması ve 1923'te Cumhuriyet'in ilanını izleyen devrim süreci, 1924'te TBMM'nin yetkilerini "Ahkâm-ı Şer'iye" ile ilişkilendiren maddelerin yenilenmesi, Şer'iye ve Evkaf Vekâleti'nin kaldırılması ve Tevhid-i Tedrisat Kanunu'yla eğitim-öğretimin modernleşmesi üzerinden derinleştirildi. Son halka, 10 Nisan 1928'deki 'laiklik tadilatı'yla Anayasa'nın ikinci maddesinden 'İslâm dini' ibaresinin çıkarılması ve laik esasların kanunileştirilmesiydi (Tunaya, 1998: 103-104). Laikliği rejimin merkezine yerleştiren bu adımın zamanlaması tesadüf değildi; laikliğin radikal uygulamalarla 'jakoben laik radikalizmi' olarak algılanmasının eşiği tam da burada belirdi. Çünkü Cumhuriyet öncesi Osmanlı-Türk siyasal geleneğinde ve gündelik hayatta laiklik hemen hiç yer tutmuyor; siyasal-toplumsal deneyimlerden beslenemeyen 'laisizm'in başka kaynaklardan devşirilmesi zorunlu hale geliyordu. Kurucu kadronun bu alandaki neredeyse tek örneği Fransa'ydı: Türk devrimi, radikal uygulamalarıyla Fransız III. Cumhuriyeti'nden esinleniyor ve bu rejim Atatürk'ün fikrî arka planının en güçlü temsilcisi sayılıyordu (Toprak, 2020: 32).

[6] "Tekâmül" teorisinin kurucularından Henri Bergson, İsmail Hakkı Baltacıoğlu gibi geleneksel söylemin güçlü isimleri yanında İslâmcı aydınları da etkilemiştir. Tekâmül görüşünü açıkladığı eser için bkz. (Bergson, 2018)

1928'de laikliği temel prensip olarak sunan Anayasa değişikliği gerçekleştiğinde Mehmet Safvet Bey, Türkiye'de Demokrasi İnkılâbı adlı eserinde Türk inkılâbının, "Fransız inkılâbının telkin ettiği mefkûreleri" kendi şartlarına uyarlayarak ve "kansız ve gürültüsüz" biçimde uyguladığını vurgulamıştı (Toprak, 2020: 32). İslâm'ın kamusal alandan çekilerek bireysel/vicdanî alana itilmesi -muhatapları açısından yer yer 'yeraltına' yönelen pratikler üretmesi- Cumhuriyet'in kamu ve anayasa hukukunda belirginleşen Fransız etkisiyle yakından ilişkilidir; Fransızların dinsel alanı kamunun dışına itmedeki açıklığı kurucu kadroyu güçlü biçimde etkilemiştir. Bu etkiyi besleyen isimler arasında Henry Berthelemy, Maurice Hauriou ve Leon Duguit öne çıkar. Atatürk'ün 1927 tarihli Büyük Nutuku, ilerleyen yıllarda 'çağdaşlaşmanın formülü' olarak okunacak ve Fransız devrimcilerine dönük bir seslenişe dönüşecektir. Saffettin Pınar, Atatürk ve Realist Devlet Nazariyesi yazısını, bu nazariyenin "cihan muvacehesinde" en güçlü teyidinin Atatürk'ün sözleri olduğunu belirterek; Leon Duguit'in bunu duysa "en büyük gurur"u yaşayacağını ve bu sözlerin Duguit için "edebî bir abide" olarak kalacağını söyleyerek tamamlamıştır (Pınar, 1939: 220-222). 1937'deki Anayasa değişikliği, Kemalist prensipleri Anayasa'ya dahil ediyordu. Fakat burada en çok üzerinde durulan husus hiç kuşkusuz laiklik prensibi olacaktı. Nitekim Şükrü Kaya'nın Meclis'te sözkonusu değişiklikler üzerine yaptığı konuşma bu anlamda oldukça önemliydi. Kaya; Fransız radikalizminin, Türkiye'ye laisizmin 'materyalist' ve 'pragmatist' nitelikleriyle girdiğini, manevi dünyanın kamusal hayatta asla yer bulmayacağını ve tarikatlara karşı anayasanın laik bir güvence olduğunun ilanını en üst perdeden ifade etmekteydi (Zabıt Ceridesi, 5 Şubat 1937: 8).

Anayasal adımlar, idari düzlemde devrimci hamleler içerdiği kadar İslâm'ın kamusal görünürlüğüne set çekme amacı da taşıyordu. Bayram Koca'nın ifadesiyle bu süreç, halkın "volk İslâm'a dönüş"ünü tetikledi (Koca, 2023: 294). Söz konusu "halk İslâmı", kırsal zihinde romantik, reaksiyoner ve müsamahasız bir katılık içinde enerji biriktirecek; kamusal/kentli ufkun sağladığı kitabî ya da çoğul perspektifleri içselleştirmeyecekti. İslamî idare ve toplum tasavvurunun kamu dışına çıkarılmasıyla kurulan ve katı uygulamalarla sürdürülen radikal laisizm, dini yalnızca dışarıda bırakmanın -onu reforma tabi tutmadan- kolaycılığının ceremesini çekecek; İslamî düşüncenin gelenekçilik, modernite karşıtlığı ve hurafe üretme potansiyeli, bireyin vicdanına ve sağduyusuna terk edilecekti. Kurucu kadro, Halkevleri, Halk Odaları ve Millet Mektepleri gibi kurumlarla toplumu dönüştürerek geleneksel-köktenci İslâmın kendiliğinden revize olacağını varsaydı; ancak bu beklenti gerçekleşmedi (Kabagöz, 2025: 314-333). Sonuçta rejim, laikliğe karşı basit bir çıkışla konumlanan kitleleri kendi hasmı olarak karşısında buldu; bu kitleler de husumetlerinin mazeretini üretmekte zorlanmadı (Aktay, 2005: 15). Kitleler için bu mazeret algısal söylemle ortaya konuyordu; "Batı emperyalizminden esinlenmiş", "manevi hayatı yok eden", "sekülarizm adı altında ahlâksızlığın pompalandığı", "kolonyal idareler gibi dini, dili ve maneviyatı reforma tabii tutan", "ibadet diline kadar müdahaleyi kendine hak olarak gören", "taklitçi", "Tanzimat kafasında" basit bir din dışılık söylemiyle inşa edilmeye çalışıldı.[7]

'Aşırılığı'n tanımlanması: sağ radikalizm ve Ticanîlik

Türkiye'de solculuk uzun süre modernitenin ve/veya İslamî yaşayışın dışarıda bırakılmasıyla

[7] Bu söylemler 1945 sonrası dönemin İslâmcı yazınında hemen her gün geliştirilerek somutlaştırılıyordu. Bunlar toplumun geniş kesimleri tarafından kabul görmese de belli grupların radikalleşmesine büyük destek sağladı. Birkaç örnek için bkz. Sebilürreşad, Sayı: 109, Ağustos 1951. Sebilürreşad, Sayı: 87, Eylül 1950. Büyük Doğu, Sayı: 42, 5 Ocak 1951. vd.

özdeşleştirildi; sağ da kimliğini sol karşıtlığı üzerinden kurdu. Tanıl Bora'nın, "sağ/sağcı" adlı birpartinin yokluğuna karşı "sol" adlı partilerin varlığını vurgulaması, bu karşıtlıkla kurulan kimliği görünür kılar. Hasmın "aşırı-radikal/korkunç" diye kodlanması, sağın kendini "hasmının anti'si" olarak tarif ettiği reaksiyoner çizgiyi besler (Bora, 2014: 11). Batılılaşmaya karşı konumlanan İslâmcı yazın, bu hat üzerinden mukaddesatçılığın ötesinde köktenci/radikal hareket fikrine bir arka plan sağlar. Sebilürreşad'ın Kemalizm ve Tek-Parti'nin yanı sıra Tanzimat, Islahat ve klasik Osmanlı safahâtına uzanan reddiyesi, uçları meşrulaştıran hafıza üretir; geriye yalnızca anakronik bir İslâmcılık değil, eylemsel şiddete elverişli bir gelenek de kalır. Bu geleneğin düğümlerinden biri, romantik bir bağın ötesinde asr-ı saadetin devlet ve toplumsal düzenine dönüşü hedefleyen ufuktur. Öte yandan sağcılık/İslâmcılık, kendini karşıtıyla tanımladığı ölçüde bir meşruiyet krizi de taşır; İslamcılık kategorisindeki bu sahipsizlik hâli, Ticanîlik gibi akımların tasnifini güçleştirir. Selefî yatkınlık, şiddeti meşru araç ve cihadı gerekli hak gören repertuar ile müritlere verilen -diğer cemaatlerde pek görünmeyen- unvanlardaki ayrışma, Ticanîliği sıradan 'irticaî/gerici' etiketine sığdırmaz; bu etiket radikalizmin şiddet boyutunu saptamayı zorlaştırır (Özipek, 2005: 237). Bu yüzden Ticanî eylemlerinin İslamcılık içindeki aşırı reaksiyoner unsurlar kapsamında değerlendirilip değerlendirilemeyeceği bir sorudur. Literatürde Ticanîlik çoğunlukla DP dönemi din–devlet ilişkileri ya da İslâmcı düşüncenin gelişimi bağlamında ele alınmış; zayıf söylem üretimi ve DP'nin CHP kadar mesafeli tutumu, hareketin hem resmî din politikaları çerçevesinin hem de geleneksel tarikat-cemaat tipolojilerinin dışında -dinsel radikaliz biçiminde- düşünülmesini gerekli kılmıştır. Bu boşluğa dikkat çeken isimlerden biri de Yüksel Taşkın'dır:

> "…Nursi gibi, avam ve havas, veya entellektüeller ve 'sessiz muhafazakâr kitleler' arasında bağ kurabilen ve entelektüel merkezli, kitabi çalışmalarla anlaşılması güç olan bir reaksiyoner muhafazakârlık damarı sözkonusudur… Kemalistler için DP döneminde (sözkonusu minvalde Y.N.) en popüler kara örnek "Ticanî yobazlığı" olacaktır…(Taşkın, 2006: 193-194)"

Ticanîlik, reaksiyoner bir muhafazakârlıktan beslenir. Türkiye'deki lideri Kemal Pilavoğlu'nun 1945'ten sonra anti-komünist söylemine hızlı ve güçlü biçimde eklemlenmesi bunun ilk göstergesidir. İkinci olarak Pilavoğlu, bu reaksiyoner atılımı komünizmle sınırlamayarak CHP'ye, kurucu mite ve Cumhuriyet'in kurucu liderine yönelen bir karşı çıkışa dönüştürmüş; bu çizgi, hareketin muhafazakâr yazın içinde yer yer 'aşırıya kaçış' sayılıp dışlanmasına yol açmıştır. Başka bir deyişle Ticanîlik, komünizm karşıtlığında dönemin ruhuna uygun bir reaksiyoner hamle üretirken, moderniteyi ve onun inkılâplarla temsil edildiğini düşündüğü unsurları "yerel kolonizasyon işbirlikleri" olarak kodlayıp şiddete varan eylemlerle bu karşı çıkışı aktüelleştirmiştir (Tekin, 2005: 260-263). Bu hem reaksiyoner radikalleşmeyi derinleştirmiş hem de sağ partilerle mutedil İslamcı bir ittifak arayan muhafazakâr düşüncenin Ticanîliğe mesafe almasına neden olmuştur. Sonuçta hareket, selefi-ideolojik konumlanışı ve eylemsel pratiği nedeniyle sağ cenahta dahi kolayca kabul edilmeyen bir marjinalliğe itilmiştir. Bu nedenle Ticanîliği sağ-dinsel radikalizmin reaksiyoner bir örneği olarak kavramsallaştırmak; aşırılığın ve sağ düşüncenin sınırlarını birlikte gözeten formülasyonlarla hareketi yerli yerine oturtmak önem kazanmaktadır. Alev Erkilet'in İslamî hareketleri ılımlı/radikal ayrımında çözümlerken önerdiği ölçütler burada belirleyicidir (Erkilet, 2005: 683-697): (a) mevcut düzene tutum - dinin ibadetle

sınırlanmayıp "hayat nizamı" olarak diğer ideolojilerin yerini alması; (b) zulme tutum - cihad yükümlülüğü; (c) cihada tutum - nefisle mücadele ile sisteme karşı mücadelenin eşdeğerliği; (d) sağ siyasete tutum - sağ/ulusalcı/muhafazakâr partilerle mesafe; (e) yöneticilere itaat - kayıtsız-şartsız itaatin reddi ve şeriattan sapan yöneticiye itirazın farz sayılması; (f) laikliğe tutum - laikliği temel dinî sorun görüp eylemci tepki üretme; (g) İslâm'a tutum - "gerçek İslâm" sorusunu sahihlik arayışıyla sürekli gündemde tutma; (h) emperyal siyaset - şer'î hüküm dışına çıkan devleti emperyal işbirlikçi sayma. Ölçütlerin ortak paydası, düzenle uzlaşmayı sınırlayan ve siyasal-dinî mücadeleyi ahlâkî bir zorunluluk olarak kuran radikal bir repertuardır. Bu çerçevede Ticanîlik, iktidar yapılarına eklemlenme ve iktidardan pay alma arayışını kategorik olarak reddetmiş; reformcu/uzlaşmacı/koalisyoncu hatlardan bilinçli biçimde uzak durmuştur. Lider kadronun tutuklanması sonrasında Nurculuk ya da Süleymancılık gibi sağ iktidarlarla organik ilişki geliştirmemesi de bu çizgiyi doğrular.

Ticanîler, Kuzey Afrika kökenli anti-kolonyal söylemi Türkiye'de rejim karşıtlığına tercüme etmeye çalışan; ancak toplumsal ve zihinsel karşılık üretemediği için marjinal kalan, radikal, sekülarizm ve Cumhuriyet karşıtı sağ-dinsel bir harekettir. Nitekim 1951'de Atatürk büst ve heykellerine yönelik saldırıların kamuoyunu yoğun biçimde meşgul ettiği sırada basın ve siyasal çevreler tarikatı açıkça 'radikal' ve 'aşırı' diye nitelemeye başlamıştır. Diğer tarikat ve İslâmcı çevrelerin rejim karşıtlığı genellikle "irtica/yobazlık" gibi etiketlerle ifade edilirken, 1951, Ticanî eylemlerinin ilk kez 'aşırı sağ' terimiyle anıldığı bir dönüm noktasını temsil eder. 30 Mart 1951'de Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'nin yayımladığı beyanname dikkat çekicidir:

> "İnkılâb düşmanlığı, son günlerde Atatürk'ün heykellerine ve resimlerine gece karanlığında saldırmak moda oldu… hak, hürriyet, fazilet ve terakki esaslarının kökleşmesi gayesini güden Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti irtica zihniyet ve kıpırdanışının bir taraftan aşırı sağ, bir taraftan da mukaddesatımıza olan hakimiyetimizi bizden çalmaya ve milli birliğimizi baltalamaya çalışan aşırı sol muhitlerin işine yarayacağına ve bekamızı tehlikeye düşüreceğine kaniiz… (Cumhuriyet, 30 Mart 1951)"

"Anti-Kolonyalizmin" Beslediği Reaksiyonerlik, Selefi Bağlam ve Ticanîler

Fransa'nın 1830'da Cezayir'i işgaliyle kabileler ve onları destekleyen tarikatlar kısa sürede örgütlü direnişe yöneldi; bu mücadelenin simge ismi, 1847'ye dek Fransız güçleriyle savaşan genç kabile emiri Abdulkadir'di. Direniş, dönemin koşullarında din ve cihat kavramlarıyla ideolojik bir çerçeve kazanırken, Ticanîliğin doğuşu da bu anti-kolonyal atmosferde, Cezayir coğrafyasında gerçekleşti. Kurucu Ahmed Ticanî (d. 1737) Tiemsen yakınlarında doğmuş, "Ticanî" adı ise bölgedeki bir Berberi kabilesiyle ilişkilendirilmiştir. Tarikatın kutsal metni sayılan Cevâhirü'l-Me'ânî, daha sonra Kemal Pilâvoğlu'nun da başvurduğu bir geleneği temsil eder (Uulu, 2019: 13-26). Metnin Ahmed Ticanî'ye rüyasında Hz. Muhammed tarafından yazdırıldığı iddiası, Ticanîliğin selefî düşünceyle kurduğu en güçlü bağlardan biridir: Ahmed Ticanî, soy silsilesini hiçbir ara halkaya yer vermeden doğrudan Hz. Muhammed'e bağladığını, bu nedenle bütün velilerden üstün olduğunu ileri sürerek bölgesel dinî liderlik üzerinde hak talep etmiştir. Fransız işgali sırasında Abdulkadir hareketi ile Ahmed Ticanî'nin liderliği arasındaki rekabet, tarikat dinamiklerini belirleyen bir unsur hâline gelmiş; Abdulkadir'in başlangıçta

Ticanîlere yakın durup sonradan Kadirîliğe yönelmesi de bu çatışmayla ilişkilendirilmiştir (Berkes, 1975: 197-199). Çekişmenin ayrıntıları bu çalışmanın dışında kalsa da Ahmed Ticanî'nin otoritesini meşrulaştıran anlatıların Kemal Pilâvoğlu tarafından neredeyse aynen benimsenmesi dikkat çekicidir; bu söylem, Ticanîliği diğer tarikatlardan ayırdığı gibi hareketin radikal eylemlerine dinî bir meşruiyet zemini de sağlar. Türkiye'de bu "Peygambere doğrudan bağlanma" iddiasını sistematik biçimde ele alan ilk anlatının, DP iktidarı sonrasında Eylül 1950'de Sebilürreşad'da yayımlanmasıyla birlikte kuruluş anlatısı da dolaşıma girmiştir; bu nedenle, uzun bir alıntı olmasına rağmen, ayrışma unsurunu ve selefî yakınlığı göstermesi bakımından aşağıdaki pasajı aktarmak önemlidir:

> "…Ahmet Ticanî kendisinin Ali evlatlarından olduğu ve ecdadından böyle rivayet edildiği halde ağızdan nakledilen bu rivayetlere kulak asmamış ve kendisinin beyanına göre bizzat Peygamberden sormuş ve "evet, sen benim hakikaten evlâdımsın ve nesebin Ali oğlu Hasana vasıldır." cevabını almıştır. Bu sual ve cevap rüyada değil kendisinin söylediğine göre bizzat uyanık halinde cereyan etmiştir… Ahmet Ticanî … doğrudan doğruya Hazreti Peygamber'den istiğfar ve salavatı şerifeden ibaret evradını aldı ve ancak H. 1200 tarihinde kendine mahsus olarak Peygamberden bizzat aldığı tarikatını izhara başladı… Zira kendisinin beyanına göre, artık bizzat Peygamber kendisinin mürebbisi ve kefilidir. Kendisine her şeyi doğrudan doğruya Peygamber bildirir, arada vasıta yoktur ve Peygamber kendisine: "sen şeyhlerden kimseye minnet etme, tarikatlardan aldığın usulleri kâmilen bırak, Halveti[8] de terk et, diğer velileri de. Artık senin vasıtan benim." dedi… Ahmet Ticanî Peygamberle sık sık buluşur, kendisinden emirler alır ve bazı hadislerin sıhhatini Peygamberden sorar, Musa ve İsa'nın ve diğer peygamberlerin ahvalini öğrenir. Bu hal Ahmet Ticanîye ve onun tarikatına girmiş olanlara hastır… Keza Ahmet Ticanî'ye Peygamber rüyasında "senin izin verdiğin bir kimse başkasına izin verirse senden müşafeheten almış gibidir" demiştir. Binaenaleyh bu tarikatta vasıtalardan, başka şeyhlerden ve diğer evliyadan ve onların tarikatlarından bahsedilemez. Onlar ziyaret edilemez. Zira başka evliyayı ziyaret eden bir mürid şeyhinden uzaklaşmış olur…"(Sebilürreşad, Eylül 1950: 185-186)

Sebilürreşad'ın "dinsel tetkikatı"na ek olarak Berkes'in Cezayir'de dönem kaynaklarını tarayarak aktardığı olay örgüsü, Ticanîliğin anti-kolonyal hafızasına dair kritik bir gerilimi görünür kılar. Türkiye'de Ticanîlik çoğu zaman anti-kolonyal direnişin ve Fransız karşıtlığının öznesi olarak kurgulanmak istenmiş; nitekim tarikatın bazı kolları Fransız karşıtı mücadelede aktif rol üstlenmiştir. Ancak Berkes, Fransızların 19. yüzyılda Ticanîlik içindeki ayrışmaları kendi lehlerine kullanmakta gecikmediğini vurgular: Ahmed Ticanî'nin ölümünden sonra tarikatın

[8] Nuh Naci Kum'un "Ticanilik" ile ilgili tanımlaması bu bağlamda oldukça önemlidir. Nitekim Nuh Naci Kum, II. Abdülhamid dönemi ferman, berat ve resmi belgeleri üzerine yaptığı araştırmalarla tarikatlara verilen faaliyet izni belgelerini incelemiştir. Böylece ilerleyen başlıklarda göreceğimiz gibi II. Abdülhamid döneminde Ticanilerin Osmanlı Devleti'nde faaliyette bulunduğu ve Anadolu'da farklı illerde örgütlenmeye gittikleri görülecektir. Kum'un tespiti Ticaniliğin Kastamonu bağlantısını ortaya koyar; "Ticanilik: Rüfaiyye, Zeyniyye, Halvetiye tarikatlarının câmi olan ve Kastamonulu Şeyh Şaban tarafından kurulmuş olan Şabaniyye tarikatının bir kolu olarak ayrılan Bekriyye tarikatının bir dalıdır. Müessis olan Seyyid Mustafa El Bekrisıddiki Arab diyarında ve bilhassa Afrika kuzeyi de Halvetiyye tarikatını neşreden bir zattır" Bkz. (Kum, 4 Temmuz 1951: 3). Halvetiye ve Şabaniye tarikatının Ticanîlerin de doğduğu bölge olan Cezayir kökleri için bkz. (Bekçi, 2024)

Böylece Ticanîliğin hem radikal eylemselliği hem de rejim karşıtı pozisyonu, "komünist tehdide karşı uyarı" adı altında yeniden çerçevelenmekte; şiddet ve saldırganlık, devletin "kökü dışarıda" laik politikalarına karşı geliştirilmiş haklı bir tepki gibi sunulmaktadır.

Anti-komünizmin sıkça başvurduğu bir diğer sembolik unsur, Osmanlı'dan beri "ezelî düşman" olarak kodlanan "Moskof" figürüdür. Sovyet tehdidinin yükseldiği Soğuk Savaş yıllarında bu tarihsel imge yeniden canlandırılmış ve devletin komünizme karşı yürüttüğü mücadelenin ideolojik dayanaklarından biri hâline gelmiştir. Böylece anti-komünist söylem, yalnızca merkez sağ için değil; ılımlı çizginin dışında kalan ırkçı ve radikal sağ gruplar için de görünürlük sağlayan başlıca siyasal mecra hâline gelmiştir (Öztan, 2014: 87). Bu zihniyet dünyasını en açık şekilde yansıtan metinlerden biri, yine Pilavoğlu'nun Komünizme Hücum! adlı eserinde karşımıza çıkar. Pilavoğlu, geleneksel "Moskof" düşmanlığını yeniden üreterek hem komünizmle mücadeleyi meşrulaştırmaya hem de Ticanî eylemlerinin sertliğini ideolojik bir çerçeveye oturtmaya çalışır;

> "Rus ruhu taşıyan Lenin ve Stalin bugünkü Rusya'da tatbik ettikleri Komünizm, elbise değiştirmiş Çarlık siyasetinden başka bir şey değildir... Rusya tarihte daima müstebit yaşamış, bu ruh onda baki kalmıştır. Her ne kadar hürriyet ve müsavattan bahsedilse de Rus ruhundaki istibdat, tahakküm her an yaşamakta bulunmuştu… bu ruh onda sinsi kalmış, ilk fırsatta kendisini göstermiştir." (Pilavoğlu, 1949: 47)

Ticanîlerin sağ içindeki "aşırı uç" konumlanışı, yalnız anti-komünizmin etkisiyle açıklanamaz. DP sonrasında sağ siyasette "merkez"in liberalizm ve pragmatizmle özdeşleşmesine karşılık, dinci-muhafazakâr, radikal-milliyetçi ve faşizan çizgiler "uç" hattında daha belirgin biçimde görünürleşmiştir. Bora'nın vurguladığı üzere merkez, uçları "ehlileştirmeye", uçlar ise merkezi dönüştürerek meşruiyet devşirmeye yönelir; üstelik merkez, ideolojik malzemenin ve reaksiyon enerjisinin bir kısmını da bu uçlardan devşirir (Bora, 2014: 15).

Bu iklim, Ticanî eylemleri henüz sahneye çıkmadan "kitabî sağ"ın dilinde zaten izlenebilir. Ali Fuat Başgil'in maneviyatın yıkılıp yerine "çıplak ve çirkin bir sansüralizm ilâhesi"nin oturtulduğunu söylemesi; "zira ki ziyan ortada" diyerek bir kayıp anlatısı kurması, rejim eleştirisinin "mabut/put" sözlüğüyle sertleştiğini gösterir (Sebilürreşad, Haziran 1948: 2). Böylece Tek Parti'yi "paganizm-putperestlik" diye kodlayan söylem, varlığı dahi tartışmalı Ticanî yazından çok merkezin içinden üretilir; uçların aşırılığı, bu söz dağarcığının uzantısı hâline gelir. Nitekim 1951'de Başgil "restorasyon devri" çağrısıyla "Müslüman halk"ın "esir kamplarındaki mahkûmlar gibi" inlediğini söyler; "laik tekkeler", "totemler" ve "tabular" üzerinden "inkılâp"ın "dejeneresance" ile ayrıştırılmasını talep ederek radikal eylem ufkunu söylemsel düzeyde meşrulaştırır (Ulus, 20 Mart 1951: 1).

Ticanî eylemleri, "vakit kaybetmeden harekete geçme"nin vulger sembolik ifadesi olarak okunmalıdır; dolayısıyla hareketin tutarlı bir İslamî söyleme sahip olması gerekmez. DP'nin 'merkez' saydığı İslamcı yazın bu dili onlar adına kuruyor ve şiddeti "gerekli" gösterecek kadar ileri taşıyordu; örneğin Atatürk'ün "bu günleri görmeden gittiği için yakayı kurtardığı" yazılabiliyordu (Sebilürreşad, Eylül 1950: 190-191). Böylece Ticanîler, sağın 'intikamını almakla görevlendirilmiş' bir yapı izlenimi verir; dinsel dürtüler ve tarikat–cemaat faaliyeti "intikam/kamusal iç ferahlatma" eylemine çevrilir, hatta gerektiğinde "icat" edilir. Pilavoğlu'nun faaliyetlerini Kuzey Afrika'daki "intikamcı" anti-kolonyal örüntülerle özdeşleştirme çabası da bu

"icat" olgusuyla ilişkilidir:

> "…düşmanı mağlup etme, rekabet edilen sahalarda onu geride bırakma kuvvetini kendinde bulamama… endişelerden ve intikam duygusundan da vazgeçmeme eğilimi, yeni önlemlerin ve kamusal 'iç ferahlatma' yöntemlerinin icadını 'gerekli' kılar… en çok tesadüf edilen 'rahatlama' metotlarından bir diğeri olarak göze çarpar…" (Öztan, 2014: 76).

Ticanîler görünür oluyor

DP'nin 14 Mayıs 1950'de iktidara gelişi ve hükümet programının açıklanmasıyla, "aşırı sol cereyanlar" kavramı Sebilürreşad gibi İslamcı mecmualar üzerinden dönem yazınında belirginleşti.[15] Bu çerçevede "aşırı sol"un panzehiri olarak "aşırı sağ cereyanlar"ın mücadelede meşruiyet kazanması da aynı dönemde görünür oldu. Hükümet, irticanın dahi ülkede 'aşırı sol maskesi' altında faaliyet göstereceğini varsaydığından, "aşırı sağcılık" diye bağımsız bir olguyu kabul etmiyor; görünen her aşırılığı, komünizmin kendini 'aşırı sağ' kılığına sokması şeklinde açıklıyordu. Böylece aşırı sağın varlığı telaffuz edilmeden geçiştiriliyor, 'aşırılığın kaynağı' dinsellik dışında hemen her yerde aranabilir hâle geliyordu. Eşref Edip'in Sebilürreşad'da çıkan metni bu zihniyeti keskin biçimde yansıtır: Hükümetin "aşırı sol"a sert, "sağ cereyan"a ise "müsamahalı ve mümaşatkâr" bir dille yaklaştığını söyler; camilerde "Allahu Ekber" sadalarının bile "dehşet" uyandırdığını, "tekbirci kütle" diye yüz binlerin tahkir edildiğini ve "Allah" diyenlerin zindanla karşılandığını ileri sürerek "işte o inkılâp bugün yıkılıyor" der (Edip, 1950: 2).

Ticanîler söz konusu olduğunda "halk İslâmı"ndan ziyade "köylü İslâmı" kavramı daha açıklayıcı ve görünürdür. Nakşiler ve Nurcular kent merkezlerinde, esnaf ve zanaatkâr çevrelerinde örgütlenme imkânı bulurken; Ticanî müritlerinin ve eylemlerinin kırsal kökenli niteliği; basit, bayağı fakat etkili kırsal dinamiklerin sade algısı ve tepkiselliğiyle biçimlenmiştir. Köy toplumu açısından modernitenin en görünür göstergesi çoğu kez köy okulundaki Atatürk büstü ya da sınıftaki Atatürk fotoğrafıdır; bunların kaldırılması veya tahrip edilmesi, felsefî/kitabî bir derinlik gerektirmediği gibi popülerleşmeye daha açık bir sembolik etki üretir (Taşkın, 2006: 187). Ticanîliğin görünürlüğü de onun kitabî, müsamahakâr ve mutedil İslâmcı çizginin dışında konumlanmasıyla yakından ilişkilidir.[16] DP iktidarıyla İslâmcı çevreler yeni düzenle belli ölçülerde rabıta kurabilirken, Ticanîlik hem eylemsel reaksiyonerliği hem de müritlerinin toplumsal

[15] Ulaştırma Bakanlığı'ndaki Atatürk büst ve resimlerine saldıran ve 1951'de tutuklanan Ticanîlerin liderlerinden Kâmil Tınal'ın aynı yıl kentin farklı noktalarına bıraktığı beyanname Ticanîlerin görünür olması bağlamında önemlidir. Nitekim bu beyanname nedeniyle Kemal Pilavoğlu da yargılanarak hüküm giyecektir. Hem Emniyetteki ifadesinde hem de beyannamede eylemlerinin meşruluğunu kanıtlamaya çalışan Tınal'ın ifadeleri özetle şöyledir: "Ey Müslümanlar" ifadesi ile söze başlanmış ve önce heykelleri ele alarak bunların birer put olduğunu söylüyor ve Müslümanları bu putlara "korkusuzca tükürmeye" davet ediyor. Daha sonra ölülere Fatiha yerine çelenk hediye edildiğini, Beethoven'ın ölüm ilahisinin cenazede çalgı ile çaldırıldığını ileri sürüyor ve "Atatürk'ün kurduğu yüz karası rejim" olarak niteliyor… beyanname 27 senelik putperestlik ve "hücumperestlik" devri diye Atatürk'ü ve inkılaplarını doğrudan doğruya hedef tutmuştur (Ulus, 23 Haziran 1951: 1).

[16] Dönemin önemli yazarlarından Hüseyin Cahit, Ticanî eylemlerine isim konulamadığının bir "realite" olduğunu ifade ediyordu. Kamusal alanda namaz kılmak ya da tekbir getirmek ya da Ticani eylemi olduğu anlaşıldığı biçimiyle Aydın vilayet konağına çıkarak Türk bayrağını beline sarıp namaz kılan ve Arapça ezan okuyan kişilerin eylemlerinin adını koyabilmenin ve bir düşünceye ait olduğunu ifade etmenin zorluğundan bahsetmiştir. Bkz. Hüseyin Cahit Yalçın, "İsim koyamadığımız bir realite", Ulus, 19 Nisan 1951, Sayı: 10709, s. 1.

zemini nedeniyle kentli, sistematik ideolojinin ağırlık kazandığı bir hareket hattı kuramamıştır. Bu ayrım, DP döneminde Büyük Doğu ve Sebilürreşad gibi çevrelerin "siyasî amaçlı temkinli muhalefet" üzerinden hem anti-Kemalizmi üretme hem de dinî imkânları grup/cemaat ufkunda anlamlandırma stratejileriyle de uyumludur (Meşe, 2023: 44).

Ticanîlerin hitap ettiği kesimler için 'basitlik' ve 'bayağılık' üzerinden doğrudan, çarpıcı eylemler üretmek daha işlevseldi; anti-komünizmin açtığı söylem alanında bu radikalizm, mürit örgütlenmesinde de hiyerarşik derecelerle görünür hâle geliyordu. Heykel ve büst saldırılarını gerçekleştiren müritlerin "kahraman" ve "fedai" diye ayrıştırılması, ayrıca "kurban", "derya", "kaygulu" gibi derecelendirmeler bu özgünlüğün örnekleridir (Meşe, 2023: 44). Ticanîleri eylem düzeyinde etkili kılan ve hem iktidarı hem muhalefeti harekete geçiren unsur, eylemlerin kabalığından çok, bu eylemlerle taşınan Selefî ideolojik çerçevedir: heykele "put" denmesi; laiklik ve devrimlerin "dinsizlik" olarak kodlanması; halifeliği kaldırdığı ve dinî gücü tasfiye ettiği gerekçesiyle Atatürk'ün "mel'un ve dinsiz" ilan edilmesi; "dini tanımayan hükümete isyan"ın meşru bir hak sayılması bu çerçevenin çekirdeğini oluşturur (Meşe, 2023: 171). Tarikatın "üstad/hazret" konumundaki Abdurahman Balcı'nın fedailerini eyleme sevk etmek için kurduğu "hem içimizdeki putları hem de dışımızdaki putları temizlemeden kemâle ulaşamayız" söylemi de Kuzey Afrika'da oluşan ideolojik mirasın Türkiye'deki devamına işaret eder. Balcı'nın bu yaklaşımı, Peygamberin rüyada görünmesi ve onunla doğrudan iletişime geçme geleneğinin sürdürülmesi açısından da aynı çizginin parçasıdır. Peygamberi rüyasında gördüğünü belirten Balcı şöyle der:

> "…En büyük silahımız Allahu Ekber olacak ve sürekli Arapça ezan okuyacağız… Dünyada bugün sadece Türkiye'de Türkçe ezan okunuyor. O yüzden en başta bizlere bu ezanı aslına döndürmek farzdır…" (Meşe, 2023: 172).

Atatürk büstlerine, resimlerine ya da manevi şahsiyetine yönelik saldırıların yoğunlaştığı 1951'de Sebilürreşad bu eylemleri açıkça meşrulaştırıyordu;

> "…şimdi Allah, sizin hakir gördüğünüz (Ticanîler kastediliyor) bu adamların kılıçlariyle sizden intikam alıyorsa tahammül etmeniz gerekir…Diktiğiniz heykeller, kurduğunuz saltanatlar, yaptığınız zulüm abideleri işte gözünüzün önünde böyle istiskal görüyor... (aşağılanıyor). Bütün kaleleriniz, bütün putlarınız, bütün kurduklarınız yıkıldı gitti…" (Sebilürreşad, Ocak 1951: 299).

Atatürk heykel ve büstlerine yönelik eylemler, Ticanîlerin salt vulger bir reaksiyoner çıkışı değildi; İslâmcı yazında "sopalı, sarıklı militan" işlevi gördüler. DP iktidarı öncesinde ve Arapça ezan yasağı sürerken 1948'de Arapça ezan okumaya başlamaları dikkat çekiciydi; Ömer Rıza Doğrul, Sebilürreşad'da Arapça ezanı eleştirenleri "tecavüzcü" olmakla suçlayacak kadar sertleşti (Doğrul, 1948: 4-5). DP'nin 13 Haziran 1950'de Arapça ezan yasağını kaldırması, Ticanî eylemselliğinin bir başarısı gibi yankılandı. Heykel saldırıları sonrasında yeni heykellerin yapılıp açılışların miting havasına bürünmesi (Kırşehir ve İstanbul Üniversitesi örnekleri) gerilimi büyüttü; Sebilürreşad bunu "heykel tüccarlığı" diye niteleyip Efes ve Tanrı Artemis örneğini verdi[17](Sebilürreşad, Ağustos 1951: 134).

[17] Aynı günlerde Necip Fazıl da Büyük Doğu'da heykel kırma mevzusunu meşrulaştıran izahlarda bulunuyordu. Üstelik o bir adım daha ileri gidiyor ve "putlaştırılmış şahısların heykellerinin yapıldığını" söylüyordu: "…her şeyden evvel vatanın ve maddenin tam imar ve donatımından sonra bu imar ve donatımın tamamlandığını ifade için bir imza

Dönem yazını Ticanîliği "delilik" diye küçümsemeye eğilimli olsa da halife Abdurrahman Balcı'nın Eskişehir'de Kolordu Komutanlığı'ndaki kırk askeri kentin kırk noktasında Arapça ezan okutmak üzere örgütlemesi ve putları kırmak için Hz. İbrahim olarak gönderildiğini ileri sürmesi, hareketin sembolik ve algısal etkinliğini gösterir (Ulus, 29.09.1949: 1,3).

Ticanî eylemlerinin sonu

1951'de, DP iktidarının üzerinden henüz bir yıl geçmişken Kemal Pilavoğlu'nun liderliğinde Ticanî eylemlerinde belirgin bir artış görüldü; dönemin gazeteleri -özellikle DP'nin yayın organı Zafer- olayları genişçe aktardı (Yılmaz, 2004: 141). Bu atmosferde İçişleri Bakanı, Ticanîliği dönemin İslamcı düşüncesinden ayrı bir kategoriye yerleştirip tasfiye edilmesi gereken "dinsel radikalist" bir tarikat olarak niteledi; mevcut rejimi doğrudan ortadan kaldırmaya yöneldiklerini vurguladı. Bu tutum, güvenliğin yanı sıra sağ ve İslamcı söylemi Ticanî eylemlerinin siyasal maliyetinden arındırma amacına da dayanıyordu. Bakan'a göre hedef "alelıtlak (gelişigüzel y.n.) heykel ve büstler" değil, Türk inkılâbının ve Cumhuriyetin sembolü Atatürk'tü; beyannameler rejim aleyhineydi ve başlangıçta gizli yürüyen saldırılar zamanla "fedailik" ve "kahramanlık" gösterisine çevrilmişti (Cumhuriyet, 17 Temmuz 1951: 1,4). Hükümetin kararlı tavrı ve Emniyet bünyesinde Ticanîliğin tasfiyesi için kurulan özel büronun faaliyetleri sonucunda tarikat lideri Kemal Pilavoğlu ile müritleri tutuklandı. Ancak tutuklamalar eylemlerin yarattığı sansasyonel görünümü tümüyle dağıtmadı; İslâm'ın kamusal görünürlüğünü artırma hedefi farklı biçimlerde sürdü. Nitekim Pilavoğlu ve müritlerinin yakalanmasının ardından mahkeme salonlarında verdikleri ifadeler, devlet yönetiminde ve kamusal hayatta İslâm'ı yeniden görünür kılma arayışlarını açıkça yansıtmaktaydı. Radikal laiklik uygulamalarıyla kamusal alandan dışlanan İslam, bu kez farklı bir kimlik ve "maske"yle -üstelik şiddet eşliğinde- geri dönmeye çalışıyordu. Duruşmada bir Ticanî mensubunun "bir Müslümanın tek işi"nin her yerde yüksek sesle tekbir getirmek olduğunu söylemesi bu iddianın çarpıcı bir örneğiydi (Ulus, 29 Haziran 1950: 1). Benzer biçimde sanık Sadık Çakırtepe, Bursa'da kadınların "donsuz" gezdiğini ileri sürerek "dinsizlere din, donsuzlara don" bulmak için mücadele ettiklerini belirtmişti (Yılmaz, 2004: 164).

Ticanîlerin Kuzey Afrika kökenli radikalizmi ve bunun CHP'ye yönelen söylemsel karşılığı, dönemin basınında yer alan örneklerle somutlaşır. Türkiye'de hareket çoğunlukla Kemal Pilavoğlu ve heykel–büst tahripleriyle özdeşleşse de Kuzey Afrika kökenli din adamları arasında benzer şiddet çağrılarının sürekliliği dikkat çekicidir. Manisa'daki Yayhan Camii'nde vaaz veren "Tunuslu Habip" adlı bir hoca, Halk Partisi'nin "yirmi beş yıllık zulüm ve tahakkümüne" karşı Allah'ın kendisine bir ayet indirdiğini söyleyip DP'ye dua çağrısı yapmış, "Nerede bir CHP'li varsa ensesinden kesmek veya memleketten sürmek şer'an caizdir" diyerek cihada çağrı yapmıştır (Ulus, 31 Aralık 1950: 1). Bu ifade tesadüf değildir: Ticanîlerde Allah ya da Peygamberle konuşma ve "âyân" olma iddiası olağanlaştırılır. Bu nedenle Pilavoğlu davasında müritlerin yargıçlara "bir peygamberi hapsediyorsunuz" çıkışı salt "akıl ziyanlığı"na indirgenmemelidir.

mahiyetinde kurulabilecek olan âbide, üstelik bu vaziyette ve putlaştırılmış şahısların heykeli şeklinde dikilecek olursa, artık belirttiği mânanın felâketini kavrayabilmek lazımdır. İlk iş olarak bu eseri ve mânayı dibinden kazımakla mükellefiz." (Kısakürek, 9 Mart 1951: 2.)

Ticanî eylemlerinin ardından 29 Mart 1951'de Atatürk'ü Koruma Kanunu kabul edilmiş; tutuklamaların artmasıyla Emniyet içinde özel bir "Ticanî Tahkikat Bürosu" kurulmuştur. 1952'de müritlerin yargılanmasında, rejim aleyhtarı beyannameyi neşretmekle suçlanan Kamil Tınal'ın faaliyetlerinin Pilavoğlu'nun yönlendirmesiyle yürüdüğü tespit edilmiştir. Dava temyize taşınınca Ticanîler, Pilavoğlu'nun temyiz savunmasını broşürleştirip dolaşıma sokmuş; bu metin hareketin motivasyonunu ve mahkeme önünde kurduğu meşrulaştırma dilini görünür kılmıştır.[18] Mahkeme, tartışmalı beyannamenin Pilavoğlu'nun "Avamdan Havasa Doğru" adlı eserinden alıntılandığını belirlemiş; başlık, müridin "avam"dan "havasa" yükselişini ve bunun rejimle mücadeleyle mümkün görüldüğünü ima eder. Pilavoğlu'nun avukatları pasajların kitaptaki varlığını kabul etmiş, ancak doktor raporlarına dayanarak müvekkilin "marazî" tasavvufî/dinî fikirlere müptelâ olduğunu; af kanunundan yıllar önce yazdığı, tamamlamayıp yayımdan vazgeçtiği müsveddeden dolayı sorumlu tutulamayacağını savunmuştur (Broşür, 18). Diğer savunma hattı, Ticanî eylemlerini "27 yıllık mazi"ye bağlayarak laisizmin tarif edilmeden uzun süre "lâ-dînî" anlamda tatbik edildiği ile kurulur (Broşür, 23). Broşürde ayrıca laiklik uygulamalarının devlet ve toplum hayatında başarısız kaldığı iddia edilir; Tınal, dinin "dinsiz, mürteci, mason ve putperestlerin… kanunlarıyla" tedricen imhasının amaçlandığını, ancak "muvaffak olunamadığını" yazar (Broşür, 24). Pilavoğlu 1952'de mahkûm edilmiş; 10 yıl hapis, 5 yıl Bozcaada sürgünü ve 5 yıl İmroz'da mecburî ikamete çarptırılmış, 1977'deki ölümüyle tarikatın adı kamusal hafızadan büyük ölçüde silinmiştir (Tekin, 2005: 262).

Cavit Orhan Tütengil, 1971 tarihli çalışmasında Bozcaada'daki Pilavoğlu olayını, sürgün geleneğinin Cumhuriyet dönemindeki yeni halkası olarak değerlendirir. Tütengil, sürecin seyrini şöyle aktarır:

> "…sürgün geleneğinin yeni bir halkası, iki yanlı gelişmeleriyle dikkatimizi çeken Kemal Pilavoğlu olayıdır. Kamuoyumuzun yabancısı olmadığı bu ad 'laikliğe aykırı hareket etmek, beyanname dağıtmak, tarikatçılık yapmak' nedeniyle hüküm giyen Kemal Pilavoğlu'nun ağır hapis cezasından sonra 5 yıllık sürgün cezasını çekmek üzere 24.12.1958 tarihinde Bozcaada'ya getirilmesiyle dikkatleri üzerine toplamıştı… Kendilerini 'Ankaralı' olarak tanıtan taraftarlarının gösteri yürüyüşüyle 'deve' kurban edilmesi nedeniyle yeni bir davanın konusu olunca gözler yeniden Bozcaada'ya çevrilmişti… Rumların göç etme eğilimi sebebiyle bağ, tarla, ev ve işyeri satın alma olanağı bulan Pilavoğlu… 'din yolunda' çalışanları iktisadi bir işletme içinde örgütlendirmeye imkân bulan bir 'müteşebbis' hüviyeti kazanmıştır… Sempatizanların davranışı… dürüstlük ve doğruluğa dayalı fanatik bir dünya görüşünün varlığını ortaya koymaktadır…" (Tütengil, 1971: 2)

Tütengil'in değerlendirmesi, Pilavoğlu'nun sürgün koşullarının zamanla ekonomik bir genişleme stratejisine dönüştüğünü, Bozcaada'daki tarımsal ve küçük ölçekli ticari faaliyetlerde somut bir "cemaat ekonomisi" oluşturduğunu ve bu yapının disiplinli, hiyerarşik ve ideolojik olarak tutarlı bir dünya görüşüyle desteklendiğini göstermesi bakımından önem taşır. Diğer yandan Rum nüfusun yoğunluklu olduğu bir bölgede radikal-İslamcı bir tarikatın genişlemesine izin verilmesi de bir başka düşündürücü ögedir.

[18] Broşür ilk kez bu çalışmada kullanılmaktadır. Bkz. Kemal Pilavoğlu ve Ömer Yıldız'ın Temyiz Müdafaaları, Ankara: Örnek Matbaası, 1953.

başına geçen Muhammed es-Sağir, Abdulkadir'le yürüttüğü liderlik mücadelesinde Fransızlardan yardım istemiş ve Abdulkadir'in Ticanî merkezini kuşatmasını gerekçe göstererek düşmanla işbirliğine yönelmiştir. Anti-kolonyalizmin tarikatlar üstü güçlü bir dinsel zemine dayandığını fark eden Fransız yönetimi, Sağir'in Tunus'un Kayravan kentinde toplanacak ulema meclisine Ticanîleri -dolayısıyla Cezayir'i- temsilen katılmasını ve alınacak kararları kabul etmesini talep etmiştir. Leon Roches'in uzun çabalarla topladığı bu meclis, 1841 Ağustos'unda toplanmış ve bir Ticanî zaviyesinde gerçekleştirilmiştir (Roches, 1885: 222-243). Görüşmelerin ardından meclis, Fransız kolonyalizmine karşı dinsel direnişi etkisizleştirecek bir fetva çıkarmıştır: "Fransızları atmak için güçleri dahilinde mümkün olanı yaptıktan sonra Cezayir Müslümanlarının dinlerine halel gelmeden muvakkaten Fransızlara mutavaatları (boyun eğme y.n.) caiz midir? Elcevap: caizdir." Bu fetva, anti-kolonyalist cephenin dinsel radikalizm üzerinden yürüttüğü mücadelenin kırılma noktalarından birine dönüşmüş; Fransızların Kuzey Afrika'da uzun süre kayda değer bir direnişle karşılaşmadan kolonyal politikasını sürdürmesine imkân tanımıştır (Berkes, 1966: 3). Böylece Ticanîlerin bir kısmı, fiilen Fransız kolonyalizminin destekçisi konumuna yerleşmiştir (Bektaş, 2017: 64).[9]

Ticanîliğin Kuzey Afrika'daki seyrine paralel olarak Türkiye'deki devamlılık da bu hatta görünür. Berkes'e göre tarikat Türkiye'ye Cezayir'den değil Mekke–Sudan güzergâhından gelmiş, İkinci Abdülhamid devrinde İstanbul'da zaviye açacak yakınlık kurmuştur. Hac için Mekke'de bulunan Sudanlı Ticanî Fadigh b. Ahmed el-Zarrûk'un Şerif Hüseyin Haşim'le temasıyla başlayan süreçte, Hüseyin'in yönlendirmesiyle Abdülhamid'le görüşen el-Zarrûk, İstanbul'da Cezayir Ticanîliğinin alt kolu "Medeniyye"yi temsil eden Zâfir el-Medenî'nin misafiri olmuş; Beşiktaş'taki Zâfir Tekkesi bu ağın merkezine dönüşmüştür. Berkes'in tespitleri Sebilürreşad'daki "Medenî kolu" verileriyle örtüşür ve Zâfir el-Medenî'nin Cezayirli Tevfik el-Medenî ile ilişkisi bu bağı güçlendirir. El-Zarrûk'un tüm Osmanlı topraklarında faaliyet izni almasıyla nüfuzu genişlemiş; Mardin'de bir zaviye (Arslan, 2017: 98-100) ve 1897'de İstanbul'a gelen Cezayirli Ticanî Sîdî Muhammed el-Ubeydî'nin açtığı zaviye kaydedilmiştir (Berkes, 1966: 10; Nasri, 1965; Özköse, 2012: 133). Böylece Ticanîliğin kuruluşu ve ideolojik derinliği Kemal Pilâvoğlu ile başlamaz; 19. ve 20. yüzyıl Kuzey Afrika'sında Fransız kolonyalizmi ve İslamî anti-kolonyal hareketlilik içinde şekillenir. Anti-kolonyal mücadele, Selefî yorumun 19. yüzyılda kazandığı siyasal görünürlüğü ve toplumsal düzeni dönüştürme iddiasını beslemiş; "inhitat" (gerileme y.n.) ve siyasal bağımsızlık kaybı, özcü bir anti-kolonyal zemin arayışını ve asr-ı saâdet düzenine duyulan özlemi güçlendirmiştir. Günümüz Selefî anlayışı, emperyal çıkarlarla kesişen dejenere pratikleri nedeniyle çoğu zaman soğukkanlı analizlere elverişli olmasa da modern devlet tasavvurları ile İslamî devletin fikrî temelleri arasında belirgin farklar vardır. Ticanîliğin kurucusundan itibaren kendisini doğrudan Hz. Muhammed'e bağlayan tasavvuru, Selefî düşüncenin tarikatları neden dışladığını da görünür kılar. Ahmed Ticanî'nin ve Kemal Pilâvoğlu'nun binlerce yıllık silsileyi devre dışı bırakarak soylarını doğrudan Hz. Peygamber'e bağlayan yaklaşımında somutlaşan bu tarih-dışı bakış, iki rasyonalite karşıtlığını öne çıkarır: tarihsel sürekliliğin reddi ve buna bağlı olarak tarikatların meşru bir dinî yapı sayılmaması. Bu iki olgu, Selefî düşüncenin tarikatlara ve tasavvufî hareketlere mesafesinin fikrî gerekçesini oluşturur (Berkes, 1966: 10).

[9] Ticanilerin Kuzey Afrika'daki mürit sayıları tarikatın bölgede oldukça popüler olduğuna işaret etmektedir. Mustafa Tekin'in verdiği bilgilere göre 1890'lı yıllarda Cezayir'de 25 bin, Senegal'de 1957'de bir milyon Ticanînin varlığını belirtmektedir. Bkz. (Tekin, 2005: 260-263).

Ticanîlik, tasavvufî çizginin devamı olarak değil, ona mesafeli bir konumlanış olarak değerlendirilir. Ticanîliğin Hz. Muhammed'e doğrudan bağlanma iddiası, "Tarikat-ı Muhammediye" söylemini doğurmuş; Türkiye'de bu gelenek, reformculuğun karşısında yer alan bir "safiyet" arayışı olarak tanımlanmıştır. Batılı araştırmacıların Ahmed Ticanî'nin hareketini bir tür "İslamî reformizm" olarak görmeleri, geleneğin aşınmakta olduğuna dair yorumlara yol açarken; Ticanî çevreleri kendilerini bu yaklaşımın karşısında konumlandırarak geleneğin asıl koruyucusu olduklarını savunmuştur (Mıhçıoğlu, 2025: 613-625).[10]

Kuzey Afrika'daki kolonyal dönem, Ticanîliğin ortaya çıkışını ve radikal örgütlerin yapılanma ile mürit devşirme mantığını kavramak için ana bağlamdır; bölgenin sömürgeci yapısı hesaba katılmadan günümüz radikal İslâmcı hareketlerinin dinî-ideolojik nitelikleri sağlıklı okunamaz. Türkiye'de İslamcı yazının Afrika'daki İslamcı gruplara duyduğu "hayranlık/özenme", bu pratikleri Batılı düşünceye karşı meşru sembollere çevirmiş ve Ticanîliğin erken dönemde bir "direnç modeli" diye okunmasını da Batı–sömürge eşleştirmesi üzerinden mümkün kılmıştır (Kıdeyş, Ekim 1949: 204-206). Batı ile özdeşleştirilen fikir, dil ve kültür "kolonyal tahakküm" sayılınca direnç, cemaat dayanışmasını aşan bütüncül ve radikal bir "topyekûn mücadele" programına bağlanmış; bu program "İslâm'ın en saf/asli biçimine dönüş" vurgusuyla meşrulaştırılmıştır. Cezayir–Nijerya–Senegal/Sahel hattında Ticanîlik bu örgütlü formun en görünür yapısıdır; Ömer b. Saʿîd eş-Fûtî (ö. 1864) döneminde hareket, dinî cemaat olmanın ötesine geçip kısa ömürlü bir federatif yapı da kurabilmiştir (Robinson, 1985). Petrone'un aktardığı üzere tarikat, mevcut "ruhani hiyerarşi"yi aşarak Ahmed Ticanî'nin "Kutbü'l-Aktab" ve "Hatmü'l-Vilaya el-Muhammediye" makamlarını işgal ettiği, hatta "tüm sufi liderlerin şefi" olduğu iddiasıyla üst otorite kurar (Petrone, 2017: 608-629).

Ticanî tarikatının Kuzey Afrika kökenli bir yapı olarak Türkiye'de etkinlik arayışına girmesinde, yeterince vurgulanmamış bir analitik hat bulunmaktadır. Bu hat, Cezayir, Fas ve Tunus gibi ağır kolonyal baskı deneyimi yaşamış coğrafyalarda kitleselleşmeyi mümkün kılan anti-kolonyal kimliğin, Türkiye'de Kemalist laikliği Fransız radikalizminin uzantısı gibi kodlayıp "kolonyal" bir düzen olarak çerçeveleme teşebbüsüne ideolojik zemin sağlama çabasıdır. Ancak Türkiye'nin tarihsel konjonktürü ve Kemalist rejimin kolonyal tahakkümle özdeşleştirilemeyecek niteliği, bu söylemin beklenen toplumsal karşılığı üretmesini engellemiştir. Buna rağmen Ticanîliğin selefî düşünceyle kurduğu ilişki, "öze dönüş", "ilk kaynağın kutsanması" ve "dinsel hafızanın arındırılmış biçimde yeniden inşası" gibi kavramlarla işleyen popülist, laiklik karşıtı hareketler açısından kullanışlı ve çok katmanlı bir çerçeve sunar. İsmail Kara'nın selefî düşünceyi "İslam dünyasını batı sömürüsünden, zalim ve müstebid yöneticilerden, taklit ve hurafelerden kurtarmak" hedefiyle tanımlaması (Kara, 2017: 17), Ticanî yapıda somut bir görünüm kazanır. Ticanîler açısından "hurafe", Hz. Muhammed sonrası oluşan itikadî ve tarikatî birikimin tamamını kapsar; bu nedenle Kuzey Afrika ve Türkiye'deki Ticanî liderler, itikadı doğrudan Hz. Muhammed'e bağlayarak aradaki mezhep ve itikad katmanlarını reddeder.

Bu selefî-anti-kolonyalist çerçeve, Ticanîliğin Kuzey Afrika'daki konumunu kavramanın yanı sıra, Türkiye'de laiklik uygulamalarının taşıdığı Fransız etkisine karşı ürettiği şiddeti de açıklayıcıdır.Ticanîlerin yaklaşımının en görünür sahası 1954-1962 Cezayir Bağımsızlık Savaşıdır;

[10] Özellikle İslamcı fikirlerin yoğunlukla tartışıldığı en güncel örneklemi seçmem Ticanîlik kavramının İslamî bir söylem gücüne sahip olmadığını iddia eden araştırmalara yöneliktir. Nitekim Mıhçıoğlu'nun çalışması doğrudan Ticanîliğin kurucusunu konu almaktadır, bkz. Mıhçıoğlu, A. (2025).

savaş yılları, tarikat örgütlenmelerinin anti-kolonyal dinamiklerle nasıl iç içe geçtiğini görünür kılmıştır. Niyazi Berkes'in 1964–1966 Kuzey Afrika seyahatleri, Türkiye'de çoğu kez göz ardı edilen Ticanîlik tasavvuruna dair keskin gözlemler sunar: Ticanîliğin toplumsal bağlam olarak sunduğu "kolonyalizm karşıtı direniş" iddiası, Türkiye'de söylem girişiminin ötesine taşınamamış; şiddet içerikli popülist eylemler dışında ideolojik yankı üretmemiştir. Berkes'in bu konudaki vurgusu gıyaben Frantz Fanon'u destekler.[11] Berkes, hareketi 'ferdi delilikler' ya da hükümetin cezai tedbirleriyle sindirilmiş küçük bir tarikat diye okumanın yetersizliğini vurgular; Türkiye'de etkili olma arayışının ardındaki ideolojik bağlantıları ve anti-kolonyal sembolizmin bölgedeki gerçek karşılıklarını anlamaya yönelir. Bu seyahatlerde hem tarikatın yerel sosyolojisini hem de Kemalist inkılâba dair bölgesel bakışı birincil gözlemle kaydeder. Tunus'taki izlenimi, Mustafa Kemal yönetiminin, "…fakat bize hiç yardım etmediniz, Fransızlara yaltaklandınız; başımızdan geçenlerden haberiniz bile olmadı…" sözleriyle eleştirildiği üzerinedir (Berkes, 1966: 10); bölgede Kemalist rejim, Fransızlarla işbirliği ve halka yardım eli uzatmama imajıyla anılır.[12]

Türkiye'de Ticanîliğin 1945 sonrasında ivme kazanması tesadüf değildi: Kuzey Afrika'da anti-komünizm, anti-kolonyalizmle eklemlenmişti. Fransız karşıtı mücadelenin sertleştiği Setif Olayları (1945–1947), Ticanîlerle işbirliği arayan fakat Kadirî olan Hacı Abdulkadir'in komünizm karşıtlığını daha da keskinleştirdi; zira Cezayirli kabile isyanlarını kanlı biçimde bastıran milislerin organizasyonunda komünist unsurların bulunduğu, isyanı bastıran Fransız hükümetinde Komünist Parti lideri Thorez'un başbakan yardımcılığına, bir başka komünist bakanın da hava saldırılarından sorumlu Hava Savunma Bakanlığına getirildiği biliniyordu (Berkes, 1975: 198-199). Bu tablo, "komünist Fransızlar"a yönelen tepkinin anti-kolonyalizmle kolayca birleşmesine ve bunun Türkiye'de Fransızlıkla özdeşleştirilen laik Kemalist rejime karşı ideolojik dayanak üretebileceği varsayımına zemin sağladı. Ne var ki bu tarihsel-ideolojik deneyim, Ticanîlik açısından Türkiye'de beklenen toplumsal etkiyi yaratmadı. Buna rağmen Ticanî eylemlerinin "delilik/meczupluk"a indirgenemeyecek bir arka plana yaslandığı ortaya çıkıyordu. Ayrıca Kuzey Afrikalı ve Türkiyeli İslâmcı çevreler, tarikatların kolonyal mücadeledeki rolünü Milli Mücadele'de din adamlarının çabasıyla ilişkilendirerek meşrulaştırmaya çalışıyordu: Setif Olayları sırasında tarikatların direnişte öne çıkması, aynı dönemde Sebilürreşad'da Milli Mücadele'de din adamlarını öne çıkaran yazılarla yankı buluyordu. Cezayir mücadelesi farklı çevrelerde farklı anlamlar taşırken, Tevfik el-Medenî bu "ihtilâl"in gerçek bir İslâm rejimi kurmak için yapıldığını savunuyordu; üstelik Tevfik el-Medenî, 1936'da Kemal Pilâvoğlu'nun İstanbul'da görüştüğü ve Türkiye'de Ticanîliğe icazet veren

[11] Nitekim Cezayir bağımsızlık savaşına dair eserlerin İslamcı yayınevleri tarafından da Türkçe'ye çevrilerek yayınlanması anlamlıdır. Bir örnek için bkz. Fanon, F. (1983). Cezayir Bağımsızlık Savaşı'nın Anatomisi. İstanbul, Pınar Yayınları. Türkiye'de Cezayir'in Fransa'ya karşı yürüttüğü mücadeleye dinsellik merkezli açıklamalar getirilmeye çalışılsa da Franz Fanon, Cezayir halkının yürüttüğü bağımsızlık mücadelesinde liderlerin din konusunda farklı görüşlerde olduklarını ifade ediyor. Fanon'un kendisi de mücadele içerisinde dini merkeze koymanın yanlışlığını belirterek; "…Sömürge insanı din sayesinde de gözlerini sömürgeciden kaçırabilir. Kadercilik, ezenin tüm sorumluluğunu ortadan kaldırır; kötülüklerin, sefaletlerin ve yazgının nedeni Tanrı'ya bağlanabilir. Birey bu şekilde Tanrı'nın buyurduğu yıkımı kabul eder, sömürgecinin ve yazgının önünde eğilir ve içsel dünyasının bir anlamda yeniden yapılanmasıyla sakinleşir…" der (Fanon, 2021: 57).

[12] Dönem basınında anlatıldığının ve Berkes'in naklettiğinin aksine Kuzey Afrika bölgesini de kapsayan Ortadoğu'da Fransız ve İngiliz tahakkümünün 'gevşediği' dönemlerde Atatürk dönemi dış politikasının bir unsuru olarak bölgeye yönelik strateji geliştirme çabaları olmuş ve yoğun etkileşimlerin deneyimlendiği dış politik gelişmeler yaşanmıştır. Bu konuda ufuk açıcı bir eser için bkz. Bein, A. (2023). Kemalist Türkiye ve Ortadoğu, Çev. Ceren Can Aydın, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Abdulkadir Medenî ile birlikte Kuzey Afrika'daki Medenî koluna mensuptu.[13] Bu nedenle Türkiye'de Ticanî eylemlerine atfedilen anlam, iç siyasetteki din–devlet gerilimlerinin yanı sıra Kuzey Afrika'nın anti-kolonyal hafızasının Türkiye'ye taşınma girişimleriyle de bağlantılıdır. Ticanîlerin Arapça ezanda ısrarı ve ses getiren eylemleri, ezanın dinî işlevini vurgulamanın ötesinde "Arapçanın kutsiyetini" merkeze alan siyasal-dinsel bir tutumu temsil ediyordu. Arapça, onlar için ibadet dili olmanın yanında Fransız modernitesi, kültürel asimilasyon ve sömürgeci tahakküme karşı bir kimlik direnci alanıydı. Bu yüzden Arapça ezan tartışması, hem selefî geri dönüş idealinin simgesi hem de anti-kolonyal dil bilincini dinî bir araçla yeniden üretme çabasıydı. Berkes'in de vurguladığı üzere Cezayir'de Fransız müdahalesi, dinden önce dile yönelerek Arapçaya yüksek bir sembolik değer kazandırmıştı:

> "…Fransız sömürgeciliği, Cezayir halkının tarihini, dilini, dinini, kültürünü yok ederek yurdunun ırgadı, yabancısı, muhaciri yaparken, öbür yandan da Fransızların "evolu'e" dedikleri köksüz, sapsız batılılaşmış bir okumuşlar kitlesi yetiştiriyordu. Laik Fransız etkisi, Protestanlar gibi yerli halkın dinine değil, diline saldırdı ve burada dil, dinden etkili bir Fransızlaştırma aracı oldu" (Berkes, 1975: 189).

Çok Partili Hayat, Savaş Sonrası Anti-Komünist Düşünce Ticanîlerin Görünür Olması

Ulus gazetesi yazarı, 1949'da Beyoğlu'nda karşılaştığı Mehmed Fuad Köprülü'nün "Bizim memlekete bir gün komünizm gelirse başında yeşil sarıkla gelir!" sözünü aktarır; Fevzi Çakmak'ın cenaze merasimindeki hadiselerle bu uyarının yeniden gündeme geldiğini belirtir. Yazar, "komünizm" ile "irtica"nın hedefini "vatanın sarsılması ve inkılâbın yıkılması" olarak tanımlar ve "kara cübbe" ile "kızıl orak"ın "kolayca birbirinin koluna girmekte mahzur görmediğini" belirtir (Ulus, 21 Nisan 1950: 1). Bu söylem, 1945 sonrası politik manipülasyonun komploculukla iç içeliğini görünür kılar; Ulus kısa süre sonra DP'yi komünizmle suçlayacak, DP ve sağ çevreler de Ulus yazarlarını ve CHP'yi Sovyet Rusya'nın "yardakçısı" ilan edecektir. İkinci Dünya Savaşı'nın 1945'te yarattığı yıkım, faşizmin çöküşüyle birlikte Almanya'da faşizme eklemlenmiş kitabi Hıristiyanlığı ve İtalya'da "karagömlekliler"in Katolikliği yeniden yorumlama girişimlerini de itibarsızlaştırdı. Savaş sonrası dünyada ortodoksi karşısında metafizik ve mistik eğilimlerin güç kazandığı belirtilir (Masar, 1968: 32).[14] Türkiye'de atmosferi iki dinamik şekillendirdi: anti-komünizm ve İslamî söylemin propaganda aracı olarak yükselişi (Örnek, 2021: 94-135).

ABD ve Batılı müttefiklerle uyumlu "demokratik" kimlik arayışı çok partili yaşama geçişi hızlandırdı; DP'nin 7 Ocak 1946'da kuruluşuyla anti-komünist dil İslamî ögelerle harmanlandı ve İslâm komünizme karşı ideolojik set olarak sunuldu. Ancak İslamcı düşüncenin uzun süre kamusal alandan dışlanması, dinin kitleler arasında daha çok "yeraltı" biçimlerinde ve gündelik pratiklere sıkışmış "vulger" bir düzlemde yaşamasına yol açmıştı. Bu nedenle DP'nin

[13] Ticanîlerle ilgili Emniyet raporlarına dayanan haberlere yer veren Cumhuriyet gazetesi 1936'da Kemal Pilavoğlu'nun Mısır'dan gelen Abdulkadir Medenî adlı biriyle görüşerek tarikatı kurma icazeti aldığını aktarır. Bkz. (Cumhuriyet, 17 Temmuz 1951: 1,4)

[14] Savaş sonrası dünyasında geleneksel dinsel bağlar yerine mistik ruhların gelişmesine dair "post-Christian spirituality" denilen bir akım gelişmiştir. Örneğin Fransa'da savaş sonrası "Esoterisme Chretien", ABD'de "occult revival" hareketlerinin Türkiye'de muadilleri Ticanilik, Süleymancılık, Nurculuk olarak gelişecektir. Avrupa'nın geçirdiği dönüşüm için bkz. (Knippenberg, 2015: 2101-2128.)

mobilizasyonunda işlev görecek İslamî zemin, propaganda alanını öngören CHP girişimleriyle dolaylı biçimde hazırlanmış oldu. CHP, dinî duyguların siyasette istismarını sınırlamak istese de başarılı olamadı ve DP'nin "kütle siyaseti" mantığına uyum sağladı (Tunaya, 1998: 17). 1947 Kurultayı, laikliğe ilişkin ilk görünür 'taviz' sürecinin başlangıcı sayılır (Mumcu, 2008: 317-333): gelenekçi cephe laikliğin 'yanlış anlaşıldığını' ve 'gençliğin dinden habersiz, maneviyatsız gelişmesini' doğurduğunu ileri sürer (CHP 7. Büyük Kurultay, 1947: 438-450). 17 Kasım-4 Aralık 1947'deki Kurultay sonunda CHP, din öğretimine geçilmesi ve İmam-Hatip Okulları ile İlahiyat Fakültesi'nin yeniden açılması yönünde ilke kararı alır (Turan, 1999: 106-107).

Anti-komünist söylemin beslediği sağ-radikalizm ve Ticanîler

1945'ten sonra anti-komünist söylem, sağ düşüncenin toplumsal-siyasal meşruiyetini parlatırken, sağ radikal hareketleri de kolayca "komünist radikalizm"le ilişkilendiren komplocu bir zihin setini besledi. Bu bağlamda Ticanîlerin Arapça ezan, tekbir ve Atatürk büst/heykellerine saldırı gibi eylemleri, basın ve siyasal çevrelerde sıkça "komünist tezgâhı" ya da "Rus parmağı" diye okundu (Esmer, Ulus, 4 Temmuz 1951: 1). Sağın kimliğinin sol karşıtlığı üzerinden reaksiyoner biçimde kurulduğu düşünüldüğünde bu yorum şaşırtıcı değildir; sağın "asgari programını" komünizm tehdidine karşı sürekli teyakkuz belirliyordu. Bora'nın belirttiği gibi komünistler, her "iyi" girişime sızıp düzeni bozmak için komplo kuran unsurlar olarak tasavvur edildi (Bora, 2014: 14) ve bu dil, onun "kara mizah literatürü" dediği anlatı repertuarını güçlendirdi. Bu repertuarda Ticanîler, yükselen İslâmcı söylemi baltalamak için hükümeti harekete geçirecek bir komplo olarak görülüyor; mukaddesatçı-muhafazakâr cereyanı zayıflatmak üzere CHP ile komünistlerin ortak plan yürüttüğü iddiaları dolaşıma sokuluyordu. Müritlerin mahkemeye sakallarını kızıl renge boyayarak gelmelerinin "kızıllıklarını saklamayacak kadar komünist oldukları" biçiminde yorumlanması, bu ideolojik şizofreninin çarpıcı bir örneğidir. Sinan Yıldırmaz'ın vurguladığı üzere komploculuk, anti-komünizmin işlevsel bir aracı olarak "iyi" düzenin "kötü"ye dönüşünü, bunu istemeyen güçlerin kasıtlı kötülüğüyle açıklar; bu çerçeve, Ticanîliğin radikal eylemlerinin dönemin siyasal tahayyülündeki yerini kavramayı kolaylaştırır (Yıldırmaz, 2014: 52).

Anti-komünizmin "Rus" merkezli komploculuk söylemi aracılığıyla açıklanması, yalnızca Ticanîlerin faaliyetlerine ilişkin değerlendirmelerle sınırlı kalmamış; 1949'da bu kez Ticanîliğin Türkiye'deki lideri Kemal Pilavoğlu, komünist komploculuğu söylemini tersine çevirerek CHP'yi bu çerçeveye yerleştirmeye yönelmiş ve böylece kendisine yönelik suçlamalara karşı bir tür "karşıt komplo" dili geliştirmeye çalışmıştır. Pilavoğlu'nun "Komünizme Hücum!" adlı eserinde Millet mecmuasından aktardığı alıntı bu açıdan anlamlıdır. Sözkonusu alıntı hem CHP'yi hem de rejimin laik uygulamalarını, komünist sızma girişimlerinin merkezi gibi göstermek suretiyle Ticanî eylemlerinin şiddet boyutunu ideolojik açıdan meşrulaştırma amacına hizmet etmektedir:

> "…Alman casusu Ruperto ile bir tesadüf eseri olarak tanışmıştır. Bu meşhur Alman casusu,… ben Türkiye'ye Türk düşmanı olarak değil, Rus faaliyetini tespit etmek üzere geldim… tespit ettiklerime göre Ruslar Yahudilerden ve Halk Partisi'nde mühim mevkileri olan bazı kimselerden… istifade etmişlerdir…Bolşeviklerin İstanbul'da, Tan gazetesi, Tünel'de bir gazino ve hapishanede olmak üzere üç faaliyet merkezi vardır…" (Pilavoğlu, 1949: 27)

Böylece Ticanîliğin hem radikal eylemselliği hem de rejim karşıtı pozisyonu, "komünist tehdide karşı uyarı" adı altında yeniden çerçevelenmekte; şiddet ve saldırganlık, devletin "kökü dışarıda" laik politikalarına karşı geliştirilmiş haklı bir tepki gibi sunulmaktadır.

Anti-komünizmin sıkça başvurduğu bir diğer sembolik unsur, Osmanlı'dan beri "ezelî düşman" olarak kodlanan "Moskof" figürüdür. Sovyet tehdidinin yükseldiği Soğuk Savaş yıllarında bu tarihsel imge yeniden canlandırılmış ve devletin komünizme karşı yürüttüğü mücadelenin ideolojik dayanaklarından biri hâline gelmiştir. Böylece anti-komünist söylem, yalnızca merkez sağ için değil; ılımlı çizginin dışında kalan ırkçı ve radikal sağ gruplar için de görünürlük sağlayan başlıca siyasal mecra hâline gelmiştir (Öztan, 2014: 87). Bu zihniyet dünyasını en açık şekilde yansıtan metinlerden biri, yine Pilavoğlu'nun Komünizme Hücum! adlı eserinde karşımıza çıkar. Pilavoğlu, geleneksel "Moskof" düşmanlığını yeniden üreterek hem komünizmle mücadeleyi meşrulaştırmaya hem de Ticanî eylemlerinin sertliğini ideolojik bir çerçeveye oturtmaya çalışır;

> "Rus ruhu taşıyan Lenin ve Stalin bugünkü Rusya'da tatbik ettikleri Komünizm, elbise değiştirmiş Çarlık siyasetinden başka bir şey değildir... Rusya tarihte daima müstebit yaşamış, bu ruh onda baki kalmıştır. Her ne kadar hürriyet ve müsavattan bahsedilse de Rus ruhundaki istibdat, tahakküm her an yaşamakta bulunmuştu… bu ruh onda sinsi kalmış, ilk fırsatta kendisini göstermiştir." (Pilavoğlu, 1949: 47)

Ticanîlerin sağ içindeki "aşırı uç" konumlanışı, yalnız anti-komünizmin etkisiyle açıklanamaz. DP sonrasında sağ siyasette "merkez"in liberalizm ve pragmatizmle özdeşleşmesine karşılık, dinci-muhafazakâr, radikal-milliyetçi ve faşizan çizgiler "uç" hattında daha belirgin biçimde görünürleşmiştir. Bora'nın vurguladığı üzere merkez, uçları "ehlileştirmeye", uçlar ise merkezi dönüştürerek meşruiyet devşirmeye yönelir; üstelik merkez, ideolojik malzemenin ve reaksiyon enerjisinin bir kısmını da bu uçlardan devşirir (Bora, 2014: 15).

Bu iklim, Ticanî eylemleri henüz sahneye çıkmadan "kitabî sağ"ın dilinde zaten izlenebilir. Ali Fuat Başgil'in maneviyatın yıkılıp yerine "çıplak ve çirkin bir sansüralizm ilâhesi"nin oturtulduğunu söylemesi; "zira ki ziyan ortada" diyerek bir kayıp anlatısı kurması, rejim eleştirisinin "mabut/put" sözlüğüyle sertleştiğini gösterir (Sebilürreşad, Haziran 1948: 2). Böylece Tek Parti'yi "paganizm-putperestlik" diye kodlayan söylem, varlığı dahi tartışmalı Ticanî yazından çok merkezin içinden üretilir; uçların aşırılığı, bu söz dağarcığının uzantısı hâline gelir. Nitekim 1951'de Başgil "restorasyon devri" çağrısıyla "Müslüman halk"ın "esir kamplarındaki mahkûmlar gibi" inlediğini söyler; "laik tekkeler", "totemler" ve "tabular" üzerinden "inkılâp"ın "dejeneresance" ile ayrıştırılmasını talep ederek radikal eylem ufkunu söylemsel düzeyde meşrulaştırır (Ulus, 20 Mart 1951: 1).

Ticanî eylemleri, "vakit kaybetmeden harekete geçme"nin vulger sembolik ifadesi olarak okunmalıdır; dolayısıyla hareketin tutarlı bir İslamî söyleme sahip olması gerekmez. DP'nin 'merkez' saydığı İslamcı yazın bu dili onlar adına kuruyor ve şiddeti "gerekli" gösterecek kadar ileri taşıyordu; örneğin Atatürk'ün "bu günleri görmeden gittiği için yakayı kurtardığı" yazılabiliyordu (Sebilürreşad, Eylül 1950: 190-191). Böylece Ticanîler, sağın 'intikamını almakla görevlendirilmiş' bir yapı izlenimi verir; dinsel dürtüler ve tarikat–cemaat faaliyeti "intikam/kamusal iç ferahlatma" eylemine çevrilir, hatta gerektiğinde "icat" edilir. Pilavoğlu'nun faaliyetlerini Kuzey Afrika'daki "intikamcı" anti-kolonyal örüntülerle özdeşleştirme çabası da bu

"icat" olgusuyla ilişkilidir:

> "…düşmanı mağlup etme, rekabet edilen sahalarda onu geride bırakma kuvvetini kendinde bulamama… endişelerden ve intikam duygusundan da vazgeçmeme eğilimi, yeni önlemlerin ve kamusal 'iç ferahlatma' yöntemlerinin icadını 'gerekli' kılar… en çok tesadüf edilen 'rahatlama' metotlarından bir diğeri olarak göze çarpar…" (Öztan, 2014: 76).

Ticanîler görünür oluyor

DP'nin 14 Mayıs 1950'de iktidara gelişi ve hükümet programının açıklanmasıyla, "aşırı sol cereyanlar" kavramı Sebilürreşad gibi İslamcı mecmualar üzerinden dönem yazınında belirginleşti.[15] Bu çerçevede "aşırı sol"un panzehiri olarak "aşırı sağ cereyanlar"ın mücadelede meşruiyet kazanması da aynı dönemde görünür oldu. Hükümet, irticanın dahi ülkede 'aşırı sol maskesi' altında faaliyet göstereceğini varsaydığından, "aşırı sağcılık" diye bağımsız bir olguyu kabul etmiyor; görünen her aşırılığı, komünizmin kendini 'aşırı sağ' kılığına sokması şeklinde açıklıyordu. Böylece aşırı sağın varlığı telaffuz edilmeden geçiştiriliyor, 'aşırılığın kaynağı' dinsellik dışında hemen her yerde aranabilir hâle geliyordu. Eşref Edip'in Sebilürreşad'da çıkan metni bu zihniyeti keskin biçimde yansıtır: Hükümetin "aşırı sol"a sert, "sağ cereyan"a ise "müsamahalı ve mümaşatkâr" bir dille yaklaştığını söyler; camilerde "Allahu Ekber" sadalarının bile "dehşet" uyandırdığını, "tekbirci kütle" diye yüz binlerin tahkir edildiğini ve "Allah" diyenlerin zindanla karşılandığını ileri sürerek "işte o inkılâp bugün yıkılıyor" der (Edip, 1950: 2).

Ticanîler söz konusu olduğunda "halk İslâmı"ndan ziyade "köylü İslâmı" kavramı daha açıklayıcı ve görünürdür. Nakşiler ve Nurcular kent merkezlerinde, esnaf ve zanaatkâr çevrelerinde örgütlenme imkânı bulurken; Ticanî müritlerinin ve eylemlerinin kırsal kökenli niteliği; basit, bayağı fakat etkili kırsal dinamiklerin sade algısı ve tepkiselliğiyle biçimlenmiştir. Köy toplumu açısından modernitenin en görünür göstergesi çoğu kez köy okulundaki Atatürk büstü ya da sınıftaki Atatürk fotoğrafıdır; bunların kaldırılması veya tahrip edilmesi, felsefî/kitabî bir derinlik gerektirmediği gibi popülerleşmeye daha açık bir sembolik etki üretir (Taşkın, 2006: 187). Ticanîliğin görünürlüğü de onun kitabî, müsamahakâr ve mutedil İslâmcı çizginin dışında konumlanmasıyla yakından ilişkilidir.[16] DP iktidarıyla İslâmcı çevreler yeni düzenle belli ölçülerde rabıta kurabilirken, Ticanîlik hem eylemsel reaksiyonerliği hem de müritlerinin toplumsal

[15] Ulaştırma Bakanlığı'ndaki Atatürk büst ve resimlerine saldıran ve 1951'de tutuklanan Ticanîlerin liderlerinden Kâmil Tınal'ın aynı yıl kentin farklı noktalarına bıraktığı beyanname Ticanîlerin görünür olması bağlamında önemlidir. Nitekim bu beyanname nedeniyle Kemal Pilavoğlu da yargılanarak hüküm giyecektir. Hem Emniyetteki ifadesinde hem de beyannamede eylemlerinin meşruluğunu kanıtlamaya çalışan Tınal'ın ifadeleri özetle şöyledir: "Ey Müslümanlar" ifadesi ile söze başlanmış ve önce heykelleri ele alarak bunların birer put olduğunu söylüyor ve Müslümanları bu putlara "korkusuzca tükürmeye" davet ediyor. Daha sonra ölülere Fatiha yerine çelenk hediye edildiğini, Beethoven'ın ölüm ilahisinin cenazede çalgı ile çaldırıldığını ileri sürüyor ve "Atatürk'ün kurduğu yüz karası rejim" olarak niteliyor… beyanname 27 senelik putperestlik ve "hücumperestlik" devri diye Atatürk'ü ve inkılaplarını doğrudan doğruya hedef tutmuştur (Ulus, 23 Haziran 1951: 1).

[16] Dönemin önemli yazarlarından Hüseyin Cahit, Ticanî eylemlerine isim konulamadığının bir "realite" olduğunu ifade ediyordu. Kamusal alanda namaz kılmak ya da tekbir getirmek ya da Ticani eylemi olduğu anlaşıldığı biçimiyle Aydın vilayet konağına çıkarak Türk bayrağını beline sarıp namaz kılan ve Arapça ezan okuyan kişilerin eylemlerinin adını koyabilmenin ve bir düşünceye ait olduğunu ifade etmenin zorluğundan bahsetmiştir. Bkz. Hüseyin Cahit Yalçın, "İsim koyamadığımız bir realite", Ulus, 19 Nisan 1951, Sayı: 10709, s. 1.

zemini nedeniyle kentli, sistematik ideolojinin ağırlık kazandığı bir hareket hattı kuramamıştır. Bu ayrım, DP döneminde Büyük Doğu ve Sebilürreşad gibi çevrelerin "siyasî amaçlı temkinli muhalefet" üzerinden hem anti-Kemalizmi üretme hem de dinî imkânları grup/cemaat ufkunda anlamlandırma stratejileriyle de uyumludur (Meşe, 2023: 44).

Ticanîlerin hitap ettiği kesimler için 'basitlik' ve 'bayağılık' üzerinden doğrudan, çarpıcı eylemler üretmek daha işlevseldi; anti-komünizmin açtığı söylem alanında bu radikalizm, mürit örgütlenmesinde de hiyerarşik derecelerle görünür hâle geliyordu. Heykel ve büst saldırılarını gerçekleştiren müritlerin "kahraman" ve "fedai" diye ayrıştırılması, ayrıca "kurban", "derya", "kaygulu" gibi derecelendirmeler bu özgünlüğün örnekleridir (Meşe, 2023: 44). Ticanîleri eylem düzeyinde etkili kılan ve hem iktidarı hem muhalefeti harekete geçiren unsur, eylemlerin kabalığından çok, bu eylemlerle taşınan Selefî ideolojik çerçevedir: heykele "put" denmesi; laiklik ve devrimlerin "dinsizlik" olarak kodlanması; halifeliği kaldırdığı ve dinî gücü tasfiye ettiği gerekçesiyle Atatürk'ün "mel'un ve dinsiz" ilan edilmesi; "dini tanımayan hükümete isyan"ın meşru bir hak sayılması bu çerçevenin çekirdeğini oluşturur (Meşe, 2023: 171). Tarikatın "üstad/hazret" konumundaki Abdurahman Balcı'nın fedailerini eyleme sevk etmek için kurduğu "hem içimizdeki putları hem de dışımızdaki putları temizlemeden kemâle ulaşamayız" söylemi de Kuzey Afrika'da oluşan ideolojik mirasın Türkiye'deki devamına işaret eder. Balcı'nın bu yaklaşımı, Peygamberin rüyada görünmesi ve onunla doğrudan iletişime geçme geleneğinin sürdürülmesi açısından da aynı çizginin parçasıdır. Peygamberi rüyasında gördüğünü belirten Balcı şöyle der:

> "…En büyük silahımız Allahu Ekber olacak ve sürekli Arapça ezan okuyacağız… Dünyada bugün sadece Türkiye'de Türkçe ezan okunuyor. O yüzden en başta bizlere bu ezanı aslına döndürmek farzdır…" (Meşe, 2023: 172).

Atatürk büstlerine, resimlerine ya da manevi şahsiyetine yönelik saldırıların yoğunlaştığı 1951'de Sebilürreşad bu eylemleri açıkça meşrulaştırıyordu;

> "…şimdi Allah, sizin hakir gördüğünüz (Ticanîler kastediliyor) bu adamların kılıçlariyle sizden intikam alıyorsa tahammül etmeniz gerekir…Diktiğiniz heykeller, kurduğunuz saltanatlar, yaptığınız zulüm abideleri işte gözünüzün önünde böyle istiskal görüyor... (aşağılanıyor). Bütün kaleleriniz, bütün putlarınız, bütün kurduklarınız yıkıldı gitti…" (Sebilürreşad, Ocak 1951: 299).

Atatürk heykel ve büstlerine yönelik eylemler, Ticanîlerin salt vulger bir reaksiyoner çıkışı değildi; İslâmcı yazında "sopalı, sarıklı militan" işlevi gördüler. DP iktidarı öncesinde ve Arapça ezan yasağı sürerken 1948'de Arapça ezan okumaya başlamaları dikkat çekiciydi; Ömer Rıza Doğrul, Sebilürreşad'da Arapça ezanı eleştirenleri "tecavüzcü" olmakla suçlayacak kadar sertleşti (Doğrul, 1948: 4-5). DP'nin 13 Haziran 1950'de Arapça ezan yasağını kaldırması, Ticanî eylemselliğinin bir başarısı gibi yankılandı. Heykel saldırıları sonrasında yeni heykellerin yapılıp açılışların miting havasına bürünmesi (Kırşehir ve İstanbul Üniversitesi örnekleri) gerilimi büyüttü; Sebilürreşad bunu "heykel tüccarlığı" diye niteleyip Efes ve Tanrı Artemis örneğini verdi[17](Sebilürreşad, Ağustos 1951: 134).

[17] Aynı günlerde Necip Fazıl da Büyük Doğu'da heykel kırma mevzusunu meşrulaştıran izahlarda bulunuyordu. Üstelik o bir adım daha ileri gidiyor ve "putlaştırılmış şahısların heykellerinin yapıldığını" söylüyordu: "…her şeyden evvel vatanın ve maddenin tam imar ve donatımından sonra bu imar ve donatımın tamamlandığını ifade için bir imza

Dönem yazını Ticanîliği "delilik" diye küçümsemeye eğilimli olsa da halife Abdurrahman Balcı'nın Eskişehir'de Kolordu Komutanlığı'ndaki kırk askeri kentin kırk noktasında Arapça ezan okutmak üzere örgütlemesi ve putları kırmak için Hz. İbrahim olarak gönderildiğini ileri sürmesi, hareketin sembolik ve algısal etkinliğini gösterir (Ulus, 29.09.1949: 1,3).

Ticanî eylemlerinin sonu

1951'de, DP iktidarının üzerinden henüz bir yıl geçmişken Kemal Pilavoğlu'nun liderliğinde Ticanî eylemlerinde belirgin bir artış görüldü; dönemin gazeteleri -özellikle DP'nin yayın organı Zafer- olayları genişçe aktardı (Yılmaz, 2004: 141). Bu atmosferde İçişleri Bakanı, Ticanîliği dönemin İslamcı düşüncesinden ayrı bir kategoriye yerleştirip tasfiye edilmesi gereken "dinsel radikalist" bir tarikat olarak niteledi; mevcut rejimi doğrudan ortadan kaldırmaya yöneldiklerini vurguladı. Bu tutum, güvenliğin yanı sıra sağ ve İslamcı söylemi Ticanî eylemlerinin siyasal maliyetinden arındırma amacına da dayanıyordu. Bakan'a göre hedef "alelıtlak (gelişigüzel y.n.) heykel ve büstler" değil, Türk inkılâbının ve Cumhuriyetin sembolü Atatürk'tü; beyannameler rejim aleyhineydi ve başlangıçta gizli yürüyen saldırılar zamanla "fedailik" ve "kahramanlık" gösterisine çevrilmişti (Cumhuriyet, 17 Temmuz 1951: 1,4). Hükümetin kararlı tavrı ve Emniyet bünyesinde Ticanîliğin tasfiyesi için kurulan özel büronun faaliyetleri sonucunda tarikat lideri Kemal Pilavoğlu ile müritleri tutuklandı. Ancak tutuklamalar eylemlerin yarattığı sansasyonel görünümü tümüyle dağıtmadı; İslâm'ın kamusal görünürlüğünü artırma hedefi farklı biçimlerde sürdü. Nitekim Pilavoğlu ve müritlerinin yakalanmasının ardından mahkeme salonlarında verdikleri ifadeler, devlet yönetiminde ve kamusal hayatta İslâm'ı yeniden görünür kılma arayışlarını açıkça yansıtmaktaydı. Radikal laiklik uygulamalarıyla kamusal alandan dışlanan İslam, bu kez farklı bir kimlik ve "maske"yle -üstelik şiddet eşliğinde- geri dönmeye çalışıyordu. Duruşmada bir Ticanî mensubunun "bir Müslümanın tek işi"nin her yerde yüksek sesle tekbir getirmek olduğunu söylemesi bu iddianın çarpıcı bir örneğiydi (Ulus, 29 Haziran 1950: 1). Benzer biçimde sanık Sadık Çakırtepe, Bursa'da kadınların "donsuz" gezdiğini ileri sürerek "dinsizlere din, donsuzlara don" bulmak için mücadele ettiklerini belirtmişti (Yılmaz, 2004: 164).

Ticanîlerin Kuzey Afrika kökenli radikalizmi ve bunun CHP'ye yönelen söylemsel karşılığı, dönemin basınında yer alan örneklerle somutlaşır. Türkiye'de hareket çoğunlukla Kemal Pilavoğlu ve heykel–büst tahripleriyle özdeşleşse de Kuzey Afrika kökenli din adamları arasında benzer şiddet çağrılarının sürekliliği dikkat çekicidir. Manisa'daki Yayhan Camii'nde vaaz veren "Tunuslu Habip" adlı bir hoca, Halk Partisi'nin "yirmi beş yıllık zulüm ve tahakkümüne" karşı Allah'ın kendisine bir ayet indirdiğini söyleyip DP'ye dua çağrısı yapmış, "Nerede bir CHP'li varsa ensesinden kesmek veya memleketten sürmek şer'an caizdir" diyerek cihada çağrı yapmıştır (Ulus, 31 Aralık 1950: 1). Bu ifade tesadüf değildir: Ticanîlerde Allah ya da Peygamberle konuşma ve "âyân" olma iddiası olağanlaştırılır. Bu nedenle Pilavoğlu davasında müritlerin yargıçlara "bir peygamberi hapsediyorsunuz" çıkışı salt "akıl ziyanlığı"na indirgenmemelidir.

mahiyetinde kurulabilecek olan âbide, üstelik bu vaziyette ve putlaştırılmış şahısların heykeli şeklinde dikilecek olursa, artık belirttiği mânanın felâketini kavrayabilmek lazımdır. İlk iş olarak bu eseri ve mânayı dibinden kazımakla mükellefiz." (Kısakürek, 9 Mart 1951: 2.)

Ticanî eylemlerinin ardından 29 Mart 1951'de Atatürk'ü Koruma Kanunu kabul edilmiş; tutuklamaların artmasıyla Emniyet içinde özel bir "Ticanî Tahkikat Bürosu" kurulmuştur. 1952'de müritlerin yargılanmasında, rejim aleyhtarı beyannameyi neşretmekle suçlanan Kamil Tınal'ın faaliyetlerinin Pilavoğlu'nun yönlendirmesiyle yürüdüğü tespit edilmiştir. Dava temyize taşınınca Ticanîler, Pilavoğlu'nun temyiz savunmasını broşürleştirip dolaşıma sokmuş; bu metin hareketin motivasyonunu ve mahkeme önünde kurduğu meşrulaştırma dilini görünür kılmıştır.[18] Mahkeme, tartışmalı beyannamenin Pilavoğlu'nun "Avamdan Havasa Doğru" adlı eserinden alıntılandığını belirlemiş; başlık, müridin "avam"dan "havasa" yükselişini ve bunun rejimle mücadeleyle mümkün görüldüğünü ima eder. Pilavoğlu'nun avukatları pasajların kitaptaki varlığını kabul etmiş, ancak doktor raporlarına dayanarak müvekkilin "marazî" tasavvufî/dinî fikirlere müptelâ olduğunu; af kanunundan yıllar önce yazdığı, tamamlamayıp yayımdan vazgeçtiği müsveddeden dolayı sorumlu tutulamayacağını savunmuştur (Broşür, 18). Diğer savunma hattı, Ticanî eylemlerini "27 yıllık mazi"ye bağlayarak laisizmin tarif edilmeden uzun süre "lâ-dînî" anlamda tatbik edildiği ile kurulur (Broşür, 23). Broşürde ayrıca laiklik uygulamalarının devlet ve toplum hayatında başarısız kaldığı iddia edilir; Tınal, dinin "dinsiz, mürteci, mason ve putperestlerin… kanunlarıyla" tedricen imhasının amaçlandığını, ancak "muvaffak olunamadığını" yazar (Broşür, 24). Pilavoğlu 1952'de mahkûm edilmiş; 10 yıl hapis, 5 yıl Bozcaada sürgünü ve 5 yıl İmroz'da mecburî ikamete çarptırılmış, 1977'deki ölümüyle tarikatın adı kamusal hafızadan büyük ölçüde silinmiştir (Tekin, 2005: 262).

Cavit Orhan Tütengil, 1971 tarihli çalışmasında Bozcaada'daki Pilavoğlu olayını, sürgün geleneğinin Cumhuriyet dönemindeki yeni halkası olarak değerlendirir. Tütengil, sürecin seyrini şöyle aktarır:

> "…sürgün geleneğinin yeni bir halkası, iki yanlı gelişmeleriyle dikkatimizi çeken Kemal Pilavoğlu olayıdır. Kamuoyumuzun yabancısı olmadığı bu ad 'laikliğe aykırı hareket etmek, beyanname dağıtmak, tarikatçılık yapmak' nedeniyle hüküm giyen Kemal Pilavoğlu'nun ağır hapis cezasından sonra 5 yıllık sürgün cezasını çekmek üzere 24.12.1958 tarihinde Bozcaada'ya getirilmesiyle dikkatleri üzerine toplamıştı… Kendilerini 'Ankaralı' olarak tanıtan taraftarlarının gösteri yürüyüşüyle 'deve' kurban edilmesi nedeniyle yeni bir davanın konusu olunca gözler yeniden Bozcaada'ya çevrilmişti… Rumların göç etme eğilimi sebebiyle bağ, tarla, ev ve işyeri satın alma olanağı bulan Pilavoğlu… 'din yolunda' çalışanları iktisadi bir işletme içinde örgütlendirmeye imkân bulan bir 'müteşebbis' hüviyeti kazanmıştır… Sempatizanların davranışı… dürüstlük ve doğruluğa dayalı fanatik bir dünya görüşünün varlığını ortaya koymaktadır…" (Tütengil, 1971: 2)

Tütengil'in değerlendirmesi, Pilavoğlu'nun sürgün koşullarının zamanla ekonomik bir genişleme stratejisine dönüştüğünü, Bozcaada'daki tarımsal ve küçük ölçekli ticari faaliyetlerde somut bir "cemaat ekonomisi" oluşturduğunu ve bu yapının disiplinli, hiyerarşik ve ideolojik olarak tutarlı bir dünya görüşüyle desteklendiğini göstermesi bakımından önem taşır. Diğer yandan Rum nüfusun yoğunluklu olduğu bir bölgede radikal-İslamcı bir tarikatın genişlemesine izin verilmesi de bir başka düşündürücü ögedir.

[18] Broşür ilk kez bu çalışmada kullanılmaktadır. Bkz. Kemal Pilavoğlu ve Ömer Yıldız'ın Temyiz Müdafaaları, Ankara: Örnek Matbaası, 1953.

Sonuç

Ticanîlik, Türkiye'de çoğu zaman yalnızca heykel kırma eylemleri, Arapça ezan okumakta ısrar eden marjinal bir grup ya da sağ içindeki bayağı bir kırsal hareket olarak değerlendirilmiştir. Oysa çalışmada gösterildiği üzere Ticanîliğin ideolojik kökenleri, yüzeysel tepkiselliğin ötesinde Kuzey Afrika'da Fransız kolonyalizmine karşı inşa edilen radikal bir anti-kolonyal hafızaya dayanır. Bu hafıza; Ahmet Ticanî'nin kendisini doğrudan Hz. Muhammed'e bağlayan "Tarikat-ı Muhammediye" anlayışı, Cezayir'de tarikatlar üzerinden örgütlenen anti-kolonyal mücadele, ulema meclislerinin fetvalarının siyasallaşması ve radikal reaksiyonerliğin "meşru" bir direniş biçimi olarak kurgulanmasıyla biçimlenmiştir. Dolayısıyla Kemal Pilavoğlu'nun Türkiye'deki eylemleri, yerel bir tarikatın sapkın pratiklerinin ötesinde; daha derinde sömürgecilik karşıtı Selefî bir zihniyetin Cumhuriyet'e yöneltilmeye çalışılmış -söylem ve algısal olarak- izdüşümü olarak okunmalıdır. Bu çerçeve, Ticanîliğin radikal laiklik karşısında neden sert bir reaksiyon ürettiğini de açıklar: Kuzey Afrika'da Fransız müdahalesinin din kadar (hatta kimi örneklerde daha çok) dile yönelmesi, laikliğin "kolonyal tahakküm" gibi kavranmasına zemin hazırlamış; Türkiye'de de laiklik, özellikle kırsal kesimde "Fransızvari bir dayatma" olarak kodlanmış ve Ticanî söyleminde CHP ile Kemalist inkılâplar "Fransızlaşmanın yerli ajanı" şeklinde tarif edilmiştir. Bu nedenle İstanbul'dan Mardin'e, Bozcaada'dan Manisa'ya uzanan eylem coğrafyası, ancak bu derin ideolojik arka planla anlam kazanır.

Bugün açısından önemli olan, bu zihniyetin yalnızca tarihsel bir kurgu olmamasıdır. Modern Türkiye'de radikal Selefî düşüncenin ürettiği birçok söylemsel ve eylemsel kalıp, Ticanî mirasıyla belirgin benzerlikler taşır. Birinci örüntü "kamusal putların yıkılması" fikridir: Ticanî müritlerinin Atatürk büst ve heykellerine saldırıları, Balcı'nın "hem içimizdeki putları hem dışımızdaki putları kırmalıyız" ifadesiyle teolojik bir çerçeveye oturtulmuş; güncel Selefî izdüşümlerde de seküler sembollere, kamusal sanat eserlerine veya ulusal ikonlara yönelik saldırılar sıklıkla benzer "tevhid/put kırma" retoriğiyle gerekçelendirilmiştir. İkinci miras, selefî doğruluk iddiası ile örgütsel hiyerarşinin birleşmesidir: Pilavoğlu döneminde "avamdan havasa doğru" yükseliş doktrini, müritlerin "kurban", "kaygulu", "derya" gibi kategorilerle tasnif edilmesi ve hiyerarşinin bir dönüşümün kadroları gibi kurulması, güncel radikal cemaatlerdeki "fedai", "gönüllü muhafız", "hakikat ehli" gibi ayrımlarla benzer işlevler görür; bu açıdan Ticanîlik modern Selefî dinsel-sağ radikalizmin erken örneklerinden biri sayılabilir. Üçüncü örüntü ise merkez sağla kurulan gerilimli ilişki üzerinden "siyasal boşlukları doldurma refleksidir: DP döneminde hem desteklenme hem dışlanma tecrübesi, Ticanîlerin kendilerini "sağın sopalı militanı" gibi konumlandırmasına imkân vermiş; benzer biçimde günümüzde de radikal yapılar, merkez siyasetin söylem ve boşluklarından meşruiyet devşirmeye çalışmaktadır.

Son olarak, Ticanî mirasının bugün hâlâ izlenebilir oluşu; laikliğin "dışsal bir proje", modernleşmenin "Batıcı bir tasarım", siyasal otoritenin "kolonyal bir yapı" olarak algılanmasının sürmesiyle ilişkilidir. Ticanîlik bu zihinsel yapının erken bir formunu temsil eder; bu nedenle makalenin analizi yalnızca 1950'leri değil, günümüz Türkiye'sinde radikal din–siyaset ilişkilerini çözümlemek için de teorik bir katkı sunar.

Kaynakça

14 Mayıs. (1951, Ocak). Sebilürreşad, 94, 299.

Abun-Nasr, J. M. (1965). The Tijaniyya: A Sufi Order In The World. London, Oxford University Press.

Aktay, Y. (2005). Türkiye'de İslamcılığın Siyasal Marjları. Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce (Cilt 6, ss. 13–26). İstanbul, İletişim Yayınları.

Atatürk Büstlerine Menfur Bir Tecavüz Daha Yapıldı. (1951, Haziran 23). Ulus, 10773.

Bekçi, S. (2024). Halvetiyye-Şâbâniyye'nin Cezayir'deki İlk Şubesi: Rahmâniyye Tarikatı ve Yayılması. Sufiyye. 17, 1-34.

Bektaş, A. (2017). Sultan II. Abdülhamid'in Kuzey Afrika Siyasetinde Tarikatların Rolü (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). İstanbul Medeniyet Üniversitesi, İstanbul.

Bergson, H. (2018). Yaratıcı Tekâmül (M. Ş. Tunç, Çev.). İstanbul, Dergah Yayınları.

Berkes, N. (1975). İslamlık, Ulusçuluk, Sosyalizm. Ankara, Bilgi Yayınevi. Bir Softanın Hezeyanları. (1950, Aralık 31). Ulus, 10402.

Bora, T. (2014). Türk Sağında Siyasal Düşünce Tarihi Açısından Bir Çerçeve Denemesi. İ. Ö. Kerestecioğlu ve G. G. Öztan (Der.), Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri (ss. 9–29). İstanbul, İletişim Yayınları.

Ceylan, H. H. (1991). Cumhuriyet Dönemi Din ve Devlet İlişkileri (Cilt 3). Ankara, Rehber Yayınları.

CHP Yedinci Büyük Kurultayı. (1947). Ankara: CHP Yayını.

Çağatay, N. (1994). Güncel Konular Üzerine Makaleler. Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Demirer, Y. (2012). Modernleşen Türkiye'de Din. F. Alpkaya ve B. Duru (Der.), 1920'den Günümüze Türkiye'de Toplumsal Yapı ve Değişim (ss. 273–299). Ankara, Phoenix Yayınları.

Erkilet, A. (2005). 1990'larda Türkiye'de Radikal İslamcılık. Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce (Cilt 6, ss. 683–697). İstanbul, İletişim Yayınları.

Esmer, A. Ş. (1951, Temmuz 4). İrtica Hareketlerinde Yabancı Parmağı. Ulus, 10784.

Eşref Edip'e. (t.y.). Sebilürreşad, 109, 131.

Fanon, F. (1983). Cezayir Bağımsızlık Savaşı'nın Anatomisi. İstanbul, Pınar Yayınları.

Fanon, F. (2021). Yeryüzünün Lanetlileri. (Çev. Şen Süer). İstanbul, İletişim Yayınları.

Gençlik Yapılan Taşkınlıkları Kabul ve Tasvip Etmiyor. (1950, Nisan 14). Cumhuriyet, 9224.

Hanioğlu, Ş. (2023). Atatürk: Entelektüel Biyografi. İstanbul, Bağlam Yayınları. Hükümet Meclis'e Ticaniliği Kökünden Yok Edeceğini Bildirdi. (1951, Temmuz 17). Cumhuriyet, 9683.

İrtica ve Hür Fikirleri Yayma Cemiyeti'nin Beyannamesi. (1951, Mart 30). Cumhuriyet, 9574.

İrtica Tehlikesi Karşısında. (1951, Mart 20). Ulus, 10697.

Kabagöz, M. C. (2015). Kemalizmin Mâbedi. Halkevleri ve Gündelik Hayat. İstanbul, İletişim Yayınları.

Kemal Pilavoğlu ve Ömer Yıldız'ın Temyiz Müdafaaları, Ankara: Örnek Matbaası, 1953.

Kıdeyş, M. (1949, Ekim). Afrika'da İslamiyet. Sebilürreşad, 63, 204–206.

Kısakürek, N. F. (1951, Mart 9). Baş Yücelik Emirleri: Heykel. Büyük Doğu, 51, 2.

Kıpkızıl Bir Delâlet: Kızıl Tehlike Hazreti Muhammedin Bayrağı Altında Değil, Saraçoğlu'nun Bayrağı Altındadır. (1948, Haziran). Sebilürreşad, 3.

Koca, B. (2023). Ellili Yıllarda Merkez Sağ: Demokrat Parti'nin Dini Politikaları. M. K. Kaynar (Haz.), Türkiye'nin 1950'li Yılları (ss. 293– 349). İstanbul, İletişim Yayınları.

Koca, S. (2023). Atatürk'ü Koruma Kanunu. M. K. Kaynar (Haz.), Türkiye'nin 1950'li Yılları (ss. 321). İstanbul, İletişim Yayınları.

Knippenberg, H. (2015). Secularization And Transformation Of Religion In Post-War Europe. The Changing World Religion Map (ss. 2101–2128). Berlin, Springer.

Komünizme Karşı İslam-Katolik Paktı Kuruluyor. (1950, Şubat 9). Cumhuriyet, 9160.

Kum, N. (1951, Temmuz 4). Ticanilik Nedir? Cumhuriyet, 9672.

Mahkemede Gürültü Çıkaranlar. (1950, Haziran 29). Ulus, 10417.

Meşe, E. (2023). Mukaddesatçı Anti-Kemalizm. İstanbul, İletişim Yayınları.

Mıhçıoğlu, A. (2025). Ahmed et-Ticânî'nin Tarîkat-ı Muhammediyye Düşüncesi Işığında Neo-Sûfizm Eleştirisi. İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi. 11/2 Temmuz 2025, 610-659.

Mumcu, A. (2008). Cumhuriyet'in İlk Dönemlerinde Laiklik. Atatürk Düşüncesinde Din ve Laiklik. (ss. 333-345). Ankara, Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları.

Nadi, N. (1951, Temmuz 1). Kızıllar Ve Ticaniler. Cumhuriyet, 9669.

Özköse, K. (2012). Ahmet B. Muhammed Ticânî. TDV İslam Ansiklopedisi, 41, 133.

Özipek, B. B. (2005). İrtica Nedir?. Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce (Cilt 6, ss. 236–244). İstanbul, İletişim Yayınları.

Öztan, G. G. (2014). Ezeli Düşman İle Hesaplaşma: Moskof İmgesi. İ. Ö. Kerestecioğlu ve G. G. Öztan (Der.), Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri (ss. 75–101). İstanbul, İletişim Yayınları.

Kili, S. (2011). Atatürk Devrimi. Bir Çağdaşlaşma Modeli. İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Petrone, M. (2017). Adab With An Absent Master. Ethics And Spirituality In Islam (ss. 608–629). Leiden, Brill.

Pilavoğlu, K. (1949). Komünizme Hücum! Ankara: Güney Matbaacılık.

Roches, L. (1885). Trente-Deux Ans À Travers L'Islam (1832–1864). Paris, Firmin-Didot.

Robinson, D. (1985). The Holy War Of Umar Tal. Oxford, Clarendon Press.

(1950, Eylül). Ticanî Tarikatı Hakkında Tetkikat. Sebilürreşad, (87),185–186.

(1950, Eylül). Tarihi, Gayri Tarihi Şefler… Sebilürreşad, (87), 190–191.

Salzman, A. (2017). Modern Devleti Yeniden Düşünmek Osmanlı Ancien Regime'i. (Çev. Ayşe Özdemir), İstanbul, İletişim Yayınları.

Sinsi İrticaa Bir Hitap. (1950, Nisan 21). Ulus, 10348.

Taşkın, Y. (2006). Muhafazakârlığın Uslanmaz Çocuğu: Reaksiyonerlik. Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce (Cilt 5, ss. 185–214). İstanbul, İletişim Yayınları.

Tekin, M. (2005). Ticanîlik. Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce (Cilt 6, ss. 260–263). İstanbul, İletişim Yayınları.

Toprak, Z. (2020). Atatürk: Kurucu Felsefenin Evrimi. İstanbul, İş Bankası Kültür Yayınları.

Tunaya, T. Z. (1998). İslamcılık Cereyanı II. İstanbul, Yenigün Yayıncılık.

Türk, O. (2024). Bölgesel Güvenlik Kompleksi Teorisi Kapsamında Sahel Bölgesinde Aşırılık ve Boko Haram: Çad Cumhuriyeti Örneği (Yayımlanmamış doktora tezi). Polis Akademisi, Ankara.

Tunçay, M. (1981). Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek-Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1938). Ankara, Yurt Yayınları.

Örnek, C. (2021). Türkiye'nin Soğuk Savaş Düşünce Hayatı. Antikomünizm ve Amerikan Etkisi. İstanbul, Yordam Yayınları.

Öztürk, S. (2019). Menzil. Bir Tarikatın İki Yüzü. İstanbul, Doğan Kitap.

Uulu, A. A. (2019). Mehmet Kemal Pilavoğlu'nun Hayatı, Eserleri ve Tasavvufi Görüşleri (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya.

Uyar, H. (1998). Tek Parti Dönemi ve Cumhuriyet Halk Partisi. İstanbul, Boyut Yayınları.

Yıldırmaz, S. (2014). Nefretin Ve Korkunun Rengi: Kızıl. Türk Sağı: Mitler, Fetişler, Düşman İmgeleri (ss. 47–75). İstanbul, İletişim Yayınları.

Yılmaz, H. (2004). Demokrat Parti'nin İrticaya Bakışı: Ticani Hareketi (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir.

Zürcher, E. J. (2014). Modernleşen Türkiye'nin Tarihi. (Çev. Yasemin Saner), İstanbul, İletişim Yayınları.