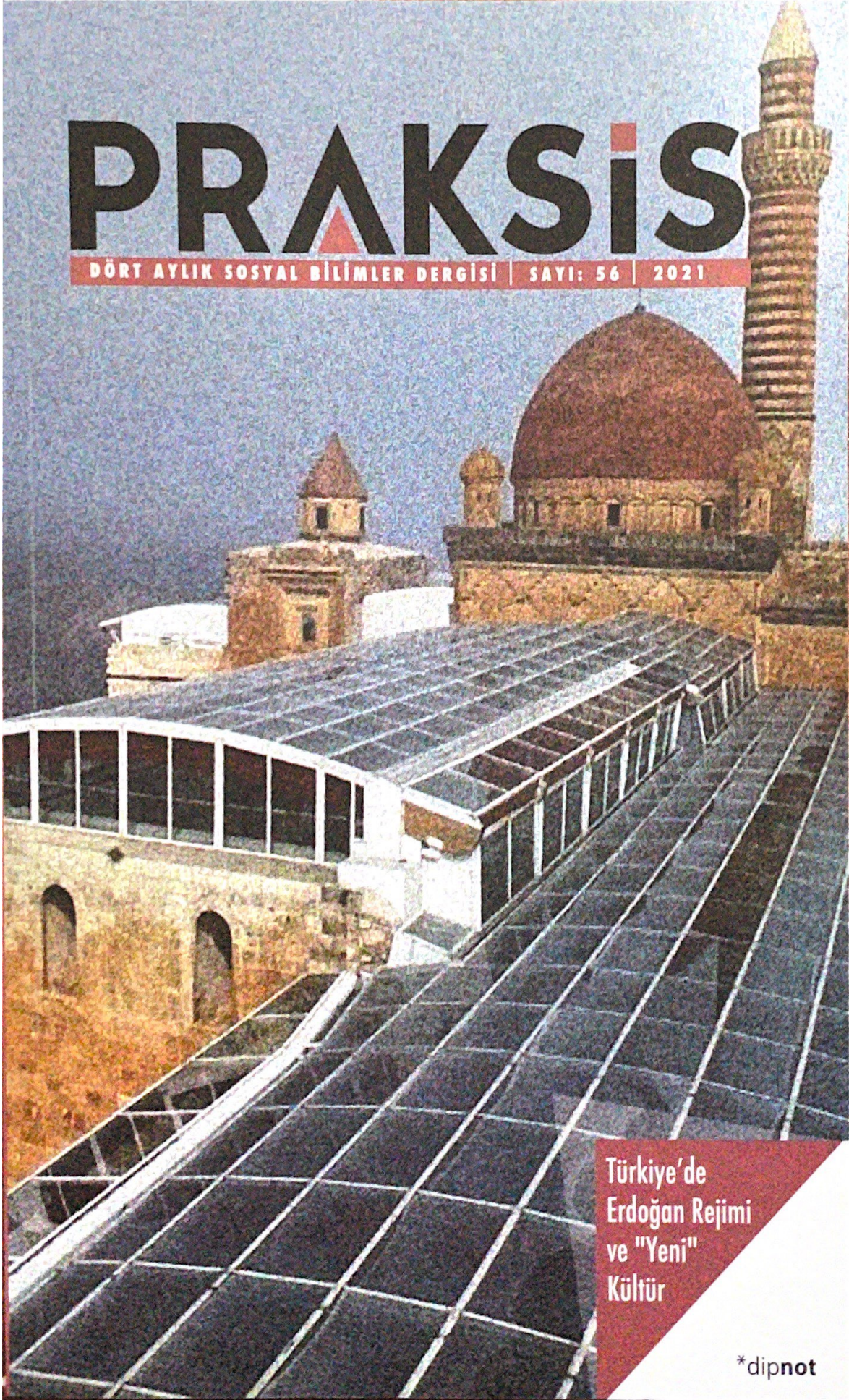


PRAKSİS

DÖRT AYLIK SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ | SAYI: 56 | 2021



Türkiye'de
Erdoğan Rejimi
ve "Yeni"
Kültür

*dipnot

Yayın Kurulu: Adem Yeşilyurt, Ali Ekber Doğan, Ali Orhan Tekinsoy, Ali Rıza Güngen, Ali Yalçın Göymen, Aslı Kayhan, Aylin Topal, Barış Karaağaç, Burak Gürel, Bülent Batuman, Cenk Saracoğlu, Coşku Çelik, Çağlar Dölek, Çiğdem Demircan, Demet Özmen, Deniz Parlak, Ebru Deniz Ozan, Ecehan Balta, Elif Karaçimen, Emre Arslan, Erden Attila Aytekin, Erkal Tülek, Ersin Aslıtürk, Ferda Uzunyayla, Fuat Özdiñ, Gökhan Demir, Görkem Akgöz, Hülya Kendir, İbrahim Gündoğdu, Kasım Akbaş, Koray Yılmaz, M. Gürsan Şenalp, Melahat Kutun, Melda Yaman, Melek Zorlu, Melih Yeşilbağ, Muammer Kaymak, Mustafa Bayram Mısır, Mustafa Kemal Bayırbağ, Mustafa Şener, Nazır Kapusuz, Nevra Akdemir, Nuray Ergüneş, Özgür Mehmet Kütküt, Remzi Altınpolat, Selime Güzelsarı, Sevilay Kaygalak, Sinan Kadir Çelik, Sinan Yıldırım, Sümercan Bozkurt, Ş. Gürçağ Tuna, Taylan Koç, Tolga Tören, Umut Ulukan, Ümit Akçay, Yasin Durak

Danışma Kurulu: Ahmet Haşim Köse, Ahmet Öncü, Asuman Türkün, Ateş Uslu, Berna Muftuoğlu, Besime Şen, Cem Somel, E. Ahmet Tonak, Erinç Yeldan, Fadime Gök, Ferdan Ergut, Galip L. Yalman, H. Tarık Şengül, Hakan Güneş, Hatice Kurtuluş, Işıl Ünal, İşaya Üşür, İzzettin Önder, Korkut Boratav, Kurtar Tanyılmaz, Mehmet Okyayüz, Mehmet Türkay, Metin Altıok, Mustafa Kemal Coşkun, Nail Satıgan, Ömür Sezgin, Özgür Müftuoğlu, Pınar Bedirhanoğlu, Semra Purkis, Sibel Özbudun, Sungur Savran, Taner Timur, Tülin Öngen, Yasemin Özdek, Yasemin Özgün, Yücel Demirer, Yüksel Akkaya, Zülküf Aydın

Uluslararası Danışma Kurulu: Adam Hanieh, Adam Morton, Al Campbell, Alberto Toscano, Alessandra Mezandri, Afredo Saad Filho, Alexander Gallas, Barbara Foley, Bob Jessop, Christos Boukalas, Claudio Katz, Costas Douzinas, Devan Pillay, Etienne Balibar, Farhang Morady, Greg Albo, Jamie Gough, Joachim Becker, Jonathan Joseph, Kees van der Pijl, Leo Panitch, Leslie Gates, Lin Chun, Marc Edelman, Marcel van der Linden, Michael Löwy, Mustafa Koç, Nicos Trimikliniotis, Panagiotis Sotiris, Patrick Bond, Paul Reynolds, Sedef Arat-Koç, Sonja Buckel, Tamas Krausz, Ursula Huws, Werner Bonefeld

Praksis Dört Aylık Sosyal Bilimler Dergisi: Sayı 56, 2021-2

ISSN: 977-1302-8618-56

Editör: Fuat Özdiñ

Yayın Sekreteri: Ümit Özger

56. Sayı Editörleri: Deniz Parlak, Mustafa Şener, Remzi Altınpolat, Yasin Durak, Yücel Demirer

Sahibi: Dipnot Bas. Yay. Paz. Ltd. Şti. adına Emirali Türkmen

Sorumlu Yazışleri Müdürü: Mustafa Bayram Mısır

Yayın Türü: Yılda üç sayı çıkan, yerel, süreli, bilimsel hakemli dergi

Yayın Yeri: Selanik Cad. No: 82/24 Kızılay Ankara

Kapak Tasarımı: Erkal Tülek

Kapak Uygulama: Duysal Tuncer

Kapak Fotoğrafı: Cihan Gülbudak (İshak Paşa Sarayı restorasyonu)

Baskı Öncesi Hazırlık: Alaz Türkmen

Basım Yeri: Sözkese Matbaacılık A.Ş. (Sertifika No: 46586)

İvedik OSB 1518 Sok. Mat-Sit İş Merkezi 2/40 Yenimahalle/Ankara.

Satış ve Dağıtım: Dipnot Yayınları Selânik Cad. 82/24 Kızılay, Ankara. Tel: 312 419 29 32

Praksis eski sayılarını www.dipnotkitap.com adresinden alabilirsiniz.

Abonelik koşulları için lütfen www.praksis.org / www.dipnotkitap.com sitelerini ziyaret ediniz.

Praksis'in bütün yayın, dağıtım ve satış hakları Dipnot Yayınları'na aittir.

Web: www.praksis.org

E-posta: praksisiletisim@gmail.com, praksis@praksis.org

Praksis **ULAKBİM** Sosyal Bilimler Veritabanı ve **EBSCOHOST** tarafından taranmaktadır.

İçindekiler

- 5 | Bu Sayıda
- 11 | Kültür: Eskisi, Yenisi *Sibel Özbudun*
- 35 | Efendisiz Halklardan Kapitalist Devletlere: Kültür ve İktidar *Yasin Durak*
- 57 | Türkiye'de Alevilik Algısı, Muhataplık Biçimleri ve Tarihsel Süreklilikler *Şükrü Aslan*
- 85 | Devlet İkonografisinin Dönüşümü ve Muhteşem Süleyman Çağı Sergisi'nden Yeditepe Bienali'ne Türkiye'nin Neo-Osmanlı Temsili" *Erdem Çolak*
- 111 | Sarığı Çıkarmaktan Kılıç Kuşanmaya: Diyanet İşleri Başkanlığı'nın AKP İktidarı İle İlişkisine Yönelik Güncel Yaklaşımlara Eleştirel Bir Bakış *İlbey C. N. Özdemirci*
- 137 | Kendiliğinden Muhkem: Ele Geçirelemeyen Kültür ve Tiyatro Kalesi *Barış Yıldırım*
- 155 | "Din Kardeşlerimiz" ile "Ülkemde Suriyeli İstemiyorum" Arasında Sosyo-Kültürel Entegrasyon Politikaları *Hacı Çevik*
- 185 | Dünya Mirasından Kebir Camii'ne: "Yeni Türkiye"nin Siyasal Sembolü olarak Ayasofya *Deniz Parlak*
- 213 | Ulemanın Kılıcı: Türkiye'de İslamcı Dinamik ve Sınıfsal Yeniden Üretim *Errol Babacan*
- 239 | "Kültür Savaşlarından Kültürel İktidara Türkiye'nin Yeni Kültürü" Eleştirel Bir Değerlendirme *Yücel Demirer*

Contents

- 11 | Culture: Old, New *Sibel Özbudun*
- 35 | From Masterless Peoples to Capitalist States: Culture and Power *Yasin Durak*
- 57 | Perceptions And Objectifications of Alevism and Historical Continuities in Turkey *Şükrü Aslan*
- 85 | The Transformation of State Iconography and the Neo-Ottomanist Representation of Turkey: From the Exhibition of Magnificent Solomon Age to the Yeditepe Biennial *Erdem Çolak*
- 111 | From Taking the Turban off to the Girding the Sword on: A Critical View of the Current Approaches to the Relationship of the Presidency of Religious Affairs with the AKP Government *İlbey C. N. Özdemirci*
- 137 | Naturally Fortified: The Unseizable Castle of Theatre and Culture *Barış Yıldırım*
- 155 | Socio-Cultural Integration Policies between "Our Co-Religionists" and "I Don't Want Syrians in My Country" *Hacı Çevik*
- 185 | From World Heritage to Grand Mosque: Ayasofya as a Political Symbol of "New Turkey" *Deniz Parlak*
- 213 | The Sword of the Ulema: Islamic Dynamic and Class Reproduction in Turkey *Errol Babacan*
- 239 | "From Culture Wars to Cultural Power Turkey's New Culture" A Critical Review *Yücel Demirer*

“Kültür Savaşlarından Kültürel İktidara Türkiye’nin Yeni Kültürü” Eleştirel Bir Değerlendirme

Yücel Demirer*

Türkiye’de kültür tartışmanın özgünlükleri mevcuttur. Yalnızca Türkiye’de bir toplumun olup olmadığının sorgulanmaya başlandığı son yıllarda değil, Türkiye Cumhuriyeti’nin başlangıcından bu yana kültür kavramı kesimden kesime farklılıklar gösteren tanımlar içinde, farklı boyutları öne çıkarılarak ve genellikle tansiyonu yüksek bir dil içinde tartışılmıştır. Oysa en yalın haliyle ‘kültür’ son tahlilde ekonomik gelir düzeyi, sınıfsal köken, ideolojik bakış açısı, siyasal tercih, dinsel inanç, cinsel yönelim, eğitim durumu ve pek çok buna benzer dinamik üzerinden şekil alır. Her ne ise kültür, bir altyapı üzerinde biçimlenir, tanımlanır, içinde yaşanır ve yeniden üretilir; durmaksızın da dönüşür. Türkiye’nin kutuplaşmanın hayli üst düzeyde seyrettiği sosyal ve siyasal ortamında, neredeyse “herkesin kültürü kendine!” dedirtecek kadar derin ve kapsamlı bir ayrışmanın kültür süreçlerine ve onun tartışılma biçimine rengini verdiği gözlenmektedir. Ülke içi kültürel ayrışma ve kutuplaşma düzeyine ilişkin uluslararası bir karşılaştırma yapılırsa, Türkiye’nin bu ölçüenin en üst sıralarında yer alacağını tahmin etmek zor olmayacaktır.

Buna ek olarak, görme engelinin fil tarifi meselini hatırlatan bir biçimde kültür tartışmalarının mecra ve öncelikleri Türkiye’de sınıfsal dinamikler yerine bizatihi güncel kültürel ayrımlar üzerinden inşa edilmiş ve toplumsal/siyasal kategorilerin pragmatik ihtiyaçlarına göre belirlenmiştir. Bu türden bir ayrışma ortamında, kutuplar/mahalleler arası farklar ve bundan doğan ‘kendine özgü’lükler yer yer gösteriyi andıran bir biçimde altı çizilerek yaşanmıştır. Kültürel ayrımların altına onların varlığını belirginleştirecek kalın çizgiler çizmek, neredeyse kültürel varoluşun başat göstergesi olmuştur.

Değinilen ‘rekabetçi kültürel yeniden üretim süreci’, Türkiye’de tüm kesimleri

kapsayan, zamana yayılmış, etkisi kültür dışı alanlara taşan ve birbiriyle zincirleme ilişki halinde üç baskın sonuç doğurmuştur. Sonuçlardan birincisi, kültürel üretim süreçlerinde ciddi algı farklılıklarının ortaya çıkmasıdır. Bırakınız deneysel ve hibrid kültürel üretim mecralarını, üzerinde yüzyıllardır fikir birliğine varılmış ürün ve aktivite biçimlerine ilişkin dahi kesimler arasında ciddi algı farklılıkları olduğu gözlenmektedir. Oyunun kuralları, sahanın büyüklüğü ve oyuncu sayısı üzerinde anlaşma olmaksızın çıkılan maça benzetilebilecek bu durumu ve buna bitişik algı farkını olabildiğince yaygınlaştırmak ve meşrulaştırmak için “kültürel öteki”nin inanç ve ideolojik ayrımlar üzerinden yaftalanması ikinci bir sonuç olarak ortaya çıkmıştır. Üçüncü sonuç, kesimler arasında gözlenen derin kopukluktur. Modern zamanlarda sıkça görülen ilişkisizlik örüntülerinin açıklamaya yetmeyeceği, kesimler arası uzun döneme yayılmış ve kanıksanmış bir kopukluk durumu neredeyse yapısal bir özellik halini almıştır. Zihniyet dünyaları arasındaki ayrımların ve makul uzaklıkların ötesinde, öteki kümeyi taammüden merak etmeme, okumama, izlememe ve buna bitişik bir yok sayma hali kültürel rekabet sürecine rengini vermiştir.

Kanaat önderleri düzleminde kanıksanmış bir yok sayma ve sistemli bir yaftalama şeklinde ortaya çıkan uzun döneme yayılmış temassızlık ortamında, kesimler arası kültürel köprü kurma görevi siyasal alana devredilmiş görünmektedir. Bu tercih doğrultusunda temas biçimi, kültürel ürünün entelektüel düzlemde eleştirisi ve bu türden bir eleştiri üzerinden yeniden üretilmesi yerine siyasal gücün “öteki”nin varlık alanını daraltması ve hatta yok etmeye çalışması şeklinde ortaya çıkmıştır. Başka bir söyleyişle bir kesimin kültürel hamlesinin yanıtı, bir başka kesimin siyasal öznesi ve eğer gereken güce sahipse müdahalesi üzerinden gelmiştir. Özellikle Türkiye’de siyasal iktidarın tarihsel olarak asimetrik dağılımına paralel olarak dindar muhafazakâr kültürel aktörler, siyasal otoritenin şemsiyesi altında ve onun çizdiği meşruiyet alanı içinde varlık gösterirken, yararlandıkları bu konforun bedelini eleştirel aklın ve siyasal baskının zahmetli koşullarında kültür alanında faaliyet gösteren kesimlerin hegemonyası ile baş edememek şeklinde ödemiş görünmektedir.

Bahsi geçen rekabet ve tansiyon yüklü arka plan önünde Türkiye’de öteki kesimlere/mahalleye ulaşabilen kültürel ürünün ve kapsayıcı kültürel değerlendirmelerin sayısı hayli sınırlı kalmıştır. Öte yandan yukarıda tarif edilen kutuplaşmış kültürel haritanın bir çıktısı olarak kesimlerin kendi içine dönük eleştirel bakış ve değerlendirmeleri de bu kuraklıktan etkilenmiştir. Siyasal otorite kaynaklı imkân genişliğinin yarattığı erozyon özellikle dindar muhafazakâr geleneğin kültürel çerçevesini oluşturan İslami kesimde iç eleştirel değerlendirmeleri de hayli sınırlandırmıştır.

Ercan Yıldırım’ın kitabı¹ bu alanda sınırlı sayıdaki istisnalardan biridir. Kitap,

1 Ercan Yıldırım, *Kültür Savaşlarından Kültürel İktidara Türkiye’nin Yeni Kültürü*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.

özellikle okumakta olduğunuz *Praksis* dergisinin bu sayısının çerçeve içine aldığı dönemin içeriden yapılmış bir muhasebesi olarak dikkate değer özellikler taşımaktadır. Türkiye'nin yeni kültürünü tartışan bu kitap, yazarın 2015-2018 döneminde yazdığı ve *Hece*, *İtibar* ve *Umran* gibi dergilerle 'Star Açık Görüş' ekinde yayınlanan yazılarından oluşmaktadır. Kitap İslami kültürel örüntülerin tarihsel ve güncel boyutlarını, bunlardan doğan sorunları Türkiye ölçeğinde yansıtmaktadır. Süreli yayınlarda yayınlandığı için belli düzeyde bir güncellik kaygısı olduğu gözlenen yazıların birbirinden farklı konuları kapsamasına rağmen bir bütünlük çizgisi yakaladığını söylemek mümkündür.

Türdeş olmayan yazılardan oluşan bu kitabın temel ilgisi kültürel iktidar üzerinedir. Yıldırım'ın zekice seçilmiş ve modern zamanların gündelik hayatlarında önemli yeri bulunan gündelik ayrıntılara ve popüler kültüre yoğunlaştığı yazılarının arka planında kapitalist üretim ve onun küreselleşme sürecine yaptığı yoğun eleştirel vurgu, kitabın bu yazıya konu edilmesinin nedenlerinden biridir. Diğer neden Yıldırım'ın İslami kesime içten yönelttiği eleştirilerin, dışarıdan yapılanlarla benzerlik ve farklarına kulak kabartma niyetidir. Kitabın *Praksis* dergisinin bu sayısında değerlendirilmeyi çağıran belki de en önemli özelliği, 'kültür'ü ekonomik ve siyasal boyutlarını öne çıkararak tartışıyor olmasıdır. Öte yandan İslami kesimlerce yıllardır yalnızca öteki sayılan yaşam biçimlerine özgü olduğu yanılması içinde tartışılan mimari tarz, gastronomi gibi gündelik hayata içkin hallerin de mercek altına alınması bir yenilik olarak öne çıkmıştır. Bu tercih, geleneksel İslami kalem erbabının yıllardır kültür tartışmalarında kabul ettiği/dayattığı sınır çizgilerini genişletmiştir ve bu yanıyla önemlidir. Ancak Ercan Yıldırım, altyapı süreçlerine yaptığı vurgularla kendi çevresi içinde farklı durmasına rağmen, yaptığı değerlendirmelerde çoğu zaman yetersiz kalmaktadır. Üstelik eleştirdiği öbeklerin söylemine denk söylemiyle de kendi içerisinde tutarsız bir görüntü sergilemektedir. Hem kavramsal yetersizlik, hem de söylem konusundaki örneklere ilerleyen satırlarda yer verilecektir.

Yayınlanmış 12 kitabı bulunan Yıldırım, incelenen çalışmasında bir yandan İslam dünyasının Batı kültürü ile bitmeyen kavgasının temel dinamiklerini dikkate değer bir biçimde gözden geçirirken, diğer yandan kendi mahallesinden kanaat önderlerinin pek de ilgilenmediği konuları mercek altına alıyor. Yıldırım'ın 15 Temmuz değerlendirmeleri yanında 'Anadolu irfanı' ve 'kerim devlet' geleneğine yaptığı olumlu vurgular ve 'Türklük eksenli dindarlık' algısı, çubuğu milliyetçiliğe doğru sınırsızca bükme ve kavramları ihtiyaca göre istihdam etme özneliği nedeniyle eleştiriyi gerektiren boyutlar içeriyor. Ancak bu türden kapsamlı bir değerlendirme ilgiye değer olsa da, bu kısa metnin kapsamını aşılıyor. Dolayısıyla bu noktada *Praksis*'in sayı gündemine paralel olarak kitabın daha çok İslami kesimin iç tartışmalarını yansıtan boyutlarına değinilecektir. Özellikle güncel İslami kültürel aklın üretilme ve yeniden üretilme dinamiklerine ilişkin eleştirel yorumlara

odaklanılacaktır. Ancak, “sosyalistler,” “sosyalist-seküler kesim” ve “Kürtler”e ilişkin yapılan tartışmaların eleştirisine girilmeyecektir.

Bu tercihte verimli bir tartışma ölçeği arayışı etkili olmuştur. Değerlendirmeye alınmayacak konularda, sistemli bir siyasal tartışma yürütmek için gereken kavramsal netlik eksiktir ve yazarın kullandığı kategorilerin keyfiliği bu sınırlandırmayı gerekli kılmıştır. Sosyalistlerden bahsederken öfkelenen, İslami varoluşu yalnızca Türklükle bitştiren, Marksistlere ilişkin olgusal bilgiye dayanmayan yargılarda bulunan, Türkiyeli sosyalistlerin bütün olarak küresel kültür etkisi altında olduğu varsayımına sahip, cümle içinde HDP ve FETÖ kapsamalarını sorumsuzca bir arada kullanmaktan sakınmayan, Kürt varlığını kitapta bahsi geçen her yerde komplo teorileri içinde değerlendiren, analitik bir değerlendirmeyi olanaksız kılan genişlikte bir “sol” kategorisini metin boyunca kullanan, “seküler kesim” ile “sol” arasındaki baraj kapaklarını gönlünce kaldıran bir söylem üzerinden değerlendirilme yapılabilmesi için pek çok kavramsal tartışmaya girilmesi gerekmektedir. Olgu düzeyindeki tarihsel tartışmalara girilmeden önce yazı boyunca kullanılan dil ve söylemin kapsamlı analizi, detaylı kavramsal ve tarihsel netleştirmeler yapılması, kitapta kullanılan kavram setlerine yüklenen farklı anlamların netleştirilmesi zorunludur ki; takdir edileceği gibi böyle bir çalışmanın bir ‘kitap değerlendirmesi’ içinde yapılması olanaksızdır.

‘Kültür’ kavramını hem bir yaşam biçimi hem de entelektüel faaliyet olarak tanımlayan Ercan Yıldırım kitabında; a) Türkiye’deki kültürel hegemonyanın yapısını ve karakteristik özelliklerini tartışmış, b) İslami kesimin kültürel iktidar arayışına ilişkin eleştirel değerlendirmeler yapmış ve c) İslami gündelik hayatı ve İslami kesimin kültür endüstrisiyle olan ilişkisini değerlendirmiştir. Kitabı okuma imkânı olmayanlar için şöyle ‘kuşbakışı’ bir özet yapılabilir: Metin İslami kültürel söylemin temel varsayımlarından esintiler barındırmakla birlikte, ‘mahalle’ içerisinde sık rastlanmayan tartışmalar da içermektedir. Yıldırımın sözleriyle “Küresel kültürel sistemin yerli distribütörleri ile yerli kültürel aktörler” arasındaki ikili yapı ve rekabetin Türkiye’de kültürel yaşamın temel dinamiği olduğu fikri’, kitapta belirleyici bir yer işgal etmektedir. Kitabın dizininde en çok geçen kavramların –sırasıyla- “küresel” “küresel kültür” (toplam 111), “neoliberal” “neoliberal dindarlık” “neoliberal İslamcılık” (toplam 95) ve kapitalist (88) olması, çalışmanın temel mesele ve öncelikler sırasına ilişkin bir fikir verebilir.

Kitabın İslami kesime dönük eleştirileri genel hatlarıyla İslami değerlerin belirleyici olduğu ortamlarda kapitalist hegemonyaya teslim olunması, değerlerin metalaşması ve giderek ağırlaşan bir lümpenleşme eğilimi olarak özetlenebilir. Kitabın içerik ve söylem tercihine ilişkin dikkat çeken özelliği, İslami kesimler içi eleştiri dile getirilirken bir durum fotoğrafı çekmekle yetinilmesi ve bir dönemi resmetmek yerine, bir zihniyetin temel dinamiklerinin sergilenmesinin tercih edilmiş olmasıdır. “İktisadi sistem”in kültürel hayatı belirleyici önemini vurgulayan ve bu bağ-

lamda yaptığı tartışmalarda 'kültür' meselesini üretim ilişkileri ve sınıfsal çelişkiler üzerinden değerlendirenlerin kullandığı kavramlara müracaat eden Yıldırım, saptamalarını son tahlilde 'kültürel iktidarın bir kültür savaşı verilerek kurulabileceği' ön kabulü üzerinden ifade etmiştir. Bunu yaparken Türkiye'de İslami kültür algısını anlamaya yönelik önemli ipuçları sunmak yanında, Türkiye'nin yaklaşık olarak son 20 yılına damgasını vuran siyasi iktidar dönemine denk gelen, kendi sözleriyle 'lumpenleşme'nin gerekçeleri ve baskın örüntüleri üzerinde durmuştur. Dolayısıyla bu dosyada incelenmekte olan Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarı altında şekillenen son 20 yıllık dönemin muhafazakâr kültür algısının daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmaktadır.

Yıldırım, kitabının, devamındaki makaleleri bir çerçeve içine alan ve bu yüzden üzerinde daha çok durulmayı hak eden 'giriş' bölümünde, çalışmasının gerekçelerini açıklamıştır. Bu bölümde özellikle 7 Haziran 2015 seçimlerini izleyen dönemde sonlanan 'Çözüm Süreci'nden sonra dolaşıma giren "yerli-milli" kavramların ışığında "bize özgü bir yol" arayışında olan siyasi iktidarın yarattığı heyecana vurgu yapmıştır. Yıldırım'a göre bahsi geçen "politik yoğunlukta, siyasi-kültürel-iktisadi dili, söylemi yine seküler, kültür endüstrisini elinde tutan kesim" kurmaktaydı (s. 7). Hemen başlangıçta yerli-milli bir arayışa rağmen seküler kültür endüstrisinin etkisinden ve dolaylı freninden yakından yazara göre "Transatlantik ve Avrasyacı siyasetin dışında . . . [b]ize özgü yolu inşa etmek için öncelikle 'gündelik hayatı' organize eden bir kültür, değerler skalası, iktisat meydana getirmeniz" gerekmekteydi (s. 7).

Ercan Yıldırım, iktisadi arka plana yaptığı vurguyla, sıklıkla görmeye alışkın olduğumuz İslami kültürel araştırmaların üretim/altyapı ilişkilerinden uzak değerlendirmelerinden kendini kısmen ayırmış, en azından ayırma iradesini gösteren cümleler kurmuştur. İslami gündelik hayatı plastik rahleler, kredi kartları ve kafeler üzerinden eleştirmesine ilişkin kendisine içeriden yöneltilen tepkilere şu cesaretli soruyu sorarak yanıt verirken kültür okumalarının omurgasını da çizmiştir: "Plastik rahle' yazısında 'Müslümana has asalet'i nasıl kaybettiğimizi, İslam'a göre yaşama dinamiklerini nasıl yok ettiğimizi göstermek istedim. Kültür endüstrisinin seri malı ürünlerini kapmak için yarışan bir milletin 'kendine özgü yol' inşa etmesi, bölgesinde ve dünyada büyük olması mümkün mü" (s. 8). Sorduğu İslami kesim açısından cüretli soruyu yanıtlarken yaptığı şu vurgular Türkiye'nin "yeni" kültürel iklimine yapılan içeriden bir eleştirinin sacayaklarını da kurmuştur:

"Kültürel iktidar öncelikle kapitalist iktisadi zihniyeti reddederek başlar." (s. 8)

"Bizde kültür sadece kişiler, ürünler ve eserler üzerinden anlaşılır. 'Kültürel iktidar olamadık' yakınmasındaki 'kültür esnafı'nın kültür ve iktidar anlayışı sadece devletin desteklemelerinden pay almak, belediyelerin faaliyetlerinden yararlanmaktan ibarettir. ... Etkinlik deyince ne çıkıyor ortaya; kekeme şairlerin matine dü-

zenlemesi, birkaç fotoğraflık sergi, içeriksiz paneller... Daha romanı olmayan bir cenah, İslami kesim kültürel iktidar savaşında var olabileceğini düşünüyor!" (s. 9)

"Lümpen zihniyet, trol dili, kariyerizme ve paraya teslim olmuş kadrolarla, değer siyaseti ve güzideler sınıfı üretmeden küresel kültürü, onların Türkiye'deki acentaları Kemalist-sosyalistleri aşamazsınız." (s. 9)

"Yeni küçük burjuva kültürü ve zihniyet dünyası kaygı verici... Milli ve yerli doktrin heyecan yaratsa da 'yerli ve milli emoji' üretmek 200 yıllık büyük çelişkimizi gösteriyor." (s. 11)

Yıldırım'ın kitabı yukarıda belirtildiği üzere detaylı bir değerlendirme ve eleştirmeyi çağıran bir içeriğe sahip. Metinde gündelik hayatın parçası haline gelmiş kültürel ürünlerden kültürel bağlamın kıyısında duran gösterilere, kültür üzerinden statü ve gelir elde etme çabalarından İslami kabul edilen ve fakat öyle olmadığını düşündüğü kültürel değerlere kadar yaptığı tartışmalarda ülke ahalisinin her kesimi için kullanışlı gözlem ve uyarılar yer alıyor. Kapitalist üretim ilişkilerinin İslami kültür süreçlerindeki rolünü tanıması, sterilize edilmiş bir İslami kültürün mümkün olmadığına işaret etmesi ve en önemlisi kapitalist çürümenin İslami kesimin payına düşen bölümünün altını çizmesi olumlu yanları. Ancak, Yıldırım'ın kitabının eleştirilmeye muhtaç ve söyleminin yer yer eleştirdiği İslami kategorilerden ayrılmadığı yönleri de mevcut. Birbirinden bağımsız makalelerden oluştuğu ve pek çok konuya değindiği için kitabın içeriğinin tamamen değerlendirilmesi olanaklı görünmüyor. Bu nedenle eleştiriye muhtaç noktalardan bir bölümü, kitabın genel temasını temsil etme yeteneği olan birkaç bağlam üzerinden, kitaptaki yazı sırasına uyulmaksızın ifade edilecektir.

Odaklanılacak ilk bağlam, hegemonik bir tanım aralığı olarak Türkiye'de son yıllarda İslami söylemi belirlediği kitap boyunca tekrar edilen "neoliberal İslamcılık" kavramsallaştırması olacaktır. Yıldırım'a göre 1980'lerden başlayarak dünya düzleminde etkili olan önemli kırılmalarla beraber gelen siyasal dönüşümler Müslümanları da etkilemiş bulunmaktadır. O tarihe kadar daha içine kapalı, daha bağımsız ve diğer kategorilerden uzak bir hayat sürdürmekte olan Müslümanlar, özellikle 1990'lardan itibaren neoliberalizmin etkisine kapılmışlardır:

"[N]eoliberalizmle birlikte çevreden merkeze gelmek için can atan Müslümanlar sigortayı, bankacılığı, faizi, finans kapitalin her türlü anlaşmalı iflas, hayali ihracat, vergi kaçırma, parası olduğu halde borcunu zamanında ödememe, işçisini ezme, çalışanın hakkını vermeme, asgari ücretten sigortasını yatırma, hileli hurdalı mal satma, stokçuluk gibi çağdaş soygunculuğun, ahlaksızlığın hepsini mubah hatta zorunlu gördü" (s. 19).

Yıldırım'a göre bu yönelimin bir parçası olarak neoliberal güç odaklarının ve

küresel kapitalist sisteme uyum eğilimi taşıyan yorumların etkisi altında şekillenen neoliberal İslamcılık sistemin merkezine doğru ilerleme sürecine girmiştir: “Neoliberal siyasi kültürün üzerinde en fazla titrediği kesimlerin başında Müslümanlar ve İslamcılar gelir. İslamcılık 90’ların başından itibaren Türk siyasetinde postmodern ve bir arada yaşama, çoğulculuk, çokkültürlülük, Medine Vesikası merkezli tezleriyle etkili olmaya” başlamıştır (s. 138). Küresel güçlerin arzu ve özel ilgisi ile doğan ve gelişen neoliberal İslamlaşma yöneliminin kültürel sonuçları Müslümanlar açısından hiç de olumlu olmamıştır. Yıldırım’a göre sonuçları zamanla fark edilen bir çözülmeye neden olmuştur: “Kültür belki çokkültürlülük gibi kavramların etkisiyle çok yönlü düşünülse de hiçbir zaman demokratik, çoğulcu, farklılaştırıcı olmamıştır; tekçi, dönüştürücü, yönlendirici, yutucu karakterlidir” (s. 30).

Ancak, kapitalist yıkımın somut olarak ortaya çıkış biçimlerini İslami kesime yönelik özel bir saldırı gibi değerlendirme tercihinin eksiklikleri orta yerde dururken, metinde eksikliği yakıcı bir biçimde hissedilen boyut, neoliberal saldırının kültürel alanı etkileme mekanizmaları üzerinde durulmamasıdır. Neoliberal hegemonyanın Türkiye’li Müslümanlar üzerindeki kültürel sonuçlarını, bu saldırıdan etkilenen diğer kesimlerden ayrı tutarak değerlendirmek ve bu sonuçlar üzerinden İslami kültür dünyasına ilişkin yorumlar türetmek yapılan analizi zayıflatan bir nitelik taşımakla kalmayıp, dindar-muhafazakâr kesimde sıkça üretilen ezberlere benzer bir görünüm sunmaktadır.

Yıldırım’a göre tam da bu koşullar altında:

“Flu bir medeniyet vurgusu, kodları bilinmeyen gelecek inşası söylemi altında, kapitalizmin en düşük seviyesindeki kültürel doneler dolaşıma sokuldu. Bu bağlamda Türkiye’nin İslami bir [dönüşüm] geçirmesinden çok Müslümanların kamuda görünmesi, devlet ve iktisadi işleyişte yer işgal etmesine dayalı anlayış öz ve kabuk arasındaki ilişkiyi bile gözetmeden modernleşmeyi öze sirayet edecek düzeyde kabullenmeye, İslami olanı mümkün mertebe zahirde göstermeye yönelik eğilim bulunuyor. Meydan okumayı gerçekleştirirken de, simgeselliğin verdiği pervasızlık, iddiayı dile getirmede gözlenen dizginsiz soft şiddet aslı olanı unutturdu. Güzellik, estetik, İslamilik gibi kaygıların yerin[e] bir an önce kamuya yerleşme fikri geçti” (s. 164). Bu doğrultuda “Kültürel iktidar isteyen İslamcı, dindar, muhafazakâr cenah kültür cephesi kurmadı, bir roman, öykü, şiir gündemi oluşturmadı, sanata yönelmedi, kültürü kâğıdın dışında görmedi, zaten bulunmayan müktesebatını geliştirmek için gayret sarf etmedi” (s. 27).

Bu bağlamda yapılan ve kulağa hoş gelen çözümler, neyi görünür kıldığından da çok neyi örttüğü bakımından önemlidir. Burada aralarında neden sonuç bağı olan bir analiz yapılmış gibi görünse de verilen yanıtlar yeni soruları gerektirmektedir. Bu sorular, “Flu bir medeniyet vurgusu”na, “gelecek inşası söylemi”ne, “İslami bir dönüşümden çok... kamuda görünme”ye razı olan bir ideolojik-politik-kültürel

çizginin nasıl kategorize edileceğine ilişkin olmak durumundadır: Türkiye’de İslamcı çizgileri dinsel siyasete özgü dar bir dil ile mi yoksa kapitalizmin eleştirisine özgü, kapsamlı ve üretim ilişkilerini dikkate alan bir dil ile mi değerlendireceğiz? Mekanizmaya kafa yormayan ve bizi bir bozulma senaryosu ile ikna etmeye çalışan bu dil, dinin kamusal yüzü ile kapitalist üretim ilişkileri arasındaki ilişkide belirleyici olanın kapitalist üretim ilişkileri oluşunu göz ardı etmektedir.

Devamla, peki, neoliberal akımın İslami kesimde etkili olması neden bu kadar önemlidir? Çünkü:

“1980’lerin ortasına kadar İslami kesim kendi zihniyetlerine göre hayatta bir yer açma, fikriyatlarına uygun kültürel gündelik hayat yaşama çabalarına sahiptiler. Sohbet halkaları, giyim tarzları, okuma tercihleri, gezi alternatifleri, helal peşindeki ticaret-yeme arayışları biricik Müslüman kültürünün arayışını getiriyordu. Kültür vadileri de aynı minval üzere gidiyordu. Neoliberal iktisadi kültür, siyasal alanda var olma, kamuya sahip çıkma fetişizmi kültür endüstrisinin belirlediği ama üçüncü sınıf ürünlere yönelen kültür anlayışını pompaladı. Bu nedenle ürün merkezli bir kültür yaklaşımından da uzaklaştı. Roman, şiir, hikâye etrafındaki kâğıda dayalı kültür dışında sanat neredeyse İslami kesime hiç uğramadı” (s. 23).

Bu noktada eleştiriye sürdüren yazar, kültürel geride kalma halinin yapısal özelliklerine ilişkin şu önemli köprüyü kurmaktadır:

“Resim, tabiatla sınırlı kalır, Allah’ın güzelliklerini aktarmaktan ibaret olsun... Allah’ın güzellikleri sadece tabiatta mıdır, sorusunun peşinden gidilmediği için buradan bir felsefe de uç vermedi. Kültür çoğunlukla felsefedir zira... Kansersiz hücre gibi ‘sahip olma’ itkisiyle hareket etmekle galeriniz olmuyor, müzik endüstrisi de kuramıyorsunuz, tiyatro zaten yok, sinemada bile varlık kuramıyorsunuz. Kültürel iktidar bu nedenle elbette seküler-laik kesimin tekelinde...” (s. 23).

Ancak, Yıldırım’ın kurduğu köprüünün zayıf olduğu iki nokta göze çarpmaktadır. Bunlardan ilki bunca yüzyıl sonra hâlâ uç vermeyen felsefe geleneğine yapılmakta olan kadim vurgu ile ilgilidir. Günceli kuramama, yetememe halleri ile kurulan bu uzak bağ, üretim ilişkilerine içkin kavramları çokça kullanan bir yazar için ciddi bir eksikliklerdir. Öte yandan yukarıdaki alıntıda atıf yaptığı 1980’lere şekil veren 12 Mart ve 12 Eylül darbelerini de içeren operasyonlara ilişkin yaptığı şu yoruma rağmen İslami siyasal öznenin bahsi geçen dönemlerdeki teslimiyetine değinmemesi değerlendirmesini eksikli kılmaktadır:

“Her darbe girişimi, operasyon dünya sisteminin yeni doktrininin yahut kararının uygulanması, dikte edilmesi işlevine sahip oldu; siyasi-iktisadi yenilikler, doktrinler peşinden kendi kültürünü de doğurdu” (s. 17).

Neoliberal eksenli İslami kültürel üretimin yüzünü popüler kültüre dönmüş yapısal özellikleri üzerine Yıldırım'ın tartışmasını çevresinde ördüğü "İslami popülizm" kavramı ve buna bitişik analizi dikkat çekicidir: "İslami bir hayattan mustarip olabilecek Müslüman kitle, neoliberal iktisadi kültürü yine kendi icat ettiği dindarlık zaviyesinden yüceltmenin derdinde. Kapitalistten çok tüketen, Batıdan çok daha fazla popüler kültüre teşne olan hatta 'İslami popülizmi' üreten Müslümanlar, kolay olanı, ucuzu, basiti, 'yükte de pahada da hafif' olanı tercih ederek 'sıradan kapitalist'liği kariyer meselesi haline getirmiştir. Kültür üretimi, üretilen kültürü devşirmeyi en kuvvetli olarak bu dönemde gerçekleştiren Müslümanlar, eleştirelilikten, muhaliflikten kaçma tutumunu da rahatlıkla sergiler" (s. 130).

Ercan Yıldırım'ın bu saptamaları, neoliberal saldırının eş zamanlı süreçte başka toplumsal kesimlerde yarattığı tahribata ilişkin yapılan yorumlara ve bunlarda kullanılan kavramsal dile yakın gibi görünse de arada ciddi farklar mevcuttur. Özellikle kitap boyunca İslami kesimin bir yol ayrımında olduğuna ve selameti için kendi değerlerine geri dönmesi gerektiğine ilişkin vurguda da görüldüğü üzere Yıldırım'ın analizlerinde 'İslami aktör' kategorisi indirgenerek genel hatlarıyla tanımlanmıştır. Başta sınıfsal olmak üzere İslami kesim içi ayrımların belirsizleştiği çözümlenmelerde, İslami öznenin temel davranış mekanizmasında belirleyici olan dinamikler yerine sürecin sonuçlarına yoğunlaşmıştır. Yazar analizlerinde, toplumsal, siyasal ve kültürel dinamikleri net olarak tanımlanmadığı, aktörleri ve bunlar arasındaki ilişkileri açıkça belirtmediği için, süreçlerin niyetler ve muhafazakâr çözümlenmelerde sıkça rastlanan bir geriye gidiş ve bozulma senaryosu üzerinden değerlendirilmesi durumu ortaya çıkmıştır. Bu tercihin en önemli sonucu net kavramlar üzerinden tarif edilen süreç ve aktörlerin yokluğu ve eleştirinin en önemli işlevi olan dönüşüme ışık tutma işlevinin sınırlandırılmış olmasıdır. 'İslami aktör' metin boyunca bir bulut demetinin ardından çıkamadığından, eylem ve işlem ile fail arasındaki bağ kurulamamaktadır. Elde kalan çerçeve, teleolojik projeksiyonlara ve komple teorilerine açık kapı bırakılmaktadır.

Bir başka çelişki neoliberal dönüşümün İslami kesim içindeki tahribatının açıklandığı şu saptamalarda gözlenir. Hayli ses getiren "Plastik Rahle" makalesinde "Müslümana has asalet" in nasıl kaybedildiğini (s. 8) anlatan Yıldırım, tartışmasına "90'lardan sonra etkisi görülmeye başlayan postmodern teori, neoliberal siyasalılık vasıtasıyla 'kamuya giren' Müslümanlar, devletin ve Kemalizm'in varlığını ortadan kaldırma adına etkinlik gösterirken aynı zamanda modernleşme çabasının merkezine yerleşmeye" (s. 129) başlamalarından ve bunu yaparken "Son yirmi beş yılın Müslüman kültürü tarz, söylem, yöntem ve dünyayı kavrayış bakımından bir kapitalistten farkı olmayan hatta pek çok Batı ülkesinin ilerisine geçen maddilik barındırır hal" (s. 130) almasından bahsetmektedir. Yıldırım'a göre "Küresel kültür, sıradanlığı, basitliği, düzeysizliği ürettiği kadar bunun tüketicisini bulmakta sıkıntı çekmez" (s. 130). "Kendiliğinden değil, öğrenilmiş, hatta tecrübe edilmiş bir hazzı yaşama kıskançlığı İslami kesimi ihtiras içine" (s. 133) soktuğu koşullarda ve iktisadi koşulların belirleyiciliği altında bu durumdan etkilenen Müslümanların

önce bu somut durumu değiştirmeden Müslüman benliğini dönüştürmeleri olanaksızdır. Ancak altyapı ilişkilerinin kültürel süreçlerdeki önemini vurgulayan bu sağduyulu saptamayla çelişir bir halde yapılan şu yorum belirlenme sürecini bu kez tersine çevirmekte ve bir çelişki olarak ortaya çıkmaktadır: “İslami düşünüş, İslami hayat telakkisi ve gündeliği ile doğrudan alakalıdır. İslami kültürün kademe kademe yok edilmesi, kamudan tart edilmesi kapitalist iktisadın yerleşmesini sağladı” (s. 16). Bu noktada, kapitalist üretim ilişkilerinin mi İslami ortamı dönüştürdüğü, yoksa İslami kültürün yok edilmesinin mi kapitalizme yol verdiği sorusunun yanıtı netleştirilmeyi beklemektedir.

İslami aydın düzleminde hayli kesin yargılar görürüz Yıldırım’da:

“İnce siyasette, yazar siyasetinde, ilişkiler ağında taşranın en yırtıcı özelliklerini; ekranda hanımefendi ve ağır entelektüel olma başarısını gösteren yeni tip dindar aydın, kültürel dönüşümü öncelikle kendi kamusal görünürlüğü üzerinde yansıtır. Öyle ki kültürel önderlik için epistemolojik birikime haiz olmasa da taşıdığı yeni tür batılılaşma ile batının tekniğini ve kültürünü değil öykünmüş asaletini devşirme gayreti, yeni bir ‘sosyete modeli’ni ortaya çıkardı” (s. 120).

İslami iktidar altında öne çıkan kültürel kanaat önderinin türdeş olmadığını şu sözlerle ifade eden Yıldırım, aynı saptamasında hem mahalleye ait olmayan hem de vasat olan bu kesime yol açanlara da sitem etmektedir: “İktidar imkânlarından faydalanıp tarafsız numarası yapan çiçek-böcek, rujlu-makyajlı edebiyat tairesi, onlara yol veren derviş duruşlu editörler 2002 sonrası iktidarın ve öncesinde 90’ların romanını, hikâyesini, şiirini yazamadılar, yazılmasına vesile olamadılar” (s. 73). Erdoğan’lı yıllar için yaptığı şu saptama son yıllarda da bu manzaranın değişmediğini düşündüğünü göstermektedir: “İktidarın entelektüel, simge kök arayışı, ‘üstatalara’ müracaatı beraberinde getirdi. Mehmet Akif, Necip Fazıl gibi isimler öne çıkarken furyadan, ‘fetret yarığı’ndan 70’lerde zuhur eden vasıfsız, yetersiz, kalitesiz edebiyat adamlarının, kariyerist bürokrat mensuplarının duruş sahibi, medeniyet maverasından besleniyor gerekçeleriyle sızmaları kültürel iktidarın kurulmasına taş koydu” (s. 72).

İslami sermaye sahiplerinin nasıl aydın rolüne soyunduğu anlatılırken eş zamanlı süreçte aydın tipinin yaşam koşullarına benzemesi üzerine yaptığı vurgu, dönüşümün çok katmanlılığı bağlamında üzerinde dikkatle durulmayı gerektirmektedir: “Neoliberal Müslüman tipine ‘yaşam koş’luğunu dindar bir havada vermeye gayret eden yeni aydın tipi, ahlakçılık karşıtlığıyla ahlakçılık yaparken ahlak üzerinden katı bir ahlaki seviye de belirliyor. Dolayısıyla dindar yaşam koşluğu, peşinden Müslümanın dünyada yaşamını kolaylaştıracak onu estetik kılacak, kaba ve köylü damarını kesip atacak ilgileri parlatmaya dayanır” (s. 121). Kültürün gündelik hayata yansıma sürecine değinen gözlemleri özellikle kendine yer açan yaşam

koçu entelektüellerle birlikte gelen çözülmeye de işaret etmektedir: "Anne baba ilişkilerinden gündelik yaşamın içine dalmaya, nostaljiden nesnelere sağlanan zevk ve değerlere büyük anlamlar yükleyen dindar yaşam koçu edebiyatçıları, aydınlar ürettikleri kültürün en büyük dava olduğu kanaatlerini de katlarlar. Buna göre örneğin Türkiye'nin İslami bir dönüşüm geçirmesini talep etmek yeni kentli rafine kültür için bir 'kabalık' emaresidir" (s. 122). Yıldırım, bu süreçte yüzeye çıkan örüntüleri de olumsuzlar, çünkü "Çağrı merkezlerinde, avm'lerde çalışanların, insan haklarına aykırı, kapitalizmin çağdaş köle mantığını işlettiği yerler olduğu eleştirisini yaşam koçu aydınlarında, edebiyatçılarında göremezsiniz; kibirli telefonlar, zamansız çağrılar, arzuları yeterince kışkırtamayacak duygu geçişini sağlayamayan nobranlık dikkatleri çeker" (s. 124).

Yazar yaşam koçluğuna bitişik bir başka odağı, yazı atölyeleri ve okuma gruplarını da konu ederek sürecin gelir elde etme boyutuna ilişkin sonuçlarına değinmiştir: "İslami kesimde 60'lı yıllardan itibaren 'tefsir dersleri,' 'risale dersleri,' 'fıkıh dersleri' yapılagelmiştir. Bunlar 2000'li yıllardan sonra 'ilmin ve kültürün' meta-laşmasıyla birlikte 'okuma grupları'na döndü. Batıda kötü alışkanlıklardan kurtulma gruplarına benzer bu okuma grupları bizde yine bir 'post'a oturma üzerinden gerçekleştirildi. Okuma grupları sadece okuyanlar, katılımcılar için meta malzemesi değil aynı zamanda 'profesyonel ekmek kapısı' olabilecek şekilde postta oturanlar için de sektöre dönüştü... Metin okumaları bizatihi meta-kültürün neoliberal dönemde eksene yerleşmesine vesile oldu" (s. 225). Bahsettiği ekonomik gerekçeli okuma gruplarının yarattığı tahribatı şu sözlerle ifade etmektedir: "Yazar olmadan yazı dersi veren, düşünür olmadan düşünme temrinleri yapan, yazı esnafılığı networkleri vasıtasıyla metaya dönüştürebilen bu yeni kültür koçları Türkiye'nin her tarafında hevesli, arayış içindeki gençliği de tüketebilmekte, okuma grubu adı altında ele aldıkları yazarın öncesini, sonrasını, dönemini bilmeden, değerlendirmeden lise müfredatı kıvamında sunabilmektedir" (s. 226).

Yukarda belirtildiği üzere Yıldırım kitabında İslami kesimde yaygın bir biçimde yapılan kültür tartışmalarından daha farklı konulara pencere açmıştır. Buna rağmen kültür üzerine düşünen İslami aklın yıllardır üzerinde durduğu tartışmaları anımsatan yazılar da kitapta yer almıştır. "Örfe Karşı Kültür" başlıklı bölüm bunun örneklerinden biridir. Bu yazısında kültür kavramını Aydınlanma düşüncesine ve ondan mülhem din karşıtı söyleme indirgeyerek tartışan Yıldırım, kültür kavramının Türk düşünsel ve siyasal hayatına çok da katkısı olmadığını tartıştıktan sonra onun kategorik boşluğuna karşı örf kavramını önermektedir. Son derece köşeli ve kendisinin yaptığı ve yukarıda değindiğimiz kültür tanımı ile çelişen bir yaklaşım içeren makale şu cümle ile başlamaktadır: "Kültür kavramı Türk toplumuna, siyasi ve fikri hayatımıza çok bariz katkılarda bulunmadı." (s. 29) Yazar bu yazıda kültürün "tam da içinde değer, metafizik, kutsal, adet, tarz, stil adlandırmaları davranış kalıpları, görüşler, yönelimler için bu seküler kimliğin hareketlendiril-

mesinden ibaret” (s. 30) olduğunu ve “tüm dinleri, dilleri, giyim tarzlarını, yaşama biçimlerini, hassasiyetleri aynılaştırmış, birörnek haline” getirmiş “etnik, dini, folklorik unsurları herkesleştirmiş” (s. 31) olduğunu ileri sürmüştür. Devamında örfün kültürü, kendi kavramsallaştırmasıyla nasıl öldürdüğünü açıklarken, örfün kültüre göre üstünlüğünü şu öznel ve yetersiz sözlerle açıklamıştır: “Sürekli uygulanan, yerleşik millet kanaati halini alan yapısı örfü sahih ve sahici kılar. Hâlbuki kültür millet hayatının içinden çıkmaz, yönlendirme, icbar etme, moda ve reklam ile piyasalaştırma gibi etkilerin sonucunda kendini kabul ettirir (s. 33).”

Yıldırım’ın bu makalesinde kültür tartışmasına Türk toplumunun örfünü katması ve bu kavramları ayrıştırma biçimi hayli ilgi çekicidir. Ancak örfün “*yerleşik millet kanaati*” olduğu saptamasına yüklediği mutlakçı yaklaşım ile cemaatlerin güncele hızla yanıt veren bir karakteri olduğu iddiası arasındaki çelişkinin altı çizilmelidir. Yıldırım’ın şu saptamasında ifade edilen cemaatlerin dinamik uyum sağlama kapasitesinin neden örf için geçerli olmadığı, birinde işleyen dönüşümün diğerinde neden “yerleşik” olan üzerinde etkili olamadığı sorusu orta yerde durmaktadır.

“Geleneksel dünyada kültürümüzü ‘cemaat’ kavramı etrafında kurduğumuz davranış, düşünüş kalıpları oluşturdu. Mahalle kültürün ve cemaatin mücessem haliydi. Mahalledeki normlar, gelenekler, ananeler, örfler, töreler... yani topluma, asabiyyeye, millete dayalı büyük gündelik hayat algıları bireyin davranış ve düşünüşünü tamamıyla belirliyordu. Moderniteyle birlikte ‘cemaat’ kavramında hiçbir eksilme olmadı, bilinenin aksine. Sadece cemaatler seküler, minimal, fonksiyonel bağlamlarda çoğaldı. Epistemik cemaatler, dini cemaatler, siyasi cemaatler, edebi cemaatler... gündelik hayatın parçalanmasıyla çoğaldı” (s. 13-14).

Ercan Yıldırım, Frankfurt Okulu’nun tezlerine dayanarak küreselleşme sürecinde kültürün endüstrileştiğinden söz etmiştir. Bu süreçte kâr ve hegemonya inşa süreçlerinin elele yürüdüğünün altını çizen yazar, İslami kültürün de bu süreçte yozlaştığı tespitini yapmıştır. Ramazan ayında yapılan reklamlardan, değişen tüketim alışkanlıklarının ve lüks yaşam sürmeye özenilmesi durumundan örnekler veren Yıldırım, bu çerçevede seküler-laik cephenin kendisine ait bir kültür üretemediğinden Batı’ya özendiğinden ama buna karşıt olan İslami cephenin de kendisine ait bir kültür üretemediğinden söz etmekte, “Medenileşme ile ‘evcil’leşme”nin başa ilerlediğini ifade etmektedir (s. 26).

Yukarıdaki paragrafta belirtilen türden İslami kesim içi eleştiriden sakınmayan Yıldırım’ın tonu, seçmeci bir hatırlamayı ve tarihi yüksek bir öznelikle tasnif etmeyi tercih ettiği tartışmalarda değişmiştir. “Kapitalist dünya sisteminin dünya çapındaki etkisi başka iktisadi yapılara izin vermeyen mütehakkim kimliği kültüre de yansır. Haliyle pazar-piyasa bütünüyle kültüre de yansır” (s. 15) saptamasından hemen sonra dile getirdiği “Modernite bu zihniyeti kırdı, Osmanlı devlet adamı ka-

pitalist ilişki biçimlerini, tekelleri, tröstleri, faizi, burjuvayı, sermaye temerküzünü ve bunun belirli ellerde toplanmasını reddetti” (s. 15) genellemesi ciddi problemler içermektedir. Her ne kadar alıntılanan cümlesini izleyen paragrafta “Sanayi kapitalizmine geçmeyen, geçemeyen Osmanlı-İslam toplumları finans kapital döneminde İmparatorlukların tehdit edici vasfı nedeniyle dünya sistemi tarafından ortadan kaldırıldı” (s. 16) şeklinde bir cümle ile bahsi geçen ifade yumuşatılsa da Osmanlı siyasal mirasına yönelik öznel ve gerçekleri tahrif edici dil yerinde durmaktadır. Aynı öznel ve olgudan çok niyete bağlı dil şu saptamada karşımıza bu kez farklı bir bağlamda çıkmaktadır: “Türkiye Anadolu’da husule getirdiği, ‘kafir-den-Batı’dan’ farklı bir yaşama stilini, kültürel ortamı yakın zamanda yeniden oluşturamayacak” (s. 24).

Yıldırım’ın “İslami-dindar-muhafazakâr kesim bir kültür cephesi kurabildi mi... seküler-laik kesimdeki bütüncül ve tavizsiz Batılı düşüncenin, İslami ve bu topraklara ait olanı reddeden yaklaşımın, dolayısıyla senteze düşmeyen tavrın tam tersine karşı taraf ne İslami, ne bu topraklara özgü ne de Batılı kültür kurabildi. Sentez, terkip bile oluşturamadan, pragmatist felsefenin araçsallığını bile algılamadan önüne konanı alıp gününü geçirmeye devam etti” (s. 25-26) saptaması Türkiye’de İslami kültürel durumun tarihsel bir haritası gibidir. Kitabı boyunca İslami kesimin kültürel yetmezliklerinin çözümüne ilişkin somut öneriler yapmamayı tercih eden yazarın “Kültürel iktidar için siyasal iktidarın tam manasıyla kurulması, küresel dolaşımda subaşlarını tutacak siyasi-ekonomik istikrar ve güç olmanın başarılması gerekir” (s. 25) cümlesiyle “küresel dolaşım” a yaptığı vurgunun yerli-milli duruş ile çelişki oluşturup oluşturmadığı ve emperyal tınısı merak uyandırmaktadır.

Bir bütün olarak değerlendirildiğinde Ercan Yıldırım’ın ‘Kültür Savaşlarından Kültürel İktidara Türkiye’nin Yeni Kültürü’ başlıklı kitabını, Türkiye’nin “yeni” kültür dönemine ilişkin içeriden yaptığı eleştiriler ile farklı bir yere koyabilmek mümkündür. Altyapı ilişkileri ile kültürel alan arasındaki köprüden haberdar yapısı ile dikkat çeken yazar, ne yazık ki metinde birçok kavramı ‘kendi dünyasında anladığı/yorumladığı’ haliyle kullanmış ve çok sık ikna edici olmaktan uzak genellemeler yapmaktan kaçınmamıştır. Ancak bu sorunlu haliyle bile kitabın İslamcı ve hatta Türkçü kültürel çözümlerden taşıdığı izler, belirsiz özne/aktör tanımları ve analizlerin içerdiği muğlaklıklara rağmen “yeni” Türkiye kültürüne ilişkin içeriden eleştirileri ile verimli soruları tetiklediğini söylemek mümkündür.