

Caner Taslaman

**TÜRKİYE'DE İSLAM
VE KÜRESELLEŞME**



DESTEK YAYINLARI: 686

ARAŞTIRMA: 165

CANER TASLAMAN / TÜRKİYE'DE İSLAM VE KÜRESELLEŞME

Her hakkı saklıdır. Bu eserin aynen ya da zet olarak hiçbir bölümü, telif hakkı sahibinin yazılı izni alınmadan kullanılamaz.

İmtiyaz Sahibi: Yelda Cumalıoğlu

Genel Yayın Yönetmeni: Ertürk AkŐun

Yayın Koordinatörü: Özlem Esmegl

Editör: Devrim Yalkut

Sayfa Düzeni: Cansu Poroy

Sosyal Medya-Grafik: Tuğçe Budak - Ali Türkmen

Destek Yayınları: Haziran 2016

Yayıncı Sertifika No. 13226

ISBN 978-605-311-123-8

© Destek Yayınları

Abdi İpekçi Caddesi No. 31/5 NiŐantaŐı/İstanbul

Tel.: (0) 212 252 22 42

Faks: (0) 212 252 22 43

www.destekyayinlari.com

info@destekyayinlari.com

facebook.com/DestekYayinevi

twitter.com/destekyayinlari

instagram.com/destekyayinlari



Deniz Ofset – Nazlı Koçak

Sertifika No. 29652

Maltepe Mah. GümüŐsuyu Cad.

Odin İŞ Mrk. B Blok No. 403/2

Zeytinburnu / İstanbul

Caner Taslaman

TÜRKİYE'DE İSLAM VE KÜRESELLEŞME



Kızım Meliha Taslamana'...

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	13
GİRİŞ.....	15
I. BÖLÜM	
OSMANLI'DA MORDERNLEŞME VE İSLAM.....	37
A. Osmanlı'da Yukarıdan-Aşağı Değişim	39
1. Osmanlı'da Güçlü Merkez, Dağınık Çevre.....	40
2. Osmanlı Modernleşmesi ve Önemli Bir Örnek Olarak Kadın Konusu	43
B. Osmanlı'nın İdeolojik Aygıtları	
1. İdeoloji, Althusser ve Devletin İdeolojik Aygıtları.....	50
2. İdeolojik Aygıtlar ve Millet Sistemi.....	52
3. Osmanlı'da Dinsel İdeolojik Aygıt.....	54
4. Osmanlı'da Eğitimsel İdeolojik Aygıt.....	57

C. Osmanlı'daki Yönetici Zihniyet.....	61
1. Din-ü Devlet İdeolojisi	62
2. İslam İnançına Nüfuzun Önemi	68
3. Osmanlı'daki Yeni Aydınlar, “Karışım Kimlikleri” ve Hermenötik Yaklaşım	71
4. İslami Kimlikleri Lakatos'un Çekirdek-Kuşak Ayrımıyla Düşünmek.....	76
5. Bilişsel Çelişki Teorisi ve İçten Eleştiri	82
6. İçten Eleştirileriyle Etkili Bir Düşünür Örneği Olarak Muhammed Abduh.....	84

II. BÖLÜM

1980'LERDEN ÖNCE TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NDE MODERNLEŞME VE İSLAM

97

A. 1980'lerden Önce Türkiye Cumhuriyeti'nde

Yukarıdan-Aşağı Değişim

1. Yukarıdan-Aşağı Yoğun Değişim Dönemi ve Patrimonyalizmin Devamı	99
2. Uluslararası Gelişmelerin ve “Oyun Gücü”nün Ortaya Çıkmasıyla Merkezin Kontrolünün Azalması.....	104
3. Ekonomik Yapıdaki Değişimlerle Merkezin Kontrolünün Azalması.....	107
4. Sivil Toplum Kuruluşları, Merkezin Kontrolü ve Kadın Konusu.....	109

5. Uluslararası Sistemden Kaynaklanan Etkilerle Değişim	112
---	-----

B. 1980'lerden Önce Türkiye Cumhuriyeti'nin

İdeolojik Aygıtları

1. Althusser, Platon, Gadamer, Popper, Kant, Aristoteles ve İdeoloji.....	116
2. Yeni Sosyal-Siyasi Yapının Önemi	118
3. Eğitimsel İdeolojik Aygıtlar.....	119
4. Dinsel İdeolojik Aygıtlar:	
Diyanet İşleri Başkanlığı ve Camiler.....	127
5. Dinsel İdeolojik Aygıtlar:	
İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri.....	129
6. İdeolojik Aygıt Olarak Medya.....	132
7. Şehirleşme Sonucunda İdeolojik Aygıtların Artan Önemi, Kadınlarda Değişim, "İslami" Sembollerle Karşılaşma	134

C. 1980'lerden Önce Türkiye Cumhuriyeti'ndeki

Yönetici Zihniyet

1. Batıcılık, Pozitivizm, Sosyal Darwinizm ve Hermenötik Yaklaşım	142
2. Teleolojik Tarih Anlayışı, Karl Popper ve Tarihsicilik.....	145

3. Yönetici Merkezin Karşı Karşıya Kaldığı Paradokslar ve Hermenötik Yaklaşım	149
4. Türkiye'nin Kendi Durumundan Kaynaklanan Paradokslar ve Batı'dan İthal Edilen Paradokslar	152

III. BÖLÜM

1980'LERDEN SONRA TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NDE KÜRESELLEŞME SÜRECİ VE İSLAM.....	155
--	------------

A. 1980'lerden Sonra Türkiye Cumhuriyeti'nde

Aşağıdan-Yukarı Değişim	157
1. Askeri Darbe Dönemleri	158
2. Uluslararası Sistemde Neo-Liberalizmin Yükselişi.....	161
3. Türkiye'de Neo-Liberal Fikirlerin Yükselmesi ve Küreselleşme Sürecinin Hızlanması.....	163
4. Neo-Liberal Ekonomi Politikaları ve Küreselleşme Sürecinde İslami Kesimin Gücünü Artırması	165
5. Avrupa Birliği'ne Entegrasyon ve Sivil Toplumun Artan Gücü.....	170
6. İslami Kesimin Aşağıdan-Yukarı Etkileme Gücünü Kazanması/Artırması ve Türkiye'deki İslam'la İlgili Yanlış Bir Algının Düzeltilmesi	176
a. "Devrimci İslam" ve Gelenek	178
b. "Devrimci İslam" ve İthal Fikirler: Mevdudi ve Seyyid Kutub	179

c. “Devrimci İslam” ve Türkiye’deki Etkin Cemaatlere Örnekler: Nurcular, Süleymancılar ve Nakşibendi-Kotku Cemaati	182
--	-----

B. 1980’lerden Sonra Türkiye Cumhuriyeti’nin

İdeolojik Aygıtları.....	186
1. Küreselleşme Sürecinde Kitle İletişim Araçlarının Artan Önemi.....	187
2. Özel Radyolar ve İslami Kesimin Radyoları	194
3. Özel Televizyonlar ve İslami Kesimin Televizyonları	198
4. İnternet ve İslami Kesim.....	203
5. Eğitimsel İdeolojik Aygıtlar.....	207
6. Dinsel İdeolojik Aygıtlar: Diyaret İşleri Başkanlığı ve Camiler.....	210
7. Dinsel İdeolojik Aygıtlar: İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri.....	219

C. 1980’lerden Sonra Türkiye Cumhuriyeti’ndeki

Yönetici Zihniyet.....	223
1. 1980’lerden Sonra Merkezde İdeolojilerin Çeşitlenmesi	225
a. Kemalizm.....	229
b. Türk-İslam Sentezi	233

c. Neo-Liberalizm.....	237
d. Siyasal İslam.....	242
2. İslami Kesim, “Karışım Kimlikler” ve Kamusal Alanda Çeşitlenme.....	247
3. Bilişsel Zıtlığın Karizmatik Otoriteyle Aşılması: Said Nursi Örneği.....	255
4. Kamusal Alanda İslami Kesimden Kadınlar ve Başörtüsü/Türban Sorunu.....	258
Sonuç.....	265
KAYNAKÇA	285

ÖNSÖZ

Dünya genelinde İslam ile ilgili olgular gündemde ön plana çıkmakta, hem sürekli olarak medyada yer almakta hem de birçok akademik çalışmanın odak noktası olmaktadır. Küreselleşme sürecinde Türkiye'deki İslam'ın sosyoloji ve siyasal bilimler açısından değerlendirilmesi ise bu çalışmanın konusudur. Türkiye'deki "İslami kesim" in hızlı bir değişim sürecinden geçtiği ve gücünü artırdığı, geniş bir kesimin –benim de paylaştığım– ortak bir kabulüdür. ("İslami kesim" ifadesiyle, kendi kimliklerini ve hayat pratiklerini İslam'a referansla tanımlayan herkesi kastediyorum; bunların "İslam" inancının ne kadar sahih olup olmadığı gibi ilahiyat ile ilgili konular bu kitabın ilgi alanında değildir.) Bu olgudan memnun olanlar ve olmayanlar arasında ciddi bir kutuplaşma kendini şiddetle hissettirmektedir. Bu kitap, bu konuyla ilgili olguların "iyi" veya "kötü" olduğuna dair bir tavır sergilemeden, mevcut kamplaşmalarda bir kamplaşmanın tarafı olmadan; İslami kesimle ilgili olguların nasıl açığa çıktığı, değişimlere ve mevcut yapıya sebep olan dinamiklerin neler olduğu, İslami kesimdeki değişikliğin boyutunun ne ölçüde olduğu, bunları çözümlmek için nerelere bakmamız gerektiği şeklindeki soruların cevabını açığa çıkarmak amacıyla yazıldı. Bahsedilen konuyla ilgili sosyal ve siyasal süreçlere odaklanarak bu hususlarda çözümlenelerde bulunmak; bunu yaparken dini, felsefi, ideolojik değer yargularından kaçınmak, bu çalışmayı yaparken en çok dikkat ettiğim hususlardan biri

oldu. Bu kitap temelde sosyoloji ve siyasi bilimler alanlarıyla ilgili olmakla beraber; psikoloji, felsefe ve ilahiyat gibi farklı alanlardaki bilgilerden de istifade etmeye, tüm bu alanların bilgisini birleştirmeye, disiplinler arası çalışmanın sağlayacağı verimden ve ufuk açıcılıktan faydalanmaya çalıştım.

Bu kitabın ortaya çıkmasında birçok değerli akademisyenin ve dostumun katkıları oldu. Şerif Mardin malum dehasıyla çalışmamı en ince ayrıntısına kadar inceledi ve çok önemli katkılarda bulundu. Tayfun Amman'ın hassas tetkikleri ve değerli önerileri çok aydınlatıcı oldu. Birsen Örs ve Sevgi Çubukçu değerli önerileriyle kitabın mevcut şekline bürünmesinde pay sahibidirler. Akademisyen dostlarım Emre Dorman, Alper Bilgili ve Ali Engin Uygur da desteklerini esirgemediler. Bu kitap başlangıçta bir doktora tezi olarak yazıldı; bu tez bitmeden önceyse Felsefe ve Din Bilimleri alanında ilk doktoramı bitirmiş, hatta felsefe bölümünde doçentlik unvanımı almıştım. Özellikle tez danışmanım Fatmagül Berktaş'ın katkılarıyla, hiç heyecanımı yitirmeden, büyük bir zevkle, doçentlikten sonra, bu kitaptaki çalışmamla ikinci doktoramı bitirdim. Tüm bu akademisyenlere ve dostlarıma, bu kitabın ortaya çıkmasındaki katkılarından dolayı teşekkürü bir borç bilirim. Bu çalışmanın alan için değerli bir katkı sağlamasını ve ilgililere yararlı olmasını dilerim. Bu kitabı okuyan siz değerli okurlarıma da ilginizden dolayı teşekkür ediyorum; yorumlarınızı, eleştirilerinizi ve önerilerinizi www.canertaslaman.com adresine iletmenizi rica ediyorum.

GİRİŞ

Bu kitabın bölüm başlıklarında kullanılan “modernleşme” kavramına ve isminde kullanılan “küreselleşme” kavramına birçok farklı anlamlar yüklenmiş ve bu kavramların anlamının ne olduğu üzerine birçok tartışma yapılmıştır. Bu yüzden, öncelikle, birbirleriyle ilişkili olan bu iki kavramın hangi anlamlarda kullanıldığının açıklığı kavuşturulması faydalı olacaktır. Bu çalışmada, “modernleşme” kavramının nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili bir tartışmaya girilmeden; bu kavram, Türk modernleşmesini gerçekleştiren yönetici elitin algıladığı ve bu algının eylemlerini yönlendirdiği anlamda kullanılmıştır. Batı Avrupa’nın, Prusya’nın, Japonya’nın içinde buldukları toplumsal koşullarda ve modernleşme modellerinde farklılıklar olduğu gibi, Osmanlı-Türk modernleşmesinin de kendisine mahsus koşulları ve farklılıkları olmuştur. Türk modernleşmesi –genel olarak– Batı modernleşmesinden farklı bir tarzda, toplumun dinamikleriyle değerlerinden bağımsız bir şekilde¹ “yukarıdan-aşağı” (siyasetten topluma) gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Modernizm teorisyenlerinin bir kısmı, modernizmin Batılılaşmayla özdeşleştirilmesine karşı çıksalar da,² bahsedilen yönetici elit için modernleşme; Batı’nın kültürel birçok unsurunu almaya önem atfeden, Batılılaşma ile özdeş olduğu söylenebilecek bir süreçti. Alain Touraine’in dikkat çektiği gibi

1. Nilüfer Göle, **Modern Mahrem**, 8. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2004, s. 171.

2. Ronald Inglehart, **Modernization and Postmodernization**, Princeton, Princeton University Press, 1997, s. 11.

Batı’daki yaygın modernlik yaklaşımında; akılcılığa süreci belirleyici bir önem atfedilerek, “akılcılığın” geleneksel toplumsal bağları, duyguları ve inançları yıkması gerektiği ifade edilmiştir.³ Cumhuriyet Türkiye’sinin yönetici elitinin modernlik yaklaşımında da geleneksel olanın yıkılmasıyla ilgili bu yaklaşım –geleneksel olanla sentez arayışının olduğu örnekler de olmasına rağmen– ön plana çıkmıştır.

Modernleşmeyle ilgili olguların önemli bir bölümü, Ferdinand Tönnies’in “gemeinschaft’tan gesellschaft”a (cemaatten topluma) geçiş olarak ifade ettiği, tarıma dayalı geleneksel yapıdan şehre dayalı modern hayata geçilme süreçleriyle ilişkilidir.⁴ Fakat 1950’lere kadar Türkiye’de, şehirleşmedeki artış yok denecek kadar azdı. Batı modernleşmesinin önemli bir unsuru olan bireycilik de –ilerleyen sayfalarda görüleceği gibi– devlet merkezinin yukarıdan-aşağı modernleştirici gücüne –paradoksal bir şekilde– tehdit olarak görüldüğü için feda edildi. Ayrıca modernleşme projesinin siyasal yapı alanında da rol modeli Batı olmasına rağmen, 1950’den önce Batılı anlamda çok partili demokrasiye geçilmedi. Bahsettiğim yönetici elit, modernleşme sürecini, toplumu harekete geçirerek gerçekleştirmekten çok, yasalar oluşturarak, ideoloji aşılıyarak ve ideoloji aşılacak kurumları kurarak gerçekleştirmeye ağırlık verdi.⁵ Örneğin laiklik ve kadın hakları gibi konularda Cumhuriyet başlangıcında büyük bir hızla yasalar çıkarılmış ve düzenlemeler yapılmış olmakla beraber; şehirleşme, teknoloji ithalatı veya

3. Alain Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, 4. bs., Çev. Hülya Tufan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 25.

4. Ferdinand Tönnies, **Community and Society**, Çev. Charles P. Loomis, New York, Dover Publications, 2002.

5. Şerif Mardin, “Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü”, Çev. Levent Köker, **Türk Modernleşmesi**, 14. bs., Der: Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 236; Şerif Mardin, “Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset**, Der: Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990, s. 53.

sivil toplumun güçlendirilmesi gibi toplumu mobilize edecek hususlarda ciddi atılımlar yapılamamıştır. Sonuçta Osmanlı'da, ideolojisi –merkezin çoğunca– tam olarak benimsenmeden temelleri atılan modernleşme süreci, Cumhuriyet döneminin başlangıcında –merkezce– ideolojisi benimsenerek, buna uygun olduğu düşünülen yasal ve kültürel değişiklikler yapılarak devam etti. Modernleşmenin ideolojisini benimseyen erken dönem Cumhuriyet kadrolarının, Batılı anlamda bir modernleşme gerçekleştirme hususunda birçok alanda başarılı olamaları da modernleşmeyi; şehirleşme, sanayileşme, yeni teknolojinin elde edilmesi, her seviyede eğitimin artması, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması olarak gören genel tanımla ve daha tartışmalı olan modernleşmeyi siyasal gelişmeyle özdeşleştiren yaklaşımla mutabık oldukları söylenebilir.⁶ Modernleşmeyi Batılılaşmayla özdeşleştiren yaklaşımları, Batı dünyasının içinden geçtiği şehirleşme ile bireyselleşme gibi süreçleri yaşamayı ve Batı'daki gibi demokratik kurumlara sahip olmayı; bunlar hususunda, yasa çıkarma süreçlerinde oldukları kadar başarılı ve istekli ol(a)masalar da modernleşmenin işaret ettiği hedefler içinde tutmuştur.

Kitabın başlığında kullanılan “küreselleşme” kavramı ise dünyanın farklı noktaları arasında ilişkinin ve karşılıklı bağımlılık ile etkinin artmasını ifade etmektedir. Önceden buharlı gemiler, demiryolları ve otomobil gibi ulaşım araçlarının icadı ve yaygın imalatı küreselleşme sürecine yön veren en önemli unsurlarken; günümüzde bilgisayarlar, mikroçipler, fiber optik teknolojisi, internet gibi icatlar ve bunların geliştirilmesi ile yaygınlaştırılması dünyayı birbirine kenetleyen ve küreselleşme sü-

6. “Modernleşmeyi” belirleyen temel özellikler ve siyasal gelişmenin bu sürecin bir parçası olup olmadığının tartışmalı bir konu olmasıyla ilgili bakınız: H. Birsen Örs, **Siyasal Gelişme ve Modernleşme Kuramları**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Masa Üstü Yayıcılık, 1997, s. 4-5.

recine yön veren en önemli unsurlar olmuştur.⁷ Küreselleşmeyi bazıları ekonomi temelinde, bazıları siyaset temelinde, bazıları kültür temelinde, bazılarıysa –benim gibi– bunların hepsinin birleşimiyle çok yönlü olarak anlamaktadır.⁸ Bu kitapta kullandığım anlamıyla “küreselleşme” kavramı açısından, uluslararası ekonomiyle bütünleşerek değişime sebep olan teknolojileri almak ve yabancı sermayenin –değerler sisteminde değişime de sebep olan– yatırımlarını çekmek gibi ekonomik küreselleşme unsurlarının önemli olmasının yanında; Türkiye’nin 1990’lı yıllar öncesinde uluslararası sistemde ortaya çıkan çift kutuplu sistemde Amerika’nın başını çektiği kutupta yer alması veya uluslararası siyasal kurumlara üye olması gibi siyasal küreselleşme unsurları; ayrıca –özellikle de– McLuhan’ın ünlü “küresel köy” (global village) ifadesiyle dikkat çektiği, iletişim ve ulaşım araçlarının kültürel homojenleşmeye sebep olması gibi kültürel küreselleşme unsurları da önemlidir.⁹ Küreselleşmenin bir parçası olundukça; dünyanın geri kalanıyla ilişkiler arttıkça, yeni teknoloji ürünleri ithal edildikçe, yeni iletişim araçlarıyla dünyanın geri kalanıyla daha çok irtibat kuruldukları, küresel kültür mağazada –ithal veya taklit– ürünlerle veya televizyon programlarıyla kitlelerin karşısına çıktıkça, devletin devrimci yaklaşımları olmadan da (yukarıdan-aşağı empoze edilmeden de) modernleşme sürecinin birçok unsuru yaygınlaşmıştır. Örneğin 1950’li yıllarda traktör gibi modern tarım aletlerinin ithalatının modernleşmenin en önemli unsurların-

7. Thomas Friedman, **Küreselleşmenin Geleceği**, 3. bs., Çev. Elif Özsayar, İstanbul, Boyner Yayınları, 2003, s. 17.

8. Sayres S. Rudy, “Subjectivity, Political Evaluation, and Islamist Trajectories”, **Globalization and the Muslim World**, Ed. Birgit Schaebler ve Leif Stenberg, New York, Syracuse University Press, 2004, s. 44-56; E. Fuat Keyman, “Globalleşme ve Türkiye: Radikal Demokrasi Olasılığı”, **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam**, Der: Fuat Keyman ve Yaşar Sarıbay, Ankara, Vadi Yayınları, 1998, s. 39.

9. Marshall McLuhan, Bruce R. Powers, **The Global Village**, New York, Oxford University Press, 1989.

dan olan şehirleşmedeki etkisi (ilerleyen sayfalarda bunla ilgili sayısal veriler verilecektir), Cumhuriyet’in kurucu kadrolarının yukarıdan-aşağı değişim projesinden birçok alanda daha etkili olmuştur veya köylere kadar yayılan televizyonun gösterdiği yabancı diziler ile bunlardan esinlenmiş yerli dizilerin, kadın-erkek ilişkilerini ve moderniteye bağlı birçok kültürel unsuru geniş kitlelere yaygınlaştırmasının etkisi de azımsanmayacak ölçüdedir.

Bu örneklerdeki ve benzeri birçok yönüyle küreselleşme; Türkiye’nin, modernleş(tir)me projesinde ortaya konan, Batı’ya benzemesiyle ilgili hedeflerini gerçekleştirmesini sağlayan bir süreç olmuştur. Fakat küreselleşme ile ortaya çıkan bütün olguların Cumhuriyet’in kurucu merkezinin modernleşme projesiyle uyumlu olmadığı da bilinmelidir. Örneğin Cumhuriyet merkezinin modernleş(tir)me projesinin en önemli unsurlarından birinin toplumun sekülerizasyonu¹⁰ olmasına karşın –ilerleyen sayfalarda görüleceği gibi– küreselleşme sürecinde, merkezin toplum üzerindeki denetimi azalmıştır; bunun sonucunda Cumhuriyet’in kurucu ideolojisinden –sekülerleş(tir)me bu ideolojinin en temel unsurlarından biriydi– eskisine oranla

10. “Laiklik” ve “sekülerlik” kavramlarının anlamı ve bu iki kavram arasındaki fark üzerine değişik görüşler ileri sürülmüştür. Diğer yandan bu iki kavramın tamamen aynı anlamda kullanıldığına, sözlüklerde birinin diğeriyle açıklandığına ve -yabancı dillerde de- bu kavramlardan birinin diğeriyle tercüme edildiğine rastlanır. Bu yüzden, bu kitapta, benim bu kavramları hangi anlamda kullandığımı belirtmekte fayda görüyorum. “Laiklik” kavramını, devletin dine referanstan arınması anlamında; “sekülerizm” kavramını ise toplumu oluşturan bireylerin, yaşantılarında dine referanstan uzaklaşmaları anlamında, -“dünyevileşme”ye yakın anlamda kullanıyorum. “Laiklik” kavramı genelde “din ile devletin ayrılması” gibi meşhur bir genel tarife sahip olsa da; Türkiye örneğinde, devlet dine referanslardan ayrılırken, din devletten ayrılmamış ve devlet din üzerindeki kontrolünü sürdürmeye çalışmıştır. Bu yüzden, Türkiye örneğinde, “laiklik” ifadesiyle, sadece devletin sisteminde, uygulamalarında ve yasalarında, dini temellendirmelerden ayrılmasına vurgu yapıldığına dikkat etmek yerinde olacaktır. Genel kullanımda “laiklik” birey hayatından çok, devletle ilişkilendirildiği için bireylerle ilgili alanda dine referanslardan uzaklaşmayı ise “sekülerizasyon” -Batıda bu kavramı hem birey hem de devleti kapsayacak daha geniş anlamlarda kullananlar olsa da- kavramıyla karşılamaya çalıştım.

bağımsızlaşma süreçleri yaşanmış ve toplum seviyesinde etkili olan İslami dünya görüşü, kamusal alandaki güç alanlarında etkili olmaya başlamıştır. Hatta İslami dünya görüşünü benimseyen bireylerin ve de bu bireylerin önemli bir kısmını yönlendiren cemaatlerin/tarikatların/grupların kazandıkları güç; bunların isteklerinin siyasette değişiklik oluşturmasına yol açarak, aşağıdan-yukarı etkiyle merkezdeki tavizsiz sekülerizasyon ideolojisinin revize edilmesine de yol açmıştır. Modernleşmenin önemli bir unsuru olan sekülerizasyonun birçok yerde karşı karşıya kaldığı paradoks –özellikle modernleşme projesinin yukarıdan-aşağı uygulandığı İslam ülkelerinde– bu olmuştur; bu projenin uygulayıcı aktörleri bireyselleşmeyi artırmaya yönelmiştir ama bireysel özgürlüklerini kullanan vatandaşlar kendi tercihlerini yapmaya yönelmektedir ve bu tercih, kimi zaman sekülerizasyon politikalarıyla arzu edilenin aksine dindarlaşma (dini referanslara hayatı kurarken önemli bir yer verme) veya dini cemaatlere bağlanma yönünde olmaktadır.

Küreselleşme sürecinin yol açtığı değişimlerin birçoğunda siyasal merkezin rolü, siyasal merkezin gerçekleştirdiği yukarıdan-aşağı modernleştirme sürecine nazaran hayli düşüktür. Örneğin küresel ekonomiyle bütünleşerek yeni teknolojinin ithal edilmesinin ve sanayileşmenin artmasının şehirleşmeyi, şehirleşmenin ise kadınların kamusal alana çıkış oranını artırmasındaki veya televizyon ya da internet aracılığıyla yayılan küresel kültürün kadın erkek güç ilişkilerinin biçimini etkileyerek “habituslar”ın¹¹ dönüşmesi sürecindeki siyasal merkezin

11. “Habitus” Fransız sosyolog ve filozof Pierre Bourdieu’nun meşhur ettiği bir terimdir; edinilmiş davranış, beğeni ve düşünce kalıpları için kullanılır. Pierre Bourdieu, **Outline of a Theory of Practice**, Çev. Richard Nice, Cambridge, Cambridge University Press, 1974. Bourdieu’ya göre ‘habituslar’ sınıflayıcı şemalardan ve nihai değerlerden meydana gelirler ve dil ile bilinçten daha temel olabilirler. İnsanlar, içinde buldukları sosyal dünyanın özelliklerini daha çocukluk yıllarından edindikleri “habituslar” ile benimserler. Bkz: **Paradigma Felsefe Sözlüğü**, “Habitus” maddesi, 6. bs., Der: Ahmet Cevizci, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2005, s. 791.

rolü; siyasal merkezin, modernleştirme projesine bağlı olarak kadınlara yeni haklar tanıyan yasalar çıkartarak toplumu yukarıdan-aşağı dönüştürme sürecindeki rolünden hayli düşüktür. Küreselleşme sürecinden bağımsız olan modernleşmede, siyasal merkezin yukarıdan-aşağı değiştirmesi temel dönüşüm unsuru olduğu için “modernleşme” kavramını devlet merkezindeki yönetici elit onu nasıl anladıysa o anlamda kullandım; fakat küreselleşmede, etki eden –küreselleşme sürecinin algılanma biçimlerinden ziyade– küreselleşme sürecinin kendisi olduğu için “küreselleşme” ifadesini bu süreç nasıl gerçekleşiyorsa o anlamda kullandım. Bu süreçte ekonomik, siyasi ve kültürel unsurların hepsi bir arada olduğu için; bu süreci belirten “küreselleşme” ifadesini, tüm bu yönleriyle, çok yönlü anlamıyla ele aldım. Siyaset felsefesi dinsel bir yapıya dönüş(türül)müş Konfüçyüs, her şeyin birbirine bağlı ve etkileşim içinde olduğuna, küreselleşme gibi bir sürecin yaşanmadığı bir dönemde, başka bir bağlamda dikkat çekmişti; birbirine bağlılık ve etkileşim, küreselleşme sürecinin etkisinin yoğun şekilde hissedildiği günümüzde ise sosyoloji ve siyasetin yüksek oranda önem atfettiği kavramlar olmak durumundadır.¹² Küreselleşmeyi bahsedilen tüm yönleriyle –ekonomik, siyasal ve kültürel– değerlendiren bu çalışmamda, kitabın konusu açısından önemli, birbirine bağımlı etkileşimleri açığa çıkarma amacını taşıyorum; Türkiye’deki İslam’ı anlamak için yapacağım analizlerde bunu gerçekleştirmeye çalışacağım.

Manfred Steger “süreç olarak küreselleşme” (globalization) ile “küreselleşmecî ideoloji” (globalism) arasında ayırım yapar. “Süreç olarak küreselleşme” ile tarihsel olarak artan ekonomik, siyasi, kültürel alışverişleri ve entegrasyonu –bu kitabın başlığında kastettiğim anlamı– anlar. “Küreselleşmecî ideoloji” ise

12. Fatmagül Berktaş, “Sunuş”, *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, No: 40, Mart 2009.

mevcut küreselleşme sürecinde belirleyici olan neo-liberal pazar ideolojisidir.¹³ Bazıları bunu “pazar köktenciliği” (market fundamentalism) olarak da ifade etmektedir, buna göre küreselleşme doğaldır/kaçınılmazdır ve yolu her ülke için aynıdır; bu yol pazarın liberizasyonudur.¹⁴ Bu kitapta “küreselleşmeci ideoloji” yerine “küreselleşme süreci”nin etkilerine odaklandığımı belirtmeliyim. Hiç şüphesiz bu süreç etki ederken hâkim ideolojisinden bağımsız değildir, bu kitapta, değişimlerini belirleyen sebeplere odaklandığım İslami kesimin önemli bir kısmı da bu ideolojinin etki alanına girdiklerinin farkında bile olmadan “küreselleşme”nin (globalization) içinde “küreselleşmeci” (globalist) olmuşlardır. Her ne kadar neo-liberalizmin yükseldiği 1980’ler-1990’larda ve sonrasında, küreselleşme süreci Türkiye için hızlanmış olsa da, bu süreç uzun bir dönem boyunca evrilen bir süreçtir, bir anda ortaya çıkmamıştır. Bu yıllardan önce neo-liberalizm ile önemli ayrılıkları olan Keynesçi ekonomi politikalarının dünya sisteminin önemli aktörleri olan devletlerce takip edildiği dönemde de “küreselleşme süreci”nin evrimi sürmüştür. Neo-liberalizme karşıt, devletin ekonomiye müdahalesinin gerekliliğini savunan –Keynesçi görüşe yakın– bir yaklaşımı, hatta sosyalist bir yaklaşımı savunan birçok kişi; küreselleşmeci ideolojiye karşıt olurken bile küreselleşme sürecinin etkisinde kalmıştır. “Küreselleşme bütün ulusların menfaatinedir” veya “Küreselleşme demokratikleşmeyi yaygınlaştıracaktır” gibi küreselleşmeci ideoloji adına savunulan görüşleri benimsemeyen birçok kişi de küreselleşme sürecinin içerisinde değişim yaşamıştır. Küreselleşme ile yayılan tüketim alışkanlıklarının veya kadın-erkek ilişkileriyle ilgili farklılaşmaların sadece neo-liberal yaklaşımı benimse-

13. Manfred B. Steger, **Globalism: The New Market Ideology**, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 2001.

14. Joseph E. Stiglitz, **Globalization and Its Discontents**, New York, W. W. Norton and Company, 2002, s. 114, 138, 219.

yenleri etkilediği söylenemez; en hızlı küreselleşmeci ideoloji karşıtlarının da bu süreçten etkilendikleri gözlemlenmektedir. Bu kitabın amacı, ideolojisinin etkisi ne derecede olursa olsun, bu sürecin içerisinde Türkiye’deki İslami kesimin değişimini analiz etmek olduğundan, bu kitabın başlığında kastedilen “süreç olarak küreselleşme”dir. Küreselleşilirken etki eden ideolojiye, bu sürecin taşıdığı bir unsur olması açısından elbette ilgi alanımdadır.

Kitabın başlığındaki “Türkiye” ifadesi ise bu kitabın coğrafya olarak odaklandığı bölgeyi göstermektedir. Küreselleşme sürecinde dünyadaki hızlı değişimden farklı ülkelerde yaşayan birçok Müslüman etkilenmiştir. Bu değişimlerde birçok ortak nokta olmakla beraber, her bölgenin kendine has koşulları ve buralarda yaşayanların farklı tarihsel mirasları değişik tablolar da ortaya çıkarmıştır. İran Şiiliğinin, Suudi Vehhabiliğinin, IŞİD’in (DAEŞ’in) ve Türkiye’deki İslam’ın her birinin diğerlerinden önemli farklılıkları vardır.¹⁵ Müslümanların yaşadığı farklı coğrafyalardaki tüm değişimleri ortak noktaları, farklılıkları ve farklılıkların sebepleriyle değerlendirmem bu kitabın öngörülen sınırlarını çok açacağı için sadece Türkiye üzerine odaklanacağım; başlıkta “Türkiye” ifadesini kullanma sebebim bunu vurgulamak içindir. Fakat Türkiye ile ilgili bu çalışmadan, diğer coğrafyalardaki Müslümanlarla küreselleşme sürecindeki değişimlerin karşılaştırılmasında faydalanılabileceğini düşünüyorum.

Zaman dilimi olarak açıklanmasına odaklandığım dönem ise küreselleşme sürecinin etkilerinin daha çok hissedildiği 1980’lerden günümüze kadarki dönemdir. Fakat bu dönemi gereğince anlamak için bu dönemdeki oluşumların tarihsel kökeninin bilinmesi gerekmektedir. Bu dönemde oluşan de-

15. Nilüfer Göle, “Islamic Visibilities and Public Sphere”, **İslam in Public**, Ed. Nilüfer Göle ve Ludwig Ammann, İstanbul, Bilgi University Press, 2006, s. 6-7.

ğişimlerin dinamiklerinin önemli bir kısmı önceki dönemlerdeki birikimsel süreçlerden kaynaklanmıştır. Ayrıca bu dönemdeki değişimlerin boyutunun iyice kavranabilmesi için bu dönemi önceki dönemlerle karşılaştırmak faydalı olacaktır. Osmanlı ile Türkiye Cumhuriyeti arasında yönetim şekli, toplum yapısı ve devletin ideolojisi açısından önemli farklılıklar bulunmaktadır. Bu yüzden birinci bölümde Osmanlı'yı, ikinci bölümde 1980'lerden önceki Türkiye Cumhuriyeti'ni ele aldım. Böylece kitabın odak noktası olan –üçüncü bölümde incelediğim– 1980'ler sonrası döneme yol açan süreçlerin; birincisi kökenini anlamayı, ikincisi önceki dönemleri 1980'ler sonrasıyla mukayese ederek değişimin boyutlarını ve içeriğini açığa çıkartmayı hedefledim.

Kitabın başlığında geçen “İslam” ifadesi 6.8 milyarlık dünya nüfusunun % 23'ünün (1.57 milyarın), 74 milyonluk Türkiye nüfusunun % 98'inin inandığı dinin ismidir. Türkiye'nin % 85-90'ı Sünni iken, Sünnilikten sonraki en yüksek popülasyona sahip mezhep olan Alevilik ise 74 milyonluk nüfusun % 10-15'i kadar olan 7-11 milyonluk bir popülasyona sahiptir.¹⁶ Türkiye'deki Müslümanları, kabaca, Sünniler ve Aleviler diye ikiye ayırmak yaygın bir yaklaşım olsa da kendilerini Sünni ve Alevi olarak niteleyenler kendi içlerinde hayli farklı görüşlere ve yaklaşımlara sahiptirler. Ayrıca herhangi bir mezhepsel aidiyet hissetmeden kendini sadece “Müslüman” olarak niteleyen bir kitle de vardır; bu kitlenin gittikçe arttığını söyleyebilirim. Bu kitabın analizlerinin odak noktasında ise daha çok Sünniliğin olduğunu belirtmeliyim. Sünnilik (Ehli Sünnet), toplumun en geniş kesiminin görüşü olmasının yanı sıra Osmanlı'da devletin

16. The Pew Forum'un 2009'da bitirip yayımladığı araştırma, bu tarihten öncekilere kıyasla Müslümanlar hakkında yapılmış en kapsamlı araştırma olarak gösterilmektedir. Bu çalışmadaki Türkiye ile ilgili verilerde TESEV'in çalışmalarından faydalanılmıştır. Bu çalışmanın verilerine göre Türkiye'deki Müslümanların çoğunluğunu oluşturan Sünniler dünya Müslümanlarının da % 87-90'ını oluşturmaktadırlar. Bkz: (Çevrimiçi) <http://pewforum.org/docs/?DocID=450>

ideolojisini belirleyen, Cumhuriyet devrimlerinin birçoğunun kendisine karşı konumlandığı, diğer yandan Diyanet İşleri ve imam hatipler gibi kurumların öğrettiği ve üzerine bina edildikleri inancın içeriğini oluşturan, Türkiye'deki siyasal İslam'ın kökenini dayandırdığı, toplumdaki etkin cemaat ve tarikatların çoğunun ideolojisini oluşturan mezheptir.¹⁷

Bu kitapta “İslam” kavramıyla ifade etmeye çalıştığım ise Hz. Muhammed aracılığıyla bildirilen dinden ziyade insanların/grupların bu dini nasıl anladığıdır; kısacası “İslami kesim(ler)”in¹⁸ düşünce ve yaşamlarında ortaya çıkan olgulardır. Bu kitaptaki amacım “İslam”ın nasıl anlaşılması gerektiğine dair ilahiyat alanına giren tartışmalarda görüş beyan etmek değildir.¹⁹ Fakat “İslam”ın belli şekilde anlaşılacak zihinsel kalıpları oluşturmasının ve bunun bireylerin habitusla-

17. Sünni İslam'ı oluşturan yaşayan dört mezhep Hanefilik, Şafilik, Malikilik ve Hanbelilik'tir. Türkiye'deki Sünni nüfusun büyük bölümü Hanefi, az bir kısmı Şafii'dir; Maliki ve Hanbelilik mezhebine tabi olanlar oldukça azdır. Bu çalışmada “Sünnilik” ve aynı anlamdaki “Ehli Sünnet” ifadeleri -aksi belirtilmedikçe- bu mezheplerin hepsini kapsayacak anlamda kullanılmıştır. Fakat Türkiye nüfusunun büyük kesimini oluşturan Hanefiliğin, birçok kişinin zihninde Sünnilik ile özdeş olduğu hatırlanmalıdır. Aynı mezhebe bağlı olduğunu ifade eden birey veya cemaatlerin görüşlerinde büyük bir çeşitlilik olduğu da unutulmamalıdır. Ayrıca Ehli Sünnet inancını benimseyen aile kökeninden gelen (istatistiklerde Sünni olarak gözüken) gerek haktan, gerek İslami çevrenin içindeki entelektüellerden birçok kişinin, Ehli Sünnet inanç ve uygulamalarıyla uyumsuz dinsel uygulamaları ve düşünceleri benimseyebildikleri, hatta Ehli Sünnet anlayış içindeki görüşleri sıkça eleştirdikleri -din adına reddettikleri- de göz önünde bulundurulmalıdır.

18. “İslami kesim(ler)” ifadesiyle, düşüncelerini ve yaşamlarını kurgularken İslam'a (İslam'dan her ne anlıyorlarsa ona) referansları yoğun olan kişileri kastediyorum. Bu ifadeyle kastedilen kesim arasında büyük farklar olduğuna dikkat edilmelidir. Bu ifadeyle Muhammed Abduh'tan Nurcular'a, Ehli Sünnet'in yaygın görüşlerini eleştirmekten çekinmeyen ilahiyatçılardan Ehli Sünnet fıkhına çok titiz Nakşibendi cemaatlere birbirleriyle hayli farklı dinsel anlayışları olan ve hayli farklı görüntüler sunan geniş bir kesim anlaşılabilir. Tüm bu farklı kişileri “İslami kesim(ler)” başlığı altında toplanan unsur; tüm bu kişilerin dünya görüşü, inanç ve hayat pratiklerini “İslam” a referanslarla kurmalarınıdır.

19. Bu konuyla ilgili ilahiyat tartışmaları da ilgi alanımdadır, fakat “İslam” diniyle ilgili ilahiyat ve felsefe alanlarına giren fikirlerimi merak edenler diğer kitaplarımı okumalıdır. Ayrıca www.canertaslaman.com internet sitesinden de bu konudaki görüşlerimi takip edebilirler.

rında ve eylemlerinde yol açtığı sonuçlar ile değişimi; kısacası “İslam”ın ne olduğuna dair kanaatlerin sosyoloji ve de siyasal bilimler açısından önemli sonuçları bu kitaptaki ilgi alanımı oluşturmaktadır. Kısacası dinle ilgili düşüncelere, bu düşüncelerin doğruluk derecelerini tespit etmek için değil; düşüncenin de toplumsal yapıyı belirlediğini kabul eden –Weber gibi– bir sosyolojik anlayışa sahip olduğum için odaklanacağım. Bunun için ilahiyat alanıyla ilgili tartışmalarda ortaya çıkan görüşler (örneğin kadınların kamusal alana çıkışıyla ilgili olanlar), bu görüşlerin hangisinin doğru olduğuna dair bir tartışmaya girililmeksizin, Müslüman toplumun modernleşme ve küreselleşme sürecine verdikleri tepkilerle, yani İslami kesim(ler)le ilgili gözlenen olgularla önemli ilişkileri oldukları için belirlenmeye çalışılacaktır.

Modernleşme ve küreselleşme süreçlerinin sonunda karşımıza önemli ölçüde büyük bir değişimin çıktığını gözlemliyoruz. Türkiye'deki İslam da bu değişim sürecinin dışında kalmamıştır. Bir asır öncesinin “dindar” bireyi ile günümüzün “dindar” bireyi, bir asır öncesinin “dini” gruplarıyla günümüzün “dini” grupları arasında büyük farklılaşmalar olduğu, bugüne kadar yapılmış birçok çalışmadan anlaşılmaktadır. Örneğin eskinin sakallı, cüppeli dindar erkeği yerine tıraşlı, ceket kravatlı tebliğ yapan dindar erkeği; eskinin evinin kadını olmada idealleşen ve kamusal alandan uzak dindar kadını yerine mücadeleci olan ve kamusal alanda daha çok rol alabilmek için gayret eden dindar kadını; eskinin tekkede belli ritüelleri gerçekleştirmeye çalışan ve toplumdan tecritte erdem gören dini grupları yerine holdingler kuran ve medya kuruluşlarıyla yayın yapan, devletin ideolojik aygıtlarında “mevzi kazanma”ya çalışan dini grupları gibi geçmişteki örneklerden hayli farklı yeni olgular, bu olgulara sebep olan etkenleriyle açıklanmaya muhtaçtır. Bu kitabın amacı, değişmez

olduğu kabul edilen bir ontoloji ve epistemolojiye sahip olan, “İslam” ve “Ehli Sünnet İslam” gibi tarihsel sürekliliği ifade eden isimlerle ifade edilen kesimde, neyin nasıl bu değişimi gerçekleştirdiğini, bu süreçteki çok-boyutluluğu sergileyerek göstermektir. Ayrıca Cumhuriyet’le İslam’ın devletin ideolojisi olmaktan çıkartılmasından doksan yıl kadar sonra, sekülerleşme doğrultusundaki tüm devlet politikalarına, modernleşme ve küreselleşme süreçlerine rağmen nasıl olup da İslami kesimin gücünü artırdığını çözümlenektir. Bahsedilen olguların açığa çıkartılması için şu dört konuya odaklanmanın verimli sonuçlar vereceği kanaatindeyim:

A. Siyaset ile toplum arasındaki ilişkilerdeki yapıya ve bu yapıdaki değişikliklere.

B. Devletin ideolojik aygıtlarıyla ideolojisini yaymadaki ve karşıt ideolojilerin bu aygıtlarda “mevzi kazanma”daki başarısına.

C. Devleti yöneten zihniyet yapısına ve bundaki değişikliklere.

D. İslami kesimin içinden olanların yaptıkları dinle ilgili yorumların ve geliştirdikleri taktiklerin değişimdeki yerlerine.

Bu kitabın üç bölümünde ele alınan üç farklı dönemin her biri, bu dört konunun ilk üçüyle ilgili başlıklara ayrılarak değerlendirilecek, böylece günümüzde tanık olduğumuz İslami kesimle ilgili olguların hem tarihsel kökeni saptanmaya hem de bu farklı dönemlerin mukayesesi yoluyla değişimin boyutları açığa çıkartılmaya çalışılacaktır. Bahsedilen üç husus açısından yapılacak değerlendirmeler hakkında kısaca şu bilgileri verebilirim. (Bu kitaba dahil etmediğim dördüncü husus hakkında da kısa bir açıklama yapacağım.)

A. Gözlenen değişimin önemli bir boyutunun siyaset (merkez/yukarı) ile toplum (çevre/aşağı) arasındaki ilişkiler ve bu ilişkilerdeki değişimle ilgili olduğu kanaatindeyim. Bu hususla ilgili olarak, daha önce başka çalışmalarda da kullanılan “merkez-çevre ilişkileri” ve “yukarıdan-aşağı/aşağıdan-yukarı” şeklindeki terminolojiden faydalanacağım. “Merkez-çevre ilişkileri” değerlendirilirken, çoğu zaman ihmal edilen, uluslararası sistemin de merkez-çevre ilişkilerinde etkili olduğu hususu bu kitapta vurgulanacaktır. Uluslararası ilişkilerde, devletlerin davranışlarıyla ilgili analizin, “küresel durum”un (global environment), yani “büyük resmin” (big picture) belirlenmesiyle başlaması gerektiğini söyleyen “küreselleşmeci yaklaşım”ın etkisi bu kitabın birçok yerinde gözükülecektir.²⁰ “Merkez ve çevre” terminolojisi Türkiye için kullanıldığında, amaç, genelde siyasetle toplum arası genel ilişkiyi çözümlenmek olmuştur. Bu çalışmadaki odak noktasıysa, merkez ve çevre ilişkileriyle ilgili yapının ve değişimin, Türkiye'deki İslam'ın dönüşümündeki rolünü göstermektir. Bu çalışmada siyasetle toplum arasındaki ilişkilerin yönünün “yukarıdan-aşağıya aşağıdan-yukarıya” doğru değiştiğine dair daha önce ifade edilmiş kimi görüşler paylaşılacaktır. Fakat Türkiye'deki İslami kesimin, bu değişimle paralel olarak yaklaşımlarını değiştirdiklerine dair görüş; yani önceden, siyasi merkezi şiddet kullanarak ele geçirerek yukarıdan-aşağı toplumu dönüştürme çabalarının, sonradan, toplum seviyesinde gücünü artırma çabasına doğru farklılaştığına dair görüş düzeltilen olacaktır. Türkiye'deki İslami oluşumların (cemaatlerin, tarikatların, grupların) büyük kısmının –diğer yaklaşımı benimseyen bir azınlığa karşın– en baştan beri merkezi şiddet kullanarak zapt etmeye –devrime– değil, toplum seviyesinde güç kazanmaya ağırlık veren bir strateji benimsedikleri göste-

20. Paul R. Viotti, Mark V. Kauppi, **International Relations Theory**, Boston, Longman Publishers, 1999, s. 9.

rilmeye çalışılacaktır. Bu terminolojiyle toplumdaki genel değişim yönüne işaret etmeye çalıştım; “yukarıdan-aşağı” değişimin olduğunu ifade ettiğim dönemlerde siyasi merkezden bağımsız toplumda değişimler olduğu gibi “aşağıdan-yukarı” değişimin ağırlığının arttığını ifade ettiğim dönemlerde, siyasetin toplumsal talepler olmadan toplumu belirlemeye çalıştığı örnekler de vardır. “Yukarıdan-aşağı” ve “aşağıdan-yukarı” ifadeleriyle kullandığım terminoloji, sadece değişimin genel yönünü ifade etmek içindir, yoksa belli bir dönemdeki değişimin tamamen bu şekilde olduğunu anlatmak için kullanılmamaktadır. Fakat bu istisnai örneklerle karşı hedefim, dönemlere göre, siyasetle toplum arasındaki ilişkilerdeki genel durumu ve genel durumdaki değişimleri tespit etmektir.

B. Türkiye’deki İslam’la ilgili olguları ve değişimi çok boyutlu bir şekilde anlamak için devletin topluma ideolojisini aşılama-
makta kullandığı somut kurumlara da odaklanmamız gerektiği kanaatindeyim. Bu konuda, Althusser’in “devletin ideolojik aygıtları” ile ilgili yaklaşımı ve terminolojisinden faydalanacağım. Althusser, devletin ideolojisini topluma taşıyan somut kurumlar olarak devletin ideolojik aygıtlarına dikkat çektiği gibi devletinkine alternatif ideolojilerin ideolojik aygıtlarda “mevzi kazanabileceği”ne de dikkat çekmiştir.²¹ Türkiye hakkındaki olguları açıklamakta devletin ideolojik aygıtları ile ilgili terminolojiyi kullananlar, Althusser’in bu ilk yaklaşımına odaklan-
mışlar ve genelde alternatif ideolojilerin “mevzi kazanması” ile ilgili kısmını pek kullanmamışlardır. Oysa bu çalışmada devletin ideolojik aygıtlarıyla ideolojisini yayarak toplumu ve İslami kesimi dönüştürmesine olduğu kadar İslami ideolojiyi benimseyenlerin bu aygıtlarda “mevzi kazanması”na da dikkat çeki-

21. Louis Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, 3. bs., Çev. Alp Tümerterkin, İstanbul, İthaki, 2003, s. 172.

lecektir. Şehirleşmenin artmasıyla, kırsal kesimden gelenlerin taşıdıkları İslami/geleneksel değerlerle beraber Cumhuriyet'in ideolojik aygıtlarıyla yeni değerler de edinmeleri; Diyanet ve imam hatipler gibi kurumların devletin ideolojisiyle sorunlu ilişkileri ve aynı zamanda devletin ideolojik aygıtları vazifesini de görmeleri; küreselleşme sürecinde kitle iletişim aygıtlarının bireyleri şekillendiren yeni araçlar olarak artan öneminin devletin ideolojik aygıtlarının önemini azalttığı gibi hususlar, bu maddenin altında işlenecektir.

C. Kitabın konusu açısından önemli bulduğum diğer bir husus ise devleti yöneten zihniyetin ve bundaki değişimlerin çözümlenmesidir. Osmanlı'daki –Ehli Sünnet İslam'ın içinde önemli bir unsur olduğu– din-ü devlet ideolojisinin yönetici zihniyete hâkim olduğu yapı; 1980'lerden önce Türkiye'deki Batıcılık, laiklik, pozitivizm, ilerlemecilik, milliyetçilik gibi kavramların ve bu kavramlarla ilişkili teleolojik düşünceye göre eylem planının yönetici zihniyeti şekillendirdiği yapı; 1980'lerden sonraki liberalizmin, bireyciliğin, çoğulculuğun önceki dönemlere göre bir değer olarak yükseldiği –önceki dönemlerdeki tek bir ideolojinin hâkim edilmeye çalışıldığı yapı yerine– merkezde ideolojilerin çeşitlenmesinin ve çekişmesinin iyice hissedildiği yapı arasında ciddi farklar vardır. Bu önemli farklılaşmalarla beraber ideolojik kopuşların keskin olduğu dönemlerde ciddi süreklilikler de bulunmaktadır; Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişte radikal değişimlerle beraber patrimonyal ilişki kalıplarının önemli ölçüde korunması bunun önemli örneklerinden birisidir. Yönetici zihniyetin yapısı ve değişimi, siyasi merkezin İslami kesimle ilişkilerinin şekillenmesinde ve bu ilişkilerin değişiminde hayati öneme sahiptir. Burada İslami kesimin sadece pasif-etkilenen bir pozisyonda olmadığı, özellikle küreselleşme sürecinin etkileri-

nin hissedildiği son dönemde merkezdeki etkisini artırdığına dikkat edilmelidir. Farklı dönemlerdeki yönetici zihniyetlere hermenötik yöntemle nüfuz etmeye çalışacağım. Ayrıca Sosyal Darwinizm, pozitivism, Karl Popper’ın “tarihsicilik” eleştirisi ve neo-liberalizm gibi siyaset felsefesinin ilgi alanındaki felsefi yaklaşımlara da yönetici zihniyetlerin çözümlenmesiyle ilgili bölümlerde değineceğim. Türkiye’deki birçok kişinin davranışlarını ve kimlik yapılarını Batılı/modern İslami/geleneksel gibi ikili ayrımlar temelinde anlamak önemli yanıtlara sebep olmaktadır. Bu yanıtların aşılmasında Batılı/modern unsurlarla İslami/geleneksel unsurların beraberce kimlikleri şekillendirmesine vurgu yapmanın önemli olduğunu düşünüyorum. Beraberce şekillendirmeye vurgu yapan, zıtlıklar kadar birleşme ve kaynaşmalara da dikkat çeken, karşı karşıya olunan paradoksları –çözmeye değil– tespit etmeye yönelen hermenötik bir yaklaşımı benimseyeceğim.

D. Modernleşme ve küreselleşme süreçlerinin İslami kesimi dönüştürmesi, İslami kesimin “iç tartışmalarından ve kararlarından” bağımsız anlaşılabilir. Sadece modernleşme ve küreselleşme süreçlerinin etkisiyle toplumsal değişimi anlamaya çalışarak, değişimde, halkın geniş kesiminde etkili olmuş İslami kesimin kanaat/cemaat önderlerinin ve entelektüellerin, tartışmaları ile kararlarının etkisinin farkında olmayan yaklaşımlar, İslami kesimin değişiminin dinamiklerini ve nedenlerini anlamada yetersiz kalacaklardır. Türkiye’deki İslami yapıyı anlamak açısından bunlar önemli olsa da farklı fikirleri olan birçok kanaat/cemaat önderinin ve grubun olduğu da bir gerçektir. Bu kadar farklı kişi ve grubun değerlendirilmesi ise bu kitabın planlanan boyutunun çok üzerindedir. “C” şikkının içinde bu şıkla ilgili yapacağım bazı değerlendirmeler ve aktaracağım örnekler dışında, bunların analizine (D şikkında

dikkat çekilen hususa) bu kitapta girmeyeceğim, fakat Türkiye'deki İslam'ı tüm detaylarıyla analiz etmek isteyenlerin bu kitaptaki üç farklı dönem içerisinde incelenecek üç hususla (A, B ve C şıklarında dikkat çekilen) beraber, bu kişi ve grupların analizini de (D şikkında dikkat çekilen) birleştirmeleri gerektiğini hatırlatmak istiyorum.

Bu kitap boyunca sosyoloji, siyaset, psikoloji, felsefe ve ilahiyat gibi alanlar arasında geçişler yapmaya, bir alanda kullanılan bir modelden diğer bir alanda da faydalanmaya çalıştım. Ancak mültidisipliner bir yaklaşım benimseyerek alana özgün katkılarda bulunabileceğimi düşünerek alanlar arasında geçişler yapmaya ve farklı alanları analizlerimde birleştirmeye önem verdim. Bilim felsefesindeki Lakatos'un modelinden esinlenerek İslami kimlikleri anlamak için bir model sunmam, ayrıca İslami kesimlerle ilgili analizlerde psikolojideki bilişsel çelişki teorisinden yararlanmam, bu kitaptaki özgün yaklaşımlara örneklerdir.

Bu kitaptaki birçok yerde, insan bilimlerinin doğa bilimlerinden farklılığına vurgu yapan hermenötik yöntemden yararlanmaya özel bir önem vereceğim. Hermenötik yaklaşımı devletin yönetici zihniyetine nüfuz etmede olduğu kadar İslam'la –özellikle Ehli Sünnet İslam'la– ilgili anlayışı ve kavramları kavramada önemli bir anahtar olarak değerlendiriyorum. Hermenötik yaklaşımı kullanırken tek bir felsefecinin hermenötikle ilgili bütün yaklaşımını benimsemek yerine; Dilthey ve Gadamer gibi –birbirlerine önemli zıtlıkları da olan– felsefecilerden yararlanmaya çalışan eklektik bir yaklaşımı benimseyeceğim. Dilthey'e göre eylemi gerçekleştiren bireylerin zihinsel durumlarıyla empati kurmak, bu bireylerin eylemlerine hermenötik yaklaşımın başarısı için şarttır;²² bu empati ise ancak bireylerin

22. Wilhelm Dilthey, **Selected Works: Introduction to the Human Sciences**, C. I, Ed. Rudolf A. Maakreel, Frithjof Rodi, Princeton, Princeton University Press, 1991.

inanç sistemine ve kavramlarına nüfuz etmeye çalışmayla, onların kavramlarını kendi kavramlarımız arasına katmaya çalışan bir çabayla mümkün olabilir. Dilthey bireylerin öznelliğine ulaşmanın, tikeli bütünlü ve bütünü tikelle açıklamanın, deneyden genelgeçer bilgi çıkarmanın hermenötikte çıkaracağı epistemolojik sorunların farkındaydı.²³ Gorgias şüpheliğine karşı Dilthey, insanların doğasındaki ortaklığa, anlamamızı olanaklı kılan unsur olarak dikkat çekmiştir. Nitekim dinlerin insanlar için ortak ahlak yasaları vazetmelerinden İnsan Hakları Evrensel Beyanname’si gibi uluslararası geniş kabul gören metinlere, Aydınlanma’nın akılcılığında Kant ahlakına, tüm bunların temelinde insanların ortak bir doğayı paylaşmalarıyla ilgili kabul vardır. Dilthey’in kendisinin de dikkat çektiği sorunlara verdiği cevaplar sorunları tamamen çözmemiştir fakat insan bilimlerinde hermenötik yaklaşımı –benim gibi– değerli görenler için bu cevapların önemi de yadsınamaz. Dilthey’in ortaya koyduğu ideale yüzde yüz ulaşmak mümkün ol(a)masa da koyduğu hedefleri “ideal tip” olarak değerlendiriyorum.

Ayrıca hermenötikte diğer önemli bir isim olan Gadamer’in vurguladığı; yorumcunun da tarihe ait olduğuna, kendi tarihsel ve şahsi pozisyonuna has önyargıları bulunduğuna ve yorumlama faaliyetine bu önyargıların katılmasının kaçınılmazlığına dair uyarılarını da göz önünde bulunduracağım.²⁴ Gadamer, bilgiyi önyargısız bir şekilde inşa etmeyi, Aydınlanma’nın bütün önyargılara karşı önyargısı olarak görmüş ve bunun, gerçekleştirilmesinin imkânsız bir hedef olduğunu ifade etmiştir.²⁵ Önemli olan doğru anlamayı “engelleyici önyargıları” tespit ederek yorumlamalarda düzeltmeler yapmaktır, yoksa önyargı-

23. Wilhelm Dilthey, **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999, s.111-113.

24. Hang-Georg Gadamer, **Truth and Method**, Çev. Joel Weinsheimer ve Donald Marshall, 2. bs., New York, Continuum International Publishing, 1989.

25. Shaun Gallagher, **Hermeneutics and Education**, Albany, State University of New York Press, 1992, s. 88-89.

larımızdan tamamen kurtulmamız ve “tabula rasa” bir zihinle olguları değerlendirmemiz mümkün değildir. Gadamer’in bu doğrultudaki görüşlerinden faydalanarak, yorumlama sürecine eşlik eden “engelleyici önyargıları” tespit etmek ve yorumlarımı buna göre düzeltmeye çalışmak, hermenötik yaklaşımda göz önünde bulunduracağım diğer bir rehberim olacaktır.

Zihinsel durumlara nüfuz etmeye hermenötik yaklaşımda önem vermeme karşılık, ünlü sosyolog-iktisatçı Pareto’nun da dikkat çektiği gibi, kişilerin gerçekleştirdikleri eylemlerle benimsedikleri teorileri (zihinsel durumları) arasında fark olduğu; Pareto’nun “mantıkdışı (non-logical) eylem” dediği bir alanın bulunduğu söylenebilir.²⁶ Hiç şüphesiz bazen insanların inançlarıyla veya teorileriyle çelişkili eylemde buldukları; örneğin İslam inancına inandığını söyleyenlerin dolandırıcılık yapmaları veya Marksist ideolojiyi benimsediğini söyleyenlerin iş ilişkilerinde kapitalistlerden daha çok işçiyi sömürmeleri, birçoğumuzun tanıklık ettiği olgulardır. Sonuçta dinsel-felsefi inançla veya amaçlarla gerçekleştirilen eylem arasında, tutum ve davranış arasında, her zaman bir örtüşme olmadığı doğrudur. Fakat kişilerin eylemlerini anlamlandırmak –hermenötik yaklaşım– için bütün zorluklarına rağmen, kişilerin düşünce dünyalarıyla ilgili çözümlemelere girişmekten daha iyi bir yol da gözükmemektedir. Tutum ve davranış arasındaki çelişkileri ön plana çıkaran psikologlar ve sosyologlar olmuştur. Fakat

26. Vilfredo Pareto, **The Mind and Society**, New York, Harcourt Brace, 1983. Pareto, sosyolojiye deneysel yöntemi hâkim kılmak için, deneysel olarak ulaşılmaz gözüken zihinsel alanı, eylemle arasındaki bağı zannedildiği kadar güçlü olmadığını söyleyerek dışlamaya çalışmıştır. Bu yaklaşımı, insani eylemin farkını vurgulayarak hermenötik yaklaşımı ön plana çıkaran ve davranışı anlamak için zihinsel duruma nüfuz etmeye çalışan yaklaşımlarla -benim de dahil olduğum- çelişkili gözükebilir. Fakat hermenötik yaklaşımı kullanacak olmam, insanların benimsedikleri teorileri/tutumları ve pratikleri/davranışları arasında yüzde yüz bir paralellik olduğuna inandığım anlamına gelmez. Pareto’nun teoriyle pratik arasında kopukluk “olduğuna” dair uyarısı, genel durumu ifade etmek yerine “olması mümkün” fakat daha az muhtemel bir durumla ilgili uyarıya çevrildiğinde, böylesi bir yaklaşıma ben de katılırım.

psikolojide Gestaltçı görüş ve sosyolojide Summer gibi tutum ve davranış arasındaki uyumu asli durum, aksi halleri istisna ve anomali halleri olarak görenler çoğunluktadır. Tutum ve davranış arasındaki çelişki, ortamsal etkenlerle açıklanması gereken veya istisnai olarak kabul edilebilecek bir durumdur; doğal durum, tutum davranış tutarlılığıdır, birçok bilimsel araştırmayla desteklenen bu olgu gerçek yaşamda daha çok gözlemlenmektedir.²⁷ Bu anlayış doğrultusunda, zihinsel durum ve davranış (teori ile pratik ya da düşünce ile madde) arasında sıkı bir bağ bulunduğunu kabul eden yaklaşımların yanında yer alıyorum ve bu kitabın konusu açısından önemli insani davranışların analizi için zihinsel durumlarla/tutumlarla bu davranışlar arasındaki bağlantıyı, hermenötik yaklaşımdan faydalanarak çözümlenmeye çalışacağım.

Hermenötik yaklaşımla; insani davranışların, kendine mahsusluğuyla, doğa bilimlerinden farklı bir yöntemle değerlendirilmesi gerektiğini ve insani eylemlerin düşüncelerle bağına önem verilmesi gerektiğini düşünüyorum. Hermenötiği faydalanılması gerekli bir metot olarak görüyorum ama konumuzla ilgili olguların, hangi süreçler sonunda nasıl ortaya çıktıklarını ve nedenlerini tespit etmede yegâne metot olarak da benimsemiyorum. Nitekim –pozitivizm/davranışçılık gibi metodolojilerde özel bir önem verilen– sayısal verilerden kitabın konusuyla ilgili önemli gördüklerimi de yeri geldikçe kullanacağım. Zihinsel durumlarla ilgili çözümlenmeler kadar, toplumsal olgularla ilgili matematiksel veriler de toplumsal ve siyasi olana nüfuz edilmesi için önemli araçlardır. Sosyal bilimlerde verimli sonuçların, zihinlere nüfuz etmeye çalışan hermenötik metotlarla matematiksel verilere önem veren metodolojilerin –birbirlerini dışlayan metodolojiler olarak değerlendirilmeden–

27. Çiğdem Kâğıtçıbaşı, **Yeni İnsan ve İnsanlar**, 10. bs., İstanbul, Evrim Yayınevi, 1999, s. 149.

güçlerinin birleştirilmesiyle elde edileceğini düşünmekteyim. Fakat bu yapılırken, sosyal bilimlerde, hermenötik yaklaşıma öncelik verilmesi, matematiksel verilerin ise hermenötik metodun denetiminde kullanılması gerektiği kanaatindeyim. Hiç şüphesiz hermenötik metotla matematiksel verilere önem veren metodolojiler arasındaki ilişkiyle ilgili teorik tartışma daha uzun ele alınmayı hak etmektedir. Fakat burada, sadece kitabı yazarken benimsediğim yaklaşımımı açıklayarak, bu konuda uzun tartışmalara girmiyorum. Bahsedilen yöntemler arasında mutlak bir zıtlık görmememle beraber, bu kitapta ön plana çıkan yaklaşımın hermenötik metot olduğu bilinmelidir.

I. Bölüm



OSMANLI'DA MORDERNLEŞME VE İSLAM

A. OSMANLI'DA YUKARIDAN-AŞAĞI DEĐIŐİM

Türkiye'de, küreselleşme sürecinin tüketim alışkanlıkları, ekonomi, bilgi ve kültür gibi alanlarda etkisini iyice gösterdiği 1980'lerden sonraki dönemde; toplum seviyesinde önemli farklılaşmaların oluştuğu, merkezin toplum üzerindeki belirleyiciliğinin azaldığı ve bu değişimlerin ise İslami kesimden bireylerin, cemaatlerin/tarikatların ve siyasal İslam'ın değişiminin önemli unsurlarından olduğu, bu kitapta vurgulanan görüşlerden birisidir. Toplumun merkezden bağımsızlaşmasını, İslami kesim(ler)in güçlerini artırmalarının ve siyaset gibi kurumların değişiminin nedenlerinden biri olarak gördüğümden, bu süreci "aşağıdan-yukarı" değişim olarak niteliyorum. Bu aşağıdan-yukarı sürecin farkının ortaya çıkması için daha önceki yukarıdan-aşağı değişim dönemlerinin incelenmesi yerinde olacaktır. Osmanlı dönemi; hem yönetim biçiminde İslam'a referanslar olması hem millet sistemi gibi değişik sosyal ve hukuki yapısı hem de kurumlarıyla Türkiye Cumhuriyeti'nden –önemli devamlılıklarla ilgili birçok diğer hususla beraber– önemli ölçüde farklıdır. Bu yüzden, 1980'lere kadar Türkiye Cumhuriyeti'ndeki değişimin genel yönünün de yukarıdan-aşağı olduğunu düşünmeme rağmen, Osmanlı'yı ve 1980'lere kadarki Cumhuriyet dönemini farklı başlıklarda incelemeyi uygun buluyorum.

1. Osmanlı'da Güçlü Merkez, Dağınık Çevre

Küreselleşme sürecinde Türkiye'deki İslami dünya görüşünü benimseyen toplumsal kesimlerin değişimi, daha önceki süreçlerden kopuk değildir. Bu olguyu tarihsel kökenlerinden yalıtılmak, gereğince anlamamasına sebep olacaktır. Daha önceki dönemlerdeki modernleşme ve Batılılaşma gibi süreçler olmasaydı, günümüzde Türkiye'deki İslami dünya görüşünü benimseyenlerin nasıl bir görünümle karşımıza çıkacağını ortaya koymak zordur fakat bu süreçler yaşanmasaydı, bu kesimin hayli farklı bir durumda olacağını tahmin etmek zor değildir. Bu yüzden, Osmanlı'dan başlayarak, bu süreçleri inceleyerek günümüze kadar gelmeye çalışacağım. Osmanlı'daki bahsedilen süreçleri gereğince anlamak için Osmanlı'nın toplumsal ve siyasi yapısını analiz etmek faydalı olacaktır. Halil İnalcık'ın sınıflaması takip edilerek Osmanlı –kabaca– iki sınıftan oluşan bir imparatorluk olarak değerlendirilebilir. Birinci sınıf sarayı, bürokrasiyi, ulemayı ve askeri erkânı kapsayan yönetimdeki sınıftır. İkinci sınıf ise reayadır; yani yönetimde bir etkinliği olmayan halk kesimidir ve sistemin varlığında bu kesimin verdiği vergilerin rolü önemlidir.²⁸ Osmanlı hanedanı dışında, yönetici elitin içinde bulunduğu birinci grubun üyesi olmak –her zaman olmasa da genelde– soy sop ilişkisine bağlı değildir ve bu sınıfın üyesi olmak genelde padişaha bağlıdır. Yönetici elitin içinde bürokrasinin özel bir önemi vardır; bürokrasi, tüm sistemin “sinir merkezi” (nerve centre) hükmündedir, sistemin politika

28. Halil İnalcık, “The Nature of Traditional Society: Turkey”, **Political Modernization in Japan and Turkey**, Ed. Robert E. Ward, Dankwart Rustow, Princeton, Princeton University Press, 1964, s. 43-45.

larının uygulanmasına ve padişahın otoritesinin mutlaklığının sağlanmasına hizmet eder.²⁹

Osmanlı'daki sosyal-siyasi yapının anlaşılmasında, ilk olarak Şerif Mardin'in Osmanlı'ya uyguladığı ve meşhur ettiği merkez-çevre yaklaşımından da faydalanılabilir. (Bu yaklaşımı, toplumun yapısının mutlak olarak ikiye bölünmüş bir yapıda olduğunu iddia ederek kullanmıyorum fakat bu yaklaşımın, Osmanlı'daki genel yapıyı anlamada iyi bir anahtar olduğu kanaatindeyim.) Osmanlı'da merkezi oluşturan; padişah ve onun otoritesini mutlaklaştırmaya çalışan, konumlarını padişahın iradesi sayesinde elde eden, bahsedilen birinci sınıftır. Çevre ise temelde reayadan oluşan ikinci sınıftır. Osmanlı'da, Batı Avrupada örneklerine daha çok rastlanan, merkezin çevreyle çatışmalarını, uzlaşmalar yaparak ve çevreyle bütünleşerek çözdüğü süreçler pek yaşanmamıştır. Çevre güçlerinin ciddi anlamda bir özerkliğine de Osmanlı'da pek rastlanmaz.³⁰ Merkez, askeri gücü denetiminde tutarak ve harekete geçirme kabiliyetine sahip olarak, kendi gücünü korumaya çalışmıştır. Çevrenin ayrışıklığına kıyasla merkezin derli toplu olması, çevrede küçük meta üzerine oturan küçük çaplı mülkiyetlerin varlığına karşın padişahın toprakların çoğu üzerindeki mülkiyeti ve merkezin ekonomi üzerindeki denetimi, çevrenin merkeze karşı güçlenmesini önleyen olgulardır.³¹ Batı'da, merkezlerin, esnaftan çok tüccarları desteklemelerine karşın Osmanlı'daki merkez, daha çok loncaları tüccarlara karşı korudu ve tüccar kapitalist oli-

29. Halil İnalçık, "Turkey Between Europe and the Middle East", *Perceptions: Journal of International Affairs*, Vol. 3, No: 1, Mart-Mayıs 1998, s. 6. Bu ikili ayrımı Osmanlı için bir "ideal tip" olarak görmek gerekir. Osmanlı'daki kendilerine mahsus özel konumları olan Evrenosoğulları, Malkoçoğulları gibi ün yapmış aileler bu ikili sınıflamaya tam oturmazlar: Şerif Mardin, "Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri: Türkiye'de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci", *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*, Der: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990, s. 75.

30. Şerif Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", s. 31-32.

31. *Age*, s. 35-36.

garşilerin kurulmasına engel oldu.³² Bu tip politikalar, merkez dışındakilerin servet elde ederek güçlerini artırmalarının – merkeze karşı alternatif güç odakları oluşturmalarının– önünü kesti. Osmanlı'da, çevreyle bütünleşerek çatışmaları önleme anlayışından çok çevrenin güçlenmesinden dolayı oluşması muhtemel, merkezin gücünü sınırlandıracak potansiyel tehlikelere karşı önlem alma düşüncesi hâkim anlayış olmuştur. Osmanlı'nın bu yapısı, ekonomik ilişkilerin siyaset gibi üstyapıları belirlediğini söyleyen klasik Marksist paradigmadan çok, üstyapının (bu örnekte siyasetin, devletin bekası ile ilgili endişelerinden dolayı) da altyapıyı belirlemesini içeren ve bu konuda hep klasik Marksist paradigmaya karşı konumlandırılan Weberyen paradigmayı doğrular niteliktedir.³³

Osmanlı'daki sosyal-siyasi yapıda, merkez dışında, toplumun genelinde ciddi bir değişiklik yapabilecek, bireyleri dönüştürebilecek bir güç gözükmemektedir. Devletten kısmen bağımsız olan Ermeni, Rum ve Musevi gibi milletlerin liderleri topluluklarının kültürel ve dinsel işlerinde etkiliydiler fakat bu sistem statükoyu muhafazanın bir aracıydı, merkez bu sistemin kendisine bir tehdit oluşturmadan işlemesini denetlemekteydi. Kavalalı Mehmet Ali Paşa gibi merkezden aldığı yetkiye karşı daha sonra merkezden bağımsızlaşıp geniş bir alanda etkili olmuş örnekler vardır. Fakat bu ve benzeri bazı örnekler, Osmanlı sistemi açısından bir anomalidir, sistemden bir isyanla bağımsızlaşmadır. Merkezden, Kavalalı gibi isyanla bağımsızlaşmadan da ayanların, Yörük-Türkmen aşiretlerinin ve Alevilik/Kızılbaşlık gibi ideolojilerin liderlerinin, merkezden bağımsız olarak bireyleri değiştirme gücü

32. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, 3. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 1998, s. 82.

33. Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, 2. bs., Çev. Taha Parla, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1982, s. 155-191.

olduğu söylenebilir.³⁴ Bu doğrudur fakat Osmanlı ölçeğinde baktığımızda bu etkinin düşük olduğu görülür. Osmanlı’da, merkez dışında bireyleri dönüştürme kudreti olan güçler hep yerel kalmıştır. Merkezin siyasi alternatifi olabilecek bir muhalefeti engellemek, Osmanlı siyasetinin temel hedeflerinden biri olmuştur.³⁵

2. Osmanlı Modernleşmesi ve Önemli Bir Örnek Olarak Kadın Konusu

Sonuçta, Osmanlı sistemi içinde ciddi bir değişimi gerçekleştirebilecek kapasiteye sahip merkezden başka bir aktör yoktur. Sistemin içinde bireyleri dönüştürücü gücü olan ne alternatif bir muhalefet ne de günümüzde olduğu gibi siyasal merkezden bağımsız olarak bireyleri değiştirme gücü olan bir küreselleşme süreci vardı. Bu sosyal-siyasi yapı içerisinde önemli bir değişimin olabilecek tek yönü yukarıdan-aşağıyaydı. Osmanlı sistemi içinde merkezin, önemli değişimleri oluşturabilecek tek aktör olması, merkezin her türlü etkiden bağımsız olarak değişimleri bir tek kendi arzusuyla oluşturduğu anlamına gelmez. Tam tersine, Osmanlı merkezi, askeri yenilgi ve toprak kaybı gibi kendi arzusuyla gelişmeyen sebepler üzerine “devletin bekası” gibi en temel bir endişesinden hareketle askeriye, bürokrasi, eğitim ve teknoloji gibi alanlarda reformlara girişmiştir. Osmanlı merkezinin, tehdit algısına karşı Batı düşüncesi ve teknik gelişmelerini Osmanlı toplumuna uyarlamasına

34. Halil İnalçık, “Tarihsel Bağlamda Sivil Toplum ve Tarikatlar”, **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam**, Der: Fuat Keyman, Yaşar Sarıbay, Ankara, Vadi Yayınları, 1998, s. 81-82
35. Şerif Mardin, “Türkiye’de Muhalefet ve Kontrol”, Çev. Mehmet Özden, **Türk Modernleşmesi**, 14. bs., Der: Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 179.

Tanzimat'tan önce 18. yüzyıldan başlanarak rastlanır.³⁶ Batı'daki endüstri devrimine bağlı olarak gelişen modernleşmeye karşılık (Batı'da, özellikle en önemli örnek olan İngiltere'de, bu süreç Osmanlı'dan farklı olarak yukarıdan-aşağı bir süreçten ziyade toplumsal dinamikler çerçevesinde gelişti) Osmanlı'da, toplumun içindeki dinamiklerden çok, askeri yenilgi ve toprak kaybı, merkezi değişime zorladı.

Osmanlı modernleşmesinde, 1839'da, Sultan Abdülmecid döneminde okunan Tanzimat Fermanı önemli bir dönemeç olarak kabul edilir. Bu tarihten Meşrutiyet'e, Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküş sürecine ve Cumhuriyet'in kuruluşuna dek askeri alanda, eğitimde, hukukta, ekonomide ve teknolojide önemli yenilikler gerçekleştirildi. Osmanlı bürokrasisindeki kadroların çoğu, modernleşmenin ideolojisine sahip olmasalar da modernleşmenin birçok gereğini yerine getirdiler.³⁷ Merkez, bu süreçte, çevreye nüfuz yeteneğini artırdı, hukuk, -Weber'in deyişiyle- "yasal-ussal bir otoriteye" daha çok dayanmaya başladı.³⁸ Sonuçta Osmanlı'nın modernleşme sürecinde merkez-çevre ilişkilerinin içeriğinde değişiklikler oldu fakat modernleşmeden asıl etkilenen merkezdeki bürokratik ve askeri erkândı; telgraf gibi modernleşmenin yeni unsurları bazı vilayetlerde önemli değişimlere sebep oldularsa da toplumun geniş kesimindeki bireylerin habituslarında önemli bir değişiklik yaşanmadı.

Modernleşme ve küreselleşme süreçlerinin Türkiye Cumhuriyeti'nde yaşayan bireylerin (İslami dünya görüşünü

36. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, "Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Politik Değişme", **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000, s. 6.

37. İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, 16. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 30.

38. Mehmet Ö. Alkan, "Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme", **Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, 6. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 378.

benimseyenler dahil) habituslarında oluşturdukları en önemli değişikliklerden birçoğu kadının yeri ile ilgilidir. Kadınlar, bu süreçler sonunda daha görünür olmuşlar, kamusal alana çıkmışlar; iş, eğitim ve günlük aktivitelerde erkeklerle aynı mekânları paylaşmış, beraber faaliyette bulunmuşlardır. Toplumun kültüründe ve Ehli Sünnet İslam'ın dünya görüşünü benimseyen bireylerin habituslarında oluşan değişimleri gözlemek için eğer örnek olarak bir konuya odaklanılacaksa; bu hususta bence en ilginç örnek kadınların kamusal alana çıkışıdır. Kadın bedenini denetleyerek güç ilişkilerini düzenlemede, en önemli husus, kadının güç kazanılan alanlara girmesinin önlenmesi olmuştur.³⁹ Kadınlar kamusal alana daha çok çıktıkça, güç ilişkileriyle ilişkili toplumsal yapı daha köklü bir değişiklik geçirmiştir. Toplumun yarısını teşkil eden kadınların; eğitim seviyelerindeki artış, ticaret-sanayi gibi güç kazanılan alanlara girişleri, kendilerine güvenlerini kazanmaları, yönetim süreçlerinde söz sahibi olmaları hep kamusal alana çıkışlarıyla ilişkilidir. Toplumun diğer yarısını teşkil eden erkekler de bu olguyla beraber, aile gibi kurumlarda ortaya çıkan yeni güç ilişkileri, ticaret, bürokrasi ve siyaset gibi güç alanlarını kadınlarla paylaşmaları sonucunda habituslarında önemli değişimler yaşamışlardır. Günümüzde de “kadın konusu” özellikle kadınların siyasal, ekonomik ve diğer güç alanlarına katılımlarına ve bu olgunun toplumsal yapı ve güç ilişkilerinde oluşturduğu değişime odaklanılarak, hiçbir dönemde olmadığı kadar inceleme odağı haline gelmiştir.⁴⁰ Kadınların kamusal alana çıkışının bu önemine binaen, İslami dünya görüşünü benimseyen kesim(ler)in ve bireylerin değişimi, bu hususa özel vurgu yapılarak –başka olgularla da beraber– bu kitapta değerlendirilecektir.⁴¹

39. Fatmagül Berktaş, **Tektanlı Dinler Karşısında Kadın**, 2. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2000, s. 16, 23-25, 151-154, 157.

40. **Age**, s. 27.

Osmanlı'nın son dönemlerinde, özellikle II. Meşrutiyet döneminde sayıları artan kadın dergileri ve kadın dernekleri, toplumun tabanında; kadınların özgürleşmeleri, eğitim gibi haklarını elde etmeleri ve kamusal alana çıkışlarının önündeki engellerin kaldırılması hususlarında bilinç oluşmasında etkili olmuşlardır.⁴² Ayrıca bu dergiler ve dernekler alternatif bir kamusal alan oluşumuna da katkıda bulundular.⁴³ Fakat bu, Osmanlı'nın son yıllarındaki kısa bir döneme karşılık gelmektedir ve toplumun tabanındaki (yukarıdan-aşağıya değişim genellememize dahil olmayan) bu oluşumlar, belli bir kadın zümresinin –çoğunluğun içinde ufak bir azınlık olan okuryazar ve varlıklı kesimden kadınlardan oluşan– bilincinde önemli değişiklikler oluşturmuş olsa da, Osmanlı'nın son dönemlerine dek, toplumun geniş kesimini dönüştürme potansiyelini elinde bulundurma hususunda merkezden başka önemli aktör görünmemektedir ve merkezin bu yönde ciddi bir değişiklik politikası olmamıştır. Osmanlı'da Tanzimat sonrası dönemde de mekânların cinsiyete göre bölünmesi devam etmiş ve kadınlarla erkeklerin karışmasını önlemek için yasal düzenleme-

41. Nilüfer Göle'nin yaptığı gibi "başörtüsü/türban" veya genel anlamda "tesettür" sorununu üzerine odaklanarak da İslami kesimden bireylerin değişimini tartışmak mümkündür. "Kadınların kapanması" meselesi, İslam'ın Batı'ya göre ötekiliğini çarpıcı bir şekilde yansıttığı, cinsiyet sorununun merkeziliğini içerdiği, kadın meselesine ve kadın-erkek arası güç ilişkilerine odaklanmaya imkân verdiği için elbette çok önemlidir: Nilüfer Göle, **Modern Mahrem**, s.11-14. (Nitekim ilerleyen bölümlerde bu konuya değinilecektir.) Fakat bence, kadınların kamusal alana çıkışı; kadınların "kapanma" meselesiyle de alakalı olmakla beraber, bu meseleden daha hayati bir öneme sahiptir. Çünkü kadınların güç ilişkilerinde değişen rolü en çok bu hususla alakalıdır. Üniversitede okuyan, doktor veya avukat gibi bir meslek sahibi olabilen, fabrika veya mağaza gibi bir işyerinde erkeklerle beraber çalışan kadınların, başörtülü de olsalar, güç ilişkilerinde güçlerinin ve habituslarının değişimindeki oranın, kamusal alana çıkışları engellenen başörtüsüz kadınlardan daha yüksek olduğu açıktır. Bu yüzden, örnek olarak özellikle kadınların kamusal alana çıkışına odaklanmayı seçtim.

42. Serpil Çakır, **Osmanlı Kadın Hareketi**, İstanbul, Metis Yayınları, 1994, s. 22, 32, 46.

43. Fatmağül Berktaş, "Osmanlıdan Cumhuriyete Feminizm", **Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 351.

ler yapılmıştır.⁴⁴ İstanbul'da ve birkaç ilde, 1862'den itibaren kız öğrencilerin ortaöğretim kurumlarına alınmaya başlaması –ki bu yenilik kadınların meslek kazanması açısından önemliydi– gibi aslında önemli atılımlar olmuştur.⁴⁵ Fakat sınırlı bir bölgede az sayıda kişiye yönelik olan bu tip uygulamalara karşın bu dönemde, kadınlar kocalarıyla beraber lokanta ve gazino gibi yerlere gidemez; tramvay, vapur gibi araçlarda ayrı bir alanda, araya perde çekili bir şekilde oturlardı. Kızların üniversite ve yüksekokullara girmesi ise ancak Osmanlı'nın son yıllarında –I. Dünya Savaşı yıllarında– mümkün oldu. O zaman da perdeyle ayrılan farklı bölümlerde veya farklı sınıflarda ders yaptıkları oluyordu.⁴⁶ Kızların erkeklerle aynı sınıfta bir arada oturamayacaklarına dair verilen fetvaya karşın, ancak 1921 yılında, Edebiyat Fakültesi Müderrisler Meclisi Reisi İsmayıl Hakkı Baltacıoğlu kızlarla erkeklerin aynı sınıfta ders yapabileceklerini beyan etti.⁴⁷

Osmanlı'nın son dönemlerinde dört kez şeyhülislamlık yapan Musa Kâzım Efendi (1858-1920), kadınların, yaratılış gayelerinin çocuk doğurmak ve büyütme olduğunu, bu vazifelerini aksatacak işlere ve yükseköğretime gitmemeleri gerektiğini, ancak kendi aralarında olmak şartıyla konser ve konferans düzenlemelerinin caiz olabileceğini ifade etmiştir.⁴⁸ İstanbul Muhafızlığı'nın 1913 yılındaki beyannamesinde ise kadınların “alışveriş bahanesi” ile her yere girip çıkmaması gibi isteklerde bulunuldu, bu isteklere uymayanlara ise şiddetli kanuni müey-

44. Age, s. 353.

45. Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, 7.bs., Yayına Hazırlayan: Ahmet Kuyaş, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 231.

46. Age, s. 446.

47. Hilmi Ziya Ülken, *Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi I*, İstanbul, Selçuk Yayınları, 1966, s. 311.

48. Musa Kâzım, “Tesettür-i Nisvân”, *İslamiyat*, C. I, No: 2, Nisan-Haziran 2000, s. 184-187.

yidelerin tatbik edileceği ikaz edildi.⁴⁹ Jöntürk iktidarının olduğu II. Meşrutiyet döneminde bile, önemli değişiklikler yapma yönündeki niyetlere ve teşebbüslere rağmen, toplumun geniş kesimlerinin habituslarında ciddi bir değişiklik olmadığını, Prenses Seniha Sultan'ın Fransız arkadaşına yazdığı mektupların şu nükteli satırlarından okuyoruz:

“Ah, ah, siz de sanıyordunuz ki Abdülhamid'in devrildiği günün ertesi Türk kadınlığı çok şeyler kazanacak değil mi? Değişen hiçbir şey yok sevgili iki gözüm!.. Ah sevgili hemşirem, unutmuyorum... Daha bir yıl önceydi, bana Türkiye'de feminizmin er geç bir zemin bulacağından bahsediyordunuz... Bugün nerede olduğumuzu biliyor musunuz? Şuradayız: Müslüman kadını, üst üste üç peçe de örtünse, açık arabada gezemez. Landoların üstü örtük, camları kapalı, perdeleri indirilmiş olacak. Abdülhamid zamanında böyle şey görmemiştik.”⁵⁰

Tam da bu noktada, Osmanlı'daki ve günümüzdeki İslami kesimin farkının altını çizmek gerekmektedir: Osmanlı'nın modernleşme sürecinde bile, kadınların kamusal alana çıkması, Ehli Sünnet İslam'a referanslarla önlenmeye çalışılmıştır;⁵¹ yakın dönemde ise Ehli Sünnet dünya görüşünü benimseyenlerin birçoğunun en önemli hedeflerinden biri kendi dünya görüşlerini benimseyen kadınların kamusal alana çıkmasının önündeki engelleri kaldırmak olmuştur. Eğitimde türban ya-

49. Tarık Zafer Tunaya, **İslamcılık Akımı**, 2. bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 94.

50. Claude Farrere, **Türklerin Manevi Gücü**, İstanbul, Tercüman: 1001 Temel Eser, 28 Temmuz 1911 ve 10 Ağustos 1912 tarihli iki mektuptan; bu kaynaktan aktaran: Nilüfer Göle, **Modern Mahrem**, s. 72-73.

51. Berktaş, din adına geliştirilen yaklaşımların, fiziksel mekâna da yansıyan etkisinin, Osmanlı'daki kadınların konularıyla ilgili analizlere dahil edilmesi gerektiği kanısındadır: Fatmagül Berktaş, “Osmanlı'dan Cumhuriyete Feminizm”, s. 351. İslam adına yapıldığı ileri sürülen bazı yorumların, fiziksel mekânla ilgili olguları değerlendirmedeki önemine binaen; ilerleyen sayfalarda, “dine” referanslarla kadınların kamusal alana çıkmasının engellenmesini irdeleyeceğimiz gibi, geçtiğimiz yüzyılda yaşamış İslami kesimin içindeki önemli bir entelektüel olan Muhammed Abdüh gibi etkin düşünürlerin, “dinsel” temellendirmeye kadınların kamusal alana çıkmasının önünü açmaya çalışmasını da irdeleyeceğiz.

sağını kaldırmak, Türkiye'deki Ehli Sünnet kesimin, gerçekleşmesi için en çok mücadele ettiği hedeflerden biri olmuştur. Bu yasağın kalkması ise kadınların daha çok kamusal alana çıkmaları, erkeklerle karışık olarak aynı mekânları daha çok paylaşmaları, daha çok görünürlüklerinin artması, güç ilişkilerinde daha önemli aktörler haline gelmeleri demektir. Burada sorulması gerekli soru şudur: Ne olmuştur ve nasıl olmuştur da Osmanlı'da Ehli Sünnet inanca referanslarla kamusal alana çıkması engellenen kadınların, daha çok görünür olmalarını ve kamusal alana çıkmalarını engelleyen yasakların kaldırılması, günümüzdeki Ehli Sünnet dünya görüşünü benimseyenlerin en önemli hedeflerinden biri haline gelmiştir? Bu tip olguların anlaşılmasına ışık tutmak bu kitabın en temel amaçlarından birisidir ve ilerleyen sayfalarda bunu gerçekleştirmeye çalışacağım. “Kadın konusu” ve bu konuyla ilişkili süreçler, modernleşme ve küreselleşme süreçlerinde İslami kesimi anlamak için merkezi konumdadır; bununla ilgili yapılacak çözümler, söz konusu süreçlerle ilgili birçok noktayı aydınlatacaktır.

B. OSMANLI'NIN İDEOLOJİK AYGITLARI

Merkezin ideolojisinin ne olduğu kadar, bu ideolojisini çevreye ne kadar aşılatabildiği de Osmanlı ve Türkiye'deki İslami kesimin durumunu ve değişimini anlamada önemlidir. Merkezin topluma ideolojisini taşıyan ve böylece çevreye nüfuzunu sağlayan somut kurumları ve bunlarla ilgili değişimleri incelememiz; siyasetin topluma nüfuz gücünü anlamakta, merkezle çevre arasındaki ilişkilerin durumunu ve değişimini tespit etmekte önemlidir. Bu başlıkta bu konu irdelenmeye çalışılacaktır.

1. İdeoloji, Althusser ve Devletin İdeolojik Aygıtları

“İdeoloji” kavramı 18. yüzyılın sonunda üretilmiştir ve siyaset felsefesinde tartışılan birçok kavram gibi bu kavramın kullanımında da konsensüs yoktur. Bu kitapta, bu kavramı, hayli geniş bir şekilde; yol haritası veren, tercihleri belirleyen inançlar, normlar, değerler bütünü anlamında, kısa şekilde ifade etmek gerekirse dünya görüşü anlamında kullanıyorum.⁵² Zamanla bu kavram dogmatiklik, aşırılık, bilimsellikten uzaklık gibi anlamlarda kullanılmıştır, hâlâ da birçok kişi böylesi olumsuz anlam-

52. H. Birsen Örs, “İdeoloji: Karmaşık Dünyayı Anlaşılır Kılmak”, **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, 2.bs., Der: H. Birsen Örs, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 6, 9-10.

larıyla bu kavramı kullanmaktadır.⁵³ Fakat bu kitapta, bu kavramı, hiçbir olumlu veya olumsuz anlam yüklemeyen kullandığımı –Gramsci gibi– hatırlatırım. “Devletin ideolojik aygıtları” terimini sosyal bilimlere kazandıran Fransız filozof Louis Althusser (1918-1990) olmuştur. Althusser, klasik Marksist yaklaşımın, kapitalist üretim ilişkilerinin nasıl korunup yeniden üretildiklerini göstermekte yetersiz kaldığı kanaatine varmış ve “devletin ideolojik aygıtları” ile ilgili yaklaşımıyla buradaki eksikliği tamamlamaya çalışmıştır.⁵⁴ Althusser’e göre devletin, baskı aygıtının yanı sıra eğitimsel, dinsel, hukuksal, sendikal, iletişimsel, kültürel gibi farklı ideolojik aygıtları vardır. Althusser, devletin, baskı aygıtını ve ideolojik aygıtlarını, iktidarıyla bir arada tuttuğunu; baskı aygıtıyla doğrudan, ideolojik aygıtlarıyla ise dolaylı olarak etkin olduğunu söyler.⁵⁵ Althusser’den bu terimi ödünç almama karşılık, “devletin ideolojik aygıtları”nı Althusser gibi, sınıf mücadelesiyle ilgili bir analiz için kullanmadığımı baştan belirtmekte fayda görüyorum.⁵⁶

Burada bizim için önemli olan devletin polis, asker, hapis-hane gibi baskıcı aygıtının unsurları dışında, ideolojik aygıtlarıyla da etki ettiğine dikkat çekilmesidir. Her iktidar kendisini meşrulaştırmak ister; Althusser’in yaklaşımı, merkezin çevreye etkisinin sadece baskı aygıtıyla olmadığını, iktidarı muhafaza etmenin bir yönteminin de ideolojik aygıtların kul-

53. Age, s.14-15, 22-23. Gramsci’nin bu kavramı kullanımı için bakınız: Antonio Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, Çev. Quintin Hoare, New York, International Publishers, 1971.

54. Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 113-118, 173-182.

55. Age, s. 54-58.

56. Althusser “devletin ideolojik aygıtları”nı sınıf mücadelesinin hem sahnesi hem de nesnesi olarak görüyordu. Analizinin temelinde de Marxist yaklaşımın odak noktası olan sınıf mücadelesi vardı. Ayrıca Althusser, Marxist yaklaşımın eylemi yücelten söyleminin etkisindeydi ve burjuva egemenliğinden kurtulmak için “burjuva devletin ideolojik aygıtlarını parçalamak için uzun süreli bir mücadele vermeyi” öğütüyordu. Oysa burada, Althusser’den ödünç aldığım bu terminoloji, eylem reçeteleri yazmak için değil, sadece belli dönemlerdeki sosyolojik ve siyasi yapıları, bunların muhafaza ve değişimlerini daha iyi analiz edebilmek için kullanılmaktadır: Age, s. 19, 83.

lanımı olduğunu değerlendirmemize, analizimizde bu aygıtlara da yer vermemize olanaklar sunar. Osmanlı'da ve Türkiye Cumhuriyeti'nde, gerek statükonun korunması gerek değişimin sağlanması ile ilgili kararların uygulanmasında, devletin çevreye nasıl nüfuz ettiğini anlamamıza yardımcı olacak "devletin ideolojik aygıtları" nı analiz etmek önemlidir. Bu yüzden bu aygıtlar, dönemlere göre artan veya azalan etki dereceleriyle beraber bu kitabın her üç bölümünde de incelenecektir.

2. İdeolojik Aygıtlar ve Millet Sistemi

Osmanlı'nın farklı dinlerin mensuplarını ayrı milletler olarak değerlendiren siyasi ve hukuksal sisteminde, Müslümanların haricindeki milletler din, eğitim ve kısmen hukuk gibi alanlarda özerk bir yapıya sahip olduklarından;⁵⁷ bu milletler, merkez tarafından, en önemli ideolojik aygıtlar olan eğitimsel ve dinsel kurumlarla Müslüman nüfus gibi etki altına alınamamaktaydı. (Devşirme usulü gibi yollarla diğer milletlerin bir kısım fertlerine yapılan etki gibi istisnalar da hatırlanmalıdır.) Müslüman olmayan milletler, ideolojik aygıtlardan çok güç ilişkileriyle ve tanınan haklarla kontrol ediliyorlardı ve İnalıcık'ın temel Osmanlı devlet politikası olarak gördüğü "hazine-iktidar-hazine"⁵⁸ politikasına verdikleri vergilerle hizmet ediyorlardı. Balkan Savaşları'nda ve I. Dünya Savaşı'nda, bu milletlerin birçok üyesinin Osmanlı'nın karşı safına geçmesi ve Osmanlı'dan kopmaları da "devletin ideolojik aygıtları" yaklaşımıyla anlaşılabilir. Buna göre Osmanlı'dan bu milletlerin kopma sebeplerinden biri, Osmanlı'nın bunlara Müslüman nüfusa olduğu oranda ideolojik aygıtları ile -II. Mahmut döneminden

57. İlber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*, s. 177.

58. Halil İnalıcık, "Tarihsel Bağlamda Sivil Toplum ve Tarikatlar", s. 75.

başlayan tüm çabalara ve kısmi başarılarla rağmen– gereğince nüfuz edememesi, Osmanlı’nın en güçlü ideolojik aygıtı olan “dinsel ideolojik aygıt”ının ise farklı dinlerden olan milletler için bir önemi olmamasıdır.

“Osmanlılık” ideolojisinin uygulanması yoluyla Müslüman olmayan bireylere de nüfuz edilmeye çalışılmış ve bunun için Galatasaray Lisesi’nin kurulması gibi somut adımlar atılmıştır⁵⁹ fakat bu tip girişimlerle daha çok merkezde bürokratik gibi vazifesi olacak sınırlı sayıda bireye ulaşmak mümkün olmuştur. Güç ilişkileri ve tanınan haklar temelinde duran bir bağlılığın, Osmanlı’nın gücü azaldığında ve uluslaşma süreçleri başladığında sona ermesi normaldi. Müslümanlar dışındaki milletlere de nüfuz etmeyi amaçlayan Osmanlılık ideolojisi karşısındaki zorluklar, Galatasaray Lisesi’ne gösterilen tepkiler üzerinden okunabilir; bu okula sadece medrese mensupları değil, aynı zamanda cemaatleri üzerindeki otoritelerini kaybedecekleri endişesiyle Rum Ortodoks Patrikhanesi, Musevi Hahambaşılık ve Vatikan’daki Papalık da muhalefet etmişlerdi.⁶⁰

Osmanlı’nın diğer milletler dışında kalan Müslüman halkın hepsine ideolojik aygıtlarıyla nüfuz edebildiğini söylemek de mümkün değildir. Osmanlı’da halkın % 90’dan fazlası tarımla uğraşıyordu.⁶¹ Bu kesimin (çevrenin) büyük bir kısmı ya çok az eğitim alıyordu ya da hiç eğitim almıyordu. Bu yüzden en önemli ideolojik aygıtlardan biri olan eğitimle, çevreye çok fazla nüfuz edildiği söylenemez. (Osmanlı’nın ancak sonlarında, Abdülhamid döneminde –1876-1908– bu hususta kayda değer bir değişiklik olduğuna ilerleyen satırlarda değineceğim.) Osmanlı döneminde radyo, televizyon gibi iletişim araçları da olmadı-

59. Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 242-243.

60. Mehmet Ö. Alkan, “İmparatorluk’tan Cumhuriyet’e Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim”, *Osmanlı Geçmiş ve Bugünün Türkiye’si*, Ed. Kemal H. Karpat, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 97.

61. Halil İnalçık, *age.*, s. 77.

ğından, Türkiye Cumhuriyeti’nde olduğu gibi, eğitim aygıtıyla ulaşılamayan kesimlere ulaşmak için böylesi alternatifler de mevcut değildi; Osmanlı’nın en önemli ideolojik aygıtı –ulaşılamayan önemli bir kitleye rağmen– “dinsel ideolojik aygıtı” idi.

3. Osmanlı’da Dinsel İdeolojik Aygıt

Thomas Hobbes’a göre Leviathan’ın⁶² gereğince güçlü olması için siyasi otoriteyle dinsel otorite aynı yerde olmalıdır.⁶³ Hobbes’un Leviathan için öngördüğü ideale Osmanlı, kendi tebaasının en büyük kısmını oluşturan Müslümanların, en büyük kısmını oluşturan Ehli Sünnet toplumun, kurumsal liderliği olan halifeligi elinde bulundurmakla yaklaşıyordu. Halifelik müessesesinin getirdiği güç, şeyhülislamlık, medreseler gibi kurumların varlığı ve aynı dinin aynı mezhebinin üyesi olmanın verdiği bütünleştirici duygu, hep beraber; merkezin, Ehli Sünnet inancı benimseyen geniş bir kesime nüfuzunda avantaj sağlıyordu. Merkezin –özellikle Yavuz Sultan Selim döneminden itibaren iyice belirginleşen– Ehli Sünnet kimliği; halifelığın sadece Ehli Sünnet için geçerli bir kurum olması ve Ehli Sünnet fıkınınin hukukta referans kaynağı olması gibi temel göstergelerden, padişahların ülkeyi yönetmek için hükmü devralmasını sembolize eden kılıç kuşanma töreninde en sık kullanılan kılıçlardan birisinin ikinci halife Hz. Ömer’in kılıcı olmasına kadar detaylarda kendini gösterir.⁶⁴ Hatırlanacağı gibi Aleviler,

62. Leviathan, Eski Ahit’te bahsedilen bir deniz canavarıdır. Hobbes, devleti bu canavara benzetir ve devletin bireyler karşısında güçlü olması gerektiğini ifade etmek için bu metaforu kullanır.

63. Thomas Hobbes, **Leviathan**, 3.bs., Çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001, s. 263-304.

64. Bu törende en çok kullanılan kılıçlardan birinin Hz. Ömer’in kılıcı olduğuyla ilgili olarak bakınız: Hakan T. Karateke, **Padişahım Çok Yaş: Osmanlı Devletinin Son Yüzyılında Merasimler**, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2004, s. 52-56.

Hz. Ömer’in, haksız olarak halife olduğunu düşünür ve bu yüzden çocuklarına ismini koymazlar. Aynı şekilde Aleviler, Hz. Osman’ı da Hz. Ali’ye karşı haksızlık eden bir kişi olarak görürler ve çocuklarına onun adını da koymazlar, ama “Osmanlı” Alevilerin içinde yaşadıkları imparatorluğun adıydı. Osmanlı merkezinin siyaseti, genelde, Ehli Sünnet dışı mezhepleri –Alevilik gibi– görmezden gelme yönünde olmuştur ve Ehli Sünnet dışı grupların, Hıristiyan mezhepler gibi örgütlenmeleri ve merkezce onaylanan idari bir hiyerarşi içinde kendi liderlerini belirlemeleri söz konusu olmamıştır.⁶⁵ Ancak Aleviler, kendi içlerinde kurdukları hiyerarşiyle, dedelik gibi müesseselerle ve kendi gelenek göreneklerinin yaptırımlarıyla, düzenlerini muhafaza etmiş ve sistemlerini sürdürmüşlerdir.⁶⁶

Osmanlı topraklarındaki birçok Ehli Sünnet olmayan gruba, hatta Ehli Sünnet çizgisindeki bazı tarikatlara dahi, devletin, dinsel ideolojik aygıtıyla nüfuzu mümkün olmuyordu. Ehli Sünnet dışındaki Kızılbaşlık/Abdallık gibi mezheplerle/ideolojilerle Türkmenler gibi bazı topluluklar, devlete karşıt bir tutum takınabiliyorlardı. Kutb-ül Aktablık veya Mehdilik gibi inançları kullanan tarikat liderleri, bireyleri kendilerine bağlı tutarak, devletin merkezinin nüfuz alanının dışına çıkarıyorlar ve gerekirse bireyleri devlete karşı harekete geçirebiliyorlardı.⁶⁷ 11 Eylül olayında yer alan önemli isimlerin Vehhabi mezhebine bağlılıkları anlaşıldıktan sonra Vehhabilik dünya kamuoyunda geniş ilgi uyandırmıştır. Vehhabiler de Osmanlı’ya dinsel konularda muhalefet eden, Osmanlı ile çatışmaya giren, Osmanlı merkezinin, Müslüman olmasına rağmen dinsel ideolojik aygıtla arzu edilen şekilde nüfuz edemediği topluluklara bir örnektir.⁶⁸

65. İlber Ortaylı, **Batılılaşma Yolunda**, 4. bs., İstanbul, Merkez Kitapçılık, 2007, s.162-163.

66. Bu hususun vurgulanması gerektiğine Prof. Dr. İzzettin Doğan dikkatimi çekti.

67. Halil İnalçık, **age.**, s. 82-84.

68. Kemal H. Karpat, **İslam’ın Siyasallaşması**, Çev. Şiar Yalçın, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, (2004), s. 39-45.

Alevilik, Vehhabilik gibi mezheplere ve kimi tarikatlara bağlı bireylere, Osmanlı merkezinin dinsel ideolojik aygıtıyla nüfuz edememesi; Osmanlı'daki bu ideolojik aygıtın etkisiz olduğu anlamına gelmez. Osmanlı'da dinsel ideolojik aygıtın nüfuz gücü –nüfuz edemediği diğer milletlerin ve bahsedilen grupların varlığına rağmen– Osmanlı'yı mukayese ettiğimiz 1980'ler öncesi ve sonrası Türkiye Cumhuriyeti'nden daha güçlüydü. Diyebiliriz ki Osmanlı'nın, kendinden sonraki bu dönemlerden ideolojik aygıtları daha az etkili olmasına rağmen, bir tek dinsel ideolojik aygıt noktasında daha etkili olduğu söylenebilir. Merkezin ideolojisinin önemli bir unsuru Ehli Sünnet inançtı; merkez, Cumhuriyet'ten farklı olarak dine referanslarla meşruiyetini sağlıyordu ve de bu unsur Osmanlı'nın, Cumhuriyet döneminden daha güçlü bir şekilde dinsel ideolojik aygıtla bireylere etki edebilmesine olanak tanıyordu. Çevrede Ehli Sünnet görüşü paylaşılanlar, Hıristiyan veya Alevi unsurlardan (“ötekiler”den) “Müslüman” ve “Ehli Sünnet” kimlikleriyle ayrılıyorlardı. “Öteki” kendi kimliğimizi tanımlamada ve inşa etmede önemli bir referans noktasıdır; genelde, uzakta olup irtibatımız zayıf olanlardan ziyade, gerçek “öteki” yakınımızda olup onu ötekileştirerek kendimizi tanımladıklarımızdır.⁶⁹ Çevredekilerin çoğunluğunun kimliğinin önemli bir unsuru olan Ehli Sünnet İslam'ın, merkezin resmi ideolojisi olması; İslam'ın bu mezhebine bağlı bireyler ile merkez arasında oluşan bağda önemli bir unsurdur.

Bunlar, ideolojik anlamda merkezin, çevredeki özellikle Ehli Sünnet tebaasına –ki çoğunluktu– nüfuz edebilen bir bağı olduğunu gösterir. Bu nüfuz etmeyi gerçekleştirmede medreseler, hem dinsel hem eğitimsel ideolojik aygıt olarak önemli fonksiyonlar icra ediyorlardı. Fakat merkezin, ideolojisini yeniden

69. Şeyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*, New York, Columbia University Press, 1986, s. 11.

ürettiği aygıtlardan biri olan medreselerde, Tanzimat döneminde bile ciddi bir modernleştirme çabası olmadığını hatırlamak gerekir.⁷⁰ İslami kesimin habituslarını ciddi şekilde değiştirme potansiyeli olan tek güç, yukarıdan-aşağı etki potansiyeli ile merkezdi; fakat merkezin bu yönde etkin bir politikası olmamıştır ve medreseler gibi Osmanlı için önemli bir ideolojik aygıtta önemli bir değişikliğe gidilmemesi de bunun bir örneğidir. Bu gibi sebepler yüzündendir ki kadınların kamusal alana çıkmalarının engellenmesi ve görünmez kılınmalarıyla ilgili geleneğin devamı gibi –daha önce değinilen– konumuz açısından önemli olgular, Osmanlı'nın modernleşme dönemi olarak kabul edilen dönemde de devam etmiştir.

4. Osmanlı'da Eğitimsel İdeolojik Aygıt

Osmanlı'nın modernleşme döneminde temel hedefler; askeri ve teknolojik alanlarda modernleşerek savaşlarda yenilmemek, bürokrasiyi modernleştirerek çevreye daha etkin şekilde nüfuz edebilmektir. II. Abdülhamid kurduğu okulları ideolojik aygıt olarak da değerlendirdi ve bunlarla, merkezin çevreye nüfuz gücünü geliştirmeye ve bürokrasi, askeriye gibi merkezin gücünü sağlayan kurumlara eleman yetiştirmeye çalıştı. II. Abdülhamid'in 10 bin yarı-dinsel özellikli sıbyan mektebi açtığı, 200 ilkokul (iptidai) sayısını 4000'e, 250 ortaokul (rüştüye) sayısını 600'e, 5 lise (idadi) sayısını 104'e, muallim mekteplerinin sayısını 4'ten 32'ye çıkardığı söylenir.⁷¹ Mehmet Alkan'ın dikkat çektiği gibi, II. Abdülhamid'in eğitim konusunda sağladığı gelişmeleri olduğundan daha büyük göstermek için, önceki dö-

70. Niyazi Berkes, *age.*, s. 231.

71. Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, Çev. Ahmet Yıldız, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2005, s. 68.

nemdeki okul sayısının düşük gösterilmiş olması mümkündür,⁷² fakat II. Abdülhamid döneminde okul sayısında büyük bir artış olduğu tartışılmamaktadır. Birçok kimsenin Osmanlı'da sekülerleşmenin göstergesi olarak gördüğü bu okulların ders programları incelenirse, aslında bu okulların eğitimsel ideolojik aygıt olmanın yanı sıra medreseler gibi dinsel ideolojik aygıt vazifesini de yerine getirdiği anlaşılır. Benjamin Fortna, bu okulların kurucularının, gençliğin; dinlerinden, düşünce yapılarından, giyimleri gibi yaşam tarzlarından, yabancı etkilerle uzaklaştırılacakları endişesini taşıdıklarını ve buna göre okulların eğitim programını şekillendirdiklerini ifade eder.⁷³ Fortna, bu okulların İslam ahlakını aşlamaya çalıştıklarını, Hz. Peygamber'in ve yakınlarının ve Ehli Sünnet din bilginlerinin hayat hikâyelerini, İslam hukukunu (fıkıh), Arapçayı, Kuran tefsiri ve hadis bilgisini öğretmeye çalıştıklarını söyler; bu okulları seküler okullar olarak değerlendirenlerin, bu okullardaki ders programlarını incelemediklerini belirtir.⁷⁴ Tanzimat döneminde okulların ders programlarında azaltılan dini içerik, II. Abdülhamid döneminde önemli ölçüde artırılmıştır.⁷⁵

Bu okullar bir yönüyle dinsel bir eğitim programına sahipken, diğer yandan Batılı birçok öğeyi de barındırmaktaydılar.⁷⁶ Cumhuriyet döneminde görülecek ciddi boyuttaki habitus değişimlerine bu dönemde rastlanmaz, fakat Batılı ve İslami ola-

72. Mehmet Ö. Alkan, "İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim", s. 110.

73. Benjamin C. Fortna, "Morality in Late Ottoman 'Secular' Schools", *International Journal of Middle East Studies*, Cambridge University Press, Vol. 32, No: 3, Ağustos, 2000, s. 374.

74. Age, s. 375-378, 382-387. Fortna'nın belirttiği bu "dini ilimlerin" Ehli Sünnet anlayışıyla özdeş olduğuna dikkat etmek önemlidir. Bu yüzden Fortna'nın "ulema" ifadesini "Ehli Sünnet din bilginleri" diye çevirdim. Çünkü farklı mezhepler farklı kişileri dinde otorite olarak görürler; Osmanlı için "ulema" Ehli Sünnet din bilginleridir. "İslami bir eğitim" tanımlaması "Hangi İslam" sorusunu da beraberinde getirmelidir.

75. Mehmet Ö. Alkan, *age.*, s. 80-81, 107, 121, 126, 161.

76. Benjamin C. Fortna, *age.*, s. 388-389.

nın bir arada, öncesine nazaran genişçe bir kesime ulaştırıldığı bir zemin olan Abdülhamid okulları –Tanzimat döneminde bu döneme kıyasla okul sayısı hayli azdı– ilerleyen sayfalarda üzerinde duracağım “karışım kimlikler”in ortaya çıkmasında önemli bir basamaktır. Osmanlı’da olduğundan daha şiddetli yukarıdan-aşağı değişim gerçekleştirecek olan ve bunun için daha fazla ideolojik aygıtı sahip olan Cumhuriyet’in merkezinin yöneticilerinin de Abdülhamid’in bu okullarında yetişmiş olmaları, bu okulların önemini artırmaktadır.

Althusser, devletlerin ideolojik aygıtlarına baskı aygıtına olduğu kadar hâkim olamayacaklarını; devletlerin ideolojik aygıtlarının alternatif ideolojilerin “mevzi kazanma” alanları da olabileceğini söylemiştir.⁷⁷ Osmanlı’nın modernleşme döneminde merkez, modernleştirdiği eğitim kurumlarını devletin dinsel aygıtı olarak da kullanmaya çalışmıştır; diğer yandan, modernleşme sürecindeki eğitim faaliyetleriyle materyalizm ve Sosyal Darwinizm gibi devletin ideolojisine zıt felsefeler de Osmanlı’ya taşınmıştır.⁷⁸ Osmanlı’da “devletin bekası” için silah teknolojilerinde veya tıp gibi alanlarda Batılı bilgiye sahip olmak, tıp fakültesi gibi okullara hoca yetiştirmek gerektiği fikri hâkim olunca başta Fransa olmak üzere Avrupa ülkelerine öğrenciler gönderildi.⁷⁹ Modernleşmeyle ilgili Osmanlı merkezinin baştaki ideali, hiç şüphesiz Batılı olanı, kendi menfaatsel ve ahlaki süzgeçlerinden geçirerek kullanmak yönündeydi. Fakat bahsedilen süreçlerin sonunda Avrupadan Osmanlı’ya, merkezin ideolojisine aykırı fikirler de taşındı. Özellikle Tıbbiyede, bu okulun ders programlarının farklılığı, buraya Fransadan getirilen pozitivist-materyalist kitaplar ve buradaki eğitimcilerin

77. Louis Althusser, *age.*, s. 172.

78. M. Şükrü Hanioğlu, *The Young Turks in Opposition*, New York, Oxford University Press, 1995, s. 208-216.

79. Atila Doğan, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 149.

etkisiyle, Osmanlı'daki değerler sistemiyle çatışan bir aydın tipi ortaya çıktı.⁸⁰ Tıbbiye'yi gezen yabancılar bile buradaki materyalist yazarların –Baron d'Holbach, Diderot ve Cabanis gibi ünlü Fransız materyalistlerin– kitaplarının çokluğu ve bu kitaplardaki fikirlerin yaygınlaşması karşısında hayretler içinde kaldılar.⁸¹ İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ilk olarak İttihad-ı Osmani adıyla Askeri Tıbbiye'de kurulduğunu hatırlarsak, Tıbbiye'deki bu gelişmelerin önemi daha da iyi anlaşılır.⁸² Bu tip olgular, sosyolojide sıkça dikkat çekilen, eylemlerin amaçlanmamış sonuçları olabileceğiyle ilgili vurguyu hatırlatmaktadır. Osmanlı'nın son dönemlerinde yukarıdan-aşağı değiştirme gücüyle eğitimde önemli modernleştirme faaliyetlerinde bulunulmuştur, fakat başta Askeri Tıbbiye olmak üzere bazı yeni eğitim kurumları, devletin ideolojik aygıtı olmak bir yana “devlete karşı ideolojik aygıt” vazifesini görmeye başlamışlar, Osmanlı sisteminin hep engellemeye çalıştığı muhalefetin ideolojik merkezi rolünü üstlenmişlerdir.

80. M. Şükrü Hanioglu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1981, s. 8.

81. Niyazi Berkes, **age.**, s. 232-233.

82. Şerif Mardin, “19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti”, **Türk Modernleşmesi**, 14. bs., Der: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 98.

C. OSMANLI'DAKİ YÖNETİCİ ZİHNİYET

Türkiye'deki İslam ile ilgili olguları anlamak için yönetici zihniyete hâkim olan anlayışı ve bu anlayışın hangi süreçlerle nasıl değiştiğini ve ortaya çıktığını belirlemeye çalışacağım. Bunun için bu bölümde, Osmanlı'daki yönetici zihniyeti inceleyeceğim. Böylece 1980'ler öncesi ve sonrasındaki Türkiye ile ilgili aynı konunun işleneceği "C" bölümlerinde ele alınacak yönetici zihniyetlerle, Osmanlı'daki yönetici zihniyet arasındaki farkların ve değişimin boyutlarının anlaşılması kolaylaşacaktır.

Bu bölümde, Osmanlı'daki yönetici zihniyetin değerlendirilmesiyle beraber kitap boyunca tartışılacak birçok konuyu anlamakta kullanılacak teorik bir zemin de ele alınacaktır. Bunlar "C" bölümlerinde ele alınan yönetici zihniyetle olduğu kadar kitabın giriş bölümünde "D" şikkı olarak dikkat çekilen İslami kesimden olanların dinle ilgili yorumlarıyla da ilgilidir. Bu kitapta "D" bölümlerine yer verilmediği için o şikkı ilgili kimi hususlar da bu başlığın altında kısaca değerlendirilecektir. Bahsedilen teorik zemin için karışım kimlikler, çekirdek-kuşak ayrımıyla kimlikleri düşünmek ve bilişsel çelişki teorisi ele alınıp, incelenen konu açısından bağlantısı kurulacaktır. Ayrıca hem yönetici zihniyetteki hem halk kesimindeki değişimde, "içten eleştirilerin" önemine yaptığım vurgunun öneminin daha iyi anlaşılması için böylesi eleştiriler getiren bir düşünür olan Muhammed Abduh ve yorumları bir örnek olarak incelenecektir.

1. Din-ü Devlet İdeolojisi

Osmanlı’daki yönetici zihniyete “din-ü devlet” ideolojisinin hâkim olduğu klasik bir tanımdır. Buna göre devletin sürekliliğini ve menfaatini sağlamakla beraber “İslam”a hizmet etmek, “İslam”a referansla temel ilkeleri belirlemek ve dinsel kaygıları göz önünde bulundurmamak Osmanlı yönetici zihniyetini oluşturan temel prensiplerdir. Bu kısa tanımlamanın yanında devletin menfaatleriyle “İslam”ın temel prensipleri arasında çatışma çıktığı zaman bunların nasıl çözüldüğü ve Osmanlı’nın Ehli Sünnet kimlikli yöneticilerince İslam’ın siyasetle ilgili hususlarının nasıl yorumlandığı gibi ortaya çıkarılması gerekli önemli hususlar vardır. Tarihi anlama, tarihteki insanların zihin yapılarını ve eylemlerini açıklama faaliyeti olarak, tarihsel bir mesafeyle gerçekleştirilir.

Sağlıklı bir yorumlama faaliyeti için eylemde bulunan kişilerin zihin dünyaları ile kavramlarına –mümkün olduğunca– nüfuz etmeye çalışmamız ve onların kavramlarını kendi kavramlarımız arasına katmamız gerekmektedir. Yorumlanan bir metin gibi, yorumlanan zaman dilimi ve tarihteki eylemlerle girişeçğimiz diyalog, “ufukların kesişmesi”⁸³ yani önyargılarımızın onayı veya değiştirilmesi sonucuna bizi götürmelidir. Osmanlı’daki yönetici zihniyetin yorumlanmasında da hermenötikle ilgili bu uyarıların faydalı olacağı kanaatindeyim.

Öncelikle Osmanlı’nın “din-ü devlet” ideolojisinde, “din” ve “devlet”in birbirlerine göre konumlarını tespit etmemiz faydalı olacaktır. Osmanlı’daki yönetici zihniyeti ifade eden “din-ü devlet” kavramsallaştırmasında, “din”in devletten önce vurgulanması, teorik olarak “din”in her şeyden üstün bir konumda olduğunu göstermektedir. Fakat birçok Osmanlı tarihi uzmanının vurguladığı gibi pratikteki kimi hususlar için dev-

83. Hans Georg Gadamer, **Truth and Method**, s. 349-350.

letin çıkarları dinin üzerine çıkartılmış ve din devletin çıkarları için araçsallaştırılmıştır.⁸⁴ (Bu konuyla ilgili uygulamalarda Bizans’tan devralınan sezaro-papizm geleneğinin etkileri de vardır.) Bu konudaki en iyi tespiti, İslami unsurlarla devletin (padişahın) çıkarlarının kesin bir şekilde karşı karşıya geldiği olguların üzerinden gerçekleştirebiliriz. Bu husustaki iyi bir örnek, bazı padişahların, kendilerine rakip olan/olabilecek kardeşlerini veya çocuklarını, İslami yasalar açısından masum bir insanı öldürmek büyük bir günah olarak kabul edilmesine rağmen öldürtmeleridir.⁸⁵ Bu öldürme faaliyetinin dine uygun olduğuna dair şeyhülislamdan fetva alınması ise şeyhülislamların kimi zaman padişahın iradesini gerçekleştiren –padişahların taleplerini kimi zaman İslami ilkelerin önünde tutan– bir memur konumunda olduklarını göstermektedir. Yirmi dokuz yıllık süreyle en uzun süre şeyhülislamlık yapan kişi unvanına sahip Ebusuud, Kanunî’nin, oğlu Bayezid’i –isyan suçundan dolayı– öldürebileceği konusunda fetva vermiş ve bu uzun süreli görevi padişahla kurduğu başarılı ilişkiler sayesinde sürdürmüştür.⁸⁶ Burada bir isyan suçu olduğu söylenip bu eylem meşrulaştırılmaya çalışılabilir, bu yüzden daha çarpıcı örnekler masumluğu tartışmasız olan çocukların öldürülmesi konusunda ortaya çıkar. Fatih Kanunnamesi’nde, kendilerine saltanat gelen şehzadelerin masum kardeşlerini, devletin menfaati için öldürebilecekleri ve birçok din bilgininin bunu onayladığı ifade edilir.⁸⁷

Kant, ahlakın ilkelerini öne alıp, siyaseti ahlakın ilkelerine

84. Kemal H. Karpat, **İslam’ın Siyasallaşması**, s. 413.

85. Kuranda masum bir insanı öldürmeyi günah sayan ayetler için bakınız: 4. sure, Nisa Suresi, 92.-93. ayetler; 5. sure, Maide Suresi, 32. ayet; 17. sure, İsra Suresi, 33. ayet.

86. Michael M. Pixley, “The Development and Role of the Şeyhülislam in Early Ottoman History”, **Journal of the American Oriental Society**, Vol. 96, No:1, Ocak-Mart 1976, s. 91-95.

87. Ahmet Akgündüz, **Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri**, C. I, İstanbul, OSAV, 1990.

uygun hale getirmeye çalışan ve gereğinde bunun için kişisel menfaatlerini feda eden “ahlaklı siyasetçi” (moral politician) ve ahlaki ilkeleri kendi menfaatine uygun şekilde değiştiren “siyasal ahlakçı” (political moralist) arasında ayırım yapar.⁸⁸ Osmanlı padişahlarının kimi hususlarda, özellikle kendi tahtları veya –kendi bakış açılarından– “devletin çıkarları” söz konusu olduğunda “siyasal ahlakçı” tanımına uygun davrandıklarını, İslami –ve evrensel– en temel ahlaki prensipleri yorumla aş-tıklarını söylemek doğrudur. Fakat Osmanlı padişahlarının “siyasal ahlakçı” özelliklerinin açığa çıktığı bu kadar apaçık olan örnekleri çoğaltmak zordur.

Konumuz açısından ilginç olabilecek diğer bir örnek, bir devletin başka devletlere, karşı devletin saldırgan tutumu olmamasına rağmen cihat ilan edip edemeyeceği hususundadır. Kuran'ın, saldırıya uğramadan karşı tarafa saldırmayı ve ganimetçi bir zihniyetle savaş açmayı yasaklamasına rağmen,⁸⁹ Ehli Sünnet İslam'ın mezhepleri arasında, hatta mezheplerin içinde bu konuda farklı görüşler ifade edilmiştir.⁹⁰ Hz. Muhammed'in vefatından 2-3 yüzyıl sonra kurulan Ehli Sünnet mezhepler, kendi dönemlerinin siyasal çalkantılarından aldıkları farklı etkiler gibi sebepler dolayısıyla farklı birçok görüşü içlerinde barındırırlar. Ehli Sünnet'in meşhur dört mezhebinin (Hanefi, Şafi, Maliki, Hanbeli) birbirlerinden farklı görüşlerinin yanı sıra, bir mezhebin içinde de farklı görüşler vardır. Bu durum, Osmanlı merkezinin durumunu kolaylaştırmış, yapacakları savaşlarda

88. Immanuel Kant, “To Perpetual Peace: A Philosophical Sketch”, **Perpetual Peace and Other Essays**, Çev. Ted Humphrey, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1983, s. 128.

89. Bu konuda şu Kuran ayetlerine bakınız: 2. sure, Bakara Suresi, 190. ayet; 8. sure, Enfal Suresi, 61. ayet; 22. sure, Hac Suresi, 39. ayet; 60. sure, Mümtetine Suresi, 8. ayet. Ayrıca şu makaleme bakınız: Caner Taslaman, “The Rhetoric of Terror and the Rhetoric of Jihad: A Philosophical and Theological Evaluation”, **Annals of Japan Association for Middle East Studies**, No: 22-2, 2006, s. 81-93.

90. Ahmet Özel, “Cihad”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. VII, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, s. 528-529.

dinin motive ve mobilize edici gücünden faydalanmak isteyen merkezin, karşı devletlere fetih siyaseti için savaş açarken “cihad” kavramını rahatlıkla kullanmasına sebep olmuştur.⁹¹ Birçok zaman padişahın bir memuru gibi davranan şeyhülislamlar, Ehli Sünnet literatürde zaten var olan görüşlerden kimini kimine tercih ederken herhalde bir zorluk çekmemişlerdir.

Ehli Sünnet literatürdeki bazı konulardaki farklı görüşlerin bolluğu, din-ü devlet politikası uygulanırken kolaylaştırıcı bir unsur olmuştur. Din-ü devlet politikasının uygulanmasında, Ehli Sünnet’le ilgili bu özelliğin kolaylaştırıcılığının gereğince altının çizilmediği kanaatindeyim. Bunun önemli bir sebebi, bence, din-ü devlet politikasındaki “din”in kendisine karşılık geldiği Ehli Sünnet inanca nüfuz etmenin gerekliliğiyle ilgili hermenötik kaygının olmaması olmuştur. Ehli Sünnet İslam’a göre Kuran’ın yanında hadisler ve Ehli Sünnet din adamlarının yorumları (içtihat, kıyas) da dini beraberce oluşturmaktadır. 6200-6300 arası Kuran ayetine karşı yüz binlerce hadis ve birçok içtihadın –bazıları birbirine zıt olan– içinde yer aldığı kalın hacimli mezhep kitapları vardır. Osmanlı’dan çok önce Emevi ve Abbasi devletlerinde (mezheplerin kuruluş sürecinde) ortaya çıkan siyasi ihtiyaçlar da bu hadislerin ve içtihatların oluşumunda etkin olmuştur. Örneğin bir fetih siyasetini mümkün kılacak cihat yorumuna ihtiyaç, daha Emevi ve Abbasi dönemlerinde ortaya çıkmış ve Kuran’ın bu konudaki izahları bazı mezhep yorumlarıyla aşılmıştır. Bu yüzden, Osmanlı fetih siyaseti, din (Ehli Sünnet görüş) ile devletin menfaatlerini karşı karşıya getirmemiş; çocuk katlinde olduğu gibi yepyeni bir yorumla dinsel alanı “din” ile aşmak gerekmemiş, Ehli Sünnet kaynaklardan, Osmanlı’nın döneminin şartlarındaki ihtiyaçlara uygun içtihadın seçilmesi yeterli olmuştur. Ehli Sünnet’teki

91. James Turner Johnson, **The Holy War Idea in Western and Islamic Traditions**, 4. bs., Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2005, s. 96.

bazı hususlardaki bahsedilen yorum bolluğu, şeyhülislamların padişahların menfaatini gözetmesi gibi unsurlarla birleşince din-ü devlet politikasını yürütmek kolaylaşmıştır.

Çocuk katli gibi istisnai olaylarda açıkça dinle çelişki çıkınca şeyhülislam fetvasıyla bu olgunun meşrulaştırılması ve devletin menfaatinin Ehli Sünnet literatürden arzulananın seçilmesinde belirleyici olması; Osmanlı'da "din"e, kimi durumlarda, devletin rasyonel sebepleri için araçsal bir rol biçildiğine delil teşkil etmektedir. Bu durum, uluslararası ilişkiler alanında Hans Morgenthau gibi isimlerin de savunduğu şekilde, devletlerin objektif, rasyonel, duygusal olmayan, güç artırmayı en merkezi değer kabul eden çıkar hesaplarının belirleyici olduğunu söyleyen realist teorinin,⁹² Osmanlı'ya da uygulanabileceğini savunmakta kullananlar olabilir. Kanaatime göre, tam da bu noktada, Osmanlı'da dinin oynadığı rolün gereğince anlaşılabilmesine sebep olabilecek "engelleyici önyargı"ya dikkat etmek gerekir. Bu "engelleyici önyargı" dinin araçsallaştırıldığı bazı örneklerden hareketle, dinin, Osmanlı'daki rolünü "salt araçsal" bir role indirgemektir. Yanlışlığına inandığım bu yaklaşıma göre din-ü devlet ideali görünüşte vardır, aslında var olan sadece devletle ilgili endişelerdir. Bu "engelleyici önyargı"ya sebep olan unsurlardan biri uluslararası ilişkilerde önemli bir paradigma olan ve devletin dinsel veya ideolojik hedeflerini küçümseyen "siyasal realizm" görüşüdür. Diğer bir sebep ise dinin, "modern" devletlerin kurucu ilkesi olarak kabul edilmediği içinde bulunduğumuz bu zaman dilimindeki, seküler bir eğitim sistemiyle şekillenmiş mevcut pozisyonumuzdan, tarihe bakışımızın neticesinde; tarihteki din-ü devlet söylemindeki "din" kısmında bir sahtelik bulmamıza yol açan, kendi dönemimizle o dönem arasında kurduğumuz engelleyici analogidir.

92. Hans J. Morgenthau, *Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace*, New York, Alfred A. Knopf, 1978.

Eğer bu önyargılardan arınırsak, Osmanlı’daki din-ü devlet söyleminin otantik yönünü görebiliriz. Buna göre Osmanlı’daki devletin menfaatini dinin prensiplerinin önüne almış olan kimi uygulamalar, Osmanlı merkezinin dine, siyasal hedefleri için “salt araçsal” bir rol biçtiğini göstermez. Michael Walzer, bir sorunun yaşamsal olduğuyla ilgili algılardan doğan sorunların, bizi “zorunluluk yasası” ile (the rule of necessity) karşı karşıya getireceğini ve zorunluluğun hiçbir yasa tanımayacağını söyler.⁹³ John Rawls, Walzer’in zorunlulukla ilgili görüşlerini tekrarlar ve siyaset teorisinde –Kant ahlakı gibi istisna kabul etmeyen ahlaki görüşlerden farklı olarak– “olağanüstü aciliyet istisnası”na (supreme emergency exemption) yer verir. Buna göre olağanüstü durumlarda, sivillerin savaştan zarar görmemesi gerektiği gibi herkesin uyması gereken yasalar bir kenara bırakılabilir.⁹⁴ Sonuçta Rawls, “istisnai durumlar”da sivillerin öldürülmesini meşru görmekle bir “adalet teorisi” oluşturmak idealinden ayrıldığı gibi, Osmanlı padişahları da kendi tahtlarının güvende olmasıyla devletin menfaatini özdeşleştiren sistemlerinin içerisinde, “istisnai durumlar”da kardeş, çocuk katlini caiz görmekle –İslami ve evrensel ahlak kurallarından uzaklaşsalar da– din-ü devlet idealinden ayrılıp, dini sadece ve sadece araçsal rolü olan bir konuma indirgemiş olmazlar. “Güçlü bir devletin koruyucu gücünden yararlanmayan dinin sürekliliği de sağlanamaz”⁹⁵ düşüncesi, devletin hayati menfaatlerinin dinin prensiplerinin önüne geçirildiği yerde, bu seçimin de din için olduğu gerekçesiyle –meşrulaştırılarak– kabul edilmesine yol açmıştır.

Gerek Osmanlı merkezi, gerekse Osmanlı merkezine muhafet eden –ilerleyen sayfalarda değineceğim– Yeni Osmanlılar

93. Michael Walzer, **Just and Unjust Wars**, New York, Basic Books, 1992, s. 252.

94. John Rawls, **The Law of Peoples**, Cambridge, Harvard University Press, 2002, s. 98.

95. Şerif Mardin, “Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk”, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset**, Der: Mümtaz Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990, s. 180.

ve Jöntürkler gibi aydınların, dinsel söylemi kullanmalarında retorikten ve araçsallaştırmadan daha fazla bir şeyin olduğunu saptamak önemlidir. Çünkü retorik ve araçsallaştırmayla ilgili söylem (“engelleyici önyargılar” ile ilişkili olduğunu düşündüğüm bu söylem), gerek merkezin gerek muhalefetin kimlik ve zihniyetlerinde İslam’ın oynadığı rolün gereğince tespit edilmesine engel olmakta; çocukluklarından beri dinsel eğitimden geçen ve dini kültürle varoluşsal dünyaları yoğrulan bu kişilerin, kimliklerinin içerisindeki İslami unsurun küçümsenmesine ve eylemlerinde “dinsel” olanın etkisinin yeterince takdir edilememesine yol açmaktadır.

2. İslam İnancına Nüfuzun Önemi

Osmanlı merkezinin ve toplumunun hayatında önemli belirleyici rolü olan genel anlamda İslam’a ve özel anlamda Ehli Sünnet görüşe nüfuz edebilmek için ontolojisini, eskatolojisini, varoluşsal boyutunu, epistemolojisini ve kaynaklarında tikel konuların (örneğin kadınların kamusal alana çıkması gibi bu kitap açısından önemli konuların) nasıl geçtiğini anlamak önemlidir. Genel anlamda İslam’ı ve özelde Ehli Sünnet İslam’ı gereği gibi anlamadan, yani “din-ü devlet” siyasetindeki araçsallıktan çok daha önemli bir rolü olduğuna inandığım “din”i ve modernleşmeyle ortaya çıkmaya başlayan “karışım kimlikler”in en önemli unsurlarından birisi olan “din”i anlamadan; dinle ilgili olguları sağlıklı bir şekilde yorumlamak (isabetli hermenötik yaklaşımlarda bulunmamız) mümkün olmayacaktır. İslam’ın ontolojisine göre Allah her şeyi yaratan, tüm varlığa göre ontolojik önceliği olan Varlık’tır. Allah her şeyi yapma kudretine sahiptir, tüm varlık var oluşunu Allah’a borçludur. İslam’ın eskatolojisine göre bu dünyadaki kısa yaşama karşın, bu dünyadan sonraki

yaşam ebedidir ve o hayattaki bireylerin konumları, bu dünyadaki fiillerinin neticesidir.

Din, Durkheim’in da dikkat çektiği gibi, dünyanın nasıl anlamlandırılacağını ve yorumlanacağını sunarken, bireylerin karakterlerinin içinde şekilleneceği toplumsal bütünlüğü de sağlar.⁹⁶ Dine bağlanmış birçok bireyin toplumsal kalıpları benimsemelerinde, imgelerini oluşturmalarında ve hayatlarında rol alan birçok unsuru meşrulaştırmalarında “din” önemli kaynaklardan birisidir.⁹⁷ Bu bölümde ele alınan Osmanlı merkezinin hanedanının hatta muhalif aydınlarının ve Osmanlı çevresindeki bireylerin çoğunluğunun kimliğinin, bahsedilen ontoloji ve eskatolojiyi benimsemiş ailelerde, öğretim kurumlarında ve toplumda şekillendiği; bu ortamın toplumsal kalıpları, imgeleri ve meşrulaştırmalarıyla yoğruldukları unutulmamalıdır. Bu ontoloji ve eskatolojiyi benimseyen bireylerin, dünyayla ilişkilerini şekillendiren varoluşsal yaklaşımlarının, benimstedikleri bu inançlarıyla ilişkili olması beklenmesi gereken tutarlı durumdur. Dinin sunduğu bu ontoloji bireye “Allah’ın sahibi olduğu bir dünyadasın ve Allah’ın varlığı yanında geri kalan tüm varlığın önemi ikincildir” derken, eskatoloji ise “Bu dünya, geçicidir ve gerçek yaşam olan ahiret yaşamının yanında önemsizdir” demektedir. Birçok kimse “İslam”ı (ve “Müslüman”ı) sadece bir topluluğa isim olan bir kavram olarak dar anlamda kullanmaktadır, oysa bireylerin eylemlerinin onunla ne kadar örtüştüğü tartışmalı olsa da “İslam”, öncelikle bahsettiğimiz ontoloji ve eskatolojiyi içeren, varoluşsal bakış açısı veren bir inanç sistemidir. İslami dünya görüşünü benimseyen bireyin, zihin yapısının bir unsuru olan “İslam”ın kavramsal çözümlemesi, karşımıza bireylerin varoluşsal dünyasını şekillendiren bahsettiğimiz inançları çıkarır.

96. Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, Çev. W. D. Halls, New York, The Free Press, 1997, s. 119-122.

97. Fatmagül Berktaş, *Tektanlı Dinler Karşısında Kadın*, s. 16-18.

Mardin, İslamiyet'in bireylerin fikri kalıplarını nasıl etkilediğini çözümlemenin, toplumsal ve siyasal eylemin anlamlandırılması için şart olduğunu düşünmektedir.⁹⁸ (Mardin'in, bu şartın gereğince yerine getirilmediği kanaatinde olduğu yazılarından anlaşılmaktadır. Bu konuda Mardin ile aynı görüşteyim.) Eğer analiz edilen kişilerin kavramlarına nüfuz etmeye çalışmak hermenötik yaklaşım için zaruri görülüyorsa, yorumlayıcı kişi ister ateist ister agnostik isterse İslam dışındaki bir dine sahip olsun, davranışları yorumlanan İslam inancını benimsemiş ve bu kültürle yoğrulmuş bireylerin, benimsedikleri İslam'ın, kavramsal olarak neleri ihtiva ettiğine olabildiğince nüfuz edilmeye çalışmalıdır. Bana göre yorumlama faaliyetinde, kavramlara nüfuz etmeyle ilgili bu endişenin yeterince olmaması, Osmanlı'da dinin, çoğunlukla araçsal bir konuma indirgenerek yorumlanmasına sebep olmuştur. Dinin araçsallaşmasıyla ilgili haklı da olan tespitler, haksız bir şekilde adeta din hep araçsal bir roldeymiş gibi yorumlara genişletilmiştir. Oysa Allah'ı tüm varlığın üstünde kabul eden ve bu dünya hayatını geçici kabul eden bir ontoloji ve eskatolojiyi benimseyenlerin, dine araçsal bir rol vermesinden çok, geri kalan her şeyi din uğruna araçsallaştırmalarını –teori ile pratik, ilke ile eylem arasındaki mesafeyle ilgili sorunları unutmadan– beklemek gerekir. İslami inanç açısından Allah'a göre tüm varlığın ontolojik derecesi çok düşük olduğuna göre, İlahi olan dine karşı insanı tüm kurum ve isteklerin ontolojik derecesi düşük demektir. Psikolojideki tutarlılık teorileri, doğal durumun, insan düşünce ve eylemleri arasında uyum beklemek olduğunu gösterir. İnsan psikolojisinin karmaşıklığı, psikolojinin fizik gibi bir bilim dalı olarak ele alınmasına ve fizikteki anlamında öngörünün bu alanda olmasına izin vermez. Fakat İslam inancının analizi, İslam'ı hayatlarında temel referans noktası yapan bireylerin

98. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 51.

eylemlerinde; dinsel olanın ontolojik önceliği olması gerektiğine dair bir “ideal tip” davranışı beklememiz gerektiğini de bize söyler ve psikolojideki “bilişsel çelişki” gibi tutarlılık kuramları –ilerleyen sayfalarda bu kuramdan bahsedeceğim– da bunu destekler.⁹⁹ Diğer yandan, birçok yorumda “ideal tip” (genel beklenti) dinin araçsallaştırılması ve bir retorik unsur olarak kullanılmasına dönüştürülmüştür; bence, “İslam”ın toplumsal olanı belirleyiciliğindeki önemini idrak etmeyi önleyen, hayli yaygın olan bu hatalı yaklaşım düzeltilmelidir.

3. Osmanlı’daki Yeni Aydınlar, “Karışım Kimlikleri” ve Hermenötik Yaklaşım

Osmanlı’nın son dönemlerinde, merkezde etkili yeni bir aydın grup ortaya çıkmıştır. Özellikle imparatorluğun dağılmasından az önceki Meşrutiyet dönemlerinde bu aydınlar yönetici zihniyetin bir parçası olmuşlardır. Bu aydınların zihniyet yapısını ve kimliklerini analiz etmemiz, Osmanlı’nın son dönemindeki yönetici zihniyete nüfuz etmemiz açısından önemlidir. Batı’nın kültürel yapısı, 19. yüzyılda Fransız Devrimi ile popülerleşmiş özgürlük gibi değerleri, Fransız Devrimi’nin temelindeki fikirleri hazırlayan Rousseau gibi filozofların toplum sözleşmesi kuramları¹⁰⁰ ve o dönemin pozitivizm,¹⁰¹ Sosyal

99. Bunu söylerken psikolojideki “bilişsel çelişki teorisi”nin fizikteki izafiyet teorisi gibi büyük bir konsensüsle kabul edildiği sanılmamalıdır. Tersine, psikolojideki hemen hemen her teori gibi bu teori de kimi psikologlarca eleştirilmiştir: Charles Lord, “Was Cognitive Dissonance Theory A Mistake”, *Psychological Inquiry*, No: 3, 1992. Buna rağmen, birçok psikologla beraber ben de bu teorinin, genel insan eylemleriyle ilgili “ideal tipi” vermede başarılı olduğunu düşünüyorum.

100. M. Şükrü Hanioglu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 162-163.

101. Murtaza Korlaeçli, *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*, 2. bs., Ankara, Hece Yayınları, 2002, s.139-174.

Darwinizm¹⁰² gibi popüler felsefeleriyle karşılaşan yeni aydın tipinin zihniyet yapısında, bu kültürel ve düşünsel karşılaşmaların önemli etkileri oldu.¹⁰³ Batı'yı gören ve Tıbbiye gibi okullarda okuma imkânı bulan kişi sayısı elbette çok düşüktü. Fakat bu az sayıdaki kişiyi önemli kılan faktörlerin başında, bunların Meşrutiyet'in ve Cumhuriyet'in kurulmasında ve bu yeni yapıların merkezlerinde oynadıkları rolle, kendi zihinsel dünya ve habituslarındaki değişimi, özellikle Cumhuriyet döneminde yukarıdan-aşağı bir şekilde, güçlenen ideolojik aygıtlarla milyonlara aktarmaları gelmektedir.

Küreselleşme sürecinde İslami dünya görüşünü benimseyen kişilerde kendini iyice belli ettiğini savunacağımız "karışım kimlik"¹⁰⁴ olgusu, önceden, bahsettiğimiz aydın tiplerinde gözlemlenmiştir. Bahsettiğimiz aydın tipinin homojen olmadığı, bir kısmında Batılı kimliğin, bir kısmında İslami kimliğin baskın olduğu, bu dönemi anlatan birçok çalışmadan anlaşılabilir.¹⁰⁵ Osmanlı'nın ideolojisine belki de en zıt eğitimin verildiği Tıbbiye'de okuyanların, Tıbbiye'ye girmeden önce İslami unsurları hayli yoğun şekilde ihtiva eden ilk ve ortaokullarda okudukları hatırlanmalıdır. Gerek bu aydınların kökenleri gerekse halkın İslami kimliği; bu aydınların, Batı'da gördükleri yaşam

102. Atıla Doğan, **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm**, s.147-203.

103. Osmanlı'da Darwinizm ve Sosyal Darwinizm fikirlerinin nasıl karşılandığıyla ilgili detaylı bir analiz için bakınız: Alper Bilgili, "An Ottoman Response to Darwinism: İsmail Fenni on Islam and Evolution", **British Journal for the History of Science**, Vol. 48, No: 4, 2015, s. 565-582.

104. Yeni oluşan kimliklerde, İslami unsur ile Batılı (modern) unsur bir arada olduğu için, bu tip kimliklere, yaygın olarak kullanıldığı gibi "melez kimlikler" de denebilir: Nilüfer Göle, **Melez Desenler**, 2. bs., İstanbul, Metis, 2002. Fakat "melezlik" ifadesi; daha ziyade bir Finlandiyalı ile bir Arap'ın veya bir beyazla zencinin evlenip melez çocuklara sahip olmaları gibi anlamları çağrıştırmaktadır Oysa Batı ile İslam'ın karşı karşıya bir durumdayken, bireylerin kimliklerinde beraberce buluşması; başlangıcı bir arzuya dayanmadan, rastgele ve karmaşık süreçlerin sonucunda olmuştur. Bu yüzden "melez kimlikler" demek yerine "karışım kimlikler" demeyi tercih ettim.

105. Şerif Mardin, **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, 5. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2004; İsmail Kara, **İslamcıların Siyasi Görüşleri 1**, 2. bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2001, s. 61-63.

biçimlerini veya Batılı kaynaklardan edindikleri düşünceleri, halka aktarırken İslami referansları kullanmalarının sebeplerindedir. Bahsedilen aydınların kurdukları ve Abdülhamid’de muhalefetin başı olan İttihat ve Terakki’nin marşının sözlerinde Abdülhamid’i “dinsizlik” ile suçlamaları, Abdülhamid’in idamının dinen de gerekli olduğunu gösterebilmek için fetva bulup kullanmaları, onlar için İslami referansın önemini göstermektedir.¹⁰⁶ İttihat ve Terakki yeri geldiğinde Mevlit okutmak gibi dinsel törenler organize etmiş ve kendi kulüplerinde din adamlarına dini konularda dersler vermiştir.¹⁰⁷ Manastırlı İsmail Hakkı, Mustafa Sabri Efendi ve Said Nursi gibi İslami kesimden önemli birçok kişi; birçok konuşma, yazı ve eylemleriyle İttihat ve Terakki’ye destek vermişlerdir.¹⁰⁸

İttihat ve Terakkicilerin söylem ve eylemlerini, birçok kişinin yorumladığı gibi –ki bizce sadece kısmen doğrudur– bahsettiğimiz zümrenin “dini araçsallaştırması” ve “dinsel söylemi retorikleştirerek” halkı ikna etmede kullanması olarak yorumlamak mümkündür. Diğer yandan “araçsallaştırma” ve “retorik” değerlendirmelerini, bu aydınların dinsel söylemi kullanmalarının tüm sebeplerini aktarıyormuş gibi sunan hermenötik bir yaklaşım; bahsedilen kişiler için dinin sadece araçsal ve retoriksel bir yönü olduğunun, bu kişilerin kimlik ve eylemlerinde dinin gerçek bir önemi olmadığını düşünülmesine sebep olmaktadır. Bahsedilen yorumlama biçimi, birçok zaman, bu bireylerin zihniyetlerinde ve “karışım kimlikleri”nde İslami unsurun da bir rolü olduğunun görülememesine sebep olmaktadır. Bu tip eylemlerin –bence– daha doğru bir hermenötik okuması; bu eylemleri gerçekleştirenlerin en azından bir kısmının, aynı zamanda, kendi zihin dünyalarını oluşturan en temel unsurlardan biri olan İslam nezdinde, kendi inanç dün-

106. M. Şükrü Hanioglu, *age.*, s.141-142,148.

107. İsmail Kara, *age.*, s. 61-63.

108. *Age*, s. 64-70.

yaları açısından halifeye karşı eylemleri için bir meşruiyete ihtiyaç duyduklarından, kendilerini de ikna etmiş olan –samimi olarak da inandıkları– Abdülhamid'in tahtan indirilmesinin dini açıdan da olumlu olduğuyla ilgili fetvayı, halkla paylaşıyor olmalarıdır.¹⁰⁹ Bu tarz hermenötik bir yaklaşım, bu bireylerin kimliklerinde İslami unsurun da etkin olduğunu, bunların sadece Batı'dan –moderniteden– aldıkları etkiyle kimliklerini şekillendirmediklerini anlamamıza katkıda bulunabilir. Üzerinde fazla durulmamış bir konu olsa da şeyhlerin ve tarikat çevrelerinin önemli bir bölümünün İttihatçı olması;¹¹⁰ İttihatçılığı modernite ve sekülerite, Osmanlı merkezini ise İslami ideolojiyle özdeşleştiren iki kampçı yorumların kısırlığını anlamamızda yardımcı olabilir.

Bu konuda ciddi araştırmaları olanların gösterdiği gibi, bahsedilen aydınlar arasında önemli farklar olmakla beraber, bunların birçoğunun zihninin önemli bir yapıtaşı İslami

109. Bu yaklaşımın, Şükrü Hanioglu'nun, bu zümrenin “kasten İslami kaynakları yanlış yorumladıklarını” (deliberately misinterpreting Islamic sources) söyleyen yorumu yerine -en azından bir kısmının- İslami konulardaki yaklaşımlarını farklı bir şekilde yorumlayabileceğimizi görmeye olanak tanır. M. Şükrü Hanioglu, **The Young Turks in Opposition**, s.203. İsmail Kara'nın Yeni Osmanlılar'ın, Jöntürkler'in ve İttihatçılar'ın İslam'dan “bir muhalefet ve nüfuz aracı”, “bir silah ve sosyal pekiştirici”, “bir bayrak” ve “bir araç” olarak yararlandıklarını ifade eden söylemi de bahsedilen kişilerin kimliklerindeki İslami unsuru gözden kaçırmamıza sebep olabilir: İsmail Kara, **age.**, s.22-23. Ayrıca Hanioglu'nun “Jön Türkler'in İslam'ı bir muhalefet aracı olarak kullandıklarını” söyleyen yaklaşımı da böyle değerlendirilebilir. M. Şükrü Hanioglu, **age.**, s. 141. Böyle söylemlerin yaygınlığı, bu söylemleri kullananların birçok yerde -gerçek niyetleri belki de bu olmasa da- istisna vurgusunu yapmadan “araçsallaştırma” ve “retorik” söylemlerini kullanmaları; bahsedilen kişiler için İslam'ın “salt araçsal” bir konumda olduğunun zannedilmesine yol açabilmektedir. Hanioglu, Comtecu pozitivistizmin ve biyolojik materyalizmin Abdullah Cevdet gibi kişilerdeki etkisini gördüğünden, Abdullah Cevdet'in dini kasten yanlış yorumladığını söylemekte ve dini “araç” olarak kullandığını söylemekte haklı gerekçelere sahip olabilir. Fakat bu zümrenin hepsinin kimliklerinde İslami unsurun etkinliğinin aynı derecede olmadığı, bunlardan bazılarının İslami kimliklerinden vazgeçmeden pozitivistizmin etkisinde olabilecekleri ve bu zümreden birçok kişi için İslam'ın “araç” olmanın ötesinde ciddi varoluşsal bir değere sahip olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

110. İsmail Kara, **Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam**, 2. bs., İstanbul, Dergâh Yayınları, 2008, s.246.

inançtı.¹¹¹ İslam ise varoluşsal açıdan çok kuşatıcı bir inançtır; kişinin, nereden gelip nereye gittiğinden, neden var olduğundan, ahiret mutluluğunu nasıl elde edeceğine kadar en temel konularda inançlar sunar. Osmanlı’daki bahsedilen aydınların dine referanslarını sadece dini araçsallaştırmalarıyla anlamaya çalışmanın altında, Gadamerci şekilde ifade edersem, “engelleyici önyargılar” olduğunu söyleyebilirim. “Araçsallaştırma” ile ilgili yorumları yaygınlaştırdığı kanaatinde olduğum “engelleyici önyargılar”dan biri, moderniteyle tanışanların dinsel referanslarından kurtulacağına dair önyargıdır. Bu önyargı, bahsedilen aydınların dinsel referanslarının –modernleştikleri için– gerçek olarak görülmemesi gerektiğine dair bir kanaate sebep olmakta, bu referansların sadece halkı ikna/kandırmak için kullanılan bir “retorik” olarak yorumlanmasına sebep olmaktadır. İkili ayrımlardan kaynaklanan diğer bir “engelleyici önyargı”; İslam ile Batı’yı hep çatışan iki dünya olarak ele alarak, Osmanlı’da bahsedilen aydınları bu şema içinde Batı’nın, halifeye bağlıları ise İslam’ın yanına koymaktan kaynaklanmaktadır. Bu yerleştirmede, padişahın görevine son verilmesini dinen de zaruri olarak değerlendiren İttihatçıların söylemi, salt bir retorik olarak algılanacak; “kampın” Batı tarafına, kısaca “din”in ve halifenin karşısına yerleştirilenlerin dinsel söylemi otomatikman sahteleşecektir. Fakat “karışım kimlikler” ile ilgili yaklaşım, Gadamer’in, yorumlama sürecinde bizi hatalara götürdüğüne dikkat çektiği “engelleyici önyargılar”ın aşılmasında ve ikili ayrımların sürecin karmaşıklığını anlamamızı engellememesinde önemli bir araç olabilir; modernleşenin hatta modernleşmenin öncülüğünü yapanların, Batılı unsurlarla beraber İslami unsurları aynı bünyede birleştirmelerinin (ister bu

111. Örnek olarak bakınız: Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi 1*, s. 307. Hilmi Ziya Ülken, siyasi gerginlikler arttıkça İslami kesimden “modernist” olarak nitelenebilecek isimlerin İttihatçılar’la birleşmelerine karşılık “geleneğe bağlı” kesimin, daha çok Hürriyet ve İtilaf Partisi içinde yer aldığına dikkat çeker.

çelişkili olsun, ister olmasın) –gerçek, salt halkı kandırmak için kurgulanmamış– “karışım kimlikleri”nden kaynaklanan bir olgu olarak da yorumlanabilmesine olanak sunar.

4. İslami Kimlikleri Lakatos’un Çekirdek-Kuşak Ayrımıyla Düşünmek

Gerek Osmanlı'daki değişim dönemlerinde gerekse Cumhuriyet Türkiye'sinde, İslami kimliklere sahip olduğunu düşündüğümüz (hem merkezde yönetici zihniyetin bir parçası olmuş hem çevrede bulunan) kişilerin kimliklerinde yaşadıkları değişimi analiz etmemiz için kimliklerle ilgili bir modele ihtiyacımız bulunmaktadır. Bunun için kimlikleri anlamada önerilen modeller olan özcülük ve inşacılıktan farklı bir bakış açısı veren, aynı zamanda bunların ikisindeki kimi özellikleri kendinde birleştiren bir modeli, Lakatos'un bilim felsefesindeki yaklaşımından esinlenerek dile getireceğim. Daha sonra ise ele alınacak sosyal olgularla ilişkilendireceğim psikolojinin önemli bir kuramı olan “bilişsel çelişki teorisi”ni kısaca tanıtacağım. Kitabın hem bu hem sonraki iki bölümündeki analizlerimde (hem yönetici zihin hem İslami kimlik taşıyan bireylerle ilgili analizlerimde) kimliklerle ilgili bu modelden ve sosyal olguları açıklamada katkısına inandığım bu psikoloji teorisinden faydalanacağım. Kitabın bu kısmında anlatılanlar, sosyolojik ve siyasi analizlerimde kullandığım modellerin ve yaklaşımın daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

İslami kimlikleri anlamaya çalışan birçok akademisyen – Bernard Lewis gibi– İslam'ın değişmeyen özüne, bu değişmeyen özün temel nedeni olan metinsel kaynaklara vurgu yapmış ve sürekliliğe odaklanmıştır. Diğer yandan böylesi özcü yaklaşımlara karşın, genelde İslam'ı ve de Türkiye'deki İslam'ı anla-

mak için çevresel sosyoekonomik şartların sebep olduğu değişimleri vurgulayan bağlamsalcı yaklaşımları ve –Hakan Yavuz gibi– beşeri inşa ile çoklu yorum ve etkilere odaklanan inşacı yaklaşımları savunanlar da vardır.¹¹² Göle de benzer şekilde, özcü yaklaşımlara karşı “sosyal hareketler kuramı” ile değişimi ve dinamizmi merkeze alan bir çözümlemeyle İslami kesimleri analiz etmeye ağırlık vermektedir.¹¹³

“İslami kimlikler” söz konusu olduğunda, özcü yaklaşımların vurguladığı; değişmeyen, sürekliliği sağlayan bir özün bulunduğu ve bu özün “metinsel bağlamı”nın sürekliliğin temeli olduğu tezinin, gerçekliğin, yegâne olmasa da önemli bir boyutunu sunduğu kanaatindeyim. 1400 yıl önceki bir Müslüman’la bugünkü bir Müslüman’ın; aynı şekilde, Allah merkezli bir ontolojiyle varlığı değerlendirmeleri, ölümden sonraki yaşamı asıl hayat gören bir eskatolojiye sahip olmaları, Ramazan ayında aynı şekilde belirli bir disiplini ve ritüelleri takip etmeleri, domuz etini aynı dinsel endişeyle yememeleri “değişmeyen bir öz” ile ilgilidir. Varlığa bu ortak bakış, hayat hakkındaki bu ortak görüş, ortak disiplin, ortak yasak ve ortak ritüellerin takipçisi olmak; kimliklerin benzer şekilde şekillenmesine de sebep olmaktadır. Bu ortaklıklar, İslami kimliklerdeki “değişmeyen öz” göz ardı etmememiz gerektiğini gösterirler. Diğer yandan ilişkiselliğin, bağlamsallığın ve değişimin de kimliklerin önemli bir unsuru olduğu anlaşılmaktadır. Son bir asırda İslami kesimin geçirdiği değişimler bunu göstermektedir. O zaman, özcü yaklaşımlarla değişimi mümkün gören yaklaşımları birleştirme zarureti olduğu açığa çıkmaktadır. Bunu yapmak için Imre Lakatos’un bilim felsefesindeki yaklaşımından ilham alabileceğimiz kanaatindeyim.

Lakatos’un yaklaşımı, Thomas Kuhn’un, bilimsel faaliye-

112. Hakan Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 30-37

113. Nilüfer Göle, **Melez Desenler**, s. 21.

ti, belli bir paradigmanın temel kabullerini değiştirmeksizin apriori olarak kabul eden –paradigmaya zıt verileri dikkate almayan– yaklaşımıyla (analojimizde özcülüğe benzeyen);¹¹⁴ Popper’ın, bilimsel faaliyeti, sürekli yanlışlamayla ilerleyen, bilimsel kabulleri değiştiren (analojimizde özcülük karşıtı yaklaşımlara benzeyen) yaklaşımının,¹¹⁵ hem her ikisinin eksiklerini gideren hem de her ikisinin kimi yönlerinden istifade eden yeni bir yaklaşım olarak kendini göstermiştir. Bilim metodolojisi olarak ileri sürülen tüm metodolojileri –Lakatos’unki dahil– reddeden, bilim felsefesinde savunduğu “epistemolojik anarşizm” ile meşhur olan Feyerabend bile bilim felsefecilerince ileri sürülen metodolojiler içerisinde, Lakatos’un yaklaşımının, en sofistikesi olduğunu ifade etmektedir.¹¹⁶ Lakatos’un bilim felsefesindeki yaklaşımından İslami kimlikleri anlamada şu üç hususta faydalanılabileceğini düşünüyorum:

1. Lakatos’a göre bilimsel faaliyetin içinde gerçekleştiği “bilimsel araştırma programları” (scientific research programs), “yapısal bütünlüğü” ile ele alınmalıdır.¹¹⁷ Bu husus, tikel doğrulamalardan hareket eden tümevarımcılığın ve tikel yanlışlamalara vurgu yapan yanlışlamacılığın bütünsellikten kopuk yaklaşımlarından farklıdır; Kuhn’un, ancak bir paradigmanın bütünlüğü içinde bilimsel faaliyetin gerçekleştiğini ifade eden yaklaşımına, bu hususta benzerdir. Aynı şekilde İslami kimlikleri anlamak için de bütünsel bir yaklaşım gösterilmelidir. Psikolojideki “Festinger’in bilişsel çelişki kuramı” ve “Gestaltçı

114. Thomas S. Kuhn, **The Structure of Scientific Revolutions**, 2. bs., Chicago, The University of Chicago Press, 1970, s. 43-51.

115. Karl R. Popper, **Bilimsel Araştırmanın Mantığı**, Çev. İlknur Aka ve İbrahim Turan, İstanbul, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1998, s. 101-115.

116. Alan F. Chalmers, **Bilim Dedikleri**, Çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2008, s. 229.

117. Imre Lakatos, **The Methodology of Scientific Research Programmes**, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, s. 110-117.

kuram” gibi yaklaşımlar da insan doğasının temel eğiliminin tutumlarda tutarlılığı yakalamak olduğunu söyleyen ve “bütünselliğe” önem veren yaklaşımlardır.¹¹⁸ Psikolojideki tutarlılık kuramları –psikolojideki hemen her kuram gibi– her kültür ve her bireyde eşit oranda geçerli olmasalar da önemli deneysel desteğe sahiptirler.¹¹⁹ Kimlikteki “bütünsellik”, bize, küreselleşme sürecinde yeni bir olguyla karşılaşan İslami kimliği benimsemiş bireyin; kimliğindeki İslami unsurlarla beraber yeni olgulara reaksiyon verdiğini hatırlatır. Eğer, zahiren, İslami kimlikle verilen tepki arasında bir çelişki varsa; gerçekte de bir çelişkinin olup olmadığını, bir çelişki varsa bunun nasıl çözüldüğünü veya bu çelişkiyle nasıl baş edildiğini incelememiz gerektiği hususunda bizi uyarır. Birçok İslami kesimden entelektüel ve kanaat önderi, gerek İslam’ı gerek Müslümanların taktiksel yol haritasını yorumlama ve tanımlama şekilleriyle, İslami kesimden bireylerin “din”, dolayısıyla kimlik algılarının şekline etki etmişler, böylece modernleşme ve küreselleşmeye verilecek tepkilerin niteliğinde de belirleyici olmuşlardır.

2. Lakatos’a göre her bilimsel araştırma programının değiştirilemez bir “katı çekirdeği” (hard core) vardır.¹²⁰ Bu çekirdekte değişiklik yapmak, içinde olunan araştırma programını terk etmek demektir; Lakatos, bu hususta da paradigmaya bağlı çalışan bilim insanlarının paradigmayı sorgulayamayacağını, paradigmanın ancak –din değiştirir gibi– başka bir paradigma ya geçilmesiyle terk edilebileceğini söyleyen Kuhn’a benzer.¹²¹ İslam’ı kabul eden bireylerin kimliklerinde de böylesi değişime kapalı bir “katı çekirdek” bulunur. Lakatos’un yaklaşımına ilave olarak, bu çekirdeğin de kendi içinde merkeze doğru gidildi-

118. Çiğdem Kağıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, s. 149-159.

119. *Age*, s. 166-169.

120. Imre Lakatos, *age.*, s. 48-49.

121. Thomas Kuhn, *age.*, s. 111-135.

çe daha da katılaştıran farklı hiyerarşik yapılarıdaki tabakalardan oluştuğunu söyleyebilirim. Çekirdeğin en merkezi kısmında Allah merkezli bir ontolojiye ve ahirete odaklı bir eskatolojiye inanç vardır. Çekirdeğin “katı kısmı”nın diğer unsurları, namaz gibi farzlara ve domuz eti yememek gibi haramlara olan inançtır. (Bunların uygulanması da önemli olmakla beraber, öncelikle bunlara inanç, İslami kimliğin temel unsuru kabul edilir.) Kimliğin bu kısımda değişiklik yapmak, kişinin dinini terk etmesini gerektirir. Fakat “İslam”ın anlaşılmasıyla ilgili hermenötik çeşitlilik, neyin “katı çekirdek”te olup neyin olmadığıyla ilgili farklı tariflerin de yapılmasına yol açmaktadır. Bu konuda farklı yorumları olan İslami kesimden entelektüellerin, ilahiyatçıların, kanaat önderlerinin ve cemaat liderlerinin yaklaşımları, bir Müslüman’ın neyi “katı çekirdek”te görüp görmemesi gerektiğiyle ilgili sunduğu tariflerle; modernleşme ve küreselleşme süreçlerine verilen tepkilerde farka yol açmaktadır. Mesela kadınların kamusal alana çıkmasında İslami açıdan bir sorun olmadığını savunan ilahiyatçılar ve kanaat önderleri, bunu “haram” kategorisinde ve “katı çekirdek” içerisinde görenlerden farklı bir İslami kimlik inşa etmektedirler. Görüldüğü gibi hermenötik yaklaşımlardaki (tefsirdeki veya usulü dindeki de diyebiliriz) farklılık, kimliklerde ve sosyolojik olgularda da farklılıklara sebep olmaktadır.

3. Lakatos’a göre her bilimsel araştırma programının, değiştirilemez katı çekirdeğinin yanında, değişime açık bir “koruyucu kuşağı” (protective belt) vardır. Bu kuşakta gözlem önermeleri ve yardımcı hipotezler gibi unsurlar bulunur; bilim insanının çalışma ve değişiklik yapabilme alanı burasıdır.¹²² Lakatos’un yaklaşımına ilave olarak, bu kuşağın da hiyerarşik katmanlar şeklinde düşünülmesinin daha ufuk açıcı olacağı

122. Imre Lakatos, *age.*, s. 49-52.

kanaatindeyim. “Farzlar”dan ayrı bir kategori olan “sünnetlerin uygulanması”nın –“sünnetlere inanç” ayrı düşünülmelidir– Ehli Sünnet İslami kimlikler açısından “koruyucu kuşak” içinde yer aldığı söyleyebilirim. Ayrıca mezhepler arası veya belli bir mezhebin içinde tartışmalı olan hususların da bu alanda olduğunu düşünebiliriz. “Koruyucu kuşağın” dış halkalarında ise tarihsel süreçte oluşan ve yerel âdetlerle/geleneklerle ilişkili unsurların olduğunu düşünebiliriz; İslami metinlere atıfla temellendirilmeyen bu unsurlar değişime daha az dirençlidir.

Lakatos’un teorisi yüzlerce bilimsel teoriye uygulandığında, bu teorilerin bazılarında açıklayamadığı unsurların olduğu görülür.¹²³ İslami kimliklerle ilgili bu yaklaşımı da İslami kesimden yüz milyonlarca bireye uyguladığımızda; insan psikolojisinin karmaşıklığı ve bireysel olguların çokluğu da düşünüldüğünde, açıklayamadığı birçok olgunun var olacağı muhakkaktır. Fakat Feyerabend’in her metodolojideki eksikliği tespit edip “epistemolojik anarşizme” varması gibi bir pozisyonu, İslami kimliklerle ve bunların sosyal tezahürleriyle ilgili olguları değerlendirirken tercih etmiyorsak, açıklama modeli olarak “ideal tip(ler)” bulmak zorundayız. Lakatos’tan esinlenerek İslami kimliklere uyguladığım bu yaklaşımın, özcü ve özcülük-karşıtı yaklaşımlardan “ideal tipe” daha uygun bir modeli sunduğu kanaatindeyim.

Burada ele alınan hususlar, İslami kesimle ilgili sosyal-siyasi süreçlerin anlaşılması için İslami kesime nüfuz eden içten bir anlamayı, yani bunu gerçekleştirecek hermenötik yaklaşımların neden gerekli olduğunu da göstermektedir. İslami kesimdeki iç süreçlerle, İslami kimlikte neyin “katı çekirdek” olup her türlü değişime kapalı olduğu, neyin ise “koruyucu kuşak” olup değiştirmemizin mümkün olduğu belirlenmektedir. Bu iç süreçler, İslami kesimin modernleşme ve küreselleşme süreçlerine karşı süzgeçlerini şekillendirmekte; süzgecin aldığı şekil ise neyin

123. Alan F. Chalmers, *age.*, s. 130-135.

benimsenip neyin benimsenmeyeceğini belirlemektedir. İslami kesimin çeşitliliği bu konudaki hatırlanması gerekli zorluktur.

5. Bilişsel Çelişki Teorisi ve İçten Eleştirisi

Aslında tektanrıcı dinlerin doğası, bu dinlerin bağlıları eğer bir değişim geçireceklerse vurguladığımız şekildeki bir “içten” eleştiriyi –ki bu eleştiri aslında dinin yapılan değişikliklere onay verip vermediğinin, karşılaşılan yeni olgulara nasıl tepki verileceğinin belirlenmesi demektir– gerekli kılmaktadır. Tek tanrılı dinler, ontolojilerinde Allah üzeri veya Allah’a denk bir varlık, epistemolojilerinde kendi kutsal metinlerinin üzerinde veya onlara denk bir bilgi kaynağı kabul etmezler. Böylesine güçlü ontolojik ve epistemolojik inançları olan dinleriyle apaçık bir çelişkiye düşme olasılığını göze alarak bir habitus değişikliğine gitmek, dinine bağlı bireyin bilincinde rahatsızlık verici “bilişsel bir çelişki”ye yol açacaktır. Psikolojideki¹²⁴ tutarlılık kuramları ve de bunların en ön plana çıkarılan olan Leon Festinger’in “bilişsel çelişki” (cognitive dissonance) teorisiyle gösterildiği gibi insan zihni, çelişkili davranış ve düşüncelere bir arada sahip olmaktan rahatsız olur ve bu çelişkiyi, birbirine zıt davranış veya düşüncelerinde çeşitli şekillerde değişiklikler veya düzenlemeler yaparak gidermeye çalışır. Festinger, teorisinin kimi yönlerinin sosyologları psikologlardan daha çok ilgilendirmesi gerektiğine de dikkat çekmiştir.¹²⁵

124. Şerif Mardin, siyasal bilimlerle ilgili çalışmalarda psikolojinin alanına girerek sınır atlamanın siyasal bilimler için kazanç olacağı kanaatinde. Mardin “İdeoloji, biri yapı, diğeri de şahsiyetin teşekkülü planlarında iki fonksiyon ifa ediyorsa bunlardan birini diğerdinden ayırmak mümkün değildir” demektedir. Bkz: Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 24.

125. Leon Festinger, **A Theory of Cognitive Dissonance**, Stanford, Stanford University Press, 1962, s. 275.

Buradan şu geçiş yapılabilir; İslami inancın temel bir kimlik ve kültür belirleyicisi olduğu toplumda yetişen ve modernleşmeyle karşılaşan yeni aydın tipleri, zihinsel çelişki yaşamamak veya olan çelişkilerini çözmek için şu alternatiflerle karşı karşıyadılar: İslami inançla modernleşmeyi aynı anda kabul etmeyi zihinsel açıdan çelişkili kabul ediyorlarsa, birincisi İslami inançlarından vazgeçmek, ikincisi modernleşmeye karşı çıkmak durumundaydılar. Eğer bunları tamamen çelişkili kabul etmiyorlarsa, üçüncüsü modernleşmeyi sadece teknoloji alanıyla sınırlamaya benzer bir yorumlama suretiyle, İslam’la aynı bünyede birleşmesine olanak tanıyabilirlerdi. Dördüncüsü ise bazılarının İslam olarak sunduğu inançların aslında “gerçek İslam” ile ilgisi olmadığını, geleneklerin dinle karışması veya dinlere hatalı hermenötik yaklaşımlar (tefsirler) sonucunda bunların din sanıldığını, modernleşme ile ilgili birçok husus İslam’la çelişmediği için, bunları zihnen ve davranış olarak benimsemenin dinle hiçbir çelişki oluşturmayacağını savunma alternatifi de mevcuttu. Bahsedilen aydınlardan bu dört alternatifi her birini benimseyenlerin olduğu görülmektedir. Eğer davranışçı metodolojiyi (söylemin gerçek inancı yansıttığını) bu hususta takip edersek, bu aydınların İslami referanslarının çokluğu birinci alternatifi, kullandıkları yeni kavramlar ve davranışlarındaki değişimlerin yoğunluğu ise ikinci alternatifi diğerlerinden daha az tercih ettiklerini göstermektedir. En çok başvurulanların üçüncü ve dördüncü alternatifler, birçok zaman ise bu iki alternatifi beraber kullanılması olduğu anlaşılmaktadır. Japonya’nın farklılığıyla beraber modernleşmesini alkışlayan tüm izahlarda –modernleşmenin evrenselliğiyle yerelin zıtlığını bağdaştıran bu izahlarda– üçüncü alternatifle, yani modernleşmeyi de bir süzgeçten geçirerek kabul eden bir yaklaşımla karşılaşıyoruz.¹²⁶

126. Ahmet Çiğdem, “Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon”, **Modernleşme ve Batıcılık**, 2. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, s. 79-80.

Dördüncü alternatifi ise bu kitabın odak noktalarından birisiyle ilgili olması açısından altı çizilmelidir ve modernleşmeyle karşılaşan Osmanlı aydınları için bu, kayda değer bir seçenek olmuştur. Festinger'in teorisine birçok yönden benzeyen bir tutarlılık teorisi olan Rosenberg ve Abelson'un "bilişsel dengeleme" (cognitive balancing) teorisine göre bilişsel dengeyi sağlama yöntemlerinden biri; çelişkili olduğu zannedilen öğelerden birinin ayrıştırılarak yeniden tanımlanmasıdır.¹²⁷ Buradaki örnekte "İslam" yeniden tanımlanmakta, "İslam" başlığı altında sunulmuş olanlar ayrıştırılmakta ve bunlardan birçok öğenin dinle ilgili olmadığı tespit edilip, zihne rahatsızlık veren çelişkili durum giderilmektedir. Örneğin kadınların kamusal alana çıkışının engellenmesinin "İslam" ile bir ilgisi olmadığı savunularak sorun giderilmektedir.

6. İÇTEN ELEŞTİRİLERİYLE ETKİLİ BİR DÜŞÜNÜR ÖRNEĞİ OLARAK MUHAMMED ABDUH

Osmanlı'nın son dönemlerinde yönetimde etkili olan kişiler, Batı'dan etkilendikleri gibi İslam dünyasının içinden gelen İslam ile ilgili yorumlarla da ilgilydiler ve onlardan da etkileneceklerdiler. Psikoloji teorilerine atıfla vurguladığım gibi kimliklerinde İslam'ın etkili bir unsur olduğu kişiler için İslam dünyasının içinden gelen eleştiriler/yorumlar özel bir öneme sahipti. Bu tarzda etkili olmuş düşünürlere Muhammed Abduh bir örnektir.¹²⁸ Abduh, bugünkü İstanbul Üniversitesi olan

127. Çiğdem Kağıtçıbaşı, *age.*, s.155-156.

128. Abduh'un sadece içten yorumların etkisini göstermede bir örnek olduğu unutulmamalıdır. Ondan oldukça farklı fikirler beyan eden, etkili cemaat liderleri ve kanat önderleri de vardı. İslam dünyasının içinden olan, Osmanlı ve sonrasında Türkiye Cumhuriyeti'nde yorumları etkili olmuş düşünürlerin hepsinin incelenmesini, bu kitabın hacmine sığamayacak kadar geniş bir konu olduğu için sadece Abduh'u bir örnek olarak incelemeye yetineceğim.

Darülfünun’un kapatılmasına –1871 sonu veya 1872 başında– sebep olan açılış konuşmasını yapan Cemaleddin Afgani’nin talebesidir.¹²⁹ Afgani de İslam adına yanlış anlayışların savunulmasına “içten” eleştiri getirmiş; Abduh’la beraber Yeni Osmanlılardan Jöntürklere, bazı Türkçülerden milli marşın yazarı Mehmet Akif’e, Türkiye’deki İslami kesim içinde çok büyük bir etkisi olan Said Nursi gibi kanaat önderlerine, 1949’da 18. başbakan olan Şemseddin Günaltay’a (kendisi ayrıca Darülfünun/İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanlığı da yapmıştır) kadar farklı birçok kişiyi ve farklı fikir akımını etkilemişlerdir.¹³⁰ Afgani, “zındıklık” suçlamasıyla İstanbul’dan sürülecek kadar çok tepki almıştır.¹³¹ Afgani felsefi ve siyasi konulara ağırlık vermiştir; Abduh ise felsefi ve siyasi konularla beraber hadis, fıkıh, tefsir gibi temel İslami bilimlerle ilgili birçok görüş de beyan etmiştir.¹³²

Abduh, Mısır’da doğdu, aile kökeninde Türkmenlik de olan bir düşünürdü. Küçük yaşlarda Kuran’ı ezberleyerek hafız oldu ve fıkıh gibi İslami ilimlerin öğrenimini gördü. Daha sonra 17 yaşında (1866’da) İslami ilimler konusunda ünlü Ezher’de öğrenimine devam etti. Fakat fen, matematik, tarih, coğrafya gibi derslerin okutulmadığı Ezher’deki ders programı ve yaklaşım-lar onu tatmin etmedi. Afgani ile tanışan Abduh, Ezher’deki tatminsizliğini onunla giderdi. Afgani’den felsefeyle olduğu kadar sosyal ve siyasal meselelerle ilgili derslerden oluşan beş yıllık bir eğitim aldı.¹³³ Abduh birçok makalesinde eylemin önemine

129. Niyazi Berkes, Afgani’nin konuşmasının, okulun kapanmasını zaten arzu eden Şeyhülislam için bir bahane oluşturduğunu ve bu konuşmayı kullanan Şeyhülislam’ın etkisiyle çıkan ayaklanmanın okulun kapanmasına sebep olduğunu aktarır: Niyazi Berkes, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, s. 240-241.

130. Reşid Rıza, *Gerçek İslam’da Birlik*, Çev. Hayreddin Karaman, İstanbul, İz Yayıncılık, s. 44-45.

131. *Age*, s. 54.

132. İbrahim Hatipoğlu, *Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları*, İstanbul, Hadisevi, 2004, s. 143.

133. Mehmet Zeki İşcan, *Muhammed Abduh’un Dini ve Siyasi Görüşleri*, 2. bs., İs-

atf yapan bir düşünürdü; eylem savunuculuğunu kendi pratiğinde de gösterdi ve İngiliz sömürge yönetimine karşı eylemleri dolayısıyla 1882’de üç yıl sürgün cezasına çarptırıldı. Abduh, 1883 yılında Afgani’nin daveti üzerine Paris’e gitti ve orada beraber, Doğu milletlerinin esaretine son vermeyi ve İngiliz işgalini durdurmayı hedef edinen el-Urvetu’l Vuska dergisini çıkardılar. Dergiyi çıkartanlar Abduh (yazar), Afgani (siyasi lider) ve bir tercümandan oluşan üç kişi olmasına rağmen dergi İslam dünyasında büyük yankılar uyandırdı. İngilizler, bu derginin Hindistan’a ve Mısır’a girişini yasaklayarak, bu derginin “zararlı fikirleri”nden korunmaya çalıştılar.¹³⁴ Abduh, yabancı dildeki hukuk kitaplarını okuyabilmek için Fransızca öğrendi. Daha sonra Herbert Spencer gibi ünlü filozoflarla görüştü, Oxford ve Cambridge Üniversitelerini ziyaret ederek incelemelerde bulundu.¹³⁵ Kütüphanesinde Rousseau’nun *Emile*’i, Spencer’in *Education* isimli kitabı ve didaktik yazıları, Tolstoy’un romanları, Strauss’un *İsa’nın Hayatı* kitabı, Renan’ın eserleri bulunması Batılı kaynaklara ilgisini göstermektedir.¹³⁶ Batı ile temasları İslam dünyasının yanında Batı dünyası hakkında da bilgi sahibi olmasını sağladı. Abduh’a göre İslam dünyasının içinde bulunduğu kötü durumdan kurtulmak için değişikliklere ihtiyacı vardı ve yapılması gerekli reformlar şu alanlarda olmalıydı:

1. İslamiyet’in eski –orijinal– haline döndürülmek suretiyle islahı
2. Arap dilinin yenilenmesi

tanbul, Dergâh Yayınları, 1998, s. 17-18, 22-31.

134. Muhammed Abduh, Cemaleddin Afgani, *Urvetu’l Vuska*, Çev. İbrahim Aydın, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1987, s. 25-26, 34-35, 445-447. Bu kitap derginin tüm sayılarının -18 sayı- Türkçe’ye tercümelerinden oluşmaktadır.

135. M. Sait Özervarlı, “Muhammed Abduh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.XXX, İstanbul, İSAM, 2005, s. 483.

136. Reşid Rıza, *age*, s. 67.

3. Eğitim-öğretim reformu

4. Ezher reformu ve çağdaş ilimlerin öğretim programına alınması

5. Siyasi reform; halk haklarının tanınması¹³⁷

Abduh İstanbul'a geldiğinde Abdülhamid'le ve Şeyhülislam'la görüştü.¹³⁸ Ziya Gökalp ve *İslam Mecmuası* etrafındaki modernistler, hatta İçtihat grubunda yer alan Abdullah Cevdet ve Celal Nuri gibi "laik-Batıcı" isimler üzerinde de önemli etkiler bıraktı.¹³⁹ En çok *Sırat-ı Müstakim* ve *Sebil'ür Reşad* dergileri, Afganî'nin ve Abduh'un fikirlerinin Osmanlı aydınları arasında yayılmasında rol oynadı.

Abduh, İslam'da akla gereken önemin verilmesi için ısrar etmiş, dinle aklın uzlaşmasını, insanların yükselmesi için şart görmüş; Kurani yaklaşımın da bunu gerektirdiğini belirtmiştir.¹⁴⁰ Doğru kullanılan akılla ve bilimle gerçek dinin çatışmayacağı konusunda Abduh, İslam felsefesinin önemli ismi İbn Rüşd'e benzer fikirler beyan etmiştir.¹⁴¹ Modern bilimlerin önemi ve Müslümanların bu bilimleri kavramasının zorunluluğu işlediği en önemli temalardan biri olmuştur. Yazılarında birçok yerde İslam'ın akla uygunluğunu savunmuş ve akıldışı yaklaşımları dine sokanları din adına eleştirmiştir. Birçok kişi onun fikirlerinde, İslam'ın ilk dönemlerindeki Mutezile akılcılığının izlerini görmüş ve onu "Yeni Mutezile" olarak adlandırmıştır.¹⁴² Sekülerlik adına toplumda değiştirilmesi istenen birçok husus, Abduh'a göre aslında din ve akıl adına değiştirilmeliydi.

137. Abdullah Alperen, *Türkiye'de İslam ve Modernleşme*, Adana, Karahan Kitabevi, 2003, s. 156.

138. Mehmet Zeki İşcan, *age*, s. 72.

139. M. Sait Özervarlı, *age*, s. 486.

140. Fazlur Rahman, *İslam*, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 1999, s. 298-301.

141. İbn Rüşd, *Faslü'l Makal*, Çev. Bekir Karlığa, İstanbul, İşaret, 1992.

142. Tarık Ramadan, *İslami Yenilenmenin Kökenleri*, Çev. Ayşe Meral, İstanbul, Anka Yayınları, 2005, s. 128.

Abduh’un görüşlerinin en önemli sonuçlarından biri, dünyayı ilgilendiren konuların –İslami yasaklarla çelişmemek kaydıyla– insan aklına emanet edilmiş olmasıdır.¹⁴³ Bu ilahiyat ve felsefe alanlarıyla ilgili yaklaşımın, sosyoloji alanıyla ilgili önemli farklılıklara yol açabileceğine dikkat edilmelidir.

Hayatın geniş bir alanını akılla alınan kararlarla bireylerin belirleyebileceğini savunmak, günlük somut koşullarda, Müslümanların davranışları ve modernleşme ile küreselleşme süreçlerine verecekleri tepkilerle ilgili ciddi farklılıklar oluşturur. Örneğin bazı mezheplerin yaklaşımlarında dinin bir hükümlü gibi gösterilen bazı sınırların, bireylerin inisiyatifine bırakılması; modernleşme ve küreselleşme süreçlerinde ortaya çıkan, İslam’la bu süreçler arasında olduğu düşünülen birçok çatışkının ortadan kalkmasına sebep olur. Oysa Ehli Sünnet İslam adına savunulan bazı anlayışlara göre hayatın hemen her alanıyla ilgili yapılması gerekli davranışlar belirlenmiştir; içtihat (yeni hükümler oluşturmak) yapmak gereksizdir, yapılması gerekli olan mezheplerin “mukallidi” (taklitçisi) olmaktır. Abduh, İslami düşünceyi ve hayatı dondurduğuna, şekilciliği yaygınlaştırıp, maneviyat ve faziletleri arka plana ittiğine inandığı bu anlayışı –İslami referanslarla– şiddetle eleştirmiş ve fıkıh alanında yapılan hataları ve mezhep taassubunu, ortaya çıkan tablonun baş sorumluları olarak görmüştür.¹⁴⁴ Abduh’a göre içtihat kapısının kapatılması taklitçiliğin baş sorumlusuydu. O, İslam toplumlarının ihtiyacı olan değişimin; Allah’ın vahyi olan Kuran’ın kendisinde değil, insan ürünü olan dondurulmuş mezhepçi yorumlarda reform yapılarak gerçekleşmesi gerektiğini, İslam’ın özüne dönüşün çözüm olduğunu savunmuştur. Bunu yaparken felsefi formasyonunu İslami temel ilimlerdeki

143. Muhammed Abduh, **Tevhid Risalesi**, Çev. Sabri Hizmetli, Ankara, Fecr Yayınları, 1986, s. 73-88; Mehmet Zeki İşcan, **age**, s. 149-164.

144. Muhammed Abduh, **age**, s. 50; Abdullah Alperen, **age**, s. 164-166, 170.

bilgisiyle birleştirmiş, İslami kaynaklara giderek ve mezheplerin kurulmadığı İslam’ın ilk asrındaki dönemden deliller getirerek pozisyonunu savunmuş;¹⁴⁵ içinde Meşrutiyet ve Cumhuriyet süreçlerinde önemli görevler üstlenenlerin de olduğu geniş bir kitleyi etkilemiştir. (Bu kitabın konusu açısından Abduh’un ve benzer görüşte olanların doğru olup olmadığını tespit etmenin değil, bu görüşlerin sosyolojiyle ilgili değişimler oluşturduğunu tespit etmenin hedef olduğunu bir kez daha hatırlatmak istiyorum.)

Abduh, İslam’ın bidat ve hurafelerden arındırılması için mücadele ettiğini,¹⁴⁶ din adına uydurulan hadislerin dini anlayıştan dışlanması gerektiğini ve “mezhepçi taassup”un durdurulması gerektiğini savunmuştur.¹⁴⁷ O, hadis nakledenlerin birçoğunu dar ve donuk düşüncelilikle vasıflandırmış; bazılarının, Kuran’dan sonraki en önemli kitap olarak gördükleri, hatta bazılarının bir hadisini reddedenin “kâfir” olacağını söyledikleri Buhari’deki hadislerden bir kısmının “uydurma” olduklarını söyleyerek eleştirmiştir.¹⁴⁸ Abduh ve benzeri düşünürler için “hadis eleştirisi” demek, Hz. Muhammed’in söylemediği bir sözün sanki onun sözüymüş gibi aktarılmasına karşı çıkmak demektir. Abduh’un hadis eleştirisiyle ilgili fikirlerine, ondan etkilenen isimlerde de rastlanmaktadır, bunlardan biri olan Mehmed Akif Ersoy, şu şiiriyle, Abduh gibi –din adına– hadis eleştirisi yapmaktadır:

145. Abduh’un mezhep taklitçiliği ve bu taklitçilik yüzünden kâfir ilan etmelere (tekfiri) karşı İslam’ın ilk dönemlerinden örnekler getirerek eleştiriler yapmasının bir örneği: Muhammed Abduh, “İslam’ın Müsamahasına Dönüş”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, No: 19, 1973, s. 151-154.

146. Muhammed Abduh, Cemaledin Afgani, **age**, s. 98-99.

147. Muhammed Abduh, **Tevhid Risalesi**, s. 50-51.

148. Mahmud Ebu Reyve, **Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması**, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1988, s. 331, 383.

“Yıkıp, şeriatı bambaşka bir bina kurduk

Nebi'ye atf ile binlerce herze uydurduk!

(...)

Hadisi vaz'ediyorken sevab uman bile var!

Sevabı var mı imiş, bir zaman gelir anlar!

(...)

Lisan-ı pâk-i Nebi'den yalanlar uyduruyor

Sıkılmadan da sevab işledim deyip duruyor!”¹⁴⁹

Modernleşme ve küreselleşmeyle yayılan kültürdeki birçok unsura direnç gösterilirken hadisler önemli bir dayanak olmuştur. Kadınların kamusal alana çıkmasını ve erkeklerle aynı ortamları paylaşmasını engellemeye çalışanların temel referans noktası da özellikle hadisler ve çeşitli mezhep görüşleri olmuştur. Nitekim bazı hadislerle karşı eleştirel bir yaklaşım benimseyen Abduh, kadınlarla erkeklerin kamusal alanda bir arada bulunabileceklerini ve kadınların erkeklerle beraber çalışabileceklerini savunmuştur.¹⁵⁰ Bunu yaparken Kuran'a olduğu gibi Hz. Peygamber döneminde kadınların erkeklerle beraber karışık bir şekilde bulunduğu durumlara da atıf yapmıştır. İslami açıdan kadının kamusal alanda ne kadar rol alabileceği, zihniyet yapısının sosyal tezahürlerini değerlendiren sosyolojik bir analiz açısından önemlidir. Bu konuda İslam'ın içinden düşünürlerin getirdiği yorumlardan, hem yönetici zihniyetin içinde yer alanlar hem de halk önemli etkiler almışlardır. Günümüze gelindiğinde bu etkilerin sosyal sonucu çarpıcı şekilde karşımıza çıkmaktadır. Günümüzde hem “siyasal İslam” olarak nitelenen partilerin organizasyonlarında hem birçok cemaatin kurduğu vakıfta, dernekte, şirkette hem de bunların yanında İslami kesimden olduğu kabul edilen geniş bir kesimin faaliyetle-

149. İbrahim Hatipoğlu, *age*, s. 188.

150. Reşid Rıza, *age*, s. 114.

rinde kadınlarla erkekler yan yana yer almaktadırlar. Bu önemli sosyal değişimin sebepleri arasında İslami kesimden bazı düşü- nürlerin, bu durumun İslami açıdan sorun teşkil etmediğiyle ilgili yorumlarının etkisi de –diğer faktörlerle beraber– hesaba katılmalıdır.

Abduh, İsrailiyatın (Yahudi hikâyelerinin) dinselleştiril- mesini eleştirmiş ve Havva’nın Âdem’in kaburga kemiğinden yaratılması gibi anlatımların, Kuran’da yer almadığını vurgula- mış; Müslümanların buna inanmasını, İslam’a yabancı unsur- ların girmesinin delili olarak göstermiştir.¹⁵¹ Çokeşliliğe mü- saade edilmesine rağmen, tekeşliliğin Kurani ifadelerle daha uygun olduğunu söylemiştir.¹⁵² Ayrıca boşanma hukukunda kadının lehine düzenlemeler yapılması yönünde görüşler de beyan etmiştir.¹⁵³

Abduh’un, İslami kaynaklara giderek, erkeklerin, dinsel ku- rumları kadınların aleyhlerine kullandıklarını ve geleneksel olan birçok uygulamanın İslam’la bir ilgisi olmadığını göster- mesini Mısır gibi İslam ülkelerindeki feminist hareketler, ken- di hareketlerinin meşruiyetini temellendirmede kullandılar.¹⁵⁴ Osmanlı’daki kadın hareketleri de Abduh’a benzer fikirler ileri süren din bilginlerinin “içten” eleştirilerinden, mücadelele- rinin meşruiyetini temellendirmekte yararlandılar. Örneğin Abduh’un birçok önemli üyesini etkilediği İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin, Kadınlar Şubesi’nin başkan yardımcısı Emine Semiye “Erkeklerimizden âlim ve hakşinas olanlar, İslam ka- dınının terakkisi için şer-i şerifin (dini hükümlerin) ne dere-

151. Barbara Freyer Stowasser, **Women in the Quran, Traditions, and Interpretation**, Oxford, Oxford University Press, 1996, s. 35.

152. John Esposito, **İslam Tehdidi Efsanesi**, Çev. Ömer Baldık, Talip Küçükcan, Ali Köse, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2002, s. 116.

153. Tarık Ramadan, **age**, s. 137.

154. Margot Badran, “Competing Agenda: Feminists, Islam and the State in Nineteenth and Twentieth Century Egypt”, **Woman, Islam and the State**, Ed. Deniz Kandiyoti, Philadelphia, Temple University Press, 1991, s. 204.

ce müsait olduğunu teslim ediyorlar”¹⁵⁵ diyerek, İslam’la ilgili Abduh’unkine benzer yaklaşımların kadın hareketleri için önemini ifade etmektedir. Bu tip ifadeleriyle Semiye, Osmanlı’daki kadın hareketlerinin, geleneksel yapının kadın özgürlüklerini kısıtlamasına karşı, İslam’ın “içinden” İslam adına getirilen eleştirilerin takipçisi olduklarını göstermektedir.

Abduh’un bahsedilen konuda talebeleri aracılığıyla etkisi de önemlidir; Kasım Emin tarafından 1898’de *Tahriru’l Mer’è* (Kadının Özgürleştirilmesi) ve 1900’de *el-Mer’è Cedide* (Yeni Kadın) adıyla yayımlanan kitaplar, onun dolaylı etkisinin örnekleridir.¹⁵⁶ Abduh, yanlış dini yorumlarla kadınların eğitim almalarının engellenmesine karşı şöyle demiştir: “Dinimizin kadına verdiği hakların farkında olmayan Müslümanlar, kadının eğitimi konusunda yanılageddiklerinden, biz de kadının eğitimine karşı bir konuma düştük.”¹⁵⁷ Abduh, eğitilmiş kadınların, kızların eğitime yönelik kadın dernekleri kurmalarına da destek vermiştir.¹⁵⁸ Kadınların eğitim görmeleri ve kamusal alana çıkmalarının önünün açılması gibi güç ilişkilerinde kadınlar açısından en kritik konularda, Abduh’un ve benzer fikir beyan eden düşünürlerin, teorik temel oluşturan izahları ve eylemsel pratiği desteklemeleri hayati önemde olmuştur. Abduh’u ve benzerlerini önemli ve farklı kılan, birçok kişi gibi modernite adına bunları yapmamaları; “İslam” ile meşrulaştırılmaya çalışılan bir gelenek adına kadınların önüne engeller çıkartanlara karşı “İslam adına içten” bu fikirlerini savunmaları ve İslami kaynaklara giderek görüşlerini temellendirmeleri, kadınların güç artırmaları ve haklarını genişletmeleriyle ilgili hususlarda,

155. Sabah Gazetesi, 7 Ağustos 1908’den aktaran Ömer Sami Coşar, Atatürk Ansiklopedisi, C. II, s. 59; Bu kaynaktan aktaran: Serpil Çakır, *Osmanlı Kadın Hareketi*, s. 55-56.

156. Recep Şentürk, *İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim*, 2. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, s. 215.

157. Zuheyr Hüseyin, “Muhammed Abduh (1849-1905)”, Hamdard Islamicus’tan Çev. M. Hilmi Baş, *Haksöz Dergisi*, No: 6/7, Eylül-Ekim 1991.

158. Tarık Ramadan, *age*, s. 136.

kimliklerinde İslam'ın önemli bir rol oynadığı kesimlerin içlerindeki dirençleri kırmalarıdır.

Abduh yaşadığı dönemde bir din bilgininin yükselebileceği en önemli görevlerden biri olan Mısır Müftülüğü makamına getirilmiştir. Buradaki görevinde verdiği fetvalar (dinsel hükümler) yoğun eleştiriler almasına da sebep olmuştur. Örneğin sigorta ve tasarruf sandıklarının “caiz” (dinen meşru) olduğuna dair verdiği fetvalar bunlara örnektir.¹⁵⁹ Modernleşme ve küreselleşme süreçlerinin önemli bir boyutu ekonomiyle ilişkilidir; sigortalama gibi dünyadaki ekonomik sistem açısından hayati öneme sahip bir uygulamanın dine aykırı bir yönü olmadığına müftülük makamınca söylenmesi –bu yönde aksi görüş beyan eden ve din adına buna karşı çıkanların varlığı da düşünüldüğünde– İslami kesimin dünyanın ekonomik sistemine entegre olması açısından önemli bir olaydı.

Abduh'un tapınma ve kutsallık tanımayla ilişkili olmayacak şekilde resim ve heykel yapımının, İslam'a aykırı olmadığını dile getirmesi de onun hadis literatürüne eleştirel yaklaşımıyla ilişkilidir.¹⁶⁰ Modernleşme ve küreselleşme süreçleri sadece ekonomi ve teknolojiyle ilgili değildir; sanat, bu süreçlerle yayılan kültürün, iletişimin, dönüşümün önemli bir ögesidir. Sanatsal faaliyetlere karşı İslam içinden müsamahalı yaklaşımlar, bu faaliyetlere karşı din adına yapılan karşı koymalara karşı bir set olmuştur. Abduh'un yaklaşımı, sanatsal faaliyetlere bu faaliyetlerin yapısından dolayı karşı çıkmamayı gerektirir; örneğin “resime” resim olduğu, “sinemaya” sinema olduğu için ontolojik bir karşı çıkış yapılmamalıdır, fakat bunlara içeriğinden dolayı –pornografi içermeleri gibi sebeplerden– itiraz edilebilir.

Abduh, gençliğinde tasavvuf düşüncesinin bireylerin kişilik gelişimi üzerinde olumlu katkıları olabileceğini –kendi tecrü-

159. M. Sait Özervarlı, “Muhammed Abduh”, s. 484.

160. Reşid Rıza, *age*, s. 115.

besiyle– gözlemlenmiştir. Fakat onun eleştiri okları, fıkıhçılar ve hadisçiler gibi tasavvuf düşüncesine ve bu düşüncenin yaşatıldığı merkez olan tarikatlara da yöneldi. Tasavvuf düşüncesi adına Allah ile insan arasında araçlar oluşturulmasını, ölülerden medet umulmasını, dinde olmayan törenler icat edilmesini, tarikat uygulamalarının dinin üstüne çıkarılmasını ve şeyhten “el alma” gibi anlayışları tenkit etti.¹⁶¹ Tasavvuf düşüncesi ve bu düşüncüyü merkeze alan tarikatlara “İslam’ın içinden” gelen buna benzer eleştirilerin, İslami kesimin sosyal değişimi açısından –birçok araştırmacı bu hususun üzerinde gereğince durmamış olsa da– kritik öneme sahip olduğunu düşünüyorum.

Abduh’un Hz. Muhammed’in vefatından sonra hiçbir dinsel otorite kalmadığını; İslam’da bir ruhban sınıfı bulunmadığına göre dini anlama, yorumlama ve açıklama tekelinin kimsenin elinde olamayacağını savunmuş olması da önemlidir. Abduh, Hz. Peygamber’in bile baskıcı olmadığına, sadece dini duyurma ve uyarma vazifeleri bulunduğuna dikkat çekmiştir.¹⁶² Söylemde birçok kişi İslam’da, Katolik Kilisesi’nde olduğu gibi, Tanrı’yı yeryüzünde temsil eden hiç kimse olmadığını söyler. Fakat kimi zaman pratikte; tarikatların/cemaatlerin içinde şeyhlere/liderlere atfedilen “velilik” (Allah’ın sevgili/özel kulu) veya “Mehdilik”¹⁶³ gibi makamlarla bu şahısların “epistemolojik ayrıcalıkları” savunulmuş ve bundan dolayı dinsel yorumlarda ve bireylerin hayatlarının şekillenmesinde bu ayrıcalık iddiaları etkin olmuştur. Bu yüzden, uygulamada, bireylerin özgürlüklerini kazanmaları ve kimliklerini kendi inisiyatifleriyle şekillen-

161. Mehmet Zeki İşcan, *age*, s. 228-230; M. Sait Özervarlı, *age*, s. 484.

162. İşcan, *age*, s. 184-185.

163. Mehdi, hadislerle göre, dünyanın sonuna doğru gelerek İslam dünyasının başına geçecek ve “kâfirlerle” karşı zaferler kazanacak, Allah tarafından seçilmiş üstün bir kişidir. Ali Durmuş ve Hayri Kırbaçoğlu’na göre bu hadisler, siyasi sebeplerle Hz. Peygamber’in vefatından sonra üretilmiştir. Bu konuda, Durmuş’un önce akademik tez olarak hazırlayıp, sonradan kitap olarak yayımlanan çalışması: M. Ali Durmuş, **Haberlerin Işığında Mehdi**, Ankara, Anlam Yayınları, 2003.

dirmeleri açısından Hz. Muhammed’in vefatından sonra “epistemolojik ayrıcalıkları” olan hiçbir kişinin bulunmadığı yönündeki –Abduh’un da savunduğu– inanç yüksek önemdedir.

“Kuran’a dönüş” olarak isimlendirilebilecek bir hareketin öncülerinden olan Abduh,¹⁶⁴ Kuran dışındaki dini kutsiyet atfedilen kaynakların (uydurma hadislerin, fıkıh kitaplarının, Peygamber dışında mutlaklaştırılan dinsel otoritelerin) İslam’a zıt fikirlerle dolu olduğunu savunurken Kuran’a ise sahip çıkmıştır:

–Ezher’de okutulan ve benzeri kitapları kastederek– bu kitaplar var olduğu müddetçe, bu ümmet ayağa kalkamaz. Ümmeti kaldıracak ruh, ilk dönemde hâkim olan Kuran’ın ruhudur. Kuran dışında her şey, Kuran’la bilmek ve yaşamak arasına konmuş engellerdir.¹⁶⁵

Abduh’tan etkiler alan Şemseddin Günaltay’ın *Zulmetten Nura* adlı kitabı; İslam’ın, kimliğin önemli bir parçası olarak varlığını devam ettirmesiyle beraber modernleşme sürecinin yaşanabileceğinin savunulmasına bir örnektir.¹⁶⁶ Bu ve benzeri birçok “içten” eleştiri, Osmanlı ve Türk modernleşmesinde önemli bir rol oynamıştır. Sonuçta modernleşme ve küreselleşme gibi süreçler sadece dıştan içe bir etki yaratarak bireyleri değiştirmemiş, Müslüman aydınların İslam’la ilgili tartışmaları, İslam’ı kendilerinden önceki nesillerden daha farklı tanımlamaları; bunun için gerekirse İslami kaynaklara ve İslam’ın ilk nesillerine atıflar yapmaları gibi süreçler dıştan gelen etkiyle birleşmiş ve bu “birleşimin yarattığı sinerji” ile bahsettiğimiz dönüşümler yaşanmış ve “karışım kimlikler” oluşmuştur. Birçok çalışmada sadece dıştan içe olan etkilerin kimliklerdeki değiştirici etkisi işlenmiş, birçok çalışmada ise İslami kesimin iç tartışmaları aktarılmış ama bunların birleşiminin yarattığı si-

164. Mehmet Zeki İçsan, *age*, s. 259.

165. Mahmud Ebu Reyve, *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*, s. 408.

166. Şemseddin Günaltay, *Zulmetten Nura*, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 1998.

nerjinin kimliklerin dönüşümündeki etkisine gereğince dikkat çekilmemiştir. İslam'ın kimlikler üzerindeki güçlü belirleyici etkisi ve bireylerdeki egzistansiyel önemi göz önünde bulundurulduğunda; İslam'la ilgili iç tartışmaların etkisi olmasaydı, dıştan gelen etkinin, bireyleri İslam'a rağmen değiştirmesinin çok sınırlı kalacağı kanaatindeyim. Örneğin Abduh ve onun gibi düşünen daha birçok kişi, kadınların kamusal alana çıkışının engellenmesinin İslam'la bir ilgisi olmadığını savunmasalardı, modernleşme ve küreselleşme süreçlerinin önemli bir unsuru olan kadınların daha çok kamusal alana çıkması, Osmanlı'da birçok aydınca ve Türkiye Cumhuriyeti'nde ise İslami kesimlerin de içinde olduğu bu kadar geniş kitlelerce benimsenmeyecekti.

Modern Türkiye'nin ortaya çıkmasının önemli aktörleri Jöntürklerin, ölümünün ardından Abduh'u saygıyla anmaları, onun etkisinin boyutunun göstergelerinden birisidir.¹⁶⁷ İçinde buldukları toplumsal ortamdaki değişimler ve altüst oluşlar, Afgani ve Abduh'un seslerine kulak kabartılmasının toplumsal şartlarını oluşturmuştur.¹⁶⁸ Bir Hıristiyan'ın veya ateistin, İslam'ın, kadınların kamusal alana çıkmasını engellemediğini söylemesi veya İslam'a rağmen kadınların kamusal alana çıkması gerektiğinin ifade edilmesi; kimliklerinin önemli bir unsuru İslam olan kişiler üzerinde ciddi bir etkiye sahip olamazdı. Abduh ve onun gibi düşünenler, birçok kişiyi, moderniteyi top-tan, kategorik olarak reddetmek gerektiği ya da modernizasyon için İslam'dan vazgeçmek gerektiği gibi modernite-İslam arası yoğun çatışmacı görüşlerden kurtarmışlardır.

167. M. Şükrü Hanoğlu, *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*, s. 137-138.

168. Şerif Mardin, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*, s. 352.

II. Bölüm



1980'LERDEN ÖNCE TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NDE MODERNLEŞME VE İSLAM

A. 1980'LERDEN ÖNCE TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NDE YUKARIDAN-AŞAĞI DEĞİŞİM

1. Yukarıdan-Aşağı Yoğun Değişim Dönemi ve Patrimonyalizmin Devamı

Merkezin çevre üzerindeki kontrolünün ve belirleyiciliğinin yüksek olduğu 1920'li ve 1930'lu yıllar, yukarıdan-aşağı değişimin en yüksek oranda yaşandığı dönemdir. Çünkü:

1. Cumhuriyet'in kurucu ideolojisi Osmanlı'dan önemli ölçüde farklılaşmıştı ve merkez, toplumu yeni ideolojiye göre en hızlı şekilde şekillendirmek istiyordu.

2. Uluslararası sisteme (Avrupa merkezli) hâkim olan ideolojiyle Cumhuriyet ideolojisinin çakışması süreci destekliyordu.

3. Çok partili sistemin olmaması gibi sebeplerle çevre, merkezde ciddi boyutta bir değişikliğe sebep olamadı ve değişime direnemedi.

4. Güçlü bir burjuva sınıfı veya sivil toplum kuruluşları gibi merkeze direnç gösterebilecek güç odakları da yoktu.

5. Yukarıdan-aşağı değişimi gerçekleştiren kadro, Kurtuluş Savaşı'nda önemli görevlerde bulunmuştu. Örneğin değişimin en önemli aktörü olan Mustafa Kemal bu savaşın önemli bir komutanıydı. Bu durum, Mustafa Kemal'e yüksek bir karizma, ona ve arkadaşlarına toplum nezdinde itibar kazandırmıştı.

“Karizmatik otorite”nin gücü de devrimlerin yukarıdan-aşağı uygulanmasını kolaylaştıran bir faktördü.¹⁶⁹

Sonuçta merkezin derli toplu örgütsel birliğine ve bu birliğin karizmatik desteğine karşın çevresel güçler derli toplu değildi ve merkeze direnmeleri mümkün değildi.¹⁷⁰ Merkeze isyan şeklindeki Şeyh Sait İsyanı gibi bazı meydan okumalar ise bastırıldı.¹⁷¹ Müsait sosyal-siyasi yapıyı, savaşı kazanan komutanın liderliğinin getirdiği karizmayı ve uluslararası sisteme hâkim güçlerin ideolojisiyle çakışmayı değerlendiren ve Osmanlı'daki dine vurgu yapan dünya görüşünden farklı bir ideolojiye geçiş yapan merkez, yaptığı şu devrimsel değişikliklerle toplumu yukarıdan-aşağı değiştirme yoluna gitti:

1. Saltanatın, hilafetten ayrılarak kaldırılması (1922)
2. Cumhuriyet'in ilanı (1923)
3. Ehli Sünnet İslam'ın en üst kurumu olan halifeliğin kaldırılması (1924)
4. Osmanlı'daki en yüksek dini makam olan Şeyhülislamlığın kaldırılması (1924)
5. Şeriye ve Evkaf Vekâleti'nin kaldırılması (1924)
6. Ehli Sünnet fıkına (hukukuna) göre karar veren şeri mahkemelerin kaldırılması (1924)

169. “Karizmatik otorite” için bakınız: Max Weber, **Sosyoloji Yazıları**, s. 218-220. “Karizmatik lider” etki alanında olan bireylerin davranışlarını olduğu kadar inanç ve tutumlarını değiştirebilme yeteneği olan; takipçilerinin bireysel performanslarını artırma, hatta gereğinde çıkarlarından vazgeçirme kabiliyeti olan kişidir. Kâğıtçıbaşı, karizmatik liderlik modellerini ve karizmatik liderin özelliklerini anlatırken, bu modelle ilgili araştırmaların eksikliğine de dikkat çeker: Çiğdem Kâğıtçıbaşı, **Yeni İnsan ve İnsanlar**, s. 301-302.

170. Şerif Mardin, “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, s. 55.

171. Tarık Zafer Tunaya, **İslamcılık Akımı**, s. 149, 157-159, 163-164.

7. Ehli Sünnet anlayışlı bir din eğitiminin yapıldığı medreselerin kapatılması (1924)

8. Tekke, zaviye ve tarikatların kapatılması. Böylece kısmen sivil toplum kuruluşunun vazifelerini yerine getiren bu yapılar kaldırılıp, merkeze karşı oluşabilecek güç odaklarının önü keşilmeye çalışıldı (1925).

9. Fesi yasaklayan, şapka giyilmesini gerektiren yasanın kabulü (1925). Kadınların kıyafetiyle ilgili böylesi yasalar çıkarılmadıysa da yukarıdan-aşağı değiştirme programında merkezi bir konumda olan kadınların, kıyafetlerinin değiştirilmesiyle ilgili politikalar da takip edildi.

10. Hicri takvim yerine miladi takvimin kabulü (1925)

11. İsviçre Medeni Kanunu'nu esas alan Türk Medeni Kanunu'nun hazırlanması. Kadın konusuyla ilgili önemli yasal değişimler yeni medeni kanunla gerçekleştirildi (1926).

12. Arap alfabesi yerine Latin alfabesinin kabulü (1928)

13. Uluslararası kullanılan rakamların kabulü (1928)

14. "Devletin dini İslam'dır" ibaresinin anayasadan çıkarılması ve yemin ifadelerinin değiştirilmesi (1928)

15. Arapça ve Farsça öğrenimin okul programlarından çıkarılması (1929)

16. Belediye seçimlerinde kadınlara seçme ve seçilme hakkının verilmesi (1930)

17. Metrik sistemin kabulü (1931)

18. Türk Dil Kurumu'nun kuruluşuyla Arapça ve Farsça kökenli kelimelerin Türkçe dilinden çıkarılma sürecinin başlatılması (1932)

19. Kadınlara milletvekili seçme ve seçilme hakkının tanınması (1934)

20. Soyadıyla ilgili kanunun kabulü (1934)

21. Efendi, bey, paşa gibi lakap ve unvanların kaldırılması (1934)

22. Ortaöğretimde geleneksel Türk müziği öğretimine ve radyoda bu müziğin yayınlarına bir süreliğine son verilmesi (1934)

23. Tatil gününün cumadan pazara alınması (1935)¹⁷²

Görüldüğü gibi Batıda, toplumda (aşağıda) ortaya çıkan ihtiyaçların ve yüzlerce yılın birikiminin itici güç olduğu modernizm süreci, Cumhuriyet Türkiye'sinde yukarıdan-aşağı emirle, çok kısa sürede gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Fakat Osmanlıdan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişte merkezin ideolojisinde köklü değişiklikler olsa da merkez, patrimonyal geleneğini sürdürdü. Ali Kazancıgil, Kemalist bürokrasinin Osmanlı bürokrasisinde olduğu gibi devletin sivil topluma egemenliğini temel almada, meşruiyetle otoritenin, devlet seçkinlerinin tekelinde olduğunu ve sivil seçkinlerle paylaşamayacağını savunmada, Weber'in patrimonyal gelenek olarak gördüğü yapıyı devam ettirdiğini söyler. Kazancıgil, Osmanlı bürokrasisinden gelen Jöntürkler ve Kemalistlerin bu geleneği sürdürdüğünü, ilk Büyük Millet Meclisi'nin (1920) bürokratik kökenli üyelerinin % 60'a vardığını, Harbiye mezunlarının % 93'ünün ve Mülkiye mezunlarının % 85'inin Cumhuriyet döneminde görev aldığını, bu oranların "bürokratik devamlılık" olgusunu gösterdiğini ifade eder.¹⁷³ İlk Meclis'te % 20'ye varan orandaki din adamına karşılık daha sonraki meclislerde laikleşme politikaları ne-

172. Bu liste hazırlanırken şu kaynaklardan faydalanılmıştır: Bülent Tanör, **Kurtuluş Kuruluş**, 9. bs., İstanbul, Cumhuriyet Kitapları, 2009, s. 224-225, 298-308; Şerif Mardin, "Atatürkçülüğün Kökenleri", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, Der: Mümtaz Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, s. 159-160; Binnaz Toprak, "Dinci Sağ", Çev. Nail Satlıgan, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3. bs, Der: İrvın Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998, s. 243-244; İsmail Kara, **Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam**, s. 31-32.

173. Ali Kazancıgil, "Türkiye'de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm", **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, s. 147.

ticesinde bu oran düşmüş, örneğin dördüncü, beşinci, altıncı ve yedinci meclislerde hiç din adamı olmamıştır.¹⁷⁴ İdeolojide laikliğin getirdiği böylesi radikal değişiklikler olmasına karşın Osmanlı bürokrasisinin Türkiye Cumhuriyeti'ne bıraktığı kadro ve zihniyet mirası, Cumhuriyet döneminde uzun yıllar etkili olmuştur. Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde, Osmanlı'da olduğu gibi, merkezin gücünü zayıflatmaktan (bu gücü çevreyle/halkla paylaşmaktan) kaçınılarak, merkezde parçalanma ve kaosa sebebiyet verebileceği endişesiyle kuvvetler ayrılığı ilkesine karşı kuvvetler birliği tercih edilmiştir.¹⁷⁵

Jöntürklerin kurduğu Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti “kolektif irade”nin merkezi düzeydeki somutlaşmış hali olmak iddiasındaydı; “kolektif irade”nin somutlaşmasının, partilerinde tezahür ettiği savunulmasıyla ilgili gelenek Cumhuriyet Halk Fırkası/Partisi (CHP) ile devam etti.¹⁷⁶ Jöntürklerin muhalefeti yok etme geleneği de Cumhuriyet döneminde devam etti. Jöntürkler, Osmanlı döneminde ilk muhalefet partisi olan Fedakâran-ı Millet Fırkası'nı devlete ihanetle suçlayarak bastırılmış ve seçimleri yenilemeden kendi baskıcı iktidarlarını kurmuşlardı. CHP iktidarı döneminde ise 1924'te kurulan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve 1930'da kurulan Serbest Cumhuriyet Fırkası kapatıldı.¹⁷⁷ Bu partilerin kapatılması “irtica” suçlaması gibi nedenlere bağlanmış olsa da bahsedilen dönemi inceleyen akademisyenlerin birçoğu, asıl nedeni bu partilerin etkili muhalefetine bağlamaktadırlar.¹⁷⁸ Böylece padişahtan İttihat

174. Binnaz Toprak, *age*, s. 243.

175. Tarık Zafer Tunaya, “Hâkimiyet-i Siyasiye ve Milli Egemenlik: Türkiye'de Siyasal Rejimin Meşruluğunun Dayandığı Temeller”, *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, Ed. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000, s. 172-174.

176. Nilüfer Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*, 3. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2004, s. 78.

177. Cemil Koçak, “Siyasal Tarih (1923-1950)”, *Çağdaş Türkiye 1908-1980*, 6. bs., Ed. Sina Akşin, İstanbul, Cem Yayınları, 2000, s. 132-133.

178. Binnaz Toprak, *age*, s. 243.

Terakki'ye, İttihat Terakki'den CHP'ye "muhalefete tahammül-süzlük" geleneği devam etti. Mardin'in de dikkat çektiği gibi Osmanlı ve Cumhuriyet merkezlerine hâkim olan "sapmaya karşı tahammülsüzlük" eğiliminin "gizli epistemolojik öncülleri"nin araştırılması gerekmektedir.¹⁷⁹ Merkeze hâkim olan bu anlayışla şekillenen Cumhuriyet'teki sosyal yapıda, değişimi gerçekleştirecek güç, muhalefeti bastırmış merkezdeki siyasetçi ve bürokratlardaydı. Sonuçta köklü bir değişimin muhtemel tek yönü "siyasetten/bürokrasiden-topluma" yani "yukarıdan-aşağıya" idi.

2. Uluslararası Gelişmelerin ve "Oyun Gücü"nün Ortaya Çıkmasıyla Merkezin Kontrolünün Azalması

II. Dünya Savaşı sonrasında, Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasi, askeri ve ekonomik yönden önemli derecede bağımlılığın olduğu ABD'nin etkisi gibi dış tesirler, iç dinamiklerle birleşerek; 1946'daki ilk çok partili seçimlerin gerçekleştirilmesinde etkin olmuştur. Türkiye içindeki İslam'la ilgili birçok önemli olguyla ilişkili sosyal-siyasi değişikliklerde, dünya sisteminin gelen etkilerin rolünü vurgulamanın önemli olduğu ve buna rağmen birçok çalışmada bu hususa gerekli önemin atfedilmediği kanaatindeyim. II. Dünya Savaşı'nın galiplerinden olan Sovyetler, savaşın hemen sonrasında, Türkiye'den toprak ve boğazlarda üs istediğini ifade etti.¹⁸⁰ Türkiye'nin dış politikasıyla ilgili olarak ortaya çıkan bu tehdit algısı ve II. Dünya Savaşı sonrasındaki yeni uluslararası durum, ABD'nin isteklerinin Türkiye için önemini artırmıştır. Dışarıdan kaynaklanan bu sebeplerin yanında Recep Peker liderliğindeki sert devletçi

179. Şerif Mardin, "Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol", s. 191.

180. Erel Tellal, "SSCB ile İlişkiler", **Türk Dış Politikası**, 4. bs., Ed. Baskın Oran, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, s. 507.

politikalar ve halkın savaş döneminde çektiği maddi sıkıntılar iç sebepleri oluşturmuş ve çok partili sisteme geçilmesinde yardımcı olmuşlardır.¹⁸¹ Fakat demokratik bir seçimin en temel öğelerinin gizli oy ve açık tasnif olmasına karşın, 1946 seçimlerinde açık oy ve gizli tasnif uygulandı. Gerçek anlamda çok partili sisteme geçiş 1950 yılında oldu. İktidarı kaybetmeyeceği varsayımıyla hareket eden CHP, muhalefetin demokratik bir ortamda yaşayacağı yasal düzenlemeleri yapmadan 1950 seçimine gitti.¹⁸² DP ve çok partili sistemle, merkez-çevre ilişkilerinde yeni bir döneme girilmiş olsa da “muhalefete tahammülsüzlük” olgusunda ciddi bir değişim olmadı.¹⁸³

Fakat çok partili sistemle “oyun gücü” ortaya çıktı; böylece çevrenin (aşağısının) merkezde (yukarıda), kullandığı oylarla önemli değişiklikler yapabileceği bir dönem başladı. Anayasanın ve ordu gibi kurumların varlığı, çevrenin oylarıyla yapacağı değişimleri sınırlasa da çevrenin, merkez tarafından şekillendiği, buna karşın merkezin alacağı şekilde önemli bir etkisinin olmadığı sistemde önemli bir farklılaşma ortaya çıktı. Çevrenin talepleri bu dönemden sonra daha önemli olmuştur, fakat çok partili döneme geçilene kadar merkezin çevreye ideolojik aygıtlarıyla –okullar, Halkevleri, Köy Enstitüleri gibi– nüfuz ettiği unutulmamalıdır. (Bir sonraki başlıkta bu ideolojik aygıtları irdeleyeceğim.) Cumhuriyet’in ilanından itibaren –Cumhuriyet’in ideolojik aygıtlarıyla nüfuz etme süreci olmadan– çok partili sisteme geçilseydi, çevrenin devrimlere vereceği reaksiyonların etkisinin, Cumhuriyet’i farklı bir noktaya doğru yönlendirebilme olasılığının olduğu rahatlıkla söylenebilir.

181. Feroz Ahmad, **Modern Türkiye’nin Oluşumu**, 2. bs., Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1999, s. 126.

182. Nihal Kara-İncioğlu, “Türkiye’de Çok Partili Sisteme Geçiş ve Demokrasi Sorunları”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000, s. 213-214.

183. Taner Timur, “Osmanlı Mirası”, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3. bs., Der: İrvin Cemil Schick, Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998, s. 31.

Çevrenin “oyun gücü”nü elde etmesinin sebep olduğu değişiklik, DP iktidarı başlamadan kendini gösterdi. Özellikle çevrenin taleplerinin önemli bir bölümünü oluşturduğuna inanılan dinle ilgili konularda önemli açılımlar yapıldı. 1946’daki seçimlerden sonra CHP’nin kendi içinde de din politikası eleştirildi ve değiştirilmeye başlandı.¹⁸⁴ İmam-Hatip Yetiştirme Kursları açıldı, Ankara İlahiyat Fakültesi kuruldu.¹⁸⁵ İlkokullara seçmeli din dersi kondu, 1925’teki bir yasayla kapatılan türbelerin 19 tanesi açıldı, hac için Mekke’ye gideceklerin döviz almasına izin verildi.¹⁸⁶

Dini konuların dışında CHP’liler 1946-1950 arasında liberal bir ekonomik sistem yönünde düzenlemeler yapmaya da çalıştılar; 1946’nın 7 Eylül kararları bu yöndeki ilk adımdı, Başbakan Peker, hükümetin bütün önlemlerinin rekabet ve liberal sistem ilkelerine dayandığını açıkladı. CHP ve DP’nin seçim bildirgelerinde de temel bir farklılık bulunmamaktaydı.¹⁸⁷

Böylece “oyun gücü”nün (sistemde değişikliğin) ortaya çıkmasıyla, DP iktidarı başlamadan yukarıdan-aşağı olan değişim yönünde kısmi değişiklikler ortaya çıktı. Değişime sebep olan olguları, siyasi aktör olarak DP iktidarının icraatlarından daha çok “oyun gücü”ne; oy kullanmanın sistemde oluşturduğu değişikliğe vurgu yaparak açıklamanın önemli olduğu kanaatindeyim. Özellikle DP iktidarı 1950’de başlamadan CHP tarafından yapılan değişiklikler, ilaveten DP kurucu kadrosunun en önemli isimlerinin daha önce CHP’de siyaset yapmış olması gibi olgular bu yaklaşımı desteklemektedir. Bu konuda, bahsedilen süreç-

184. Binnaz Toprak, *age*, s. 247-248.

185. Bahattin Akşit, “Türkiye’de İslami Eğitim, Osmanlı’nın Son Dönemlerinde Medrese Reformu ve Cumhuriyet’te İmam-Hatip Okulları”, *Çağdaş Türkiye’de İslam*, Ed. Richard Tapper, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1991, s. 100-101.

186. İftar Gözaydın, *Diyanet*, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 69; Tarık Zafer Tunaya, *age*, s. 190-191; Binnaz Toprak, *age*, s. 248.

187. Feroz Ahmad, *Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980)*, 2. bs., İstanbul, Hil Yayınları, 1996, s. 128.

teki değişimi tamamen DP iktidarına bağlayarak, “oyun gücü”ne atıf yapmayan sosyolog ve siyasal bilimcilerden ayrılıyorum.

3. Ekonomik Yapıdaki Değişimlerle

Merkezin Kontrolünün Azalması

Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde merkezin gücü ve çevreyi şekillendirici potansiyeli, sadece çok partili sisteme geçişi engellemek suretiyle muhafaza edilmeye çalışılmadı. Atatürk, birçok milyonerin, hatta milyarderin oluşmasına çalışılacağını beyan etmiş ve 1920’li yıllarda kapitalist mülkiyet ilişkilerine dayalı bir kanun sistemi oluşturulmuştu.¹⁸⁸ Fakat iktisadi işlerin ve tüccar zümrenin devletin kontrolünde tutulması, Cumhuriyet’in kuruluşundan sonra da merkezin gerçek politikası olmuştur. Osmanlı’nın son dönemlerinde, Le Play Okulu’ndan etkilenen Prens Sabahaddin gibi, ilerlemenin ancak girişimcilerin inisiyatifıyla gerçekleşebileceğini savunanlar olmuştur. Sabahaddin’e göre bireyci bir toplum yapısına geçmek ve eğitim sistemini bireyci gençler yetiştirecek şekilde kurmak çözümdü. Ona göre İngiltere bu konuda en iyi örnekti.¹⁸⁹ Sabahaddin’in, adem-i merkeziyetçi görüşleri ve siyasetin egemenliğindeki merkezi zayıflatıp, çözümü toplumsal alanda arayan yaklaşımı; hem Osmanlı’nın son dönemindeki İttihat ve Terakki iktidarınca (Prens Sabahaddin’in ilk Jöntürk Kongresi’nin organizatörü olduğu hatırlanmalıdır) hem de Cumhuriyet’in kurucu kadrolarınca benimsenmedi.¹⁹⁰ Kamu çıkarının bireyden üstün ol-

188. İrvin Cemil Schick, Ertuğrul Ahmet Tonak, “Uluslararası Boyut: Ticaret, Yardım ve Borçlanma”, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3. bs., Der: İrvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998, s. 359-360.

189. Osman Kafadar, **Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma**, İstanbul, Vadi, 1997, s. 198-203.

190. Nilüfer Göle, **age**, s. 75-77.

duğuna dair Ziya Gökalp gibi düşünürlerin savunduğu fikirler daha çok rağbet gördü.¹⁹¹

Cumhuriyet merkezinin, iktisadi kontrolle ilgili bu eğilimi, Osmanlı merkezinin davranışsal özelliklerine benzerdir.¹⁹² Çağlar Keyder, Cumhuriyet dönemindeki iktisadi yaklaşımda Osmanlı geçmişle temel kopuşun ancak II. Dünya Savaşı'nı izleyen on yıl içerisinde mümkün olduğunu; bu dönemden sonra burjuvazinin, bürokrasinin vesayetinden kurtulduğunu ve Anadolu tarımının üretici yığınlarının, kendilerini bireysel girişimin egemen olduğu bir ortamın içinde bulduklarını söyler.¹⁹³ II. Dünya Savaşı sonrasında Türkiye'ye Truman Doktrini ve Marshall Planı çerçevesinde yardımlar yapıldı. ABD bu yardımlar karşılığında piyasa ekonomisine geçilmesini talep etti ve Türkiye, ABD önderliğindeki yeni dünya sistemine uyum göstermeye çalıştı.¹⁹⁴ "Oyun gücü" nün ortaya çıkmasından sonraki CHP iktidarı dönemindeki 1947 Kalkınma Planı, köklü bir ekonomi politikası değişikliğini ifade eder; bu plana göre özel sektör güvenceye alınacaktı, yatırımlar dış kaynaklarla sağlanacaktı –daha önceden mümkün olduğunca yatırımlar ulusal kaynaklarla sağlanmaya çalışılmıştı– ve özelleştirmeler yapılacaktı. Bu plan, ekonomide, küreselleşmeye ve liberal politikalara yaklaşılması anlamını taşıyordu; bu plan tam uygulanamamakla beraber, ekonomiyle ilgili zihniyette önemli bir farklılaşma eğilimini göstermektedir.¹⁹⁵ İktisadi zihniyetteki küreselleşme ve liberalizm yönündeki değişiklikleri –birçok

191. Age, s. 84.

192. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 108-109.

193. Çağlar Keyder, "İktisadi Gelişme ve Bunalım: 1950-1980", Çev. Ahmet Günlük, Aydın Pesen, *Geçiş Sürecinde Türkiye*, 3. bs., Der: İrvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998, s. 310.

194. Çağlar Keyder, "İktisadi Gelişmenin Evreleri", *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Tarihi Ansiklopedisi*, C. IV, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993, s. 1065-1073; Feroz Ahmad, *age*, s. 127.

195. Yavuz Kepenek, Nurhan Yenitürk, *Türkiye Ekonomisi*, 12. bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2001, s. 91-93.

kişinin yaptığı gibi– siyasi aktör olarak DP’nin kararlarından ziyade, uluslararası sistemdeki değişikliklere ve Türkiye’nin bu sistemde ABD’nin olduğu blokta yer almasına bağlamanın daha önemli olduğu kanaatindeyim. Nitekim bu zihniyet değişikliğindeki önemli bir dönüm noktası olan 1947 Kalkınma Planı, CHP iktidarı döneminde gerçekleşmiştir.

Osmanlı’da, siyasal iktidara sahip olmanın, piyasa ekonomisinde başarılı olmaktan daha önemli bir meta olduğu zihin yapısı hâkimdi. Batı’nın ekonomik ahlakına ve sembolizmine ise paranın ekonomik olduğu kadar siyasal bir araç da olduğu bir anlayış hâkimdi.¹⁹⁶ Osmanlı bu yönüyle, sosyal yapının analizinde “statü” kavramının önemli olduğunu, sadece ekonomi temelli “sınıf” analizi yapmanın yeterince açıklayıcı olamayacağını söyleyen Weber’in sosyolojisine uygun bir yapı göstermiştir.¹⁹⁷ Cumhuriyet Türkiye’si, Osmanlı’dan miras aldığı, bahsedilen zihin yapısını ve buna göre oluşmuş kurumları, uluslararası sistemle etkileşimin belirleyiciliğindeki birikimsel süreçlerin sonucunda değiştirdi. Bu süreçlerin sonucu, merkezden bağımsız olarak sermaye sahiplerinin veya sermayeye sahip olmadan bile onu yönlendirmesi mümkün olan cemaatler gibi toplulukların güç kazanması, merkezin yukarıdan-aşağı değişim oluşturma gücünün azalması oldu.

4. Sivil Toplum Kuruluşları, Merkezin Kontrolü ve Kadın Konusu

Cumhuriyet’in kuruluşundan sonraki uzunca bir dönemde, merkezin gücünü muhafaza etme ve çevreden gelebilecek potansiyel tehditleri engelleme politikasının sonunda –sivil toplu-

196. Şerif Mardin, “Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü”, s. 210-211.

197. Max Weber, **Sosyoloji Yazıları**, s. 182-189.

mun devletten bağımsız ekonomik büyüme sağlamasının yanı sıra– bağımsız sivil toplum kuruluşlarının ortaya çıkmasına, yaşamasına ve güçlenmesine de izin verilmedi. Sivil toplum farklı düşünürlerce farklı şekillerde algılanmış bir kavramdır. Tocqueville, devletin sivil topluma müdahalesinin özgürlüklerin yok edilmesi anlamına geleceğini söyleyerek, bu müdahalelere karşı çıkarken;¹⁹⁸ diğer yandan Hegel, sivil toplumun devletin müdahalesi ve koruması altında var olabileceğini söylemiş ve felsefesinde önemli bir yeri olan “aşkın devlet” kavramına uygun şekilde bir sivil toplum kavramı oluşturmuştur.¹⁹⁹ Benim bu kitapta kullandığım anlamıyla sivil toplum; devletten özerk, gönüllü, özel alanla devlet arasında aracı özelliği olan, örgütlü bir sosyal yapılanma olarak tarif edilebilir.²⁰⁰ Ali Yaşar Sarıbay, sivil toplum fikrinin; toplum karşısında birey, kamu karşısında özel, özgeçelik karşısında bencillik, duyu karşısında akıl gibi karşıtlıklar arasında bir sentez arayışına bağlı olarak geliştiğini söyler.²⁰¹ Birçok ülkeyi kapsayan Dünya Değerler Araştırması'nda (The World Values Survey), Tocqueville ve Putnam'ın, gönüllü organizasyonlara üyelikle, demokratik istikrarın birbirleriyle sıkı sıkıya bağlı olduklarına dair hipotezlerini destekleyen sonuçlara ulaşılmıştır.²⁰² Osmanlı, Montesquieu'nün de dikkat çektiği üzere Batı'daki gibi, merkez ile halk arasında aracılık edecek ara tabakalardan (sivil toplumdan) yoksundu.²⁰³ Gene de tarikatlar ve ulema-vakıf ilişkisi çerçevesinde, ara yapılar iş-

198. Alexis de Tocqueville, **Democracy in America**, Çev. Arthur Goldhammer, New York, Library of America, 2004.

199. G. W. F. Hegel, **Elements of the Philosophy of Right**, Ed. Allen W. Wood, Çev. H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, s. 272-274.

200. Ali Yaşar Sarıbay, **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam**, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2001, s. 26-27; Ali Yaşar Sarıbay, “Türkiye'de Demokrasi ve Sivil Toplum”, **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam**, Der: Fuat Keyman, A. Yaşar Sarıbay, Ankara, Vadi Yayınları, s. 90.

201. Ali Yaşar Sarıbay, “Türkiye'de Demokrasi ve Sivil Toplum”, s. 107-108.

202. Ronald Inglehart, **Modernization and Postmodernization**, s. 188-190.

203. Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 86-87.

levini yerine getiren, halkın maddi-manevi ihtiyaçlarını karşılayan kurumlar mevcuttu.²⁰⁴ Bu kurumlar, maddi açıdan zora düşmüş veya evlenememek gibi sorunları olan bireylerin, sorunlarını giderme gibi sosyal fonksiyonlar üstlenirlerdi. Fakat aşağıdan-yukarı talepleri ileterek yukarının/merkezin politikalarında ciddi bir değişiklik yapılmasına sebep ol(a)mazlardı; sivil toplum, eğer özelle devlet arasında, devletin politikalarında da gereğinde değişikliğe sebep olacak şekilde aracılık rolü olan bir yapı olarak tarif edilecekse, bu kurumların bu tarifi şartlarını gereğince yerine getirdikleri söylenemez. Örneğin bir çevreci örgütün taleplerinin, çevreyi kirletecek bir sanayileşme politikasının durdurulmasını sağlamaya çalışması şeklinde bir fonksiyonu –genelde– icra etmezlerdi.

Cumhuriyet devrimlerinin gerçekleşmesinde de ciddi anlamda bir gücü olmayan sivil toplumdan gelen isteklerin önemli bir rolü olmamıştır. Örneğin devrimlerde merkezi bir öneme sahip olan kadınlarla ilgili konularda –mesela kadınların kamusal alana çıkışının kolaylaştırılmasında– kadın kuruluşlarının belli bir oranda etkisi olmuşsa da tüm süreç içinde bu etki hayli sınırlıdır. *Kadınlar Dünyası* dergisiyle görüşlerini beyan eden, Osmanlı’nın son dönemlerindeki bir kadın topluluğu gibi, feminist savlara yakın olduğu söylenebilecek ve yeni bir bilincin inşa edilmesinde etkili olmuş hareketler olmuştur.²⁰⁵ Fakat merkezce, kadınlar tarafından gerçekleştirilen ilk siyasi parti girişimi kabul edilmemiş, 1924’te kurulan Türk Kadınlar Birliği “kadın haklarının sağlandığı” gerekçesiyle kendini feshetmiştir; daha doğrusu feshetmek zorunda bırakılmıştır. Merkezin kadınlarla ilgili politikalarında bile “patrimonyal bir feminizm”

204. Ali Bayramoğlu, “Şerif Mardin’le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi”, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset**, Der: Mümtaz’er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990, s. 107-113.

205. Serpil Çakır, **Osmanlı Kadın Hareketi**, s. 37, 79-312, 316.

hâkim olmuştur.²⁰⁶ Fatmagül Berktaş'ın dikkat çektiği gibi Türk modernleşmesinde, kadınlara bir yandan Batılılaşma ve modernliğin taşıyıcılığı rolü verilirken, diğer yandan bu rolün sınırları erkeklerce çizilmiştir.²⁰⁷ Toplumdaki kadın hareketlerinin taleplerinden hayli bağımsız bir “yasal feminizm” (feminist talepleri çıkardığı yasalarla karşılamaya çalışan, feminist idealleri gerçekleştirecek toplumsal dinamikleri oluşturmada aynı ölçüde istekli/başarılı olmayan) çerçevesinde merkezin politikaları belirlenmiştir.

5. Uluslararası Sistemden Kaynaklanan Etkilerle Değişim

Sivil toplum kuruluşları, merkeze karşı tek başına zayıf olan bireyin, kendisiyle ortak menfaatleri veya fikirleri paylaşan bireylerle birleşerek bir güç odağının parçası olmasına ve tek başına gerçekleştirmesine ve duyurmasına imkân olmayan isteklerini gerçekleştirmesine ve duyurmasına olanaklar sunar. Osmanlı'da bu fonksiyonu icra edecek ciddi anlamda bir sivil toplumun olmaması, “aşağının/çevrenin” taleplerinin “yukarının/merkezin” politikalarını şekillendirememesinin önemli sebeplerindendir. Bu yapıda, merkezi değiştirecek potansiyel güç, çevreden daha çok diğer ülkelerle savaş gibi ilişkilerden ve uluslararası sistemden kaynaklanmıştır. Nitekim Osmanlı modernleşmesine yol açan itici gücün en önemli unsuru da dış ülkelere karşı kaybedilen savaşlardan, bu ülkelere benzeyerek gücünü koruma ve artırma –devletin bekası– arzusuyla taklide yönelmekten ve uluslararası arenada var olan “güç dengesi sistemi”nde, Osmanlı'yı destekleyerek ayakta tutanların taleple-

206. Bülent Tanör, *age*, s. 324.

207. Fatmagül Berktaş, “Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm”, s. 356.

rinden kaynaklanmıştır.²⁰⁸ Cumhuriyet dönemine geçişte merkezin ideolojisinde değişiklik olmuş, teknolojide olduğu gibi kültürel alanda da Batı’ya benzemek ideolojinin bir parçası olmuştur. Böylece Cumhuriyet’in kuruluşundan sonra merkezin modernleşme ideolojisini benimsemesiyle, yukarıdan-aşağı yapılan köklü değişikliklerle modernleşme süreci ivme kazanmıştır. 1946’dan sonraki süreçlerde, merkezin gücünü çevreyle paylaşması ve yukarıdan-aşağı değiştirme gücünden (patrimonyal yapıdan) feragat etmesi anlamına gelecek farklılaşmaların temel itici gücü yine “dışarıdan” gelmiştir. Daha önce değindiğim gibi, çok partili sisteme geçişte ve piyasa ekonomisine daha uygun bir ekonomik yapıya geçişte önemli bir itici güç, II. Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan “iki kutuplu sistemin”²⁰⁹ lideri ABD’ye olan bağımlılığımız olmuştur.²¹⁰ Cumhuriyet döneminin dış politikasının en az değişen unsuru Lozan’a bağlılık olmuştur; Kurtu-

208. “Güç dengesi” kavramı uluslararası siyasal sistemin bazı özelliklerine dikkat çekmek için kullanılır. Bu sistemin ortaya çıkışı 1648’deki Westphalia Antlaşması’na kadar götürülür ve İkinci Dünya Savaşı’nın sonuna kadar bu sistemin-sistemin tipik özelliklerini göstermeyen geçiş dönemleriyle beraber- devam ettiği söylenir. Bu sistemin tipik davranışsal özelliklerinden bazıları; sistemin tümüne hâkim olmaya kalkıp güç dengesini bozmaya yeltenen aktörleri (devletleri) önlemek, esnek (değişebilen) koalisyonlara gitmek, ideolojilerdense güç ilişkilerinin koalisyonları belirlemesidir. Faruk Sönmezoglu, **Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi**, 4. bs., İstanbul, Filiz Kitabevi, 2005, s. 667-669, 693-697. Osmanlı merkezi, devletin hayati menfaatlerini gözeterek, uluslararası sisteme (bu sistem özellikle Avrupa merkezliydi) hâkim olan “güç dengesi sistemi”nin imkânlarından yararlanmış ve bu sistemin gereği olarak ittifaklara gitmiştir; bu ittifakların ise Osmanlı modernleşmesinde önemli rolü olmuştur. Örneğin “klasik güç dengesi sistemi”nin bir gereği olarak İngiltere, Rusya’nın genişleme ve güçlenmesini önlemek için Osmanlı ise tek başına Rusya’ya karşı koyamayacağı için ittifaka gitmişlerdir. İngiltere, desteğine karşılık Osmanlı modernleşmesi açısından önemli olan talep ve telkinlerde bulunmuştur.

209. “İki kutuplu sistem” bir uluslararası siyasal sistem türüdür. İkinci Dünya Savaşı’ndan 1990’lara kadar olan dönemi ifade etmek için kullanılır. Bu sistemde ittifaklar, “güç dengesi sistemi”nin aksine uzun nitelikli ve ideolojik temellidir. İki kutbun da -ABD ve Rusya- liderleri vardır. İki kutuplu sistemde, aktörlerin (devletlerin) birbirlerine bağımlılıkları önemli ölçüde artmıştır. **Age**, s. 715-728.

210. Bahsedilen süreçlerde -benim savunduğum yaklaşıma benzer şekilde- dıştan gelen etkilerin iç dinamiklerden daha belirleyici olduğunu savunan bir çalışma olarak bakınız: Nihal Kara-İncioğlu, “Türkiye’de Çok Partili Sisteme Geçiş ve Demokrasi Sorunları”, s. 205-207.

luş Savaşı’yla *de facto*, Lozan’la *de jure* egemenlik altına alınan toprakların,²¹¹ II. Dünya Savaşı sonrası Sovyetler tarafından tehdit edildiğiyle ilgili algı, Türkiye’nin, zaten yüzünün dönük olduğu Batı blokunun içinde yer almasında etkili bir unsur olmuştur.

Cumhuriyet merkezinin, kontrolü dışında partilerin, muhalefetin, burjuvazinin ve sivil toplumun oluşmasına izin vermeyen, Osmanlı zihniyet ve sistemini devam ettiren eğiliminin kırılmasında “dışarıdan” gelen söz konusu etkilerin belirleyici rolü hayli yüksektir. Cumhuriyet’in ideolojik olarak bir parçası/benzeri olma hedefini koyduğu Batı dünyasında, devlete karşı bireyi yücelten liberal değerlerin hâkim olması, merkezin gücünü muhafaza etme yönünde politikalar benimseyen Kemalistler ve CHP için paradoksal bir durum oluşturuyordu. Osmanlıdan miras kalan merkezi/devleti güçlendirme eğilimiyle beraber 1920’ler ve 1930’larda uluslararası sistemde ortaya çıkan gelişmeler, devletçilik politikalarının gelişmesine ve merkez-çevre ilişkilerinde önemli bir farklılaşma ol(a)mamasına sebep oldu. 1929 buhranı gibi Cumhuriyet’in genç yaşlarında Batı dünyasını yakalayan bir kriz, Cumhuriyet Türkiye’sinin dünya ekonomisiyle bütünleşme sürecini sekteye uğrattı.²¹² Fakat Cumhuriyet’in kurucu ideolojisine içkin olan Batı’ya benzeme ideali, kurucu kadro görmezden gelse de aslında bireyi ön plana çıkaran liberalizmin değerlerine uygun politikalar benimsenmesini içinde barındırıyordu.²¹³ Batı’nın ideolojisiyle paradoksal bir şekilde

211. Faruk Sönmezoğlu, “Türkiye Cumhuriyeti’nin Dış Politikasında Süreklilik ve Değişim”, **Türk Dış Politikasının Analizi**, Der: Faruk Sönmezoğlu, İstanbul, Der Yayınları, 2004, s. 1046.

212. Ronnie Magulies, Ergin Yıldızoğlu, “Tarımsal Değişim: 1923-70”, Çev. Nehir Kalaycıoğlu, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3. bs., Der: İrvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998, s. 290.

213. “Liberalizm” Batı kültürüyle bağlantılı olmakla beraber farklı şekillerde tanımlanmış bir kavramdır. Bu kitapta kullandığım anlamıyla liberalizm “Siyasal iktidarı sınırlandırarak, bireysel hak ve özgürlükleri tanımlayıp savunmaya yönelen siyasal ve ekonomik felsefe” olarak tarif edilebilir: Fatmagül Bertkay, “Liberalizm: Tek Bir Teorik Pozisyona İndirgenmesi Olanaksız Bir İdeoloji”, **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, 2. bs., Der: H. Birsan Örs, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 50.

zıt olan ve Cumhuriyet’in kurucularının zihinlerine içkin olan merkezi bireye karşı kuvvetlendirici, seçkinci, devletçi eğilimler; Batı ile temaslar arttıkça, 1929 buhranı, iki dünya savaşı arasında faşizmin yükselmesi ve II. Dünya Savaşı gibi uluslararası sistem açısından anomali durumları geçtikçe giderek çözüldü.

Çok partili sisteme geçişte, pazar ekonomisinin yayılmasında, burjuvazinin merkezden bağımsız olarak gücünü artırmasında ve sivil toplum kuruluşlarının öneminin artmasına yol açan süreçlerde “dıştan içe” gelen etkilerin izlerini görmek doğru sosyolojik analiz için gerekir. Elbette bu “dıştan içe” etkiye vurgu yapmak, toplumda gelişen ve bu süreçle birleşen dinamikleri görmezlikten gelmek anlamını taşımamalıdır. Sonuçta merkez-çevre ilişkilerinin değişim sürecini; uluslararası sistemdeki değişimler, anomaliler ve bu sistemin içindeki Osmanlı’nın veya Cumhuriyet’in bu sistemle ilişkileri ve bunlarla beraber iç dinamikler çerçevesinde bütünsel bir bakışla ve çok-nedenli açıklamalarla değerlendirmek gerekir. Dıştan gelen etkilerin toplumda oluşan dinamiklerle birleşmesi, bahsedilen değişimlerin gerçekleşmesinde etkili olmuştur. 1946’dan itibaren merkez-çevre ilişkilerinde önemli farklılaşmalar yaşanmaya başlamış, daha sonra sosyal olanın siyasal olandan bağımsızlaşmasında ve sivil toplumun gücünü artırmasında 1980’li yıllarda köklü değişimler gözlenmiştir. (1980’ler ve sonrası üçüncü bölümde ele alınacaktır.) Tüm bu süreçlerde merkezden çevreye, yani siyasal olandan toplumsal olana güç transferi olmuştur; bu güç transferiyse merkezin yukarıdan-aşağı değişim yapma potansiyelini gittikçe azaltmıştır. Bu oluşumlar, Türkiye’deki İslam ile ilişkili olguları –ilerleyen sayfalarda görüleceği gibi– anlamak için hayati önemdedir.

B. 1980'LERDEN ÖNCE TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NİN İDEOLOJİK AYGITLARI

1. Althusser, Platon, Gadamer, Popper, Kant, Aristoteles ve İdeoloji

Bir devletin sadece baskı aygıtıyla; yani polisi, askeri, mahkemesi, hapishanesiyle bireyleri istediğince şekillendirmesine ve yönlendirmesine olanak yoktur. Althusser'in dikkat çektiği gibi bütün bireylerin başına bir polis dikmek, mümkün olmadığı için bütün bireylerin isteğe göre yönlendirilmesi (baskı olmadan da istenen şekilde hareket etmesinin sağlanması), ideoloji ve bu ideolojiyi bireylere aşıl原因an devletin ideolojik aygıtları sayesinde gerçekleştirilmeye çalışılır. Althusser, Platon'un da bunun farkında olduğunu söyler. Platon, köleler ile zanaatkarları gözaltında tutmak için muhafızlar öngörmüştü ama her köle ve zanaatkarın başına bir muhafız dikilemeyeceğini, bu mümkün olsa bile muhafızların başına kimin dikileceği probleminin var olduğunu biliyordu. Bu yüzden Platon, daha çocuk yaştan çocukların tek başına "işleyebilmesinin sağlanması" –dileğe göre şekillenmesi– için çocukların "güzel yalanlar" ile eğitilmesi gerektiğini söyledi.²¹⁴ Althusser, Platon'un bu yaklaşımıyla, toplumun kontrolü –Althusser için bu, üretim ilişkilerinin yeniden üretimidir– için baskının dışında ideolojiye ihtiyaç duyuldu-

214. Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 87. Platon'un çocukların "güzel yalanlar" ile eğitilmesini tavsiye etmesi için bakınız: Platon, *Devlet*, 6. bs., Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1988, 3. Kitap, s. 77-107.

ğunu, keşfettiğini tespit eder. Althusser “modern anarşist devrimci yöneticileri” ideolojinin bu rolünü keşfedemedikleri için eleştirir ve “iflah olmaz bir gerici” olarak nitelediği Platon’u, bu yöneticilerin okumasını tavsiye eder.²¹⁵

Siyaset ve sosyolojiyle ilgili yaklaşımlarını –Freud’dan aldığı etkiler sonucunda– psikolojiyle zenginleştiren Althusser; bir Freudcu olarak Lacan’ın bilinçdışına uyguladığı terimleri devralarak, ideolojiyi “tanıma-kabul etme ve tanımama-kabul etmeme” olarak tanımlar.²¹⁶ Althusser, ideolojinin, içinde olduğumuz birçok durumda, kendimizi ideolojinin dışında sanmamıza yol açtığına dikkat çekmiştir: “İdeolojinin ideolojik kimliğinin ideoloji tarafından yadsınması da ideolojinin yol açtığı sonuçlardan biridir... Öte yandan, gayet iyi bilindiği gibi, ideolojide olma suçlamasını bir tek başkalarına yakıştırır insan, asla kendine yakıştırmaz...”²¹⁷

Olguları değerlendirirken “tabula rasa” zihin yoktur, ideolojiler renkli ve numaralı gözlükler gibi olguları nasıl gördüğümüzü şekillendirir. Kant’ın, zaman ve nedensellik gibi “apriori zihinsel kategoriler”in gözlükleriyle numen âlemi gözlediğimizi, algıladığımız fenomenlerin “kendinde şey” (numen âlem) olmadığına dikkat çekmesine bu durumu benzetebiliriz.²¹⁸ Diğer yandan Gadamer, hermenötikte önyargılardan tamamen kurtulmuş bir şekilde olguları yorumlayamayacağımıza, yani önyargı gözlüğüyle yorumlamalarda bulunduğumuza, önyargılar vasıtasıyla tecrübelerimizi gerçekleştirdiğimize vurgu yapmıştır.²¹⁹ Karl Popper ise en objektif bilim olarak kabul edilen

215. Louis Althusser, *age*, s. 87-88.

216. *Age*, s. 77.

217. *Age*, s. 104.

218. Kant, *The Critique of Pure Reason*, Çev. J. M. D. Meiklejohn, Chicago, William Benton, 1971, s. 54-56, 93-98.

219. Hans-Georg Gadamer, “Hermeneutik Problemin Evrenselliği”, Çev. ve Der: Hüsamettin Arslan, *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s. 65-66.

fizikte bile, kuramın gözlükleriyle gözlem yaptığımızı, “tabula rasa” zihinle gözlem olmadığına dikkat çekmiştir.²²⁰ Kant'ta algımızı önceleyen ve etkileyen zihinsel kategoriler, Gadamer'de yorumlamamızı önceleyen ve etkileyen önyargılar, Popper'da gözlemimizi önceleyen ve etkileyen kuramlar olduğu gibi Althusser'de kabul etme ve reddetme süreçlerimizi önceleyen ve etkileyen ideolojilerimiz vardır. Aristoteles'in “İnsan siyasal bir hayvandır”²²¹ sözü Althusser'de, “İnsan doğası gereği ideolojik bir hayvandır” şekline dönüşür.²²² Althusser için “ideoloji” maddi bir var oluşa sahiptir: “Maddi ideolojik aygıt tarafından tanımlanan, maddi kurallarca belirlenen, maddi pratiklerde yer alan maddi edimlerdir.”²²³ Devletin ideolojik aygıtları varlık ve pratikleriyle, ideolojinin somut maddi halidir.²²⁴

2. Yeni Sosyal-Siyasi Yapının Önemi

Devletin ideolojik aygıtları, merkezin ideolojisini çevreye taşıyacak somut kurumlar olarak, merkezin çevredeki bireyleri dilediğince şekillendirmesine yardımcı olmaktadır. Türkiye Cumhuriyeti'nin merkezi, ideolojisini; kurduğu somut kurumlarla (devletin ideolojik aygıtları), bu somut kurumların çevreye nüfuzuna daha çok olanak tanıyan yeni sosyal-siyasi yapının imkânları, şehirleşmenin artması ve 20. yüzyıl teknolojisi sayesinde çevreye daha etkin şekilde taşıyarak bu hususta Osmanlı'dan daha başarılı bir konuma yükseldi. Bu olgu, Cumhuriyet'in yukarıdan-aşağı değiştirme gücünün artmasının ve Cumhuriyet'le, yüzlerce yılın geleneğine zıt bir değiş-

220. Karl R. Popper, **Bilimsel Araştırmanın Mantığı**, s. 130-137.

221. Aristoteles, **Politika**, 6. bs., Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2002, s. 9.

222. Louis Althusser, **age**, s. 100.

223. **Age**, s. 97.

224. **Age**, s. 93-94.

min, kısa sayılacak bir sürede, geniş bir kitleye benimsetilmesinin en belirleyici faktörlerindedir.

Cumhuriyet dönemindeki sosyal-siyasi yapıda, Osmanlı’da olduğu gibi ideolojik aygıtlarla ulaşılamayan geniş bir kesim kalmadı. (Bu olguda, II. Mahmut’tan itibaren gelişen süreçlerin katkısı vardır.) Osmanlı’daki millet sisteminde din ve eğitimle ilgili işlerinde özerk olan milletler, merkezin ideolojik aygıtlarının nüfuz alanının dışında kalıyordu. Millet liderlerinin merkezce kontrolü gibi güç ilişkileri ve devletin baskıcı aygıtı, milletlerin merkeze bağımlılığını sağlayan en önemli unsurlardı. 20. yüzyılın başlarında, Cumhuriyet’in kuruluşuna kadar olan evrede Hıristiyan nüfus iyice azalmıştı. 1906’da Türkiye’deki 15 milyonluk toplam nüfus içinde 1,5 milyon kadar Rum vardı, 1923’e gelindiğinde ise 400 bin Rum kalmıştı. 1906’da 1 milyon kadar olan Ermeni nüfus ise 1927’ye gelindiğinde 100 binin altına inmişti.²²⁵ Cumhuriyet döneminde Müslüman olmayan nüfusun oranında sürekli azalma oldu, artık merkezin nüfuz gücü dışında kalan geniş bir kitle yoktu.

3. Eğitimsel İdeolojik Aygıtlar

Osmanlı’nın en önemli ideolojik aygıtı dinsel ideolojik aygıt olmasına karşın, Cumhuriyet’in en önemli ideolojik aygıtı eğitimsel ideolojik aygıt olmuştur. Eğitimsel ideolojik aygıtın dinsel ideolojik aygıtın yerini alması, Türkiye’ye özel bir durum değildir; Türkiye’nin rol modeli olarak alınan Batı’da da aynısı olmuştur.²²⁶ Modern eğitim temelde yazılı metinler üzerinden yapılmaktadır. Eğitimin ilk aşamalarında okuma yazma öğretilirken,

225. Çağlar Keyder, “Türkiye Demokrasisinin Ekonomi Politikası”, Çev. Nail Satlıgan, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3. bs., Der: İrvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998, s. 43.

226. Louis Althusser, **age**, s. 176-177.

geri kalan eğitim tamamen okuma yazma üzerinde yükselir. Bu yüzden, bir ülkedeki okuryazar oranı, o ülkenin yüzde kaçına eğitimsel ideolojik aygıtın nüfuz edip etmediğini/edemeyeceğini anlamamız için önemli bir göstergedir. Osmanlı, Cumhuriyet'e % 10'un altında okuryazar devretti.²²⁷ Cumhuriyet'in ilk yıllarında da –1927'de– okuryazar oranı % 11 gibi çok düşük bir seviyede idi. Okuryazarlık oranı düzlemsel bir artış göstermiş ve 1981 yılında okuryazar oranı % 69'a yükselmiştir.²²⁸ Aşağıdaki tablolarda görüleceği gibi ilköğretimde de ortaokul ve liselerde de gerek öğrenci gerek kurum sayısı açısından doğrusala yakın bir artış yaşanmıştır. Ayrıca tablolardaki, kızların toplam öğrencilere ve kadın öğretmenlerin toplam öğretmenlere göre artış oranlarında kadınların eğitim kurumlarına gidiş, dolayısıyla kamusal alana çıkış oranlarındaki –Cumhuriyet'in başlangıcına oranla– artışa da tanık olunabilir. Kadınlar daha çok eğitim olanağına kavuşup meslek sahibi oldukça, annelerine nazaran daha çok ataerkil kalıpları sorgulamış ve kendi ayakları üzerinde durabilme yeteneğine daha çok kavuşmuşlardır.²²⁹ Bu okullar, birçok kızın kamusal alana çıktığı ilk ortam olmalarının yanında, kızların kamusal alana çıkmalarına ve güç ilişkilerinin paylaşıldığı alanlarda yer almalarına hazırlandıkları bir ortam da olmuşlardır. İlk ve ortaöğretim kurumlarındaki doğrusala yakın artış üniversitelerde de yaşanmıştır.²³⁰

Cumhuriyet'in 1980'lere kadar olan dönemindeki ilk ve ortaöğretimdeki sayısal gelişmeler aşağıdaki tablolarda görülmektedir:²³¹

227. Mehmet Ö. Alkan, "İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim", s. 76.

228. Yahya Akyüz, **Türk Eğitim Tarihi Başlangıçtan 1982'ye**, Ankara, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1987, s. 217.

229. Fatmagül Berktaş, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm", s. 359.

230. Yahya Akyüz, **age**, s. 225-229.

231. **Age**, s. 216, 222. Kızların toplam öğrencilere ve kadın öğretmenlerin toplam öğretmenlere oranı hesaplanıp, alıntı yapılan tablolara eklenmiştir.

Öğretim Yılı	Okul	Erkek Öğrenci	Kız Öğrenci	Toplam	Kızların Oranı	Erkek Öğretmen	Kadın Öğretmen	Toplam	Kadınların Oranı
1923-24	4.894	273.107	62.954	341.941	%18.4	9.021	1.217	10.238	%11.9
1930-31	6.598	315.072	174.227	489.299	%35.6	11.504	4.814	16.318	%29.5
1940-41	10.596	661.279	294.468	955.747	%30.8	14.583	5.981	20.564	%29.1
1950-51	17.428	1.016.915	599.711	1.616.626	%37.1	26.714	9.157	35.871	%25.5
1960-61	24.398	1.800.026	1.066.475	2.866.501	%37.2	48.944	14.032	62.526	%22.4
1970-71	38.234	2.892.654	2.120.754	5.013.408	%42.3	87.469	45.252	132.721	%34.1
1980-81	45.507	3.086.135	2.566.934	5.653.069	%45.4	126.105	85.468	211.573	%40.4

Cumhuriyet döneminde resmi ve özel ilkokullarda sayısal gelişmeler

Öğretim Yılı	Okul	Erkek Öğrenci	Kız Öğrenci	Toplam	Kızların Oranı	Erkek Öğretmen	Kadın Öğretmen	Toplam	Kadınların Oranı
1923-24	72	-	-	5.095	-	-	-	796	-
1930-31	83	20.148	6.945	27.093	%25.6	845	233	1.068	%21.8
1940-41	252	69.097	26.235	95.332	%27.5	2.422	1.445	3.876	%37.3
1950-51	440	50.262	19.037	68.765	%27.7	2.437	2.091	4.528	%46.2
1960-61	776	241.261	76.877	318.138	%24.2	9.110	4.159	13.269	%31.3
1970-71	1.842	569.719	213.752	783.471	%27.3	18.587	9.874	28.452	%34.7
1980-81	4.103	786.550	393.683	1.180.233	%33.4	20.355	10.575	30.930	%34.2

Cumhuriyet döneminde resmi ve özel ortaokullarda sayısal gelişmeler

Öğretim Yılı	Okul	Erkek Öğrenci	Kız Öğrenci	Toplam	Kızların Oranı	Erkek Öğretmen	Kadın Öğretmen	Toplam	Kadınların Oranı
1923-24	23	-	-	1.241	-	-	-	513	-
1930-31	57	4.333	1.366	5.699	%24.0	542	95	637	%14.9
1940-41	82	18.881	5.981	24.862	%24.1	1.110	434	1.544	%28.1
1950-51	88	17.526	4.643	22.169	%20.9	1.120	834	1.954	%42.7
1960-61	194	56.016	19.616	75.632	%25.9	2.394	1.825	4.219	%43.3
1970-71	518	173.885	70.684	244.569	%28.9	6.977	4.242	11.219	%37.8
1980-81	1.108	341.969	189.791	531.760	%35.7	22.438	13.760	36.198	%38.0

Cumhuriyet döneminde resmi ve özel liselerde sayısal gelişmeler

Cumhuriyet’in başlangıcında, eğitimsel ideolojik aygıtla nüfuz edilebilen vatandaşların nüfusa oranı hayli düşüktü. Fakat Cumhuriyet’in siyaset, ordu, bürokrasi ve yargı gibi merkezini oluşturan kurumlarında yer alan bireylerin hemen hepsinin belli bir oranda eğitim almasının zaruri olduğunu düşünürsek; Cumhuriyet’in başlangıcında merkezin, kendisini yeniden üretmesine yetecek kadar kitleye ideolojik aygıtlarıyla nüfuz edebildiğini söyleyebiliriz. Tarikatların daha çok toplumun çevresini oluşturan orta ve alt sınıflarda etkin oluşunun sebeplerini anlamaya çalışanların “ideolojik aygıtlarla buralara nüfuz edilememesine” dikkat etmeleri gerekir.²³²

Dinsel kimliğin, Osmanlı’daki Müslüman toplumun en önemli birleştirici unsuru olmasına karşın Cumhuriyet merkezi, laiklik/sekülerlik politikalarıyla kimlikteki dinsel öğenin önemini bir yandan azaltırken, diğer yandan milliyetçilik politikalarıyla kimliklerde oluşacak boşluğun yerini doldurmasını arzuladığı yeni birleştirici ideolojiyi yaymaya çalıştı. Cumhuriyet’in okulları bu hedefi gerçekleştiren en önemli ideolojik aygıtlardı. 1960’larda liselerde yapılan bir anket, bu hedefe ulaşmada Cumhuriyet merkezinin önemli başarılar ka-

232. Diğer yandan, Mardin’in dikkat çektiği gibi, Cumhuriyet’in kökeni Osmanlı’da da tarikatların -merkezdeki elit tabakada da etkin olmuş olmalarına rağmen- daha çok orta ve alt sınıflarda etkin olmaları ise tarikatların Cumhuriyet döneminde de daha çok orta ve alt sınıflarda (çevrede) etken olmalarının sebeplerini anlamada değerlendirilmesi gerekli ikinci bir yaklaşımdır. Mardin bunu vurgularken, toplum merkezindeki bazı elit kişilerin de tarikatlarla bağının olduğunu söyler, fakat genel durumun bu şekilde olduğunu belirtir. Şerif Mardin, “Ideology and Religion in Turkish Revolution”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 2, No: 3, Temmuz 1971, s. 206. Weber’in, tarikatların, daha çok, toplumsal hiyerarşinin altında bulunanlar üzerinde etkili olmalarını; bu tarikatların üyelerine “kurtulmuş” ve “aydınlanmış” oldukları hissini verip, onların maddi mahrumiyetlerine karşın manevi cihetten “elit” oldukları hissini vermeleriyle izah etmeye çalışması ise Türkiye’deki tarikatların çevredeki etkinliğinin daha yüksek olmasının nedenlerini anlamada değerlendirilmesi gerekli üçüncü bir yaklaşımdır. Ian Thompson, *Odaktaki Sosyoloji*, Çev. Bekir Zakir Çoban, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2004, s. 71-72. (Bütün bu durumlara uymayan, bu yaklaşımlarla açıklanamayan önemli miktarda tarikat üyesi bulunmaktadır. Bu üç yaklaşım genel durumu anlamada ipuçları olarak değerlendirilmelidir.)

zandığını göstermektedir. (Milliyetçilik ideolojisi Batı’dan alınmış olsa da Türkiye’ye has koşullar ve kültürel ortam Türk milliyetçiliğinin gelişimini şekillendirmiştir.) Bahsedilen anketteki “Çocuklara öğretilmesi gerekli en önemli iki ders nelerdir” ve “Okullardaki öğrenim hayatınızdan bu yana öğrendiğiniz en önemli şey nedir” sorularına “Ülkemin hizmetinde olmak”, “Tanrı’yı ve ülkemi sevmek”, “Terbiyeli ve vatansever olmak” en sık verilmiş olan cevaplardır. Bu tip cevaplar, anketi yapanları –doğal olarak– Türk liselerindeki eğitimin/gençlerin yüksek oranda milliyetçi olduğu sonucuna ulaştırmıştır.²³³

Bireylerin egzistansiyel dünyalarında önemli bir yeri olan İslam’ın, Osmanlı’dan gelen kültürün ve düşünce kalıplarının, özellikle devletin ideolojik aygıtlarıyla aşılana milliyetçilik ideolojisiyle beraber (milliyetçilik İslami birleştiriciliğın yerini alacak bir ideoloji olarak empoze edilmiş olsa da bu ideolojiyi İslam’a aykırı bulmadan, onunla birleştirerek karma bir ideoloji oluşturanların olduğu gözden kaçmamalıdır) bireyleri şekillendirmesi; Cumhuriyet Türkiye’sinde önemli bir taraftar kitlesi bulmuş olan Türk-İslam Sentezi’ne dayalı ideoloji ve söylemin yaygınlaşmasına yol açan şartların oluşumunda önemli bir rol oynamıştır. Bahsedilen anketin diğer önemli bir yanı ise –dinsel ideolojinin yerine milliyetçi ideolojinin okullardaki öğrencilerde ağırlık kazanması gibi radikal değişikliklerle beraber– Osmanlı’dan gelen patrimonyal davranış kalıpları ve zihniyetin devam ettiğinin de tespit edilmesidir.²³⁴

Cumhuriyet döneminde merkezin ideolojisini çevreye taşıyan eğitim aygıtları okullarla sınırlı kalmamıştır. Halkevleri, Halkodaları ve Köy Enstitüleri gibi aygıtlar da olmuştur. Halkevleri, Meşrutiyet’te kurulan Türk Ocakları’nın yerini aldı. Halkodaları ise Cumhuriyet döneminde, küçük yerleşim bi-

233. Andreas M. Kazamias, “Potential Elites in Turkey: Exploring the Values and Attitudes of Lise Youth”, *Comparative Education Review*, Vol. 11, No: 1, Şubat 1967, s. 34-35.

234. *Age*, s. 31-32.

rimlerinde kurulan, Halkevleri ile aynı çizgideki kuruluşlardı. İnkılâbı yaymak, İslami ideolojinin gücünü kırmak gibi amaçlarla kurulan ve faaliyet gösteren bu kurumların, kapatılana kadar CHP'ye bağlılığı sürdü.²³⁵ 1950'ye geldiğinde 477 Halkevi ve 4332 Halkodası vardı; en etkin dönemleri 1923-1940 arası olan bu kurumlar, 1951 yılında DP tarafından kapatıldı.²³⁶

Köy Enstitüsü projesinin fikri arka planında 1924 yılında Türk eğitim sistemi için rapor hazırlayan John Dewey ve ayrıca William James gibi filozofların pragmatist felsefesi olduğu söylenebilir.²³⁷ Diğer yanda köye göre öğretmen yetiştirmek, modernleşmeyi köye inşa edilecek kurumlarla gerçekleştirmek fikrinin kökeni II. Meşrutiyet'e kadar gider.²³⁸ Köyün içinden köye öğretmen yetiştirme hedefini güden bu kurumlardan 17 bin kadar köy çocuğu öğretmen olarak yetişmiş ve geniş bir kitleyi bunlar eğitmişlerdir. Bu kurumlar teorik bilginin yanında pratik uygulamaya da önem vermiş; makine kullanımı, hastalıklarla savaş, kooperatifçilik ve hayvancılık gibi birçok konuda köylüyü eğitmişlerdir. Köy Enstitüleri fikri arka planlarında var olan pragmatizme uygun eğitimlerinin yanında Cumhuriyet merkezinin ideolojisini köyde, imamın yerine Cumhuriyet'in yetiştirdiği öğretmeni önder yaparak yerleştirmeye çalışmışlardır.²³⁹ 1948'e kadar sayıları 21'e ulaşan Köy Enstitüleri, 1954 yılında DP iktidarı tarafından öğretmen okullarına dönüştürülerek ortadan kaldırıldı.²⁴⁰ Kurulduklarından itibaren ideolojik tartışmaların içinde olan ve pragmatik amaçlarının yanında ku-

235. Bülent Tanör, **Kurtuluş Kuruluş**, s. 313-314.

236. **Age**, s. 314-315.

237. Tanıl Bora, "Türkiye'de Siyasal İdeolojilerde ABD/Amerika İmgesi: Amerika: 'En' Batı ve 'Başka' Batı", **Modernleşme ve Batıcılık**, 2. bs., Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekin-gil, İstanbul İletişim Yayınları, 2002, s. 149.

238. Osman Kafadar, 'Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları', **Modernleşme ve Batıcılık**, 2. bs., Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekin-gil, İstanbul İletişim Yayınları, 2002, s. 369.

239. Bülent Tanör, **age**, s. 317.

240. Osman Kafadar, "Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları", s. 372.

rucu ideolojiyi yaygınlaştırmaya çalışan bu kurumların, kapatılış sebeplerinden birisi bu kurumlarda yetişen yeni neslin toprak reformunu desteklemesi ve buna karşı olan büyük toprak sahiplerinin bu kurumları kapatmaya çalışmaları olmuştur.²⁴¹

4. Dinsel İdeolojik Aygıtlar:

Diyanet İşleri Başkanlığı ve Camiler

Cumhuriyet’in merkezi, dinsel kurumlara farklı şekillerde yaklaşmıştır: Bu farklı yaklaşımlar gücünü yok etme, kontrol etme ve ideolojik aygıt olarak kullanma olarak özetlenebilir. Yeni devletin ideolojisine ve kurduğu ideolojik aygıtlara rakip olabilecek halifelik gibi önceki dönemin aygıtları kaldırılarak, yeni devletin ideolojisine karşı –yeni merkeze karşı– kitleleri seferber edebilme potansiyeli bulunan kurumlar yok edilmiş oldu. Camilerin nasıl kontrol altına alınması gerektiğiyle ilgili bir endişe ise hep vardı; camilerin, cemaatlerin kontrolüne geçmesi ile ilgili endişe hiç yok olmadı. 1931 yılında çıkarılan bir kanunla cami ve mescitlerin yönetimiyle görevlilerin atanması Evkaf Umum Müdürlüğü’ne geçti. 1950 yılında çıkarılan bir kanunla ise buraların yönetimi ve görevlilerinin atanması tekrar Diyanet İşleri Başkanlığına devredildi.²⁴² Tüm bu değişikliklerde camiye, hutbeyi ve imamla müezzin gibi görevlileri kontrol altında tutma, gereğinde bunları devletin ideolojisi ve menfaatleri doğrultusunda kullanma yaklaşımı değişmedi.

Camilerde verilen vaazların ve de özellikle cuma günü camilerde okunan hutbelerin kontrolü hep Cumhuriyet mer-

241. Bülent Tanör, *age*, s. 318.

242. Mehmet Görmez, “Türk Hukuk Mevzuatında Dini Kurumların Yeri ve Uygulama”, *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi*, Ed. İlyas Çelebi, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007, s. 489-490.

kezinin ilgi alanında oldu. Eski Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki'nin, Diyanet İşleri Başkanı olmadan önce 1920'lerde yazdığı hutbe kitabında yer alan hutbe başlıkları, camilerin nasıl ideolojik aygıt olarak kullanıldığı konusunda fikir verici niteliktedir. Bu başlıkların bir kısmı şöyledir: "Çalışan mükâfatını görür", "Vatan müdafaası", "Türk Hava Kurumu'na yardım", "Askerlik şerefi".²⁴³ Camilerin minarelerinin arasına mahyalar -ışıklı yazılar- yoluyla yazılan yazıları incelememiz bile aynı yönde bir kanaat verecektir. Minarelerin arasına mahyalarla yazılan bazı sloganlar şöyledir: "Var ol İnönü", "Türk yılmaz", "Yaşasın gaziler", "Vatan sevgisi imandandır", "Yaşasın misak-ı milli".²⁴⁴ Diyanet'in ideolojik aygıt olarak kullanımı, Diyanet'in, Cumhuriyet merkezinin rahatsızlık duyduğu Nurculuk ve Süleymancılık gibi akımlara karşı raporlar hazırlamasından da anlaşılabilir. Örneğin, Nurculuk hakkındaki raporda Nurculuk; İslami esaslara uymayan yorumlar yapmak, Said Nursi'yi aşırı yüceltmek, Kuran ve sünnete aykırı akıldışı yaklaşımlarda bulunmak, Atatürk'e saldırmak, Kürtçülüğü körüklemek, şapka devrimine karşı çıkmak gibi hususlarda eleştirilmiştir.²⁴⁵

Cumhuriyet'in kurucu kadroları, caminin halka nüfuz etmedeki öneminin farkındaydılar. Cumhuriyet'in karizmatik lideri Atatürk'ün bizzat kendisinin camilerde hutbe vermiş olması da bu farkındalığın bir göstergesidir. Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde okuryazar oranının düşüklüğü, televizyon gibi araçlarla kitlelere ulaşımın mümkün olmadığı hatırlanırsa; kitapların veya televizyon programlarının insan zihninin yeni sorunlarla karşılaşmasına ve bunlar hakkında yeni çözümler benimsemesine olanak vermeyen bu ortamda, "söz" ile nüfuzun belki de en etkili ortamı olan hutbelerin ve vaazların önemi daha iyi

243. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam*, s. 74.

244. *Age*, s. 75, 82, 83.

245. *Age*, s. 152-161.

anlaşılır. Cumhuriyet'in merkezi şüpheyile yaklaştığı imamın yerine liderliği öğretmene vermeye çalışmıştır ama diğer yandan sözlü kültürün etkin ve dinsel meşrulaştırmanın insanların zihinlerinde önemli olduğu bir ortamda, imamların etkileme gücünden faydalanmaya ve imamlar ile camileri ideolojik aygıt olarak kullanmaya da çalışmıştır. Buna rağmen Cumhuriyet'in 1940'ların sonuna kadarki döneminde camiye, imamı, müezzi-ni ideolojik aygıt olarak kullanma eğiliminden daha fazla gücünü yok etme ve kontrol etme eğilimlerinin hâkim olduğunu söyleyebilirim. 1927'de nüfusun 13.6 milyon olduğu dönemde Diyanet'e bağlı cami görevlilerinin 5668 kişi olmasına karşın, nüfusun 20.9 milyon olduğu 1950 yılında, cami görevlilerinin sayısının nüfustaki bu büyük artışa rağmen 4503'e düşmesi gibi veriler de bunu göstermektedir.²⁴⁶

5. Dinsel İdeolojik Aygıtlar:

İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri

Cumhuriyet merkezinin, bir yandan dinsel ideolojinin tehdidinden korunma, bir yandan dinsel kurumları ideolojik aygıt olarak kullanma, 1946'dan sonra ise çevrenin taleplerine cevap verme isteklerinin şekillendirdiği Diyanet dışındaki Türkiye Cumhuriyeti'nin deneyimine mahsus kurumların başında imam hatipler ve ilahiyat fakülteleri gelmektedir. İslam dünyasında laiklik ilkesi doğrultusunda, din hizmetini kamu hizmeti olarak gören, din görevlisini kamu görevlisi olarak değerlendiren Diyanet gibi bir kuruma pek rastlanmaz. Diğer yandan matematik, fizik, kimya dersleriyle beraber tefsir, hadis

246. Diyanet'teki 1927'den 1950'ye görevli sayısındaki değişim için bakınız: **Age**, s. 110. 1927'den 1950'ye nüfus değişimi için bakınız: Hüseyin Bal, **Kent Sosyolojisi**, Isparta, Fakülte Kitabevi, 2006, s. 77.

ve fıkıh derslerini beraber okutan ve Milli Eğitim Bakanlığına bağlı olan imam hatip liseleri deneyimi de hem Osmanlı medreselerinden hem de diğer Müslüman ülkelerdeki dinsel eğitim kurumlarının çoğundan önemli ölçüde farklıdır.²⁴⁷ YÖK'e bağlı olan ilahiyat fakülteleri de gerek kurumsal yapısı gerek ders programlarıyla Türkiye Cumhuriyeti'ne özgü bir deneyimi yansıtmaktadır. Bir yönüyle devletin ideolojisine hizmet eden, bir yönüyle devletin ideolojisine zıt ideolojilere kaynaklık etmesinden çekinilen bu kurumlar, Cumhuriyet tarihi boyunca birçok tartışmanın odağında olmuştur.

Cumhuriyet'in çok partili hayata geçişe kadar olan döneminde, imam hatip liselerini ve ilahiyat fakültelerini de ideolojik aygıt olarak kullanmaktan çok, bunlardan doğabilecek potansiyel tehlikeleri yok etme eğiliminin hâkim olduğunu söyleyebilirim. Medreselerin kapatılmasından sonra Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı, eğitim süresi dört yıl olan imam ve hatip mektepleri açılmıştır. 1924-1925 öğretim yılında ise Darülfünun (İstanbul Üniversitesi) İlahiyat Fakültesi 400 öğrencisiyle öğretime başlamıştır. İmam hatip mektepleri 1931-1932 öğretim yılında öğrencisizlik gerekçesiyle kapatıldığı gibi, 1933 yılında İstanbul İlahiyat da öğrencisizlik gerekçesiyle kapatılmıştır.²⁴⁸ Öğrencisizlik gerekçesiyle kapatmanın arka planına baktığımızda; Cumhuriyet merkezinin, dinsel ideolojinin güçlenip kontrolden çıkmasıyla ve merkezin ideolojisine rakip olmasıyla ilgili endişelerine tanık oluruz. Cumhuriyet'in ilanından sonra 1924'te liselerin, 1927'de ortaokulların, 1929'da ise ilkokulların ders programlarından dini içerikli dersler kaldırılmıştır. Böylece ilahiyat fakültelerinin mezunlarının Milli Eğitim Bakanlığına bağlı kurumlarda çalışabilmelerinin ola-

247. Mehmet Görmez, *age*, s. 487-488.

248. Mustafa Öcal, "Türk Hukuk Mevzuatında Din Eğitim ve Öğretiminin Yeri ve Uygulama Biçimi", *Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi*, Ed. İlyas Çelebi, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007, s. 520-522.

nağı ortadan kalktı. Kapatılan imam ve hatip mektepler ile ilahiyat fakülteleri mezunlarına alternatif bir çalışma olanağı sunacak ortam da yok oldu. İlahiyat fakülteleri ve imam hatiplere ayrılan ödeneklerin kesilmesi, din görevlisi olmanın toplumsal statü açısından eski itibarından uzaklaşması da bu kurumların 1930’ların başında ortadan kalkma sebeplerini oluşturmaktadır.²⁴⁹

“Oyun gücü”nün –çevrenin merkeze karşı belli bir oranda güç kazanması demektir– ortaya çıkmasıyla, çevrenin istekleri de Cumhuriyet merkezinin politikalarının belirlenmesinde etken olmaya başladı. CHP iktidarının devam ettiği 1948’de verilen bir teklifle imam hatip yetiştirme kursları açıldı. DP iktidarı 1951’de ortaokul seviyesinde dört yıllık imam hatip okullarını, 1955’te bu okulların üç yıllık lise kısmını eğitime başlattı. 1960 ihtilaline kadar 19 imam hatip kuruldu. İhtilal sonrası hükümetler döneminde; 1962-1963’te 7 tane, 1965’ten sonraki Süleyman Demirel başkanlığındaki hükümetler döneminde ise 46 tane imam hatip kurularak, 1971’deki muhtıraya gelindiğinde 72 sayısına ulaşıldı. 1971 askeri müdahalesinde bu okulların orta kısımları üç yıla indirildi ve ders programlarında diğer ortaokullarda okutulan din bilgisi dersi dışındaki dini içerikli bir ders bırakılmadı. Ayrıca bu 72 okulun son dönemlerde açılanlarının liselerinin açılmasına izin verilmeyerek, lise seviyesinde bu okulların sayısı 42’ye düşürüldü.²⁵⁰ 1971 askeri darbesinin güdümündeki Nihat Erim hükümeti, hazırladığı yönetmelikle, imam hatiplerin sadece kendi alanlarında yükseköğretime hazırlayacağına dair 1972 yılında bir yönetmelik de çıkardı. Fakat bir yıl sonra imam hatip okulları, imam hatip liselerine dönüştürüldü ve yapılan yeni düzenlemeyle bu liselerin mezunlarının, edebiyat kolu mezunları-

249. Age, s. 524-525.

250. Age, s. 529-531.

nın girebildiği yükseköğretim bölümlerine girmelerinin önu açıldı. 1951-1952 öğrenim döneminde bu okullarda sadece 876 öğrenci varken; 1969-1970'te bu okulların orta kısmında 36.655, lise kısmında 5.235 öğrenci öğrenim görmeye başladı.²⁵¹ 1971 muhtırasından sonra 1973-1974 öğretim yılında ise imam hatiplerde 34.482 öğrenci varken 1980-1981 öğretim yılında bu sayı 201.004'e ulaştı. Ecevit hükümetince 33, Demirel hükümetlerince 269 imam hatip açılarak toplam 374 sayısına ulaşıldı. Ecevit hükümetinde ve Demirel hükümetlerinde koalisyon ortağı olan Milli Selamet Partisi'nin çabaları, bu kurumların sayısının nüfusun artış hızına oranla böylesi yüksek bir şekilde çoğalmasında etkili oldu.²⁵²

6. İdeolojik Aygıt Olarak Medya

Cumhuriyet merkezi açısından iletişimsel ideolojik aygıtlar da çevreye nüfuz etmede önemli olmuşlardır. Gazeteler ve dergiler gibi iletişim araçları üzerinde devletin tekeli olmamıştır. Nitekim bunlar, uzunca bir dönem merkezin ideolojisine aykırı fikirleri seslendirmede –mevcut olan kuvvetli sansür uygulamalarına rağmen– en önemli araçlar olmuşlardır. Diğer yandan Cumhuriyet'in kuruluşundan 1980'lerin sonuna kadar, devletin, radyo ve televizyon yayıncılığı üzerinde tekeli olmuştur. Cumhuriyet'in daha başlarında 1927 yılında radyo yayıncılığı başlamıştır.²⁵³ Radyo büyük kısmı okuryazar olmayan bir topluma, Cumhuriyet'in sözle ulaşmasının aracı olmuştur. Böylece devletin, diğer ideolojik aygıtlarıyla ulaş-

251. İrfan Bozan, *Devlet ile Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri, Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*, İstanbul, TESEV Yayınları, 2007, s. 16-17.

252. Mustafa Öcal, *age*, s. 534-535.

253. Douglas A. Howard, *The History of Turkey*, Westport, Greenwood Press, 2001, s. 14.

madığı bir kitleye ulaşma aracı bu iletişimsel ideolojik aygıt olmuştur. 1961 Anayasası’nda “Radyo ve televizyon istasyonlarının idaresi, özerk kamu tüzelkişiliği halinde, kanunla düzenlenir” şeklinde bahsi geçen televizyon yayını ise dünyaya göre hayli geç bir tarihte, 1968 yılında, deneme yayınlarına başladı²⁵⁴ ve sözle beraber görüntüyle de etki olanağı doğmuş oldu. Şehirleşmenin artması, köylere elektrik gitmesi, vericilerin ülkede daha çok yayılması, televizyonların gittikçe ucuzlaması ve yayın saatlerinin artması gibi unsurlar televizyonla etki olanağını artırmıştır. Devlet merkezinin 1980’lerden sonra yukarıdan-aşağı değiştirme gücünün azalmasına yol açan önemli unsurlardan biri de –üçüncü bölümde görüleceği gibi– radyo, televizyon gibi iletişim araçlarında devletin tekelinin kalkması olmuştur. Televizyonla geniş kitlelere ulaşılması büyük ölçüde mümkün olmuşken, bu alanda devlet tekeline son verilerek, özel radyolarla beraber özel televizyonların da faaliyete geçmesi, bu çok etkili iletişim araçlarının ideolojik aygıt olarak önemini azaltmıştır.

Sonuçta Cumhuriyet döneminde merkez, Osmanlı merkezinden çok daha fazla ideolojik aygıtlarıyla nüfuz etme potansiyeline sahip olmuştur. Osmanlı merkezinin ideolojisine uygunluğuyla gücünden faydalandığı dinsel ideolojik aygıt dışındaki hukuksal, kültürel, iletişimsel ve de özellikle eğitimsel ideolojik aygıtlarla Cumhuriyet merkezi, önceki dönemden çok daha fazla vatandaşlarına nüfuz edebildi ve dönüştürdü. Cumhuriyet merkezinin ideolojik aygıtlarıyla bu nüfuzu; yeni sosyal-siyasi yapının olanakları, yeni teknolojinin imkânları ve karizmatik liderin (Atatürk) halk üzerindeki etkisi gibi faktörlerle birleşip İslam ülkelerinde benzeri görülmedik boyuttaki devrimci bir değişim sürecinin yaşanmasına sebep oldu.

254. Vedat Demir, **Türkiye’de Medya Siyaset İlişkisi**, İstanbul, Beta, 2007, s. 172.

7. Şehirleşme Sonucunda İdeolojik Aygıtların Artan Önemi, Kadınlarda Değişim, “İslami” Sembollerle Karşılaşma

Merkezin çevreye ideolojisini yayabilmesi, ideolojik aygıtlarıyla çevredeki bireylerin karşılaşabilmesine, ayrıca teknolojik imkânların kullanılabilmesine bağlıdır. Bu karşı karşıya gelme olgusunu mümkün kılan en önemli sosyal faktörlerden biri ise şehirleşme olmuştur. Şehirleşmenin getirdiği şartlar, bireylerin daha çok eğitim almasını gerektirmiş ve devletin eğitimsel ideolojik aygıtı, bireyleri biçimlendiren en önemli araçlardan biri olmuştur. Ayrıca şehirleşen bireyler hukuk işlerini çözmekte daha çok devletin hukuki aygıtıyla karşı karşıya gelmeye başlamışlardır. Örneğin evlilik ve boşanma gibi olaylarda bireyler artık devletle daha çok muhatap olma durumunda kalmışlardır. Şehirleşmeyle beraber bireyler, her nesilde daha fazla devletin edebiyat, güzel sanatlar ve diğer kültürel alanlarla ilişkili ideolojik aygıtlarıyla karşılaşmışlardır. Şehre göçle beraber, birçok kişinin elektriği olmayan bölgelerden, elektriği olan şehirlere taşındığını hatırlamak gerekir (1980'lerden önce Türkiye'deki köylerin çoğunluğunda elektrik yoktu). Elektriği olan ve verici sinyalleri daha iyi algılayan şehirlerde, devletin resmi radyosu gibi ideolojik aygıtlarının etkisi altına girmek de mümkün oluyordu.

Şehirleşme olgusu, çevredeki bireylere ideolojik aygıtlarla daha çok nüfuz edilmesine olanak tanınmasının yanında, oluşturduğu yeni sosyal yapı ve güç ilişkilerini yeniden şekillendirmesiyle de bireyleri dönüştürdü. Örneğin Türkiye'deki kırsal kesimlerden şehre göç eden kadınlarla ilgili olan araştırmalar, özellikle şehirlerde oluşan yeni durum neticesinde çalışmak zorunda kalan kadınların ve de onlardan daha da çok devletin eğitimsel ideolojik aygıtıyla şekillenen kızlarının; aile içindeki

gücünün arttığını ve klasik patrimonial geleneği sorguladıklarını ve dönüştürdüklerini göstermektedir.²⁵⁵ Bu kitapta, İslami kesimdeki değişimleri anlamak için özellikle odaklanılan hususlardan biri olan kadınların kamusal alana çıkış oranını artıran en önemli etkenlerden biri şehirleşme olmuştur. Kadınların kamusal alana çıkışının artması Cumhuriyet merkezinin ideolojisiyle örtüşmüştür; fakat bunun yanında, Berktaş’ın dikkat çektiği gibi, birçok Kemalist aydınının, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin değişmesine çok hevesli olmadıkları, “hem ailevi hem de içtimai vazifelerini müdrük uysal kadını rol modeli olarak sundukları” da gözden kaçmamalıdır.²⁵⁶ Şehirleşme ve Cumhuriyet’in ideolojisinin kadınlar üzerinde yol açtığı değişime karşılık, Kemalist aydınların da içinde olduğu geniş bir kesimin, geleneksel cinsiyet rollerini muhafaza etmeye çalışmalarının beraberce kadınlar ve cinsiyet ilişkileri üzerindeki etkisi “karışım kimlikler”in oluşma sebeplerinden birisidir.

Dünyanın diğer bölgelerinde olduğu gibi, şehirleşmeyle beraber, büyükanne ve büyükbabalar gibi üyelerin de içinde yer aldığı geniş ailelerden anne, baba ve çocuklardan oluşan çekirdek aileye geçiş yapılmıştır. Osmanlı’dan Cumhuriyet dönemine geçişte, yeni devletin ideolojisine ve bu ideolojisini kurduğu ideolojik aygıtlarıyla aktarmasına sorun teşkil edecek Osmanlı ile irtibatlı iki tane kurum vardı. Bunlardan birincisi dinsel ideolojik aygıtı; Cumhuriyet merkezi, –daha önce değinildiği gibi– halifelik gibi kurumları kaldırarak ve Diyanet gibi kendi kontrolünde yeni aygıtlar kurarak, varsaydığı tehlikelere karşı tutum belirledi. Diğer yandan Althusser’in de dikkat çektiği gibi aile kurumu da bir

255. Bu araştırmalara örnek olarak bakınız: Tahire Erman, “The Impact of Migration on Turkish Rural Woman: Four Emergent Patterns”, **Gender and Society**, Vol. 12, No:2, Nisan 1998, s. 161-164.

256. Fatmagül Berktaş, “Doğu ile Batı’nın Birleştiği Yer: Kadın İmgisinin Kurgulanışı”, **Modernleşme ve Batıcılık**, 2. bs., Ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekin, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, s. 284.

ideolojik aygıt vazifesi görebilmektedir.²⁵⁷ Fakat Cumhuriyet merkezinin eğitimsel, hukuki aygıtlar üzerindeki belirleyici gücü bu kurum üzerinde geçerli değildi. Cumhuriyet'in başlangıcında ailelerin devletin ideolojik aygıtı gibi fonksiyon gördüğü söylenemez. Devletin sekülerleştirici ideolojisine karşı bireylere İslami bir hayat görüşü veren en önemli kurum aile olmuştur. Şehirleşme, bunu yok etmemiştir ama çekirdek aile oluşmasına yol açarak, önceki dönemin ideolojisine göre hayatlarının daha uzun bir dönemini geçirmiş ve Cumhuriyet'in dönüştürücü yeni ideolojik aygıtlarıyla daha az karşılaşmış olan büyükanne ve büyükbabaların yeni nesiller üzerindeki etkisinin azalmasına yol açmıştır. Kocalarının aileleriyle yaşamaktan uzaklaşma, kadınların, erkek egemenliğine dayalı değerlere göre işleyen geniş ailelerden uzaklaşmaları ve daha çok otonomi kazanmalarına da sebep olmuştur.²⁵⁸ Devletin ideolojik aygıtlarıyla kırsala nazaran daha sık karşılaşan ve öğretmen gibi Cumhuriyet ideolojisini taşıyan aktörlerin daha çok etkisine giren bireylerin hayatlarında, çekirdek ailelerinin de –eskisine oranla– belirleyici rolü azalmıştır. Eğitimin ve üretimin aile dışında yapılmasının yanında, modern devletin sağlık ve emeklilik sigortası gibi hizmetleri kapsayan sosyal yapısıyla, ailenin güvenlik birimi olmakla ilgili fonksiyonlarını azaltması da ailelerin bireyler üzerindeki etkisini azaltan faktörler olmuştur.²⁵⁹

Modernleşmeyle ilgili birçok değişim şehirleşmenin artmasıyla ilişkilidir, fakat 1950'ye kadar şehirleşmenin yok denecek kadar düşük düzeylerde olduğu görülmektedir. Aşağıdaki tab-

257. Louis Althusser, *age*, s. 105-107. Her ne kadar Althusser bu ideolojik aygıtın etkinliğinin anlaşılmasında Freud psikolojisinin yardımcıları olacağını düşünse de; Freud'a atıf yapılsa da yapılmıyorsa da bireylerin tutum, hayat görüşü ve ideolojilerini edinmelerinde ailenin önemli rolü tartışılmazdır. Yapılan araştırmalarda, çocukların, politikadan sigaraya kadar birçok farklı konudaki tutumlarında, ailelerinin rolünün belirleyici olduğu anlaşılmıştır: Çiğdem Kâğıtçıbaşı, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, s. 120.

258. June Starr, "The Role of Turkish Secular Law in Changing the Lives of Rural Muslim Woman 1950-1970", *Law and Society Review*, Vol. 23, No: 3, 1989, s. 519.

259. Ronald Inglehart, *Modernization and Postmodernization*, s. 40.

loda da görüleceği gibi 1927 yılında kırsal kesimde yaşayan nüfus % 75,8 oranında iken, 1950'de çok ufak bir değişiklikle bu oran % 75,0 olmuştur. Bu oran, Batı'daki modernleşmeyle Türk modernleşmesi arasındaki çok önemli olduğunu düşündüğüm bir farklılığı anlamamızı sağlayabilir. Batı'daki modernleşme toplum seviyesindeki değişimler üzerinde yükselmiştir ve şehirleşmenin getirdiği yeni toplumsal yapı ve üretim ilişkilerindeki farklılaşma, Batı modernleşmesinin en önemli dinamiklerinden biri olmuştur. Oysa Türk modernleşmesinin en devrimci kültürel değişikliklerinin içinde yapıldığı 1950'ye kadarki dönemde şehirleşme oranı ancak % 1 kadar artmıştır.

Sayım Yılı	Toplam N. (milyon)	Kent N. (milyon)	Kır N. (milyon)	Kent (%)	Kır (%)
1927	13.6	3.3	10.3	24.2	75.8
1940	17.8	4.3	13.5	24.3	75.6
1950	20.9	5.2	15.7	25.0	75.0
1960	27.7	8.8	18.9	31.9	68.1
1970	35.6	13.6	22.0	38.5	61.5
1980	44.7	19.6	25.1	43.9	56.1
1985	50.6	26.8	23.7	53.0	47.0
1990	56.4	33.3	23.1	59.1	40.9
2000	67.8	44.0	23.8	64.9	35.1

Toplam nüfus, kent ve kır nüfusları, kent ve kır nüfuslarının toplam içindeki yeri²⁶⁰

260. Hüseyin Bal, *Kent Sosyolojisi*, s. 77.

“Oyun gücü”nün ortaya çıktığı, çevrenin İslami kültürle ilgili taleplerinin merkez politikalarını değiştirmeye başladığı 1946'dan önce, merkezin ideolojik aygıtlarının çevrenin önemli bir bölümünü teşkil eden kırsal kesime daha az nüfuz etmesi ve kırsal kesimin İslamiyet'le bağlantılı olan kültürünü geniş aile (kırsal kesimde büyükanneler, büyükbabalar, dayılar, halalar vb. aynı hanede yaşamadığı zaman da birey üzerinde etkin olurlar) gibi unsurlarla muhafaza etmesi sayesinde “İslami kültür” özellikle çevrede muhafaza edildi. Bu dönemden sonra ise göçlerle beraber, İslami unsurlara referansları içinde barındıran geleneksel kültür şehre taşındı; böylece bu döneme kadar belli oranda sekülerleşmiş olan merkez, “İslami kültür” ile karşı karşıya gelmesinin önemli bir bölümünü göç eden bu kesimle karşılaşması üzerinden yaşadı. Burada altı çizilmesi gerekli olgu, eskiden “İslami kültür”ün ortodoks temsilcisi olarak daha çok merkezin “yüksek kültürü” kabul edilmesine karşılık; bu dönemden itibaren “İslami kültür”ün çevrenin “alçak kültürü” ile temsil edildiğine dair oluşan algıdır. Mardin –Robert Redfield'dan ödünç aldığı kavramlarla– Osmanlı'daki merkezin, Farsça ve Arapça kelimelerle dolu dilini, elit yaşamını ve ortodoks İslam'la temsilini “yüksek (great) kültür” olarak niteler. Çevrenin, halk Türkçesi'nden oluşan dilini, göçebe veya tarıma dayanan yaşam şekillerini ve heterodoks dini akımları da barındıran çeşitliliğini ise “alçak (little) kültür” olarak tanımlar.²⁶¹ Daha önce, birçok kişinin gözünde –İslami teoloji açısından bu doğru olmasa da– İslam'ın en yüksek temsilcisi olan halife aynı zamanda padişahı, padişahsa sarayın elit yaşamının, ülkeyi yönetecek bir eğitimin ve hiyerarşide üstünlüğün sembolüydü. Köyden şehre göçle merkeze gelen, İslami kültürle ilişkilendirilen başörtüsü, takke veya şalvar²⁶² gibi

261. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 95-98.

262. Burada, teolojik olarak, bu sembollerin hepsinin İslami olduğu savunulmamaktadır. Nitekim birçok dinbilimci entelektüel, takke ve şalvarın -bazıları buna başörtüsünü de dahil edecekler- “İslam dini”nin bir unsuru olmadığını söylemektedirler. Ama ben, burada, teolojik gerçekliğin ne olduğuna değil, sosyolojik unsurlara ve bunla ilişkili insanların zihinlerindeki algı biçimlerine odaklanıyorum.

sembolleri görünür kılan tipik bireyler ise fabrika işçileri veya kapıcılar gibi,²⁶³ elit olmayan bir yaşamın, az eğitimin ve hiyerarşide toplumun alt tabakalarının üyeleriydiler.

Elbette şehirleşmenin hızla arttığı dönemlerde, İslami ideolojiyi benimseyen ve İslami olduğu ileri sürülen sembolleri görünür kılanlar, köy kültürü ile İslamiyet'e referanslı birçok ögeyi karıştırmış olan ve şehre göçle görünür olmaya başlamış olan kesimden ibaret değildi. Fakat bunlar geniş bir bölümü oluşturuyordu. Nitekim İslami kimliğiyle Kemalist merkezin ötekisi olan, diğer yandan şehirliliğiyle ve elit kesimin okulu Galatasaraylı olması gibi özellikleriyle göç eden bahsedilen kesimin de ötekisi olan Mehmet Şevket Eygi gibi kişilerin; köylülük ile İslam'ın karıştırılmasından ve bu karışımın ortaya çıkan estetik yoksunluğundan duydukları rahatsızlığı sıkça beyan etmeleri de,²⁶⁴ bahsedilen göç eden kesimin, birçok kesimin zihninde, İslami kültürle özdeşleştirilmiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Zamanla, köyden kente göç eden bu kesimden birçok kişi, şehrin sunduğu fırsatlardan yararlanarak (şehirleşmenin arttığı dönemlerde liberal ekonomi uygulamaları ile zihniyetinin yaygınlaşması ve merkezin onayı olmadan zenginleşme imkânlarının daha fazla mümkün olması sayesinde), toplumun üst tabakalarına doğru hareket etti. Kapitalist sistemin yaygınlaştığı toplumlarda, soy sop üyeliği ve eğitim seviyesi gibi unsurlardan öncelikli olarak toplumsal tabakalaşmanın sahip olduğu maddi güç çerçevesinde gerçekleşmesi, bahsedilen birçok kişinin yukarı tabakalara doğru hareketinde etkili oldu.

Fakat kapitalizmin kanaat yerine hırs, toplum yerine bireye

263. Geleneksel ve modernin karşılaşmasıyla ortaya çıkan karmaşıklığın bir örneği olarak "kapıcıların" incelenmesiyle ilgili bir çalışma: Gül Özyeğin, "The Doorkeeper, the Maid and the Tenant: Troubling Encounters in the Turkish Urban Landscape", **Fragments of Culture**, Ed. Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, London, I. B. Tauris and Co. Publishers, 2002, s. 43-69.

264. Mehmet Şevket Eygi, **Çareler Çözümler Teklifler Tenkitler**, İstanbul, Mavi Yayıncılık, 1997, s. 109-111.

önem veren sisteminin bir parçası olan bu kesimden birçok kişi; kapitalizmin üretim ilişkilerine girmenin ve her nesilde daha fazla Cumhuriyet’in ideolojik aygıtlarıyla şekillenmenin neticesinde, kimliklerinde de önemli değişimler yaşadı. 1946’dan sonraki görece özgür ortam, bu kesimden birçok kişinin, İslami kimliklerini yitirmeden bu değişimleri yaşamalarında önemli bir unsurdu. Sonuçta bu kesimden birçok kişi, kapitalist ilişkilerin ve Cumhuriyet’in ideolojik aygıtlarının şekillendirmesiyle beraber kimliklerindeki İslami unsurları da muhafaza etti; bu süreçler “karışım kimlik” olgularına kaynaklık eden unsurlardandır. Kimlikle ilgili daha önceki sayfalarda sunduğum yaklaşımından hareketle; İslami “çekirdek” muhafaza edilirken, kimliğin “kuşak” kısmında önemli değişimler yaşandığını, muhafaza edilen “öz” ile beraber yeni “inşalar”ın gerçekleştiğini söyleyebilirim. Türkiye’de –Mısır, İran ve Pakistan gibi birçok İslam ülkesinde olduğu gibi– İslami kesimin önemli yeni aktörlerinin, yeni kentleşmiş ve eğitilmiş (ideolojik aygıtlarla karşılaşmış) kesimin içinden çıkması, bahsettiğimiz kesimin kimliklerinde yaşadığı değişimi önemli kılmaktadır.²⁶⁵

Burada dikkat edilmesi gerekli bir husus yukarıdan-aşağı modernleşme küreselleşmeye dönüştükçe, yani küresel ekonomi ve kültür ile irtibatlar arttıkça ve dünyadaki ekonomiyle bütünleşilip, modern üretim araçları ve iş ilişkileri Türkiye’ye girdikçe, “dıştan içe” gelen etkinin toplumsal dönüşümlere yol açarak bahsedilen süreçleri tetiklediğidir. Küresel üretim ilişkileri ve üretim araçlarıyla bütünleşmenin getirdiği bu değişim, 1920’li yıllardaki merkezin yukarıdan-aşağı, “devrimci emirler” ile oluşturduğu değişimden farklıdır. Makineleşmenin artması ve dünyadaki yeni teknolojilerin ithalatı şehirleşmeyle ilgili süreç açısından kritik öneme sahip olmuştur. Örneğin bir traktörün altı tane tarım işçisinin işi bırakmasına sebep olduğu he-

265. Nilüfer Göle, **Modern Mahrem**, s. 69.

saplanmaktadır; her işçinin ortalama dört kişilik bir ailesi olduğu kabul edilirse, bir traktör 24 kişinin göçmen olmasına sebep olmuş demektir. 1950 yılında 16.585 olan traktör sayısının 1980 yılında 436.369 olduğunu düşünürsek,²⁶⁶ şehirleşmeyle oluşan mobilizasyonun arkasındaki itici kuvvetin önemli bir unsurunu idrak etmiş oluruz. Şehirleşme ise hem kırsal kesimdeki kültürle karışmış haldeki “İslami” unsurların merkezin yanına taşınmasına hem de merkezin ideolojik aygıtlarının bu kesimin üzerinde daha etkin olmasına sebep olmuştur. Şehirleşme yukarıdan-aşağı emirle oluşan bir değişimden ziyade –nitekim yukarıdan-aşağı emirle değişimin en yoğun olduğu yıllarda şehirleşme oranı yok denecek kadar düşüktü– modernleşme ve küreselleşme gibi süreçlerin sonunda, dünyadaki birçok bölgede kullanılabilecek benzer teknolojiyi ithal etmek gibi dinamikler sonucunda yaşanmış bir süreçtir. Diğer yandan şehirlere göç edenler, kırsal bölgelere oranla daha çok muhatabı oldukları merkezin kontrolündeki ideolojik aygıtlarla yukarıdan-aşağı bir sürecin sonucunda şekillenmişlerdir.

266. 1940'ta 1065 olan traktör sayısı, 1950'de 16.585, 1960'ta 42.136, 1970'te 105.865, 1980'de 436.369, 1990'da ise 689.343 olmuştur: Hüseyin Bal, *age*, s. 75.

C. 1980'LERDEN ÖNCE TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NDEKİ YÖNETİCİ ZİHNİYET

1. Batıcılık, Pozitivizm, Sosyal Darwinizm ve Hermenötik Yaklaşım

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla devletin yönetici zihniyetinde paradigmatal bir değişiklik yaşandı. Tocqueville'in "Hiçbir toplum hazır olmadığı bir devrimi yapamaz" görüşü Türkiye toplumu için kısmen geçerlidir;²⁶⁷ toplumun bütünü olmasa da toplumu yukarıdan-aşağı şekillendirme gücünü elinde bulunduran yeni merkezin yöneticileri, devrimci değişimlere yol açacak fikirlere hazırlanmışlardı. Cumhuriyet merkezinin yeni yöneticilerinin zihni, Osmanlı modernleşmesi döneminde, başta Fransa olmak üzere Batı dünyasından gelen yeni görüşlerin etki alanına girmişti ve Osmanlı'nın yıkılışıyla kurulan yeni devlet, bu yeni görüşlerin rehberliğinde devrimci değişikliklerin yapılabileceği fırsatı hazırlamıştı. Cumhuriyet'in hemen ilk yıllarında Osmanlı'nın "din-ü devlet" idealindeki "din" devletin yönetici zihniyetinden çıkarıldı ve "din" ile problemlerli bir ilişkiler dönemine girildi. Batıcılık, Pozitivizm, laiklik, ilerlemecilik, milliyetçilik gibi kavramlar yeni yönetici zihniyetin temel unsurları oldu. Kurucu zihniyete hermenötik yaklaşım

267. Mehmet Ali Kılıçbay, "Atatürkçülük ya da Türk Aydınlanması", **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000, s. 158.

mın; bu zihniyetin çözümlenmesi ve Cumhuriyet merkezinin dinle ilişkisinin belirlenmesinde yararlı olacağı kanaatindeyim. Hermenötik yaklaşımla, Cumhuriyet merkezinin, içinde olduğu paradoksları çözmeye çalışmak yerine anlamaya yönelmeyi ve yorumlamalara eşlik eden “engelleyici önyargıları” keşfedip, yorumlamaları bu farkındalıkla düzeltmeyi hedefliyorum.

Cumhuriyet merkezinin toplumsal mühendisliğinin teleolojik (amaçsal) yaklaşımının, kendisini ulaşılması gerekli hedef olarak nitelediği “Batılılaşma”, Atlantik’in iki tarafındaki Amerika ve Avrupa kıtalarına benzemekten çok daha soyut bir anlam içeriyordu. Bu anlam, Pozitivizm ve Sosyal Darwinizm gibi felsefi ve sosyolojik teorilerle de ilişkiliydi. Bunlara göre tarihsel yasaların kaçınılmaz bir sonucu olarak toplumlar ilkel aşamalardan daha gelişmiş aşamalara geçerler; “Batı” ise bu aşamalara daha erken ulaştığı için rol modeldir. Bu yüzdendir ki Kurtuluş Savaşı’nın kendisine karşı yapıldığı, Türkiye üzerinde “hain emelleri” olduğuna inanılan Avrupa devletlerine benzemeye çalışmak –Batılılaşmak– sorun olarak algılanmadı; asıl hedef evrimsel basamakların daha üstüne doğru tırmanmak, yani gelişmek ve ilerlemektir. “Batı” ise bu soyut hedefe –modernleşme– ulaşmakta başarılı olmuş somut bir rol modelidir. Cumhuriyet’in yönetici zihniyetine hâkim olan ilerlemeci-teleolojik tarih anlayışı, Osmanlı’nın uzun dönemler zihnine hâkim olmuş; statikliği idealleştiren, değişimi kötüyle özdeşleştiren, kötüyle iyi arasında döngüsel tarih anlayışından önemli bir farklılaşmadır.²⁶⁸

Osmanlı modernleşmesinden itibaren Auguste Comte’un Pozitivizmi ve Herbert Spencer’in Sosyal Darwinizmi Türk aydınlarında önemli etkiler oluşturdu. Comte (1798-1857), insanlığın içinden geçtiği, her biri bir öncekinden gelişmiş duru-

268. Şerif Mardin, “Türk Düşüncesinde Batı Sorunu”, **Türk Modernleşmesi**, 14. bs., Der: Mümtazer Türköne, Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 246-247.

ma karşılık gelen üç aşama olduğunu söyler: Bunlardan birincisi olan teolojik aşama; fetişizm, çoktanrıcılık ve tektanrıcılık gibi alt aşamalara ayrılır. Comte, ikinci aşama olan metafizik aşamayı, birinci aşamanın dönüşümü olarak değerlendirir ve Descartes gibi bu aşamanın temsilcisi olarak gördüğü isimleri eleştirir. En son aşama olan pozitivistizmde ise bilimsel düşünce dinlerin yerini alacaktır.²⁶⁹ Comte'ta "ucu kapalı evrim" düşüncesi vardır; pozitivistizmle en mükemmel hale ulaşılır. Comte'un sosyal evrimciliği kadar, bilime yaptığı vurgu ve evrimsel son merhalede bilimsel düşüncenin dinlerin yerini alacağına dair görüşleri de Türkiye merkezindeki yönetici elit üzerinde etkili olmuştur. Buna göre Osmanlı'nın içinde bulunduğu durum pozitivistizm öncesi aşamalara denk geliyordu, Türkiye Cumhuriyeti ise bilimi dinin yerine ikame ederek pozitivist aşamaya geçmeliydi. Batılılaşma da zaten bu "ileri" aşamaya geçmeyi temsil ediyordu.

Herbert Spencer (1820-1903) ise felsefe tarihinde "evrim" kavramına en merkezi yeri vermiş olan filozoftur. Spencer, evrimi; Güneş Sistemi'nden canlıların bedenlerinden toplumsal yapıya kadar her alanda geçerli bir yasa olarak görmüştür.²⁷⁰ O, evrimi; "Bilinmeyen-Kavranamayan Bir Kudret" in kendini belli etmesi olarak değerlendirirken,²⁷¹ Comte'un materyalist yaklaşımıyla Hegel'in idealist çizgisinin arasında bir yerdedir. Spencer, "evrim"deki her bir sonraki aşamanın, öncekinden daha gelişmiş olduğunu söyler; konumuz açısından önemli olan toplumların geçirdiği aşamalar da bunda istisna teşkil etmez. Türk aydınları, Sosyal Darwinizm ile Alman (Büchner, Haeckel) ve Fransız (Le Bon, Demolins) düşünürler üzerinden tanışmışlar-

269. Auguste Comte, **Pozitif Felsefe Kursları**, Çev. Erkan Ataçay, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001, s. 32-33.

270. Herbert Spencer, **İlk Prensipler**, Çev. Selmin Evrim, İstanbul Milli Eğitim Basımevi, 1947, s. 3-22.

271. *Age*, s. 143-145, 361.

dır.²⁷² Cumhuriyet’in kurulduğu dönemde Marx’ın materyalist tarih anlayışı gibi, insanlık tarihine içkin evrimsel tarih yasalarının olduğunu söyleyen, etkin, teleolojik felsefi-sosyolojik bir görüş de vardı; fakat sınıf çatışması temelinde teorisini oluşturulan Marksist yaklaşıma, bölücülükten nefret eden Cumhuriyet merkezinin aydınlarının çoğunluğu sempatiyle yaklaşmadı.²⁷³

2. Teleolojik Tarih Anlayışı, Karl Popper ve Tarihsicilik

Andrew Dawson, Cumhuriyet Türkiye’sini Gadamerci hermenötikten faydalanarak anlamaya çalışır. Dawson; teleolojik beklentilerden, seküler bağlılıklardan ve sosyal bilimlerdeki modernist unsurlardan kaynaklanan “engelleyci önyargılar”ın tarihi anlama faaliyetine –hermenötik yaklaşıma– zarar verdiğini ileri sürer.²⁷⁴ Dawson’un dikkat çektiği “engelleyci önyargılar” hem Cumhuriyet merkezini oluşturanların tarihi anlama ve toplumu yönlendirme faaliyetlerine eşlik etmeleri açısından hem de merkezdeki yöneticilerin eylemlerini değerlendiren sosyal bilimcilerin araştırma ve eserlerine rehberlik etmeleri açısından değerlendirilebilir. Cumhuriyet’in ilk dönemlerinde merkezdeki birçok önemli kişinin, modern olanı “ilerici” yani teleolojik tarih anlayışına göre daha gelişmiş bir aşamayla özdeşleştirilmesi; Osmanlı’nın özellikle dine referanslarla oluşturulmuş kültürüyle ilgili unsurlarını “gerici” olarak nitelemesi ve devletin ideolojisini ve ideolojik aygıtlarını “ileri” aşamaya ulaşacak şekilde tasarılması da düşünsel temelini teleolojik felsefi-sosyolojik yaklaşımlardan almıştır.²⁷⁵

272. Atilla Doğan, *Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm*, s. 335.

273. Şerif Mardin, “Türkiye’de Muhalefet ve Kontrol”, s. 185-186.

274. Andrew Dawson, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, 2. bs, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 37-38.

Cumhuriyet merkezinin Batı'dan ithal ettiği paradigmadaki teleolojik fikirler, kendi içlerindeki paradokslarla Türkiye Cumhuriyeti'ne geçmiştir. Bu paradoksların en önemlilerinden biri; modernitenin en önemli unsurlarından birinin bireycilik olmasına karşın, moderniteyi devletle gerçekleştirmek ve teleolojik zihniyetle hareket etmek ideallerinin bireyciliğe karşı tehdit oluşturmasıdır. Teleolojik tarih anlayışının ve bu anlayışın insan bireyselliğine/özgürlüğüne oluşturduğu tehdide dikkat çeken filozoflardan biri Karl Popper'dir. Popper, yanlış ve tehlikeli gördüğü, tarihin temelinde yatan kanunlar veya yönelimler olduğunu ve tarihsel öngörünün mümkün olduğunu ileri süren teleolojik yaklaşımları "tarihsici" (historicism) olarak niteleyerek eleştirir.²⁷⁶ "Tarihsiciliği" Popper, "açık toplum" (the open society) için bir tehdit olarak görür. Bu yaklaşımı benimseyenlerin, sosyal bilimlere; doğa bilimlerinde Ay tutulmasının tahmin edilmesine benzer şekilde, gelecekle ilgili öngörü vazifesini yüklediklerini söyler.²⁷⁷ Popper, tarihe yön veren yasalar olduğuyula ilgili her görüşü reddeder; Platon'un değişimi dejenerasyon olarak gören yasası, Herakleitus'un mevsimlere benzer döngüsel yasaların tarihte olduğunu söylemesi,²⁷⁸ Machiavelli, Vico, Spengler ve Toynbee'nin de benzer şekilde medeniyetlerin hayat devrelerinin yasaları olduğunu düşünmesi, aynı doğrusal evrimci yaklaşımlar gibi Popper'ın eleştiri oklarının hedefleri olmuşlardır.²⁷⁹

275. Cumhuriyet merkezini oluşturan önemli simaların içinde yer aldığı İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ismindeki "terakki" kelimesinin "kalkınma, ilerleme" anlamlarına gelmesi yönetici elitteki teleolojik zihniyetin önemine işaret eder. Diğer yandan "birlik" anlamına gelen "ittihat" ifadesinde ise bölücülüğe karşı nefretin izlerini görebiliriz; bu nefret, sınıf çatışmasına dayanan Marxizm'e pek rağbet edilmemesinin önemli sebeplerindendir.

276. Karl R. Popper, **Popper Selections**, Ed. David Miller, Princeton, Princeton University Press, 1985, s. 290.

277. Karl R. Popper, **The Open Society and Its Enemies: The Spell of Plato**, Londra, Routledge Classics, 2005, s. 318-319.

278. **Age**, s. 16.

279. Karl R. Popper, **Tarihsiciliğin Sefaleti**, 4. bs., Çev. Sabri Orman, İstanbul, İnsan Yayınları, 2000, s. 114.

Popper, Comte ve Marx gibi “materyalist tarihsiciler”in olduğu kadar Platon ve Hegel gibi “idealist tarihsiciler”in yaklaşımlarını da reddeder. Popper, “tarihsici” görüşleri reddini; tarihin akışının insan bilgisinden ve bunların ürünü olan buluşlardan etkilendiği, bilimsel/rasyonel metotlarla ise bilginin artışı düzeyini ve bilimsel buluşları önceden hesaplayamayacağımız, bu yüzden gelecekle ilgili öngöründe bulunamayacağımız ve bu yüzden teorik fiziğe benzer bir tarih teorisi olamayacağı argümanına dayandırır.²⁸⁰ Tarihle ilgili yapılan öngörünün, tarihten bağımsız olmadığı ve öngörünün öngörüleni etkileyebileceği; Popper’ın “Oedipus etkisi” dediği etki de “tarihsicilerin” iddia ettiği objektif öngörünün mevcudiyetinin imkânsızlığını gösterir.²⁸¹ Comte ve Mill’in, tarihsel ilerlemeyi insan doğasıyla temellendirmeye çalışan yaklaşımları da “tarihsiciliğin” hiçbir dayanağı olamayacağının gösterilmesi adına Popper tarafından reddedilmiştir.²⁸² Popper’ın yaklaşımı, sosyal bilimler ve felsefede olduğu gibi iktisat alanında da determinist yaklaşım yerine indeterminizmin ve gelecekle ilgili öngörülerde kesinlik iddiasında bulunmayan bir anlayışın desteklenilmesinde kullanılmıştır.²⁸³

Tarihin yasaları olduğu görüşü, bu yaklaşımın bireylerin yapıp etmelerini önemsizleştirdiği ve tarihi öznesiz bir süreç olarak sunduğu için de eleştirilmiştir. Kierkegaard’ın varoluşçu felsefesiyle, Hegel’in tarihsiciliğine karşı çıkışında bunu görebiliriz.²⁸⁴ Hannah Arendt’in tarihe doğa yasalarının zorunluluğunun hâkim olduğunu söyleyen yaklaşımlara eleştiri

280. *Age*, s. 23-24.

281. *Age*, s. 37.

282. Karl R. Popper, *Popper Selections*, s. 301-303; Karl R. Popper, *Tarihsiciliğin Sefaleti*, s. 141.

283. Dinç Alada, “İktisat Düşüncesinde Felsefi Yaklaşımın Önemi”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, C. LIX, No: 2, Nisan-Haziran 2004, s. 10-11, 15.

284. Soren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Çev. Howard V. Hong ve Edna H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1992.

rilerinin önemli bir boyutu da Arendt’in, totaliterlik eleştirisine merkezi bir yer veren siyaset felsefesi kadar felsefesindeki varoluşçu unsurlarla ilgilidir. Arendt, her bireyi eşsiz bir varlık olarak değerlendirir; bireylerin özgürce eylemde bulunmalarının bireylerden “umulmayanın” (unexpected) zuhur etmesi anlamına geldiğini söyler.²⁸⁵ Arendt’in felsefi yaklaşımında önemli bir yeri olan “doğumluluk” (natality) da bireylerin özgürce tahmin edilemeyen, beklenmedik eylemi gerçekleştirebilmelerine bağlıdır; eylem ise Arendt için politik aktivite demektir.²⁸⁶ Eğer tarihin zorunluluk ifade eden yasaları varsa ve tarih öznesiz bir süreç ise bireylerin “umulmayanı” gerçekleştirebilmeleri mümkün değildir. Popper’ın “tarihsici” diye niteleyerek eleştirdiklerini Arendt, özgürlüğü zorunluluğa feda ettikleri için eleştirir.²⁸⁷

Popper ve Arendt’in dikkat çektiği gibi, tarihe yön veren yasaları bildiğini düşünenler, yani gelecek hakkında “bilimsel kehanet”te (scientific prophecy) bulunabileceğini düşünenler, bireylerin hayatlarına yön verme “vazifesi”ni üstlenme eğilimi göstermişlerdir. Tarihe bu determinist yaklaşım, bireylerin demokratik sorumluluk anlayışını; tarihin akışına kendi özgür eylemleriyle katkıda bulunmaları gerektiğine dair anlayışı tahrip etmiştir. Cumhuriyet merkezinin devrimci politikalarını en iyi ifade eden sloganlardan birinin “ilericilik”, deyişlerden birinin ise “halk için halka rağmen” olması da yönetici zihniyetin teleolojik düşünce yapısını ve bu düşünce yapısına göre gerçekleştirilen toplumu yapılandırma projesini gösterir.

Bireycilik kadar bireyciliğe tehdit olan bu düşünce yapısı da Batı felsefesinden nakledilen paradigmayla ilişkilidir. Cumhu-

285. Hannah Arendt, **The Human Condition**, New York, Doubleday Anchor Books, 1959, s. 157-158.

286. **Age**, s. 11.

287. Hannah Arendt, **On Revolution**, New York, The Viking Press, 1965, s. 59.

riyet merkezi, Batı düşüncesini ithal etmekle, bu düşünce yapısındaki bahsedilen paradoksal unsurları da ithal etmiş oldu. Devletin birey karşısında oluşturabileceği tehdide Popper ve Arendt’ten önce de dikkat çekilmişti. Örneğin Kant’ın, insanın özgür olduğu ve mutlu olmak için zorlanamayacağı –halk için halka rağmen politikalarının uygulanamayacağı– yönünde Hobbes’un Leviathan’ına karşı önerdiği ilkeler de bireyin özgürlüğü ile ilgili endişelerden kaynaklanmıştır.²⁸⁸ Fakat Kant’tan hemen sonra gelen Hegel’in ve ondan sonra Comte’la Marx’ın “teleolojik tarihsici” felsefeleri –birçok önemli farklılıklarına rağmen “tarihsicilik” ortak paydasında buluşan bu felsefeler–modernitenin sürekli gelişme öngören doğası ve 16. yüzyıldan sonra teknoloji üretimindeki sürekli başarılar; Popper ve Arendt’in bireysel özgürlük karşısında tehdit olarak gördükleri teleolojik düşünceyi ve bu düşünceye göre devlet merkezinin halkı yönlendirmesiyle ilgili iradeyi geliştirmiştir. Modernitede ve Batı felsefesinin bahsedilen düşünce sistemlerinde birey/çoğulculuğa karşı içkin olan tehditler, postmodernitenin ortaya çıkmasının da belirleyici unsurlarından olmuştur.

3. Yönetici Merkezin Karşı Karşıya Kaldığı Paradokslar ve Hermenötik Yaklaşım

Devletin zorlayıcı gücü tarafından bireyciliğin engelenmesi için sivil toplumun güçlü olduğu ve gücün merkezde toplanmadığı toplumsal bir yapıya ihtiyaç vardır. Ayrıca bugüne kadar yapılmış olan en kapsamlı sosyal bilimler araştırmalarından biri olan Dünya Değerler Araştırması’nda ortaya çıktığı gibi bireyciliğin güçlenmesiyle ekonomik refah seviyesinin artması

288. Karl Popper, **Hayat Problem Çözme**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 181.

arasında önemli bağlantılar bulunmaktadır.²⁸⁹ Cumhuriyet merkezinin kurulduğu dönemde ise güç merkezde toplanmıştı, sivil toplum zayıftı ve ekonomik refah seviyesi düşüktü. Bireyciliğe uygun koşulları sunmayan toplumsal yapının yanında merkezin yukarıdan-aşağı değiştirme potansiyeli, Osmanlı'dan miras kalan “muhalefete tahammülsüzlük” olgusu ve Batı'ya yetişmeyi, yani “ilerlemeyi” talep eden teleolojik zihniyetten kaynaklanan arzular mevcuttur. Sonuçta Cumhuriyet merkezi, yukarıdan-aşağı değiştirici gücünü teleolojik zihniyeti rehberliğinde kullandı; feda edilenler ise demokrasi ve bireycilikti. Özü itibarıyla Cumhuriyet, farklılıkların bileşimi olması gerekirken, bireyler aynışmaya zorlandı ve teleolojik zihniyetle belirlenen politikalarla “bugünler”, “aydınlık yarınlar” için feda edildi.²⁹⁰

Durkheim, dini, toplumsal yapıyı destekleyen, işlevsel bir unsur olarak değerlendirmiştir.²⁹¹ Cumhuriyet'teki dine yönelik yaklaşımlarda da bu işlevsel bakış açısı önemli bir yer tutmuştur. Fakat dinin işlevsel vazifesini kurumsallaşmış bir denetleme mekanizması içinde yapması arzu edilmiştir. Diyanet İşleri camiyi, Milli Eğitim imam hatipleri, daha sonra YÖK ilahiyat fakültelerini, hukuk sistemi ise Cumhuriyet ideolojisine ve devrimlere aykırı eylemleri kontrol etmekle vazifelen-dirilmiştir. Bir yandan kontrolün kurumsallaşması yaşanırken; halifelik ile tekkeler ve zaviyeler gibi dinsel kurumlar ise yok edilmiştir. Dinin işlevselliğinden yararlanılırken, diğer yandan kontrol etmeyle ilgili endişeler ve kimi dinsel kurumların yok edilerek yeni ideolojiye tehditlerin önlenmesi gibi tedbirler; Cumhuriyet Türkiye'sinin, kendine model aldığı Batı'dan farklı olarak, devletle dini ayırmamasına sebebiyet vermiştir. Diya-

289. Ronald Inglehart, *age*, s. 22, 28.

290. Faruk Birtek, “Bir Çağdaşlaşma/Çağdaşlaşmama Projesi: Bir Deneme”, *Cogito*, No: 15, 1998, s. 178.

291. Emile Durkheim, *The Elementary forms of Religious Life*, Çev. Karen E. Fields, New York, Free Press, 1995.

net İşleri Başkanlığının on binlerce kişilik personeliyle devletin bir kurumu olması bunun en somut göstergesidir. Dawison, hermenötik olmayan yaklaşımları kullananların ve Batı sekülerleşmesinin “yapısal ayrılmasını” evrensel bir model olarak görenlerin (bütün sekülerleşme süreçlerine tek-tipçi yaklaşımların) Cumhuriyet Türkiye’si’nin kurucu karmaşıklığını anlayamayacağını ifade eder: Dawison, “Kontrol, ama sadece kontrol değil; ayrılma ama bir kontrol yapısı içinde; kurumsal gücünü yok etme ama sonra kurumsal gücünü yeniden kurma; klerikalizm-karşıtı, ama sadece bir dereceye kadar...” diye tarif ettiği laiklikle bağlantılı değişken politikaların, kontrolü ele geçirme içinde kavramsallaştırıldığını ve bu sürecin ancak hermenötik yaklaşımla aydınlanabileceğini ifade eder;²⁹² Dawison’a bu hususta tamamen katılmaktayım. Hermenötik yaklaşım yerine Comtecu pozitivist bir sosyolojiyi benimseyenler, fizikteki eğik atış yasası gibi evrensel bir toplum yasası olarak Cumhuriyet Türkiye’si’ni açıklamaya çalışacaklardır; böylesi bir metodoloji ise Türkiye’ye has olanın anlaşılmasına –bence– hiçbir şekilde olanak vermez. Katılmadığım bu tip yaklaşımları benimseyenlerin kimisine göre modernleşme teorilerine bağlı teleolojik beklentilerle, devletin ve dinin kurumlarının ayrılacağına dair, sekülerliğin evrensel bir modeli olduğu kanaatinden kaynaklanan beklentiler ön plana çıkabilmektedir. Bu tip modeller, fizikte kendine mahsus bir eğik atış yasası olamayacağı gibi, Türkiye’de de kendine mahsus yapılanmalar, çözümler olamayacağı anlayışına yol açabilmektedir. Dawison gibi ben de bu yaklaşımların yanlış olduğu ve hermenötik yaklaşımların, kurucu karmaşıklığı ve Türkiye deneyimine özel olanı anlamada önemli bir araç olduğu kanaatindeyim.

292. Andrew Dawson, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, s. 304-306.

4. Türkiye’nin Kendi Durumundan Kaynaklanan Paradokslar ve Batı’dan İthal Edilen Paradokslar

Türkiye deneyimini farklı kılan unsurlardan biri, yeni Cumhuriyet’in kuruluşuna yol açan Kurtuluş Savaşı’nda rol alanların büyük çoğunluğunun –Bernard Lewis’in dikkat çektiği gibi– kendilerini Türklük adına yabancıya karşı savaşıyor- dan ziyade İslam adına kâfire karşı savaşıyor olarak görmüş olmaları;²⁹³ buna karşılık kurulan Cumhuriyet’in radikal laiklik/ sekülerleşme politikaları izlemiş olmasıdır. Faruk Birtek, genç Cumhuriyet’in, modernist kuramsal özü gereği, dinden arındırılması gerektiğini ve “Müslümanlığın” Kurtuluş Savaşı’nda- ki öneminin, bu arındırma sürecini radikalleştirmediğini belirtir. Birtek, bu radikal sürecin toplumsal açmazlara yol açtığını; radikal sekülerizminin araçları iktidarla bezendikçe kurumsallaştığını, kurumsallaştıkça iktidarlaştığını ve bu sürecin ivme kazanarak iktidar olmanın payandası olduğunu söyler. Birtek, iktidar pragmatizmi ile “kavimselliğin” dinle radikal mücadelede kullanıldığına; bunun ise bireyi dar bir alana hapsettiğine ve Cumhuriyet’in gerçek niteliği olması gereken bireylerin hak ve hürriyetlerini sağlayan bir yapılanma olmasına, farklılıkların eşitliğine dayalı bir vatandaşlık kurumunu ihtiva etmesine, bu süreçlerin engel olduğuna dikkat çeker.²⁹⁴ Bu süreçlerde kamu yararı bireysel hakların üstüne çıkartılmış ve özel alana kamu adına müdahale edilmiş; vatandaşlık kavramsallaştırması bireylerin haklarından ziyade görevleri üstüne kurulmuştur.²⁹⁵

Tüm bu süreçlerde, yönetici zihniyeti etkileyen ve eylemlerini belirleyen olguların Batı’dan farklılıklarına ve bu farklılık-

293. Bernard Lewis, “The Ottoman Empire and Its Aftermath”, *Journal of Contemporary History*, Vol. 15, No: 1, Haziran 1980, s. 28.

294. Faruk Birtek, *age*, s. 178-180.

295. *Age*, s. 183.

ların modernleşme sürecinin Türkiye’ye özel durumunu nasıl oluşturduğuna dikkat edilmelidir: Din adına yapılan Kurtuluş Savaşı’ndan sonra radikal bir sekülerizasyon süreci; Batı ile savaştan sonra Batılılaşmanın devlet ideolojisinde merkezi bir yere oturması; Batı’da toplumsal birçok gelişme, dinamikler ve tarihe yayılan bir süreçle gerçekleşen modernizm sürecinin yukarıdan-aşağı hızlı bir şekilde gerçekleştirilmeye çalışılması; Osmanlı’dan miras kalan zihniyetle hareket eden siyasetçi ve bürokratlarla Osmanlı’yı aşma; Türk modernleşmesini Batı modernleşmesinden farklı kılan ve yönetici merkezin zihniyeti ile kararlarını etkileyen paradokslardı.

Bu paradoksların etkileriyle beraber, Cumhuriyet’in yönetici seçkinleri; dinsel kurumları yok etme, kontrol etme, Durkheimcı bir rolle dinin işlevselliğinden yararlanma ve dinsel kurumları ideolojik aygıt olarak kullanma şeklindeki farklı yaklaşımlardan kimi zaman birini tercih etti, kimi zaman bunların karışımından oluşan bir tavır belirledi. Milliyetçiliğin dinsel ideolojinin yerine geçirilmesi ve milliyetçilikle dinsel ideolojinin karıştırılıp bir Türk-İslam Sentezi benimsenmesi gibi sorunlu gözükten tercihlerde genelde pragmatist yaklaşımlar belirleyici oldu. Cumhuriyet’in yönetici seçkinleri Türkiye’ye mahsus paradokslarla beraber Batı düşüncesinde de var olan “devlet ile birey”, “teleolojik düşünce ile bireysel hak ve özgürlükler” arasındaki paradokslarla, ayrıca diğer İslam ülkelerinde de var olan “laiklik ile demokrasi” arasındaki paradokslarla baş etmeye çalıştı (3. bölüm “C” başlığında bu paradoksa değineceğim) ve bu paradokslarda genelde devlet, teleolojik düşünce ve laiklikten yana tavırlar daha ağır bastı. II. Dünya Savaşı’ndan sonra dünyadaki konjonktürle uyumlu olarak birey, bireysel hak ve özgürlükler ile demokrasi lehine yapılan düzenlemeler, 1980’li yıllarda ve sonrasında aynı yönde yapılan –üçüncü bölümde görülecek olan– düzenlemelerle devam etti.

III. Bölüm



1980'LERDEN SONRA TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NDE KÜRESELLEŞME SÜRECİ VE İSLAM

A. 1980'LERDEN SONRA TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NDE AŞAĞIDAN-YUKARI DEĞİŞİM

Osmanlı'da ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk dönemlerinde, siyasetin ve bürokrasinin içinde bulunduğu merkezin, toplumun değişiminde temel belirleyici unsur olduğu yukarıdan-aşağı değişim döneminden, 1946'da "oyun gücü"nü ortaya çıkmasıyla başlayan süreçte, toplum kesimine güç kayma süreci başlamış ve küreselleşme sürecinin hızlandığı 1980'lerde, toplumun, merkeze karşı güç kazanma süreci iyice hızlanmıştır. Kitabın ikinci bölümünde 1946'dan itibaren "oyun gücü"nü ortaya çıkması, devletin ekonomideki kontrolünün azalması ve sivil toplumun –ekonomi dışında da– gücünün artmasıyla merkezden çevreye güç transferinin gerçekleştiğini göstermeye çalıştım. Bu güç transferi, merkezin ideolojisinin "ötekisi" olan ve çevrede etkili olan İslami düşüncenin ve bu düşüncenin hâkim olduğu cemaatlerin/tarikatların güç kazanması sonucunu doğurmuştur. Bu bölümde, 1980'lerde ve sonrasında, çevreye doğru bu güç transferinin devam ettiğini, merkezin yukarıdan-aşağı belirleme gücünün daha da azaldığını; böylece İslami kesimin ve bu kesimin cemaat/tarikat gibi gruplarının, gücünü daha çok arttırmalarına imkân veren siyasi, sosyal ve ekonomik yapının oluştuğunu göstermeye çalışacağım.

1. Askeri Darbe Dönemleri

Bu yaklaşımımla paradoksal bir görüntü verecek şekilde 1980 yılında askeri darbe olmuş ve hem siyasetin içinde olduğu merkez kurucu Kemalist ideoloji çerçevesinde şekillendirilmeye hem de toplum bu ideoloji çerçevesinde yukarıdan-aşağı düzenlenmeye çalışılmıştır. Fakat daha önceki 1960 ve 1971 darbeleri gibi, 1980 darbesi de merkezden çevreye güç kaymasıyla ilgili süreci –kısmen kesintiye uğrattıysa da– değiştir(e)medi. Bunun sebeplerini –birbirleriyle ilişkili– dört maddede özetleyebilirim:

1. Darbelerin ideolojisi Kemalizm, Kemalizm'in en önemli unsurlarından biriye Batılılaşmaydı. Darbeler Türkiye'yi, Batı'dan ve Batılı kurumlardan koparmadı; Batı'nın, darbecilikle çelişkili olan demokratik ve liberal değerleri ise siyasi-bürokratik merkeze karşı toplumun güç kazanacağı siyasi, sosyal ve ekonomik yapıyı gerekli kılıyordu. Darbelerden kısa sayılabilecek bir süre sonra ordunun kışlaya dönmesinin önemli sebeplerinden biri de Batı ile olan bu yakınlıktı. Ordunun, kışlaya döndüğü dönemlerde, siyasete müdahalesinin bittiği ve Batılı anlamda sivil bir demokrasiye dönüldüğü söylenemez. Fakat pratikte önemli eksiklikler olsa da Batılı anlamda bir demokrasi hep "ideal tip" olarak model olmuştur. Rol modelin değişmemesi, toplumun merkezden bağımsızlaşma süreci açısından önemlidir.

2. Darbeler, çevrenin aşağıdan-yukarı değişim yapmasını olanaklı kılan çok partili sistemi değiştirmede ve seçimlere çok uzun aralar verilmedi. Türkiye'deki askeri darbeler, Brezilya gibi yirmi yıllık süreyle iktidar olunan örneklere kıyasla kısa süreli

geçiş dönemleri şeklinde olmuştur.²⁹⁶ Üstelik darbelerden sonraki ilk seçimlerin bile darbecilerin istediği şekilde sonuçlandığı söylenemez. 1960 darbesinden sonra ordu, AP'yi zayıflatıp seçimleri CHP'ye kazandırmak için elinden gelen her şeyi yapmış olmasına rağmen, darbelerden bir yıl sonra olan seçimler –CHP birinci parti olarak çıkmış olmasına rağmen– ordunun istediği gibi geçmedi.²⁹⁷ 1971 darbesinden sonraki ilk seçim olan 1973 seçimlerinin, sancılı bir sürecin sonunda 1974'te çıkardığı CHP-MSP koalisyonunda, 1972'de kapatılan MNP'nin devamı olan ve siyasal İslamcı olarak nitelenen MSP'nin iktidar ortağı olması da darbecilerin istediği bir sonuç değildi.²⁹⁸ 1980 darbesinden sonra 1983 yılındaki ilk genel seçimde ise ordunun, emekli general Turgut Sunal'ın başında olduğu MDP'yi desteklemesine ve seçime bir gün kala Turgut Özal'ın liderliğindeki ANAP'ın açıkça eleştirilmesine rağmen ANAP tek başına iktidar oldu.²⁹⁹ Her üç darbeden sonraki ilk genel seçimlerin ordunun istediği sonuçları vermemesi; askeriyenin yukarıdan-aşağı düzenlemelerine karşı toplumun, seçime gidildiğinde tercihlerini, kendi istekleri doğrultusunda belirlemeye devam edip aşağıdan-yukarı merkezin yapısını etkilediğinin bir delilidir.

3. Darbelerde, ordu merkezi ele geçirdiğinde, oluşturulan yeni anayasalar ve alınan kararlarla devletçiliğin dozu artırılıp, ekonominin kontrolü devletin tekeline alınmadı. Sivil toplumun güç kazanmasında merkezin ekonomi üzerindeki denetiminin azalması ve teşebbüs hürriyetinin sağlanması önemlidir. Askeri darbelerin bu sürece katkıda bulunduğu hususlar da ol-

296. Ziya Öniş, **Post-War Development Performance of the Turkish Economy: A Political Economy Perspective**, 2003. (Çevrimiçi) <http://home.ku.edu.tr/~zonis/fall02/postwar.PDF>, s. 7, 21.03.2010.

297. Feroz Ahmad, **Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980)**, s. 174-175.

298. **Age**, s. 311-324.

299. Hakan Yavuz, **Islamic Political Identity in Turkey**, Oxford, Oxford University Press, 2003, s. 75.

muştur. Ekonomiye piyasa şartlarına göre dönüştürmeyi amaçlayan ve darbeden kısa süre önce 24 Ocak 1980 Kararları'nı hazırlayan Turgut Özal, askeri rejim döneminde de ekonomiden sorumlu olmuş ve muhalefetin olmadığı dönemde zihnindeki politikaları daha rahat uygulama imkânı bulmuştur.³⁰⁰

4. Darbelerde, Kemalist ideolojinin toplum üzerindeki belirleyiciliğini sürdürmesi için muhalif sivil toplum kuruluşlarının gücü yok edilmeye çalışılmıştır. Fakat bu da siyaset ve bürokrasinin olduğu merkezin güç kaybedip, sivil toplumun içinde olduğu çevrenin güç kazanma sürecini durdurmamıştır. Merkezi ele geçiren ordu, sivil toplumdan gelebilecek tehditlerle ilgili endişelerinden dolayı, çıkardığı yasalar ve eylemleriyle³⁰¹ bir yandan sivil toplumu tahrip ederken diğer yandan sivil toplumun gelişme sürecine katkılarda da bulunmuştur. 1961 Anayasası'nın getirdiği hak ve özgürlükler ile örgütlenme olanakları;³⁰² 1980 darbesiyle sivil toplumun gelişmesi için önemli bir unsur olan şiddetin durması bunların arasındadır. Nitekim darbeden sonra oluşan şiddetsiz ortam, 1983'ten sonra uzlaşmacı söylemi benimseyen ANAP iktidarına, sivil toplumun geliştirilebileceği şartları sağlamıştır.³⁰³ Ayrıca irdelenen konuyla ilgili asıl hedefin, merkezden bağımsızlaşarak çevrede etkili olan İslami kesimin gücünü artırmasını tespit etmek olduğunu hatırlarsak; askeri darbelerin, İslami dünya görüşüne alternatif olan Marksist ideolojinin, sivil toplumdaki gücünün yok edilmesi doğrultusunda politikalar benimsediğinin de altı çizilmelidir. Özellikle 1980 darbesinde, İslam'a toplumun çi-

300. Feroz Ahmad, *age*, s. 359; Ziya Öniş, *age*, s. 11.

301. Binnaz Toprak, "Civil Society in Turkey", *Civil Society in the Middle East*, C.II, Ed. Richard Norton, Leiden, Brill, 1996, s. 95-96.

302. Ersin Kalaycıoğlu, "1960 Sonrası Türk Politik Hayatına Bir Bakış: Demokrasi, Neo-Patrimonializm ve İstikrar", *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000, s. 390.

303. Ali Yaşar Sarıbay, *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*, s. 125.

mentosu olma vazifesi yüklenmiş, devleti ele geçirmeye çalışmayan bir İslam anlayışı “komünizm tehlikesi”ne karşı etkili bir silah olarak değerlendirilmiştir.³⁰⁴

Sonuçta askeri darbeler, yukarıdan-aşağı değişim sürecinin aşağıdan-yukarı doğru değişmesinde önemli dört konuda; 1- Batı'dan kopmama, 2- çok partili sistemin devamı, 3- ekonominin liberalleşmesi, 4- ekonomi dışında da sivil toplumun güç kazanması, süreçlerinde kalıcı bir kesintiye sebep ol(a)madı. Bu maddelerin birincisi toplumun/bireylerin merkeze karşı güç kazanmasındaki “rol model”in muhafazasına, diğer üç tanesi ise toplumun siyasete ve bürokrasiye karşı güç kazanacağı siyasi, sosyal ve ekonomik yapının oluşumuna sebep oldu. (Bu maddelerle ifade edilen sürecin, askeri iktidarın bittiği 1983 yılından sonra hızlanarak devam ettiği aşağıda işlenecektir.) Bu konudaki yaklaşıma göre askeri darbe dönemleri; siyaset ve bürokrasinin toplumu şekillendirdiği ve kontrol ettiği süreçten gittikçe toplumun siyaset ve bürokrasiye karşı güç kazandığı süreçlere geçişte –bu süreci zorlaştırıcı ve kolaylaştırıcı yönleri olmakla beraber– genel gidişatı değiştirmeyen anomali dönemleridir.

2. Uluslararası Sistemde Neo-Liberalizmin Yükselişi

Değişen merkez-çevre ilişkilerini uluslararası sistemdeki gelişmelerden bağımsız düşünmemek gerektiğini daha önce belirtmiştim; bu hususa verdiğim önem sosyolojik analizlerimde merkezi bir role sahiptir. Çevrenin “oyun gücü” ile merkezde değişiklik yapabileceği yapının oluşmasında, II. Dünya Savaşı sonrasında uluslararası bir fenomen olarak iki kutuplu sistemin ortaya çıkması ve Türkiye'nin Batı blokunda yer alması önemli olduğu

304. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, s. 71.

gibi; 1980'ler ve sonrası Türkiye'sinde merkezin, ekonomi üzerindeki denetiminin azalması suretiyle çevre üzerindeki denetim kabiliyetinin azalmasında uluslararası sistemde neo-liberalizmin yükselişe geçmesi önemli olmuştur. 1980'li yıllarda Türkiye'nin içinde bulunduğu kutbun lideri Amerika'daki Ronald Reagan'ın başkanlığının ve diğer önemli bir uluslararası aktör olan İngiltere'deki Margaret Thatcher hükümetlerinin, devletin rolünün küçültüleceği ekonomik liberalizm politikalarını savunmaları; bu anlayışın yaygınlaşmasında ve Türkiye'yi etkilemesinde önemli olmuştur. Özel sektörün iyi, devletin müdahaleciliğinin kötü olduğunu belirtmek için Reagan'ın söylediği "Hükümet çözüm değil, sorundur" sözü, bu dönemde yükselişte olan anlayışı ifade etmektedir.³⁰⁵ Finansal küreselleşmenin çok daha gerilere giden tarihsel kökleri olsa da 1980'ler, finansal küreselleşmenin hızlanma yıllarıdır; Manuel Castells bu hızlanma sürecinin başlangıcı olarak –sembolik bir olay olarak– 27 Ekim 1987 tarihinde Londrada, sermaye ve borsanın devlet tarafından düzenlenmesine son verilmesini kabul edebileceğimizi belirtir.³⁰⁶

Neo-liberalist yaklaşıma göre küreselleşen dünyada, devletin aktif rol oynadığı, ithal ikameci ve baskıcı finans politikalarıyla başarılı bir şekilde gelişme sağlanamaz. Devlet müdahalesine özel önem atfeden, daha önceden etkin olan Keynesçi iktisat felsefesine karşı neo-liberalizme göre devlet müdahalesi bütün iktisadi kötülüklerin ve çözümsüzlüklerin kaynağıdır. Ortodoks neo-liberaller bireyciliğe, piyasa liberalizmine, dışa göre yapılanmaya ve devletin rolünü azaltmaya yönelik bir kalkınma stratejisini savundular.³⁰⁷ Neo-liberalizm ile uluslararası ekonomi

305. Eric Hobsbawm, Reagan'ın ABD'sinde ve Thatcher'ın İngiltere'sinde, duruma göre Keynesçi yöntemlerin ve içsel ulusalcılığın da uygulandığına ve bu çelişkilerin de gözden kaçırılmaması gerektiğine dikkat çeker: *Eric Hobsbawm, Kısa 20. Yüzyıl (1914-1991)*, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Sarmal Yayıncılık, 2003, s. 497-498.

306. Manuel Castells, "Enformasyon Teknolojisi ve Küresel Kapitalizm", *Küresel Kuşatma Karşısında*, Ed. Mustafa Armağan, İstanbul, Ufuk Kitap, 2004, s. 143.

politikası olarak devletin ekonomideki rolünün azaldığı, ticari liberalizasyonun sağlandığı, özelleştirmenin arttığı, kamu harcamalarının düşürüldüğü ve kurlar üzerinde denetimin azaldığı bir yapı önerildi. Neo-liberal ortodoksiye göre bu yapı, “kamu menfaati” için müdahalelerde bulunan, milli kalkınma modelleri savunan bir devlet anlayışından vazgeçilerek oluşturulabilirdi. Bu yaklaşıma göre siyasetçilerin ve bürokratların, menfaatlerini artırma çabalarında, devletin müdahaleciliğini ve ekonomideki rolünü kullanmaları tehlikesi mevcuttu. Siyasetçilere ve ekonomik müdahaleciliğe bu karamsar yaklaşım, toplumun menfaatinin ve ekonomik büyümenin devleti küçültmekle, politikacıların ve bürokratların elindeki “gereksiz gücü” azaltmakla gerçekleştirilebileceğinin savunulmasına yol açtı.³⁰⁸

3. Türkiye’de Neo-Liberal Fikirlerin Yükselmesi ve Küreselleşme Sürecinin Hızlanması

Uluslararası arenada neo-liberal fikirlerin yükselmesinin ve IMF, Dünya Bankası gibi bu fikirleri hayata geçiren somut kurumların yanında, Türkiye Cumhuriyeti’nin 1980’li yıllarına damgasını vuran Turgut Özal’ın ve partisi ANAP’ın, bu politikaları Türkiye’de uygulamış olması da konumuz açısından önemlidir. Liberalleşme ve özelleştirme ile ilgili söylem –rakamsal olarak, Türkiye ölçeğinde, Özal’lı yıllardaki özelleştirme çok yüksek olmasa da– Özal döneminde geniş bir taraftar kitlesi buldu.³⁰⁹ Fakat 1980’li yıllara kadar Türkiye’ye gelen toplam yabancı sermaye yatırımının sadece 228 milyon USD ci-

307. Ziya Öniş, Fikret Şenses, “Rethinking the Emerging Post-Washington Consensus: A Critical Appraisal”, **Development and Change**, No: 32, Bahar 2005, s. 263-264.

308. **Age**, s. 264-265.

309. James Pettifer, **The Turkish Labyrinth: Atatürk and The New Islam**, London, Penguin Books, 1998, s. 27.

varında olduğunu hatırlarsak, Özal'la başlayan dönüşümün ne kadar önemli olduğunu anlarız.³¹⁰ Yabancı sermaye, ekonomik bağımlılığı –küreselleşmeyi– artırırken, bunun yanında kültür taşıyıcısı fonksiyonu da unutulmamalıdır.³¹¹

Özal'ın sıra dışı kariyeri ve portresi, etkinliğinin önemli unsurları oldu. Özal, Dünya Bankası gibi önemli bir uluslararası kurumda, DPT gibi önemli bir devlet kurumunda ve Sabancı Holding gibi önemli bir özel şirkette çalışarak iktisatla ilgili farklı faaliyet alanlarının içinde bulunmuştu. Ayrıca hem Erbakan'ın partisinden aday olarak hem de Demirel'le beraber çalışarak siyasette –Türk sağının içinde– tecrübe sahibiydi. Aileden gelen dindarlığı ve İslami kesime yakınlığıyla İslami kesimden de destek aldı.³¹² Özal, Kemalist merkezin ötekisi “İslami kesimler”in sempatisini kazanırken aynı zamanda savunduğu ekonomi politikalarıyla Kemalist projeye en uyumlu şekilde habituslara sahip TÜSİAD'ın elit kesiminin desteğini de kazanmayı becerebildi. Siyasi doktrinler yerine piyasa ekonomisiyle ilgili söylemlerin ön plana çıkmasında, devrimci aktörler yerine “homo economicus”un yüceltilmesinde, en önemli birey aktör Özal olmuştur denilebilir.³¹³

Türkiye'nin ekonomik küreselleşmesinin önemli bir göstergesi olan ihracat ve ithalat rakamları, 1980'ler ve sonrasındaki dönemde doğrusala yakın artış göstermiştir. İthal edilen mal-

310. Neşe Algan, *Dünya'da ve Türkiye'de Yabancı Sermaye Yatırımları ve Beklentiler*, İstanbul, YASED, 1988, s. 10.

311. 1980'li yıllar ve sonrasındaki yabancı sermaye girişi için bakınız: “Türkiye'de Yıllara Göre Yabancı Sermaye Yatırımları”, T.C. Başbakanlık Hazine Müsteşarlığı, (Çevrimiçi) [http://www.hazine.gov.tr/irj/go/km/docs/documents/Hazine%20Web/%C4%B0statistikler/Uluslararası%C4%B1%20Do%20C4%9Frudan%20Yat%20C4%B1r%C4%B1m%20C4%B0statistikleri/4875%20Say%C4%B1l%C4%B1%20Kanun'dan%20C3%96nceki%20B%C3%BClten%20ve%20C4%B0statistikler/T%C3%BCrkiye'de%20Y%C4%B1llara%20G%C3%B6re%20Yabancı%C4%B1%20Sermaye%20Yat%20C4%B1r%C4%B1mlar%C4%B1%20\(1980-2003\).xls](http://www.hazine.gov.tr/irj/go/km/docs/documents/Hazine%20Web/%C4%B0statistikler/Uluslararası%C4%B1%20Do%20C4%9Frudan%20Yat%20C4%B1r%C4%B1m%20C4%B0statistikleri/4875%20Say%C4%B1l%C4%B1%20Kanun'dan%20C3%96nceki%20B%C3%BClten%20ve%20C4%B0statistikler/T%C3%BCrkiye'de%20Y%C4%B1llara%20G%C3%B6re%20Yabancı%C4%B1%20Sermaye%20Yat%20C4%B1r%C4%B1mlar%C4%B1%20(1980-2003).xls), 15.06.2010.

312. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, s. 75-76.

313. Nilüfer Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*, s. 28.

ların küresel kültürü taşıması, ihraç edilen mallarda genelde Avrupa standartlarına uyulmaya çalışılması ve Avrupalı zevk ile ihtiyaçların, üretimi belirleyen önemli unsurlar olması (dış ticaretin en yüksek bölümü Avrupa ülkeleriyledir); ihracat ve ithalat oranlarının artışıyla ilgili istatistikleri, aynı zamanda, ekonomik bu faaliyetle bağlantılı bir şekilde kültürel küreselleşmenin nasıl gerçekleştiğinin bir boyutunu ifade eden göstergelere de dönüştürmektedir.³¹⁴

4. Neo-Liberal Ekonomi Politikaları ve Küreselleşme Sürecinde İslami Kesimin Gücünü Artırması

Siyaset, ekonomi yoluyla, toplumdaki çeşitli kesimlerin bağımsızlaşmasının önünü açtıkça; toplumun sermayeyi kontrol eden kesimlerinin yönelimlerinin merkezin/siyasetin nasıl olacağına belirlenmesinde önemleri artmıştır. Türkiye neo-liberal politikalarla dünya ekonomik sistemiyle bütünleştiğçe (küreselleşme süreci hızlandıkça) ve devletçilik politikalarından vazgeçildikçe, merkezin ekonomi üzerindeki hâkimiyeti azaldı; bu ise gücü azalan merkezin, patrimonyal sistemdeki babalık vazifesinin önemli ölçüde değişmesi demektir. Turgut Özal'ın, İzmir Ticaret Odası'ndaki –başka yerlerde de tekrarladığı– şu sözü de devletin patrimonyal rolünde değişme yaşanması gerektiğine dair o dönemin anlayışını ifade etmektedir: “Modern bir ülkede artık devlet, baba olarak görülüyor. Bu iş geçmiştir. Çünkü baba olarak gördüğümüz zaman benim bir tabirim var, eline bir gün sopayı alır sizi döver; bir şey diyemezsiniz.”³¹⁵

314. Bu konudaki istatistikler için bakınız: TÜİK, “Dış Ticaret İstatistikleri”, Türkiye İstatistik Kurumu, (Çevrimiçi) http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?tb_id=12&ust_id=4, 13.05.2010.

315. Coşkun Can Aktan, “Turgut Özal'ın Anayasal Demokrasi ve Anayasal İktisat Üzerine Düşünceleri”, *Yeni Türkiye*, Eylül-Ekim 1999, s. 621.

Patrimonyal yapısında farklılaşma olan merkezin, yukarıdan-aşağı değiştirme gücünde de azalma oldu ve toplumdaki değişimin temel yönünün aşağıdan-yukarı olduğu süreçlere geçilmesinde, merkezin ekonomide değişen rolünün etkisi oldu. Bu kitabın odak konusu olan İslami kesimin gücünü artırmasında, merkez-çevre ilişkilerindeki bu değişimin; merkezin yukarıdan-aşağı belirleme kabiliyetinin azalmasının önemi büyüktür. Merkezden bağımsız olarak gelişen birçok toplumsal hareketin gücünün önemli bir boyutunun ekonomiyle ilgili olduğunu hatırlayalım. Osmanlı ve Cumhuriyet'in ilk dönemlerindeki gibi ekonomik bir yapıda, çevrede önemli bir sermaye birikimi oluşması mümkün değildi; mümkün olsaydı bile, merkezin denetimindeki bu sermayenin merkezce istenmeyen bir eyleminin gerçekleşmesi durumunda, merkez bu hareketin elindeki sermaye gücünü rahatlıkla etkisizleştirebilirdi. Türkiye'deki İslami kesimle ilgili yeni olgular ancak Türkiye'nin değişen siyasi, sosyal ve ekonomik yapısı göz önünde bulundurularak gereğince anlaşılabilir.

Merkezin ekonomi üzerindeki denetimi azalınca, İslami kesimden gruplar sadece yeni zengin kesimden destekçi sempatanlar/taraftarlar bularak değil; doğrudan holdingler, finans kurumları ve şirketler kurarak da piyasa ekonomisinin nimetlerinden yararlanma yoluna gittiler.³¹⁶ Örneğin Işıkcılar olarak bilinen grup İhlas Holding, İhlas Finans, İhlas İnşaat gibi birçok şirketi ve Türkiye Gazetesi, TGRT gibi medya kuruluşlarını kurdu.³¹⁷ Kısa sürede büyük ticari ve sanayi hamleleri yapan Anadolu Kaplanları da kendilerine özgü İslami yorumları ve modernleşmeyle geleneğin izlerini taşıyan "karışım kimlikleri" ile yeni oluşan siyasi, sosyal ve ekonomik yapıda İslami kesimin

316. Cüneyt Dinç, 'Societal Cleavages and the Formation of the Turkish Party System since 1950', *CEU Political Science Journal*, Vol. 7, No: 4, 2012, s. 470.

317. Faik Bulut, *Tarikat Sermayesinin Yükselişi*, 2. bs., Ankara, Doruk Yayınevi, s. 220-223.

gücünü artırmasının araçları oldular.³¹⁸ İhlas Finans dışındaki İslami kesimin bankacılığa alternatif diğer finans kuruluşları da kayda değer bir sermayeyi toplamayı başardılar.³¹⁹ İslami kesimden sayıları gittikçe çoğalan burjuvazi, serbest piyasa kapitalizminin “erdemleri”ni şiddetli bir şekilde savunan MÜSİAD gibi (1990 yılında kuruldu) kendi işadamı derneklerini de kurdu. Bu derneğin üyelerinin şirketlerinin büyük kısmının 1983’ten sonra kurulmuş olması, merkezin yoğun kontrolü ve sivil toplumun zayıf olduğu 1950’lerden önce sadece 27 üyenin şirketinin kurulmuş olması,³²⁰ devletin ekonomideki rolü ve denetimi azaldıkça İslami kesimin önünün açıldığına dair analizlerimi teyit eden bir veridir. 1980’lerden sonra küreselleşme sürecinin ve Türkiye’deki serbestleşen ekonominin sunduğu imkânlarla büyüme gösteren küçük ve orta büyüklükte işletmeler (MÜSİAD’ın üyelerinin önemli bir kısmını da bunların sahipleri oluşturmuştur), İslami kesimin gücünü artırmasında ve İslami söylemi kullanan partilerin yükselişe geçmesinde önemli bir yere sahiptirler.³²¹

Ekonomik olarak güç artırma, beraberinde Kemalist ideolojiden bağımsızlaşmayı da getirdi. İslami kesim, kontrol ettiği ekonomik aktivite aracılığıyla alternatif eğitim kurumları (ideolojik aygıtlar) kurmak, öğrencilere burs vermek, taraftarlarını istihdam etmek, medya kuruluşları kurmak ve benzer araçlar suretiyle gücünü artırdı. Hatta ekonomik sermayenin, siyasi partilerin iktidara gelmesi gibi süreçlerdeki önemini düşünürsek; merkezden bağımsızlaşan İslami sermayenin, merkezin yeniden düzenlenmesi sürecindeki önemini göre-

318. Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*, 3. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, s. 136-144.

319. Faik Bulut, *age*, s. 212-216.

320. Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, s. 131-132.

321. Haldun Gülalp, “Globalization and Political Islam: The Social Bases of Turkey’s Welfare Party”, *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 33, No: 3, Ağustos 2001, s. 436-440.

biliriz. Birçok kişinin “siyasal İslamcı” olarak nitelediği AK Parti'nin (AK Partililer bu tanımlama yerine “muhafazakâr demokrat” tanımını kullandılar) iktidarının sebeplerinden bir tanesi, kendisini iktidara taşıyacak bir sermaye tabanı bulmasıdır. İktidar olabilecek şekilde organize olacak yeni bir parti-nin kurulması ve propagandasının yapılması güçlü bir sermaye tabanı gerektirmektedir.

Tüm bu analizler, neden çıkışından itibaren AK Parti iktidarının küreselleşmeci ve piyasa ekonomisine yakın ekonomi politikaları benimsediğinin sebeplerinin önemli bir kısmını açıklar. Piyasa ekonomisi, İslami kesimin etkili grupları için Kemalist ideolojiden bağımsızlaşma ve yeni fırsat alanları bulma anlamına gelmiştir. Bu grupların önemli bir kısmı, hem oylarıyla hem etki alanlarındaki kitleleri –sahip oldukları medya gibi araçları da kullanarak– AK Parti'ye yönlendirerek hem de sermaye desteğiyle AK Parti'nin iktidara taşınmasına katkıda bulunmuşlardır. AK Parti, liberalizm ile muhafazakârlığın sentezini yapmaya çalışmıştır; piyasa ekonomisiyle beraber sivil toplumu güçlendirmeye çalıştığı gibi sosyal yardımlaşma politikalarında devleti araç olarak da kullanma yoluna gitmiştir.³²² Sonuçta AK Parti özelleştirme gibi alanlardaki politikalarıyla liberal politikalara uygun icraatlar gerçekleştirmiştir, fakat diğer yandan sosyal yardımlaşma projelerinin getirdiği avantajlardan yararlanmak isteyerek (fakirlere kömür dağıtılması veya belediyelerin ucuz fiyatla hizmet verdiği işletmeleri elinde tutması gibi) devletin sosyal yönüne vurgu yapan icraatları da olmuştur.

Kendi dönemlerindeki iktidara alternatif olma potansiyeli taşıyan rakipleriyle (Meclis'te grupları olan CHP ve MHP) karşılaştırıldığında, AK Parti, liberalizme ve küreselleşme sürecine

322. E. Fuat Keyman, Ziya Öniş, “Globalization and Social Democracy in the European Periphery: Paradoxes of the Turkish Experience”, *Globalizations*, Vol. 4, No: 2, Haziran 2007, s. 220-221.

en pozitif yaklaşan parti olarak gözükmüştür. Bunun önemli bir nedeni Türkiye’deki İslami kesimin küreselleşmeyle gelişen şartlardan istifade etmiş olmasıdır. Haldun Güllalp, Türkiye’deki siyasal İslam’ın küreselleşmenin oluşturduğu şartların bir sonucu olarak güçlendiğine; ekonomik refahın artmasıyla dinin toplumdaki öneminin azalacağını söyleyen modernizasyon teorisinin, Türkiye örneğinde, yanlışlığına işaret etmiştir.³²³ Ziya Öniş ise AK Parti’yi “muhafazakâr küreselleşmeci” (conservative globalist) olarak nitelendirirken, Meclis’te grup kurmuş olan rakiplerini “savunmacı millici” (defensive nationalists) olarak nitelemiştir.³²⁴

Mardin, Kemalist ideolojinin, devletin toplum üzerindeki etkisini kaybetmemek endişesiyle, liberalizmin (Mardin “burjuva ideolojisi” terimini kullanır) önemli bir unsuru olan teşebbüs hürriyetini engellediğini; fakat bunun bireyciliği engellediğini, böylelikle dinin ümmetçiliğine karşıt bir ideolojiye yol verilmeyerek, dine rakip olabilecek bir ideolojinin önünün –istenmeden– kesildiğine dikkat çekmiştir.³²⁵ Burada ironik olan, Mardin’in haklı şekilde dini dünya görüşünün ümmetçiliğinin yerine bireyciliğe –tevekkül yerine hırsa, ahiret yerine bugüne, dini ahlak yerine kâr odaklılığa da buna eklenmelidir– yol açacak ideoloji olarak nitelediği ekonomik liberalizmin, Türkiye’de, Kemalizm adına engellenmesine karşılık, İslami kesimin kendine yakın bulunduğu isimlerce yaygınlaştırılmış olmasıdır. Özal ve Erdoğan’ın tek parti hükümetleri; uzun süreli iktidarlarındaki

323. Güllalp, siyasal İslam ile RP’yi kastetmektedir ama aynı analizin AK Parti için de geçerli olduğu rahatlıkla söylenebilir: Haldun Güllalp, “Globalization and Political Islam: The Social Bases of Turkey’s Welfare Party”, s. 435.

324. Ziya Öniş, “Conservative Globalists versus Defensive Nationalists: Political Parties and Paradoxes of Europeanization in Turkey”, *Journal of Southern Europe and the Balkans*, Vol. 9, No: 3, Aralık 2007, s. 247-250. Öniş, “merkez-çevre paradigması” için AK Parti ve ana muhalefet partisi CHP’yi değerlendirdiğimizde, CHP’nin devleti/merkezi AK Parti’nin ise çevreyi, yani toplumu temsil eden bir görüntü verdiklerini söylemiştir. *Age*, s. 249.

325. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 111-112.

söylemleri, çıkardıkları yasalar ve özelleştirme gibi uygulamalarıyla bu konuda ön plana çıkmaktadırlar. İslami kesimin geniş bir bölümü, devletten bağımsızlaşmayı sağladığı ve kendilerine yeni fırsat alanları sunduğu için liberal politikaları severek kabul ettiler, fakat böylelikle kendi dünya görüşlerine rakip bir ideolojiye de bağırılarını açmış oldular. Nitekim İslami kesimde “karışım kimliklere” yol açan olgulardan biri de liberalizmle İslami değerlerin beraberce İslami kesimden bireylerin kimliklerini şekillendirmesi olmuştur. (Bu konuyu ilerleyen sayfalarda irdedeceğim.)

5. Avrupa Birliği'ne Entegrasyon ve Sivil Toplumun Artan Gücü

Küreselleşme ekonomik, siyasi ve kültürel boyutları olan bir süreçtir; küreselleşmenin bu üç yönü ise birbirlerinden bağımsız değil, birbirleriyle ilişkilidir. Türkiye'nin Amerika'nın başında olduğu kutupta ve NATO'da yer alması ile ilgili siyasi kararıyla küreselleşme sürecini hızlandıran neo-liberal ekonomik politikalarının benimsenmesi ilişkili olduğu gibi benimsenen bu ekonomi politikalarıyla yeni tüketim alışkanlıklarının ve değerlerin oluştuğu bir kültürel yapının oluşması da ilişkilidir. İthal edilen yeni bilgisayar oyunları veya McDonald's veya Starbucks gibi markalar sadece yeni ekonomik metalar değil aynı zamanda küreselleşen dünyadaki birçok farklı ülkenin farklı vatandaşının Türkiyeli birçok vatandaşla paylaştığı ortak küresel kültür ürünleridir.

Türkiye'nin ekonomik ve kültürel küreselleşme sürecini hızlandırmasının yanında, İslami kesimin merkezden bağımsızlaşması sonucunu doğuran kritik bir siyasi karar ise AB ile

bütünleşme süreci olmuştur. Dünyanın bütününü etkileyecek küresel bir aktör olma güç ve kapasitesine sahip olmayan Türkiye, küresel önemli güçlerin çatışma alanı olan bir coğrafyada bulunması gibi sebeplerin de etkisiyle uluslararası sistemde müttefik arayışında olmuştur. İki kutuplu sistemin sürdüğü 1990'lı yıllara kadar bu müttefik birçok Avrupa devletinin ve ABD'nin içinde olduğu Batı blokuydu. Diğer kutbun lideri SSCB'nin komünist ideolojiden vazgeçmesi ve bu bloğun 1990'ların başında çözülmesinden sonra uluslararası sistem, hiyerarşik ve çok merkezli bir özellik göstermeye başlamıştır. Bir yandan uluslararası sistemde küreselleşme yaşanırken diğer yandan bölgesel örgütlenme biçiminde rekabet eden alt-sistemler oluşmuştur.³²⁶ Bu yeni oluşan sistemde Türkiye'nin, güvenlik politikaları açısından ABD'nin lideri olduğu –AB ülkelerinin çoğunun da içinde yer aldığı– NATO yapılanmasında yer almaya devam etmesi temel bir siyaset olmakla beraber; ekonomik bağımlılıkta ve demokratikleşmeyle ilgili süreçlerin gelişiminde –önceden de var olan– AB ile bütünleşme yolundaki siyasi iradenin devam ettirilmesi en temel belirleyici unsurlardan biri olmuştur.³²⁷

Türkiye'nin AB ile ilişkileri, Yunanistan'ın ortaklık başvurusu yaptığı 1959 yılında, hemen Yunanistan'ın ardından –iki hafta sonra– ortaklık başvurusu yapmasına kadar gider. Bundan sonra darbelerle sürecin kesintiye uğraması, 1963 Ankara Antlaşması ile ortaklık antlaşması imzalanması gibi ileri-geri adımlarla 1980'li yıllara kadar gelindi.³²⁸ 1987'de AT'ye³²⁹ tam

326. Beril Dedeoğlu, “Değişen Uluslararası Sistemde Türkiye-ABD İlişkilerinin Türkiye-Avrupa Birliği İlişkilerine Etkileri, **Türk Dış Politikasının Analizi**, 3. bs., Der: Faruk Sönmezoğlu, İstanbul, Der. Yayınevi, 2004, s. 405-406.

327. **Age**, s. 421-422.

328. Heinz Kramer, **A Changing Turkey**, Washington D. C., Brookings Institution Press, 2000, s. 181-201.

329. Avrupa Birliği önceden Avrupa Topluluğu olarak, ondan önce ise Avrupa Ekonomik Topluluğu olarak anılıyordu; bu isim değişiklikleri, bu birliğe yüklenen anlamdaki

üyelik başvurusunun sunulması ve 1989’da –tarih verilmeden– Türkiye’nin üye olmasının mümkün olduğunun, yerine getirmesi gerekli politik ve ekonomik şartlarla beraber beyan edilmesi önemli dönemeçlerdir.³³⁰ Zaten Özal’la uygulanan ve popülerleşen özelleştirmeci, gümrükleri indirmeye ve devletin ekonomideki rolünü küçültmeye yönelik politikalar, AB’ye tam üyelik için gerekli çabanın gösterilmesi doğrultusundaki siyasi kararlar daha da güç kazandı. AB’ye girme yönündeki siyasi irade ve Türkiye’nin ekonomik şartları yerine getirip getirmediğiyle ilgili kontroller, merkezin ekonomi üzerindeki kontrolünün azalmasıyla ilgili sürecin siyasi güvencesi oldu. 1 Ocak 1996’da yürürlüğe giren gümrük birliğiyle, Türkiye ekonomisinin Avrupa Birliği ile bütünleşme sürecinde önemli bir adım atılmış oldu.³³¹

Avrupa Birliği süreci Türkiye’deki sivil toplumun –ekonomi dışında da– gücünü artırmasında önemli bir siyasi karar olmuştur. Göle, 1980 öncesine “tek aktör patolojisi”nin, yani tekçi ideolojilerin ve birbirlerini dışlayan aktörlerin hâkim olduğunu söyler. Göle, 1980’lerden itibaren başlayan süreçle devlet-toplum-Batı üçlü ilişkisinin değiştiğini, değişimin dinamizminin devlet ve seçkinlerden topluma kaydığını söyler.³³² Topluma doğru bu güç kayışının arkasındaki en önemli unsurlardan biri ise; Avrupa Birliği’nin sadece ekonomiyle değil, aynı zamanda demokratikleşmeyle ilgili kriterler koyması ve sivil toplumun güç kazanmasına yönelik sürecin Avrupa tarzı bir demokrasinin önemli bir unsuru olmasıdır. Aslında

değişiklikleri ve bütünleşmenin artması yönündeki eğilimi göstermektedir.

330. Deniz Vardar, “Türkiye Avrupa Topluluğu/Avrupa Birliği İlişkileri”, **Türk Dış Politikasının Analizi**, 3. bs., Der: Faruk Sönmezoğlu, İstanbul, Der Yayınevi, 2004, s. 447-448.

331. Age, s. 449.

332. Nilüfer Göle, “80 Sonrası Politik Kültür”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000, s. 428-430.

1980’ler ve sonrasındaki hiçbir iktidar; politik liberalizme ve sivil toplum kuruluşlarının güç kazanmasına, ekonomik liberalizme gösterdiği ölçüde istekli bir yaklaşım sergilemedi. (İktidarların kendilerine muhalif sivil toplum kuruluşlarıyla ilişkilerinden bu anlaşılmaktadır. Her iktidarın sivil toplum kuruluşlarını “bizden” ve “öteki” olarak değerlendirip, sivil toplum kuruluşlarını salt demokratik ilkeler çerçevesinde değerlendirmedeği gözlenmiştir.) “Ekonomik liberalleşme” toplumun zenginleşmesinin, toplumun zenginleşmesi ise iktidarın sürekliliğinin şartı olarak algılandığı için yüksek oranda bir destek buldu, fakat sivil toplum kuruluşlarının güç kazanması, sadece yandaşların değil, aynı zamanda iktidara karşı muhalefetin güçlendirilmesi anlamını da taşıdığı için iktidarlara şüpheyle karşılandı. Bu yüzden, AB sürecinin getirdiği yasal düzenlemelerin ve bu süreçte Türkiye’nin izlenmesinin, ekonomik liberalizmden belki de daha çok politik liberalizme hizmet ettiği söylenebilir. İslami kesim, 1990’lı yıllardan önce “komünizm tehlikesi”ne karşı “toplumun çimentosu” olan İslami değerleri savunarak uluslararası sistemdeki iki kutuplu sistemden istifade etmiştir; 1990’larda “komünizm tehlikesi” ortadan kalkınca ise küreselleşme sürecinde Türkiye’nin belki de en önemli siyasi projesi olan Avrupa Birliği ile entegrasyon sürecinin gereği olan demokratik ve sivil toplumu güçlendirici yapı yönünde yapılan girişimlerden istifade etmiştir. Özellikle ordunun darbe yapmadan siyasete müdahale ettiği, birçok kişinin “postmodern darbe” olarak nitelediği 28 Şubat –1997– sürecinde, İslami kesim için zor bir dönem yaşandığında; AB süreciyle desteklenen demokrasiyi ve sivil toplum kuruluşlarını koruyan demokratik hakların önemi, İslami kesim tarafından daha iyi anlaşılmıştır. 28 Şubat sürecinden sonraki dönemde kurulan AK Parti’nin, AB’ye girme sürecini

–bu sürecin, AK Parti ideolojisi açısından muhtemel sorunlar teşkil edebilecek olmasına rağmen– devam ettirmesinin sebeplerinden birisi de budur.

AB'ye entegrasyon yolunda Türkiye siyasetçilerinin gösterdiği irade ve bu süreçte yapılan yasal düzenlemeler ile zihniyet değişikliği, küreselleşen değerler ve yükselen neo-liberalizmin etkileriyle –ki tüm bunlar birbirleriyle ilişkilidir– birleşince 1980'lerden sonra sivil toplum kuruluşları –önceki dönemlere nazaran– güçlerini hayli artırdı ve çeşitlendi. İş adamları, farklı ideolojiler, menfaat grupları devletin merkezinden bağımsızlaşabildikleri oranda sivil toplum örgütlenmesi daha da güçlenmekte ve yaygınlaşmaktadır.³³³ Vakıflar, dernekler, mesleki örgütlenmeler, tartışma grupları, dergiler veya yayınevleri şeklinde kendini gösteren sivil toplum kuruluşları; İslami ideoloji çerçevesinde yapılandıkları gibi Atatürkçü derneklerle Kemalist milliyetçiliği, Rotaryenler gibi derneklerle “evrensel-aydınlanmacı” değerleri, feminist hareketlerle siyasi partiler dışı/üstü söylemi seslendirmektedirler. Sonuçta sivil toplum kuruluşlarının gücünün artması İslami kesim(ler) e karşı rakip ideolojilerin daha ziyade merkezde olduğu dönemlerden, sivil toplumda örgütlendiği dönemlere geçişi de ifade etmektedir. Bunun önemli bir kaynağının, daha önce görüldüğü gibi, Cumhuriyet merkezinin ideolojik aygıtlarıyla 1920'lerden beri yaptığı etkinin; sivil toplumda seküler, modernist, pozitivist değerleri benimsemiş bir kitle oluşturması ve bu kitlenin uygun ortamda merkezden bağımsız hareket etmeye başlaması olduğunu söyleyebilirim. Artık İslami ideoloji merkezde temsil edilmeye başlarken diğer yandan alternatif ideolojiler çevrede örgütlenmekte ve merkez-çevre ayrılığı kaybolmakta; rekabet hem merkezin hem de çevrenin içinde gözlenmektedir.

333. Nilüfer Göle, **Merkez Desenler**, s. 52.

Tüm bunlarla beraber sivil toplum kuruluşlarının gücünün artmasından en çok istifade eden kesimin İslami kesim olduğu da tespit edilmelidir. İslami kesimin içinde etkin olan gruplar, zaten toplum kesiminde geniş bir taraftar kitlesine, İslami dünya görüşünden kaynaklanan bağlayıcılığa, aktivasyon enerjisinin gücüne ve ekonomik sermayeye sahiptiler. Sivil toplum kuruluşlarının önu açıldıkça, bu gruplar, illegal görüntülerini (1991’de kaldırılmadan önce beş partinin kapatılmasına ve birçok kişinin hapse girmesine sebep olan 163. maddeye,³³⁴ tekkeler, zaviyeler ve toplantıyla ilgili yasalar gibi düzenlemelere ters düştüklerinden dolayı) legal bir görüntüye çevirecek, güçlerini artırmalarında ve kurumsal kimliklerini sağlamlaştırmalarında aracı olacak resmi kuruluşlar olan vakıflar ile dernekler gibi kurumlar kurma yoluna gittiler. 1979 yılında Türkiye’deki dini vakıf sayısı 200’den az iken bu sayı 1987 yılında 1258’e, 1996’da 4500 kadara çıkmış³³⁵ ve bu tarihten günümüze çok daha fazla artmıştır. Özal dönemi liberalleşmesiyle 1980’lerde önu açılan derneklerin sayısı, “komünizm tehlikesi” yüzünden derneklere şüpheli bakışın, bu “tehlke”nin 1990’ların başına gelindiğinde ortadan kalkmasıyla daha da arttı. 1995 yılına gelindiğinde sırf dini derneklerin sayısı 14.743’tü; günümüzde bu sayı da çok daha yüksek noktalara erişmiştir.³³⁶ Bu vakıflar ve dernekler, “İslami” bilinç ve kimlik inşasının ortamları oldular; böylece modern demokrasinin sivil toplum kuruluşlarına güç kazandıran ilkeleri, Türkiye’deki İslami hareketlerin güç kazanmasının ve sistemin içinde kurucu ideolojiye muhalefetin güçlenmesinin aracı oldu.

334. Binnaz Toprak, *age*, s. 108-109.

335. Faik Bulut, 1979 ve 1987 yıllıyla ilgili rakamları Turkish Daily News, 22 Mayıs 1989 tarihli gazeteden alıntılanmış, 1996 yılını ise kendi hesaplamıştır: Faik Bulut, *age*, s. 418-423.

336. Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, s. 130-131.

6. İslami Kesimin Aşağıdan-Yukarı Etkileme Gücünü Kazanması/Artırması ve Türkiye’deki İslam’la İlgili Yanlış Bir Algının Düzeltilmesi

Mardin –daha önce değinildiği gibi– Osmanlı’da, tarikatlar gibi dini kurumların, halkın maddi-manevi ihtiyaçlarını karşılayarak, sivil toplum kurumlarının vazifelerini kısmen karşıladıklarına, fakat Batı’da olduğu gibi merkezle halk arasında aracılık eden bir ara tabaka vazifesini –Montesquieu’nun sivil toplum tanımına karşılık gelen– göremediklerine dikkat çekmiştir.³³⁷ 1946 ile başlayan ve 1980’lerde hızlanan süreçle ise İslami kesimin cemaatleri ve tarikatları gibi grupları, bu kesimin isteklerini merkeze ileterek merkezin politikalarını etkileyebilecek güce kavuştular. Sonuçta İslami kesimin örgütlenmeleri, Batılı anlamda sivil toplumun fonksiyonlarını karşıladıkça sistemin içinde daha çok güç odakları oldular. Batı’da doğrusal bir tarzda sivil toplumun gücünü artırmasıyla paralel olarak ilerleyen sekülerleşmeye karşı Türkiye’de, Batılı anlamda kurumların kurulduğu Cumhuriyet’in başlangıcında, İslam’ın devletin ideolojisinden çıkartılmasıyla İslami kesim güç kaybetti, kurumların Batılı tarza daha çok yakınlaştırılmasıyla ise İslami kesim güç artırımına geçti. Sonuçta Türkiye’deki modernleşme ve küreselleşme süreçleriyle İslami kesimin güç kaybetme ve artırma grafiği paralel değildir; bu süreç Batı’dakinden farklıdır. Modernleşme sürecini evrensel görenler, yani Batı’daki sürecin her yerde aynı şekilde olacağını bekleyenler; Gadamerci şekilde ifade etmek gerekirse bu “engelleyici önyargı”ya sahip olanlar; Popperci şekilde ifade etmek gerekirse “tarihsici” anlayışla evrensel tarih yasalarının varlığına inananlar; Türkiye’nin sosyal-siyasi yapısının, sivil toplumun gücünün artmasıyla

337. Ali Bayramoğlu, “Şerif Mardin’le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi”, s. 107-113; Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 86-87.

Batı’ya benzedikçe, İslami kesimin gücünü artıracaklarını göremediler. Aslında bu durum Batı’daki süreçlerden farklı olarak İslam ülkelerinin birçoğunda olan demokrasi ve sekülerleşme arasındaki paradoksla ilgilidir.

Tam da bu noktada, kendileriyle benzer şekilde “yukarıdan-aşağı” değişimden “aşağıdan-yukarı” değişime geçildiğine dair terminolojiyi kullandığım bazı sosyal bilimcilerle farklı olduğum bir hususun –yanlış anlaşılmalardan çekinerek– altını çizmekte yarar görüyorum. Gilles Kepel 1980’lerden önce İslamcı hareketlerin siyasi iktidarı çatışarak, doğrudan ele geçirme yoluyla (Göle bu stratejiyi “devrimci İslam” ve “devletçi İslamcılık” olarak adlandırır), toplumu “yukarıdan-aşağı” düzenleme stratejisini benimsediklerini belirtir. Kepel, 1980’lerden sonra ise İslamcı hareketlerin siyasi iktidarı ele geçirmekten çok, karşı cemaatler oluşturarak, bireylerin iç dünyalarını dönüştürme yoluyla (Göle bu stratejiyi “kültürel İslam” ve “sivil İslamcılık” olarak adlandırır), kültürel boyutu ağır basan “aşağıdan-yukarı” İslamileştirme stratejisi benimsediklerini belirtir. Bu kültürel ağırlıklı yaklaşımın siyasi bir yanı da olduğu kabul edilir, fakat öncelik devleti ele geçirmek değil, bireyleri dönüştürmektir.³³⁸ Oysa ben, Osmanlı’da ve Türkiye Cumhuriyeti’nde siyaset ve bürokrasinin içinde olduğu merkezin toplumu belirlediği yukarıdan-aşağı dönemden 1946’dan başlayarak 1980’lerde hızlanarak aşağıdan-yukarı değişim dönemlerine geçildiğini söylüyorum. Bu söylediğim genel sosyal-siyasi tabloyu vermektedir; hiçbir şekilde bu yaklaşımıyla İslami kesimin, 1980’lerden sonra, “devrimci yukarıdan-aşağı” bir stratejiden “kültürel aşağıdan-yukarı” bir stratejiye evrildiğini söylemiş olmuyorum.

Devleti çatışarak ele geçirmeye ve toplumu “yukarıdan-aşa-

338. Gilles Kepel, *La Revanche de Dieu*, Paris, Seuil, 1991, bu kaynaktan aktaran Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, s. 144-146; Gilles Kepel, *Muslim Extremism in Egypt*, Berkeley, University of California Press, 1985, bu kaynaktan aktaran Nilüfer Göle, *Melez Desenler*, s. 71-72.

ği” düzenlemeye yönelik eğilim, Türkiye’deki İslami kesimin içinde hiçbir zaman ciddi bir taraftar kitlesi bul(a)mamıştır. Bu yönde eğilim gösteren örgütler olmuşsa da bunların etkisi çok sınırlı olmuştur. Bunun nedenlerini; (a) bu yaklaşımın gele- nekten miras alınmaması, (b) dışarıdan ithal edilen bu yöndeki fikri üretimin Türkiye’de ciddi bir etkiye sahip olamaması ve (c) içeride etkili hiçbir grubun bu yönde bir strateji üretmemeleri ve uygulamaları şeklinde üç maddede özetleyebilirim. Şimdi bu üç maddeyi kısaca açıklayacağım:

a. “Devrimci İslam” ve Gelenek

Öncelikle “devrimci İslami” hareketlerin Türkiye coğrafya- sında tarihsel kökü yoktur. Osmanlı’daki tarikatlar temelde bi- reyleri dönüştürecek bir sosyal yapıya, geleneğe ve eylem planına sahiptiler. “Nefis terbiyesi”ni merkeze alan bu tarikatlar, devleti yönetecek bir organizasyondan ve söylemden uzaktılar. Devlette etkin olmaya çalıştıkları bazı örnekler olsa da bu hiçbir zaman için sistemi devrimci bir şekilde ele geçirmek yönünde ciddi bir girişime dönüşmedi. Tarikatların söylem ve eylem planı; bir şeyten kendi halefi olacak yeni şeyhe –eski müride– sözlü gele- nekle aktarılmaktaydı. Türkiye’deki tarikat ve gruplarca aktarılan bu gelenekte ise devleti devrimci bir şekilde değiştirecek söylem ile eylem planı ve buna uygun bir örgütlenme yoktu.

İranda da 1979’da yaşanan devrimin Şii’likte tarihsel bir köke- ni olmadığı söylenebilir, fakat İranda, bütün halkın etrafında top- lanabileceği tek bir otorite (Humeyni) vardı. “Velayet-i fakih”³³⁹ teorisinin de desteğiyle Humeyni’nin yorumu ve geniş kitleler-

339. Geleneksel Şii anlayışında dini otoritelere dini cepheyle sınırlı otorite atfedilirken, Humeyni’nin bunu “velayet-i fakih” teorisine siyasi alana da taşıması, bu teorisinin ta- nımı ve Şii’likte dinsel otoritenin gücüyle ilgili bakınız: Mazlum Uyar, **Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri**, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2004.

deki etkisi sayesinde devrim gerçekleştirildi. Oysa Osmanlı ve Türkiye'deki Ehli Sünnet yapının dini grupları açısından olaylara bakarsak; her grubun kendi liderine/şeyhine bağlı olduğu çok-merkezli toplumsal bir yapı olduğunu görürüz, mürit kazanarak güç elde etmek için birbirlerine rakip de olan bu grupların hepsi ayrı bir güç odağıydı/odağıdır, bunları merkezi bir güç etrafında toplayacak hiçbir teori/yapı yoktu(r). Tarikat geleneğiyle terbiyesinin ve tarikattaki hiyerarşik yapının bir gereği olarak, birçok tarikatın müridi, kendisini şeyhine “ölünün ölü yıkayıcısına bıraktığı” gibi bırakır ve şeyhini, yaşayan insanların en üstünü, hayatını yönlendirecek en önemli otorite olarak görür(dü). Osmanlı döneminde, merkezi tek dini otorite olan halifenin, bireyler üzerindeki etkisi de tarikatın bağlısı için şeyhinkine göre ikinci plandaydı. Üstelik Cumhuriyet başlangıcında halifelik kaldırılarak Ehli Sünnet kesim için merkezi konumu olabilecek tek dini otorite yok edilmiş oldu. (Bu kesime ise devletin kontrolündeki bir İslam anlayışını savunan Diyanet gibi kurumlarla nüfuz edilmeye çalışıldı.) Kısacası miras alınan gelenekte, ne devleti ele geçirmeye yönelik bir eylem planı ve sosyal örgütlenme biçimi ne de devleti ele geçirecek gücü etrafında toplayabilecek merkezi bir otorite vardı(r). Türkiye'deki dini grupların “çok-merkezli dağınık-güçlü” sosyal yapısını analizlerinde göz önünde bulundur(a) mayanların; bir gün Türkiye'de, İran'daki gibi bir devrimin oluşabileceğine dair yanlış kanaatler beyan ettikleri kanısındayım.

b. “Devrimci İslam” ve İthal Fikirler:

Mevdudi ve Seyyid Kutub

Sonuçta geleneğinden “devrimci İslam” yönünde bir sosyal yapılanma, söylem ve eylem planı devralmayan İslami kesimin; devleti devrimci bir şekilde değiştirmeye kalkacaksa, gerekli

olanları, Cumhuriyet döneminde bir yerden ithal etmesi veya kendisinin üretmesi gerekliydi. Aslında Mevdudi ve ondan etkilenen –fikirleri hapis döneminde sertleşen– Seyyid Kutub'la dışarıdan gelen bir etki olmuştur.³⁴⁰ Kutub'a göre demokrasi İslam'la uzlaşması mümkün olmayan yabancı bir ideolojidir; fikirleriyle o, İslam'ın *beyat* ve *şûra* kavramlarıyla demokrasi arasında olumlu ilişki kuran İslami kesimden düşünürlerden, örneğin Kutub'dan önce Mısır'da yaşamış etkin bir düşünür olan –birinci bölümde değinilen– Abduh'tan ayrılır.³⁴¹ Kutub, Abduh'u, dini anlayışta akılcılığa yaptığı vurgu sebebiyle eleştirmiştir.³⁴² Kutub, savaş anlamına gelen “cihat”ın, ancak karşı tarafın saldırıyı başlatması sonucu meşru olabileceğini savunan din bilginlerini eleştirmiş; Müslümanları kendilerinden olmayanlara –hem yabancı düşmana hem “Müslüman görüntüsündeki” idarecilere– karşı bir savaşın içinde oldukları ruh halini aşlamış ve “devrimci İslam” olarak nitelenen zihniyeti yaygınlaştırmıştır. Bu yaklaşım, toplum seviyesinde yüz yüze görüşerek ve yayıncılar yaparak İslam'ı yaymaya çalışan bir strateji benimseyen ve bunu daha sonraki bir devrimin basamağı olarak da görmeyen/sunmayan cemaatlerin, örneğin Said Nursi'nin yaklaşımlarından tamamen farklıdır. (Nitekim Kutub'un sempatanları Nurcu grupları toplumu pasifize etmekle suçlamışlardır.) Kutub, ünlü eseri *Fizilâl-il Kur'an*'da (Kuran'ın Gölgesi'nde) şöyle demektedir:

340. Abubaker Bagader; Mevdudi ve Kutub'dan etkilenen İslami hareketlerin Arap dünyasında yaygınlaşmasının sebeplerini dört maddede açıklamaktadır: Birincisi, Müslüman Kardeşler ve İran Devrimi'nin başarısıyla alakalıdır. İkincisi, Arap milliyetçiliği 1967 İsrail savaşından sonra düşüşe geçmiş ve 1970'lerdeki ekonomik-sosyal sorunlar, gençleri yeni alternatif arayışlarına itmiştir. Üçüncüsü, modernizasyon ile ortaya çıkan yeni orta sınıfın, yönetime daha rahat karşı koyabilmesidir. Sonuncusu ise Batılılaşan ve sekülerleşen elite halk yığınları arasındaki mesafenin açılması ve halkın bu elitin liderliğini reddetmesidir. Abubaker A. Bagader, “Contemporary Islamic Movements in the Arab World”, **İslam, Globalization and Postmodernity**, Ed. Akbar S. Ahmed ve Hastings Donnan, London, Routledge, 1994, s. 117-118.

341. Azam Tamimi, “Çağdaş Arap Dünyasında Demokrasiye Geçişin Önündeki Engeller”, Çev. Recep Şentürk, **İslam ve Demokrasi**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2000, s. 216.

342. Leonard Binder, **Islamic Liberalism**, Chicago, The University of Chicago Press, s. 196.

Adlarından başka bir şeyleri Müslüman olmayan, İslam’ı dış görünüşüyle anlayan, yabancı fikirlerin aklen ve ruhen tesiri altında kalanlar İslam’ın güya savunmak için cihad ettiğini, cihadın bir müdafaa harbi olduğunu ileri sürerler. İslam’daki cihadı gerçek manasından çıkarmakla güya İslam’a iyilik yaptıklarını sanıyorlar.³⁴³

Mevdudi ve Kutub’un eserleri bir dönem Türkiye’de büyük yankılar uyandırmışsa da, bu etki hiçbir zaman için Nurculuk ve Süleymancılık gibi Türkiye çapında yaygın-organize bir taraftar kitlesine dönüşmemiştir. Bu düşünürlerin tercüme edilen kitaplarını okuyanlar da etkili, devrimle iktidarı ele geçirip “yukarıdan-aşağı” düzenleme yapacak bir organizasyon kur(a)mamışlardır. Türkiye’de, Seyyid Kutub’un ünlü Kuran tefsiri *Fizilâl-il Kur’an* gibi eserleri birçok kişinin zihninde önemli izler bırakmıştır, fakat bu birçok ciltten oluşan kalın tefsiri çok beğendiğini beyan eden kişilerin çoğu bile “cihadı” Kutub’dan farklı anlamışlardır. Örneğin bu tefsiri tercüme edenlerden biri olan Prof. Dr. Bekir Karlığa, diyalog yanlısı bir tutum benimsemiş ve devleti ele geçirmeye yönelik çizgideki hareketleri eleştiren bir ilahiyatçı/İslam felsefecisi olmuştur.³⁴⁴ Mevdudi ve ondan daha güçlü şekilde Kutub çizgisi, 20. yüzyılda modernleşmeye ve modernizme karşı modern fenomenler olarak kendilerini göstermişlerdir; Türkiye’de bu çizginin etkisi sistem için ciddi bir tehdit oluşturmamışsa da Mısır gibi ülkelerde “yukarıdan-aşağı İslamileş(tir)meyle” ilgili bu proje, Mısır’ın rejimi için önemli bir tehdit olmuştur.³⁴⁵ Kutub, İslami olmayan tüm idarelerin “cahiliye” (genelde İslam öncesi putperestleri ifade etmek için kullanılan bu deyim) Kutub; hem Batı için hem de

343. Seyyid Kutub, *Fizilâl-il Kur’an*, 7. cilt, Çev. Hakkı Şengüler, Emin Saraç ve Bekir Karlığa, İstanbul, Hikmet Yayınevi, t.y., s. 141.

344. Karlığa’nın Kutub çizgisine uzak fikirleri için bir örnek: Bekir Karlığa, “Cihad ve Terör”, *Karizma*, Mart 2002.

345. Mohammed Ayoob, *The Many Faces of Political Islam*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2008, s. 66-74.

Müslümanları yöneten İslam’dan uzak bulunduğu yönetimler için kullanmıştır) olduğunu söyleyerek, bunlarla yapılan savaşın “cihad” olduğunu savunmuştur.³⁴⁶ Mısır iktidarını ve toplumdaki –kendilerini Müslüman olarak niteleyen– destekçilerini “kâfir/cahiliye” olarak niteleyen Kutub’un yaklaşımı, Mısır’ın kendini Müslüman olarak niteleyen halkı içinde “Müslümanlar” ve “kâfirler” gibi kutuplaşmalara sebep olmuştur.³⁴⁷

c. “Devrimci İslam” ve Türkiye’deki Etkin Cemaatlere Örnekler: Nurcular, Süleymancılar ve Nakşibendi-Kotku Cemaati

Türkiye’de ise ülke çapında etkili hiçbir İslami grup, devrimci –şiddet kullanarak– bir şekilde merkezi ele geçirerek, halkı “yukarıdan-aşağı İslamileştirme” stratejisi benimsememiş ve uygulamamıştır. Türkiye’de etkili olmuş üç grubu örnek olarak ele alarak bu görüşümü destekleyeceğim:

1.Nurcular: Bahsedilen grupların en yaygın ve en etkin olanı Nurcu gruplardır. Birbirinden bağımsız hareket eden Nurculuğun kollarının temel stratejisi bireyleri yüz yüze görüşerek; kitap, dergi ve gazete gibi yayınlarını okutarak Ehli Sünnet İslami görüşe ve kendi gruplarına yakınlaştırmak olmuştur.³⁴⁸ Devleti şiddet vasıtasıyla ele geçirerek, toplumu yukarıdan-aşağı İslamileştirmeyi düşünen “radikal/devrimci çözümcüler”, İslami kesimi kendi taraflarına çekerek gelişmelerini engelleyen

346. Leonard Binder, **Islamic Liberalism**, s. 177-181.

347. Tarık Ramadan, **İslami Yenilenmenin Kökenleri**, s. 442.

348. Nurculuğun bugüne kadarki eylem pratiğini incelediğimizde de hep bireyleri kendi cemaatlerine çekmeye çalıştıklarına, fakat devletin merkezini şiddet içeren eylemlerle ele geçirerek yukarıdan-aşağı düzenleme yapma yönünde bir girişimleri olmadıklarına tanıklık etmekteyiz.

Nurcu stratejiyi şu örnekteki gibi eleştirmişlerdir: “Nurcular... tabandan gelerek İslami bir sisteme sahip olamayacaklarını anlamayacak kadar cahiller. Önce devleti kontrol etmek ve sonra onu yukarıdan-aşağıya yaratmak zorundasınız.”³⁴⁹

2. Süleymanlılar: İkinci büyük grup Nakşibendi ekolünden olan ve bu ekolün diğer mensuplarına göre kendisine has özellikler ihtiva eden Süleymanlılardır. Bunların eylem planı ise özellikle açtıkları Kuran kurslarında ders verdikleri yüz binlerce genci Ehli Sünnet İslam görüşüne ve cemaatlerine yakınlıklaştırmak olmuş, fakat devletin merkezini şiddet kullanarak ele geçirecek “yukarıdan-aşağı” düzenleme yapmak şeklinde bir strateji ve eylemleri gözlenmemiştir.³⁵⁰ Nurculuk ve Süleymanlılık dışında bağlılarının sayısı milyonlara ulaşmış başka bir İslami grup göstermek mümkün değildir.

3. Nakşibendi-Kotku Cemaati: Siyasal İslam'daki etkisinin önemi sebebiyle Gümüşhanevi-Nakşibendi tarikatı da önemli bir örnektir.³⁵¹ Bu tarikatın şeyhi Abdülaziz Bekkine'nin 1952'deki ölümünden sonra başa geçen Mehmet Zahid Kotku (1897-1980)³⁵² Erbakan'ın lideri olduğu MNP ve MSP'nin kuruluşunda rol oynadı. Başbakan ve cumhurbaşkanı olmuş Turgut

349. Bunu, Sezgin Koçak, Hakan Yavuz'a, Konya'da yaptıkları görüşmede beyan etmiştir: Hakan Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 272.

350. Süleymanlılar, -Ruşen Çakır'ın kitabının ilk baskısının tarihi olan 1990'dan önceki tespitlerine göre- binin üstünde özel binada yüz binden fazla gence kurs vermekte, Avrupa'yı ağ gibi saran 215 İslam Kültür Merkezi'ni bünyelerinde barındırmaktadırlar: Ruşen Çakır, **Ayet ve Slogan**, s. 125-138.

351. Ayrıca Nakşibendiliğin önemli kolları olan Erenköy Cemaati, İsmail Ağa Cemaati ve Menzil Cemaati sayılabilir. Bu cemaatlerin de söylem ve yayınları; devletin merkezini şiddet kullanarak ele geçirmeye yönelik bir strateji benimsemediklerini, bireylerin “nefsini terbiye” suretiyle maneviyatlarını ilerletme ve vaazlar, yayınlar, yüz yüze görüşme suretiyle bağlarını artırma stratejilerini benimsediklerini göstermektedir: Ruşen Çakır, **Ayet ve Slogan**, s. 56-72.

352. Şerif Mardin, “Türk Tarihinde Nakşibendi Tarikatı”, **Çağdaş Türkiye'de İslam**, Ed. Richard Tapper, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1991, s. 86-87.

Özal'ın, başbakan olmuş Necmettin Erbakan'ın, Başbakan ve cumhurbaşkanı olmuş Recep Tayyip Erdoğan'ın ve daha ünlü birçok ismin bu tarikattan etkilenmesi; ayrıca İslami kesimin siyasete olduğu kadar ekonomik hayata girmesinde de bu tarikatın teşvikleri önemlidir.³⁵³ Bu tarikatın hedefi de toplumu “yukarıdan-aşağı şiddet kullanarak” değiştirmek olmamış, fakat Ehli Sünnet İslami görüşü vaazlarıyla, yayınlarıyla ve yüz yüze görüşerek yaygınlaştırmak ve cemaatin halkasını genişletmek olmuştur. Burada, bu tarikatın kuruluşunda rol oynadığı MNP ve MSP çizgisinin; Kepel'in, 1980'lerden önce İslam dünyasında var gördüğü, merkezi ele geçirerek “yukarıdan-aşağı” düzenleme yapmaya çalışan eğilime karşılık gelip gelmediği sorulabilir. Kepel'in “yukarıdan-aşağı” düzenleme ile kastı devrimci, şiddet kullanarak (İranda 1979'da olduğu gibi) sistem değişikliğidir. Eğer gizli niyetlere atıf yapan bir söylemle hareket edilmez ve bu partilerin tüzelkişiliklerine ve eylemlerine bakılırsa; bu partilerin, anayasa çerçevesinde kurulmuş, sistem içerisinde demokrasinin kurallarıyla dönüşüm yapmaya çalışmış, kendi taraftarlarına sivil toplumda daha fazla güç aktarımında bulunma ve onları devletin baskısından bağımsızlaştırma hedefleri gütmüş, kurucu ideolojiye zıt bir konumda olmalarına rağmen –bu partilerin kapatılma sebebi budur– legalitelerini muhafaza etmeye ve şiddet kullanımından uzak durmaya çalışmış olan kurumlar oldukları anlaşılır.

Sonuçta Türkiye Cumhuriyeti'ndeki İslami kesimin yaygın ve etkili hareketlerinin hiçbiri; Kepel ve Göl'e'nin “devrimci İslam” olarak gördükleri, 1980'lerden önce oldukları var sayılan hareketlere karşılık gelmemektedir. Türkiye'de, 1980'lerden hem sonra hem de önce “yukarıdan-aşağı” şiddetle devleti ele geçirmeye yönelik devrimci bir strateji benimsemiş önemli/et-

353. Hakan Yavuz, *age*, s. 191-192.

kili hiçbir hareket yoktur; devrimci söylemi benimsemiş gruplar ve bireyler marjinal kalmışlardır. Türkiye'deki önemli İslami hareketlerin temel stratejisi ve eylem pratiği; yüz yüze, vaazlarla ve yayınlarla bireyleri dönüştürmek yönünde gerçekleşmiştir. Bu grupların benimsedikleri temel strateji “yukarıdan-aşağı devrimci değiştirme” değil, “aşağının içinde çalışarak aşağıyı değiştirme” ve “aşağıdaki güçle yukarıyı yapılandırma” şeklinde olmuştur. Fakat bu gruplar için devletin yukarıdan-aşağı belirleyici gücünün azalması; devletin ideolojisine aykırı “aşağının içindeki faaliyetleri” devlet baskısıyla engellendiği için, önemli olmuştur. Bu gruplar, önceden bahsedilen süreçlerin sonunda, kendi dünya görüşlerine zıt devletin seküler ideolojisinden bağımsızlaşarak ve yeni fırsat alanlarının sunduğu imkânlarla holdingler, finans kuruluşları, radyolar ve televizyonlar gibi araçlara sahip olarak etkilerini ve güçlerini artırmışlar; sivil toplum kuruluşlarının, temsil ettikleri kitlenin sözcüsü olma fonksiyonunu, etkin biçimde gerçekleştirmeye başlamışlardır. “Aşağıdan-yukarı etkinin” (çevrenin de merkezi belirlediği/etkilediği) yeni oluşan siyasi, sosyal ve ekonomik ortamın belirgin bir unsuru olarak ortaya çıktığı günümüzdeki yapıda; çevrenin önemli bir unsuru olan İslami kesimin gücü, merkezin politikalarının ve yapısının belirlenmesinde ciddi derecede etkide bulunabileceği/bulunduğu bir seviyeye –devrimci ve şiddet temelli bir strateji uygulanmadan– ulaşmıştır.

B. 1980'LERDEN SONRA TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NİN İDEOLOJİK AYGITLARI

Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçildikten sonra, özellikle kurulan birçok yeni eğitim kurumu sayesinde devletin ideolojik aygıtlarıyla nüfuz gücünün arttığını gördük. Ayrıca Cumhuriyet'te devletin ideolojik aygıtlarıyla daha geniş bir topluluğa ulaşabilmesi ve 1950'lerden sonra şehirleşmenin artması gibi halkın daha çok bu aygıtların etkisi altına girmesini sağlayan siyasi ve sosyal yapıdaki değişikliklerin olduğunu da işledik. Aslında 1980'lerden sonra, eğitim kurumlarının ve şehirleşmenin artmasında doğrusal bir artış grafiğinin gözlenmesiyle, devletin ideolojik aygıtlarıyla daha çok kişiye daha yoğun şekilde ulaşılması mümkün olmuştur. Fakat bu olgulara rağmen, burada savunduğum tez, 1980'lerden sonra Türkiye Cumhuriyeti'nde "devletin ideolojik aygıtları"nın toplumu dönüştürme kapasitesinin doğrusal bir artış grafiği izle(ye)mediğidir. Bunun nedenleri; 1- devletin ideolojik aygıtlarından bağımsız olarak kitle iletişim araçları gibi unsurlarla küreselleşmenin toplumu dönüştürme kapasitesinin artması ve 2- merkezin kurucu ideolojisine muhalif olan unsurların, özellikle İslami hayat görüşünü benimseyenlerin, kitle iletişim araçları ve eğitimsel aygıt gibi ortamlarda "mevzi kazanması" ve kendi medyalarıyla eğitim kurumlarını kurmaları gibi nedenlerle, devletin ideolojik aygıtlarıyla dönüştürme kapasitesinin, 1980'ler ve sonrasındaki süreçlerde azalmasıdır. Kurucu ide-

olojinin, ideolojik aygıtlarla nüfuz ettirilebilme kapasitesinin azalması, devletin kurucu seküler ideolojisine muhalif İslami hayat görüşünü savunan bireylerin ve grupların bağımsızlıklarını ve güçlerini artırmalarının önemli sebeplerinden birisidir. Bu bölümde bunu göstermeye çalışacağım. Diğer yandan bu konu açısından önemli bir husus olan, 1980’lerden sonra, merkezde kurucu ideolojiden farklı görüşlerin de seslendirilmesinin artması daha sonraki başlıkta tartışılacaktır. (Bu husus, önümüzdeki sayfalarda “C” maddesinde ele alınacaktır; merkezde farklı ideolojiler etkili olunca, bahsedilen aygıtların kurucu ideoloji yönünde kullanılması azalmıştır.)

1. Küreselleşme Sürecinde Kitle İletişim Araçlarının Artan Önemi

“Kitle iletişimi” birçok medya kurumunu ve ürününü dile getirmekte kullanılan yaygın bir terimdir, fakat bu ifadedeki “iletişim” sözcüğü yanıltıcı olmamalıdır. “İletişim” sözcüğüyle özellikle karşılıklı bir alışveriş kastedilmekle beraber, bu terimde kastedilen daha çok ileticiden alıcıya tek yönlü olarak gerçekleşen bir mesaj akışıdır.³⁵⁴ McLuhan, iletişim teknolojisindeki gelişmelerin, toplumun yapısında ve düşüncesinde yol açtığı devasa değişikliklerin gerekli ilgiyi görmediğini; birçok düşünürün, bu konuda, devekuşu gibi kafalarını toprağa gömdüklerini ifade etmektedir. O, elektromanyetik keşiflerin, bütün insani ilişkilerde “eşzamanlı alanı” yaratmış olduğunu söyler ve insan ailesinin artık “küresel köy”de yaşadığı göz önünde bulundurulurken, küresel ve toplumsal analizlerin yapılması gerek-

354. John B. Thompson, “Kitle İletişiminin Bazı Özellikleri”, Çev. ve Der.: Erol Mutlu, **Kitle İletişim Kuramları**, Ankara, Ütopya Kitabevi, 2005, s. 210-211.

tiğini savunur.³⁵⁵ McLuhan, medyayı, insan bedeninin uzantıları olarak düşünür; nasıl tekerlek ayağın, giysi bedenın uzantısıysa aynı şekilde radyo kulağın, televizyon gözün uzantısıdır. İnsan, bu “uzantıları”nın farkına varmaz, merkezi sinir sistemi adeta “anestezî” ile kendini uyuşturmaktadır; McLuhan buna “Narcissus miti” der. (Bu, Freud’un “bastırma” diye ifade ettiği mekanizmaya benzer.)³⁵⁶

Baudrillard, çağdaş toplumun mevcut durumunda medyanın etkisine dikkat çekmiştir. İktidar ilişkilerini incelerken Foucault’nun, medya olgusuna gereğince yer vermemiş olması; Baudrillard’ın, Foucault’ya getirdiği yerinde bir eleştiridir.³⁵⁷ Baudrillard, medya aracılığıyla bugüne gelmesini teknolojik determinist yaklaşımıyla açıklarken; bir simülasyonlar dünyasında yaşandığına, medyanın sunduğu modeller ile gerçek arasındaki ayrımın bulanıklaştığına dikkat çeker. Örneğin bir TV dizisindeki doktor simülasyonu veya ideal ev, ideal model, ideal seks hakkındaki simülasyonlar “hiper-gerçekliği” oluşturup, gerçekliği dönüştürmeye bile başlarlar.³⁵⁸ Televizyonun insanları etkilemedeki bu gücü, birçok kişiyi karamsar görüşlere itmiştir. Neil Postman bunlardan birisidir; televizyonu bizi içten fetheden, kendisine isteyerek teslim olduğumuz, bizi güle oynaya yiyip bitiren bir canavara benzettir. Kendimizi teslim edişimizin nedeni ise eğlence ve oyalanmamızdan aldığımız

355. Marshall McLuhan, **Gutenberg Galaksisi**, 2. bs., Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 47-48.

356. Erol Mutlu, **Televizyon ve Toplum**, Ankara, TRT Yayınları, 1999, s. 57-58. Mutlu, McLuhan’ın bu durumu niye “Narcissus miti” olarak nitelediğini şöyle aktarır: “Narcissus söylencesine göre genç Narcissus -ki bu narkoz, kendinden geçme, dumura uğrama anlamlarına gelen bir sözcüktür- suda gördüğü kendi yansıyan görüntüsünün bir başkasına ait olduğunu zanneder. Kendisinin ayna sayesinde gerçekleşen uzantısı, kendisinin bir parçası haline gelene kadar algıları dumura uğrar. Kendi uzantısına uyarlanmış ve kapalı bir sistem haline gelmiştir. Bu söylencenin ana fikri, insanların kendilerinin başka bir maddedeki uzantıları karşısında derhal büyülenmeleridir.” (s. 58)

357. Steven Best, Douglas Kellner, **Postmodern Teori**, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 154.

358. **Age**, s. 148-150.

hazır.³⁵⁹ Herbert Marcuse ise medyanın, bilgi aktarma ve eğlendirme gibi gözükten fonksiyonlarının ardında manipülasyon ve endoktrinasyon yattığına dikkat çekmiştir. Marcuse'a göre insanların "tek boyutlu" kalma ve kendileriyle toplumları üzerinde sağlıklı değerlendirme yapamamalarının en önemli sorumlusu medyadır.³⁶⁰

Max Horkheimer ve Theodor Adorno da kitle iletişim araçlarının, insanları ve kültürel biçimleri metalar haline dönüştürmelerine; insanların, gerçeğe kurguyu, rasyonelle irrasyoneli ayırma yetisini yıkmalarını eleştirmişlerdir. Horkheimer ve Adorno'ya göre kitle iletişim araçları, kapitalizmin tahakkümünü yaygınlaştırma araçları olup; zihnin özerkliğini ve bireyin öznelliğini tahrip etmişlerdir.³⁶¹ Bu yönüyle Horkheimer ve Adorno için medya, sistemin ideolojik aygıtıdır. Nitekim Althusser de medyayı, devletin mevcut üretim ilişkilerini yeniden üretmesini mümkün kılan ideolojik aygıtları arasında saymıştır.³⁶² Burada, bahsedilen düşünürlerin, kapitalist üretim ilişkilerinin muhafazasında, medyayı, devletin ideolojik aygıtı olarak değerlendirmeleriyle; benim, Türkiye Cumhuriyeti'nin, ideolojisini nüfuz ettirmede kullandığı ideolojik aygıtlarının nüfuz gücünün, medyanın etkisinin artması ve özelleşmesiyle düştüğü yönündeki değerlendirmem arasındaki farka dikkat edilmelidir. Buraya kadar alıntılar yaptığım yazarlarla, aynı şekilde, içinde bulunduğumuz dönemde medyanın toplumu dönüştürmede ve düşünceleri etkilemede önemli araçların başında geldiğini; bu etkiyi hesaba katmayan analizlerin mutlaka kısır kalacağını ve bu etkinin, farkında olunmadan, eğlenirken gerçekleştiğini savunuyorum. Fakat benim odak noktam; Tür-

359. Erol Mutlu, **Televizyon ve Toplum**, s. 163.

360. Herbert Marcuse, **One-Dimensional Man**, Boston, Beacon Press, 1991, s. 8, 245-246.

361. Jack Zipes, "Frankfurt Okulu ve Kültür Eleştirisi", Çev ve Der: Erol Mutlu, **Kitle İletişim Kuramları**, Ankara, Ütopya Kitabevi, 2005, s. 227-229.

362. Louis Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, s. 169.

kiye Cumhuriyeti merkezinin, ideolojik aygıtlarıyla nüfuz gücündeki değişimin, İslami kesim için yol açtığı değişikliklerdir. Bu odak noktası açısından küreselleşme sürecinde etki eden kitle iletişim araçlarının –özellikle elektronik medyayı kastediyorum– Türkiye'deki İslami kesim için sonucu; devletin, ideolojik aygıtlarıyla toplumu ve toplumun bir parçası olan İslami kesimi dönüştürme kapasitesinin azalması olmuştur. Bunun başlıca iki nedeni vardır:

1. Medya aracılığıyla, devletin ideolojik aygıtlarından bağımsız bir şekilde küresel kültür –özellikle konumuz açısından önemli neo-liberal değerler– toplumu dönüştürmektedir. Medyanın bilgi ve hayat görüşü aktarmada artan rolü, devletin ideolojik aygıtlarından rol çalmak anlamına gelmektedir.

2. İslami kesim, kurduğu medya organlarıyla alternatif bir ideolojiyi yaygınlaştırmaktadır.

Önceden bireyin kimliğini şekillendirmede ailenin ve dinsel ideolojik aygıtların rolü öncelikliken; sonradan dinsel ideolojik aygıtların yerini, Althusser'in de dikkat çektiği gibi eğitimsel ideolojik aygıtlar almıştır.³⁶³ Gittikçe medyanın etkisinin artmasıyla Türkiye'deki eğitim kurumlarının da Diyanet gibi dinsel ideolojik aygıtların da bireyleri şekillendirme kapasitesi azalmıştır. Ayrıca Marcuse'un dikkat çektiği gibi ailenin, medya ile rekabeti çok zordur ve medyanın yükselen önemi, ailenin de bireyler üzerindeki etkisini azaltmıştır. Marcuse'a göre toplumsallaşma etkeni olarak aile çökerken kitle iletişim araçları yükselmiştir.³⁶⁴

363. Age, s. 176-177.

364. Douglas Kellner, "Kültür Endüstrileri", Çev. ve Der: Erol Mutlu, **Kitle İletişim Kuramları**, Ankara, Ütopya Kitabevi, 2005, s. 238.

Medyanın yükselişiyile yeni kontrol biçimleri yükselişe geçerken, eski kontrol biçimlerinde değişimler de olmuştur. Örneğin Türkiye merkezinin –diğer birçok ülke gibi– medya üzerindeki hâkimiyeti, eğitimsel ideolojik aygıtlarına nazaran çok düşüktür. RTÜK gibi kimi kurumlar devletin ideolojisine uygunluğu denetlese de bu kontrol, devletin eğitimsel ideolojik aygıtlarındaki kontrolüyle mukayese edilemez. Üstelik kablolu yayınlarda çıkan kanallar ve internette yayınlanan içerik üzerindeki kontrol yok denecek kadar azdır. Sonuçta, başta devletin eğitimsel ideolojik aygıtlarından olmak üzere, medyaya transfer olan bireyleri şekillendirme kapasitesi, devletin ideolojik aygıtlarıyla nüfuz gücünün azalması demektir. Elektronik medyayı devletin ideolojik aygıtlarından biri olarak saymak 1990’lara kadar kısmen doğru olabilir. (Aslında radyo ve televizyonların özelleştirilmesi öncesi yayınlarda da yayımlanan filmler –Dallas gibi– yabancı diziler gibi yayınlarla küresel kültürün, devletten bağımsız bir etki gücü vardı.) Fakat TV ve radyo kanallarının özelleştiği, uluslararası yayınların Türkiye’de çok rahat seyredilmeye başlandığı ve diğer medya organlarına göre devletin üzerindeki kontrolünün daha az olduğu internetin yaygınlaştığı 1990’lardan sonra; medyayı, devletin ideolojik aygıtlarından ziyade devletin ideolojisini nüfuz ettirme gücünü azaltan aygıtlar olarak görmek gerekir.³⁶⁵

365. Althusser’in dikkat çektiği gibi devletin ideolojik aygıtlarının devlet kurumu olması şart değildir; bunlar özel kuruluşlar da olabilir. Althusser “... özel ya da kamusal olması pek önemli değildir. Önemli olan işleyişleridir” demektedir: Louis Althusser, *age*, s. 170. Türkiye’deki medyaya, örneğin İslami kesimin yönettiği medyaya baktığımızda; bunların işleyişlerinin, devletin kurucu ideolojisiyle uyumlu olmadığı açıktır. Bunun yanında bu uyumsuzluk her hususu kapsamaz; birçok özel medya organıyla beraber İslami kesimin medya organlarının çoğu da devletin bölünmez bütünlüğü veya mevcut ekonomik sistemin devamı gibi bazı hususlarda devletin ideolojik aygıtları gibi fonksiyon görmektedirler. Sonuçta, özel elektronik medyanın çıkışı, tamamıyla, her hususta devletin ideolojisine muhalif aygıtların kurulması değildir, fakat devletin eskisi kadar toplumu manipüle etme gücü kalmadığını tespit etmek önemlidir.

Türkiye’nin ideolojik aygıtlarıyla nüfuz gücünün azalması, bu aygıtlarla sekülerleştirilmeye çalışılan İslami kesimin özgürleşme derecesinin artması anlamına geldiği için konumuz açısından önemlidir. Fakat diğer yandan, devletin ideolojik aygıtlarının sekülerleştirici etkisinden kurtulan İslami kesim; McLuhan’ın “Narcissus miti” ile dikkat çektiği gibi, uyuşmuş bir vaziyette, eğlenirken farkında olmadan, küresel kültürün sekülerleştirici, tüketimi her türlü değer in üstüne çıkaran değerleriyle dönüşmektedir. Devletin merkezi, ideolojik aygıtlarıyla Batılılaştırma gücünü kaybederken; ortaya çıkan yeni güç medya, gücünü hissettirmeden, Batılı değerleri –en yeni formuyla Batı’yı– aktarmaktadır. Sonuçta devletin merkezinin ideolojik aygıtlarındaki güç kaybı, mutlak olarak ideolojisinin tüm unsurlarının Türk toplumunda güç kaybettiği anlamına gelmez. Örneğin kadınların kamusal alana daha çok çıkması veya Batılı kıyafetlerin benimsenmesi gibi Cumhuriyet’in kurucu ideolojisine de uygun kimi unsurlar, medyanın yükselen etkisi ile yaygınlaşmıştır. Fakat bu dönüşümlerde devlet merkezinin –ve devletin ideolojik aygıtlarının– önemi ve kontrolü azalmıştır. Örneğin medyanın oluşturduğu –Baudrillard’ın deyiş iyle “hipergerçekçilik”teki– kadın imgesi; bireyci, kendi hazzına öncelik veren özellikleriyle, Kemalist ideolojinin “vatansever-fedakâr kadın” imgesinden de uzaktır.

Burada birçok yerde “medya” olarak vurgu yapılan, özellikle Batı, hatta Amerikan merkezli bir kültürü yayan medya olduğuna dikkat edilmelidir. Bu medya, genelde Batı, öz elde ise Amerikan kültürünü yaygınlaştırmaktadır. Nitekim Fransâda bile birçok entelektüel, medyayla yayılan kültür sonucunda Coca-Cola’nın –simgesel öneminden dolayı Coca-Cola’ya özellikle vurgu yapılmaktadır– yaygınlaşması ve “Fransız olmanın”

anlamını yitirmesi karşısında endişelerini ifade etmişlerdir.³⁶⁶ Aşağıdaki satırlarda hem McLuhan, Baudrillard, Horkheimer, Adorno, Marcuse gibi düşünürlerin dikkat çektikleri, Batılı, özellikle de Amerika merkezli, neo-liberal değerleri yayan hâkim medyanın (daha çok elektronik medyanın) yaygınlaşmasıyla, Türkiye'deki devletin ideolojik aygıtlarının azalan etki gücüne değineceğim; hem de konumuz açısından önemli, bu hâkim medya dışında gelişen (bir yandan da bu hâkim medyanın etkisindeki) İslami kesimin alternatif medyasının yaygınlaşmasıyla, bu aygıtların azalan etki gücüne temas edeceğim. Buradaki sosyolojik tespitim, siyasi ve sosyal bir olgu olarak Türkiye merkezinin ideolojik aygıtlarıyla nüfuz gücünün azaldığıdır. Aslında bu olgu, Stephen Cohen'in dikkat çektiği, dünyanın hemen her yerinde devletlerin bilgi üzerindeki tekele yakın denetiminin, yeni oluşan elektronik medya olgusuyla zayıflama sürecinin, Türkiye'de de yaşanmasıdır.³⁶⁷ Görüldüğü gibi burada dikkat çekilen olgu, Türkiye'ye mahsus özel bir durumla ilgili değildir, fakat bu kitabın konusu açısından küresel önemdeki bu olgunun Türkiye'deki İslam için getirdiği sonuçlar önemlidir. Burada söylenenler, devletin ideolojisinin gücünün her yönüyle azaldığı anlamına gelmez. Çünkü medyanın yükselen gücü, bir yandan devletin ideolojik aygıtlarının önemini azaltırken; bu medyanın devletin ideolojisine hizmet ettiği kimi hususlar da olabilir. Açık olan bir durum vardır ki; o da hâkim medyayla yayılan yeni kültürle ve alternatif medyayla yeni güç odaklarının güçlenmesiyle, siyaset ve toplumla ilgili denklemin daha karışık ve analizi zor bir hal aldığıdır.

366. Jean-Noel Jeanneney, **Başlangıcından Günümüze Medya Tarihi**, 3. bs., Çev. Esra Atuk, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, s. 322.

367. Stephen P. Cohen, "U.S. Security in a Separatist Season", **Toward The Twenty-First Century**, Ed. Glenn Hastedt, Kay Knickrehm, New Jersey, James Madison University, 1994, s. 432-433.

2. Özel Radyolar ve İslami Kesimin Radyoları

“Radius” kelimesinden türeyen ve ışımaya anlamına gelen “radyo” okuma yazma bilmeyen kitlelere bile sözle ulaşmayı mümkün kılan bir kitle iletişim aracıdır ve 1920’ler-1930’lardan itibaren kurumsallaşarak dünyada yaygınlaşmıştır.³⁶⁸ Ekonomik liberalizmin bir dogma olarak benimsendiği Amerika’da, en başından itibaren radyolar özel teşebbüs tarafından yaygınlaştırıldı.³⁶⁹ Fakat Avrupada, radyoların devletin ideolojik aygıtı olmaktan çıkmasından duyulan endişeyle radyolardaki devletçi tekel uzun bir süre sürdü. Nitekim II. Dünya Savaşı’nda radyoların halkı yönlendirmedeki gücü gözlemlenmişti; bu topyekûn savaşın bir boyutu da savaşan devletlerin radyoları arasında yaşanmıştı.³⁷⁰ Avrupadaki birçok yerde özel radyoların faaliyet göstermesi ancak 1970’lerden sonra mümkün oldu. İngiltere’de BBC, radyoların üzerindeki tekeli 1972’de kaldırdı, İtalya’da 1975’ten sonra özel radyolar yaygınlaşmaya başladı, Belçika’da ise bu süreç 1970’lerin sonunda, 1980’lerin başında yaşandı.³⁷¹

Küreselleşme sürecinin hızlandığı dünyada neo-liberal değerlerin yükselmesi ve Türkiye’de bu değerlerin yaygınlaştırıcısı Özal hükümetleriyle, 1980’ler Türkiye’sinde “özelleşme” yükselen değer olmuştu. Amerika’da en başından itibaren olduğu gibi, Batı’nın Atlantik’in diğer yakasındaki bölümü Avrupada da özel radyoların yaygınlaşmasıyla; Türkiye’nin, rol modeli ve referans noktası olan Batı’yı takip etmesinin, radyoların özelleştirilmesini içereceği iyice açığa çıktı. Türkiye’nin dış politikasının 1980’lerden sonraki temel hedefi olan AB’ye girme hedefi de bu süreci destekliyordu. Sonuçta dünyadaki ve

368. Şevket Sayılğan, “Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de Yabancı Sermayenin Medyaya Girişi”, **Küreselleştirme Makinesi: Medya**, İstanbul, Beta, 2008, s. 217.

369. Jean-Noel Jeanneney, **age**, s. 146.

370. **Age**, s. 167-190.

371. **Age**, s. 250-252.

Türkiye’deki konjonktürün sonucu olarak 1990’larda Türkiye özel radyolarla tanıştı. Avrupa’da “özgür radyolar” mücadelesinin ve kamuoyunun desteğiyle kazanıldığı gibi,³⁷² Türkiye’de de uygun konjonktürün içinde yapılan mücadele ve kamuoyu desteğiyle “özgür radyolar” oluştu. Önce yasal olmayan bir şekilde başlayan ve tartışmalara konu olan özel radyo yayıncılığı, daha sonra gerekli yasal düzenlemeler çerçevesinde yapılmaya başlandı. Kamuoyundan gelen yoğun baskının da etkisiyle 8 Temmuz 1993’te, TBMM’nin 3913 sayılı kararıyla, 1982 Anayasası’nın 133. Maddesi “Radyo ve televizyon istasyonları kurmak ve işletmek kanunlarla düzenlenecek şartlar çerçevesinde serbesttir” şeklinde değiştirilerek, özel radyo ve televizyonlar meşrulaştırılmış oldu.³⁷³

Radyoların özelleşmesi televizyonlarla aynı döneme geldiği için hem göze hem de kulağa hitap eden televizyonların yanında radyolar ikinci planda kalmıştır. Fakat radyo dinleyenlerin günün ne kadarını radyo dinleyerek geçirdiğine bakıldığında, ortaya çıkan zaman diliminin hiç de azımsanmayacak ölçüde olduğu gözükmektedir. RTÜK’ün yaptırdığı 2008’de gerçekleştirilen ankette, radyo dinlediğini beyan edenlerin oranı % 59,4’te gelmektedir.³⁷⁴ Radyo dinleyicilerinin, hafta içi radyo dinleme miktarı 3,41 saatken, hafta sonu 3,27 saattir. Bu anketten önce 2007 yılında yapılan ankette radyo dinleme miktarı daha da yüksek çıkmıştır.³⁷⁵ Aşağıdaki tabloda, bahsedilen anketteki hafta içi radyo dinleme oranlarını görüyorsunuz:³⁷⁶

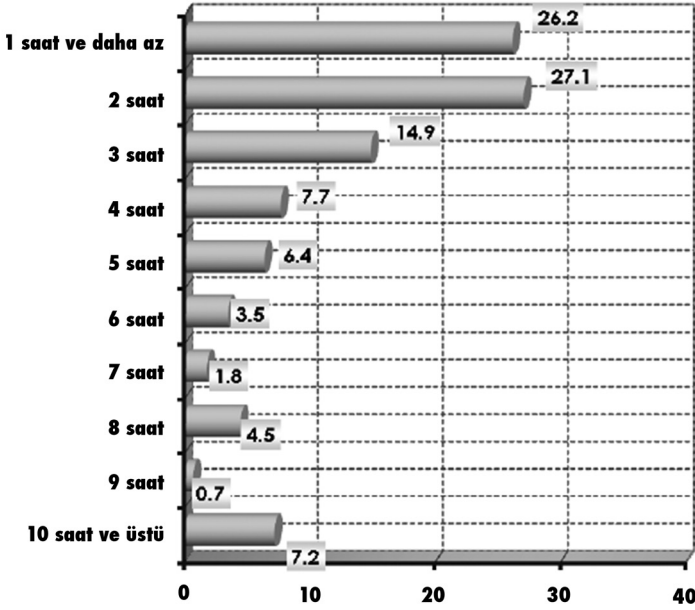
372. Age, s. 250-255.

373. Vedat Demir, *Türkiye’de Medya Siyaset İlişkisi*, s. 191.

374. RTÜK’ün yaptırdığı araştırmada 4376 kişiyle görüşülmüş; bunların 2600’ü radyo dinlediğini, 1776’sı ise radyo dinlemediğini beyan etmiştir: “Radyo Dinleme Eğilimleri Araştırması-2”, Ankara, 2009, (Çevrimiçi) http://www.rtuk.org.tr/upload/File/Radyo2_DinlemeEgilimleri10sub2010.pdf. 17.06.2010. s. 25.

375. Age, s. 34-37.

376. Age, s. 29-33.



Hem kurulması daha az sermayeyle mümkün olduğu hem de yerelleriyle birlikte sayısı bini geçen radyoların denetimi zor olduğu için; İslami kesim, radyoculuğu, güç artırımında ve ideoloji yaymada –İslami terminolojiyle söylemek gerekirse “tebliğ” faaliyetinde– önemli bir araç olarak benimsedi. Birçoğu yerel olan bu radyoların ne kadarının “İslami radyo” olduğunu tam olarak belirlemek hayli zor olsa da sayının yüzlerle ifade edildiği rahatlıkla söylenebilir. Örneğin Gülen Cemaati’nin Burç FM’i ve İskenderpaşa Cemaati’nin Akra FM’i, 1990’lı yıllarda sayıları yüzlerle ifade edilen İslami kesimin radyoları içinde popüler olan radyolara örneklerdir. İkisi de 1993 yılında kurulan bu radyolar, benzerleri birçok radyo gibi, hem savundukları şekliyle İslami görüşleri yayımladılar hem kendi cemaatlerine ulaşarak cemaatlerinin birliğini sağlama fonksiyonunu yerine getirdiler hem de cemaatlerin li-

derleri olan Fethullah Gülen ve Esat Coşan’ın vaazlarını kendi kitlelerine ulaştırdılar.³⁷⁷ Fakat dini içerikli yayın merkezli politikası olmayan radyoların, dini içerikli olanlardan daha fazla dinlendiği de hatırlanmalıdır.³⁷⁸ Radyo dinleyicilerinin en çok müzik dinlemek için radyoyu kullanmaları,³⁷⁹ Ehli Sünnet içinde ifade edilmiş müzikle ilgili bazı yorumlardan kaynaklanan çekinceleri olanları diğer radyolarla yarışta dezavantajlı bir duruma da getirmişti. İslami kesimin radyoları diğer radyolardan daha az dinlenseler de özel radyoların olmadığı dönemle kıyaslandığında, “tebliğ yapımları”nda ve cemaatlerinin birliğini sağlamalarında, İslami kesimin grupları için ortaya çıkan bu yeni imkân kayda değerdir.

İslami kesimin içinden, radyo gibi medya teknolojisinin başkaları tarafından üretildiğini, bunların İslami bir pakette sunulmasının hiçbir şeyi değiştirmeyeceğini; McLuhan’ın ifade ettiği gibi, “aracın mesajın ta kendisi olduğu”nu söyleyerek, bu yeni tüketim ve iletişim biçimlerini eleştirenler oldu.³⁸⁰ Gerçekten de İslami radyoculuk, İslami kesimin güç kazanmasında bir araç olduğu gibi, dönüşümüne sebep olan bir araç da olmuştur. Ehli Sünnet İslami kesim arasında, kadın sesinin –özellikle şarkı söylerken– duyulmaması gerektiğiyle ilgili ve müzik aletlerinin “caiz” olmadığıyla ilgili yaklaşımlar³⁸¹ her geçen gün azalmaktadır. Fakat McLuhan’ı takip ederek; aracın mesajın ta kendisi olduğunu, dönüşümün sorumlusunun radyonun kullanılış tarzından ziyade bizatihi radyonun kendisi olduğunu düşünmek –bu yaklaşım önemli bazı hususlara dikkat çekiyor olsa

377. Alper Bilgili, **The Re-Organization of the Main Islamic Communities In Turkey**, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006, s. 60, 70-71.

378. Age, s. 47-50.

379. Age, s. 14.

380. Umut Azak, “İslami Radyolar ve Türbanlı Spikerler”, **İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri**, 2. bs., Ed. Nilüfer Göle, İstanbul, Metis Yayınları, 2000, s. 96.

381. Age, s. 105-106.

da- bence, temelde, doğru değildir. Nitekim Francis Fukuyama da iletişim teknolojisindeki gelişmelerin, değer yönünden nötr olduğuna; değişik ideolojilerin farklı değerler için bu teknolojiyi kullanmasının mümkün olduğuna dikkat çekmiştir.³⁸²

3. Özel Televizyonlar ve İslami Kesimin Televizyonları

1939 Londra'sında, BBC'nin haftada 24 saat olarak yaptığı yayınları alabilen 20.000 televizyon alıcısı vardı. Amerika'nın savaşa girdiği yıl olan 1941'de ise Amerika'da sadece 5.000 televizyon alıcısı vardı. II. Dünya Savaşı radyonun yıldızını parlatırken mühendislerin başka yöne kayan dikkatleri televizyonun gelişmesini önledi. Savaş sonrası yıllarda ise radyonunkine benzer bir hikâye yaşandı; Amerika'da yine ekonomik liberalizme uygun bir şekilde televizyonculuk özel sektörün girişimleriyle gelişti, Avrupada ise televizyonun devletin ideolojik aygıtı olmaktan çıkmasının endişesiyle devlet tekeli korundu. Fakat radyolarda olduğu gibi televizyonlarda da halkın artan talepleri ve baskısı sonucunda devlet tekeline son verildi.³⁸³ Televizyonlarda devlet tekeline son verilmesi radyolara yakın dönemdedir; İtalya'da 1970'lerin sonunda kargaşalı bir süreçle özel televizyonlar yayılmaya başladı, 1985'te Fransa'da üç özel kanalın açılması büyük yenilikti, Almanya'da ise ilk özel kanal 1985 yılında faaliyete geçti.³⁸⁴

Böylece Türkiye'nin referans noktası Batı'nın her iki bölgesinde de özel televizyonlar yayılmış oldu. Bu dış etken, Türkiye'nin AB süreciyle Batı'ya yakınlaşmasını artırması ve Özal'la özelleşmenin yükselen değer olmasıyla birleşince; özel televizyonculuk da -özel radyoculuk gibi- Türkiye için kaçınılmaz oldu. 1968

382. Francis Fukuyama, **The End of History and the Last Man**, New York, Harper Collins Publishers, 2002, s. 7.

383. Jean-Noel Jeanneney, **age**, s. 260-262.

384. **Age**, s. 293, 295, 301.

yılında TRT’nin ilk deneme yayını yapmasından 1990 yılına kadar TRT’nin tekeli sürdü; bu tekel 1990 yılı başında, Magic Box adlı kuruluşun STAR 1 adıyla Türkiye dışından yayın yapmasıyla yıkıldı. 1993 yılında yapılan anayasa değişikliğiyle özel radyoculukla beraber özel televizyonculuk da meşrulaşmış oldu ve kanalların sayısının hızla arttığı bir sürece girildi.³⁸⁵

Türkiye’nin ilk özel televizyonlarının sahibi Uzan ailesi ve Erol Aksoy gibi bankacılık ve diğer alanlarda faaliyeti olan büyük sermaye sahipleriyle Doğan ve Sabah Grubu gibi yazılı basının güçlü isimleri oldu.³⁸⁶ Bu yeni televizyon kanallarının sahiplerinin çoğu TUSİAD’ın üyeleriydiler; özelleşme, devletin küçülmesi ve sivil toplumun güçlenmesi gibi neo-liberalizmle iyice yükselmiş olan değerlerin yaygınlaşması, bu kişilerin ideolojisinin –çoğunlukla bu kesim bu görüşleri “ideoloji” olarak anmasa da– bir gereği idi. Sonuçta bu yeni medya, neo-liberal değerlerin yaygınlaşmasına hizmet etti; örneğin, Çiler Dursun’un bu televizyonların haberleri sunuş biçimlerini analiz ederek gösterdiği gibi, bu televizyonlarla “özelleşme”nin toplumun tüm kesimleri için iyi ve gerekli olduğu bir anlayış yerleştirildi.³⁸⁷ Daha önceki başlıklarda (özellikle 3. bölüm “A” altındaki başlıklarda) görüldüğü gibi çevrede etkili İslami kesimin, merkezin denetiminden kurtularak gücünü artırmasının en önemli sebeplerinden biri küreselleşme sürecinde yayılan neo-liberalizmin Türkiye’yi de etkisi altına almasıdır. Bu değerlerin toplumda yaygınlaştırılmasında ise özelleşen elektronik medyanın fonksiyonu dikkat edilmesi gerekli bir öneme sahiptir. Büyük sermaye sahiplerinin kontrol ettiği medyanın; İslam’ın “ötekisi” olarak algılanan Batılı değerlere uygun dizi ve eğlence programlarını yayımlarken, İslami kesimin güç artırımına yol açan sosyal yapının oluşumuna katkıda bulunduğu birçok kişi tarafından anlaşılamamıştır. Diğer yandan İslami kesim de

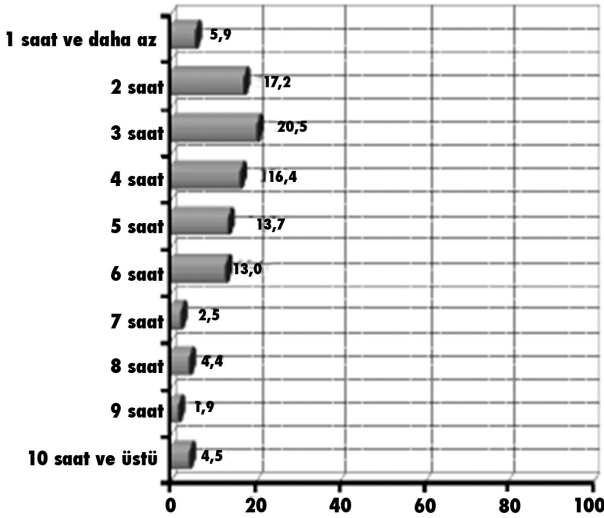
385. Vedat Demir, *Türkiye’de Medya Siyaset İlişkisi*, s. 190-191.

386. Çiler Dursun, *TV Haberlerinde İdeoloji*, Ankara, İmge Kitabevi, 2001, s. 146-148.

387. *Age*, s. 145-259.

McLuhan’ın “Narcissus miti” atfıyla gönderme yaptığı etkinin altında, bu medyayı seyrederken nasıl değişimler yaşadığını fark edememiştir. Medya, bireyleri pasif alıcılara çevirerek, eğlendirirken dönüştürmekte ve ne kadar büyük bir sosyal ve kimliksel değişime sebep olduğunu hissettirmeden etki etmektedir.

Türkiye’de televizyonların günde kaç saat izlendiğini tespit etmek, bireylerin bilgi edinmelerinde, kimlik ve hayat görüşlerinin oluşumunda; devletin eğitimsel ideolojik aygıtlarının öneminin azalma nedenini ve televizyonun bilgiyle kültür aktarımında dikkate alınması gerekli çok önemli bir araç olarak ortaya çıktığını çok önemseyerek vurgulamamın nedenini gösterecektir. Bu konuda yapılan en ciddi araştırmalardan biri olan 2008 yılındaki RTÜK’ün araştırmasının verilerine göre hafta içi günde ortalama 4.3 saat televizyon seyredilmektedir. Aşağıdaki grafikte toplumun yüzde kaçının, hafta içi ne kadar televizyon seyrettiğini görmektesiniz:³⁸⁸



388. RTÜK, “Televizyon İzleme Eğilimleri Araştırması-2”, Ankara, Şubat 2009, (Çevrimiçi) http://www.rtuk.org.tr/sayfalar/DosyaIndir.aspx?icerik_id=0ff756b8-292d-4269-9dbc-2bbfe6782cf0, 17.06.2010. s. 38

Bu araştırmaya göre hafta sonu televizyon izlenme oranları ortalama 4.6 saate çıkmaktadır.³⁸⁹ (2008'de yapılan bu araştırmadaki televizyon izlenme oranlarının, 2006'ya nazaran –hem hafta içi hem hafta sonu oranlarında– düştüğü gözlenmiştir.³⁹⁰ Bunun bir nedeninin, hızla yayılan internetin televizyonun izlenme oranlarını düşürmesi olduğu tahmin edilebilir.) Bir kişinin 7-8 saat kadar uyuduğunu düşündüğümüzde, televizyon izlenen süre uyanık olunan sürenin dörtte birine yakın bir zamana karşılık gelmektedir ki bu çok önemli bir süredir ve bireylerin zihninin şekillenmesinde neden televizyonun çok dikkate alınması gerekli bir aygıt olduğunu göstermektedir. Televizyon, hem görüntü hem de sesle etki etmesiyle, tüm kitle iletişim aygıtları arasında ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Adorno, bağımlı bireylerin oluşumunun en önemli sorumlularının başında “kültür endüstrisi”nin temel sektörü sinemanın geldiğini ifade eder,³⁹¹ televizyonların yaygınlaşmasıyla sinemalarda izlenen filmler, sinemalardan çok daha fazla evde televizyonlarda izlenmeye başlanmıştır, televizyonların çok seyredilen programlarının başında filmler –benzer yapıdaki diziler ve sitkomlar gibi yapımlar da buna dahil edilmelidir– gelmektedir. McLuhan da özellikle televizyonun, “beyni dumura uğratarak”, farkında olunmadan, muazzam ölçüde etki yapan özelliğine dikkat çekmiştir.³⁹² Çağdaş felsefedeki medya eleştirisi, felsefe tarihinde Platon'a kadar geri götürülebilecek, sanatın aldatıcı potansiyeline dikkat çeken eleştirinin bir devamıdır,³⁹³ Eski Yunan'da “sanatın aldatıcılığı” en çok şiir-tragedya aracılığıyla gerçekleştiği gibi, günümüzde daha çok televizyon aracılığıyla seyredilen filmler, diziler, sitkomlar

389. Age, s. 51.

390. Age, s. 39, 52.

391. Theodor W. Adorno, “Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünmek”, **Kitle İletişim Kuramları**, Der. ve Çev. Erol Mutlu, Ankara, Ütopya Yayınevi, 2005, s. 242, 249.

392. Marshall McLuhan, Bruce R. Powers, **The Global Village**, s. 63-64.

393. Platon, **Devlet**, 10. Kitap, s. 281-306.

vb. ile gerçekleşmektedir. Diğer yandan yine Platon’un dikkat çektiği gibi, sanatı, insanların “olumlu yönde” eğitilmeleri için kullanmak da mümkündür, fakat “olumlu” ve “doğru” olanın ne olduğu ideolojilerin içinde anlam kazanmakta, kısacası ideolojiden ideolojiye değişmektedir.

Sonuçta radyolar ve televizyonlar, Ehli Sünnet İslami kesimlerin önüne –kadın sesi veya müzik enstrümanlarında olduğu gibi– bazı ikilemler çıkarsa da; bu kesimlerin dünya görüşlerini yaygınlaştırmalarında, güç artırmalarında ve cemaatlerinin birliğini sağlamalarında büyük avantajlar sağlamıştır. Radyo ve televizyon; 1980’ler, 1990’lar, 2000’ler boyunca kesintisiz devam eden şehirleşmenin artması, elektriğin ve televizyon yayınlarının ulaşmadığı hemen hiçbir yer kalmaması ve bunların ulaşılması çok kolay metalar haline gelmeleriyle geniş bir kesimin dinlediği/izlediği kitle iletişim araçları oldular. Sosyal ve altyapısal değişiklikler, toplumun bilgilenmesi ve eğlenmesinde bu araçları daha da önemli kıldı. Bu dönem içinde bu kitle iletişim araçları özelleştirildi ve özel sektör tarafından daha cazip, daha çeşitli programlar sunan araçlara dönüştürüldüler. McLuhan’ın dikkat çektiği gibi günümüzün kitle iletişim araçları duvarsız sınıflar oluşturarak, klasik sınıflardaki öğretimi tehdit etmektedirler; bu iletişim araçlarının aktardığı bilgi miktarı okullardakini oldukça aşmıştır.³⁹⁴ Radyonun ve ondan daha fazla televizyonun artan önemine karşın bireyleri şekillendirmede önceden etkili olan aygıtların etkileme gücünde bir düşüş oldu; bunlar özellikle aile ve devletin en önemli ideolojik aygıtları olan eğitim kurumlarıdır. Devletin ideolojik aygıtlarıyla etkileme gücündeki kayıpsa, Türkiye’deki İslami kesimle ilgili analizlerde mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır.

394. Marshall McLuhan, “Classroom without Walls”, *Explorations in Communication*, 4. bs., Ed. Edmund Carpenter, Marshall McLuhan, Boston, Beacon Press, 1968, s. 1-3.

4. İnternet ve İslami Kesim

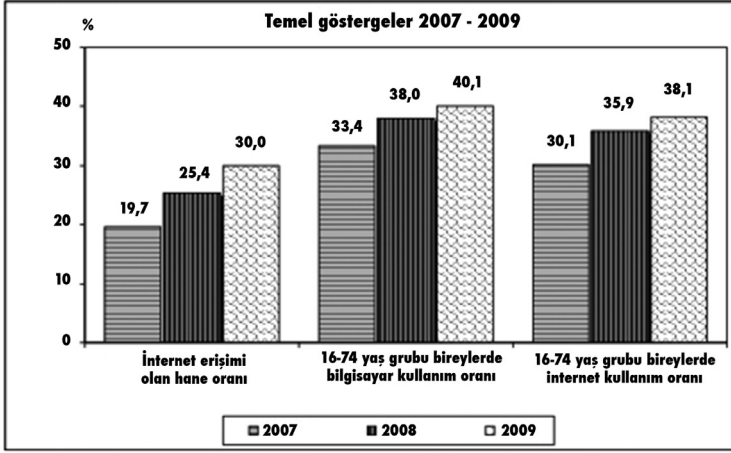
İnternet 1990’larda ve 2000’lerde dünyaya çok hızlı bir şekilde yayıldı; milyarlarla ifade edilen geniş bir kitlenin faydalandığı önemli bir bilgi, ticaret, eğlence ve iletişim kaynağına dönüştü. İnternet, bilgiye ucuz ve hızlı erişimi mümkün kılması, iletişimi ucuzlatıp yoğunlaştırmasıyla küreselleşme sürecinin çok önemli bir unsuru oldu. Joseph Stiglitz’in dikkat çektiği gibi internet sayesinde gelişmekte olan ülkelerdeki bir kişinin bilgiye ulaşmasındaki kolaylık, bir asır öncesinde en gelişmiş ülkedeki imkânların çok üzerine çıktı ve küreselleşme karşıtı hareketler bile küreselleştirici teknoloji –internet– sayesinde organize oldular.³⁹⁵

İnternetin Türkiye’ye giriş hızı, diğer birçok teknolojiye göre –örneğin televizyona göre– çok hızlı oldu. İnternet 1990’lar ve 2000’ler boyunca hızla yayıldı. 1995’te 10-15 bin kadar günlük internet kullanıcısı varken,³⁹⁶ 2009’a gelindiğinde 20 milyondan fazla internet kullanıcısına ulaşıldı. Aşağıdaki grafikte 2007-2009 arasında, Türkiye’deki, bilgisayar ve internet kullanım oranlarını görüyorsunuz:³⁹⁷ O tarihten günümüze kadar da bu hızlı artış devam etmiştir.

395. Joseph E. Stiglitz, **Globalization and its Discontents**, s. 4-5.

396. Peter Wolcott, Seymour Goodman, “The Internet in Turkey and Pakistan”, Stanford, Center for International Security and Cooperation, 2000, (Çevrimiçi) <http://iis-db.stanford.edu/pubs/11911/turkpakinternet.pdf>, s. 28.

397. TÜİK, “2009 Yılı Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması Sonuçları”, T.C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, Haber Bülteni, Sayı:147, (Çevrimiçi) <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=4104>, 18 Ağustos 2009.



İnternetteki sosyalleşme alanları olan sitelere karşı Türkiye'deki ilginin hayli yüksek bir boyutta olduğu ve bu ilginin giderek arttığı görülmektedir. Bu sitelerin en ünlüsü olan Facebook'un, 2010 yılı 1 Temmuz itibariyle Türkiye'deki kullanıcı sayısı 22.552.540'tır. Türkiye ABD, Birleşik Krallık ve Endonezya'nın arkasından dördüncü sırada gözükmektedir.³⁹⁸ (Facebook, 2010'da, bir kullanıcısının ortalama 55 dakikadan fazla süreyi Facebook'ta geçirdiğini açıklamıştı.)³⁹⁹ Comscore'un 2009 yılında yaptığı internet istatistiklerinde, Türkiye'nin internet kullanıcısı sayısında Avrupa'da 7. olduğu görülmektedir. Fakat daha ilginç olan Türkiye'nin ortalama ayda 32 saatini internette geçirme ve 3044 sayfa görüntülemeyle Avrupa'nın internette en çok vakit geçiren kullanıcılarına sahip olmasıdır.

İnternetin gittikçe artan önemine karşı yaygınlığı ve etkinliği hala televizyonun gerisindedir. Fakat tüm dünyada ve

398. Nickburcher, "Facebook Usage Statistics by Country", 2 July 2010, (Çevrimiçi) <http://www.nickburcher.com/2009/12/facebook-usage-statistics-by-country.html>. 09.07.2010

399. Facebook "Average User Figures", (Çevrimiçi) <http://www.facebook.com/press/info.php?statistics>, 12.07.2010.

Türkiye’de aradaki fark süratle kapanmaktadır. Diğer medya organlarının yanına internetin eklenmesiyle, diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye’deki devlet merkezinin de, bireylere bilgi akışını denetleme ve yönlendirme gücü iyice düşmüştür. Kısacası, internetin yeni bir olgu olarak ortaya çıkması, devletin ideolojik aygıtlarıyla nüfuz gücünü azaltan önemli etkenlerdendir. Bu ise devletin ideolojik aygıtlarıyla dönüştürülen/dönüştürülmeye çalışılan İslami kesim ile ilgili analizlerde, bu yeni olgunun da hesaba katılmasını gerektirmektedir. Bu yeni olgu, bir yandan İslami kesimin “ötekisi” olan bir ideolojinin nüfuz gücünden özgürleşmesi, diğer yandan yeni “ötekiler” ile karşılaşması demektir. İnternette beraber “İslam’ın tüm ötekileri” ile; satanizm, ateizm, Scientology gibi New-Age dinler, her türlü porno yayın, Hıristiyan misyonerlik faaliyetleri ve İslam’a yönelik saldırılar/eleştirilerle karşılaşmak da hiç olmadığı kadar kolaylaşmıştır. İnternetteki denetimin zorluğu ve çok az parayla –hatta parasız– internete bilgi yüklemenin kolaylığı, interneti her türlü içeriğin bulunduğu bir ortama çevirmektedir. İnternet ortamında kontrolü en yüksek güç olan ABD bile internetin, kendi aleyhinde, örneğin “cihad” çağrılılarıyla “dijital bir kılıç” gibi kullanımını durduramamaktadır.⁴⁰⁰ ABD için mümkün olmayan, Türkiye’nin merkezi için de İslami kesimi için de mümkün değildir. İnternette beraber, devletin merkezinin, genelde vatandaşlar üzerinde de İslami cemaatlerin müntesipleri üzerinde de, bilgi akışını denetlemek suretiyle kontrolü sağlama stratejisi, hiçbir zaman olmadığı oranda zorlaşmıştır.

1990’lardan önce Türk vatandaşlarının –özellikle kırsal kesimde– büyük bölümü; satanizm hakkında, “New Age” dinler hakkında, hatta ateizm hakkında hiçbir şey duymadan veya çok az şey duyarak hayatlarını geçirmişlerdir. Fakat artık, gittikçe eve daha çok giren internetle, kırsal kesimdeki bir kişi bile bir-

400. Gary R. Bunt, **Islam in the Digital Age**, London, Pluto Press, 2003, s. 25-34.

kaç tuşa basarak İslam'ın "ötekisi" tüm bu görüşler hakkında en detaylı bilgilerle karşılaşmaktadır. Bu karşılaşmaların kaçınılmazlığının, İslami düşünce içinde rasyonaliteye önem atfeden çalışma alanlarının; din üzerine rasyonel bir sorgulama biçimi olan "din felsefesi"nin ve İslami temel bilimlerden İslam-dışı görüşlere cevap verme misyonunu üstlenen "kelam" dallarının önemini artıracığı kanaatindeyim. Diğer yandan, önemli bir bölümü tecrit ve izolasyona önem veren bir geleneğe sahip, tasavvuf düşüncesini benimseyen tarikatların; ciddi bir değişim geçirmezlerse, toplumun geniş kesiminde etkin yapılar olmaları zor gözükmektedir. (Nitekim birçok etkin İslami grup, Nurculuk gibi tarikat-dışı yapılar olmak yolunu benimsememişlerse de bir asır önceki kendi geleneklerinin temsilcilerinden önemli ölçüde farklılaşmışlardır.)

İnternet, bir yandan devletin ideolojik aygıtlarının önemini azaltırken, bir yandan İslami kesim için yeni sorunların kaynağı olmuş, bir yandan ise İslami kesimin fikirlerini yaygınlaştırması ve İslami gruplara dâhil olanların arasındaki bağların güçlendirilmesi için yeni imkânlar sunmuştur. Aşağı yukarı bütün İslami gruplar kendi internet sitelerini kurup, hedef kitlelerine ulaşmaya çalışmaktadırlar. İnternet sitesi kurmanın ve Facebook gibi ünlü sosyalleşme sitelerinde hesap oluşturmanın çok kolay olması sebebiyle sadece İslami gruplar değil, İslami kesimden bireyler de tek başlarına veya birkaç kişiyle, İslam'la ilgili bilgileri internet ortamına taşımakta ve interneti İslami konular hakkında tartışmak, konuşmak ve ikna etmek için kullanmaktadırlar. Böylece internet, İslami kesimden bireylerin; taraftarı veya parası bol cemaatlerden veya medya kurumlarından destek almadan etkin olmalarının yolunu da açmaktadır. İnternetin sunduğu imkânlarla bütün görüşler, hiç olmadığı kadar rahat ve ucuz bir şekilde kitlelere ulaşma imkânı bulmuştur. İslami kesim için sorunlar ve fırsatlar anlamına gelen bu

yeni durumun, İslami kesim için nasıl bir gelecek hazırladığını öngörmek hayli zordur. Fakat bu yeni durumun bütün toplumun ve İslami kesimin geleceğinde oynayacağı önemli rolü hesaba katmayan sosyolojik-siyasi analizlerin eksik kalacağını rahatlıkla söyleyebilirim.

5. Eğitimsel İdeolojik Aygıtlar

Althusser modern devletin en önemli ideolojik aygıtının eğitim kurumları olduğunu söylemiştir;⁴⁰¹ bu tespit –daha önce görüldüğü gibi– 1980'lere kadarki Türkiye için doğru olduğu gibi, 1980'lerden günümüze kadarki Türkiye için de doğrudur. 1980'lerden günümüze doğrusal bir grafik şeklinde okuyazarların, ilköğretimi, ortaöğretimi, üniversiteyi bitirenlerin sayısı ve nüfusa oranı artmıştır.⁴⁰² Bu, devletin ideolojik aygıtlarının daha çok kişiye daha uzun zaman etki etmesi anlamına gelmektedir. Bu olguya rağmen, günümüzde, devletin eğitimsel ideolojik aygıtlarının bireyler üzerindeki belirleyiciliğinin azaldığını iddia ediyorum. Bunun nedenlerini şöyle sıralayabilirim:

1. Özelleşen radyo, televizyon gibi kitle iletişim araçlarının ve internetin bireyleri şekillendirme ve bilgi aktarımındaki artan önemi, eğitimsel ideolojik aygıtların önemini azaltmıştır. (Bence bu en önemli sebeptir, bunu önceki üç başlıkta inceledim.)

2. Devletin merkezinde, içinde İslami dünya görüşünün de olduğu farklı ideolojiler temsil edilmeye başlanmıştır. (Bunu bu bölümün "C" başlığında inceleyeceğim.) Merkezde çeşitli ideo-

401. Louis Althusser, *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*, s. 172.

402. TÜİK "Nüfus ve Kalkınma Göstergeleri", (Çevrimiçi) http://www.tuik.gov.tr/YayinListe.do?method=YayinListe&tb_id=63&ust_id=11, 10.07.2010.

lojilerin –özellikle “İslami” görüşün– temsil edilmesi, devletin eğitimsel ideolojik aygıtlarının kurucu Kemalist ideoloji ve pozitivizm gibi felsefi görüşler yönünde kullanımıyla ilgili süreci farklılaştırmıştır.

3. Türkiye'nin dünyanın birçok yeriyle, özellikle Batı ile yüz yüze temasları artmıştır. Türkiye'den, başta AB ülkeleri ve ABD olmak üzere yurtdışına giden öğretim görevlisi ve öğrenci sayısı artmıştır. Yurtdışıyla artan bu temaslar sonucunda “Kemalist süzgeçten geçmemiş Batılı anlayış” ile karşı karşıya gelmekte, resmi tarihe ve kurucu ideolojiye eleştirel bakış –özellikle üniversitelerde– eğitim kurumlarına taşınmaktadır. Bu tip olgularsa, eğitim kurumlarıyla kurucu ideolojinin yaygınlaştırılmasını sekteye uğratmıştır. Sadece bir Avrupa Birliği programı olan Erasmus ile ilgili istatistiklere bakılması bile Avrupa'ya giden öğrenci ve öğretmen sayısındaki artış hakkında bilgi verebilir. 2004-2005 eğitim döneminde 1142, 2005-2006'da 2852, 2006-2007'de 4438 öğrenci bu programla yurtdışına gitmiştir. Ayrıca 2004-2005'te 339, 2005-2006'da 581, 2006-2007'de 666 öğretmen bu programla yurtdışına gitmiştir.⁴⁰³ 2003-2004 eğitim döneminde yurtdışına giden toplam öğrenci sayısı 19.248 iken, 2004-2005'te 20.531, 2005-2006'da 19.062, 2006-2007'de 19.658, 2007-2008'de ise 21.891 olmuştur. Bunların bir kısmı doktorasını tamamlamak için yurtdışına gitmiştir; bunların önemli bir bölümünün geniş bir kitleyi eğitecek potansiyel üniversite hocaları olduğu düşünüldüğünde, bu temasların önemi daha iyi anlaşılır.⁴⁰⁴ Daha önce görüldüğü gibi İslami kesim, Batılı tarzda bir demokrasi anlayışından –bir yönüyle– istifade etmekte; devletin kurucu

403. “Türk Eğitim Sisteminin Örgütlenmesi: 2008-2009 Eurybase Raporu”, eacea.ec.europa.eu, s. 271.

404. “Türkiye Yurtdışına Erkek Öğrenci Gönderiyor, İşte İstatistikler”, 16 Nisan 2008, www.memurlar.net/haber/107623

ideolojisinin ve ideolojik aygıtlarının nüfuzundan bağımsızlaşma, İslami kesime hareket kabiliyeti getirmektedir. Siyasal liberalizmle ilgili Batı’dan taşınan fikirler, bir yandan İslami kesimin gücünü artırmasına hizmet etmiş diğer yandan İslami kesimin kimlikleri için tehditleri de beraberinde getirmiştir. (Batı ile artan temasın “karışım kimliklere” yol açması bu bölümün “C” başlığında işlenecektir.) İslami kesim ve gruplar için daha önceden sorun “devletin ceberrutluğu” iken, gittikçe sorun “Batılı tüketim, bireycilik ve hedonizm” ile daha çok yüz yüze gelmeye dönüşmektedir.

4. 1980’lerden günümüze özgürlüğünü ve gücünü artıran İslami kesim, hem devletin ideolojik aygıtlarında “mevzi kazanarak” hem de kendi eğitim kurumlarını kurarak; eğitim kurumlarının, devletin ideolojisini nüfuz ettirme gücünü azalttılar.

Bütün bu saydığım maddeler, 1980’lerden sonra devletin eğitim kurumlarının ve buralardaki öğrencilerin sayısının artmasına rağmen; bu kurumların, bireyleri şekillendirmede neden eskisi kadar etkili olamadıklarını ve kurucu ideolojiyi aşılama da eski önemlerini kayb ettiklerini göstermektedir. Bu süreç, Türkiye Cumhuriyeti’nin sekülerleş(tir)me projesinin en önemli ideolojik aygıtları olan eğitimsel aygıtlarının etkinliğinin azalması anlamına geldiği için İslami kesimle ilgili analizlerde önemlidir. Diğer yandan, bu aygıtların önemini azaltan medya ve Batılı eğitim kurumlarıyla daha çok karşılaşma gibi etkenler; İslami kesimi değişik bir süreçle Batılılaştırıcı, sekülerleştirici ve dönüştürücü etkileriyle, bu kesim için yeni sorunlar doğurmuşlardır.

6. Dinsel İdeolojik Aygıtlar:

Diyanet İşleri Başkanlığı ve Camiler

İslami grupların, camileri kullanarak, devletin merkezine ve laikliğe karşı İslami hassasiyetleri olan kesimleri kışkırtmalarıyla ilgili endişe 1980’lerden sonra da devam etti. Bu endişeye karşı devletin merkezinin, Diyanet’le camileri kontrol etmeye ve İslami konularda halkı bilgilendirmeye devam etmesi gerektiği konusundaki kararlılık 1982 Anayasası’na yansdı. 1982 Anayasası’nın 136. maddesi olarak yürürlüğe giren yasa şu şekildedir: “Genel İdare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünlüşmeyi amaç edinerek özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir.”⁴⁰⁵

Yasa koyucunun “amaçları”na odaklanmayan hermenötik bir yaklaşım, 1982 Anayasası’nın, kendi içinde çelişkili olduğu kanaatine varacaktır. Batı’dan alınan bir ilke olan “laiklik” ile ilgili birçok Batılı uygulamaya ve sözlüksel anlamlandırmalara bakılırsa; bu kavram, dini kurumlar ile devletin kurumlarının ayrılması gerektiğini ifade eder. Buna göre 1982 Anayasası’nın, devletin denetiminde bir Diyanet’in varlığını öngörmesi “laiklik” ilkesine aykırıdır, üstelik aynı anayasaya göre bu kurum “laiklik ilkesi doğrultusunda” vazifesini yapacaktır! Diğer yandan, “laiklik” kavramıyla neyin amaçlandığına ve Türkiye özelinde bu kavrama hangi anlamların yüklendiğine ve yasa koyucunun “amacı”na odaklanan bir hermenötik yaklaşım benimsenirse ortada bir çelişki kalmaz. Türkiye özelinde “laiklik” kavramı; sadece, dinin, devlet için bir referans kaynağı olmaması ve böylesi bir duruma mahal verilmemesi anlamında kullanılmıştır.

405. İştah Gözaydın, *Diyanet*, s. 84. Küreselleşme sürecinin Diyanet üzerindeki etkisi hakkında bakınız: Alper Bilgili, “Post-Secular Society and the Multi-Vocal Religious Sphere in Turkey”, *European Perspectives*, Vol. 3, No: 2, 2011, s. 131-146.

Devletin amaçları için dine müdahale edilmesi, Cumhuriyet’in uygulamalarının ve anayasasının, anlamını Türkiye’ye göre şekillendirdiği “laikliğe” aykırı kabul edilmemiştir, hatta gerekli görülmüştür. Bu yapı içerisinde Diyanet, devletin ideolojisinin en önemli unsurlarından olan “laikliğin” –dini yapılanmaların kontrolü suretiyle– korunmasını, ayrıca dinin, Durkheimcı bir rol icra ederek milletin bütünlüğünü sağlamlamasını gerçekleştirmek için kurulan ve yaşatılan, hem bir kontrol mekanizması hem de ideolojik bir aygıt olmuştur. Diyanet’in 2012’den itibaren yüz bini aşan personel sayısına sahip olması, kurum olarak önemini gösteren verilerden birisidir.⁴⁰⁶

Günümüz Türkiye’sinde 80.000’i aşan cami sayısı 1971’de 42.744 iken, 1981’de 47.645’e, 1991’de 66.674’e, 2001’de ise 75.369’a yükselmiştir.⁴⁰⁷ Yasaya göre Türkiye’deki tüm cami ve mescitlerin idaresi Diyanet’e bırakılmıştır. Kadro yetersizliği sebebiyle Diyanet camilerin hepsinde personel bulunduramasa da büyük çoğunluğunda personeli mevcuttur.⁴⁰⁸ Bu kadar geniş bir kadroya sahip olmak ve şehirlerdeki büyük camilerin hemen hepsinin içinde olduğu camilerin büyük çoğunluğunda personel bulundurmak önemli bir güçtür. Binlerce Kuran kursunda din eğitim faaliyetlerini yürütmek, Diyanet’in önemini ortaya koyan dikkate değer diğer bir göstergedir.⁴⁰⁹ Ayrıca internet siteleri ve yayınevleriyle halka ulaşmak, vaazlar tertip etmek, devletin bir kurumu olarak din adına “resmî” açıklamalarda bulunmak, Diyanet’in gücünü artıran diğer unsurlardır.

406. Diyanet İşleri Başkanlığı “**Personel Sayısı**”, (Çevrimiçi) http://www.diyaret.gov.tr/turkish/tanitim/istatistiksel_tablolar/1_personel/1_1_personel_sayisi.xls.

407. Ruşen Çakır, İrfan Bozan, **Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü?**, İstanbul, TESEV Yayınları, 2005, s. 73; Diyanet İşleri Başkanlığı, “Cami Sayısı”, (Çevrimiçi) http://www.diyaret.gov.tr/turkish/tanitim/istatistiksel_tablolar/2_cami/2_1_cami_sayisi.xls, 3 Nisan 2010.

408. Ruşen Çakır, İrfan Bozan, **age**, s. 70-71.

409. (Çevrimiçi) http://www.diyaret.gov.tr/turkish/tanitim/istatistiksel_tablolar/3_Kuran_kursu/3_1_yerlesim_yerine_gore_Kuran_kursu_sayisi.xls.

Diyanet İşleri Başkanlığına yardım ve destekçi olmak amaçları arasında olan, yayıncılık ve matbaacılık faaliyetleri yürüten, İslam Ansiklopedisi gibi önemli bir projeyi gerçekleştiren ve İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM) gibi önemli bir bilimsel faaliyet merkezini kuran Diyanet İşleri Vakfı’nın gücü, Diyanet’in gücüne güç katan unsurlardandır.⁴¹⁰ (2010 yılı itibariyle bu vakıf İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi’ni de kurmuştur.)

Diyanet’in, Cumhuriyet’in başlangıcından beri devletin ilgi alanında olan hutbelerin kontrolü konusundaki önemli rolü, 2000’lerdeki hutbelerin incelenmesiyle de anlaşılmaktadır. (28 Şubat sürecinden sonra camilerde okunan hutbeler, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanıp camilere yollanmaya başladı.)⁴¹¹ 2003-2005 yılları arasındaki hutbeler üzerine yapılan bir araştırmada; “vatan, millet, milli ve Türk” kelimelerinin 263 kez kullanılmasına karşın “insan hakları, eşitlik, özgürlük ve İslam kardeşliği” gibi kavramların 29 kez kullanıldığı; “vatan sevgisinin” 6 kez konu edilmesine karşın “Allah sevgisinin” 5 kez konu edildiği saptanmıştır. Ocak 2003’teki bir hutbede “Milli hasletlerimize ve dini inançlarımıza ters düşen görüş ve iddialar, kimler tarafından ortaya atılırsa atılsın, bunlara itibar etmemek gerekir” denirken, Eylül 2003’teki bir hutbede “Müslüman Türk milletinin düşmanları hiç uyumamış, hep sinsi emeller beslemiş” ifadesi kullanılmıştır.⁴¹² Tüm bu veriler, Türkiye çapında yaygın bir ağı olan Diyanet’in nasıl ideolojik aygıt olarak fonksiyon görebildiğini göstermektedir. 2002’den itibaren yaşanan uzun AK Parti iktidarları döneminde, merkezde yaşanan belirgin değişikliklerle Diyanet’in tutumlarında da değişiklikler olmuştur ama Diyanet’in merkezi siyasete bağlılığıyla ilgili olgu devam etmiştir.

410. İftar Gözaydın, *Diyanet*, s. 230-233.

411. İsmail Kara, *Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam*, s. 70-71.

412. Bu araştırmayı Nezir Akyeşilmen “Diyanet Hutbelerinde İnsan Hakları” başlığı ile yapmıştır; bu kaynaktan aktaran: İftar Gözaydın, *age*, s. 166.

Diyanet, kadınların kamusal alana çıkmasını Ehli Sünnet İslam’a referanslarla engellemeye çalışan –birinci bölümde değinilen– yorumlara karşı kadınların eğitimini, iş hayatında ve yönetimde yer almalarını desteklemiştir.⁴¹³ Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu, Kuran’ın, çekeşliliği değil tekeşliliği teşvik ettiğini beyan etmiştir.⁴¹⁴ Modernleşme ve küreselleşme sürecinde yayılan kültürde, en temel sorunsalların başında kadın konusu gelmektedir; Diyanet’in bu konudaki yaklaşımını, tarihsel mirasçısı olduğu Şeyhülislamlık ile devamlılıklarıyla olduğu kadar farklılıklarıyla değerlendirmek önemlidir. Diyanet’in, devletin ideolojik aygıtlığını yaptığına dair vurgu, sadece moderniteye uygun yorumları yaydığı gibi bir düşünceye sebep olmamalıdır; nitekim 28 Şubat sürecinde Diyanet’in “Başörtüsü İslam’ın gereğidir” diye fetva vermesi, Diyanet’in merkezin ideolojisine her zaman için özdeş bir konumda olmadığı, kimi durumlarda özerk davranışlar gösterebildiğini de ortaya koymaktadır.⁴¹⁵

Diyanet, halktan birçok kişinin itimatla takip ettiği, birçok kesim ve kişinin ise şiddetle eleştirdiği bir kurum olarak ilgi odağıdır. Diyanet’in özellikle Alevi kesimden aldığı en önemli eleştirilerden biri toplumun bütününden vergi alınmasına karşın, Aleviler başta olmak üzere Ehli Sünnet kesim dışındaki kesimlerin yok sayılması ve Sünni-Hanefi mezhebine göre hizmet verilmesidir.⁴¹⁶ “Resmi din” öğretisine eleştirel yaklaşan Ehli Sünnet İslami kesimin içinden Abdurrahman Dilipak gibi isimler de Diyanet’in Müslümanları temsilini eleştirmişlerdir.⁴¹⁷ İsmail Kara ise Diyanet’in, “hurafe, batıl inanç” gibi başlıklarla halk dindarlığına karşı açtığı savaşı ve devletin “sınırları tayin edilmiş bir din anlayışını empoze etmek” için bu kuru-

413. İştâr Gözaydın, *age*, s. 163.

414. Fikret Bila, “Bardakoğlu’nun Verdiği Mesajlar”, *Milliyet*, 5 Haziran 2008.

415. Ruşen Çakır, İrfan Bozan, *age*, s. 36.

416. Alevi kesimden gelen eleştirilere bir örnek: Battal Pehlivan, *Aleviler ve Diyanet*, 2. bs., İstanbul, Pencere Yayınları, 1994.

417. İştâr Gözaydın, *age*, s. 284.

mu kullanmasını eleştirmiştir.⁴¹⁸ 2006 yılında yapılan TESEV anketinde; Diyanet'in devlet bütçesinden değil, halkın gönüllü katkılarıyla desteklenmesi gerektiğine % 49.3'lük bir kesim katılmış, buna karşı % 25.4 bu görüşe katılmamış, % 21 kararsız kalmış, % 4.3 cevap vermemiştir.⁴¹⁹ Bu da halktan geniş bir kesimin, mevcut yapısıyla Diyanet'e eleştirilerini gösteren bir veridir. Kimi eleştirilere karşın halktan geniş bir kesim, Diyanet'in toplumsal birlik ve düzene önemli katkılarda bulunduğu konusunda hemfikirdir. Siyasi Partiler Kanunu'nun 89. maddesi, Diyanet İşleri Başkanlığının kapatılmasını öneren partilerin kapatılmasını gerektirmektedir; böylece Diyanet'i tartışmaya açacak bir siyasi yaklaşımın çıkması engellenmeye çalışılmıştır.⁴²⁰

Türkiye'deki İslam ile ilgili olguları tespit etmede, Diyanet'in etki gücünü ve merkezin ideolojisini halka taşımadaki rolünü anlamak önemlidir. Diyanet'in, geniş kadrosu ve tüm imkânlarına karşın, ideolojik aygıt olarak öneminin azaldığı iddiasındayım. Bunun sebeplerini şöyle sıralayabilirim:

1. İslami kesimden farklı grupların yüzlerce radyosu ve onlarca televizyonu, ulusal ve yerel yayınlarıyla dini bilgi aktarmaktadır. Evin içine giren medya aygıtlarının etki gücü, Diyanet'in dini bilgi aktarmadaki önemini önemli ölçüde azaltmıştır.

2. Dini cemaatlerin sahip oldukları yayın organlarının yanında, İslami kesimden entelektüeller, Diyanet'ten bağımsız bir şekilde, özellikle televizyon aracılığıyla etki etmektedirler. 1990'lı yıllarda bu konuda en öne çıkan isim olan Yaşar Nuri Öztürk'ün popülaritesi, Time dergisinin Dünya genelindeki

418. İsmail Kara, *age*, s. 79-80.

419. Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul, TESEV Yayınları, 2006, s. 80.

420. İftar Gözaydın, *age*, s. 286.

“20. Yüzyılın En Önemli Kişileri” anketinin “En Önemli Bilim İnsanları ve İslahatçılar” bölümünde 7. olmasına sebep olmuştur.⁴²¹ 2010’lu yıllarda ön plana çıkan Nihat Hatipoğlu (söylemiyle Öztürk kadar Diyanet’i rahatsız etmemekle beraber, Diyanet’in kontrolü dışındaki dini etkileri saptamak önemlidir) ise “Televizyon programlarında en beğenilen kişi veya kahraman” ile ilgili anketlerdeki sıralamalarda birçok kez ön sıralarda çıkmıştır.⁴²² Hatipoğlu’nun performansı, “İslami medya” tanımlaması içinde yer almayan televizyonların, dini programlar izleyenlerin tercih ettiği kanallar arasında ön sıralarda çıkmasına sebep olmuştur.⁴²³ Mehmet Okuyan, Mustafa Karataş, Hasan Onat, Cüppeli Ahmet, Bayraktar Bayraklı, Emre Dorman gibi başka isimler de yazılı ve görsel medya aracılığıyla geniş kitlelere ulaşabilmektedirler. Özel televizyon kanalları kurulmadan önce TRT’nin dini yayın yapmasından bile rahatsız olan Diyanet’in, artık dini bilgi aktarmadaki rolü hayli azalmıştır.⁴²⁴ Başbakanken Tayyip Erdoğan’ın “Bizi medya vaizlerinden kurtarın” diye Diyanet’e çağrı yapması da Diyanet’in kontrolü dışındaki, medyada gerçekleşen din içerikli bilgi aktarımlarından olan rahatsızlığı göstermektedir.⁴²⁵

3. Medyanın gittikçe artan etkisiyle ulaştığı kişi sayısı ve kişilere ulaştığı zaman süresi, camilere giden kişi sayısı ve camilerde kalınan zaman süresinden çok yüksektir. (Cuma namazı dışındaki namazların evde de kılınabileceğine inanıldığı için birçok

421. Time, “The Most Important People of 20th Century”, *Time*, 2001; bu kaynaktan aktaran: (Çevrimiçi) <http://www.hurriyet.com.tr/yasarnuriozturk/9137926.asp>, 02, 07, 2010.

422. RTÜK, “Televizyon İzleme Eğilimleri Araştırması-2”, s. 136.

423. *Age*, s. 108.

424. Tayyar Altıkulaç 1989’da bir gazeteyle yaptığı röportajda bu konudaki rahatsızlığını açıklamıştı: İsmail Kara, *age*, s. 74.

425. Sabah Gazetesi, “Demokratik Açılımla En İyi Vaizler Anlatır”, 4 Mart 2010, (Çevrimiçi) http://www.sabah.com.tr/Siyaset/2010/03/04/demokratik_acilimi_en_ iyi_vaizler_anlatir_35699792689, 20.05.2010.

kişi namazını evde kılmaktadır.) Diyanet'in 1996'da yaptırdığı bir araştırmaya göre öğle namazını nüfusun % 9.3'ü, yatsı namazını nüfusun % 8.6'sı, en çok camide kılınan namaz olup haftada bir kılınan cuma namazını ise nüfusun % 39.5'u (Bu oranın % 90'dan fazlası erkeklerdir) camide kılmaktadır.⁴²⁶ Öğle ve yatsı namazlarının yarımşar saatten az, Cuma namazının haftada bir yarım saat-bir saat arası sürdüğünü hatırlatırsak, bu süreyi, günde ortalama dört saatten fazla geniş kitlelerce izlenen televizyonla kıyasladığımızda ne kadar düşük olduğu anlaşılır.

4. Camilerde Diyanet görevlileriyle karşı karşıya gelinen sürenin çok az bir kısmında "Türkçe" bilgi aktarımı yapılmaktadır. En önemli aktarım kaynağı cuma namazında okunan 10 dakika kadar süren (bir kısmı da Arapça olan) hutbedir. Ayrıca cuma namazı ve Ramazan'da teravih namazı başlamadan erken gelenlere verilen Türkçe vaazlar vardır, fakat Diyanet'in merkezince gönderilmeyen bu vaazların devletin ideolojisini aktarma gücü, hem Cuma namazındaki kadar geniş bir kitle olmadığından hem de merkezce gönderilen hutbeler kadar bu amaç güdümediğinden çok yüksek değildir. Toplumun çoğunun okuryazar olmadığı ve medya gibi etki araçlarının bulunmadığı önceki dönemlerde, sözle etkinin araçları olan hutbeler ile vaazların önemi yüksekti. Fakat medyanın etkisi altına girilmesinin yanı sıra okuryazarlığın artarak kitaplardan dini ve din-dışı bilgilerin okunmaya başlanması, toplumda sözle etkinin araçları olan hutbeler ile vaazların önemini azaltmıştır.

5. Hem Diyanet İşleri Başkanlığının, hem de vakfın internet siteleri mevcuttur.⁴²⁷ Bu siteler takip edilen önemli siteler olsa da cemaatlerin ve bireylerin hazırladığı binlerce dini internet

426. Ruşen Çakır, İrfan Bozan, *age*, s. 73-74.

427. Bunların belli başlıları şunlardır: www.diyamet.gov.tr, www.diyametvakfi.org.tr, www.diyametvakfi.gov.tr, www.isam.ogr.tr

sitesi ve facebook gibi sosyal medya ortamlarının sayfalarının yanında bunlar önemsiz kalmaktadır.

6. Diyanet İşleri Başkanlığı ve vakfının yayınları da olmakla beraber (bunların arasında özellikle vakfın İslam Ansiklopedisi önemlidir), İslami grupların ve bireylerin sahip olduğu yüzlerce yayınının yanında bu yayınlar önemsiz kalmaktadır.

7. Daha önceden değindiğim gibi, ilk dönemdeki Diyanet İşleri; Nurcular gibi gruplar aleyhine raporlar hazırlayacak şekilde devletin ideolojik aygıtı işlevini görmüştü.⁴²⁸ 1980'lerden sonra ANAP ve AK Parti gibi uzun dönem iktidarda kalan tek parti hükümetleri, İslami kesimden önemli bir tabana sahiptiler; bu partiler, tabanlarının ve ideolojilerinin de gereği olarak, Diyanet'i etkili İslami cemaatlere karşı kullanmadılar. (Bu hususta, AK Parti ve bir dönem en etkili cemaat olarak gösterilen Gülen Cemaati arasındaki çatışma önemli bir istisnadır.) Bu partilerin tavrı dışında, 1980'lerle artan siyasal liberalizm eğilimi ve diğer partilerin de önemli insan potansiyeli olan gruplarla/cemaatlerle ters düşmek istememeleri farklı İslami gruplara/cemaatlere özgürlük getirdi. Sonuçta merkezde kurucu ideolojiden farklı ideolojilerin temsil edilmeye başlanması ve sivil toplumu kontrolle ilgili eğilimde yaşanan düşüş, Diyanet'in kurucu ideoloji doğrultusunda eskisi gibi kullanılmamasına sebep olmuştur/olmaktadır.

Cumhuriyet'in başlangıcından bugüne Diyanet, ideolojik aygıt olarak kullanılırken değişmeyen unsurlar da mevcuttur. Diyanet, birinci olarak yukarıdan-aşağı devrimle rejim değiştirmeye kalkacak hareketlere geçit vermemeye, ikinci olarak Durkheimci bir rolle toplumu bütünleştirmeye çalışmaktadır.

428. İsmail Kara, *age*, s. 152-161.

Diyanet’in bu amaçları gerçekleştirmede başarılı bir ideolojik aygıt olduğu söylenebilir. Diğer yandan, devletin kurucu ideolojisinin önemli bir unsurunun, bireylerin hayatlarında dinsel referansların azaldığı bir sekülerleşme gerçekleştirilmesi olduğunu düşünürsek; Diyanet’in bu amaca hizmet ettiği söylenemez. İslam’ın mesajı –diğer tek tanrılı dinlerde olduğu gibi– dinin, her türlü dünya görüşünün/felsefenin üzerinde olduğu bir ontolojik, epistemolojik anlayışa göre bireylerin dünya görüşünü (varoluşsal felsefesini) biçimlendirir. Bu dünya görüşü, doğası gereği, dinsel referansların hayatta azaltılmasını isteyecek bir ideolojiye zıttır. Dinsel kaynaklar temelli görüş açıklayan, Kuran kursları açan, toplu namazları düzenleyen bir kurumun; toplumun sekülerleşmesiyle ilgili bir ideolojiye temelde zıt olduğu açıktır. Bundan, devletin kurucu ideolojisindeki ilkeler arasında bir hiyerarşik yapı olduğu anlaşılmalıdır. Devletin merkezi için din merkezli yapılanmaların, devleti ele geçirme ve yasaları dine referansla oluşturmasının engellenmesi –laiklikle bağlantılı– öncelikli ideolojik ilke olmuştur, Diyanet bu ilkeye hizmet etmiştir. Diğer yandan bu kurumun faaliyetleri, halkın hayatında dinsel referansların devamına, yaşatılmasına ve çoğaltılmasına hizmet etmektedir; burada kurucu ideolojinin sekülerlik ilkesi feda edilmiştir.⁴²⁹ Kısacası Diyanet, devletin yasalarının “İslami”leşmesini önleme sürecini desteklerken halkın “İslami”leşmesine çabalayan bir kurumdur; halkı “İslami”leştirmeye çalışırken, İslam hakkında yaptığı yorumlarla, Seyyid Kutubcu anlayışa benzer “devrimci İslami” yorumların öne çıkmasının önlenmesinde önemli bir paya sahiptir. Fakat önceden saydığım, küreselleşme sürecinde oluşan koşullar sebebiyle, devletin eğitimsel ideolojik aygıtı gibi bu ay-

429. Bu kitapta, kullanımında kişiden kişiye farklılıklar gözlemlenen iki kavramdan “laiklik” kavramını devletin dini referanslardan arınması; “sekülerlik” kavramını ise bireylerin hayatlarında dini referanslardan uzaklaşmaları anlamında kullandığımı, bir kez daha hatırlatmakta fayda görüyorum.

gıtının da etki gücü azalmış; halkın dinsel anlayışının şekillenmesinde Diyanet’in etki oranı küçülmüştür.

7. Dinsel İdeolojik Aygıtlar:

İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri

1980’lerin başında yapılan iki yasal düzenleme imam hatip liseleri ve ilahiyat fakültelerinin gelişmesine önemli katkıda bulundu. Bunlardan birincisi, 1982 Anayasası’nın, “din kültürü ve ahlak öğretimi”ni zorunlu ders olarak kabul etmesidir. 1980 askeri darbesinin lideri olan ve aynı anayasayla beraber cumhurbaşkanı olan Kenan Evren, Kuran kurslarının açılmasını önlemek niyetiyle bu maddeyi anayasaya koyduklarını beyan etti.⁴³⁰ (Diğer bir nedenin ise o yıllarda hâlâ var olduğu kabul edilen “komünist tehlike”ye karşı dinden yararlanmak olduğu söylenebilir.) Bu dersler, ilahiyat fakültesi mezunları için iş imkânı oluşturdu. Ayrıca bu fakültelerin mezunları, eğitim kurumlarında toplumun geniş bir kesimiyle yüz yüze gelme ve düşüncelerini aktarma imkânı buldular. Her ne kadar bu dersler “din kültürü” başlığında zorunlu ders haline getirilmişse de bu derslerin işlenişi, çoğu zaman pratiğiyle ve teorisıyla “İslam” odaklı oldu.⁴³¹ 2006 yılında yapılan bir araştırmada “Sizce devlet okullarında mecburi din eğitimi verilmeli midir” sorusuna % 82.1 oranında “Evet” cevabının verilmesi, bu uygulamanın halk tabanında bulunduğu geniş desteği ve farklı hükümetler döneminde bu uygulamanın sürdürülme nedenlerinden birini göstermektedir (% 15.4’lük bir kitle “Hayır” ve % 2.5 ise “Cevap yok” yanıtlarını vermiştir). Bu derslerde abdest ve namaz gibi dini pratiklerin öğretilmesi gerektiğini

430. İştâar Gözaydın, *age*, s. 46-47.

431. *Age*

düşünenler de % 85.5 gibi yüksek bir oranda gözükmektedir (“Hayır, öğretilmemeli” diyenler % 11.1 ve “Cevap yok” diyenler % 3.5 gibi hayli düşük bir yüzdedir).⁴³²

1983 yılında çıkan 2842 sayılı yasa ise imam hatip lisele-
rinin gelişimi açısından kritik öneme sahiptir. Bu yasayla, bu okulları bitirenlerin ilahiyat fakültesi dışındaki okullara devam edebilmelerinin önü açıldı. Bu okullar, adlarında geçtiği gibi “imam” ve “hatip” yetiştiren okullar olmaktan ziyade; ailelerin, çocuklarını, ortaöğretimle hayata hazırlanırken aynı zamanda yoğun bir dini eğitim de almaları arzusuyla yolladıkları kurumlar oldular. 1990 yılı itibariyle bu okullardan geçmiş olan 433.277 öğrencinin sadece 39.907’sinin Diyanet İşleri’nde görev alması bunu göstermektedir. Ayrıca 1988-1989 öğretim yılında, yükseköğretime kayıt yaptıran 9931 imam hatiplinin sadece 988’inin ilahiyat fakültesini seçmesi; diğerlerinin siyasal, mühendislik, tıp, hukuk gibi branşlara yönelmesi de⁴³³ bu liselere devam edenlerin –ya da velilerinin– çoğunun mesleki bir eğitim kaygısı gütmediklerini, ortaöğretimde dini bir eğitim alma arzusunda olduklarını göstermektedir.

1983 yılından sonra kurulan iki ANAP hükümetinde 374 imam hatip lisesi 406’ya (16’sı Anadolu İmam Hatip) çıktı. Daha sonraki hükümetler döneminde yenileri açılan imam hatipler, 1996-1997 öğretim yılında, 601 imam hatipte 511.502 öğrenci ile oldukça yüksek sayılara ulaştı.⁴³⁴ 28 Şubat sürecini takip eden 1997 yılının Ağustos ayındaki yasal bir düzenlemeyle ilköğretim sekiz yıla çıkarıldı, böylece diğer meslek ortaokullarıyla beraber imam hatiplerin de orta kısmı kapatıldı.⁴³⁵ 28 Şubat sürecinde üniversiteye giriş sınavında yapılan katsayı düzenlemesiyle imam hatiplerden siyasal, tıp, hukuk

432. Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *age*, s. 55.

433. İftar Gözaydın, *age*, s. 213.

434. Mustafa Öcal, “Din Eğitim ve Öğretiminin Yeri ve Uygulama Biçimi”, s. 536-540.

435. İftar Gözaydın, *age*, s. 213-214.

gibi branşlara geçiş yapılması önlendi. Bu tarihten sonra imam hatiplerdeki öğrenci sayısı oldukça düştü; AK Parti hükümetlerinde ise yeniden bu okulların ve öğrencilerinin sayısında ciddi artışlar yaşandı.

1982'de yayımlanan 41 sayılı kanun hükmünde kararname ile Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi aynı isimle üniversiteye bağlı kaldı, Erzurum'daki İslami İlimler Fakültesi ve Yüksek İslam Enstitüsü ise İlahiyat Fakültesi adıyla birleşti. Altı ildeki Yüksek İslam Enstitüleri ise üniversitelere bağlanarak ilahiyat fakültelerine dönüştüler, böylece 8 tane ilahiyat fakültesi oldu. 1983-1984 öğretim döneminden 2006-2007 dönemine kadar bu okullara 40.000 civarında öğrenci kayıt olmuştur. Bundan önceki dönemde Ankara İlahiyat Fakültesi ve Yüksek İslam Enstitüleri'ne kayıt yaptıranların ise 10-12 bin civarında olduğu tahmin edilmektedir.⁴³⁶ 2010 yılı itibariyle 25 tane ilahiyat fakültesinde öğretim faaliyeti devam etmekteydi ve her geçen yıl bu fakültelerin sayısı artmaktadır.⁴³⁷

İmam hatipler ve ilahiyat fakülteleri, ideolojik aygıt olarak kullanılma amacından çok, çevrenin talepleriyle ilişkili bir şekilde kurulmuştur. Fakat bu kurumlar hep Cumhuriyet merkezinin Milli Eğitim Bakanlığı ve YÖK gibi kurumlarının denetiminde olmuşlardır. Diğer okullarda okutulan İnkılâp Tarihi, Türkçe gibi devletin ve devrimlerin ideolojisini öğrencilere ulaştıran birçok ders, diğer öğretim kurumlarındaki aynı kitaplarla burada da okutulmuştur. Bu kurumların kuruluşuna sebep olan unsurlar –halkın talepleri gibi– farklı olsa da bunlar, ideolojik aygıt olarak da işlev görmüştür. Althusser'in de dikkat çektiği gibi devlet, ideolojik aygıtlarında baskı aygıtlarında olduğu kadar güçlü değildir; devletin ideolojisine karşı olanla-

436. Age, s. 551-552.

437. Diyanet İşleri Başkanlığı, "İlahiyat Fakülteleri", T. C. Diyanet İşleri Başkanlığı, (Çevrimiçi) <http://www.diyaret.gov.tr/turkish/linkler/linklerkatagori.asp?kategori=5>, 25 Temmuz 2010.

rın bu aygıtlarda “mevzi kazanma” şansı vardır.⁴³⁸ Bu okullar, bir yönüyle bu şekilde de değerlendirilebilir; bu yönüyle onlar Osmanlı modernleşmesinde devlet eliyle kurulan, fakat devletin ideolojisiyle örtüşmeyen bir ideolojiye kaynaklık yapan Tıbbiye’ye benzetilebilirler. İmam hatiplerin ve ilahiyatların, Cumhuriyet’in kurucu ideolojisinin sekülerleşme hedefine uygun bireyler yetiştirmedeği söylenebilir. Fakat Cumhuriyet’in müfredatına göre okumuş ve Cumhuriyet’in kurumlarının parçası olmuş burada yetişmiş bireylerin modernleşme ve küreselleşme süreçlerinin ne kadar etkisinde kaldıkları, Osmanlı’daki din adamlarından ne kadar farklılaştıkları da gözden kaçmamalıdır. Eğitimlerinde tefsir, hadis, kelim gibi İslami temel bilimlerle modern eğitimi bir arada öğrenen bu bireylerin müfredatlarındaki melezlik, “karışım kimlikleri”nin inşasında önemli bir rol oynamıştır. Siyasal İslam’ın Cumhuriyet dönemindeki en önemli isimlerinden biri olan Tayyip Erdoğan’ın ve siyasal İslam’la ilişkili kadroların önemli bir bölümünün bu okullarda yetişmiş olması da önemlidir. Türkiye’deki siyasal İslam’ın temsilcisi olarak gözüken partiler gibi imam hatip okulları ve ilahiyat fakülteleri de, merkezin ideolojisinin ve kültürünün birçok ögesine alternatif bir ideolojinin ve kültürün sözcüsü ve kaynağı olmuşlardır; fakat bunu yaparken, sistemin içinde kalmak ve sistemin olanaklarını kullanmak gibi hususlarda benzer davranış kalıplarına kaynaklık etmişlerdir.

438. Louis Althusser, *age*, s. 172.

C. 1980'LERDEN SONRA TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NDEKİ YÖNETİCİ ZİHNİYET

Cumhuriyet'in kuruluşundan 1980'lere kadar –ikinci bölümde görüldüğü gibi– yönetici zihniyete Batıcılık, laiklik, milliyetçilik, pozitivizm, teleolojik tarih anlayışı gibi unsurlar ve bunların Türkiye'ye has bir uyarlaması olan Kemalist ideoloji hâkimdi. Her ne kadar 1946'dan itibaren “oyun gücü”nün ortaya çıkmasıyla, çevrenin talepleri, merkezde düzenlemeler yapılmasında etkili olmaya başladıysa da bu dönemden 1980'lere dek, merkezin yönetici zihniyetinde ciddi bir çeşitlenmenin olduğu –1980'lerden sonrasıyla kıyaslandığında– söylenemez. Fakat merkezde çeşitli ideolojilerin kendini göstermesinde ve yönetici zihniyetin monolitik yapısının kırılmasında 1946'nın bir dönüm noktası olduğu söylenebilir. 1980'lerden önce merkezin politikalarının belirlenmesinde etkinliği yüksek olan ordunun Kemalist ideolojiye bağlı olması ve bu dönemdeki cumhurbaşkanlarının çoğunun asker kökenli olması, ayrıca siyasi yelpazede merkezin dışında tanımlanan partilerin 1980'ler sonrasına nazaran düşük oy almaları; 1980'ler öncesinde yönetici zihniyette, 1980'ler sonrasına nazaran daha az çeşitliliğin olduğunu gösteren olgulardır.

Türkiye'nin yönetici zihniyetinin en temel unsurları siyasi partilerle beraber Cumhurbaşkanlık, Ordu, Anayasa Mahkemesi gibi kurumlar olmuştur. Bunların içinde en önemli unsurun siyasi partiler olmaya başladığı gözükmektedir. Meclis'in

yasama vazifesi siyasi partilerden seçilen milletvekilleriyle gerçekleştirildiği gibi, yürütmeyi yapan hükümetler de siyasi partilerden çıkmaktadır. Ayrıca yakın zamana dek cumhurbaşkanları da partilerin çoğunluğunu oluşturduğu Meclis tarafından seçilmekteydi, nitekim 1980'lerden sonraki darbe yönetiminin başı Kenan Evren'in cumhurbaşkanlığından sonra seçilen Özal ve Demirel cumhurbaşkanı seçildikleri dönemdeki iktidar partilerinin liderleriydiler, Gül iktidar partisinin önde gelenlerindendi, Sezer ise koalisyondaki partilerin üzerinde uzlaştıkları isimdi. Halkın seçtiği ilk cumhurbaşkanı olan Erdoğan ise seçildiği dönemde iktidarda olan siyasi partinin lideriydi. Anayasa Mahkemesi üyelerinin çoğunu da siyasi partilerin desteğini alan cumhurbaşkanları ve siyasi partilerin üyelerinden oluşan Meclis seçmektedir. Siyasi partilerin doğrudan ve dolaylı nüfuzundan en bağımsız kurum Ordu olarak gözükmektedir ama AB süreci, liberalizmin yükselmesi ve sivil toplumun güçlenmesi gibi süreçler Ordu'nun etkinliğini eski dönemlere göre azaltmıştır. Sonuçta merkezin yönetici zihniyetini analiz etmekte, yegâne aktör olmasalar da en ön plana çıkan aktörler siyasi partilerdir. Bu yüzden, bu bölümde, yönetici zihniyetteki ideoloji çeşitlenmesine atıf yaparken özellikle siyasi partilere atıf yapacağım.⁴³⁹

Bu bölümde, 1980'lerden sonraki yönetici zihniyetteki çeşitlenmeyi değerlendirirken merkezde etkili olan ideolojileri dörde ayırarak inceleyeceğim. Ayrıca, konumuz açısından özel öneme sahip olan İslami ideolojiye bağlı olanların geçirdikleri değişimleri; zihniyet ve kimliklerinde oluşan karışımlar ve farklılaşmalarla ele alacağım. İslami kesimin artan etkinliğini

439. Partilere oy verme davranışı ideoloji dışında başka unsurlarla da ilgilidir. Örneğin liderlerin hitabet kabiliyetleri ve karizmaları, partilerin gösterdiği adayların kim olduğu, dürüstlük algısı, seçim barajından dolayı yapılan tahminler, mağduriyetle ilgili algılar gibi unsurlar da verilen oyu etkiler. Partilerin söz konusu edildiği yerlerde, bu tip unsurlar değerlendirilmeden, partilerin sadece ideolojileriyle ele alınacaklarını hatırlatmakta fayda görüyorum.

saptamak kadar yaşadığı değişimi saptamak da önemlidir. Çünkü bu kesimin değişimi, etkisinin biçimini de belirlemektedir. Bir asır önce İslami söylemi kullananlarla, günümüzde İslami söylemi kullananlar arasında ciddi farklılaşmalar vardır. Ortaya çıkan farklılaşmaların altı çizilmeden, bu kesimleri “İslam” başlığı altında bir arada, aralarında önemli farklar yokmuşçasına değerlendirmek yanıltıcı olacaktır.

1. 1980’lerden Sonra Merkezde İdeolojilerin Çeşitlenmesi

“İdeolojiler” yaşadığımız dünyanın nasıl olduğunu anlatan, seçenekler karşısında rota belirlemeye yarayan dünya görüşleridir. İdeolojiler, bireyi ve toplumu belli bir amaca sevk eder, “Ben kimim” sorusuna cevap verirler ve bireyin hayatta üstlenmesi gerektiği rol ve misyonu belirleyecek şekilde kimlik kazandırırılar.⁴⁴⁰ 1950’li yıllardan itibaren “ideolojilerin sonu”nun geldiği, ideolojik gibi sunulan birçok hususun aslında teknik konu olduğu ve liberalizmin ideoloji olmadığı şeklinde fikirler beyan edilmişse de birçok sosyal bilimcinin dikkat çektiği gibi “ideolojilerin sonu” retoriğiyle yapılan bu yaklaşımlar dahi ideolojiktir.⁴⁴¹ “İdeolojiler yoktur” diyerek ideoloji yapmaya benzer paradoksların düşünce tarihinde örnekleri çoktur. Kindi, felsefeye karşı çıkanların felsefeye karşı yaptıkları akıl yürütmelerin de bir felsefe olduğuna, böylece felsefeye ihtiyacı dillendirdiklerine dikkat çekerken böylesi bir paradoksu ortaya koyar.⁴⁴² Kant’ın saf aklın otoritesini kırmak için yazdığı “Saf Aklın Kriği” de saf aklın bir eseri olarak böylesi bir paradoksu içinde

440. Birsen Örs, “Postmodern Dünyada İdeolojinin Dönüşümü”, *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, no: 40, Mart 2009, s. 2-4.

441. Fatmagül Berktaş, “Liberalizm”, s. 96; Birsen Örs, *age*, 7-8.

442. Kindi, “İlk Felsefe Üzerine”, *İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri*, 2. bs., Ed. ve Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik, 2005, s. 10-11.

barındırır.⁴⁴³ Wittgenstein dilin dünyayla ilişkisini ele aldığı “Tractatus” kitabında, dilin kendisi üzerine konuşmakla, kendi koyduğu epistemolojik sınırları ihlal ettiğinin farkındadır ve “... beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür onlarla-onlara tırmanarak-onların üstüne çıktığında (Sanki üstüne tırmandıktan sonra merdiveni devirip yıkması gerekir.) Bu tümceleri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür” der.⁴⁴⁴ Wittgenstein’in içinde olduğu paradoksun farkında olmasına karşın liberalizm dışındaki görüşleri “ideolojik” olarak nitelleyenlerin önemli bir kısmı, birçok zaman yaptıkları eleştirilerin, “liberalizm ideolojisi” adına olduğunu ve bir paradoksun içinde bulduklarını fark edememişlerdir.

1980’ler sonrasında Türkiye’de merkezdeki ideoloji çeşitliliğinin artmasında dönüm noktası neo-liberalizmin, dünyadaki ve buna paralel olarak Türkiye’deki yükselişi oldu. Neo-liberalizm ideoloji değilmiş gibi sunulurken adeta şu denir: “Bir köprüyü Çin’de, Avrupa’da, Afrika’da ve Türkiye’de yaparken uygulanan statik hesaplar, bunun matematiği ve mühendisliği nasıl ideolojiden bağımsız ve evrensel; ekonomide ve siyasette bu politikaları uygulamak da öyle evrenselidir.” Bu yaklaşım siyasette, entelektüeller arasında ve halkta geniş destek buldu ve neo-liberal politikaların uygulanması, merkezin toplum üzerindeki denetimini, dolayısıyla İslami kesim üzerindeki kontrolünü azalttı, böylece İslami kesimin gücünü artırmasının ve ideolojisinin merkeze taşınmasının önünü açan siyasi, sosyal, yasal zeminin oluşumuna katkıda bulundu. (Bu bölümün “A” kısmında bu süreç incelendi.) Diğer yandan Cumhuriyet’in başlangıcından beri ideolojik aygıtlarla geniş kitlelere aktararak, geniş bir taraftar kitlesi olan Kemalist ideoloji de merkezdeki varlığını devam ettirdi. Ayrıca Türk milliyetçiliğiyle

443. Kant, *age*, s. 14-22.

444. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, 4. bs., Çev. Oruç Aruoba, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003, s. 171.

İslam'ın sentezinden oluşan Türk-İslam ideolojisi; bu dönem içinde gelişen Güneydoğu'daki olaylarla ilişkili olarak ortaya çıkan süreçten de beslenerek belli bir destekleyici kitlesine sahip oldu. Sonuçta günümüze gelindiğinde merkezde etkili dört tane ideoloji olduğunu söyleyebilirim:

- a. Kemalizm
- b. Türk-İslam Sentezi
- c. Neo-liberalizm
- d. Siyasal İslam

Burada dikkat edilmesi gerekli çok önemli bir husus şudur: Bu ayırım, merkezin veya çevrenin, bu dört tane ideoloji çerçevesinde kompartımanlaştığını; bireylerin, grupların veya siyasi partilerin, bu ideolojilerden sadece birine katı bir şekilde bağlı oldukları anlamına gelmemektedir. Birçok zaman bu ideolojiler arasında senteze ve sentezin doğasının kaçınılmaz sonucu olan yorumlamalara, yani benimsenen ideolojinin yeniden tanımlanması, otantikliğinin bozulması veya gerçek otantik yorumun temsilcisi olunduğunun çeşitli yorumlamalarla iddia edilmesine rastlanır.

Devletin merkezindeki ideoloji çeşitlenmesi, devletin ideolojik aygıtlarının eskisi kadar toplumun ideolojisini/dünya görüşünü belirleyememesi de demektir, çünkü artık toplumdaki ideoloji çeşitliliği merkeze yansımaktadır, yani merkez ve çevre ayırımı azalmaktadır. Merkezi oluşturanlar, devletin ideolojik aygıtlarına kendi farklı ideolojilerine bağlı kadrolarını yerleştirmekte, kendi ideolojileri çerçevesinde düzenlemeler yapmaktadırlar. Örneğin eğitim kurumlarında dersin içeriğinin ne olduğu kadar hangi hocanın dersi anlattığı (mevcut konuyu nasıl yorumladığı), müdürün kimliği, müfettişin kimliği, hangi özel okula açılma izni verileceği gibi faktörler de önemlidir;

iktidar partilerinin bakanlıklarının tasarrufunun hâkim olduğu bu alanlar, bu partilerin, ideolojik aygıtları, kendi ideolojilerine göre düzenlenmesinin olanağını sunarlar. Bu yüzden merkezdeki ideoloji çeşitlenmesi, Kemalist ideoloji çerçevesinde toplumun ideolojik aygıtlarla dönüştürülme sürecinin yavaşlaması/sekteye uğraması anlamına gelmiştir. Bu da İslami dünya görüşüne bağlı bireylerin ve grupların, devletin ideolojik aygıtlarının sekülerleştirici etkisini daha az hissetmelerine, güçlerini artırmalarına daha müsait sosyal bir ortam bulmalarına neden olmuştur.

Merkezde etkili aşağıda ele alacağım dört ideolojinin yanında; biri ülkenin bir bölümünde, öbürü ise entelektüel kesim arasında etkili olan iki ideolojiye, merkezde diğerleri kadar bir etkileri olmadığı için yer vermedim. Bunlardan birincisi Kürt kimliği üzerinden politika yapan Kürtçülük ideolojisidir. Bu ideoloji Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren merkezin "ötekisi" olmuştur; Meclis'te bu ideolojiye yakın olduğu söylenecek siyasi partiler azınlıkta kaldığı gibi, Ordu gibi merkezin önemli kurumları, bu ideolojiyi en tehlikeli görüşlerden birisi olarak kabul etmektedir. Başta Kürtçülüğün, daha çok "ezilen halklar" retoriğine sahip sosyalist görüşlerle ittifak içinde olduğu, fakat gittikçe merkezden bağımsızlaşmadaki yardımından dolayı – İslami kesimin yaptığı gibi– liberalizmle ittifaka doğru kaydığı söylenebilir. (Ayrıca bazı İslami gruplara bağlılığı olan ve Kürtçülükle İslami dünya görüşünü sentezlemeye çalışanların da olduğu hatırlanmalıdır.) Liberal ideolojinin baskın olduğu Avrupa Birliği'ne girişi bu kesimden birçok kişinin –İslami kesim gibi– desteklemesinden –bu desteğin farklı birçok etkenleri olsa da– liberal görüşe doğru kaymalar olduğu tespit edilebilir.⁴⁴⁵

Akademisyenler, sanatçılar ve basın mensupları gibi entelektüel kesim arasında etkin olmasına rağmen halkta geniş bir

445. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey*, s. 255.

tabanı olmayan ideoloji ise sosyalizmdir.⁴⁴⁶ Özal döneminde 141. ve 142. maddelerin kalkması, Türkiye Komünist Partisi (TKP) gibi partilerin legal bir şekilde seçimlere katılmasını sağladı, fakat halkta geniş bir tabanı olmayan bu partiler, 1990'lar da Sovyetlerin çöküşünden sonra daha da çok kan kaybetti ve Meclis'te bir varlık gösteremediler.⁴⁴⁷ Merkezin önemli kurumu olan Ordu'nun "ötekileri" listesinden de sosyalist-komünist görüşler hiç çıkmadı. Türkiye'yi anlamak açısından gücü artıyor gözükken Kürtçülüğün ve azalmış gözükken Sosyalizmin incelenmesi önemli olsa da merkezdeki etkileri, aşağıda ele alınan ideolojilere göre düşük olan bu ideolojileri incelemedim. Daha geniş bir incelemede bu ideolojiler de –özellikle Kürtçülük– analize dahil edilmelidir.

a. Kemalizm

Kemalizm, ikinci bölümde incelenen laiklik, Batıcılık, pozitivizm, teleolojik tarih anlayışı, milliyetçilik gibi temel ilkelere çerçevesinde şekillenen ve bunların Türkiye'ye pragmatist uygulamasını ifade eden bir ideolojidir. Liberalizm ve siyasal İslam'ın merkezde etkinliğinin artması, Türkiye Cumhuriyeti için değişme ve merkezde çeşitlenmeye karşılık gelmesine karşı, Kemalizm kurucu statükoyu ve hafızayı temsil eder. Toplumsal değişim kadar toplumsal hafızada devamlılığı yakalamak da önemlidir. Cumhuriyet'in kurumlarınca (ideolojik aygıtlarınca) şekillenen bireyler, Kemalizm'in kurduğu kurumlar, yapılar,

446. Murat Belge, "Sol", Çev. Nail Satlıgan, *Geçiş Sürecinde Türkiye*, 3. bs., Der: İrvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, Belge Yayınları, 1998, s. 185.

447. Sosyalist görüşleri temsil eden parti olarak en büyük başarıyı Türkiye İşçi Partisi (TİP) 1960'larda gösterdi, sonra bu başarıyı tekrar eden hiçbir parti olmadı. TİP'in aldığı oyların büyük kısmı da yoksul işçi semtlerinden çok orta sınıfın oturduğu semtlerden geldi: Murat Belge, "Sol", s. 169-172.

Kemalist fikirler doğrultusunda basılan kitaplar gibi unsurlar bu hafızanın taşıyıcılarıdır.⁴⁴⁸ Bunların içerisinde devlet ideolojik aygıtlarının ve bunlardan özellikle eğitim kurumlarının bireyleri uzun yıllar bu ideoloji doğrultusunda şekillendirmesi, hafızanın devamında en önemli unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca anayasa gibi en temel bir hukuk metninin bu ideolojiyi koruması, Ordu gibi etkin bir kurumun bu ideolojiyi benimsemesi,⁴⁴⁹ yargı gibi önemli bir kurumda bu ideolojinin birçok kişi üzerinde etkili olması, bu ideolojinin güç alanlarını oluşturmaktadır.

Halkın içerisinde geniş bir tabanı olan bu ideolojinin Meclis'teki en önemli taşıyıcısı olarak Mustafa Kemal'in kurucusu olduğu CHP gözükmemektedir. CHP'nin en önemli özelliklerinden biri, laiklik ve demokrasi arasında çıkan paradoksta, laikliğin yanında yer almasıdır. Batı'dan devralınan paradigmanın bir gereği olarak laiklik, demokrasinin önkoşulu olarak kabul edilir. Fakat Müslüman ülkelerin birçoğunda laiklik ve demokrasi arasında bir paradoks yaşanmıştır. "Halk egemenliği" demokrasinin belirleyici ilkesidir, fakat bu ilkenin, İslami değerlerin yükselmesine ve kamusal alanda İslami dünya görüşünü benimseyenlerin gücünün artmasına yol açmasından çekinilmektedir.⁴⁵⁰ Cumhuriyet'in kurucu zihniyeti için demokrasi ilkesinin, laikliğin yanında ikincil kalmasının ve altı kuruluş ilkesi arasında yer almaması da bahsedilen paradoksta, laikliğin demokrasiye tercih edilmesiyle ilişkilidir.⁴⁵¹ Oliver Roy, Batı'da laikliğin/sekülerliğin, demokrasinin önkoşulu olarak görülmesine karşın,

448. "Hafızadaki devamlılığa" ve bu devamlılığın kurulan binalar, basılan kitaplar ve yetiştirilen bireyler gibi unsurlarla devamının önemine Şerif Mardin yaptığımız bir sohbetle dikkatimi çekti: Caner Taslaman, *Şerif Mardin ile Görüşme*, İstanbul, 4 Nisan 2010.

449. Pınar Tank, "Political Islam in Turkey: A State of Controlled Secularity", *Turkish Studies*, Vol. 6, No:1, Mart 2005, s. 11.

450. Nilüfer Göle, *Melez Desenler*, s. 53.

451. *Age*, s. 63-64.

Türkiye'nin de içinde olduğu Müslüman ülkelerin birçoğunda laikleşme/sekülerleşme süreçlerinin demokrasiye aykırı yollarla gerçekleştirildiğine; “özgürlük” ve “demokrasi”nin devlet otoritarizmine karşı İslami kesimden birçok kişinin benimsediği sloganlar olduğuna dikkat çekmiştir.⁴⁵²

CHP “kurucu ideoloji”nin (eski düzenin) temsilcisi olarak değerlendirilmektedir ve “İslamcı korkusu” ile “Atatürk için oy vermek” isteği bu partiyi ayakta tutan dinamikler olarak gözükmektedir.⁴⁵³ Yapılmış anket çalışmaları CHP ve AK Parti seçmenlerini birbirinden ayırt eden en önemli unsurun “dindarlık” olduğunu göstermiştir.⁴⁵⁴ Örneğin TESEV anketinde, AK Parti'lilerin % 60'ı, CHP'lilerin ise % 20.9'u kendilerini “Öncelikle Müslüman” olarak işaretlemişlerdir.⁴⁵⁵ Ayrıca AK Parti seçmenlerinin kendilerini daha dindar olarak tanımladıkları da tespit edilmiştir.⁴⁵⁶ Yine aynı ankette laikliği tehdit altında görenlerin en çok % 49 ile CHP'li seçmen olduğu görülmektedir, bunun ardından ANAP-DYP-GP grubunda bu oran % 32'ye, MHP-BBP grubunda % 20.5'e ve AK Parti seçmeninde % 12'ye düşmektedir. (Türkiye genelinde % 22.1 laikliğin tehdit altında olduğunu, % 73.1 olmadığını söylemiş, % 4.8 ise cevap vermemiştir.)⁴⁵⁷

CHP “laiklik tehdidi” üzerinden politika yaparak tabanının eğilimine uygun hareket etmiştir. Fakat bazen enteresan paradoksal durumlar gözlenmiştir. Örneğin Avrupa Birliği'ne giriş sürecine karşı belirlenecek tavır bu konuda ilginç bir örnektir.

452. Oliver Roy, **Globalized Islam**, New York, Columbia University Press, 2004, s. 1-5.

453. Michael M. Gunter, Hakan Yavuz, “Turkish Paradox: Progressive Islamists versus Reactionary Secularists”, **Middle East Critique**, London, Routledge, No: 16-3, 2007, s. 299.

454. Ali Çarkoğlu, Ersin Kalaycıoğlu, **Turkish Democracy Today**, London, I. B. Tauris, 2007, s. 216.

455. Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, **Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset**, s. 42.

456. **Age**, s. 40.

457. **Age**, s. 75-76.

CHP'nin seçmenlerinin bir bölümünün Avrupa Birliği'ne giriş sürecini desteklediği anketlerden anlaşılmaktadır.⁴⁵⁸ Ayrıca "kurucu ideoloji"nin önemli unsuru olan Batıcılık açısından da bu süreç bulunmaz fırsat olarak gözükmektedir. Fakat –başka bazı sebeplerle beraber– İslami kesimin sivil toplumda güç artırması için demokratikleşmeye, demokratikleşme için ise Avrupa Birliği sürecine (özellikle iktidarlarının ilk dönemlerinde) önem veren AK Parti'ye karşı; bu sürecin, AK Parti'nin istediği sonuçları vereceğinden çekinen CHP –ve tabanının bir bölümü– bu sürece şüpheli yaklaşmıştır. Bir yandan Kemalizm'in Batıcılık ilkesi ve yücelttiği Batılı habituslar açısından Avrupa Birliği'nin desteklenmesi gerekmektedir; diğer yandan İslami kesimin sivil toplumda güç artırımı gibi CHP'nin ve tabanının çoğunluğunun istemediği bir sonuç açığa çıkmaktadır. Bu paradoks karşısında, CHP, açık ve net bir tavır yerine, pragmatist bir tutum takınmıştı. Buna karşı AK Parti, iktidarlarının ilk dönemlerinde Avrupa Birliği'ne giriş sürecinde CHP'den daha istekli bir politika benimsemişti. (AKP'nin, iktidarının sonraki dönemlerinde Avrupa Birliği'ne karşı yaklaşımlarının ayrı olarak değerlendirilmesi, bu konunun daha detaylı bir analizi için gereklidir.)

CHP'nin Kemalizm'in en önemli siyasi aktörü olması, merkezde bu ideolojinin siyasi parti olarak yegâne taşıyıcısı olduğunu; Kemalist ideolojiye bağlı ve bu ideolojinin etkisi altında olanların, sadece CHP'de oldukları ve CHP'ye blok şekilde oylarını verdiklerini göstermez. 1980 sonrasında Meclis'te etkili olan ANAP, DYP, DSP ve MHP gibi partilerin programlarında ve yönetici kadrolarının söylemlerinde de Kemalist ideolojinin etkileri gözlemlenmiştir. Ayrıca hem bu partilere hem de AK Parti'ye, oy verenler ile bu partilerin milletvekillerinin ve diğer önemli isimlerinin de Kemalist ideolojiyi benimseyen merkezin ideolojik aygıtlarıyla şekillendikleri (özellikle eğitim kurumlarında)

458. Ali Çarkoğlu, Ersin Kalaycıoğlu, *age*, s. 184.

hatırlanmalıdır. İslami dünya görüşünü savunanlar arasında yayılan “karışım kimlik” olgusuna sebep olan unsurların en önemlilerinden biri de devletin, Kemalist ideoloji doğrultusunda eğitim veren ideolojik aygıtları olmuştur. Sonuçta günümüzde de “Kemalizm” Türkiye Cumhuriyeti'nin yönetici zihniyetinin önemli unsurlarından birisidir. Fakat merkezdeki ideoloji çeşitlenmesi bu ideolojinin aleyhine olmuş; bu ideoloji, önceki dönemdeki, merkezin baskın ideolojisi olma vasfını kaybetmiştir.

b. Türk-İslam Sentezi

Kemalizm adına benimsenen teleolojik tarih anlayışının gereği olarak toplumun sekülerleşmesinin doğrusal olarak arttığı bir süreç öngörülmüştü. Dinin, Durkheimcı bir rol biçilerek birleştirici unsur olarak kullanılması, zaman zaman Kemalist ideolojiye bağlı kalanların bazı uygulamalarında gözlense de toplumun tutkalı olma vazifesi yüklenen asıl ilke “milliyetçilik” olmuştur. Kemalistlerin birçoğu, klasik modernizm teorilerine uygun olarak “tarihin ileri evreleri”nde dinin rolünün azalmasını beklemişlerdir; bu yüzden İslam'ı ideolojinin bir parçası yapma, milliyetçilikle İslam'ı birleştirip eklektik bir ideoloji oluşturmak, laiklik endişesinin en temel endişe olduğu Kemalistler için kabul edilemeyecek bir yaklaşım olmuştur.

Kemalizm'in yukarıdan-aşağı toplumu şekillendirme ve teleolojik anlayışla tarihin daha üst merdivenlerine “halkı taşımaya” yaklaşımlarına karşı “oyun gücü”nün ortaya çıkmasıyla, halkta taban bulma endişesi önem kazandı. Halkın birçoğunun, benimsediği milliyetçilik ideolojisinin ve kimliğinin önemli bir unsuru olan İslam'ın, ikisinin birden, zıt görülmeden kucaklandığı yaklaşımların siyasette benimsenmesinin taban bulacağı bir ortam doğdu. Demokrat Parti, Adalet Partisi gibi merkez

partilerinin ve 1980 askeri darbesini yapanların yaklaşımlarının içinde de böylesine bir anlayışın izleri görülmektedir. Anavatan Partisi'nin lideri Turgut Özal'ın ellerini başının üstünde birleştirerek farklı eğilimleri birleştirdiğini/kucakladığını beyan ettiği eğilimlerden biri milliyetçilik, diğeri ise muhafazakârlıktı (bununla özellikle İslami değerlere atıf yapılmıştır).

İslam'a, ilk dönemlerdeki Kemalist milliyetçilik anlayışından daha ılımlı bakan, milliyetçiliğe ideolojisinde merkezi bir yer veren, birçok anlayış sonradan yaygınlaşmıştır; fakat Türk-İslam Sentezi'ni parti ideolojisinin merkezi unsuru yapan en önemli siyasi aktör MHP olmuştur. MHP ilk dönemlerinde Turancı ideolojiye daha yakın olmuş ve İslam'la sentezi ön plana çıkarmayan bir milliyetçilik anlayışını benimsemişse de sonradan İslami unsurlara söylemlerinde daha çok yer vermiştir. Bu partinin lideri Alparslan Türkeş'in 1969 yılında söylediği "Biz Tanrı Dağı kadar Türk, Hira Dağı kadar Müslümanız. Her iki felsefe bizim şiarımızdır" sözü parti ideolojisini ifade eden ünlü bir söz olmuştur. Partinin Türk-İslam Sentezi'ne yönelme sürecinde İslamcılık ile sentezi kabul etmeyen bir milliyetçilik anlayışına sahip Nihal Atsız ve arkadaşları ise partiden ayrılmışlardır.⁴⁵⁹ MHP'nin "üç hilali" parti amblemi olarak seçmesi, tarikatlar ve dindar kesimlerle yakınlık kurması ve de onlardan destek alması, MHP'li eylemcilerin hapiste Kuran'ı Kerim kursları düzenlemesi, din eğitimi vermeleri/almaları da milliyetçiliği İslam'la sentezlemelerinin örnekleridir. Türkeş'in "Milliyetçiliği reddeden bir dincilik anlayışı bize yabancıdır, bizim dışımızdadır... Türklükle İslamiyet, bin yıldan beri aynı mukaddes potada kaynaşmış, etle tırnak misali ayrılması imkânsız bir hale gelmiştir" sözü de bahsedilen sentezin bir göstergesidir.⁴⁶⁰

459. Mehmet Ali Ağaoğulları, "Aşırı Milliyetçi Sağ", *Geçiş Sürecinde Türkiye*, 13. bs., Der: Irvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998, s. 222-223.

460. *Age*, s. 223.

MHP 1965'te % 2.2, 1969'da % 3, 1973'te % 3.4, 1977'de % 6.4 oy almıştır.⁴⁶¹ (1961'de % 14'e yakın oy alınan Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi'nin –CKMP– ideolojisinde Türk-İslam Sentezi değil milliyetçilik ideolojisi hâkimdi.) 1970'lerde kurulan Milliyetçi Cephe hükümetlerinde birkaç tane bakanlık alan ve bürokraside kendi kadrolarını yükselten MHP'nin ideolojisi merkezde etkili olmuştur. 1990'lardan sonra MHP'nin artan oy oranları, 1980'lerden sonra merkezde ideoloji çeşitliliğinin olduğu iddiasını desteklemektedir. MHP 1999'da % 18 (129 milletvekili) oy alarak tarihinin en büyük çıkışını yapmış ve iktidarın ortağı olup birçok bakanlık almış, 2002'de % 8,4 oy alıp barajın altında kalmış, 2007'de % 14,3 (71 milletvekili) oy oranıyla barajı geçebilen üç partiden biri olmuştur.⁴⁶² Bundan sonraki AK Parti iktidarlarında da MHP meclise girerek muhalefet partisi olarak çalışmalarını sürdürmüştür. MHP'nin oy artışına sebep olan unsurların başında 1980'li yıllarda başlayan PKK'ya bağlı olayların ve Kürt ayrılıkçı hareketinin geldiği yaygın kanaattir.⁴⁶³

Modernizmin önemli bir unsuru olan liberalizmle siyasal İslam'ın ittifakını temsil eden AK Parti'ye karşı; MHP, modernizmin önemli bir unsuru olan milliyetçilikle İslam'ın ittifakını temsil etmektedir. AK Parti'nin yönetici kadroları açısından İslami unsurun liberalizme göre ontolojik önceliğine karşı, MHP'deki İslami ve Türk unsurlar arasında böylesi bir ontolojik önceliğin belirgin olmadığı, daha kaynaşmış bir yapı gözükmektedir. MHP'nin DSP ile koalisyon kurmasını mümkün kılan unsurlardan birinin milliyetçilik ortak paydası olduğu söylenebilir. Birçok kişinin AKP iktidarı altında gidilen

461. Age, s. 226.

462. TÜİK "Milletvekili Genel Seçim Sonuçları", T. C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, (Çevrimiçi) <http://www.tuik.gov.tr/secimdagitimapp/secim.zul>, 20.06.2010.

463. Ali Çarukoğlu, "Ideology or Economic Pragmatism?: Profiling Turkish Voters in 2007", *Turkish Studies*, Vol. 9, No: 2, 2007, s. 324.

seçimlerden önce CHP'nin muhtemel koalisyon ortağı olarak MHP'yi görmesinin sebeplerinden birisi de bu milliyetçilik ortak paydasıdır. Diğer yandan MHP'nin, Türk-İslam Sentezi ideolojisindeki İslam unsuruyla AK Parti ile de ortak bir paydaya sahip olduğu da hatırlanmalıdır.

MHP, Meclis'te grubu olan partiler arasında AB'ye ve küreselleşme sürecine –bunlara karşı apaçık bir karşı pozisyonu benimsemese de– en şüpheli yaklaşan parti görünümü vermiştir. MHP'nin, AB süreci “bahane edilerek” Kürtçe eğitim yapılmasından ve Kıbrıs konusunda “taviz verilmesi” gibi hususlardan tedirginlik duyduğundan AB sürecine karşı eleştirel yaklaştığı düşünülmüştür.⁴⁶⁴ Milliyetçilik, ulus olarak isimlendirilen toplumda bölünmeleri istemeyen; ulus içinde dil, ortak tarih, ülkü gibi ilkeler temelinde birlik öngören, ulus-altı ve ulus-üstü bağılılıkları ortak ulus kimliğinden kopartıcı etkiler olarak değerlendirip tehlikeli bulan bir ideolojidir.⁴⁶⁵ Avrupa Birliği'ne giriş sürecinde Kürtçe ile ilgili açıklamaların ulusun en önemli birlik ilkelerinden kabul edilen dil birliğini aşındıracağı, ayrıca hem ulus-altı kimlik olarak Kürt kimliğini, hem ulus-üstü kimlik olarak Avrupalılığı güçlendireceği endişeleri; milliyetçi ideoloji adına neden AB sürecine şüpheyle bakıldığını açıklamaktadır. Bu endişeler, MHP'nin “AB'ye teslim olma” söylemiyle AK Parti'ye karşı eleştiriler yöneltmesine sebep olmuştur.⁴⁶⁶ CHP'de AB sürecinin toplumun sekülerleşmesi sürecine zarar vereceği endişesinin ön plana çıkmış olmasına karşı, MHP'de bu sürecin “Kürt sorunu”nu artıracığı endişesi ön plana çıkmıştır.

464. Filiz Başkan, “At The Crossroads of Ideological Divides: Cooperation Between Leftists and Ultrationalists in Turkey”, *Turkish Studies*, Vol. 6, No:1, Mart 2005, s. 61-62.

465. Haldun Güllalp, “Kimlikler, Toplum ve İktidar”, *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, No: 40, Mart 2009, s. 138.

466. Michael M. Gunter, Hakan Yavuz, *age*, s. 296; Cüneyt Dinç, ‘Societal Cleavages and the Formation of the Turkish Party System since 1950’, *CEU Political Science Journal*, Vol. 7, No: 4, 2012, s. 475.

MHP, milliyetçiliğin, dine karşı bir ideoloji olarak konumlandırılmasına karşıt bir pozisyonu ve Kemalist yorumun tekelinden kurtarılmasını temsil etmektedir. MHP'nin 1980 öncesi döneme göre artan gücü, merkezdeki ideoloji çeşitlenmesinin bir göstergesidir. Merkezdeki Türk-İslam ideolojisinin en önemli taşıyıcısı olan MHP, bir yönüyle İslam dışında bir ideolojinin temsilcisi, bir yönüyle İslami ideolojinin bir taşıyıcısıdır. İslami değerleri benimsemiş kesimden önemli bir tabanı olan MHP, yaptığı koalisyonlarda, İslami değerleri benimseyen kadrolarının bürokraside görev almalarını sağlamıştır. MHP, bir yönüyle, İslami dünya görüşünün merkeze taşınmasının araçlarından birisi de olmuştur.

c. Neo-Liberalizm

Daha önceden değinildiği gibi Amerika/Reagan ve İngiltere/Thatcher gibi önemli uluslararası aktörlerle yayılan neo-liberalizm, Türkiye'de Özal'la önemli bir çıkış yaptı. Özal için piyasa ekonomisinin gereğince işlemesi en temel konuydu ve yasalara bağlılıktan veya sendikal haklardan da daha önemliydi. Bu konudaki tavrını hem söylemi hem de davranışlarıyla açıkça ortaya koydu.⁴⁶⁷ Özal, benimsediği pragmatizm ile Türkiye'nin ekonomisinin dışa açılmasında ve toplumun "transformasyon" yaşamasında önemli bir aktör oldu. Özal'ın, siyasetin gücünü kullanarak yaptığı değişiklikler, toplumun siyasetten bağımsızlaşma sürecine hız verdi. Sivil toplumu güçlü kılan en önemli unsurlardan biri; aktörlerinin, piyasa ekonomisi aracılığıyla değişimi yönlendirebilmesidir.⁴⁶⁸ Türkiye ekonomisinin küre-

467. Ziya Öniş, "Turgut Özal and His Economic Legacy: Turkish Neo-Liberalism in Critical Perspective", *Middle Eastern Studies*, Vol. 40/4, 2004, s. 114-121,122.

468. Nilüfer Göle, *Mühendisler ve İdeoloji*, s. 30.

selleşme sürecinin hızlandığı 1980'li yılların önemli bir dönüm noktası olduğu süreç; ihracat ve ithalatın artırılması suretiyle dış sisteme daha çok entegre olunarak, devletin ekonomideki rolü azaltılarak, özelleşmeler gerçekleştirilerek, özel sektör büyütülerek ve bu süreci destekleyen IMF gibi kurumlarla işbirliği devam ettirilerek 1990'lı ve 2000'li yıllarda da sürdü. IMF ve Dünya Bankası gibi önemli uluslararası aktörlerin neo-liberal politikaları benimsemeleri, bu ideolojinin dünyada yayılmasında önemlidir. 1980'ler ve sonrasında Türkiye'de de IMF, Dünya Bankası ve OECD'den gelen para akışı ve bu kurumların hükümetlerle yaptıkları ekonomik programlar neo-liberal yapıların oluşumunda kritik öneme sahip oldu.⁴⁶⁹

Neo-liberalizmin dünyaya yayılmasında önemli aktörler olan Thatcher, Reagan ve Bush hükümetleri ekonomik liberalizmle, din ve aile gibi değerlere atıf yapan neo-muhafazakârlığı harmanlamışlardı.⁴⁷⁰ Türkiye'nin 1980'lerden sonraki tek parti iktidarlarını oluşturan ANAP ve AK Parti hükümetlerinde de aynı harmanlamaya –AK Parti'de muhafazakârlığın oranı daha yüksek bir şekilde– tanık olunmuştur. AK Parti, ANAP gibi, AB sürecini de destekleyerek neo-liberalizme yakın bir çizgiyi sürdürdü. Kemalizm'in rol modeli olan Batı'ya liberal değerler hâkimdi; bu ise Kemalizm'in laiklik/sekülerlik gibi ilkeleri adına sivil toplumu baskı altında tutmak isteyenlere karşı Kemalizm'in de benimsediği rol modele atıf yaparak merkezin baskısından korunmayı mümkün kılıyordu. Kemalistlerin genel tavrı, sekülerleşme endişesini ön plana alarak İslami değerler etrafında örgütlenmiş cemaatler, dernekler, gruplar gibi yapılanmaları baskı altında tutmaktı. Liberaller ise demokrasi

469. Ziya Öniş, *Post-War Development Performance of the Turkish Economy: A Political Economy Perspective*, s. 7.

470. Zeynep Gambetti, "İktidarın Dönüşen Çehresi: Neoliberalizm, Şiddet ve Kurumsal Siyasetin Tasfiyesi", *İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, No: 40, Mart 2009, s. 152.

endişesini ön plana çıkartarak, sivil toplumun merkezden bağımsızlaşacağı yapıyı oluşturmaya çalıştılar; bunun sonucu ise toplumda etkili olan İslami cemaatlerin güç kazanması oldu. İslami kesimin önemli bir bölümünün, siyasette liberalizmi desteklemelerinde ise kendileri açısından avantajlı bu durumu tespitleri etkili oldu. İslami dünya görüşünü merkeze taşıyan en önemli aktör olarak gözükten AK Parti’nin liberalizmle İslami değerleri harmanlamaya çalışmasının ve İslami kesimlerin “ötekisi” olan Batı ile kaynaşmanın en önemli projesi olan Avrupa Birliği ile yakınlaşma, hatta dahil olmaya çalışma projesini sürdürmesinin önemli sebepleri arasında da liberalizmin İslami kesime sağladığı bahsedilen fırsat alanları vardır. Fakat AK Parti’nin bu politikasının, sivil toplumda İslami cemaatlerin, grupların ve bireylerin güç kazanmasının önünü açmasına karşılık; diğer yandan, devletin, şiddet kullanılarak ele geçirilmesi suretiyle düzenlenmesi projesinden –“devrimci İslam” olarak adlandırılan projeden– Türkiye’yi uzaklaştırdığına dikkat edilmelidir. Sonuçta AK Parti’nin, AB sürecini sürdürmesinin ve diğer liberal politikalarının, devletin hukuki yapısının dine referansla oluşturulmaması gerektiğini söyleyen “laiklik” ilkesini desteklediğini, fakat sivil toplumun dinden uzaklaşarak dünyevileşmesi anlamında “sekülerlik” ilkesine zıt sonuçlar verdiğini söyleyebilirim.

Liberalizmin benimsenmesi, 1980’lerden sonra iktidar olmuş ANAP veya bu çizgiye yakın DYP gibi neo-muhafazakâr olarak isimlendirilebilecek partilerle veya siyasal İslam’ın tüm Türkiye Cumhuriyeti tarihindeki en etkili aktörü olarak kabul edebileceğimiz AK Parti ile sınırlı değildir. 1990’ların başında Sovyetlerin çöküşünden sonra liberalizmin en önemli rakibi olarak gözükten sosyalizmin büyük ölçüde güç kaybettiği süreç yaşandı; bu olgu 1980’lerdeki liberalizmin yaygınlaşmasıyla birleşince liberalizmle ifade edilen değerler/politikalar yükse-

lişlerini hızlandırdılar. Dünyada ve Türkiye’de yükselen liberal değerler, Kemalizm’in Meclis’teki en önemli aktörü CHP’yi, Türk-İslam Sentezi’nin en önemli aktörü MHP’yi de etkiledi. Bu partiler yapılan özelleştirmelere ve bireysel hakları artıracak yasal düzenlemelere karşı bazı eleştiriler getirdilerse de iktidar ortağı oldukları zaman ne bir devletleştirme hamlesini hayata geçirdiler ne liberal ilkeler aleyhine ciddi yasa düzenlemelerine teşebbüs ettiler ne de AB sürecini durdurmaya kalktılar. Genel olarak bakıldığında CHP’nin liberalizm ideolojisinden çok, bu ideolojinin unsurlarının sekülerleşme sürecine zarar vermesinden, MHP’nin ise Kürt sorununu kendisinin istemeyeceği şekilde geliştirmesinden çekinmiş olduğu, fakat kendi korktukları sonuçlar olmayacak olsa; liberalizmin özelleştirme, serbest ticaret, devletin ekonomideki rolünün küçülmesi gibi ekonomik ve birey haklarının güçlendirilmesi gibi siyasi ilkelerinden rahatsızlık duymayacakları söylenebilir.

Sonuçta Kemalizm, Türk-İslam Sentezi ve siyasal İslam ideolojilerini benimseyenlerin, liberalizmle ifade edilen ilkelere karşı ontolojik öncelikleri vardır; fakat bu daha derin kaygılarına zarar gelmeyeceğine kanaat getirdikleri zaman liberalizmin birçok ilkesine yönelik açık bir karşıtlıkları da yoktur, özellikle ekonomik liberal değerleri kategorik olarak bir inkâr içinde – sosyalizm gibi– değillerdir. Bunun yanında liberal ilkelerin, geri kalan tüm ideolojilerin ilkelerinden ontolojik önceliği olduğunu savunan bir kesim de vardır. Eğer Türkiye’nin bugünkü durumunda, bu üç ideolojiye yakın olanların, kendilerinininki dışında üzerinde konsensüse varacakları bir ideoloji aranacak olsa, bu vasa sahip tek ideoloji olarak liberalizm gözükmektedir. Sırf bu olgu bile 1980’ler sonrası Türkiye’sinin yönetici zihniyetinde yükselen en önemli bileşenlerden birinin neo-liberalizm olduğunu göstermektedir.

Birçok ankette “Türkiye’nin en önemli sorunu nedir” diye

sorulduğunda birinci cevap “İşsizlik”, ikinci cevap ise “Enflasyon/Hayat pahalılığı” olmuştur.⁴⁷¹ Yabancı yatırımın getirilmesi veya dış ticaretin artırılması gibi liberalizmle ilişkili söylemler, 1980’lerden sonra iktidara tek parti veya koalisyon ortağı olarak gelen her partinin benimsediği politikalar olmuştur. Kısacası liberal yaklaşımlar, toplumun en önemli sorun olarak gördüklerini çözmekte, geniş bir kesim tarafından doğru reçeteler olarak kabul edilmektedir. Bu sorunların çözümünde bazı partiler özelleştirmelere karşı çıkmak gibi liberalizme uzak gözükten yaklaşımlar benimsemişlerdir, fakat özelleştirmelere karşı çıkan Meclis’te grubu olan partilerin hiçbirisi KİT’lerin sayısının artırılması, gümrük duvarlarının yükseltilmesi, yabancı yatırımların zorlaştırılması gibi ekonomik liberalizmin ilkeleri aleyhinde ve birey haklarını devletin lehine kısıtlayan yeni yasal düzenlemeler yapılması⁴⁷² veya AB’nin Kopenhag Kriterleri’nin benimsenmemesi gibi –bu konuyla ilgili sekülerlik ve Güneydoğu ile ilişkili sorunlardan kaynaklı şüpheler ifade edilse de– siyasi liberalizmin perspektiflerine aykırı gözükebilecek görüşler temelinde –bazı istisnalar olsa da– siyaset belirlememiş ve parti programlarını oluşturmamışlardır. Aslında bu olgu bile liberalizmin, Türkiye’deki farklı kesimlerin birçoğu üzerinde –bu dünya görüşünü kimi hususlarda eleştirilenleri de dahil edebiliriz– önemli etki oluşturmuş bir ideoloji olduğunu göstermektedir. Türkiye’nin yönetici zihniyetinde bu ideolojinin yükselmesi de önceden merkezin ideolojisinde tekele yakın hâkimiyeti olan Kemalizm’in aleyhine olmuştur. Liberal değerlere atıf yapılarak yapılan uygulamalar, Kemalizm’in laiklik/sekülerlik ilkeleri adına gerçekleşen kontrolcü/baskıcı

471. Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak *age*, s. 45.

472. Örneğin eskinin 141, 142 ve 163. maddeleri gibi yasalarının geri getirilmesi gibi temel düzenlemeler yapılması Meclis’te grubu olan hiçbir partinin temel politikası olmamıştır; fakat Güneydoğu’da olan olaylar gibi olgulardan dolayı birey haklarının kısıtlandığı birçok örnek bulmak mümkündür.

reflekslerin aşılmasında İslami kesime yardımcı olmuştur. Kıscası önceden bahsettiğim “laiklik ve demokrasi paradoksu”nda, liberalizm ile demokrasiye verilen önemin artırılması, laiklik adına konulan “engeller”in aşılmasını sağlamıştır. Bundan ise İslami kesim istifade etmiştir.

d. Siyasal İslam

1946'da “oyun gücü”nün ortaya çıkmasıyla CHP daha iktidardayken toplumun yönetici kesimlerinin İslam'la ilişkisinde farklılaşmalar başladı. İlahiyat fakültesi dekanlığı yapan Şemsetdin Günaltay'ın 1949'da CHP iktidarında başbakan olması da bunun bir göstergesidir. Daha sonra DP ve AP hükümetleri, İslami kesimden cemaatlerle, gruplarla olumlu ilişkiler kurdular ve bunlardan bazı kimseleri Meclis'e taşıdılar. Fakat İslami değerlerle ilgili endişeler temelinde kurulan, birçok kişinin –etkili bir hareket olarak– siyasal İslam'ın başlangıcı olarak nitelediği, bu ideolojiyi merkeze taşımaya odaklanan ve tarihsel süreç içinde bunu başaran girişim 1970'lerde Necmettin Erbakan ve arkadaşlarının kurulan Milli Nizam Partisi (MNP) oldu. İskender Paşa Cemaati'nin şeyhi Mehmet Zahit Kotku'nun teşvik ve desteği bu hareketin oluşumunda önemlidir.⁴⁷³ 1971 yılında, askeri darbenin hemen ardından Anayasa Mahkemesi “laikliğe aykırılık” gerekçesiyle MNP'yi kapattı; daha sonra bu partinin yerine kurulan birçok parti de aynı akıbete uğradı.⁴⁷⁴ Milli Selamet Partisi 1972'de kurulup askeri darbenin ardından 1981'de kapatıldı, Refah Partisi 1983'te kurulup 1998'de kapatıldı, Fazilet Partisi

473. Kotku'nun vefatından sonra yerine geçen damadı Esad Coşan döneminde partiyle cemaatin arası açıldı. Partinin liderliği ve kontrolü tamamen Erbakan'a geçti: Ruşen Çakır, **Ayet ve Slogan**, s. 223-224.

474. İhsan Dağı, “Turkey's AKP in Power”, **Journal of Democracy**, Vol. 19, No: 3, The Johns Hopkins University Press, Temmuz 2008, s. 26.

1997'de kurulup 2001'de kapatıldı, bu partinin devamı niteliğindeki 2001'de kurulan Saadet Partisi ve bu partiden ayrılanların çekirdek kadrosunu oluşturup farklı bir çizgiyi temsil eden AK Parti ise hâlâ siyasi hayatlarını devam ettirmektedirler.⁴⁷⁵

MSP, 1973 seçimlerinde toplam oyların % 11,8'ini, 1977 seçimlerinde % 8,6'sını kazandı.⁴⁷⁶ Önce 1974'te CHP ile bir koalisyon kurup altı bakanlık aldı, daha sonra AP Genel Başkanı Süleyman Demirel'in başbakan olduğu ve MHP'nin de içinde yer aldığı Milli Cephe hükümetlerinde yer alarak bazı bakanlıkları elde etti. Daha önceden Kemalist ideolojiye karşı siyasal çıkışlar olmuş olsa da siyasal sistem içinde kalarak İslami değerler temelli siyasi çıkışı ilk kurumsallaştıran ve tabanının oylarıyla siyasal İslam'ı ilk kez merkeze/yönetime taşıyan kurum MSP oldu. Böylece MSP, merkezde/yönetimde bir ideoloji çeşitlenmesine 1970'li yıllarda sebep oldu. Fakat 1980'lerden sonra oluşan ideoloji çeşitlenmesine göre ve özellikle siyasal İslam olarak nitelenen AK Parti'nin yönetimde söz sahibi olma derecesine göre bu hayli düşük orandadır.

MSP kapatılınca yerine kurulan RP, 1994 yerel seçimlerinde, siyasal İslam olarak nitelenen partilerin ilk büyük çıkışını yaptı; parti, oyların % 19'unu aldı ve İstanbul, Ankara dahil 28 ilde belediye başkanlıklarını kazandı.⁴⁷⁷ 1995 genel seçimlerinde ise RP % 21,4 oy oranıyla birinci parti çıktı.⁴⁷⁸ Böylece ilk defa,

475. Pınar Tank, *age*, s. 7.

476. TÜİK, "Milletvekili Genel Seçimi", 1973 ve 1977 Genel Seçim Sonuçları, T. C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, (Çevrimiçi) [477. İhsan Dağı, "Transformation of Islamic Political Identity in Turkey: Rethinking the West and Westernization", *Turkish Studies*, Vol. 6, No:1, Mart 2005, s. 25.](http://tuikrapor.tuik.gov.tr/reports/rw servlet?secimdb2=&report=tablo1_5077.RDF&p_il=0&p_s1=1&p_s2=2&p_s3=3&p_s4=4&p_s5=5&p_s6=6&p_s7=7&p_kod=1&desformat=html&ENVID=secimEnv, 20.06.2010.</p></div><div data-bbox=)

478. TÜİK, "Milletvekili Genel Seçimi", 1995 Genel Seçim Sonuçları, T. C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, (Çevrimiçi) [-243-](http://tuikrapor.tuik.gov.tr/reports/rw serv let?secimdb2=&report=tablo1.RDF&p_il=0&p_s1=1&p_s2=2&p_s3=3&p_s4=4&p_s5=5&p_s6=6&p_s7=7&p_s8=8&p_s9=9&p_kod=1&desformat=html&ENVID=seci mEnv, 20.06.2010.</p></div><div data-bbox=)

Kemalist ideolojinin “ötekisi” olan bir parti bir seçimde birinci çıkmış oldu. RP lideri Erbakan, DYP ile kurulan koalisyonda başbakan oldu. İslami ideolojinin, yönetici zihniyetin önemli bir unsuru olmasına yönelik bu çıkış, merkezin, siyasi partiler dışındaki diğer aktörlerinin de çabalarıyla etkisizleştirildi. Bu aktörler özellikle Ordu, Cumhurbaşkanı Demirel, kapatma davasını açan Yargıtay Başsavcısı ve Anayasa Mahkemesi'ydi. Birçok kişinin “postmodern darbe” ve “28 Şubat süreci” olarak adlandırdığı süreçteki kritik olay 28 Şubat 1997'de Milli Güvenlik Kurulu'nda (MGK), askerlerin, bir ultimatom şeklinde, 18 maddelik iç güvenliğin tehdit edildiğine dair listeyi Erbakan'a imzalatmaya çalışması oldu. Erbakan, biraz direnmesine rağmen 5 Mart 1997'de imzayı attı. Şubat 1997 içinde Ordu'nun, Sincan'da tankları yürüterek “balans ayarı” yapması gibi güç gösterileri de Ordu'nun kararlılığını gösteren, bu sürecin parçası eylemlerdi.⁴⁷⁹ Ordu 19 gazete, 20 televizyon istasyonu, 51 radyo istasyonu, 110 dergi, 800 okul, 2500 dernek ve 1200 öğrenci yurdunun “irticai” yapılanmayı desteklediklerini duyurdu, bunları hedef tahtasına koydu ve basının geri kalanıyla, ayrıca YÖK gibi kurumlarla işbirliğine yöneldi.⁴⁸⁰ Bu arada askeri darbeden çekinen Erbakan, iktidar ortağı partinin lideri Tansu Çiller'e başbakanlığı devredip, iktidar ortağı kalmaya çalıştı ve bu niyetle Haziran 1997'de başbakanlıktan istifa etti. Fakat Cumhurbaşkanı Demirel, hükümeti kurma vazifesini başkasına verdi ve koalisyon partilerinden kopan milletvekillerinin desteğiyle bu koalisyon bitti/bitirildi. Merkezin diğer önemli bir aktörü olan Anayasa Mahkemesi ise Ocak 1998'de RP'yi laiklik karşıtı eylemlerin odağı olduğu gerekçesiyle kapattı; partinin lideri Erbakan'a ise beş yıl siyaset yasağı getirildi.⁴⁸¹ RP, genel seçimden birinci çıkararak siyasal İslam'ın en büyük başarısını

479. Hakan Yavuz, *Modernleşen Müslümanlar*, s. 328.

480. *Age*, s. 330-333.

481. İhsan Dağı, *age*, s. 27.

gerçekleştirmiş ve kadrolarını bürokraside kritik yerlere taşımakta kısmen başarılı olmuş olsa da merkezin yönetici zihniyetinde, seçimdeki başarısıyla orantılı bir ideoloji çeşitlenmesi oluşturamadı.

28 Şubat sürecinin önemli sonuçlarından biri, siyasal İslam'da bölünmenin yaşanması oldu. Bu bölünme hemen olmadı; önce Erbakan'ın manevi liderliği altında FP kuruldu. Bu parti girdiği 1999 seçimlerinden oy oranlarını düşürerek % 15,4 oy aldı.⁴⁸² Bu partinin yine kapatılması üzerine ise biri yine Erbakan'ın manevi liderliğinde, kapatılan partinin devamı niteliğinde SP ve diğeri kapatılan partinin kadrolarının öncülüğünde, fakat birçok açıdan ciddi farklılıkları da olan AK Parti kuruldu. AK Parti, 28 Şubat sürecinde yaşananlardan ve parti kapatmalarından önemli dersler çıkardı; hükümet kurmanın ülkeyi idare etmek için yetmediğini anladı.⁴⁸³ Ordu, Anayasa Mahkemesi, Cumhurbaşkanı gibi merkezin diğer aktörlerinin, hükümet olsalar bile diledikleri düzenlemeleri yapmalarına engel olabilecekleri önceki tecrübelerden belliydi. Buna karşın AB süreci, siyasal liberalizmle ilgili ilkelerin yasallaşmasını ve uygulanmasını, böylece Avrupa tipi bir demokrasiyle Ordu'nun siyasetteki müdahalesinin yok edilmesini ve halkın oylarıyla aşağıdan-yukarı iktidarı taşıyan siyasi partilerin, toplumun yönetiminde daha önemli aktörler olmalarını destekliyordu. Ekonomik liberalizme dair ilkeler ise sivil toplumdaki İslami değerleri benimsemiş aktörlerin daha rahat hareket etmelerine olanak tanıyordu. Bu ilkelerin uygulanması TÜSİAD gibi önemli aktörlerin bu parti hakkındaki kuşkularını da azalttı. Ayrıca ekonomik liberalizme yakın politikaların uygulanması-

482. TÜİK, "Milletvekili Genel Seçimi", 1999 Genel Seçim Sonuçları, T. C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, (Çevrimiçi) http://tuikrapor.tuik.gov.tr/reports/rwservlet?secimdb2=&report=tablo1.RDF&p_il=0&p_s1=1&p_s2=2&p_s3=3&p_s4=4&p_s5=5&p_s6=6&p_s7=7&p_s8=8&p_s9=9&p_kod=1&desformat=html&ENVID=secimEnv, 20.06.2010.

483. İhsan Dağı, "Turkey's AKP in Power", s. 27.

nın halkın zenginleşmesini sağlayacağına, bunun ise en önemli sorunlarının ekonomik olduğunu ifade eden halkın oylarını almakta aracı olacağına da AK Parti kanaat getirmişti. Bunun sonucunda AK Parti, siyasal İslam'ın Batı karşıtı retorliğini terk etti, küreselleşmeyi sorun değil fırsat olarak değerlendirdi; sık sık atıfta buldukları ve kadrolarından bir kısmını partilerine aldıkları Özal gibi –fakat Özal'dan dozu daha yüksek oranda– muhafazakârlıkla liberalizmin bir sentezini yaptılar. İslami değerlere atıf yaptıkları gibi Batı ile bütünleşmedeki en önemli siyasi proje olan AB sürecini de desteklediler. AK Parti'nin yaklaşımları, birçok kişinin bu partiyi liberal İslam'ın başarılı bir örneği olarak nitelemesine sebep oldu.⁴⁸⁴

AK Parti'nin muhafazakârlıkla liberalizmi kendisine has bir şekilde evlendirmesi gerekli etkiyi gösterdi. Ayrıca 28 Şubat sürecinde hapse atılan, eski İstanbul Belediye Başkanı Tayyip Erdoğan'ın mağdurluğu, dinamikliği, etkileyciliği, siyasal İslam'ın eski retorliğini terk etmesi de önemliydi. Erdoğan, İstanbul Belediye Başkanırken pragmatizmin ne kadar işe yaradığını deneyerek görmüştü; bu tecrübesini partisine taşıdı.⁴⁸⁵ AK Parti'den önceki üç parti koalisyonunda Cumhuriyet tarihinin en büyük krizlerinden biri olan 2002 ekonomik krizinin yaşanmasından doğan konjonktür, AK Parti'nin büyük seçim başarılarını destekleyen önemli bir faktör oldu.⁴⁸⁶ Sonuçta AK Parti, 2002 seçimlerinde % 34,3 oy alarak tek başına iktidar oldu ve bundan sonra uzun yıllar süren AK Parti'nin tek başına iktidar dönemleri başladı. Partinin Erdoğan'dan sonraki ikinci adamı olan Abdullah Gül Ağustos 2007'de, Erdoğan ise 2014'te cumhurbaşkanı oldu. Böylece İslami dünya görüşüne

484. Graham E. Fuller, **Siyasal İslam'ın Geleceği**, Çev. Mustafa Acar, İstanbul, Timaş Yayınları, 2004, s. 9, 119, 319.

485. İhsan Dağı, **age**, s. 28.

486. Ziya Öniş, **The Political Economy of Turkey's Justice and Development Party**, (Çevrimiçi) <http://home.ku.edu.tr/~zonis/publications.htm>, 20 Ağustos 2010. s. 3-4.

sahip AK Parti’nin iki tane kurucusu yönetimin diğer önemli bir kurumunun başına geçtiler. Cumhurbaşkanının, Anayasa Mahkemesi ve YÖK gibi kritik kurumların üyelerini atama hususundaki yetkileri; AK Parti’nin ideolojisinin, merkezdeki kadrolar arasında yaygınlaşma sürecini destekledi. RP’nin hükümet olup iktidar olamamasıyla ilgili sorunu AK Parti yaşamadı; liberalizmle yaptığı evlilik, AB sürecini desteklemesiyle aldığı dış destek, kendisini hem Ordu’nun müdahalesinden korudu hem de halkın desteğini almasına katkı sağladı. AK Parti, hem İslami kesimin sivil toplumdaki gücünü artırmayı hem de ekonomik büyümeyi gerçekleştirip iktidarını sağlamlaştırmayı becerbildi. AK Parti ile yönetici zihniyette belirgin bir değişiklik ortaya çıktı; hem Özal’ın merkezin ideolojisi olarak yükselttiği liberalizmin merkezin ideolojisinin bir parçası olmaktadır rolü devam ettirildi hem “İslami” dünya görüşüne sahip kişiler Cumhuriyet tarihinde hiç olmadığı kadar merkezde/yönetimde yer aldılar. Sonuçta İslami dünya görüşü sivil toplumda olduğu gibi merkezde de gücünü artırdı.

2. İslami Kesim, “Karışım Kimlikler” ve Kamusal Alanda Çeşitlenme

Türkiye’deki AK Parti, Mısır’ın Müslüman Kardeşler’i, Hindistan’ın Cemaat-i İslami’si, Afganistan’ın Taliban’ı, Ortadoğu’nun IŞİD’i; hepsi “siyasal İslam” veya “İslam” ortak başlığında incelenirler de birbirlerinden hayli farklıdırlar. Türkiye’nin siyasal İslam’ı, laik bir devletin koyduğu kurallara göre hareket eden, demokratik bir sistem içinde halkın oylarıyla güç elde etmiş, aşağıdan-yukarıya doğru bir harekettir. Halkın oylarından güç alan Türk siyasal İslam’ını farklı kılan dinamiklerin önemli bir bölümü, toplumun geniş bir kesiminde

ve İslami kesim olarak anılan kısmında ortaya çıkan “karışım kimlik” olgusuyla bağlantılıdır. Sonuçta “karışım kimlikler” ile olguları tespit etmek; hem toplumun önemli bir kesimini analiz etmek hem de siyasal İslam’ı daha iyi anlamak demektir. Türkiye’deki siyasal İslam’ın en etkili aktörü AK Parti’nin, İslami değerleri liberalizmle; Türk siyasetinin diğer önemli bir aktörü MHP’nin ise İslami değerleri milliyetçilikle harmanlamasının altında toplumda ortaya çıkan “karışım kimlik” olgusunun önemli bir rolü vardır.⁴⁸⁷ “Karışım kimlik” (literatürde “melez kimlik” olarak da anılır) bir kültürün diğeri tarafından özüm-senmesi değildir, fakat yeni bir olgudur.⁴⁸⁸ Karışıma, zıt olarak konumlandırılanları (İslami ve modern, milliyetçi ve ümmetçi gibi) beraber içermeye ve uzlaşmaya önem veren; ikili zıtlıklara ve dışlamalara odaklanan –Gadamerci şekilde ifade etmem gerekirse– “engelleyici önyargılar” ile yapılmayan hermenötik yaklaşımlar, “karışım kimlikler” ile ilgili söylemle yapılan hermenötik yaklaşım kadar toplumsal olguları değerlendirmekte başarılı olamaz. Örneğin “karışım kimlikler” ile olguyu göz önünde bulundurmamaları, AK Parti’nin liberal politikaları benimsemesini salt bir “takiye” (dinen meşru olduğu iddia edilen hile) olarak görmekle; AK Parti’nin yönetici kadrolarının ve AK Parti tabanının önemli bir bölümü olan İslami kesimin kimliklerinde, ekonomik ve siyasi liberalizmin temel bir unsura dönüşmesinin bundaki etkisini saptayamamaktadırlar.

Türkiye’deki “karışım kimlik” olgusu; yukarıdan-aşağı modernleştirme projesinin, şehirleşme gibi süreçlerde toplumda ortaya çıkan dinamiklerin, küreselleşme sürecinde küresel kül-

487. AK Parti’nin liberal politikaları benimsemesini; Kemalist ideolojiden toplumun bağımsızlaşabilmesi ve ordunun siyasete müdahalesinden korunma ile açıklayan önceki yaklaşımın buna zıt değildir. Tüm bu dinamiklerin (siyasal stratejilerle beraber partinin yöneticilerinin ve tabanının durumunun) bir araya gelmesi, siyasal İslam ile özellikle ekonomik- liberalizmin birlikteliğine sebep olmuştur.

488. Gordon Marshall, “Kimlik”, **Sosyoloji Sözlüğü**, Ed. Gordon Marshall, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat, 1999, s. 407.

türle daha çok karşılaşma gibi sebeplerin ve İslami kesimden kanaat önderleriyle cemaat liderlerinin bu konudaki kararlarının/ yaklaşımının birleşiminin bir sonucudur. “Karışım kimliklere” yol açan başlıca sebepleri (İslami kesimin içindeki yorumların/yaklaşımların dışındaki) dört maddede toplayabilirim:

1. Devletin ideolojik aygıtlarının şekillendirmesi
2. Şehirleşmenin sebep olduğu dinamikler
3. Başta televizyon ve internet olmak üzere medyanın taşıdığı kültür
4. Artan yabancı sermaye yatırımları, ithalat, yabancı patentlerle/taklitte yapılan üretimler sonucunda küresel kültürü taşıyan ürünlerle artan karşılaşma

Devletin ideolojik aygıtlarının laikliği ve sekülerleşmeyi uzun bir dönem aşılamalarıyla beraber, ailelerinin önemli bir kısmı ve cemaatler gibi ortamlar ise İslami değerleri aşıladılar. Bu konuda makale ve kitap yazan birçok kişinin, birbirlerine taban tabana zıt gördüğü bu değerleri, birçok kişi ise zıt görmeden kimliklerinde birleştirdi. Felsefi açıdan ve İslam ilahiyatının esasları açısından bahsedilen değerlerin birbirleriyle çelişkili olup olmadığı ayrı bir konudur, fakat sosyoloji ve kimliklerle ilgili bir olgu olarak bu zıt olduğu düşünülen değerlerin birçok kişi tarafından beraberce benimsendiğini saptamak önemlidir. 2006'da yayımlanan TESEV anketinde “Seçimlerde bir partiye oy verirken hangi etmenler ne derece rol oynar” sorusuna verilen cevaplardan da bunu gözleyebiliriz: “Laik Cumhuriyet değerlerine sahip çıkıyor olması” şıklıkına % 84.2 “Önemli rol oynar” demiştir. (% 7.6 “Kararsız”, % 6.4 “Önemli rol oynamaz” şıklarını seçmiştir). Diğer yandan “İslami değerlere sahip çıkıyor olması” şıklıkına % 78.2 “Önemli rol oynar” demiştir (% 9.1

“Kararsız”, %12.1 “Önemli rol oynamaz” demiştir).⁴⁸⁹ Felsefi ve teolojik açıdan laikliğin ve İslami değerlerin uzlaşp uzlaşmayacağı tartışması bir yana, sosyolojik fenomen olarak halktan çoğunluğun zihin ve kimliklerinde, bu değerleri bir şekilde uzlaştırdıkları ve oy verme davranışlarını da bu uzlaştırmanın etkilediği gözükmektedir. Seyyid Kutubcu çizgideki şiddetçi-devrimsi sistem-dışı grupların, halktan neden teveccüh görmediğinin; buna karşın laik Cumhuriyet’in sistemi içerisinde seçime katılarak İslami değerleri savunan RP ve AK Parti’nin seçim galibi olarak çıkabilmelerinin açıklanmasında, tabanın zihinlerinde ve kimliklerinde bahsedilen değerlerin uzlaştırılması önemli bir yere sahiptir.

Devletin ideolojik aygıtlarının halkın tutkalı olma vazifesi yüklenen “Türk milliyetçiliği”ni aşlamalarıyla beraber, aileler ve cemaatlerin aşıladığı İslami değerlere “ümme” anlayışının içkin olması da birçok kişi için sorun olmamıştır. Cumhuriyet’in yeni nesillerinin önemli bir kısmı, yeni kimliklerinde modern bir ideoloji olan milliyetçiliği ve İslam’ı aynı potada eritebilmişlerdir. İslami dünya görüşünün merkeze taşınmasındaki araçlardan birisinin Türk-İslam sentezi olduğunu düşünürsek; toplumda oluşan bu sentezin önemi anlaşılır. Nitekim Türk-İslam Sentezi’nin en önemli aktörü olan MHP’nin milliyetçilikten Türk-İslam Sentezi’ne doğru yöneldiği yıllarda, Mardin’in, İzmir’deki Sümerbank işçileriyle yaptığı bir araştırma (1968’de) da halkın bu sentezini göstermektedir. İşçilerin % 50.3’ü kendilerini “Türk”, % 37.5’i “Müslüman” olarak tanımlanmış; diğer yandan politikacıların dindar olup olmamalarının ne kadar önemli olduğuyla ilgili soruya ise kendilerini Müslüman olarak tanımlayanların % 88.6’sı, Türk olarak tanımlayanların ise % 77.2’si “Mühim” ve “Çok Mühim” cevaplarını vermişlerdir.⁴⁹⁰

489. Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *age*, s. 81.

490. Geri kalanların % 6’sı kendini “İşçi”, % 18’i geldiği şehirle, % 3,6’sı “İzmirli” olarak tanımlamıştır. Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*, s. 121-122.

Halkın geniş bir kesiminde oluşmuş olan bu Cumhuriyet ürünü kimliğe sahip olanların bir kısmı, 1980’lerin Güneydoğu ve Kürt kimliğiyle ilgili sorunlarıyla karşılaşınca, daha önceden değinilen Türk-İslam Sentezi ideolojisini de bir hareket noktası olarak benimsediler.

“Karışım kimlikler”in ortaya çıkmasında diğer önemli bir dinamik şehirleşme olmuştur. Şehirleşme, daha çok ideolojik aygıtlarla karşılaşma anlamına geldiği gibi kafe, sinema, kuaför salonları gibi kültür taşıyıcısı olan kamusal alanlarla ve gerek ithal gerek Batılı zevke uygun yerli sanayi üretimi modaya uygun giyim malzemeleri gibi kültürel anlamları da olan ürünlerle daha çok karşılaşma demektir. 1980 yılından sonra artan şehirleşme, artan “karışım kimlikler”in önemli sebeplerindedir. 1980’de şehirde nüfusun % 43,9’u yaşıyorken, bu oran 2012’de % 77,3’e çıkarak önemli bir sıçrama yapmıştır. Kırsal nüfus ise % 56,1’den % 22,7’ye düşmüştür. Bu dönemde Türkiye’nin elektrik üretim miktarı ve iletim hatlarında da müthiş bir gelişme yaşanarak kırsal bölgelere elektrik gitmiş;⁴⁹¹ bunun sonucunda televizyon ve internet gibi dünya kültürüyle karşılaşmaya aracı olan aletler kırsalda da yayılmıştır. Günümüzde kırsalda yaşayan birçok kişinin, televizyon ve internet gibi aletler aracılığıyla küresel kültürle, 1980 öncesi birçok kentliden daha çok karşılaştığı rahatlıkla söylenebilir.

Baudrillard’ın dikkat çektiği gibi medya iktidar ilişkilerini altüst etmiştir.⁴⁹² Önceki sayfalarda medyayla iktidar ilişkilerindeki altüst oluştan Türkiye’deki İslami kesimin faydalandığını belirtmiştim. Diğer yandan medyanın sebep olduğu değişimden, “karışım kimliklere” yol açmasından, İslami kimliklerin saflığının bozulduğu endişesini taşıyanlar da vardır. Böylesi bir endişeyle yazılmış bir yazıda, yazar; İslami kesimin bir radyo-

491. TEİAS, “Türkiye Elektrik Üretim İletim İstatistikleri 2008”, (Çevrimiçi) <http://www.teias.gov.tr/istatistik2008/index.htm>. 06.06.2010.

492. Steven Best, Douglas Kellner, **Postmodern Teori**, s. 154.

sunda, bir hanım dinleyicinin Kuran ayetiyle mektubuna başladığını, sonra bir aşk şiiri istediğini, rumuz olarak da “Çarşafılı Barbie” yazdığını aktarır.⁴⁹³

Marcuse, ailenin medyayla rekabet etmesinin zorluğuna dikkat çekmişti.⁴⁹⁴ Medya, ailelerin bireylerin toplumsallaşma sürecindeki etkilerini azalttığı gibi dini cemaatlerin de etkisini azaltmaktadır. Bireylerin üzerindeki etkisinin kaybolmasından endişe eden ve yeni toplumsal ortamın fırsatlarından faydalanmak isteyen dini cemaatlerse, yeni tüketim ve yaşam biçimlerine açılmakta; “karışım kimliklere” giden sürece birçok zaman adapte olmaktadır. Sonuçta “karışım kimliklere” giden süreçte, cemaatlerin güç artırma ve güç kaybetmeme endişelerinin çok önemli belirleyici bir unsur olduğu gözükmektedir. Nietzsche’nin bireylerin motivasyon, güdülenme kaynağı olarak gördüğü “güç istenci”nin (der wille zur macht),⁴⁹⁵ cemaatlerin eylemlerine yön veren en önemli motivasyon/güdülenme kaynaklarından biri olduğunu söyleyebilirim. Bu “güç istenci”, cemaatlere hâkim ideolojinin “din-ü cemaat” ideolojisi –Osmanlıdaki “din-ü devlet”ten esinlenerek bu ifadeyi kullanıyorum– olmasına sebep olmaktadır. Cemaatlerin birçoğunun geleneksel tekke benzeri mekânlar yerine dershaneler oluşturmaları; geleneksel cüppeli, sarıklı, sakallı görüntülü bireyler yerine modern kıyafetli, tıraşlı bireyleri teşvik etmeleri cemaatlerin “güç istenci” ile açıklanabilir. Fakat bu “güç istenci” Nietzsche’de olduğu gibi tek temel motivasyon kaynağı değildir; daha derinlerde Allah merkezli bir ontoloji ve ahiret merkezli bir eskatoloji de eylemlere yön vermektedir. Cemaatler “güç istenci”ne bağlı olarak “alternatif-kamusallıklar” kurmakta ve bağlılarının yeni görüntülerine “cevaz” vererek, hatta teşvik ederek, kamusal

493. Murat Ural, “Bir Toplumsal Röntgen: Radyo”, **Haksöz Dergisi**, No: 73, Nisan 1997.

494. Douglas Kellner, “Kültür Endüstrileri”, s. 238.

495. Friedrich Nietzsche, **The Will To Power**, Çev. Anthony M. Ludovici, New York, Barnes and Noble, 2006.

alanlara çıkışlarını kolaylaştırmaktadırlar. Fakat bu yenilikler, bu kişilerin hayatlarının bir parçası da olmakta, dönüştürmek için yola çıkanlar dönüşmekte, yeni habituslara sahip olmakta ve “karışım kimlik” olgusu yayılmaktadır.

1980’ler ve sonrasında liberal ekonomi gereği yabancı sermaye yatırımlarıyla, ithalatla, yabancı patentli ve taklit üretimlerle karşılaşmalar arttı. Küreselleşen kültüre ve Batılı habituslara uygun kamusal alanlar yayıldı. Artan tatil köyleri ve Starbucks gibi kafe zincirleri bunun örnekleridir. Diğer yandan İslami kesimin “alternatif-kamusal alanlar” oluşturduğu da gözlemlendi. Caprice Hotel, İslami kimlik ile modern tüketim kalıplarının birlikte olduğu “alternatif-kamusal alanlara” bir örnektir; burada bir yandan İslami endişelerden kaynaklanan ayrılmış plajlar, diğer yandan Batılı kültürden ithal edilmiş bir tüketim biçimi buluşturuldu.⁴⁹⁶ Birçok örneğin içinden diğer bir “alternatif-kamusal alan” örneği; kadınların ve erkeklerin karışık bir şekilde yer aldığı, Batılı kafe yapısı formunda, fakat İslami sohbet ve tefsir (Kuran yorumu) çalışmalarının yapıldığı “İslami” kafelerdir.⁴⁹⁷

“Alternatif-kamusal alanlar” İslami kesimin dönüşümünü anlamak için önemli olgulardır. Fakat bundan daha önemlisi herkesin paylaştığı kamusal alanlardaki karşı karşıya gelişlerdir. Okulların sınıfları veya kantinleri, belli kesimle ilişkilendirilemeyecek (“alternatif-kamusal alan” tanımlamasının dışındaki) sinemalar, lokantalar, kafeler gibi mekânların; “alternatif-kamusal alan” olarak nitelendirilebilecek Caprice Hotel, İslami kafeler gibi mekânlara oranla sayıları çok daha fazla ve insanları bir araya getirme kapasiteleri çok daha yüksektir.

496. Mücahit Bilici, “İslam’ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”, **İslam’ın Yeni Kamusal Yüzleri**, İstanbul, Metis Yayınları, 2000, s. 216-236.

497. Uğur Kömeçoğlu, “New Sociabilities: Islamic Cafes in Istanbul”, **Islam in Public**, Ed. Nilüfer Göle, Ludwig Ammann, İstanbul, İstanbul Bilgi University Press, 2006, s. 163-188.

Merkezde ideoloji çeşitlenmesiyle paralel bir ideoloji çeşitlenmesi “ortak kamusal alanlar”da da oluşmuştur. (Zaten bu ikisi ilişkilidir.) Ortak kamusal alanlardaki bu karşılaşmalar birçok zaman gerilim sebebi olmuştur; kimi zaman kamusal alanlardaki gerilimler merkezde gerilime sebep olmuş (başörtülülerin bu alana girmesiyle ilgili sorunlarda gözleendiği gibi), kimi zaman merkezdeki gerilim ortak kamusal alanları paylaşanlar arasındaki gerilime dönüşmüş (AK Parti-CHP arası gerilimlerin halkta tartışmalara yol açması gibi), kimi zaman da bu durum fasit daire oluşturmuştur. Sonuçta merkez de ortak kamusal alanlar da ideoloji çeşitlenmesinin ve bunun sonucu olarak yarışın ve karşılaşmaların sahneleri olmuş vaziyettedir.

Şeyla Benhabib’in sözünü burada bir kez daha hatırlamak faydalı olacaktır; gerçek “öteki” kendi kimliğimizi tanımlamada ve inşa etmede önemli bir referans noktasıdır ve uzaklarda aranmamalıdır, gerçek “öteki” yakınımızda olup onu “ötekileştirerek” kendimizi tanımladığımızdır.⁴⁹⁸ Yakına gelerek saflığı bozma tehlikesi oluşturan “öteki” olmakta ve hatta “düşman” olarak konumlanmaktadır.⁴⁹⁹ Önceden Kemalist ideolojinin egemen olduğu ve “İslami” semboller ile söylemden önemli ölçüde arınmış olan kamusal alanın, dönüşümü ve güç kazanan İslami kesimin burada gücünü hissettirmesi, statükonun bozulmasından rahatsız olanların tepkisini doğurdu. Bu durum içerisinde, Türkiye’deki siyasal İslam’ın kendine biçtiği en önemli misyonlardan biri, kamusal alanda İslami kesime güç kazandırmak ve önündeki engelleri aşmasını sağlamak oldu. 28 Şubat’ın hedeflerinden önemli bir tanesi de kamusal alanda Kemalizm lehine düzenlemeler yapıp, “İslami” semboller ve söylemin, bu

498. Şeyla Benhabib, *Critique, Norm and Utopia*, s. 11.

499. Nilüfer Göle, *Melez Desenler*, s. 17.

alanlardaki gücünü kırmak olmuştur.⁵⁰⁰ AK Parti iktidarında ise liberalizmle yapılan ittifakın ve melezleşmelerin de yardımıyla 28 Şubat’tan öncesinden daha da fazla “İslami” sembol ve söylem kamusal alanda görünürlüğünü artırmıştır.

Kamusal alanın geçirdiği bu değişimle beraber, İslami kesim, liberalizm gibi ideolojilerle ittifak yaptıkça, kamusal alanda gücünü ve görünürlüğünü artırmak için kendini değiştirdikçe, yeni mekânlara girip yeni tüketim alışkanlıkları edindikçe, piyasa kurallarına göre hareket ettikçe; kendisi de dönüştü, yeni habituslar kazanıp kimliklerinde farklılıklar yaşadı. Bu süreçte, madalyonun bir yüzü –daha önce dikkat çektiğim gibi– “öteki” ile yakınlaşıp gerilimin artmasıyken; madalyonun diğer yüzü “öteki” ile karşılaşmalardan dolayı ortak bir anlayış geliştirme şansı yakalama, birbirine daha çok benzeme, mekân-birliği, dil-birliği gibi fırsatlara dönüştürülebilecek birlikler elde etme oldu. Aynı toplumsal olgunun hem fırsatlara hem de gerilimlerle ilgili potansiyeli içinde barındırması; mevcut yapının gerilimi mi, uyum içinde çoğulcu bir topluma evrilmeyi mi getireceğinin tahminini zorlaştırmaktadır.

3. Bilişsel Zıtlığın Karizmatik Otoriteyle Aşılması:

Said Nursi Örneği

“Karışım kimlikler” ile ilgili olgular, daha önceden (1. bölüm C’de) Lakatos’un bilim felsefesindeki yaklaşımıyla İslami kimlikler arasında yaptığım analogiyle de irtibatlandırılabilir. İslami kesimin içindeki kanaat önderlerinin “katı çekirdeği” nasıl tanımladığı, İslami kimlikleri benimsemiş kimselerin oluşturdukları “karışım kimlikler” açısından önemlidir. Ör-

500. Nilüfer Göle, **Toplumun Merkezine Yolculuk**, Hazırlayan: Zafer Özcan, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2002, s. 179.

neğin İslami kesim içerisinde kendini hisseden bir pop müzik grubu veya sivil toplum kuruluşlarında çalışan aktivist kadınlar –önceki nesillerdeki kadınlardan farklı– modern olgulardır ve İslami kimlik dışlanmadan bunlar gerçekleştiğine göre “karışım kimliklere” örnektirler. Fakat kimliğinin “katı çekirdeği”nde müziği veya kadınların kamusal alana aktif katılımını “haram” görenler, bu tip olguları tutarlı olarak –bilişsel çelişki yaşamadan– sun(a)mazlardı. Bu yüzden, İslami kesimin “içindeki” İslami kimliği –çekirdeği ve dış kuşağıyla– tanımlama biçimlerinin de “karışım kimlikler” ile ilgili olgular açısından bahsedilen şehirleşme, medyanın etkisinin oluşturduğu yeni durumlar tarzındaki dış olgular gibi hayati önemde olduğu bir kez daha hatırlanmalıdır.

Bilişsel çelişki yaşamadan kimliklerde yaşanan değişimle ilgili ilginç bir örnek; Türkiye’nin en etkili cemaat ve kanaat önderlerinden biri olmuş olan Said Nursi’nin yorumlarının ve “iman hakikatleri” uğruna belirlediği taktiklerin, “Nurcular” olarak bilinen takipçilerinin ve kendisinden etkilenenlerin görünüm ve kimliklerinde ortaya çıkardığı değişimdir. Eğer bir Ehli Sünnet çizgide olduğunu söyleyen Nursi’nin talebelerinin sergiledikleri görüntülere, bir de yine Ehli Sünnet çizgide olduğunu söyleyen İsmail Ağa Cemaati’nin sergilediği görüntülere bakılırsa, meydana gelen değişimin büyüklüğü daha iyi anlaşılabilir. Cüppeli, sarıklı, sakallı İsmail Ağa Cemaati’nin üyeleri, iki asır önce Osmanlıdaki geleneksel grupların görünüm ve habituslarıyla çok daha benzerdir. Nurcular, kimliklerinde İslam ile ilgili temel birçok özelliği devam ettirirken, görünüm ve habituslarında önemli farklar oluşturarak “karışım kimlik” olgusunun enteresan bir örneği olmuşlardır. Nurculuk, tarikat zikri yerine *Risale-i Nur* okumayı, tekke yerine Nurcu evlerini –dershaneleri– geçirerek geleneksel uygulamaların ve mekânların dönüşümünde rol sahibi oldu. Görünüm, eylem ve mekân ile ilgili bu kadar önemli farklı-

laşmalarla kimlikle ilgili önemli farklılaşmalara ve modernite ile küreselleşme sürecinde ortaya çıkan olgulara bu farklılaşmaları yaşamayanlardan daha değişik tepki vermeye sebep olmaktadır.

Burada yine sosyal psikolojideki tutarlılık kuramları ve de özellikle Festinger’in “bilişsel çelişki” teorisi aklıma gelmektedir.⁵⁰¹ Kabul edilen teoriyle (Ehli Sünnet) yaşanan hayat tarzı (sarıksız, cüppesiz, sakalsız) arasındaki farklılık, Ehli Sünnet inancı paylaştığını söyleyen bireylerin zihnini rahatsız edecek ve bir çözüm isteyecek düzeydedir. Bu hususla ilgili olarak, Weber’in “karizmatik otorite” terminolojisini kullanarak Festinger’in teorisine bir katkıda bulunabilirim. Özellikle dini konularda, inanılan teoriyle yaşanan hayat arasında oluşan çelişkinin oluşturacağı zihinsel rahatsızlık durumu, birçok durumda “karizmatik otorite”nin yorumlarıyla (aslında bir çelişki durumu olmadığını göstermesi gibi) aşılabilir/aşılmıştır. Burada “karizmatik otorite”, Festinger’in veya Rosenberg ve Abelson’un gösterdiği bilişsel çelişkileri giderme yöntemlerinden birini kullanır; fakat burada farklı olan, bireylerin kendilerinin, doğan ihtiyaçları neticesinde bu yöntemleri doğrudan kullanmamaları, otoritesine güvendikleri karizmatik kişinin bunu onlara sunması, onların da ondan bunu alarak “bilişsel dengeyi” kurmalarındır. Nursi’nin sakalsız, cüppesiz, sarıksız bir Ehli Sünnet pratiği, “iman hakikatleri için yapılan fedakârlık” olarak yorumlayan (bunların “çekirdek” ile değil “dış kuşak” ile ilgili olduğu yönündeki tanımlaması) ve “bilişsel çelişkiler”den doğacak rahatsızlık

501. Festinger “bilişsel çelişki” teorisinin özünü basitleştirerek şöyle özetler: 1-Zihinsel unsurlar arasında çelişki veya uyumsuz ilişkiler olabilir. 2-Çelişkinin varlığı, bu çelişkileri azaltmaya ve çelişkileri çoğaltmaktan kaçınmaya yönelik baskıya sebep olur. 3- Bu baskının etkisi davranış değişikliğine, bilişsel değişikliğe ve yeni bilgilerle fikirlere ihtiyatlı bir şekilde açılmaya sebep olur. Festinger, teorisinin özünün basit olmasına karşın, birbirinden çok farklı gözükten çeşitli durumlarla ilgili implikasyonlarının ve uygulama alanlarının hayli geniş olduğunu vurgular: Leon Festinger, **A Theory of Cognitive Dissonance**, s. 31.

durumunun önünü kesen yorumları buna örnektir. Görünümdeki moderniteyle uyumlu bu hal, sadece kıyafetle ilgili bir unsur olarak da kalmamakta, kimlikleri de etkilemekte; “karışım kimlikler”de geleneksel olan ile modern olan bir şekilde kaynaşmaktadır.

Burada bir kez daha, İslami dünya görüşünü benimseyen bireylerin kültür ve kimliklerindeki değişimin, yani geleneksel birçok unsurdan vazgeçmeden modern olana da yer açmalarını ifade eden “karışım kimlik” olgusunu sergilemelerinin, sadece küreselleşme gibi dıştan –veya dışarıyla bütünleşmeden– gelen etkilerle veya merkezin ideolojisini yukarıdan-aşağı empoze etmesiyle anlayamayacağımızı belirtmek istiyorum. Bunlarla beraber, İslami dünya görüşünü benimseyenlerin iç süreçlerini analiz etmek de değişime yol açan süreçleri kavramak açısından zaruridir, bunların birleşiminin oluşturduğu sinerji, günümüz İslam'ına şekil vermiştir.

4. Kamusal Alanda İslami Kesimden Kadınlar ve Başörtüsü/Türban Sorunu

Kamusal alanda İslami sembollerin ve söylemin artmasıyla ilgili tartışmanın merkezini çoğu zaman kadın konusu oluşturmaktadır. İslami kesimden erkeklerin büyük bir bölümü, kamusal alanda ideolojilerinin sorun oluşturduğu dönemlerde, kamusal alana; İslami kimliklerini görünür kılacak sakal, cüppe gibi simgelerden arınmış bir şekilde, İslami kimliklerini görüntüleriyle belli etmeden dahil olabildiler. Genelde İslami görünür sembollerden arınmış erkeklerin kamusal alana girişine engel olmak mümkün ol(a)mamıştır. (Başörtüsü/türban yasağı sonucunda, eş durumu gibi sebeplerle bazı engelleme-

lerin olduğu da hatırlanmalıdır.) Kemalist ideolojinin kamusal alanda etkisinin güçlü olduğu yıllarda –özellikle AK Parti öncesi- kastediyorum– erkeklerin kendilerini görünür kılan sembollerden arınmaları, İslami kesime birçok avantaj sağlamıştır. Fakat kadınların başörtüsü/türbanı, İslami kesimden kadınları anında görünür kılmaktadır; İslami kesimi güç ilişkilerinin de alanı olan kamusal alandan uzak tutmak isteyenler için kadınlara başörtü/türban yasağı getirmek bir seçenek olarak gözükmüş ve kullanılmıştır. Bunun sonucunda ise Türkiye’deki İslami kesimin, “ötekileri” ile yaşadığı en sıcak tartışmaların başında bu yasak gelmiştir.

Başörtüsü/türban takmayı “siyasal bir vurgu yapma” veya “farklılığı sergileyerek kimliği vurgulamak” üzerinden tarif eden hermenötik yaklaşımlar, eksik/yanlış kavrayışlara sebep olmaktadır. Örneğin Göle, “...örtünme siyasi anlamların ifade edilmesine yardımcı olan çok yönlü bir semboldür” veya “Günümüzdeki şekliyle örtünme genelde İslamcılığın siyasal bir vurgusunu... ifade etmektedir”⁵⁰² derken bahsettiğim eksik/yanlış kavrayışlara örnek teşkil etmektedir. Burada yanlış anlaşılmaya yol açan unsur; bunlara benzer ifadelerin, başörtüsü/türban takan kadınların, bu hareketleriyle siyasi mesaj vermeye veya kimliklerini vurgulamaya çalıştıkları fikrinin uyandırılmasıdır. Oysa Türkiye’nin en çok takipçiye sahip dini cemaati olan Nurcular ve daha birçok İslami grup, kamusal alana çıkışta sorun yaşanan dönemlerde, İslami kesimin kimliklerini vurgulamasını değil, kimliklerini saklayarak kamusal alanda ve devletin ideolojik aygıtlarında –Althusserci ifadeyle– “mevzi kazanma”larını teşvik etmişlerdir. Bence bu yaklaşım, İslami kesimin kamusal alanda bugünkü gücünü kazanmasına sebep olan en önemli unsurlardan birisidir. İslami kesimden erkeklerin –Ehli Sünnet İslamca “sünnet” kategorisinde değerlendiril-

502. Nilüfer Göle, **Modern Mahrem**, s. 16.

rilen- sakal, cüppe, sarık gibi sembollerden arın(dırıl)maları olmasaydı bugünkü kamusal alandaki güçlerinin yarısına bile sahip olamayacakları kanaatindeyim.

Burada şu soruya cevap vermek önemlidir: “Madem İslami kesimin önemli bir kısmının taktiksel paradigması görünme/vurgulamadan daha ziyade görünmeme/vurgulamama üzerine kurgulanmıştı; neden kamusal alana çıkışlarını artıran ve artırmaya çalışan İslami kesimden kadınlar, başörtüsü/türban gibi kendilerini anında görünür kılan bir sembol takmaktaydılar?” Ehli Sünnet’in kavram ve inançlarına nüfuz etmeye hermenötik yaklaşımla yönelinirse bunun cevabı bulunulacaktır. Öncelikle Ehli Sünnet yaklaşımının temel paradigmasınının 8. ve 9. yüzyıllarda, yaygın dört mezhebin oluşum döneminde şekillendiğini, sonraki yorumların bu paradigmaya kimi etkilerine rağmen, birçok kararlaştırılmış unsurun değişmez kılındığını hatırlamalıyız. Ehli Sünnet açısından erkekleri görünür kılan sakal, cüppe, sarık gibi semboller “farz” (dinen kesin mecburi) kategorisinde değerlendirilmemektedir, bu yüzden birçok İslami grup güç artırımı için bunların terkinin teşvik edebilmiştir. Fakat başörtüsü/türban takmak “farz” olarak değerlendirildiği için temel istek “görünmez olmak” olmasına rağmen, kadınları görünür kılan bu sembolden vazgeçil(e)memiştir. Ancak Ehli Sünnet paradigmaya bağlı kalmadan “İslam”ı yorumlayanların içinden başörtüsünün/türbanın farz olmadığını söyleyenler çıkmıştır. Fakat Türkiye’deki İslam’da yaygın, güçlü ve etkin olan Ehli Sünnet paradigmaya bağlı olan cemaatlerdir. Örtünmenin gerekçesinde, siyasal veya kimliksel vurgu yapma gibi unsurların önemli olmadığını Ehli Sünnet kavramları ve inancı irdeleyen hermenötik bir yaklaşımla dile getirdim. Fakat bu yaklaşımımı TESEV anketinin matematiksel verileri de desteklemektedir. Örtünen kadınlara niye örtündükleri sorulduğunda sifıra yakın bir yüzde, sadece % 0,4’lük bir kesim

“Bu benim için siyasi bir harekete dahil olmak anlamına geldiğinden” şıkkını işaretlemiştir.⁵⁰³

Kamusal alana çıkan kadınların “modern mahrem” görüntüsü, yani İslami kimliklerinden dolayı örtünerek “mahremiyeti” benimsemeleri, fakat bu örtünmeyi geleneksel biçimde yapmamaları; vatkalarıyla, kumaşlarıyla, desen seçerken modayı takip etmeleriyle “modern” de olmaları ise Göl’nin yerinde bir tespittir.⁵⁰⁴ “Modern mahrem”in ortaya çıkışı, daha önceden saydığım ideolojik aygıtlarla değişim, şehirleşme, medya gibi unsurların kimliklere etkisiyle İslami kimliğin aynı kimlik yapısında kaynaşmasının bir eseridir. Burada, dikkatli bir gözlemlerle, “modern mahrem”in İslami kesimin kamusal alanda “görünmeme” ve “kamusal alanda güç elde etme” stratejileriyle ilişkisi anlaşılabilir. Örtünen kadınlar, kendileri için imkânsız olan tamamen “görünmeme” olgusuna mukabil “mahremi modernleştirerek” görünürlüklerini –geleneksel örtünme şekillerine nazaran– azaltmışlar ve kamusal alana çıkışlarını kolaylaştırmışlardır; böylece de kamusal alanda daha çok yer alabildiklerinden –paradoksal olarak– görünürlükleri artmıştır. (Burada “görünürlük” ifadesinin, İslami kimliği dışa vurma anlamında olduğunu hatırlatırım.) İslami kesimin örtünen kadınları, kamusal alandaki örtünmeyen kadınlar ile benzer renkler, benzer kumaşlar tercih ederek ve modayı takip ederek; renk, kumaş ve modaya aykırılık yüzünden “görünürlüğü” elimine etmektedirler.⁵⁰⁵ Herhalde Osmanlı’da olduğu gibi çarşafı ve peçeli gelenek devam ettirilseydi İslami kesimden kadınların kamusal alana çıkışlarındaki bu artış yaşan(a)mazdı.

503. Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *age*, s. 62.

504. Nilüfer Göle, *age*, s. 20-21.

505. Benzer hususlarla ilgili bir çalışma olarak bakınız: Cüneyt Dinç, Veiling and (Fashion-) Magazines - ALÂ Dergisi, as a case for a new consumer image of a new devout middle class in Turkey, *The Journal of International Social Research*, Vol. 7, No: 34, 2014, s. 650- 665.

Ehli Sünnet kaynaklarda kadınların kamusal alana çıkışlarını engelleyici izahlarla beraber Hz. Muhammed döneminde kadınların savaşta, ticarete ve türlü aktivitelerde erkeklerle beraber yer aldıklarına dair izahlar vardır.⁵⁰⁶ Kadınların oy hakkı kazanmaları, eğitilmiş ve iş hayatına katılan kadınların bir güç unsuru olmalarıyla; siyasal İslam ve İslami cemaatler, kadınların sağlayacağı güçten ve “davaya katkı”dan faydalanmak istediler. Örneğin RP'nin ve AK Parti'nin aldıkları yüksek oy oranlarının ardında, kendileri için çalışan, toplumsal yaşama aktif olarak katılan kadınların büyük etkisi oldu.⁵⁰⁷ Cemaatler de eğitim alan ve çalışan kadınlarla daha çok güç artırdılar. Kadınların yeni rollerinin bu “davaya katkısı” ve ortaya çıkan yeni toplumsal dinamikler, kadınların kamusal alana katılmasını engelleyen geleneğin ve Ehli Sünnet kaynaklardaki bazı izahların, Ehli Sünnet kaynaklardaki diğer izahlarla aşılmasının zeminini oluşturdu. Fakat Ehli Sünnet içinde kadınların başını kapamasının “farz” olduğu konusundaki ittifak, kadınların kamusal alana katılmasının onaylanması gibi bir durumun başını açılmasının onaylanmasında ortaya çıkmasına olanak vermedi. Ancak eğitim için başını açılabilen gibi izahlarla, kapanmanın “farziyeti” reddedilmeden, fırsat alanlarının değerlendirilmesine yönelik girişimler, Ehli Sünnet kesim içinde de oldu. Bir

506. Kuran'da ise kadınların kamusal hayata, siyasete, ticarete katılmalarıyla ilgili hiçbir yasaklayıcı ifade yoktur. Kendisi de bir hadis profesörü olan Mehmed Said Hatiboğlu, erkeklerin ilim hayatına hâkim olmasının -hadis kitabı yazarları ve mezhep kurucularının hepsi erkektir- kadınlarla ilgili “gerçek İslam” ile bağdaşmayan izahların dinsellemenin sorumlusu olduğunu söylemekte; bilimsel iktidarı ellerinde tutmuş olanların cinsiyetlerinin unutulmaması gerektiğini hatırlatmaktadır: Caner Taslaman, **Mehmed Said Hatiboğlu ile Görüşme**, 12 Nisan 2010. Doktorasını hadis alanında yapan Hidayet Şefkatli Tuksal, Peygamber dönemindeki kadınların aktif, hicret eden, savaşa katılan, mücadele eden, siyasi süreçlerde etkin ve sorumluluk sahibi olduklarını, fakat sonradan, “uydurulan hadislerle” de verilen referanslarla kadınların hayatın aktif yönünden tecrit edildiklerini söylemektedir: Caner Taslaman, **Hidayet Şefkatli Tuksal ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.

507. Binnaz Toprak, “Islam and Democracy in Turkey”, **Turkish Studies**, Vol. 6, No: 2, Haziran 2005, s. 181.

TESEV anketinde “Eğer üniversite çağında türban takan, tesettürlü bir kızınız varsa ya da olsaydı, onun üniversiteye devam edebilmesi için başını açmasını onaylar mıydınız” sorusuna “Evet onaylardım” diyenlerin % 65,2 oranında olması da eğitim için başın açılabileceğinin yaygınlaşmış bir görüş olduğunu göstermektedir. (% 24,5 “Hayır, onaylamazdım” demiş, % 10,3 yanıt vermemiştir.) ANAP-DYP-GP grubu, MHP-BBP grubu, CHP-DEHAP-DTP grubuna göre en az “Evet, onaylardım” diyenler AK Parti seçmeni olmuştur; onlar da % 55,5 oranında “Evet onaylardım” demiş, % 10,8’i cevap vermemiştir.⁵⁰⁸

İslami kesimin gücünü artırdığının yaygın bir kabul olduğu dönemde, 1999-2006 arasında, örtülü kadınların sayısında, birçok kişinin beklentilerine zıt bir şekilde düşüş olmuştur. Türkiye genelinde başını örten kadın sayısı 1999’da % 72,5 iken (örtmeyen % 27,3; cevap yok % 0,3), bu sayı 2006’da % 61,3’e düşmüştür (örtmeyen % 36,5; cevap yok % 2,2). Yedi yıl içinde başı örtülü kadınlardaki % 11,2’lik düşüş, hayli yüksek ve beklenmeyen bir orandır. Diğer yandan araştırmadaki sonucun aksine bu dönemde örtülü kadınların sayısının arttığı algısı yaygındır; toplumun % 25’i örtünenlerin sayısında büyük artış olduğu, % 39,1’i biraz artış olduğu kanaatinde, sadece % 21,8 artmadığı kanaatinde (% 14,1 cevap vermemiştir).⁵⁰⁹ Olan olguyla halkın algısı arasındaki zıtlığın sebebi, önceki sayfalarda yazılanlarla ilgilidir. Örtülü kadınlar daha çok kamusal alanda görünür oldukları için sayılarının arttığı zannedilmektedir ama bu zan olgusal durumla uyumlu değildir. Siyasal İslam’ın gücünü artırdığı bir dönemde örtünmenin azalmasına sebep olan en önemli etkenin küreselleşme süreci olduğu kanaatindeyim.

Sonuçta İslami kesimden kadınlar, örtülü veya örtüsüz daha çok kamusal alana çıkmakta; bir yandan kamusal alanın deği-

508. Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, *age*, s. 61.

509. *Age*, s. 58-60.

şimine sebep olurken, yeni rolleriyle aile içindeki ve cemaatler ile siyasi partiler içindeki güçlerini artırarak, oluşan yeni güç ilişkileri ve habituslarla İslami kesimin dönüşümüne de sebep olmaktadır. İslami kesimden birçok kadın –birçok erkek gibi– modernleşme ve küreselleşme süreçlerinden tecritle korunmayı değil, bu süreçlerde oluşan fırsat alanlarından faydalanmayı öncelemektedirler. Kadınlar, mevcut sistemin içinde siyasal mücadele veren siyasal İslam'ın ve ortak kamusal alanlar ile devletin ideolojik aygıtlarında güç kazanma hedefindeki cemaatlerin aktif aktörleri olmuşlardır. Kadınların ön plana çıkması ve aktif katılımcılıklarının artması; hem siyasal İslam'ın ve cemaatlerin, kadınların aktif katılımındaki potansiyel gücü keşfetmeleriyle ve kadınları daha aktif kullanmalarının “güç istençleri” ile kesişmesiyle hem de modernleşme ve küreselleşme süreçleri sonunda kadınların –ve ailelerinin– karşılaştıkları kültürel yapıdan etkiler almaları sonucunda kimliklerinde dönüşümler yaşamalarıyla ilişkilidir. Siyasal İslam, ortak kamusal alanlar, alternatif-kamusal alanlar ve aile ile ilgili olguların hepsinin çözümlenmesinde; İslami kesimden kadınların yeni rollerini, artan güçlerini, ve “karışımlaşan kimlikleri”ni analiz odağı yapmak merkezi öneme sahiptir.

Küreselleşmeyle yayılan kültür, merkezin toplum üzerindeki egemenliğinin azalması, medyanın iktidar ilişkilerini değiştirmesi, devletin ideolojik aygıtlarının dönüştürmesi, şehirleşme, kadınların güç ilişkilerinde değişen rolü, merkezdeki ideoloji çeşitlenmesi ve İslami kesimden entelektüellerle cemaat liderleri gibi kamuoyu önderlerinin görüşlerinin hepsi büyük bir yapbozun parçalarıdır. Yapbozun hangi parçası eksik olursa olsun, bu eksiklik İslami kesimle ilgili olguları anlamamıza engel olacak veya anlayışımızı eksik kılacaktır.

Sonuç

Küreselleşme sürecinin dünyadaki ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasi yapıda önemli ölçüde belirleyici olduğu içinde bulunduğumuz dönemde, İslam dininin bağlularıyla ilgili sosyoloji ve siyasal bilimlerle alakalı olgular dünya gündeminin önemli bir konusudur. Bu kitapta, küreselleşme sürecindeki Türkiye'ye odaklanılarak Türkiye'deki İslam dininin bağlularıyla ilgili ortaya çıkan olgular ele alındı. Bu olguların nasıl ortaya çıktığının saptanması ve zaman sürecindeki farklılaşmanın tespit edilerek değişimin boyutlarının açığa çıkarılması için kitabın üç bölümünde üç farklı dönem incelendi. İlk bölümde Osmanlı, ikinci bölümde 1980'lere kadar Türkiye, üçüncü bölümde ise küreselleşmenin etkilerinin yoğun şekilde hissedildiği 1980'lerden günümüze kadar olan dönem irdelendi. Asıl hedefim üçüncü bölümün konusu olan günümüzdeki Türkiye'deki İslam'la ilgili olguları anlamak olduğu için bu bölüm öncekilerden daha ayrıntılı ele alındı. Önceki dönemler, tarihsel kökeni anlama ve mukayese unsuru olmaları sebebiyle incelendi. Türkiye'deki İslam'la ilgili olguları, kritik önemde olduğuna inandığım üç konuya odaklanarak çözümlenmeye çalıştım; bahsedilen üç dönem, simetrik olarak, şu üç konu çerçevesinde başlıklara ayrılarak inceledim:

A. Siyaset/merkez ile toplum/çevre arasındaki ilişki ve bu yapıdaki değişimler

B. Devletin ideolojik aygıtlarıyla ideolojisini yaymadaki ve karşıt ideolojilerin bu aygıtlarda "mevzi kazanma"daki başarı oranı ve bu orandaki değişimler

C. Devleti yöneten zihniyet yapısı ve bu yapıdaki değişimler

Bu üç hususa odaklanarak, Türkiye'deki İslam'la ilgili sosyal ve siyasi olguları, değişimin boyutlarını ve buna sebep olan dinamikleri göstermeye çalıştım. Ayrıca burada ele alınmayan, İslami kesimin "içinden" olanların yaptıkları dinle ilgili yorumların ve geliştirdikleri taktiklerin, bahsedilen olguların açığa çıkmasındaki yerinin de belirlenerek burada anlatılanlarla beraberce değerlendirmesi gerektiğini bir kez daha hatırlatmak istiyorum. Bahsedilen üç husus çerçevesinde vardığım sonuçları şöyle özetleyebilirim:

A. Türkiye'deki İslam ile ilgili olguları ve değişimi anlamak için merkez/siyaset ve çevre/toplum arasındaki ilişkilerdeki evrilmeyi mutlaka göz önünde bulundurmamız gerekir. Osmanlı'da, devletin merkezini güçlü tutmak için çevrede güçlenmeyi engelleyecek şekilde bir sosyal yapı kurulmuş ve siyasi politikalar uygulanmıştı. Türkiye Cumhuriyeti'ne geçildiğinde, ideolojideki radikal değişikliğe karşın siyasetin/merkezin toplumu kontrol edebilmesi için toplumun/çevrenin güçlenmesini engelleyecek politikaların benimsenmesiyle ilgili eğilim devam ettirildi. Bu patrimonial yapının devamı Cumhuriyet'in yeni ideolojisinin toplumun geniş bir kesimine yukarıdan-aşağı benimsenmesinde yardımcı oldu. 1- Merkezde ciddi boyutta bir değişiklik yapacak çok partili sistemin olmaması, 2- önemli bir güç odağı olma potansiyeli taşıyacak düzeyde burjuva sınıfının bulunmaması ve 3- merkeze direnç gösterme kabiliyeti bulunan sivil toplum kuruluşlarından yoksunluk; siyasetin topluma egemenliğinin ve ciddi bir güce sahip muhalefetle karşılaşılmasından radikal değişiklikler yapılmasının sosyal ve siyasi yapıdaki temel etkenleri olmuştur. Zamanla, bahsedilen bu hususlarda ortaya çıkan değişiklikler, siyaset ve toplum arasındaki ilişkilerin niteliğini de dönüştürmüştü; böylece merkezden çevreye, siyasal olandan toplumsal olana güç transferi olmuş, merkezin

çevreyi kontrol gücü azalmıştır. Sosyal ve siyasi yapıdaki bu değişiklik, merkezin sekülerlik ideolojisinin “ötekisi” olan ve çevrede önemli bir yeri bulunan, dini gruplar ile İslami kesimden bireylerin güç kazanmasının önemli nedenlerinden birini oluşturmaktadır.

II. Dünya Savaşı’ndan sonraki uluslararası ortamın koşullarının, o dönemdeki Türkiye’deki iç dinamiklerle birleşmesi sonucunda –1946 yılında– çok partili sisteme geçilmesi; “oyun gücü”nün ortaya çıkarak, çevrenin merkezde önemli değişiklikler yapabileceği dönemlere geçilmesinde ve merkez-çevre ilişkilerinin farklılaşmasında önemli bir dönemeç oldu. Bu tarihten itibaren hem CHP hem de DP iktidarları dönemlerinde dinsel baskılar azalmaya başladı. 1947’de CHP iktidarındaki Kalkınma Planı ve DP iktidarındaki ekonomik değişimler, aynı dönemden itibaren merkezin ekonomideki denetiminin azalmasında ve çevrenin merkezden ekonomik yönden de bağımsızlaşmasında geçilen aşamalar oldu. II. Dünya Savaşı’ndan sonra Türkiye’deki merkez-çevre ilişkilerindeki bahsedilen dönüşümü, aktör olarak DP’nin eylemlerinden çok uluslararası sistemin ve iç dinamiklerin birleşiminden kaynaklanan “sistemsel değişime” bağlamanın daha doğru olduğuna özellikle vurgu yaptım.

Siyasetten topluma güç kaymasıyla ilgili süreç küreselleşme sürecinin arttığı 1980’lerde hızlandı. Uluslararası sistemde yükselişte olan neo-liberalizm, Özal hükümetlerinin desteğiyle geniş bir kesimce benimsendi. Özel sektörün rolünün azaltılmasının savunulduğu ve devlet müdahaleciliğinin eleştirildiği neo-liberal ekonomi politikaları, Özal ve sonrasında birçok hükümetçe uygulandı. Ayrıca AB sürecinin, Özal hükümetlerinden günümüze kadar olan birçok hükümet tarafından desteklemesi gibi önemli etkenlerle, ekonomik liberalizmin yanında siyasal liberalizm de eskisine oranla yay-

gınlıydı. Bunların sonucunda, önceki dönemlere göre devletin sermaye üzerindeki kontrolü azaldığı gibi, devletin ideolojisinden bağımsız sivil toplum kuruluşları şeklindeki örgütlenmeler de arttı. Bu süreçlerin desteğiyle İslami kesim olarak nitelenen gruplar; hem daha çok finansal destek bulma olanağı elde ettiler hem vakıf ve dernek gibi kuruluşlar kurma olanağı bularak daha özgür ve legal mücadele edebilecekleri kurumsal yapılara kavuştular. Sonuçta küreselleşme sürecinde devlet, önceden olduğu gibi yukarıdan-aşağı düzenlemeyle toplumu şekillendirme ve kurucu ideoloji doğrultusunda alternatif ideolojileri güçsüzleştirme imkânını yitirdi. Bundan en çok istifade eden ise bu kitapta göstermeye çalıştığım gibi kurucu ideolojiye zıt ideolojiye sahip İslami yapılanmalar oldu. Bunlar Batılı anlamda sivil toplum kuruluşlarının fonksiyonunu görmeye yaklaştıkça, sistemin içinde daha çok güç odakları oldular. Batı'da sivil toplumun gücünü artırması ile sekülerleşme arasında doğrusala yakın bir ilişki bulunmasına karşı Türkiye'de; Batılılaşma ve sekülerleşme ideolojisinin benimsendiği Cumhuriyet'in başlangıcında İslami kesimler güç kaybetmiş, fakat kurumların ve sosyal yapının Batılı tarza yakınlaştırılması sonucunda sivil toplumun güç kazanmasıyla İslami kesimler de güç artırımına geçmiştir. Sonuçta Türkiye'deki modernleşme ve küreselleşme süreçleriyle sekülerlik arasındaki bağlantı doğrusal değildir ve Batı'daki genel eğilimden farklıdır. Bu da evrensel bir modernleşme ve küreselleşme süreci olmadığını; evrenselci modernleşme kuramlarının yanlışlığını gösteren verilerden birisidir.

Yukarıdan-aşağıya etkinin belirleyici olduğu yapıdan, özellikle 1980'lerden sonra aşağıdan-yukarıya etkinin belirleyiciliğinin arttığı yapıya doğru geçildiğiyle ilgili söylemimin; Türkiye'deki İslami kesimin, devleti şiddet kullanarak ele geçirmeye ve yukarıdan-aşağı düzenleme yapmaya yönelik bir stratejiden,

1980’lerden sonra sivil toplumda faaliyete yönelik aşağıdan-yukarı bir yapıya geçildiği iddiasıyla karıştırılmaması gerektiğini bu kitapta –özellikle– vurguladım. Türkiye Cumhuriyeti’ndeki İslami kesimin içinde şiddet uygulayarak merkezi ele geçirme ve toplumu yukarıdan-aşağı düzenleme stratejisinin hiçbir zaman ciddi bir taraftar kitlesi olmadığını savundum. Bunun temel nedenlerini; 1- bu yaklaşımın gelenekten miras alınmaması, 2- dışarıdan ithal edilen –Seyyid Kutubcu yaklaşımlar gibi– bu yöndeki fikri üretimin Türkiye’de ciddi bir etkiye sahip olmaması ve 3- içerideki etkili hiçbir dini grubun (Nurcular, Süleymanlılar ve Nakşibendi-Kotku Cemaati gibi) bu yönde bir stratejiyi benimsememeleri ve uygulamaları şeklinde üç maddede açıkladım.

B. Türkiye’deki İslam’la ilgili olguların anlaşılması için devletin ideolojik aygıtlarıyla topluma ne kadar nüfuz edebildiğinin, bunlardaki değişimlerin ve devletin ideolojisine muhalif olanların bu aygıtlarda ne ölçüde “mevzi kazandı”nın saptanmasının da hayli önemli olduğu kanaatinde olduğumdan, bu kitapta bu hususu detaylı bir şekilde irdeledim. Bunu yaparken, özellikle Althusser’in bu konuda kullandığı terminolojiden faydalandım. Türkiye Cumhuriyeti kurucu ideolojisini; kurulan yeni eğitim kurumlarıyla, yeni sosyal-siyasi yapının imkânlarıyla, 20. yüzyıl teknolojisinden faydalanarak ve 1950’lerden sonra artan şehirleşmenin getirdiği imkânlar gibi sebeplerle Osmanlı’dan daha yüksek bir seviyede çevreye nüfuz ettirme imkânına sahip oldu. Cumhuriyet’in en önemli ideolojik aygıtı –hemen hemen her ulus devlette olduğu gibi– eğitim kurumları olmuştur. Bunların içinde Halkevleri, Halkodaları ve Köy Enstitüleri gibi kurumlar olsa da; DP iktidarında kaldırılan bu kurumlara karşı, Cumhuriyet’in kuruluşundan günümüze dek doğrusala yakın bir grafikte artan ilköğretim okulları,

ortaokullar (sonradan ilköğretimle birleştirildi), liseler ve üniversiteler asıl önemli olanlardır. 1950'lerden sonra sürekli artan şehirleşme de bu aygıtlarla topluma ulaşma oranını artırmıştır. Fakat küreselleşme sürecinin en önemli unsurlarından olan kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasının devletin ideolojik aygıtlarının önemini azalttığı; bu kitapta en çok dikkat çektiğim ve çok önemli bulduğum olgulardan birisidir. Daha önceden devletin ideolojik aygıtları bilgi ve kültür aktarmada aileden rol çaldığı gibi bu sefer de –özellikle 1990'lardaki özelleşme sürecinden sonrasını kastediyorum– kitle iletişim araçları (özellikle günde ortalama dört saatten fazla seyredilen televizyon ve git-tikçe yaygınlaşan internet); hem devletin ideolojik aygıtlarından hem de aileden rol çalmıştır.

1980'lerden sonra elektriğin en ücra köylere kadar ulaşması; radyo ve televizyon gibi kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması; 1990'lardan sonra radyo ve televizyonların özelleşmesiyle kanal sayısının ve programların cazibesinin çoğalması; internetin büyük bir hızla her yıl daha çok kullanıcı tarafından benimsenmesi gibi sebepler kitle iletişim araçlarının etkisini artırmıştır. McLuhan, Baudrillard ve Marcuse gibi düşünürler çağdaş toplumun mevcut durumunun, medyanın etkisi göz önünde bulundurulmadan anlaşılamayacağına dikkat çekmişlerdir. Medya insanları eğlendirirken dönüştürmekte, birçok kişi adeta “uyuşmuş” bir şekilde bu dönüşümü anlayamamaktadır. Kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla, merkezin devletin ideolojik aygıtlarını kullanarak topluma ideolojisini empoze etme kabiliyetini azaltmış ve böylece İslami kesim merkezin kurucu ideolojisinin nüfuz gücünden önemli ölçüde bağımsızlaşmıştır. Fakat diğer yandan bu kitle iletişim araçlarının taşıdıkları küresel kültürün, İslami kesimi de dönüştürdüğüne (İslami kesim için hayli çetrefilli sorunlara yol açtığına) ve toplumun dönüşümünün analizinin

daha karmaşık bir hal aldığına dikkat edilmelidir. İslami kesimden birçok kişinin, yayılan bu küresel kültürle İslami kimlikleri aynı potada eritip, kitapta örnekleri verilen “karışım kimlikler”in açığa çıkmasında kitle iletişim araçları –bence– etkili unsur olmuştur.

Althusser’in dikkat çektiği gibi devlet, ideolojik aygıtlarına, baskıcı aygıtına olduğu kadar hâkim değildir; alternatif ideolojiler bu aygıtlarda daha rahat “mevzi kazanabilir”. Devletin ideolojik aygıtlarının küreselleşme sürecinde azalan öneminin yanında, İslami dünya görüşünü benimseyenlerin bu aygıtlarda kazandığı “mevzileri” ve bu aygıtların önemini azalttığına dikkat çektiğim kitle iletişim aygıtlarından bir kısmının sahibi olmaları da İslami kesimin değişimi ve güç artırımı analiz edilirken hesaba katılmalıdır. İslami kesimin içinden cemaat liderleri ve kanaat önderleri de yaptıkları yorumlar ve geliştirdikleri taktiklerle bu süreçte etkili olmuşlardır. İslami kesimin sahip olduğu birçok radyo ve televizyon, bu kesimin, topluma kültür ve bilgi aktarırken farklı ideolojilerle yarışlarında yardımcı olmaktadır. Bu süreçlerin kurucu ideoloji açısından sonucu; devletin ideolojik aygıtlarıyla topluma nüfuz etme, bilgi aktarma ve kültür belirleme sürecinde eski gücünü yitirmesi olmuştur. İslami kesim, kurucu ideolojinin devletin ideolojik aygıtlarıyla empoze edilmesi sürecinden eskisine oranla bağımsızlaşmıştır; fakat diğer yandan, küresel kültürün kitle iletişim araçlarıyla evlerin içine kadar giren yoğun etkisiyle nasıl başa çıkacağı gibi zor bir sorunsalla karşı karşıyadır.

Konumuz açısından devletin dinsel ideolojik aygıtlarının yerini ve etki gücünü tespit etmek de önemlidir. Osmanlı’da, Ehli Sünnet İslam’ın en üst siyasi-dinsel makamı olan halifeliği elinde bulunduran merkez; bu makamı elinde bulundurmanın ve ideolojisindeki dini unsurların yardımıyla dinsel ideolojik aygıttan faydalanıyordu. Osmanlı’da dinsel ideolojik aygıtın,

toplumun tüm kesimlerine nüfuz edememesine rağmen, en önemli ideolojik aygıt olduğunu söyleyebilirim. Cumhuriyet dönemine geçildiğinde ise dinsel kurumlara karşı gücünü yok etme, kontrol etme ve ideolojik aygıt olarak kullanma gibi farklı tavırlarla yaklaşmıştır. Camilerin, hutbelerin, imamlar ve müezzinlerin kontrol altında tutulması, buraların cemaatlerin kontrolüne geçmemesi ve gereğinde devletin ideolojisi ile menfaatleri doğrultusunda kullanılmaları yönünde bir yaklaşım benimsendi. Diyanet geniş kadrosu ve kabarık bütçesi ile bu amaç doğrultusunda kullanıldı. Diyanet'in hazırladığı hutbelerde “vatan sevgisi, millet, Türklük, milli hasletler” gibi kavramları yoğun bir şekilde kullanmış olması da devletin temel ilkelerini halka taşımadaki fonksiyonunu göstermektedir. Diyanet'in hâlâ oldukça etkili bir kurum olmasına karşın ideolojik aygıt olarak öneminin ve etkinlik gücünün azaldığını savunuyorum. Bunun nedenlerini şu yedi maddede özetleyebilirim: 1-İslami grupların kurdukları radyo ve televizyonlarla dini bilgi aktarmadaki rolleri artmıştır. 2-Her kesimin sahibi olduğu kitle iletişim araçlarında; Diyanet'ten bağımsız, İslami kesimden ilahiyatçı ve entelektüeller –özellikle televizyonlarla– dini konularda halka ulaşmaktadırlar. 3-Medyanın ulaştığı kişi sayısı ve kişilere ulaştığı zaman süresi, Diyanet'in kontrol ettiği camilerdeki cemaatin sayısından ve camilerde kalma süresinden çok yüksektir. 4-Diyanet'in kontrolündeki camilerde, hutbelerdeki kısa süreler dışında Arapça ibadetler yapılmakta, fakat medyayla, konuşulan/düşünülen dilde etkide bulunmaktadır. 5-İslami konularda bilgi veren binlerce internet sitesi yayınlarıyla bilgi aktarmaktadır. Diyanet'in internet sitelerinin önemi bunlara göre hayli düşüktür. 6-İslami kesimin Diyanet'in yayınlarından çok daha fazla yayınevi ve yayını mevcuttur. 7-1980'lerden sonraki iktidarlarda Diyanet'in kurucu ideoloji yönünde kullanılması eğiliminde azalma olmuştur.

Dinsel ideolojik aygıt olarak fonksiyon görme bakımından imam hatipler ve ilahiyat fakülteleri de değerlendirilmelidir. Cumhuriyet’in başlangıcında bu okulları ideolojik aygıt olarak kullanmaktan çok bunlardan doğabilecek tehlikeleri önleme anlayışı hâkimdi. 1930’ların başlarında ortadan kalkan bu kurumlar, “oyun gücü”nün ortaya çıktığı 1940’ların sonundan itibaren açılmaya başlandı ve ondan sonraki yıllarda büyük bir artış gösterdi. Bu kurumlar ideolojik aygıt olarak kullanılma amacından çok toplumun taleplerine bağlı bir şekilde kuruldu. Fakat bu kurumlar, Milli Eğitim Bakanlığı ve YÖK gibi devletin kurumlarının denetimindeki müfredatları ve eğitim sistemleriyle, devrimlerin ideolojisini öğrencilere ulaştıran dersleri diğer okulların aynı kitaplarıyla öğretilmeleriyle ideolojik aygıt olarak da işlev gördüler. Diğer yandan, kurucu ideolojiye muhalif ideolojilerin “mevzi kazanma” alanları da oldular. Eğitim sistemleri, Cumhuriyet’in koyduğu ilkeler gözetilerek organize edilmeye çalışılmış bu kurumlardan yetişmiş din adamlarının, Osmanlı’daki seleflerinden ne kadar farklı oldukları gözden kaçmamalıdır. Bu okulların sadece din adamı yetiştirmediği; doktor, hâkim, avukat, işadamı ve siyasetçi –en etkili örneğinin Başbakan ve Cumhurbaşkanı olan Tayyip Erdoğan’ın olduğu– yetiştirdiği de hatırlanmalıdır. Bu okullar, Türkiye’deki siyasal İslam gibi, bir yandan merkezin ideolojisinin ve idealleştirdiği kültürün birçok ögesine alternatif bir ideolojinin ve kültürün sözcüsü ve kaynağı olmuşlardır. Diğer yandan, bunu yaparken, sistemin içinde kalmak ve sistemin olanaklarını kullanmak gibi hususlarda Türkiye’deki siyasal İslam’la benzer davranış kalıplarına göre hareket etmişlerdir.

C. Türkiye’deki İslam ile ilgili olguları anlamak için devleti yöneten zihniyeti ve bundaki değişimleri de mutlaka analizimize dahil etmek zorundayız. Osmanlı’nın yönetici zihni-

yetine “din-ü devlet” görüşü hâkimdi; devletin sürekliliği ve menfaatlerini sağlamakla beraber, İslam’a referanslarla temel ilkeleri oluşturmak ve dine hizmet etmek merkezin ideolojisiydi. Buradaki “din” kavramının özellikle “Ehli Sünnet İslam”a karşılık geldiğine dikkat edilmelidir. “Ehli Sünnet İslam” merkezin yöneticilerinin ve toplumun geniş bir kesiminin fikri kalıplarını etkilemiş olan; ontolojilerini, eskatolojilerini, egzistansiyel yaklaşımlarını ve güncel birçok pratiklerini belirlemiş inanç ve pratiklerden oluşan sistemdi. Devletle ilgili endişelerin “din”in önüne geçirildiği örnekler olsa da “din” merkezin yönetici zihniyetinin temel unsurlarındandı. Cumhuriyet’e geçildiğinde merkez-çevre ilişkilerinde ve “muhalefete tahammülsüzlük” gibi olgularda ciddi devamlılıklar oldu. Fakat en radikal paradigmal değişiklik “din”in devletin yönetici zihniyetinden çıkarılması oldu.

Cumhuriyet’le beraber ideolojide yaşanan paradigmal değişiklikte Tanzimat’tan beri yaşanan Batılılaşma, Batı’nın yapısıyla ve felsefi fikirleriyle karşılaşma gibi unsurların da etkisi bulunmaktadır. Önceden karşılaşılan ve Cumhuriyet’in yönetimine hâkim olan zümrede etkili fikirler; Osmanlı’nın yıkılışı sonucu ortaya çıkan yeni devlette uygulanma imkânına kavuştu ve Cumhuriyet’in kurucu ideolojisini oluşturdu. Batıcılık, Pozitivizm, laiklik, ilerlemecilik ve milliyetçilik yeni yönetici zihniyetin temel unsurları oldu. Kurucu ideolojiye hâkim olan teleolojik tarih anlayışına göre toplum mühendisliği yapıldı; ileri aşama olan “Batı’ya/moderniteye” toplumu ulaştırmak için “halk için halka rağmen” politikaları benimsendi. Teleolojik zihniyetle uygulanan politikalarla “bugünler” “aydınlık yarınlar” için feda edildi. Din ile girilen sorunlu ilişkiler döneminde; dinin kurumsal gücünü yok etme, dini kontrol etme ve ideolojik aygıt olarak kullanma yaklaşımlarından kimi zaman biri, kimi zaman öbürü tercih edildi. Yeni

ideolojinin geniş bir kesime kabul ettirilmesinde daha önceki maddelerde ele alınan hususlar etkili oldu: A-Osmanlı'dan devralınan, merkezin güçlü tutulmasına ve çevrede güç odaklarının oluşmamasına çalışılan sosyal-siyasi yapı muhafaza edildiği için çevreden ideolojideki radikal değişikliği önleyebilecek bir muhalefet çık(a)madı. B-Cumhuriyet döneminde, en önemlisinin eğitim kurumları olduğu devletin ideolojik aygıtlarıyla, çevreye nüfuz gücünün sürekli artırılmasıyla, yeni ideoloji geniş bir taraftar kitlesi bulup, geniş bir kesimin zihninde meşruiyet kazandı.

Cumhuriyet Türkiye'si, radikal değişimler yaptığı ideolojisine ve devraldığı mirasına bağlı olarak çeşitli paradokslarla karşılaştı. Bu paradoksların kimisi Türkiye'nin kendisine mahsus durumuyla ilişkiliyken, kimisi Batı'dan devralınan paradigmaya içkindi. Türkiye'nin kendine mahsus durumunu, kurucu karmaşıklığı ve yüzleşilen paradoksları analiz eden hermenötik yaklaşımlar kullanılmadan Türkiye'deki İslam ile ilgili birçok olguya nüfuz edilemeyeceği kanaatindeyim. Türkiye'nin kendine mahsus durumundan kaynaklanan paradokslarını; 1-Din adına yapılan Kurtuluş Savaşı'ndan sonra radikal bir sekülerizasyon politikasının uygulanması, 2-Batı ile savaştan sonra Batı'nın varılması gerekli ideal olarak sunulması, 3-Batı'da toplumsal dinamikler ve tarihe yayılan süreçle gerçekleşen modernizm sürecinin yukarıdan-aşağı hızlı bir şekilde gerçekleştirilmeye çalışılması, 4-Osmanlı'da yetişmiş siyasetçi ve bürokratlarla Osmanlı'yı aşma, olarak sayabilirim. Türkiye'ye özel bu paradokslarla beraber Batı düşüncesinde de var olan; 1-devlet ile birey, 2-teleolojik düşünce ile bireysel haklar arasındaki paradokslarla baş edilmeye çalışıldı. Ayrıca diğer İslam ülkelerinde de bulunan demokrasi ile laiklik/sekülerlik arasındaki paradoks özel önemde olmuştur. Bu paradokslarda devlet, teleolojik tarih anlayışı ve laiklikten/

sekülerlikten yana politikalar uygulamak Cumhuriyet'in başlangıç dönemlerindeki baskın tavır olmuştur.

II. Dünya Savaşı sonrası uluslararası sisteminin de etkisiyle, bahsedilen paradokslarda bireysel haklar ve demokrasi yönünde yapılan düzenlemeler, 1980'ler ve sonrasındaki süreçte devam etti. 1980'ler ve sonrasının yeni konjonktüründe çevredeki ideoloji çeşitliliği merkeze de taşındı; bu dönemin yönetici zihniyetini belirleyen en temel unsurlardan biri merkezdeki bu ideoloji çeşitliliğidir. Daha önceden de belli bir oranda merkezde ideoloji çeşitliliği olmuş olsa da bu dönemde, farklı ideolojilerin merkezdeki gücü ve devlet politikalarındaki etkinliği iyice hissedilmiştir. Bu çeşitliliğin 1980'ler ve sonrasında ortaya çıkmasında önemli bir dönüm noktası, Türkiye'nin stratejik ortağı Amerika ve İngiltere gibi devletlerde neo-liberalizmin yayılması ve Türkiye'deki ANAP hükümetleriyle bu ideolojinin yaygınlaştırılması oldu. Sonuçta günümüze geldiğinde; a-Kemalizm, b-Türk-İslam Sentezi, c-Neo-liberalizm, 4-Siyasal İslam şeklinde dört tane ideolojinin merkezde etkili olduğunu söyleyebilirim. Bu ayırım, bu ideolojilerden sadece birine bağlı olacak şekilde toplumun veya siyasi partilerin kompartımanlaştığı anlamına gelmez. Birçok kez bu ideolojiler arasında senteze ve sentezin gereği olan yorumlamalara, yani benimsenen ideolojinin yeniden tanımlanması, otantikliğinin bozulması veya "gerçek temsilcisi"nin olduğunun iddia edilmesine rastlanır. Merkezdeki bu ideoloji çeşitlenmesi, çevredeki ideolojilerin merkeze taşınması ve merkez-çevre arası ayırımın azalması anlamını taşıdığı için de önemlidir. Ayrıca devletin kurucu ideolojisinin eskisi kadar devletin ideolojik aygıtlarıyla nüfuz ettirilmesini durduran etkenlerden biri de bu merkezdeki ideoloji çeşitlenmesidir. Merkezdeki farklı ideolojilerin sahipleri, devletin ideolojik aygıtlarında kendi dünya görüşlerine uygun kadrosal ve programsal düzenlemeler getirmektedirler. Bu ise

kurucu ideoloji –Kemalizm– çerçevesinde ideolojik aygıtlarla toplumun dönüştürülme sürecinde farklılaşma oluşturmuştur. İslami dünya görüşünü benimseyenlerin devletin ideolojik aygıtlarıyla sekülerleştirilmesi ve kurucu ideoloji yönünde dönüştürülmesi böylece eskisine oranla azaldığı için İslami kesimin güç artırımında bu olgu da rol oynamıştır.

Bunların birincisi merkezde etkin ideolojilerin biri olan Kemalizm, kurucu statükoyu ve kuruluşun beri devam eden hafızayı temsil etmektedir. Cumhuriyet döneminde kurulan birçok kurum, devletin ideolojik aygıtlarınca şekillenmiş birçok birey, anayasadaki bu ideolojiye atıflar, Ordu’nun bu ideolojiye bağlılığı, bu görüşün doğrultusunda üretilen kitaplar, sanat eserleri ve bu ideolojiyi önemseyen siyasi partiler –özellikle Mustafa Kemal’in kurucusu olduğu CHP– bu ideolojinin güç alanlarıdır. Bu ideolojinin Cumhuriyet’in başlangıcında merkezdeki tekele yoğun hâkimiyeti kaybolsa da bu ideolojinin bahsedilen güç alanları, merkezdeki devam eden önemini göstermektedir. Bunların ikincisi en etkili aktörünün MHP olarak gözüktüğü Türk-İslam Sentezi ise milliyetçiliğin dine karşı bir ideoloji olarak konumlandırılmamasını temsil eder ve merkezdeki ideoloji çeşitlenmesinin bir unsurudur. Bu ideolojiyi benimseyenler –özellikle MHP– bir yönleriyle siyasal İslam’ın rakibi, bir yönleriyle İslami değerleri benimseyen kadroların merkeze taşınmasının aracıcılarıdır. Bunların üçüncüsü merkezdeki ideoloji çeşitliliğinin önemli bir unsuru olan neo-liberal ideolojidir. 1980’lerde bu ideolojinin dünyanın etkili ülkelerinde benimsenmesinin Türkiye’de yaptığı etki, Özal hükümetlerinin bu ideoloji yönünde düzenlemeleri ve AB süreci, bu ideolojinin Türkiye’deki merkezde önemini artırdı. AB’ye girme yönünde yapılan kanuni düzenlemeler ve bu topluluğun bir parçası olmak için gösterilen siyasi irade, ekonomik ve siyasi liberalizm yönünde düzenlemelere sebep oldu ve sivil

toplum güçlendi. (AB süreci bir gün tamamen sonlandırılrsa bile yaşanan bu sürecin toplum üzerinde kalıcı etkileri olmuştur.) Bu süreçten en çok istifade eden ise siyasal İslam ve İslami gruplar oldu. AK Parti'nin siyasal İslam'ın Batı karşıtı retorüğini terk edip AB sürecini desteklemesinin sebeplerinden birisi de budur. Bunun yanında tüm diğer değerlerden önce liberal değerlerin ontolojik önceliğini savunan liberal ideolojiye pragmatist tutum takınmadan bağlı bir kesim de vardır. Bunların dördüncüsü ise merkezde etkisi 1980'lerden sonraki süreçte artmış ve bu kitabın konusu olması açısından odakta olan ise siyasal İslam'dır. Liberal değerlere atıfla yapılan uygulamalar, Kemalizme atıfla gerçekleştirilen, İslami ideolojinin önünü kapayan uygulamaların aşılmasında avantaj sağlamıştır. RP'nin 1994 yerel seçimlerinde % 19 oy alarak 28 ilde kazandığı belediye başkanlıkları siyasal İslam'ın ilk önemli çıkışı olarak kabul edilebilir. Fakat asıl önemli çıkış, siyasal İslam'ın –kendilerini “muhafazakâr demokrat” olarak tanımlamayı tercih etmişlerdir– Cumhuriyet tarihindeki en önemli aktörü olan AK Parti'nin 2002'den beri süren tek parti iktidarısıdır. AK Parti, İslami dünya görüşüne sahip kişilerin, Cumhuriyet tarihinde hiç olmadığı kadar merkezde görev almalarının ve kamusal alanda güçlenmelerinin önünü açtı.

Siyasal İslam ve İslami gruplar, neo-liberalizmle ittifak yaptıkça ve karşılaştıkça kimliklerinde dönüşümler de yaşadılar. Bu dönüşümlerin çoğunda İslami kimlik terk edilmedi ama liberalizmle karşılaşmaların etkisi, kimliklerde kendini gösterdi ve “karışım kimlik” olarak nitelendirdiğim olguların ortaya çıkmasında belirleyici faktörlerden biri oldu. İslami kesimde ortaya çıkan karışım kimliklere yol açan başlıca sebepleri dört maddede sıralayabilirim: 1-Devletin ideolojik aygıtlarının şekillenendirilmesi; 2-Şehirleşmenin sebep olduğu dinamikler; 3-Başta televizyon olmak üzere medyanın yaydığı kültür; 4-Küresel kül-

türü taşıyan ürünlerle artan karşılaşma. Yeni tüketim biçimlerinin birçoğunu “karışım kimlikleri” ile özümseyen İslami kesim, alternatif kamusal alanlar oluşturdu. “İslami plajlar” ve “İslami kafeler” bu alternatif kamusal alanlara; İslami değerler sisteminin gözetilmesiyle beraber modern tüketimin benimsenmesine örnektir. Alternatif kamusal alanlardan daha önemli olan ise okulların sınıfları veya kantinleri gibi ortak kamusal alanlarda İslami kesimin diğer kesimlerle karşılaşmasıdır. Benhabib’in, gerçek “öteki”nin kendi kimliğimizi tanımlamada ve inşa referans noktası olduğuna ve uzakta aranmaması gerektiğine; gerçek “öteki”nin yakında, kendisini “ötekileştirerek” kendimizi tanımladığımız olduğuna ve saflığı bozmasından endişe edilen “ötekiler”in “düşman” olarak görülebildiğine dair hatırlatmasının bir kez daha altını çiziyorum. İslami ideoloji ve İslami kesim merkezdeki ideoloji çeşitlenmesinin olduğu gibi, kamusal alanın çeşitlenmesinin de önemli bir unsuru olmuştur. “Ötekiler” ile hem merkezde hem de kamusal alandaki bu karşılaşmalar –halihazırda açığa da çıkmakta olan– birçok gerilimin potansiyelini içinde taşımaktadır. Diğer yandan, bu karşılaşmalardan; ortak bir anlayış geliştirme, mekân-birliği ve dil-birliğini kullanarak uzlaşımı artırma yönünde faydalanmak da mümkündür. Aynı sosyal-siyasi durumun, hem gerilimle hem de uzlaşım ile ilgili çelişkili potansiyelleri barındırması mevcut yapının hangisine evrileceğini tahmin etmemizi engellemektedir.

Gerek siyasal İslam gerek ortak kamusal alanlar gerek alternatif kamusal alanlar gerekse aile ile ilgili olguların hepsinin çözümlenmesinde; İslami kesimden kadınların artan güçlerini, daha çok kamusal alana çıkışlarını, yeni rollerini ve “karışım kimlikleri”ni göz önünde bulundurmamız zorundayız. Osmanlı’da kamusal alana çıkışı “Ehli Sünnet İslam” a referansla engellenen kadınların, kamusal alana daha aktif katılımı –okullardaki başörtüsü yasağının kalkmasının bir sonucu budur– si-

yasal İslam'ın en önemli hedeflerinden biri olmuştur. Kadınların kamusal alanda daha çok yer alması ve aktifliklerinin artması; siyasal İslam'ın ve İslami grupların, kadınların aktif katılımındaki potansiyel gücü keşfetmeleriyle ve "güç istençleri" ile bu olgunun çakışmasıyla, ayrıca kadınların modernleşme ve küreselleşme sürecinden aldıkları etkiler sonucunda kimliklerinde yaşadıkları değişimlerle alakalıdır. İslami kesimden kadınlar, kamusal alana örtülü veya örtüsüz daha çok çıkmakta; hem kamusal alanın değişiminde rol almakta hem aileleri ile içinde oldukları siyasal parti, cemaat ve sivil toplum kuruluşlarında güçlerini artırmakta, sonuçta oluşan yeni güç ilişkileri ve habituslarla İslami kesimi de dönüştürmektedirler. İslami kesimin erkekleri ile kadınlarında, siyasal İslam'da ve cemaatlerde "kadın" ile ilgili algının değişikliği ve güç ilişkilerinde kadınların rolünün değişimi; bu kesimin –merkezde etkinliğinin arttığına dikkat çektiğim– ideolojisinin/zihniyetinin kimi unsurlarında da farklılaşmalara yol açmıştır.

Türkiye'deki İslam'la ilgili olguları anlamada, bu kitapta üç maddede incelenen hususların irdelenmesinin zaruri olduğu, fakat bunlara ilaveten, halkın geniş bir kesimi üzerinde etkili İslami kesimden kanaat önderlerinin, entelektüellerin ve cemaat liderlerinin kararlarına ve uyguladıkları taktiklere de odaklanmamız gerektiği kanaatindeyim. İslami kesimde farklı ve birbirlerinden bağımsız birçok cemaat lideri, kanaat önderi ve entelektüel olması; bunların hepsinin analizinin tek bir çalışmada yapılamayacak olması demektir. Muhammed Abduh ve Said Nursi ile ilgili kısa analizlerimiz bu konuda örneklerdir. Fakat bu çalışmada, bu konuyla ilgili detaylı bir analiz mevcut değildir. Türkiye'deki İslami kesimi daha iyi anlamak isteyenlerin, burada anlatılan hususlarla beraber Türkiye'deki farklı İslami kesimleri analiz eden çalışmalarını birleştirmeleri gerektiğine dikkat çekmek istiyorum.

İslami kesimden olanların kimliklerini anlamada, Lakatos’un bilim felsefesindeki yaklaşımından esinlenerek; özcü yaklaşımlar ile bağlamsalcı ve inşacı yaklaşımlardan farklı ve de bunların sentezi olan bir yaklaşım önerdim. Buna göre İslami kesimin kabul ettiği metinsel kaynaklar temelinde yükselen ortak ontoloji, eskatoloji ve pratiklerle kendini gösteren “değişmeyen özü” olduğu kadar sosyoekonomik şartlardan oluşan “bağlamı” ve de yeni süreçlerde ortaya çıkan “inşalar”ın kimlikteki rolünü hep beraber “yapısal bütünlüğü” ile değerlendirmeliyiz (Lakatos’un “bilimsel araştırma programları”nı “yapısal bütünlüğü” ile değerlendirdiği gibi). İslami kesimin kimliklerindeki “değişmeyen özü” Lakatos’un yaklaşımındaki “katı çekirdek” gibi; yeni bağlamlardan etki alan ve yeni inşalarla şekillenen kısmı ise Lakatos’un yaklaşımındaki değişime açık “koruyucu kuşak” gibi düşünebiliriz. İslami kesimin “içinden” olan kanaat önderlerinin, cemaat liderlerinin ve entelektüellerin rolü bu analogimle birleştirilebilir. Buna göre İslami kesimin “içinde” olan bu kişiler; neyin “katı çekirdek” içinde, neyin “koruyucu kuşak” içinde veya İslami kimliğin tamamen dışında olduğunu tarif ediş şekilleriyle –İslam ile ilgili hermenötik yaklaşımları/tefsirleri ile– İslami kesimin modernleşme ve küreselleşme süreçlerine verecekleri tepkilerde, bunun sonucunda ortaya çıkacak kimliklerde belirleyici olmuşlardır. Lakatos’un yaklaşımından bu esinlenmem, çok büyük çeşitliliği barındıran İslami kimliklerle ilgili tüm olgulara nüfuz etmemize olanak sunamaz ama bu yaklaşımımın özcü ve özcülük-karşıtı yaklaşımlardan “ideal tip”e daha uygun bir modeli sunduğu kanaatindeyim.

Tek tanrılı dinler; ontolojilerinde Allah üzeri veya Allah’a denk bir varlık, epistemolojilerinde kendi kutsal metinlerinin üzerinde veya ona denk bir bilgi kaynağı kabul etmezler. Böylesine güçlü ontolojik ve epistemolojik inançları olan tek tanrılı dinlerin bağlıları için eğer modernleşme ve küreselleşme

süreçleri sonucunda karşılaşılan unsurlar –ki bunlar insani-
dir– dinleriyle –ki inananlar için İlahidir– çelişiyorsa, “insani
olan”ın reddi gerekir. Eğer çelişkili gibi gözükten duruma rağmen modernleşme ve küreselleşme ile yayılan unsur uygulanırsa “bilişsel çelişki” kaçınılmazdır. Bu “bilişsel çelişki”, “içeriden” birilerinin dinsel yorumuyla, çelişkili gözükten durumda aslında sorun olmadığının gösterilmesi; “katı çekirdek”te olduğu zannedilen unsurun “koruyucu kuşak”ta veya bunun bile dışında olduğunun gösterilmesi gibi yaklaşımlarla giderebilir. Sonuçta modernleşme ve küreselleşme süreçleriyle değişimin hızlandığı içinde bulunduğumuz dönemde, psikolojinin tutarlılık kuramları –en ünlüsünün Festinger’in “bilişsel çelişki” kuramı olduğu– İslami kesimin, kendi içindeki seslere kulak kabartacaklarını ve bunların değişimin şeklinde belirleyici unsurlardan olacağını işaret etmektedir. Böyle düşünülünce, İslami kesimin “içinde” ne kararlar verildiğine, ne taktikler uygulandığına ve ne yorumlar yapıldığına odaklanmamız gerektiği konusundaki vurgumu, psikolojideki tutarlılık kuramları da desteklemektedir.

İslami kesimdeki bazı bağımsız entelektüellerin küreselleşme süreciyle adaptasyonu yüksek, Ehli Sünnet’ten bağımsız İslam anlayışları; Diyanet’in, devletin hassasiyetleriyle Ehli Sünnet görüşü birleştiren İslam anlayışı; Nurcu grupların kurumlar kuran, devletin ideolojik aygıtlarında “mevzi kazanan” Ehli Sünnet çizgideki İslam anlayışı; birbirlerinden önemli farklılıklarıyla beraber Türkiye’deki İslam’ı anlamak için nüfuz edilmesi gerekli fenomenlerdir. Bunlar bir yanıyla birbirleriyle yarış halindeyken; bir yandan, hepsinin yarıştaki temel rakipleri sekülerleşme sürecidir. Diğer bir yandan sekülerleşme süreci de bunları etkileyebilmekte ve dönüştürmektedir. Türkiye’deki İslam’ın “içindeki” kurumların, kanaat önderlerinin, entelektüellerin ve cemaat liderlerinin İslam hakkındaki yo-

rumları ve taktiksel yaklaşımları; bu kitapta üç başlıkta incelenen hususlarla birleşmiş ve Türkiye'deki İslam'la ilgili olguları oluşturmuştur. Tüm bu sayılanlar, bir yapbozun parçaları gibi Türkiye'deki İslam'ın neden gözlemlenen durumda olduğunu ve değişimin boyutları ile dinamiklerini göstermektedirler. Bu yapbozun hangi parçası eksik olursa olsun, bu eksiklik Türkiye'deki İslam'la ilgili olguları anlamamıza veya eksik anlamamıza sebep olacaktır. Burada irdelediğim hususların, Türkiye'deki İslam'la ilgili her hususa nüfuz etmemize olanak vermesi elbette mümkün değildir. Fakat bunlara odaklanmanın, Türkiye'deki İslam'la ilgili olgulara nüfuz edilmesi hususunda aydınlatıcı olacağı kanaatindeyim.

KAYNAKÇA

Abduh, Muhammed: “İslam’ın Müsamahasına Dönüş”, **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, no: 19, 1973.

Abduh, Muhammed: **Tevhid Risalesi**, Çev. Sabri Hizmetli, Ankara, Fecr Yayınları, 1986.

Abduh, M., C. Afgani: **Urvetu’l Vuska**, Çev. İbrahim Aydın, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1987.

Adorno, Theodor W.: “Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünmek”, **Kitle İletişim Kuramları**, Der. ve Çev. Erol Mutlu, Ankara, Ütopya Yayınevi, 2005.

Ağaoğulları, Mehmet Ali: “Aşırı Milliyetçi Sağ”, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 13. bs., Der: Irvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998.

Ahmad, Feroz: **Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980)**, 2. bs., İstanbul, Hil Yayınları, 1996.

Ahmad, Feroz: **Modern Türkiye’nin Oluşumu**, 2. bs., Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1999.

Akgündüz, Ahmet: **Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri**, C.I, İstanbul, OSAV, 1990.

Akşit, Bahattin: “Türkiye’de İslami Eğitim, Osmanlı’nın Son Dönemlerinde Medrese Reformu ve Cumhuriyet’te İmam-Hatip Okulları”, **Çağdaş Türkiye’de İslam**, Ed: Richard Tapper, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1991.

Aktan, Coşkun Can: “Turgut Özal’ın Anayasal Demokrasi ve Anayasal İktisat Üzerine Düşünceleri”, **Yeni Türkiye**, Eylül-Ekim 1999, s. 621.

Aktay, Yasin: **Türk Dininin Sosyolojik İmkânı**, 3. bs., İstanbul, İletişim Yayınları.

Akyüz, Yahya: **Türk Eğitim Tarihi Başlangıçtan 1982’ye**, Ankara, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1987.

Alada, Dinç: “İktisat Düşüncesinde Felsefi Yaklaşımın Önemi”, **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, C. LIX, No: 2, Nisan-Haziran 2004.

Algan, Neşe: **Dünya’da ve Türkiye’de Yabancı Sermaye Yatırımları ve Beklentiler**, İstanbul, YASED, 1988.

Alkan, Mehmet Ö.: “İmparatorluk’tan Cumhuriyet’e Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim”, **Osmanlı Geçmiş ve Bugünün Türkiye**, Ed: Kemal H. Karpat, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.

Alkan, Mehmet Ö.: “Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme”, **Cumhuriyet’e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in Birikimi**, 6. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

Alperen, Abdullah: **Türkiye’de İslam ve Modernleşme**, Adana, Karahan Kitabevi, 2003.

Althusser, Louis: **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygılları**, 3. bs., Çev. Alp Tümertekin, İstanbul, İthaki, 2003.

Arendt, Hannah: **The Human Condition**, New York, Doubleday Anchor Books, 1959.

Arendt, Hannah: **On Revolution**, New York, The Viking Press, 1965.

Aristoteles: **Politika**, 6. bs., Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2002.

Ayoob, Mohammed: **The Many Faces of Political Islam**, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2008.

Azak, Umut: "İslami Radyolar ve Türbanlı Spikerler", **İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri**, 2. bs., Ed: Nilüfer Göle, İstanbul, Metis Yayınları, 2000.

Badran, Margot: "Competing Agenda: Feminists, Islam and the State in Nineteenth and Twentieth Century Egypt", **Woman, Islam and the State**, Ed. Deniz Kandiyoti, Philadelphia, Temple University Press, 1991.

Bagader, Abubaker A.: "Contemporary Islamic Movements in the Arab World", **Islam, Globalization and Postmodernity**, Ed. Akbar S. Ahmed ve Hastings Donnan, London, Routledge, 1994.

Bal, Hüseyin: **Kent Sosyolojisi**, Isparta, Fakülte Kitabevi, 2006.

Barbour, Ian G.: **When Science Meets Religion**, New York, Harper Collins Publishers, 2000.

Başkan, Filiz: "At The Crossroads of Ideological Divides: Cooperation Between Leftists and Ultrationalists in Turkey", **Turkish Studies**, Vol. 6, No:1, Mart 2005, s. 138.

Bayramoğlu, Ali: "Şerif Mardin'le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, Der: Mümtaz Türköne-Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990.

Belge, Murat: "Sol", Çev. Nail Satlıgan, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3. bs., Der: İrvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, Belge Yayınları, 1998.

Benhabib, Şeyla: **Critique, Norm and Utopia**, New York, Columbia University Press, 1986.

Berkes, Niyazi: **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, 7.bs., Yayına Hazırlayan: Ahmet Kuyaş, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004.

Berktaş, Fatmagül: **Tektanlı Dinler Karşısında Kadın**, 2.bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2000.

Berktaş, Fatmagül: “Doğu ile Batı'nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı”, **Modernleşme ve Batıcılık**, 2. bs., Ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekinil, İstanbul İletişim Yayınları, 2002.

Berktaş, Fatmagül: “Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm”, **Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

Berktaş, Fatmagül: “Liberalizm: Tek Bir Teorik Pozisyona İndirgenmesi Olanaksız Bir İdeoloji”, **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, 2. bs., Der: H. Birsen Örs, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

Berktaş, Fatmagül: “Sunuş”, **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, No: 40, Mart 2009.

Best, Steven; Kellner, Douglas: **Postmodern Teori**, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998.

Bila, Fikret: “Bardakoğlu'nun Verdiği Mesajlar”, **Milliyet**, 5-Haziran-2008.

Bildirici, Faruk: “Bu Radyoları mı İstedik?”, **Hürriyet**, 14-Ekim-1997.

Bilici, Mücahit: “İslam'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı”, **İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri**, İstanbul, Metis Yayınları, 2000.

Bilgili, Alper: **The Re-Organization of the Main Islamic Communities In Turkey**, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006.

Bilgili, Alper: "Post-Secular Society and the Multi-Vocal Religious Sphere in Turkey", **European Perspectives**, Vol. 3, No: 2, 2011.

Bilgili, Alper: "An Ottoman Response to Darwinism: İsmail Fenni on Islam and Evolution", **British Journal for the History of Science**, Vol. 48, No: 4, 2015.

Binder, Leonard: **Islamic Liberalism**, Chicago, The University of Chicago Press.

Birtek, Faruk: "Bir Çağdaşlaşma/Çağdaşlaşamama Projesi: Bir Deneme", **Cogito**, No: 15, 1998, s. 178.

Bora, Tanıl: "Türkiye'de Siyasal İdeolojilerde ABD/Amerika İmgesi: Amerika: 'En' Batı ve 'Başka' Batı", **Modernleşme ve Batıcılık**, 2. bs., Ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul İletişim Yayınları, 2002.

Bourdieu, Pierre: **Outline of a Theory of Practice**, Çev. Richard Nice, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

Bozan, İrfan: **Devlet ile Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri, Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı**, İstanbul, TESEV Yayınları, 2007.

Bulut, Faik: **Tarikat Sermayesinin Yükselişi**, 2. bs., Ankara, Doruk Yayınevi.

Bunt, Gary R.: **Islam in the Digital Age**, London, Pluto Press, 2003.

Canan, İbrahim: **Kütüb-i Sitte: Muhtasarı Tercüme ve Şerhi**, Ankara, Akçağ Yayınları, 2008.

Castells, Manuel: "Enformasyon Teknolojisi ve Küresel Kapitalizm", **Küresel Kuşatma Karşısında**, Ed. Mustafa Armağan, İstanbul, Ufuk Kitap, 2004.

Chalmers, Alan F.: **Bilim Dedikleri**, Çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2008.

Cohen, Stephen P.: "U.S. Security in a Separatist Season", **Toward The Twenty-First Century**, Ed. Glenn Hastedt ve Kay Knickrehm, New Jersey, James Madison University, 1994.

Comscore "Turkey Has 7th Largest and Most Engaged Online Audience in Europe", 27 Mayıs 2009, (Çevrimiçi) http://www.comscore.com/Press_Events/Press_Releases/2009/5/Turkey_has_Seventh_Largest_Online_Audience_in_Europe. 20.08.2010.

Comte, Auguste: **Pozitif Felsefe Kursları**, Çev. Erkan Ataçay, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001.

Çakır, Ruşen: **Ayet ve Slogan**, İstanbul, Metis Yayınları, 1990.

Çakır, Ruşen; Bozan, İrfan: **Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün mü?**, İstanbul, TESEV Yayınları, 2005.

Çakır, Serpil: **Osmanlı Kadın Hareketi**, İstanbul, Metis Yayınları, 1994.

Çarkoğlu, Ali; Toprak, Binnaz: **Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset**, İstanbul, TESEV Yayınları, 2006.

Çarkoğlu, Ali; Kalaycıoğlu, Ersin: **Turkish Democracy Today**, London, I. B. Tauris, 2007.

Çarkoğlu, Ali: "Ideology or Economic Pragmatism?: Profiling Turkish Voters in 2007", **Turkish Studies**, Vol. 9, No: 2, 2007, s. 324.

Çiğdem, Ahmet: “Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon”, **Modernleşme ve Batıcılık**, 2. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.

Dağı, İhsan: “Transformation of Islamic Political Identity in Turkey: Rethinking the West and Westernization”, **Turkish Studies**, Vol. 6, No:1, Mart 2005, s. 25-27.

Dağı, İhsan: “Turkey’s AKP in Power”, **Journal of Democracy**, Vol. 19, No: 3, The Johns Hopkins University Press, Temmuz 2008, s. 26-28.

Dascal, Marcelo: **G. W. Leibniz: The Art of Controversies**, Dordrecht, Springer, 2008.

Dawison, Andrew: **Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik**, 2. bs, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.

Dedeoğlu, Beril: “Değişen Uluslararası Sistemde Türkiye-ABD İlişkilerinin Türkiye-Avrupa Birliği İlişkilerine Etkileri”, **Türk Dış Politikasının Analizi**, 3. bs., Der: Faruk Sönmezoğlu, İstanbul, Der. Yayınevi, 2004.

Demir, Vedat: **Türkiye’de Medya Siyaset İlişkisi**, İstanbul, Beta, 2007.

Dilthey, Wilhelm: **Selected Works: Introduction to the Human Sciences**, C.I, Ed. Rudolf A. Maakreel, Frithtjof Rodi, Princeton, Princeton University Press, 1991.

Dilthey, Wilhelm: **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999.

Dinç, Cüneyt: ‘Societal Cleavages and the Formation of the Turkish Party System since 1950’, **CEU Political Science Journal**, Vol. 7, No: 4, 2012.

Dinç, Cüneyt: Veiling and (Fashion-) Magazines – ‘ALÂ Dergisi’ as a case for a new consumer image of a new devout middle class in Turkey, **The Journal of International Social Research**, Vol. 7, No: 34, 2014.

Diyanet İşleri Başkanlığı: “Cami Sayısı”, (Çevrimiçi) http://www.diyamet.gov.tr/turkish/tanitim/istatistiksel_tablolar/2_cami/2_1_cami_sayisi.xls, 3 Haziran 2010.

Diyanet İşleri Başkanlığı:”Personel Sayısı”, (Çevrimiçi) http://www.diyamet.gov.tr/turkish/tanitim/istatistiksel_tablolar/1_personel/1_1_personel_sayisi.xls, 25 Temmuz 2010.

Diyanet İşleri Başkanlığı:”İlahiyat Fakülteleri”, (Çevrimiçi) <http://www.diyamet.gov.tr/turkish/linkler/linklerkatagori.asp?kategori=5>, 25 Temmuz 2010.

Doğan, Atıla: **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

Durkheim, Emile: **The Elementary forms of Religious Life**, Çev. Karen E. Fields, New York, Free Press, 1995.

Durkheim, Emile: **The Division of Labor in Society**, Çev. W. D. Halls, New York, The Free Press, 1997.

Durmuş, M. Ali: **Haberlerin Işığında Mehdi**, Ankara, Anlam Yayınları, 2003.

Dursun, Çiler: **TV Haberlerinde İdeoloji**, Ankara, İmge Kitabevi, 2001.

Ece, Hüseyin K.: **İslam’ın Temel Kavramları**, İstanbul, Beyan Yayınları, 2006.

Erman, Tahire: “The Impact of Migration on Turkish Rural Woman: Four Emergent Patterns”, **Gender and Society**, Vol. 12, No: 2, Nisan 1998.

Esposito, John: **İslam Tehdidi Efsanesi**, Çev. Ömer Baldık, Talip Küçükcan, Ali Köse, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2002.

Facebook “Average User Figures”, (Çevrimiçi) www.facebook.com/press/info-php?statistics, 12.07.2010

Fazlur Rahman: **İslam**, Çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 1999.

Festinger, Leon: **A Theory of Cognitive Dissonance**, Stanford, Stanford University Press, 1962.

Fortna, Benjamin C.: “Morality in Late Ottoman ‘Secular’ Schools”, **International Journal of Middle East Studies**, Cambridge University Press, Vol. 32, No: 3, Ağustos, 2000, s. 374.

Friedman, Thomas: **Küreselleşmenin Geleceği**, 3. bs., Çev. Elif Özsayar, İstanbul, Boyner Yayınları, 2003.

Fukuyama, Francis: **The End of History and the Last Man**, New York, Harper Collins Publishers, 2002.

Fuller, Graham E.: **Siyasal İslam'ın Geleceği**, Çev. Mustafa Acar, İstanbul, Timaş Yayınları, 2004.

Gadamer, Hang-Georg: **Truth and Method**, Çev. Joel Weinsheimer ve Donald Marshall, 2. bs., New York, Continuum International Publishing, 1989.

Gadamer, Hans-Georg: “Hermeneutik Problemin Evrenselliği”, Çev. ve Der: Hüsamettin Arslan, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.

Gallagher, Shaun: **Hermeneutics and Education**, Albany, State University of New York Press, 1992.

Gambetti, Zeynep: “İktidarın Dönüşen Çehresi: Neo-Liberalizm, Şiddet ve Kurumsal Siyasetin Tasfiyesi”, **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, No: 40, Mart 2009, s. 152.

Gazali, İmam: **İhyâu Ulûmi'd Din**, Çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1973.

Gramsci, Antonio: **Selections from the Prison Notebooks**, Çev. Quintin Hoare, New York, International Publishers, 1971.

Göle, Nilüfer: "80 Sonrası Politik Kültür", **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000.

Göle, Nilüfer: **Toplumun Merkezine Yolculuk**, Hazırlayan: Zafer Özcan, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2002.

Göle, Nilüfer: **Modern Mahrem**, 8. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2004.

Göle, Nilüfer: **Mühendisler ve İdeoloji**, 3. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2004.

Göle, Nilüfer: "Islamic Visibilities and Public Sphere", **Islam in Public**, Ed. Nilüfer Göle ve Ludwig Ammann, İstanbul, Bilgi University Press, 2006.

Görmez, Mehmet: "Türk Hukuk Mevzuatında Dini Kurumların Yeri ve Uygulama", **Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi**, Ed. İlyas Çelebi, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007.

Gözaydın, İştâr: **Diyanet**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.

Gunter, Michael M.; Yavuz, Hakan: "Turkish Paradox: Progressive Islamists versus Reactionary Secularists", **Middle East Critique**, London, Routledge, No: 16-3, 2007.

Gülalp, Haldun: "Globalization and Political Islam: The Social Bases of Turkey's Welfare Party", **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 33, No: 3, Ağustos 2001.

Gülalp, Haldun: "Kimlikler, Toplum ve İktidar", **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, No: 40, Mart 2009, s. 138.

Günaltay, Şemseddin: **Zulmetten Nura**, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 1998.

Hanafi, Hassan: **Islam in the Modern World: Tradition, Revolution and Culture**, Cairo, The Anglo-Egyptian Bookshop, 1995.

Hanioglu, M. Şükrü: **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1981.

Hanioglu, M. Şükrü: **The Young Turks in Opposition**, New York, Oxford University Press, 1995.

Hatipoğlu, İbrahim: **Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları**, İstanbul, Hadisevi, 2004.

Hegel, G. W. F.: **Elements of the Philosophy of Right**, Ed. Allen W. Wood, Çev. H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

Hobbes, Thomas: **Leviathan**, 3.bs., Çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Hobsbawm, Eric: **Kısa 20. Yüzyıl (1914-1991)**, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Sarmal Yayıncılık, 2003.

Howard, Douglas A.: **The History of Turkey**, Westport, Greenwood Press, 2001.

Hüseyin, Zuheyr: "Muhammed Abduh (1849-1905)", *Hamdard Islamicus*'dan Çev. M. Hilmi Baş, **Haksöz Dergisi**, No: 6/7, Eylül-Ekim 1991.

Inglehart, Ronald: **Modernization and Postmodernization**, Princeton, Princeton University Press, 1997.

ITU”The World in 2009: ICT Facts and Figures”, “ITU World Telecommunication/ICT Indicators Database”, International Telecommunication Union, (Çevrimiçi) http://www.itu.int/ITU-D/ict/material/Telecom09_flyer.pdf. 20.09.2010.

İbn Rüşd: **Faslü'l Makal**, Çev. Bekir Karlığa, İstanbul, İşaret, 1992.

İnalçık, Halil: “The Nature of Traditional Society: Turkey”, **Political Modernization in Japan and Turkey**, Ed. Robert E. Ward ve Dankwart Rustow, Princeton, Princeton University Press, 1964.

İnalçık, Halil: “Turkey Between Europe and the Middle East”, **Perceptions: Journal of International Affairs**, Vol.3, No: 1, Mart-Mayıs 1998, s. 6.

İnalçık, Halil: “Tarihsel Bağlamda Sivil Toplum ve Tarikatlar”, **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam**, Der: Fuat Keyman ve Yaşar Sarıbay, Ankara, Vadi Yayınları, 1998.

İncioğlu, Nihal Kara: “Türkiye’de Çok Partili Sisteme Geçiş ve Demokrasi Sorunları”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000.

İşcan, Mehmet Zeki: **Muhammed Abduh’un Dini ve Siyasi Görüşleri**, 2. bs., İstanbul, Dergah Yayınları, 1998.

Jeanneney, Jean-Noel: **Başlangıcından Günümüze Medya Tarihi**, 3. bs., Çev. Esra Atuk, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.

Johnson, James Turner: **The Holly War Idea in Western and Islamic Traditions**, 4. bs., Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2005.

Kafadar, Osman: **Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma**, İstanbul, Vadi, 1997.

Kafadar, Osman: ‘Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları’, **Modernleşme ve Batıcılık**, 2. bs, Ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem: **Yeni İnsan ve İnsanlar**, 10. bs., İstanbul, Evrim Yayınevi, 1999.

Kalaycıoğlu, Ersin: “1960 Sonrası Türk Politik Hayatına Bir Bakış: Demokrasi, Neo-Patrimonyalizm ve İstikrar”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000.

Kalaycıoğlu, E.; Sarıbay, Ali Y.: “Tanzimat: Modernleşme Arayışı ve Politik Değişme”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000.

Kant, Immanuel: **The Critique of Pure Reason**, Çev. J. M. D. Meiklejohn, Chicago, William Benton, 1971.

Kant, Immanuel: “To Perpetual Peace: A Philosophical Sketch”, **Perpetual Peace and Other Essays**, Çev. Ted Humphrey, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1983.

Kaplan, Pervin: “İmam Hatipli Sayısı 198.531”, **Habertürk**, 13-Mart-2010.

Kara, İsmail, **İslamcıların Siyasi Görüşleri 1**, 2. bs., İstanbul, Dergah Yayınları, 2001.

Kara, İsmail: **Cumhuriyet Türkiye’sinde Bir Mesele Olarak İslam**, 2.bs., İstanbul, Dergah Yayınları, 2008.

Karateke, Hakan T.: **Padişahım Çok Yaşa: Osmanlı Devletinin Son Yüzyılında Merasimler**, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2004.

Karlığa, Bekir: “Cihad ve Terör”, **Karizma**, Mart 2002.

Karpat, Kemal H.: **İslam'ın Siyasallaşması**, Çev. Şiar Yalçın, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.

Kazamias, Andreas M.: "Potential Elites in Turkey: Exploring the Values and Attitudes of Lise Youth", **Comperative Education Review**, Vol. 11, No: 1, Şubat 1967, s. 34-35.

Kazancıgil, Ali: "Türkiye'de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm", **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım.

Kâzım, Musa: "Tesettür-i Nisvân", **İslamiyat**, C. III, No: 2, Nisan-Haziran 2000, s. 184-187.

Kellner, Douglas: "Kültür Endüstrileri", Çev. ve Der: Erol Mutlu, **Kitle İletişim Kuramları**, Ankara, Ütopya Kitabevi, 2005.

Kepek, Yavuz; Yenitürk, N.: **Türkiye Ekonomisi**, 12. bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2001.

Keyder, Çağlar: "İktisadi Gelişmenin Evreleri", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Tarihi Ansiklopedisi**, C. IV, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993, s. 1065-1073.

Keyder, Çağlar: "İktisadi Gelişme ve Bunalım: 1950-1980", Çev. Ahmet Günlük ve Aydın Pesen, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3. bs., Der: İrvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998.

Keyder, Çağlar: "Türkiye Demokrasisinin Ekonomi Politikası", Çev. Nail Satlıgan, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3. bs., Der: İrvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998.

Keyman, E. Fuat: "Globalleşme ve Türkiye: Radikal Demokrasi Olasılığı", **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam**, Der: Fuat Keyman-Yaşar Sarıbay, Ankara, Vadi Yayınları, 1998.

Keyman, E. Fuat; Öniş, Ziya: "Globalization and Social Democracy in the European Periphery: Paradoxes of the Turkish Experience", **Globalizations**, Vol. 4, No: 2, Haziran 2007.

Kılıçbay, Mehmet Ali: "Atatürkçülük ya da Türk Aydınlanması", **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000.

Kierkegaard, Soren: **Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments**, Çev. Howard V. Hong ve Edna H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1992.

Marshall, Gordon: "Kimlik", **Sosyoloji Sözlüğü**, Ed. Gordon Marshall, Çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat, 1999.

Kindi: "İlk Felsefe Üzerine", **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, 2. bs., Ed. ve Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik, 2005.

Koçak, Cemil: "Siyasal Tarih (1923-1950)", **Çağdaş Türkiye 1908-1980**, 6.bs., Ed. Sina Akşin, İstanbul, Cem Yayınları, 2000.

Korlaelçi, Murtaza: **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi**, 2. bs., Ankara, Hece Yayınları, 2002.

Kömeçoğlu, Uğur: "New Sociabilities: Islamic Cafes in Istanbul", **İslam in Public**, Ed. Nilüfer Göle ve Ludwig Ammann, İstanbul, İstanbul Bilgi University Press, 2006.

Kramer, Heinz: **A Changing Turkey**, Washington D. C., Brookings Institution Press, 2000.

Kuhn, Thomas S.: **The Structure of Scientific Revolutions**, 2. bs., Chicago, The University of Chicago Press, 1970.

Kutub, Seyyid: **Fizilâl-il Kur'an**, 7. cilt, Çev. Hakkı Şengüler, Emin Saraç ve Bekir Karlığa, İstanbul, Hikmet Yayınevi, tarih yok.

Lakatos, Imre: **The Methodology of Scientific Research Programmes**, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Lewis, Bernard: "The Ottoman Empire and Its Aftermath", **Journal of Contemporary History**, Vol. 15, No:1, Haziran 1980, s. 28.

Lord, Charles: "Was Cognitive Dissonance Theory A Mistake", **Psychological Inquiry**, No: 3, 1992.

Magulies, R.; Yıldızoğlu, Ergin: "Tarımsal Değişim: 1923-70", Çev. Nehir Kalaycıoğlu, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3.bs., Der: İrvin Cemil Schick-Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998.

Marcuse, Herbert: **One-Dimensional Man**, Boston, Beacon Press, 1991.

Mardin, Şerif: "Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri: Türkiye'de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, Der: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990.

Mardin, Şerif: "Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, Der: Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990.

Mardin, Şerif: "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, Der: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990.

Mardin, Şerif: "Türk Tarihinde Nakşibendi Tarikatı", **Çağdaş Türkiye'de İslam**, Ed. Richard Tapper, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1991.

Mardin, Şerif: "Ideology and Religion in Turkish Revolution", **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 2, No: 3, Temmuz 1971, s. 206.

Mardin, Şerif: **Din ve İdeoloji**, 3. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 1998.

Mardin, Şerif: "Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü", Çev. Levent Köker, **Türk Modernleşmesi**, 14. bs., Der: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

Mardin, Şerif: "Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol", Çev. Mehmet Özden, **Türk Modernleşmesi**, 14. bs., Der: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

Mardin, Şerif: "Türk Düşüncesinde Batı Sorunu", **Türk Modernleşmesi**, 14. bs., Der: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

Mardin, Şerif: "19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", **Türk Modernleşmesi**, 14. bs., Der: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

Mardin, Şerif: **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, 5. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

Mardin, Şerif: **Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, 12. bs., Çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.

Mardin, Şerif: "Atatürkçülüğün Kökenleri", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, Der: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990.

McLuhan, Marshall: "Classroom without Walls", **Explorations in Communication**, 4. bs., Ed. Edmund Carpenter ve Marshall McLuhan, Boston, Beacon Press, 1968.

McLuhan, Marshall; Powers, B. R.: **The Global Village**, New York, Oxford University Press, 1989.

McLuhan, Marshall: **Gutenberg Galaksisi**, 2. bs., Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Morgenthau, Hans J.: **Politics Among Nations: The Struggle for Power and Peace**, New York, Alfred A. Knopf, 1978.

Mutlu, Erol: **Televizyon ve Toplum**, Ankara, TRT Yayınları, 1999.

Nickburcher"Facebook Usage Statistics by Country: 31 December 2009", (Çevrimiçi) <http://www.nickburcher.com/2009/12/facebook-usage-statistics-by-country.html>. 09.07.2010.

Nietzsche, Friedrich: **The Will To Power**, Çev. Anthony M. Ludovici, New York, Barnes and Noble, 2006.

Norris, Pippa, Ronald Inglehart: **Sacred and Secular**, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Ortaylı, İlber: **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, 16. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2003.

Ortaylı, İlber: **Batılılaşma Yolunda**, 4. bs., İstanbul, Merkez Kitapçılık, 2007.

Öcal, Mustafa: "Türk Hukuk Mevzuatında Din Eğitim ve Öğretiminin Yeri ve Uygulama Biçimi", **Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi**, Ed. İlyas Çelebi, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007.

Özel, Ahmet: "Cihad", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C.VII, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, s. 528-529.

Öniş, Ziya: “Turgut Özal and His Economic Legacy: Turkish Neo-Liberalism in Critical Perspective”, **Middle Eastern Studies**, Vol. 40/4, 2004, s. 114-122.

Öniş, Ziya; Şenses, Fikret: “Rethinking the Emerging Post-Washington Consensus: A Critical Appraisal”, **Development and Change**, No: 32, Bahar 2005.

Öniş, Ziya: “Conservative Globalists versus Defensive Nationalists: Political Parties and Paradoxes of Europeanization in Turkey”, **Journal of Southern Europe and the Balkans**, Vol. 9, No: 3, Aralık 2007.

Öniş, Ziya: **Post-War Development Performance of the Turkish Economy: A Political Economy Perspective**, 2003. (Çevrimiçi) <http://home.ku.edu.tr/~zonis/fall02/postwar.PDF>. 21.03.2010.

Öniş, Ziya: “The Political Economy of Turkey’s Justice and Development Party”, (Çevrimiçi) <http://home.ku.edu.tr/~zonis/publications.htm>, 20 Ağustos 2010.

Örs, Birsen: **Siyasal Gelişme ve Modernleşme Kuramları**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Masa Üstü Yayıncılık, 1997.

Örs, Birsen: “İdeoloji: Karmaşık Dünyayı Anlaşılır Kılmak”, **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, 2.bs., Der: H. Birsen Örs, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

Örs, Birsen: “Postmodern Dünyada İdeolojinin Dönüşümü”, **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, No: 40, Mart 2009, s. 2-4.

Özervarlı, M. Sait: “Muhammed Abduh”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. XXX, İstanbul, İSAM, 2005, s. 483.

Özyeğin, Gül: "The Doorkeeper, the Maid and the Tenant: Troubling Encounters in the Turkish Urban Landscape", **Fragments of Culture**, Ed. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber, London, I. B. Tauris and Co. Publishers, 2002.

Paley, William: "Natural Theology", **Philosophy of Biology**, Ed. Michael Ruse, New Jersey, Prentice Hall, 1989.

Pareto, Vilfredo: **The Mind and Society**, New York, Harcourt Brace, 1983.

Pehlivan, Battal: **Aleviler ve Diyanet**, 2. bs., İstanbul, Pencere Yayınları, 1994.

Pettifer, James: **The Turkish Labyrinth: Atatürk and The New Islam**, London, Penguin Books, 1998.

Platon: **Devlet**, 6. bs., Çev. Sabahattin Eyuboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1988.

Pixley, Michael M.: "The Development and Role of the Şeyhülislam in Early Otoman History", **Journal of the American Oriental Society**, Vol. 96, No:1, Ocak-Mart 1976, s. 91-95.

Popper, Karl R.: **Popper Selections**, Ed. David Miller, Princeton, Princeton University Press, 1985.

Popper, Karl R.: **Bilimsel Araştırmanın Mantığı**, Çev. İlknur Aka-İbrahim Turan, İstanbul, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1998.

Popper, Karl R.: **Tarihsiciliğin Sefaleti**, 4. bs., Çev. Sabri Orman, İstanbul, İnsan Yayınları, 2000.

Popper, Karl R.: **The Open Society and Its Enemies: The Spell of Plato**, Londra, Routledge Classics, 2005.

Popper, Karl R.: **Hayat Problem Çözmektir**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Ramadan, Tarık: **İslami Yenilenmenin Kökenleri**, Çev. Ayşe Meral, İstanbul, Anka Yayınları, 2005.

Rawls, John: **The Law of Peoples**, Cambridge, Harvard University Press, 2002.

Reyye, Mahmud Ebu: **Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması**, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1988.

Rıza, Reşid: **Gerçek İslam'da Birlik**, Çev. Hayreddin Karaman, İstanbul, İz Yayıncılık.

Roy, Oliver: **Globalized Islam**, New York, Columbia University Press, 2004.

RTÜK”Televizyon İzleme Eğilimleri Araştırması-2”, Ankara, Şubat 2009, (Çevrimiçi) http://www.rtuk.org.tr/sayfalar/DosyaIndir.aspx?icerik_id=0ff756b8-292d-4269-9dbc-2bbfe6782cf0, 17.06.2010.

RTÜK”Radyo Dinleme Eğilimleri Araştırması-2”, Ankara, Aralık 2009, (Çevrimiçi) http://www.rtuk.org.tr/upload/File/Radyo2_DinlemeEgilimleri10sub2010.pdf. 17.06.2010.

Rudy, Sayres S.: “Subjectivity, Political Evaluation, and Islamist Trajectories”, **Globalization and the Muslim World**, Ed. Birgit Schaebler, Leif Stenberg, New York, Syracuse University Press, 2004.

Sabah Gazetesi”Demokratik Açılımı En İyi Vaizler Anlatır”, Sabah Gazetesi, 4 Mart 2010, (Çevrimiçi) http://www.sabah.com.tr/Siyaset/2010/03/04/demokratik_acilimi_en_ iyi_vaizler_anlatir_35699792689, 20.05.2010.

Said, Edward W.: **Orientalism**, New York, Vintage Books, 1994.

Sarıbay, Ali Yaşar: **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam**, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2001.

Sarıbay, Ali Yaşar: “Türkiye’de Demokrasi ve Sivil Toplum”, **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam**, Der: Fuat Keyman ve Ali Yaşar Sarıbay, Ankara, Vadi Yayınları, 1998.

Sayılgan, Şevket: “Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de Yabancı Sermayenin Medyaya Girişi”, **Küreselleştirme Makinesi: Medya**, İstanbul, Beta, 2008.

Schick, İrvin Cemil; Tonak, E. A.: “Uluslararası Boyut: Ticaret, Yardım ve Borçlanma”, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3.bs., Der: İrvin Cemil Schick-Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998.

Sönmezoğlu, Faruk: “Türkiye Cumhuriyeti’nin Dış Politikasında Süreklilik ve Değişim”, **Türk Dış Politikasının Analizi**, Der: Faruk Sönmezoğlu, İstanbul, Der Yayınları, 2004.

Sönmezoğlu, Faruk: **Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi**, 4. bs., İstanbul, Filiz Kitabevi, 2005.

Spencer, Herbert: **İlk Prensipler**, Çev. Selmin Evrim, İstanbul Milli Eğitim Basımevi, 1947.

Starr, June: “The Role of Turkish Secular Law in Changing the Lives of Rural Muslim Woman 1950-1970”, **Law and Society Review**, Vol. 23, No: 3, 1989.

Steger, Manfred B.: **Globalism: The New Market Ideology**, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 2001.

Stiglitz, Joseph E.: **Globalization and Its Discontents**, New York, W. W. Norton and Company, 2002.

Stowasser, Barbara Freyer: **Women in the Quran, Traditions, and Interpretation**, Oxford, Oxford University Press, 1996.

Şentürk, Recep: **İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplum Bilim**, 2. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2006.

Tamimi, Azam: “Çağdaş Arap Dünyasında Demokrasiye Geçişin Önündeki Engeller”, Çev. Recep Şentürk, **İslam ve Demokrasi**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2000.

Tank, Pınar: “Political Islam in Turkey: A State of Controlled Secularity”, **Turkish Studies**, Vol. 6, No:1, Mart 2005, s. 11.

Tanör, Bülent: **Kurtuluş Kuruluş**, 9.bs., İstanbul, Cumhuriyet Kitapları, 2009.

Taslaman, Caner: “The Rhetoric of Terror and the Rhetoric of Jihad: A Philosophical and Theological Evaluation”, **Annals of Japan Association for Middle East Studies**, No: 22-2, 2006, s. 81-93.

Taslaman, Caner: **Evrin Teorisi, Felsefe ve Tanrı**, İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2007.

Taslaman, Caner: **Şerif Mardin ile Görüşme**, 2010.

Taslaman, Caner: **Mehmet Said Hatiboğlu ile Görüşme**, 2010.

Taslaman, Caner: **Hidayet Şefkatli Tuksal ile Görüşme**, 2010.

Tellal, Erel: “SSCB ile ilişkiler”, **Türk Dış Politikası**, 4. bs., Ed. Baskın Oran, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.

Thompson, Ian: **Odaktaki Sosyoloji**, Çev. Bekir Zakir Çoban, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2004.

Thompson, John B.: “Kitle İletişiminin Bazı Özellikleri”, Çev. ve Der: Erol Mutlu, **Kitle İletişim Kuramları**, Ankara, Ütopya Kitabevi, 2005.

Timur, Taner: “Osmanlı Mirası”, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3. bs., Der: İrvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998.

Tocqueville, Alexis de: **Democracy in America**, Çev. Arthur Goldhammer, New York, Library of America, 2004.

Toprak, Binnaz: "Civil Society in Turkey", **Civil Society in the Middle East**, C. II, Ed. Richard Norton, Leiden, Brill, 1996.

Toprak, Binnaz: "Dinci Sağ", Çev. Nail Satlıgan, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3. bs, Der: İrvin Cemil Schick, Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998.

Toprak, Binnaz: "Islam and Democracy in Turkey", **Turkish Studies**, Vol. 6, No: 2, Haziran 2005, s. 181.

Touraine, Alain: **Modernliğin Eleştirisi**, 4. bs., Çev. Hülya Tufan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002.

Tönnies, Ferdinand: **Community and Society**, Çev. Charles P. Loomis, New York, Dover Publications, 2002.

Tuksal, Hidayet Şefkatli: **Kadın Karşıtı Söylemin İslam Gelenegindeki İzdüşümleri**, 3. bs., Ankara, Kitabiyat, 2006.

Tunaya, Tarık Zafer: "Hâkimiyet-i Siyasiye ve Milli Egemenlik: Türkiye'de Siyasal Rejimin Meşruluğunun Dayandığı Temeller", **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa BasımYayım Dağıtım, 2000.

Tunaya, Tarık Zafer: **İslamcılık Akımı**, 2.bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

TÜİK "Dış Ticaret İstatistikleri", Türkiye İstatistik Kurumu, (Çevrimiçi) http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?tb_id=12&ust_id=4, 13.05.2010.

TÜİK Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Nüfus Sayımı Sonuçları, 2009", T. C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, Haber Bülteni, Sayı: 15, 25.01.2010, (Çevrimiçi) <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=6178>, 15.05.2010

TÜİK “Milletvekili Genel Seçimi”, 1973 ve 1977 Genel Seçim Sonuçları, T. C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, (Çevrimiçi) http://tuikrapor.tuik.gov.tr/reports/rwservlet?secimdb2=&report=tablo1_5077.RDF&p_il=0&p_s1=1&p_s2=2&p_s3=3&p_s4=4&p_s5=5&p_s6=6&p_s7=7&p_kod=1&desformat=html&ENVID=secimEnv, 20.06.2010

TÜİK “Milletvekili Genel Seçimi”, 1995 Genel Seçim Sonuçları, T. C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, (Çevrimiçi) http://tuikrapor.tuik.gov.tr/reports/rwservlet?secimdb2=&report=tablo1.RDF&p_il=0&p_s1=1&p_s2=2&p_s3=3&p_s4=4&p_s5=5&p_s6=6&p_s7=7&p_s8=8&p_s9=9&p_kod=1&desformat=html&ENVID=secimEnv, 20.06.2010

TÜİK “Milletvekili Genel Seçimi”, 1999 Genel Seçim Sonuçları, T. C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, (Çevrimiçi) http://tuikrapor.tuik.gov.tr/reports/rwservlet?secimdb2=&report=tablo1.RDF&p_il=0&p_s1=1&p_s2=2&p_s3=3&p_s4=4&p_s5=5&p_s6=6&p_s7=7&p_s8=8&p_s9=9&p_kod=1&desformat=html&ENVID=secimEnv, 20.06.2010

TÜİK”Milletvekili Genel Seçimi”, 2002 ve 2007 Genel Seçim Sonuçları, T. C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, (Çevrimiçi) http://tuikrapor.tuik.gov.tr/reports/rwservlet?secimdb2=&report=tablo1.RDF&p_il=0&p_s1=1&p_s2=2&p_s3=3&p_s4=4&p_s5=5&p_s6=6&p_s7=7&p_s8=8&p_s9=9&p_kod=1&desformat=html&ENVID=secimEnv, 20.06.2010

TÜİK”Milletvekili Genel Seçim Sonuçları”, T. C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, (Çevrimiçi)<http://www.tuik.gov.tr/secimdagitimapp/secim.zul, 20.06.2010>.

TÜİK “Nüfus ve Kalkınma Göstergeleri”, (Çevrimiçi) http://www.tuik.gov.tr/YayinListe.do?method=YayinListe&tb_id=63&ust_id=11, 10.07.2010.

TÜİK”2009 Yılı Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması Sonuçları”, T.C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, Haber Bülteni, Sayı:147, 18 Ağustos 2009, (Çevrimiçi) <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=4104>, 10.10.2010.

Ural, Murat: “Bir Toplumsal Röntgen: Radyo”, **Haksöz Dergisi**, No: 73, Nisan 1997.

Uyar, Mazlum: **Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri**, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2004.

Ülgener, Sabri F.: **Zihniyet ve Din: İslam, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlakı**, İstanbul, Derin Yayınları, 2006.

Ülken, Hilmi Ziya: **Türkiye Çağdaş Düşünce Tarihi 1**, İstanbul, Selçuk Yayınları, 1966.

Ülken, Hilmi Ziya: **Türkiye’de Çağdaş Düşünce Tarihi 2**, İstanbul, Selçuk Yayınları, 1966.

Vardar, Deniz: “Türkiye Avrupa Topluluğu/Avrupa Birliği İlişkileri”, **Türk Dış Politikasının Analizi**, 3. bs., Der: Faruk Sönmezoğlu, İstanbul, Der Yayınevi, 2004.

Viotti Paul R.; Kauppi, Mark V.: **International Relations Theory**, Boston, Longman Publishers, 1999.

Walzer, Michael: **Just and Unjust Wars**, New York, Basic Boks, 1992.

Weber, Max: **Sosyoloji Yazıları**, 2. bs., Çev. Taha Parla, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1982.

Wittgenstein: **Tractatus Logico-Philosophicus**, 4. bs., Çev. Oruç Aruoba, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003.

Wolcott, Peter, S. Goodman, “The Internet in Turkey and Pakistan”, Stanford, Center for International Security and

Co-operation, 2000, (Çevrimiçi) <http://iis-db.stanford.edu/pubs/11911/turkpakinternet.pdf>, 30 Mart 2010.

Yavuz, Hakan: **Islamic Political Identity in Turkey**, Oxford, Oxford University Press, 2003.

Yavuz, Hakan: **Modernleşen Müslümanlar**, Çev. Ahmet Yıldız, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2005.

Zipes, Jack: "Frankfurt Okulu ve Kültür Eleştirisi", Çev. ve Der: Erol Mutlu, **Kitle İletişim Kuramları**, Ankara, Ütopya Kitabevi, 2005.

