



**İSTANBUL MEDENİYET
ÜNİVERSİTESİ**

**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
KAMU YÖNETİMİ BİLİM DALI**

**TÜRKİYE’DE MODERNLEŞME VE İSLAMCILIK
(1980-2000)**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Orhan HAYAL

Haziran-2015



**İSTANBUL MEDENİYET
ÜNİVERSİTESİ**

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SİYASET BİLİMİ VE KAMU YÖNETİMİ ANABİLİM DALI
KAMU YÖNETİMİ BİLİM DALI

**TÜRKİYE’DE MODERNLEŞME VE İSLAMCILIK
(1980-2000)**

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Orhan HAYAL

Tez Danışmanı:
Yrd. Doç. Dr. İdil Tunçer KILAVUZ

Haziran-2015

ONAY

İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde yüksek lisans öğrencisi olan Orhan HAYAL'in hazırladığı ve jüri önünde savunduğu "Türkiye'de Modernleşme ve İslamcılık (1980-2000)" başlıklı tez başarılı kabul edilmiştir.

JÜRİ ÜYELERİ

İMZA

Tez Danışmanı:

Yrd. Doç. Dr. İdil Tunçer KILAVUZ

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Üyeler:

Prof. Dr. Hamza Ateş

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Doç. Dr. İdris Demir

İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Tez Savunma Tarihi: 06 Temmuz 2015

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü bünyesinde hazırladığım bu yüksek lisans tezinin bizzat tarafımdan ve kendi sözcüklerimle yazılmış orijinal bir çalışma olduğunu ve bu tezde;

- 1- Çeşitli yazarların çalışmalarından faydalandığımda bu çalışmaların ilgili bölümlerini doğru ve net biçimde göstererek yazarlara açık biçimde atıfta bulunduğumu;
- 2- Yazdığım metinlerin tamamı ya da sadece bir kısmı, daha önce herhangi bir yerde yayımlanmışsa bunu da açıkça ifade ederek gösterdiğimi;
- 3- Alıntılanan başkalarına ait tüm verileri (tablo, grafik, şekil vb. de dahil olmak üzere) atıflarla belirttiğimi;
- 4- Başka yazarların kendi kelimeleriyle alıntıladığım metinlerini kaynak göstererek atıfta bulunduğum gibi, yine başka yazarlara ait olup fakat kendi sözcüklerimle ifade ettiğim hususları da istisnasız olarak kaynak göstererek belirttiğimi,

beyan ve bu etik ilkeleri ihlal etmiş olmam halinde bütün sonuçlarına katlanacağımı kabul ederim.

Orhan Hayal

ÖNSÖZ

Müslüman çoğunluğa sahip Batı dışı bir toplum olarak yaklaşık iki yüzyıllık bir modernleşme/Batılılaşma ve sekülerleşme sürecini deneyimlemiş, İslami kimlik ve sembollerin kamusal görünürlüğüne kati sınırlamalar getirmiş Türkiye, son on yıllarda kurucu seçkinlerinin tahayyül edemeyeceği bir dönüşüme tanıklık etmektedir. Gericilik ve irtica olarak tasnif edilmiş İslam, değer ve sembolleriyle gün geçtikçe sınırlandığı özel alandan çıkarak kamusal bir mesele haline gelmekte, siyasetten ekonomiye, gündelik hayata, medyaya, edebiyata, sanat ve mimariye kadar pek çok alanda belirleyici olmaktadır. İslam'ın yeniden görünürlük kazanmasının en dikkat çeken örneği, başörtülü kadınların eğitim ve çalışma hayatında, özellikle modern/laik cumhuriyetin mabetlerinden üniversitelerde boy göstermeleridir. Bunun ötesinde Türkiye, İslamcı köklere sahip, İslami yaşam tarzlarıyla ön plana çıkan aktörlerin liderliğinde on üç yıllık bir Ak Parti iktidarını deneyimlemektedir.

Bu çalışma, yakın geçmiş ve deneyimlemekte olduğumuz zaman dilimi içerisinde İslam'ın yeni/modern görünümler kazanarak toplumsal hayatta belirleyicilik kazanmasının ve modern İslami görünümünün taşıyıcısı toplumsal aktör/faillerin yaşam tarzlarıyla İslami kimliği inşa etme, yeniden üretme ve içsel bir dönüşüme tabi tutma stratejilerinin, çalışmanın müellifinin zihninde harekete geçirdiği sorulara cevap arayışının bir ürünüdür.

Bu çalışmanın ortaya çıkmasında değerli katkılarından dolayı tez danışmanım Yrd. Doç. Dr. İdil Tunçer Kılavuz'a teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Enstitüsü'nün (İSAM) zengin kütüphanesinin katkıları olmaksızın bu tez yazılamazdı.

Son olarak araştırma sürecinde maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen aileme her an yanımda oldukları için teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ONAY	I
ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI.....	III
ÖNSÖZ	V
İÇİNDEKİLER	VII
KISALTMALAR	XI
ÖZET.....	XIII
ABSTRACT.....	XV
1. GİRİŞ	1
1.1. Kavramsal Çerçeve	9
1.1.1. Merkez-çevre ilişkileri	9
1.1.2. Bourdieu sosyolojisi	13
1.1.2.1. Habitus.....	14
1.1.2.2. Alan (Champ, Field).....	16
1.1.3. Yeni sosyal hareketler.....	18
1.2. Bölümler	24
2. MODERNLİK, GELENEK VE DİN.....	27
2.1. Modernlik ve Modernleşme.....	27
2.2. Sekülerizm ve Laisizm.....	32
2.3. Kemalist Modernleşme	38
2.3.1. Türk laisizmi	44
2.3.1.1. Hizipler arası mücadele ve tek-parti iktidarının kurulması	50
2.3.2. Kemalist milliyetçilik	59
2.3.3. Medenileştirme projesi: Kemalizm ve seküler habitusun inşası.....	64
2.3.4. Kemalizm ve kadın	70
2.3.4.1. Medeniyetçilik vektörü: Medeni Kanun.....	79
3. İSLAMİ CANLANMA.....	85
3.1. İslami Canlanmanın Kavramsallaştırılması: Fundamentalizm	87

3.1.1.	Çağdaş İslami hareketlerin kavramsallaştırılması: İslami fundamentalizm mi İslamcılık mı?.....	93
3.2.	Modern Bir İdeoloji Olarak İslamcılık	96
3.2.1.	İslamcılık ve modernlik	97
3.2.2.	Farklı İslamcılıklar.....	102
3.2.3.	Şiddet ve İslamcılık.....	105
3.2.4.	Şarkiyatçılık, İslam ve İslamcılık	107
3.2.4.1.	Olumlu Şarkiyatçılık örneği: Clifford Geertz ve “Islam observed”.....	111
3.2.5.	İslamcılığın yükselişine dair açıklamalar.....	112
3.2.6.	İslamcılığın sosyolojisi	119
3.3.	İslamcılığın Entelektüel Öncüleri	121
3.3.1.	Mevdudi ve İslami devlet kuramı	121
3.3.2.	Seyyid Kutub ve İslami dünya görüşü	129
3.3.3.	Ali Şeriatî ve İslami sosyoloji.....	134
4.	TÜRKİYE’DE İSLAMCILIK: GELİŞİM VE DÖNÜŞÜM.....	139
4.1.	İslamcı Siyasal Hareket.....	142
4.1.1.	1970’lerde İslamcı siyasal örgütlenme: Milli Görüş Hareketi.....	142
4.1.2.	Refah Partisi.....	150
4.1.2.1.	28 Şubat postmodern darbesi.....	160
4.1.3.	Adalet ve Kalkınma Partisi (Ak Parti).....	164
4.1.3.1.	Ak Parti’nin ortaya çıktığı kriz ortamı	164
4.1.3.2.	Ak Parti’nin kuruluşu ve iktidar oluşu	167
4.1.3.3.	Muhafazakâr-demokrat siyasal kimlik	169
4.1.3.3.1.	Muhafazakârlık	172
4.1.3.3.2.	İslamcılık ve muhafazakârlık.....	174
4.1.3.3.3.	Muhafazakâr demokrasi.....	176
4.1.3.4.	Dönüşümün nedenleri.....	182
4.1.3.5.	Ak Parti’ye dair sonul bir değerlendirme	186
4.2.	İslami Burjuvazi.....	190
4.2.1.	Mücadelenin tarihsel arka planı	191
4.2.1.1.	1960-1980 arası ithal ikameci dönem.....	191
4.2.1.2.	1980 sonrası ihracata dayalı dönem.....	193
4.2.2.	İslam ve kapitalizm	196
4.2.2.1.	Protestan ahlakı.....	198

4.2.2.2.	Weber tezi: patrimonyal otorite ve plebendel feodalizm	202
4.2.3.	MÜSİAD.....	207
4.3.	İslamcı Entelektüeller	213
4.3.1.	Türkiye’de entelektüel hayatın evrimi	213
4.3.2.	İslamcı entelektüeller	219
4.3.2.1.	Radikal İslamcı düşünce	219
4.3.2.2.	28 Şubat sonrası post-İslamcı düşünce	229
4.4.	İslamcılık ve Kadın	233
4.4.1.	İslamcı feminizm	239
4.4.2.	Örtünme ve İslamcılık	248
4.4.3.	Başörtüsü sorunu.....	255
5.	SONUÇ	261
	KAYNAKÇA	269
	ÖZGEÇMİŞ	295

KISALTMALAR

A.g.e	: Adı geçen eser
A.g.m	: Adı geçen makale
AB	: Avrupa Birliği
Ak Parti	: Adalet ve Kalkınma Partisi
ANAP	: Anavatan Partisi
AP	: Adalet Partisi
AYM	: Anayasa Mahkemesi
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
çev.	: Çeviren
DP	: Demokrat Parti
DYP	: Doğruyol Partisi
ed.	: Editör
FP	: Fazilet Partisi
GH	: Gülen Hareketi
IMF	: Uluslararası Para Fonu
MC	: Milli Cephe
MGH	: Milli Görüş Hareketi
MGK	: Milli Güvenlik Kurulu
MHP	: Milliyetçi Hareket Partisi
MNP	: Milli Nizam Partisi

MSP	: Milli Selamet Partisi
MÜSİAD	: Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği
RP	: Refah Partisi
SP	: Saadet Partisi
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
TCF	: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası
TOBB	: Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği
TÜSİAD	: Türkiye Sanayicileri ve İşadamları Derneği
vd.	: ve diğer

ÖZET

Bu tez, genel olarak İslamcılık olgusunu ve İslamcılığın Türkiye’deki toplumsal ve siyasal gelişimini, Batı dışı bir toplum olarak Türkiye’nin deneyimlediği modernleşme ve sekülerleşme bağlamında konu edinmektedir. Özel olarak, 1990’lar ile birlikte İslamcılığın bir sosyal hareket olarak toplumsal iktidar alanlarında; siyaset, ekonomi, entelijansiya, vd. güçlenmesini, İslamcı aktörler; siyasal partiler, burjuvazi, entelektüeller ve kadınlar bağlamında analiz etmektedir. Tez, 28 Şubat süreci ve Ak Parti üzerinden yapılan İslamcılığın iflas ettiği ya da dönüştüğüne dair okumaların, İslamcılığı siyasal aktör, hedef ve stratejilere indirgediğini, onun çok-boyutlu, çok-aktörlü bir sosyal hareket olduğu gerçeğini dikkate almadığını iddia etmektedir. Tez, söz konusu dönüşümün temel parametrelerini, İslamcı aktörler, özellikle İslami burjuvazi ve İslamcı entelektüeller üzerine yoğunlaşarak göstermektedir. Çalışma, İslamcılığın Türkiye’de gelişimini ve yaşadığı dönüşümü, Şerif Mardin’in merkez-çevre ilişkileri paradigmasında sunduğu tarihsel arka plan çerçevesinde Pierre Bourdieu sosyolojisinin habitus, alan ve sermaye kavramları üzerinden anlamayı önermektedir. Buna göre Osmanlı/Türk modernleşmesi, merkez ve çevre arasında kültürel bir fay hattı oluşturmuştur. Daha sonradan Kemalizm ve İslamcılık olarak belirginleşecek merkez ve çevreyi ayrıştıran/çatıştıran faktör, tarafların sahip oldukları farklı habitus/yaşam biçimleridir. Çevreye mensup İslamcı aktörler, siyasetten ekonomiye, entelijansiya kadar pek çok alanda, bu alanlarda hâkim grup Kemalist seçkinlere karşı kendi yaşam biçimleri ile mücadele içerisine girmektedirler. Tez, işte bu mücadelede tarafların benimsediği amaç, eylem ve stratejilerin, İslamcılığın sistem karşıtı, muhalif bir hareketten sistemle uyumlu, daha muhafazakâr bir harekete dönüşümünde kilit unsur olduğunu iddia etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslamcılık, Kemalizm, modernleşme, habitus, Ak Parti, İslami burjuvazi, İslamcı entelektüeller

ABSTRACT

This thesis analyzes the phenomenon of Islamism and social and political development of Islamism in Turkey in the context of modernization and secularization experienced by Turkey as a non-Western society. The thesis specially focuses on the rise of Islamism as a social movement in the social power fields; politics, economy, intelligentsia, etc. in the context of Islamist actors such as political parties, bourgeoisie, intellectuals and women, in 1990s. The thesis argues that explanations regarding the failure or transformation of Islamism by focusing on 28 February process and Ak Party, reduce Islamism to political actors, target and strategy and take no account of the fact that Islamism is a social movement with its multi-dimensions and multi-actors. The thesis discusses the basic parameters of transformation of Islamism through concentrating on Islamist actors, especially Islamic bourgeoisie and Islamist intellectuals. The study suggests that the rise and transformation of Islamism in Turkey can be understood with the concepts of Pierre Bourdieu's sociology such as habitus, field and capital in the context of historical background that was explained in Serif Mardin's center-periphery relations paradigm. According to this, Ottoman/Turkish modernization has created a cultural fault line between center and periphery. The factor which separates/puts in conflict the center and periphery, which later crystallises as Kemalism and Islamism, is the different habitus/way of lives of the parties. Islamist actors in the periphery, in many fields, from politics to economy and intelligentsia, competes with Kemalist elites who are dominant in these fields. This thesis argues that in their competition the goals, actions and strategies of the parties are the key factors in the transformation of Islamism from an anti-systemic, oppositional movement to a more compliant, conservative movement.

Keywords: Islamism, Kemalism, modernization, habitus, Ak Party, Islamic bourgeoisie, Islamist intellectual

1. GİRİŞ

Türkiye 1980’ler ile birlikte yeni bir zaman dilimine adım attı. Batılı ideolojiler, kapitalizm ve komünizmin oluşturduğu iki kutuplu dünyanın sonuna gelindiği, bir olgu olarak küreselleşmenin mekan ve zamanın bağlamsallıklarını kökünden değiştirdiği ve modernliğin değer ve kurumlarına yönelik esaslı bir postmodern eleştirinin geliştiği bu süreçte, Batı dışı bir toplum olarak modernleşmeyi radikal bir sekülerleşme/laikleşme ve medeniyet dönüşümü şeklinde deneyimlemiş olan Türkiye’nin kurucu seçkinlerince çerçevesi sekülerizm ve milliyetçilik ile çizilen ulusal kimlik ve kamusal alanı, İslamcılık ve Kürt hareketi gibi çevrede konumlanmış tikel kimliklerce aşındırılmaktadır.

Türkiye gibi modernleşme sürecinin başlarında toplumun büyük bir kesiminin bu sürecin dışında tutulduğu, ancak zamanla modernleşmenin sağladığı bir takım kazanımların yan etkisinin modernleşmeci seçkin azınlığın toplumsal iktidar alanlarında sahip olduğu hâkimiyeti sarstığı ve bunun sonucunda modernleşme sürecinin dışında tutulanların yukarı doğru toplumsal hareketliliğinin yaygın bir fenomen haline geldiği bir ülkede, toplumsal iktidar alanları üzerinde hâkimiyet iddiasında olan yeni aktörler ortaya çıkmaktadır.

Kemalist modernleşme sürecinde kamusal alandan tamamen tasfiye edildiği düşünülen İslam, yeni anlamlar ve görünümeler kazanarak, siyasal, ekonomik ve kültürel alanlarda yükselen yeni toplumsal aktörlerin yaşam tarzlarıyla, gündelik hayat pratikleriyle, tüketim alışkanlıklarıyla kamusal bir mesele haline gelmektedir. Böylece İslam, seküler-milliyetçi ulusal kimliğin dışladığı toplumsal kesimleri kuşatan modern bir kimlik şeklinde tezahür etmektedir.

Burada temel birkaç soru gündeme gelmektedir. Seküler-milliyetçi ulusal kimlik ve kamusal alanın dışında kalan çevresel unsurlar açısından bir aidiyet biçimi olarak inşa olunan İslami kimlik, Kemalist modernleşmenin radikal laisizmi açısından ne ifade

etmektedir? Türkiye'nin son otuz yılında siyasal ve toplumsal açıdan İslami kimlik ve taşıyıcısı İslamcı hareket neden bu denli bir öneme haiz olmuş, siyasetten ekonomiye ve kültüre kamusal meselelerin ve devlet-toplum ilişkilerinin merkezine oturmuştur? Siyasal aktörleri, burjuvazisi, profesyonel orta-sınıfları, entelektüelleri ve kadınlarıyla İslamcılık, modern toplum-geleneksel toplum karşıtlığı çerçevesinde geleneksel toplumun unsurlarının modernliğe karşı tepkisi olarak tasnif edilebilir mi?

Çağdaş İslamcı hareketler, Batı modernliği karşısında dinsel hatta medeniyetsel bir farklılık iddiası ile ortaya çıkmış, faaliyet gösterdikleri toplumları topyekûn yukarıdan aşağıya dönüştürme stratejileriyle sivil toplumun bir üyesi ve çoğulculuğun bir ögesi olmaktan ziyade tekçi ve totaliter bir hüviyete bürünmüşlerdir. Bu yönüyle İslamcılık, kamusal alanın İslam ahlakı uyarınca kontrolünü amaçlayan, yaşam tarzlarını, gündelik hayatı, kişilik oluşumlarını, cinsiyet ilişkilerini, bedenin sergilenişini, inanç ve dünyevi işleri yürütme biçimlerini İslamileştirmeyi amaçlayan siyasal ve toplumsal bir projeydi. Toplumun topyekûn dönüşümünü gerçekleştirmek adına siyasal devrimci bir strateji ile devleti ele geçirmeyi amaçlamaktaydı. Bu çerçevede modernist seçkinlerin yukarıdan aşağıya modernleşme stratejileriyle benzerlik taşıyan tekçi ve totaliter bir hüviyete sahipti. Ancak çoğulculuğu dışlayan, otoriter ve tekçi stratejilere dayanan böylesi bir dönüşümün sürdürülebilirliği oldukça sorunluydu. Özellikle 1979 İran İslam Devrimi, çağdaş İslamcı hareketlere tüm toplumun yukarıdan aşağıya, idareden, hukuka, eğitime, bilimi, yaşam biçimlerine, kişilik oluşumlarına ve inanç dünyasına kadar İslamleştirilmesi noktasında rehberlik etmiştir. Ancak İslamcı hareketlerin benimsediği bu siyasal devrimci gaye, kendi sınırlılıklarını ortaya koymuş, özeleştirilerini geliştirmelerine kaynaklık etmiştir.

Türkiye'de İslamcı hareket, İran İslam Devrimi'nin de etkisiyle siyasal devrimci bir stratejiyle sistem karşıtı bir hüviyete bürünmüştür. Ancak Türkiye'nin siyasal ve toplumsal özgünlüğü, böylesi bir İslamcılığın sınırlılıklarını ortaya koymuştur. Türk İslamcılığı, devleti ele geçirmek suretiyle toplumsal dönüşümü gerçekleştirme hedefinde başarılı olamasa da, seküler-milliyetçi ulusal kimlik tarafından dışlanan toplumsal kesimleri harekete geçirebilmiş ve bu kesimleri kuşatan bir aidiyet biçimi olarak modern bir İslami kolektif kimlik inşa edebilmiştir. Modernleşmenin kazanımlarından ve siyasal merkezden dışlanan çevresel unsurlar, İslamcılığın oluşturduğu İslami kimlik içerisinde harekete geçmişler ve Kemalist seçkinlerce

sınırları çizilen, dinseliliğin temsiline müsaade etmeyen tekçi kamusal alanın sınırlarını aşındırmışlardır. İslamcılık içerisinde seferber olan sosyal aktörler, İslami kimliğin sunduğu değer ve semboller ile toplumsal iktidar alanlarında hakim Kemalist seçkinler ile mücadele içerisine girmişlerdir. Siyasal, ekonomik, kültürel, sanatsal, edebi, entelektüel olarak sıralanabilecek bu toplumsal alanlara mündemiç sosyal sermayelerin denetimini ele geçirmek üzere verilen mücadelede benimsenen stratejiler, İslamcı sosyal aktörlerin yeni görünümeler kazanarak melezleşmeleri sonucunu doğurmuştur.

Bu tezde, İslamcılığın Türkiye’de siyasal ve sosyal bir fenomen olarak gelişmesinin Kemalist modernleşmenin amaçladığı medeniyet dönüşümüyle yakın ilişki içerisinde olduğunu savunuyorum. Kemalist seçkinler, Osmanlı siyasal seçkinlerinden devraldıkları Batılılaşma sürecini idare, hukuk ve eğitim gibi kurumsal dönüşümle sınırlandırmamışlardır. Kurumsal modernleşmenin ötesinde toplumun yaşam biçimlerini, adabı muâşeretini, bedensel görünümelerini, cinsiyet ilişkilerini dönüştürmeyi amaçlamışlardır. Bu amaç, İslam’ın gündelik hayat üzerinde son derece belirleyici olduğu bir toplumda, medeniyet dönüşümünü ifade etmiştir. Kemalizm’in kurumsal modernleşmenin ötesinde medeniyet dönüşümünü amaçlaması, kendi sınırlılıklarını da ortaya koymuştur. Kırsal bir toplumda, Batılılaşmanın beraberinde getirdiği medeniyet dönüşümü, toplumun sınırlı bir kesiminde etkisini göstermiştir. İslam, toplumun çoğunluğu açısından belirleyici değerler sistemi olmayı sürdürmüştür.

Çok-partili siyasal hayata geçişle birlikte toplumsal çevre açısından önemini koruyan İslam, merkez-sağ partilere eklenilerek temsil olanağına kavuşmuştur. 1960’ların sonuna gelindiğinde ise Cumhuriyet döneminde İslami değer ve sembollerin taşıyıcısı tarikat ve cemaatlerin desteğiyle ilk İslamcı siyasal parti kurulmuştur. Böylece İslami kesimler, siyasal hayatta doğrudan temsil olanağına kavuşmuştur. Sanayileşme, kentleşme ve modern eğitimin yaygınlaşması, modernist seçkinlerin beklentilerinin aksine dinseliliğin azalmasına yol açmamış, İslam’ın yeniden kamusal bir mesele haline gelmesinin zeminini hazırlamıştır. İslami değer ve semboller, kırsaldan kent mekanlarına taşınmış, modern eğitim kurumlarında okuyan yeni kentli kuşaklar, İslamcı hareketin aktörleri haline gelmiştir. Böylesi bir zeminden beslenen İslamcılık, 1980’lerde kendi seçkinlerini üretmiştir. Bu seçkinler, ekonomik ve kültürel hayatta

varlık göstererek modern bir İslami kimliğin inşasına katkı sunmuşlardır.

1980'lerin ekonomik liberalleşme döneminin sunduğu fırsat alanlarından faydalanan İslamcı seçkinler, yeni bir toplumsal grup olarak yukarı doğru toplumsal hareketliliği temsil etmiş ve siyaset, ekonomi, entelijansiya gibi toplumsal iktidar alanlarında Kemalist kesimlerin hâkimiyetini sarsmış ve bu alanlara özgü ekonomik, kültürel, sosyal ve simgesel sermayenin kompozisyonunu kendi İslami habituslarınca şekillendirme mücadelesi içerisinde girmişlerdir. Bu çerçevede İslamcılık, siyasal ve sosyal aktörleriyle yerleşik seküler düzeni devrimci bir stratejiyle yıkma ve İslami bir düzen tesis etme arayışı içerisinde olmuştur. Siyasal aktörleriyle iktidarı ele geçirerek devletin idari ve hukuki yapısını, sosyal aktörleriyle de gündelik hayata içkin cinsiyet ilişkilerini, kamusal görünüşleri, yaşam biçimlerini, tüketim alışkanlıkları ve davranış kalıplarını, kişilik oluşumlarını İslamileştirmeyi amaçlamıştır. Ancak İslamcılık üzerine yapılan çalışmaların önemli bir bölümü, hareketin siyasal aktörlerinin hedef ve stratejilerine odaklanmakta ve İslamcılığı siyasal İslam'a indirgemektedir. Böylece siyasal İslam'ın başarısızlığını, İslamcılığa tahvil etmektedirler. İslamcılığa dair açıklamalarda hâkim olan iflas ve dönüşüm tezleri, 28 Şubat postmodern darbesiyle Refah Partisi'nin iktidardan uzaklaştırılması, İslamcı siyasal hareketin parçalanarak *yenilikçi* kanat öncülüğünde kurulan Ak Parti'nin parti programı ve seçim beyannamelerinde demokrasi, insan hakları, laiklik, ekonomi ve dış politika gibi konularda İslamcı argümanlarını terk etmesi, İslami kimlik yerine muhafazakâr demokrat bir kimlik benimsemesi üzerine yoğunlaşmaktadır.

Bu tezde, İslamcılığı siyasal harekete indirgeyen, sosyal bir fenomen olma özelliğini dikkate almayan bu tür yaklaşımlara karşı İslamcı hareket içerisinde mobilize olan sosyal aktörlere odaklanmayı öneriyorum. İslamcılığa dair açıklamaların İslamcı karşı-seçkinler olarak gelişen İslami burjuvazi, orta-sınıflar, İslamcı entelektüeller ve kadınların kamusal alanda var olma adına verdikleri mücadeleleri, yaşam stratejilerini, gündelik hayat pratiklerini, toplumun farklı sektörleriyle etkileşimlerini dikkate alması gerekmektedir. Özellikle İslamcı sosyal aktörlerin toplumsal hayattaki farklı iktidar alanlarında seküler kesimler ile karşılaşmalarını ve bu karşılaşmalarda benimsedikleri yaşam stratejilerini incelemek gerekmektedir.

İslamcılık kavramıyla 1960'larda Mevdudi, Seyyid Kutub ve Ali Şeriatî gibi

entelektüellerin kapitalizm ve sosyalizm gibi ideolojilere karşı İslam'ı siyasal, ekonomik ve sosyal bir düzen olarak ideolojikleştiren çalışmalarının etkisiyle Müslüman ülkelerde gelişen, 1970'lerde toplumsallaşan ve İran İslam Devrimi ile radikalleşen hareketleri kastediyorum. İslamcı hareketlerin gelişmesi, çoğunlukla sosyo-politik ve sosyo-ekonomik etmenlerle açıklanmaktadır. Bir başka hakim açıklama ise özcü ve etnik-merkezci bir okuma yaparak İslam'ın bizatihi kendisinin modernleşemeyeceği, dolayısıyla reform ve laiklik düşüncesine yabancı olduğu varsayımına dayanmaktadır. Her iki açıklama da; biri modernliğin İslam dünyasında neden olduğu yapısal krizlere, diğeri ise İslam'ın özüne fazlasıyla göndermede bulunduğu için İslamcılığın gelişmesinde etkili olan toplumsal ve kültürel boyutları dikkate almamaktadır.

İslamcılığı, Müslümanların tarihin öznesi olmaktan çıktıkları, dolaysız bir isimden dahi yoksun kalarak “geri kalmışlık” ve “zayıflık” ile tasvir edildikleri, Batı medeniyetinden “özde” farklı oluşlarıyla tanımlandıkları, tarihin ve bilginin sahipliğinden dışlandıkları modern dönemde, Müslüman özneyi yeniden keşfetmelerini sağlayan toplumsal bir hareket olarak değerlendiriyorum. Bu yönüyle İslamcılığın 1960'lardan sonra Avrupa'da gelişen yeni sosyal hareketlerle benzerlikleri söz konusudur.

İslamcılık, zorlayıcı bir şekilde ahlaklı Müslüman yaratmayı ve bunun için modern devletin araçlarına başvurmayı amaçlasa da Müslümanlara fail olma imkanı sunmaktadır. Bu geri döndürülemez bir şekilde Müslüman bireyin inşasına giden süreçtir. Çünkü İslamcı hareket içerisinde mobilize olan aktörler, cemaat ahlakının sınırlarını aşındırmaktadır. İslamcılığın İslam ahlakı çerçevesinde bir cemaat toplumu oluşturmayı amaçladığı ve bireye karşı cemaati öncelediği vaki olmakla birlikte, bugün Türkiye'de kendilerini herhangi bir kolektivite içerisinde konumlandırmaya gerek duymaksızın kamusal alanda var olan, farklı toplumsal sektörlerle etkileşim içerisine giren, İslami ahlak ve modernite arasında seçmeci yakınlıklar kuran ve bunu yaşam stratejisi olarak benimseyen Müslüman bir fail ortaya çıkmaktadır. Bu Müslüman fail, bir yandan kendisine rejim tarafından çizilen sınırları aşarak İslami kimliğin kamusal alana taşıyıcılığını yapmakta, diğeryandan gündelik hayat içerisinde İslami kimliği modernite ile eklemleyerek melezleşmektedir.

Böylece İslamcılık, siyasal devrimci, sistem-karşıtı boyuttan Müslümanların yaşam biçimleri ve gündelik hayatlarına odaklanan, İslami farklılığın kamusal sergilenişini ve ahlaki konuları önceleyen bir boyuta doğru evrilmektedir. Bundan böyle İslamcı-modernist/seküler çelişkisi siyasal alandan toplumsal alana doğru yönelerek, yatay bir düzlemde Bourdieu'nun habitus olarak kavramsallaştırdığı yaşam biçimleri arasındaki farklılık üzerinden kendisini ifade etmeye başlamıştır. Çelişki yaşam biçimleri, zevk tanımları, kadın-erkek ilişkilerine dair anlayışları, mekanın kullanımı, inanç ve dünyevi işlerin düzenlenişine dair bir boylama taşındığında İslamcılık, Müslümanlığı modern bir kimlik olarak tanımlamak suretiyle modern dünyada seküler olandan farklı bir konumlanışa talip olmaktadır. Siyasal devrimci hüviyetiyle son derece sınırlı bir toplumsallaşma potansiyeline sahipken, toplumsal alanda bir dip akıntı şeklinde dinseliliğin artışı, dolayısıyla İslam'ın yeniden kamusal meselelere ve kişilik oluşumlarına yön veren, yaşam biçimlerini şekillendiren bir hüviyete bürünmesini sağlamaktadır.

Günümüz Türkiye'sinde İslam, hiç olmadığı kadar toplumu kuşatan, değer ve sembollerin kaynağı haline gelmiştir. Siyasetten ekonomiye, kültüre, moda, sanata, mimariye, eğlence ve tatil alışkanlıklarına, servet edinme ve harcama biçimlerine yön vermektedir. Ancak İslam'ın toplum ve birey hayatında kazandığı bu belirleyicilik ve kamusal alanda edindiği görünürlük, geleneksel İslam anlayışları ve Müslüman kimliğinden tanıdık, modernist seçkinlerce “gericilik”, “irtica” ya da “bağnazlık” olarak tanımlanan biçiminden oldukça farklıdır. Siyasal hedef ve stratejileri önceleyen İslamcılık, kolektif olarak kendisini ifade etme gereği duymayan, bireyselleşen ve kendisini yeni mekanlarda konumlandıran (TV, konser salonları, plajlar, festivaller, gönüllü kuruluşlar) bir İslami kimliğe doğru evrilmektedir.

Bu çalışmada İslamcılığın sadece siyasal hareket içerisinde kurumsallaşmış yapı ve aktörler ile bu aktörlerin benimsediği siyasal hedef ve stratejilerle sınırlandırılmayacağını iddia ediyorum. Bunun çok daha ötesinde İslamcılığı, gündelik hayatlarında çeşitli yaşam stratejilerine sahip sosyal aktörleri de bünyesinde barındıran toplumsal bir fenomen olarak ele alıyorum. İslamcılık, Müslümanlığı modern bir kimlik haline getirerek İslamcı aktörlerin siyasal, ekonomik, kültürel, entelektüel, sanatsal, edebi, vd. modern toplumsal hayata içkin alanlarda var olmalarını olanaklı kılmaktadır. İslamcı aktörler ile geleneksel Müslüman kimliğinden

farklılaşarak İslam'ı salt bir inanç sistemi olarak anlamayan, toplumsal hayattaki farklı aidiyet biçimlerine sahip aktörler ile mücadele edebilmeleri için kendilerine bir takım değer ve semboller sunan bir kimlik olarak benimseyen Müslümanları kastediyorum.

Çağdaş İslamcılığın siyasetle ilgilendiği bir gerçektir. İslamcılık gücünü dinin siyasallaşmasından, mevcut toplumsal ve siyasal düzenle olan kendi çatışmacı ilişkisinden devşirmektedir. Burada da İslamcılığın siyasal boyutu ve siyasal aktörleri kaçınılmaz olarak ön plana çıkmaktadır. İslamcılığı sosyal hareketler kuramının yaklaşımıyla yorumlamak ise İslamcılığı salt siyasal alana ve aktörlere indirgemeksizin, İslamcılığı şekillendirmekte olan, ancak her zaman siyasal bir içeriğe sahip olmayan ve tümüyle siyasal terimler ve hareket içinde ifade edilmeyen alt akımları açıklamayı mümkün kılmaktadır.

Nilüfer Göle, sosyal hareketler yaklaşımının İslamcı hareketlerin güncel boyutlarına, dolayısıyla oturmamış, dinamik ve değişim içindeki karakterine vurgu yaptığını belirtir. Böylece sosyal hareketler kuramı, Müslüman kimliğin yeniden tanımlanma ve kolektif olarak talep edilme yollarını teşhis etmeye; din ve geleneğin, laik ve modernleşme yanlısı seçkinlerin kültürel programına karşı koyarak ve bu programla çatışarak nasıl benimsendiği ve yorumlandığını anlamaya olanak tanır.¹

İslamcılığı bir sosyal hareket olarak ele almanın, siyasal İslam'ın yalnızca dışarıdan değil, bizzat kendi bünyesindeki aktörler aracılığıyla içsel dönüşümünü, siyasal iktidarı ele geçirme önceliğinin yerini kamusal alanda dinseliliğin görünürlüğünü arttırma ve sivil İslam'ın gelişimine bırakmasını anlamak için uygun bir zemin sunduğunu savunuyorum. İslamcılık, katılımın siyasal biçimlerini benimseme, açık toplumun sınırlamalarına uyum sağlama ya da onu reddetme yoluyla, piyasa ekonomisi ve küresel yaşam biçimlerinin etkisinin yanı sıra, kendi içinden de dönüşüme tabi tutulmaktadır. Dışsal etkilerden daha çok bizzat kendi bünyesindeki aktörler; siyasal, mesleki, ekonomik ve kültürel alanlarda modernliğin vaz ettiği tarzları benimseme yoluyla İslamcılığı içsel olarak dönüştürmektedir. İslamcılar, kendi

¹ Nilüfer Göle, *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine* (İstanbul: İletişim, 2011): 21. Mısır özelinde İslamcılığın gelişimini inceleyen Carrie R. Wickham'ın *Mobilizing Islam: Religion, Activism, and Political Change in Egypt* adlı çalışması, sosyal hareketler kuramının "kaynak seferberliği" yaklaşımına önemli bir örnek teşkil etmektedir. Carrie R. Wickham, *Mobilizing Islam: Religion, Activism and Political Change in Egypt* (New York: Cambridge University Press, 2002). Ayrıca İslamcılık incelemelerinde kaynak seferberliği yaklaşımına bir başka örnek için bkz. Quintan Wiktorowicz (ed), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach* (Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 2004).

mesleki hedeflerini, girişimci/yatırımcı ilişkilerini, kültür eleştirilerini oluştururken toplumun diğer katmanları ile etkileşim içerisinde girmekte, bireysel ve bağımsız düşünme tarzları geliştirmektedirler. Bu da bizzat hareketin kendi içerisinde öncelikli ideolojik ve kolektif hedeflere dair bir gerilimin yaşanmasına neden olmaktadır. Bu bağlamda denilebilir ki, varlıklarını ve güçlenmelerini İslami hareketin toplumsal seferberliğine borçlu olan İslamcı aktörler, modern kent mekanları, küresel iletişim ağları, kamusal tartışmalar, tüketim kalıpları ve piyasa kuralları ile karşı karşıya geldiklerinde, bireyselleşmekte, kolektif İslami kimlikten belirli ölçüde bağımsız düşünce tarzları geliştirmekte, toplumun diğer katmanları ve hatta mücadele içerisinde oldukları seküler habitus ile etkileşim ve alışveriş sürecine girmektedirler. Bu nedendir ki, İslamcı hareketi salt yekpare bir yapı içerisinde siyasal hedeflere indirgeyen “Siyasal İslam’ın sonu” tezlerinin aksine, İslamcılığın giderek artan bir şekilde kimlik ve kültürel talepleri önceleyen yeni sosyal hareketlere benzer bir hareket hüviyetine büründüğünü iddia ediyorum. İslamcılık, iktidar hedefi ve siyasal stratejilerinden bağımsız olarak, İslami tanımları dönüştürmekte, yeni aktörler/seçkinler yaratmakta, yeni toplumsal mekanlar üretmekte, benlik ve modernliğe ilişkin hâkim kültürel değerleri sorgulayarak yeni servet edinme ve harcama biçimleri geliştirmektedir. Böylece çerçevesi laik ve homojen bir şekilde seküler seçkinler tarafından çizilen kamusal alan, İslamcılar vasıtasıyla İslami bir dilin kullanılmasıyla, kamusal yaşamda İslami ahlakın kabul ettirilmeye çalışılmasıyla, yeni servet edinme ve harcama, giyim, davranış, vd. biçimlerle İslami farklılığın görünür kılınmasıyla “işgale” uğramaktadır.

1.1. Kavramsal Çerçeve

1.1.1. Merkez-çevre ilişkileri

İslam'ın Türkiye'de üstlendiği rolü açıklamak adına başvurulabilecek en tutarlı yol Osmanlı-Türk tarihinde devlet-toplum ilişkilerini genel bir bağlam içerisine yerleştiren merkez-çevre kavramsallaştırmasıdır. Derin bir toplumsal ayrışmayı ifade eden merkez-çevre kavramsallaştırması önde gelen Amerikalı sosyal bilimci Edward Shils tarafından geliştirilmiştir. Shils, merkez-çevre kavramını şu şekilde tanımlamıştır:

Makrososyolojik olarak gözlenen her toplum, merkez ve çevre olarak yorumlanabilir. Merkez, ekonomik, yönetsel, siyasal ve askeri otoriteyi uygulayan ve dini, edebi, vd. kültürel sembolleri oluşturan ve yaygın kurumları ve rolleri barındırır. Çevre ise emirlerin ve inançların alıcısı ve bunları kendiliğinden oluşturmeyen ve yayılmasına neden olmayan; bölüşümde, ödüllendirmede ya da itibarda, vd. daha aşağıda bulunan toplumun tabakalarını ya da sektörlerini kapsar.²

Shils, toplum bir merkeze sahip derken bunun mekânsal bağlamdan çok daha öte bir anlam ifade ettiğini belirtir. “Merkez, mekânsal bir fenomen değildir. Hemen hemen her zaman toplumun yaşadığı sınırlı bir alan içerisindeki kesin bir konuma daha fazla ya da daha az denk gelir. Ama onun merkeziliğinin geometri ile ilgisi hiç yoktur, coğrafya ile ise biraz vardır.” Merkez, değer ve inançların alanına ilişkin bir fenomendir. Toplumu yöneten; değerlerin, inançların ve sembollerin merkezidir. “Merkezdür çünkü nihaidir ve indirgenemez.”³

Şerif Mardin 1973 yılında yayınlanan klasikleşmiş makalesi “Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?” de Shils'in toplum analizine dair ortaya koyduğu merkez-çevre paradigmasını, toplumsal ayrışma ve bunun siyaset üzerindeki etkilerini açıklamak için Türkiye'ye uyarlamıştır. Mardin'e göre kökleri Osmanlı sosyal ve siyasal düzenine dek uzanan merkez-çevre çatışması “yakın zamanlara kadar Türk siyasetinin temelinde yatan en önemli sosyal bölünme olmuş ve bir yüzyılı aşkın modernleşme sürecinde de ayakta kalmıştır.”⁴ Mardin'in sosyal bölünmeyi merkez ve

² Edward Shils, *Center and Periphery: Essays in Macrosociology* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1975): 39.

³ Edward Shils, “Center and Periphery”, *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi* (Routledge & Kegan Paul, 1961): 117.

⁴ Şerif Mardin, “Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?”, *Daedalus* 102, sayı 1 (Kış 1973): 169-190

evre deyimleri ile kavramsallaştırmasının coğrafi anlamdan çok kültürel anlam taşıdığının altını çizmek gerekir.

Devletin siyasi ve ekonomik kontrol iddiası, onun kültürel stnlge sahip olması tarafından desteklenmekteydi. Çevrenin görece heterojenliğine karşılık, yöneten sınıf aşır derecede trdeşti; bu, her şeyden önce, kültürel bir fenomendi. Burada biri pozitif diğeri negatif nitelikte iki unsur ayırt edilebilir. Bir yandan, tüm devlet mekanizmasına, Sultan'ın ululuğu efsanesi işlemişti; öte yandan, sıradan ölümlülerin resmi kültürün sembollerine erişimi üzerinde sınırlamalar vardı. Nüfusun büyük kesimi için, göçebe ya da yerleşik, kırsal ya da kentli, bu kültürel ayırım, onların çevredeki varlıklarının en çarpıcı özelliğiydi.⁵

Osmanlı klasik döneminde beraya-reaya/tebaa ya da yönetenler-yönetilenler şeklinde formüle edilen merkez-evre ayırışması, vergi verenler ile vergiyi temellük edenler arasında fonksiyonel bir boyut da taşımaktaydı. Klasik dönemde bu ayırışmanın şiddetli bir çatışmaya dönüşmediğinin altını çizmek gerekir. Çünkü merkezin kendisini tanımladığı kültürel kodlar ile evreninkiler arasında ayırışmadan ziyade uyum söz konusuydu. Bunun yanı sıra yönetenler içerisindeki ilmiye sınıfını oluşturan ulema, merkez ile evre arasında önemli bir aracı kurum işlevini yerine getirmekteydi.

Modernleşme süreci, klasik Osmanlı dönemindeki toplumsal ayırışmanın üzerinde derin etkiler bırakmış ve ona çatışmacı bir karakter kazandırmıştır. Özellikle Batı tarzı eğitim kurumlarının imparatorlukta kurumsallaşması ve bu kurumlardan yetişenlerin Batılı değerler ile donanarak imparatorluğun yeni seçkin kadrolarını oluşturması, merkezin kültür kodları dolayısıyla merkezin evre ile ilişkileri üzerinde dönüştürücü etkide bulunmuştur. Diğer yandan eğitim ve yargı alanlarında yapılan reformlar sonucunda kültür üzerindeki tekelinin ortadan kaldırılmasıyla ulemanın merkezdeki önemi azalma göstermiştir. Merkezi değerler sisteminin çevreye aktarılması noktasında aracı işlevi gören ulemanın tasfiye süreci, merkez ile evre arasındaki kültürel ayırışmanın şiddetlenmesine neden olmuştur. Reformlar sonucunda statü ve iktidar kaybına uğrayan ulema, evre ile eklemlenerek ona İslami bir karakter kazandırmıştır. Böylece çevrenin klasik dönemdeki türdeşliği ortadan kalkmış ve merkeze karşı yürütülen mücadelede farklı katmanlar aynı kampta bir araya gelmiştir.⁶

Ergun zbudun, bu durumun Türkiye'nin daha sonraki siyasi gelişmeleri üzerinde önemli etkiler doğurduğunu söyler. Buna göre, merkeziyetçi ve laik bürokratik seçkinlere karşı gelişen İslami muhalefet kaynaşmış ve i içe geçmiş bir yapı arz

⁵ A.g.m, s. 173.

⁶ A.g.m, s. 178.

etmiştir. Böylece merkez içerisinde yaşanan hizipleşmeler sonucunda merkezden kopan gruplar, Demokrat Parti örneğinde olduğu gibi arkalarına güçlü bir halk desteği alabilmişlerdir.⁷

Tek-parti döneminde CHP'nin kitle mobilizasyonuna önem vermeyen bir elit kadro partisi hüviyetini muhafaza etmesi, merkezle çevre arasındaki ikiliği sürdürmekle kalmamış ve hatta derinleştirmiştir.⁸ Mardin, CHP'nin kırsal kesimlerle ilişki kurma noktasında başarısız olduğunu, Ankara hükümetinin ilk yıllarında “halka yönelik” hareketinin ise çoktan zayıfladığını ve hükümet ile köylüler arasında yeni ağlar kurma olasılıklarının değerlendirilemediğini belirtir. “Gerçekte tarım sektörünün kıt kaynakları, Türkiye'nin yeniden inşasının önemli bir bölümünü finanse etmekteydi. Ancak hala köylü kredi, sosyal yardım ve Türkiye'nin bazı bölgelerinde, koruma için ayanlara bağımlıydı.”⁹ Frederick W. Frey'e göre Türk devriminin özü, Batılılaşmış aydınların zapt ettikleri kırılğan köprübaşının genişletilip pekiştirilmesine ve her türlü tehdiye karşı güvenliğinin sağlanmasına odaklanmış olmasıdır. Türk devrimi, “alttan gelen bir devrim, köylü kitlelerden başlayarak toplumu yeniden şekillendirme yolunda bir teşebbüs değildi. Böyle bir teşebbüs, ne hareketin tarihçesine, ne de liderlerinin tutumlarına uygun düşerdi. Üstelik bu tür bir yaklaşımın gerektireceği görev, çok ağırdı. Gelişme halindeki milletlerin çoğunda olduğu gibi, daha küçük bir tutamak, daha kolay kavranabilecek bir kaldıraç gerekliydi”.¹⁰ Mardin de benzer şekilde Kemalistlerin kitle mobilizasyonundan ziyade önceliği devletin tahkim edilmesine vermesini şu şekilde ifade etmektedir:

Cumhuriyet döneminde bürokratik sınıf mensupları, kendilerini köylülerle özdeşleştirme düşüncesine sahip değillerdi. Elbette bu, Türkiye'de gözlenen köy sorunu üzerine geniş bir literatürün verildiği bir döneme ve köy enstitülerine yönelik adil olmayan bir ön yargı olabilir... Düzenlemelerin dayatılması vasıtasıyla yukarıdan aşağıya doğru bütünleşme, Osmanlı sosyal mühendisliğinin temelinde yatan genel yaklaşımdı. Kemalizmin karakteristik özellikleri, bu toplum anlayışının hala hâkim olduğunu göstermektedir... Kemalistler, *düzenlemeye* dair iyi bir anlayışa sahiptilerdi, ama toplumun yeniden yapılandırılması için kitlelerin mobilize edilmesi gerektiği yönündeki devrimci-mobilize edici yönü ihmal ettiler... Cumhuriyet ideolojisi ile sosyalleşmiş kuşaklar, dini veya etnik grupları, Türkiye'nin karanlık çağlarından kalma gereksiz unsurlar olarak önemsiz saydılar. Onlarla karşılaştıklarında onlara öyle davrandılar... Atatürk,

⁷ Ergun Özbudun, *Türkiye'de Parti ve Seçim Sistemi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2011): 15.

⁸ A.g.e, s. 24.

⁹ Mardin, a.g.m, s. 183.

¹⁰ Frederick W. Frey, *The Turkish Political Elite* (Cambridge: The M.I.T. Press, 1965): 40-42. Frey, modernleşme süreci ile kurumsallaşan Batı tarzda eğitim kurumlarının, daha sonradan Türkiye'de yaşanan siyasal gelişmelere doğrudan etkide bulunduğunun altını çizerek bu tespiti yapar. Frey'e göre Atatürk devrimlerinin öncelikli hedefi bu kurumlarda yetişmiş eğitimli insanların siyasal katılımını sağlamak ve bu insanların içerisinde yer aldığı Türk entelijansiyasının Batılılaşma sürecini tamamlamaktır. Eğitimsiz kitlelerin siyasal katılımı ve ekonomik koşullarının iyileştirilmesi ise ikincil konumdaydı.

siyasal mobilizasyon ya da sosyal yapı da radikal değişikliklere angaje olmak suretiyle yapamadığını, ideoloji yoluyla yapmaya çalışıyordu. Nitekim ayrılıkçı olarak şüphe duyulan Türk kırsalı, bu politikalarla merkeze yaklaştırılmadı.¹¹

Özbudun, Mardin ile benzer bir teşhisle tek-parti döneminde merkez-çevre ikileşmesinin derinleştiğini ve çok-partili siyasal hayata geçilmesiyle birlikte bu ikileşmenin CHP-DP tarzında şekillendiğini belirtir. Daha da ileri giderek, bu ikileşmenin Türkiye'de siyasal temsil, katılım ve toplumsal bölünmeyi öncelikle belirlediğini söyler. “CHP tek-parti yönetiminin katı laikçilik ve Türk milliyetçiliği (Türkleştirme) politikaları, daha sonraki on yıllarda, İslami muhalefet ve Kürt milliyetçiliği gibi başka çevresel kültürel bölünme çizgilerinin ortaya çıkmasına yol açtı.”¹²

Cumhuriyet ile birlikte şiddetlenen merkez ve çevre arasındaki ikilikte, merkezi temsil eden Kemalist seçkinler türdeş bir yapı arz ederken çevrenin merkez kadar homojen bir yapı arz etmediğini belirtmek gerekir. Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren merkez ile mücadelesinde çevresel muhalefeti mobilize eden hareketler gelişmesine rağmen, bu hareketlerin tam anlamıyla çevresel muhalefetin içerisinde çıktığını söylemek güçtür. Kurtuluş Savaşı ve sonrası dönemde ilk mecliste İkinci Grup ve ardından halefi Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (TCF), Kemalist merkeze karşı çevresel muhalefeti harekete geçirmiştir. Ancak bu iki muhalif siyasal yapının da tam anlamıyla çevre ile özdeş olduğunu söyleyemeyiz. Nitekim İkinci Grup ve halefi TCF, çevre ile benzer İslamcı ve âdem-i merkeziyetçi eğilimleri seslendirse de esas olarak lider kadroları, merkezden devşirilmiştir. Bu nedenle bu iki muhalefet hareketini ve ardılları sayılabilecek DP, AP ve ANAP gibi Türk siyasetine damgasını vurmuş, her biri çevresel muhalefetin siyasal temsilciliğini üstlenmek suretiyle iktidar olmuş merkez-sağ partileri, tam anlamıyla çevrenin siyasal temsilcisi olarak değerlendirmek yanlıştır. Bunun yerine bu partileri, merkez içerisinde farklılaşan bir eğilim ve merkez içerisinde yürütülen merkeze hâkim olma mücadelesinin çevresel muhalefet ile iletişim kurabilmiş hizbi olarak nitelemek daha doğrudur.

Türkiye'de 1970'li yıllara kadar çevresel muhalefeti doğrudan temsil edebilecek bir siyasal hareket ortaya çıkmamıştır. Bu aslında Türkiye'deki mücadelenin merkez

¹¹ Mardin, a.g.m, s. 184.

¹² Özbudun, a.g.e, s. 25.

içerisindeki hizipler arasında gerçekleştiğinin bir göstergesidir. Lider kadrosuyla ve söylemi ile ilk kez çevresel muhalefetin içerisinden çıkan İslamcı Milli Görüş Hareketi'dir. 1970'li yıllarda her ne kadar sınırlı bir toplumsallaşmaya ve temsil kabiliyetine sahip olsa da, merkez ve çevre arasındaki mücadeleye yeni bir boyut kazandıran İslamcılığın yükselişi ve doğrudan temsil kabiliyetine kavuşmasıdır. Nitekim Milli Görüş Hareketi'nin (MGH) siyasal partileri, gelecek on yıllara damgasını vurmuştur. 12 Eylül askeri darbesinin ardından ivme kazanan İslamcılığın siyasal örgütlenmesi Refah Partisi (RP), esas itibarıyla sosyal tabanını dindar-muhafazakâr kesimler oluştursa da geniş bir çevresel muhalefeti harekete geçirebilmiştir. Nihayetinde 1994 mahalli seçimlerinde İstanbul ve Ankara gibi büyükşehirlerde yönetimi elde etmiş, 1995'e gelindiğinde ise genel seçimlerden birinci parti çıkarak Refah-Yol koalisyonunda cumhuriyet tarihinde ilk kez İslamcı bir lider, Necmettin Erbakan başbakan olmuştur. RP'nin iktidar olması şu anlama gelmektedir: Cumhuriyet tarihinde ilk kez çevre kendi içerisinden çıkardığı “organik” bir hareketle iktidar olmuştur. Kemalist merkezin, buna cevabı ise oldukça sert bir şekilde 28 Şubat sürecini beraberinde getirmiştir. Ancak bu askeri-sivil müdahale, çevrenin iktidar üzerindeki iddialarını kısa bir süre gündemden kaldırmasına neden olmuş, 2002 yılında Milli Görüş Hareketi'nin kadrolarından oluşan Ak Parti, daha geniş bir çevresel muhalefeti harekete geçirmek suretiyle tek başına iktidar olmuştur. Özbudun, Ak Parti'nin bir çevre partisi olduğunu şu şekilde ifade etmektedir:

AKP'nin seçmen tabanının sosyolojik çeşitliliğine rağmen, bütün bu unsurlar arasındaki ortak payda, laikçi ve vesayetçi bürokratik merkez tarafından dışlanmış olmalarıdır. AKP, toplumun muhafazakâr değerlere sahip marjinalleştirilmiş ve ayrımcılığa uğratılmış sektörlerinin partisi olmak açısından, gerçek anlamda bir çevre partisidir.¹³

1.1.2. Bourdieu sosyolojisi

Pierre Bourdieu'nin sosyolojisinin temelini sosyal bilimlere hâkim olan birey-toplum düalizmine çözüm getirme ve nesnellik-öznellik üzerinden kurgulanan karşıtlığı aşma düşüncesi oluşturur. Bourdieu amacını şu şekilde aktarır:

Bir yanda eylemi eyleyicisiz, mekanik bir tepki olarak gören nesnelcilik, öte yanda eylemi bilinçli bir niyetin kararlı bir şekilde yerine getirilmesi, kendi amaçlarını belirleyen ve akılcı hesaplara faydayı azamiye çıkartan bir bilincin özgür projesi olarak tanımlayan öznelcilik olmak üzere iki tuzağa düşmemeye gayret ediyorum.¹⁴

¹³ A.g.e, s. 48.

¹⁴ Pierre Bourdieu ve Loic Wacquant, *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten (İstanbul: İletişim, 2014): 110.

Bu çerçevede yapısalcı ya da faili merkeze alan yönelimlerden birini tercih etmek yerine bu karşıtlığı aşma girişimiyle yola çıkar. Analizinin kalkış noktası bireysel eylem ve toplumsal yapı arasındaki ilişkisellik olan Bourdieu şu sorulara cevap arar:

İnsan eylemine hangi saikler yön verir? Bireyler, anaakım akademik sosyolojinin çoğu örneğinde öne sürüldüğü gibi dışsal nedenlere tepki olarak mı eylemde bulunur? Bireysel eylemi, ‘kültür’ mü, yoksa ‘toplumsal yapı’ mı yoksa ‘üretim tarzı’ mı belirler? Yoksa failler, sosyal bilimlerdeki fenomenolojik ve yorumlayıcı ekollerde veya akılcı aktör kuramında iddia edildiği üzere, kendilerine ait teşhis edilebilir sebeplerle mi eylemde bulunurlar? Buna bağlı olarak, sosyal bilimin davranışlara ilişkin değerlendirmelerinde, aktörlerin kavrayışlarının epistemolojik statüsü ne olmalıdır? Durkheimci gelenekte olduğu gibi, epistemolojik açıdan güvenilir oldukları gerekçesiyle bir kenara mı bırakılmalıdırlar? Yoksa hermeneutik geleneğindeki gibi, bilimsel değerlendirmelerin temel yapı taşları olarak mı görülmelidirler? Bu sorular,..., fail ile yapı arasındaki ilişki sorununa işaret eder.¹⁵

David Swartz, fail-yapı/nesnellik-öznellik ikiliğini aşma çabası içerisinde Bourdieu’nun eylemi, mikro ve makro düzeyleri, iradeci ve belirlenimci boyutları, birbirini dışlayan açıklama biçimlerinde yalıtılmak yerine tek bir kavramsal hamle içerisinde bütünleştirdiğini belirtir. Böylece Bourdieu, eylemi kültüre, yapıya ve iktidara bağlayan, yapısalcı bir eylem kuramı geliştirmiştir. Bu kuram, kültürel sermaye kavramı ile birlikte habitus kavramına zemin oluşturur.¹⁶

1.1.2.1. Habitus

Türkiye’de sosyal bölünmenin kaynağının merkez ve çevre ikiliğine dayandığı tespit edildiğinde aslında burada birbiri ile rekabet halinde iki farklı habitusun varlığından söz edilebilir. Merkez, seküler kimlik, değer ve semboller sistemini benimsemiş Kemalistlerin konumlanışını ifade ederken çevre, her ne kadar merkez kadar türdeş olmasa ve farklı eğilimleri bünyesinde barındırsa da İslami kimlik, değer ve semboller sistemine işaret eder. Tarihsel süreç içerisinde oluşan merkez ve çevre ikiliği, kabaca yöneten ve yönetilenler arasındaki ayrıma işaret etmektedir. Ancak modernleşme sürecinin ardından bu ayrışma farklı bir boyut kazanmıştır ve birbirinden farklı iki tür habitus ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri seküler habitus, diğeri ise İslami habitustur.

Bourdieu’nun, habitusa dair kullandığı tanım şu şekildedir:

... [K]ahıcı, tercüme edilebilir yatkınlıklar [eğilimler, alışkanlıklar] sistemi, yapılandırıcı yapılar olarak işlev görmeye yatkın, yani, herhangi bir şekilde kurallara itaat olmaksızın nesnel olarak ‘düzenlenebilir’ ve ‘normal’ olan temsiller ve eylemlerin yapılandırıcı ve üretim ilkeleri olarak sonuçlara dair bilinçli bir hesaplamayı ya da o sonuçları elde etmek için gereken işlemler hakkında bir ustalığı gerektirmeksizin, hedeflerine nesnel olarak uyarlanabilen ve bir idarecinin

¹⁵ David Swartz, *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu’nun Sosyolojisi*, çev. Elçin Gen (İstanbul: İletişim, 2013): 21.

¹⁶ A.g.e, s. 22.

[conductor] orkestra edici eyleminin ürünü olmaksın kolektif olarak orkestra olabilen yapılanmış yapılar.¹⁷

Bu çerçevede tarihsel, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel bağlamlar dahilinde yapılandırılmış bir yapı ve yapılanma mekanizması olarak işlev gören habitus, failin eylemlerinin güdüleyicisidir ve ona beklenmedik yeni koşulların üstesinden gelebilmesi adına gerek duyduğu stratejileri sağlar.

Bourdieu'ya göre ekonomik ve sosyal durum (senkronik ve ardıl zamanlı temsilleri içerisinde sermayenin hacmi ve dağılımı) arasında kurulan ilişki ve yaşam tarzları evreni içerisinde denk gelen konumla ilgili ayırt edici karakteristikler olan habitus, hem eylem ve ürünleri hem de bu eylemleri ayırt edici bir işaretler sistemi içerisinde görünür hale getiren önyargıları açıklamayı mümkün kılan bir şekilde inşa edildiğinde anlaşılır. Bourdieu, bununla ilişkili olarak; “birisi öğretmenlerin aristokratik sofuluklarından ya da küçük burjuvazinin gösterişinden söz ettiğinde, bu grupları sadece onların özelliklerinden birisi ile tanımlamıyor, aynı zamanda onların tüm özelliklerini ve onların ya da diğer insanların özelliklerine dair onların tüm yargılarını üreten ilkeyi adlandırmaya çalışıyor” der.¹⁸

Habitus sadece eylemleri ve eylemlere yönelik algıyı örgütleyen bir yapılandırıcı yapı değildir, aynı zamanda yapılandırılmış bir yapıdır: o, toplumsal uzayın [social world] algısını sistemleştirmenin, mantıksal sınıflara bölmenin bir kuralı, kendi sistemi içerisinde toplumsal kategorilere ayırmanın içselleştirilmesinin bir tezahürüdür.¹⁹

Bu çerçevede fail, bir sosyal grup ya da sınıfın üyesi olarak birtakım düşünce ve eylem yatkınlıkları edinir. Böylece failin eylemleri üyesi olduğu grubun diğer mensupları ile benzerlik taşır. Yaşam biçimi olarak da formüle edilebilecek bu yatkınlıklar kümesi, habitusun sistematik olarak yeniden üretilmesini sağlar. Habitusun sistematik olarak üretimi, bireyleri ve grupları kuşatan; ev, mobilya, parfüm, giysi, kitap, vd. tüketim kalıpları ile kendilerini diğer birey ya da gruplardan farklılaştırmalarını sağlayan spor, oyun, eğlence, vd. pratiklerin içerisinde bulunur. Birey ya da grupların sahip olduğu tüketim kalıpları ile sosyal pratikler, kendi özgün habituslarının bütününe ifade eder ve yeniden üretilir. Zevk, arzu ve kendine mal etme kapasitesi, yaşam biçiminin üretici birer formülü, tüketim kalıplarının kendine özgü mantığı içerisinde aynı niyeti ifade

¹⁷ Pierre Bourdieu, *Outline of a Theory of Practice*, çev. Richard Nice (Cambridge: Cambridge University Press, 1977): 72.

¹⁸ Pierre Bourdieu, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, çev. Richard Nice (London: Harvard University Press, 1984): 170.

¹⁹ A.g.e.

eden ayırt edici tercihlerin birleştirilmiş bir dizisidir. Kişinin dünya görüşü, kullandığı dil, giyim ve yeme tercihleri, bedeni, zamanını değerlendirme şekli, vd. içerisinde bulunduğu habitusun tanımlanmasında belirleyicidir.²⁰ Böylece kişi ve mensup olduğu sosyal grup, yaşam biçimleri ile toplumsal hayattaki farklı varoluşsal koşullarca üretilmiş habituslardan ayrışır.

Bourdieu'nun eylem kuramının temel unsuru olan habitus, Türk modernleşmesi ile oluşan toplumsal bölünme, merkez-çevrenin tarihsel bağlamı içerisinde vücut bulan ve 1990'lar Türkiye'sine damga vuran İslamcılar ve Kemalistler/modernleşmeciler arasındaki mücadelenin anlaşılır kılınmasını sağlayacak bir çerçeve sunmaktadır.

1.1.2.2. Alan (Champ, Field)

Bu iki habitusa mensup failer, Bourdieu'nun bir başka kavramsallaştırması olan alanlar içerisinde birbirileri ile mücadele içerisine girmektedirler. “Alan” (champ) Bourdieu'nun sosyolojisindeki kilit mekânsal metaforlardan biridir. Alan, habitusun işlev gördüğü toplumsal ortamın yapısını belirler. “Alan terimleriyle düşünmek, *bağıntısal* düşündürmektir”²¹ diyen Bourdieu, çözümleyici açıdan alanı, “konumlar arasındaki nesnel bağıntıların konfigürasyonu ya da ağı”²² olarak tanımlamaktadır. “Alanlar; malların, hizmetlerin, bilginin ya da statünün üretildiği, dolaşıma girdiği ve temellük edildiği arenaları ve aktörlerin bu farklı sermaye türlerini biriktirip tekellerine alma mücadelesinde işgal ettikleri rekabete dayalı konumları ifade eder.”²³ Swartz, alan kavramının Bourdieu'nun düşüncesinin üst-kuramsal boyutunu yansıttığını belirtir.

Alan kavramı, her şeyden önce pozitivizme yönelik bir düzeltme aracıdır. Alanlar, ilişkisel akıl yürütme tarzına dayanan kavramsal inşalardır... İkincisi, alan kavramı Bourdieu'nun sınıf indirgemeciliğine ve kaba materyalizme karşı giriştiği tartışmanın ana mecrasıdır... Üçüncü olarak Bourdieu alan kavramını kültürel pratiklere dair idealist yorumları reddetmek amacıyla geliştirmiştir. Alan analizi, kültürel üretimi şekillendiren mücadelenin toplumsal koşullarına dikkat çeker.²⁴

Bu alanları; siyasal alan, ekonomik alan, kültürel alan, vd. sıralamak mümkündür. Her alanın kendine özgü işleyişleri olmasına rağmen, tüm alanları belirleyen genel yasalar vardır. Bu “değişmez yasalar”, alanlara yapısal karakteristiğini verir. Bu genel

²⁰ A.g.e, s. 173-175.

²¹ Bourdieu ve Wacquant, a.g.e, s. 80.

²² A.g.e, s. 81.

²³ A.g.e; Swartz, a.g.e, s. 167.

²⁴ A.g.e, s. 169-170.

yasalardan biri, alan türlerinden herhangi birinin egemenleri ile onların yerine talip olanlar arasında sürekli bir mücadele söz konusu olmasıdır.²⁵ Alana yeni giren ile alanın özgül sermayesi üzerinde hegemonyası olan egemen arasında sermayenin tanımı ve dağıtım şekli noktasında devamlı bir mücadele vardır. Alandaki baskın gruplar savunmacı reflekslere sahiptirler. Alandaki hâkimiyetlerini sağlayan ilkeleri korumak için alana yeni girenlerle mücadele ederler. Alana yeni girenler ise baskın grupların alanda yeniden üretimlerini sağlayan *doxa* yı (sabit kanaati) sarsmak için yeni stratejiler geliştirirler.²⁶ Alan içerisinde egemenler ile alana yeni girenler; koruma, takip ve alt-üst etme stratejilerini ardışık olarak kullanırlar. Koruma stratejisini, alandaki statülerini korumak isteyen baskın gruplar takip eder. Muhtemel bir değişim, baskın grubun alanın sermayesinin tanımı, dağıtım ve yeniden-üretimi üzerindeki hâkimiyetini ortadan kaldıracı olduğundan, bu grup statükonun devamından yanadır. Eğer bir değişim gerekiyorsa, bunun kendi kontrolleri altında olmasını isterler. Alana yeni girenler için benimsenen taktik ise takiptir. Bu gruplar, hâkim konumlar elde etmek için uygun fırsatları kollarlar. Takip stratejisi, “heterodoks” heyecanlarla alana yeni girenlerin hâkim alanın cazibesine kapılıp nasıl ortodokslaştıklarını gösterir. Alt-üst etme stratejisi ise alanın var olan hâkim *doxa* sını en esaslı şekilde sorgulayan marjinal gruba aittir. Bourdieu, strateji kavramı ile failsiz ve bilinçli olmayan bir eylem üretim kuramına sahip yapısalcılıktan ayrılır. Zira Bourdieu’nun belirlediği stratejiler, alan hâkimiyeti üzerine mücadele veren faillerin, bilinçli eylem üretimine işaret eder.²⁷

Alanın mücadeleye değer bir şey olduğuna dair egemenler ile alana yeni girenler arasında zımni bir uzlaşma söz konusudur. Bourdieu, alanın mücadele edilmeye değer olduğuna dair bu zımni uzlaşma *illusio* adını verir. Her alan; dini, sanatsal, bilimsel, ekonomik, vd. belli pratik formlarıyla ve temsilleri yoluyla, faillerin *illusio*’ya dayalı arzularını meşrulaştırır. “Örneğin din sosyolojisinde çağdaş tartışmalar dini pratik eğilimleri ve tipleri etrafında döner, ama sekülerleşme taraftarları da dahil olmak üzere herkes, her şeyden önce dinin üzerinde konuşulmaya değer olduğunu varsayar.”²⁸

Alanın büyük ölçüde kendi içsel mekanizması tarafından belirlenmesi ve belli bir

²⁵ Pierre Bourdieu, *Sociology in Question*, çev. Richard Nice (California: Sage, 1993): 72.

²⁶ Pierre Bourdieu, *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, ed. Randal Johnson (Cambridge: Columbia University Press, 1993): 83.

²⁷ Ali Kaya, “Pierre Bourdieu’nun Pratik Kuramının Kilidi: Alan Kavramı”, *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, ed. Güney Çeğin, Emrah Göker, vd. (İstanbul: İletişim, 2014): 403.

²⁸ Swartz, a.g.e, s. 178.

dereceye kadar da dış dünyadan bağımsız olması alanın yapısal bir karakteridir:

Yüksek derece farklılaşmış toplumlarda, toplumsal kozmos, diğer alanları düzenleyen mantık ve zorunluluklara indirgenemeyecek mantık ve zorunluluğun yeri olan görece bağımsız mikrokozmosların bütünüdür. Örneğin sanat alanı, din alanı ya da iktisadi alan, farklı mantıklara tabidir: İktisadi alan, tarihsel olarak, 'işin iş olduğu' (business is business) ve duygusal akrabalık, arkadaşlık ve sevgi ilişkilerinin ilke olarak dışlandığı evren şeklinde ortaya çıkmıştır; sanat alanıysa tersine, maddi kâr yasasının reddiyle ya da tersine çevrilmesiyle kurulmuştur.²⁹

19. yüzyılda başlayan ve cumhuriyetin ardından radikal bir şekle bürünen Türk modernleşmesi, Şerif Mardin'in merkez-çevre ilişkileri kavramsallaştırması ile formüle ettiği toplumsal bölünmeye kaynaklık etmiştir. Türk modernleşmesi ile iki farklı dünya görüşü, tüketim ve davranış alışkanlığı, bedensel görünüme sahip iki farklı insan tipi ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki, merkezde konumlanan, devlet aygıtı, ekonomik ve kültürel araçları elinde tutan Kemalist seçkinler, diğeri ise esasen merkezdekiler gibi homojen bir yapı arz etmeyen çevredekilerdir. Merkez, Batılı seküler bir habitus/yaşam biçimine sahipken, buna karşın çevredekiler heterojen bir yapı arz etmelerine rağmen İslami bir yaşam biçimi benimsemişlerdir. Bu çerçevede Türkiye'deki toplumsal iktidar ilişkilerine/mücadelelerine karakteristiğini veren iki farklı habitustan söz edilebilir. Nitekim İslami habitusun taşıyıcılığını yapan İslamcılık, 1970'lerden sonra özellikle 1990'lar ile birlikte Türk modernleşmesinin belirleyicisi, merkezi değerler sisteminin, ekonomik ve kültürel araçlarının hâkimiyetini elinde bulunduran Kemalist seçkinler; ordu, bürokrasi, siyasal partiler, iş adamları, entelektüellere karşı Nilüfer Göle'nin kavramsallaştırması ile bir karşı-seçkin hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Her ne kadar İslamcılık, Osmanlı modernleşme sürecinde bir fikir akımı olarak Osmanlıcılar ve Türkçüler ile birlikte var olmuş ve II. Abdülhamid döneminde devlet politikası haline gelmişse de 1970'ler sonrası dünyada ve Türkiye'de yaşanan İslami canlanmanın bir sonucu olarak ortaya çıkan çağdaş İslamcılık, mahiyet olarak çok farklıdır.

1.1.3. Yeni sosyal hareketler

1960'lar ile birlikte işçi ve öğrenci hareketleri ile milliyetçi aktivizmin yanı sıra yeni kolektif eylem formları olarak feminizm, çevrecilik, insan hakları aktivizmi, dini, etnik, kültürel ve cinsel tercih hareketleri ortaya çıkmıştır. Bu tür yeni kolektif eylem formları; amaçlarından sembollerine, sınıfsal arka planlarına ve örgütlenme

²⁹ Bourdieu ve Wacquant, a.g.e, s. 81.

biçimlerine kadar daha eski muadillerinden önemli ölçüde farklılaşmıştır. Sosyal hareketler kuramı içerisinde de bu yeni tür hareketleri açıklamak adına yeni teoriler ortaya atılmıştır. Bunlar arasında kaynak seferberliği teorisi ile yeni sosyal hareketler teorisi en dikkat çekenleridir. Her iki paradigmanın ortaklaşa savunduğu husus, sosyal hareketlerin; özerk yapılar içerisinde örgütlenen ve iyi gelişmiş iletişim formlarına sahip gruplar arasında bir karşılaşma olduğudur. Her iki paradigma da, kolektif eyleme dair klasik teorilerden farklı olarak çatışan kolektif eylemleri sosyal hayatın normal bir gidişatı şeklinde değerlendirmektedirler. Burada sosyal hareket aktörleri, çıkarlarını gerçekleştirmeye çalışan rasyonel faillerdir. Özetle, her iki paradigma açısından da kolektif eylem ya da sosyal çatışma klasik teorilerin aksine bir sapkınlık ya da anomali olarak ele alınmaz, bunun yerine sosyal hayatın normal ve içsel bir bileşeni olarak değerlendirilir.

Öncülüğünü John McCarthy ve Mayer Zald'ın yaptığı, daha sonradan Charles Tilly ve Sidney Tarrow tarafından önemli katkılar sunulan kaynak seferberliği teorisi, erken dönem sosyal hareketler teorisi üzerinde hâkim olan sosyo-psikolojik yaklaşımın sınırlılıklarını aşmak adına ortaya çıkmıştır. Sosyal hareketleri, yapısal krizlere yönelik irrasyonel inşalar ve bireyin psikolojik tepkileri olarak görmek yerine, kaynak seferberliği, sosyal hareketleri rasyonel, kolektif eylemin organize olmuş tezahürleri olarak ele almaktadır. Bu yaklaşımın temel savı, şikayetler bir yerde bulunduğu, orada her zaman hareketlerden söz edilemeyeceğidir. Bu savın doğal bir sonucu olarak şöyle bir yargı ortaya çıkmaktadır; şikayetlerin olduğu bir yerde ancak aracı değişkenler olmalıdır ki, bireyselleşmiş rahatsızlıklar organize olmuş bir iddiaya dönüşebilsin. Kaynak seferberliği yaklaşımına göre bu rahatsızlıklar bireysel olarak kalabilecekken kaynaklar ve mobilize edici yapılar tarafından kolektivize edilmesi gerekir. Bu bağlamda hareketler, irrasyonel psikolojik tepkilerin bir sonucundan ziyade kolektif eylem için stratejik kaynakları sağlayan mobilizasyon mekanizmalarınca yapılandırılan organize olmuş tepkilerdir.

Kaynak seferberliği teorisinin, klasik sosyal hareketler modelinin eksikliklerine yönelik bir reaksiyon olarak geliştiğini belirten Doug McAdam, en azından dört temel noktada kaynak seferberliğinin klasik modeli aşma teşebbüsü olduğunu söyler. İlki, sosyal hareketlerin ontolojisine dair genel kabul gören sosyolojik yaklaşımı aşma çabasıdır. Klasik modelin sosyal hareketlerin ortaya çıkışında psikolojik etmenlere

tanıdığı önceliğin yerini kaynak seferberliğinde siyasal aktörlerin belli hedefleri gerçekleştirmek adına bilinçli eylemleri almıştır. Böylece, sosyal hareketler psikolojik bir fenomenden ziyade siyasal bir fenomen hüviyeti kazanmıştır. İkincisi, kaynak seferberliği sosyal hareketleri siyasal bir fenomen olarak tanımlarken, harekete katılanlara rasyonellik atfetmiştir. Klasik modelde katılımcıların eylemlerinde patoloji ve irrasyonellik söz konusuyken, kaynak seferberliğinde sosyal eylemi güdüleyen aktörlerin rasyonel tercihleri olmuştur. Üçüncüsü, kaynak seferberliği klasik modelin sosyal hareketlerin gelişiminde dış etkenlere yaptığı vurguyu aşma eğilimi göstermiştir. Dördüncü ise klasik model teorisyenlerinin ihmal ettiği şekliyle kaynak seferberliği teorisyenleri sosyal hareketler üzerine araştırma yapanları görünürde açık olan gerçeğe karşı uyarmışlardır. Bu bağlamda sosyal hareketlerin devamlılığı ve başarısı, formal ve enformal grupların kombinasyonuna bağımlı değildir. Buna karşın sosyal hareketler, hayatta kalabilmek adına düzenli bir kaynak girdisine ihtiyaç duymaktadır. McAdam’a göre klasik model teorisyenlerinin bu gerçeği ihmal etmesi, hareketi süregiden bir siyasal fenomen olarak algılamalarını engellemiştir.³⁰

Kaynak seferberliği teorisi dışında yeni sosyal hareketler teorisi, kültürel analiz üzerine yoğunlaşmıştır. Burada sosyal hareketler, mevcut kültürel kodlar, semboller ve otorite formları üzerinden incelenmiştir. Aralarında Jean Cohen, Jürgen Habermas, Alberto Melucci ve Alain Touraine gibi isimlerin bulunduğu Avrupalı araştırmacılar, 20. yüzyılın sonunda sosyal hareketlerin devleti ve iktidarı ele geçirme hedefinden toplum ve gündelik hayatı hedeflemeye doğru evrildiklerini belirtmişlerdir. Buna göre artık sosyal hareketler, ekonomi ve kurumsal siyaset üzerine odaklanmamakta, sivil toplum içerisinde gelişmekte ve mücadele etmektedirler. Yeni sosyal hareketler olarak adlandırılan bu hareketler, eski hareketler gibi doğrudan devlet karşıtı değildir ya da devlet gücünü talep etmemektedir.

Bu literatüre göre sosyal hareketlerin ana odağı, kimlik inşası haline gelmektedir. Kimlik ise mücadele içerisindeki grubun kendisini öz-tanımlaması, aktörlerin kendileri tarafından seçilen bir tanımdır. Melucci’ye göre hareketlerin idamesi, kurumların ele geçirilmesi ya da reforme edilmesinden ziyade sınırları ve bilinci tanımlamaya bağlıdır. Buna göre hareketler “Biz kimiz?”, “Hedeflerimiz ve

³⁰ Doug McAdam, *Political Process and the Development of Black Insurgency 1930-1970* (Chicago ve London: The University of Chicago Press, 1985): 22-23.

araçlarımız nelerdir?” gibi sorulara anlamlı cevaplar bulmak zorundadır.³¹

Sanayi sonrası toplum kuramının önde gelen isimlerinden Touraine, yeni sosyal hareketler literatüründe de önemli bir yere sahiptir. Touraine’ye göre sanayi sonrası toplum, sosyal çatışma ve hareketler için yeni bir alan ve kültür olarak daha küresel ve radikal bir yolla tanımlanmalıdır. Malların üretimi ile tanımlanan sanayi toplumunun büyüyen sektörleri bürokratik aktiviteler, elektrik ve elektronik ekipmanlar iken, sanayi sonrası toplumun dört temel bileşeni; araştırma ve geliştirme, bilgi işleme, biyomedikal bilim ve teknikleri ve kitlesel medyadır. Sanayi sonrası toplumda yeni iletişim kanalları ve yapay dillerin yaratılması söz konusudur.³² Bununla ilişkili olarak Touraine, sanayi sonrası toplumunun yeni sosyal çatışmalarının karmaşık doğasına ilişkin üç örnek ortaya koyar. Bu çatışmalarda yer alan eylemler, nükleer enerjinin endüstriyel kullanımına karşı çıkarak çevrecilik adına yeni tür bir protesto örneği oluşturmakta, uzun bir zamandır teknokratik yolla ulusal hayatı şekillendiren karar vericilere karşı çıkarak bireyi her türlü merkezi kontrole karşı öncelemekte ve temsili demokrasiye ve onun kurumlarına karşı tabandan demokrasiyi güçlendirmeye çalışmaktadır. Aynı zamanda bu eylemler, rasyonel olmayan savunmacı ve cemaatçi bir karşı-kültür yönelimine sahiptir.³³

Offe, yeni sosyal hareketlerin hareket alanının “kurumsal olmayan” siyaset alanı olduğunu belirtirken; hareketlerin genellikle normal siyasi kanalların ve katılım mekanizmalarının dışında kalmayı tercih ettiğini vurgular.³⁴ Melucci, yeni sosyal hareketlere dahil olan grupların nükleer politikalara karşıtlık, barış ve kürtaj gibi spesifik konular temelinde ortaya çıktığını ve küçük gruplar halinde olsalar da oluşturdukları hareket ağının dinamik ve bir değiş-tokuş sistemi olduğundan bahsetmektedir.³⁵ Bununla ilişkili olarak yeni sosyal hareketlerin genel örgütlenme biçimleri, yerel bir tabana ya da küçük gruplara dayalı olarak, özel ya da yerel sorunlar etrafında, toplumsal nitelikteki bir hareket çemberiyle ve akıcı hiyerarşiler ve serbest

³¹ Alberto Melucci, *Nomads of the present: Social movements and individual needs in contemporary society* (Philadelphia: Temple University Press. 1989); Alberto Melucci, *Challenging codes: Collective action in the information age* (Cambridge; New York: Cambridge University Press. 1996).

³² Alain Touraine, “An Introduction to the Study of Social Movements”, *Social Research* 52, sayı 4 (Kış 1985): 781.

³³ A.g.m, s. 781.

³⁴ Claus Offe, “New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics”, *Social Research* 52, sayı 4 (1985): 817-868.

³⁵ Alberto Melucci, “Symbolic Challenge of Contemporary Movements”, *Social Research* 52, sayı 4 (1985): 789-816.

otorite dizgeleriyle, hareketli ve değişken üyelerden oluşan toplumsal ağlardır. Yeni sosyal hareketler gündelik hayatın dinamiklerinden neşet ettiklerinden kullandıkları taktikler, eylem biçimleri ve stratejiler de gündelik hayatla iç içe geçmiş bir görünüm arz etmektedir. Dolayısıyla yeni sosyal hareketlerin kullandığı taktikler, temel amaç olarak belirledikleri “kimlik” talebinin bir yansıması olmaktadır.

Yeni sosyal hareketlerin karşılaştığı temel güçlük, düşmanlarını tanımlamaya ilişkindir. Eskiden kapitalizm ve yönetim, belirgin düşman imajları sunmaktaydı. Bugün ise aktörlerin tümü kendilerini pozitif değerler ile tanımlamakta ve karşıtlarının çıkar ve güçlerinden ziyade doğrudan benlikleri ve varoluşlarına yönelik düşmanlık beslemektedirler. Bu nedenle Touraine, bu yeni süreci, sosyal hareketlerin anti-sosyal hareketlere doğru evrimi olarak değerlendirmektedir.³⁶

Offe yeni sosyal hareketleri, aktörleri, söylemleri, değerleri ve seferberlik biçimleri açısından işçi ve sendikal hareket gibi klasik hareketler ile karşılaştırır. Buna göre klasik hareketlerin aktörleri maddi çıkarları için mücadele eden sosyo-ekonomik gruplar iken, yeni sosyal hareketler toplumun çeşitli sektörlerinden farklı temalar etrafında bir araya gelen birey ve gruplardan oluşmaktadır. Klasik sosyal hareketlerin söylem ve sorunlarını, ekonomik büyüme, gelir dağılımı, askeri ve sosyal güvenlik ve sosyal kontrol gibi konular oluştururken yeni sosyal hareketlerin ajandasında daha çok barış, çevre ve insan hakları gibi konular yer almaktadır. Değerler açısından klasik sosyal hareketler, özgürlük, maddi gelişim, tüketim güvenliği gibi konulara ağırlık verirken, yeni sosyal hareketler bireysel otonomi ve kimliklerin merkezi kontrole karşı savunulmasını öncelemektedir. Son olarak, seferberlik biçimleri açısından klasik hareketler; resmi organizasyonlar, büyük ölçekli temsili sendikalar, meslek odaları gibi çoğulcu ve korporatist temsil, siyasal partiler gibi yapıları kullanırken yeni sosyal hareketler enformel mensubiyetin olduğu, yatay ve dikey farklılaşmanın olmadığı örgütlenme biçimlerini kullanmaktadır.³⁷

Alberto Melucci’ye göre, yeni sosyal hareketler şu tür özellikleri barındırır:

1. Yeni sosyal hareketler, farklı amaçlara sahip ve sosyal sistemi çeşitli ölçeklerde etkileyen çok boyutlu fenomenlerdir.

³⁶ Alain Touraine, “Social Movements: Participation and Protest”, *Scandinavian Political Studies* 10, sayı 3 (1987): 220.

³⁷ Offe, a.g.m.

2. Geleneksel sosyal hareketlerden farklı olarak, üretim ve bölüşüm süreçleri ile ilgilenmezler, bunların yerine sembolik zeminde idari sisteme karşı mücadele yürütürler.
3. Öz-refleksif eylemlerdir, eylem kendi içerisinde bir değer ve topluma bir mesajdır.
4. Küresel ölçekte bir boyuta sahiptirler, küresel ölçekte bağımsız ve sınır-aşırı boyutları vardır.
5. Kurumsal değişime, yeni seçkinlerin ortaya çıkışına ve kültürel keşfe neden olurlar.³⁸

Bu bilgiler ışığında yeni sosyal hareketlere dair temel varsayımlar şu şekilde özetlenebilir:

1. Yeni sosyal sosyal hareketler, orta-sınıflara dayalı kolektif eylemlerdir.
2. Sınıftan ziyade din, etnik köken, cinsiyet ve cinsel tercih gibi statüler ile ilişkilidirler.
3. Gündelik yaşamın siyasallaştırılmasına yönelik tepkilerdir.
4. En geniş anlamıyla modernlik ve postmodernliğe yönelik tepkilerdir.
5. Geniş bir sosyal bağlama işaret ederler.
6. Post-materyal değerlere odaklanırlar.
7. Sembolik ve kültürel direniş, özlerini teşkil etmektedir.
8. Âdem-i merkezi, eşitlikçi ve katılımcı organizasyonlar inşa ederler.³⁹

Bu çalışmada İslamcılığı incelemek adına yeni sosyal hareketler teorisi, kültür analizini merkeze aldığından ve siyasal olmayan enformel ilişkilere de dikkat çektiğinden benimsenecektir.

³⁸ Alberto Melucci, "The New Social Movements Revisited: Reflections on a Sociological Misunderstanding", *Social Movements and Social Classes: The Future of Collective Action*, ed. Louis Maheu (London: Sage Publications, 1995): 112–14

³⁹ Sefa Şimşek, "New Social Movements in Turkey Since 1980", *Turkish Studies* 5, sayı 2 (Yaz 2004): 118.

1.2. Bölümler

Çalışmanın birinci bölümünde yaklaşık son üç yüzyıldır insanlığın deneyimlediği, Batı'ya özgü tarihsel ve toplumsal bağlamsallık içerisinde gelişmesinin ardından zamanla Batı dışı toplumları da etkisi altına alarak evrensellik kazanan ve siyasetten ekonomiye kültüre, dine, gündelik hayata bir bütün olarak değerleri, ideoloji ve kurumları ile nüfuz eden modernliği ve özelde temel bileşenlerinden sekülerizmi ele alacağım. Burada Batı'nın kendi bağlamsallığı içerisinde gelişen modernlik ve sekülerizm ile Osmanlı/Türk modernleşmesi örneğinde olduğu gibi Batı dışı ve Müslüman çoğunluğa sahip bir toplumun bu iki fenomeni deneyimlemesinin farklılıklarının altı çizilerek, özelde Kemalist modernleşme; laisizm, milliyetçilik, medeniyetçilik ve bununla ilişkili olarak kadın meselesi üzerinden değerlendirilecektir. Özellikle Kemalist modernleşmenin temel bileşenlerinden biri olan laisizmin Batı'daki örneklerinden oldukça farklı bir gelişim çizgisi izlediğinden sekülerizm olarak değerlendirilemeyeceği, Türk laisizminin sekülarist ve sekülarist olmayan eğilimleri içerisinde barındırdığı savunulacaktır. Bunu yanı sıra, Kemalist modernleşmenin bilhassa cinsiyet ilişkileri, kadının toplumsal ve hukuki statüsü üzerinden Müslüman çoğunluğa sahip bir toplumun toplumsal tahayyüllerinde ve gündelik hayata ilişkin referans değerleri ve sembollerinde değişimi amaçlayan girişimleriyle bir medeniyet projesi olduğu iddia edilecektir.

İkinci bölümde modernliğin değer ve kurumlarının kaçınılmaz olarak tüm toplumları etkisi altına aldığı/alacağı ve evrensellik kazandığı, iyinin ve doğrunun tek göstergesi olduğu yönündeki varsayımların yaygınlık kazandığı bir dönemde, 1970'ler ile birlikte Batı kamuoyundan modernleşme kuramcılarına, Şarkiyatçılara ve Müslüman dünyadaki modernist seçkinlere kadar pek çoğunu şaşkınlığa uğratan İslami değer, kimlik ve sembollerin yeniden görünürlük kazanması, İslami canlanma ve bununla ilişkili olarak İslamcılığın çağdaş bir hareket ve ideoloji olarak gelişmesi değerlendirilecektir. Burada İslamcılığın kimilerinin belirttiğinin aksine modernliğe karşı irrasyonel, gerici ve gelenekselci bir tepki olmadığı, modernliğin bir ürünü olduğu savunulacaktır. Bu nedenle İslam ve İslamcılığa yönelik açıklamaları derin

şekilde etkileyen Şarkiyatçılık kapsamlı bir sorgulamaya tabi tutulacaktır.

Üçüncü bölümde ise 1970’li yıllarda Müslüman toplumların tümünde etkili olan İslamcılığın Türkiye bağlamında gelişimi ele alınacaktır. Türkiye açısından İslamcılığın kökleri 19. yüzyıla değin uzansa da esas olarak 1970’li yıllarda ilk İslamcı siyasal partinin kuruluşundan sonraki, özellikle 1990’lı yıllardaki gelişmeler incelenecektir. Ancak burada üzerinde durulacak temel sav, İslamcılığı salt siyasal aktörlere ve onların siyasal pratiklerine indirgeyen yaklaşımların İslamcılığı açıklama noktasında yeterli olamayacağıdır. Bu nedenle İslamcılığın yükselişi ve bundan daha önemli olarak kimilerinin iddia ettiği gibi iflas edip etmediği, dönüşüp dönüşmediği, muhafazakârlaşp muhafazakârlaşmadığı hususları siyasal aktörlere indirgenmeksizin İslamcı hareket içerisindeki farklı aktörler; orta-sınıf/burjuvazi, entelektüeller ve kadın üzerinden değerlendirilecektir.

2. MODERNLİK, GELENEK VE DİN

2.1. Modernlik ve Modernleşme

Modernlik; toplumların geleneksel kurumlarının içerisinde nüfuz ederek dönüşüme tabi tutmuş, salt idari ve yasal zemin ile teknolojik ve bilimsel boyutta kalmayarak insanların tahayyüllerinde, yaşam biçimlerinde, davranış kalıplarında ve inanç pratiklerinde köklü değişimleri beraberinde getirmiş, Batı’ya içkin bir tarihsel gelişme çizgisine sahip olarak zamanla Batı dışı toplumları da etkilemiş ve günümüzde dahi etkisini sürdüren bir olgu olarak “çağdaş dünyanın en karşı konulmaz ve en yaygın özelliğidir.”⁴⁰

Tarihsel olarak modernleşme, 17. yüzyıldan 19. yüzyıla kadar Batı Avrupa ve Kuzey Amerika’da toplumsal, ekonomik ve politik sistemlerde meydana gelen dönüşümün bir ifadesi olarak gelişmiş ve zamanla diğer Avrupa ülkelerine ve 19. ve 20. yüzyıllarda Güney Amerika, Asya ve Afrika kıtalarına yayılmıştır. Modernlik ve modernleşmenin evrensel bir kabul gördüğü maddi bir gerçeklik olarak karşımızda dursa da; modernlik farklı coğrafyalarda farklı tezahürleri beraberinde getirmiştir. Modernlik; pozitivizm, rasyonalite, sekülerizm, ulus, piyasa gibi değer ve kurumları vaz etse de; bu değer ve kurumların uygulandığı toplumların bağlamında birbirine özdeş olmayan çıktılar doğurduğu özellikle Batı dışı toplumların modernleşme deneyimlerinde sabittir.

Önemli modernleşme teorisyenlerinden biri olan Shmuel N. Eisenstadt, klasik modernleşme teorilerinin ve modern sosyolojinin öncüsü konumundaki üç ismin; Karl Marx, Emile Durkheim ve Max Weber’in iddia ettiği şekliyle Avrupa’da gelişen modernlik kültürünün ve modernliğin temel kurumlarının modernleşmekte olan ve tüm modern toplumlarda benzer sonuçlar doğurmak suretiyle hâkim olacağı yönündeki yaklaşıma karşı “çoğul modernlikler” (multiple modernities) kavramını

⁴⁰ S.N. Eisenstadt, *Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim*, çev. Ufuk Coşkun (Ankara: Doğubatı, 2007): 11.

geliştirmiştir. Eisenstadt’a göre modernleşen toplumların deneyimleri, Batı modernliğinin tektipleştiren ve hegemonik varsayımlarını çürütmüştür. Genel bir eğilim olarak modernleşen toplumlarda modernleşmenin temel olgularından biri olarak varsayılan yapısal farklılaşma; aile hayatında, ekonomide ve siyasal yapılarda, kentleşmede, modern eğitimde, kitle iletişimde ve bireysel yönelimlerde vücut bulurken, bu alanların tanımlanması ve organize olması noktasında kurumsal ve ideolojik açıdan büyük farklılıklar söz konusudur.⁴¹

Modernleşmenin çoğunlukla sosyo-demografik görünümüne işaret eden Karl Deutsch, modernliği betimlemek açısından “toplumsal hareketlilik” kavramını kullanmıştır. Deutsch, bu kavramın açılımını “büyük insan topluluklarının eski toplumsal, ekonomik ve psikolojik bağlantılarının aşındığı ve kırıldığı bir süreç ile insanların yeni tür toplumsallaşması ve davranış biçimleri için hazır hale gelmesi” olarak yapmış ve makineleşmeye, binalara, tüketici ürünlerine, vd. modern hayatın görünümünün betimlenmesi noktasında kanıt olarak işaret etmiştir.⁴²

Modern toplumların bireysel etkinlikler ve kurumsal yapılar bakımından modern öncesi toplumlara nazaran büyük ölçüde “farklılaşmış” ve “uzmanlaşmış” olduğu modernleşme teorisyenleri arasında modern toplumu tasvir ederken genel kabul gören bir yaklaşımdır. “Farklılaşma” kavramı, önde gelen modernleşme teorisyenlerinden biri olan Talcott Parsons’un “yapısal-işlevselci” yaklaşımında önemli bir yer tutmaktadır. Parsons, modernliği özel çıkarların hâkim olması, topluluğun tahrip edilmesi ve bürokrasinin ortaya çıkışı ile anlamlandıran açıklamalara karşı modernliği evrimci bir bakış açısı dahilinde ele almaktadır. Bu bağlamda farklılaşma kavramı, evrimci sosyal değişimi tanımlarken Parsons’un açıklamasında kilit role sahiptir.⁴³

Parsons, tüm modernleşme süreci açısından önem arz eden olgunun; mesleki rollerin modern öncesi dönemde bireyin güvenlik ve çıkarının içerisinde vücut bulduğu akrabalık birimlerinden “farklılaşması” olduğunu belirtir. Modernlik ile birlikte toplumdaki faal birimler, iki ayrı farklılaşma süreci deneyimler. Bunlardan ilki, topluluk ölçeğinde akrabalık birimleri ve toplumda üretici işlevleri yerine getiren

⁴¹ Shmuel N. Eisenstadt, “Multiple Modernities,” *Daedalus* 129, sayı 1 (Ocak 2000): 2.

⁴² Karl Deutsch, “Social Mobilization and Political Development”, *American Political Science Review* 55, sayı 3 (1961): 494-495.

⁴³ Talcot Parsons, *On Institutions and Social Revolutions: Selected Writings*, ed. Leon H. Mayhew (Chicago: University of Chicago Press, 1982): 43.

birimlerin arasında, diğeri ise bireylerin sahip olduğu roller ölçeğinde gelişmektedir. Birey bir yandan mensubu olduğu “akrabalık birimi” içerisinde mensubiyetinin gerektirdiğı bir takım rolleri üstlenmekte diğeri yandan “üretici organizasyonlar” içerisinde üretken bir rolü yerine getirmektedir. Bu bağlamda farklılaşma sürecinde birbiri ile ilişki içerisinde bir takım gelişmeler yaşanmıştır. Bunlar; akrabalık biriminin işlev kaybı, akrabalık biriminden ayrılmış yeni bir işlevler organizasyonu modelinin gelişmesi, akrabalık biriminin ihtiyaçlarını dikkate alan yeni yolların ikame edilmesi, akrabalık biriminin ilişkilerinin koşullarını organize eden yapının dönüşmesi; özellikle bireyin karşılaştığı risklere karşı koruması altına girebileceğı yeni organizasyonların oluşması, hem topluluk hem de rol düzeyinde birimlerin meşruiyetini dengeleyen koşulların dönüşmesi.⁴⁴

Modernliğı toplumsal farklılaşma ve işlevsel uzmanlaşma olarak tasvir eden yaklaşıma karşın Anthony Giddens, bu açıklamayı modernliğin temel karakteristiklerinden biri olarak vaz ettiğı zaman-uzam ayrışmasını dışarıda bıraktığı gerekçesiyle kabul etmez. Giddens, bu kavramların yerine “yerinden çıkarma” kavramını kullanır ve bu kavram ile “toplumsal ilişkilerin yerel etkileşim bağlamlarından “kaldırılmasını” ve sonsuz uzunluktaki zaman-uzam boyunca “yeniden yapılandırılmasını” anlamlandırmak ister. Yerinden çıkarma olarak tanımlanan toplumsal ilişkilerin yerel etkileşimlerden kurtarılması işlemi, modern toplumsal kurumların gelişimi ile yakın bir ilişki içerisinde. Bu noktada iki tür “yerinden çıkarma düzeneğı”nden söz edilebilir; simgesel işaretler ve uzmanlık sistemleri.⁴⁵

Giddens’in anlatısında bir simgesel işaret olarak para; zaman ve uzamın birbirinden bağsımsızlaştırılması sürecinde önemli bir yerinden çıkarma düzeneğı olarak işlev görür. “Para, zamanı paranteze almanın ve ticari işlemleri belirli bir değişim alanının dışına taşımanın bir yoludur.”⁴⁶ Simgesel işaretlerin dışında içinde yaşadığımız maddi ve toplumsal çevreyi düzenleyen teknik beceri ve profesyonelliğı içerisine alan uzmanlık sistemleri de yerinden çıkarmaya dolayısıyla zaman-uzam uzaklaşmasına yol açmaktadır. Uzmanlık sistemleri, kişiler arası güven ve itimat ilişkilerini kişilik dışı bir bağlama yerleştirmek suretiyle güven ve itimat ilişkilerini dolayısıyla risk ve

⁴⁴ A.g.e, s. 262.

⁴⁵ Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı, 2014): 28.

⁴⁶ A.g.e, s. 30.

tehlike algılarını dönüştürür. “Sokaktaki adamın uzman sistemlere duyduğu güven ne bu süreçlere tam bir katılıma ne de söz konusu süreçlerin ürünü olan bilgiler üzerindeki uzmanlığa dayanır.”⁴⁷

Modernlik, akrabalık birimi ve bireysel roller gibi toplumun alt-sistemlerine dair bir takım dönüşümleri vaz etmiştir. Yukarıda belirtilen modern topluma geçişin temel karakteristiğine dair toplumsal farklılaşma ve uzmanlaşma ile zaman-uzam ayrışmasını vaz eden yerinden çıkarma yaklaşımlarının ötesinde modernlik, toplumun kültür ve değer sistemleri üzerinde esaslı bir dönüşümü beraberinde getirmiştir.

Modernliği akılcılaştırma ile özdeşleştiren Alain Touraine, modernlik fikrinin toplumun merkezindeki “Tanrı”nın yerine bilimi koyarak, dinsel inançlara salt özel yaşamda bir yer bıraktığını belirtir.⁴⁸ Bu bağlamda modernlik ile güçlü bir bağ içerisine giren Batı düşüncesi, her türlü geleneksel aidiyet ve inançların yıkılarak, bunların yerine akılcı bir toplum inşa etme idealini ortaya koymuştur. Nihayetinde akılcılaştırma yani dünyevileşme fikri, kişisel ve kolektif yaşamın tek örgütleyici ilkesi haline gelmiştir.

Modern öncesi çağlarda insanların benliklerini tanımlamasında ve bir kolektivite içerisinde örgütlenmelerinde her zaman aşkın bir kudrete dair dayanak bulmak mümkündür. 18. yüzyılda gelişme kaydeden Aydınlanma düşüncesinin ise ket vurmaya amaçladığı nokta; benliği tanımlama ve kolektive oluşturma süreçlerinde “Tanrı” imgesine başvurma zorunluluğunu ortadan kaldırmaktadır. Aydınlanma düşüncesi bu noktada “Tanrı” imgesinin yerine doğa yasası ve araçsal akıllı ortaya koymuştur. Touraine, insanların “Tanrı” yerine doğa yasasına boyun eğmesini sağlamak için Aydınlanma düşüncesinin akıl, estetik ve hazzı birbirine bağlayan bir akılcılaştırma fikri geliştirdiği vurgusunda bulunur. “Ama bu etiğin ve estetiğin ana amacı bir insan imgesi oluşturmak değil, insana ilişkin tüm imgeleri yıkıp kutsal bir yasa ya da ruhun varlığına başvurulmasından, yani Hristiyan öğretisinde vaaz edildiği üzere, Tanrı’nın her bireyin içinde var olduğu düşüncesinden uzaklaşmaktır. Asıl önemli olan, her tür

⁴⁷ A.g.e, s. 35. Modern dönemde güven ve itimat ilişkilerinin ne şekilde bir dönüşüme tabi olduğuna ve risk ve tehlike algısının modern dönemde Tanrı ya da doğa kaynaklı olmaktan çıkıp beşeri faaliyetlerin bir sonucu olduğuna dolayısıyla beşeri bir sorumluluğa ne şekilde tabi kılındığına dair bkz. Giddens, a.g.e, s. 35-41; Niklas Luhmann, *Trust and Power* (New York: John Wiley and Sons, 1979); Niklas Luhmann, “Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives”, *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, ed. Diego Gambetta, (Oxford: Blackwell, 1988).

⁴⁸ Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Yapı Kredi, 2014): 26.

ikici düşünceden kurtulmak ve insana ilişkin doğalcı bir görüş dayatmaktır.”⁴⁹ Touraine’nin modernliğe dair düşüncelerinden hareketle şu söylenebilir; modernlik düşüncesi, benliğin ve kolektivitenin inşasında bu dünyanın ötesinde aşkın bir varlık/otorite fikrini reddeder ve “Tanrı” imgesini doğa yasası ve araçsal akıl ile ikame eder. Bu bağlamda hem modernliği içsel bir mekanizma olarak deneyimleyen Batı toplumlarında hem de modernliği ödünç alan Batı dışı toplumlarda sekülerizm ve laisizm açıklığa kavuşturulması gereken kavramlardır.

⁴⁹ A.g.e, s. 32.

2.2. Sekülerizm ve Laisizm

19. yüzyılın ortalarından itibaren sekülerizm⁵⁰ kavramı, kiliseyi devletten ayıran özel bir takım politikaları ifade etmek için Batı’da kullanılmaktaydı. Kelime, köken olarak “çağ” ya da “jenerasyon” anlamına gelen Latince *saeculum* dan türemiştir. Fakat Hristiyanlar açısından kelime “dünyevi” olanı ifade etmekteydi. Nitekim “seküler”⁵¹ kelimesi, Protestanlar tarafından da bu manada kullanılmaktaydı. Katolikler açısından ise sekülerizme dair politikalar, Yunanca kaynaklı *laos* ve *laikos* dan türeyen “laisizm” ile ifade edilmekteydi. “Sekülerizm” kelimesinin altında yatan temel vurgu, dünyevileşme fikri iken “laisizm” kavramı, ruhban sınıfından olmayanlar ile ruhban sınıfı mensupları arasındaki ayrımı vurgulamaktaydı. Niyazi Berkes, tarihsel bağlamda her iki kavramın; “sekülerizm” ve “laisizm”in farklı kullanımları olsa da bu kavramların, aslında aynı şeyin iki yönünü ifade ettiğini belirtir. Her iki kavramın kullanımı da, kilise ve devlet arasındaki ayrılık, ikilik ve karşıtlığa ilişkindir. Kilise, uhrevi alan üzerindeki en yüksek otoriteyi, devlet ise dünyevi konular üzerindeki en yüksek otoriteyi oluşturmaktaydı. Sekülerleşme⁵² ya da laikleşme ise kişilerin, kurumların, niteliklerin, dini ya da uhrevi karaktere sahip kimi konuların dünyevi bir konuma dönüştürülmesi anlamına gelmekteydi. Her hangi bir kurumun “sekülerleşmiş” ya da “laikleşmiş” olması, o kurumun dini otoritenin yetki alanından çıktığı manasını taşımaktaydı.⁵³

“Sekülerizm” ve “sekülarist” kavramları, 19. yüzyılın ortalarında Hristiyan bir toplumda “ateist” ve “kafir” oldukları yönündeki ithamlardan kaçınmak isteyen, mantık, us ve ampirizmi; otorite, gelenek ve sair dogmalara karşı önceleyen “özgür

⁵⁰ Türk Dil Kurumu’nun Fransızca kökenli secularisme kelimesinden Türkçe’ye geçen “sekülerizm” kavramına verdiği anlam “dünyacılık”tır. Cemil Meriç, “Asrılık sekülerizm sözcüğünün taşıdığı anlamı taşımaz.” der. Cemil Meriç, *Kırk Ambar Cilt 2* (İstanbul: İletişim): 52.

⁵¹ Türk Dil Kurumu’na göre Fransızca kökenli seculere kelimesinden Türkçe’ye geçen “seküler” kavramı: 1. Laik yaşama ait, dinden bağımsız olan. 2. Yüzyıllık, yüzyılda bir olan anlamlarını içermektedir. Cemil Meriç, “Sekülerizm, seküler olma hali.” der. A.g.e, s. 52.

⁵² Seküler olma hali adına bir süreci ifade eden sekülerleşme kavramı, Türk Dil Kurumu tarafından “sekülarizasyon” olarak adlandırılmaktadır. Fransızca kökenli secularisation kelimesinden türeyen sekülarizasyon kavramı: 1. Dinden bağımsızlaştırma; laikleşme, laikleştirme. 2. Cismanileşme, cismanileştirme; dünyasallaştırma anlamlarını içermektedir. Cemil Meriç, “Sekülarizasyon: Dini prensip ve gayelerin dünya işlerinden çıkarılması vs.” ve “Saeculumdan gelen secular kelimesi bu dünyaya yahut bugünkü hayata aidiyeti belirtir.” der. A.g.e, s. 52.

⁵³ Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey* (London: Hurst and Company, 1998): 5.

düşünce” taraftarlarınca İngiliz diline dahil edilmiştir. Bu kavramlar, endüstrileşen bir toplumda yürürlükte olan sosyal reform politikalarını anlamlandırmak açısından önemlidir. Bireyler arasında Hristiyan ritüel ve otoritelere karşı uzun bir dönemdir devam edegelen kayıtsızlık, güvensizlik ve düşmanlık; yasama vasıtasıyla bütün toplumun yeniden inşa edildiği bir proje ile bütünleşmiştir. Bu dönüşüm, salt kişisel haklar ve dokunulmazlıklar bahşedilmeyen aynı zamanda kendi siyasal temsilcilerini belirleme kapasitesine sahip bireylerin toplamından oluşan yeni bir toplum fikrini içermektedir. Seçimlerde oy kullanma hakkının daha geniş toplum kesimlerince kullanılır hale gelmesi, yeni sınıflandırma ve hesaplama yöntemlerine ve yeni nesnellik formlarında temellenen yeni bir iktidar metodu ile ilişkilidir. İktidarın bu temelleri, salt dünyevi konum ile ilgilendiğinden ve Ortaçağ’ın Hristiyan sosyal yapısından tam anlamıyla farklı bir düzenlemeyi barındırdığından sekülerdir. “Olağanlık”ı inşa etme açısından insanlığa ilişkin “insan doğası” yaklaşımından 19. yüzyılda gelişen bu hareket, özerk insan-aktör tarafından tanımlanan ve yönlendirilen moral ilerlemenin seküler fikrini geliştirdi.⁵⁴

Bir siyaset ve hükümet öğretisi olarak sekülerizmin kolay kavranabileceğini iddia eden Talal Asad, asıl zorluğun seküleri tanımlama noktasında ortaya çıktığını belirtir. Asad der ki; “kanımca seküler ne kendisini önelediği varsayılan dini olanın devamıdır (yani, kutsal bir kökenin son aşaması değildir) ne de bundan basit bir kopuştur (yani, onun karşıtı, kutsal olanı dışlayan bir öz değildir). Ben seküleri, modern yaşamdaki belli davranışları, bilgileri ve duyarlılıkları bir araya getiren bir kavram olarak ele alıyorum... Bence sekülerin ne tekil bir kökeni ne de tarihsel açıdan sabit bir kimliği vardır... Ben ‘dini’ ve ‘seküler’in esasen sabit kategoriler olmadığı görüşünü paylaşıyorum... Kutsal ve seküler olanın nasıl birbirine dayandıklarını göstermek niyetindeyim.”⁵⁵ Seküleri bu çerçeve içerisinde ele alan Asad, seküleri anlamak adına dolaylı bir yaklaşım önerir ve öncelikle mit mefhumunun seküler olarak tanımlanan bilgileri, davranışları ve duyarlılıkları şekillendirecek şekilde tarihsel süreç içerisinde nasıl kullanıldığı üzerine eğilir.⁵⁶ Asad için bir sonraki adım, faillik ve özellikle acıyla ilintili olan faillik üzerine odaklanmaktır. “Çünkü seküler belli *eylem* ve *çile/tutku*

⁵⁴ Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, çev. F. Burak Aydar (İstanbul: Metis, 2007): 36-37.

⁵⁵ A.g.e, s. 37-38.

⁵⁶ Seküler olarak adlandırılan bilgi, davranış ve duyarlılıkları şekillendiren mit mefhumunun ve kutsal sözcüğünün tarihsel süreç içerisindeki kullanımına dair ayrıntılı bir analiz için bkz. Asad, a.g.e, s. 39-83.

(passion) anlayışlarına dayanır. Neden acı? İki nedenle: Birincisi, çile anlamında acı, dini öznellikle bağlantılıdır ve genellikle akla düşman diye görülür; ikincisi, ıstırap anlamında acı, seküler failliğin evrensel çapta ortadan kaldırmak zorunda olduğu bir beşeri durum olarak görülür.”⁵⁷ Fail yaptığı eylemlerin neden olduğu olumsuzluklara dair ıstırabı, salt ahlaki sorumluluktan dolayı duyumsamaz. Bu ıstırabı duymak, ahlaki bir sorumluluğun dışında faile içkin bir erdem ile ilişkili olabilmektedir. Faile içkin erdem ise failin eylemlerini borçlu olduğu *habitus* unda verilidir. “Habitüs..., kişinin esasen ne olduğu ve ne yapmak zorunda olduğu meselesinin bir parçasıdır.”⁵⁸

Sekülerliğin Latin Hristiyan dünyadaki uzun erimli tarihi gelişimi üzerine *A Secular Age* adlı çalışmasında kapsamlı bir açıklama geliştiren Charles Taylor, sekülerliğin modernliğin zorunlu bir sonucu olduğu yönündeki açıklamalara karşı çıkararak, sekülerliğin Batı Hristiyanlığının tarihi içerisindeki dinsel dönüşümlerden kaynaklandığını tespit etmektedir.⁵⁹

Nilüfer Göle, Batı sekülerliği ile ilgili böylesi içe dönük bir okumanın “seküler’in kültürel güçlerini” gözden kaçırma tehlikesini barındırdığını belirtir. Göle’ye göre Batı sekülerliği; “daha yüksek bir medeniyete sahip olduğu iddiasından, belirli bir din anlayışının şekillendirilerek [gerici olarak] damgalanmasındaki etkisinden, dünyanın farklı köşelerine seküler idari modellerinin yayılmasındaki rolünden, ve son ama aynı derecede önemli olarak, cinsellik normları ve kişisel-kamusal ayrımları halinde maddi kültüre nüfuz edişinden ayrı tutulamaz.”⁶⁰

Jose Casanova *Modern Dünyada Kamusal Dinler* adlı çalışmasında “seküler” ve türevi olan “sekülerleşme” kavramlarını anlamlandırma açısından üç “semantik momente” işaret eder. Bunlardan ilki, kavramın etimolojisine bakıldığında ortaya çıkmaktadır. Kavram, ortaçağ Latince kökenli *saeculum* kelimesinin birbirinden ayrıştırılmamış üç semantik çağrışımını korumaktadır. İspanyol kökenli bir din sosyoloğu olan Casanova, *saeculum* kelimesinin Latince kökenli bir dil olan İspanyolcadaki emsali *siglo* kelimesinin “yüzyıl; çağ; dünya” anlamını taşıdığını belirtir. İkinci semantik moment ise sekülerleşmenin “birey için gerçek kanuni sonuçları olan “legal eylem”

⁵⁷ A.g.e, s. 84.

⁵⁸ A.g.e, s. 118.

⁵⁹ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007).

⁶⁰ Nilüfer Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, çev. Erkal Ünal (İstanbul: Metis, 2014): 44.

denilebilecek bir şeye gönderme yaptığı Kilise Hukuku'ndan (Canon Law)" kaynaklanmaktadır. Sekülerleşmeye dair *Canon Law* kaynaklı bu kavramsallaştırma, "dine bağlı" bir kişinin Kiliseyi terk ederek dünya hayatına yüzünü dönmesi dolayısıyla "seküler" bir kişi haline geldiği "kanuni" sürece gönderme yapar. Üçüncü moment ise "Protestan Reformasyonu" ve din savaşlarının ardından kilisenin devredilemez zenginliklerine yönelik dünyevi iktidarlarca açılan savaş sonucunda kilisenin toprak mülkiyetine ve manastırlara devlet tarafından el konulması sürecini ifade etmektedir. Casanova bu tarihten sonra sekülerleşmenin genel kabul gören kullanımının "kişilerin, eşyanın, işlevlerin, anlamların, vb." dini alandaki geleneksel yerlerinden seküler alanlara "geçiş"ni ifade etmek yönünde olduğunu belirtmektedir.⁶¹

Andrew Davison, sekülerizmi ve laisizmi farklı çerçeveler içerisinde değerlendirdiği *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik* adlı çalışmasında Kemalistlerin Fransız deneyiminden ödünç aldıkları laisizmin çekirdek anlamının, din görevlisi olmayan kesimlerin din üzerindeki kontrolünü ima ettiğini belirtir. Davison'a göre İngilizce bağlamında sekülerizm, laisizm ile aynı manaya gelmez. Çünkü "lay" kavramı, seküler kavramıyla tam olarak eş anlamlı değildir. İlk kavram din adamları tabakasının dışında kalan "halk"a karşılık gelir. Örneğin "lay" olan bir insan dindar olabilir. Oysa seküler din dışı, hatta din karşıtı manasını taşıyabilmektedir. Ayrıca İngilizce'de anayasal bir kavram olarak "sekülerizm" terimi din ile devlet arasındaki ayrılmaya karşılık gelebilirken, "laisizm" din görevlisi olmayan kesimlerin devlet üzerindeki egemenliği anlamına gelebilir. Sonul olarak, seküler siyasi pratikler, bütünüyle din karşıtı olabilir; ama laik pratiklerin bir kısmı din ya da klerikalizm karşıtlığını bünyesinde barındırıyor olmasına rağmen tümüyle sekülerizm gibi din karşıtı olması gerekmez.⁶²

Türkiye deneyimi üzerine çalışma yapanların her iki kavram açısından bir kafa karışıklığı içerisinde olduğunu belirtmek gerekir. Özellikle bu kafa karışıklığı, pek çok yabancı gözlemcinin çalışmalarında da yer bulmaktadır. Çünkü "laiklik" sözcüğü İngilizce'ye "secularism" olarak çevrilmekte ve Türkçe'de bu iki kavram iç içe geçmiş bir şekilde kullanılmaktadır. Örneğin Şerif Mardin *Religion and Social Change in*

⁶¹ Jose Casanova, *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, çev. M. Murat Şahin (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yay, 2014): 21.

⁶² Andrew Davison, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: İletişim, 1992): 291.

Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi adlı çalışmasında sekülerizm ve laiklik kavramlarını birbiri ile iç içe ve birbirinin yerine ikame edilebilir şekilde kullanmıştır. Tek parti döneminin ardından Sadi Nursi'ye yönelik devletin bakış açısının değiştiğinden bahsettiği bir paragrafta Mardin, “anayasal laiklik ya da sekülerizm ilkesi” şeklinde bu iki kavramı birbiri ile ikame edilebilir bir şekilde kullanmaktadır.⁶³ Neredeyse bütün metinler, seminerler, gazete yazıları ve gündelik konuşmalarda “laiklik” terimi “sekülerizm”e özdeş olarak kullanılmaktadır. Bu kavram karmaşası, din ve devletin ayrılması ile dinin devlet kontrolü altında olması arasında ayırım olduğuna dair bir yanılsamaya neden olabilmektedir. Davison açısından ise Türkçe’de laiklik kavramının kullanımı da Türkiye’nin uyguladığı laiklik siyaseti de böylesi bir ayrımı içermez.⁶⁴

Yabancı gözlemcilerin de içerisine dahil olduğu bu kavram kargaşasının üstesinden gelmek adına Davison’un vurguladığı gibi hermeneutik bir çerçevede Türkiye’deki pratikleri hem ayrılma hem de kontrol bağlamı içerisinde değerlendirmemize olanak sağlayacak şekilde laisizm olarak nitelendirmek gerekir. Laisizm kavramı içerisine hem sekülarist hem de sekülarist olmayan eğilimleri içeren bir anlam izafe edilmek suretiyle Türkiye’nin laiklik pratikleri karanlığa yer bırakmayacak şekilde açıklamaya kavuşabilecektir.

İlkay Sunar ve Binnaz Toprak, CHP’nin tek-parti döneminin sona ermesinin ardından 1950 seçimlerinde iktidara gelen Demokrat Parti’nin uygulamalarına dair geliştirdikleri açıklamada laikliği laisizm olarak kavramsallaştırmak suretiyle yukarıda sözü edilen kavram kargaşasını aşmak adına önemli bir adım atmıştır. Toprak ve Sunar, “Islam in Politics: The Case of Turkey” adlı makalelerinde Demokrat Parti’nin iktidar olduğu 1950-60 arası dönemde Batılı pek çok gözlemcinin Türkiye’de bir İslami canlanma yaşandığı üzerine açıklamaları olduğunu belirttikten sonra bu canlanmanın laisizmin yeniden tanımlanması noktasındaki etkilerine dair şu şekilde bir açıklama geliştirmişlerdir: “Demokrat Parti, CHP’yi vatandaşların dini pratiklerine müdahale etmekle eleştiriyor, laisizmin dini siyasetten ayırmakla yetinmeyip pratikte dini

⁶³ Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediuzzaman Said Nursi* (Albany: State University of New York Press, 1989): 96. Aynı eserin Türkçe çevirisinde ise böylesi bir ifade yer almamaktadır. Salt “anayasanın laiklik ilkesi” şeklinde bir kullanım söz konusudur. Eserin Türkçe çevirisi için bkz. Şerif Mardin, *Bediuzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye’de Din ve Toplumsal Değişim*, çev. Metin Çulhanoglu (İstanbul: İletişim, 1992):155.

⁶⁴ Davison, a.g.e, s. 294.

ibadetlere müdahale ve olumsuz tavır takınma anlamına geldiğini ileri sürüyordu. Kısmen bu canlanma, cumhuriyet döneminde dini inançların erozyona uğratılması sonucu oluşan ahlaki boşluğu doldurmak için dinin sivil ahlak olarak yeniden kurulması girişimiydi.”⁶⁵ Bu anlatı içerisinde Sunar ve Toprak Türkiye’de laiklik pratiklerini laisizm olarak değerlendirerek bu çalışmada da önemle üzerinde durulduğu şekliyle laisizme hem seküler hem de seküler olmayan eğilimleri katan bir kullanım benimsemiş olmakla birlikte Sunar ve Toprak’ın bu konuda yeteri kadar tutarlı olmadıklarını gösteren pek çok çalışmaları söz konusudur.⁶⁶

Diyanet İşleri Başkanlığı gibi kurumsal bir yapının devlet mekanizması içerisinde yer alması, Türk laikliğini Fransa’nın klerikalizm karşıtı laikliği ile özdeş tutarak tam anlamıyla laisizm olarak değerlendirmek belli noktalarda sakıncalı olabilir. Ancak şunu da belirtmek gerekir; Türk laisizmi, farklı bir tarihsel bağlam içerisinde gelişme kaydetmiştir ve bu laisizmin illa Batı’da olduğu gibi tam anlamıyla bir din ve klerikalizm karşıtı olması gerekmez. Niyazi Berkes’e göre Hristiyan olmayan toplumlarda temel çatışma, Hristiyanların deneyiminde olduğu gibi dünyevi ve uhrevi arasında değildir. Çatışma, genellikle dinin ve dini kuralların hâkim olmasını isteyen geleneksel güçler ile değişimi savunan güçler arasında meydana gelmektedir. Böylesi bir çatışmanın vuku bulması, kilise benzeri dini bir otoritenin kurumsallaşmadığı toplumlarda son derece olağandır.⁶⁷

⁶⁵ İlkey Sunar ve Binnaz Toprak, “Islam in Politics: The Case of Turkey”, *Government and Opposition* 18, sayı 4 (1983): 429-430.

⁶⁶ “Devlet politikası olarak radikal sekülerizm... Türkiye’deki cumhuriyetçi ethosun temel yönlerinden biri olmuştur.” Faruk Birtok ve Binnaz Toprak, “Conflictual Agendas of Neo-liberal Reconstruction and the Rise of Islamic Politics in Turkey: The Hazards of Rewriting Modernity”, *Praxis International*, sayı 13 (1993): 194; İlkey Sunar ve Sabri Sayarı ise “1923’te seküler Türk cumhuriyetinin kurulması...”. İlkey Sunar ve Sabri Sayarı, “Democracy in Turkey: Problems and Prospects” *Transitions from Authoritarian Rule: Southern Europe*, ed. Guillermo O’Donnell (Baltimore ve London: Johns Hopkins Press, 1986): 168-169.

⁶⁷ Berkes, *The Development of Secularism*, s. 6. Berkes’te modernleşme kuramcılarının modernleşmeyle sekülerleşme arasında kurduğu doğrusallık söz konusudur. Din, geleneksel toplumun bir özelliği olarak tasvir edilir. Çağdaşlaşmak adına dinin siyasal, ekonomik ve sosyal hayat üzerindeki belirleyiciliğinin geriletilmesi ve hatta tasfiye edilmesi gereklidir. Burada bir teleoloji (ereksellik) söz konusudur. Çağdaşlaşmak gibi nihai bir amaç açısından sekülerleşmek açıklanmaktadır.

2.3. Kemalist Modernleşme

1920'li yıllarda Kemalist modernleşme çerçevesinde devlet, eğitim ve hukuk sistemine; siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel simgelere ve toplumsal yaşama ilişkin yürürlüğe konulan bir dizi reformun kavramsallaştırılması noktasında konunun uzmanları arasında bir uzlaşmanın olduğunu söylemek güçtür. Kimileri açısından bu dönemde uygulanan politikalar sekülerizmi, kimileri açınsındansa laisizmi ifade etmektedir. Çoğu zaman her iki kavram birbiri yerine ikame edilebilir ve iç içe bir şekilde kullanılmaktadır. Özellikle bu iki kavram, Türkçe'ye birbirini karşılar şekilde çevrilmiştir. Türk akademisyenlerin dışında Türk modernleşmesi üzerine çalışan yabancı uzmanlar arasında da Türkiye'nin modernleşme sürecinde deneyimlediği politikaları kavramsallaştırırken bir karmaşadan söz etmek mümkündür.

Cumhuriyetin kurucu ideolojisi olan ve Türkiye'de siyasetin ve toplumsal iktidar ilişkilerinin kodlanışında belirleyici olan ve merkez-çevre ilişkileri kavramsallaştırmasında merkezin konumlanışını ifade eden Kemalizm, Kemalist modernleşmenin analiz edildiği bu bölümde dört ana başlık altında ele alınmıştır. Medenileşme, laikleşme, milliyetçilik ve kadın meselesinin oluşturduğu bu dört ana başlık bu çalışmanın temel önermesine göre Kemalizmi ve Kemalist modernleşmeyi karakterize eden unsurlardır.

Peyami Safa'ya göre “Atatürk inkılâbının değişmez iki prensibi vardır: Milliyetçilik, Medeniyetçilik”.⁶⁸ Göle, Kemalist modernleşmeye içkin bu iki temel unsuru şu şekilde ele almaktadır: “Medeniyet kavramı Doğu-Batı arasındaki çatışmada Batı'nın üstünlüğüne tekabül etmekteyse, Milliyetçilik de siyasi sınıflar arasındaki iktidar mücadelesinde yeni bürokrat seçkinlerin Saray karşısındaki galibiyetini dile getirmektedir.”⁶⁹

Kemalistler açısından modernleşme projelerinin çehresini belirleyen bu iki unsurun birbiri ile uzlaştırılması hususu oldukça zor bir mesai gerektirmiştir. Medeniyetçilik prensibi, modernleşme ile özdeş bir Batılılaşmayı işaret ederken milliyetçilik, yeni

⁶⁸ Peyami Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar* (İstanbul: Ötüken, 2013): 85.

⁶⁹ Nilüfer Göle, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme* (İstanbul: Metis, 2014): 88.

rejimin dinden arı kolektif kimliğini dolayısıyla milli kimliğin temel bileşenini teşkil etmekte ve bir ölçüde Batı'dan farklılığı, yerelliği ve özgünlüğü gerektirmektedir.

Kemalizm, uzlaşmaz gibi görünen bu iki kutbu birbirine eklemek adına Tanıl Bora'nın ifadesiyle “etnosentrik [bir] medeniyetçilik” anlayışı geliştirmiştir. Bora'ya göre modernleşmeyle Batılılaşma arasındaki pratik anlamdaşlık, Batı dışı milliyetçi hareketlerin üstesinden gelmek zorunda olduğu bir zorluktur. Medeniyeti ve evrenselliği Batılı bir özle tanımlayan modernist söylem ise bu zorluğu katmerleştirmiştir. “Yerli-milli kültürel özü korumakla evrensel medeniyete erişme hedefi arasında uyumu sağlamanın tipik yolları, Batılı medeniyetini alternatif bir medeniyet adına reddeden bir medeniyetçi milliyetçilik, veya daha geçerli bir formül olmak üzere, Batılı medeniyetle yerli-milli kültürü ‘sentezlemek’, olmuştur.”⁷⁰ Kemalizm, Türklüğü insanlık ve medeniyetin önemli bir unsuru olarak telakki etmek suretiyle bu zorluğu aşmaya çalışmıştır. Türklüğün kurucu unsurluğunda, bir milli devlet inşa etmek ise medeniyete dahil olmanın temel şartı olarak değerlendirilir. Diğer yandan medeniyetin kaynağındaki tüm bileşenlerin Türklüğe özgülenmesi ve “en eski kültür ve medeniyet sahiplerinin Türkler olduğu”nun iddia edilmesiyle medeniyet kavramı doğası gereği Türk'ün fitratına uygun, Türk'e özgü bir değer özelliği kazanır. Bora'ya göre medenilikle özdeşleştirilen Batılılığı kendine özgüleyen, Batılılığa hasredilen medeniyet bileşenlerini kendinde gören Türklük anlayışı ile öyle ileri gidilmiştir ki, bir “megalomaniye” varılabilmektedir. “Türk milliyetçiliğinin kendini ‘has Batılı’ olarak anlamlandırması nedeniyledir, taklitçi mahiyeti en bariz Batılılaşma uygulamaları bile, pekâlâ ‘özcü’, öze-dönüşçü hamleler olarak yorumlanabilmektedir.”⁷¹

Ünlü modernleşme teorisyenlerinden Amerikalı sosyolog Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society* adlı eserinde Ankara'nın sekiz kilometre güneyinde bulunan ve dikkatlerden uzak küçük bir köy olan Balgat'ın sakinleri ile yaptığı görüşmelerden edindiği deneyimlerini aktarır. Balgat'a ilk kez 1950 ilkbaharında giden Lerner açısından iki şahsiyet dikkate mazhurdur. Bunlardan biri, dindar bir Müslüman olarak şahsi statüsünden memnun, değişime karşı mesafeli ve geleneksel değerlerini yaşatmaya çalışan köyün muhtarıdır. Diğeri ise Lerner tarafından dinamizm ve modern değerlerin sembolü olarak tasvir edilen köyün bakkalıdır. Kısacası muhtar, geçmişin

⁷⁰ Tanıl Bora, *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık* (İstanbul: Birikim, 2014): 24.

⁷¹ A.g.e, s. 26.

bir ürünüyken bakkal geleceğe ait olarak tasvir edilmektedir. Lerner, Ankara'nın yakın olmasına rağmen dikkatlerden uzak bir köy olan Balgat'a ikinci ziyaretini dört yıl sonra 1954'te yapmıştır. 1950'deki konumuna nazaran 1954'te Balgat büyüyen Ankara'nın bir parçası haline gelmiştir. Bu ziyaretinde Lerner, köy bakkalının öldüğünü öğrenmiştir. Ancak beklenmedik şekilde geleneksel tarafı temsil ettiğini varsaydığı muhtarın oğulları mağaza sahibi birer girişimci olmuştur. Lerner, Balgat'a ikinci ziyaretinde yeni ve modern bakkal dükkanları, otobüs seferleri, elektrik ve daha da önemlisi modern değerlerin taşıyıcısı olarak tasvir ettiği ve ikinci ziyaretinde öldüğünü öğrendiği bakkala yönelik köy halkının teveccühü ile karşılaşmıştır.⁷² Bunun üzerine Lerner, ikinci ziyaretinin ardından Balgat köylülerinin modernleşmeyi yeni bir gelişme yolu olarak kabullenmelerinden ve modernleşmenin hâkim gelmesinden övünçle söz eder. Lerner'in Balgat üzerine temellendirdiği argümanı, geleneksel değerler ile modern değerler arasında bir çatışma olduğu yönündedir.

Lerner, seküler modernleşme sürecini toplumsal katılım içerisinde dört aşamanın sekansı olarak tanımlar. Bu aşamalar; kentleşme, okur-yazarlık, medya ve oy vermedir. Bu aşamalar arasında kentleşme diğer aşamalar açısından ön-koşul niteliğindedir.⁷³

Türkiye henüz modern bir toplum değildir; ama artık geleneksel bir toplum da değildir. Müslüman Kurumları seküler devletten ayrılmıştır. Kuran ayetlerinin hala camilerde işitilmekte olmasına rağmen artık Anayasa yeryüzünde bir hukuktur. Sultanın hüküm sürdüğü yerde artık bir başkan yönetmektedir... Türkiye'nin kadınları peçeyi çıkarmakta; erkekler fesi bir kenara koymaktadır. Çocuklar şimdi şalvarlar yerine etekler ve pantolonlar içerisinde büyümekte, ve artık Kuran'ı ezberlemedikleri fakat yerine okuma ve yazmayı öğrendikleri okullara gitmektedir.⁷⁴

Ünlü Şarkiyatçı ve Ortadoğu uzmanı Bernard Lewis, "1924'ün muazzam laikleşme (sekülerleşme) reformları" der, "dervişlere değil, ulema sınıfına yönelikti, ama kısa zamanda anlaşıldı ki, laikliğe karşı en tehlikeli direniş ulemadan değil, dervişlerden gelecekti."⁷⁵ Parantez içerisinde yer alan ifadeden de anlaşılacağı üzere Lewis, sekülerizm ile laikliğe ve bunlara ilişkin süreçleri birbirine eş değer olarak değerlendirmektedir.

Tek-parti dönemi modernleşme politikaları/reformlarını açıklayan iki hâkim yaklaşımdan bahsedilebilir. Bunlardan ilki, "kontrol/denetim ve kurumsal gücünü yok

⁷² Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing Middle East* (New York: The Free Press, 1958).

⁷³ A.g.e, s. 116.

⁷⁴ A.g.e, s. 111.

⁷⁵ Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. B. Babür Turna (Ankara: Arkadaş, 2006): 552.

etme” olarak ifade edilebilecek yaklaşım, diğeri ise “ayrışma” olarak adlandırılabilir. Bu yaklaşım, diğeri ise “ayrışma” olarak adlandırılabilir.

Kontrol açıklamasının özünde Türkiye'deki sekülerizm/laisizm deneyiminin Batı'nın deneyimlediği modernleşme sürecinden farklı olarak gerçekleştiği vardır. Kemalist reformlar ile Batı'daki gibi devlet ve kilisenin kurumsal olarak birbirinden ayrıştığı bir sekülerleşme deneyimi Türkiye'de yaşanmamıştır. Esasen Türkiye'de Osmanlı geleneğinin bir devamı olarak dinin devlet denetimi altında tutulması söz konusudur. Bu noktada Kemalist siyasal seçkinler tarafından sıklıkla vurgulandığı şekliyle Osmanlı'dan radikal bir kopuştan ziyade süreklilik söz konusudur. Nitekim Osmanlı döneminde dini kurumlar ve ulema, devletin denetimi altında ve bürokratik mekanizması içerisinde yer almaktaydı. Cumhuriyette bu geleneğe sürdürmek suretiyle Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bürokratik bir kurumsallaşmaya gitmiştir.

Ayrışma açıklaması ise Türkiye'nin sekülerleşme deneyiminin Fransa özelinde Batı'ya benzer şekilde gerçekleştiğini söylemektedir. Özellikle saltanat ve halifeliğin kaldırılması, şer-i mahkemelerin kapatılması ve Şeriata dayalı medeni kanunun İsviçre medeni kanunu ile ikamesi ve hukuk sisteminin dini hükümler temelinde oluşturulmaması, dini referans almayan bir ulus tanımına gidilmesi gibi politikalar, Türkiye'de din ve devletin ayrıştığına dair varsayımların temelini teşkil etmektedir.

Sekülerizm ve laisizm kavramlarının birbirini ikame eder şekilde kullanımının önüne geçmek adına her iki kavramın muhteviyatını iyi değerlendirmek gerekir. Sekülerizmi dinin siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel meselelerden kısaca kamusal alandan dışlanmak suretiyle özel alana indirgenmesi olarak değerlendirmek mümkündür. Laisizmi ise din ve devletin özelde Kilise ve Devletin iki ayrı kurumsal yapı olarak hâkim oldukları alanlarda birbirlerine müdahil olmadan varlıklarını sürdürebilmesi olarak ele almak daha doğru gözükmektedir. Diğer yandan laiklik devletin dinler, mezhepler, inanışlar ve felsefi kanaatler karşısındaki hukuki durumunu ifade eder. Böylece laiklik din ve devletin hukuki varlıklarına ve devletin toplumdaki farklılıklara karşı tutumunu ifade eden hukuki bir kavram hüviyetine bürünür. Sekülerizm ise laikliğe nazaran çok daha toplumsal ve çok daha geniş bir alanın konusudur. Sekülerizm bireyin din karşısındaki tutumunu ifade eder ve modernleşme süreci ile son derece bağlantılı bir gelişim çizgisine sahiptir. Nitekim İkinci Dünya Savaşı'nın

ardından hâkim olan modernleşme teorisi ve kuramcılarının temel iddiası, modernleşmenin sekülerleşmeye özdeş olduğu ve modernleşmenin zorunlu olarak sekülerleşmeye yol açacağıydı.

Türk modernleşme sürecindeki pratikler incelendiğinde hem devletin hem de ulusun meşruiyet sisteminde dini referanslara yer verilmemesi ve anayasal olarak devletin tüm dinler, mezhepler, inanışlar ve felsefi kanaatler karşısında mesafeli bir tutuma sahip olması laiklik olarak değerlendirilebilir. Ancak cumhuriyetin Osmanlı geleneğini devam ettirmek suretiyle dini kontrol altına alarak Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bürokratik bir yapıyı kurumsallaştırması, tekke ve zaviyelerin kapatılması ile devletin dışındaki herhangi bir özerk dini kurumsallaşmayı gayri-meşru ilan etmesi Fransa özelinde Batı'da olduğu gibi Kilise ve Devlet alanlarının ayrı, her iki otoritenin kendi alanında özerk birer otorite olduğu laikliğe uygun düşmemektedir. Ayrışma yaklaşımı, Batı'daki Kilise-Devlet karşıtlığını Türkiye'ye Cami-Devlet olarak tercüme ederek önemli bir yanlışlığı içerisine girmektedir. Nitekim bu tercüme faaliyeti İslam'ın hem metninden hem de tarihsel süreç içerisindeki pratiğinden bihaber olduğunu göstermektedir. İslam'ı bir bütün olarak üst-belirleyen Kuran ve Sünnet ile pratiğe aktarıldığı tarihsel deneyim, İslam içerisinde Batı'da olduğunun aksine sosyo-politik, sosyo-kültürel, sosyo-ekonomik alanlar üzerinde bir bütün olarak hegemonya istencinde bulunabilecek dini bir kurumsallaşmanın ve din adamları (ruhban) sınıfının bulunmadığını gözler önüne sermektedir. Kısacası İslam'da Ortaçağ'da Kilisenin üstlendiğine benzer rol oynayabilecek bir kurumsal yapı ve sınıf söz konusu değildir. Bu hem İslam'ın metinsel kaynaklarında yoktur hem de tarihsel süreç içerisinde böylesi bir yapı vuku bulmamıştır. Bu tür bir kurumsallaşma Katolik Kilisenin tarihsel pratiğine özgüdür. Nitekim Katolik Kilisesinin siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel alanlar üzerinde hegemonya istencinde bulunduğu bir dönemde Hristiyanlığın bir başka büyük mezhebi olan Ortodokslukta kilise özerk bir yapıya sahip değildir ve Bizans İmparatorluğu'nda devletin kontrolü altında ve bürokratik yapısı içerisinde. Batı'nın Ortaçağ ve modern dönemde İslam ile en önemli karşılaşmalarının ve Batı'nın İslam'a dair kadim bilgisinin en önemli bölümünün tarafı olan Osmanlı İmparatorluğu Bizans'ın devlet-din konumlanışına dair geleneğini miras olarak almıştır. Bu bağlamda Osmanlı İmparatorluğu teokratik bir devlet değildir, salt İslam meşruiyetin temel referans kaynağıdır.

Lewis, “geleneksel İslam devleti bir teokrasiydi” der, “buna göre Tanrı, tek meşru kudret ve kanun kaynağı, Hükümdarlar da Onun dünyadaki vekili idi. İnanç, yerleşik siyasi ve toplumsal düzenin resmi ilkesiydi. Aynı kaynaktan gelen ve aynı yargı organı tarafından idare edilen Şeriat, ibadet, anayasal kuralları da kapsamaktaydı. Hükümdar Şeriatın en üst düzeyde vücut bulmuş şekliydi ve Şeriat onu, o da Şeriatı devam ettiriyordu. Ulema ise onun yetkili savunucu ve sözcüsüydü.”⁷⁶

Ali Bulaç, Lewis gibi düşünürlerin Osmanlı özelinde meşruiyet kaynağı İslam olan devletleri teokratik devlet olarak analitik bir kategori içerisinde kavramsallaşmasına karşı esaslı bir eleştiri geliştirir. Kelimenin etimolojisi irdelendiğinde “ilahi/tanrısal yönetim” e bir atıf olduğunu belirten Bulaç, tarihsel pratikte eski Yunan'dan Roma'ya, Japon, Çin ve Hint medeniyetine kadar pek çok teokratik yönetim formunun bulunduğunu ve hatta teokrasinin en eski ve yaygın yönetim formu olduğunu söyledikten sonra günümüzde aslında teokratik yönetim ile Ortaçağ'da Katolik Kilisesi'nin tarihsel deneyiminin çağrıştırdığını ifade eder.⁷⁷

Yunanca “teo” ve “kratos” kelimelerinin ter kibini teşkil eden teokrazi (theokratia), güç ve iktidarın tanrısal kaynağa dayandığı ilahi yönetim demektir. Bulaç'a göre günümüzdeki çağrışımı ile teokrazi, Katolik Kilisesi'nin tarihsel tecrübesine özgü olarak ortaya çıkmıştır. Hristiyanlığın en önemli vasıflarından biri olan ruh ve beden in iki ayrı alan olarak ayrılması hususu, Katolik Kilisesince Tanrı ve Devlet olarak formüle edilmek suretiyle teokrasinin de temelini teşkil etmiştir. Hristiyan öğretisi Katolik Kilisesi'ni tarihteki diğer teokrazi formlarından ayıran vasfı olan din adamları (ruhban) sınıfına dünyevi iktidarlar üzerinde hâkimiyet kurma yetkisi vermiştir. İslam ise diğer ilahî dinler gibi hâkimiyetin yegane sahibi Allah'ı tanımakla birlikte Hristiyan öğretilerinden farklı olarak bu hâkimiyeti yeryüzünde tesis etme görevini salt bir sınıfa değil, tüm inananlara vermiştir. “Halk, bunu isterse kendi arzusu doğrultusunda ve serbest iradesini kullanarak seçimle iş başına getirdiği (ulü'l-emr) temsilcileri aracılığıyla kullanır.”⁷⁸ Bu nedenle Bulaç'a göre İslam ile teokrazi bağdaşmaz niteliktedir.

⁷⁶ A.g.e, s. 356.

⁷⁷ Ali Bulaç, *Din ve Siyaset* (İstanbul: İnkılap, 2014): 221-226.

⁷⁸ A.g.e, s. 235.

2.3.1. Türk laisizmi

Laiklik, 19. yüzyıl Fransız anayasal pratiği içerisinde gelişme kaydeden ve devletin herhangi bir dini mezhep ya da sınıfa dayanmamasının gereğine işaret eden bir kavramdı. Fransa’da Devlet ve Kilise’nin kesin olarak birbirinden ayrılmasının 1905’de gerçekleştiği kabul edilir. Müslüman toplumlarda ise dini işleri yürütmekle sorumlu devletten bağımsız Katolik Kilisesi gibi bir dini kurum gelişmediği içindir ki Şerif Mardin’in de belirttiği üzere Türkiye’de laiklik, dinin resmi bir kurum hüviyetini kaybetmesinden öte bir anlam taşımaktaydı.⁷⁹ Bu noktada Türkiye ile Fransa’nın birbirinden ayrıştığı en önemli nokta; Fransa’da Devlet ve Kilise’nin birbirinden kesin olarak ayrıldığı 1905 öncesi dönemde de Devlet ve Kilise’nin kurumsal olarak birbirinden ayrı idari örgütlenmelere sahip oluşudur. Bu bağlamda Fransız laikliği daha çok toprak rejimini ilgilendiren bir sorun iken Türkiye’de din, devletin meşruiyetinin ve sosyal organizasyonun temel bileşeni olduğundan laiklik, Türkiye’de Fransa’da olduğundan başka anlamları içermektedir.

Berkes, Kemalist sekülerleşmeye dair iki mitten söz eder. İlki, Kemalist sekülerizmin Fransa’ya benzer şekilde din ve devleti birbirinden ayırdığına, diğeri ise Kemalist sekülerizmin İslam’ı sistematik bir şekilde tasfiye etmeyi amaçlayan dinsizlik politikası olduğuna ilişkindir.⁸⁰ Berkes’e göre “Kemalist sekülerizm İslami devlet ideolojisinin reddinden başka bir şey değildir”.⁸¹

Roy Wallis ve Steve Bruce, dinin sosyal önemini azaltan modernleşmeye içkin üç sürece göndermede bulunur; sosyal farklılaşma, sosyalizasyon ve rasyonelleşme. Sosyal farklılaşma, kurumların ve rollerin özelleşmesini ifade eder. Sosyalizasyon, hayatın mahalli olmanın ötesinde toplumsal özellikle de ulus-devletin etrafında örgütlenmesi ile ilgili bir süreçtir. Rasyonelleşme ise insanların düşünce ve davranış pratiklerine ilişkin bir dönüşümü kapsar.⁸² Ayşe Kadioğlu, Avrupa’da Katolik Kilisesi ile devlet arasındaki tarihsel ilişkiler üzerine temellenen sekülerleşme tezinin aksine Türkiye gibi modernliği dışsal bir etki olarak deneyimleyen ülkelerde modernleşmeye ait olan süreçlerin yaşanmadığını belirtir. Sekülerleşme, sosyal farklılaşma,

⁷⁹ Şerif Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, ed. Mümtaz’er Türköne ve Tuncay Önder (İstanbul: İletişim, 2013): 36.

⁸⁰ Berkes, *The Development of Secularism*, s. 479.

⁸¹ A.g.e, s. 499.

⁸² Roy Wallis ve Steve Bruce, “Secularization: the Orthodox Model”, *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, ed. S. Bruce (Oxford: Oxford University Press, 1992).

sosyalizasyon ve rasyonelleşme gibi modernliğe ait süreçlerin doğal bir uzantısı olmaktan ziyade Türkiye’de modern toplumu gerçekleştirmeye yönelik bir proje niteliğindedir. Cumhuriyetçi seçkinler açısından sekülerleşme, modernleşme ve Batılılaşma hedeflerini gerçekleştirmek adına bir proje olarak değerlendirilmiştir.⁸³ Kadioğlu’na göre cumhuriyetçi laisizm, sekülerleşmeyi salt modernleşmeye giden yolda bir araç olarak değerlendirmenin ötesinde sekülerizmi toplumda teşvik etmemiştir.⁸⁴

Simon Bromley, Türkiye’nin sekülerleşme deneyiminin Müslüman toplumlar özelinde son derece özgün bir sürece sahip olduğunu belirtirken “dinin kamu hayatına müdahil olmasına karşın Kemalistlerin” sergilediği “gaddarca tutum”a dikkat çeker. “Kemalizm, İslam’a karşı modernleşmenin en ibret verici örneğini teşkil etmektedir” der ve şu sonuca varır: “Aslında devletin militan sekülerizmi, Din ve Devlet’in kurumsal olarak birbirinden ayrılmasından ya da kişisel inancın gerileyişinden ziyade dini hayat üzerinde katı bir devlet kontrolü kurulması anlamına geliyordu”.⁸⁵

Bromley, erken cumhuriyet döneminde dinin kamusal alandan dışlanmasını ve dinin devletin katı kontrolü altına alınmasını içeren laik reformlarla ilgili büyük ölçüde John L. Esposito’nun yaklaşımından etkilenmiştir. Esposito, erken cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen laik reformlarla ilgili şu şekilde bir açıklama geliştirmiştir:

Kemalist reformlar, ulemanın geleneksel dini kurumlarını ve tarikatları etkili bir şekilde kontrol altına aldı ve sindirdi. Hukuk ve eğitimin sekülerleştirilmesi ve dini bağışlar üzerindeki devlet kontrolü; yargıç, yasal uzman, danışman, eğitimci, dini bağışların yöneticisi olarak iş gören ve bunlara ilişkin sosyal hizmetleri yerine getiren ulemanın otoritesi ve gücünü kalbinden vurdu. Bu işlerin önemli bir bölümü kaldırıldı ve gelirleri önemli ölçüde azaltıldı. Medreselerin kapatılmasına ek olarak dini sıfatların kullanımı, cami dışında (cübbe, sarık, vd.) dini giysilerin giyilmesi yasaklandı ve devlet okullarında dini eğitime son verildi.⁸⁶

Paul Dumont, Kemalist reformların geç Osmanlı döneminden bu yana var olan sekülerleşme sürecini hızlandırmak ve radikalleştirmekten başka bir anlam ifade etmediğini belirtir. Dahası din ve devletin birbirinden ayrılması cumhuriyet rejimi döneminde hiçbir şekilde gerçekleşmemiştir. Mustafa Kemal ve Kemalist siyasal seçkinler, dinin kitleler üzerindeki gücünün farkında olduklarından dini devletten bağımsız bir yapıya teslim etmenin tehlikelerini bilmekteydiler. Bu nedenle tamamen

⁸³ Ayşe Kadioğlu, “The Pathologies of Turkish Republican Laicism”, *Philosophy and Social Criticism* 36, sayı 3-4, (2010): 492.

⁸⁴ A.g.m, s. 498.

⁸⁵ Simon Bromley, *Rethinking Middle East Politics* (Austin: University of Texas Press, 1994): 125.

⁸⁶ John L. Esposito, *Islam and Politics* (New York: Syracuse Press, 1998): 101.

bağımsız dini kurumların varlığına izin verilemezdi.⁸⁷ Dumont, Türk tip laikliği şu şekilde ifade etmektedir:

Teoride Türkiye Cumhuriyeti, radikal bir laisizmi benimsedi. Uygulamada ise ilkeden önemli ölçüde ödün verildi. Halifelik ve Din İşleri Bakanlığı kaldırıldığında Büyük Millet Meclisi, başbakanın denetimi altında ve kurumlarının pek çok fonksiyonu başbakan tarafından belirlenen Diyanet İşleri Başkanlığı'nı kurdu. Bu organ, tüm camilerin, türbelerin ve tekkelerin kontrol edilmesi gibi ülkedeki dini işlerin tümünü yürütmekteydi. İmamları, vaizleri, şeyhleri, müezzinleri ve diğer din görevlilerini atamakta ve bunların eğitildiği kurumları denetlemekteydi. Ayrıca müftüleri denetlemekte ve onları idare etmekteydi. Aslında Türk devleti, Sultan-Halifelerin döneminde olduğundan fazla dini konularda otoriteye sahipti.⁸⁸

Çağlar Keyder de cumhuriyetin modernleşmeye yönelik reformlarının Tanzimat'tan bu yana ele alındığını ve bu noktada yeni rejimin Osmanlı'dan bir kopuşu ifade etmekten ziyade sürekliliği barındırdığını belirttikten sonra Kemalist rejimin temel farklılığının, reformların önemli bir bölümünün dine ve hanedana dayalı meşruiyetten arınmış bir siyasal sistemin kurulmasına yönelik olmasından ileri geldiğini vurgular. Keyder, bu yoğunlaşmanın temel amacını “Cumhuriyet, padişahlığı ve halifeliği kaldırarak kendini laik-milliyetçi bir temel üzerinde tanımlamıştı” şeklinde belirtir.⁸⁹

Soner Çağaptay da Keyder'in ifade ettiği şekliyle Kemalist siyasal meşruiyet anlayışının laik-milliyetçi bir temel üzerine inşa edildiğini söyler. Bu bağlamda sekülerleşme, Türk milliyetçiliğinin rasyonelleştirilmesi için dramatik bir dönüşümü gerekli kılmaktaydı. Cumhuriyete kadar İslam, Anadolu Müslümanları için birleştirici bir unsur olarak işlev görmüştü. Lakin 1924'den sonra Kemalizm, İslam'ı kendi ulus tanımı için bir norm olmaktan çıkardı ve seküler reformlar İslam'ı kamusal alanın dışına itti. Bu nedenle Kemalizm, İslam'ın boşalttığı alanı doldurmak zorunda kaldı. Bu noktada Mustafa Kemal, Türkiye'yi tebaadan ziyade vatandaşlardan oluşan modern bir ulus-devlet olarak tahayyül ettiğinden, Kemalist rejim, ülkede yaşayanlar için yeni, ulusal ve kapsayıcı bir kimlik inşa etmeyi amaçladı. Bu amaç dahilinde Anadolu-Türk Müslüman topluluğunu ikna etmek adına Kemalizm, teritoryal bir alan olarak Anadolu vatanına ve Türklüğe başvurdu. Türkiye'de yaşayanlara kapsayıcı bir kimlik inşa sürecinde İslam'a sırtını dönen Kemalizm, ilk olarak Anadolu ve Trakya'yı içerisine alan coğrafi alana ulusun temeli olarak vurgu yaptı. Mustafa Kemal, bu vurguyu şu şekilde dile getirmiştir; “Türk devletini kuran Türkiye halkına, Türk ulusu

⁸⁷ Paul Dumont, “The Origins of Kemalist Ideology”, *Atatürk and the Modernization of Turkey*, ed. Jacob M. Landau (Colorado: Westview Press, 1984): 38.

⁸⁸ A.g.m, s. 38.

⁸⁹ Çağlar Keyder, *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar* (İstanbul: İletişim, 2011): 111.

denir.” İkinci olarak Mustafa Kemal, Anadolu’da yerleşik Müslüman halkın ulusun müşterek paydaşları olarak ortak geçmiş ve ortak çıkarları paylaşmaları ve bir arada yaşama arzusu sahip olmaları için çaba harcadı. Bu noktada ulusun resmi tanımı, iradeci bir formüle yaslanmaktaydı. Buna göre vatandaşlar arasındaki “en güçlü bağlar”, “duygularda ve fikirlerde birlik” ti. Üçüncü olarak Kemalizm’in Türklük nosyonu, dili temel almaktaydı. “Dilde birlik”, vatandaşlar arasındaki en güçlü bağlardan biri olarak değerlendirilmekteydi. Türkçe ve Türk olmayı arzu etmek, vatandaş olmanın ön koşuluydu. Bu üç sacayağı çerçevesinde Kemalizm’in kolektif bir kimlik inşasına giriştiğini belirten Çağaptay, Türklüğün coğrafya, gönüllülük ve dil üzerine temellenirken bu kavramların ülkenin etnik ve dini çeşitliliği karşısında yaşayabilirliğini sorunsallaştırmaktadır.⁹⁰

Keyder’e göre Kemalist seçkinlerin dine dair yaklaşımlarını şekillendiren unsurlardan biri, Batılılaşma reformlarını yapan merkezin radikal politikalarına karşı dinin çevrede yer alan yerel unsurlarca benimsenmiş olmasıdır. Nitekim cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen reformlara karşı en çok dile getirilen slogan “şeriat”ın elden gittiği idi. “Bu sloganla ifade edilen eski “şeriat” yerine yeni bir kanun konduğu değil, reformların kurulu düzeni bozduğu ve daha da önemlisi ayaklanan grupların yaşam-dünyasına tecavüz ettiği iddiasıydı”.⁹¹ İslamiyet, o yaşam-dünyasının birleştirici unsuru olduğu içindir ki yerel değerleri savunmanın mihmandarlığını üstlenmiştir. Bu nedenle Kemalist rejim, reformlar karşısında halk kültürünün bir “İslami tepki” biçiminde ortaya çıkması ile mücadele etmek adına milliyetçilik ideolojisini önceleyerek her türlü özgünlüğü ve mahalli özelliği yok etmeyi amaç edinmiştir.

Cumhuriyetin laik reformlarının sonucunda İslami kurumlar ve değerler, siyasi sistemin meşruiyet kaynağı olmaktan çıkmıştır. Özellikle eğitim sistemi, herhangi bir dini etkiden son derece dikkatli bir şekilde ayrıştırılmıştır. Dahası alfabe, giyim, takvim ve resmi tatil günlerinde yapılan yenilikler sayesinde İslam’ın kültürel ve sosyal alanda görünürlüğü sınırlandırılmaya çalışılmıştır. Kısacası cumhuriyet, İslami olanı terk ederek Batı medeniyeti ile bütünleşme çabası içerisinde bir dizi yeni sembolü devreye sokmuştur. Bununla birlikte İslam’ın siyasi alana dair bir takım

⁹⁰ Soner Çağaptay, *İslam, Secularism and Nationalism in Modern Turkey: Who is Turk?* (London ve New York: Routledge, 2006): 14.

⁹¹ Keyder, *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar*, s. 114.

varsayımlarının bulunmasından dolayı Türk sekülerizmi, dinin devletin kontrolü altında olmasını öngören Osmanlı deneyimini sürdürmüştür. Bu bağlamda değerlendirildiğinde Türk sekülerizmi, dinin sembolik, siyasal ve sosyal alandan dışlanması noktasında ve dinin devletin kontrolü altında tutulmasında son derece radikaldi. Binnaz Toprak, Türk sekülerizmini “yarı-seküler” olarak değerlendirir. Bu değerlendirmenin temelinde Türk deneyiminin din ve devlet arasında bir ayırmadan ziyade dinin devlet tarafından sıkı bir kontrole tabi tutulması vardır.⁹² Ayrıca Bülent Daver, Türk sekülerizminin Fransa’dan farklı olarak son derece “sınırlı” bir forma sahip olduğunu belirtmektedir. Türk deneyimi, devleti dinden ayırırken dini konuları devletin kontrolü altına almıştır.⁹³ Anayasa Mahkemesi’nin laikliğin ilkelerine dair yorumları üzerinden hareketle İhtar Tarhanlı, Türk sekülerizmini, sosyal ve siyasal hayatın tüm yönlerini düzenleme amacı güden “kapsamlı bir ideoloji” olarak değerlendirmektedir.⁹⁴ Bu noktadan hareketle Hakan Yavuz, Türk sekülerizminin iki temel karakteristiği üzerine vurgu yapmaktadır. Türk sekülerizmi, İslam’ın siyasal veçheye sahip olmasından dolayı din üzerinde sıkı bir kontrolü temel olarak benimsemiş ve ulus-devleti konsolide etmek adına kendi “modern İslam” anlayışını geliştirmiştir.⁹⁵

Türk laiklik deneyimine dair sonul ve yukarıdaki anlatılara bir özet olarak Nilüfer Göle’nin ifadesi dikkat çekicidir:

“Türkiye’de laiklik Fransızların *laïcité* sinden ilham almakla beraber –din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması, devletin farklı mezhep gruplarına tarafsız davranması ve kamusal alanın dinden arındırılması anlamında- daha farklı bir yol izlemiştir. Türk laikliği dinin devletten ayrılmasına ve bağımsız olmasına sıcak bakmaz. Tersine, dini söylemi ve eğitimi, modernist ve akılcı ideallerle aynı çizgiye çekmek için, kurumsal olarak dini devlet kontrolüne alır. İkinci olarak devletin bütün mezheplere eşit davranmış olduğunu söylemek zordur, Sünni İslam, üstü örtülü bir biçimde devlet dinini temsil eder... Sadece üçüncü özellik açısından baktığımızda bir paralellik söz konusudur, yani kamusal alanın seküler ve evrenselci modeli Türkiye ve Fransa laikliğinde benzerlik gösterir.”⁹⁶

Yukarıda Türkiye’nin sekülerizm deneyimine dair görüşlerine yer verilen sosyal

⁹² Binnaz Toprak, *Islam and Political Development in Turkey* (Leiden: E. J. Brill, 1981): 47. Burada Toprak, Daver’in Türk laisizmini Fransa’daki uygulamasından farklı olarak değerlendiren Bülent Daver ile uzlaşma içerisinde Türk laisizminin benzersiz bir boyut taşıdığını ve bu çerçevede ele alınması gerektiğini belirtir.

⁹³ Bülent Daver, *Türkiye Cumhuriyetinde Layiklik* (İstanbul: Ankara Üniversitesi SBF, 1955): 234.

⁹⁴ İhtar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum ve “Laik” Devlet Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı* (İstanbul: Afa, 1993): 164.

⁹⁵ M. Hakan Yavuz, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey* (New York: Cambridge University Press, 2009): 27.

⁹⁶ Nilüfer Göle, “Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak”, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, ed. Nilüfer Göle (İstanbul: Metis, 2013): 23.

bilimcilerin yaklaşımları, Türk sekülerizminde din ve devletin kurumsal olarak birbirinden ayrılmadığı aksine devletin dini konular üzerinde son derece etkili bir denetim ve kontrol mekanizması kurduğu açıklaması üzerine odaklanmaktadır.

Andrew Davison, Türk sekülerizmine dair yaygın kabul gören “kontrol” ve “dinin kurumsal yapısını yok etme” ya da “ayrılma” gibi açıklamaları revize etmek adına hermeneutik bir yaklaşım benimser. Ona göre Türk sekülerizmini açıklamak için karşıt saflara konumlandırılan bu kavramlar, Türk sekülerizminin hem “ayrılma” hem de “kontrol etme” boyutunu gözden kaçırmaya neden olur.⁹⁷

Laikliğin neden dinin kurumsal gücünü yok etmekten öte ve kurumsal ayrılmadan daha sınırlı olduğunu anlamak için laikliğin Türkiye’de dinin devlet denetimine tabi olması şeklinde uygulandığını vurgulayan “kontrol açıklaması”na dair yaklaşımları incelemek faydalı olacaktır. Kontrol açıklamasını geliştiren sosyal bilimcilere göre, Kemalist reformlar ile gerçekleştirilen bir takım laiklikle ilgili politika, pratik, ilişki ve kurumların anlaşılması için imparatorluk döneminde devlet-din arasındaki bir dizi otorite ilişkisini irdelemek gerekir. Bu ilişkilerin temelinde devletin dini kurumlar ve görevliler üzerindeki nihai üstünlüğü yer almaktaydı. Kurtuluş Savaşı’nı yürüten kadrolardan biri olan Kemalist-milliyetçi hizip de; siyasal, ekonomik ve kültürel dönüşümü muhteva eden “cumhuriyetçi-milliyetçi” projelerinin karşısında yer alan diğer hizipleri bertaraf etmek için imparatorluk döneminden bu yana var olan, devletin din üzerindeki üstünlüğü anlayışından faydalanmışlardır.

Cumhuriyet rejiminin kurucu siyasal seçkinleri, Osmanlı-Türk geleneğinde var olan devlet-din arasındaki otorite ilişkisini devralmış ve kendi modernleşme projeleri uyarınca kullanmışlardır. Öteden beri var olan bu ilişkinin karakteristik özelliği, entegrasyon ve itaatti. Din kurumsal yapısı itibarıyla devlet mekanizması içerisine entegre olmuş, ancak dini iktidar alanı üzerindeki egemenlik de dahil olmak üzere nihai egemenlik ve otorite Osmanlı saray bürokratlarına mündemiçti. Her ne kadar Osmanlı döneminde siyasal meşruiyetin temel kaynağı din olmuş olsa da öncelikli olarak gözetilmesi gereken “devletin bekası” idi. Sonuç olarak “Osmanlı yönetiminde İslam, devlet karşısında hiçbir zaman özerk bir güç ya da iktidar odağı olmamıştır”.⁹⁸

⁹⁷ Davison, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, s. 213-302.

⁹⁸ Şerif Mardin, “Religion and Secularism”, *Atatürk: Founder of a Modern State*, ed. Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun (London: C Hurst & Co Publishers Ltd, 1981): 194; Şerif Mardin, “Religion and Politics in Modern

Tam da bu nedenle Mardin, Osmanlı hükümet yapısını hem “bürokratik” hem de “İslami” olarak nitelendirir.

Bu çerçevede devletin kontrolünü eline alan Kemalist siyasal seçkinler de, sekülerizmi Batı’da anlaşıldığı şekliyle din ve devletin kurumsal ayrılması olarak uygulamamışlardır. Cumhuriyet döneminde devlet ve din arasında oluşturulan yeni kurumsal ilişki, İlkay Sunar ve Sabri Sayarı’nın kullandıkları, yeni rejimin geleneksel iktidar ilişkilerini kullanmaya duyduğu ilgiyi yansıtan “devlet-egemen tek parti otoritarizmi” ifadesi ile tasvir edilmektedir.⁹⁹

Türkiye’de laikliği ve Türkiye laikliği üzerine yapılan kontrol açıklamalarını anlamak adına Kurtuluş Savaşı sonrası dönemde Mustafa Kemal’in başını çektiği cumhuriyetçi-milliyetçi hizbin, kendi modernleşme projesini rahatlıkla uygulayabileceği bir zemin oluşturmak adına, karşısında yer alan diğer hizipler ile içerisine girdiği siyasal mücadelenin muhteviyatını iyi kavramak gerekir. Hizipler arası bir siyasal mücadele dönemi olan bu süreç aynı zamanda Mete Tuncay’ın çalışmasının başlığı “Türkiye Cumhuriyeti’nde Tek-Parti Yönetimi’nin Kurulması 1923-1931”de de ifadesini bulduğu şekliyle CHP’nin tek-parti iktidarının kurumsallaştığı bir dönemdir. Bu bağlamda 1923-1931 yılları arasındaki siyasal mücadele dönemine Türkiye’deki modernleşmenin ve Türk laisizmi-sekülerizmi deneyiminin özgünlüğünü anlamak açısından aşağıdaki bölüme yer verilmiştir.

2.3.1.1. Hizipler arası mücadele ve tek-parti iktidarının kurulması

Kurtuluş Savaşı sürecinde farklı ideolojilere, farklı iktisadi ya da toplumsal bağlamlara sahip hizipler, ülkenin yabancı işgalcilerden arındırılması hedefinde birleşmişlerdi. Kurtuluş Savaşı’nın nihayete erip ülke işgalcilerden arındırıldıktan sonra savaş sürecinin olağanüstü koşullarında tek bir amaç çerçevesinde birleşen farklı hiziplerin ülkenin siyasal, ekonomik, kültürel, vd. pek çok alanda imarına dair farklı bakış açılarına sahip olduğu kısa zamanda ortaya çıktı. Nitekim henüz savaş sona ermeden önce dahi Mustafa Kemal’in ve yakın çevresinin başını çektiği Anadolu ve Rumeli

Turkey”, *Islam in the Political Process*, ed. James P. Piscatori (Cambridge: Cambridge University Press, 1983): 139. Mardin, Osmanlı hükümet yapısındaki bürokratik ve İslami karakterin zaman zaman birinin aleyhine diğerinin lehine olmak üzere değişim gösterdiğini söyler. Örneğin; 17. yüzyılda Osmanlı hükümet yapısı daha İslami bir karakter arz ederken, 18. yüzyıl ortalarından itibaren bürokratik karakter ön plana çıkmış ve İslami karakteri önemli ölçüde kontrolü altına almıştır.

⁹⁹ Sunar ve Sayarı, “Democracy in Turkey”, 169.

Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'nin karşısında 1922 Temmuz'unda Mustafa Kemal'in olağanüstü yetkilere sahip başkomutanlık süresinin meclis tarafından üçüncü kez uzatılmasına dair görüşmeler esnasında Erzurum mebusu Hüseyin Avni Bey ve Trabzon mebusu Ali Şükrü Bey'in önderliğinde muhalif bir hareket olan İkinci Grup resmen kuruldu.¹⁰⁰

Askeri zafer, Mustafa Kemal'in prestijini arttırmakla birlikte yukarıda da belirtildiği üzere kendisi Müdafaa-i Hukuk Grubu'nun (Birinci Grup) lideri konumundaydı. Birinci Grup, mecliste yapılan çeşitli oylamalarda zaman zaman azınlık konumunda kalmasına rağmen siyasi inisiyatifi elinde bulunduruyordu. Ancak muhalefet konumunda bulunan İkinci Grup da önemli bir gücü bünyesinde barındırmaktaydı. Bu aşamada Büyük Millet Meclisi içerisinde siyasi tartışma yoğunlaştı ve İkinci Grup, yönetici kadro içerisinde sivrilmiş bir "Tek Adam"ın gücü bütünüyle eline geçirmesinden ve bunun sonucunda keyfiyete dayalı bir otoriter yönetim biçiminin kurulmasından çekiniyordu. Bu çerçevede İkinci Grup, "milli hâkimiyet" ilkesinin savunulması sayesinde "Tek Adam" yönetimine karşı olduğunu vurgulamaya çalıştı. Mustafa Kemal'in önderi olduğu Birinci Grup için ise İkinci Grup "mürteci"lerden kurulu bir topluluk olarak değerlendirilmekte ve önü alınması gereken bir muhalefet akımını temsil etmekteydi.¹⁰¹

Davison, İkinci Grup'un Mustafa Kemal'in dar bir çevreye ve bizzat kendine dayanarak karar almaya başlamasından sonra ortaya çıktığını ve özellikle İkinci Grup temsilcilerinin, cumhuriyetin ilanı gibi önemli bir kararın kendileri Ankara dışındayken ve Mustafa Kemal'in partisinin bir toplantısında alınmasına karşı çıktıklarını belirtir. Davison açısından İkinci Grup'un önemli tarafı, "İslam'ın "ilme muhalif olmadığı" ve siyasi ve kültürel reformların Türkiye'nin İslami geleneklerine

¹⁰⁰ İkinci Grub'un sayısal varlığına ilişkin çeşitli savlar vardır. Bu hususta çeşitli kaynakların eleştirel bir değerlendirmesini yapan Ahmet Demirel, 1922 İlkbaharında 99 Bağımsız ve 202 Birinci Grup üyesine karşılık, 63 İkinci Grup üyesi ayrıştırmakta ve adlarını sıralamaktadır. Ahmet Demirel, *Birinci Mecliste Muhalefet: İkinci Grup* (İstanbul: İletişim, 2009): 119.

¹⁰¹ İkinci Grubun kuruluşu nedeni, sonraları "tutucu bir siyaset adamı" olarak ortaya çıkan Rauf Orbay göre: "Birinci MHG içinde bugün mahkeme riyasetini iddia eden zatın da (Ali Çetinkaya) dahil bulunduğu muhallef ve gizli bir komitenin teşkili ve hafi müzakeratta bulunarak grup rüfeka-I sairesinin hüsnüniyet ve emniyetlerini suistimal ederek grub mukarreratına ekalliyet-I mütéhakkime şeklinde icra-yı tesir edilmesinden ibarettir." Rauf Orbay'ın İzmir Suikastı davasında Ankara İstiklal Mahkemesince gıyaben mahkum olmasından sonra, Paris'ten TBMM Reisi Kazım Özalp'a yazdığı 12 Teşrin-i evvel 1926 tarihli mektuptan aktaran; Mete Tuncay, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması 1923-1931* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, 2012): 39.

saygı gösterilerek yapılması gerektiği görüşünü savunmasıdır”.¹⁰²

4 Şubat 1923 tarihinde Lozan’daki barış görüşmeleri kesintiye uğradı ve barış görüşmelerine verilen arada Büyük Millet Meclisi seçimlerinin yenilenmesine karar verildi. Mete Tuncay, TBMM seçiminin yenilenmesinin temel nedeninin; meclisin mevcut bileşimiyle o an kesintiye uğramış olan barış görüşmelerinin sonucunda varılacak bir antlaşma tasarısına onay vermeyeceği yönündeki endişeler olduğunu belirtir.¹⁰³ 8 Nisan tarihinde de Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti Başkanı olarak Mustafa Kemal, halka yayınladığı bildiride 9 Umde’yi açıkladı. 9 Umde’nin önemli noktaları şunlardı; ulusal egemenliğe bağlılık, saltanatın kaldırılması kararının değiştirilemezliği, güvenliğin sağlanması, ekonomik ve sosyal alanda kalkınma, zorunlu askerlik hizmetinin kısaltılması ve ordu mensuplarının refahının sağlanması, bürokraside reform yapılması, ekonomide kişisel girişimlerden yararlanılması. Aslında meclis seçimlerinden önce Mustafa Kemal’in Birinci Grup’un başkanı olarak yayınladığı bu bildiri, bir siyasal partinin seçim programı olarak değerlendirilmelidir. Nitekim Mustafa Kemal, aynı bildiride Birinci Grup’un Halk Fırkası adını alarak partileşeceğini de belirtmiştir.¹⁰⁴

23 Nisan 1923’te kesintiye uğrayan barış görüşmeleri tekrar başlamış ve barış görüşmelerine verilen arada seçime giden meclis, yeni üyeleri ile 24 Temmuz 1923’te Lozan Barış Antlaşması’nı onaylamıştır. Seçimler sonucunda Birinci Grup’un aday gösterdiği isimlerin önemli bir bölümü mecliste yer almış, İkinci Grup’a mensup pek çok isim meclis dışında kalmıştır. Tuncay, “bu güdümlü seçim”in neticesinde Birinci Grup/Halk Fırkası mensuplarının önemli bir çoğunluk yakalamasının beklendik bir sonuç olduğunu belirtir.¹⁰⁵ Bu vesile ile Mustafa Kemal’in liderliğindeki Birinci Grup, kendisine muhalefet teşkil eden en önemli güçlerden birini saf dışı bırakmıştır. Lakin ikinci dönem Büyük Millet Meclisi’nde (BMM) ayrılıkların önemli bir bölümü bizzat Birinci Grup içerisinde yaşanmıştır.

Yeni meclisin ağırlığı Halk Fırkası olarak partileşen Birinci Grup mensuplarından oluşmakla birlikte siyasi anlaşmazlıkların önemli bir bölümü, Halk Fırkası içerisinde

¹⁰² Davison, a.g.e, 231.

¹⁰³ Tuncay, a.g.e, s. 42.

¹⁰⁴ Cemil Koçak, “Siyasi Tarih (1923-1950)”, *Türkiye Tarihi 4: Çağdaş Türkiye 1908-1980*, ed. Sina Akşin (İstanbul Cem, 1997): 131.

¹⁰⁵ Tuncay, a.g.e, s. 48.

yaşanmaktaydı. Siyasi anlaşmazlıkların yoğunlaştığı bir dönemde 29 Ekim 1923'te cumhuriyet ilan edildi. Özellikle İcra Vekilleri Heyeti'nin seçiminde yaşanan anlaşmazlıklar ve Mustafa Kemal'in İsmet Paşa inisiyatifine, bizzat Halk Fırkası içerisinde karşı çıkılarak Rauf Bey'in öne çıkarılması, cumhuriyetin ilanı sürecini hızlandırdı. Çünkü 1921 Anayasası'na göre İcra Vekilleri Heyeti üyelerinin tek tek meclis içerisinde oylanması usulü benimsenmişti ve bu usul, Mustafa Kemal'in gerçekleştirmek istediği inisiyatife karşı bir muhalefet aracına dönüşmüştü. Cumhuriyetin ilanına dair anayasada yapılan değişikliğin yanı sıra devlet başkanının seçimine ve hükümetin oluşma şekline dair bir değişiklikte anayasada yer aldı. Bu anayasal değişikliklerin neticesinde Mustafa Kemal meclis tarafından cumhurbaşkanı seçildi ve ardından hükümeti kurma görevini İsmet Paşa'ya tevdi etti. Böylece Mustafa Kemal'in arzusu doğrultusunda ilk cumhuriyet hükümeti kuruldu.

Cumhuriyetin ilanı hem rejim sorununu giderme hem de Mustafa Kemal'in önündeki engelleri aşma noktasında pratik bir cevap olurken yeni rejimi bekleyen en önemli sorun hilafetin kaldırılmasıydı. Çünkü hilafet sorunu, aslında bir rejim sorunu olarak belirmişti. Hilafet makamı, cumhuriyet karşısında yer alan çeşitli muhalif kesimlerin etrafında birleşebileceği muhtemel bir odaktı. Bu nedenle 3 Mart 1924 tarihinde BMM, hilafetin kaldırılmasına karar verdi. Ayrıca aynı gün kabul edilen yasalar ile Şer'îye ve Evkaf Vekaleti ve Erkan-ı Harbiye-i Umumiye Vekaleti kaldırıldı ve bu kurumların yerine Başvekaletle bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı ve Genel Kurmay Başkanlığı kuruldu.¹⁰⁶

Bu vesile ile 3 Mart günü cumhuriyetçi-milliyetçi hizip, birkaç kazanım birden sağlamış oldu. Bir yandan cumhuriyete karşı alternatif bir güç odağı olma potansiyeline sahip Hilafet makamı tasfiye edilmiş ve eski rejimin yönetici elitleri olan saray mensupları ülkeden uzaklaştırılmış, diğer yandan hükümet içerisinde dini temsil eden iki vekalet, ortadan kaldırılmak suretiyle kurumsal dini otorite tasfiye edilmiştir. Dini bir kurum olmakla birlikte hükümete tabi bir organ olarak Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur.

Tuncay, halifeliğin kaldırılmasının nedenlerine dair anlatısında öncelikli olarak saltanat ve halifeliğin birlikte kaldırılmamasının ve halifeliği kaldırma işinin

¹⁰⁶ Koçak, a.g.m, s. 136.

ertelenmesinin nedenini; dış politikaya ilişkin olarak, Lozan barış görüşmeleri sırasında halifeliğin varlığının gerekli görülmesi ve iç politikaya ilişkin olarak ise devrimleri adım adım gerçekleştirme taktiğinin güdülmesi şeklinde ortaya koymaktadır. Yine Tuncay’a göre hilafetin ilgasını, 19. yüzyıldan itibaren devam edegelen çağdaşlaşma sürecinin ileri bir aşaması olarak değerlendirmek gerekir.¹⁰⁷

Feroz Ahmad, Mustafa Kemal ve rakipleri arasındaki mücadelenin güçlü bir sosyal eğilim taşıdığını belirtir. Mücadelenin taraflarından Mustafa Kemal, geç Osmanlı dönemindeki hareketsiz ekonomik ve sosyal çevre içerisinde orduyu toplumun üst katmanlarına hareketliliğin ve istihdamın aracı olarak gören taşralı alt-orta sınıflara dayanmaktaydı. Bu kesim hanedanlığa karşı derin bir sadakatten yoksundu. Bu nedenle reform konusundaki yaklaşımları daha radikal ve popülistti. Mustafa Kemal’in karşısında yer alan ordu mensupları ise imparatorluk başkentinin üst sınıflarına mensup ve hanedanlık ile yakın ilişkilerinden belirli kazanımlar elde eden ailelerden gelmekteydi. Bu kesim, reformları imparatorluğun korunması için bir araç olarak görme eğilimindeydi. “Süreklilik ve gelenekle gelen hazır-kurulu bir meşruiyet ve istikrar sağladığı için Osmanlı Hanedanlığının tutulması onların ideolojisi için hayatiydi.”¹⁰⁸ Buna karşın Ahmad, Mustafa Kemal’in kendisinden sonra İspanya’da Franco’nun ve İtalya’da Mussolini’nin yapmış olduğuna benzer şekilde Türk toplumunu geleneğin araçları, sosyal kanaatler ve semboller ile yönetmek istemediğini belirtir. Hilafetin kaldırılmasının bir başka boyutu da Mustafa Kemal’in hilafetin kaldırılmasını bir “kuvvet gösterisi” olarak değerlendirmiş olmasıdır. Bu bağlamda hilafetin ilgası, Mustafa Kemal’in cumhuriyeti ve devrimleri kendi kişiliğiyle

¹⁰⁷ Tuncay, a.g.e, s. 71. Tuncay, hilafet korunabilir miydi diye bir soru sorulabileceğini ve bu soruya cevap olarak şu şekilde bir açıklama geliştirmiştir:

“Bunun gerisinde [hilafetin korunmasına dair tutumun] İslam’dan bir tutunum (cohesion) etkeni olarak yararlanmayı sürdürmek, girişilecek devrimlerin daha demokratik bir çerçeve içinde yapılmasını sağlamak olanağı gibi düşünceler vardır. Dış ilişkilerimizde de, halifelik öteki İslam ülkelerinin bize bakışını olumlu yönde etkileyebilirdi. Osmanlı halifeliğinin, örneğin bir ‘Cihad-ı Mukaddes’ ilanının hiç işe yaramadığı, resmi tarihimizde biraz fazla vurgulanmıştır. Bunun çok doğru olmadığını, diyalim bir İngiltere’nin Türkiye’ye karşı politikasında kendi imparatorluğunun Müslüman uyruklarının tepkilerini her zaman kollamak zorunluluğunu duyduğunu kesinlikle söyleyebiliriz. İçeride de, Birinci Dünya Savaşı ve Kurtuluş Savaşı yıllarıyla hemen ertesinde gayr-ı müslim anasır geniş ölçüde tasfiye edilmiş olduğuna göre, Kürtler başta olmak üzere, anadili Türkçe olmayan Arap, Çerkez, Abzah, Gürcü, Laz, Boşnak, Arnavut, vb. Müslüman anasırın devlete sadakatini, onu “meşru” saymasını sağlamakta, halifeliğin simgelediği din bağının önemi küçümsenemez... Fakat, halifeliğin korunmasının kurumsal olanaktan öte bir anlamı yoktur. Çünkü Mustafa Kemal Paşa ve çevresinin kafalarındaki çağdaşlaşma modeli, amaçladıkları şeyler ve amaçlarına erişmenin biçimi yönünden, laikliğe demokrasiden daha bir yer vermektedir.” A.g.e, s. 71-72.

¹⁰⁸ Feroz Ahmad, *The Making of Modern Turkey* (London and New York: Routledge, 1993): 56.

özdeşleştirme sürecinin bir parçasıdır.¹⁰⁹

1924 Anayasası'nın kabulünün ardından İkinci Grup'un Kurtuluş Savaşı ve sonrası dönemde taşıdığı endişelere benzer şekilde yönetici kesim içerisinde “Tek Adam” eğilimine karşı bir mevzi oluşturmak isteyen Halk Fırkası içerisindeki muhalif bir grup istifa ederek; Ali Fuat Paşa, Sabit (Sağiroğlu) Bey, Kazım Paşa, Adnan Bey, Rauf Bey ile İsmail Canbulat Bey'in önderliğinde 17 Kasım 1924 tarihinde Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı (TCF) kurdu. Parti, hem siyasal, hem de ekonomik yönden liberal bir hüviyete sahipti. Muhalif partinin kurulmasında temel dayanak noktalarından biri İkinci Grup ile benzerlik taşıyan bir şekilde Mustafa Kemal'in yakın bir gelecekte yapmayı düşündüğü radikal siyasal ve sosyal dönüşümlere karşı ön alma çabasıydı. TCF, Mustafa Kemal'in radikal dönüşümü amaç edinen anlayışı yerine daha tedrici bir dönüşümden yanaydı.¹¹⁰

1925 Şubat'ında Doğu illerinde patlak veren Şeyh Said İsyanı Nisan ayı itibarıyla bastırılmasına rağmen neden olduğu siyasal sonuçlar itibarıyla son derece önemli bir dönüm noktasıdır. Nitekim Şeyh Said İsyanı ile başlayan süreç, tek-parti rejiminin kurulmasına yönelik atılan adımların ilkinin teşkil etmekteydi. İsyan patlak verdiği sırada Başvekil olan Fethi Okyar, Halk Fırkası içerisindeki sertlik yanlıları tarafından ılımlı politikalar izlemekle suçlanıyordu. Aynı sertlik yanlıları TCF'yi isyan ile ilişkilendirme çabası içerisindeydi. Çünkü TCF'nin programında yer verdiği dine saygılı olunacağına dair hüküm, Halk Fırkası içerisindeki kimi kesimlerce gericilik ithamlarının yöneltilmesine dayanak noktası olarak değerlendirilmişti. Ancak 1924 tarihinde devletin resmi dininin İslam olduğuna dair hüküm anayasada yer almaktaydı. Bu nedenle TCF'nin parti programında yer alan dine saygılı olunacağı yönündeki ibare anayasa ile herhangi bir tezatlık teşkil etmemekteydi. Halk Fırkası içerisindeki TCF'ye yönelik gericilik ithamlarının temel hedefi, güçlü bir muhalefet oluşturma potansiyeline sahip olan TCF'nin Şeyh Said İsyanı ile ilişkilendirilerek tasfiye edilmesiydi. Nitekim Fethi Okyar hükümetinin düşmesinin ardından sertlik

¹⁰⁹ Tuncay, a.g.e, s. 72.

¹¹⁰ Koçak, a.g.m, s. 139-140. Erik J. Zürcher, Halk Fırkası içerisindeki muhalif grubun ayrışmasına giden süreçte, hükümetin Yunanistan'dan gelen Müslümanları Rumların terk ettiği taşınmazlara yerleştirmesi esnasında yaşanan yolsuzlukların Halk Fırkası içerisinde neden olduğu tartışmaların bölünmeyi keskinleştiren son nokta olduğunu belirtir. Bu husus üzerine yapılan tartışmaların ardından İsmet Paşa hükümetinin meclisten kolayca güvenoyu alması üzerine Hüseyin Rauf Bey ve etrafındaki 32 vekil Halk Fırkasından ayrılarak *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası*'nı kurdu. Erik J. Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Y. Saner Güner (İstanbul: İletişim, 2000): 245.

yanlılarının desteklediği İsmet Paşa yeni hükümeti kurdu. Hükümetin kurulmasını takiben İsmet Paşa, meclise “Takrir-i Sükun Kanunu”nu sundu ve hükümete cumhurbaşkanının onayı ile ülkenin düzenini bozan tüm kuruluşları ve yayınları salt idari kararlarla yasaklayabilecek yetkiyi veren bu kanun meclis tarafından kabul edildi. Bu kanunun yanı sıra aynı gün Şark İstiklal Mahkemesi ve Ankara İstiklal Mahkemesi kuruldu.

Takrir-i Sükun Kanunu’nun kabulünün ardından hükümete muhalif yayın organları kapatıldı ve kimi gazeteciler Şark İstiklal Mahkemesi ve Ankara İstiklal Mahkemesi’nde yargılandı. Ayrıca Şark İstiklal Mahkemesi, isyanda rolü olduğu gerekçesiyle görev alanı dahilindeki TCF şubelerinin kapatılmasını valiliklerden istedi ve valilikler bu kararları derhal yerine getirdi. Diğer yandan Ankara İstiklal Mahkemesi, TCF’nin İstanbul’daki şubelerinde yaptığı incelemelerde ele geçirdiği belgelerden hareketle partinin din kaynaklı bir isyanda kışkırtıcı rol üstlendiği iddiasının hükümet mercilerince benimsenmesine katkı sundu. Nihayetinde İsmet Paşa hükümeti, Takrir-i Sükun Kanunu’nun ve İstiklal Mahkemeleri’nin sağladığı güç ile 3 Haziran 1925 tarihinde TCF’nin kapatılmasına karar verdi. Böylece cumhuriyet dönemindeki ilk demokratik çok-partili rejim deneyimi, cumhuriyetçi-milliyetçi hizbin modernleşme projesini pürüzsüz bir zeminde yürütme arzusu çerçevesinde sona erdirilmiş oldu. Daha sonraki süreçte 1926 İzmir Suikastı ve 1930 Menemen Olayı, Mustafa Kemal’in başını çektiği cumhuriyetçi-milliyetçi hizbe kendi modernlik anlayışlarına karşı beliren muhalif hareketleri sindirme olanağını tanıdı. 1923-1930 arası dönemde tek-parti rejimin kurulma sürecine dair Cemil Koçak, Şeyh Sait Ayaklanması’nın siyasal sonuçlarının “tek-parti diktatörlüğü”nün kurulması sürecinde önemli bir dönüm noktası olduğunu belirtir.¹¹¹

Ahmad, İslamcılar ve muhafazakâr Batılılaşma taraftarlarının oluşturduğu ittifak ile mücadele eden Kemalistlerin hilafeti kaldırdıktan sonra devletin İslam ve Müslüman dünya ile olan bağlarını kopardığını ifade eder. Ahmad’a göre böylesi bir adımın ardından farklı etnik kökenlere mensup Müslümanlar arasındaki dayanışma ve İslami kimlik zarar görmüştür. Nihayetinde 1925 Şeyh Said isyanı devlete yabancılaşan gruplardan biri olan Kürtler tarafından çıkarılmıştır. Ahmad, dini bir görünüme sahip

¹¹¹ Koçak, a.g.m, s. 143; Zürcher, a.g.e, s. 251.

olduğunu belirttiği isyanın Kemalistlere İslam'ın halk nazarında ne denli hayati bir role sahip olduğunu gösterdiğini söyler. Kemalistler, buna binaen dikkatlerini halk İslam'ının kurumları olan tarikatlara yöneltmiştir.¹¹²

Erik J. Zürcher, TCF'nin kapatılmasının ardından Mustafa Kemal'in siyasi alanda tam hâkimiyet sağlamasının 2. Meşrutiyet sonrası yaşanan gelişmeler ile ilginç bir benzerlik taşıdığını belirtir.

II. Meşrutiyet döneminde, anayasayı geri getirme mücadelesi olarak yola çıkmış olan bir hareket (1908'de) iktidara ulaşmış, bu iktidarı başkalarıyla çoğulcu ve nispeten özgür bir ortamda (1913'e kadar) belirli bir süre paylaşmış ve sonunda kendi iktidar tekeli kurmuş ve bu iktidar tekeli (1913-1918'de) kökten bir laikleştirme ve modernizasyon programını meclisten zorla ve hızlı geçirmede kullanmıştı.

Şimdi de aynı kalıp, bir ulusal egemenlik hareketinin zafere ulaşması (1922'de), çoğulcu bir aşamadan geçmesi (1925'e kadar) ve sonra bir reform programına girişmiş olan otoriter bir yönetim biçimini kurmasıyla kendini tekrarladı.¹¹³

Bu koşutluğun ardından Zürcher şöyle bir sonuca varır:

Jön Türk hareketinin bu her iki aşamasında, reform hızı daha yavaş olan bir demokratik sistemle, kökten önlemler için daha çok olanağa sahip bir otoriter sistem bir tercih durumu olduğunda, sonunda ikinci seçenek galip gelmekteydi, çünkü Jön Türkler için sonuçta önemli olan devletin güçlenmesi ve bekasıydı, demokrasi (veya “meşrutiyetçilik” ya da “ulusal egemenlik”) bu amaç için bir araçtı, amacın kendisi değildi.¹¹⁴

Mart 1925'te uygulamaya konan Takrir-i Sükun Kanunu'nun ardından TCF'nin kapatılması, İstanbul özelinde özgür muhalif basının bastırılması, kamuoyunda etkili muhalif aydın ve entelektüellerin kovuşturmayla tabi tutulması gibi bir dizi “saha temizliği”nin ardından Mustafa Kemal ve çevresindeki Kemalist-milliyetçi hizip büyük bir mücadeleden zaferle ayrılmış ve kendi reform programlarını uygulayacakları zemini oluşturmuşlardı. Bu zeminin oluşturulmasının ardından Kemalist reformların en önemli unsuru olan laikleştirme politikalarına girildi.

Zürcher, Kemalistlerin laik reformlarını üç ayrı faaliyet alanında kategorize eder. İlki; devleti, eğitimi ve hukuk sistemini laikleştirmek, yani ulemayı ve İslam'ın geleneksel kurumsallaşmış yapısını tasfiye etmek. İkincisi; dinsel simgelerin yerine Batılı simgeleri ikame etmek. Üçüncüsü ise toplumsal yaşamı laikleştirmek.¹¹⁵ Zürcher,

¹¹² Feroz Ahmad, “Politics and Islam in Modern Turkey”, *Middle Eastern Studies* 27, sayı 1 (1991): 7.

¹¹³ Zürcher, a.g.e, s. 251. Zürcher'in 2. Meşrutiyet'in ilk yıllarına dair bahsettiği çoğulculuk ve hiziplerarası mücadele için bkz. Ahmad, a.g.m, s. 3-21.

¹¹⁴ A.g.e, s. 252.

¹¹⁵ A.g.e, s. 270-271. Zürcher, Türkiye'deki laiklik pratiklerini eserin orijinal İngilizce versiyonunda sekülerleşme olarak değerlendirmiş ve bu çalışmada eleştirildiği şekilde laikleşme ile sekülerleşmeyi özdeş olarak ele almıştır. Halbuki bu çalışmada Türkiye deneyiminin sekülerist ve sekülerist olmayan eğilimleri barındıran laikleşme olduğu önemle üzerinde durulan bir husustur. Bkz. Erik J. Zürcher, *Turkey: A Modern History* (London ve New York: I.B.

Kemalist laikleşmenin ilk dalgasının yüzyıl önce Sultan 2. Mahmud ile başlamış olup, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin iktidarı döneminde önemli bir ilerleme kaydetmiş ve nihayetinde 1922-1924 arasında saltanatın ve hilafetin kaldırılması, cumhuriyetin ve yeni anayasanın ilanı ile büyük ölçüde tamamlanmış olduğunu belirtir. Son olarak 1928'de devletin dininin İslam olduğuna dair hükmün anayasadan çıkartılması ile devlet, eğitim ve hukuk sistemine ilişkin laikleşme nihayete ermiştir.¹¹⁶

Laikleşmenin gerçekleştiği ikinci alan dinsel simgelere ilişkindir. Kemalist laikliğin sekülerist eğiliminin söz konusu olduğu alanlardan biri burasıdır. 1925'te fes yerine şapka giyilmesinin bir kanun ile zorunlu kılınması, dini kılık-kıyafetin camideki ibadet görevlileri ile sınırlandırılması, Mustafa Kemal ve çevresinin kadınların taktığı peçeye karşı hücumu, resmi tatil gününün değiştirilmesi, Batı takvim ve saatinin, rakamlarının, uzunluk ve ağırlık ölçülerinin kabulü, soyadı kanunu ve hepsinden önemlisi 1928 tarihli Latin alfabesinin kabulüne dair kanun, Kemalist laikleşmenin simgesel alana ilişkin sekülerist eğilim taşıyan reformlarıdır.

Laikleşmenin üçüncü alanı ise toplumsal yaşama ilişkindir. Bu alandaki reformlar, Kemalist laikleşmenin sekülerist eğilimini göstermektedir. Toplumsal yaşamın laikleştirilmesinde atılan en önemli adım tarikatların yasaklanmasıydı. Tarikatların yasaklanması ile Kemalist laiklik, İslam'ın kurumsal gücünü ortadan kaldırdığı daha önceki reformların ardından kendisine yeni hedef olarak halk İslam'ını seçmiş oldu. Zürcher, Kemalistlerin halk İslam'ına yönelik saldırılarının daha önceden halifeliğin, şeyhülislamlığın ve medreselerin kaldırılması ile ortodoks/resmi İslam'a dair yaptığı reformlardan daha çok tepkiyle karşılandığını belirtir ve şu şekilde önemli çıkarsamada bulunur:

Hükümetin popüler dinin çoğu dışavurumunu bastırmada, en azından kentlerde başarılı olmasına karşın popüler din kuşkusuz yok olmadı. Tarikatlar büyük ölçüde yeraltına kaydı. Ama, otoriter ve –bilhassa 1940'larda- gitgide gözden düşen bir yönetim biçiminin dayatılması ve popüler İslam'ın bastırılması yoluyla, hükümet İslam'ı siyasallaştırdı ve onu bir muhalefet aracına dönüştürdü. Denebilir ki, Kemalistler popüler dine sırt çevirmekle, kendileriyle halk kitlesi arasındaki bağları kesmişlerdi.¹¹⁷

Tauris, 2004): 186. Eserin Türkçe'ye tercümesinde ise Zürcher'in sekülerleşme ifadesi laikleşme olarak kullanılmıştır. Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, s. 271.

¹¹⁶ 1926'da İsviçre menşei Medeni Kanunu'nun ve İtalya menşei Ceza Kanunu'nun kabulü ile hukuk sistemi, 1924 yılında Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun kabulüyle de eğitim sistemi laikleşmiş ve ulemanın hukuk ve eğitim sistemi üzerindeki tekeline kırmaya yönelik Tanzimat'tan bu yana devam eden süreç nihayete ermiş ve bu alanlar tam anlamıyla laikleşmiştir. A.g.e, s. 272. Ulemanın eğitim ve hukuk sistemindeki tekelinin kırılmasına dair tarihsel süreç için bkz. Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, s. 104-178.

¹¹⁷ Zürcher, a.g.e, s. 279-280.

Yukarıda erken cumhuriyet döneminde tek-parti rejiminin kurumsallaşma sürecine dair anlatı ile Türkiye’de laiklik ve laikliğe dair kontrol açıklamalarını anlamak adına cumhuriyetçi-milliyetçi hizbin yürüttüğü siyasal mücadeleye yer verilmiştir. Nihayetinde Türk laisizminin kendine özgülüğü ne Binnaz Toprak’ın belirttiği gibi “yarı-seküler” olmasından ne de seküler bir devlet olma bağlamında Batı’daki örneklerle benzemeyişinden kaynaklanmaktadır. Türk laisizminin özgünlüğünü anlamak için öncelikli olarak din ve devletin ayrılığına dair ilişkiler ile dinin kontrol altına alınmasına dair ilişkileri bir arada okumak gerekir. Kontrol ve ayrılma ilişkileri bağlamında Türk laisizmi zaman zaman her iki eğilimden birine doğru yönelmiş olabilir ancak bu eğilimlerin salt bir tanesinin tüm Türk laisizm deneyimini açıklamak için kullanılması son derece yanıltıcıdır. Bu çalışma, Türk laisizmini açıklamaya yönelik her iki eğilimin Türk laisizm deneyimi içerisinde eş zamanlılık taşıdığı iddiasındadır. Bu eş zamanlılık da salt, yabancı gözlemcilerin kavram kargaşasının üstesinden gelinerek Türk laikliğini sekülerizmi de içerisinde barındıracak hermeneutik bir okuma ile laisizm olarak değerlendirmek suretiyle anlaşılabilir.

Örneğin, Kemalizm’in İslam’ı referans olmaktan çıkararak inşa etmeye çalıştığı laik-milliyetçi kolektif kimlik olan Türk ulusu, ilk bakışta dine karşı bir tutum takındığı gerekçesiyle seküler bir yapı olarak değerlendirilebilir. Ancak Türk ulusunun inşa sürecinde İslam’ın toplum açısından sahip olduğu öneme dair derin bir analiz, Türk ulus inşasının sahip olduğu İslami kökleri ortaya çıkaracaktır. Bu nedenle Kemalizm, dinin devletten tam anlamıyla özerk kurumsal bir yapıya kavuşmasının önüne geçmiş ve Osmanlı’dan bu yana var olan deneyimi sürdürmek suretiyle devlet mekanizması içerisinde dine kurumsal bir yer vermiştir. Bu vesile ile Kemalizm, Batı’da olduğu kadar klerikalizm karşıtı olmaktan ziyade dini kontrol etme ve modern bir yapıya dönüştürme misyonunu üstlenmiştir. Açık düşmanlığını ise devletin kontrolü dışında kalması muhtemel heterodoks İslam’ın kurumsal yapıları olan tarikatlara yöneltmiştir. Bunun pratik bir gerekçesi ise Türkiye’nin tarihsel bağlamında vücut bulan merkez ile çevrenin birbirine oluşturduğu karşıtlıktır.

2.3.2. Kemalist milliyetçilik

Kemalist modernleşme projesinin önemli atılımlarından biri, laik-milliyetçi temele dayanan bir ulus inşa etmektir. Nitekim Türkiye’de laisizmi bir nevi, bu pratik ihtiyaca

verilen pratik bir cevap olarak değerlendirmek mümkündür. Kemalist milliyetçilik olarak değerlendireceğimiz bu ulus-inşa süreci, çok-kültürlü bir imparatorluktan ve İslam'ı merkeze alan bir meşruiyet sisteminden ulus-devlete ve laik-milliyetçi kolektif kimliğe dayanan bir meşruiyet sistemine dönüşümün ifadesidir. Bu nedenle Kemalist modernleşmenin önemli sacayaklarından biri olarak Kemalist milliyetçiğe dair analizleri kapsayacak olan bu bölüme çalışmada yer verilmiştir.

Müslümanlar, Hristiyanlar, Yahudiler, Türkler, Araplar, Kürtler, Rumlar, Ermeniler, Sırp, Bulgarlar, vd. etnik ve dini toplulukları bünyesinde barındıran siyasi otorite bağlamında tekçi, kültürel bağlamda “çok kültürlü” millet sistemine sahip Osmanlı İmparatorluğu’nun Aydınlanma ve Fransız Devrimi’nin getirdiği milliyetçi fikirlerin etkisi ile ortaya çıkan ayrılıkçı hareketlerin önüne set çekemeyerek adeta bir yapboz gibi dağılması ve Birinci Dünya Savaşı’nın nihayetinde siyasi varlığının sonlanması neticesinde Türkiye Cumhuriyeti, Anadolu ve Trakya coğrafyası üzerinde neredeyse bütünüyle Müslüman bir toplumun üzerine temellenmiştir. Osmanlı İmparatorluğu’nun “zoraki” mirasçısı konumundaki bu yeni devlet, Osmanlı’nın millet sisteminde vücut bulan “millet-i hâkime” anlayışının “seküler” bir versiyonuna dayalı, siyasi meşruiyeti seküler temeller üzerine kurulmuş, hedefi, “muasır medeniyet seviyesine ulaşmak ve hatta aşmak” olarak tanımlanmış bir ulus-devlet oluşturma amacına göre yapılandırılmıştır.

Ancak şunu belirtmek gerekir ki her ne kadar mübadele sonrası dönemde Türkiye Cumhuriyeti’nin egemen olduğu topraklarda Müslüman nüfus önemli bir ağırlık merkezini oluştursa da Müslümanlar kendi içlerinde pek çok etnik aidiyete sahipti. Bu çok-etnikli yapı Kemalist milliyetçilik projesinin Türklük çerçevesinde oluşturmaya çalıştığı kolektif kimliği zorlayan bir unsurdur.

Soner Çağaptay, Kemalist milliyetçiliğin üç sacayağı üzerinde temellendiğini belirtir:

İlki irredantizmden kaçınma, Kemalizm Türk coğrafyasını (Anadolu ve Trakya) ulusun temeli olarak vurguladı. Atatürk’ün belirttiği şekliyle: ‘Türk devletini kuran Türkiye halkına, Türk ulusu denir.’ İkincisi Atatürk, paylaşılan bir geçmişin, ve çıkarların ve bir arada yaşama arzusunun ulusun ortak paydaları olarak önemini belirtti... 1920’lerde Kemalizm’in Türklük nosyonunun üçüncü ayağı, dildi. Tüm yurttaşlar Türkçe konuşursa, Türk vatandaşlığı ve milliyeti aynı olacaktı.¹¹⁸

Kemalist Türklük anlayışının teritoryal, gönüllülük esasına ve dile dayanan bu üç

¹¹⁸ Çağaptay, *Islam, Secularism and Nationalism in Modern Turkey*, s. 14.

sacayağını belirttikten sonra Çağaptay, dini ve etnik çeşitliliğe sahip bir ülkede bu üç sacayağının geçerliliği sorununun ortaya çıktığını vurgular.

Ahmet Yıldız, Kemalist milliyetçiliğin seküler kolektif bir tasavvur oluşturma adına teritoryal ve etnik milliyetçiliğe gönderme yaptığını ve bu bağlamda kutsallık arz etmeyen “vatan” imajının yerine ormanı, denizi, toprağı, vd. unsurları ile kutsal bir vatanın ikame edildiğini belirttikten sonra, Çağaptay ile paydaş bir şekilde, Kemalist milliyetçiliğin en önemli yönlerinden birinin savaş sonrası dönemde revizyonist eğilimin dışında kalmayı yeğleyerek mülki açıdan “büzülmeci” bir politika izlemesi ve her türlü irredantizme set çekmesi olduğunu vurgular.¹¹⁹

Kemalist milliyetçilik seküler bir “şimdi” oluşturmak adına öncelikli olarak geçmiş i sekülerleştirmiştir. İslam öncesi Türk geçmiş inin İslam’dan arındırılarak Kemalist milliyetçi ideolojiye eklem lenmesi ile cumhuriyet rejiminin siyasal meşruiyet kaynağı İslam dışı bir alternatif olarak milliyetçilik üzerine oturtulmuştur. Bu noktada Yıldız, Osmanlı’yı devr-i sabık ilan eden Kemalist Cumhuriyet’in resmi ideolojisinin, “Türk’ün yeni amentüsü” olarak milliyetçilik olduğunu söyler.¹²⁰

Kemalizm, Türk milliyetçiliğini yukarıda belirtildiği üzere toprağa bağlı olarak tanımlar. Türk halkını da Türkiye Cumhuriyeti’nin egemen olduğu topraklar üzerinde yaşayan insanlar olarak kabul eder.¹²¹ Haldun Gü lalp’e göre Kemalizm’in milliyetçilik anlayışına dair bu ilke, hem İslamcı hem de etnik/ırk temelli milliyetçilik modellerinden farklıdır ve 19. yüzyıl Osmanlı modernleşme sürecindeki Osmanlı milliyetçiliği kavramına fazlasıyla yakınlık gösterir.¹²² Ancak Kemalizm’in ırktan ziyade toprak temelli olan vatandaşlığa ve ulusal kimliğ e dair resmi tanımlarının aksine devlet pratiği farklılık göstermiştir. Kemalist devlet, modernleşme projesinde karşısına çıkan engeller büyüdükçe giderek artan bir oranda milliyetçilik anlayışını

¹¹⁹ Ahmet Yıldız, “Kemalist Milliyetçilik”, *Modern Türkiye’de Siyasal Düşünce 2: Kemalizm*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekin (İstanbul: İletişim, 2002): 211.

¹²⁰ A.g.m, s. 212.

¹²¹ Enver Ziya Karal, “The Principles of Kemalism”, *Atatürk: Founder of a Modern State*, ed. Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun (London: C Hurst & Co Publishers Ltd, 1981): 18-19. Karal’a göre Atatürk tarafından toprağa bağlılık esasına göre yapılan Türk milleti tanımı, 19. yüzyıl milliyetçilik görüşünü önemli ölçüde yansıtmakta ve Türkiye’yi dini, mezhebi ve bölgesel topluluklara bölme girişimleri karşısında bir ön alma niteliğindedir. Karal’a göre Türk milliyetçiliğinin ikinci karakteri, kültürel bir nitelik arz etmesidir. Bu bağlamda Türk milliyetçiliği, etnisite ve dinden bağımsızdır. Türk milliyetçiliğinin üçüncü karakteri ise, hümanist olmasıdır. Buna göre Türkler, diğer milletlerle barış içerisinde yaşama idealine sahiptir. Temel amaçları ise insanlık ailesinin onurlu bir üyesi olmaktır.

¹²² Haldun Gü lalp, *Kimlikler Siyaseti Türkiye’de Siyasal İslamın Temelleri* (İstanbul: Metis, 2003): 32.

Türk etnisitesi ve dilinin lehine olacak şekilde restore etmiştir. Nihayetinde Türk vatandaşlığına ve ulusal kimliğine dair başlangıçta toprağı esas alan yaklaşım, erozyona uğramıştır.¹²³ Bu nedenle başlangıçta toprağı, ulusal kimlik ve vatandaşlığın temeli olarak değerlendirme noktasında Osmanlı milliyetçiliğı ile paydaş olan Kemalist milliyetçilik, Osmanlı milliyetçiliğinin revize edilmiş bir haline dönüşmüştür. Bu noktada Gülalp, her ne kadar referans değerleri farklı olsa ve birbirilerine zıt gibi görünseler de çok-etnikli bir imparatorluğun sultanı olarak II. Abdülhamid'in İslamcılık üzerinden kolektif bir kimlik inşa etme çabası ile Kemalizm'in Türk milliyetçiliğı üzerinden benzer bir çabaya girişmesini paralel olarak nitelendirir.¹²⁴

II. Abdülhamid sair sebepler ile imparatorluğun gayrimüslim tebaasının azınlık durumuna düştüğü ve gayrimüslimler karşısında Müslüman tebaanın ezici bir çoğunluğu oluşturduğu bir dönemde her ne kadar Müslüman tebaa kendi içerisinde yatay olarak bölünmeleri barındırsa da imparatorluk tebaasını bir arada tutmak adına İslamcı bir kolektif kimlik inşasına girişmiştir. Benzer şekilde Kemalistler de Birinci Dünya Savaşı, mübadele ve ardılı sebepler ile hem gayrimüslim, hem de Kürtler dışında Türk olmayan Müslüman nüfusun azaldığı bir dönemde Türk milliyetçiliğini kolektif bir kimlik olarak tasarlamışlardır.

Çağaptay Türk olmaya dair ilginç bir saptamada bulunur:

Modern Türkiye'de, Türk teriminin kullanımı kafa karıştırıcı bir olgudur. Ülkedeki birçok insan bütün Müslümanları, etnisiteleri ya da dilleri ne olursa olsun Türk olarak görür. Bu bakış açısıyla sadece etnik Türkler değil, Kürtler, Çerkezler ya da Boşnaklar gibi diğer Müslüman gruplar da Türk olarak görülürken, gayrimüslimler, özellikle de (Ermeniler ve Rumlar da dahil olmak üzere) Hristiyanlar, Türkçe konuşsalar dahi Türk sayılmazlar... Türkiye'de Türk olmanın faydaları vardır. Yalnızca Türkler ulusun tam üyeleridir, yalnızca Türkler sadık vatandaşlar olarak görülür.¹²⁵

Çağaptay'ın Türk olmaya ya da Türklüğü algılama biçimlerine dair bu saptaması, Kemalist milliyetçilik anlayışının iki savaş arası dönemdeki uygulamalarının din ve milliyetçilik arasında karmaşık ilişkiler kurduğu gerçeğini gözler önüne sermiştir. Çağaptay'a göre "Kemalist dönemde milliyetçilik ülke, din ve etnisiteyi birbirine

¹²³ Kemal Kirişçi, "Disaggregating Turkish Citizenship and Immigration Practices", *Middle Eastern Studies* 36, sayı 3 (2000): 1-2.

¹²⁴ Gülalp, a.g.e, s. 32.

¹²⁵ Soner Çağaptay, "Türklüğe Geçiş: Modern Türkiye'de Göç ve Din", *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma Ulus-Devletin Sorgulanması*, ed. Haldun Gülalp, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: Metis, 2007): 86.

eklemleyerek Türklüğe hayli karmaşık bir tanım getirmişti.”¹²⁶

Çağaptay, yukarıda belirtilen bir başka çalışmasında¹²⁷ Kemalist milliyetçiliğin toprak, gönüllük ve dil olmak üzere üç sacayağı üzerine temellendiğini belirtmiş ve Türklüğün oluşumunda dinin sahip olduğu önemi karanlıkta bırakmıştı. Bu noktada din, dördüncü bir etmen olarak ortaya çıkmaktadır ki her ne kadar Kemalizm, İslam’ı bir referans değer olmaktan çıkarmak için çeşitli seküler reformlara başvurmuş olsa da kolektif kimliğin oluşumunda din, en azından bu kolektif kimliğin içerisine kimlerin dahil edileceği noktasında son derece belirleyici olmuştur.

Kemalist milliyetçilik anlayışında İslam hem kapsayıcı hem de dışlayıcı olarak ikili bir işlev yüklenmiştir. İslam özellikle Türk kolektif kimliğinin oluşma aşamasında 1920’ler ve 1930’larda eskiden Osmanlı İmparatorluğu’nun hâkimiyeti altındaki bölgelerden ve Sovyetler Birliği’nden Türkler ve diğer Müslüman halklardan oluşan yoğun bir göç dalgası sürecinde önemli işlevler yüklendi. Türkler ve diğer Müslüman halklar terk ettikleri bölgelerde Müslüman olmaları hasebiyle taciz ve ayrımcılığa maruz kalmışlar ve Müslüman bir vatan olarak gördükleri ve ayrımcılığa maruz kalmayacaklarına inandıkları için Türkiye Cumhuriyeti’ne göç etmişlerdi. Bu noktada hem göçmenlerin Türkiye’ye dair algılarında hem de Türkiye’nin göçmenlere dair algısında İslam belirleyici olmuştur. Çağaptay’a göre “Türkiye’nin bu dönemdeki göç politikalarının analizi, ulusu dilsel, hatta medeni-iradi tanımlayan retoriğe karşın, Kemalizm’in pratikte Türklüğü dinin bir türevi olarak gördüğünü ortaya koyar.”¹²⁸

Kemalist milliyetçiliğin kolektif bir kimlik olarak Türklüğe dair yaklaşımının belirtildiği bu bölümdeki açıklamalar ile daha önceki bölümde Türk laiklik pratiklerinin nasıl kavramsallaştırılması gerektiğine dair değinilen açıklamalar arasında bir süreklilik söz konusudur. Nitekim bu çalışmanın önceki bölümünde Türk laiklik pratiklerinin salt sekülerizm ya da laisizm olarak değerlendirilemeyeceği, Türkiye deneyiminin kendine özgünlüğünün keşfinde anahtar kavramsallaştırmanın sekülerizmi de içerisine alan laisizm olduğu belirtilmişti.

Türkiye’de her ne kadar Kemalizm, İslam’ı kamusal alandan dışlamaya ya da siyasal meşruiyet aracı olmaktan çıkarmaya dair radikal reformlar yapmış olsa da yukarıda

¹²⁶ A.g.m, s. 87.

¹²⁷ Çağaptay, *Islam, Secularism and Nationalism in Modern Turkey*.

¹²⁸ Çağaptay, “Türklüğe Geçiş: Modern Türkiye’de Göç ve Din”, s. 93.

Türk milliyetçiliğinin oluşum sürecine dair yapılan açıklama ile şu iddia edilmektedir; Kemalizm, devlete siyasal mensubiyeti ifade eden vatandaşlık ve ulusal mensubiyeti ifade eden milliyetin oluşum sürecinde dinden önemli ölçüde faydalanmıştır. Bu nedenle bu çalışmada Türk modernleşme sürecinin; din-modernlik, din-laiklik, din-milliyetçilik, vb. karşıtlıklar üzerinden anlaşılamayacağını savunulmaktadır. Din ve modernleşme ya da sekülerleşme gibi süreçler iç içe geçmekte ve karmaşık ilişkiler oluşturmaktadır.

2.3.3. Medenileştirme projesi: Kemalizm ve seküler habitusun inşası

Erken cumhuriyet döneminde Kemalist siyasal seçkinlerin gerçekleştirdiği seküler-laik reformlar, salt idari ve yasal bir düzlemde kalmadı. Siyasal-kurumsal reformlar, yukarıda tek-parti iktidarının kurulması sürecindeki siyasal mücadele çerçevesinde ele alınmıştır. Bunlardan daha önemlisi Kemalist siyasal seçkinlerin yukarıdan-aşağıya toplumun gündelik hayatını dönüştürmeyi amaçlayan “medenileştirme projesi”ne ilişkin reformlardır. “İslami bir imparatorluktan laik bir ulus-devlete geçişi gerçekleştiren Kemalizm, devletin yapısını değiştirmenin ötesinde, Tanzimat’tan beri süregelen, gündelik aile yaşamına nüfuz etmekte olan medeniyet değiştirmenin en bilinçli ifadesidir.”¹²⁹

Göle, “seküler’in güçlerinin kökeni” der; “seküler benliğin oluşumundan ayrı tutulamayacak olan, gerek bedensel gerekse de mekânsal bir dizi disiplin sağlayıcı pratik geliştirme yetisinde yatmaktadır.”¹³⁰ Böylece şu ortaya çıkmaktadır ki sekülerizm, soyut anayasal-kurumsal ilkeler ve siyasetten daha öncelikli olarak toplumsal maddi gerçeklikte, öznelere failliklerinde ve tahayyüllerinde cisme bürünür.

Çalışmanın bu bölümünde Charles Taylor’un kuram ile toplumsal tahayyül arasında kurduğu karşılıklı ilişkiden faydalanarak bir kavramsallaştırmaya gidilmektedir. Taylor’ın kuram ve toplumsal tahayyül kavramsallaştırmasında modernliğin en önemli unsurlarından biri olarak vaz ettiği ve 17. yüzyıldan başlamak üzere Grotius ve Locke’nin doğa yasası anlayışı üzerine temellenen çalışmalarının ürünü olan modern ahlak düzeni fikri kuram olarak toplumsal tahayyüller üzerinde belirleyici olmaktadır.

¹²⁹ Göle, *Modern Mahrem*, s. 82.

¹³⁰ Göle, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, s. 55.

Modern ahlak düzeninin en önemli özelliği modern öncesi dönemin hiyerarşik toplumsal örgütlenme modeli üzerinde yıkıcı bir etki yaratmış olmasıdır. Bu çerçevede Taylor modern ahlak düzeni fikrini şu şekilde özetler: “(1) bireyler arasında müşterek menfaat ilişkisi hüküm sürer; (2) menfaatlerin en önemlileri hayat ve hayatı sürdürmek için gerekenlerdir; (3) düzen özgürlüğü güvenceye almak anlamına gelir ve haklarla kolayca ifadesini bulur; (4) bu haklar, bu özgürlükler, bu müşterek menfaatler tüm katılımcılar için eşit olarak güvence altında olacaktır.”¹³¹

Kemalist siyasal seçkinlerin medenileştirme projesi bir kuram olarak ele alınırsa, bu kuramın temel amacı geçmişe mündemiç bir şekilde var olan toplumsal tahayyülü dönüştürmektir.

Taylor toplumsal tahayyül kavramını şu şekilde açıklamaktadır:

Toplumsal tahayyül derken, insanların gevşek bir tarzda toplumsal gerçeklik üzerine düşündükleri zaman akıllarına gelebilecek düşünsel şemalardan daha geniş ve derin bir şeyi kastediyorum. Daha ziyade insanların kendi toplumsal varoluşlarını tahayyül etme biçimleri, diğerleriyle nasıl uyum sağladıkları, çevrelerindekiyle ilişkilerinin nasıl yürüdüğü, normalde karşılanan beklentileri ve bu beklentilerin altında yatan normatif nosyonlar ve imgeler var aklımda.¹³²

Toplumsal tahayyül, faillerinin eylemlerinin gerisinde yatan derin ve karmaşık bir örüntüdür. Çoğu zaman eylemin yürürlüğe konması esnasında yapılandırıcı bir bileşke şeklini alır. “Toplumsal hayatımızı meydana getiren kolektif uygulamaları yerine getirmemizi sağlayan ortak anlayışı içerir.”¹³³ Faillerin diğer toplumsal eyleyenler; kişi, toplum, iktidar, vb. özne ve yapılar ile münasebetlerinde ne yapması gerektiğine dair davranış kodlarını da içeren bir anlayış olarak toplumsal tahayyül hem “olgusal” hem de “normatif”tir. Toplumsal tahayyüle dair anlayışımızın bu ikili yönü ile kastedilmek istenen; işlerin genelde nasıl yürüdüğüne dair anlayışımız ile işlerin nasıl yürümesi gerektiğine ve yürümemesi gerektiğine dair fikirlerimizin iç içe geçmişliğidir. Söz gelimi bir taziye evine ziyarette bulunan kişilerin davranış kodlarında toplumsal tahayyül belirleyicidir. Taziye evinde yakınıni kaybedenlerin acısına ortak olmak, ölen kişiye rahmet dilemek ve baş sağlığı dileklerini ölenin yakınlarına iletmek bir araya gelmenin birincil gerekçeleri olarak faillerin eylemlerini şekillendirir. Ancak eylemi mümkün kılan eyleme katılanların eyleme dair ortak bir

¹³¹ Charles Taylor, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, çev. Hamide Koyukan (İstanbul: Metis, 2006): 30.

¹³² A.g.e, s. 31.

¹³³ A.g.e, s. 32.

anlayışa sahip olmalarıdır. Nitekim bu örnekte şunu görmekteyiz ki taziye katılan kişilerin anlayışlarında ölüm hadisesinin neyi ifade ettiği, ölen kişinin yakınları açısından taşıdığı önem, taziye nasıl davranılması ve davranılmaması gerektiğine dair bir paydaşlık söz konusudur. Nitekim bu edim, toplumun kolektif eylemler “repertuar”ında verilidir.

Taylor, birbirinden farklı pek çok modernlik deneyiminin varlığından hareketle bu deneyimin Batı ile özdeşleştirilmesine dair genel kabul gören açıklamalara bir eleştiri olarak Batı modernliğinin tarihini “toplumsal tahayyüller” üzerinden anlatmaya çalışmaktadır. Bu nedenle Batı’da ortaya çıkan “modern ahlak düzeni” kuramının Batı toplumlarının toplumsal tahayyülleri içerisine ne şekilde nüfuz ettiğinin ve dönüştürücü etkisinin üzerinde, Batı modernliğinin özgün yanlarını kavramak açısından önemle durmaktadır.

Bu bağlamda şunu söyleyebiliriz; Türk modernleşme deneyimi de pek çok modernlik deneyiminden biridir ve Batı modernliği ile paydaş yönleri olduğu kadar farklılık arz ettiği önemli pek çok noktanın varlığı da söz konusudur. Bu farklılaşmada en çok dikkat çeken boyutların başında, bu çalışmanın önceki bölümlerinde yer verildiği üzere Türk modernleşmesinin iki önemli boyutu olan; Türk laisizmi ve Kemalist milliyetçilik gelmektedir.

Türk laisizmine dair anayasal-kurumsal dönüşümleri ihtiva eden veçhelere önceki bölümlerde yer verildi. Bu bölümde ise bu anayasal-kurumsal dönüşümlerden daha önemli olan bir gelişme olarak Kemalist medenileşme projesinin seküler-laik bir habitus inşa etme girişimi analiz edilecektir. Bu çalışmanın üzerinde önemle durduğu varsayım, Türk modernleşmesinin dolayısıyla sekülerleşme-laikleşme deneyiminin en dikkat çekici özelliğinin, gündelik hayat pratikleri; maddi kültür, bedensel görünüm, mekânsal bölünmeler ve cinsiyetlerin sosyalleşmesi düzeyinde gerçekleşmiş olmasıdır. Nitekim Casanova da sekülerizmin her şeyden önce gündelik hayat pratiklerine nüfuz ettiğini ve bu pratiklerin ritmini belirlediğini vurgular.¹³⁴ Benzer şekilde Göle de, bununla bağlantılı olarak sekülerizmin iktidardan bağımsız bir mekandan ve soyut ilkelere ibaret olmadığını aynı zamanda insanların failliklerinde

¹³⁴ Casanova, a.g.e.

ve tahayyüllerinde cisimleştiğini belirtir.¹³⁵

Sekülerizmin bu bağlamı içerisinde Kemalizm'i bir medenileştirme projesi olarak ele alırsak, karşımıza devletin yapısını ve siyasal iktidarın meşruiyet kaynağını laisizm doğrultusunda dönüştürmeyi amaç edinen bir ideolojiden öte; yaşam şekline, davranış biçimlerine, gündelik alışkanlıklara ve sair alanlara nüfuz etmeye ve tüm bu alanları dönüştürmeye çalışan bir proje çıkmaktadır. İşte tam da bu noktada, Türk laisizm deneyiminin sekülarist eğilimi gün yüzüne çıkmaktadır. Bu projenin odağında yer alan ve medenileştirme projesinin bir mühendis titizliğiyle uygulanacağı zemin olan Türk toplumunun Batı'yı yaşamak suretiyle güç bir sınav verdiğini belirten Paul Dumont, bu olguyu şu şekilde tasvir etmektedir:

Doğu giysilerinden, türbandan, festen, şalvardan, terlikten, ince peçelerden vazgeçmek zorundalar; Arap alfabesiyle okumayı, bu alfabeyle anlaşılmasın muskalar yazmayı bir yana bırakmak zorundalar; zamanı güneşle ölçmekten, derviş ayininden vazgeçmek zorundalar; ağırlık ve uzunluk ölçülerini, yaşam biçimlerini, düşünme tarzlarını, meselelere bakışlarını değiştirmek zorundalar.¹³⁶

Türklerin geçmişten bugüne var olan toplumsal tahayyüllerinde ve habituslarında verili olan bu olgular, Doğu-Batı karşıtlığı çerçevesinde Batı'nın üstünlüğüne bir delalet olarak sunulan medenileşme projesinin uygulama sahası içerisine denk düşmektedir. Çünkü toplumun dönüşmesi istenen ve ulaşması ve hatta geçmesi arzulanan medeniyet, üstünlüğü verili kabul edilen Batı'dır. Bu noktada medeniyet, doğrudan Batı ile özdeş bir bağlam içerisine yerleşmekte, Batı'ya içkin ve Batı'nın teknolojisinden adabı muaşeretine, dünya görüşü ve meselelere bakış açısına kadar geniş bir yelpazeyi ifade etmektedir.

Milli kültür (hars) ile medeniyet arasındaki kesişme ve ayrışma noktalarını “sosyal hayat türleri”¹³⁷ üzerinden tanımlayan Ziya Gökalp, Türklerin tarihte “üç muhtelif medeniyet zümresine” girmek zorunda kaldıklarını yazar. Türkler “kavmi devlet” hayatı yaşarken Uzak Doğu medeniyetine, “Sultani devlet” döneminde Doğu medeniyetine ve nihayetinde “milli devlet” devrine geçtiklerinde Batı medeniyetine mensup olmuşlardır.¹³⁸ Nitekim Gökalp'e “dini ve vatani tehlikeler” karşısında tek

¹³⁵ Göle, a.g.e, s. 55.

¹³⁶ Paul Dumont, *Mustafa Kemal: Çağdaş Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Zeki Çelikkol (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005): 156.

¹³⁷ Dini hayat, ahlaki hayat, hukuki hayat, rasyonal hayat, iktisadi hayat, lisani hayat, fenni hayat. Ziya Gökalp, *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970): 30.

¹³⁸ A.g.e, s. 55.

kurtuluş çaresi, Türklerin Batı medeniyetine dahil olma noktasında ısrarcı olmalarıdır. Gökalp, “vaktiyle, Tanzimatçılar da bu lüzumu idrak ederek Avrupa medeniyetini almaya teşebbüs etmişlerdi: Fakat onlar aldıkları şeyleri yarım alıyorlar, tam almıyorlardı” diyerek Tanzimat dönemi reformistlerinin Batı medeniyetine dahil olmak hususunda iki noktada hata yaptıklarını belirtir; programsız olmaları ve Batı ile Doğu medeniyetini uzlaştırma gayretleri.¹³⁹ Sonul olarak Türklerin Batı medeniyetine dahil olmalarını zorunluluk olarak gören Gökalp, Türklerin sosyal inancını şu şekilde formüle eder: “Türk milletindenim, İslam ümmetindenim, Batı medeniyetindenim.”¹⁴⁰

Peyami Safa, Gökalp’e benzer şekilde Tanzimat reformcularından itibaren Türklerin Batı ile Doğu medeniyeti arasında bir tercih sıkıntısı çektiğini ifade eder. Osmanlı modernleşme sürecini karakterize eden husus, sosyal hayatın tüm merhalelerinde yaşanan ikiliktir. “Bu ikilik, Türk düşüncesinin en büyük ve meselesi ve en büyük işkencesi olmuştu” diyen Safa, “köşe minderiyile Avrupa kanepesi veya mintanla frenk gömleği arasındaki ayrılığa bile sirayet ederek evlerimizin eşyasını ve kıyılarımızı da birbirine düşüren bu ikilik” in Atatürk tarafından “bir kılıç vuruşuyla” ortadan kaldırıldığını belirtir.¹⁴¹

Osmanlı modernleşme sürecine damgasını vuran ve Doğu ve Batı medeniyetine ait unsurların birlikte var oluşunun neden olduğu ikilik, Gökalp ve Safa gibi erken cumhuriyet dönemi yazarlarının yaklaşımlarında dikkat çekilen en önemli husustur. Bu noktada Atatürk ve Kemalizm, bu ikiliğe son verdiği ve Batı medeniyetini ulaşılması ve dahil olunması zorunlu bir hedef olarak seçtiği için takdir edilmektedir.

Tanzimat’la başlayan Osmanlı modernleşmesinin önemi, Batı kültür ve medeniyetinin Osmanlı’ya bu dönemde nüfuz etmeye başlaması ve yine bu dönemde Batı kültürüne aşina bir seçkinler sınıfının ortaya çıkmasıdır. Avrupa modeline göre örgütlenen eğitim kurumlarının öncelikli askeri ve idari alanda ardında da sivil alanda gelişmesi, yeni bir entelijansiyanın ve basınının ortaya çıkışı, ulemanın kültür üretim tekeli kırılmış ve ulema dışında yeni bir aydınlar sınıfının ortaya çıkmasına katkı sunmuştur. “Bu yeni sınıf, giysi, mobilya ve davranışlar gibi dış görünüşleri daha sonra yavaş yavaş düşünme biçimlerini etkileyen, değiştiren batı esintili bir yaşam biçimini

¹³⁹ A.g.e, s. 64.

¹⁴⁰ A.g.e, s. 68.

¹⁴¹ Safa, *Türk İnkılâbına Bakışlar*, s. 7-8.

benimseyecekti.”¹⁴²

Göle, cumhuriyet ile birlikte son dönem Osmanlı seçkinini tasvir eden alafrangalığın bir moda akımı olmanın ötesine geçerek erişilmesi gereken medeniyet sembollerini temsil ettiği ve resmi ideolojinin bir parçası haline geldiğini belirterek şu tespitte bulunmaktadır:

Günümüze dek, boyunbağı takmak, bıyıkları kesmek, tiyatroya gitmek, çatalla yemek, jimnastik yapmak, karı koca kol kola sokakta yürümek, balolarda dans etmek, birbiriyle tokalaşmak, sokakta şapka giymek, yazıya soldan başlamak- bütün bu davranış töreleri ilerici, medeni, ideal Cumhuriyet insanının davranışlarını tanımlamaktadır.¹⁴³

Modernleşmeyi; “bireylerin ve toplulukların, geleneksel yapılarına içkin bazı sınırlandırmalardan kurtularak genişlemekte olan piyasa toplumu içerisinde yer almaları”¹⁴⁴ şeklinde tanımlayan Reşat Kasaba, Osmanlı-Türk siyasal seçkinlerinin kendilerini değişim için var olan en önemli güç olarak gördüklerini ve toplumu salt bir proje olarak değerlendirdiklerini belirtir.

Onlar [siyasal elitler] için Osmanlı-Türk toplumu bir projeden ibaretti ve Türkiye’de yaşayan insanlar, siyasal elitlerin deneyimleri için birer obje niteliğindeydi. Siyasal elitler, modernleşmeye dair görevlerini yönetilebilir ölçülere indirmek ve kendilerini ilerlemenin yegane savunucuları olarak göstermek için “eski” ve “yeni”, “geleneksel” ve “Batılı” gibi karşıtlıkları kolaylıkla kullanmaktaydı. Topluma bir mühendis edasıyla bakan siyasal elitler, reform sürecini “yukarıdan-aşağıya” bir süreç olarak değerlendirme eğilimindeydi. Bu bağlamda dahilinde siyasal elitler, girişimlerinin önemli bir bölümünü Osmanlı kurumlarını ve fiziksel çevresini, Avrupalı muadillerine daha benzer kılmak için dönüştürmeye yönelttiler. Siyasal elitlerin öngörülerinin altında yatan temel varsayım, fiziksel çevre bir kez değiştiğinde bireysel davranışlar kolayca yeni şartların gerekliliklerine uyum sağlayacaktır şeklindeydi.¹⁴⁵

Kasaba’ya göre Osmanlı-Türk siyasal seçkinlerine toplumu modernleştirme projelerinde rehberlik eden Fransız Jakobenlerinin uygulamalarıydı. “Her ikisi de püriten bir heves ile kendi bakış açılarını devlete ve topluma hâkim kılmak görevini üstlenmişlerdi.” Devrimin her şeye yol göstermek ve Fransa’da hayatın her alanında etkili olmak zorunda olduğuna inanan Jakobenler: Fransız tarihinin başlangıcı olarak iktidara geldikleri 1792 yılını ilan ettiler; takvimi ondalık dilimlere böldüler; gün, ay ve tatil isimlerini değiştirdiler; Fransa’nın idari haritasını yeninden düzenlediler; sokak isimlerini değiştirdiler; insanların isimlerini değiştirmelerini teşvik ettiler. Buna ek olarak *Ancien Regime*’den ayırt edici bir şekilde “pantolon, açık bir gömlek, kısa bir

¹⁴² Bernard Caporal, *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını*, çev. Ercan Eyüboğlu (Ankara: Türkiye İş Bankası: 1982): 53.

¹⁴³ Göle, *Modern Mahrem*, s. 86.

¹⁴⁴ Reşat Kasaba, “Kemalist Certainties and Modern Ambiguities”, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, ed. Sibel Bozdoğan and Reşat Kasaba (Seattle ve London: University of Washington Press, 1997): 19.

¹⁴⁵ A.g.m, s. 24.

ceket, botlar ve özgürlük şapkası”ndan oluşan yeni bir giyim şekli “devrimci moda” olarak ortaya çıktı.¹⁴⁶

Osmanlı-Türk siyasal seçkinleri, özellikle Kemalistler için ise cumhuriyetin kurulmasının ardından değişimin temel göstergesi; insanların dış görünüşü, sokakların temizliği ve kurumların şeklinde ortaya çıkmaktaydı. Kemalist seçkinlerin mesailerinin önemli bir bölümünü sevk ettikleri reformlar; modern normlara uyum sağlamaları için salt insanların ne giyeceklerine dair olmanın ötesinde nerede ve nasıl yaşayacakları, ne tür müzik dinleyecekleri ve dahi ne yiyeceklerine ilişkindi.¹⁴⁷

2.3.4. Kemalizm ve kadın

Modernlik kadının aile ve sosyal hayat içerisinde üstlendiği rollerde önemli değişimleri beraberinde getirmiştir. Özellikle endüstriyel yaşam biçiminin ortaya çıkışıyla aile/yuva, ekonomik ve toplumsal işlevlerinin çoğunu yitirmiştir. Modern devlet yapısının gelişmesiyle de barınma, sağlık, eğitim, istihdam, gıda güvenliği ve benzerlerine ilişkin daha önceki dönemde fertlerin bireysel olarak üstesinden gelmek zorunda oldukları sorunlar, toplumun ve merkezi devletin gündemini oluşturmaya başlamıştır. Bernard Caporal, modern endüstri toplumlarına özgü bu tür gelişmelerin, kadının ev/aile içerisindeki sorumluluklarının çoğundan kurtulmasına dolayısıyla toplumsal hayat içerisinde farklı ve yeni sorumluluklar üstlenmesine zemin hazırladığını belirtir. “Aile dışında kamu yaşamına katılması, kadının aile ve toplum ilişkilerini, konumunu ve rolünü değiştirecek, ona yeni gelecek olanakları getirecek, yeni sorumluluklar yükleyecektir.”¹⁴⁸

Kemalist modernleşme/medenileşme projesinde seküler bir ulus inşası bağlamında kadına hasredilen önemli roller söz konusudur. Cumhuriyet ile birlikte kadın meselesi, diğer pek çok husus ile bütünlük teşkil eder niteliktedir. Türkiye’de kadınların gelişmekte olan diğer ülkelerin kadınları ile karşılaştırıldığında hatırı sayılır ölçüde sivil ve politik haklara sahip oldukları, kamusal alanda belirgin bir rol üstlendikleri söylenebilir. Türkiye’de daha 1920’lerde kendi eşlerini seçme, boşanma, çocuklarının velayetini talep etme, vb. sivil haklara kavuşan kadınlar için 1923 yılında ücretsiz

¹⁴⁶ A.g.m, s. 24.

¹⁴⁷ A.g.m, s. 25.

¹⁴⁸ Caporal, a.g.e, s. 21.

temel eğitim zorunluluğu da getirilmiştir. Siyasal haklar noktasında 1930’da yerel seçimlerde 1934’te ise genel seçimlerde kadınlara seçme ve seçilme hakkı tanınmıştır. Erken cumhuriyet döneminde kadınlara verilen sivil ve siyasal haklar Batılı sanayileşmiş ülkelerle benzerlik teşkil etmektedir.¹⁴⁹

Kemalist cumhuriyetin kadın meselesine dair yaklaşımı, araştırmacılar arasında ihtilaf konusu olmuştur. Bazıları açısından cumhuriyetin ilk yıllarında kadınlara tanınan haklar, Kemalist kadın hakları söyleminde billurlaştığı şekliyle Atatürk ve yakın arkadaşlarının çabaları neticesinde kadını İslam’ın ve ataerkil geleneğin boyunduruğundan kurtarmıştır.¹⁵⁰ Bazıları ise bu haklardan eşitsiz yararlanıldığına dikkat çekerek kentli üst ve orta-sınıf kadınlar ile kırsal alan ve alt sınıfa mensup kadınlar arasındaki uçuruma dikkat çekmiştir. Ancak bu isimler, Mustafa Kemal’in kadına yönelik reformlarının samimiyetini sorgulamaksızın, bu reformların kırsal kesimlerde sınırlı bir gelişim göstermesinin sebebi olarak muhafazakâr grupları ve İslami geleneği işaret etmişlerdir.¹⁵¹

Bunların dışında cumhuriyetin kadın hakları meselesine dair yaklaşımını, sosyo-ekonomik koşullar ve modernleşme bağlamında değerlendiren bir başka bakış açısı söz konusudur. Buna göre bir tarım toplumu olan Türkiye’de büyük bir burjuvazi ve işçi sınıfının olmaması, Kemalist “devlet feminizmi”nin sınırlarını belirlemiş ve tam bir özgürleşme sağlanamamıştır.¹⁵²

Ayşe Saktanber’e göre Kemalist kadın hakları söyleminin yaygın ön kabullerinden biri, kadınların siyasi ve medeni haklarının onların mücadelesi olmaksızın Atatürk tarafından bahşedildiği yönündedir. Böylesi bir bakış açısı, Osmanlı’nın son dönemlerindeki –özellikle 2. Meşrutiyet’in ilanının ardından- kadın hakları hareketlerinin mücadele ve taleplerini görmezden gelmektedir. Kemalist ideoloji,

¹⁴⁹ Zehra F. Arat, “Kemalizm ve Türk Kadını”, 75. *Yılda Kadınlar ve Erkekler*, ed. A. Berkay Hacımirzaoglu (İstanbul: Tarih Vakfı, 1998): 51.

¹⁵⁰ Afet İnan, *Tarih Boyunca Türk Kadınının Hak ve Görevleri* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1982); Emel Doğramacı, *Status of Women in Turkey* (Ankara: Meteksan, 1989); Tezer Taşkıran, *Cumhuriyetin 50. Yılında Türk Kadın Hakları* (Ankara: Başbakanlık Basımevi, 1972).

¹⁵¹ Zehra Arat, kadınlara tanınan haklara yönelik geleneksel kesimlerden gelen tepkilere, meclis içerisinde örnekler sunar. Buna göre kadınlara oy hakkının verilmesini ve karma eğitimi savundukları için kabinde yer alan Tunalı Hilmi Bey ve Hamdullah Suphi Bey eleştirilmiştir. Zehra F. Arat, “Turkish Women and the Republican Reconstruction of Tradition”, *Reconstructing Gender in Middle East: Tradition, Identity, and Power*, ed. Fatma Müge Göçek ve Shiva Balaghi (New York: Columbia University Press, 1994): 57-80.

¹⁵² Deniz Kandiyoti, “Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case”, *Feminist Studies* 12, sayı 2 (1987): 317-338.

cumhuriyetin kuruluş ve ulus inşa sürecinde diğer pek çok hususta iddia ettiği gibi kadın hakları meselesinde de selefi Osmanlı ile kendisi arasında karanlık-aydınlık, gericilik-ilericilik, vb. karşıtlıklar kurmuştur. Ancak Saktanber, Kemalist kadın hakları söyleminin benimsediği bu anlayışın “kadınların ataerkilliği sorgulayan yeni düşünsel çerçeveler ve siyaseten aktif bireyler haline gelmelerini engelleyen önemli bir ideolojik etken” olduğunu belirtir.¹⁵³

Zehra Arat, Kemalistleri kadın haklarını genişletmeye ve kadınlara bir takım fırsatlar sunmaya yönelten asli itkinin ekonomik kalkınma ve Batılılaşma olduğunu belirtir. Türkiye’de gelişme ve modernleşme Batılılaşma ile özdeşleştirildiğinden Kemalist reformlarla “İslam ataerkilliği” yerine laik “Batı” ataerkilliği ikame edilerek yaşamın yeniden düzenlenmesine girişilmiştir. “Kemalist reformlar, kadını özgürleştirmeyi ya da kadın bilincinin ve kadın kimliğinin geliştirilmesine katkıda bulunmayı değil, Türk kadınlarını, onları daha iyi eş ve anne yapacak eğitim ve becerilerle donatarak, cumhuriyetçi ataerkil düzene katkılarını amaçlıyordu.”¹⁵⁴

Yeşim Arat, kadının Cumhuriyetçi modernleşme projesi açısından hayati bir öneme sahip olduğunu belirtir. “Kurucu babalar kadının sahip olduğu fırsatları genişlettiler, çünkü kadının statüsünün artması onların modernlik projesinin hedefi olan medeniyet dönüşümü ile yakından ilişkiliydi.”¹⁵⁵ Bu bağlamda Osmanlı’nın İslam’a dayalı medeni hukuku olan *Mecelle* kaldırılarak İsviçre Medeni Kanunu’nu temel alan bir seküler medeni hukuk 1926 yılında yürürlüğe girdi. Yeni medeni kanun, resmîyette kadın-erkek eşitliğini tanımaktaydı. Arat’a göre yeni medeni kanun ile kadın-erkek eşitliğinin tanınmış olması ve böylece “kadının konumunun geliştirilmesi İslamcı muhalefete karşı sert bir darbe” idi.¹⁵⁶

Kadının toplum içerisinde konumunun iyileştirilmesi ve görece kadın-erkek eşitliğinin tanınması, salt rejimi sekülerleştirmenin ötesinde ulusal bilincin takviye edilmesi noktasında da Kemalist seçkinlere bir takım kolaylıklar sağladı. Özellikle Türk milliyetçiliğinin önemli teorisyenlerinden olan Ziya Gökalp’in çalışmalarında yer

¹⁵³ Ayşe Saktanber, “Kemalist Kadın Hakları Söylemi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 2: Kemalizm*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekin (İstanbul: İletişim, 2009): 325.

¹⁵⁴ Arat, a.g.m, s. 52.

¹⁵⁵ Yeşim Arat, “Women of the Republic and Islam: Between the Private and the Political”, *Rethinking Islam and Liberal Democracy: Islamist Women in Turkish Politics*, ed. Yeşim Arat (New York: State University of New York Press, 2005): 15.

¹⁵⁶ A.g.m, s. 16.

aldığı şekliyle İslam öncesi Türklerde kadın ve erkeklerin eşit olduğuna dair varsayım, bir yandan ulusun birliği noktasında İslam'dan ziyade Türklüğe ve Türk geleneklerine vurgu yapılmasını diğer yandan Batılı kadın-erkek eşitliği nosyonuna uyumu meşrulaştırmak için kullanıldı. Ayrıca Arat'a göre kadınların haklarının genişletilmesi, yukarıda vurgulandığı şekliyle Kemalist kadın hakları söyleminde benimsenen anlayış çerçevesinde tek-parti rejiminin otoriter görünümünü maskeleyen noktasında işlevsel bir niteliğe sahipti.¹⁵⁷

Kemalistlerin geleneksel ve modern arasında kurduğu karşıtlık ilişkisi içerisinde kadının geleneksel ve modern olanın sınırlarını tanımlama noktasında hayati bir rolü vardır. Bu karşıtlık ilişkisi içerisinde kadının dış görünümüne, modern olma adına özel bir önem atfedilmekteydi. Kadioğlu'nun belirttiği şekliyle; “Kemalist söylem, ayrıca, daha geleneksel olma ya da iffetsiz olma –daha modern ve Batılı kadınlar gibi her önüne gelenle yatan- arasında bir dengeyi sürdürme gibi zor bir görev yüklenen bir kadın imajı yarattı.”¹⁵⁸ Nitekim Kemalist reformların ardından kadınların kamusal alandaki görünimleri, siyasal çatışmaların ana odağı haline gelmiştir.

Kadioğlu'na göre Kemalist reformlar var olan kültürel pratiklere bir “saldırı” başlatmıştır ve bu saldırının en önemli mevzilerinden birini kadın meselesi teşkil etmektedir. Bu bağlamda Kemalistler, “onurlu, iffetli, aydınlanmış, ve mütevazı” bir modern Türk kadını imajı yaratmıştır.

Erken cumhuriyet reformlarının ürünü olan kadın, devrim öncesi Fransa'sının memurluk satın almak ve aristokrat giysileri giymek suretiyle soyluluk mertebesine ulaşan *noblesse de robe* sine [kostüm soyluları] benzemekteydi. Modern giysiler giyen ve belirli Batılı davranış kodlarına uyum sağlayan yirminci yüzyıl Türk tarihinin bu kadınları *modernes de robe* oldu, ama yine de geleneksel kaldı, özellikle erkeklerle olan ilişkileri ve ailenin sınırları içerisindeki kendilik algılarına ilişkin. Modernliğin sahte imajları oldular.¹⁵⁹

Türk modernleşmesinin başat düzenleme pratiğinin uluslaşma ve bunun da tanımlanma pratiğinin Türk milliyetçiliği olduğunu belirten Serpil Sancar, bütün geç uluslaşan veya sömürgecilik deneyimi üzerine kurulan milliyetçiliklerde olduğu gibi, Türk milliyetçiliğinin de Batı ile olan ilişkisinde “patolojik yarılmalar” ve “şizofrenik

¹⁵⁷ A.g.m, s. 17.

¹⁵⁸ Ayşe Kadioğlu, “Women's Subordination in Turkey: Is Islam Really the Villain?”, *Middle East Journal* 48, sayı 4 (1994): 647.

¹⁵⁹ A.g.m, s. 652-653. Kadioğlu'nun Kemalistlerin yarattığı modern kadın imajını tasvir etmek adına kullandığı ‘*modernes de robe*’, devrim öncesi Fransa'sında soyluluğu makam satın alarak ve pahalı kıyafetler giyerek edinenleri tanımlayan ‘*nobles de robe*’ kavramından uyarlanmıştır. Bu hususa ilişkin daha ayrıntılı bilgi için bkz. Barrington Moore, Jr., *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri: Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü*, çev. Ş. Tekeli ve A. Şenel (Ankara: İmge Kitabevi, 2012): 71-149.

parçalanmalar” ile birlikte var olduğunu ve kendi kimliğini ilk uluslaşan kapitalist toplumlara göre bir fark olarak tanımlamak zorunda kaldığını söyler. Bunun temel sebebi, Batı modernleşmesi kendi tarihselliğini taşıırken ve kendi sosyo-ekonomik süreçlerinin doğal bir uzantısıyken, Batı dışı toplumların modernleşmesinin dışsallık taşıması ve başat unsurunun ulus-devlet inşası olmasıdır. Sencer’e göre bu farklılık, Batı ile Batı dışı toplumlardaki cinsiyet rejimleri arasındaki farklılığı da gösterir. “Kapitalist piyasa dinamikleri, kadınların ve erkeklerin –farklı emek türleri olarak- ücretli iş gücü haline dönüştürülmesi eğilimleri yaratırken; ulus-devlet yaratma süreçleri, erkekleri vatansever askerler, kadınları da doğurgan analar ve sadık eşler haline dönüştürme dinamikleri yaratma eğilimindedir.”¹⁶⁰ Ayrıca Sencer, Şarkiyatçılığın kurucu unsuru olan Doğu-Batı farklılığının da, Batı ile Batı dışı toplumlardaki cinsiyet rejimi, kadın ve kadının aile içerisindeki konumlanışına dair farklılaşmalara eklemlediğini belirtir.

Kemalist kurucu seçkinler açısından bir yandan Batı’ya eklemlemek ile Batı içerisinde bir farklılık oluşturmak önemli bir sorunsal teşkil etmiştir. Türk ulusunun kurucu unsuru olan Türk milliyetçiliğinde; ulusun bekçisi olmak, militer politikaları desteklemek, vatani savunmak, ulusal kalkınmayı gerçekleştirmek Batı’dan farksızlığı temsil ederken, Batı ile farkı; din, kimlik, cemaat, yerel kültür, namus ve şeref gibi dışıl olanlar temsil etmiştir. Batı içinde kalarak fark oluşturmaya dair süreç, “kurucu elitlerin eril zihniyetiyle” beslendiğinde ise cinsiyetleşmiş ve Batı ile olan fark, erkeğin dışındaki alan olan kadın ve aile üzerinden tanımlanmıştır.¹⁶¹

Deniz Kandiyoti, Atatürk öncülüğünde kadınların haklarının genişletilmesine dair reformların Osmanlı, İslam ve onun kurumlarından radikal kopuşu meşrulaştırmanın parçalarından biri olduğunu ifade eder. Ancak Kandiyoti, Türkiye’de kadın hakları meselesine dair analizlerin ki bunlardan ilki, cumhuriyetin stratejik amaçları üzerine odaklanmıştır, diğeri ise cumhuriyet reformlarını Osmanlı geç dönem modernleşmesinin doğal bir uzantısı ve doruk noktası olarak değerlendirmiştir- yerine kadın meselesini İkinci Meşrutiyet ile başlayan ve Kemalist cumhuriyet döneminde somutlaşan Türk milliyetçiliğinin doğuşunun özel koşulları çerçevesinde ele almayı önerir. “Kadının özgürleşmesine ilişkin Türkiye örneği sadece çok-etnikli *millet*

¹⁶⁰ Serpil Üşür Sancar, “Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi”, *Doğu Batı* 7, sayı 29 (2004): 6-7.

¹⁶¹ A.g.m, s. 9.

sistemine dayanan bir imparatorluktan Anadolu merkezli seküler ulus-devlete onun ortaya çıkma sürecine dair bir inceleme sayesinde tamamen anlaşılabilir.”¹⁶²

Şirin Tekeli, Kemalist kadın haklarının, Batı dünyasının yönelttiği diktatörlük suçlamaları karşısında sembolik bir demokratikleşme gösterisi olduğunu belirtir. Ancak Kemalistler tarafından kadın haklarının demokratikleşme adına sembolik bir gösterge olarak değerlendirilmesi, kadın meselesinin Kemalist modernleşme projesinin özünü oluşturan konumunu önemsiz hale getirmez. Aksine, kadın hakları meselesi, nüfusun çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu ve geçmişte İslami rejim deneyimlemiş bir ülkede laiklik pratiklerinin benimsenmesi ile özdeş olduğu ölçüde siyasal bir anlam yüklüdür, dolayısıyla “kadın hakları için verilen mücadeleyle dini etkinliğini kırmak için verilen mücadele arasında diyalektik bir ilişki mevcuttur.”¹⁶³ Tekeli'ye göre kadınlar için tanınan siyasal haklar salt kadınlar için bir anlam taşımanın ötesinde rejimin mevcudiyetini muhafaza etme ve niteliğini ortaya koyma noktasında simgesel öneme haizdir.

Böylelikle şu ortaya çıkmaktadır ki kadın meselesi, Kemalist modernleşme açısından bir yan uğraş olmanın ötesinde öze dair bir anlam taşımaktadır. Nitekim Kemalist siyasal seçkinler, Osmanlı geçmişi ile hesaplaşma noktasında kadın meselesini ustalıklı kullanmışlardır. Kadın haklarında kazanım elde edilmesi, modernleşmenin dolayısıyla laikleşme ve medenileşmenin, çağdaş dünyanın onurlu bir üyesi haline gelmenin en önemli göstergelerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Kadınlara seçme ve seçilme gibi siyasal hakların tanınması, üstelik bu hakların pek çok Batılı ülkeden önce verilmesi, Kemalistler tarafından çağdaşlıklarını gösteren bir husus olarak ele alınmıştır. Ancak kadın hakları meselesinin salt siyasal temsiliyet ya da devletin laiklik prensibi çerçevesinde örgütlenmesini gösteren bir sembol olarak değerlendirmek yanlış olur. Kemalist modernleşmenin salt devletin dönüştürülmesinin ötesinde topluma akseden yönlerinin olduğu gibi kadın meselesinin de toplumu medenileştirme misyonuna denk düşen pek çok yönü söz konusudur.

Kemalistler tarafından kadın, topluma medeni/çağdaş yaşam tarzını benimsetmek, geleneğe ait ve İslami olandan beri kılmak için önemi yadsınamaz bir vektör olarak

¹⁶² Deniz Kandiyoti, “End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey”, *Women, Islam and the State*, ed. Deniz Kandiyoti (London: Macmillan, 1991): 23.

¹⁶³ Şirin Tekeli, *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat* (İstanbul: Birikim, 1982): 210.

değerlendirilmiştir. Tamda bu noktada kadın hakları meselesi dolayısıyla kadın-erkek ilişkileri Kemalist modernleşmenin özü haline gelmekte ve modernleşme, laikleşme, medenileşme cinsiyetleşmektedir. Göle'ye göre medeni gayri-medeni ayrımının en dikkat çekici olduğu nokta kadın-erkek ilişkileridir.

Kadın erkek giysilerinden (peçe, şapka, vs.) kadın erkek mekanlarının (haremlik, selamlık, vs.) belirlenmesine kadar, cinsiyetler arası ilişkilerin düzenlenmesi medeniyetin en temel dairesini, başlangıç dairesini çizmektedir. Bu yüzden kadının konumu, Batılılaşma'nın, Kemalist medeniyet projesinin mihenk taşıdır... Müslüman bir toplumda kadının özel kapalı aile mekanından dış mekanlara çıkışı, mahrem alanın daralması, kadının görünürlük kazanması, erkeklerin arasına karışması gelenekçi İslamcılar ile yenilikçi Batıcılar arasındaki en temel anlaşmazlık konusu olmuştur.¹⁶⁴

Cumhuriyetin ilanının ardından devr-i sabık ilan edilen ve geçmişe mal edilmek suretiyle “gericilik” ile özdeşleştirilen Osmanlı döneminde kadın-erkek ilişkileri, ataerkillik ile kadınların eve kapatılması, cahil bırakılması, sömürülmesi, çok-eşlilik gibi olumsuz şekillerde tasvir edilmekteydi. Bu bağlamda ortaya çıkan medeni ve gayri-medeni arasındaki ayrım cumhuriyet “medenî” olanı temsil etmekteydi. Medeniyeti temsil eden cumhuriyette, kadının eve kapatılması, okur-yazar olmaması, erkeğin gölgesinde yaşaması, profesyonel ve kamusal alandan soyutlanması söz konusu olamazdı. Kemalistler tarafından Osmanlı'da kadın-erkek ilişkilerinin durumuna dair sıklıkla vurgulanan tablo, sokakta çarşafli bir kadının kocasını belli bir mesafede arkasından takip etmesiydi. Bu sıklıkla vurgulanan tabloya karşın kadınların kentsel mekanlarda görünmeleri ve “tecrit” edildikleri sınırları aşıp erkeklerle toplumsal yaşama katılmaları; karı-koca beraber gezmelere gitmeleri, balolara katılarak kadın ve erkeklerin seyirleri altında dans etmeleri, haremlik-selamlığın olmadığı dost ziyaretlerinde bulunmaları, ata binme, genç kadın ve erkeklerin flört etmeleri, vb. “ecnebi” adetler itibar görmekte, “medenî” olan cumhuriyetin ilk yıllarında yenilik cereyanlarını teşkil etmekteydi. Böylece “medenî-iptidai”, “ilerici-gerici” davranış biçimlerinin sürekli tasnifi yapılıyordu. Mustafa Kemal başta olmak üzere Kemalist seçkinler, “medenî” olan davranış biçimlerini kendi özel yaşamlarında uygulamak suretiyle toplum için bir örnek oluşturmakta ve bu tür davranış biçimlerini teşvik etmekteydi. Nitekim ayrıcalıklı bir statüye sahip olabilmenin yolu, “medenî yaşam tarzına” uygun hareket etmekten geçiyordu.

Göle, medeni ve gayri-medeni ayrımı çerçevesinde estetik değerlerin de önemli bir

¹⁶⁴ Göle, *Modern Mahrem*, s. 92.

dönüşüm geçirdiğini belirtir. Cumhuriyetin medenileşme projesi ile birlikte yerel topografyaya özgü estetik değerlerin yerini Batılı olanlar almıştır. Kadınlara yönelik güzellik-çirkinlik gibi tasvirler de bu bağlamda dönüşüm geçirmiştir. “Güç, sıhhat, doğurganlık” gibi doğaya tabi nitelikler, “incelik, zarafet, Batı görgüsü” ile yer değiştirmiştir.¹⁶⁵

Cumhuriyet ile birlikte kadınların elde ettiği kazanımlara dair anlatılar ve kadın hakları meselesi, cumhuriyetin ilk yıllarında yazılı basında önemli bir yer kaplamaktaydı. Bu hususta dönemin gazete yazılarına dair kapsamlı bir araştırmanın eseri olan Düriye Fatma Türe’nin doktora tezindeki bulgular önem arz etmektedir.¹⁶⁶

Kemalistler, kadının sosyal hayata karışmasını ve mesleki roller üstlenmesini medenileşme/modernleşme projesinin öncelikleri arasında saymaktaydı. Bu rejimin kadınlardan yerine getirmelerini beklediği bir görevdi. Kadınlar, erkekler gibi ulusun bir üyesi olarak sosyal hayatın içerisinde yer almalıydı. Bunun için de cumhuriyet kadınların eğitimi ve okullaşmasına özel bir önem vermiştir. Kadınlar kendilerine sunulan eğitim olanaklarıyla sosyal hayata katılacak ve erkekler gibi çeşitli mesleki rolleri üstleneceklerdi. Cumhuriyet açısından kadının eğitimi konusunun bir başka dikkate değer noktası, kadınların annelik vazifelerini hakkıyla yerine getirmelerini dolayısıyla rejimin ihtiyaç duyduğu ve idealize ettiği yurttaşları yetiştirecek entelektüel ve ahlaki ölçüye kavuşmalarını sağlayacak olmasıydı. Nitekim cumhuriyetin kadına yüklediği en önemli görevlerden biri, annelikti. Gazete ve dergilerde cumhuriyet ile birlikte artık kadınlar için erkeklerle eşit bir şekilde ilkokuldan üniversiteye kadar eğitim olanaklarının önünün açılmış olduğuna dair yayınlar yapılmaktaydı.¹⁶⁷ Eğitim sayesinde kadının ulusun bir üyesi olmasını sağlayacak imkanlara ulaşabileceğine ve bu vesile ile rejimin kadından beklediği görevleri hakkıyla ifa edebilecek bir olgunluğa erişebileceğini inanılmaktaydı.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Göle, a.g.e, s. 93.

¹⁶⁶ Düriye Fatma Türe, *Images of Istanbul Women in the 1920s*, Yayınlanmamış Doktora Tezi (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, 2007).

¹⁶⁷ “Artık Türk kadını bir çok devlet işlerinde istihdam ediliyor, ibtidai tahsile erkek kadar kız da koşuyor, liseler, darü’lfünunun her fakültesinin, her nev’i tedrisin ve matbuatın kapıları kadınlarımıza da açılmış bulunuyor ve şüphesiz bu ilim ve terbiye müesseselerinde kazanılan nurlar, erkek gibi kadının da yolunu aydınlatıyor.” Tezer Ağaoğlu, “Bizde Kadın”, *Hayat*, sayı 2 (9 Aralık 1926): 6, Aktaran: Türe, a.g.e, s. 152.

¹⁶⁸ “Bu sayede bizde de kadın, kendisinin muayyen bir milletin ve bir beşeriyetin bir uzvu olduğunu ve orada ifa edilecek bir çok vazifeleri bulunduğunu idrak etmeye başladı. Bilhassa genç cumhuriyetimiz, kadınlığın içtimai ve ahlaki kıymetini takdir ederek kadına hususi bir dikkat ve i’tina sarf etmektedir.” Ağaoğlu, “Bizde Kadın”.

Kadının profesyonel hayata katılımı, Kemalistler tarafından teşvik edilmekteydi. Kemalist seçkinlere göre kadınlar da erkekler gibi hem topluma hem de ailelerine faydalı olabilecekleri ve medeniyet yolunda kazanım elde edebilecekleri roller üstlenmek durumundaydı. Cumhuriyetin ilk yıllarında özellikle 1927-1935 yılları arasında sınırlı olmasına rağmen kadınların okullaşma ve buna paralel olarak iş hayatına katılımında artış söz konusudur. Ancak şunu önemle belirtmek gerekir ki cumhuriyetin kadının eğitimi ve iş hayatına katılımına dair yenilikleri salt ülkedeki kadın nüfusunun kentlerde yaşayan kesiminin hayatında önemli bir dönüşümü beraberinde getirmiştir. Cumhuriyetin ilk yıllarında kentleşmenin oldukça sınırlı olduğu ve nüfusun büyük çoğunluğunu kırsalda yaşayanların oluşturduğu göz önüne alınırsa cumhuriyetin kadına dair kazanımlarının kadınların hayatını etkileme noktasında ne denli sınırlı olduğu rahatlıkla anlaşılabacaktır.¹⁶⁹

Cumhuriyet rejimi tarafından kadınların eğitimi ve iş hayatına katılımı medeniyet yolunda önemli bir kazanım olarak değerlendirilerek teşvik edilirken kadının eğitimi ve mesleki roller edinmesi, ailevi rollerin dönüşümü hakkında çeşitli endişeleri de beraberinde getirmiştir.¹⁷⁰ Diğer yandan Cumhuriyet, kadının evlenmesi ve aile kurmasını teşvik etmiştir. Bir yandan kadının eğitim almasını ve iş hayatına katılmasını teşvik ederken diğer yandan kadının ailevi rolleri noktasında ataerkil ilişkileri yeniden kurgulamıştır. Buna göre ideal cumhuriyet kadını, iyi bir anne ve kocasına iyi bir eş olmalıdır. Kemalistlerin idealize ettiği vatandaş profilinin yetişmesi için toplumun en temel kurumu olarak değerlendirilen aile içerisinde kadın biyolojik bir özelliği olan doğurganlığı ve sosyolojik ve dinsel-kültürel bir özelliği olarak anneliği ile ön plana çıkmalıdır. Geleceğin nesillerinin yetişmesinde birincil role sahip olan anne olarak kadının öncelikle iyi bir tedrisattan geçerek eğitim yoluyla medeni bir birey haline gelmesi gerekir ki genç nesiller de cumhuriyetin ideal insan profilini oluşturabilsin.

¹⁶⁹ Türe, a.g.e, s. 156.

¹⁷⁰ "... Kadınların gitgide hayata karışmasını gayri tabii addedenlerin fikirlerini tedkik etmek istiyoruz. Bunlar diyorlar ki: 'kadınlar bütün mesleklere giriyorlar, kadınlar mebus bile oluyorlar. Bu hareket, tabiata karşı gelmek değil midir? Şu halde suni zoraki muvakkat değil midir? Hayatiyyat ve ruhiyyat ilimleri göstermiyor mu ki, kadının kendisine mahsus ruhu, bedeni, uzvi evsafı vardır... Kadının bugünkü ruhen, fikren, bedenlen zayıf -kadınları kızdırmamak için zayıf yerine 'farklı' diyelim... Evet farklı vaz'iyeti erkeklerin eseridir. Asırlarca evlere kapayarak terbiye ve irfandan, hareket ve faaliyetten mahrum bıraktığımız, kafesler arkasında hapis ettiğimiz kadının bu atıl hayat neticesinde fikri ve ruhu seviye hatta uzviyyet itibariyle erkekten aşağı kaldığına hayret etmemelidir.'" Necmettin Sadık, "Kadınlar Erkekleşir Mi?", *Hayat*, sayı 10 (3 Şubat 1927): 4'den aktaran; Türe, a.g.e, s. 160.

Cumhuriyetin medeni kanun özelinde kadına sağladığı imkanlara dair dönemin yazarlarından Tezer Ağaoğlu şu şekilde söz eder:

Bilhassa genç Cumhuriyetimiz, kadınlığın içtimai ve ahlaki kıymetini takdir ederek kadına hususi bir dikkat ve i'tina sarf etmektedir. Kadınların ilmen ve manen yükselmeleri için bir çok müesseseler vücuda getirildi, aile ve cemiyet içindeki mevki' yeni kanun-u medeniyemizde teyid ve takviye edildi.

Artık mensub olduğumuz muhit ve ezcümle koca, kadının muhterem ma'nevi bir şahsiyet olduğunu tanımak mecburiyetinde kaldığı için bizzat kadın da kendisini bu suretle telakki ve yeni tarz telakki ile mütenasib bir muamele talep etmeye başlamıştır... Keyfi talak ve taaddüd-ü zevcat gibi kaideler ortadan kalktı. Bu suretle kanun-u medeniyenin içtimai hayatımızı daha metin esaslara istinad ettirdiğine şüphe yoktur. Çünkü, her cemiyetin esası, ilk hücre olan ailedir. Yeni kanun ister bazı maddeleri i'tibariyle kadının, ister bir çok maddeler i'tibariyle erkeğin aleyhinde bulunsun, ailenin lehinde bulunması i'tibariyle son derece mühimdir.¹⁷¹

Cumhuriyetten önce kadınların erken yaşlarda dolayısıyla entelektüel gelişimini tamamlamadan evlenmeye mecbur bırakıldığı, bunun ise çocukların eğitimi ve yetiştirilmesi hususunda sakıncalara neden olduğu dönemin yazarları tarafından vurgulanmıştır. Cumhuriyet ile birlikte ise eğitim vesilesiyle Türk kadını entelektüel ve ahlaki olarak gelişmiş, bunun neticesinde rejimin kendisine yüklediği görevleri hakkı ile yerine getirebilecek olgunluğa erişmiştir.¹⁷²

2.3.4.1. Medeniyetçilik vektörü: Medeni Kanun

Niyazi Berkes, Osmanlı'nın tam anlamıyla bir teokrazi olarak değerlendirilemeyeceğini, ancak Osmanlı'nın geleneksel siyasal yapısının bozulmasıyla birlikte Şeriatın tüm hukuk sistemi üzerinde hâkim kılınmasına yönelik bir eğilimin doğduğunu, II. Mahmud ve Tanzimat reformlarının ise bu eğilimi durdurmak yerine 1876 Kanun-i Esasi'sinde görüleceği üzere Şeriatı tüm hukuk düzeninin temel kaynağı yapma eğilimini pekiştirdiğini iddia eder. Berkes'in iddiasına göre tüm çağdaşlaşma sürecine paralel olarak dinsel bir gelenekselleşme süreci de gelişme kaydetmiştir. Berkes, "işte" der, "Cumhuriyet döneminin *devrimsel hukuk değişimi bu gidişi tersine çeviren bir eylemdir*."¹⁷³

II. Mahmud ile başlayan ve tüm Tanzimat dönemi boyunca devam eden Osmanlı

¹⁷¹ Ağaoğlu, a.g.m, s. 6-7, Aktaran; Töre, a.g.e, s. 166.

¹⁷² "Yakın zamana kadar bir çokları çocuk denecek kadar ufak bir yaşta evlendirilen, hiçbir nevi fikri terbiye almayan ve cemiyet hayatından tecrid edilmiş olan zavallı Türk kadını bu vaz'iyeti tabiatı ile idrak edecek bir seviyede değildi... Şüphesiz bu kusur, onların olmaktan ziyade muhitindir. Bunun içindir ki kadın, diğer sahalarda bertaraf, yalnız ailedeki vazifesini de layıkıyla yapamıyor ve hatta çocuğuna lazım olan terbiyeyi bile veremiyordu... Şükranla kaydetmek lazım dır ki bu devir bitmek üzeredir... Türk kadını artık ma'nevi bir şahsiyet ve ictimai bir amil olarak kendisini gösteriyor ve bu münasebetle Türk kadınına ciddi ve müşekkel vazifeler tertib ediyor." Ağaoğlu, "Bizde Kadın", s. 7, Aktaran: Töre, a.g.e, s. 167.

¹⁷³ Niyazi Berkes, *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, ed. A. Kuyaş (İstanbul: Yapı Kredi, 2012): 527.

modernleşme sürecinde; idare, maliye, vergi, ceza, ticaret, borçlar, arazi, vb. alanlarda¹⁷⁴ hukuki reformlar yapılmasına rağmen kadın-erkek ilişkilerini içerisine alan aile hukukunda Şeriatın dışına çıkılacak bir girişimden uzak durulmuştu. Ancak laik hukukun alanı ile şer'i hukukun alanında sınırların belirli olmaması, Adalet Bakanlığı'nın uhdesindeki adliye ve nizamiye mahkemeleri ile Şeyhülislamlığın uhdesindeki şer'i mahkemelerin yetki alanları arasında bir karmaşaya neden olmaktaydı. Berkes; ceza, ticaret, borçlar, arazi, vb. alanlarda yapılan laik kanunlaştırma faaliyetlerinin üç sonucu olduğunu belirtir. İlki, Şeriat dışı mahkemelerin yargı kapsamının şer'i mahkemelerin aleyhine genişlemesidir. İkincisi, Şeriat ve nizamiye mahkemelerinin yargı alanlarının birbirinden ayrılması gereğinin görülmesidir. Üçüncüsü, Şeriat hukukunun uygulandığı alanda da bir kanunlaştırmanın gerekli görülmeye başlamasıdır.¹⁷⁵

Nihayetinde var olan karmaşayı sona erdirmek ve her iki kurumsal yapı arasındaki sınırları belirlemek adına Şeriat ve şer'i mahkemelerin yetki alanına giren medeni hukukun kanunlaştırılmasına dair ilk adım, 1868'de Ahmet Cevdet Paşa başkanlığındaki Divan-ı Ahkam-ı Adliye'nin kurulması ile atıldı. Dönemin sadrazamı Ali Paşa, daha önce Ticaret Kanunu'nda yapıldığı üzere Fransız Medeni Kanunu'nun tümüyle çevrilmesini önerse de Cevdet Paşa buna karşı çıkarak "Mecelle Komisyonu" nu kurdu.¹⁷⁶ Cevdet Paşa'ya göre medeni hukuk diğer hukuki düzenlemelerden farklı olarak bir ulusun varlığını ve özgünlüğü temsil etmekteydi. Osmanlı Devleti de bir İslam devleti olduğuna göre medeni hukuku, İslam hukuku üzerine temellenmeliydi.¹⁷⁷ Lewis'in "Türk hukukçuluğun en büyük başarılarından biri olarak değerlendirilmelidir."¹⁷⁸ diyerek övdüğü, Tanzimat döneminin tanıklarından Fransız diplomat Engelhardt'ın "her türlü övgüye layık"¹⁷⁹ diyerek saygısını belirttiği sekiz yıllık, hukuk tarihinde örneğine pek az rastlanır bu başarılı kodifikasyon çalışması neticesinde 16 bölüm ve 1851 maddeden oluşan *Mecelle* 1876 yılında yürürlüğe girmiş ve 4 Ekim 1926 yılında cumhuriyet rejimi tarafından İsviçre menşei Türk Medeni Kanunu'na ek Tatbikat Kanunu'nun 43. maddesi ile ilga edilene kadar yürürlükte

¹⁷⁴ Bu alanlarda yapılan reformlara ilişkin kapsamlı bilgi için bkz. Engelhardt, *Tanzimat ve Türkiye*, çev. Ali Reşad (İstanbul: Kaknüs, 1999); Bernard Lewis, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*.

¹⁷⁵ Berkes, a.g.e, s. 222.

¹⁷⁶ Lewis, a.g.e, s. 171.

¹⁷⁷ Berkes, a.g.e, s. 225.

¹⁷⁸ Lewis, a.g.e, s. 172.

¹⁷⁹ Engelhardt, a.g.e, s. 332.

kalmıştır.

1926'da İsviçre menşei Medeni Kanun'un Şeriata dayalı Mecelle'ye ikame edilmesi, yasal bir dönüşüm/reform olmanın çok daha ötesinde modernleşme, laiklik ve modernleşmenin cinsiyetleşmiş boyutu olan kadın-erkek ilişkileri bağlamında anlamlar taşımaktaydı. Göle, medeni kanunu Kemalist medenileşme projesinin “medeniyetçilik vektörü” olarak ele alır. Osmanlı modernleşme sürecinde pek çok alana ilişkin reform politikaları uygulamaya konurken kadın-erkek ilişkileri ve aile, Şeriata dayalı yapısını muhafaza etmişti. Osmanlı-Türk siyasi seçkinleri açısından kadın-erkek ilişkileri, kadının aile ve toplum içerisindeki konumlanışı dokunulamaz alanı teşkil etmekteydi. Cumhuriyetin ardından ise Kemalist seçkinler, kadının kamusal alanda fiziki varlığını ve görünürlük kazanmasını teşvik etmiştir. Medeni Kanun, bu konuda atılan en radikal adımı teşkil etmiştir.¹⁸⁰

Berkes, Batı'da modernliğin Devlet ve Kilise arasındaki ilişkilere odaklandığını belirtirken Müslüman dünyada Medeni Kanunu'nun çağdaşlaşmanın itici gücü olduğunu vurgular.¹⁸¹ Göle, yasalar ve modernleşme arasındaki ilişkinin Türk modernleşme deneyimini anlamak açısından önemli olduğunu ve Batı'da yasaların kültürel ve toplumsal değişimi kurumsallaştırmak adına çıkarıldığını, Türk modernleşme deneyiminde ise yasaların modernleşme sürecini tanımlamak ve hızlandırmak için kullanıldığını belirtir. Bu bağlamda Medeni Kanun'un amacı da toplumsal adet ve görenekleri kurumsallaştırmak değil, “tersine modernliğin ilkelerine uygun yeni bir aile yapısı getirerek, bu adet ve görenekleri aşmaktır... Kadın-erkek ilişkilerini belirleyen adet ve geleneklerin hangi istikamette değişmesi gerektiğini gösteren, zorlayıcı bir vektördür.”¹⁸²

Böylece Medeni Kanun ile bu çalışmada vurgulandığı şekliyle Taylor'un modernleşmeyi kuram olarak ele alan ve kuram ile toplumsal tahayyül arasındaki ilişkiyi belirten yaklaşımına uygun olarak cinsiyetler arası ilişkilere yapılmak istenen “eşitlik aşısı”, medeniyet dönüşümünün toplumsal tahayyül üzerindeki tezahürüdür.¹⁸³

Şeriata dayanmayan laik bir medeni hukukun ihdas edilmesi, Türk modernleşmesinin

¹⁸⁰ Göle, *Modern Mahrem*, s. 102.

¹⁸¹ Berkes, a.g.e, s. 470.

¹⁸² Göle, a.g.e, s. 105.

¹⁸³ A.g.e, s. 106.

toplumsal alana yönelik en dikkate değer atılımıdır. Nitekim dönemin önde gelen isimleri de yeni medeni kanunu bu bağlam içerisinde değerlendirmiştir. Adalet bakanı Mahmut Esat'ın kanun tasarısının başında yer alan gerekçe raporunun son satırları dönemin görüşünü şu şekilde yansıtır: “Modern çağda uygar uluslara özgü olan bütün haklarda direnen Türk ulusu, bu kanunu almakla o hakların gerektirdiği bütün sorumlulukları da yüklenmektedir. Bu belgenin (kanunun) yayınlandığı gün Türk ulusu temelsiz inançlardan ve geleneklerden, Tanzimat'tan beri süregelen sallanmalardan kurtulmuş olacaktır. O gün, eski bir uygarlığın kapılarının kapandığı, çağdaş ilerleme uygarlığına gidilen gün olacaktır.”¹⁸⁴

Kemalist modernleşmeyi; laiklik, milliyetçilik, medenileşme ve seküler habitusun inşası ve kadın meselesi bağlamında değerlendiren bu bölümde Türk modernleşme sürecine dair sonul bir yargıya varmak gerekirse; Kemalist modernleşme geç dönem Osmanlı modernleşme sürecinin bir devamı niteliğindedir. Kemalistlerin Osmanlı-Türk siyasal seçkinlerinden farklılaştığı nokta; toplumun merkezinde yani siyasal ve kurumsal yapıda, meşruiyet kaynaklarında yaptıkları radikal reformlardır; saltanatın ve halifeliğin kaldırılması, dinin siyasal sistemin meşruiyet kaynağı olmaktan çıkarılması, laikliğin anayasal bir hüküm haline gelmesi, seküler bir kolektif kimlik olarak Türk milliyetçiliğinin ve ulus-devletin inşası.

Türkiye’de toplumsal iktidar ilişkilerinin merkez ve çevre ikiliği tarafından üst-belirlendiğinin vurgulandığı bu çalışmada, Kemalist modernleşme süreci de merkez-çevre ilişkileri kavramsallaştırılması dahilinde bir okumaya tabi tutulmuştur. Kemalist siyasal seçkinlerin, Osmanlı-Türk siyasal seçkinlerinin halefi oldukları ve bu bağlamda Osmanlı-Türk siyasal seçkinlerinden merkezi değerler sistemini devraldıkları vurgulanmıştır. Osmanlı modernleşmesi ile gelişen askeri-sivil bürokratik elit, cumhuriyetin ilanının ardından da toplumun merkezini teşkil etmeyi sürdürmüştür. Ancak Kemalist siyasal seçkinlerin, merkezi değerler sistemi üzerinde gerçekleştirdiği radikal reformlar, Tanzimat sürecinden itibaren devam eden merkez ve çevre arasındaki ikiliği şiddetlendirmiştir. Özellikle tek-parti döneminde CHP’nin kitle mobilizasyonuna önem vermeyen bir elit kadro partisi hüviyetini muhafaza etmesi, merkez ile çevre arasındaki ikiliği sürdürmekle kalmamış ve hatta

¹⁸⁴ Berkes, a.g.e, s. 531.

derinleştirmiştir.¹⁸⁵

Kemalist modernleşmenin salt merkezi dönüştürme noktasında başarılı olduğu ve toplumun geniş kesimleri üzerinde “ierici” olmaktan ziyade “dışlayıcı” bir hüviyete sahip olduğu ve bu nedenledir ki iddia edildiği gibi İngiliz, Fransız ya da Rus devrimlerine benzer bir “Türk Devrimi”nden bahsedilemeyeceği bu bölümün bir başka önemli çıkarımıdır. Nitekim Kemalistlerin İşlam’ı kamusal alandan dışlamaya ve özel alana hapsedmeye dair tüm çabalarına rağmen İşlam resmi kamusal alanın dışında “alternatif bir kamusalılık”ın inşa edilmesinde çevrenin merkezi referans kaynağı olmayı sürdürmüş ve çevrenin merkeze karşıtlığı 1970’li yıllardan itibaren kendi içerisinden çıkardığı İşlamlcılık ile sistem karşıtı bir hüviyete brnmştir.

¹⁸⁵ zbudun, *Türkiye’de Parti ve Seçim Sistemi*, s. 24.

3. İSLAMİ CANLANMA

Sekülerleşme sonucunda dinin özel yaşam alanına çekilmiş olması modern dönemde geri döndürülemez bir edinim olarak kabul edilirken, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Güney Asya'dan Ortadoğu'ya ve Anadolu'ya ve hatta Avrupa'ya kadar Müslümanların yaşadığı pek çok coğrafyada Aydınlanma ve modernliğin benliği ve toplumsal kolektiviteyi din dışı bir alternatif ile tanımlama girişimine karşın siyasal ve toplumsal olanı İslami ölçülere göre yeniden inşa etmeyi amaçlayan İslami hareketler gelişme kaydetti. 1970'li yıllarda Müslüman dünyada İslam'ın siyasal ve sosyal bir fonksiyon olarak sahneye çıkışı, kimi araştırmacılar tarafından bu dönemde İslam dünyasında meydana gelen bir dizi olay ile ilişkilendirilmektedir. John L. Esposito, İslam'ın 1970'li ve 1980'li yıllarda Müslüman siyasetinde muhtemel bir küresel güç olarak yeniden ortaya çıktığını ve bunun etkilerinin tüm Müslüman dünyayı içerisine alacak şekilde geliştiğini belirtir. Bu dönemde Müslüman ülkeleri yöneten hükümetler kadar onların muhalifi olan gruplar da, kendi konumlarını meşrulaştırmak ve kitleleri mobilize etmek için artan bir şekilde dine başvurmaya başlamışlardır. Esposito'ya göre İslamcıların Ürdün, Sudan, İran, Malezya ve Pakistan'da hükümetlerin içerisinde yer almaya başlaması ve İslamcıların Mısır, Tunus, Cezayir, Fas, Batı Şeria ve Gazze'de var olan rejimlere karşı en örgütlü muhalif yapıları teşkil etmesi, İslami canlanmanın somut birer göstergesidir.¹⁸⁶ P. J. Vatikiotis ise "İslami dirilişi", İran devriminin kavramsallaştırılması, Afganistan'da Sovyet işgaline karşı direniş ve Pakistan'da Ziya Ül Hak rejiminin kurulması olarak görür.¹⁸⁷ Michael Fischer, "dini başkaldırının şiddetli sahnesi" olarak adlandırdığı İslami canlanmanın on beş yüzyıllık İslam tarihinde önemli bir dönüm noktasını ifade ettiğini belirterek; İran'da İslam cumhuriyetinin kurulması, Nijerya'da Millerci ayaklanma, Papa'ya suikast, Mısır'da

¹⁸⁶ John L. Esposito, *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (Oxford ve New York: Oxford University Press, 1999): 9.

¹⁸⁷ Panayiotis J. Vatikiotis, "Islamic Resurgence: A Critical View", *Islam and Power*, ed. A. S. Cudsi ve A. H. Dessouki (John Hopkins University Press, 1981): 168-170.

Müslüman Kardeşlerin aktiviteleri, Enver Sedat'ın öldürülmesi ve Kâbe'nin Suudi rejimi karşıtlarınca işgal edilmesi gibi, İslam dünyasındaki bir dizi gelişmeyi İslami canlanmanın tezahürleri olarak değerlendirir.¹⁸⁸ İslami canlanmanın tezahürü şeklinde beliren bu olguların sayısını arttırmak mümkündür; Cezayir'de iç savaş, İsrail işgaline karşı HAMAS'ın direnişi, Salman Rüşdi'nin öldürülmesine dair fetva, vd.¹⁸⁹

Ali E. Hillal Dessouki; petrol ihraç eden Müslüman ülkelerin küresel ekonomide artan etkisi, Suudi Arabistan özelinde Körfez ülkelerinin istikrarına Batı ülkelerinin küresel çıkarları adına önem atfetmesi, İran'da Şah rejiminin yıkılarak İslam cumhuriyetinin kurulması, Sovyetlerin Afganistan'ı işgal etmesi, Kâbe'nin "bir grup fanatik" tarafından işgal edilmesi gibi bir dizi olayın Batı'nın ve aynı zamanda İslam dünyasındaki milliyetçi-seküler ve sosyalist-seküler kesimlerin; devletlerin, istihbarat örgütlerinin, politikacı ve entelektüellerin 1970'li yıllarda yaşanan İslami canlanmaya yoğun bir ilgi duymasına neden olduğunu belirtir.¹⁹⁰

İslam dünyasında Müslümanlar arasında etkili olmaya başlayan ve bir sosyal hareket hüviyetine bürünen İslam'ın siyasal ve sosyal bir diskur haline getirilme süreci, farklı kavramsallaştırmalara konu olmuştur. Yukarıda belirtilen bir dizi olay ile ilişkilendirilen İslam'ın siyasal ve sosyal bir diskur haline gelme süreci, "İslami canlanma", "İslami diriliş", "İslami fundamentalizm", "siyasal İslam", "İslamcılık", vd. kavramlar ile ifade edilmiştir. Bu noktada bir kavram kargaşası içerisinde olduğu ya da bu kavramların çağdaş İslami hareketleri analitik bir kategorizasyona tabi tutma noktasında sorunlu oldukları açıktır. Bu nedenledir ki 1970'li yıllarda gelişen çağdaş İslami hareketler özelinde 20. yüzyılda etkili olan dini hareketlerin kavramsallaştırılmasına dair görüşleri kapsamlı bir incelemeye tabi tutmak önemlidir. Aşağıdaki bölümde Hristiyan ve Musevi dini hareketlerin çağdaş formlarına da yer vermek suretiyle dini hareketlerin kavramsallaştırılmasında kullanılan "fundamentalizm" kavramına dair tartışmalar ele alınacaktır.

¹⁸⁸ Michael J. Fischer, "Islam and the Revolt of the Petit Bourgeoisie", *Daedalus* 3 (1982): 101.

¹⁸⁹ Bobby Sayyid, *A Fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism* (London ve New York: Zed Books Ltd, 1997): 7.

¹⁹⁰ Ali E. Hillal Dessouki, "Introduction", *Islamic Resurgence in the Arap World*, ed. A. E. H. Dessouki (New York: Praeger, 1982): 3.

3.1. İslami Canlanmanın Kavramsallaştırılması: Fundamentalizm

Batı dışı toplumlarda din, sadece modernliğe karşı bir reaksiyon olmanın ötesinde Batı'nın siyasal, ekonomik ve kültürel hegemonyasına karşı bir öz-savunma işlevine sahiptir. Bu bağlamda fundamentalizm kavramı, konunun uzmanları arasında süregiden bir tartışma konusudur. Kimilerine göre bu kavramın kullanımı, dini hareketlerin arasındaki tutum, fikir, vizyon farklılıklarını görmezden gelmeye ve bir önyargıya yol açmaktadır. Kimi uzmanlara göre ise fundamentalizm kavramının kullanımı sayesinde farklı dini hareketler, birbirleri ile karşılaştırmalı bir analize tabi tutulabilmektedir.¹⁹¹

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren modernizmin içerisine girdiği krize bir cevap olarak gelişme kaydeden ve küresel ölçekte bir fenomen haline gelen fundamentalizm, her ne kadar Batılı kimi gözlemciler tarafından küresel terörizm ya da modernliğe karşı irrasyonel geleneğin hortlaması olarak değerlendirilse de modern bir fenomen olarak fundamentalizmin bu kavrayış ile açıklanamayacağı kesindir. Çünkü fundamentalizm ne küresel şiddet dalgasının bir göstergesi ne de salt modernliğe karşı geleneksel bir karşı çıkış olarak okunabilir.

Hâkim akademik çevrelerde ve medyada fundamentalist hareketler; “aşırı”, “militan” ya da “fanatik” olarak tasvir edilmektedir. Fundamentalist hareketlere karşı tahkir edici bu hâkim yaklaşım, fundamentalizmi modern döneme özgü sosyal bir fenomen olarak görmemizi zorlaştırmaktadır. Fundamentalizmi anlamak adına öncelikle onun modern döneme içkin ve modernlik ile etkileşim halinde bir sosyal hareket olduğunu kabul etmek gerekir. Fundamentalizm, basitçe ne geleneği yeniden diriltmeyi ne de şiddeti araç olarak kullanmayı amaç edinen bir harekettir.

“Fundamentalizm” kelimesi, Latince temel anlamına gelen *fundamentum* kökünden türetilmiştir. Ancak kavramın semantiği oldukça tartışmalı bir konudur. Kimilerince fundamentalizm, baskı ve hoşgörüsüzlük ile özdeş tutularak liberal değer ve kişisel özgürlüklere karşı bir duruş olarak tanımlanır. Fundamentalizme yüklenen bu pejoratif

¹⁹¹ R. Scott Appleby and Martin E. Marty, “Fundamentalism”, *Foreign Policy*, sayı 128 (2002): 18.

anlam, Soğuk Savaş süresince Batı'ya karşı en büyük tehdidi teşkil eden Komünist Bloğun 1990'larda yıkılmasının ardından Batı'ya yönelik yeni bir tehdit algısının ürünüdür. Özellikle Müslüman toplumlarda gelişme kaydeden fundamentalist hareketler, bu algının odağında yer almaktadır. Bu noktada birçokları için dini fundamentalizm, Marksizmin yerini alarak günümüz dünyasında Batı'ya karşı en büyük tehdit haline gelmiştir. Kuşkusuz bu algıyı en iyi şekilde formüle eden yaklaşım, Samuel Huntington'un "Medeniyetler Çatışması" adlı tezidir. Huntington'a göre SSCB'nin yıkılmasının ardından dünya çok-kutuplu ve çok-medeniyetli bir hale gelmiştir ve bu dünyada, halklar arasındaki en önemli farklılıklar; ideolojik, politik ya da ekonomik olmanın ötesinde kültürden kaynaklanmaktadır.¹⁹²

Fundamentalizm, sabitlik, dogma ve otorite ile ilişkilendirildiğinden fundamentalist olarak adlandırılanlar fundamentalizm kavramını kullanmaktan şiddetle kaçınırlar. Ancak Andrew Heywood, bu noktada fundamentalizmin yerine kullanılan "gelenekselcilik", muhafazakârlık", "ortodoksluk" ve "uyanışçılık" gibi kavramların fundamentalizmin siyasi olguyla ilgili ayırt edici yönünü karşılamadığını belirtmektedir.¹⁹³

Kökenleri Amerikan kolonilerindeki Protestan yerleşimlerine kadar uzanabilse de fundamentalist olarak adlandırılan ilk modern hareketlerin Amerika'da 19. yüzyılın sonunda geliştiği gözlemlenmektedir. Bu dönemde Protestan fundamentalizmi modern bir hareket olarak çok uzun bir tarihsel arka plana sahip olan ve kökeni Amerika'da kurulan ilk kolonilere kadar uzanan evangelik Protestanlığa karşı gelişti. "Fundamenatalizm" kavramı da yine bu dönemde yayınlanan broşürlerde ve verilen konferanslarda ortak bir kullanıma sahip oldu.¹⁹⁴

Marsden *Fundamentalism and American Culture* adlı çalışmasında 1970'li yıllarda Amerika'da etkili olmaya başlayan fundamentalizmi anlamak adına 20. yüzyılın başlarında Amerikalı Hristiyan Evangelistlerinin dönemin sosyal, entelektüel ve dini krizlerinden ne şekilde etkilendiği ve bu krizlere nasıl bir cevap geliştirdikleri üzerine odaklanmaktadır. Marsden'e göre "1920'lerde fundamentalistler, kendilerini

¹⁹² Samuel P. Huntington, *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, çev. M. Turan ve C. Soydemir (İstanbul: Okuyan Us, 2002): 24.

¹⁹³ Andrew Heywood, *Siyasi İdeolojiler*, çev. A. K. Bayram, Ö. Tüfekçi, vd. (Ankara: Adres, 2011): 297.

¹⁹⁴ Shmuel N. Eisenstadt, *Fundamentalism, Secterianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999): 83.

“Tanrı”dan yüz çeviren bir kültür içerisinde bulduklarında korkutucu bir deneyim yaşadılar.”¹⁹⁵

Fundamentalizm, en iyi modernliğin dini ve manevi alan üzerinde neden olduğu tahribat açısından anlaşılabilir. 1920’ler Amerika’ında fundamentalizm kendisini anti-modernist Protestan evangelikalizm olarak gösterdi. Bu dönemde fundamentalistler, 19. yüzyıl’da Amerika’da dini yeniden dirilişi savunan geleneğe yakın ve modernizmin teşvik ettiği kültürel değişimlere militanca bir şekilde karşı olan evanjelik Hristiyanlardı. Modernizme yönelik bu militanca karşıtlık; *evangelicalism, revivalism, pietism, the holiness movements, millenarianism, Baptist gelenekselcilik*, vd. hareketler tarafından fundamentalizmi körüklemekteydi. Bu bağlamda Amerika’da 1920’lerin fundamentalist hareketi, bir koalisyon özelliği taşır.¹⁹⁶

Bassam Tibi, fundemantalizmi dini bir inanç olarak değil, ilahi bir düzen içerisinde çeşitli sosyo-politik ve ekonomik hedefleri gerçekleştirmek için dinin siyasallaştırılmasına dayanan siyasal bir ideoloji olarak tanımlamaktadır. Tibi, bu tanımın açılımını şu şekilde yapmaktadır:

Bu ideoloji [fundamentalizm] dışlayıcıdır, bu manada karşısındaki seçeneklere, özellikle dini bağlayıcılığa karşı direnen politikalara sahip seküler bakış açılarına saldırır. Bu nedenle doğası gereği fundamentalizm mutlakiyetçidir, ve önümüzdeki yüzyıla geçtiğimizde dünya siyasetine damga vuracak gibi görünmektedir.¹⁹⁷

Fundamentalizm; Müslüman, Hristiyan ya da Yahudi fundamentalizmi, nadiren dışsal bir güç olarak ortaya çıkar. Çeşitli dini kökenlere sahip fundamentalist hareketlerin ortak özelliği, içerisinde bulundukları toplumda sekularizme taviz verdiğine inandıkları dindaşlarına karşı içsel bir mücadele yürütmeleridir. Fundamentalist hareketlerin temelinde içindeki bulundukları dindaşlar topluluğunun modernliğe yönelik eğilimlerine karşı saf inancı öne çıkarmaları vardır. Bu püritenlik, modernlik ve Aydınlanma düşüncesinin ortaya çıkardığı *Tanrısız* bir dünyadan dinin, varlığı yeniden şekillendirmeye başladığı müstakil bir topluma geçişin işaretidir. Modernliğin bireyi ve toplumsal örgütlenmeyi aşkın bir otoritenin varlığı olmaksızın tanımlama girişimi ile inanç arasında kurulan bu cephe hattı, fundamentalizmin “savunmacı” bir hareket olduğunu gösterir. Ancak Karen Armstrong’a göre, her ne kadar fundamentalizm, modernizme karşı savunmacı bir ideoloji olarak ortaya çıksa da temelde modern bir hareket olarak tasnif edilmelidir.¹⁹⁸

19. yüzyılın sona ermesi ile birlikte Batı’da Aydınlanma ve modernlik yeni bir toplum inşa etme noktasında başarıya ulaşmış, sanayi devrimi neticesinde kimi ulus-devletler

¹⁹⁵ George M. Marsden, *Fundamentalism and American Culture* (Oxford ve New York: Oxford University Press, 2006).

¹⁹⁶ A.g.e, s. 4.

¹⁹⁷ Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism* (Los Angeles: University of California Press, 1998): 22.

¹⁹⁸ Karen Armstrong, *The Battle for God* (New York: Ballantine Book, 2000): 137.

tarihin hiçbir safhasında görülmedik bir zenginlik ve güce erişmişti. Ancak modernliğin bu yeni toplum ideali, kimilerinin iddialarının aksine evrensel bir geçerlilik kazanamadı. İnsanlar, bir yandan modernliğin edinimlerini olumlu bir şekilde özümserken diğer yandan hayatı anlamsız kılan bir boşluğu ve ıssızlığı deneyimlemekteydi. Armstrong, modernlik ile birlikte hayata dair bu anlamsızlığın; İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik içerisinde fundamentalist hareketlerin gelişmesine ortak bir zemin oluşturduğunu belirtir:

İnsanlar, hayata anlam ve değer katan duygular olmadan yaşamayı neredeyse imkansız olarak görürler. Eski dünyada mitoloji ve ritüel, insanları boşluğa düşmekten alıkoyan kutsal bir duygunun önemini anımsamaları için insanlara yardım etmişti. Ancak bilimsel rasyonalizm, Batı'nın güç ve başarısının kaynağı olarak mitin itibarını sarsmış ve kendisini hakikate ulaşabilmenin tek kaynağı olarak sunmuştu.¹⁹⁹

Nikkie R. Keddie, fundamentalizm kavramının kullanılmasının neden olabileceği bir takım sorunlardan kaçınmak adına çağdaş dini hareketleri, daha nötr bir kavram olarak değerlendirdiği “Yeni Dini Siyaset” ile tanımlar. Çünkü fundamentalizm, Protestan kökenine çağrışım yaptığından, apolitik dini grupları içerdiğinden ya da aşırılığı ima ettiğinden dolayı sorunlu bir kavramsallaştırmadır. Yeni dini siyaset, nötr bir kavram olarak söz konusu hareketlerin hem siyasal bağlamını hem de çağdaş doğasını işaret etmektedir. Bu tür hareketlerin takipçileri, sosyalizm ya da liberalizm gibi ideolojilerin taraftarları gibi evrensel nitelikte tek bir kavram ile tanımlanmak istemezler. İnançlarının kati sınırları olduğundan kendilerinin partikülerist bir kavramla tanımlanmasını arzulurlar.²⁰⁰

Keddie’ye göre dini-politik hareketlerin gelişmesine katkı sunan bir dizi küresel eğilim söz konusudur:

- 1- Küresel kapitalizmin; dinler, sınıflar, ırklar ve cinsiyetler arasında eşitsizliği arttırıcı bir şekilde genişlemesi neticesinde gelir adaletsizliğinin iş güvensizliklerini ve göçü arttırması.
- 2- Ekonomik durgunluk, güvencesizlik gibi faktörlerin hoşnutsuzluğu ve sağ-popülist hareketleri güçlendirmesi.
- 3- Artan göç ve kentleşmenin çeşitli sorunlara ve karşıt ideolojilere neden olması.
- 4- Kadınların yaşam tarzı, meslek, evlilik ve annelik gibi hususlarda daha fazla seçim özgürlüğüne erişmesinin ataerkillik sorununu azaltırken boşanma, çocuk bakımı ve erkeklerin ayrıcalıklarına karşı çıkış gibi yeni sorunları doğurması.
- 5- Seküler devletin gücündeki artış, bir takım sosyal kazanımlar sağlarken sosyo-ekonomik sorunları çözmedeki başarısızlığının milliyetçi ve dini-politik hareketlerin gelişmesine neden olması.
- 6- Eğitim ve kentleşmenin yaygınlaşmasının insanlara hoşnutsuzluklarını daha etkili olarak ifade etme olanağı sağlaması.

¹⁹⁹ A.g.e, s. 159.

²⁰⁰ Nikkie R. Keddie, “The New Religious Politics: Where, When, and Why Do “Fundamentalisms” Appear?”, *Comparative Studies in Society and History* 40, sayı 4 (1998): 697-698.

- 7- Kültürel homojenleşmenin kimlik politikalarına dayalı reaksiyonları beraberinde getirmesi.
- 8- Güney ülkelerinin sağlık hizmetlerinin gelişmesi sonucu yaşanan nüfus artışının yeni dar boğazları beraberinde getirmesi ve özellikle dini-politik hareketlerin ana taraftar kitlesini oluşturan genç nüfusun artış göstermesi.²⁰¹

Eisenstadt, *Fundamentalism, Secterianism, and Revolution* adlı çalışması ile siyasal ve kültürel bağlam içerisinde çağdaş fundamentalist hareketlerin karşılaştırmalı bir analizini sunar. Modernleşme üzerine önde gelen sosyologlardan biri olan Eisenstadt, fundamentalizmin küresel ölçekte gelişme kaydetmesini, modernlik ve buna bağlı olarak medeniyetlerin dinamikleri içerisinde var olan eğilimlere karşı şiddetli bir karşı duruş olarak değerlendirir.

Eisenstadt, 20. yüzyılda gelişme kaydeden modern fundamentalist hareketlerin; Protestan, Müslüman ya da Musevi- ön yargılı bir şekilde iddia edildiği gibi ne modern rejimler ve modernist kültürel programların bastırdığı modern öncesi geleneklerin bir taşıyıcısı ne de salt modernizm karşıtı hareketler olarak değerlendirilebileceğini söyler. Aksine modern fundamentalist hareketler, modern siyasal hareketlerin ayırt edici bir formunu teşkil etmekte ve Eisenstadt'ın temel tezine göre Fransız devrimi ile ortaya çıkan modern Jakoben eğilimleri bünyesinde barındırmaktadır. Fundamentalist hareketlerin en göze çarpan özelliği, temel ideolojik diskur ve sembollerinde modernizm ve Aydınlanma karşıtı unsurları barındırsalar da modern dünya ve modernlik ile yakın temas içerisinde olmalarıdır.²⁰²

Kendisini modernist bir İslam düşünürü olarak takdim eden ve hermeneutik merkezli Kuran anlayışı ile pek çok İslami çevreden yoğun eleştirilere maruz kalan Fazlur Rahman, fundamentalizmin İslam dünyasındaki gelişimini tarihsel bir bağlamda ele alır. Rahman'a göre İslam toplumları üzerindeki tasavvuf etkisi, “kalbin manevi huzuru” ile “uzuvların aksiyomu” arasında şiddetli bir ikiliğe neden olmuştur. Tasavvuf etkisi ile İslam toplumlarında meydana gelen ikiliğin bir sonucu olarak ortaya çıkan siyasal pasiflik, fundamentalizmin doğasını anlamak açısından önem taşımaktadır. Nitekim fundamentalizm, tasavvufun ruhaniliğini ortadan kaldırmayı ve siyaset üzerinde radikal reformları gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır. Fundamentalizm, kendi temel yapısını teşkil eden kadercilik ve sınırlamalarından her ne kadar bütünüyle azade olmasa da bunlar üzerinde reform yapmanın yollarını arar.

²⁰¹ A.g.m, s. 699-700.

²⁰² Eisenstadt, a.g.e.

Rahman, siyaset ve tasavvufun tarihsel olarak birbirini dışlayan iki yapı olduğunu belirtir. İlki, topluluğun “dışsal” hayatı ile ilgili iken ikincisi, bireyin “içsel” hayatı üzerine yoğunlaşmaktadır. Ancak bu iki özerk alan, Ortaçağ İslam dünyasında çoğu zaman çatışmadan ziyade bir arada var olabilmışlerdir. Karşılıklı olarak birbirlerini dışlayan bir takım özelliklere sahip olmalarına rağmen kadercilik her ikisinin de kökeninde yer almaktadır. Nitekim kadercilik anlayışı Müslümanların hayatını karakterize ettiği sürece fundamentalist reform, *status quo* üzerinde umut edilen dönüşümü gerçekleştirme olanağına kavuşamayacaktır.²⁰³

Sonul olarak fundamentalizmi dini hareketleri kavramsallaştırmak adına analitik bir kategori olarak ele alan kimi araştırmacıların açıklamalarından şu sonuçlar çıkarılabilmektedir:

1. Fundamentalizm, basitçe gelenekselciliğin modern-seküler bir çağda yeniden uyanması değildir. Bunun aksine fundamentalist hareketler modernliğin bir ürünü olmakla birlikte modernlikle yoğun bir ilişki içerisinde.
2. Fundamentalizm sadece çağdaş İslami hareketleri tasvir etmenin ötesinde Hristiyanlık, Musevilik, Budizm, Hinduizm gibi dinlerin inananları arasında da yayılmıştır. Çağdaş İslami hareketler, fundamentalizmin bir formunu oluşturmaktadır.
3. Fundamentalizm, kimi çevrelerce şiddet ve terör ile ilişkilendirilse de bu açıklamalardan çok daha öte bir anlam ifade etmekte ve fundamentalist hareketler, siyasal ve sosyal bir projenin taşıyıcılığını yapmaktadır.

Çağdaş dini hareketlerin kapsayıcı bir şekilde kavramsallaştırılması adına kullanılan fundamentalizmin çağdaş İslami hareketleri ya da 1970’li yılların İslami canlanmasını açıklamak adına kullanışlı bir kavram olup olmadığı hususu ihtilaflıdır. Fundamentalizmin 20. yüzyılda ortaya çıkan dini hareketleri analitik bir kategori içerisinde kavramsallaştıracak yeterliliğe sahip olup olmadığına dair tartışmalara aşağıdaki bölümde yer verilecektir.

²⁰³ Fazlur-Rahman, *A Study of Islamic Fundamentalism: Revival and Reform in Islam*, ed. Ebrahim Moosa (Oxford: One World, 2000): 70.

3.1.1. Çağdaş İslami hareketlerin kavramsallaştırılması: İslami fundamentalizm mi İslamcılık mı?

20. yüzyılda ortaya çıkan çağdaş dini hareketleri kavramsallaştırmak adına analitik bir kategori olarak kullanılan fundamentalizmin 1970'li yıllarda ortaya çıkan İslami canlanmayı kavramsallaştırma noktasında sorunlu olup olmadığına ve bu çalışma için İslami canlanmayı kavramsallaştırma noktasında mümkün olan en sorunsuz tercihe karar verebilmek adına bu bölümde bir dizi açıklamaya yer verilecektir.

Gita Sahgal ve Nira Yuval-Davis, fundamentalizmin analitik bir kategori olarak kullanılmasının mümkün olduğunu düşünen yazarlar arasındadır. Sahgal ve Yuval-Davis *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain* adlı çalışmalarında; fundamentalizme dair üç temel özellik ortaya koyarlar: fundamentalizm, kadın bedeninin denetlenmesine dair bir projedir; fundamentalizm, çoğulculuğu reddeden siyasal bir pratiktir; ve fundamentalizm, amaçsal olarak din ve siyaseti bir araya getiren bir harekettir.²⁰⁴ Bobby S. Sayyid, Sahgal ve Yuval-Davis'in belirttiği şekliyle fundamentalizmin tüm çağdaş dini hareketleri tanımlayan analitik bir kategori olarak kabul edilebilmesi için fundamentalizme dair ortaya koydukları üç temel özelliğin fundamentalizmin tüm formlarında müşterek olarak bulunması ve bu özelliklerin diğer siyasal projelerde yer almaması gerekliliğine işaret eder.²⁰⁵ Sayyid açısından bakıldığında; fundamentalizmi tüm çağdaş dini hareketleri tanımlayan ve liberalizm, sosyalizm, vd. siyasal hareketlerden ayırt eden kapsayıcı ve dışlayıcı bir analitik kategori olarak kabul etmek sorunludur.

Sayyid, fundamentalizm sınıflandırmasını “köktenci” gerekçeler ile reddetmediğini aksine “yeniden bağlamsallaştırma” metodunun entelektüel araştırma için yegane geçerli yöntem olduğunu belirtmektedir. Ancak fundamentalizmi analitik bir sınıflandırma olarak ele almanın sorunu, bu sınıflandırmanın sürdürülebilmesi için “yeniden bağlamsallaştırma” metodundan sürekli bir kaçınmayı gerekli kılmasıdır. Ayrıca fundamentalizmin kapsayıcı bir sınıflandırma olarak kullanımı, Batı kimliğinin sorunlarını; onu dini-seküler karşıtlığı içerisine yerleştirerek gözden kaçırma

²⁰⁴ Gita Sahgal ve Nira Yuval-Davis, "Introduction: Fundamentalism, Multiculturalism and Women in Britain", *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain*, ed. Gita Sahgal ve Nira Yuval-Davis (London: Women Living Under Muslim Laws, 2000): 7-32.

²⁰⁵ Sayyid, a.g.e, s. 8.

tehlikesine neden olmaktadır. Diğer yandan Sayyid, fundamentalizmi analitik bir sınıflandırma olarak kullanan pek çoklarının aksine fundamentalizmin; çeşitli dini hareketleri karşılaştırmalı bir perspektif dahilinde ele almak için kullanılabilecek bir zemin olmadığı üzerinde önemle durur.²⁰⁶ Bu bağlamda Nederveen Pieterse'nin “fundamentalizm kavramının kullanımı, kötü analiz ve kötü siyaseti işaret eder” şeklindeki sözü son derece ilgi çekicidir.²⁰⁷

Çağdaş dini hareketlerin tümünü sınıflandırmak için kullanılan fundamentalizm kavramını reddeden Sayyid, dolayısıyla çağdaş İslami hareketleri tanımlamak açısından “İslami fundamentalizm” kavramının kullanımına karşı çıkar ve bunun yerine takipçilerinin Müslüman kimliklerini siyasal pratiklerinin merkezine koyduğunu belirttiği “İslamcılık” kavramını tercih eder.²⁰⁸

Sayyid'in dışında Oliver Roy, *Siyasal İslamın İflası* adlı çalışmasında İslami hareketlerin fundamentalizm kavramını kullanarak sınıflandırmak yerine farklı bir kavramsallaştırma izleyerek İslami hareketleri kendi içerisinde ayırt eder ve İslamcılar ile yeni-fundamentalistler arasında ayrıma gider. Yeni-fundamentalistler, özel alanda İslami düzenin kurumsallaşmış olmasını talep etmekteyken buna karşın İslamcılar, İslami değer ve pratiklerin kamusal alanda etkili olmasının gerekliliği üzerinde önemle durmaktadır. Kısacası devletin ele geçirilmesi İslamcıların temel amaçlarından biridir. Bunun yanı sıra kadının kamusal alanda görünürlüğüne dair İslamcılar ve yeni-fundamentalistler arasında önemli bir farklılık söz konusudur.²⁰⁹

İslami canlanmanın kavramsallaştırılmasına dair sonul bir yargıya varmak adına şunu belirtmek gerekir ki Müslüman dünyada 1960'lı yıllarda sömürgecilik sonrası milliyetçiliğine karşı öncelikle kültürel bir devrim²¹⁰ olarak entelektüel alanda etkili olmaya başlayan; Mısır'da Seyyid Kutup, Pakistan'da Mevdudi ve İran'da Ali Şeriatî ve Humeyni'nin entelektüel katkıları neticesinde gelişme kaydeden İslami canlanma, 1970'li yıllarda Müslüman dünyada siyasal ve toplumsal bir fenomen olmaya

²⁰⁶ A.g.e, s. 16.

²⁰⁷ Nederveen Pieterse, “Fundamentalism Discourses: Enemy Images”, *Women Against Fundamentalism 1*, sayı 5 (1994): 5.

²⁰⁸ Sayyid, a.g.e, s. 17.

²⁰⁹ Oliver Roy, *Siyasal İslamın İflası*, çev. Cüneyt Akalın (İstanbul: Metis, 2005): 107-123.

²¹⁰ Gilles Kepel, 1960'lı yıllarda İslamcılığın öncelikli olarak kültürel alanda milliyetçiliğe karşı bir direniş olarak ortaya çıktığını belirtir. Gilles Kepel, *Cihat: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, çev. Haldun Bayrı (İstanbul: Doğan Kitap, 2001).

başlamıştır. Bu dönemde siyasal ve toplumsal alanda; dindar orta-sınıflar ve kentli yoksul gençler arasında etkinliğini hissettiren bu hareketi, fundamentalizm yerine İslamcılık ya da siyasal İslam olarak kavramsallaştırmak daha sorunsuz gözükmemektedir. Bu tercihin ilk sebebi; fundamentalizm kavramına Batılı gözlemciler tarafından İslam ile özdeşleştirmek suretiyle olumsuz anlamlar yüklenmiş olmasıdır. Buna göre İslami fundamentalizm, terör ve şiddetin araçsallaştırılması ile anılır hale gelmiştir. İkincil olarak fundamentalizm kavramı semantik çağrışımı itibariyle İslamcılığın modern bir fenomen olduğu gerçeğinin gözden kaçırılmasına neden olmaktadır. Çünkü tüm büyük dinlerde tarih boyunca fundamentalist hareketler ortaya çıkmış ve daha püriten bir din anlayışını hâkim kılmak üzere geleneksel din çevreleri ile mücadele içerisine girmiştir. Eisenstadt'ın "ilkel fundamentalizm" olarak adlandırdığı bu hareketler; siyasal ve toplumsal bir yöne sahip olmanın ötesinde salt kutsal metinlerin nasıl anlaşılacağı, dini hükümlerin hangi yöntemler üzere verileceği, vb. dini alana içkin konular üzerine eğilmekteydi. Bu bağlamda üçüncül olarak fundamentalizm kavramı, dini alandaki konulara yaptığı gönderme nedeniyle İslamcılığın siyasal bir ideoloji olma yönünü kapsamamaktadır.

3.2. Modern Bir İdeoloji Olarak İslamcılık

İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde 1950'ler ve 1960'lara gelindiğinde pek çok sosyal bilimci, modernleşmenin dinin siyasal önemini azaltacağı ve bireyin dini bağlılığını asgariye indireceği yönünde genel kabul gören bir inanca sahipti. Ayrıca sosyal gelişme araştırmacıları; eğitimin yaygınlaşmasının, kentleşmenin, modern istihdam olanaklarının, teknolojinin, bilimsel ilerlemenin yeni ve kompleks bir sosyal örgütlenme kadar kaçınılmaz bir şekilde sekülerleşmenin, çoğulculuğun ve toplumsal farklılaşmanın küresel ölçekte yayılmasına yol açacağını savunmaktaydı. Modernlik ile birlikte toplumlara sirayet etmesi beklenen bu değişimlerin yeni değerleri ve modern yaşam biçimlerini geleneksel dinleri yok ederek topluma kazandıracağı umulmaktaydı.

Batı'nın tarihsel tecrübesi içerisinde ortaya çıkan modernliğin zamanla Batı dışı toplumları da etkileyerek dinin siyasal ve toplumsal rolünde önemli ölçüde bir azalmaya neden olacağı yönünde güçlü bir beklenti hâkimdi. Nitekim Üçüncü Dünya ülkeleri de; önemli bir bölümü bağımsızlığını kazanmasının ardından Batı'nın tarihsel tecrübesi içerisinde vuku bulan modernliğin değer ve kurumlarını kendi siyasal, ekonomik ve toplumsal bileşenlerine eklemek suretiyle modernliği deneyimlemeye başladılar. Bu noktada modernliğin temel bileşenlerinden biri olan sekülerizm, Üçüncü Dünya ülkelerince dini sembollere karşı olarak kendi rejimlerinin meşruiyetlerini sağlama noktasında önemli bir araçsal işleve malik oldu. Özellikle siyasal seçkinler, sömürge karşıtı mücadele döneminde önemli bir işlev yüklenen dini değer ve sembollerin, dinin kamusal hayatta üstlendiği rolün seküler normlar tarafından doldurulacağı yönünde güçlü bir beklentiye sahipti.

Ancak 1970'li ve 1980'li yıllarda pek çok modernleşme teorisyenin ve Üçüncü Dünya siyasal seçkinlerinin beklentilerinin yanlış olduğu kanıtlandı. Dini hareketlerin ABD, Latin Amerika, Ortadoğu ve diğer Üçüncü Dünya ülkelerinde siyasal bir hareket formuna bürünmesi, modernleşme hakkında ortaya atılan varsayımları büyük ölçüde boşa çıkardı. Kentleşme, eğitimin yaygınlaşması, toplumsal ve mesleki farklılaşma ile işlevsel uzmanlaşma gibi modernliğe dair gelişmeler dini değerlerin önemini

yitirmesine ve geleneğin reddedilmesine neden olmadı. Bunun aksine modern öncesi dönemde de var olan muhafazakâr ve değişime kapalı dini hareketlerden farklı olarak 1970’li yıllarda çağdaş dini hareketler, modernliğin bileşenleri ile eklemlenerek modern birer fenomen olarak ortaya çıktı ve toplumların siyasal, ekonomik ve sosyal yapıları ile küresel siyaset üzerindeki etkileri ortaya çıktıkları 1970’li yılların ötesine uzanarak günümüze dek ulaştı.

Gilles Kepel’in *Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World* adlı eserinin başlığından hareketle “Tanrının intikamı” olarak nitelendirdiği dinin modern dünyada bireylerin özel hayatında ve kamusal meselelerde yeniden etkin bir rol almaya başlaması sürecinden İslam dünyası da ari değildir.²¹¹ Nitekim William Millward, 1970’li yıllarda yaşanan dini canlanmanın İslam dünyasında yansımalarının olmasının “bir anomali” olarak değerlendirilmemesi gerektiğini belirtir. Millward’a göre sosyo-politik, tarihsel ve kültürel temellere sahip olan bu olgunun modernleşmenin varsayımlarının tam anlamıyla gerçekleştiğinin düşünüldüğü bir dönemde dünyanın siyasal ve entelektüel gündemini meşgul edecek bir şekilde ortaya çıkması, kolonyal dönemin sona ermesi ve Soğuk Savaş döneminde var olan Doğu-Batı karşıtlığının irtifa kaybetmesi ile yakın bir ilişki içerisinde.²¹²

3.2.1. İslamcılık ve modernlik

İslamcı hareketlerin geçmişe dönmeyi amaç edindiğine dair yaygın ön kabule ve bu hareketlerin Kuran’ın temel öğretisi ve Hz. Muhammed’in sünnetini ön plana çıkaran retoriğine rağmen çağdaş İslamcı hareketlerin gerçekte gericilik ve bağınazlık ile özdeşleştirilmesi son derece yüzeysel bir bakış açısının ürünü olur. İslamcı hareketlerin lider kadrosu, ulema ve geleneksel eğitim tedrisatından geçmiş seçkinler değildir. Bu hareketlerin lider kadrolarını, tipik olarak modern eğitim kurumlarından yetişmiş entelektüeller oluşturmaktadır. Yasal, teolojik ve felsefi bilginin tarihsel formlarını modern dünyada yeniden hâkim kılmak gibi bir amaçları ise yoktur. Öngördükleri İslam ise ne halifelere, imamlara ve kutsal insanlara dönmeyi ne de tarihe mal olmuş siyasal kavramları yeniden diriltmeyi kapsamaktadır. İslamcı hareketler modern bir fenomen olduğu içindir ki İslam’a dair yorumları da modern

²¹¹ Gilles Kepel, *Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World*, çev. Alan Braley (Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1994).

²¹² William Millward, “The Rising Tide of Islamic Fundamentalism”, *Commentary*, sayı 30-31 (1993): 1-9.

dönemin unsurlarını taşımakta ve modern İslam toplumlarının kurumsal ve ahlaki çerçevesini inşa etme amacı gütmektedir.

Bu çerçevede Lapidus, İslamcı hareketlerin temel gerçekliğinin; modernliğin sosyal koşulları içerisinde Müslümanlara gündelik hayatlarını idame ettirme olanağı sağlayacak genelleştirilmiş değerlere dayanan bir modern İslami etik tanımlamak olduğunu belirtir. “Bu şekilde bir Kuran’a dönüş Protestan Reformasyonu’nun İncil’e döndüğü gibi- bugünün ve geleceğin koşullarına adapte olmak adına ilham almak için bir geçmişe dönüştür.”²¹³ Lapidus’a göre İslamcılığın siyasal dayanışma, siyasal hedefler ve semboller üzerine vurgu yapması, İslami geleneğin tipik bir tarihsel uzamı olmaktan ziyade yeni bir görünümünü teşkil etmektedir.

İslamcı hareketler, çağdaş teknoloji ve bilimin çerçevesinde modern bir devlet ve modern bir ekonomi inşa etmenin yollarını aramaktadır. Bu amacı gerçekleştirmek adına modern eğitim tedrisatından geçmiş; teknik ve profesyonel öğrenci ve uzmanlara, bürokratlara, mühendislere, tıbbi personele, vasıflı işçi vd. başvurmaktadırlar. Böylece İslamcı hareketleri destekleyen sosyal tabaka, modern ulus-devletlerin, milli eğitim sistemlerinin ve modern ekonomilerinin bir ürünü olmaktadır.

İslamcılar, “geçmiş” yeniden ihya etme gibi arkaik bir amaca sahip değildir. Bundan ziyade bugünü ve geleceği inşa etmek için geçmiş üzerine yoğunlaşmaktadırlar. İslamcılar, geçmiş “bugünün açısından ve bugünün amacı için” değerlendirmektedir. Michael Oakeshott *Experience and Its Modes* adlı eserinde geçmişin ve tarihsel olguların bugünü ve geleceği inşa etmek için ne şekilde pragmatik bir okumaya tabi tutulduğunu göstermiş ve geçmişin böylesi bir kullanımını “pratik geçmiş” olarak tanımlamıştır.²¹⁴

Guilain Denoeux, İslamcı ideoloji ve hareketlerin modernlik ve Batı ile kurdukları iki-yönlü ilişki tarafından tanımlandıklarını belirtir. Bir tarafta, İslamcı ideolojinin temelinde güçlü ve kapsamlı bir Batı eleştirisi vardır. İslamcılar, Batı’nın Ortadoğu’ya siyasal ve kültürel etkisini “yozlaştırıcı” olarak değerlendirirler ve İslami geleneğe, Batılı terminolojiyi terk etmek adına itimat ederler. Diğer yandan İslamcılık, kati

²¹³ Ira M. Lapidus, “Islamic Revival and Modernity: The Contemporary Movements and the Historical Paradigms”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 40, sayı 4 (1997): 448.

²¹⁴ Michael Oakeshott, *Experience and Its Modes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994): 107.

surette “modern bir fenomen” dir. Denoeux’a göre İslamcılığın modern bir fenomen olmasının iki temel göstergesi vardır: Bunlardan ilki, İslamcı hareketlerin lider kadrosunun profili, diğeri ise İslamcı ideolojinin Batı teknolojisine dair yaklaşımıdır.²¹⁵

Mohammed Ayoob da İslamcılığın modern bir fenomen olduğunu önemle vurgulamakta ve Müslüman toplumların modern dönemdeki sosyo-politik koşullarına işaret etmektedir. “Siyasal İslam ondokuzuncu ve yirminci yüzyılda Müslüman ülkelerin sosyopolitik koşulları ile birlikte modern bir fenomendir. Müslüman halkların son iki yüzyılda, Batılı güçler yükselirken ve Müslümanların tarihin öznesi yerine nesnesi haline geldiği bir dönem Batı ile –askeri, siyasal, ekonomik, kültürel, entelektüel- etkileşimlerinin bir ürünüdür.”²¹⁶

Ali Bulaç, üzerinde mutabık kalınan bir tanıma sahip olmadığını belirttiği İslamcılığı tanımlama sorunsalı üzerinde önemle durur ve İslamcılığa dair bir sınır belirlemek adına şu şekilde bir tanım geliştirir:

İslamcılık, İslam’ın ana referans kaynaklarından hareketle ‘yeni’ bir insan, toplum, siyaset /devlet ve dünya tasavvurunu, buna bağlı yeni bir sosyal örgütlenme modelini ve evrensel anlamda İslam Birliği’ni hedefleyen entelektüel, ahlaki, toplumsal, politik ve devletler arası harekettir. Başka bir deyişle İslam’ın hayat bulması, hükümlerinin uygulanması, dünyanın tarihsel ve toplumsal durumunda İslam’a göre yeniden kurulması ideali ve çabasıdır.²¹⁷

Bu tanım çerçevesinde İslam’ın salt inanç, ahlak ve ibadete indirgenemeyeceğini dolayısıyla her Müslüman’ın “potansiyel, bittabi ve bizzarure” İslamcı olduğunu belirten Bulaç, çeşitli zaaflarına rağmen “Daru’l İslam” olarak nitelendirdiği Osmanlı İmparatorluğu’nda İslamcılığın tabi olarak geç bir dönemde; Batı karşısındaki siyasi, ekonomik ve askeri yenilgilerin siyasal seçkinleri İslam dışında bir alternatif olarak Batılılaşmaya yönelttiği bir dönemde, bu anlayışa karşın kurtuluşu İslam’ın ana kaynaklarına dönerek çağın ihtiyaçlarına uygun yeni düzenlemeler yapma arayışı çerçevesinde geliştiğini söyler. Bu bağlamda Bulaç, İslamcılığa dair üç temel nitelik ortaya koyar:

- 1- İslamcılık modern bir akımdır, aynı zamanda modernliğe bir cevap ve meydan okumadır. Ancak bu durum tespiti bizi yanıltmamalıdır: a) İslamcılık modern menşeli hegemonik söylem ve sistemlerin teyidi, uzantısı ve meşrulaştırıcı çerçevesi değildir. b) Marksizm-sosyalizm gibi sistem-içi muhalefet biçimi değildir. c) Retçi-entegrist değildir.

²¹⁵ Guilain Denoeux, “The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam”, *Middle East Policy* 9, sayı 2 (2002): 61.

²¹⁶ Mohammed Ayoob, “Political Islam: Image and Reality”, *World Policy Journal* 21, sayı 3 (2004): 2.

²¹⁷ Ali Bulaç, “İslamcılık Nedir?”, *Zaman*, 21 Temmuz 2012.

- 2- İslamcılık ‘müteal/aşkın olan’ a ‘var olanı aşmak’ suretiyle uruc etme çabasıdır. Onu ortaya çıkartan şartlar dolayısıyla zamansal/yatay olarak rucu’ değil, ahlaki/dikey olarak urucdur. İslamcılığın urucu, modern durumda Allah’a rucu’dur, bu açıdan Aydınlanma’nın domine ettiği zamanın ruhuna, hegemonik modernliğe eleştirel bakar; epistemolojisi ve politiki diri, işlevsel, değişimci ve dönüştürücüdür.
- 3- Belli başlı meşru versiyonları ıslah, ihya ve tecdittir.²¹⁸

Ernest Gellner²¹⁹ gibi kimi araştırmacılar modern İslamcı hareket ile İslam’ın erken dönemlerinden bu yana var olan ortodoks İslami anlayış arasında bir devamlılığın var olduğundan söz etse de Bulaç, bazı şerhler koymakla birlikte diğer pek çok araştırmacı gibi İslamcılığın modern bir fenomen olduğunu kabul eder. Nitekim İslamcılığı doğrudan modern öncesi İslami dönemlerde etkili olan ortodoks İslami hareketler ile ilişkilendirmek sorunlu bir yaklaşımdır. Çünkü 20. yüzyıla özgü modern bir fenomen olarak ortaya çıkan İslamcılık, ulema ve ulemanın muhafazakâr İslam anlayışına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Günümüz Müslüman hayatının her alanında radikal değişikliklerin gerçekleştirilmesi gerektiğini düşünen ve çağdaş İslam düşüncesinde benzersiz bir konuma sahip Ebu’l Hasen en-Nedvi, tarihsel olarak din ve devlet arasında bölünmenin önüne geçemediğini ve hatta seküler siyaset ve eğilimleri meşrulaştırdığını iddia ettiği geleneksel ulemayı ağır bir şekilde “entelektüel fahişelik” ile suçlamaktadır. Nedvi’ye göre ulemanın kendisini siyasetçilerinin elinde oyuncak hale getirmesi İslam’ın entelektüel temelini yok etmiştir. Toplumun genel çıkarını koruduğu varsayılan ulema, geleneksel görevlerini ihmal ederek “en yüksek teklifi veren tarafından satın alınmaya açıktır. Kendilerini açık arttırmaya sunmuşlardır.”²²⁰ Hamid Enayat, modern İslami düşünceye dair kapsamlı çalışması *Modern Islamic Political Thought*’da 19. yüzyıl ve erken 20. yüzyıl çağdaş İslami düşüncenin dört temel tema üzerine odaklandığını belirtir; “*status quo* nun kutsallığının büyüünün kırılması”, “ortaçağ yazarlarının yozlaştıran realizminin reddedilmesi”, eleştirel bir tarih okuması, “geçmişin demokratik ve sosyalist öğelerinin geri kazanılması”.²²¹ Ulemanın geleneksel bakış açısı Avrupa’nın “nefes kesen” ilerlemesi karşısında Müslümanlar açısından bir çıkış yolu sunmadığı içindir ki İslamcılar, “İslami ortodoks kurumları revize etmeyi, dinin anlaşılması noktasında akla öncelik tanımayı, vahiyle doğa yasasını eşitlemeyi, ataerkilliğin reddini ve İslam tarihine dair rasyonel yaklaşımı

²¹⁸ A.g.m.

²¹⁹ Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

²²⁰ İbrahim M. Abu Rabi (ed), *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (Albany: State University of New York Press, 1996): 18.

²²¹ Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought* (London: I.B.Tauris, 2005): s. 17.

gerekli görürler.”²²²

İbrahim M. Abu-Rabi, editörlüğünü yaptığı *The Contemporary Arab Reader On Political Islam* adlı çalışmanın giriş bölümünde; İslami canlanmanın evrensel olduğu kadar farklılık arz eden formlara da sahip olduğunu belirtir. Çünkü İslam’da çeşitlilik ve farklı anlayışlar, bütünlük ile bir arada var olmakta ve İslam’a dair farklı okumalar birliğe yönelik herhangi bir tehdit teşkil etmemektedir. “İslami evrenselcilik içerisinde birlik söz konusudur, teklik değil.”²²³ Abu-Rabi, İslamcılığın Batı’nın birincil düşmanı olarak komünizmin yerini almasına rağmen Avrupa dillerinde İslamcılığa dair özgün yazıların kaleme alınmadığını, yapılan çalışmaların ise İslamcılığın temel kaynaklarına göndermede bulunmayan Batılı sosyal bilimciler ve Şarkiyatçıların izini taşıdığını söyler. Kendi deyişle; “Tarih, eğitim, siyaset, Yeni Dünya Düzeni, ve İslamcılığın geleceğine dair kapsamlı İslamcı argümanları, İslamcıların kendileri tarafından duymanın zamanı gelmiştir.”²²⁴

Abu-Rabi modern dünyada İslamcılığın ortaya çıkışına dair dört temel faktör üzerinde durur:

- 1- Osmanlı tarih yazımında “Tanzimat olarak adlandırılan Osmanlı İmparatorluğu’nu ve Müslüman ümmetini bir bütün olarak reform etme amacını taşıyan 19. yüzyılın ve erken 20. yüzyılın Pan-İslami hareketinin başarısızlığı.
- 2- Yeni emperyalist efendiler (Fransa ve İngiltere) arasında modern Arap dünyasının bölünmesine denk gelen Osmanlı İmparatorluğu’nun eski Arap topraklarında yeni bir kolonyal düzenin ortaya çıkması.
- 3- İki savaş arası dönemde Ortadoğu ve Kuzey Afrika’da pek çok Arap ülkesinde milliyetçiliğin, emperyalizme karşı mücadelenin, ve İslamcıların Arap dünyasında çeşitli milliyetçi hareketlere karşı cevap olarak ortaya çıkması.
- 4- İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra ve Soğuk Savaş’ın başlangıcı ile ABD’nin dünya hâkimiyetinin başlaması.²²⁵

Abu-Rabi’ye göre modern İslamcılık temel olarak modern kapitalist sistemin bir ürünüdür ve modern Batı sistemine karşı bir ayaklanma ve Müslüman toplumların inşasına dair alternatif bir yol arayışıdır. İslamcılık, İslam’ın erken dönemlerindeki tarihsel olaylardan ziyade modern dünyadaki; modern dünya sisteminin inşası, emperyalizmin doğuşu, savaş sonrası dönemde Arap dünyasındaki siyasal seçkinlerin ahlaki ve siyasal açıdan iflas etmesi gibi gelişmeler ile yakından ilişki içerisinde.

²²² Mansoor Moaddel, “Conditions for Ideological Production: The Origins of Islamic Modernism in India, Egypt and Iran”, *Theory and Society*, sayı 30 (2001): 683.

²²³ İbrahim M. Abu-Rabi (ed), “Editor’s Introduction Islamism from the Standpoint of Critical Theory”, *Contemporary Arab Reader on Political Islam* (London: Pluto Press, 2010): vvi-xxv.

²²⁴ A.g.m, s. vvii.

²²⁵ A.g.m, s. ix.

3.2.2. Farklı İslamcılıklar

İslamcılık, pek çok çalışmanın da gösterdiği üzere modern bir fenomendir. 19. yüzyılda Müslümanların Batı hegemonyası ile karşılaştığı bir dönemde gelişme kaydetmiştir. İslamcılık, salt Batı hegemonyasına karşı siyasal alanda bir direnç geliştirmez, aynı zamanda İslamcılığın Batı'ya karşı çıkışı, kültürel ve ekonomik alanı da kapsar. İslamcılık, karakteri itibarıyla dini-siyasal bir ideoloji ve hareket olma özelliğine sahiptir.

Çağdaş İslamcı hareketler, iki-yüzlü bir yapı arz etmektedir. Bu hareketler, bir yandan modern, siyasal ve sosyal olarak “ilerlemeci” ve demokratik ve ekonomik gelişmeye dair özelemleri ifade ederken diğer yandan toplumda ahlaki-dini kuralları hâkim kılmaya çalışan muhafazakâr ve otoriter bir görünüm teşmil etmektedir. Ancak İslamcılık üzerine çalışan pek çok araştırmacının İslamcılığın bu kompleks yapısını görmediğini İslamcılığı incelerken İslam'ın özcü ve ekonomik indirgemeci okumalarını geliştirmek suretiyle başarısız olduklarını belirtmek gerekir.

Asef Bayat, İslamcı hareketlerin karakterini anlamaya yönelik çalışmalarda İslam'ın özünden çıkarsamada bulunma eğiliminin güçlü olduğunu belirtir. Bayat'a göre İslamcı hareketlerin liderleri de ilginç bir şekilde kendilerini dışarıdan gözlemleyen araştırmacıların bazı savlarını paylaştıklarını söyler. Özellikle İslam'ın sabit ve benzersiz bir doktrin olduğuna dair Batılı araştırmacılar tarafından geliştirilen özcü yaklaşımlar, İslamcı liderler arasında da revaçtadır.²²⁶

İslamcılık incelemelerinde hâkim konumda bulunan yaklaşımlardan biri olan “özcülük”, beşeri ilişkilerin görünümünü sınırlı “öz” nedenler etrafında değerlendirmektedir. Özcü yaklaşıma göre metin, belli bir dini ya da kültürel topluluğu anlamak açısından anahtar role sahiptir. Bernard Lewis'in metinselcilğinde görülebileceği üzere özcü yaklaşımın bu eğilimi, modernleşme teorisinin formüle edilmesinde hâkim konumdadır. Özellikle İslami canlanmanın metinsel kökenleri üzerine odaklanan araştırmacılar, Müslümanların değişen koşullar dahilinde kendilerini yeniden tanımlayamayacaklarını ve salt sabit İslami ilkeler çerçevesinde hareket etmek durumunda olduklarını sıklıkla vurgularlar. Özcü yaklaşımın önde gelen isimlerinden biri olan Lewis, İslam'ın sabit ve sürekli bir kültür sistemi olduğuna işaret

²²⁶ Asef Bayat, “Islamism and Social Movement Theory”, *Third World Quarterly* 26, sayı 6 (2005): 899.

eder.²²⁷ Bassam Tibi, özcü yaklaşımın bir başka temsilcisi olarak İslam'ın Müslümanların kendilerini tanımladığı bir dizi sabit metin, doktrin ve pratikten müteşekkil olduğunu söyler. Bu noktadan hareketle Tibi'ye göre İslamcılık, “gelecek için yenilikçi umutlar sağlamaktan ziyade sadece geçmişin ihya edilmesi olarak geleceğin bir vizyonudur... Bu nedenle siyasal İslam geriye-dönük bir ütopya olarak yorumlanabilir.”²²⁸ Benzer şekilde Emmanuel Sivan, İslami canlanmanın savunmacı ve bir tür modernlik karşıtlığı olduğunu iddia eder. Sivan'a göre İslamcılığın modernlik karşıtı karakteri, İslam'ın varoluşsal olarak modernlik ile zıtlık oluşturmamasından kaynaklanmaktadır.²²⁹ Lewis, Tibi ve Sivan gibi özcü teorisyenler, İslami ilkelerin bireylerin davranışları ve kurumların şekillenmesi üzerindeki etkilerini bir bütün olarak düşündüklerinden abartmaktadırlar. Ayrıca Müslüman aktörlere dair tek bir siyasal dil izafe etmekle İslamcılığı, Kuran ve Hz. Muhammed'in sünneti ile İslami canlanmanın öncüleri olan Mevdudi, Kutub, Şeriatî'nin öğretilerinden etkilenen homojen bir yapı olarak varsaymaktadırlar.²³⁰

Robert Hefner'in belirttiği şekliyle şu son derece açıktır ki “Peygamberi örneğe sadık kalmak yerine... her şeyi kapsayan dini yönetimin İslamcı hayali, pek çoğu 20. yüzyıl Batı'sında tanıdık modern eğilimleri taşır. O [İslamcılık] vatandaşları bozulmamış bir siyasal saflığa zorlamak için modern devletin *leviathan* güçlerini kullanmanın hayalidir.”²³¹ 20. yüzyılda İslamcıların odaklandığı “İslami devlet” kavramı, bu kaygıları çerçevesinde toplumu dönüştürmek için devleti ele geçirmenin gerekliliğine olan inançtan ortaya çıkmıştır. Toplumu dönüştürmek adına devlete atfedilen önem, İslamcıları devletin dini konulara müdahil olması noktasında ihtiyat sahibi geleneksel ulemeden ayırır. Baskıcı yönetimlere karşı İslami terminolojinin kullanımı, çağdaş İslamcılara Müslüman kitleleri mobilize etmek için önemli bir dayanak noktası sağlar. Çünkü İslamcılar, Müslümanları çocukluklarından itibaren sosyalleştikleri ve onlara tanıdık gelen bir dil kullanmaktadır.

Din ve siyasetin bütünlük teşkil etmesi, Batılı kimi araştırmacıların iddia ettiğinin

²²⁷ Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago ve London: The University of Chicago Press, 1988).

²²⁸ Bassam Tibi, *Islam and the Cultural Accomodation of Social Change*, çev. Clare Krojzl (Boulder ve Oxford: Westview Press, 1991): 120.

²²⁹ Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Mediaval Theology and Modern Politics* (New Haven: Yale University Press, 1990): 138.

²³⁰ Abu-Rabi, a.g.e.

²³¹ Robert W. Hefner (ed), “Introduction: Modernity and the Remaking of Muslim Politics”, *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization* (Princeton: Princeton University Press, 2005): 23.

aksine salt İslam’a özgü değildir. Dinin, dünyevi bir takım araçları gerçekleştirmek için kullanılması, tüm dini geleneklerde olan bir olgudur. Dinin siyasallaşması olgusu, modern dönemde de varlığını korumaktadır. “Bu bağlamda İslam’ın benzersiz olduğu varsayımı, bir mittin fazlası değildir.” Din ve siyasetin İslam’da ayrılmaz bir bütün oluşturduğuna dair sav, çağdaş İslamcı hareketler için de tekrar edilmektedir. Özellikle Şarkiyatçılık ile müphem Batılı kimi araştırmacıların sıklıkla tekrarladığı bu sava karşın Mohammed Ayoob, “hedeflerde ve kullandıkları retorikte bazı benzerlikler olmasına rağmen iki İslamcı aynı değildir” der. İslamcılar tarafından yürütülen siyasal faaliyetler, geliştikleri çeşitli bağlamların özelliğini taşımaktadır. “Endonezya’da çalışan Mısır’da çalışmayacaktır; İran’da çalışan Türkiye’de çalışmayacaktır.”²³²

Mohammed Ayoob’un İslamcılığın tekçi bir yapı arz etmediğini vurgulayan çalışması *The Many Faces of Political Islam*’dan öğrendiğimiz kadarıyla Müslüman ülkeler/toplamlar arasında sosyo-ekonomik, kültürel, siyasal, entelektüel gelişmişlik düzeyi, vd. bağlamlar dahilinde farklılıkların bulunması, İslami değer ve pratiklerin uygulanması kadar İslam’ın siyasallaşma bağlamında da belirleyicidir.²³³ Bu husus, önde gelen İslamcılık araştırmacılarından biri olan Oliver Roy’a göre “İslam ile siyaset arasındaki ilişkileri, sanki ebedi ve zamanla kayıtlı olmayan bir İslam varmış gibi ele almak” yanıltıcıdır.²³⁴

Siyasal sınırların ötesinde uzanan ve tüm Müslümanlarca benimsenen İslami bir terminolojinin olduğu doğrudur. Ancak bu terminoloji, farklı koşullara cevap verebilmek adına farklı veçhelere sahip olabilmektedir. İslamcılar özelinde Müslümanların kullandığı İslami terminolojinin benzerlik teşkil etmesi, yüzeysel bir okuma ile araştırmacıları sanki tek bir İslam ya da İslamcılık varmış gibi bir yanılgıya sürüklemektedir. Eickelman ve Piscatori’nin de belirttiği şekliyle “siyasal iddia ve diskur, geleneklerin anlamlarının olduğu kadar geniş çapta değişkenlik gösterir, fakat Müslüman dünyada [siyasal] bir iddia, Müslümanları farklı bağlamlarda ‘İslami’ olarak tanımlayan fikir ve sembollerin onların kurumsallaşmış talep ve karşı-taleplerini desteklediği ölçüde kabul görür.”²³⁵

²³² Mohammed Ayoob, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2011): 15.

²³³ A.g.e.

²³⁴ Roy, a.g.e, s. 9.

²³⁵ Dale F. Eickelman ve James Piscatori, *Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1996): 4.

Nitekim modernliğin erken dönemlerinde Avrupa’da gelişen ulus-devlet modeli, sömürgecilik sonrası dönemde Müslüman dünyanın da içerisinde yer aldığı Üçüncü Dünya tarafından uygulamaya konmuştur. Diğer sömürgecilik sonrası toplumlarda olduğu gibi Müslüman ülkelerin Batılılaşmış siyasal seçkinleri de, kolonyal sınırları ve devleti yönetme haklarını meşrulaştırmak adına toplumlarını bir ulus haline getirmek üzere çaba sarf etmişlerdir. Nihayetinde Müslüman toplumlar, farklı ulus-devletlerin vatandaşları haline gelmiştir. Ayoob’a göre sömürgecilik sonrası dönemde siyasal seçkinlerin sürdürdüğü ulus-inşa süreci sonucunda ortaya çıkan ulus-devletler, İslamcılığın sınırlarını ve karakterini, hedeflerini, siyaset tarzlarını önemli ölçüde belirlemiştir.²³⁶

Ayoob, ulus-devletlerin tanımladığı farklı siyasal bağlamlarda İslamcılarının faaliyet göstermesine rağmen, özellikle Batı’da neden İslamcılığın tek bir hedef ve stratejiyi uygulayan yekpare bir yapı olduğuna dair kanaati sorgular. Ona göre İslamcılarının benzer kaynaklardan besleniyor ve takipçilerine benzer bir terminoloji ile sesleniyor olması, böyle bir kanaatin oluşmasında etkilidir.²³⁷ Ancak İslamcılığa dair Batı özelinde böylesi bir kanaatin oluşmasına ne Batılı araştırmacıların “safça” bilgisizliği ne de İslamcılığın kendisini yekpare bir yapı gibi sunması etkili olmuştur. Batı’nın İslam’a ve İslamcılığa bakışı, Batı’nın İslam hakkındaki derinliklerde bulunan bir bilgi ve zihin dağarcığından oluşmaktadır.

3.2.3. Şiddet ve İslamcılık

İslamcılığa dair genel kabul gören varsayımlardan en dikkat çekicisi, İslamcılığın ontolojik olarak şiddete eğilimli olduğu yönündeki iddiadır. Bu varsayımın oluşmasında temel faktör, El Kaide ve türevleri gibi radikal fraksiyonların gerçekleştirdikleri terör eylemleri ile Batılı kamuoyunun zihninde oluşturduğu imgelemdir. Ancak bu ulus-ötesi radikal örgütler, çağdaş İslamcı hareketler içerisinde marjinaldirler ve hedef ve stratejileri İslamcılarının aksine gündelik siyasal mücadele ile

²³⁶ Ayoob, a.g.e, s. 16. Sömürgecilik sonrası dönemde Müslüman toplumlar özelinde Üçüncü Dünya’daki ulus-inşa sürecinin kapsamlı bir analizi için bkz. Mohammed Ayoob, *The Third World Security Predicament: State Making, Regional Conflict, and the International System* (Boulder: Lynne Rienner, 1995). Diğer yandan ulus ve ulus-inşasına dair iki kapsamlı çalışma için bkz: Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır (İstanbul: Metis, 2009); E. J. Hobsbawm, *Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı, 2006).

²³⁷ Ayoob, a.g.e, s. 16.

ilgisizdir.²³⁸ Nitekim İslamcı hareketlerin çoğu, faaliyet gösterdikleri ülkelerde siyasal ve toplumsal örgütlenmeleri yasalar ile yasaklanmış ya da sınırlanmış olsa dahi barışçıl bir şekilde siyasal ve toplumsal olanı dönüştürme hedefini benimsemektedir.²³⁹ Bu bağlamda 1970'lerin İslami canlanmasına ideolojik ve entelektüel aktivizmleri ile kaynaklık eden iki önemli İslamcı hareket; Mısır orjinli olmakla birlikte Ortadoğu'da pek çok Arap ülkesinde çeşitli fraksiyonlara sahip olan Müslüman Kardeşler ve Pakistanlı Cemaat-i İslami, İslamcı hareketin barışçıl doğasına dair iki önemli örneği teşkil etmektedir.

Mısır'da Müslüman Kardeşler, Pakistan'da Cemaat-i İslami, Endonezya'da Nahdlatul Ulama, Malezya'da Malezya İslam Partisi, Türkiye'de Milli Görüş Hareketi, Tunus'ta Nahda Hareketi ve Cezayir'de İslami Selamet Cephesi (FIS) gibi ana akım İslamcı siyasal yapılar, ülkelerinde rejimler İslamcı oluşumlara olumlu yaklaşırsa da kurulu düzenin kuralları çerçevesinde mücadeleyi yeğlemişler ve şiddeti araç olarak benimsemekten kaçınmışlardır.²⁴⁰ Bu hareketlerden pek çoğu, meşru siyasal zeminde kalarak seçimlere girmiş ve rejimlerin baskılarına karşın temsil kabiliyetine kavuşmuştur. Özellikle Müslüman Kardeşler, Mısır'da kurulu rejimin baskısına sıklıkla maruz kalmış ve İslamcılığın en önemli ideologlardan biri olan Seyyid Kutub, 1966'da Cemal Abdül-Nasır'ın devlet başkanlığı döneminde idam edilmiştir.²⁴¹ Türkiye'de ise Milli Görüş Hareketi partileri, meşru siyasal zeminde faaliyet göstermiş, seçimlere girerek temsil kabiliyetine kavuşmuş ve nihayetinde Refah Partisi ile Necmettin Erbakan liderliğinde 1996'da birinci parti olarak iktidar olmuştur. Ancak MGH partileri, meşru siyasal zeminde faaliyet göstermelerine ve herhangi bir şiddet eylemine başvurmamalarına rağmen Türkiye'deki Kemalist rejimin katı laiklik anlayışı dolayısıyla Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmışlardır.²⁴²

Bu hareketler arasından Cezayirli FIS, şiddete yöneldiği gerekçesiyle ayırt edilebilir. Cezayir'de demokratikleşmeyi takiben 1990 yerel seçimlerinde ve 1991 genel seçimlerinde büyük başarı kaydeden FIS'in şiddet eylemlerine yönelmesi, halktan

²³⁸ Fawaz Gerges, *The Far Enemy: Why Jihad Went Global* (New York: Cambridge University Press, 2005).

²³⁹ Wickham, *Mobilizing Islam: Religion, Activism and Political Change in Egypt*.

²⁴⁰ Ayoob, a.g.e, s. 18.

²⁴¹ Cemal Abdül-Nasır'ın devlet başkanlığı döneminde Müslüman Kardeşler özelinde örgütlü muhalefetin yasaklanmasına dair bkz. Wickham, a.g.e, s. 22-35.

²⁴² Milli Görüş Hareketi'nin siyasal partileri; Milli Nizam Partisi, Milli Selamet Partisi, Refah Partisi ve Fazilet Partisi Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmıştır. MSP haricindeki partilerin kapatılma gerekçesi müsterekidir. O da anayasanın temel ilkelerinden biri olan laikliğe karşı fiillerin odağı haline gelmiş olmalarıdır.

aldığı kitlesel desteğe rağmen yerleşik bürokratik seçkinlerin müdahalesiyle karşılaşmış ve parti 1992’de kapatılmıştır. Ardından FIS liderlerine yönelik ülke genelinde geniş çaplı bir tutuklama ve sindirme kampanyası başlatılmıştır. Bunun sonucunda FIS’in önde gelen isimleri şiddet eylemlerinden uzak durulmasını vaz etse de partinin tabanı, silahlı mücadeleye yönelmiş ve nihayetinde Cezayir, büyük kayıplara neden olan on yıllık bir iç savaşa sürüklenmiştir.

İslamcılık üzerine çalışan Batılı akademisyenlerin çalışmalarında sıklıkla rastlanılan; İslamcılığın monolitik bir yapı arz ettiği ve varoluşsal olarak şiddet eğilimli olduğu yönündeki varsayımların üretilmesinin nedenini anlamak adına Batı’da İslam özelinde Batı dışı toplumları incelemek üzere kurulmuş bir disiplin olan Şarkiyatçılığın varsayımlarını incelemek gerekir. Bu çalışmanın temel iddiaların biri şudur; İslamcılık özelinde çağdaş İslami hareketleri tanımlayan bu tür varsayımların kökenleri, Batı’nın Şarkiyatçılık üzerinden İslam ile kurduğu ilişkinin derinliklerinde yatmaktadır. Özellikle 11 Eylül’ün ardından Batılı merkezlerde düzenlenen ve sivillerin ölümü ile neticelenen kimi şiddet eylemlerinin sonucunda saldırıları düzenleyenlerin kimliklerinden hareketle Batı kamuoyunda; medyada, üniversitelerde, araştırma kuruluşlarında, vb. İslam ve belirli siyasal ve sosyal hedefleri gerçekleştirmek adına İslam’ı kurumsallaştıran İslamcılık ve türevi hareketler, bir bütün olarak şiddet eylemlerinin ana kaynağı olarak gösterilmiştir. İslam ve İslamcılığa dair böylesi bir tanımlamanın gerekçelerine, salt Batılı zihnin derinliklerinde Şarkiyatçı bilginin ördüğü İslam algısını anlamlandırarak ulaşılabilir.

3.2.4. Şarkiyatçılık, İslam ve İslamcılık

Batı dışı toplumlara dair entelektüel bilgi üretimi disiplini olarak nitelendirilebilecek Şarkiyatçılığın temelde İslam ve Müslümanlara dair ortaya koyduğu yaklaşımlar, çoğu zaman etnik-merkezci olmaktan ve Batı’nın üstünlüğünü vurgulamaktan kaçınmamıştır. İslam’a dair sunduğu argümanlarda Şarkiyatçılık Batı’nın konjonktürel siyasal, ekonomik, kültürel eğilimlerine bağımlı bir değişken olarak gelişme kaydetmiştir. Özellikle İslam’ın ve Müslümanların modernliğin değer ve kurumlarına adaptasyonu konusunda Şarkiyatçı literatürde büyük bir külliyata rastlamak mümkündür. Ancak bu geniş külliyata rağmen İslam’a dair objektif incelemelerin sayısı son derece azdır. Pek çok ünlü araştırmacı bu külliyata katkı

sunmuş olsa da pek çoğunun birleştiği nokta İslam’a dair olumsuz bir algı içerisinde olmalarıdır. İslam çoğu zaman geri kalmışlık, şiddet, bağınazlık, despotizm, yoksulluk, terör, vb. pejoratif tanımlamalara maruz kalır. Kolonyal dönemde İslam’ı bu olumsuz tanımlamaların bir soyutlaması olarak sunan Şarkiyatçılık, Batı’nın İslam dünyası üzerindeki siyasal, ekonomik ve askeri çıkarlarını meşrulaştırma işlevi yüklenmiştir. Şarkiyatçılığın bir başka özelliği ise İslam dünyasına tekçi bir bakış açısı geliştirmesidir. İslam çok çeşitli coğrafyalara yayılmış, pek çok kültür ile eklemlenmiş olmasına rağmen sanki İslam tüm Müslümanlar arasında benzer bir veçhete sahipmiş gibi bir anlayış söz konusudur. Şarkiyatçılık özellikle şu gerçeği atlamıştır; İslam Asya, Afrika ve Avrupa’da yayılma gösterdiği toplumların siyasal, ekonomik ve kültürel bağlamları içerisinde gelişme göstermiştir. Bu toplumlar çoğu zaman kendi özgünlükleri dahilinde İslam’ı kabul etmişlerdir. Şarkiyatçılığın İslam dünyasına dair böylesi bir anlayış geliştirmesinin temel gerekçesinin, Batı’nın İslam dünyası üzerindeki konjonktürel çıkarlarına zemin oluşturmak olduğu değerlendirilebilir.

Edward Said ünlü eseri *Şarkiyatçılık*’da Şarkiyatçılığın inceleme alanı olan Şark’ın Avrupa’ya özgü bir buluş olduğunu; “antikçağdan beri, gönül maceralarının, egzotik varlıkların, akıldan çıkmayan anılarla görünümünün, olağanüstü deneyimlerin mekanı olageldiğini”²⁴³ belirtir. Said’in Avrupa’nın Şark’ına dair düşüncelerini takip edecek olursak; “Şark, Avrupa’nın komşusu değildir; Avrupa’nın en büyük sömürgelerinin mekanı, uygarlıkları ile dillerinin kaynağı, kültürel rakibi, en derin, en sık yinelenen Öteki imgelerinden biridir... Şark Avrupa’nın maddi uygarlığı ile kültürünün bütünleyici bir parçasıdır.”²⁴⁴ Avrupa’nın Şark’ını böyle tasvir eden Said, Şark üzerine bir entelektüel disiplin olarak gelişen Şarkiyatçılığa dair ise şu şekilde bir yaklaşım geliştirir: “Şarkiyatçılık bu bütünleyici parçayı, kültür, hatta ideoloji düzleminde, bir söylem biçimi olarak –bu söylemi destekleyen kurumlarla, sözcük dağarcığıyla, araştırmalarla, imge dağarcığıyla, öğretilerle, hatta sömürge bürokrasileri ve sömürge biçimleriyle birlikte- dile getirir, temsil eder.”²⁴⁵

Batı için Şark bahsi açıldığında söz konusu olan Şark’ın saf varlığından ziyade

²⁴³ Edward W. Said, *Şarkiyatçılık: Batı’nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner (İstanbul, Metis, 2013): 11.

²⁴⁴ A.g.e, s. 11.

²⁴⁵ A.g.e, s. 12.

Şarkiyatçılık dahilinde Şark’a dair inşa edilen tutarlılık, düzenli bir düşünce dizilimidir. Said’in “Şarklılaştırma” olarak nitelendirdiği bu inşanın arka planında Batı ile Doğu arasındaki iktidar ve egemenlik ilişkisi vardır. “Şark, sırf sıradan ondokuzuncu yüzyıl Avrupalısının varsaydığı tüm o basmakalıp biçimleriyle ‘Şarklığı’ keşfedildiği için değil, Şark’ın Şarklı *kılınabilmesi* –yani, Şarklı kılınmışlığa boyun eğmesi- için de Şarklılaştırıldı.”²⁴⁶

Batı tarafından inşa edilen bir imgelem olarak Şark ve bu Şark’ı düzenli bir düşünce dizgesi haline getiren Şarkiyatçılığın en önemli yönü, Batı’nın Şark ile girdiği ilişkilerde üstünlüğünü vurgulayan bir yanının olmasıdır. “Ondokuzuncu ve yirminci yüzyıllar boyunca Batı’da, Şark ile Şark’taki herşeyin –Batı’ya göre düpedüz aşağı olmasa da- Batı’nın ıslah edici çalışmalarına gereksinim duyduğu hükmüne varıldı. Şark, sanki sınıfla, mahkemeyle, cezaeviyle, resimli kılavuzla çerçevelenmiş bir şey gibi görüldü. Dolayısıyla Şarkiyatçılık da, Şark’a özgü şeyleri, irdelensin, incelensin, yargılsın, disipline sokulsun ya da yönetilsin diye, sınıflara, mahkemelere, cezaevlerine ya da kılavuzlara sokan Şark bilgisidir.”²⁴⁷

Batı’nın imgelemindeki Şark bilgisi, kökleri Antikçağlara kadar uzansa da bir disiplin olarak modern Şarkiyatçılığın gelişmeye başladığı dönem kabaca 18. yüzyılın sonlarında, İngiliz ve Fransız imparatorluklarının yayılma gösterdiği dönem ile paralellik arz etmektedir. Şarkiyatçılık, Batı’nın Batılı olmayan toplumlar üzerindeki hâkimiyetini pekiştirmiş ve kendisi de Şark’a dair ürettiği bilgi ile pekişmiştir. Batı’nın hâkimiyet alanını genişletmesine paralel olarak Şarkiyatçılığın da faaliyet alanı genişleme göstermiştir. Asya ve Afrika bu genişlemeden en çok etkilenen bölgeler olmakla birlikte, özelde İslam ve Müslümanlar, Batı’nın hâkimiyet kurma arzusunun sahası haline geldiği ölçüde Şarkiyatçılığın faaliyet alanı içerisine girmiştir.

İslam 7. yüzyılda Arabistan’da ortaya çıktıktan sonra Batı’nın gündeminde sürekli bir tehdit imgesi haline gelmiştir. Aslında Batılılar için İslam’ın ifade ettiği tehdit Ortaçağ’da İslam imparatorluklarının eşsiz gücü karşısında bir imgelemin ötesine geçerek somutluk da kazanmıştır. Nitekim Hristiyan Avrupa için Osmanlı İmparatorluğu özelinde İslam, 17. yüzyılın sonuna değin sürekli bir tehdit teşkil

²⁴⁶ A.g.e, s. 15.

²⁴⁷ A.g.e, s. 51.

etmiştir. Modern Şarkiyatçılar için ise İslam’a dair bu tehdit/korku imgesi, Batı toplumları için korkulması gereken Şark’ın denetlenmesi için bir vasıta haline getirildi. “İslam, işlevi kendi başına İslamı temsil etmekten çok, ortaçağ Hristiyanı için İslamı temsil etmek olan bir imge haline geldi.”²⁴⁸ Said, bu bağlamda Norman Daniel’den Şarkiyatçılığın geneli açısından da anlam taşıyan şu şekilde bir alıntı yapar:

Kuran’ın anlamını veya Müslümanların onu nasıl yorumladıklarını ya da Müslümanların belirli koşullarda ne düşündüklerini ve ne yaptıklarını görmezden gelme yolundaki değişmez eğilim, ister istemez, Kuran öğretisi ile diğer İslami öğretilerin, Hristiyanları ikna edecek bir biçimde sunulduğu anlamına gelir; yazarlar ile okurların İslami sınıra uzaklığı arttıkça, gitgide daha abartılı hale gelen sunuş biçimleri kabul edilebilirlik kazanacaktı. Müslümanların, “Müslümanlar bunlara inanır” dediği şeyleri gerçekten onların inanışları diye kabul etmeye pek yanaşılmıyordu. Ayrıntılardan (olgusal zorlamalar altında bile) olabildiğince az vazgeçilen, ana hatlardansa asla vazgeçilmeyen Hristiyan yapımı bir tablo söz konusuydu. Farklı düşünürlerin gölgeleri dolaşıyordu, ama bunlar ancak bir çerçevede ortaya çıkabiliyordu. Giderek artan kesinlik merakıyla yapılan tüm düzeltmeler, zedelenebilir olduğu pek yenilerde fark edilen bir şeyin korunması, zayıflamış bir yapının desteklenmesiydi yalnızca. Hristiyanların İslama ilişkin görüşü, sırf yeniden kurmak için bile olsa, yıkılamayacak bir yapıydı.²⁴⁹

Ortaçağ’da yaşayan Batılı kimi gezginlerin, teologların, filozofların, vb. Hristiyan Batı için en büyük tehdit olarak gördükleri İslam’ın kutsal kitabı Kuran’a, peygamberi Hz. Muhammed’e, inananlarına, medeniyetine, vb. ilişkin geliştirdikleri görüşler; kimi şairlerin, yazarların, ressamaların yapıtları, “yıkılamayacak bir yapı” olarak Said’in vurguladığı şekliyle geleneksel Şarkiyatçılar ve çağdaşlarında imgelem olarak varlığını sürdürmektedir.²⁵⁰ Şarkiyatçı bilgi, Ortaçağ’dan bu yana İslam’a dair ortaya konulan görüşleri düzeltme gereği dahi duymadan bu bilgilerin üzerine eklektik bir şekilde temellenmiştir. Çağdaş Şarkiyatçılar için ise geleneksel Şarkiyatçılığın kolonyal dönemde ortaya koyduğu bilgiler, düzeltilmesi ya da bir kenara atılması gereken bilgiler dizisinden ziyade üzerine yeni Şark bilgisinin temelleneceği bir miras olarak devralınmıştır. Şarkiyatçılığın tarihsel gelişimine ve günümüzdeki sürekliliğine dair Said’in görüşleri bu şekilde bir özete kavuşabilir. Her ne kadar günümüz Şarkiyatçılığı, 19. yüzyıl ve erken 20. yüzyıl kaba kolonyalizm dönemindeki yapısından farklılık arz etse de Said, Şarkiyatçılığın İkinci Dünya Savaşı’nın ardından İngiliz ve Fransız modern dönem kolonyalizminin sona ermesi ve ABD’nin dünya sahnesine küresel bir güç olarak çıkması ile birlikte süreklilik içerisinde salt şekil

²⁴⁸ A.g.e, s. 70.

²⁴⁹ Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburg: University Press, 1960): 258-260, Aktaran: Said, a.g.e, s. 70.

²⁵⁰ Bu büyük yazarlar ve şairler arasında; Ariosto, Milton, Marlowe, Tasso, Shakespeare, Cervantes, Dante gibi isimler vardır. Said, 17. yüzyılda yaşamış Fransız Şarkiyatçı Barthelemy d’Herbelot’un ölümünün ardından Antoine Galland tarafından 1697’de yayımlanan *Bibliothèque Orientale* (Şark Kitaplığı) adlı eseri üzerinde önemle durur. Bu kitap, Avrupa’da Şark’a dair bilgi için ondokuzuncu yüzyıla değin başyapıt olmuştur.

değiştirdiğini ve Şarkiyatçı bilgi üretiminin merkezinin ABD’ye kaydığını belirtir.

Said’in Şarkiyatçılığa dair eleştirisi şu şekilde özetlenebilir:

Birçok nedenden dolayı daha önce bu kitapta ve Şarkiyatçılık’da sıraladıklarım; İslam ve Müslümanlara dair bilgi, genel olarak salt üstünlük ve karşıtlıktan değil aynı zamanda kültürel antipati tarafından şekillenmiştir. Günümüzde İslam Batı’nın üstünlüğü ile birlikte olumsuz bir şekilde tanımlanır ve bu eğilim radikal olarak İslam’a dair bilgiyi sınırlandıran bir çerçeve oluşturur.²⁵¹

Bunun ardından Said sözlerini şu şekilde sürdürür:

Batı’nın Batı dışı toplumlara dair bilgisinin çoğu sömürgecilik çerçevesindeydi; bu nedenle Avrupalı araştırmacı konuya (Batı) üstünlüğünün genel bir konumundan hareketle yaklaşmakta, ve bu konu hakkında söyledikleri diğer Avrupalı araştırmacıların söylediklerine dair referans içermekteydi.²⁵²

Said, İslam’a dair bilginin üretildiği; Princeton, Harvard ve Chicago gibi ünlü üniversiteleri dahi bu kapsamda eleştirir. Ona göre İslam ve Müslümanlara dair bilgi üretiminin gerçekleştiği bu üniversitelerde faaliyet gösteren araştırmacıların; Hamilton Gibb, Bernard Lewis ve Gustave von Grunebaum gibi ünlü isimlerin çalışmaları, İslam’a dair duydukları kültürel antipatinin eseridir.

İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde ABD’de Şarkiyatçı külliyata önemli katkılar sunmuş olan Avusturya asıllı Gustave von Grunebaum hakkında Said, oldukça sert bir eleştiri ortaya koyar:

Buraya [ABD] yerleştikten sonra, İslam üzerinde yoğunlaşan sağlam bir Şarkiyatçı külliyat koydu ortaya; meslek yaşamının başından sonuna değin, bütüncü bir kültür olarak tanımladığı İslam hakkında anı indirgeyici, olumsuz genellemeleri üretip durdu. Diğer tüm din ya da uygarlıklardan farklı olarak İslamın bütünsel bir görüngü olduğunu varsaymakta hiç güçlük çekmez von Grunebaum; ardından da, İslamın gayri insaniliğini, gelişme, kendini tanıma ya da nesnel olma becerisinden yoksunluğunu, ayrıca yaratıcılıktan, bilimsellikten uzaklığını, yetkeciliğini göstermeye girişir.²⁵³

Şarkiyatçı için Müslüman, olsa olsa bir “yerli bilgi kaynağı” dır. Ama gizliden gizliye aşağılık bir sapkın olmayı sürdürür; günahlarından ötürü, olumsuz anlamıyla “siyonizm aleyhtarı” diye tanınmak gibi berbat bir duruma katlanmak zorundadır bu sapkın.²⁵⁴

3.2.4.1. Olumlu Şarkiyatçılık örneği: Clifford Geertz ve “İslam observed”

Said, Clifford Geertz’i İslam’a yönelik ilgisinin, Şarkiyatçılığın görenekleriyle, ön kabulleriyle, öğretileriyle değil çalıştığı özel toplumlarla, sorunlarla harekete geçtiği için takdir eder.²⁵⁵ Geertz’i diğer Şarkiyatçılardan ayıran en önemli özelliği

²⁵¹ Edward W. Said, *Medyada İslam: Gazeteciler ve Uzmanlar Dünyaya Bakışımızı Nasıl Etkiliyor?*, çev. Aysun Babacan (İstanbul Metis, 2008): 155.

²⁵² A.g.e.

²⁵³ Said, *Şarkiyatçılık*, s. 310.

²⁵⁴ A.g.e, s. 315.

²⁵⁵ A.g.e, s. 341.

Şarkiyatçılıkta ön kabul haline gelmiş olan İslam'ın tek, tarih üstü bir fenomen olduğu yönündeki düşünceyi reddetmiş olmasıdır. Geertz İslam'ın tarihsel (kültürel, ekonomik, vd.) şartlara göre değişen şekiller aldığını iddia eder. Bu noktada Leonard Binder, bir Şarkiyatçı olarak Geertz'in *Islam Observed* adlı eserinin “iyi Şarkiyatçılık” örneğini teşkil ettiğini belirtir.²⁵⁶

Geertz, bu eserinde geleneksel Şarkiyatçılığın İslam'ı tekçi bir yapı olarak ele alan yaklaşımına karşıt olarak İslam'ın tarihsel koşullar dahilinde farklı veçhelere bürünebileceği varsayımını Fas ve Endonezya'ya dair yaptığı incelemeler üzerinden geliştirmeye çalışmıştır. Geertz'in eseri didaktik bir metin olmaktan ziyade Ortaçağ'da bu iki ülkede yaşamış iki farklı karakterin şahsiyeti ve dinsel kariyerleri üzerinden örneklem geliştirmiştir. Biri Faslı diğeri ise Endonezyalı olan bu şahsiyetler İslam'ın birbirine zıt şartlara gösterdiği kültürel adaptasyona örnek olarak sunulur. Geertz, Fas İslam'ını Sidi Lahsen Lysui'nin şahsında tarif eder: “...olağanüstü fizik cesaret, mutlak şahsi sadakati, vecd halindeki moral yoğunluk ve kutsallığın bir kişiden diğerine geçişi”.²⁵⁷ Geertz, Lysui'nin şahsına dolayısıyla Fas İslam'ının veçhesine dair bu yargıyı, Lysui'nin yaşamından edinmiştir. Endonezya İslam'ının özünü ise Sunan Kalidjaga'nın şahsında tasvir etmiştir. Kalidjaga, Endonezya'da “dokuz havariler” olarak bilinenlerin en önemlisidir ve Java'yı İslam ile tanıştıran kişidir. Geertz, Kalidjaga'nın şahsını: “sabırlı, kendi ruhsal transformasyonunu sağlama, kendi bilincinde bir denge sağlayarak iki zıt kültür arasında bir denge kurma arayışı” olarak betimler.²⁵⁸ Bu iki tarihsel şahsiyete dair karakter tasvirinin ardından Geertz, Endonezya İslam'ını “özünde estetik, kendi idealini içinde barındıran” şekilde tarif ederken Fas İslam'ını “moral, ona hâkim” olarak niteler.²⁵⁹

3.2.5. İslamcılığın yükselişine dair açıklamalar

1970'li yıllarda İslamcılığın yükselişi, entelektüeller açısından ilgi odağı haline gelmiş ve İslamcılığın Müslüman dünyada kazandığı irtifayı açıklamak adına akademik çevrelerce pek çok yaklaşım ortaya atılmıştır. Bu açıklamalar çeşitlilik göstermekte ve

²⁵⁶ Leonard Binder, “Oryantalizmin Yapıçözümü”, *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm*, ed. Abdullah Topçuoğlu ve Yasin Aktay (İstanbul: Vadi, 1999): 170-224.

²⁵⁷ Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (Chicago ve London: The University of Chicago Press, 1968): 29-35.

²⁵⁸ A.g.e, s. 29.

²⁵⁹ A.g.e, s. 30.

İslamcılığın yükselişini tarihsel süreç içerisinde meydana gelen bir dizi siyasal, ekonomik ve sosyal olay üzerine temellendirmektedir. Çağdaş İslamcılığın muhalif bir hareket olarak ortaya çıkmasını tetikleyen faktörlere şu şekilde değinilebilir:

1. Kolonyalizm sonrası dönemde modernleşen rejimlerin, vaatlerini gerçekleştirme ve halklarına bir dünya görüşü, aidiyet sunma noktasında başarısız olması;
2. Arap-İsrail Savaşları;
3. Küreselleşme;
4. Gündelik yaşamın giderek postmodernleşmesi;
5. Batılılaşmanın entelektüel varsayımlarına yönelik postmodern eleştirinin gelişmesi;
6. Müslüman ülkelerde artan modernleşmenin çevresel Müslüman kimliğin kendisini kamusal alanda ifade etmesini sağlayacak yeni fırsatlar sunması.²⁶⁰

İslamcılığın yükselişine dair bu faktörler, farklı yaklaşımların ürünü olduğundan aşağıda belirli bir sınıflandırma dahilinde ele alınacaktır. Böylesi bir sınıflandırmaya gidilirken John Obert Voll'un *Islam Continuity and Change in the Modern World* adlı eserinde İslamcılığın yükselişine dair açıklamalar için kullandığı sınıflandırmadan faydalanılmıştır. Obert Voll, "İslami canlanma"nın gelişimine dair açıklamaların, modern dönemde İslam dünyasında meydana gelen değişim ve İslami gelenek içerisindeki süreklilik üzerine odaklandığını belirtir. Bu çerçevede İslamcılığın yükselişine dair dört temel yaklaşımdan bahsetmek mümkündür; kriz teorisi, başarı teorisi, farklılık teorisi ve evrim teorisi.²⁶¹

Dekmejian ve Berman'ın içerisinde bulunduğu kimi araştırmacılar İslamcılığı kriz teorisi çerçevesinde açıklamaktadır. Bu araştırmacıların buluştukları müşterek nokta; İslamcılığın gelişiminin, Müslüman toplumlarda meydana gelen sosyo-ekonomik ve siyasal koşulların değişimine ilişkin olduğu yönündedir ve İslamcılığın gelişimini temellendirdikleri kriz teorisini, Lucian W. Pye'nin siyasal gelişmeye dair ortaya koyduğu beş gelişme krizine dayandırmışlardır. W. Pye'ye göre kimlik, meşruiyet,

²⁶⁰ Burhanettin Duran ve Menderes Çınar, "The specific evolution of contemporary Political Islam in Turkey and its 'difference'", *Secular and Islamic Politics in Turkey: The making of the Justice and Development Party*, ed. Ümit Cizre (London ve New York: Routledge, 2008): 19.

²⁶¹ John O. Voll, *Islam Continuity and Change in the Modern World* (New York: Syracuse University Press, 1994).

nüfuz, katılım ve bölüşüme dair krizler siyasal gelişmenin tetikleyici unsurlarıdır.²⁶²

Kriz teorisyenlerine göre genelde İslam dünyası özelde bağımsızlığını yeni kazanan Arap ülkelerinde seküler-milliyetçi rejimlere karşı hoşnutsuzluğun artması beraberinde meşruiyet krizini getirmiştir ve rejimlerin meşruiyet krizi, beklenmedik sosyo-ekonomik ve siyasal gelişmeler ile birleştiğinde toplumsal muhalefet dini bir forma bürünmüştür.²⁶³ Özellikle sosyo-ekonomik yapıda meydana gelen hızlı değişimlerin itici gücü, bu değişimlere ayak uyduramayan geniş bir toplumsal kesim üretmiştir. Değişimin dışında kalan bu kesim, geleneği ön plana çıkarmak suretiyle modernliğe karşı bir direnç noktası oluşturmuştur.

Sheri Berman “Islamism, Revolution, and Civil Society” adlı makalesinin başlığında da yer aldığı şekliyle “İslamcılığın gelişimini devrim ve sivil toplum ile bunların karşılıklı ilişkileri üzerine var olan çalışmalardan çıkarımlar ile ne şekilde aydınlatılabileceği”ni göstermeye çalışmıştır. Berman’ın temel argümanı Mısır devletinde “İslamcılığın gelişimi için gerekli önkoşul” olarak değerlendirdiği “etkinin ve meşruiyetin kaybı” üzerine odaklanmaktadır.²⁶⁴ Mısır rejiminde meydana gelen etki ve meşruiyet krizi, var olan rejim, İslamcı harekete karşı toplumsal ve kültürel alan üzerindeki kati denetimini yitirirken siyasal gücü uhdesinde tutma arzusu nedeniyle bir çıkmaz oluşturmuştur. Berman’a göre “bu çıkmaz... İslamcılarının sivil toplum içerisinde varlıklarını genişletme olanağına kavuşmaları ile sonuçlanmıştır.”²⁶⁵

Kriz teorisi çerçevesinde İslamcılığın gelişimine dair en kapsamlı yaklaşımlardan birini R. Hrair Dekmejian geliştirmiştir. “İslami *ethos* a dönmek için verilen çaba modern zamanlarda İslam toplumlarını sarsan ardışık patolojik deneyimlere yönelik doğal bir cevaptır... İslami kökenlere dönmeyi teşvik eden sosyal kriz ortamının katalizörleri çok boyutludur.”²⁶⁶ Dekmejian, İslami köklere dönüşü teşvik eden sosyal krizin katalizörlerini şu şekilde sınıflandırır; kimlik krizi, meşruiyet krizi, kötü

²⁶² Lucian W. Pye, *Aspects of Political Development: An Analytic Study* (Boston: Little, Brown and Company, 1966): 62-67.

²⁶³ John L. Esposito ve John O. Voll, *Islam and Democracy* (New York: Oxford University Press, 1996); Göle, *Modern Mahrem*; Sami Zubaide, *Islam, the People and the State: Essays on Political Ideas and Movements in the Middle East* (I.B.Tauris, 1993); Toprak, *Islam and Political Development in Turkey*.

²⁶⁴ Sheri Berman, “Islamism, Revolution, and Civil Society”, *Perspectives on Politics* 1, sayı 2 (2003): 257.

²⁶⁵ A.g.m, s. 257.

²⁶⁶ R. Hrair Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World* (New York: Syracuse University Press 1995): 6.

yönetim, sınıf çatışması, askeri zayıflık, kültür krizi.²⁶⁷

Bu katalizörlerin bir bütün olarak tetiklediği sosyal krize yönelik İslamcılığın cevabı ise Dekmejian’a göre şu formlar dahilinde tezahür etmiştir:

1. Karizmatik liderlik, toplumun ahlaki ve devrimsel dönüşümünü vaat etmiştir.
2. Millerci ideoloji, yeni İslamcı düzeni şekillendiren ilkel değer, inançlar ve pratikleri kurtuluş reçetesi olarak sunmuştur.
3. İslamcı fail, kriz ortamının etkisi ve İslamcı ideolojinin karşı etkisi altında forma bürünmüştür.
4. Sosyal gruplar ve sınıflar, psiko-kültürel yönelimlerinin erdemi ve sosyo-ekonomik konumlarına göre İslamcılığa karşı daha duyarlı olmuştur.
5. İslamcı hareketler ve gruplar, tipik olarak karizmatik kişiler tarafından harekete geçirilmiş ve manevi şevkten devrimsel aktivizme kadar pek çok davranışsal nitelik ile tezahür etmiştir.²⁶⁸

Dekmejian’a göre İslamcılığın, İslam dünyasındaki çok boyutlu krize bir cevap olarak gelişmesinin arkasında Batılı ideolojilerin başarısızlığı da vardır.

1960’ların sonunda bugün de sosyal ve politik hayatlarını domine eden bu [meşruiyet krizi, kötü yönetim, askeri başarısızlık, kültür krizi, vb.] katalitik faktörlerin yoğunlaşmasının neden olduğu çok-boyutlu kriz durumu Arap ve İslam ülkelerini içine çekiyordu... Kriz durumuna karşı koymak için, elitler ve karşı-elitler komünizmden totaliterizme, sosyalist-eşitlikçiliğe, kapitalizme ve teokratik sistemlere kadar çeşitli yaklaşımlar önermekte ve çoğu zaman uygulamaktaydı. Böylece, İslami alternatif ve onun farklı biçimleri kriz yönetimi için bu yaklaşımlardan birini oluşturur.²⁶⁹

Başarı teorisi, İslam dünyasında vuku bulan değişimlere odaklanır ve bu değişimleri 1970’li yılların İslami canlanması açısından önemli bir etken olarak değerlendirir. Kriz yaklaşımının aksine bu görüş, çağdaş dünyada Müslümanların başarılarına ve güçlerine işaret eder. Daniel Pipes, 1970’li yıllarda Müslümanların İslam’ı siyasal ve sosyal bir alternatif olarak tekrar benimsemelerini bu çerçevede açıklamaktadır. Pipes,

²⁶⁷ R. Hrair Dekmejian, Kabe’nin Suudi rejimi karşıtı yoksul, eğitim seviyesi düşük Bedeviler tarafından işgalinin on yıl sonrasında Suudi Arabistan’da çoğu dini üniversitelerden mezun iyi eğitilmiş vaiz ve öğretmenlerden oluşan binlerce gencin yeni İslamcılar olarak ortaya çıktığını belirtir. Orta-sınıf mensubu bu İslamcı gençler, Dekmejian’ın tanımladığı kriz katalizörlerine bir cevap olarak ortaya çıkmışlardır. Bu katalizörler arasında; petrol gelirlerinde ve yaşam standartlarında düşüş, artan kentleşmeye paralel olarak gelişen sosyo-ekonomik eşitsizlik, modernleşme ve Batı kültürünün etkisi, Suudi rejiminin İran ve Irak karşısındaki savunmasızlığı, Arap dünyasında İslamcı hareketlerin gelişimi ve rejimin Batı yönelimli politikaları ile ülke içinde ve dışında İslamcılığa verdiği destek arasındaki karşıtlık yer almaktadır. R. Hrair Dekmejian, “The Rise of Political Islam in Saudi Arabia”, *Middle East Journal* 48, sayı 4 (1994): 629-630.

²⁶⁸ Dekmejian, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World*, s. 6.

²⁶⁹ R. Hrair Dekmejian, “The Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, Ethnic Conflict and the Search for Islamic Alternatives”, *The Middle East Journal* 34, sayı 1 (1980): 8.

Dekmejian'ın kriz açıklaması ile ortaya koyduğu argümanları kabul etmekle birlikte onun, Müslümanların İslam'a yüzlerini dönmelerinin nedenlerini açıklama noktasında başarısız olduğunu belirtir. Özellikle Dekmejian'ın İslami canlanmanın Batılı ideolojilerinin İslam dünyasındaki krizi çözüme kavuşturma noktasındaki başarısızlığı ile açıklama girişimini kati bir suretle reddeder.

Batılı ideolojiler onları [Müslümanları] öncekinden daha kötüsüne mi düşürmüştür? Böylesi bir argüman savunulamaz gözükmektedir: Müslümanların çoğu modern zamanda eşine rastlanmadık bir siyasal güç ve refahın dalgalanmasını tecrübe ediyor. Bazı ülkeler (Somali, Lübnan, Türkiye, İran, ve Afganistan) 1970'lerde ciddi dar boğazlar deneyimlerken diğerleri (Nijerya, Sudan, Suriye, Irak, ve Endonezya) kargaşalı yılların ardından durulmaktadır. Siyasal ve sosyal huzursuzlukların sistematik derlemeleri 1970 sonrasındaki karışıklıkta özel bir artış göstermez.²⁷⁰

Pipes'in İslami canlanmaya dair temel tezi ise 1970'li yıllarda petrol gelirlerinin artışının Müslümanlar açısından önemli bir dönüşüme kaynaklık ettiği yönündedir.

Petrol fiyatlarındaki artışlar herkesi etkiler, fakat gerçekte sadece Müslümanlar ondan kar eder. Doğru, daha küçük artışlar Aberdeen, Alberta, ve Alaska gerçekleşir. Doğru, çoğu Müslüman petrol için yüksek fiyatlar öder. Ancak Müslümanlar gerçekte petrol ihracında tekeldir. Petrol İhraç Eden Ülkeler Örgütü (OPEC) 13 üyeye sahiptir, salt bunlardan ikisi (Venezuela ve Ekvador) Müslümanlar tarafından yönetilmez. Sekizi ise Kuzey Afrika (Cezayir ve Libya) ve İran Körfezi'nin (Suudi Arabistan, Kuveyt, Katar, Birleşik Arap Emirlikleri, Irak, ve İran) Müslüman devletleridir; Endonezya yüzde 80 oranında Müslüman nüfusa sahiptir; Nijerya, yaklaşık yarısı Müslüman, 1980'de Müslüman bir başkana sahiptir; ve Gabon'un Müslüman nüfusu az olmasına rağmen, başkanı 1973'de Müslüman olmuştur. Ek olarak, çok sayıda Müslüman devlet (Tunus, Mısır, Suriye, Uman, Bahreyn, Malezya, ve Bruney) petrol ihracından ciddi kazanımlar sağlamıştır.²⁷¹

Bu çerçevede Pipes'e göre "başka her şeyden daha fazla" petrol fiyatlarındaki artış İslami canlanmaya neden olmuştur. "1970'lerde petrol (fiyatlarının) artışı, aniden Müslümanları Hristiyanlara karşı intikamları için ayağa kaldırabildi. Bazı Müslümanlar tekrar Tanrı'nın topluluğu olarak kendileri için zamanı gelmiş olan zenginlik ve güce erişti. Petrol krizi başka her şeyden çok İslami siyasal aktivite için zemin hazırlayan Müslüman bilincinde bir dönüm noktasına işaret eder."²⁷²

Farklılık teorisi, İslam dünyasında değişen koşullara yönelik Müslümanların reaksiyonlarının çeşitliliğini konu edinir. İslami canlanmaya dair bu yaklaşımda, yerel koşullar vurgulanarak İslamcı hareketlerin sahip oldukları ortak özellikler, İslam'a özgü olmayan faktörler ile ilişkilendirilir. Aziz Al-Azmeh, "Arap milliyetçiliğine karşı denge unsuru oluşturan pan-İslamist fikirlerin ve "yabancı" ideolojilerle mücadele

²⁷⁰ Daniel Pipes, "Oil Wealth and Islamic Resurgence", *Islamic Resurgence in the Arab World*, ed. Ali E. Hillal Dessouki (New York: Praeger, 1982): 44.

²⁷¹ A.g.m, s. 45.

²⁷² Voll, a.g.e, s. 351.

eden İslami sahihliğin yanı sıra, Petro-İslam'ın ilk büyük kültürel ve ideolojik girişi²⁷³ olarak tasvir ettiği İslamcılığın, çok çeşitli toplumsal bağlamlar dahilinde farklı veçhelere sahip olduğunu belirtir.

Evrım teorisi, çağdaş İslami deneyime dair müşterek bir çerçeve belirleme gayreti içerindedir. Bu yaklaşımın temel özelliği, Müslümanların geniş bir tarihsel süreç içerisinde evrimi üzerine odaklanmasıdır. Evrimci yaklaşıma göre Müslümanların tarihsel süreç içerisinde paylaştıkları deneyimler, İslami bugünü ve geleceği şekillendiren önemli bir faktördür.

Islam and Politics adlı eserinde Esposito, İslamcı hareketlere dair anlatısında İslam'ı bütüncül bir şekilde ele alır. İslamcı hareketlerin geliştiği sosyo-politik bağlamların getirdiği özel koşulların farkında olmasına rağmen İslamcılığın altında yatan öncülün tüm Müslümanların paylaştığı bütüncül İslam fikri olduğunu belirtir. Esposito'ya göre Müslümanların Allah'ın vahyi ve Hz. Muhammed'in sünneti çerçevesinde oluşan müşterek inançlarında; din ve siyasetin bir bütün olarak algılanması İslami bir zorunluluktur. "İslami emir hem kişisel ve sosyal hem de bireysel ve topludur. Müslüman topluluk (ümme) Allah'ın iradesinin gerçekleşmesi için esas araçtır." Çünkü Esposito'ya göre Kuran, Hz. Muhammed'in ve erken dönem Müslümanların uygulamaları, bu gerçeğe işaret etmektedir.²⁷⁴

Salwa Ismail'e göre Esposito'nun İslamcılığı açıklarken inanca öncelik tanıyan yaklaşımının iki temel noktada sorunlu olduğunu belirtir. İlki, Müslümanlar farklı sosyal ve ulusal formlar içerisinde farklılaşan ve çok-boyutlu rolleri işgal etmektedirler. Dini inancın ötesinde Müslümanların işgal ettiği bu konumlar, diğerleri ile hükümetle olan ilişkilerinde belirleyici olmaktadır. İkincisi, inançlar tarih-üstü değildir ve tarihsel ve maddi koşullar üzerinde temellenir. Allah'a olan inanç, maddi bağlamları ile ilişki içerisinde değerlendirilmek zorundadır.²⁷⁵

Müslümanların tarihsel deneyiminde din ve siyasetin bir bütünlük teşkil ettiği sonucuna varan Esposito, modern İslami hareketlerin Batı emperyalizmine karşı bir reaksiyon olarak ortaya çıkmasına rağmen bu hareketlerin doğasının anlaşılabilirliği için öncelikli olarak hem modern öncesi dönemde Müslümanların içsel sıkıntılarına

²⁷³ Aziz Al-Azmeh, *İslamlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen (İstanbul: İletişim, 2003): 112.

²⁷⁴ John L. Esposito, *Islam and Politics* (New York: Syracuse University Press, 1998): 4.

²⁷⁵ Salwa Ismail, *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism* (London: I.B. Tauris, 2006): 5.

reaksiyon olarak gelişen İslami hareketlerin hem de Batı sömürgeciliğine karşı gelişen İslami modernliğin karakterine odaklanılması gerektiğini savunur. Modern öncesi dönemde Müslüman toplumların ahlaki yozlaşmasına karşı pek çok İslami hareket gelişmiştir. Suudi Arabistan’da Vahhabilik, Sudan’da Mehdilik ve Libya’da Senusilik gibi İslami fundamentalist hareketler, 20. yüzyıl İslami modernliğinin ve çağdaş İslami hareketlerinin öncülü olmuştur. Çağdaş İslami hareketler, modern öncesi İslami fundamentalist hareketlerin dünya görüşlerini, ideolojilerini, terminolojilerini ve metotlarını miras olarak devralmıştır.²⁷⁶

Çağdaş İslami hareketleri anlamlandırma noktasında İslam tarihinin sürekliliğine işaret eden en önemli çalışmalardan biri J. O. Voll’a aittir. Voll’a göre Müslümanlar tarihlerinin yeni bir evresine girmişledir. “Günümüzdeki (İslami) canlanmayı yeni yollarla ifade edilmesine rağmen temel (İslami) temaların bir devamı olarak görmek mümkündür.” Bu bağlamda Voll için iki nokta önem teşkil etmektedir: dini motivasyon dini canlanmanın arkasındaki temel gerekçedir ve geçmiş, İslami canlanmanın günümüzdeki aksiyonlarına rehberlik eden önemli bir rol oynamaktadır. Voll’a göre “İslami canlanma... İslami mesajın devam eden diriliği için yeni ve etkin formlar yaratılmasını kapsamaktadır.”²⁷⁷ Voll’un İslam tarihine dair okuması, Müslümanların eylemleri için tipik-ideal kategorilerin inşa edilmesini amaçlamaktadır.

Esposito gibi Voll da 18. yüzyıl İslami fundamentalist hareketlerini çağdaş İslami hareketlerin öncülü olduğu gerekçesiyle önemser.

Avrupa hâkimiyetinden hemen önce reformcu-canlanmacı bir gelenek İslami deneyimin fundamentalist kalıbında kurulmuştu, ve bu gelenek modern İslami deneyim için bir temel yarattı. İslami topluluk içerisindeki “uyarlamacılar” tarafından beslenen sorunları karşılamak için sosyal gruplar ve birlikler yaratılmıştı, ve son iki yüzyıldır her zaman yüzeye yakın olan bu gruplar fundamentalist bir havaya sahipti. Böylece, sosyo-ahlaki yeniden inşa ruhunun onsekizinci-yüzyıl tarzı uyarlamacıların sekülerleştirici reformlarına karşı nokta oluşturdu.²⁷⁸

İslam tarihini böylesi bir yapıda inşa etme ve anlama, “İslami deneyim” olarak tanımlanan eylem biçimlerini tekrarlanan ve periyodik kalıplar içerisine yerleştirmektedir.

²⁷⁶ Esposito, a.g.e, s. 33.

²⁷⁷ Voll, a.g.e, s. 4.

²⁷⁸ A.g.e, s. 30.

3.2.6. İslamcılığın sosyolojisi

İslami hareketler, tekçi bir yapıya sahip olmaktan uzaktır. Tarih boyunca farklı anlamları üstlenmiş ve farklı siyasal ve kültürel bağlamlar içerisinde çeşitlilik göstermişlerdir. Fakat İslami hareketlerin farklı siyasal ve kültürel bağlamlar içerisinde çeşitlik göstermiş olması, İslam dünyasında 1960'lı yıllardan beri gelişen çağdaş İslami hareketlerin paylaştıkları bir takım ortak özellikler olmadığı anlamına gelmez. Farklı siyasal ve kültürel bağlamlar içerisinde faal olan İslami hareketlerin paylaştıkları en göze çarpan karakteristik; İslami hareketlerin lider kadrosunun ve takipçilerinin kentli ve eğitimli kesimler arasından çıkmış olmasıdır. Üniversite ya da yüksekokulda eğitim gören kente yeni göç etmiş ailelerin genç üyeleri, Pakistanlı Abu al-Ala Mevdudi, Mısırlı Seyyid Kutup, İranlı Ali Şeriatî ve Türkiye'de Ali Bulaç ve İsmet Özel gibi çağdaş İslami düşünürlerin İslami geçmişi yeniden tanımlayan ve Batı modernliğine karşı entelektüel bir mevzi oluşturan çalışmalarından büyük ölçüde etkilenmiş ve İslami hareketin sosyolojik tabanını oluşturmuşlardır.²⁷⁹

Roy, yeni kentleşmiş toplum kesimlerinin İslamcılık benzeri muhalif hareketlere katılımını, kentleşme neticesinde ortaya çıkan bir takım sorunlar ile açıklamaktadır. Özellikle devletin kamu hizmetlerini yürütmekte yetersiz kalması, iş imkanlarının yeterli düzeyde olmaması ve buna paralel olarak modern eğitimin yaygınlaşması muhalif ideolojilere hayat vermiştir. Roy, eğitimli ve kentli nüfusun artışına örnek olarak Mısır'ı vermektedir. Mısır'da 1950 ile 1980 yılları arasında modern eğitim kurumları yaygınlaşmış ve eğitim sistemine dahil olan ve okur yazar nüfus muazzam bir artış göstermiştir. Ancak devlet üniversite ya da yüksekokul mezunlarına istihdam sağlama noktasında yetersiz kalmıştır. İş imkanlarının sınırlılığı, hayat standartlarının düşük olması ile birleştiği ölçüde eğitimli kesimlerin statü ve aidiyet kaygısına dönüşmüştür. Bunun sonucundan İslami hareketler, mensuplarını geç dönem kentlileşmiş ailelerden gelme eğitimli gençlerden devşirmiştir. "İslamcı kadroların prototipi, kırsal kökenli bir aileden 50'li yıllarda kentte doğmuş mühendis tipidir."²⁸⁰

Benzer şekilde Gilles Kepel de 1950'li yıllarda bağımsızlığını kazanan pek çok İslam ülkesinde, nüfus patlamasına ve yoğun bir kentleşmeye işaret eder. Nüfus artışı, yoğun

²⁷⁹ Nilüfer Göle, "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter Elites", *The Middle East Journal* 51, sayı 1 (1997): 53.

²⁸⁰ Roy, a.g.e, s. 76.

kentleşme ve eğitimin yaygınlaşması gibi olgular ile devletin yetersizliği birleştiği ölçüde sömürgecilik sonrası statü ve zenginlik paylaşımından mahrum kalan yeni kuşak kentliler, dönemin hâkim ideolojisi olan milliyetçiliğe karşı İslamcılığı ikame etme çabası içerisine girmişlerdir. Bu vesile ile Kepel, 1950 ve 1960'lı yılların yeni kuşak kentlilerinin siyasal ve sosyal hoşnutsuzluklarını kültürel alanda ifade ettiklerini belirtir. Nitekim İslamcı entelektüel birikim de çağdaş İslami düşünürlerden etkilenen üniversite öğrencileri özelinde yeni kuşak kentliler arasında yayılmıştır.²⁸¹

Çağdaş İslami hareketlerin karar vericileri yukarıda da arz ettiğimiz gibi kentli aydınlardan oluşmaktadır. Mısırlı Müslüman Kardeşler üzerine en kapsamlı çalışmayı yapan Richard P. Mitchel *The Society of the Muslim Brotherhood* adlı eserinde Müslüman Kardeşler hareketine her ne kadar kırsal kesimlerden destek verenler olsa da kırsal ve kentli alt-sınıf taraftarların hareketin siyasal karar vericisi olan kentli aktivistler için sosyal zemin olmaktan öte geçemediğini belirtir. Esas olarak Müslüman Kardeşler; memurlar, öğretmenler, mühendisler, beyaz-yakalılar, küçük ölçekli işletme sahipleri ve öğrencilerden müteşekkil kentli bir orta-sınıf hareketidir.²⁸²

Mısırlı Müslüman Kardeşlerin karar verici kadrosunu oluşturan ve önde gelen aktivistlerine dair sosyolojik tespit, 1960'lı yıllarda diğer Müslüman ülkelerde gelişen İslamcı hareketler ile benzerlik taşımaktadır. Nitekim İran'da İslam devrimini gerçekleştiren kadrolar, Türkiye'de Milli Görüş hareketinin lideri Necmettin Erbakan ve 1983-1989 yılları arasında başbakanlık ve 1989-1993 yılları arasında cumhurbaşkanlığı yapmış olan Anavatan Partisi lideri Turgut Özal²⁸³, Faslı İslamcı lider Ebuselam Yasin modern eğitim kurumlarında laik eğitim almış ve kentli orta-sınıf ailelerden gelmişlerdir. Roy, İslamcı kadroların önde gelen isimlerinin sahip olduğu köken ve aldıkları laik eğitimden dolayı çağdaş İslamcı hareketlerin “modernleşmeyi reddetmek için kırlara yaslanan karanlıkçı Ortaçağ ruhbanı” ile bir ilişkisi olmadığını belirtir.²⁸⁴

²⁸¹ Kepel, *Cihat: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, s. 72.

²⁸² Richard P. Mitchell, *The Society of Muslim Brotherhood* (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1993): 328.

²⁸³ Anavatan Partisi, her ne kadar çeşitli eğilimleri bünyesinde barındıran merkez-sağ bir siyasal duruşa sahip olsa da partinin lideri Turgut Özal, İslamcı harekete yakın bir isimdir. Nitekim 1977 genel seçimlerinde Milli Görüş hareketinin; daha sonra 12 Eylül 1980 darbesi ile kapatılan Milli Selamet Partisi'nden İzmir milletvekili adayı olmuştur. Özal da Necmettin Erbakan gibi İstanbul Teknik Üniversitesi mezunu bir mühendistir ve Devlet Planlama Teşkilatı Müsteşarlığı görevinde bulunmuştur.

²⁸⁴ Roy, a.g.e, s.76.

3.3. İslamcılığın Entelektüel Öncüleri

3.3.1. Mevdudi ve İslami devlet kuramı²⁸⁵

1970'lerin İslami canlanmasının düşünsel temellerini oluşturan en önemli isimlerden biri Pakistanlı Ebu'l A'la el-Mevdudi'dir. Kariyerine bir gazeteci olarak başlayan Mevdudi, İslam üzerine yaptığı çalışmalar ile bir din alimi, düşüncelerini pratiğe aktarmak üzere kurduğu Cemaat-i İslami'nin liderliğini üstlenerek bir lider ve aynı zamanda kurduğu ve liderliğini üstlendiği hareketin teorik çerçevesini oluşturan bir ideolog, en önemli çalışmalarından biri olan İslami devlet ve İslami anayasa yaklaşımı ile bir siyaset bilimcisi hüviyetine sahiptir. Öldüğü 1979 yılına kadar düşüncelerini aktarmak adına enerjisini; nutuklara, yazılara, dini ve politik aktivitelere harcamış ve ölümünün ardından önemli bir bölümü Pakistan'ın sahip olduğu sorunlara ilişkin ürettiği zengin bir edebi külliyatı miras olarak bırakmıştır. Çalışmaları Urduca olup Pakistanlı ve Hintli okuyucu kitlesine hitap etmesine rağmen pek çok çalışması diğer dillere de tercüme edilmiş, böylece Hint alt-kıtasının dışında diğer Müslüman ülkelerde de çalışmaları ile dikkat çekmiştir. Özellikle 1970'lerin İslami canlanma döneminde Mevdudi'nin eserleri pek çok İslamcı hareketin entelektüel zeminine katkı sunmuş, bunun dışında günümüzde dahi bıraktığı miras, Müslümanlar arasında etkisini sürdürmektedir.

Çalışmalarının önemli bir bölümü, İngiliz egemenliği sonrası Hindistan'da inşa edilmeye çalışılan Müslümanlar ve Hindulardan müteşekkil ulus devlet sürecine yoğunlaşmaktadır. Bu çerçevede Mevdudi'nin temel kaygısı, Hint alt-kıtasında nüfus olarak mutlak çoğunluğa sahip Hinduların öncülüğünde oluşturulacak bir ulus-devlette Müslümanların azınlığı teşkil edeceğine, dolayısıyla İslami inanç ve kimliklerini yaşayamayacaklarına yönelikti. Ona göre böylesi bir yapı, demokratik mekanizmaları bünyesinde barındırsa dahi, demografik olarak Hinduların mutlak çoğunluğa sahip olması, çoğunlukçu bir yönetimi beraberinde getirecekti. Mevdudi'nin modern temsili

²⁸⁵ Mevdudi'nin düşüncelerine dair kapsamlı çalışmalar için bkz. Seyyed Vali Reza Nasr, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1996); Roy Jackson, *Mawlana Mawdudi and Political Islam: Authority and The Islamic State* (London ve New York: Routledge, 2011); Charles J. Adams, "Mawdudi and the Islamic State", *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1983).

demokrasiye dair eleştirileri de önemli ölçüde bu düşüncesinin bir yansımasıdır.

Mevdudi'nin İslami canlanmaya temel teşkil eden en önemli görüşlerinden biri, Müslüman olmayı yeniden tanımlamak suretiyle oluşturduğu modern Müslüman kimlik anlayışıdır. Mevdudi'nin Müslümanların diğer Hindulardan ayrı bir kimliğe sahip olduğu iddiası, Hindistan Müslüman Birliği tarafından da paylaşılmış ve 1940'da alınan Lahor Kararı'na binaen 1947 yılında Müslümanların çoğunluğu oluşturduğu bölgeleri içerisine alan bir ulus-devlet olarak Pakistan kurulmuştur.

Mevdudi, 1940 tarihli Lahor Kararı'na bir cevap olarak Hint Müslümanlarının politik ikilemini çözeceğine inandığı *Salih Cemaat* fikrine gerçeklik kazandırmak için Cemaat-i İslami'yi kurdu. Pakistan'ın 1947'de kuruluşunu takip eden yıllarda ise Cemaat-i İslami'nin seyrinde ve Mevdudi'nin kariyerinde esaslı bir değişim meydana geldi. Bu süreçte Mevdudi, ilmi ve ideolog kimliğinden sıyrılıp daha fazla siyasal bir aktör haline geldiği ölçüde Cemaat de dini bir hareket olma vasfının ötesine geçerek bir siyasal parti hüviyeti kazandı. Hint alt-kıtasının bölünmesinden önce sahip olduğu entelektüel vafına karşın; Mevdudi ve Cemaat, Pakistan'ın kuruluşunun ardından siyasal bir aktör konumuna geldi. Partileşen cemaat, kısa sürede salt Mevdudi'nin görüşlerini kitlelere yayan bir hareket olmanın ötesinde siyasal alanda partinin güç kazanmasına olanak sağlayacak, aktivistleri ile sempatizanları arasında iyi yapılandırılmış bir ağ geliştirdi.²⁸⁶

Cemaat-i İslami'nin gelişmesi ve İslami canlanmanın başarısı, Mevdudi'nin siyasal bir program oluşturma yeteneğine önemli ölçüde bağımlı olmuştur. Bu fikirler, siyasal endişelere işaret etmesine rağmen önemli ölçüde kültürel yönelime ilişkindir ve kolonyal düzen ile Hindistan'da Hinduizm'in egemenliğine bir cevap olarak gelişmiştir. Bu nedenle Ayetullah Humeyni ve İran örneğindeki siyasal ve sosyo-ekonomik vurgudan farklılık arz etmektedir.²⁸⁷

Mevdudi'nin İslam dünyasının içerisinde bulunduğu duruma dair saptaması oldukça nettir. “Bilgi ve ilim, araştırma ve keşif, ve düşünce ve kültür alanlarında başlayan durgunluk, nihayetinde pek çok Müslüman ülkenin Müslüman olmayan emperyalist güçlerin kölesi haline geldiği siyasal çöküşümüzle sonuçlanmıştır. Siyasal kölelik bir

²⁸⁶ Nasr, a.g.e, s. 42.

²⁸⁷ A.g.e, s. 49.

aşğılık kompleksi ve sonuç olarak entelektüel kölelik doğurdu.”²⁸⁸ Bu entelektüel bağımlılığa karşın dini liderler, herhangi bir çıkış yolu üretemediklerinden İslam dünyasındaki siyasal ve kültürel hareketler, Batı’yı “adım adım” kopyalama çabası içerisine girmişlerdir. Müslüman ulemanın, Batı’nın entelektüel birikimine alternatif, İslam’ın temel ilkeleri üzerine temellenen bir bilgi birikimi ortaya koyamaması, Müslüman ülkelerin “İslami Rönesans” hedefini gerçekleştirmelerinin önündeki engeldir.²⁸⁹

Mevdudi, İslam dünyasının tümüne haiz bu sorunun henüz inşa aşamasındaki Pakistan için de fazlasıyla geçerlik taşıdığını belirtir. “On yıldır, durmaksızın şu gerçeğin tanınması için mücadele etmekteyiz; biz İslam’a bağlılığımızın üstünlüğü ile ayrı bir ulusuz... bize ait ayrı bir kültüre sahibiz, ve bu bizi Müslüman olmayanlardan esas olarak farklı bir dünya görüşüne, yaşam üzerine bir bakış açısına ve yaşam koduna sahip kılmakta.”²⁹⁰ Mevdudi’ye göre Müslümanların İslam’ın öngördüğü ilkeleri pratiğe aktarmalarını sağlayabilecek ayrı bir ulus olmaları için öncelikli görev, İslam hukukunun dinamik yapısının ve her çağdaki her toplumun ihtiyaçlarını karşılayabilecek yeterliliğe sahip olduğunun eğitimli insanlara aktarılmasıdır.²⁹¹

Mevdudi öncelikli olarak Müslümanlığı Müslümanlara yeni bir kimlik teşkil edecek ve hem kolonyal normatif düzenden hem de Hint alt-kıtasındaki diğer Hintlilerden ayırtıracak şekilde yeniden tanımlar. Bu tanımlamanın temel gerekçesi, İslam ve Hinduizm ile Batı arasında bir denge kurma arayışıdır. Bu arayış çerçevesinde Mevdudi’nin görüşleri, İslam’a uygun olduğu ölçüde modernleşme sürecini de içerisine almaktadır. V. R. Nasr, kimi araştırmacıların İslami canlanmanın modernleşmeye dair yaklaşımını teyp kasetlerinin, faks makinelerinin ve diğer modern dünyaya ait araçların kullanımı ile kısıtlamasına rağmen İslami canlanmanın modern değer, fikir ve kurumları da kapsadığını belirtir.²⁹² Bu çerçevede Nasr’a göre Mevdudi’nin tanımladığı Müslüman olma, salt İslam’ı takip etmenin ötesinde modern sosyal ağlar, siyasal yönelimler ve kültürel görünümle birlikte modern bir varlık

²⁸⁸ Maulana Maudidi, *The Islamic Law and Constitution*, ed. ve çev. Khurshid Ahmad (Lahore: Islamic Publications Ltd., 1960): 41.

²⁸⁹ A.g.e, s. 43.

²⁹⁰ A.g.e.

²⁹¹ A.g.e, s. 44.

²⁹² Nasr, a.g.e, s. 50.

anlamı taşımaktadır.

Mevdudi'ye göre birey olarak Müslümanların inançlarında bir canlanma yaşanması, Müslümanların siyasal ve sosyal dirilişinin ilk adımını teşkil etmektedir. “Şimdi reform ve dirilişin önünü açmanın tek yolu İslam’ı bir hareket olarak gençleştirmek ve Müslüman kavramının anlamını yeniden canlandırmaktadır.” Bu amaç, Mevdudi tarafından sistematik olarak “üç-yönlü saldırı” formunda ayrıntılandırılmıştır. “Batı kültürünün ideolojik kurumlarına acımasızca saldırmaktayım... İslam’ın ideolojik temellerini izah etmekteyim... Müslümanların önceden Batı’yı takip etmek dışında bir alternatif göremediği sorunlara ilişkin pratik İslami çözümler sunmaktayım.”²⁹³ Bu bağlamda Mevdudi, İslam inancını saflaştırma, onun ahlaki yapısını irdeleme, onun öğretisini pratiğe aktarma ve Batı’nın kültürel etkisinden İslam’ı arındırırken bir bütün olarak İslam’ı modernleştirme üzerine yoğunlaşmaktadır. Mevdudi, amacını İslami bir kavram olan *tecdid* ile tanımlamaktadır. *Tecdid* kavramı, Mevdudi’nin sentezinin, geleneksel İslam anlayışı ve Batı ile mücadelesinin dayanak noktasıdır. Mevdudi, bu kavramı dini bir doktrin olmanın ötesinde siyasal zorunlulukları inanç ile bağdaştırmak, Müslümanları mobilize etmek ve hepsinden öte İslam’ı yeniden yorumlama ve rasyonelleştirme iddiasını meşrulaştırmak için kullanır.²⁹⁴ Ayrıca Mevdudi’nin *tecdid* kavramının kullanımının merkezinde Allah’ın mutlak birliğine vurgu yapan ve İslami bir kavram olan *tevhid* yer almaktadır.²⁹⁵ *Tevhid* kavramı çerçevesinde Mevdudi, “Allah’a mutlak itaati” bir doktrin haline getirir. İslam’ın öğretilerini hakim kılmak vasıtasıyla İslami bir düzen inşa etmek için Müslümanların birey olarak mobilize olması, Allah’a aktif olarak itaat etmenin bir gerekliliğidir. Müslümanlar yeryüzünde Allah’ın kulları ve vekilleri olarak onun öğretisi olan İslam’ı kurumsallaştırmak adına bulunmaktadırlar. Mevdudi’nin Müslümanlara dair yaptığı bu konumlama, onun İslami devlet konseptinde de önemli bir uğrak noktasıdır.²⁹⁶

Mevdudi’nin İslam’a dair yaklaşımında dikkat çeken bir diğer husus, sosyal ve siyasal olanı şekillendiren rasyonelleştirilmiş ve sistematik hale getirilmiş bir din görüşüdür.²⁹⁷ Allah’ın Hz. Muhammed vasıtası ile insanlara vahiy ettiği Kuran/Şeriat,

²⁹³ A.g.e, s. 55.

²⁹⁴ A.g.e, s. 56.

²⁹⁵ Jackson, a.g.e, s. 108.

²⁹⁶ Nasr, a.g.e, s. 58.

²⁹⁷ A.g.e, s. 63.

bireylerin yaşamında iyiyi teşvik etmeleri ve kötülükten sakınmalarına dair genel ve özel hükümleri içermenin ötesinde kolektif yaşama dair bir takım düzenlemeler ortaya koyar. Kuran'ın kolektif yaşama dair vahiy ettiği emir/hükümler şu hususları kapsar; “ailevi ilişkileri, sosyal ve ekonomik konuları, yönetimi, vatandaşların hak ve yükümlülüklerini, yargı sistemini, savaş ve barış hukukunu ve uluslararası ilişkileri. Kısacası [bu hükümler] yaşamın çeşitli bölümlerinin tümünü içerisine alır... Şeriat yaşam düzeninin tümüdür ve sosyal düzenin tümünü kapsayıcıdır.”²⁹⁸

“Mümine göre Allah'ın rehberliği ve hukuku, insanlık için en doğru ve tutarlı tutumdur. O, hem bireysel hem de kolektif olarak ve karşılaşabileceği en küçük görev kadar en büyükle de ilgili olarak düzenli insan davranışı için standart koyar.”²⁹⁹ Mevdudi'ye göre insanlığın tüm yönlerine ilişkin hükümler içeren İslam hukukunun iki temel kaynağı vardır: Kuran ve Sünnet.

Kuran ve Sünnet üzerine temellenen Şeriat'ın temel amacı, insan yaşamını *Ma'rufat* (erdem) üzerine inşa etmek ve *Munkarat*'dan (kötülük) arındırmaktır. “Ancak Şeriat'ın işlevi, erdemler ve kötülüklerin bir envanterini sunmakla sınırlı değildir.”³⁰⁰ Şeriat, iyiliği teşvik edecek tüm faktörleri bünyesinde barındırmaktadır. Bu çerçevede Şeriat, insan eyleminin her alanında iyiliği, doğruluğu, erdemi geliştirecek bir yönde İslam toplumunu şekillendirir. İslam hukuku; değişmez, değiştirilemez, tevil edilemez bir veçhe ile değişen zamanın gerekliliklerine cevap verebilecek değişebilir, değiştirilebilir ve tevil edilebilir bir veçheden oluşmaktadır. İlk veçhe, Kuran ve Sünnet'te yer alan alkol, faiz, kumar, boşanma, evlenme, miras, vb. ilişkin kesin kural, ilke ve sınırlamalardır. İkinci veçhe ise *tevil* (yorumlama), kıyas (analoji), içtihat ve istihsan (hukuki tercih) yöntemleri ile değişebilir ve değiştirilebilir hükümlere ilişkindir.³⁰¹

İslam'ın bu şekilde yeniden tanımlanması sayesinde oluşturulan kati sınırların gerektirdiği ilk adım, İslami bir ideolojinin inşasıdır. Nitekim Mevdudi'nin en önemli başarılarından biri İslam'a ideolojik bir hüviyet kazandırmasıdır. Amerikalı antropolog Clifford Geertz'in vurguladığı şekliyle ideolojiler “şeyler arasındaki duygusal

²⁹⁸ Adams, a.g.m, s. 113.

²⁹⁹ Maudidi, a.g.e, s. 47.

³⁰⁰ A.g.e, s. 50.

³⁰¹ A.g.e, s. 59-61.

boşlukta” köprü vazifesi görür ve böylece “aksi taktirde umutsuzluk ve ilgisizlik içerisinde terk edilmesi muhtemel olan rollerin performansını garantiler.” Roy Jackson’a göre Mevdudi, İslam’ı bu çerçevede ideolojikleştirmiştir.³⁰² İslam’ın bir ideoloji olarak yeniden tanımlanması, İslami terminolojinin yeni bir yönlendirme ile özel bir kullanımını gerekli kılar. Bu bağlamda Mevdudi; ilah, rab, ibadet ve din gibi İslami kavramlara, dini-siyasal program içerisinde Allah’a mutlak itaat doktrinini eyleme koyan ilişkiler özünü benimseyen ve farklı bir dünya görüşünü çağrıştıran manalar yüklemiştir.³⁰³

Şeriat’ın organik ve bütüncül bir doğası olduğu yönündeki vurgu, Mevdudi’nin çalışmalarının sıklıkla tekrarladığı bir husustur. Ona göre Şeriat, din ve yaşamın diğer yönleri arasında herhangi bir ayrım içermez. Şeriat’ın tanımlamadığı insan aktivitelerine dair herhangi bir alan söz konusu değildir. Bu çerçevede Müslümanların yaşadığı bir İslami devletin anayasasının şu dört temel kaynaktan beslendiğini belirtir; Kuran, Hz. Muhammed’in sünneti, ilk Dört Büyük Halife’nin uygulamaları ve büyük İslam fıkıhçıların içtihatları.³⁰⁴

İslam hukukunu bu çerçeve içerisinde sunan Mevdudi için temel sorun, Pakistan’da İslam hukukuna dayalı bir devlet ve toplum düzeni inşa etmektir. Bu bağlamda atılacak ilk adım, devletin İslamileştirilmesidir. İkincisi, İslami bir yaşam tarzı oluşturmaktır. Üçüncüsü ise yeni bir İslami bilinç oluşturacak şekilde eğitim sisteminin yeniden yapılandırılmasıdır. Bunun yanı sıra, Mevdudi’nin Batılı yarı-feodal ve yarı-kapitalist bir niteliğe sahip olduğunu belirttiği ekonominin dönüştürülmesi gerekmektedir. Bu adımları belirttikten sonra nihai olarak Mevdudi şöyle demektedir:

Şuna eminim ki, vizyon ve siyaset sanatına sahip doğru bir insan grubu iyi tasarlanmış bir ulusal yenilenme planını yürütmek için siyasal gücü kullanır, ve hükümetin yönetsel mekanizmasının tam kullanımını gerçekleştirerek, tüm kaynakları kullanırsa bu ülkenin [Pakistan] kolektif yaşamı on yıllık bir periyod içerisinde tamamen değiştirilebilir. Ve bu değişim kademeli olarak geldiğinde İngiliz yapımı hukuk, değiştirilebilir veya iptal edilebilir ve İslam hukuku ile ikame edilebilir.³⁰⁵

Sonul olarak Mevdudi’nin düşüncelerinde dikkat çeken bir diğer husus, İslami devlet kuramıdır. Mevdudi’nin İslami devlet kuramı, bir inanç sistemi olarak İslam’ı ve bir

³⁰² Jackson, a.g.e, s. 83.

³⁰³ Nasr, a.g.e, s. 64.

³⁰⁴ İslami bir anayasaya kaynak teşkil edecek bu dört hususa dair kapsamlı bir anlatı için bkz. Jackson, a.g.e, s. 109-127.

³⁰⁵ A.g.e, s. 103.

kimlik olarak Müslümanlığı yeniden yorumlamasının sonucu olarak gelişmiştir. Mevdudi'ye göre Şeriat, herhangi bir yönetim biçimi vaz etmese de devletin doğası ve karakterine dair bir takım ilkeler ortaya koyar ve İslam devletinin yapısına dair dört ilke belirler.

Bunlardan ilki, Allah'ın egemenliğinin tanınmasıdır. Bu ilkenin açılımı, Müslüman bir toplumda hukukun tek kaynağının Allah olmasıdır. Allah'ın iradesinin dışında herhangi bir yasa yoktur. İslami hükümet şeklinde her husus, Kuran'da ve Hz. Muhammed'in sünnetinde yer bulan Allah'ın iradesini yansıtmak durumundadır. “Hiçbir kimse, sınıf yada grup, ülke nüfusunun tamamı bile, bir bütün olarak egemenlik iddiası ortaya koyamaz. Sadece Allah gerçek egemendir; diğerleri sadece onun kullarıdır.”³⁰⁶ İslami devletin ikinci ilkesi, peygamberin otoritesinin onanmasıdır. İslami devletin üçüncü ilkesi, Allah'ın vekilliğini yürütmesidir. Bu ilke bağlamında devlet, kendi adına hukuk yapma ve uygulama hakkına sahip değildir. Mevdudi'nin bu bağlamda formüle ettiği İslami devlette; Kuran, İslami devletin tüm vatandaşları içerisinde vekile yetki verir. Bu yetki, inananlar topluluğunun tümünü yönetmeye ilişkindir. Bu noktada herhangi bir bireye, aileye, gruba ya da sınıfa dair ayrıcalık söz konusu değildir. Böylesi bir toplumda sınıf bölünmesi kabul edilmez ve vatandaşların doğum, sosyal statü ya da uzmanlığına dayanan engellere izin verilmez. Ancak Allah'ın belirttiği sınırlamalar dışında bireysel edinimlere yönelik herhangi bir ölçü ya da bir kişinin ya da grubun diktatörlüğüne yer yoktur. İslami devletin tek bir “halifesi” vardır ve bu halife, “halifeler topluluğu” (Müslümanlar) tarafından halife olarak tayin edilir. Halife, Şeriat'ı uygulamakla yükümlüdür.³⁰⁷ Şeriat'ın öngördüğünün dışında; insanların giyimine, yemesine, içmesine, çocuklarının eğitime, vd. dair herhangi bir hüküm tesis edemez. Böylece Mevdudi'nin İslami devlet yaklaşımında “ ‘halk egemenliği’ seküler devlette demokrasinin temeli iken ‘halkın vekaleti’... İslami devlette demokrasinin temelini oluşturur.”³⁰⁸ Bu çerçevede halkın vekaleti, İslami devletin hükümetinin salt tüm Müslümanların ya da çoğunluğu teşkil eden bir bölümünün rızası ile oluşabileceği anlamına gelir. İslami devletin dördüncü ilkesi, devletin meselelerinin tüm Müslümanların arasında danışma/meşveret/şura ile yapılmasının gerekliliğidir. İslam, şuraya dair herhangi kurumsal yapı öngörmemesine

³⁰⁶ Maudidi, a.g.e, s. 138.

³⁰⁷ A.g.e, s. 149.

³⁰⁸ Adams, a.g.m, s. 116.

rağmen kararların tüm Müslümanların rızası sonucunda alınmasında ısrarcı olmuştur. Şura, devlet başkanının seçilmesinde ve Şariat'a dair uygulamalarının denetlenmesinde önemli bir işlev yerine getirir.³⁰⁹

Mevdudi, ideal İslami devlete dair belirlediği dört ilkenin ardından bu ilkeleri bünyesinde barındıran yapıyı “teo-demokrasi”³¹⁰ olarak kavramsallaştırır. Teo-demokratik devlet, bir yandan Allah’ın egemenliğini yegane olarak kabul ettiğinden teokrasi, diğer yandan Allah’ın iradesinin gerçekleşmesi noktasında şura vasıtasıyla her Müslüman’ı fail yaptığından demokrasi olarak değerlendirilebilir. Mevdudi’ye göre böylesi bir devlet formunda Müslümanlar, devlet başkanını azletme ve kamusal konularda söz söyleme hakkına sahip olduklarından sınırlı bir halk egemenliği söz konusudur.

Mevdudi, Batılı seküler demokrasi anlayışı ile İslam’ın bağdaşmayacağını şu şekilde ifade eder:

Size söylüyorum, beni takip eden Müslümanlar, açıkçası: Demokrasi sizin inancınız ile zıtlık içerisindedir... İslam, inandığınız... bu korkunç sistemden tamamen farklıdır... İslam ve demokrasi arasında uzlaşma söz konusu olamaz, en küçük hususlarda dahi, çünkü tüm koşullarda ikisi birbirini dışlar. Bu sistem [demokrasinin] var olduğu yerlerde İslam’ın olmadığını düşünebiliriz. İslam güce eriştiğinde bu sistem için herhangi bir alan olamaz.³¹¹

Mevdudi’nin öngördüğü İslami devletin iki temel karakterinden bahsedilebilir. İlki, devletin kapsayıcı ve evrensel niteliği, diğeri ise devletin ideolojik karakteridir. Mevdudi’ye göre İslami devletin amaçları pozitif olduğu kadar negatiftir de. Devletin görevi salt tiranlığı önlemenin ötesinde çeşitli sınıflardan gelecek kötülükleri durdurmak ve ülkenin toprak bütünlüğünü muhafaza etmektir. Diğer yandan devlet, sosyal adaleti gözetir ve her şeyin adil olanını teşvik eder. Böylesi bir devlet kapsayıcı ve evrensel bir niteliğe sahiptir. Kısaca totaliter bir nitelik arz ettiği söylenebilir. Bassam Tibi de Mevdudi’nin İslami devlet anlayışından hareketle Mevdudi’nin İslamcılığın totaliter tarafını şekillendirdiğini belirtir.³¹² Nasr, Mevdudi’nin İslami devlet konsepti ve siyasette İslam’ın yerine dair görüşlerinin geleneksel hilafet doktrinin modernleştirilmesi olduğunu söyler.³¹³

³⁰⁹ Adams, a.g.m, s. 117.

³¹⁰ Muadidi, a.g.e, s. 139.

³¹¹ Bassam Tibi, *Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad* (London ve New York: Routledge, 2008): 73.

³¹² Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder* (Los Angeles: University of California Press, 1998): 178.

³¹³ Nasr, a.g.e, s. 80.

Mevdudi'nin 1970'lerin İslami canlanması ve çağdaş İslamcı hareketlerin gelişimi üzerindeki etkisinin önemini, inanç ve ideoloji arasında kurduğu güçlü bağda gözlemlenir. Mevdudi, İslam'ı çağın gereklilikleri doğrultusunda yorumlarken onu bireyi ve sosyal düzeni kapsayan bir ideoloji haline getirmektedir. Mevdudi'nin diğer bir önemi ise Hint-alt kıtasında yaşayan Müslümanların diğer Hintlilerden ayrı bir aidiyete sahip olduğunu belirtmek için Müslüman olmayı yeniden tanımlaması ve modern bir Müslüman kimlik inşa etmesidir. Müslümanlığı ya da İslam'ı, İslam inancını paylaşılanları tanımlamak için bir kimlik olarak inşa etmesi, İslamcı hareketlerin kimlik vurgusunda önemli bir dayanak noktasını teşkil etmektedir.

3.3.2. Seyyid Kutub ve İslami dünya görüşü

Çok az Müslüman düşünür, çağdaş İslami düşüncenin formüle edilmesi noktasında Seyyid Kutub kadar etkilidir. 1966'da Mısır'da Nasır rejimi tarafından idam edilmesine kadar yaptığı çalışmalar, çağdaş İslami hareketlere ilham kaynağı olmuştur.³¹⁴ Özellikle yazılarında oluşturduğu İslam imgesi, pek çok Müslüman genci derinden etkilemiştir. Hayatı kadar ölümü de, düşüncelerinde yer bulan Batılı sistemlerden devrimci kopuş yaklaşımının mükemmel bir örneğini teşkil etmiştir. Kutub, Müslümanların temel hatasının kendi değerlerine yabancı olan modelleri taklit etmek olduğuna inanır.

Sayed Khatab'ın belirttiği üzere “Kutub'un hayatı Mısır'da kolonyalizmin, siyasal mücadelenin ve entelektüel çeşitliliğin en önemli evresine tanıklık etmiştir.”³¹⁵ Çalışmalarını Mısır toplumunun sömürgecilik sonrası sorunlar, az-gelişmişlik, otoriterlik ve hızlı kapitalist gelişmeler ile yüzleştiği bir dönemde vermiştir. Mısır toplumunun sorunlarına karşı duyduğu hassasiyet, onu İslam'ı tüm toplumsal ve siyasal hastalıkları giderecek bir tedavi olarak önermeye yönlendirmiştir. Kutub tarafından İslam, tüm sosyal ve siyasal sorunlara bir cevaba sahip olarak değerlendirilmiştir.³¹⁶

Kutub, dinden bağımsız milliyetçilik kadar geleneksel İslam anlayışlarını da

³¹⁴ Sayed Khatab, *The Political Thought of Sayyid Qutb: the Theory of Jahiliyyah* (New York: Routledge, 2006); Peter R. Demant, *Islam vs. Islamism: The Dilemma of the Muslim World* (London: Praeger, 2006); Charles Tripp, *Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism* (Cambridge: Cambridge of University Press, 2006).

³¹⁵ Khatab, a.g.e, s. 44.

³¹⁶ Tripp, a.g.e.

sorgulayarak kurulu düzenden radikal bir kopuşa salık vermiş ve böylece öğrenciler ve yoksul gençler arasında etkili bir düşünür olmuştur. Gilles Kepel, sömürgecilik sonrası dönemde bağımsızlığını kazanan Arap ülkelerinin Batılı eğitim kurumlarında yetişmiş milliyetçi aydınların yazılı dili laikleştirmek suretiyle Batılı değer ve kurumlar ile modernliği topluma benimsetmek için kendilerine mal ettiklerini belirtir. Milliyetçi aydınların toplum üzerindeki otoriter tahakkümünü meşrulaştırmak için bir araç olarak kullandıkları modern yazı dili, Kepel'e göre Seyyid Kutub ve Mevdudi tarafından düşüncelerini topluma yaymak adına ele geçirilmiştir.³¹⁷ Kutub, cahiliye devri ile özdeşleştirdiği milliyetçiliğe karşı yeni bir Kuran nesli ortaya çıkmasını amaçladığından çalışmalarının önemli bir bölümünde Müslüman gençlere hitap eder. Bunun için de geleneksel ulemadan farklı olarak sade ve süssüz bir İslami yazı biçimi geliştirir.³¹⁸

Kutub; komünizm, kapitalizm, nasyonalizm, liberalizm ve sekülerizme alternatif olarak İslami bir ideolojinin düşünsel temellerini hazırlar. İslami ideoloji, kapitalizmin neden olduğu sorunlara; zenginliğin adil olmayan bölüşümü, işsizlik, düşük ücretler, fırsat eşitsizliği, emeğin sömürülmesi, yoksulluk, vd. çözüm olacaktır. Dahası İslami ideolojinin tahkim ettiği İslami sistem; Müslümanlara sosyal adalet, uluslararası alanda saygı ve itibar, savaşın ve ihtilafların kötülüklerinden sakınmayı sağlayacaktır. “Komünizmin verdiği ekmeği bize sağlayan ve bizi ekonomik ve sosyal eşitsizlikten kurtaran bu sistem [İslami sistem] manevi olarak bizi beslerken dengeli bir toplumu gerçekleştirir.”³¹⁹ Ayrıca İslami ideoloji, salt sosyal ve ekonomik sorunları çözmenin ötesinde Müslümanların öz değerlerine dönmelerini sağlayacaktır.

İslami sistem sadece ilk İslam toplumunun bir replikasıyla sınırlı değildir, İslami hayat görüşü tarafından yönetilen tüm sosyal formlardır... İslami sistem bir toplumun doğal gelişimi ve çağın yeni ihtiyaçları ile uyumlu olan modeller için yere sahiptir.³²⁰

Kutub, Müslümanların sorunlarına çözüm önerisi olarak İslam'ı siyasal bir ideoloji haline getirir. İslam'ı ideolojik bir form haline getirirken İslami terminoloji içerisinde bulunan kavramları İslami siyasal ideolojinin alt yapısını oluşturmak adına yeniden formüle eder. Kutub'un İslami ideoloji düşüncesindeki en önemli kavramlardan biri

³¹⁷ Kepel, *Cihat: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, s. 27.

³¹⁸ A.g.e, s. 28.

³¹⁹ Yvonne Y. Haddad, “Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival”, *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1983).

³²⁰ A.g.m.

İslami terminolojide İslam öncesi dönemi tanımlamak açısından kullanılan *cahiliye* kavramıdır. Kutub, bu kavramı sömürgecilik sonrası dönemdeki milliyetçi rejimleri tanımlamak açısından yeniden formüle eder.³²¹ *Cahiliye* kavramının işaret ettiği, “[Hz.] Muhammed’den önce hüküm süren yanlış inancın ve cahilliğin devletidir.”³²²

Biz de bugün, İslamdan önceki cahiliyenin tıpkısı, hatta belki de daha koyusu içindeyiz. Çevremizdeki her şey cahiliye damgasını taşıyor. İnsanların bakış açıları ile inançları, alışkanlık ve gelenekleri, kültür kaynakları, sanat ve edebiyatları, yasa ve hukukları... Hatta İslam kültürü, İslam kaynağı, İslam düşüncesi ve İslami görüşü olarak saydığımız değerlerin çoğu bile cahiliye ürünüdür! Bu yüzden İslami değerler vicdanımızda tutunamıyor, kafalarımızda bir İslami bakış açısı belirmiyor.³²³

Kutub’un çalışmalarında *cahiliye* kavramı, İslami olmayan her şeyi tanımlamak açısından güçlü bir argümana dönüşür. İslami düzen ve *cahiliye* arasındaki büyük uçurum, iki düzen arasında kaçınılmaz bir çatışmayı getirir. Bu tek bir kazananın olabileceği “varoluşsal” bir çatışmadır.³²⁴ “İnsanın insan üzerine egemenlik kurması esasına dayanan ve bu noktada insanı varlık bütününe çekip çeviren gelenekten ayrı farz eden, insan hayatının iradi ve fitri kesimleri arasında çelişme olduğunu kabul eden *cahiliye* düşüncesi”³²⁵ ile İslami düzen arasındaki varoluşsal mücadele bizi *cihat* kavramına yönlendirir. Kutub’un *Yoldaki İşaretler* adlı ünlü eseri, *cahiliye* düzenine karşı verilen *cihat* ın bir manifestosu niteliğinde değerlendirilebilir. Kutub’un anlatısında *cihat* salt putperestliğe ya da “kafirler”e karşı verilen mücadelenin ötesinde bir anlam taşımaktadır. Günümüzde İslam dünyasındaki rejimler, *cahiliye* dönemini tecrübe ettiklerinden nüfuslarının büyük bölümünü Müslümanlar oluştursa ya da İslam inancına ilişkin çeşitli hassasiyetleri barındırıyor olsalar da bizzat *cihat* ın konusudurlar.³²⁶

Mevdudi’ye benzer şekilde Kutub, İslam’ın birliğine ve kapsayıcılığına özel bir vurgu yapar. İslam, bireyin ve toplumun her merhalesini ilahi buyruk doğrultusunda düzenleyen bir dindir. Ancak Kutub’a göre “dinlerinin İslam kendilerinin Müslüman olduklarını” ilan edenler ve “İslam’ı koruduklarını ve ona davette bulunduklarını da ileri sürmekten” kaçınmayanlar “dini pratik(i) hayatlarından uzaklaştırıyorlar, onu bir vicdan işi olarak uzlete terk ediyorlar... Artık din –kimilerinin söylediği gibi- sadece

³²¹ Kepel, a.g.e, s. 28.

³²² Demant, a.g.e, s. 100.

³²³ Seyyid Kutub, *Yoldaki İşaretler: “İmanın İlkeleri”*, çev. Salih Uçan (İstanbul: Hicret, 1980): 12.

³²⁴ Tripp, a.g.e, s. 157.

³²⁵ Kutub, a.g.e, s. 33.

³²⁶ Demant, a.g.e, s. 101.

kul ile rabbi arasındaki bir ilişki gibi ele alınıyor... Artık dinin insanlararası ilişkilerde, toplum hayatında, hayatın problemlerini çözmede, siyaset ve idarede, mali konularda hiçbir fonksiyonu kalmamıştır.”³²⁷

Bu anlayışa göre maddi ve manevi alan arasında bir sınır çizmek, Batı toplumlarına özgüdür. İslam, Hıristiyanlıktan farklı olarak pratik alan ile bireysel inancın alanı arasında bir sınır çizmez.³²⁸ Diğer bir deyişle “İslam ve toplum arasına sınır çizmek İslam’ın doğasına ilişkin değildir.”³²⁹

Kutub İslami görüşü, daha otantik ve kitlelerin desteğini kazanacağı için önerir. “Ödünç aldığımız yasaların ruhu ile yönettiğimiz kitlelerin değerleri arasında kati bir çatışma söz konusudur.” Ulusal hükümetlerin Batılı kaynaklardan ödünç alarak uyguladığı yasalara halk yabancılaşır. Böylece toplumda bir uyumsuzluk meydana gelir. Ahlaki bir toplumun inşası için ideoloji Kuran üzerine temellenmeli ve Allah’ın insanlık için dizayn ettiğini takip etmelidir.³³⁰

Kutub, İslami görüşünü belirli hususlar üzerine temellendirmiştir; Allah’ın üstünlüğü, sabitlik, kapsayıcılık, denge, olumluluk, pragmatizm ve tevhid. İslami dünya görüşünün en temel karakteri, ilahi kökenine ilişkindir. Bu karakter, İslami dünya görüşünü insanlar tarafından tasarlanan diğer ideolojilerden farklılaştırır. “O, tüm parçalarında ve esaslarında Allah’tan kaynaklanan ilahi bir görüştür... İnsan kendi kaynakları ile onu tamamlamaz ya da onun bir parçasını silmez; bunun yerine ona uyar ve yaşamında onun tüm esaslarını uygular.” Kutub, İslami görüşü çeşitli sosyal yapılar içerisinde uygulanabilir dinamik bir güç olarak değerlendirir. Fakat onun çekirdeğinde kati surette değişime uğramayacak bir “sabitlik” söz konusudur. İslami dünya görüşündeki sabitlik doktrini, Batılılaşmaya ve Batılı değer, fikir, adet ve modanın uygulanmasına karşı Kutub tarafından bir set olarak koyulur. İslami dünya görüşünün üçüncü karakteri, onun kapsayıcı doğasına ilişkindir. İnsanın kendisi, faniliğinden ve zaman ve mekandaki sınırlılığından dolayı onun kapsayıcılığına eşdeğer bir vekil sağlama yeterliliğine sahip değildir. İnsan, tüm düşünceleri ve görüşleri içerisine alan tam bir sistem yapmaktan yoksundur. İslam’ın kapsayıcı doğası ise tek ilahi kaynaktan

³²⁷ Seyyid Kutub, *İslam’da Sosyal Adalet*, çev. Harun Ünal (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2011): 10-11.

³²⁸ A.g.e, s. 11-15.

³²⁹ Khatab, a.g.e, s. 119.

³³⁰ Haddad, a.g.m, s. 71.

beslenen birlik tarafından desteklenmektedir. İnsanlık tek ilahi kaynak olan Allah'ın görüşü, anlayışı, değerleri, meşruiyeti ve hukukuna itaat noktasında birlik sergilediği zaman mükemmelliğine ulaşacaktır. İslami dünya görüşünün bir diğer karakteri olan denge, İslam'ın benzersiz doğasını korumaktadır. Denge, insanın akıllı ve inancı arasında var olan ahenge ilişkindir. Allah'ın vahiy yoluyla insana vaz ettiği inanç sistemini, insanın salt akıl yoluyla kavraması olanaksız olduğundan iman ile akıl arasında kurulan bu denge İslami dünya görüşü açısından merkezi bir öneme sahiptir. İslami dünya görüşü, Allah'ın dünya, hayat ve insanla ilişkisinin olumluluğuna işaret eder. Allah'a itaat, inananın yaşamında olumluluğu besler. İslami dünya görüşü, idealist olmaktan ziyade dünyanın gerçekleri ile uyumludur ve insanlığın gerçekleştirebileceği en yüksek, en mükemmel sistemi kurmayı amaçlar. Sonul olarak İslami dünya görüşünün en temel karakterlerinden biri birlik ya da *tevhid* dir. Allah tarafından peygamberler aracılığıyla insanlara vaz edilen tüm dinlerin kurucu ögesi olan tevhid, İslam'da benzersiz bir konuma sahiptir.³³¹

Kutub, İslamcılığın çağdaş İslam toplumlarının sorunlarına dair cevap olma niteliği taşıyan modern bir siyasal ideoloji olarak formüle edilmesinde en büyük katkıyı yapan isimlerden biridir. Hem entelektüel mirası hem de siyasal aksiyomu ile kendisinden sonraki İslamcı kuşaklarda önemli etkiler bırakmıştır. Nitekim 1966'da Nasır rejimi tarafından Müslüman Kardeşler üyesi olması dolayısıyla idam edilmesi onun salt bir entelektüel olmanın ötesinde fikirlerini pratiğe aktarma noktasındaki hassasiyetinin bir kanıtı niteliğindedir. Kutub'un yaşam deneyimi, ABD'de hayatının bir bölümünü geçirmesi suretiyle kapitalizm özelinde Batılı toplumları tecrübe etmiş olması, geleneksel dini ulemadan olmaması ve laik-akademik bir unvanının bulunması düşüncelerinin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır. Kapitalizm ve komünizm gibi Batılı materyalist sistemlere ve modernliğe yönelttiği eleştiriler, selefi Pakistanlı Mevdudi'nin aksine benimsediği -toplumun ve siyasetin bir bütün olarak radikal bir dönüşümünü salık veren -devrimci İslamcılık ile bir bütünlük arz ederek kendisinin ardından gelen İslamcı hareketlerin devrimci-radikal bir yöntem benimsemelerine entelektüel ve pratik zemin hazırlamıştır.

³³¹ Haddad, a.g.m, s. 73-77.

3.3.3. Ali Şeriatî ve İslami sosyoloji

İran'ın en önemli çağdaş entelektüel figürlerinden biri olan ve İran'da İslam devriminin entelektüel zeminini oluşturan aynı zamanda İslam'a dair düşünceleri ile diğer ülkelerdeki İslamcı hareketleri önemli ölçüde etkileyen Ali Şeriatî, “doğru İslam”ın Hz. Muhammed’in peygamberlik döneminin dışında yaşanmadığını ve Hz. Muhammed dönemindeki İslam’ın devrimci ve ideolojik bir hareket hüviyeti arz ettiğini belirtir. İslam’ın vahiy olunduğu dönemdeki temel amacı, var olan sistemi yok etmek ve yerine adalet temelli bir düzen ikame etmektir. Ancak Hz. Muhammed dönemindeki İslam, konsolidasyon ve yayılma sürecinde siyasal, ekonomik ve kültürel kurumlara dönüştürülmüştür. Şeriatî’ye göre İslam’ın bu formu; dini, kültürel ve siyasal temsilleri ile Hz. Muhammed dönemindeki İslam arasında herhangi bir benzerlik söz konusu değildir. “Bu ideoloji ve devrim [Hz. Muhammed dönemindeki İslam formu] tarihi alana, tarihsel geleneğe, kültüre, medeniyete ve bilimsel gelişme aşamasına geçer fakat ideoloji ve devrim [İslam’ın ilk formu] kaybolur. İbn-i Sina, bilim ve kültür adamı, var olur fakat ideoloji ve devrimin sembolü olan Ebu Zerr kaybolur.”³³² İslam tarihi dahilinde Şeriatî’nin tanımladığı doğru ve devrimci “nebevi İslam” anlayışına karşın Emevi ve Abbasi hanedanlıklarının tahrip olmuş İslam anlayışı günümüze kadar hakim olmuştur. Buna karşın Şeriatî, Ebu Zerr’e mündemiç kıldığı devrimci, ideolojik ve nebevi İslam anlayışının Şia mezhebi tarafından sürdürüldüğünü belirtir.

Şeriatî’nin kurguladığı yalın ve keskin dil, Türkiye’yi de içerisine alan İslam coğrafyasının tümünde İslamcılarının arzularının tercümesi olmuştur. Şeriatî’nin çalışmalarında kullandığı kavramların entelektüel arka planı; Marksizm, fenomenoloji ve varoluşçuluk gibi Batılı düşünce sistemlerinden ödünç alınmıştır. Ervand Abrahamian’a göre Şeriatî, ilhamını İslam kadar Batı felsefesinden de almıştır. Ona göre Şeriatî “hayatını modern sosyalizm ile geleneksel Şia’yı sentezleme, ve Marx, Fanon ve diğer büyük İranlı olmayan düşünürlerin devrimci teorilerini onun çağdaş İranlı çevresine uyarlama görevine adamıştır.”³³³

³³² Shireen T. Hunter (ed), “Islamic Reformist Discourse in Iran Proponents and Prospects”, *Reformist Voices of Islam Mediating Islam and Modernity* (New York: M.E. Sharpe, 2009): 51.

³³³ Ervand Abrahamian, “Ali Shari’ati: Ideologue of the Iranian Revolution”, *MERIP Reports*, sayı 102 (Ocak 1982): 24.

Abrahamian üç ayrı Şeriatî'den söz eder. İlki, teori ve pratik, fikirler ve sosyal güçler, akıl ve insan varoluşuna arasındaki diyalektik ilişkiye ilgi duyan sosyolog Şeriatî'dir. İkincisi, devrimci Şia'nın bürokratik yozlaşma tarafından alt edilemeyeceğine dair iddiayı benimseyen inançlı Şeriatî'dir. Üçüncüsü, kelimelerini dikkatli seçerek kamuya hitap eden hatip Şeriatî'dir.³³⁴

Şeriatî'nin milyonlarca İranlı gencin ideolojik perspektifini dönüştürme noktasında sahip olduğu rol hakkında herhangi bir ihtilaftan söz edilemeyeceğini belirten Asef Bayat, Şeriatî'nin modern sosyal bilimlerden ödünç aldığı “bilimsel” kavramlar vasıtasıyla geleneksel İslami ulemanın yapamadığı şekliyle takipçilerine sağlam ve şiddetli ideolojik anlamlar sunduğunu söyler.³³⁵

Şeriatî'nin en önemli yönü siyasal ve sosyal teorisini; “sınıf sömürüsü”, “sınıf mücadelesi”, “sınıfsız toplum”, “emperyalizm” gibi Marksist kavramsal kategoriler üzerine temellendirmiş olmasıdır. Şeriatî, Marksizm'den ödünç aldığı bu kavramları, İmam Ali, İmam Hüseyin ve Ebu-Zer gibi Şia'nın önem atfettiği *sahabe* lerin öğretileri ile ilişkilendirmiştir.³³⁶

Şeriatî, amacının Kuran ve İslam literatüründen faydalanarak İslam'a dayanan bir din sosyolojisi geliştirmek olduğunu söyler. “Burada söz konusu ettiğim şey, Kuran'ın belirli ayetlerini, Peygamber'in sünnetini veya siyasi, toplumsal, psikolojik ve ahlaki hayat tarzını alıp, sonra da bütün bunları çağdaş bilim aracılığıyla çözümlemek değildir. Benim yaptığım, Kuran'dan, tarih, sosyoloji ve beşeri bilimlerle ilgili bir dizi yeni konu çıkartmaktır. Düşüncemin kaynağı bizzat Kuran veya İslam'dır.”³³⁷

Şeriatî, toplumların tarihsel olarak değişim ve gelişimine dair Kuran üzerine temellenen bir bakış açısı geliştirir. Bu bakış açısı çerçevesinde toplumsal değişim ve gelişimi açıklayan farklı yaklaşımları sorgular. Bunlar arasında toplumsal değişimi tesadüflerle, tarihsel kişiliklerin kahramanlıklarıyla açıklayanlar ve tarihsel materyalizm vardır. Şeriatî'ye göre bu yaklaşımlar, toplumsal değişimin öznesi olarak insanı merkeze almadıklarından başarısızdırlar. Kuran ise bu tür yaklaşımların ötesinde merkezine insanı alır. “Kuran'da hitap edilenler *en-nas* (halk)tır. Peygamber,

³³⁴ A.g.m.

³³⁵ Asef Bayat, “Shariati and Marx: A Critique of an ‘Islamic’ Critique of Marxism”, *Alif: Journal of Comparative Politics*, sayı 10 (1990): 19.

³³⁶ A.g.m, s. 22.

³³⁷ Ali Şeriatî, *İslam Sosyolojisi Üzerine*, çev. Kamil Can (İstanbul: Düşünce Yay., 1980): 49-50.

en-nas'a gönderilmiştir, *en-nas*'a hitap etmektedir, yapıp ettiklerinden dolayı hesaba çekilecek olanlar da *en-nas*'tır."³³⁸

Buradan hareketle Şeriatî şöyle bir açılımda bulunur:

İslam, tarih ve toplumun temel ve şuurlu belirleyicisinin, Nietzsche'nin düşündüğü gibi seçkinler, Eflatun'un ileri sürdüğü gibi Aristokrasi, Carlyle ve Emerson'un inandığı gibi büyük insanlar, rahipler ve aydınlar değil, kitleler olduğunu savunan ilk toplumsal düşünce akımını başlatmıştır.³³⁹

Şeriatî'ye göre tarih yapıcılığının merkezine insanı alan Kuran, bunun yanı sıra toplumların değişim ve gelişimleri üzerinde belirleyiciliğe sahip bir takım kati kanunların olduğunu da belirtir. İşte toplumsal değişim ve gelişime dair uzlaşmaz olarak görülen insanın merkeziliğini ve tabiat kanunlarını bir araya getiren Kuran'ın bu yönü, onun ayırt ediciliğini ortaya koymaktadır.

Şeriatî'nin toplumsal düşüncesinin belirleyici kavramı, İslami terminolojiden ödünç alarak yeniden formüle ettiği *tevhid* dir. Tevhid kavramını yeniden formüle ederek, dini terminolojik bağlamından çıkarır ve toplum düşüncesine uyarlar:

Bütün kâinatı tek bir gücün yarattığına; bu kâinatın tümünün –insanlar, hayvanlar, bitkiler ve cansız varlıklar da dâhil- tek bir hâkimi olduğuna; O'nun dışında bu âleme etki eden, onu çekip çeviren, koruyup kollayan başka bir gücün olmadığına; bütün varlıkları, eşyaları, kişileri, renkleri, cinsleri ve cevherleri tek bir ilahın yarattığına inanan bir topluluk, ister istemez şunu ifade etmiş olur; İlahî varlık, yani bütün kâinatta Allah'ın tek oluşu, ilahî tevhid...³⁴⁰

Şeriatî, bu şekilde formüle ettiği ilahi tevhidin kaçınılmaz olarak beşeri tevhidi beraberinde getirdiğini söyler. “Nasıl ki Allah'ı birlemenin koşulu âlemi birlemek ise; âlemi birlemenin koşulu da insanı birlemektir”³⁴¹ der ve buradan hareketle tüm insanların bir ve eşit olduğunu vurgular.

Ancak tevhidin zorunlu bir sonucu olan beşeri birlik ve tüm insanların eşit olduğu mefhumu, insanlık tarihi boyunca azınlıkta bulunan bir kesimin çoğunluk üzerinde siyasal, hukuki, ekonomik, sosyal bir takım imtiyazlar vasıtasıyla üstünlük kurması sonucunda tahrip olmuştur. “Bir tarafta üstün bir kişiliğe, mayaya, ırka ve kabileye mensup bir sınıf; beri tarafta her türlü üstün meziyetten yoksun bir halk yığını... Bir sınıf ki her zaman için diğer sınıflardan daha üstün ve daha layıktır.”³⁴²

³³⁸ A.g.e, s. 56.

³³⁹ A.g.e.

³⁴⁰ Ali Şeriatî, *Dine Karşı Din*, çev. Doğan Özlük (Ankara: Fecr, 2009): 22.

³⁴¹ A.g.e, s. 22.

³⁴² A.g.e, s. 28.

Şeriatî'ye göre üstün sınıf, geniş halk yığınlarını zor araçları, kontrol altında tuttuğu ekonomik ve sosyal kaynaklar vasıtasıyla tahakküm altında tutabilmektedir. Ancak bu tahakküm, zorla ve maddi kuvvetle idame ettirilemez hale geldiğinde, üstünlerin üstünlüğünü idame ettirebilmeleri için zora dayanmayan, geniş halk yığınları nezdinde mevcut durumlarını meşrulaştırmaya yarayan bir başka araç devreye girmektedir. Bu da *şirk dini* dir. Şirk dini, Şeriatî'nin dini terminolojiden ödünç alarak kendi toplumsal düşüncesi içerisinde yeniden formüle ettiği ve tevhid dininin karşısına konumlandığı bir başka önemli kavramsallaştırmadır. Şeriatî, üstün sınıfın tahakkümü karşısında halkı rızaya yönelten şirk dininin kaynağı olarak ekonomiyi işaret eder. Böylesi bir işleve sahip şirk dini bağlamında, Aydınlanma sonrası düşünürlerin –başta Marx olmak üzere- “din afyondur” şeklindeki önermelerinin gerçeği yansıttığını belirtir.³⁴³

Şeriatî'ye göre tevhid dini ve peygamberleri (İbrâhîmî dinlerin peygamberleri; Hz. Adem'den Hz. İbrahim'e, Hz. Musa'ya, Hz. İsa'ya ve Hz. Muhammed'e değin) karşısında konumlanan şirk dini iki şekilde tezahür etmektedir. İlki, “açık bir biçimde birden fazla ilaha, birden çok mabuda inanan” şirk biçimidir. İkincisi ise tevhid dini peygamberlerinin mevcut eşitsiz düzeni meşrulaştıran ilk şirk biçimini tasfiye etmesinin ardından ortaya çıkan gizli şirk biçimidir. Tevhid dininin peygamberleri karşısında yenilgiye uğrayan mevcut düzenin üstünleri, üstünlüklerini halk üzerinde rıza yoluyla idame ettirmelerini sağlayan çok-tanrılı şirk dini tasfiye olduğundan, tevhid dininin takipçileri gibi gözükmek suretiyle şirk dinini devam ettirirler.

Tevhid dininin peygamberleri, toplumun her kesiminden çok daha fazla acıya, yoksulluğa ve açlığa muhatap olmuşlardır. “Açlığın ne olduğunu gerçek anlamda bedenlerinde ve ruhlarında yaşayarak hissettiler.”³⁴⁴ Şeriatî'ye göre peygamberlerin tebliğ ettikleri tevhid dini;

her zaman ‘yukarıdan aşağıya’ doğru sınıflanan, hakim sınıfın –ki din adamları, ruhaniler, keşişler ve hahamlar da bu hakim sınıfın bir parçasıydı- uydurmasından ibaret olan dine başkaldırmıştır. İşlevi tağuta kulluk olan, tevhidin zıddı ve halk düşmanı bu din... her şeye sahip olan sınıfın elinde, hiçbir şeye sahip olmayan kesimin başını ezmek, onları ikna edip susturmak için her zaman kullanılan bir malzeme, bir alet olmuştur.³⁴⁵

Şeriatî'ye göre tevhid dininin peygamberleri, tevhid dini ve şirk dini arasındaki tarihsel

³⁴³ A.g.e, s. 31.

³⁴⁴ A.g.e, s. 49.

³⁴⁵ A.g.e.

mücadelenin, yani tarihi hareketin kurucularıdır. Buna göre peygamberlerin asıl gayesi dinsizliğe karşı mücadele değil, bizatihi tevhid dininin karşısında küfre, şirk dinine karşı mücadeledir. Burada Şeriati, tevhid dininin tüm peygamberlerine ilahi mesajı getirdikleri toplumların şirk dininin esaslarınca bina edilmiş statükolarını devrimci bir hareketle alt üst etme misyonu yüklemektedir.

İslam'ın sosyolojik bir analizini sunan, insanlık tarihini İslami terminolojiyi Marksizm'in tarihsel determinizmi ile sentezleyerek ezenler ve ezilenler arasında süregiden bir mücadele olarak açıklayan Şeriati, İran İslam devriminin ideoloğu olarak İranlı gençlerin Şah rejimine karşı mobilize olmasında önemli bir rol üstlenmiştir. Kendisi devrimden önce Paris'te İran istihbarat servisinde öldürülmesine rağmen, düşünceleri gençler arasında gün geçtikçe yayılmış, önce İslam devrimine giden süreçte İran'da, ardından tüm İslam coğrafyasındaki İslamcı hareketler üzerinde etkili olmuştur.

Bu bölümde İslamcılığın entelektüel öncüleri olarak düşüncelerine yer verilen üç ismin ortak özelliği, İslam dünyasındaki Batı'nın hâkimiyetine, Batılaşma/modernleşme süreçlerine, seküler-milliyetçi rejim ve seçkinlere karşı İslami bir alternatif ortaya koymalarıdır. Ortaya koydukları İslami alternatif, geleneksel İslam anlayışlarının çok ötesinde İslam'ın çağdaş yorumları üzerine temellenmektedir. Nitekim geleneksel İslami yorumlar ve bu yorumların taşıyıcısı ulema şiddetli bir tenkide tabi tutulmaktadır. Diğer yandan üç isim de, geleneksel ulemanın eğitim tedrisatından ziyade modern eğitim kurumlarında yetişmişler, Batı dillerine, Aydınlanma ve modernliğin değer ve kurumlarına, çağdaş Batılı düşünürlerin çalışmalarına hakimdirler. Bu yüzden Batı'ya yönelttikleri eleştiri, geleneksel, bağnaz ya da gerici olmanın ötesinde iyi kurgulanmış, yer yer modern düşünce ve ideolojilerin yaklaşımları ile sentezlenmiş bir karaktere sahiptir.

4. TÜRKİYE’DE İSLAMCILIK: GELİŞİM VE DÖNÜŞÜM

1970’lerde Mısır, Pakistan ve İran başta olmak üzere Seyyid Kutub, Mevdudi ve Ali Şeriatî gibi isimlerin entelektüel çalışmalarının etkisi ile Müslüman toplumların önemli bir bölümünde Batı’nın İslam dünyası üzerindeki siyasal, ekonomik, kültürel hâkimiyetine ve İslam ülkelerindeki Batı tipi modernleşme süreçlerine karşı gelişme kaydeden İslamcılığın, 1970’lerde ilk İslamcı siyasal partinin kurulmasından itibaren Türkiye’deki gelişimini incelemek bu bölümün temel kaygısıdır. Şüphesiz Türkiye açısından İslamcılığı, 1970’ler sonrasına, Necmettin Erbakan öncülüğündeki Milli Görüş Hareketi ve bu hareketin siyasal partilerine mal etmek yanlış olacaktır. Çünkü Türkiye’de İslamcılığın kökleri 19. yüzyıl ortalarına, Osmanlı modernleşme sürecine dek uzanmaktadır. İslamcılık, Türkiye coğrafyasında 19. yüzyıl sonu, 20. yüzyıl başlarında Osmanlı modernleşme sürecinde ortaya çıkan, üç temel düşünce akımından biridir. Diğerleri ise Osmanlıcılık ve Türkçülüktür. Avrupalı güçlerin Osmanlı İmparatorluğu üzerinde kurduğu ekonomik ve askeri hâkimiyete karşın imparatorluğun kurtuluşu gayesiyle entelektüel mahfillerde gündem oluşturan bu üç fikir akımı, farklı dönemlerde devlet politikası haline gelmiştir.

Bu bölümde İslamcılığın Türkiye’de gelişimine dair Ferhat Kentel’in sınıflandırmasına başvurulacaktır.³⁴⁶ Buna göre Kentel İslamcılığı farklı evrelerde şu şekilde sınıflandırmaktadır:

1. Modernist İslam Dönemi: Bu dönemde İslamcılarının temel hedefi çökmekte olan Osmanlı Devleti’nin kurtarılmasına yöneliktir. İslamcılar tarafından İslam, Osmanlı’nın siyasal ve toplumsal birlikteliğini koruma adına bir bileşke olarak değerlendirilmiştir.

³⁴⁶ Ferhat Kentel, “1990’ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller: Bilgi ve Hikmet, Umran, Tezkire Dergileri”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 6: İslamcılık*, ed. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim, 2005).

2. Geri çekilme ve Tasavvufa Yönelme Dönemi: Cumhuriyetin kurulmasının ardından Kemalistler ve İslamcılar arasında yaşanan mücadelenin neticesinde İslamcılarının yenilgiye uğraması, bu dönemi karakterize etmektedir. Kemalist reformlar neticesinde İslam'ın kurumsal yapılarının tasfiye edilmiş ve Diyanet İşleri Başkanlığı vasıtasıyla devletin kontrolünde resmi bir İslam anlayışı geliştirilmiştir.
3. Merkez-sağ Siyasete Eklemlenme Dönemi (1950-1970): İkinci Dünya Savaşı'nın ardından 1946'da Türkiye'nin çok-partili siyasal sisteme geçmesi, İslamcılığın bu dönemini karakterize etmektedir. İslamcılar, bu dönemde bağımsız bir siyasal aktör olmak yerine Demokrat Parti ve Adalet Partisi gibi sağda konumlanan siyasal partiler vasıtasıyla siyasal alanda temsil kabiliyetine kavuşmuştur. Özellikle Türkiye'de iki köklü İslami hareket olan Nakşibendiler ve Nurcular, sağ partilere aktif desteklerini sunmuştur.
4. İslami Canlanma, Saflaşma ve Mücadele Dönemi (1970-1997): Cumhuriyet Türkiye'sinde İslamcılar ilk kez bu dönemde bağımsız bir siyasal aktör olarak ortaya çıkmışlardır. 1969 yılında ilk İslamcı siyasal parti olan Milli Nizam Partisi kurulmuştur. Diğer yandan tüm Müslüman dünyadaki İslami canlanmanın Türkiye'de de yansımaları bu dönemde hissedilmeye başlanmış ve Seyyid Kutub, Mevdudi ve Ali Şeriatî gibi 1970'li yılların İslami canlanmasına öncülük eden entelektüellerin eserleri Türkçe'ye çevrilmiştir. 1979 İran İslam Devrimi'nin ardından ivme kazanan bu dönem İslamcılığı, asıl etkisini 1990'lı yıllarda göstermiş ve İslamcı bir parti olan Refah Partisi cumhuriyet tarihinde ilk kez 1996 yılında iktidara gelmiştir. Soğuk Savaş dönemi Marksist-sol, Üçüncü Dünyacı ve feminist hareketlerden büyük ölçüde etkilenen bu dönem İslamcı hareket, bir sosyal hareket hüviyetine bürünmüş ve sistem karşıtı bir söylem geliştirmiştir. 28 Şubat 1997 askeri müdahalesi ile Refah Partisi'nin iktidardan uzaklaştırılması ile bu dönem nihayete etmiştir.
5. Uyumlaşma Dönemi (1997-): Günümüz İslamcılığını da içerisine alan bu dönem, İslamcılarının küreselleşmeye, Soğuk Savaş'ın sona ermesi ve komünist bloğun yıkılmasına, postmodernliğe, İslami kesimlerin dönüşümüne, 28 Şubat askeri müdahalesine verdikleri cevap ve geçirdikleri

dönüşüm ile karakterize olmaktadır. Bu dönemde kendi özeleştirisini geliştiren İslamcılık, sistem karşıtı, muhalif ideolojisini terk ederek, modernlik, kapitalizm, küreselleşme ve nihayetinde sistem ile uyumlaşma sürecine girmiştir. Özellikle İslamcıların, neo-liberal serbest piyasa ekonomisi ile uyumlaşması bu dönemin dikkat çekici özelliğidir.

Bu çalışmanın ana konusunu İslamcılığın Türkiye’de 1970’lerden itibaren kaydettiği gelişim ve 2000’lere uzanan süreçte geçirdiği dönüşüm oluşturduğundan ilk üç evreye dair kısa bir anlatı ile yetinilecektir.

Bu bölümün analiz etmek istediği temel husus, 1980’li ve 1990’lı yıllarda İslamcılığın Türkiye’de bir sosyal hareket hüviyetine bürünerek İslamcı bir kimlik inşa etmesi ve toplumsallaşması, kendi karşı-seçkinlerini üreterek yerleşik Kemalist-laik seçkinler ile toplumdaki siyasal, ekonomik, kültürel alanlarda mücadele içerisine girmesidir. Bu analizde Şerif Mardin’in Türkiye’de toplumsal iktidar ilişkilerini analiz eden merkez-çevre ilişkileri paradigmasının sunduğu tarihsel arka plana sadık kalınarak, Pierre Bourdieu’nun post-yapısalcı sosyolojisinin habitus, alan ve sermaye kavramları, bu tarihsel arka planda sunulan mücadeleye uyarlanacaktır.

Bu teorik çerçeve içerisinde Türkiye’de İslamcı hareket, salt siyasal partilere indirgenmeksizin İslamcı hareket içerisindeki her aktörün (siyasal parti, İslami burjuvazi, İslamcı entelektüel ve kadın) ilgili oldukları alanın özgün sermayesi üzerinde karşılarındaki Kemalist-laik seçkinler ile giriştikleri kendi habituslarını hâkim kılma mücadelesi çerçevesinde incelenecektir. Buna göre İslamcılık bir karşı-seçkinler hareketi olarak sahip olduğu İslami habitusu, toplumdaki her alan üzerinde yerleşik seküler habitusa hâkim kılmak isteyen bir sosyal harekettir.

4.1. İslamcı Siyasal Hareket

4.1.1. 1970'lerde İslamcı siyasal örgütlenme: Milli Görüş Hareketi

İkinci Dünya Savaşı'nın ardından Türkiye'nin 1946 yılında çok-partili siyasal sisteme geçmesi ile birlikte İslami kesimler, Demokrat Parti (DP) ve Adalet Partisi (AP) gibi merkez-sağ partilerin önemli bir seçmen tabanını teşkil etmiştir. Özellikle cemaat ve tarikatlar, bu dönemde merkez-sağ partileri temsil edilebilmek adına birer “araç” olarak değerlendirmişlerdir. 1970'de Necmettin Erbakan liderliğinde Türkiye'de ilk İslamcı siyasal örgütlenme olarak Milli Nizam Partisi (MNP) kurulana kadar İslami kesimler, kendi *dünya görüşlerini/ideolojilerini* ifade edecek bir platformdan yoksun kalmışlardır. Ruşen Çakır'ın belirttiği şekliyle “o güne kadar cemaatlerin temel stratejisi önce kendi varlıklarını garanti altına almak, ardından merkezi iktidarın sunabileceği olanakları genel olarak cemaatin, özel olarak cemaat üyelerinin hayrına kullanmaktır. Dolayısıyla bundan önce Cumhuriyet Halk Partisi'nin (CHP) karşısındaki sağ partilere yöneliyorlardı.”³⁴⁷

1969 genel seçimlerine geline süreçte ise İslami cemaatler ile Süleyman Demirel liderliğindeki AP arasında ciddi bir gerginlik yaşıyordu. AP içerisinde yaşanan gerginlik iki boyutluydu. İlki, partinin içerisinde İslami kesimin daha fazla söz hakkı talep etmesinden kaynaklanan güç çatışmasıydı. Çakır'a göre:

MNP kurucuları AP içinde politika yapma ısrarlarını son ana kadar sürdürmüşlerdi. Fakat sorun, parti içinde, güçleri oranında etkili bir iktidara sahip olmak istemelerinden kaynaklanıyordu. Hatta Erbakan'ın asıl niyetinin AP içinde genel başkanlık yarışına girip merkez sağın liderliğine oynamak olduğu yorumları yapıyordu. Bu gerilimlerin sonucunda Süleyman Demirel, Erbakan başta olmak üzere bazı İslamcı kadroları AP'den dışladı. Böylece Türk İslamcıları, ülke siyasi yaşamında kendilerine bağımsız bir alan açma durumunda kaldılar.³⁴⁸

İslami kesimlerin AP'den kopuşunu ve MNP'nin kurulmasını hızlandıran ikinci gerginlik ise ekonomik gerekçelere dayanmaktaydı. AP içerisinde İslami kesimleri partinin bütünü ile karşı karşıya getiren ekonomik gerginlik, kendisini büyük sanayiciler ile küçük ölçekli tüccar ve esnaf arasındaki çatışma olarak gösterdi. Bu bağlamda MNP'nin kuruluşu, burjuva sınıfının fraksiyonları arasındaki mücadelenin

³⁴⁷ Ruşen Çakır, “Milli Görüş Hareketi”, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6: İslamcılık*, ed. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim, 2005): 545.

³⁴⁸ A.g.m, s. 545.

bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Özellikle küçük ve orta ölçekli sermayenin temsilcisi olarak Odalar Birliği Başkanlığı'na seçilen Necmettin Erbakan'ın büyük sermaye gruplarının baskısı sonucunda AP'nin Ticaret Bakanı tarafından polis zoruyla görevden alınması bu çatışmanın bir yansımasıdır. 1969 genel seçimlerinde Konya'dan bağımsız aday olan Erbakan, AP hükümetini, ekonomi politikalarını küçük ve orta ölçekli sermayenin aleyhine, büyük sermaye gruplarının lehine olacak şekilde oluşturduğu için ağır bir dille eleştirmektedir:

Ekonomi mekanizması büyük kentli tüccarlar lehine işlemekte, ve Anadolu tüccarlar kendilerini üvey evlat olarak görmektedirler... Odalar Birliği bir komprador azınlığın aygıtı gibi işlemektedir. Bu büyük örgüt komprador ticaret ve sanayinin kontrolü altındadır. Bu yüzden, öncelikle yönetim kuruluna girmemiz ve Odalar Birliği'ni Anadolu tüccarlara ve sanayicilere hizmet eden bir örgüte dönüştürmemiz gerektiğini düşündük.³⁴⁹

Ali Yaşar Sarıbay, Odalar Birliği içerisinde yaşanan mücadelenin Anadolu'nun küçük ve orta ölçekli sermayesinin Erbakan'ın önderliğinde bir siyasal parti örgütlenmesini gerekli kılan boyutlara ulaştığını belirtir. Ona göre MNP'nin kuruluşunu zorunlu kılan nesnel koşullar, sanayileşen Türk toplumundaki işlevsel bölünmelerin keskinleşmesinin bir sonucu olmasına rağmen; basın ve kamuoyu tarafından MNP, Türkiye'de İslami bir parti olarak nitelendirilmiş ve sahip olduğu hüviyet bu bağlamda öne çıkarılmıştır.³⁵⁰

AP içerisinde yaşanan güç çatışması ve ekonomi kaynaklı gerginliğin sonucunda 26 Ocak 1970'de 18 kişi MNP'yi kurdu. MNP'nin kuruluş aşamasında İslami kesim içerisinde iyi bilinen bir ismin; Nakşibendi Tarikatı'nın en önde gelen kollarından biri olan İskender Paşa Cemaati'nin şeyhi Mehmed Zahid Kotku'nun teşviki etkili olmuştur. Çakır'ın Türkiye'deki İslami oluşumlar üzerine kapsamlı çalışması *Ayet ve Slogan*'dan Mehmed Zahid Kotku'nun MNP'nin kurulma ve programının oluşturulma sürecindeki önemli katkılarını öğrenmekteyiz. Kotku, gündelik siyasetin dışında yer almayı tercih etmekle birlikte İslami kesimin eğitimli gençlerinin devlet kadrolarına yönelmesini teşvik etmiştir. Özellikle Devlet Planlama Teşkilatı'nın (DPT) önde gelen isimlerinin pek çoğu Kotku'nun "eğitim halkalarına" katılmıştır. Nitekim MNP'nin kapatılmasının ardından kurulan bir diğer Milli Görüş Hareketi (MGH) partisi Milli Selamet Partisi'nin (MSP) koalisyon hükümetlerinde yer aldığı dönemlerde elde ettiği

³⁴⁹ Ali Yaşar Sarıbay, *Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası: MSP Örnek Olayı* (İstanbul: Alan, 1985): 98.

³⁵⁰ A.g.e, s. 99; Ali Yaşar Sarıbay, "Milli Nizam Partisi'nin Kuruluşu ve Programının İçeriği", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6: İslamcılık*, ed. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim, 2005): 576.

bakanlıklarda Kotku'nun "rahle-i tedrisinden" geçmiş üniversite mezunu gençleri kadrolaştırdığı Çakır tarafından belirtilmektedir.³⁵¹

Çakır'a göre MNP, "yıllar boyu sağ partiler tarafından oy deposu olarak kullanılmış dindar kesimin, eğitilmiş seçkinleri aracılığıyla siyasal arenada ilk bağımsız yer alışıydı."³⁵² 1969 genel seçimlerine partinin örgütlenmesi yetiştirilemediğinden MNP, Necmettin Erbakan'ın Konya'da bağımsız milletvekili adayı gösterilip seçilmesi örneğinde olduğu gibi TBMM'ye siyasal parti olarak değil bağımsız milletvekilleri aracılığıyla girdi ve temsil edildi. Ancak "milliyetçi-muhafazakâr talep ve temaları her şeyin önüne çıkaran MNP kısa süre içinde acemiliğinin ve tabanındaki heyecanın kurbanı oldu".³⁵³ 1971 askeri müdahalesini takip eden dönemde Cumhuriyet Başsavcılığı MNP'nin 648 sayılı Siyasi Partiler Kanunu'nun sair maddelerine aykırı faaliyetlerde bulunduğunu ileri sürerek partinin kapatılması istemiyle Anayasa Mahkemesi'ne başvurmuştur. AYM de, Cumhuriyet Başsavcılığının iddianamesinde yer alan gerekçeleri onaylayarak 20 Mayıs 1971'de MNP'nin kapatılmasına karar vermiştir.³⁵⁴

Türkiye'de İslamcılığın ilk meşru siyasal temsilcisi olan MNP, kısa ömrüne rağmen kuruluşunun temelinde var olan sosyo-ekonomik koşullara yönelik çözüm önerilerini ve İslamcılığın erken dönem hassasiyeti olan modernleşmeye yönelik ideolojik refleksi sürdürmek suretiyle programına yansıtması itibarıyla öneme haizdir. MNP programının "Esas Gaye" bölümünde partinin, "milletimizin fitratında mevcut olan yüksek ahlak ve faziletin, kuvveden fiile çıkarılması, inkişafını ve cemiyetimize nizam, huzur, içtimai adalet ve vatandaşlarımıza saadet ve selamet getirmesine gaye edildiği" söylenerek "milletimizin geçirdiği büyük tarihi tecrübeler ve kazandığı olgunluk sayesinde, milli ve manevi değerlerimize hanel getirmeden demokratik hukuk nizamı içerisinde manevi maddi kalkınma hareketlerinin" bir sentezini oluşturacağı ve yeniden dünyaya örnek üstün bir medeniyet kuracağı belirtilmektedir.³⁵⁵

MNP'nin toplumsal tabanını; küçük ölçekli iş adamları ve tüccarlar, köylüler ve taşralı

³⁵¹ Ruşen Çakır, *Ayet ve Slogan* (İstanbul: Metis, 2014): 24.

³⁵² A.g.e.

³⁵³ A.g.e, s. 230-231.

³⁵⁴ MNP'nin kapatılmasına ilişkin gerekçeli karar için bkz. Anayasa Mahkemesi, *Anayasa Mahkemesi Kararlar Dergisi*, sayı 9, İkinci Tıpkı Basım (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1991).

³⁵⁵ Sarıbay, a.g.m, s. 577.

esnaf ve zanaatkârlar oluşturmaktaydı.³⁵⁶ Bu toplumsal taban Türkiye'nin sosyolojik yapısı açısından gerçekliğini koruduğundan, siyasal alanda temsilini üstlenen MGH'nin yeni bir siyasal örgütlenmeye gitmesi, AYM'nin MNP hakkında vermiş olduğu kapatma kararına rağmen pek güç olmadı. Nitekim 11 Ekim 1972'de tüccar ve mühendislerin ağırlığını oluşturduğu bir kadro tarafından MSP kuruldu. Kısa süre içerisinde Birinci Büyük Kongre'sine kadar MSP, 42 il ve 300'e yakın ilçede örgütlenme başarısı göstermiş, dahası ilk girdiği seçimler olan 14 Ekim 1973 yüzde 11,8'lik oy oranı ile TBMM'de 48 milletvekili ile ve Senato seçimlerinde ise yüzde 12,3 oy oranı ile Senato'da 3 Senatör ile temsil edilme hakkı kazanmıştır.³⁵⁷

Esas olarak Nakşibendi Tarikatı'na bağlı İskender Paşa Cemaati'nin ve Nur Tarikatı'nın kadrolarının ittifakından müteşekkil MSP, 1973 genel seçimlerinde bir blok olarak köklü İslami cemaatlerin önemli bir bölümünün desteğini kazanmıştır. TBMM'de 48 milletvekili ile temsil hakkı kazanan MSP, 1973 seçimlerinin oluşturduğu meclis aritmetiğinin bir koalisyon hükümetini zorunlu kılması gerekçesiyle "Anahtar Parti" konumundaydı.³⁵⁸

Binnaz Toprak'a göre; "Milli Selamet Partisi'nin ideolojisi İslam ve Batı üzerindeki en az bir yüzyıllık tartışmanın devamıdır. Bu husus üzerindeki ihtilaf için on dokuzuncu yüzyıl ve yirminci yüzyılın başlarında İslamcılar ve Batıcılar arasında çatışma yaşanmıştır. Batıcılar Osmanlı İmparatorluğu'nun modernleşmesi için hem Batı'nın teknolojisine hem de medeniyetine uyum sağlamanın zorunlu olduğunu belirtirken diğer yandan İslamcılar İslami geleneğin korunmasını ve salt Batı'nın teknolojisine uyum sağlanmasını istemekteydi."³⁵⁹ İslami geleneğin korunması talep eden öncü İslamcılar arasında Mehmet Akif Ersoy, Said Halim Paşa ve Şeyh'ül-İslam Mustafa Sabri gibi isimler vardı. Toprak, MSP'nin selefleri gibi Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasının temel gerekçesi olarak Batılılaşma lehine İslam medeniyetinin terk edilmesini gördüklerini belirtir. "Yeniden Büyük Türkiye", "Maddi ve Manevi Kalkınma", "Ağır Sanayi Hamlesi", "Milli, Güçlü, Süratli, Yaygın Kalkınma", "Ahlak, Saadet, Maneviyat" gibi MSP'ye ait sloganlarda görüleceği üzere

³⁵⁶ Cihan Tuğal, *Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*, çev. Ferit Burak Aydar (İstanbul: Koç Üniversitesi, 2011): 57.

³⁵⁷ Çakır, a.g.e, s. 231.

³⁵⁸ A.g.e, s. 232.

³⁵⁹ Binnaz Toprak, "Religious Right", *The Modern Middle East*, ed. A. Hourani, P. S. Khoury ve M.C. Wilson (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1993): 636.

Türkiye'nin ekonomik, sosyal, bilimsel ve sanatsal alanda kalkınabilmenin kaynaklarını İslami köklerinde bulması gerekmektedir. Türkiye büyük bir güç olmak için İslam'a ve onun inşa ettiği medeniyete yüzünü dönmelidir.

MSP, sanayileşme ve kültürün ilginç bir “sembiyozunu” ortaya koymuştur. İslam'a hızlı bir sanayileşme sürecinde ortaya çıkan olumsuzlukları giderici psikolojik bir mekanizma işlevi yüklenmiştir. Materyalizm üzerine temellenen kapitalist sanayileşme modeli toplumsal travmalara neden olduğundan eleştirilmekte ve sanayi toplumunun bireyleri atomize eden sonuçlarından kaçınmak adına İslam'ın kardeşliği ve karşılıklı yardımlaşmayı vaaz eden yaklaşımı öne çıkarılmaktaydı. Cihan Tuğal'a göre MSP'nin devlet kontrolü altında toplumsal olarak özel girişimlere dayanan “ağır sanayileşme” programı, 1973 genel seçimleri sonucunda CHP ve MSP koalisyon hükümetinin kurulmasına katkı sunmuştur. MSP'nin CHP ile koalisyon protokolü, İslam, sekülerizm, toplum ve devlet arasındaki ikilemler üzerine benimsedikleri tarihsel analizlerin farklılığına rağmen sol yönelimli sekülerler ile İslamcılarının popülist sosyo-ekonomik programının her iki partiyi nasıl bir araya getirdiğini göstermektedir.³⁶⁰ 1. Ecevit Hükümeti Koalisyon Protokolü (CHP-MSP)³⁶¹ neticesinde 26 Ocak 1974'de CHP-MSP koalisyonu fiilen ülkeyi yönetmeye başlamıştır.

1974 tarihinde Kıbrıs Barış Harekatı'nı düzenleyen koalisyon hükümetinin tarafları arasında 1971 askeri müdahalesi neticesinde tutuklanan solcuların affedilmesine dair kanunun hazırlık sürecinde önemli bir ayrılık meydana geldi. “Genel Af Kanunu” görüşmeleri sırasında MSP'ye mensup milletvekillerinin bir bölümü, 141 ve 142. maddeden mahkum olanların affedilmesine dair tasarının meclis genel kurulunda kabul edilmesini engelledi. Buna ek olarak Bülent Ecevit'in Kıbrıs Barış Hareketi'nin sağladığı toplumsal destekten erken seçim kararı olarak faydalanmak istemesi ve parti tabanından MSP ile yapılan koalisyona yönelik eleştirilerin artması, koalisyon hükümetinin 17 Kasım 1974'te dağılmasına neden oldu. Cumhuriyet Senatosu Kontenjan Üyesi Mahmut Sadi Irmak tarafından kurulan Irmak Hükümeti'nin yaklaşık dört aylık faaliyetinin ardından 31 Mart 1975'de AP lideri Süleyman Demirel

³⁶⁰ Tuğal, a.g.e, s. 43.

³⁶¹ Protokolün ayrıntıları ve hükümet programı için bkz. *I. Ecevit Hükümeti Koalisyon Protokolü (CHP-MSP)*, http://www.tbmm.gov.tr/kutuphane/e_kaynaklar_kutuphane_hukumetler.html (Erişim Tarihi: 08 Ocak 2015).

öncülüğünde AP, MSP, Cumhuriyetçi Güven Partisi (CGP) ve Milliyetçi Hareket Partisi'nin (MHP) yer aldığı Birinci Milli Cephe olarak adlandırılan IV. Demirel Hükümeti kuruldu. Yeni hükümet, sağ-sol çatışmasının yoğunlaştığı bir dönemde adından da anlaşılacağı üzere CHP ve çatışmanın tarafı olan sol hareketlere karşı sağ partilerce kurulmuştur. Partiler, Koalisyon Protokolü'nde "milli ve manevi değerlere bağlı ve saygılı" olduklarının ve milletin "birliği" ve devletin "bütünlüğünü iç kavgalarla yok etmek isteyen her türlü yıkıcı faaliyetin karşısında" olduklarının altını önemle çizmişlerdir.³⁶² Elbette burada yer alan "yıkıcı faaliyet"lerin kaynağının sol hareketler olduğu açıktır. MSP, her ne kadar ilk hükümet deneyimine nazaran 1. MC'de daha az etkili olsa da AP'den sonra koalisyonun büyük ortağı vasfına sahip olmuş ve bu çerçevede sahip olduğu bakanlıklar vasıtasıyla kadrolaşma faaliyetlerini sürdürmüştür. Sonunda ise AP, CHP ile anlaşarak 1977'de erken genel seçim kararı almıştır.³⁶³

5 Haziran 1977'de yapılan genel seçimlerin ardından MSP, yüzde 8,6'lık oy oranı ile 24 milletvekiline sahip olmuştur. 1973 genel seçimlerine nazaran oy oranında ve temsilci sayısında düşüş olmasına rağmen MSP "anahtar parti" olma vasfını sürdürmüş ve Ecevit'in kurduğu azınlık hükümetinin güvenoyu alamaması sonucu 21 Temmuz 1977'de Süleyman Demirel'in liderliğinde AP, MSP ve MHP'nin yer aldığı 2. MC olarak bilinen V. Demirel Hükümeti'nin ikinci büyük ortağı olarak koalisyon hükümetinde yer almıştır.³⁶⁴ Ancak 2. MC'nin ömrü kısa süreli olmuş ve hükümetin dağılmasını takip eden süreçte ülke, hükümet bunalımları ve azınlık hükümetleriyle birlikte 12 Eylül 1980 darbesine gelmiştir.

Askeri yönetim, MSP'nin Konya teşkilatının İsrail'in Kudüs'ü başkenti ilan etmesini protesto etmek amacıyla 6 Eylül 1980'de Konya'da düzenlediği "Kudüs'ü Kurtarma Mitingi" dolayısıyla MSP'li yöneticileri sıkıyönetim mahkemesinde yargılatmıştır. Nitekim Konya'da düzenlenen mitingin bazı şiddet olaylarını tetiklemiş olmasının 12 Eylül darbesinin gerekçelerinden biri olduğu, Genelkurmay 2. Başkanı Orgeneral Haydar Saltık tarafından 29 Ekim 1980'de yapılan bir basın toplantısında dile

³⁶² *IV. Demirel Hükümeti Koalisyon Protokolü (AP-MSP-MHP-CGP)*, <http://www.tbmm.gov.tr/hukumetler/KP39.htm> (Erişim Tarihi: : 08 Ocak 2015).

³⁶³ Çakır, a.g.e, s. 233.

³⁶⁴ *Türkiye Büyük Millet Meclisi Genel Seçimleri*, http://www.tbmm.gov.tr/develop/owa/secim_sorgu.secimdeki_partiler?p_secim_yili=1977 (Erişim Tarihi: 08 Ocak 2014).

getirilmiş ve “Konya mitingi 12 Eylül’e gelinmesinde bardağı taşıran son damla olmuştur” değerlendirmesi yapılmıştır. MSP mensupları, sıkıyönetim mahkemesinden beraat etmelerine rağmen örgütsel olarak büyük bir darbe yemiş ve generallerin ülkeyi zor kullanarak getirdiği “Atatürkçü barış ve kardeşlik ortamı”, ideolojik olarak da MSP kadrolarını zor durumda bırakmıştır.³⁶⁵

1970’li yıllarda İslamcılarının ilk meşru siyasal temsilcileri olarak kurulan iki parti; MNP ve MSP’nin kuruluşuna ve 12 Eylül 1980 darbesine kadar süren siyasal yaşamlarına dair kısaca değindikten sonra her iki partiyi de kuran Milli Görüş Hareketi üzerine odaklanabiliriz.

MGH’nin lideri Erbakan, Türkiye’de üç temel görüşün olduğunu belirtmiştir. Bunlar; “milli”, “liberal” ve “sol” görüşlerdir. Liberal ve sol görüşler, Türk toplumunun kültürel ve tarihi özgünlüğü ile bağdaşmayan “ithal” edilmiş ideolojilerken bunlar arasından salt milli olanı, yerli bir alternatiftir.³⁶⁶ Türk siyasal yaşamında pek çok siyasal parti; MNP, MSP, Refah Partisi (RP), Fazilet Partisi (FP) ve Saadet Partisi (SP) ile temsil edilen Milli Görüş, “dini olan ile dini olmayanın özel bir sentezidir ve geleneksel İslam ile modernliği siyasal alanda uzlaştırma girişimini temsil eder.”³⁶⁷ Ayrıca yukarıda Toprak’tan alıntılandığı şekliyle; Milli Görüş ideolojisi, İslam ve Batı arasındaki yaklaşık bir yüzyıllık mücadelenin devamı niteliğindedir ve bu nitelik, Milli Görüş’ün tarih okumasını da şekillendirmiştir. Nihayetinde Milli Görüş, ilk İslamcılar ile benzer bir şekilde Osmanlı İmparatorluğu’nun yıkılmasından sorumlu olarak İslami değerlerin terk edilmesini gösterir. Türkiye’nin siyasal, ekonomik ve sosyal alanda gerçek bir gelişme kaydetmesi için Milli Görüş’e göre maddi ve manevi kalkınma bir arada olmalıdır. Nitekim seküler seçkinler, maneviyat ve maddi gelişme arasındaki bağı kopardıklarından dolayı eleştirilir. Ahmet Yıldız’a göre “Erbakan’ın entelektüel kaynakları ve endüstriyel bağları ve onun ortakları kalkınmacı diskur içerisinde oturan geleneksel Sünni İslami kültür ve tasavvufi dünya görüşünün ilginç bir alaşımını” oluşturur. Milli Görüş’ün tarihe yönelik kahramanca yaklaşımı, “şanlı geçmişi” anması ve çağdaş sorunların çözümüne dair sürekli tarihi referans göstermesi “Yeniden Büyük Türkiye” sloganında ifade edilmiştir. Bu, “İslam milliyetçiliği” üzerine temellenen

³⁶⁵ Çakır, a.g.e, s. 235.

³⁶⁶ Necmettin Erbakan, *Milli Görüş* (İstanbul: Dergah, 1975): 25.

³⁶⁷ Ahmet Yıldız, “Politico-Religious Discourse of Political Islam: The Parties of National Outlook”, *The Muslim World*, sayı 93 (2003): 189.

kalkınma odaklı bir perspektiftir ve Milli Görüş için manevi gelişim, maddi kalkınma sürecinde göz ardı edilemez bir role sahiptir. Yıldız, Milli Görüş’ün maddi ve manevi kalkınmayı bir arada gerçekleştirme hedefini, Bediüzzaman Said Nursi’nin peygamberlerin sahip olduğu nitelikleri tanımlamak adına kullandığı iki-kanatlı anlamına gelen *zülcenaheyn* kavramı ile açıklamaktadır.³⁶⁸

MGH’nin sahip olduğu “milli” sıfatı, hareketin İslamcılıktan ziyade MHP’ye yakın milliyetçi-muhafazakâr bir çizgide bulunup bulunmadığı tartışmasına neden olmuştur. Yıldız’a göre Milli Görüş’ün “dini milliyetçi” partilerinin “milli” kelimesine ikili bir anlam yüklenmek suretiyle meşrulaştırıldığını belirtmektedir. Milli kelimesi, metinsel olarak ulusal olanı çağrışırsa da asıl ima edilmek istenen kelimenin Arapça etimolojisindeki anlamı olan “dini” dir. MGH, Türkiye’de dini kimliğin siyasal alanda kullanımı yasalar ile yasaklandığından İslami siyasal görüşünü, *Milli Görüş* ile tanımlamak durumunda kalmıştır. Burada kullanılan “milli” sıfatı, MGH’nin İslami siyasal kimliğini vurgulamak için bir şemsiye görevi üstlenmiştir.³⁶⁹ Sarıbay da benzer şekilde “milli” sıfatının kullanımının milliyetçi bir anlam içermekten ziyade kelimenin Arapça kökenine göndermede bulunularak İslam milletini ifade ettiğini belirtir.³⁷⁰ Nitekim 1977 genel seçimlerinden önce seçim kampanyalarında Türkiye’de siyasetin solcular ve sağcılar arasında ikiye bölündüğünü ifade eden Süleyman Demirel, bunların arasında “bir de ne solcuyum ne de milliyetçiyim” diyenler bulunduğunu söyleyerek MSP’ye şu şekilde bir göndermede bulunmuştur:

MSP, milliyetçi değildir. Ne idüğü belirsizdir. Milli Görüş diye bir şey ortaya koydular. Bu, safsatan ibarettir. MSP’ye verilmiş oylar, CHP’ye verilmiş sayılır.³⁷¹

Milli Görüş’ün İmam Hatip okullarının kurulması özelinde dini eğitimin yaygınlaştırılmasına dair politikaları, manevi kalkınma ideolojisinin önemli bir bileşenini oluşturur. Sarıbay, maddi ve manevi kalkınmayı ideolojisinde temellendiren MSP’nin özellikle Milli Cephe koalisyon hükümetleri döneminde ideolojik tutarlılığını sürdürdüğünü ve MSP’nin manevi kalkınma adına eğitim alanında temel politikası olan İmam Hatip okullarının sayısını artırma hususunun koalisyona taraf partiler arasında gerginliğe yol açan konulardan biri olduğunu belirtir. “MSP’nin

³⁶⁸ Yıldız, a.g.m, s. 189.

³⁶⁹ A.g.m, s. 201.

³⁷⁰ Sarıbay, “Milli Nizam Partisi’nin Kuruluşu ve Programının İçeriği”, s. 581.

³⁷¹ A.g.m, s. 589.

manevi kalkınma alanında ise İmam-Hatip okullarını Kuran kurslarını hızlı bir şekilde yaygınlaştırmasını da, kendi ideolojik doğrultusundaki siyasal toplumsallaştırma politikası olarak algılamak gerekmektedir.”³⁷²

Milli Görüş ideolojinin bir diğer ölçütü maddi kalkınmaya ilişkindir. Bu husus, 1970’li yılların Milli Görüş partilerinin sloganlarında “ağır sanayi hamlesi” olarak sıklıkla dile getirilmiştir. Sarıbay’a göre MSP, temsil ettiği küçük-orta ölçekli sermayenin bu hamleyi gerçekleştirebilecek yeterlilikten yoksun olduğunun bilincinde olduğundan sanayileşmede öncülük görevini devlete yüklemiş ve bunu “sanayide devlet” sloganı ile dile getirmiştir.³⁷³ Haldun Gülalp, MSP’nin ağır sanayileşmeyi sağlamak için devlet girişiminin gerekliliğine vurgu yapması ile 1970’li yıllardaki diğer partilerden ayrıştığını belirtir. MSP, sanayileşmeyi Türkiye’nin siyasal ve ekonomik açıdan bağımsızlaşması için en önemli öncelik olarak değerlendirmiştir. Gülalp’a göre MSP’nin üzerinde önemle durduğu ağır sanayi, 1960’lı ve 1970’li yıllarda Üçüncü Dünya için bir “dogma” niteliğindeydi ve MSP, kendi ideolojisi çerçevesinde bu hususu başarılı bir şekilde ortaya koymuştur. Milli Görüş, “ ‘geniş-tabanlı özel sektör’ konsepti sayesinde devletin liderliğindeki ağır sanayileşme projesini [toplumsal] desteğinin dayanağı küçük-işletmeler ile eklemlenmeyi önermekteydi.”³⁷⁴

4.1.2. Refah Partisi

MSP’nin 12 Eylül 1980’de gerçekleştirilen askeri darbe ile kapatılmasının ardından Refah Partisi, 19 Temmuz 1983’te MGH’nin bir diğer partisi olarak kurulmuştur. Milli Güvenlik Konseyi (MGK) tarafından kurucularının veto edilmesi sebebiyle siyasal partiler kanunun öngördüğü teşkilatlanmayı gerçekleştirememiş ve 1983 genel seçimlerine katılamamıştır. MGH’nin lideri Erbakan darbenin ardından 10 yıl süreyle siyasetten yasaklandığından partinin genel başkanı olamamış, bu görevi Ahmet Tekdal yürütmüştür. Parti, ilk olarak 1984’te yerel seçimlere katılmış, oyların yüzde 4,4’ünü alarak Urfa ve Van belediye başkanlıklarını kazanmıştır. Ardından 1986’da 11 ilde yapılan milletvekili ara seçimlerine katılmış ve yüzde 4,7 oy alabilmiştir. RP açısından

³⁷² A.g.m, s. 590. Sarıbay, Milli Görüş ideolojisinin beş “ana hedef” üzerine temellendiğini belirtir. Bunlar; “iç barış”, “devlet-millet kaynaşması”, “yeniden büyük Türkiye meş’alesi”, “manevi kalkınma” ve “maddi kalkınma”dır. Sarıbay, *Türkiye’de Modernleşme, Din ve Parti Politikaları*, s. 111-115.

³⁷³ A.g.m, s. 590.

³⁷⁴ Haldun Gülalp, “Political Islam in Turkey: The Rise and Fall of The Reah Party”, *The Muslim World* 89, sayı 1 (1999): 26-27.

önemli gelişme, 1987’de yapılan halk oylaması ile gerçekleşmiştir. Bu halk oylamasında, darbenin ardından siyaset yasağı getirilen eski siyasi parti liderleri; Bülent Ecevit, Süleyman Demirel ve Necmettin Erbakan’ın siyaset yasağı kaldırılmıştır. Bunun ardından Erbakan, RP genel başkanlığına seçilmiştir. Erbakan liderliğinde 1987 genel seçimlerine katılan parti, oyların yüzde 7,2’sini almış, ancak ülke genelindeki yüzde 10 seçim barajını aşamadığı için milletvekili çıkaramamıştır. 1989 yerel seçimlerinde ise yüzde 9,8 oy alan parti, hem oylarını arttırmış hem de Kahramanmaraş, Sivas, Şanlıurfa ve Konya illerinin belediye başkanlıklarını kazanmıştır.³⁷⁵

1991 genel seçimleri, hem Türkiye hem de RP açısından önemli bir değişimi beraberinde getirmiştir. Bu seçimlerde 1980’lerde Turgut Özal liderliğinde Türkiye’nin dönüşümüne damgasını vurmuş olan Anavatan Partisi (ANAP) yüzde 24 oy oranıyla 115 milletvekili çıkarmış, böylece iktidarını kaybetmiş ve mecliste ikinci parti durumuna düşmüştür. Süleyman Demirel liderliğinde Doğruiyol Partisi (DYP), yüzde 27 oy oranıyla 178 milletvekili çıkararak birinci parti olmuş, Erdal İnönü liderliğinde Sosyal Demokrat Halkçı Parti (SHP) yüzde 20,8 oy oranıyla 88 milletvekili çıkararak üçüncü parti olmuştur. Seçim sonuçlarına göre hiçbir parti, tek başına hükümeti kuracak meclis çoğunluğuna sahip olamadığından DYP-SHP arasında yapılan anlaşmayla koalisyon hükümeti kurulmuştur.

1991 seçimlerine Milliyetçi Çalışma Partisi (MÇP)³⁷⁶ ve Islahatçı Demokrasi Partisi (IDP)³⁷⁷ ile yaptığı üçlü ittifakla giren RP, yüzde 16,9 oy oranıyla dördüncü parti olmuş ve mecliste 62 sandalye kazanmıştır. 1991 genel seçimleri ile meclise giren RP’nin asıl yükselişi, 1994 yerel seçimlerinde olmuştur. Bu seçimlerde oyların yüzde 19,14’ünü alan RP, seçim sonuçlarına göre Türkiye genelinde ANAP ve DYP’nin ardından üçüncü parti olmakla birlikte İstanbul ve Ankara Büyükşehir Belediye Başkanlıkları da dahil, 28 ilin belediye başkanlığını kazanmıştır.

Siyasal istikrarsızlık ve ekonomik kriz ortamında 1995 genel seçimlerini giden Türkiye açısından bu seçimin sonuçları bir ilki teşkil etmiştir. Seçim sonuçlarına göre

³⁷⁵ Partilerin oy oranlarına Yüksek Seçim Kurulu’nun internet sitesinden ulaşılmıştır. Bunun için bkz. <http://www.ysk.gov.tr/>.

³⁷⁶ 12 Eylül darbesi ile kapatılan Milliyetçi Hareket Partisi’nin yerine kurulmuş, 1993’te isim değişikliğine giderek tekrar MHP olmuştur.

³⁷⁷ Bugünkü milliyetçi-muhafazakar Millet Partisi’nin (MP) geçmişteki adıdır.

oyların yüzde 21,4'ünü alan RP, 158 sandalye ile birinci parti; oyların 19,6'sını alan ANAP, 132 sandalye ile ikinci parti ve oyların yüzde 19,2'sini alan DYP, 135 sandalye ile üçüncü parti olmuştur. Birinci parti olan RP, hükümeti tek başına kurması gereken çoğunluğu yakalayamadığından, ANAP ile koalisyon hükümeti kurmak için görüşmelere başlamıştır. Ancak görüşmeler başarısızlıkla sonuçlanmış, ardından ANAP ve DYP arasında, Demokratik Sol Parti'nin (DSP) de desteği ile ANAYOL olarak bilinen azınlık koalisyon hükümeti kurulmuştur. Bunun üzerine RP, güven oylamasının Anayasanın 96. maddesine göre geçersiz olduğu iddiasıyla Anayasa Mahkemesi'ne başvurdu. AYM, güven oylamasını iptal etse de yeni bir oylamaya gerek olmadığı yönünde karar verdi. Ardından RP, Başbakan Mesut Yılmaz hakkında gensoru önergesi verdi. Nihayetinde Yılmaz, gensorunun görüşülmesini beklemeden istifa etti. Yılmaz'ın istifasında DYP lideri, Tansu Çiller ile aralarındaki siyasal mücadelenin etkili olduğu bilinmektedir. Özellikle Koalisyon Protokolü'nde belirtildiği şekliyle başbakanlığın dönüşümlü olarak iki parti lideri arasında el değiştirmesi öngörülse de Yılmaz'ın temel amacı Çiller'in başbakanlık görevini üstlenmesini engellemektir.³⁷⁸ Bu nedenle Yılmaz, koalisyon ortağı olduğu DYP lideri Çiller'in ailesi hakkındaki yolsuzluk iddialarının araştırılmasına yönelik bir irade gösterdi. Çiller'in ailesi hakkındaki yolsuzluk iddialarını gündeme taşıyarak Yılmaz, Çiller'in DYP liderliğinden düşmesini ve DYP içerisinde bir çatlak oluşmasını amaçlamaktaydı. Yılmaz, Çiller hakkındaki yolsuzluk iddialarını kapsayan belgeleri RP'ye sızdırdı. Ancak RP, bunları Çiller aleyhine kullanmak yerine koalisyon hükümetine saldırmak için kullandı ve iddiaların soruşturulması için mecliste özel bir soruşturma komisyonu kurulmasına dair önerge verdi. İddialar, kamu elektrik dağıtım şirketi olan TEDAŞ, özel bir otomotiv şirketi olan TOFAŞ ve Çiller'in kocası Özer Çiller üzerine yoğunlaşmaktaydı. Nihayetinde Çiller, meclis soruşturma komisyonunca suçlu bulundu. Ancak Çiller'in AYM'de yargılanması için meclis genel kurulunun salt çoğunluk ile karar vermesi gerekiyordu. Aynı dönemde AYM, koalisyon hükümetinin güven oylamasının geçersiz olduğuna karar verdi. Yılmaz'ın istifası ve Çiller'in partisini koalisyondan çekmesi üzerine yeni bir hükümet kurulması adına Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel hükümeti kurma görevini Necmettin

³⁷⁸ ANAP-DYP arasındaki Koalisyon Protokolü için bkz. *II. Yılmaz Hükümeti Koalisyon Protokolü (ANAP-DYP)*, <http://www.tbmm.gov.tr/hukumetler/KP53.htm> (Erişim tarihi: 03.05.2015).

Erbakan’a verdi ve RP ile DYP arasında yürütülen müzakerelerin ardından REFAH-YOL olarak bilinen Türkiye Cumhuriyeti’nin 54. Hükümeti olan Erbakan Hükümeti kuruldu. RP-DYP koalisyonun kurulmasında Çiller’in hakkındaki yolsuzluk iddialarından ve AYM’de yargılanmaktan kurtulmak istemesinin etkili olduğu bilinen bir gerçektir. Nitekim Çiller’in AYM’de yargılanması için meclis genel kurulunda yapılan oylamada RP, yargılamanın aleyhine oy kullanmıştır.³⁷⁹

Bu dönemde iki merkez-sağ parti ANAP ve DYP liderleri Yılmaz ve Çiller arasındaki siyasal “kavga” RP için bir fırsat aralığı olmuştur. Nihayetinde 28 Haziran 1996’da Türkiye Cumhuriyeti’nde ilk kez İslamcı bir lider olan Erbakan, başbakan olmuştur. Yavuz’a göre RP’nin iktidar olması, Türkiye’de İslami kesimler açısından kamusal alandan dışlanmışlığın ve devlet tarafından yok sayılmanın sonu anlamına gelirken, ekonomik kaynaklar üzerinde kontrol sahibi olan Kemalistler açısından ise Cumhuriyet projeleri için “en karanlık anı” teşkil etmekteydi.³⁸⁰

Yavuz, RP’nin güçlenmesinin ana sebeplerinden biri olarak 1980’lerde Türkiye’nin serbest ticaret politikalarından kaynaklanan ekonomik büyümesini gösterir. Buna göre küçük ve orta ölçekli sermaye; sanayiciler, tüccarlar, esnaflar, müteahhit ve lokantacılar, geçmiş dönemin büyük sermayeye avantaj sağlayan devletçi ekonomi politikalarına karşın Özal’ın liberal ve dışa açılmacı politikalarını güçlü bir şekilde desteklemiştir. Ayrıca bu kesimler, geleneksel olarak cumhuriyetçi siyasal seçkinler ile yakın ilişkileri olan büyük sermayeye karşı kamuoyunu harekete geçirmek adına İslami semboller, etik ve piyasa değerlerini benimsemişlerdir. Yavuz’a göre bu kesimlerin kendilerini İslami kimlik ile özdeşleştirmelerinin sebebi, siyasi merkezin ve bununla ilişkili olarak büyük sermayenin kendisini Batılı ve laik değerler ile özdeşleştirmiş olmasıdır. İslami burjuvazinin yan sıra, İslami kimliğin pek çok insan açısından yeniden kabul edilir olması RP’nin başarısında etkili olmuştur. Yavuz, bunu “kişisel İslam”ın gelişimi olarak değerlendirmektedir. RP, bu iki gelişmeyi kendisi açısından toplumsal desteğe tahvil etmek suretiyle başarılı olmuştur.³⁸¹

Toprak, RP’nin yükselişine dair Şerif Mardin’in merkez-çevre ilişkileri paradigması çerçevesinde argümanlar üretir. Toprak’a göre erken cumhuriyet döneminde

³⁷⁹ M. Hakan Yavuz, *Islamic Political Identity in Turkey* (Oxford ve New York: 2003): 241.

³⁸⁰ A.g.e, s. 241.

³⁸¹ A.g.e, s. 215-216.

Kemalistlerce uygulanan radikal laisizmin iki önemli sonucu olmuştur. İlki, cumhuriyetin laikleşme programı ile Aydınlanma düşüncesinin akıl ve ilerleme fikirleri üzerine kurulu bir cumhuriyet anlayışına sahip ve İslam'ın kamusal görünürlüğünü laik cumhuriyete karşı saldırı olarak algılayan; entelektüelleri, bürokrasiyi, profesyonel grupları, iş adamlarını, yargı, medya ve hepsinden önemlisi orduyu içerisine alan bir grup yaratılmıştır. Mardin'in tezine göre merkezi oluşturan bu grup, İslam'ın kamusal alanda herhangi bir görünüm kazanmasına karşı sürekli teyakkuzdadır. İkincisi ise cumhuriyetle birlikte siyasal merkezden, sosyal statü ve prestijden dışlanan gruplardır. Toprak'a göre Türk toplumunun seküler ve İslamcılar olarak bu şekilde bölünmesi, 1980'den sonra kentli yoksulların İslamcıların safına katılmasıyla siyasal kutuplaşmayı ciddi şekilde arttırmıştır.³⁸² Özbudun, RP ile birlikte merkez-çevrenin Türkiye'nin toplumsal bölünmesi üzerinde yeniden belirleyici hale geldiğini söyler. Bu bölünmede, RP merkeze karşı çevresel muhalefetin başlıca temsilcisi haline gelmiştir.³⁸³

Toprak'a göre Erbakan hükümeti, ülkeyi seküler ve İslamcılar arasında bölen bir siyasal krizi harekete geçirmiştir. Bu bağlamda Toprak, 28 Şubat'a giden süreçte RP'nin toplumun seküler sektörlerinde kendisine yönelik sivil bir karşı çıkışa neden olan "anti-laik" söylem ve uygulamalarına işaret eder.³⁸⁴ Ona göre 28 Şubat müdahalesinde ordunun yanı sıra, RP'nin seküler kesimlerde uyandırdığı rahatsızlık büyük rol oynamıştır. Bunun nedeni ise RP liderlerinin yönetimdeki deneyim eksiklikleri sonucunda demokratik sistemde siyasal eyleme ilişkin sınırları kavrayamamış olmalarıdır. Toprak'ın böylesi bir argümanla 28 Şubat müdahalesinde askerlerden daha çok RP liderlerinin söylemlerine rol biçmesi, onun demokrasi ile laiklik arasında kurduğu zorunlu korelasyonun bir yansımasıdır. Buna göre Müslüman çoğunluğa sahip bir ülkede, demokrasi ve İslam arasında bir uyum aranıyorsa bunu sağlamanın yegane yolu devletin din ve kamusal hayatı birbirinden ayırmasıdır. Böylece laiklik, demokratik sistemde siyasetin sınırlarını belirlemekte ve laiklik karşıtı söylemler demokrasiye karşıtlık ile özdeşleşmektedir.

³⁸² Binnaz Toprak, "Islam and Democracy in Turkey", *Turkish Studies* 6, sayı 2 (2005): 170-171.

³⁸³ Özbudun, *Türkiye'de Parti ve Seçim Sistemi*, s. 46.

³⁸⁴ Toprak, a.g.m, s. 172. Toprak, RP'nin iktidar olduğu dönemde başörtülü olmayan kamu çalışanlarına yönelik zorlamalar ile karşılaştığını, RP'nin ilçe belediyesi Beyoğlu'nda alkol servisi yapan restoranlara baskı yapıldığını ve bunların toplumun seküler kesimlerinde RP'ye karşı sivil bir protestoyu harekete geçirdiğini iddia eder.

Gülalp, 1960 ve 1970’lerde ulusal kalkınma üzerine kurulu işçi ve burjuvazi arasındaki sınıf ittifakının çözülmesi ve devletin refah politikalarını sürdürmedeki isteksizliğinin bir ürünü olarak ortaya çıkan bireyciliğe karşı RP’nin dayanışma ağları etrafında yeni bir kimlik ve birlik platformuna öncülük ettiğini belirtir.³⁸⁵ Bu bağlamda Gülalp, RP’nin taşra kentlerinin küçük burjuvazisinden, genç orta-sınıf profesyonellerden ve öğrencilerden, büyük kentlerin marjinalleştirilmiş yoksul kesimlerinden oluşan sınıf tabanına odaklanır. Buna 1980’lerde gelişme kaydeden, yeni fakat hızla büyüyen bir iş adamları sınıfı da eklenmiştir. Bu çerçevede Gülalp’ın temel tezi, RP’nin MNP ve MSP’nin aksine 1990’larda gösterdiği başarının değişen sınıf tabanında aranması gerektiğidir. Ona göre RP’nin seçim başarılarındaki kilit unsur, 1970’lerde sosyal demokratların etkili olduğu kent çevresindeki yoksulları kendi sınıf koalisyonu içerisine dahil etmesi ve yoksullar ile yeni bir toplumsal grup olarak gelişen İslami burjuvazi arasında denge kurabilmesidir.³⁸⁶

Ziya Öniş, ekonomik ve kültürel alanda yaşanan küreselleşmenin hem gelişmiş hem de gelişmekte olan ülkelerde siyasetin yerleşik aktörleri üzerinde olumsuz etkileri olduğuna işaret eder. Özellikle küreselleşmeye eşlik eden iletişim ve bilgi teknolojilerindeki gelişim, ulus-devletin kendi siyasal sınırları dahilindeki hâkimiyetini sarsmaktadır. Buna rağmen ulus-devlet hâkim siyasal unsur olmaya devam etmektedir. Kazananları ve kaybedenleri olan küreselleşmenin kaybeden tarafındakileri, doğal olarak ulus-devletin korumasını beklemektedir. Ancak pek çok insan açısından kimliğin kaynağı olmayı sürdüren ulus-devletin insanların temel gereksinimlerini karşılama kapasitesi önemli ölçüde düşmüştür.³⁸⁷

Ulus-devletin güç kaybının aynı zamanda solun güç kaybı anlamına geldiğini belirten Öniş, İslamcılığın solun seküler sosyal demokrat siyasetinin boşalttığı alanı doldurduğunu söyler. Başka bir deyişle İslamcılık, kırsal ve kentsel alanlarda yaşayan yoksul ve dezavantajlı grupların şikayetlerini temsil eden bir siyasal hareket hüviyetine bürünmüştür. Ancak seküler sola alternatif olması, salt eşitlik açısından

³⁸⁵ Gülalp, “Political Islam in Turkey”, s. 33.

³⁸⁶ Benzer şekilde Özbudun, RP’nin sosyolojik açıdan birçok farklı kesimi bir araya getiren geniş bir koalisyon oluşturduğunu belirtir. Özbudun’a göre bu geniş koalisyonu bir arada tutan ortak nokta, laikçi merkezi devlet seçkinlerini temsil eden iktidarlar tarafından dışlanmış, ötekileştirilmiş, ayrımcılığa ve baskıya maruz kalmış olmalarıdır. Özbudun, a.g.e, s. 47.

³⁸⁷ Ziya Öniş, “The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of the Welfare Party in Perspective”, *Third World Quarterly* 18, sayı 4 (1997).

benimsediği ahlaki tutumla değil, aynı zamanda yoksulların maddi koşullarının iyileştirilmesini amaç edinen yoksulluk karşıtı projeleri sayesinde olmuştur. Ancak Öniş, İslamcılığın salt küreselleşmenin faydalarından dışlanan sosyal grupların siyasal temsilcisi olmadığını aynı zamanda küreselleşmenin kazanan kesimlerini de bünyesinde barındırdığını belirtir. İslami burjuvazi, küreselleşmeden önemli kazanımlar elde ederek yukarıda doğru hareketlilik içerisinde olan yeni bir toplumsal gruptur. Ancak önemli ekonomik kazanımlarına ve yükselen bir toplumsal grup olmasına rağmen kendisini toplumun gerçek seçkinlerinden dışlanmış hissetmektedir. Bu da küreselleşmenin kaybedenleri yoksullar ile kazananlarından İslami burjuvaziye, toplumsal dışlanmışlık bağlamında İslamcı siyasal hareketin toplumsal tabanında bir araya getirmektedir.

Öniş'in temel iddiası, 1980'lerde Türkiye'de uygulanan neo-liberal ekonomik politikaların yarattığı gelir adaletsizliğinin kırsal, tarımsal alanlardan büyük kentlerin kenar mahallerine tetiklediği kitlesel göçle RP'nin toplumsal tabanının genişlediği ve RP'nin neo-liberal ekonomik yeniden yapılanmanın olumlu ve olumsuz yansımalarından yararlandığıdır.

RP, bazı temel noktalarda yerleşik düzenin diğer partilerinden ayrılmaktadır. İlk olarak RP, gelenek ve modernitenin paradoksal bir bileşimini yansıtmaktadır. Parti bir yandan modern teknoloji ve bilimsel gelişmenin önemine dikkat çekmekte diğer yandan kültürel alana ilişkin olarak geleneksel değerleri muhafaza etmeyi amaçlamaktadır. İkinci olarak RP, Batılı değerlere ve Batı emperyalizmine karşı Üçüncü Dünyacı saldırgan bir söylem benimsemektedir. Üçüncü Dünyacı ve anti-emperyalist söylemi ile tutarlı bir ekonomik model olarak “adil düzen” programını öne çıkarmaktadır. Adil düzen modeli, piyasa kapitalizmi ile sosyalizmin unsurlarını barındıran karma ekonomik anlayışın bir ürünüdür. Buna göre ekonomik gelişmede özel sektöre vurgu yapılırken, devlet temel alt-yapı gereksinimlerini ve adil bir gelir dağılımını sağlamakla görevlendirilmektedir. Öniş'e göre RP'nin adil düzen modeli, hem kazananları hem de kaybedenleri harekete geçirme bağlamında kendisini bireye ve piyasaya sosyal adaletten daha fazla vurgu yapan merkez-sağ partilerden ayıran en önemli unsurlardan biridir. Üçüncü olarak RP, cumhuriyetin kurucu ilkelerinden birisi olan laikliğe yönelik eleştirel yaklaşmaktadır. RP'ye göre Cumhuriyet'in otoriter laisizmi, Müslüman çoğunluğa sahip bir ülkede bireylerin dinlerini özgürce yaşama

haklarını sınırlamaktadır. Dördüncü olarak RP, dış politikada diğer partilerden önemli ölçüde ayrılmaktadır. Batı karşıtı söylemine ek olarak, Türkiye'nin diğer İslam ülkeleri ile yakın ilişkiler kurmasını amaçlamaktadır. Bu çerçevede RP'nin dış politikası hem milliyetçi hem ümmetçi unsurları bir arada barındırmaktadır. Bir yandan İslam ülkelerinin siyasal, ekonomik ve kültürel konularda birlik olmasını amaçlarken, diğer yandan bu birliğe Türkiye'nin liderlik etmesi gerektiğinin altını çizmektedir.³⁸⁸

Böylece RP, küreselleşmenin bir sonucu olarak merkez-sağ ile sosyal demokratlar arasındaki sınırların giderek bulanıklaştığı bir dönemde kendisini yerleşik düzenin diğer partilerinden katı bir şekilde ayırtmıştır. Erbakan, pek çok söyleminde RP dışındaki partileri “Batı taklitçisi” olmakla suçlamıştır. 27 Mart 1994 yerel seçimlerinin ardından meclis grup toplantısında yaptığı bir konuşmada; “Türkiye Refah Partisi’yle Adil Düzen’e geçecek, bu kesin. Geçiş dönemi yumuşak mı olacak, sert mi olacak; tatlı mı olacak, kanlı mı olacak; 60 milyon buna karar verecek. Biz diyoruz ki bu geçişi tatlı yapalım. Bu geçişi barış içinde yapalım. Biz barışçıyız. Biz huzurcuyuz. Bizim yolumuz kardeşliktir” demiş ve bu sözleri, 14 Nisan 1994 tarihli Milliyet gazetesinde “Erbakan kanlı konuştu” şeklinde manşetten verilmiştir.³⁸⁹ Dönemin Genel Kurmay Başkanı İsmail Hakkı Karadayı, daha sonradan verdiği bir röportajda Erbakan’ın bu tür söylemlerinin askerleri korkuttuğunu söylemiştir.³⁹⁰

Türkiye’de İslamcı hareketin 1980’li ve 1990’lı yıllardaki gelişimini ve RP’nin yükselişini siyasal süreç modeli çerçevesinde inceleyen Banu Eligür’ün temel varsayımı, 12 Eylül askeri darbesinin ardından askeri rejimin politikalarının, İslamcı hareketin gelişimi için siyasal süreç modelinin temel varsayımlarından biri olan

³⁸⁸ A.g.m, s. 753-754. Menderes Çınar bir makalesinde 1960’larda kapitalizm ve sosyalizme alternatif oluşturmak amacıyla başlayan İslami ekonomik sistem çalışmaları ile RP’nin 1990’lardaki siyasal başarısının kilit unsurlarından “Adil Düzen” ekonomik programının değerlendirmesini yapmaktadır. İslami ekonomik sisteme dair tartışmalara yer verdiği çalışmasında Çınar, RP’nin “Adil Düzen” programının esas olarak ulaşılmaması hedeflenen amaçlara işaret ettiğini, mevcut ekonomik sistemin geniş toplum kesimlerini kuşatacak popülist bir eleştirisini yaptığını, bu yönüyle radikal bir program olarak değerlendirilebileceğini, ancak ulaşılmaması hedeflenen amaçlar ile kullanılacak mekanizmalar arasında tutarsızlık olduğunu söyler. Çınar’a göre ne İslami ekonomik sistemin ne de “Adil Düzen”in tutarlı bir kavramsal çerçevesi söz konusudur. Bu nedenle “Adil Düzen”i bir “lâfzoloji” (vaatler ve umutlarla dolu ancak mekanizmaları/kavramları arasında bir tutarlılık olmayan kelimeler dizisi) olarak nitelendirir. Menderes Çınar, “İslâmî Ekonomi ve Refah’ın Adil Ekonomik Düzeni”, *Birikim*, sayı 59 (Mart 1994): 21-32.

³⁸⁹ “Erbakan Kanlı Konuştu”, *Milliyet*, 14 Nisan 1994, <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/> (Erişim tarihi: 21.04.2015).

³⁹⁰ “‘Kanlı mı kansız mı’ dedi asker korktu”, *Milliyet*, 14 Temmuz 2012, <http://www.milliyet.com.tr/> (Erişim tarihi: 21.04.2015).

“siyasal fırsat yapısı” teşkil ettiğini belirtir. Askeri rejim, solcu ve milliyetçi grupları tasfiye ederken, dönemin İslamcı partisi Milli Selamet Partisi’ni kapatmakla birlikte diğerleri gibi İslamcı harekete karşı bir tasfiyeye girişmemiştir. Eligür, İslamcı harekete karşı bir tasfiyeye girişilmemesinin sebebini, darbede yer almış askerlerin daha sonradan yaptıkları açıklamalardan aktarır.³⁹¹ Emekli general Nevzat Bölügiray, darbe öncesi dönemde İslamcılığın var olmasına karşın radikal solcu ve sağcı gruplar gibi örgütlü bir yapı arz etmediğini, çok sayıda solcu ve sağcı grup olmasına karşın İslamcılar salt Milli Selamet Partisi’ne yakın Akıncılar adlı bir grubunun olduğunu, onun da diğerlerinin aksine şiddet eylemlerine karışmadığını belirtmiştir.³⁹² Nitekim askeri darbenin önceliği, sol ve sağ arasındaki kanlı çatışmaları önlemek olduğundan, her ne kadar 1979’da yaşanan İran İslam Devrimi İslamcı harekete Türkiye’de İslami bir rejim kurma yönünde umut aşılasse da tehdit algılamasında İslamcı hareket birincil öncelik haline gelmemiştir.

Binnaz Toprak da, 12 Eylül askeri darbesinin ardından paradoksal bir şekilde Türkiye’de cumhuriyetin temel niteliklerini –bilhassa irticaya karşı laiklik- korumayı salt kendisine birincil vazife olarak mal eden ordunun, İslamcılığın gelişmesine yardımcı olduğunu belirtir.

Darbe sokak çatışmalarında günde 20 cana mal olan sol ve sağ arasındaki kanlı çatışmayı durdurmayı amaçlamıştı. Her iki taraftan oy olarak güçsüz aşırı gruplar gençlik ve paramiliter örgütleri ile siyasete hâkim olmuşlardı. Zamanın Soğuk Savaş siyasetinin mantığını kullanarak, darbe liderleri sokak çatışmaları için komünist tehdidi suçlu gösterdi ve İslam kartını oynayarak ona engel olmaya çabaladı.³⁹³

Bu çerçevede sağın entelektüel ve devlet adamlarınca ortaya koyulan “Türk-İslam Sentezi”, askeri rejimin yarı-resmi ideolojisi haline gelmiştir. Buna rağmen Toprak, İslamcılığın bu yarı-dini, yarı-askeri milliyetçi ideolojiyi hiçbir zaman benimsemediğini söyler.

Eligür’e göre 12 Eylül askeri darbesinin sunduğu siyasal fırsat yapısının ardından İslamcılığın gelişimi için ikinci siyasal fırsat yapısını; yolsuzluk, eşitsiz refah dağılımı, işsizlik, moral değerlerdeki çöküş, hukuk ve düzendeki yozlaşma ile karakterize olan “arızalı devlet” sunmuştur.³⁹⁴

³⁹¹ Banu Eligür, *The Mobilization of Political Islam in Turkey* (New York: Cambridge University Press, 2010): 91.

³⁹² Nevzat Bölügiray, *Sokaktaki Askerin Dönüşü: 12 Eylül Yönetimi Dönemi* (İstanbul: Tekin Yayınevi, 1991): 198, Aktaran: Eligür, a.g.e.

³⁹³ Toprak, a.g.m, s. 179.

³⁹⁴ Eligür, a.g.e, s. 136.

Ahmet T. Kuru, Eligür'ün İslamcılığın yükselişine dair sosyal hareketler kuramı üzerine bina ettiği argümanları belirli noktalarda eleştiriye tabi tutar. Öncelikle Eligür, Türkiye'deki İslamcı hareketin içerisindeki farklılık ve dönüşümleri ihmal ederek İslamcılığı yekpare bir yapı olarak sunmaktadır. İkincil olarak Eligür'ün Türkiye'yi laik rejime sahip tek Müslüman ülke olarak diğer İslam ülkelerinden ayırtması maddi bir hata teşkil etmektedir. Nitekim Türkiye dışında Endonezya, Senegal ve Arnavutluk gibi ülkeler, Müslüman çoğunluğu sahip olmakla birlikte laik ve demokratik rejimlere sahiptir.³⁹⁵

Kuru'ya göre Eligür'ün Türkiye'deki laisizme dair yaklaşımı, belirli noktalardan eleştiriye açıktır. Buna göre Eligür, Kemalist devletin 1920'lerden 1940'lara kadar uyguladığı dışlayıcı politikalara işaret etmekle birlikte toplumun bu politikalara karşı çoğunlukla sessiz kaldığını belirtmiştir. Gerçekte olan ise toplumun çoğunluğu Cumhuriyet'in radikal laisizmine karşı tepkisini İslami değerlere saygılı liberal/muhafazakâr merkez-sağ partilere destek vererek göstermiş olduğudur.³⁹⁶

Cihan Tuğal, İslamcılığın gelişimi ve bununla ilişkili olarak RP'nin yükselişine dair Antonio Gramsci'nin hegemonya ve "organik kriz" kavramları çerçevesinde bir açıklama geliştirir. Buna göre Türkiye'de Kemalistler tarafından laik cumhuriyet projesi çerçevesinde hegemonya tesis edilmiştir. Çok partili hayata geçişin ardından "iktidar bloğu" içerisindeki iç bölünmenin tarafları olan merkez-sağ ve merkez-sol laik hegemonyanın üretimi ve yeniden üretiminde ve nihai olarak girdiği krizde birincil rolü üstlenmiştir. Merkez-sağ ve merkez-sol çerçevesinde kurulu olan parti sisteminin, 1980'lerde yaşadığı hızlı parçalanma ve yerleşik partilerin halkı harekete geçirme noktasında başarısız olması, laik hegemonyanın "organik kriz" içerisine girmesine neden olmuştur. Tuğal'a göre İslamcılık, laik hegemonyanın organik krizine bir yanıt olarak ortaya çıkmıştır.³⁹⁷

İslamcılığın siyasal temsilcisi/aktörü RP'nin güçlenmesine dair tüm bu açıklamaların haklılık payı olmakla birlikte, bu çalışma esas olarak Türkiye siyasetini ve İslamcılığın güçlenmesini merkez-çevre ilişkileri bağlamında ele almaktadır. RP'nin seçim başarıları da Osmanlı/Türk modernleşme sürecinin bir uzantısı olarak gelişen ve

³⁹⁵ Ahmet T. Kuru, "Banu Eligür, The mobilization of political Islam", *Contemporary Islam* 6 (2012): 220.

³⁹⁶ A.g.m, s. 221.

³⁹⁷ Tuğal, a.g.e, s. 56.

kendisini yaşam biçimleri üzerinden ifade eden toplumsal ayrışma temelinde incelenmelidir. İslamcı siyasetin sosyal tabanını siyasal iktisat/sınıf temelli bir yaklaşımla inceleyen açıklamaların da İslamcılığın ve RP'nin güçlenmesine sunacağı katkılar olmakla birlikte, bu çalışma merkez-çevre ilişkileri bağlamında yaşam biçimleri ve kültürel ayrışmanın belirleyici olduğu iddiasındadır.

RP, İslami kesimi siyasal süreç içerisinde mobilize ederek bu kesimlerin siyasal olarak sosyalleşmesinde büyük rol oynamıştır. RP'nin ana hedefi, kamusal alanda, İslami kimliğin “dışa vurulması” ve İslami ahlak ve faziletle donatılmış bir toplum inşa etmektir. İslami kesim içerisinde geleneksel ağlar ve geçmişten bu yana var olan aidiyet formları RP'yi güçlendirmiştir. Ancak RP'nin amacı, siyasal sisteme nüfuz etmek suretiyle Türkiye'deki laik siyasal sistemi içten bir dönüşüme tabi tutmaktır. Nihayetinde RP, merkezden dışlanan dolayısıyla siyasal katılım ve temsil kabiliyetinden yoksun çevrenin İslami fraksiyonunu siyasal süreç içerisinde sosyalleştirdi. Bu başlı başına kamusal alanda İslami kimliğin dışa vurulmasına dolayısıyla daha görünür hale gelmesine yardımcı oldu. Özellikle RP, seçim dönemlerinde yürüttüğü faaliyetlerde İslami kesimin kadınlarına sosyalleşme fırsatı sundu. Başörtülü kadınlar her ne kadar milletvekili, belediye başkanlığı, belediye meclis üyeliği gibi makamlara aday olamasalar da RP'nin mahalle, ilçe ve il teşkilatlarında ve genel merkez teşkilatında aktif olarak çalışma olanağına kavuştu. Böylece daha önceden sistemin laik doğası ve ataerkil yapı dolayısıyla eğitimden, iş hayatından, siyasal katılım ve temsilden dışlanan başörtülü kadınlar, kamusal alanda daha görünür hale geldi. Başörtülü kadınların siyasal süreç içerisinde böylesi bir sosyalleşmesi, başörtüsünün dolayısıyla İslami kimliğin kamusal alanda görünürlüğünü arttırmıştır.

4.1.2.1. 28 Şubat postmodern darbesi

28 Şubat darbesine giden süreçte, 4 Şubat 1997'de Ankara'nın Sincan ilçesinde İsrail'in Kudüs'ü işgalini protesto etmek amacıyla RP'liler tarafından düzenlenen miting etkili olmuştur. Sincan mitingine ordu, Sincan sokaklarında tankları yürüterek ve Sincan belediye başkanının tutuklanması ve İran büyükelçisinin sınır dışı edilmesi için hükümeti baskı altına alarak cevap verdi. Hükümet karşıtı merkez medya, RP'li Adalet Bakanı Şevket Kazan'ın tutuklu belediye başkanını ziyaret etmesini

sansasyonel bir şekilde kamuoyuna sundu. 28 Şubat darbesine liderlik edecek olan Çevik Bir, ordunun tankları Sincan sokaklarında yürütmesini, statükoyu korumak adına “ince ayar” olarak nitelendirdi. Nitekim ordu, daha öncede; 1960, 1971 ve 1980’de meşru siyasal zemine güç kullanmak suretiyle müdahalede bulunmuştu.

28 Şubat 1997 tarihine gelindiğinde silahlı kuvvetler, Milli Güvenlik Kurulu’nda (MGK) siyasete yeniden müdahale etti. Ordunun baskısı neticesinde MGK’da İslami hareketlerin devletin varlığına yönelik “iç tehdit” oluşturduğuna dair bir karar alındı ve Necmettin Erbakan’ın başbakanı olduğu Refah-Yol hükümetinin uygulaması için 18 maddelik bir bildiri kabul edildi. MGK toplantısında silahlı kuvvetlerin sunduğu bildiriye karşı Erbakan direnç göstermiş olsa da 5 Mart 1997’de imzalamak zorunda kaldı. Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel, silahlı kuvvetlerin açıkça siyasete müdahale anlamına gelen direktiflerini Cumhuriyet’in laik yapısının korunması için gerekli olduğu yönünde değerlendirerek meşrulaştırdı. Siyaset kurumunun içerisinde dahi, ordunun siyasete müdahalesini destekleyenler oldu. Bunların başını; CHP lideri Deniz Baykal ve ANAP lideri Mesut Yılmaz çekmekteydi.³⁹⁸

Refah-Yol hükümeti, 28 Şubat’ın ardından bir süre daha ülkeyi yönetmeye devam etti. Ancak ordu, hükümetin MGK kararlarını uygulama noktasında ağırdan aldığına dair bir kanaate sahip olduğundan, hükümetin dağılması yönünde bir irade gösterdi. Nihayetinde silahlı kuvvetlerin baskısı sonucunda DYP’den istifa eden milletvekilleri yüzünden, Refah-Yol hükümeti meclisteki çoğunluğunu kaybetti ve koalisyon hükümeti dağılmak zorunda kaldı.

Silahlı kuvvetlerin MGK’da onaylanmasını sağladığı direktifler; Müslüman iş adamlarını, İslami eğitim kurumlarını, medyayı ve İslami aktivizmi Türkiye Cumhuriyeti’nin laik yapısına yönelik başlıca tehdit olarak tanımlıyordu. Ordunun amacı, İslami hareketlerin 1980’lerden itibaren kamusal alanda etkin olmalarını sağlayan “fırsat alanları”nı ellerinden almak suretiyle İslami kesimlerin kamusal görünürlüğünü yok etmektir. Nitekim 1980’lerden itibaren İslami hareketler için

³⁹⁸ Dönemin CHP genel başkanı Deniz Baykal, “28 Şubat sürecinde ordu sivil kamuoyunun oluşmasını sağlamış önemli bir baskı grubudur” değerlendirmesini yapmıştır. ANAP lideri Mesut Yılmaz ise RP-DYP koalisyon hükümetinin düşmesinin ardından Cumhurbaşkanı Demirel tarafından kendisine takdim edilen hükümeti kurma görevini üstlenmiş, DSP ve DTP (Demokratik Türkiye Partisi) ile ANASOL-D azınlık koalisyonunu kurmuştur. Bu hükümet, zorunlu eğitimin sekiz yıla çıkarılması dolayısıyla İmam Hatiplerin orta kısımlarının kapatılması gibi 28 Şubat MGK toplantısında askerler tarafından RP-DYP hükümetine sunulan önerileri uygulamıştır.

genişleyen fırsat alanları, Kemalist hegemonyanın ulusal ve yerel düzeydeki hâkimiyetini sarsmıştı. Yerel seçimlerde pek çok belediyeyi kazanan RP, büyük bütçeleri kontrol etmekte ve yerel yönetimlerdeki etkinliklerini ulusal düzeye taşımaktaydı. Buna ek olarak yeni bir İslami burjuvazinin oluşumu, Kemalist hegemonyanın ekonomik kaynaklar üzerindeki kontrolünü de olumsuz etkilemekteydi. Dahası, kültürel ağların çeşitlenmesi sonucunda Kemalistlerin kültür ve norm üretimi üzerindeki hâkimiyeti de büyük bir zorlukla karşılaşmaktaydı. Bu çerçevede 28 Şubat darbesinin ardından silahlı kuvvetler ve Kemalist bürokratik elit, Kemalist hegemonyanın siyasal, ekonomik ve kültürel hâkimiyetini sürdürmek adına salt İslami dernek ve kurumları, gazete, dergi ve radyoları, okulları ve yurtları kapatmakla kalmadı, aynı zamanda bunların siyasal İslam'ın bir parçası olduklarını ve Cumhuriyet'in değer ve kazanımlarına tehdit teşkil ettiklerini ilan etti.

28 Şubat darbesinin en önemli özelliklerinden biri, Sincan'da tankların yürütülmesinin dışında silahlı kuvvetlerin herhangi bir silahlı eylemi ile fiilen siyasal sisteme müdahale etmemiş olmasıdır. Bekir Berat Özipek, bu hususu şu şekilde açıklar:

28 Şubat'ın diğer müdahalelerden farklı, silahlı kuvvetlerin doğrudan yönetime el koyması yerine, bir el koyma durumunda ne yapılacaksa onları "sivil" güçlere yaptırmayı, böylece biçimsel anlamda demokrasiyi muhafaza etmeyi ve siyaset alanının "sakıncalı" siyasi aktörler tarafından yeniden doldurulmasını önleyecek bir sürekli müdahaleyi kurumsallaştırmayı amaçlıyor görünmesidir. Bu anlamda 28 Şubat, "postmodern darbe" olarak da adlandırılmaktadır.³⁹⁹

Silahlı kuvvetlerin, şiddeti içeren fiili bir eylemde bulunmasından ziyade darbe önemli ölçüde siviller tarafından desteklenmiş ve uygulanmıştır. Darbenin sivil kanadında, özellikle hâkimler ve gazetecilerin rolü dikkat çekicidir. Ordu, medya kadar brifingler, konferanslar ve kamuya verilen düzenli demeçler vasıtasıyla hâkimlerde, medya mensuplarında ve daha geniş ölçekte kamuoyunda İslamcılığın devlete yönelik tehdit oluşturduğu yönünde bir kanaat uyandırmıştır. Ayrıca toplumun seküler kesimlerinden destek devşirebilmek adına İslami kamusal görünürlüğü Kemalist yaşam tarzına tehdit olarak sunmuş, kadın derneklerini, sendikaları ve işveren örgütlerini, İslami kimlik ve yaşam tarzının kamusal alandaki varlığına karşı mevzi oluşturmaları için mobilize etmeye çalışmıştır.⁴⁰⁰

³⁹⁹ Bekir Berat Özipek, "28 Şubat ve İslamcılar", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6: İslamcılık*, ed. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim, 2005): 640.

⁴⁰⁰ Ordu, 1996 yılının ikinci yarısında RP iktidarına karşı başlattığı psikolojik savaşta, Batı Çalışma Grubu (BÇG) adlı bir oluşumla, RP'nin tüm faaliyetlerini izlemeye almıştır. 10 Aralık 1996'da üniversite rektörlerinin imzasını

Ordu, 28 Şubat'tan önce düzenli şekilde demeçler ve brifingler vererek Erbakan hükümetine karşı pozisyon aldığını açıkça göstermiştir. Bu süreçte merkez medya kuruluşları ordu ile işbirliği içerisinde önemli bir rol üstlenmiştir. Özellikle Aydın Doğan'ın sahip olduğu Doğan medya grubuna bağlı Hürriyet ve Milliyet, Türkiye'nin önde gelen işveren örgütü TÜSİAD ve çeşitli akademisyenler, ulusal güvenliğe yönelik tehditlerden dolayı askeri müdahalenin gerekli olduğu yönünde toplumda bir kanaat oluşturmak ve darbeyi meşrulaştırmak adına ordu ile işbirliği içinde hareket ederek darbenin sivil kanadını oluşturmuşlardır.⁴⁰¹

28 Şubat postmodern darbesi ve Refah-Yol hükümetinin düşmesinin ardından Ocak 1998'de Ahmet Necdet Sezer başkanlığında AYM, laiklik karşıtı fiillerin odağı olduğu gerekçesiyle RP'nin kapatılmasına ve RP lideri Necmettin Erbakan'ın beş yıl boyunca siyaset yapmasının yasaklanmasına karar verdi.⁴⁰²

Yavuz'a göre Kemalist yaşam tarzına alternatif teşkil eden yaşam tarzı ve kimliklerin güvenlikleştirilmesi ve kriminalize edilmesi süreci olan 28 Şubat, Kemalist devleti güçlendirmekten ziyade meşruiyetini önemli ölçüde kaybetmesine neden olmuştur. "İslami ve Kürt aktörlerin büyük bölümü, AB taraftarı güçlerle orduyu sınırlamak ve devleti onun yönetici ideolojisinden temizlemek için ittifak içerisine girdi."⁴⁰³

Kemalizmin Gramsci'nin kavramsallaştırması doğrultusunda hegemonik bir ideoloji olup olmadığını sorgulayan Mesut Yeğen, Kemalist modernleşmenin devlet bürokrasinin ufku ile sınırlı kalması ve toplumsallaşma ve toplumu içermeye noktasında düşük performans sergilemesinden ötürü sivil toplum nezdinde karşılık bulamamış ve ulusal-popüler istence denk düşen bir "adlandırmalar" toplamını örgütleyebilen genel bir entelektüel ve moral önderlik kuramarak hegemonya tesis edemediğini söyler.

taşıyan ve RP-DYP hükümetini hedef alan bir deklarasyon YÖK Başkanı Kemal Gürüz tarafından kamuoyuna okunmuştur. 11 Ocak 1997'de Başbakan Necmettin Erbakan'ın tarikat liderlerini başbakanlık konutunda iftar yemeği münasebetiyle ağırlaması medyada geniş yankı uyandırmıştır. Bkz. "Tarikat Saltanatı", *Hürriyet*, 12 Ocak 1997; "Tarikat Şeyhleri Başbakanlıkta", *Milliyet*, 12 Ocak 1997; "Şeyhlere Konuttan Öğüt", *Radikal*, 12 Ocak 1997. 31 Ocak 1997'de Ankara'nın Sincan ilçesinde RP'li belediye tarafından düzenlenen "Kudüs Gecesi"ne tepki olarak 4 Şubat'ta ordu Sincan sokaklarında 20 tank ve 15 zırhlı araçla geçiş yapmıştır. 15 Şubat 1997'de Ankara'da kadın derneklerinin başı çektiği elliye yakın sivil toplum örgütünün ve binlerce kadının katılımıyla "Şeriata Karşı Kadın Yürüyüşü" düzenlenmiştir. Dönemin Deniz Kuvvetleri Komutanı Oramiral Güven Erkaya, "irtica PKK'dan daha büyük bir tehliktir" demiştir. Bkz. "Kronoloji: 28 Şubat'a giden yol", *ALJAZEERA TURK*, 27 Aralık 2013, <http://www.aljazeera.com.tr/kronoloji/kronoloji-28-subata-giden-yol> (Erişim tarihi: 19.05.2015).

⁴⁰¹ Yavuz, a.g.e, s. 246.

⁴⁰² Anayasa Mahkemesi, *Anayasa Mahkemesi Kararlar Dergisi*, sayı 34, cilt 2 (Ankara: Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi Basımevi, 1999).

⁴⁰³ Yavuz, a.g.e, s. 248.

Ancak Yeğen'e göre 1990'lara gelindiğinde en zayıf anlarından birini yaşayan Kemalizm, özellikle 28 Şubat süreciyle ordu ana aktör vasfını korurken azımsanmayacak bir popüler-siyasi destekle sarsılmakta olan modern, seküler ve ulusal Türkiye fikrine yeniden hayatiyet kazandırmış ve hegemonya tesisine girişmiştir.⁴⁰⁴ 28 Şubat ile birlikte 1990'lar boyunca organik bir kriz içerisine giren asker ve sivil bürokrasi odaklı resmi Kemalizmin hegemonyasının yerine Kemalizmi yeni bir vurguyla ve yeni bir bağlamda yeniden eklemleyerek hegemonikleştirmeyi amaçlayan sivil toplum odaklı neo-Kemalizm ortaya çıkmıştır.⁴⁰⁵

4.1.3. Adalet ve Kalkınma Partisi (Ak Parti)

4.1.3.1. Ak Parti'nin ortaya çıktığı kriz ortamı

12 Eylül askeri darbesi ardından yapılan ilk serbest seçimlerde Anavatan Partisi'nin başında güçlü bir şekilde iktidara gelen Turgut Özal, 1980'ler boyunca sürdürdüğü iktidarında Türkiye'nin 1970'lerin sonunda içerisine girdiği ekonomik krize cevap olarak devletin küçültülmesi, özelleştirme, dışa açılma, ihracatı teşvik, deregülasyon, örgütlü emeğin tasfiyesi ve emeğin esnekleştirilerek ücretlerin baskılanması gibi bir bütün olarak ekonomik liberalleşmeye işaret eden neo-liberal politikaları kararlılıkla uygulamıştır. 1960'dan itibaren işçi ve işverenler arasında yüksek ücret politikası ile sağlanan uzlaşya dayalı, sanayileşme ve sermaye birikimini amaçlayan ithal ikameci politikanın krizinin ardından Özal, OECD, IMF ve Dünya Bankası'nın desteklediği istikrar ve yapısal uyum programını iktidarı süresince yürürlüğe koymuştur.

Özal'ın "cesur" girişimleri, Türk ekonomisinin özellikle ticaret ve sermaye alanlarında liberalleşmesinde katalizör görevi üstlenmiştir. Ancak Ziya Öniş, Özal'ın cesur hamlelerinin 1980'lerin ortasında Türk ekonomisinin geleceğine dair yarattığı "iyimser" havanın, 1990'larda ortadan kalktığına işaret eder. Özal, ticaret ve sermaye piyasalarının liberalleşmesine yönelik cesur adımlar atarken, bunların hukukun üstünlüğü ve piyasa-ekonomisinin iyi işlemesi için gerekli olan güçlü bir yasal alt-yapı ile olan ilişkisini göz ardı etmiştir.⁴⁰⁶ Bunun olumsuz yansımaları ağırlıklı olarak

⁴⁰⁴ Mesut Yeğen, "Kemalizm ve Hegemonya?", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 2: Kemalizm*, ed. Ahmet İnsel (İstanbul: İletişim, 2002): 70; 56-74.

⁴⁰⁵ Necmi Erdoğan, "Neo-Kemalizm, Organik Bunalım ve Hegemonya", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 2: Kemalizm*, ed. Ahmet İnsel (İstanbul: İletişim, 2002): 589.

⁴⁰⁶ Ziya Öniş, "Turgut Özal and His Economic Legacy: Turkish Neo-Liberalism in Critical Perspective", *Middle Eastern Studies* 40, sayı 4 (Haziran 2004): 113-134.

1990'lı yıllarda hissedilmiştir. Özellikle ekonomik liberalleşme çerçevesinde atılan adımlara uygun bir hukuki zemin ile bürokratik aygıtın inşa edilememiş olması, 1990'lı yıllarda mali disiplinin yok olmasına, kamu ve dış borç stokunun artmasına, sermaye ve finans piyasalarında yaşanan krizlere dolayısıyla işsizliğe, yoksulluğa, gelir adaletsizliğine, siyasetçi ve bürokratların karıştığı yolsuzluklara dolayısıyla siyasal istikrarsızlıklara ve toplumun siyaset kurumuna güveninin önemli ölçüde sarsılmasına neden olmuştur.

Özal'ın tek-parti iktidarının sona ermesi ile birlikte 1990'lı yıllarda Türkiye; siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel alanlarda yaşanan bir dizi ciddi olayın etkisi altında kalmıştır. Parti sisteminin parçalanması ve geleneksel merkez-sağ ve merkez-sol partilerin güçsüzleşmesi, siyaset alanının daralarak sivil ve askeri bürokratik vesayetin öne çıkması, devletin sağlıktan eğitime, güvenlik ve sosyal refaha kadar en temel hizmetleri karşılamada yetersiz kalması, ekonomik krizler ile işsizliğin, yoksulluğun, gelir adaletsizliğinin artması ve siyasetçilerin içerisinde olduğu yolsuzluklar ve bunlara hiçbir siyasal partinin çözüm getirecek düzeyde politikalar üretememesi sonucunda halkın siyaset kurumuna güveninin kaybolması, insan hak ve özgürlüklerinde yaşanan gerileme, çevresel muhalefet olarak İslamcı ve Kürt kimlik taleplerinin güçlenmesi ve bunların asker tarafından güvenlikleştirilmesi Türkiye'nin 90'lı yıllarına damgasını vuran gelişmelerdir.

Tüm bu sorunlara ilişkin olarak Türkiye, 90'lı yıllarda İslamcılığın yükselişine tanıklık etmiştir. Yukarıda bahsedildiği üzere İslamcı Refah Partisi, 1991 genel seçimlerinden başlayarak 1994 yerel seçimlerinde oylarını arttırmış, 1995 genel seçimlerinde ise birinci parti olarak kısa süreli ANAP-DYP koalisyonunun ardından DYP ile kurduğu Refah-Yol koalisyonuyla iktidara gelmiştir. Böylece Türkiye Cumhuriyeti tarihinden ilk kez İslamcı bir lider olarak Necmettin Erbakan başbakan olmuştur. Ancak Kemalist merkez; başta askerler olmak üzere sivil bürokrasi, iş çevreleri (TÜSİAD), sendikalar, akademisyenler İslamcıların liderliğinde bir siyasal iktidara fazla tahammül gösterememiş ve bu kesimlerin kamuoyundaki aktif propagandası neticesinde gerçekleşen 28 Şubat süreci ile Refah Partisi iktidardan uzaklaştırılmış, ardından Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmış, lideri Erbakan'a siyaset yasağı getirilmiştir. 90'lı yıllarda yaşanan böylesi bir olaylar dizisi, Kasım 2000 ve ardından Şubat 2001'de Türkiye tarihinin en büyük ekonomik krizi ile nihayete ermiştir.

28 Şubat ile Kemalist merkez, tarafından RP'nin iktidardan uzaklaştırılması, Türk İslamcılığı açısından kırılma noktasını teşkil etmiştir. RP, ardından kurulan Fazilet Partisi her ne kadar çatışmacı bir söylemden kaçınmış ve laiklik özelinde yerleşik düzenle uzlaşmacı bir söylem geliştirmiş olsa da önce 1999 genel seçimlerinde yaşadığı oy kaybı, ardından Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılması, İslamcılık içerisinde bir parçalanmayı beraberinde getirmiştir. Nitekim Türkiye’de İslamcılık hiçbir zaman monolitik bir yapı arz etmemiş; tarikatlar, cemaatler, iş adamları, entelektüellerden oluşan geniş bir yelpazeyi bünyesinde barındırmıştır. Çoğu zaman Kemalist merkeze karşı ideolojik bir blok olarak hareket etmiş olsalar da, bu aralarında hiçbir surette çıkar çatışmasının, farklı yönelimlerin olmadığı anlamına gelmemelidir. Örnek olarak, tarikatların Erbakan’ın tek adamlığından ve kendilerine yönelik küçümseyici tavrından hoşlanmadıkları önemli bir gerçekliktir.⁴⁰⁷ 28 Şubat süreci ve ardından RP'nin kapatıldığı davada getirilen siyaset yasağının Erbakan’ı güçsüzleştirilmesi, bu farklılıkların daha görünür hale gelmesine neden olmuştur. Nitekim henüz 28 Şubat sürecinde Fethullah Gülen ile Erbakan arasında önemli bir mesafe oluşmuştur.⁴⁰⁸ Bu dönemde ekonomik, kültürel ve sosyal alanda önemli bir görünürlük kazanan yeni ve genç nesil İslamcı seçkinler, Erbakan’ın otoritesine karşı çıkmışlardır.⁴⁰⁹

Henüz FP kapatılmadan önce parti içerisinde kendisini *gelenekçiler* ve *yenilikçiler* şeklinde hissettiren bu ayrışma, partinin kapatılmasının ardından somutluk kazanmış, gelenekçiler Erbakan’a yakın isimlerden Recai Kutan liderliğinde geleneksel çizgilerini koruyarak Saadet Partisi’ni kurmuşlardır. Buna karşın yenilikçi kadro 1994 yerel seçimlerinde İstanbul Büyükşehir Başkanlığını kazanmış ve ardından 1997’de Siirt mitinginde okuduğu Ziya Gökalp’e ait bir şiirde “halkı sınıf, ırk, din, mezhep veya bölge farklılığı gözeterek kin ve düşmanlığa tahrik ettiği” gerekçesiyle on ay hapis cezasına çarptırılmış ve dolayısıyla siyaseten yasaklı hale gelmiş, Recep Tayyip Erdoğan liderliğinde Ak Parti içerisinde örgütlenmişlerdir.

⁴⁰⁷ Bu husus için bkz. Çakır, *Ayet ve Slogan*.

⁴⁰⁸ Gülen Hareketi ile Milli Görüş Hareketi arasında kökleri geçmişe dayanan bir ayrışmanın olduğu da bir gerçektir. Ancak 28 Şubat sürecinde bu ayrılık ve hatta karşıtlık belirginleşmiştir.

⁴⁰⁹ Nilüfer Göle, yeni nesil İslamcılar İslamcı karşı seçkinler olarak kavramsallaştırmıştır. Bunun için bkz. Göle, “Secularism and Islamism in Turkey”, s. 46-58.

4.1.3.2. Ak Parti'nin kuruluşu ve iktidar oluşu

Recep Tayyip Erdoğan liderliğinde İslamcı kökene sahip bir kurucu kadro tarafından 14 Ağustos 2001 tarihinde kurulan ve girdiği ilk milletvekili genel seçimlerinde, 3 Kasım 2002'de yüzde 34,3 oy oranıyla 550 sandalyeli parlamentoda 363 sandalyeyi elde eden Ak Parti, tek başına iktidar olmuştur.⁴¹⁰ Parti, 2004 yerel seçimlerinde yüzde 41,6; 2007 genel seçimlerinde yüzde 46,6; 2009 yerel seçimlerinde yüzde 38,3; 2011 genel seçimlerinde yüzde 49,8; 2014 yerel seçimlerinde yüzde 43,3 oy oranıyla, iktidara geldikten sonra katıldığı genel ve yerel seçimlerde birinci olmuştur.⁴¹¹ Bunun yanı sıra 2007 cumhurbaşkanlığı seçimlerinde partinin kurucu liderlerinden Abdullah Gül, parlamentoda yapılan oylamayla cumhurbaşkanı seçilmiştir. 2014 yılında ise ilk kez genel oyla yapılan cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Ak Parti'nin lideri Recep Tayyip Erdoğan, yüzde 51,79 oy oranıyla cumhurbaşkanı seçilmiştir. Ayrıca Ak Parti'nin halk oylamasına götürdüğü anayasa değişiklikleri 2007'de yüzde 68,95; 2010'da yüzde 57,88 ile kabul edilmiştir.

4 Kasım 2002'de, milletvekili genel seçimlerinin ertesi günü Türkiye'nin önde gelen günlük gazetelerinden Sabah, Ak Parti'nin seçim zaferini "Anadolu İhtilali" manşeti ile okuyucularına aktarmıştı.⁴¹² Manşet Ak Parti'ye; otantiklik, mütevazilik ve kültürel olarak halkın çoğunluğuna yabancılaşmış, halkın taleplerine ve demokratik iradesine karşı dirençli seküler-modernist askeri ve sivil seçkinlerce baskılanan yozlaşmamış Türk-Müslüman halkının temsili gibi anlamlar yüklemekteydi.

Şerif Mardin, kendisi ile yapılan bir söyleşide manşet değerinde bir cümle kullanmıştır. "AKP'nin iktidarda olması Kemalizmin bir başarısı sayılmalıdır."⁴¹³ Türkiye'de İslam'ın siyasal bir kimlik olarak 1990'lı yıllarda kaydettiği gelişim ve nihayetinde Ak

⁴¹⁰ 2002 genel seçimlerinin seçmenler, parti sistemi ve coğrafi oy dağılımı açısından kapsamlı bir değerlendirmesi için bkz. Ali Çarkoğlu, "The Rise of the New Generation Pro-Islamists in Turkey: The Justice and Development Party Phenomenon in the November 2002 Elections in Turkey." *South European Society and Politics* 7, sayı 3 (2002): 123-156.

⁴¹¹ Yerel seçimlerde, il genel meclis üyelikleri seçimlerinde aldığı oy oranları Türkiye geneline işaret ettiğinden baz alınmıştır. Seçim sonuçları için bkz. www.ysk.gov.tr.

⁴¹² Bkz. <http://arsiv.sabah.com.tr/arsiv/2002/11/04/s01.html>. Ak Parti'nin iktidara gelmesine ilişkin benzer bir metafor, ABD'nin önde gelen gazetelerinden *New York Times*'in 1996-2000 yılları arasında İstanbul temsilciliğini Stephen Kinzer tarafından da kullanılmıştır. Bkz. Stephen Kinzer, "The Quite Revolution", *The American Prospect*, sayı 14 (Aralık 2003): 13-15.

⁴¹³ Ruşen Çakır, "AKP Neydiler Ne Oldular? 3", Şerif Mardin ile söyleşi, *Vatan*, 30 Eylül 2003. Burada Mardin, "AKP'nin iktidarda olması Kemalizmin bir başarısı sayılmalıdır" derken, cumhuriyetin dört husus üzerinde sağladığı kazanımlar ifade etmektedir. Bunlar; ulemanın ortadan kaldırılması, ümmet yerine vatandaşlık, yeni iktisadi çerçeve ve eğitimidir.

Parti'nin elde ettiği iktidarın, İslam'ı kontrol altında tutmak, kamusal alandan tasfiye etmek amacıyla olan Kemalist reformların sonucu olması paradoksal bir görüntü arz etmektedir. Ayrıca Avrupa'nın bir parçası olma idealinin Kemalizmin koruyucusu ordunun siyasi etkinliğini zayıflatacak demokratik reformları gerektirmesi de bir başka çelişkidir. İlginç bir şekilde söz konusu gelişme, 28 Şubat sürecinde ordu tarafından iktidardan uzaklaştırılan eski İslamcılar tarafından gerçekleştirilmektedir. 28 Şubat sürecinde İslam'ın güvenlikleştirilmesi ile iç tehdit olarak konumlandırılan İslamcılar, Avrupa Birliği ve küreselleşme gibi dış faktörlere dayanmak suretiyle değişimin, dolayısıyla Kemalist yerleşik düzenin güvenlik temelli dışlayıcı doğasının yapı-bozumuna uğratılmasının taşıyıcılığını üstlenmişlerdir.

İktidarının ilk dönemlerinden itibaren Erdoğan'ın danışmanlığını yapan ve 2011 genel seçimlerinin ardından milletvekili olarak parlamentoya giren ve ardından başbakan yardımcılığı görevi ile kabinde yer alan Yalçın Akdoğan, “koalisyon iktidarıyla yıpranan siyaset kurumu, yolsuzluklarla ve kötü yönetimle ortaya çıkan ekonomik darboğaz, ekonomik çöküntünün beraberinde getirdiği sosyal kriz, uluslararası alanda gerileyen bir ülke imajı, gelecekte ümidi azalan ve tepkileri giderek yükselen sosyal sınıflar... Tüm bu olumsuzlukların yanında '28 Şubat süreci'"nin siyaset kurumunun etkisini ve güvenilirliğini zedelediğini, bunun sonucu olarak “temiz siyaset, dürüst politikacı, çalışkan ve samimi yönetici, halkı düşünen ve temsil eden lider arayışı”nın Ak Parti'yi doğurduğunu belirtir.⁴¹⁴ Buna göre Ak Parti, 12 Eylül askeri müdahalesinin ardından Turgut Özal liderliğindeki ANAP'ın üstlendiğine benzer bir misyonla 28 Şubat süreci ile daralan ve etkisizleşen siyaset kurumu için bir çıkış yolu olarak belirmiş ve sistemi yeniden normal eksenine yerleştirmiştir.

Ak Parti iktidara gelmesi ile birlikte 2001 krizi koşullarında IMF ile imzalanan stand-by anlaşmasına sadık kalarak, neo-liberal ekonomik reformları uygulamayı üstlenmiş, Irak Savaşı ve Kıbrıs sorunu gibi dış politikaya ilişkin meselelerin üstesinden başarıyla gelmiş ve böylece hem ulusal hem de uluslararası kamuoyunda kendisine yönelik endişeleri aşarak güven ortamı yaratmıştır. Ak Parti'nin iç ve dış politikada selefi İslamcı partilerden ayrışması, İslami siyasal kimlik ve söylemde yaşanan dönüşümle

⁴¹⁴ Yalçın Akdoğan, “Muhafazakar-Demokrat Siyasal Kimliğin Önemi ve Siyasal İslamcılıktan Farkı”, *Ak Parti: Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri*, ed. Hakan Yavuz (İstanbul: Kitap, 2010): 63.

yakın ilişki içerisinde.

4.1.3.3. Muhafazakâr-demokrat siyasal kimlik

Ak Parti, ilk kurulduğu andan itibaren Milli Görüş Hareketi'nin devamı olduğu yönündeki iddiaları reddetmiştir. Konumunu meşrulaştırmak adına İslami geçmişine yönelik özeleştiri geliştirmiş ve büyük bir söylem değişikliğine gitmiştir.⁴¹⁵ Ak Parti'nin önde gelen isimleri, kendilerinin MGH'nin devamı niteliğinde bir parti olduklarına dair dile getirilen söylemlere şiddetle karşı çıkmıştır. Özellikle parti, iktidarının ilk dönemlerinde sıklıkla bu tür söylemleri bir "itham" olarak karşılamak durumunda kalmıştır. 28 Şubat sürecinde İslamcılara karşı kati bir zafer kazandıklarını düşünen ve RP iktidarı döneminde gördükleri "kabusu" bir kez daha görmek istemeyen Kemalist kesimler, İslamcı köklere sahip Ak Parti'nin başarısı karşısındaki tedirginliklerini açığa vurmakta gecikmemişlerdir. Ak Parti'nin gizli bir ajandaya sahip olduğu ve "takiyye" yaptığı iktidarının ilk yıllarında sıklıkla dile getirilmiştir. Bu iddialara karşın, Ak Parti lideri Erdoğan veciz bir ifade ile "Milli Görüş gömleğini çıkardık"⁴¹⁶ demiştir.

Ak Parti'nin kurucu liderlerinden, 2007'de cumhurbaşkanı olmuş olan Abdullah Gül, kendilerine yöneltilen "takiyye" suçlamalarını reddetmiş, "gayet gerçekçi olduk. Hayalci değiliz, çok gerçekçiyiz. İkincisi, rasyonel olduk... Üçüncüsü de çok şeffaf olduk"⁴¹⁷ diyerek İslamcı köklerine rağmen büyük bir dönüşümü gerçekleştirdiklerini belirtmiştir. Benzer bir şekilde Ak Parti'nin bir diğer önemli ismi, meclis başkanlığı görevinde bulunmuş olan Bülent Arınç, iktidara geldikten sonra rejime dair ön yargılarının kırıldığını, "beklentiler, korkular, endişeler, vehimler, mesafeli durmaların, ne kadar yakın olsanız da aranızda görünmeyen buzdan duvarların olduğunu şimdi daha çok hissediyoruz ve görüyoruz"⁴¹⁸ diyerek rejim ile çatışma içerisinde olacaklarına dair endişeleri giderdiklerini söylemiştir. Bunun yanı sıra, Atatürk'e düşmanlık içerisinde bir yaklaşıma sahip olduklarına dair ithamları ise "Kemalizm, Atatürkçülük bir tarafa, Atatürk'ün kendisi bir tarafa"⁴¹⁹ diyerek

⁴¹⁵ Kenan Çayır, "The Emergence of Turkey's contemporary 'Muslim Democrats'", *Secular and Islamic Politics in Turkey*, ed. Ümit Cizre (London ve New York: Routledge, 2008): 62.

⁴¹⁶ "AKP'nin Yeni Zarfı", *Radikal*, 26 Aralık 2003, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=100157> (Erişim tarihi: 15.03.2015).

⁴¹⁷ Ruşen Çakır, "AKP Neydiler Ne Oldular? 1", Abdullah Gül ile söyleşi, *Vatan*, 28 Eylül 2003.

⁴¹⁸ Ruşen Çakır, "AKP Neydiler Ne Oldular? 2", Bülent Arınç ile söyleşi, *Vatan*, 29 Eylül 2003.

⁴¹⁹ A.g.m.

reddetmiştir.

Ak Parti için “üstünü örtmek ve müesses nizama kendilerini daha fazla kabul ettirmek istiyorlar” şeklinde bir değerlendirme yapan Murat Belge, partinin “takiyye” yaptığına dair ithamlara rağmen Ak Parti’yi Türk İslamcılığının “evcilleşme” sürecinin bir parçası olarak gördüğünü belirtmiştir.⁴²⁰

Akdoğan, Ak Parti’yi kökeni itibariyle İslamcılık ile özdeşleştirenlere karşı, “3 Kasım 2002 seçimlerinde Ak Parti’nin başarısı İslamcılığın başarısı değildi” der.⁴²¹ Ona göre Ak Parti, daha önceden DP’den AP’ye ve ANAP’a kadar merkez-sağ partilerin sahip olduğu ve hatta kimi sol partilerde salt bir eğilim olarak bulunan muhafazakârlığı, siyasetin “ana gövdesi ve lokomotif” haline getirmiştir. Bu bağlamda Ak Parti, kimlik politikalarını siyasal hareketleri marjinalleştirdiği, toplumsal kutuplaşma ve çatışmayı arttırdığı gerekçesiyle reddeden, tüm siyasal ve toplumsal eğilimleri, belli bir siyaset tarzı etrafında bir araya getirmeyi amaçlayan kuşatıcı bir kimliğe sahiptir.

Ali Bulaç, Ak Parti’nin İslamcı bir parti olmayışının nedenlerini iki başlık dahilinde ortaya koyar:

- a) Kurulurken dinî referans almadıklarını, İslamcı olmadıklarını açıkça iç ve dış kamuoyuna deklare etmişlerdir,
- b) Benimsedikleri siyasi kimlik (muhafazakâr demokrasi), programları; 2002’den bu yana takip ettikleri sosyal ve iktisat politikaları, kültür ve medeniyet tasavvurları, din anlayışları ve dini kamusal hayat içinde konumlandırma biçimleri; bölge ve uluslararası politikaları İslamî değildir. Mesela bütün hatalarına rağmen Müslüman Kardeşler, Cemaat-i İslamî ‘İslamcı partiler, İslamcı siyasî hareketler’dir; bunu açıkça deklare etmektedirler, genel politikaları da İslam dairesi içinde şekillenir. Ama AK Parti ne İslamcı partidir ne Siyasal İslam’ın temsilcisidir. Muhafazakâr demokrat kimliğiyle liberalizmden, sosyal demokrasiye ve milliyetçiliğe kadar her kaptan bir kaşık alıp bir halita çıkarmıştır.⁴²²

Ak Parti’nin ideolojik dönüşümü, parti programında ve seçim beyannamelerinde kendisini göstermektedir. Demokrasi, insan hakları, hukukun üstünlüğü, sınırlı hükümet, çoğulculuk, farklılıklara saygı ve hoşgörü gibi evrensel değerlere partinin programlarında ve seçim beyannamelerinde sıklıkla vurgu yapılmaktadır. Partinin temel hak ve özgürlüklerle ilgili olarak Türkiye’nin taraf olduğu uluslararası sözleşmelerin (İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, Paris Şartı ve Helsinki Nihai Senedi) standartlarını uygulamaya geçireceği taahhüt edilmektedir. Diğer yandan Atatürk ilke ve inkılapları ile Cumhuriyet’in temel

⁴²⁰ Ruşen Çakır, “AKP Neydiler Ne Oldular? 7”, Murat Belge ile söyleşi, *Vatan*, 04 Ekim 2003.

⁴²¹ Akdoğan, a.g.m, s. 64.

⁴²² Ali Bulaç, “Ak Parti ve İslamcılık-1”, *Zaman*, 07 Ağustos 2014.

ilkelerinden laikliğe dair tutum, Milli Görüş'e nazaran çok daha nötr ve olumlu ifadeler ile ortaya koyulmaktadır:

Partimiz Atatürk ilke ve inkılaplarını, Türk toplumunu çağdaş uygarlık seviyesinin üstüne çıkarmanın en önemli vasıtası olarak algılar ve bunu toplumsal barışın bir unsuru olarak görür... Partimiz, dini insanlığın en önemli kurumlarından biri, laikliği ise demokrasinin vazgeçilmez şartı, din ve vicdan hürriyetinin teminatı olarak görür. Laikliğin, din düşmanlığı şeklinde yorumlanmasına ve örselenmesine karşıdır.⁴²³

Laikliği yönelik bakış açısı ise şu şekildedir:

Esasen laiklik, her türlü din ve inan mensuplarının ibadetlerini rahatça icra etmelerini, dini kanaatlerini açıklayıp bu doğrultuda yaşamalarını ancak inançsız insanların da hayatlarını bu doğrultuda tanzim etmelerini sağlar. Bu bakımdan laiklik, özgürlük ve toplumsal barış ilkesidir.⁴²⁴

Bununla ilintili olarak partinin dine ve dindarlara yaklaşımını ortaya koyan bir başka paragraf şöyledir:

Partimiz, kutsal dini değerlerin ve etnisitenin istismar edilerek siyaset malzemesi yapılmasını reddeder. Dindar insanları rencide eden tavır ve uygulamaları ve onların, dini yaşayış ve tercihlerden dolayı farklı muameleye tabi tutulmalarını anti-demokratik, insan hak ve özgürlüklerine aykırı bulur. Öte yandan dini, siyasi, ekonomik veya başka çıkarlara alet etmek veya dini kullanarak farklı düşünen ve yaşayan insanlar üzerinde baskı kurmak da kabul edilemez.⁴²⁵

Böylece öncelikli olarak Ak Parti, Anayasa'nın din ve vicdan hürriyetine ilişkin 24. maddesi⁴²⁶ ve Siyasal Partiler Kanunu'nun⁴²⁷ siyasal partiler ile ilgili yasaklara ilişkin 78, 79, 80, 81, 82, 83 ve 84. maddeleri ile tutarlı bir yaklaşım benimsemiştir. İkincil olarak, dini özgürlükler insan hakları ve demokrasi temelinde ele alınmıştır.

Ak Parti'nin selefleri ile ayrılmaya gittiği temel nokta, laikliğe yönelik tutumudur. Yukarı alıntılandığı şekliyle Ak Parti, Kemalist kurucu ideoloji ve takipçisi CHP'nin "saldırgan ya da katı laiklik" anlayışına karşı, tarihsel olarak merkez-sağı oluşturan DP, AP, ANAP, DYP gibi "pasif ya da ılımlı laiklik" anlayışını benimsemiştir. Ak Parti'nin dini özgürlüklerin tanınmasını ve güvence altına alınmasını ifade eden pasif laiklik anlayışını benimsemesi, bir başka açıdan toplumu devletin zor araçlarını kullanmak suretiyle İslamileştirmeyi amaçlayan İslamcı dünya görüşünü terk ettiği

⁴²³ Ak Parti, *Kalkınma ve Demokratikleşme Programı* (Ankara, 2002): 13-14.

⁴²⁴ A.g.e, s. 15.

⁴²⁵ A.g.e. Ak Parti'nin programında Cumhuriyet'in kurucu ilkelerine dair olumlu bir şekilde yaklaşması, Özbudun tarafından siyasal İslam'dan muhafazakar demokrasiye geçişin en dikkate değer unsuru olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Ergun Özbudun, "From Political Islam to Conservative Democracy: The Case of the Justice and Development Party in Turkey", *South European Society and Politics* 11, sayı 3-4 (2006): 543-57.

⁴²⁶ *Türkiye Cumhuriyeti Anayasası* (1982), <http://www.mevzuat.gov.tr> (Erişim tarihi: 15.03.2015).

⁴²⁷ *Siyasal Partiler Kanunu* (1983), <http://www.mevzuat.gov.tr> (Erişim tarihi: 15.03.2015).

şeklinde yorumlanabilmektedir.⁴²⁸

4.1.3.3.1. Muhafazakârlık

Muhafazakâr fikir ve doktrinler ilk defa 18. yüzyılın sonlarında ve 19. yüzyılın başında ortaya çıkmıştır. Fransız Devrimi ve sonrasında ortaya çıkan büyük siyasal ve sosyo-ekonomik dönüşümlere duyulan tepkiler muhafazakâr düşüncenin özünü oluşturmaktadır. Muhafazakâr fikirleri ilk formüle eden İngiliz düşünür Edmund Burke'dir. Burke, Fransız Devrimi ile *ancient regime*'nin tasfiye edilmesini teessüf ile karşılamıştır. 19. yüzyılda Avrupa, sanayileşmenin ortaya çıkardığı ve liberalizm, sosyalizm ve milliyetçilik gibi ideolojiler ile eklemlenen devrimci hareketlere tanıklık etmiştir. Muhafazakârlık ise radikal dönüşümü talep eden bu devrim hareketlerine karşı geleneksel sosyal düzenin idamesini kati bir şekilde savunmuştur. Böylece Avrupa'da farklı siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel koşullara sahip toplumlarda geleneksel sosyal düzenin idamesini savunan toplum kesimlerinin ideolojisi haline gelmiş, bu farklı toplumların ulusal kültürlerine eklemlendiği ölçüde farklı şekiller almıştır. Heywood, muhafazakârlığın diğer ideolojik sistemler karşısında entelektüel açıdan en mütevazî olan ideoloji olduğunu, ancak bunun muhafazakârlık açısından bir avantaj teşkil ettiğini ve ona esnek bir özellik kazandırdığını ifade eder. "Muhafazakârlık, kendini sabit fikir sistemleri ile bağlama taraftarı olmadığından süreklilik arz eden bir gelişme içindedir."⁴²⁹ Bu esnek yapısı ile eklektik bir yapı kazanan muhafazakârlık, farklı kültürel bağlamlara ve ideolojik varsayımlara eklemlenme noktasında zorlukla karşılaşmamıştır. Özellikle Sovyet sosyalizminin başarısızlığını iyice belirginleştiği 20. yüzyılın son çeyreğinde muhafazakâr argümanlara en uzak kesimler dahi, muhafazakâr söylemin kuşatıcılığı altına girmişlerdir. Böylece muhafazakârlık, hem bir güç, hem de söylem olarak liberalizm ve sol üzerinde ciddi bir etkide bulunmuştur.⁴³⁰ Muhafazakârlığın eklektik yapısı, 1970'lerde Avrupa ve Amerika'da refah devletinin krizine karşı yükselen yeni-sağ siyasette belirginleşmiştir. İngiltere'de Thatcher Hükümeti (1979-1990) ve Amerika'da Reagan Yönetimi (1981-1989) muhafazakâr değerler ile liberal ekonomik

⁴²⁸ William M. Hale ve Ergun Özbudun, *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey: The Case of the AKP* (Londra ve New York: Routledge, 2010): 22.

⁴²⁹ Heywood, *Siyasal İdeolojiler*, s. 84.

⁴³⁰ Bekir Berat Özipek, "Muhafazakarlık, Devrim ve Türkiye", *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 5: Muhafazakarlık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekin (İstanbul: İletişim, 2006): 73.

değerleri başarıyla eklememişlerdir. Bunun Türkiye’deki yansıması ise 1980’lerde Turgut Özal liderliğinde ANAP olmuştur.

Muhafazakârlığın kurucu öğeleri; gelenek, beşeri eksiklik, organik toplum, hiyerarşi ve otorite ve mülkiyettir. İlk olarak, muhafazakârlık radikal toplumsal dönüşümlerin baskıladığı gelenekselin savunuculuğunu yapmaktadır. Muhafazakârlar açısından gelenek; zamana karşı koyabilmiş değerleri, uygulamaları ve kurumları kapsar. Gelenek hem topluma hem de bireye bir kimlik duygusu sağladığı için saygı ile karşılanır.⁴³¹ İkinci olarak muhafazakârlık birçok açıdan bir “beşeri eksiklik felsefesi” dir. İnsanlar, psikolojik olarak sınırlı ve bağımlı yaratıklar olarak görülürler. Bu nedenle insanlar, yalıtım ve istikrarsızlıktan korkarlar ve psikolojik olarak güvenli ve aşına olana yakınlaşırlar. İnsanlar güvenliği ve aidiyeti arzulayan varlıklar olarak resmedildiğinden muhafazakârlık, sosyal düzenin idamesine dikkat çeker ve sosyal düzeni istikrarsızlaştırma endişesi duyduğu özgürlüklere karşı şüpheyile yaklaşır.⁴³² Üçüncü olarak muhafazakârlık, topluma dair organik bir bakış açısına sahiptir. Bu, insanların psikolojik açıdan sınırlı ve bağımlı yaratıklar olarak tasvir edilmesinin bir uzantısıdır. Muhafazakâr görüşe göre liberalizmden farklı olarak birey, toplumdan koparılamaz, onu besleyen sosyal gruplar; aile, arkadaşlar, akranlar, iş arkadaşları, meslektaşlar ve hatta ulusun bir parçasıdır.⁴³³ Dördüncü olarak, muhafazakârlık toplumun doğası gereği hiyerarşik bir yapı arz ettiğini varsayar. Muhafazakârlara göre, insanlar eşitsiz olarak yaratılmıştır. Bunun sonucu olarak, muhafazakârlar toplum içerisinde hiyerarşi ve otorite ilişkilerinin varlığını doğal olarak kabul ederler.⁴³⁴ Sonuncu olarak, muhafazakârlar için mülkiyet sağladığı psikolojik sosyal faydalar gerekçesiyle öneme haizdir. Mülkiyet sahipliği, bireye belirsizliklerle dolu bir dünyada güven ve rahatlama duygusu verir. Mülkiyetin menkul ya da gayrimenkul olmasının bir önemi yoktur. Mülkiyetin önemi ile ilişkili olarak, muhafazakârlar açısından “tutumluluk” kendi başına bir erdem olarak değerlendirilir.⁴³⁵

Anthony Giddens, muhafazakârlığın aileyi koruma ve mülkiyet arasında bir ilişki kurduğunu ve muhafazakârlığın mülk sahipliğine ve bunun gelecek nesillere

⁴³¹ Heywood, a.g.e, s. 86.

⁴³² A.g.e, s. 88.

⁴³³ A.g.e, s. 90.

⁴³⁴ A.g.e, s. 92.

⁴³⁵ A.g.e, s. 94.

aktarılmasına ailede devamlılığın sağlanması adına önem atfettiğini belirtir.

Ortaklaşa sahip olunan mülke ortak umudunu bağlayan bir ailenin kuvvetli bir dayanışma duygusuna sahip olması da olasıdır. Aile duygusu ile aile mülkiyeti arasında bir bağ vardır. Yaygın mülk sahipliği, dinamik erdemlerin en önemli bileşenleri olan kişisel enerji ve maceracılığı artırır. Mülkiyetin genişletilmesi aynı zamanda ailenin refah düzeyini yükseltmeye de yardımcı olur.⁴³⁶

4.1.3.3.2. İslamcılık ve muhafazakârlık

Türkiye’de muhafazakârlığın gelişimi, Osmanlı modernleşme sürecinde gerçekleştirilen reformlara karşı geleneksel sosyal düzenin muhafazası açısından ele alınabilir. Geleneksel sosyal düzenin en önemli bileşenini İslam teşkil ettiğinden muhafazakâr tepkisellik kendisini dini bir görünüm içerisinde ortaya koymuştur. Tanzimat sürecinde orduda, idarede, hukuk ve eğitimde uygulanan ve bilhassa Islahat Fermanı ile gayrimüslimlere Osmanlılık çerçevesinde eşit vatandaşlık hakları sunan merkezîyetçi ve Batılı tarzda laik reformlar, başta ulema, yeniçeriler, büyük toprak sahipleri, tüccar ve zanaatkârlar olmak üzere Müslüman tebaa tarafından muhafazakâr bir tepki ile karşılaşılmıştır. Böylece Batılılaşma taraftarı laik seçkinler ile bu kesimler arasında bir ayrım ortaya çıkmıştır. Bu ayrışma, Türkiye’deki merkez-çevre bölünmesine kaynak teşkil etmiştir. Cumhuriyet’in ilanının ardından Kemalist-laik seçkinlerin iktidar alanını tekellerine alması sonucu, bu ayrışma şiddetlenmiştir. Çevre, muhafazakâr tepkisini merkezden kopan Kemalist seçkinlere nazaran görece daha muhafazakâr, dine karşı olumlu yaklaşan siyasal partiler aracılığıyla ortaya koyabilmiştir. Cumhuriyet’in kuruluşundan itibaren TCF, Serbest Cumhuriyet Fırkası (SCF), DP ve AP, her ne kadar karar vericileri Kemalist seçkinler ile pek çok noktada özdeşleşmeler de çevreyi temsil işlevi yüklenmiştir. 1970’lere gelindiğinde ise Türkiye’de ilk kez seçkin kadrosuyla çevreden gelen İslamcı bir parti kurulmuştur. 1970’lerden 2000’ler başına dek İslamcı MGH’nin partileri, taşıdığı İslami kimliğiyle çevreyi temsil etmiştir.

Muhafazakârlık açısından cemaate içkin algı ve ağlara sahip halk, otantikliği ve kendinde-varlığı dolayısıyla bir aşkınlığı temsil eder. Ancak aşkın bir varlık olarak telakki edilen cemaat/halk etkin bir toplumsal özne olarak değil, salt bu temsili özelliğiyle değerlidir. Türkiye’de de Müslüman halka dair böyle bir değerlendirme söz

⁴³⁶ Anthony Giddens, *Sağ ve Solun Ötesinde Radikal Politikaların Geleceği*, çev. Müge Sözen ve Sabir Yücesoy (İstanbul: Metis, 2009): 21-30.

konusudur. Muhafazakâr anlayışa göre Kemalist modernleşme ve laisizmin tazyiki karşısında dini değer, sembol ve pratiklere sahip çıkan halk, bunu *Mukaddes* olan Devlet’e zarar vermeksizin yapmıştır. Bu bir pasif direniş tasviridir. Halkı, bütüncül, aşkın, edilgen bir yapı olarak tahayyül ederek yeniden kuran muhafazakârlıkta anonim bir kitle olarak halkın temsilciliğine, popülist seçkinler ve aydınlar ehildir.⁴³⁷

Yasin Aktay, Türk muhafazakârlığının esasen Batı’daki mukabilinden oldukça farklı bir gelişim çizgisi izlediğini belirtir. Bu farkı ifade etmenin bir yolu, muhafazakârlığı Osmanlı’nın son zamanlarında geçerli olan siyasal akımların tamamının arayışlarına yön veren bir kaygı olarak formüle etmektedir. Bu dönemde İslamcılık, Osmanlıcılık, milliyetçilik ve dahi Batıcılığa hâkim olan duygu muhafazakârlıktır. Bu siyasal akımların taşıdıkları “eldeki organizasyonun ve yönetim imkanlarının korunması, elde tutulabilmesi gayreti” ile bir çeşit “batmaktan kurtulma endişesi” ne dair kaygı, Türk muhafazakârlığının en önemli beslenme kaynağıdır. Ayrıca Aktay’a göre Cumhuriyet döneminde yasal zemini ilga edilen İslamcılığın kendisini meşru yollardan ifade edebilmesinin en geçerli yolunun muhafazakâr söylem olması, muhafazakârlığı önemli ölçüde beslemiştir.⁴³⁸

Bu bağlamda Türkiye’de İslamcılık, her ne kadar sistem karşıtı ve devrimci bir ideolojik varsayıma sahip olsa da zaman zaman muhafazakârlık ile geçişkenliğe sahip olmuştur. Türk İslamcılığı, bu özelliği ile Müslüman dünyadaki diğer pek çok İslamcılık formundan ayrılmaktadır. Muhafazakârlığın argümanları, İslamcılık üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Bunun en önemli sebebi de, her iki ideolojinin beslendikleri tarihsel ve sosyolojik “bakiye” de yatmaktadır. Türkiye’de İslamcılığın zaman zaman muhafazakâr-milliyetçi bir söyleme kolaylıkla kayabilmesi, bu iki ideolojik yapı arasındaki etkileşim ve gerginlik alanları ile yakından ilişkilidir. Türkiye’de muhafazakârlığın gelişimi İslamcılık ile yakın bir ilişki içerisinde gerçekleşmiştir. Ancak bu ilişki çoğu zaman, Bourdieu’nun sermaye kavramsallaştırılmasına başvurmak gerekirse, her ikisinin harekete geçirdiği ortak alanlar olan “kültürel ve sembolik sermaye” üzerinde bir gerilim doğurmuştur.

⁴³⁷ Tanıl Bora ve Necmi Erdoğan, “Biz, Anadolu’nun Bağrı Yanık Çocukları... Muhafazakar Popülizm”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 5: Muhafazakarlık*, ed. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim, 2006): 633.

⁴³⁸ Yasin Aktay, “İslamcılıktaki Muhafazakar Bakiye”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 5: Muhafazakarlık*, ed. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim, 2006): 349.

Türkiye’de İslamcılığın “kültürel ve sembolik sermaye” bağlamında muhafazakârlık ile zaman zaman gerginlikleri barındıran, simbiyotik ilişkisi, İslamcı köklere sahip Ak Parti’nin kimlik, söylem ve ideolojisinde dönüşüme giderek “muhafazakâr demokrat” bir kimliği benimsemesini kolaylaştırmıştır.

4.1.3.3.3. Muhafazakâr demokrasi

Ak Parti, “Herşey Türkiye İçin” başlıklı 2002 genel seçimleri beyannamesinde, kendisini “demokrat, muhafazakâr, yenilikçi ve çağdaş bir parti”⁴³⁹ olarak tanımlamaktadır. Bu tanımlama içerisinde özellikle dikkat çeken nokta, demokrat ve muhafazakâr kavramlarının bir arada kullanılmasıdır. Nitekim beyannamenin ilerleyen satırlarında partinin “muhafazakâr-demokrat siyaset felsefesini”⁴⁴⁰ benimsediği açıklıkla ortaya koyulmaktadır.

Partinin 2012 yılında yayınladığı “2023 Siyasi Vizyonu” programında, kendisini “siyasetin merkezinde konumlandırıan muhafazakâr-demokrat bir kitle partisi”⁴⁴¹ olarak tarif etmiştir. Ayrıca programda muhafazakâr demokrat kimliğin sahip olduğu özellikler ve faydalar ortaya koyulmuştur. Ak Parti’nin geliştirmeye çalıştığı muhafazakâr demokrat siyasi kimlik, dünya genelindeki pratikler ile örtüşen özelliklere sahip olmakla birlikte, Türkiye’nin sosyo-kültürel özellikleriyle şekillenen bir içeriğe sahiptir. Türkiye gibi Müslümanların çoğunluğu teşkil ettiği bir ülkede demokrasinin gelişmesi ve bölge ülkelerine örnek oluşturması, muhafazakâr demokrat anlayışın katkısı olarak değerlendirilmektedir. “Muhafazakârlığın her türlü otoriterleşmeye karşı sınırlı iktidarı savunan, değişimi doğal süreç içinde toplumsal dinamiklere bırakan, özgürlüğün soyut değil somut şekliyle anlam taşıyacağını vurgulayan, aile, gönüllü kuruluşlar, vakıflar gibi toplumsal ara koruma mekanizmalarını önemseyen yapısı, demokratik anlayışla telif edilebilecek bir siyasi öz ortaya koymaktadır.”⁴⁴²

Muhafazakâr demokrat siyasi kimlikle, Ak Parti’nin kendi medeniyet değerlerini esas alarak demokratik bir siyaset tarzını hayata geçirdiği vurgulanmıştır. Bu bağlamda muhafazakâr demokrat siyaset tarzı şu hususları barındırmaktadır; uzlaşma kültürü,

⁴³⁹ Ak Parti, *Herşey Türkiye İçin* (2002): 11.

⁴⁴⁰ A.g.e, s. 12.

⁴⁴¹ Ak Parti, *2023 Siyasi Vizyonu: Siyaset, Toplum, Dünya* (Eylül 2012): 4

⁴⁴² A.g.e, s. 4-5.

reform, sistemi normalleştirme, gerçekçilik, kucaklayıcılık, değişimcilik, ilkelilik ve yüksek siyaset.⁴⁴³ Ayrıca Ak Parti muhafazakâr demokrat bir parti olduğundan hareketle aileye büyük önem verdiğini ve sosyal politikalarının aile kurumunun korunması, geliştirilmesi ve desteklenmesini amaçladığını belirtmektedir.⁴⁴⁴

Ak Parti, muhafazakârlığının eski olanı korumayı değil, eskimeyeni muhafazayı amaçladığını, bu bağlamda “Ak Parti için muhafazakârlık; sosyal ve kültürel ilkelerimizi ve değerlerimizi, bizi biz yapan, bize has özellikleri ve güzelliği günümüzün ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde yeniden üreten bir siyasettir.”⁴⁴⁵

Akdoğan, Ak Parti’nin geliştirmeye çalıştığı muhafazakâr demokrat siyasal kimliğin önemli ölçüde Anglo-Amerikan muhafazakârlığı ile örtüşen özelliklere sahip olduğunu belirtir. Bu çerçevede muhafazakâr demokrat kimliğin parametrelerini şu şekilde özetler:

1. Muhafazakâr demokrat kimliğe göre siyaset uzlaşılı kültürüne dayanmaktadır.
2. Muhafazakâr demokratlık sınırlandırılmış ve tanımlanmış bir siyasal iktidardan yanadır, dayatmacı ve baskıcı, otoriter ve totaliter anlayışları kabul etmez.
3. Muhafazakâr demokratlık, halk egemenliğine dayanan siyasal meşruiyeti savunmakta, anayasal ve evrensel normlara dayalı hukuki meşruiyeti önemsemektedir.
4. Muhafazakâr demokratlık, devrimci değişim anlayışına karşı aşamalı bir değişim anlayışını öncelemekte, radikalizm ve toplum mühendisliğine karşıdır.⁴⁴⁶

Akdoğan’a göre Ak Parti, bir dizi olumsuzluk tarafından şekillenen bir siyasal konjonktürde ortaya çıkmıştır. Siyaset kurumunun koalisyon iktidarıyla yıprandığı, ekonomik çöküntünün beraberinde sosyal kriz getirdiği, uluslararası alanda ülke imajının gerilediği, sosyal sınıfların ümidinin azaldığı ve tepkilerinin arttığı, tüm bunların yanı sıra 28 Şubat askeri müdahalesi ve takip eden süreçte ordu başta olmak

⁴⁴³ A.g.e, s. 5-8.

⁴⁴⁴ A.g.e, s. 34.

⁴⁴⁵ A.g.e, s. 48.

⁴⁴⁶ Akdoğan, “Muhafazakar-Demokrat Siyasal Kimliğin Önemi ve Siyasal İslamcılıktan Farkı”, s. 61-62.

üzere vesayet kurumlarının müdahalesi ile siyasetin alanının daraldığı bir konjonktürde Ak Parti, “siyaseti eksenine oturtmak ve normalleştirmek”, “kontROLSÜZ tepkiselliği kontrollü değişime tahvil etmek”, “siyaseti gerçek bir zemine oturtmak”, “müstakil bir muhafazakâr parti üretmek”, “kuşatıcı bir kimlik ve şemsiye parti olabilmek” adına ortaya çıkmıştır.⁴⁴⁷

Muhafazakâr demokrasinin öncelikle sağ siyasetten farklılaşan, AP’nin statükocu sağ siyaset geleneğini aktif, değişimci ve statükoya karşı bir eğilime sokan boyutunun olduğunu belirten Ergün Yıldırım, diğer yandan muhafazakârlığın İslamcılık ile demokrasiyi bir araya getirme işlevi yüklendiğini söyler. Ona göre İslamcılık, muhafazakâr demokrasinin ana parametreleri; insan hakları, hukuk devleti ve serbest piyasa ile barışmıştır. Böylece muhafazakâr demokrasi, ANAP ve DYP tabanı ile RP tabanını tek bir çatı altında toplamıştır.⁴⁴⁸

Buna karşın Ümit Cizre, Ak Parti ile geleneksel Türk sağ arasındaki benzerliklere işaret etmektedir. Ona göre bu benzerliklerden en önemlisi; egemen siyaset anlayışını, toplumsal yapıyı ve güvenlik politikalarını ve dış politikanın temel koordinatlarını değiştirmeksizin, iktidara gelerek aynı araçları çalıştırmaya öncelik vermiş olmasıdır.

‘Statükonun çarklarını farklı kadrolarla çevirmek’ olarak özetlenebilecek bu yaklaşımın en önemli sonuçlarından birisi, kritik sorunlara, örneğin kimlik politikalarına, egemen vatandaşlık anlayışına, finans sermayesinin egemenliğine dayanan ekonomik modele ve bölüşüm sorununa, anlamlı ve farklı bir pencereden bakmamak, sorunları ‘bütün Türkiye’yi’ kucaklayan formüllerle geçiştirmek ya da teknikleştirerek siyasal tartışmadan kaçmaktır.⁴⁴⁹

Celil Bozkurt, Ak Parti’nin özgün bir siyaset tarzı olarak benimsediği muhafazakâr demokrasiye dair ilginç bir saptamada bulunur. Ona göre muhafazakâr demokrat söylem, 1951’de Cevat Rifat Atilhan tarafından kurulan İslam Demokrat Partisi’nin (İDP) “İslam demokrat” söylemi ile benzerlikler taşımaktadır. Özellikle dinsellikle modern normları sentezleyen İDP’nin kalkınmacı projesi, bunun dışında din merkezli Yahudi ve Mason karşıtlığı söylemi, Milli Görüş ve Ak Parti üzerinde derin etkiler bırakmıştır.⁴⁵⁰

Ali Yaşar Sarıbay, Ak Parti için “İsmi İslam, uygulamaları liberal, tutumu demokrat,

⁴⁴⁷ A.g.m, s. 63-65.

⁴⁴⁸ Ergün Yıldırım, “Muhafazakar demokrasi ve milliyetçi muhafazakarlık”, *Yeni Şafak*, 30 Aralık 2014.

⁴⁴⁹ Ruşen Çakır, “AKP Neydiler Ne Oldular? 14”, Ümit Cizre ile söyleşi, *Vatan*, 11 Ekim 2003.

⁴⁵⁰ Celil Bozkurt, “Siyasal İslam’ın ‘Muhafazakar Demokrat’ Söylemi ve Tarihsel Arka Planı”, *Köprü*, sayı 125 (Kış 2014).

yörüngesi Batı” betimlemesini yapmıştır.⁴⁵¹ Ahmet Yıldız da Ak Parti’nin siyasal İslam geleneğinden koptuğunu ifade etmesinin ve muhafazakâr söyleminin üç adresi olduğunu söyler: “İlki yerli hassasiyetlere yapılan vurguyla seçmen kitlesi, ikincisi muhafazakârlık gibi meşruiyet sorunu bulunmayan Batılı bir ideoloji dolayısıyla dış kamuoyuna verilen mesaj, son olarak da Kemalist merkeze dönük ‘Siyasal İslamcılıkla ilişkimiz yok’ mesajı. Ancak bu mesajın iki yüzü bulunmaktadır: Birincisi laikliğe dönük sadakat beratı, ikincisi ise laisizmi redde dayalı dönüştürücü bir tutum.”⁴⁵² Tanıl Bora’ya göre “AKP de ANAP gibi bir sağcılık karmasıdır. Zira ANAP gibi AKP de Türk sağının temel motiflerinin, temsiliyet ilişkilerinin, sembollerinin meydana getirdiği bir bileşkenin taşıyıcısıdır. ANAP bunu 1983 boşluğunda belirli bir omurgaya dayanmadan kurmuştu, AKP Milli Görüşçü omurgayı bu istikamete bükerek kuruyor.”⁴⁵³ Ak Parti İslamcı bir nitelemeden ısrarla kaçınmaya çalışmakta; buna karşılık hem sistem nezdinde meşru sayılan, hem de kendisiyle halk arasında, anlamı konusunda görünen kadarıyla özel bir mutabakat bulunan bir dil olarak muhafazakârlığı öne çıkarmaktadır.⁴⁵⁴ Kültürel ve siyasal açıdan milliyetçi muhafazakâr, ekonomik açıdan serbest piyasa ekonomisi ile liberalizmi savunan ve geleneklere, toplumsal alanda dine, bunun yanında demokrasiye ve Batı’ya dönüklüğe vurgular yapan Ak Parti’nin bu duruşu oldukça eklektik bir görünüm sergilemektedir.

Ak Parti, dini önemsemekle birlikte, din üzerinde siyaset yapmak ya da din adına dışlayıcı bir siyaset yürütmeyi reddetmiştir. Bununla ilişkili olarak dinin siyasal değil, toplumsal alana çekilmesi gerektiği üzerinde durmuştur. Ancak bu hedefi nasıl gerçekleştireceğine dair açıklık getirmemiştir. Bu nedenle Ak Parti’nin muhafazakâr demokrat kimliği benimsemesi, “ne olduğunu” değil “ne olmadığını” açıklamaya öncelik vermiş olduğu şeklinde okunabilir. Ancak belirtmek gerekir ki bu muğlaklık Ak Parti’nin büyük ölçüde işine yaramıştır. Nitekim kitleler Erdoğan’ın “ne dediğine” değil “nasıl dediğine” önem vermektedirler.⁴⁵⁵

Ak Parti’nin kendisini “Müslüman demokrat” olarak tanımlamaması ya da

⁴⁵¹ Ali Yaşar Sarıbay, “AKP Kimliksizliğe Mahkum”, *Vatan*, 13 Ekim 2003.

⁴⁵² Ahmet Yıldız, “Muhafazakarlığın Yerleştirilmesi ya da AKP’nin Yeni Muhafazakar Demokratiği”, *Karizma: Muhafazakarlık Yeniden Özel Sayısı*, sayı 17 (Ocak-Şubat-Mart 2004): 53-56.

⁴⁵³ Tanıl Bora, “2002 Seçimi ve Siyasi Güzergah Problemleri”, *Birikim*, sayı 163-164 (Kasım-Aralık 2002): 29-35.

⁴⁵⁴ Yasin Aktay, “İslamcılıktaki Muhafazakar Bakiye”, s. 346-360.

⁴⁵⁵ Ergün Yıldırım, “AKP: Bir Politik Tasarının Sosyolojik Temsiliyeti”, *Birikim*, sayı 163-164, (Kasım-Aralık 2002): 66-70.

İslamcılığın herhangi bir kategorisi içerisinde kendisini yerleştirmemesinin sebeplerinden biri, geçmişte yaşanan siyasal gerilimlere tekrar dönme endişesidir. Bu nedenle kendisini dini değerleri önemseyen kişilerden oluşan muhafazakâr bir parti olarak tanımlamayı seçmiştir. Etyen Mahçupyan bu psikolojiyi şöyle ifade eder:

Otoriter laikliği resmi ideolojiye dönüştüren bir ülkede ‘Müslüman’ sıfatını kullanmak kolay iş değil. Hele eğer tatsızlık çıkmasın diyorsanız... Öte yandan muhafazakârlığın Müslümanlığı kapsadığı da söylenebilir.⁴⁵⁶

Ayrıca Mahçupyan’a göre, Müslüman demokrat bir siyasal çizginin oluşması da Türkiye’nin normalleşmesine hizmet edebilirdi. “Müslümanlığı kültürel boyutta taşımaktan gocunmazken, ülke yönetiminde evrensel ölçütlere ulaşan ve toplumsal tercihler karşısında kuşatıcı olan bir AKP’nin, dönüştürücü ve reformcu gücü muhakkak ki çok daha fazla olurken, siyasetin ‘Müslüman demokrat’ bir parti sayesinde normalleşmesi de ayrıca devlet/toplum ilişkisi açısından demokrat bir açılımı ifade edecekti.”⁴⁵⁷

Buna karşın Yıldız, Ak Parti’nin kendisini Müslüman demokrat olarak tanımlamamasını olumlu değerlendirmektedir: “Müslüman demokrat tanımlamasının benimsenmemesi önemlidir. Dinin kapsayıcılığını gölgeleyebilecek siyasi tasarrufların doğrudan dine ve dindarlara zarar verdiği, daha toplumun dinle ilişkisini olumsuz bir mihvere kaydıracağı şeklinde yaklaşıma paralellik arz eden bu tutum, din-siyaset ilişkisinin demokratik zeminini sağlamlaştırmıştır.”⁴⁵⁸

Mahçupyan’ın belirttiği gibi muhafazakârlığın Müslümanlığı kapsayabilmesi, Türkiye’de muhafazakârlığın tarihsel gelişimi ile ilgilidir. Türkiye’de muhafazakârlık, tarihsel olarak İslami bir görünüm kazanmak suretiyle kendisini var etmiştir. Şüphesiz bu, İslamcı köklere sahip Ak Parti’nin muhafazakâr demokrat bir kimliği benimsemesini kolaylaştırmıştır.

Muhafazakâr demokrat kimliği, Batı’daki Hristiyan demokrat partiler ve “üçüncü yol” anlayışı ile özdeşleştirenler de vardır. William Hale ve Ergun Özbudun parti programı temelinde Ak Parti’nin Batılı bir muhafazakâr ya da liberal partiden zor ayrıştırılabileceğini, bunun yanı sıra sosyal adalet, adil bir gelir dağılımı, insan hakları ve çoğulculuğa yaptığı vurguyla “üçüncü yol” bir sosyal demokrat parti olarak bile

⁴⁵⁶ Etyen Mahçupyan, “Demokratik Muhafazakarlık ve Demokratlık”, *Zaman*, 24 Ağustos 2003.

⁴⁵⁷ A.g.m.

⁴⁵⁸ Yıldız, “Muhafazakarlığın Yerleştirilmesi ya da AKP’nin ‘Yeni Muhafazakar Demokrathı’”, s. 54.

değerlendirilebileceğini belirtirler. Her ne kadar parti, kendisine muhafazakâr demokrat bir siyasal kimlik ile tanımlamışsa da, programında aile kurumuna yönelik söylemleri dışında muhafazakâr değerlere dair fazla bir vurgu yer almamaktadır.⁴⁵⁹ Bu çerçevede Ak Parti, Türkiye’de çok-partili siyasal hayatın önemli bir bölümüne hâkim olan merkez-sağ partilerin liberal ve muhafazakâr değerler arasında oluşturduğuna benzer bir senteze sahiptir. Böylece Hale ve Özbudun, Ak Parti’yi Türk milliyetçiliği, geleneksel ve İslami değerlere dair hassasiyet, muhafazakâr sosyal değerleri muhafaza ederken teknolojik modernleşmeye vurgu ve Cumhuriyet Halk Partisi karşıtlığının bileşkesini yansıtan Demokrat Parti, Adalet Partisi, Anavatan Partisi ve Doğruiyol Partisi’nin eksenine konumlandırmaktadır.⁴⁶⁰ Buna karşın Ergün Yıldırım, Ak Parti’yi DP ya da ANAP’ın politik çizgisine yerleştirme girişiminin, bütünüyle bir yönlendirme çabası olduğunu belirtir. “Çünkü AKP, siyaseti Milli Görüş geleneğinde öğrenenlerin Milli Görüş’ün bittiği andan itibaren liderlik temelli bir siyasete yönelmesiyle oluştu.”⁴⁶¹

İslamcılığın iflas ettiği tezi ile ünlü Fransız araştırmacı Oliver Roy, Ak Parti’nin İslamcılıktan ayrışması ve muhafazakâr-demokrat siyasal kimliği benimsemesini şu parametreler dahilinde ele almıştır:

AKP’nin İslam’a hiçbir referansta bulunmama tercihi, İslamcılıktan, yani İslam’ın belli bir ideolojik yorumundan, tam anlamıyla kopmuş olduklarını gösterme amacını taşıyor. Bu, militanlara olduğu kadar askerlere ve Avrupalılara yönelik olarak yapılmış ‘öğretici’ bir tercihtir. Bununla birlikte AKP’nin, Hristiyan demokratların Türk muadili olduğu benim için çok açıktır. Çünkü Hristiyan demokratiğin artık Hristiyanlıkla ilgisi kalmamıştır. Dini değerler için değil, aile, ahlak gibi daha genel değerler için mücadele etmektedir. Bu bakımdan AKP, İslami sıfatını reddetmesiyle Hristiyan demokratlarla aynı saflarda yer almaktadır. Özel olarak dindar olmayan, ama ahlak konularında muhafazakâr bir seçmen kitlesine, ekonomik özgürlükleri savunarak, ama bu arada milliyetçiliği de elden bırakmadan hitap etmektedir.⁴⁶²

Bunun yanı sıra Ak Parti üzerinden yürütülen takiiye suçlamalarını şu şekilde ele almaktadır:

Takiyyeden söz etmek anlamsız. AKP’liler pragmatik insanlar, yerel yönetimlerde somut bir iktidar deneyimleri oldu. Ütopyayla işlerin yürümediğini ve seçmenin kendilerine İslamcı oldukları için oy vermediğini pekala biliyorlar. Bu seçmen kitlesini korumak için demokrat olmak zorundalar. Demokrasi pratikte gerçekleşir, bir ideoloji değildir. Bir yerde demokratların olabilmesi için orada önce demokrasinin bulunması şarttır. Aslına bakılırsa İslamcıları demokratikleştiren de Türk demokrasisi olmuştur.⁴⁶³

⁴⁵⁹ Hale ve Özbudun, a.g.e, s. 24.

⁴⁶⁰ A.g.e, s. 25.

⁴⁶¹ Ruşen Çakır, “AKP Neydiler Ne Oldular? 15”, Ergün Yıldırım ile söyleşi, *Vatan*, 12 Ekim 2003.

⁴⁶² Ruşen Çakır, “AKP Neydiler Ne Oldular? 8”, Oliver Roy ile söyleşi, *Vatan*, 05 Ekim 2003.

⁴⁶³ A.g.m.

Mardin ise muhafazakâr demokrat kimliğin esasen Batı'daki örneklerinden farklı bir zemin üzerinde geliştiği, çünkü Türkiye'de henüz merkez-çevre ilişkisi çözülemediğinden dinin hala Türk muhafazakârlığında ağırlığını koruduğu değerlendirilmesini yapmaktadır.⁴⁶⁴

4.1.3.4. Dönüşümün nedenleri

Ak Parti üzerine yapılan araştırmalar, genellikle, partinin kurucu kadrolarının büyük çoğunluğu Milli Görüş kökenli olmasına rağmen, onun gerek ideolojisi, gerek seçmen tabanı, gerek izlediği politikalar açısından Milli Görüş partilerinin devamı olmadığına, yeni bir oluşum olarak değerlendirilmesi gerektiğine işaret etmektedir.⁴⁶⁵

Hale ve Özbudun, Ak Parti'nin selefi İslamcı partilerin hatasına düşmeyerek pasif bir laiklik anlayışı benimsemesini, parti ve Kemalist yerleşik düzen arasında Türk demokrasisine zarar verebilecek, çıkması muhtemel şiddetli bir çatışmayı önlediği gerekçesiyle önemsemektedirler. “Ak Parti'nin pasif laikliği savunması böylesi bir çatışmadan kaçınmayı, aynı zamanda Türklerin büyük bir çoğunluğunun beklentilerini karşılamayı sağlayacak tek gerçekçi yoldur.”⁴⁶⁶

Ayrıca Ak Parti'nin selefi İslamcı partilerden ideolojik olarak ayrışmasının en önemli nedeninin 28 Şubat ve sonrasında yaşanan olaylardan kaynaklanan bir “öğrenme süreci” olduğunu belirtirler. Bu bağlamda pek çok İslamcı, Türkiye'de laik devlet ile girilecek bir mücadelenin ciddi siyasal, ekonomik ve bireysel riskleri barındırdığını öğrenmiştir. Bunun yanı sıra, İslamcılar 28 Şubat sürecinde sosyal ve ekonomik ağlarının tehlikeye girdiğinin farkına varmışlardır.⁴⁶⁷

28 Şubat'ın etkilerinin yanı sıra İslamcılığın dönüşümünde, Türkiye'nin 1980'lerden itibaren sosyal ve ekonomik yapısında meydana gelen değişimlerin etkili olduğu söylenebilir. Bu bağlamda 1980'lerde Turgut Özal liderliğinde uygulanan neo-liberal ekonomik politikalar ve küreselleşme, yeni bir toplumsal grup olarak İslami burjuvazinin yükselişine önemli katkılar sunmuştur. Hakan Yavuz, ekonomik liberalleşmenin sunduğu “fırsat alanları”ndan yararlanan bu yeni toplumsal grubu,

⁴⁶⁴ Ruşen Çakır, “AKP Neydiler Ne Oldular? 3”, Şerif Mardin ile söyleşi, *Vatan*, 30 Eylül 2003.

⁴⁶⁵ Hale ve Özbudun, a.g.e; Yavuz (ed.), *Ak Parti: Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri*; Cizre (ed.), *Secular and Islamic Politics in Turkey*.

⁴⁶⁶ Hale ve Özbudun, a.g.e, s. 26.

⁴⁶⁷ A.g.e, s. 28.

toplumsal açıdan İslami, ekonomik açıdan liberal olarak tanımlar ve dönüşümün ana aktörü olarak değerlendirir.⁴⁶⁸

Yavuz’a benzer siyasal iktisat temelli bir yaklaşımı Ziya Öniş geliştirmiştir. Buna göre küreselleşmenin Türkiye’de kazananları ve kaybedenleri olduğunu belirten Öniş, 1990’larda Refah Partisi’nin ardından 2000’lerde Ak Parti’nin başarısını, kazananlar ve kaybedenler arasında koalisyon kurma becerileri ile ilişkilendirir.⁴⁶⁹

Ali Yaşar Sarıbay’a göre Ak Parti’nin İslami bir kimlik yerine muhafazakâr demokratlığı benimsemesi temelde iki sebepten kaynaklanmaktadır. İlki, tabandaki dindar kesimleri ile korumak; ikincisi ise uluslararası kamuoyuna yerleşik düzen ile çatışma içerisinde olmadığını, bu düzen içerisinde ‘makul’ bir aktör olduğunu göstermektir.⁴⁷⁰

Bu çalışmaya göre, İslamcılığın dönüşümünde ve Ak Parti’nin kendisini muhafazakâr demokrat bir siyasal kimlik içerisinde konumlandırmasında, her ne kadar 28 Şubat sürecinin siyaset alanını daraltarak İslamcı bir siyaseti olanaksızlaştırmasının etkisi olsa da, bundan çok daha fazla etkili olan Türkiye’nin tarihsel ve toplumsal bağlamsallığı içerisinde gelişen İslamcılığın kendine özgülüğü, bunun yanı sıra 1980’lerden sonra yeni bir toplumsal grup olarak gelişen İslami burjuvazinin talep ve beklentileri ile 1990’ların başında İslamcı entelektüeller nezdinde yürütülen tartışmalardır.⁴⁷¹

Mısır’da Müslüman Kardeşler kurulduğu tarihten itibaren, bilhassa Nasır rejimi döneminde, defalarca baskılanmalarına, Hasan el-Benna ve Seyyid Kutub gibi önemli politik ve entelektüel liderlerinin öldürülmesine karşın kendilerini İslamcı olarak tanımlamaktan geri durmamışlardır. Nitekim Arap Baharı sürecinde toplumsal destek

⁴⁶⁸ Yavuz, a.g.e, 215. Mustafa Şen de, İslamcılığın dönüşümünü ve Ak Parti’nin iktidar olmasını Türkiye’de yaşanan sosyo-ekonomik ve sosyo-politik süreçler çerçevesinde açıklamaktadır. Buna göre Ak Parti’nin ortaya çıkışı; Türk İslamcılığının Türk-İslam sentezi ile eklemlenmesi, dini alanın genişlemesi ve neo-liberalizm ile Türk İslamcılığının kaynaşmasının bir sonucudur. Mustafa Şen, “Transformation of Turkish Islamism and the Rise of the Justice and Development Party”, *Turkish Studies* 11, sayı 1 (2010): 59–84.

⁴⁶⁹ Ziya Öniş, “Adalet ve Kalkınma Partisi’nin Ekonomi-Politik”, *Ak Parti Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri*, ed. Hakan Yavuz (İstanbul: Kitap, 2010): 259-286.

⁴⁷⁰ Ruşen Çakır, “AKP Neydiler Ne Oldular? 16”, Ali Yaşar Sarıbay ile söyleşi, *Vatan*, 13 Ekim 2003.

⁴⁷¹ Burhanettin Duran ve Engin Yıldırım, İslamcılığın dönüşümünü Hak-İş İşçi Sendikası’nın İslamcı bir söylemden demokratik ve sivil toplumu önceleyen bir söyleme evrilmesi bağlamında ele almışlardır. Buna göre İslamcılığın işçi sınıfını temsil eden Hak-İş, dini kimliğini terk etmeksizin sekülerizmi de içerisine alan demokratik değerlere uyum sağlamıştır. Duran ve Yıldırım bu saptamaya giderken, bu tezde de savunulduğu şekliyle, İslamcı hareketin monolitik bir yapı arz etmediği, çok-boyutlu, çok-aktörlü olduğu ön kabulünden hareket etmişlerdir. Burhanettin Duran ve Engin Yıldırım, “Islamism, Trade Unionism and Civil Society: The Case of Hak-İş Labour Confederation in Turkey”, *Middle Eastern Studies* 41, sayı 2 (2005): 227-247.

kazanarak iktidar olmuşlar, ancak Mısır ordusu tarafından iktidardan uzaklaştırılarak bir kez daha baskılanmışlardır. Mısır’da da İslamcılığın kendi içerisinde bir dönüşüm gerçekleştirmediğini söylemek güç olur. Ama en azından Müslüman Kardeşler, İslamcı ideallerini büyük ölçüde muhafaza edebilmiştir. Elbette Türkiye ve Mısır arasında bu çerçevede bir analogi kurmanın sakıncaları söz konusudur. Her iki ülkede gelişen İslamcılıklar da farklı tarihsel ve toplumsal bağlamsallıklara sahiptir. Mısır İslamcılığı, temelde Batı’nın sömürgeciliğini somut bir şekilde deneyimlemiş bir ülkede Batı’nın siyasal, ekonomik ve kültürel hegemonyasına karşı radikal bir görünüm arz ederek ortaya çıkmıştır. Bunun yanı sıra Mısır, entelektüel açıdan da Türkiye’ye nazaran İslamcılığın çok daha geniş bir birikime sahip olduğu bir ülkedir.⁴⁷²

Türkiye ise Mısır ile karşılaştırıldığında sömürgeciliği somut bir şekilde deneyimlememiştir. Buna karşın siyasal bağımsızlığını muhafaza eden Türkiye’de Batı’nın siyasal, ekonomik ve kültürel etkisi Tanzimat sürecinden itibaren sürdürülen Batılılaşma politikaları ile hissedilmiştir. 19. yüzyıl Osmanlı modernleşme deneyimi üzerine temellenen bu Batılılaşma, Cumhuriyet tarafından süreklilik içerisinde, ancak daha radikal bir görünüm arz ederek uygulanmıştır. Öyle ki İslam’ı siyasal meşruiyet kaynağı olmaktan çıkaran ve kamusal alandan tasfiye eden radikal laik reformlara gidilmiştir. İslam’ın merkezi değerler sistemi olmaktan çıkarılması ve kurumsal yapısının yok edilmesi, ortodoks İslam’ın muhafaza edildiği Mısır’a karşın önemli bir farklılık teşkil etmektedir. Kemalist merkezin kontrolü dışında kalan İslami tarikatlar ve Kuran kursları, Verta Taylor’ın belirttiği şekliyle “askıda kalmış yapılar”⁴⁷³ olarak İslamcı bir kolektif kimlik formunda İslamcı hareketin sürdürülmesinde önemli bir rol oynamıştır. İslami tarikatlar, İslamcı hareketin 1970’lerde yeniden canlanmasına zemin hazırlayacak şekilde İslami perspektif ve özlemleri, değer ve kimliği muhafaza etmiş ve yeniden üretebilmiştir. Böylece İslami tarikatlar, Eligür’ün söylediği şekliyle

⁴⁷² Bu çalışmanın bir önceki bölümünde belirtildiği gibi burada da çoğul İslamcılıklardan söz edilmektedir. Buna göre farklı bağlamsallıklarda faaliyet gösteren İslamcılıklar farklı özgünlüklere sahiptir. Bu tez, Batılı araştırmacıların İslamcılığa dair özcü değerlendirmelerinin sonucu olarak gelişen monolitik İslamcılık bakış açısından ayrılmaktadır. Mohammed Ayoob’un *The Many Faces of Political Islam* adlı eseri bu hususta önemli açılımlar sunmaktadır. Türk ve Mısır İslamcılığının farklılıklarına dair özgün bir doktora tezi için ise bkz. Alper Y. Dede, *Islamism, State Control Over Religion and Social Identity: Turkey and Egypt*, Yayınlanmamış Doktora Tezi (Michigan: Western Michigan University Department of Political Science, 2008). Mısırlı Müslüman Kardeşlere dair Ruşen Çakır’ın Fransız araştırmacı Alain Rousillon ile yaptığı söyleşi için bkz. Ruşen Çakır, “Batılı Gözüyle Radikal İslam Geleneksel İslam 2”, Alain Rousillon ile söyleşi, *Cumhuriyet*, 19 Haziran 1991.

⁴⁷³ Verta Taylor, “Social Movement Continuity: The Women’s Movement in Abeyance”, *American Sociological Review* 54, sayı 5 (Ekim 1989): 761–75.

siyasal fırsat yapıları üzerine yayılan İslami seçkinleri yaratmış, bunun yanı sıra yeni fırsat yapılarının inşasında bulunmuştur.⁴⁷⁴ İkinci Dünya Savaşı sonrası dönemde Türkiye’de çok-partili siyasal sisteme geçiş ile birlikte, İslami tarikatlar siyasal iktidarların belirleniminde önemli roller üstlenmiştir. İslami tarikatların çok-partili siyasal sisteme geçişle üç temel stratejisinden söz edilebilir: İlki, iktidar olma potansiyeline sahip merkez-sağ partileri desteklemişlerdir; ikincisi, İslamcı siyasal partilere oy vermişlerdir; üçüncüsü ise ilk İslamcı parti olan MNP’nin kuruluşunda aktif olarak yer almışlardır.

Böylece Türkiye’de İslami inanç, kimlik, değer ve pratiklerin muhafaza edildiği tek alan, heterodoks İslam’ı temsil eden tarikat ve cemaatler olmuştur. Bu nedenle tarikat ve cemaatlerin Türk İslamcılığı üzerinde önemli etkileri söz konusudur. Öyle ki Türkiye’nin ilk İslamcı partisi Milli Nizam Partisi’nin kuruluşunda Nakşibendiler ve Nurcular aktif rol oynamıştır. Mısır’da İslamcılık, cemaat ve tarikat benzeri heterodoks İslam’ın kurumlarına karşı radikal bir eleştirelilik geliştirirken, Türk İslamcılığı bu kurumlar vasıtasıyla muhafaza edilen İslami kimlik üzerine temellenmiştir. Her ne kadar 1970’li yıllardan sonra çeviri eserler ile Mısır, Pakistan ve İran İslamcılığının sistem karşıtı, radikal yönleri Türkiye’ye nakis etmiş olsa da, Türk İslamcılığı her zaman muhafazakâr bir karaktere sahip olagelmıştır.⁴⁷⁵

Ak Parti’nin selefi İslamcı MGH’den ayrışmasını, salt 28 Şubat sürecinin İslamcılar üzerinde bıraktığı derin etkiye indirgemek yanlış olacaktır. Ak Parti’nin ayrışması, 1980’lere dek uzanan İslamcılık içerisindeki dönüşüm ile yakın ilişki içerisindedir. Bu dönüşümün temel aktörleri ise ekonomik kazanımları ile yeni bir toplumsal grup olarak ortaya çıkan İslami burjuvazi ve karşı-seçkinler olarak ortaya çıkan İslamcı entelektüellerdir.

⁴⁷⁴ Eligür, a.g.e, s. 6.

⁴⁷⁵ Burhanettin Duran, Türk İslamcılığını “dönüşüm” ve “zayıflama” çerçevesinde incelediği bir makalesinde, Türk İslamcılığını diğer İslamcılıklardan ayıran hususlara değinir. Buna göre Türk İslamcılığının ana karakteristiklerinden biri, tarikatlar dolayısıyla tasavvuf ile derin köklere sahip bir ilişki içerisinde olmasıdır. İkinci olarak Türk İslamcılığının karakteristiğini belirleyen husus, diğer Müslüman ülkeler ile karşılaştırıldığında Türkiye’de İslami dini otoritenin parçalı bir yapı arz etmesidir. Üçüncü olarak, Türkiye’nin kolonyal bir deneyim yaşamamış olması, Türk İslamcılığının Batı’ya yaklaşımında diğer İslamcılıklardan farklı bir tona sahip olmasına neden olmuştur. Dördüncü olarak, Türk İslamcılığının kimlik siyasetini benimsemiş kentli bir orta-sınıf hareketi görünümünde olması, bu kesimlerin kentlilik, sivillik ve evrensellik gibi modern kodlar ile kendi dini kimliklerini uyumlaştırma çabası içerisine girmelerini sağlamıştır. Sonul olarak, Türk İslamcılığına ana karakterini kazandıran en önemli hususlardan biri, Kemalizm’in İslam ile kurduğu ilişkinin yapısıdır. Burhanettin Duran, “The experience of Turkish Islamism: between transformation and impoverishment”, *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 12, sayı 1 (2010): 8-10.

4.1.3.5. Ak Parti'ye dair sonul bir değerdendirme

Muhafazakâr demokrat siyasal kimlik, Ak Parti'nin yerleşik düzeninin aktörleri; askeri ve sivil bürokrasinin kendi iktidarına karşı girişebilecekleri herhangi bir tasfiye operasyonuna karşı AB ve ABD başta olmak üzere uluslararası kamuoyundan destek devşirebilmek adına liberal ve sol demokrat entelektüeller ve Gülen Hareketi ile ittifak arayışının bir ürünü olarak değerdendirilebilir. Ak Parti'nin muhafazakâr demokrasi üzerinden yaptığı demokratikleşme, insan hak ve özgürlüklerinin genişletilmesi, böylece askeri vesayetin geriletilmesi vurgusu, benzer hassasiyetlere sahip liberal ve sol demokrat entelektüeller ile yakınlaşmasını sağladı. Bu kesimin Ak Parti için önemi, kendisine uluslararası meşruiyet sağlayacak AB ve ABD ile ilişkilerinde kültürel sermaye sağlamış olmasıdır. Ak Parti'nin ittifak içerisinde olduğu bir diğer kesim olan Gülen Hareketi (GH) ile yakınlaşmasını sağlayan ise muhafazakâr demokrat kimliğin İslamcılıktan ve MGH'den ayrılmayı getirmiş olmasıdır. GH, tarihsel olarak savunduğu denge ve merkez-sağı destekleme politikası çerçevesinde İslamcılık ve siyasal temsilcisi MGH partilerine karşı her zaman mesafeli olmuştur. Özellikle İslamcılığın İslam'ı siyasallaştıran boyutu, GH tarafından olumsuz karşılanmıştır. Ak Parti'nin muhafazakâr demokrat kimlik ile İslam'ı bir üst kimlik olarak ele alması ve siyasal kutuplaşmanın dışına çıkarması, GH ile ittifak kurmasının önünü açmıştır. GH ile ittifakın Ak Parti'ye bürokrasi üzerinde denetim sağlaması açısından önemli faydaları olmuştur. Özellikle GH'nin önceki merkez-sağ iktidarlar ile kurduğu yakın ilişkiler neticesinde emniyet ve yargı gibi bürokrasinin hayati sektörlerinde edindiği pozisyonlar, Ak Parti'ye bürokratik oligarşi olarak adlandırdığı kesimler ile mücadelede önemli fırsatlar sunmuştur. GH'nin bürokrasi içerisindeki ağırlığı, 2007 sonrası dönemde Ak Parti'ye karşı iktidarının ilk yıllarında yapılması planlanan darbe girişimlerinin ortaya çıkarılması, bunun emekli ve muvazzaf askerlerin içerisinde yer aldığı *Ergenekon* adı verilen bir dava sürecine dönüştürülmesi ile ortaya çıkmıştır. Bunun yanı sıra 11 Eylül sonrasında "radikal İslami terör"ün geliştiği ve bunun Batı kamuoyunda öncelikli bir mesele haline geldiği bir dönemde, iktidar bloğu içerisinde "ılımlı İslam" anlayışına sahip ve bu sayede ABD başta olmak üzere uluslararası kamuoyunda destek bulmuş GH'nin olması Ak Parti'ye liberal ve sol demokratların

yaptığına benzer bir meşruiyet sağlamıştır.⁴⁷⁶

Ak Parti iktidarının ilk yıllarında, 2002-2007 arasında AB uyum süreci çerçevesinde atılan demokratikleşmeye, insan hak ve özgürlüklerinin genişletilmesine ve askeri vesayetin geriletilmesine dair adımlarla bu ittifak pekişme göstermiştir. Özellikle 2007 cumhurbaşkanlığı seçim sürecinde Ak Parti'nin kurucu liderlerinden Abdullah Gül'ün başörtülü eşi Hayrunisa Gül ile birlikte köşke çıkmasına karşı ordu ve CHP başta olmak üzere Kemalist çevrelerden gösterilen reaksiyon ve bunun ordu tarafından Ak Parti'ye verilen 27 Nisan *e-muhtırası* ve "Cumhuriyet mitingleri" ile somutlaşması, Ak Parti'ye "müesses nizam" ile verdiği demokrasi mücadelesinde ittifak içerisinde olduğu kesimler ile iktidar bloğunu sağlamlaştırma imkanını vermiştir.⁴⁷⁷

Kemalist-ulusalcı kesimin Ak Parti'yi tasfiye girişiminin başarısızlıkla sonuçlanması, bunun ötesinde 2007 genel seçimlerinde Ak Parti'nin iktidarını pekiştirmesi ve ardından Abdullah Gül'ün cumhurbaşkanı olması, toplumsal dayanakları gittikçe zayıflayan bu kesime karşı demokratikleşme söylemi ve ordu özelinde Ergenekon süreci ile karşı-tasfiye operasyonunu beraberinde getirmiştir. Kemalist-ulusalcı kesimin Ak Parti'yi demokratik olmayan yöntemler ile tasfiye girişi ve bunun karşısında demokratikleşme söylemi çerçevesinde girişilen karşı-tasfiye Ak Parti ve müttefikleri arasında miladı dolmaya başlayan ittifakı 2010 referandum süreci sonrasına kadar taşımıştır. Bu dönemde Ak Parti, iktidarının ilk yıllarındaki muhafazakâr demokrat kimlikle uyumlu söyleminden uzaklaşmanın ilk işaretlerini vermiştir. Kendisini iktidarda daha rahat hissettiğinden Kemalist-ulusalcı kesim ile mücadelesinde "sessiz Müslüman çoğunluğu" kültürel popülizm çerçevesinde harekete geçirmeye başlamış ve böylece Erdoğan'ın İslamcı söyleminin unsurlarını da barındıran bir söylem ile toplumsal kutuplaşmayı arttırarak kendi toplumsal tabanını

⁴⁷⁶ Gülen Hareketi, kentli ve taşralı orta-sınıfların, iş adamlarının ve Anadolu tüccar ve esnafının yukarı doğru toplumsal hareketliliğini temsil etmektedir. Bu toplumsal kesimler, 1980'lerin siyasal ve ekonomik liberalleşmesinden önemli kazanımlar elde etmiştir. Cemaat, bu kazanımları takipçileri arasında oluşturduğu yaygın enformal ağlar vasıtasıyla yurt içi ve yurt dışında eğitim kurumlarının ve yardım kuruluşlarının kurulması için harekete geçirebilmiştir. Cemaat enformal ağları sayesinde takipçilerine önemli ekonomik kazanım fırsatları sunarken, onların bağışlarıyla okullar, derhaneler, televizyon ve radyo istasyonları, gazete ve dergiler, finans kuruluşu kurmuştur. Ayrıca Fethullah Gülen'in görüşleri, cemaat mensuplarının ekonomik aktivizmini teşvik edici yeni bir İslami etiği vaz etmiştir. M. Hakan Yavuz, "The Gülen Movement: Turkish Puritans", *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement*, ed. M. Hakan Yavuz ve John L. Esposito (New York: Syracuse University Press, 2003): 19-47.

⁴⁷⁷ 2007 cumhurbaşkanlığı ve genel seçimleri sürecinde artan toplumsal kutuplaşma, seküler-İslamcı karşıtlığını merkez-çevre ayrışması bağlamında yeni kurmuştur. Bunun için bkz. Ali Çarkoğlu, "A New Electoral Victory for the 'Pro-Islamists' or the 'New Centre-Right'? The Justice and Development Party Phenomenon in the July 2007 Parliamentary Elections in Turkey", *South European Society and Politics* 12, sayı 4 (2007): 501-19.

konsolidasyona tabi tutmuştur.

Hâkimler ve Savcılar Yüksek Kurulu özelinde yüksek yargıda önemli düzenlemeleri beraberinde getiren ve Anayasa'nın geçici 15. maddesini ilga ederek 12 Eylül darbesini gerçekleştirenlerin yargılanmasının önünü açan sembolik bir düzenlemeyi de barındıran 2010 referandumu, Ak Parti'nin “yetmez ama evet” diyerek değişikliğe destek olan liberal ve sol demokratlar ile ittifakının son merhalesi olmuştur.

Ak Parti'nin muhafazakâr demokrasiden uzaklaşan ve İslamcılaşıma olarak nitelendirilen kültürel popülizmi, liberal ve sol demokratlar ile ittifakının parçalanmasına neden olmuştur. Özellikle Ak Parti'nin AB uyum süreci özelinde Batı'dan daha fazla Ortadoğu ve İslam dünyasına dış politika önceliği tanınması, bu kesimin sağlayacağı kültürel sermayeyi işlevsiz hale getirmiştir. Bu nedenle Ak Parti, liberal ve sol demokratların yerine kendi “organik” entelektüelleri olarak gördüğü muhafazakâr/İslamcılar entelektüel alanda ikame etme çabası içerisine girmiştir.⁴⁷⁸

2011 genel seçimlerinden iktidarını pekiştirerek çıkan Ak Parti'nin, GH ile olan ittifakı ise 2009'da başlatılan Kürt açılımının bir uzantısı şeklinde Oslo'da Milli İstihbarat Teşkilatı (MİT) ve PKK arasında yapılan görüşmelerinin kamuoyuna sızdırılması ve bununla ilişkili olarak 8 Şubat 2012'de MİT Müsteşarı Hakan Fidan'ın şüpheli sıfatıyla ifadeye çağırılması neticesinde parçalanmaya başlamıştır.⁴⁷⁹ Bunu GH tarafından kendilerine yapılan bir operasyon olarak değerlendiren Ak Parti'nin dersanelerin kapatılmasına dair bir kanun tasarısı üzerine çalıştığı haberlerinin kamuoyuna yayılmasının ardından GH ile ilişkisi bilinen gazetelerde Ak Parti'yi eleştiren yazılar kaleme alınmıştır.⁴⁸⁰ Dersaneler ile ilgili gerilim sürerken Ak Parti ve GH arasındaki asıl krizi ve ayrışmayı, 17 ve 25 Aralık 2013 tarihlerinde yapılan, Ak Parti hükümetinin bakanları; Muammer Güler, Zafer Çağlayan ve Erdoğan Bayraktar'ın oğullarını da kapsayan bir emniyet operasyonu çıkarmıştır.⁴⁸¹

⁴⁷⁸ Sol-liberal entelektüellerin Ak Parti'den desteklerini çekmesine kapsamlı bir değerlendirme için bkz. Yüksel Taşkın, *AKP Devri: Türkiye Siyaseti, İslamcılık, Arap Baharı* (İstanbul: Birikim, 2013): 121-134

⁴⁷⁹ “Cemaat devlete sızmış, buna kargalar güler”, *NTVMSNBC*, 20 Şubat 2012.

⁴⁸⁰ Ekrem Dumanlı, “Dersaneler kapanır ama kapatılamaz!”, *Zaman*, 18 Kasım 2013; Uğur Sağındık, “Dersaneleri kapatma gerekçeleri inandırıcı değil”, *Zaman*, 16 Kasım 2013; Osman Abalı, “Dersanelerin kapatılması ve eğitimin geleceğindeki kaos”, *Zaman*, 06 Aralık 2013; Ekrem Dumanlı, “Başbakan’a Açık Mektup [Tarihe Kısa Bir Not Düşmek İçin]”, *Zaman*, 06 Aralık 2013.

⁴⁸¹ Operasyonlarda gözaltına alınanlar ve medyanın operasyona dair yaklaşımı için bkz. “İşte gözaltına alınan isimler”, *Habertürk*, 17 Aralık 2013; “Yolsuzluk operasyonunda 24 kişi tutuklandı”, *Hürriyet*, 21 Aralık 2013; “Banka Müdürünün Evindeki Ayakkabı Kutusunda 4,5 Milyon Dolar”, *Hürriyet*, 18 Aralık 2013.

Ak Parti temsilcileri operasyonlara karşı başlangıçta “kirli tezgah”, “karanlık çevrelerin oyunları” şeklinde somut bir hedef ortaya koymayan göndermelerde bulunsa da, sonraki günlerde başta Erdoğan olmak üzere hükümet sözcüleri “dindar kisvesi altındaki taşeron örgütler”⁴⁸², “kökü dışarda ama içerde ihanet çeteleri” gibi nitelendirmeler ile GH’yi daha somut olarak hedef almaya başlamışlardır. Erdoğan’ın “paralel yapı” nitelendirmesi ise GH’ye yönelik en kabul gören niteleme olmuştur.⁴⁸³

Farklı kesimler arasında ihtilaf doğurmuş olan 17 ve 25 Aralık sürecinin “yolsuzluk ve rüşvet operasyonu” ya da “hükümete darbeyi amaçlayan ulusal ve uluslararası bir komplo” gibi değerlendirmelerin ötesinde ortaya koyduğu en önemli gerçeklik, Ak Parti ve GH arasındaki ittifakın sona ermesidir.⁴⁸⁴ Bunun dışında yapılabilecek her türlü değerlendirme, spekülasyonun ötesine geçemeyecektir.

⁴⁸² “Dindarlık kisvesiyle taşeronluk yapılıyor”, *Akşam*, 23 Aralık 2013.

⁴⁸³ Ahmet Topal, “Bu oyunu bozup inlerine gireceğiz”, *Sabah*, 22 Aralık 2013.

⁴⁸⁴ Ak Parti ve Gülen Hareketi arasındaki çatışmaya dair kapsamlı bilgi için bkz. Ruşen Çakır ve Semih Sakallı, *100 Soruda Erdoğan X Gülen Savaşı* (İstanbul: Metis, 2014).

4.2. İslami Burjuvazi

Türkiye’de İslamcılığın gelişiminde etkili olan aktörlerden biri elde ettiği ekonomik kazanımlar neticesinde İslami çevrelere dinamizm veren İslamcı karşı-seçkin, İslami burjuvazidir. Tarihsel olarak merkez-çevre ayrışmasında çevrenin birer mensubu olarak taşralı ve kentli küçük ve orta ölçekli işletme sahibi iş adamlarından, tüccarlardan, esnaf ve zanaatkârlardan oluşan bu yeni toplumsal grup, kendi İslami habitusunda (yaşam tarzı) verili kodlarla, İstanbul merkezli büyük sermaye, devlet-destekli burjuvazi ile ekonomik alanın (champ, field) özgün sermayesini temellük etme mücadelesi içerisinde olmuştur.

Bugün eğitimden sağlığa, tekstile, gıdaya, kozmetiğe, konuta, turizme; imalat sanayinden perakendeciliğe kadar pek çok sektörde faaliyet gösteren İslami burjuvazi; küçüğünden büyüğüne, gündelik hayatta fertlerin davranış kalıpları ve tüketim alışkanlıklarına yön verebilmektedir. Söz gelimi, İslami burjuvazinin son derece hâkim olduğu sektörlerden biri olan gıda imalatı ve perakendeciliği göz önüne alınacak olursa, insanlar gündelik hayatlarında yurt sathına yayılmış güçlü bir ağa sahip İslami sermayeli perakende süpermarketler zincirinde yine İslami sermayeli sanayi kuruluşlarında üretilmiş gıda ürünleri ile sıklıkla karşılaşmakta, bunları satın almakta ve tüketmektedir. İslami sermayenin faaliyetlerini modern-kapitalist üretim ve tüketim ilişkileri, pazar ekonomisinin içsel mekanizmaları belirlemekte ve İslami sermaye, böylece kârını maksimize etmeyi amaçlayan bir kapitalist girişimci hüviyetine bürünmektedir. Kapitalist bir girişimci olarak emek ve tüketici ile ilişki kurmaktadır.

1980’li yıllarda Turgut Özal liderliğinde yürütülen ekonomik liberalleşme ve dışa açılma politikaları ile güçlenmeye başlayan İslami burjuvazi, 2000’li yıllarda siyasal temsilciliğini üstlenen Ak Parti iktidarı ile birlikte ivme kazanmış, böylece Türkiye’de bir yandan siyaset ve medya, diğer yandan piyasa ve eğlence mekanları, yeni bir toplumsal grubun yükselişine, ekonomik ve siyasal iktidar yapılarının içine kök salmasına tanıklık etmiştir.

Bu, İslami bir burjuvazi: çünkü İslamileşmiş bir tüketim ile kendini ortaya koyuyor: pahalı markaların eşarplarını örtünen ve 4x4 otomobiller kullanan kadınlar, tesettür defileleri, lüks villaların Osmanlı ya da Mekke esintileri taşıyan iç dekorasyonları, sahillерinde haremlik-

selamlık uygulamalarının deniz banyolarını meşrulaştırdığı beş yıldız tatil köyleri bu görünürlüğün en çok ses getiren unsurları.⁴⁸⁵

İslami burjuvazinin tüketim alışkanlıkları ve davranış kalıpları üzerinden gelişen bu yeni görünürlük, çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu bir ülkede kamusal alanın düzenlenişine ilişkin merkez-çevre ilişkilerinde sunulan tarihsel arka plandaki Kemalist-İslamcı mücadelesine yeni bir boyut kazandırmaktadır. Artık modernliğe ait her şeyin bir İslami yorumu mümkün: sivil toplumun, edebiyatın, müziğin, medyanın, dizilerin, ticaretin, mimarinin, tatillerin, modanın ve hatta daha ileri bir ifadeyle *sosyete hayatının* bile... Modernitenin *boş zaman* mefhumu dahi İslami bir görünüm kazanarak; bu İslami-modern boş zamanı değerlendirebilecek İslami-modern ürünler; tatiller, sinemalar, tiyatrolar, eğlence mekanları, vd. ortaya çıkmaktadır. Böylece tüketim alışkanlıkları ve davranış kalıplarında ve bir bütün olarak gündelik hayat pratiklerinde, kamusal görünürlüklerde birbirine indirgenemez, karşıt olarak birbirine eş, farklı formlara ve biçimselliklerinde ontolojik farklılıklara sahip, laik ve İslami olan arasında bir mücadele ortaya çıkmaktadır. Esasen gündelik hayat ve kamusal alan üzerinde hâkimiyet kurma, Kemalizm ve İslamcılık arasındaki tarihsel mücadelenin nedeniydi. Ancak Batılılaşmış-laik olana karşı İslami-ahlaki olanı hâkim kılmayan çalışan İslamcılık bir farklılaşma geçirdi ve İslami kesimler bir nevi, öz itibarıyla modern, form itibarıyla İslami görünüm kazandı.⁴⁸⁶

İslami burjuvazinin ekonomik kaynaklardan daha fazla pay alır hale gelmesi ve elde ettiği sermaye birikimi neticesinde Türkiye’de yeni bir servet ve serveti harcamanın yeni İslami biçimlerinin ortaya çıkması, yerleşik düzenin laik seçkinlerinin hem ekonomi üzerindeki hegemonyalarına, hem de doğrunun, güzelin ve iyinin Batılı bir tarzda tanımlanma tekeline meydan okumaktadır.

4.2.1. Mücadelenin tarihsel arka planı

4.2.1.1. 1960-1980 arası ithal ikameci dönem

Merkezde yer alan yerleşik büyük sermaye kesimleri ile çevrede yer alan küçük

⁴⁸⁵ Dilek Yankaya, *Yeni İslami Burjuvazi: Türk Modeli*, çev. Melike I. Durmaz (İstanbul: İletişim: 2014): 16.

⁴⁸⁶ İslam’ın modern görünüm kazanması, İslami değer ve sembollerin piyasa güçlerince metalaştırılmasına dair İslami kesimin kadınları üzerinden yapılan bir çalışmada, Müslüman kadınlarının “kadınlıklarının” piyasa güçlerince ne şekilde metalaştırıldığı anlatılmaktadır. Banu Gökırsel ve Ellen McLarney, “Introduction: Muslim Women, Consumer Capitalism, and the Islamic Culture Industry”, *Journal of Middle East Women’s Studies* 6, sayı 3 (Sonbahar 2010): 1-18.

sermayenin arasındaki saflaşma, 1960-1980 arası döneme damgasını vuran ithal ikameci politika döneminde oldukça belirgin bir hale gelmiştir. Özellikle ülkenin sanayileşmesi ve ekonomik kalkınma adına büyük sermaye çevreleri, bu dönemde devletin de teşvikiyle iktisadi kaynaklardan önemli paylar almışlardır. Bunun aksine küçük sermaye kesimleri ise kamu kaynaklarından son derece sınırlı bir şekilde faydalanmıştır.

Çağlar Keyder, 27 Mayıs askeri müdahalesinin ve ardından 1961 Anayasası ile kurumsallaştırılan rejimin, 1950’li yıllarda Adnan Menderes liderliğinde DP’nin politikaları neticesinde ferdi teşebbüsün ve piyasa mekanizmasının görece güçlenmesinin askeri ve sivil bürokrasinin geleneksel konumunu sarsmasına karşı bir refleks olarak, bu kesimlerin kendi konumlarını ve devleti yeniden restore etme çabası olarak değerlendirilebileceğini belirtir.⁴⁸⁷

1960’lardaki dönüşümün perspektifinden geriye bakıldığında temel bölünmenin, bir yanda şehirlerdeki ve köylerdeki küçük burjuvazi, küçük sermaye ve ticaret burjuvazisi ile öte yanda sanayi burjuvazisi arasında olduğu söylenebilir. Bu bölünmenin ideolojik düzeydeki yansıması, tarihi 17. yüzyıla dayanan küçük burjuva pazar ideolojisi ile 1945 sonrasında sınıai kalkınma dönemine daha uygun bir burjuva ideolojisi arasındaki çatışma olarak ortaya çıktı. Bir başka deyişle, sanayi burjuvazisinin uluslararası bağlantılarıyla birlikte gelişmesi birikim sürecinin artık devlet tarafından düzenlenmesini gerektiriyordu.⁴⁸⁸

Devletin ekonomiye sanayi burjuvazisi lehine müdahil olması, küçük burjuvazi ve küçük sermayenin aleyhine olmuştur. Çünkü devletin bu bağlamda ekonomiye müdahil olması, kıt kaynaklar üzerinde –özellikle döviz ve kredi- bürokrasinin denetimini ve bu kaynakların politik mekanizmalar vasıtasıyla bürokrasi ile ittifak içerisinde merkezde konumlanan sanayi burjuvazisine tahsisini işaret etmekteydi.

Bu çerçevede merkezde konumlanan unsurların (askeri ve sivil bürokrasi, sanayi burjuvazisi) konumlarını yeniden tahkim etmesine işaret eden ithal ikameci sanayileşme modeline kısaca değinmek gerekirse; ithal ikameci sanayileşme, tüketim mallarının ithalinin yurtiçi üretim ile ikame edilmesidir. Bu, iç pazara dayalı bir üretim modelidir. Teknolojinin gelişmişliği hususu önemli bir sorun teşkil etmemektedir. Nitekim iç pazarın talep ettiği tüketim malları, standart teknolojiye sahip standart mallardır. Bu teknoloji ise çeşitli anlaşmalar ile ithal edilmek suretiyle sınıai üretime adapte edilebilmektedir. Bu dönemde tüketim mallarının ithali sınırlandırıldığından

⁴⁸⁷ Keyder, *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar*, s. 175.

⁴⁸⁸ A.g.e, s. 177.

Türkiye'nin ithalatının önemli bir bölümünü üretim malları, ara mallar ve hammadde oluşturuyordu. Bu çerçevede ithal ikameci politikanın sürdürülebilirliği açısından dövizin sağlanması ilk koşuldur. İkinci koşul ise iç pazarın yaratılmasıdır. Bu iki koşulun sağlanmasıyla sanayi burjuvazisinin sermaye birikimini gerçekleştirmesi için gerekli zemin hazırlanmış olur. Bu model temelde yerli sanayi sektörünün selektif korunmasına dayanır. Sınai gelişme, üretim sürecinin girdileri olarak teknoloji, sermaye malları ve ara malların ithalini gerektirmektedir. Sınai üretimin bu girdileri ithal edilirken yerli sanayiciler herhangi bir dış rekabet ile karşılaşmaz. Girdilerin ithali için döviz ihtiyacı söz konusudur. Bu noktada ise devlet ekonomiye müdahil olur ve döviz ve kredi gibi kaynakları, üretim girdilerini ithal etmesi için sanayi burjuvazisine tahsis eder.⁴⁸⁹

1960'lerden 1970'lerin ortalarına kadar devletin döviz ve kredi tahsisatını sağlaması ve yüksek ücret politikaları sonucunda iç pazarın yaratılması sayesinde ithal ikameci politika, sanayi burjuvazisinin sermaye birikimini gerçekleştirmesi açısından başarılı olmuştur. Ancak sınai üretimin temel girdisi olan petrolün fiyatlarında yaşanan artış, Türkiye'de döviz krizini tetiklemiş ve bu doğrudan burjuvazinin sermaye birikimine darbe vurmuş, burjuvazi ve işçiler arasındaki yüksek ücrete dayalı uzlaşmayı bozmuştur.

Merkezde ve çevrede konumlanan bu unsurların saflaşması, 1960'lı yılların sonunda merkez-sağ içerisinde yaşanan bir bölünme neticesinde siyasal alana yansımış ve nihayetinde Türkiye'nin ilk İslamcı partisi olan Milli Nizam Partisi, çevrede konumlanan küçük sermayenin siyasal temsilciliğini üstlenmiştir.

1970'lerin sonlarında Türkiye'de iktisadi kalkınma adına uygulanan ithal ikameci politika sürdürülemez hale gelmiştir. Nihayetinde 24 Ocak 1980'de kamuoyunda 24 Ocak Kararları olarak bilinen yeni bir kalkınma modeli ortaya koyulmuştur. İhracata dayalı bir kalkınmayı amaçlayan bu modelde, devletin küçültülmesi, özelleştirme, ticaret serbestisini içine alan liberalleşmeye dayalı bir yön Türkiye'ye vaz edilmiştir. Ancak bu politikalar, 12 Eylül darbesinin ardından uygulama zeminine kavuşmuştur.

4.2.1.2. 1980 sonrası ihracata dayalı dönem

1983 yılında yapılan ilk genel seçimlerden zaferle ayrılan Özal liderliğindeki ANAP,

⁴⁸⁹ A.g.e, s. 175-200.

ekonomiyi liberalleştirecek reformlara hız vermiştir. Özellikle ithalat ve ihracatın serbestleşmesi, kamu altyapı yatırımlarının artırılması gibi politikalar, çevrede konumlanan sermaye kesimlerine önemli kazanımlar getirmiştir.

1980 sonrası dönemde Türk toplumunun bir yandan ekonomik büyüme ve siyasal liberalleşme, diğer yandan İslamcılığın gelişimini deneyimlediğini belirten Hakan Yavuz, bir paradoks olarak değerlendirilebilecek bu deneyimi açıklamak adına ekonomik serbestleşmenin İslamcılığın gelişimi için nasıl uygun bir zemin hazırladığı üzerine odaklanır. Yavuz’a göre bugünkü İslami kimlik hareketi, geleneksel dini bağlılıkların canlanmasından ziyade neo-liberal ekonomik politikalar çerçevesinde inşa edilen modern bir fenomendir. Bu modern kimliğin oluşumunda, 1980 sonrası dönemde ekonomik liberalleşme, eğitimin yaygınlaşması ve kentleşme yeni “fırsat alanları” sunarak bir zemin oluşturmuştur. Yavuz fırsat alanlarını şu şekilde açar:

Yeni ekonomik ve siyasal güçlerin bir sonucu olarak kimliklerin oluşabildiği ve rekabet edebildiği bu yeni alanlar, salt kimliksele amaçlar için değil, yeni piyasa ekonomisi içerisinde iş ve sosyal bağlantıları ilerletmek için meydana gelir. Sosyal, ekonomik, eğitim ve sağlık alanlarında devletin yetersizliği belirginleştiğinde, İslami gruplar giderek bu alanlara finansal araçları, örgütsel deneyimleri ve adanmış emekçileri ile girdi.⁴⁹⁰

1980’lerde Türkiye’yi küresel ekonomiye eklemlen neo-liberal ekonomik politikaların bir sonucu olarak, birbiri ile çatışma içerisinde olan iki ayrı burjuvazi ortaya çıkmıştır. Bu iki burjuvazi, salt ekonomik kaynaklar üzerinde değil, aynı zamanda ülkenin ideolojik ve kültürel yönelimi üzerinde de mücadele içerisinde olmuştur. Devlet destekli büyük sanayi sermayesine karşın yeni Anadolu burjuvazisi, devlete daha az bağımlı dolayısıyla daha organik bir oluşum süreci yaşamakta, Türk-İslam kültürünü daha fazla benimsemiş ve devletin küçültülmesini, siyasal alanın genişletilmesini ve sivil toplum için daha fazla özgürlük talep etmekteydi.

Küçük ve orta ölçekli işletmelerin gelişmesi, Özal’ın ekonomik politikalarının temel hedefiydi. Bu sayede gelişen “Anadolu kaplanları”, Anadolu’nun bazı büyük kentlerinin küreselleşmesinde önemli bir rol üstlendi. Anadolu kentlerinin küresel ekonomiye eklemlenmesi ve böylece ekonomik refahının artması amacının yanı sıra, Özal’ın Anadolu kaplanlarını desteklemesindeki bir başka gaye, büyük holdinglerin sahibi, çeşitli ayrıcalıkları ve devletle sıcak ilişkileri bulunan İstanbul merkezli büyük sanayi burjuvazisine büyük kazanımlar sunan oligarşik kapitalizmin üstesinden

⁴⁹⁰ Yavuz, *Islamic Political Identity*, s. 81.

gelmekti. Bu bağlamda “Anadolu kaplanları”, TÜSİAD’ın oligarşik kapitalizmine karşı rekabet halindeki serbest piyasanın kurumsallaşmasını temsil etmekteydi. Anadolu kaplanlarının sahip olduğu işletmeler, daha esnek yönetsel yapılara sahip ve işçileriyle ilişkileri ve emeği yönetmeleri kurumsallık arz etmekten ziyade kişiselleşmiş ilişkilere dayanmaktaydı. Bu girişimlerin bölgesel ekonomik başarılarında, kişisel güven ilişkilerinin, dayanışmanın ve sadakatin önemli bir yeri söz konusuydu. Cemaat bağları, tasavvufi ağlar ve hemşerilik bağlantıları, aralarında çatışmaları yumuşatıcı ve ekonomik akviteyi teşvik edici bir ortak kültürü üretmekteydi. Ayrıca bu işletmelerin petrol zengini Müslüman ülkeler ile kurduğu yakın ticari ilişkiler, yerleşik büyük sermayeye nazaran kendilerine önemli kazançlar sağlamaktaydı.

Özal döneminde petro-dolar zengini Körfez ülkeleri ile kurulan yakın ilişkiler neticesinde, Körfez sermayesi Türkiye’ye yönelmeye başladı ve Körfez sermayesinin finanse ettiği İslami finans kuruluşları kuruldu. 1984 Ağustosunda Nurcuların aktif desteğiyle Faysal Finans, Başbakan Özal’ın kardeşi Korkut Özal ve Nakşibendi şeyhi Musa Topbaş’ın kardeşi Eymen Topbaş öncülüğünde Al-Baraka Türk kuruldu. Özal hükümeti de, İslami ilkelere göre işleyen ve faizi yasaklayan bu finans kuruluşlarını teşvik edici bir vergi reformu yürürlüğe koydu.

Özal’ın bürokrasi karşıtı ve serbest piyasa yanlısı politikaları, küçük ölçekli taşralı iş adamları ve büyük kentlerin küçük burjuvazisi tarafından desteklenmekteydi. Bu küçük burjuvazi içerisinde, işportacılar, tüccarlar, küçük inşaatçılar, lokanta sahipleri, küçük sanayiciler, tekstil fabrikası sahipleri ve gıda işleyicileri bulunmaktaydı. Burjuvazinin bu sektörü, devletin ekonomiye müdahalesine karşı çıkmakta, ekonomik liberalleşmeyi desteklemekteydi. Yavuz’a göre küçük burjuvazi, İslami ahlak ve sembolleri, devletin ekonomiyi düzenleme girişimlerine ve büyük sanayicilere karşı kamuoyunu harekete geçirmek adına başarılı bir şekilde kullanmaktaydı. Küçük burjuvazinin devletin ekonomiye müdahil olmasına karşı bu denli hassas olmasının sebebi, Türkiye’de tarihsel olarak devletin, bilhassa 1980 öncesi ithal ikameci sanayileşme döneminde büyük sanayiciler lehine düzenleme yapmak için ekonomiye müdahil olmasıydı.

Yavuz, 1980’lerin ekonomik liberalleşmesinin getirdiği hızlı zenginleşmenin

toplumun ahlaki zemininde bir yıpranmaya neden olduğunu, böylece bireylerin hem kapitalist kârlarına olanak tanıyan hem de sosyal eşitsizliğe dair ahlaki endişelerini hafifletmelerini sağlayan dini cemaat ve tarikatlara katıldığını belirtir. Tarikat ve cemaatler, ekonomik liberalleşmenin dezavantajlı gruplarına sosyal yardımlarda bulunarak, bu liberalleşmeden büyük kazanımlar elde etmiş girişimcilerin gönüllerini ferahlatıcı bir işlevi yerine getirmekteydi. Bu bağlamda Yavuz, liberalleşme ve endüstrileşmenin İslami cemaatçilik etrafında Protestan ahlakının gelişmesine yardım ettiğini iddia eder.⁴⁹¹

4.2.2. İslam ve kapitalizm

1980’li yıllardan itibaren İslamcı hareketlerin yükselişiyle birlikte İslam dini, Müslüman toplumlarda şeriatın yeniden tesisi, böylece toplumun İslamileştirilmesi gibi siyasal ve sosyal hedefleri gerçekleştirmek adına ideolojikleştirilmiştir. Turner, İslamcıların esasen Müslüman medeniyetinin Batı karşısındaki düşüşünün nedenlerini yapısal açıklamalarda aramak yerine Weber’in argümanlarının izinden giderek temelde Müslümanlıkta çileciliğin var olmayışına bağlayarak çözümlediklerini belirtir.⁴⁹² Dolayısıyla İslamcılar, modern toplumun ve “gerçek İslam’ın” düşmanı addedilen kaderciliği, eylemsizliği ve mistisizmi reddederek bir “hakiki Müslüman” olma yolu çizmişlerdir. Amaçları; çilecilik, aktivizm ve sorumluluk ahlakıyla, gerçek ve saf vahyi yeniden hayata geçirmek olmuştur. Bu çerçevede İslamcıların arzuladığı saf vahye dayalı İslami düzen kurulduğunda, toplumsal ilerlemenin de kendiliğinden geleceği şeklinde bir inanç söz konusuydu.

İslamcılar ve İslamcı hareketler üzerine çalışma yapanlar paradoksal bir şekilde Weber’in İslam ve kapitalizm arasındaki ilişkiye dair ürettiği argümanlara sadık kalarak, İslami ahlak ve Protestan ahlakı arasında kapitalizmin ruhuyla seçmeci yakınlıkları bulunan işlevsel bir analogi keşfetmeye çalışmışlardır.⁴⁹³ Kimi araştırmacılar Weberci savı çürütmek ve Protestan ahlakının işlevsel açıdan dengi bir “İslami ahlakı” tanımlamak adına benzer bir yol izlemişlerdir. Türkiye’de Gülen Hareketi’ni analiz eden kimi yazarlar modern kapitalizmle İslam’ın iç içe geçişini

⁴⁹¹ A.g.e, s. 90.

⁴⁹² Bryan S. Turner, “Islam, Capitalism and the Weber Theses”, *The British Journal of Sociology* 25, sayı 2 (Haziran 1974): 240.

⁴⁹³ Yankaya, a.g.e, s. 29.

incelemek adına Weber'in Protestan ahlakının kapitalizmin gelişimine dair etkileri hakkındaki savlarını kullanmışlardır. Buna göre hareketin ruhani lideri konumundaki Gülen, bireyin tüm karar ve eylemlerinin güdüleyicisi olarak İslami dindarlığı yeniden canlandıran bir anlayışı ortaya koymakta ve bunu günümüz piyasa toplumunun gelişimini destekleyen “dünyevi bir İslami çileciliğin” doğuşu olarak sunmaktadır. “Liberal İslam” olarak nitelendirilen bu öğreti, disiplinli çalışmaya, milli ve dini değerlerle girilen çabalara vurgu yapmakta ve muhafazakâr değerleri içselleştirmiş Anadolu küçük ve orta ölçekli girişimcilerin ekonomik seferberliklerinin temeli olarak sunulmaktadır.⁴⁹⁴ Protestan reformu ile “İslami püritenliği” doğuran bu ideoloji arasında bir paralellik kuran çalışmalar GH'nin dindar Müslümanların ekonomik faaliyetlerinin rasyonelleştirilmesine, Türkiye'nin ekonomik kalkınmasına ve ülkenin İslami kimliğiyle uyumlu bir biçimde modernleşmesine önemli bir katkı sunduğunu ileri sürmektedirler.⁴⁹⁵ Bülent Aras bir makalesinde, GH'nin İslami, milliyetçi, liberal ve modern karakterlerin bir arada taşıyıcılığını yaptığını belirtir. Buna göre hareketin en önemli kabiliyeti, geleneksel İslami değerler ile modern yaşam ve bilimi kaynaştırmasındadır. Aras'a göre GH, fundamentalist İslami gruplara nazaran liberal ve İslami olmayan yaşam tarzlarına saygılıdır.⁴⁹⁶

Anadolu kentlerindeki iş adamı topluluklarının gelişimi üzerine yapılan başka çalışmalarda da 1990'lardan itibaren bir “Kalvinist İslamcılar” grubunun oluştuğu ve bir “Protestan İslam”ın ortaya çıkmaya başladığı dile getirilmektedir. Bu tanımlamaların ilki, European Stability Initiative'e (ESI), ikincisi ise Türk sosyolog Hakan Yavuz'a aittir.

ESI, Kayseri yöresindeki büyük iş adamları nezdinde yaptığı bir araştırmaya dayanarak, Orta Anadolu'da dini muhafazakârlığın geçirdiği toplumsal dönüşümleri ortaya koymayı hedeflemiş ve bu gurubu “Kalvinist İslamcılar” olarak tanımlamıştır. Çalışmada Kayseri kökenli iş adamlarınca kurulmuş, zamanla Türkiye'nin önde gelen firmaları haline gelmiş ve önemli miktarda ihracat yapmakta olan firmalar üzerine odaklanılmaktadır. Tekstilden, mobilyaya, kablo ve çelik üretimine kadar pek çok sektörde faaliyet gösteren iş adamları ile yapılan görüşmelerin ardından, bu iş

⁴⁹⁴ Bülent Aras ve Ömer Çaha, “Fethullah Gülen and His Liberal ‘Turkish Islam’ Movement”, *The Middle East Review of International Affairs* 4, sayı 4 (Aralık 2000).

⁴⁹⁵ Elizabeth Özdalga, *İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif* (İstanbul: İletişim, 2007): 233-273.

⁴⁹⁶ Bülent Aras, “The Future of Liberal Islam”, *Symposium*, sayı 36 (2004): 1035.

adamlarının ilginç bir şekilde “kendi toplumlarının özelliklerini Kalvinizm’e ve Protestan çalışma etiğine gönderme yaparak” anlattıkları belirtilmektedir.⁴⁹⁷

Yavuz’un Protestan İslam kavramsallaştırması, 1980’lerden itibaren İslami ideallerle yeni dindar toplumsal sınıfların maddi çıkarları arasında gitgide büyüyen bir koşutluk olduğu varsayımına dayanır. Buna göre, İslam davasını ileriye taşımak için bilimin ve modern teknolojilerin benimsenmesini öğütleyen GH’nin öğretileri aracılığıyla Anadolu’nun dindar özellikleriyle tanınan ekonomik grupları içinde bir Protestanlaşma süreci yaşandığı ileri sürülür. Yavuz, bu hareketi Türkiye’de sessiz bir İslami reformun ilerleyişi olarak yorumlar.⁴⁹⁸

Dilek Yankaya ise Türkiye’de yeni yükselen toplumsal grupları “Kalvinist İslamcılar” ya da “Protestan Müslümanlar” olarak kavramsallaştırmanın Ali Yaşar Sarıbay’ın belirttiği gibi “İslam’ı Weberleştirmek”⁴⁹⁹ anlamına geleceğini söyler. Bunun yerine İslam dininde yaşanan değişim sürecinin, aktörlerin İslam’ı yaşayış biçimlerinin modern kapitalist toplum yasalarıyla karşılaşmasından kaynaklandığı şeklinde okunmasını önerir.⁵⁰⁰

Yankaya’ya göre İslami burjuvazinin yeni geleneği iki farklı kaynaktan beslenen iki düzenin iç içe geçmesiyle oluşmuştur: kendini ahlaki bir yapı olarak ortaya koyan kapitalist düzen ve işverenlerin dindarca bağlı olduğu İslam.

Kapitalist süreç İslam hakkında yeni simgesel yorumlar, deneyimler ve söylemler üretir. Buna karşılık İslam da ekonomik faaliyetleri bu yeni simgeselliklerle donatırken araçsal rasyonelliği de yeni hedeflere yönlendirir... Böylelikle kapitalist girişimcilik kültürü kendisini ‘İslami yönelimli’ yeni yorumlama biçimleri altında ortaya koyar ve ‘piyasa şartlarına uygun bir İslam’ ortaya çıkar.⁵⁰¹

4.2.2.1. Protestan ahlakı

1980’lerden sonra yükselen yeni bir toplumsal grup olan İslami burjuvazi çerçevesinde İslam ve kapitalizm arasındaki ilişki araştırmacılar arasında tartışma konusu olmuştur. Bu tartışmanın tarafları arasında İslamcılar, Müslüman ülkelerdeki Batılılaşmış seküler seçkinler, Marksistler ve Şarkiyatçılar vardır. Her ne kadar bu yeni toplumsal gruba dair yaklaşımlarında vardıkları nihai sonuç farklılık arz etse de hareket noktaları

⁴⁹⁷ ESI, *İslami Kalvinistler: Orta Anadolu’da Değişim ve Muhafazakarlık*, 19 Eylül 2005, http://www.esiweb.org/pdf/esi_document_id_70.pdf (Erişim tarihi: 09.04.2015): 23.

⁴⁹⁸ Yavuz, *Islamic Political Identity*.

⁴⁹⁹ Ali Yaşar Sarıbay, “Weberleştirilmiş İslam”, *Birikim* (Şubat 2006): 86-92.

⁵⁰⁰ Yankaya, a.g.e, s. 32.

⁵⁰¹ A.g.e, s. 33.

önemli ölçüde kapitalizmi Batı'ya, Hıristiyanlık içerisindeki reformist mezhep Protestanlığa ve hatta daha indirgemeci bir şekilde Kalvinizme özgüleyen Weber'in argümanları olmuştur.

Erken dönem çalışmalarında Antik Çağ'da Roma'nın ticari ve hukuki yapısı ve bunun Ortaçağ'da ticari girişimleri düzenleyen hukuki önlemlere etkisi üzerine çalışan Weber'in tarımın ticarileşmesi ve buradan hareketle kapitalist girişimciliğin ortaya çıkışı odak noktasını teşkil etmiştir. Weber'in bu erken dönem çalışmaları her ne kadar Marksizm'in ekonomik indirgemeciliğine eleştirel bir karşılama olarak değerlendirilse de, Anthony Giddens bunun Weber'in “düşünce ortamını” aşırı basitleştirmekten öte gidemeyecek bir sav olduğunu belirtir.

Weber'in ilk yazılarının hareket noktasını ana akım Alman ekonomi tarihi ve hukukunda çağdaş problemler oluşturur. Weber'in Roma'ya erken dönem ilgisi Roma'nın ekonomik çöküşünün nedenleri üzerine mevcut tartışmanın bir yansımasıdır... Yine de bu erken dönem yazılarda ulaştığı sonuçların, Weber'in ilgilerini doğrudan Marksist düşüncenin yoğunlaştığı alanlara – bilhassa modern kapitalizmin karakteristikleri ile onun oluşumu ve gelişimini düzenleyen koşullara- yönelttiğini söylemek isabetli olacaktır.⁵⁰²

1904 ve 1905'te iki uzun makale olarak yayımladığı çığır açıcı çalışması, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, Weber'in daha önce Alman tarım işçileri üzerine yaptığı araştırmasında elde ettiği bulgular üzerine temellenmiştir. Toprağa bağlı gündelik işçilerin hayat koşulları, bakış açıları arasındaki karşıtlık büyük ölçüde, geleneksel itaat ve patronaj kalıpları ile bireyci ekonomik tutum arasındaki farkı yansıtır. Marksizm'den ayrıldığı bu noktada Weber, gündelik işçilerin sahip olduğu bireyci ekonomik tutumun onların ekonomik koşullarının bir sonucu olmaktan öte, bizzat toprak sahibi zümrelerin geleneksel yapısının yıkılmasına yardımcı olan ahlakın bir parçası olduğunu belirtir. Bireyin ekonomik tutumunu güdüleyen bu yeni ahlak kodu, Protestanlığa aittir.

Kapitalist girişimciliğin eski uygarlıklarda dahi yaygın olmasına karşın, Weber'e göre Batı tüm bu kapitalist girişim formlarından farklı bir ölçü içerisinde yeni tür bir kapitalizm geliştirmiştir. “Batı, Yeniçağ'da dünyanın hiçbir yerinde gelişmemiş olan tamamen farklı bir tür kapitalizmi tanıdı: Biçimsel özgür emeğin ussal kapitalist işletme olarak örgütlenişi.” Weber'e göre “siyasal güç ya da usdışı spekülasyon tarafından yönlendirilmemiş pazar ilişkileri içinde işleyen ussal endüstriyel örgütler,

⁵⁰² Anthony Giddens, *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul: İletişim, 2010): 204.

Batı kapitalizminin tek özelliği değildir”, bunun yanı sıra iki önemli gelişim ögesi kapitalist işletme açısından hayati öneme sahiptir: İlki, ev ile işin birbirinden ayrışması; ikincisi, ussal defter tutma.⁵⁰³

Weber Protestan Ahlakı’na açıklayıcı istatistiksel bir olguyla başlar: Modern Avrupa’da “sermaye sahipleri ve işverenler, hatta işçi sınıfının eğitim görmüş yüksek tabakası, özellikle çağdaş iş kollarında yüksek düzeyde teknik ya da ticari eğitim görmüş personel, Protestan özellikleri taşır.”⁵⁰⁴ Weber’e göre bu çağdaş değil, aynı zamanda tarihsel bir gerçekliktir:

Protestanların, bütün nüfus içinde sermayeden büyük ölçüde pay almaları, büyük çağdaş endüstriyel ve ticari iş alanlarındaki işletmelerin üst basamaklarında ve yöneticiliğinde bulunmaları, kısmen tarihi temellere bağlanabilir... En zenginlerin büyük bir çoğunluğu, imparatorluğun doğal kaynaklar bakımından ya da ilişki ağları bakımından en uygun ve ekonomik olarak en gelişmiş alanları, özellikle zengin kentlerin çoğu, 16. yüzyılda Protestanlığı kabul etmiştir.⁵⁰⁵

Weber, kapitalist iş ahlakının hem burjuvazi hem de işçi sınıfı açısından Protestanlar arasında gelişme kaydetmesinin nedenselliğini göstermek açısından Katolikler ile Protestanlar arasında bir karşılaştırma yapar ve şu sonuca varır: “Ülkenin dini havası ve aile çevresinin yönlendirdiği eğitim ile kazanılan ruhsal özellikler, kişinin meslek seçimini ve daha sonraki mesleki kaderini etkilemektedir.”⁵⁰⁶

Protestanların (özellikle belirli eğilimler daha sonra ele alınacak) hem yönetici hem de yönetilen sınıf olarak, hem çoğunluk hem de azınlık olarak ekonomik ussallığa özel bir eğilim göstermiş olmaları ve böyle bir durumun Katolikler arasında şu ya da bu biçimde aynı ölçü- de gözlemlenmemiş olması olgusu, ortadadır.⁵⁰⁷

Protestanlık gevşeklik ve haz almaya karşı katı bir tutum içerisinde çalışmanın önemine vurgu yapan ahlaki bir kodu barındırır. Ayrıca meslek fikri ve gündelik etkinlikleri görev ahlakı içerisinde sürdürme düşüncesinin oluşumunda merkezi bir rol oynamıştır. Bu bağlamda Weber, özellikle “çileci Protestanlık” içerisinde tanımladığı Kalvinizm’e dair üç temel ilke belirler. İlki, evrenin Tanrı’nın büyük zaferi doğrultusunda yaratıldığı ve sadece Tanrı’nın amaçlarıyla ilişki içinde bir anlama sahip olduğu öğretilisidir. “Tanrı insanlar için varolmamıştır, insanlar tanrının isteği ile varolmuşlardır.”⁵⁰⁸ İkinci ilkeye göre, Tanrı’nın güdülerini insanın kavrama gücünün

⁵⁰³ Max Weber, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata (Ankara: Ayraç, 1999): 21.

⁵⁰⁴ A.g.e, s. 29.

⁵⁰⁵ A.g.e, s. 30.

⁵⁰⁶ A.g.e, s. 33.

⁵⁰⁷ A.g.e.

⁵⁰⁸ A.g.e, s. 88.

dışındadır ve insanlar, sadece Tanrı'nın kendilerine açıklamak istediği kutsal hakikatin sadece küçük kırıntılarını bilebilirler. Üçüncüsü, takdiri ilahi inancıdır: Sadece az sayıda insan ebedi lütuf için seçilmiştir. Bu, ilk yaratılış anında belirlenmiş, değiştirilmesi imkansız bir şeydir.

Weber'e göre, bu öğretinin inanan kişi için sonucu, "tek bireylerin takdir edilmeyen bir iç yalnızlığı. Reform döneminde, insanların yaşamlarındaki en önemli şey ebedi kurtuluş idi. İnsanlar ebediyetten belirlenmiş kaderlerini karşılamak için, kendi yollarını tek başlarına katetmek zorundaydılar."⁵⁰⁹ Böylece Kilise ve rahibin üstlendiği tüm aracı işlevlerin ortadan kalktığı bir öğretime inanan, Tanrı ile yüzleşmesinde bireleşmiştir.

Gerçek Püriten, mezarda bile dini törenle ilgili her işareti reddetti ve 'batıl inanç', büyü ve ayin ile kurtuluşa ulaşılacağı inancının ortaya çıkmaması için en yakınlarını şarkısız ve ilahisiz gömdü. Tanrının ilahi gücüne ulaşmalarını reddettikleri insanlar için, büyüsel bir araç olmadığı gibi, başka herhangi bir araç da yoktu. Tanrının mutlak uzaklığı, yaratıklara ait olan her şeyin değersizliği katı öğretisi ile ilişkili olarak, insanın bu iç yalnızlığı bir yanda, kültür ve öznel dinsel içinde Püritenizmin bütün duyusal-duygusal öğelere karşı mutlak olumsuz konumunu içerir –çünkü onlar kurtuluş için yarırsızdır ve duygusal görüntüleri ve yaratıkların taptığı batıl inançları artırırlar- ve bununla da duyusal kültürü temelden tümüyle önlerler.⁵¹⁰

Böylece kati bir iç yalnızlık içerisine itilen tekil bireyin, "büyünün bozulduğu" duygusal görüntülerin, batıl inançların, ayinlerin, vd. kurtuluşu için yarar sağlamadığı bir dünyada Tanrı'nın ebediyetten kendisi için atadığı kadere/seçilmişliğe erişebilmesi için aylıklık ve zamanını boşa harcamadan yeryüzünde Tanrı adına emek harcayacağı faaliyetlere yönelmesi gerekir.

Tanrının kendi şanını arttırma ile ilgili açıkça görülen dileğine, boş zaman ve zevk ile değil, sadece çalışma ile hizmet edilir. Zamanı boşa harcama bütün günahlar içinde ilk ve ilkece en ağır olanıdır. İnsanın kendi mesleğini 'kesinleştireceği' yaşam süresi çok kısa ve değerlidir. Toplumsal yaşam içinde zaman kaybı, 'boş konuşma', lüks, sağlık için yeterli olanından fazla uyku, -6, en fazla 8 saate kadar-, ahlaki açıdan mutlak olarak itiraz edilecek konulardır. Benjamin Franklin'in dediği gibi 'zaman paradır' anlamına gelmez ama önerme, bir ölçüde manevi anlamda geçerlidir: zaman sonsuz derecede değerlidir, çünkü kaybedilen her saat tanrının şanını arttırma hizmetindeki çalışmadan çalınmıştır.⁵¹¹

Bu bağlamda maddi dünyada Kalvinist için çalışma en yüksek ahlaki sorumluluktur. Çalışmanın ahlaki sorumluluğu açısından zengin ile fakir arasında bir ayırım söz konusu değildir. Servet birikimi, aylakça bir lüks düşkünlüğüne yol açmadığı ölçüde teşvik edilir. "Zenginlik, tembelliğe ve günahkâr yaşam zevklerine karşı bir tahrik ise

⁵⁰⁹ A.g.e, s. 89.

⁵¹⁰ A.g.e, s. 90.

⁵¹¹ A.g.e, s. 135.

o zaman tehlikelidir ve daha sonra kaygısız ve zevk içinde yaşayabilmek amacıyla peşinden koşuluyorsa, ancak o zaman kötüdür. Ama mesleki görevin yerine getirilmesi açısından zenginliğe ahlaki olarak izin verilmekle kalınmaz, buyurulur da.”⁵¹²

Bu çerçevede Weber, modern Avrupa’da kapitalizmin gelişiminin temellerinin Kalvinizm de gelişmiş dinsel ahlak içinde araştırılması gerektiğini vurgular. Modern kapitalist etkinliğe yönelik tutumları daha önceki sermaye edinme biçimlerinden ayıran özel niteliklerin kaynağının araştırılması gereken yer bu ahlaktır. “Yalnız çağdaş kapitalist ruhun değil, çağdaş kültürün de en temel öğelerinden biri olan meslek kavramı üzerine kurulu ussal yaşam biçimi –bu tartışma bunu ispat etmeye yöneliktir- *Hristiyan asketizminin* [çileciliği] ruhundan doğmuştur.”⁵¹³

Yasin Aktay, Weber’in kapitalizmin gelişimine dair Protestanlığa ve Püriten ahlaka atfettiği merkezi önemin, Protestanlık açısından olumlu ya da olumsuz pek çok yargılamaya yol açtığını belirtir. Aktay bunun nedeni olarak şöyle der:

Protestanlık dinsel bir mezhep olduğu halde, hatta dinin ‘öz’üne bir çağrı içerdiği halde önyak olduğu toplumsal süreç, sonuçta dinin toplumsal olarak zayıflamasına, söz konusu ‘öz’ünden de uzaklaşmasına yol açmıştır.⁵¹⁴

Tam da bu nedenle Aktay’a göre Protestanlık ile kapitalizm arasında kurulan korelasyonun Protestanlık ile sekülerizm arasında da kurulması gerekir.

4.2.2.2. Weber tezi: patrimonyal otorite ve plebendel feodalizm*

Dinsel inançlar ve kapitalist kurumların ortaya çıkışı ve devam edişi arasındaki ilişkiye dair Weber’in argümanlarının tutarlık arz etmediğini belirten Turner, esasen Weber’in İslam’ı ele alış tarzı ve yorumlayışının, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*’nda Kalvinizme dair geliştirdiği tezle son derece sınırlı bir bağlantıya sahip olduğunu belirtir. “Pratikte Weber’in patrimonyal hâkimiyet ve prebendel feodalizm açısından İslam’ı tartışması genel anlamda, Marksizmin kendisiyle değilse de, Marx’ın sosyolojisiyle uygunluk arz eder.”⁵¹⁵ Turner, Weber’in Kalvinizm ve kapitalizm arasındaki nedensellik ilişkisini konu edindiği Protestan Ahlakı ile bunun kısmen uzantısı olan Doğu ve Batı medeniyetleri arasındaki temel farkları ortaya koyduğu

⁵¹² A.g.e, s. 140.

⁵¹³ A.g.e, s. 154.

⁵¹⁴ Yasin Aktay, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı: İslam Protestanlığı ve Alevilik* (İstanbul: İletişim, 2011): 116. Prebendel feodalizm: merkezi ve güçlü bir devletin varlığını gerektiren bir üretim tarzına eşlik eden ve güçlü devletin üretimin belli bir kısmına vergi veya haraç yoluyla el koyduğu bir çeşit Asyagil feodalizm.

⁵¹⁵ Bryan S. Turner, *Max Weber ve İslam: Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev. Yasin Aktay (Ankara: Vadi, 1997): 29.

Weber tezi arasında ayrıma gider. Bu bağlamda Weber'in İslam'la ilgili açıklamalarında, kendisini Marx'ın açıklamacı şemasına çok yakın bir yere yerleştiren güçlü bir determinist unsurun bulunduğunu iddia eder.⁵¹⁶

Weber, üç tür otoriteden bahseder; patrimonyal, karizmatik ve rasyonel-bürokratik otorite, ve modern endüstriyel kapitalizmin gelişmesi adına salt modern bürokratik otoritenin uygun zemini hazırladığını belirtir. Toptan ticaret, patrimonyal otoriteye kolaylıkla uyum sağlayabilir. Hükümdar, ticaret üzerinde tekel kuramazsa, çiftçilerin vergilendirilmesinde, devletin gereksinimlerinin karşılanmasında ve kredi kaynakları üzerinde belirleyici olabildiği için kendi öz çıkarı servet birikimine izin vermesini gerektirir. Ancak endüstriyel kapitalizmde durum farklıdır. Endüstriyel girişimin ideal formu, kitlesel bir piyasayı amaçlayarak ve doğru hesaplamalara bağlı olarak emeğin organize olmasını gerektirir. Endüstriyel kapitalizm, süreklilik, güvenilirlik ve nesnellik arz eden bir hukuk düzeninde ve rasyonel, öngörülebilir bir işleyişe sahip idari ve yasal yapılarda var olabilir. Bunlar, stereotipleşmiş işlemlerin son derece düşük düzeyde kaldığı patrimonyal devletlerde güçsüzdür. Ancak ideal bir modern bürokraside var olabilir.

Patrimonyal devlet, kapitalizm için zorunlu olan ve salt modern bürokratik yönetimin rasyonel kurallarınca yerine getirilebilen siyasal ve prosedürel öngörülebilirlikten yoksundur.⁵¹⁷ Servet birikiminin kaynağı, ticaretten ziyade tebaanın vergi kapasitesinin sömürülmesiyle elde edilir. Patrimonyal memurlar sadece gelenek tarafından sınırlanır. Geleneğe karşı çıkan maddi ve kişisel yenilikler, kazancın ve girişimciliğin yeni türleri son derece belirsiz bir durum içerisinde ve hükümdar ve memurlarının keyfiyetine maruz kalır. Bu bağlamda hem gelenekselcilik hem de keyfiyet kapitalizmin gelişmesinin olanaklarını derinden etkiler.⁵¹⁸

Bu çerçeveden hareketle Weber, İslam dünyasında patrimonyal otoritenin ve “prebendel feodalizm”in hâkim olduğunu belirtir. İslam, Batı tarzı modernleşmenin özgünlüğünü ifade eden bir karşılaştırma nesnesi olarak kullanılmaktadır. Weber, İslam'ı kapitalizmin ruhuna tümüyle aykırı bir ahlak anlayışı üretmiş olan bir

⁵¹⁶ A.g.e, s. 36.

⁵¹⁷ Max Weber, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Guenter Roth ve Claus Wittich (Los Angeles ve London: University of California Press, 1978): 1095.

⁵¹⁸ A.g.e, s. 1094

savaşçılar dini olarak kabul eder.⁵¹⁹

İslam'ın Mekke döneminde Muhammed'in eskatolojik dini dünyadan çekilme eğilimi gösteren gizli dini toplantılarda gelişti. Fakat Medine'de sonraki gelişmelerde ve erken İslam topluluğunun evriminde din saf halinden milli Arap savaşçı dinine dönüştürüldü.⁵²⁰

Weber, İslam'ın etik yönü üzerine yaptığı açıklamanın ardından verili olan bu etik dahilinde İslam'ın Müslüman Ortadoğu'da feodal bağları ortadan kaldıracabilecek bir sosyal manivela sağlayamayacağını belirtir. Ancak Turner'a göre bu argümanın ardından Weber'in tezlerini, İslam'ın kapitalizmin ruhuna aykırı olması nedeniyle kapitalizmin İslam dünyasında gelişemeyeceği şeklinde yorumlamak aşırı kolaycılık olur. Alternatif olarak Weber'in iddialarından şu sonuç çıkarılabilir; İslam'ın asli kaynaklarınca geliştirilen askeri değerler ile savaşçı grupların ihtiyaçları arasında “seçici bir yakınlık” söz konusudur. Aslında Weber'in analizi daha kompleks bir yapıyı ihtiva eder ve Weber, İslam hukukunun analizine eğildiğinde kapitalist gelişme için gerekli olan bir dizi ön şart açısından argümanlarının inşa edildiği göz önüne serilir.

Sanayileşme bireylerin dini olarak İslam tarafından değil –Rusya Kafkaslarındaki Tatarlar çoğunlukla çok ‘modern’ girişimcilerdir- fakat İslam devletlerinin dinsel olarak belirlenmiş yapısı, onların kırtasiyecilikleri ve fıkıhları tarafından sekteye uğratılmıştır.⁵²¹

Weber'in hukuk üzerine yaptığı sosyolojik anlatısının temelinde şu vardır; kapitalizmin gelişmesinin ön şartı, rasyonel bir hukuk sisteminin varlığıdır. Bu nedenle kapitalizmin gelişmesini açıklama noktasında saf ekonomik yaklaşımlar yetersiz kalmaktadır. Weber'in hukuk sosyolojisinin merkezinde; keyfi, *ad hoc* kanun yapma ve genel hukuktan kaynaklanan yasal yargılamalar arasında bir ayrım söz konusudur. Maddi durumda irrasyonel hukuk devreye girerek yasa koyucular genel prensipleri takip etmek yerine her davada tamamen keyfi faktörlere dayanarak yargılama yapar. Böylesi bir paradigmatik durum, kişisel olan özel durumlar üzerine yargılama faaliyetini yürüten “kadı”nın faaliyetleri ile ortaya çıkar. Kadının kararları neticesinde ortaya çıkan hukuk, genellenebilirlikten ve istikrardan uzaktır.

Patrimonyal otoritenin keyfilik ve öngörülemezliği kutsal hukuka bağlılığın alanını güçlendirme etkisine sahiptir... Kadılar tarafından sübjektif ve genellikle oldukça öngörülemez yorumla uygulanan şeriatın teorik katılığı ve değişmezliğinden dolayı, patrimonyalizmin kapitalizme eşit olarak düşman bu iki bileşeni birbirini destekler.⁵²²

“Kadı” yargılamasının istikrarsızlığı ve Şeriat'ın esnek olmayışı, İslam kültürünün

⁵¹⁹ A.g.e, s. 626.

⁵²⁰ A.g.e, s. 624.

⁵²¹ A.g.e, s. 1095.

⁵²² A.g.e, s. 1096.

gerçeklerinden ziyade patrimonyal liderleri üreten asıl gerçekliktir. Batılı burjuvazi tabakaları rasyonel hukuku ön plana çıkartırken, patrimonyal liderlerin oluşumuna, mutlak keyfilik ve öznellik sağlayan “kadı” hukuku daha fazla hizmet etmektedir. İrrasyonel, keyfiyeti muhteva eden, istikrarsız bir hukuk sisteminin var ettiği patrimonyal idari yapı, Weber’in sonul tezine göre İslam’ın endüstriyel kapitalizmin gelişmesi noktasında teşvik edici olmadığını ortaya koyar.

Bunun yanı sıra İslam toplumlarında gelişen prebendel feodalizmin kapitalist gelişme üzerinde önemli etkileri olmuştur. Weber’e göre İslami savaşıların tımarlarının (fief) kendine özgü özellikleri, paralı orduları ve tarımsal artıyı vergilendirmeleri üzerinden anlatılabilir. Paralı askerlerinin ücretlerini ödeyemeyen patrimonyal hükümdar, onlara tebaasının vergilerine doğrudan erişim yetkisi vermek zorunda kalmıştır. Ayrıca üst düzey askeri yetkililerini vergi memuru olarak görevlendirmek durumundadır. Selçuklular ve Memlûkler döneminde bu yöntem yaygınlık kazanmıştır. Ücretlerini tarımsal artıyı vergilendirmek suretiyle alan paralı askerler, zamanla toprak sahipleri haline gelmişlerdir. Selçuklular ve Memlûkler döneminde verimli arazilerin ve tebaanın vergilendirilmesi işi, tımar askerine bırakıldığında ekonominin feodalleşmesine olanak tanınmıştır. Dahası tımar sistemi uyarınca tarımsal araziler, askerlere hizmetleri karşılığında verilmiştir. Böylece vergi mükellefi olan nüfus istikrarlı bir hukuki güvenlikten mahrum bırakılarak askerlerin keyfiyetine teslim edilmiş, sonuç olarak Doğu’nun piyasa ekonomisi durgunluk içerisine girmiştir.⁵²³ Para ekonomisinin zafiyet içerisine girmesi; hukukta, tarımsal arazi ve mülkiyet ile sivil ilişkilerde artış gösteren keyfiyet ile bir arada gelişmiştir. Özellikle mülkiyet haklarında içerisine girilen keyfiyet, kentli tüccarların mallarını müdahaleden sakınmak için vakıf sistemine dahil etmelerine neden olmuş, böylece sermaye durağanlaştığı ölçüde kapitalizmin gelişmesi olanaksızlaşmıştır.

Bu çerçevede Weber’in İslam toplumlarında kapitalizmin gelişmemesinin nedenlerini salt, İslam’ın vaz ettiği ahlak ile açıklamadığı, bunun ötesinde İslam devletlerinin toplumsal şartlarına ve toplumsal bir aktör olarak savaşıların çıkarlarına odaklandığı sonucu çıkarılabilir. Buna göre savaşıların çıkarları ile İslami ahlak kodları arasında kurulan “seçmeci yakınlık”, savaşıların çıkarlarına hizmet edecek bir feodal yapının

⁵²³ A.g.e, s. 1016.

inşasını beraberinde getirmiştir. Bunun yanı sıra, İslam'ın temel kaynaklarını yorumlamak ve uygulamakla görevli kadılar, şeriatı genel geçer rasyonel bir hukuk sistemi haline getirememiş, pek çok uygulamalarında sübjektif ve olayların öznelliği çerçevesinde hareket etmiştir. Birbirini besleyen bu iki olgunun, oluşumuna hizmet ettiği patrimoniyel otoritenin keyfiyeti ve öngörülemezliği, kapitalist endüstriyel gelişimin önüne set çekmiştir. Buna göre İslam, Weber'in *General Economic History*'sinde kapitalist girişimin temel özellikleri ve ön koşullarına dair ortaya koyduğu; “fiziksel üretim araçlarına girişimci tarafından el konulması, pazarın özgürlüğü, rasyonel teknoloji, rasyonel hukuk, özgür emek ve son olarak da ekonomik hayatın ticarileşmesi” gibi gereksinimlere uygun bir zemin teşkil etmemektedir.⁵²⁴

Weber'in kapitalizmin gelişmesi adına ortaya koyduğu bir takım ön şartların; fiziksel üretim araçlarına girişimci tarafından el konulması, pazarın özgürlüğü, rasyonel teknoloji, rasyonel hukuk, özgür emek ve ekonomik hayatın ticarileşmesi, İslam toplumlarında bulunmayışı, Weber'i kapitalizmi Batı toplumlarına özgüleyen bir yaklaşıma yöneltmiştir.⁵²⁵ İslam'ı kâra dayalı ekonomik aktivitenin önünde engel olarak gören bu yaklaşım, İslam toplumlarına dair tarih-dışı ve durağan bir imge yaratılmasına neden olmuştur. Weber'in İslam araştırmaları üzerinde son derece etkili olan bu özcü olarak kabul edilebilecek Avrupa merkezci yaklaşımı, Maxime Rodinson *Islam and Capitalism* (İslam ve Kapitalizm) ve Bryan S. Turner'in *Max Weber ve İslam* çalışmalarıyla çürütülmüştür.⁵²⁶ Her iki isimde, İslam ve kapitalizmin bağdaşmadığı yönündeki iddiayı, İslam'ın Müslüman topluluklar üzerindeki etkisinin tarihselliği ve bağlamsallığı çerçevesinde inceleyerek sorgulamışlardır.

Weber'in kapitalizmin Batı dışı toplumlarda gelişmemesinin nedenleri üzerine yaptığı çalışmanın ve nihai önermesi; kapitalizmin ideal tiplemesinin temel öğelerinin Batı dışı toplumlarda bulunmayışının, bu toplumlara bir eksiklik isnat edilmesine yol açtığını ve kendisinden sonra argümanlarının İslam toplumları üzerine yapılan çalışmaların yönelimini belirleyerek bir “yokluklar bulma” arayışına dönüştüğünü belirten Aktay, “bu kampanya çerçevesinde genelde Doğu ve İslam toplumlarının tamamı, özelde de Osmanlı toplumunda sivil toplumun ‘yok’luğu, özerk bir hukukun

⁵²⁴ Max Weber, *General Economic History*, çev. F. H. Knight (New York: 1961): 214.

⁵²⁵ Turner, a.g.e.

⁵²⁶ Maxime Rodinson, *İslam ve Kapitalizm*, çev. Fevzi L. Topaçoğlu (İstanbul: Spartaküs, 1996).

‘yok’luğu, burjuva sınıfının ‘yok’luğu ve Batı’ya özgü birçok şeyin ‘yok’luğu aranmış, bulunmuş ve bir sonraki aşamada bunun nedenleri üzerinde bir tarih yazımı ve sosyoloji şekillendirilmiştir”⁵²⁷ der.

4.2.3. MÜSİAD

Müstakil Sanayiciler ve İş Adamları Derneği (MÜSİAD), dört İslamcı genç (Erol Yazar, Ali Bayramoğlu, Natik Akyol ve Abdurrahman Esmerer) tarafından 5 Mayıs 1990’da kurulmuştur. Kurucu başkan Erol Yazar, Mayıs 1999’a dek başkanlık görevini yürütmüş ve ardından sırasıyla; Ali Bayramoğlu (1999-2004), Ömer Bolat (2004-2008), Ömer C. Vardan (2008-2012) MÜSİAD başkanlığı görevi ifa etmişlerdir. 2012’den itibaren ise Nail Opak, başkanlık görevini sürdürmektedir. İsminin kısaltmasındaki ilk harf olan “M”, “Müstakil”den ziyade “Müslüman” olarak algılanmaktadır.

MÜSİAD internet sitesinde kendisini şu şekilde tanımlamaktadır:

Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği (MÜSİAD); hakkın ve hukukun, adaletin ve eşitliğin, barışın ve güvenin, refahın ve mutluluğun sağlandığı; tarihe ve topluma mal olmuş mahalli ve evrensel değerlerin gözetildiği, kendi içinde bütün, bölgesinde, ekonomik ve siyasi alanda etkin, dünyada saygın bir Türkiye hayaliyle yola çıkan hassasiyet sahibi iş adamlarının, 5 Mayıs 1990 tarihinde İstanbul’da kurdukları bir ‘İş Adamları Derneği’ dir.

11.000’i aşan üyesi ile MÜSİAD;

- 45.000’e yakın işletmeyi temsil eden ve yaklaşık 1.600.000 kişiye istihdam sağlayan,
 - Yurt içinde 85 irtibat noktası bulunan, üyelerinin sorunlarını, görüş ve önerilerini kamu kurum ve kuruluşlarına yerinde ileten,
 - Yurt dışında 5 aktif temsilci ile birlikte 63 farklı ülkede toplamda 159 nokta ile hizmet veren,
- İş dünyasına olduğu kadar toplumun diğer kesimleri için de örnek bir eğitim, rehberlik, danışmanlık merkezi haline gelen, uygulama ve çalışmalarını profesyonel düşünce zeminine oturtan, “kamu yararına dernek” statüsüne sahip güçlü bir ‘Sivil Toplum Kuruluşu’ dur.⁵²⁸

Esasen MÜSİAD, 1980’lerin ekonomik liberalleşmesi ile güç kazanan küçük ve orta ölçekli işletmelerin temsilcisi olarak kurulmuştur. Anadolu Kaplanları olarak adlandırılan bu yeni burjuvazi kesimi, İslami kimliğe sahip ve Anadolu kentlerinde faaliyet gösteren girişimcilerden oluşmaktadır.

Haldun Gülalp’e göre bu işletmeler, “taşeronluk bağları sayesinde büyük sermaye tarafından sömürüye açıktı ve devlet tarafından korunmasız bırakılmıştı. Bu işverenler Sanayi ve Ticaret Odalarında ya da Esnaf ve Sanatkarlar Odalarında herhangi bir

⁵²⁷ Aktay, a.g.e, s. 122.

⁵²⁸ MÜSİAD’la Tanışın (t.y), <http://www.musiad.org.tr/tr-tr/musiadla-tanisin> (Erişim tarihi: 07.04.2015).

temsilden yoksundu.”⁵²⁹ Bu bağlamda MÜSİAD, Türkiye’nin üç yüz büyük işletmesini temsil eden TÜSİAD’ın hâkimiyetine karşı Anadolu’lu iş adamlarının çıkarlarını temsil etmek için kuruldu. 1971’de bir grup iş adamının öncülüğünde kurulan TÜSİAD’ın üyeleri, siyasal otoritelerle kurdukları yakın ilişkiler sayesinde bazı özel imtiyazlardan faydalanma imkanına sahipti. Buna karşın küçük ve orta ölçekli sermaye böylesi imkanlardan yoksundu.

Ayşe Buğra, TÜSİAD ve MÜSİAD’ın toplumsal konumlanışlarının ve yürüttükleri birbirine rakip stratejilerin, salt devlet içerisinde yaşanan siyasal gelişmeler bağlamında analiz edilebileceğini belirtir. Buna göre Türkiye’de özel sektörün gelişiminin toplumsal bağlamına ilişkin özellikler, devlet-iş ilişkilerinde bulunabilir. Türkiye, diğer geç sanayileşen ülkeler gibi, Amerikan serbest-piyasa ekonomisi ve Avrupa “pazarlık ekonomisi” modelinden farklılık arz eden bir gelişme stratejisi takip etmiştir. Türkiye ekonomisinde devletin üstlendiği rol, salt Batılı gelişmiş ülkelere değil, aynı zamanda özel sektörün gelişmesine etkileri bağlamında pek çok geç sanayileşen ülkeden de daha hayati bir öneme sahiptir.⁵³⁰

Buğra’ya göre Türk iş çevresi, siyasal otorite ve devlet tarafından inşa edilen burjuvazi arasında ortaklıkların bulunduğu Doğu Asya’nın kimi ülkeleri; Güney Kore ve Tayvan ile karakteristik olarak benzer özelliklere sahiptir. Türkiye’de büyük işletmeler, siyasal otoriteler ile kurdukları enformel ilişkilere dayanan ekonomi-politik tercihlerdeki değişimlerin sıklıkla sunduğu fırsatlardan yararlanmak suretiyle gelişme kaydedebilmiştir. Bu işletmeler, küçük işletmelere modernleşme hedefleri çerçevesinde olumlu yaklaşmayan politikacıların teşvik ettiği dikey ve yatay entegrasyon stratejisi sayesinde sürekli büyümüşlerdir. Bunun sonucu olarak, küçük ve orta ölçekli işletmelerin gelişimi ihmal edilmiş ve ekonomik olarak önemli olan işler, az sayıda büyük organizasyon ve holding arasında kurumsallaştırılmıştır.⁵³¹

Böylesi bir ekonomik kalkınma modeli çerçevesinde gelişen iş sektörünün devlet-destekli burjuvazisinden büyük holdinglere sahip küçük bir grup iş adamının (Vehbi Koç, Nejat F. Eczacıbaşı, Sakıp Sabancı, Selçuk Yaşar, İbrahim Bodur, Osman Boyner,

⁵²⁹ Haldun Gülalp, “Globalization and Political Islam: The Social Bases of Turkey’s Welfare Party”, *International Journal of Middle East Studies* 33, sayı 3 (Ağustos 2001): 439.

⁵³⁰ Ayşe Buğra, “Class, Culture, and State: An Analyses of Interest Representation by Two Turkish Business Associations”, *International Journal of Middle East Studies* 30, sayı 4 (Kasım 1998): 523.

⁵³¹ A.g.m.

vd.) katılımıyla oluşturulan “Kurucular Protokolü” çerçevesinde 2 Nisan 1971’de Türkiye Sanayici ve İş Adamları Derneği (TÜSİAD) kurulmuştur.

Kurucular Protokolü’nde yer alan ifadeler, bir yandan dönemin ekonomi politliğini yansıtırken, diğer yandan birliğe vücut veren iş adamlarının kimlik ve ideolojik yönelimlerine ilişkin ipuçları sunmaktadır:

Anayasamızın öngördüğü karma ekonomi prensiplerine ve Atatürk ilkelerine uygun olarak, sanayi ve hizmet alanlarında çalışan meslek, bilim ve iş adamlarının bilgi, tecrübe ve faaliyetlerini ahenkleştirerek değerlendirmek suretiyle, Türkiye'nin demokratik ve planlı yollarla kalkınmasına ve Batı uygarlık seviyesine çıkarılmasına yardımcı olmak amacıyla kurulan Türk Sanayicileri ve İşadamları Birliği'nin devamlılığını sağlamak ve görevlerini yürütmek üzere lüzumlu mali yardımları, mutabık kalınacak esaslar dahilinde, müştereken yapacağımızı taahhüt ederiz.⁵³²

MÜSİAD ise Türkiye’de ekonomik gelişmenin daha geç bir evresinde kurulmuştur. Ölçek ve coğrafi konum bakımından TÜSİAD’a nazaran daha büyük bir çeşitliliğe sahip, çok daha fazla işletmeyi bir araya getirmiş olan MÜSİAD’a mensup işletmelerin ağırlıklı bir bölümü, 1980 sonrası dönemde kurulmuş işletmelerdir. Bu işletmeler ve birlikleri MÜSİAD, ulusal ve küresel üretim ve ticaretin niteliklerinde önemli değişikliklerin yaşandığı tarihsel bir süreçte vücut bulmuştur. Bu tarihsel süreç, Türkiye açısından devletin ekonomiye müdahalesinin sorgulandığı ve önemli ölçüde revize edildiği bir dönemdir. Ayrıca bu dönemde korumacılık yanlısı dış ticaret rejiminin yerine ihracatın alması, önemli bir politik hedef haline gelmiştir. Bu yeni ekonomik çerçevede yeni girişimler, daha önceden korunan ve tekelci piyasalarda büyük kazanımlar elde etmiş eski işletmelerle mücadele içerisine girmiştir.

1996’da Akif Beki ile yaptığı bir röportajda Ali Bayramoğlu, birliğin kurulma amacını şöyle açıklamıştı:

İslamcı çevreler iş dünyasına dahil değildi, ve bu bir eksiklikti. Müslüman insanların iş yaşamında etki olmadıklarını saptadık ve, bir grup iş adamı olarak, ticari aktivitelerimizi koordine etmeye, aramızda birlik kurmaya, temasa geçmeye, bilgilendirmeye, iş adamlarımızı uluslararası piyasalara yönlendirmeye ve inançlarımızı korumaya karar verdik.⁵³³

MÜSİAD, daha fazla yatırıma ihtiyaç duyan az gelişmiş bölgelerde örgütsel ağlarını genişletmeye önem vermiştir. MÜSİAD’ın Adana şubesi başkanı Hüseyin Nuri Çomu 1997’de şöyle demektedir: “TÜSİAD kapalı bir kutudur. Anadolu’dan TÜSİAD üyesi

⁵³² “TÜSİAD Kurucular Protokolü”, *TÜSİAD*, 2 Nisan 1971, <http://www.tusiad.org.tr/tusiad/kurucular-protokolu/> (Erişim tarihi: 08.04.2015).

⁵³³ Akif Beki, “MUSIAD: Proving that business and faith do mix,” Ali Bayramoğlu ile söyleşi, *Turkish Daily News*, 7 Haziran 1996, <http://www.hurriyetdailynews.com> (Erişim tarihi: 07.04.2015).

olan 10-15 isim sayamazsınız. Doğu'daki sanayiciler seslerini temsil edecek birilerini arıyor. Böylece, biz bu ihtiyaçtan doğduk.”⁵³⁴ Bu sözlerin alıntılandığı Cumhuriyet gazetesi haberi “Yeşil Sermaye Doğu’da Yayılıyor” şeklinde vermiştir.

Buğra, TÜSİAD’ın Avrupa modelinin ekonomik, siyasal ve sosyal karakteristiklerini temsil ettiğini, buna karşın MÜSİAD’ın Doğu Asya modeline dayandığını belirtir. “... belli bir İslam yorumu uyumlu bir cemaat içerisinde temsil edilen iş adamlarını bağlamak ve ideolojik bir görevin tamamlayıcı bileşeni olarak ekonomik çıkarlarını temsil etmek için bir kaynak olarak kullanılır.”⁵³⁵ Yavuz’a göre küçük burjuvazi, ekonomiye devletin müdahalesine karşıdır ve bu karşıtlığa kamuoyunda destek bulmak adına İslami ahlak ve sembolleri kullanır.⁵³⁶ Bu çerçevede MÜSİAD, Türkiye’de İslami ilkelere düzenlenen bir piyasa ekonomisinin yaratılmasını amaçlamaktadır. Buna göre, ekonomik aktiviteler İslami ilkelere uyumlu olmalı ve ticaret, İslam’a uygun bir şekilde sorumluluk duygusu ile yapılmalıdır.⁵³⁷

Birlik, faizden para kazanmayı “günah” olarak değerlendirmektedir. Bu değerlendirme hem İslam’ın faizi yasakladığı, hem de faizin insanları sömürdüğü içindir. Bu çerçevede, MÜSİAD Türkiye ekonomisinin kademeli bir şekilde İslami ölçütlere uyumlu hale getirilmesini amaçlamaktadır. Bayramoğlu, birliğe mensup iş adamlarının liberal ekonomik sistem içerisinde nasıl ticaret yaptıklarını Hz. Muhammed döneminden örnekler vererek açıklamaktadır:

Peygamber’in zamanında Mekke ve Medine’de iki tamamlayıcı dönem üst üste geldi. Kişisel olarak bugünkü ekonomik dönemi İslam’ın Mekke’deki ilk dönemi ile karşılaştırıyorum. O zaman daha sonradan yasaklanacak olan bazı şeyler yürürlükteydi; Kur’an onları birden bire kesip atmak yerine adım adım yasakladı.⁵³⁸

MÜSİAD’ın küçük ve orta ölçekli işletmelerinin ekonomiden daha fazla pay almasına ilişkin talepleriyle İslamcılığın siyasal alandaki gelişimi paralellik arz etmektedir. Nitekim Türkiye’de büyük işletmeler ile küçük ve orta ölçekli işletmeler arasındaki çıkar çatışması, İslamcı partilerin değişmez lideri Erbakan’ın siyasal kariyerinde de etkisini hissettirmiştir. Erbakan, henüz siyasal hayatına başlamadan kısa bir süre önce 1969’da Odalar Birliği başkanlığı seçimlerini dönemin merkez-sağ iktidarı Adalet

⁵³⁴ “Yeşil Sermaye Doğu’da Yayılıyor”, *Cumhuriyet*, 12 Nisan 1997, s. 9.

⁵³⁵ Buğra, a.g.m, 522.

⁵³⁶ Yavuz, *Islamic Political Identity*, 89.

⁵³⁷ “MÜSİAD: Proving that business and faith do mix,” *Turkish Daily News*, 7 Haziran 1996.

⁵³⁸ A.g.m.

Partisince desteklenen adaya karşı kazanmıştır. Seçim sürecinde Erbakan, kendilerini büyük işletmelerin hâkim olduğu ticaret ve sanayi odalarından yabancılaşmış hisseden küçük ve orta ölçekli işletmeleri başarılı bir şekilde mobilize edebilmiştir. Odalar Birliği seçiminde Erbakan liderliğinde geleneksel büyük iş çevrelerine karşı gösterilen reaksiyon, daha sonradan kurulan İslamcı partilerin anti-Kemalist söyleminin bir bileşeni haline gelmiştir. İslamcı siyasal partilerde temsil imkanına kavuşan küçük ve orta ölçekli işletmeler de Türkiye’de gelişen İslamcılığın sosyo-ekonomik tabanını teşkil etmiştir.

İslami burjuvazinin ortaya çıkışı, farklı İslami sektörler açısından önemli sonuçlar doğurmuştur. 1980’lerin ekonomik liberalleşme ve dışa açılma döneminde büyük kazanımlar elde eden bu yeni toplumsal grup, İslami eğitim ve sosyal ağların, kültür üretim araçlarının; yayın evleri, gazete, radyo ve televizyonların kurulmasında aktif şekilde ekonomik destek sunmuştur. Ayrıca İslami burjuvazi, ekonomik dinamizmi ile Türk ekonomisinin liberalleşmesinin itici gücü olmuştur. Onlar sayesinde Anadolu’da Kayseri, Konya, Gaziantep gibi yeni ticaret ve sanayi kentleri ortaya çıkmış ve bu kentler, İstanbul merkezli büyük sermaye ile rekabet içerisine girmiştir. Başlarda ekonomiden pay almaya dair yaşanan bu rekabet, İslami burjuvazi zenginleştikçe ve yeni tüketim alışkanlıklarına uyum sağladıkça yaşam biçimleri açısından da bir rekabeti beraberinde getirmiştir. İslami burjuvazinin ortaya çıkışı ile birlikte, seküler yaşam tarzına sahip büyük sermayenin servet birikimi ve servet harcama biçimleri üzerindeki tekeli ortadan kalkmış ve bununla rekabet içerisinde yeni bir İslami servet birikimi ve servet harcama biçimi ortaya çıkmıştır. Örneğin, alkol servisinin bulunduğu, plajlarında kadın ve erkeklerin karışık olduğu, Batılı tarza sahip beş yıldızlı otellere muadil olarak alkol servisinin bulunmadığı, kadınlar ve erkekler için ayrı plajları ve yüzme havuzları olan, Osmanlı ve Selçuklu mimarisi ile inşa edilmiş İslami beş yıldızlı tatil köyleri ortaya çıkmıştır. Bu tatil köyleri ile İslami burjuvazi, boş vaktini değerlendirme biçimi olarak tatil alışkanlığına uyum sağlamıştır. Diğer yandan İslami oteller, Ramazan aylarında lüks iftarların düzenlendiği ve zengin İslami düğünlerin yapıldığı mekanlar olmuştur.

Yeni servet birikimi ve harcama biçimleri ile kapitalizme eklemlenerek gelişen İslami burjuvazi, 1990’larda hem İslamcılığın, siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel alanlarda yükselişinde hem de 28 Şubat süreci sonrasında dönüşümünde ve Ak Parti’nin

kuruluşunda etkili olmuştur. 28 Şubat’a kadar Refah Partisi’nin ekonomiye dair “adil düzen” programı çerçevesinde sosyal adaleti öne çıkaran söylemine uyum sağlayan İslami burjuvazi, Kemalist kesimlerin 28 Şubat’ta İslamcılığın siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel yapılarına karşı başlattığı taarruzdan dolayı RP’nin radikal söyleminden uzaklaşmıştır. Ekonomik kazanımlarını muhafaza etmek ve arttırmak arayışı içerisinde yerleşik düzen ve Batı ile çatışmayan bir anlayışın odağında yer alarak Ak Parti’nin kurulması ve iktidara gelmesinde önemli ölçüde etkili olmuştur.

4.3. İslamcı Entelektüeller

Entelijansiya, kültürel alan (field) bağlamında İslamcılar ve Kemalistler arasındaki mücadelenin deneyimlendiği en dikkate değer sahalardan biridir. Bourdieu, “alan terimleriyle düşünmek, *bağıntısal* düşündürmektir” der ve çözümleyici açıdan alanın “konumlar arasındaki bağıntıların konfigürasyonu ya da ağı” olarak tanımlanabileceğini belirtir.

Bu konumlar, varoluşları ve kendilerini işgal edenlere, eyleycilere ya da kurumlara dayattıkları belirlenimler açısından, farklı iktidar (ya da sermaye) türlerinin dağılım yapısındaki mevcut ve potansiyel durumlarıyla [situs], ayrıca diğer konumlara nesnel bağıntılarıyla (tahakküm, itaat, benzeşme vb.) nesnel olarak tanımlanır. Söz konusu iktidar (ya da sermaye) türlerine hâkim olmak, alanda elde edilebilecek özgül faydalara erişimi belirler.⁵³⁹

Entelektüeli karakterize eden en önemli faktör, sahip olduğu kültürel sermayedir. Bourdieu, sermayeyi dörde ayırır; ekonomik, sosyal, kültürel ve sembolik. Buna göre ekonomik sermaye parayı, mülkü, vd. ifade eder, oysa kültürel mallar, eğitimsel kazanımlar ve diplomalar “kültürel sermaye”yi oluşturur. Diğer bir deyişle, kültürel sermaye, “kültür üretim alanının mekanizmalarını temellük etme anlamına gelir” ve ona sahip olmak sahibine “kültürel hâkimiyeti” getirir.⁵⁴⁰

4.3.1. Türkiye’de entelektüel hayatın evrimi

19. yüzyıl Osmanlı modernleşme sürecinde Batılı tarzda modern eğitim kurumlarının kurumsallaşması, bir yandan ulemanın kültür üretim alanındaki tekelinin kırılması ile sonuçlanırken, diğer yandan modern eğitim kurumlarının geleneksel muadilleri ile bir arada varlığını sürdürmesi, iki tip, iki farklı dünya görüşüne sahip insan/entelektüelin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu iki farklı entelektüel tipi, geç Osmanlı dönemi kültürel üretim alanına damgasını vurmuştur. Beslendikleri kaynaklar epistemolojik olarak farklı olduğundan ortaya koydukları nihai ürünler de farklılık arz etmiştir.

Osmanlı modernleşmesinin bir ürünü olan Genç Osmanlılar, Türkiye’de modern entelektüel tipolojisine uygunluk arz eden ilk gruptur. Şerif Mardin, Genç Osmanlıları

⁵³⁹ Bourdieu ve Wacquant, a.g.e, s. 81.

⁵⁴⁰ Pierre Bourdieu, “Towards a Theory of Practice”, *Intellectuals, Universities and the State in Western Modern Societies*, ed. Roy Eyerman, Lennert G. Svensson ve Thomas Soderqvist (University of California Press, 1987): 22.

Aydınlanma fikirlerini Türk kamuoyunun entelektüel hayatına sokan ve bu fikirler ile İslam arasında bir sentez kurmaya çalışan ilk isimler olarak nitelendirir.⁵⁴¹ Bu bağlamda Genç Osmanlılar, “Osmanlı’nın ilk ideologları ve Türkiye Cumhuriyeti’nin doğrudan entelektüel atalardır.”⁵⁴² Esasen Genç Osmanlılar, monarşiye karşı düşünsel bir iklime sahip değillerdi. Bunun yerine imparatorluğu korumak adına reform ve modernleşmeden yanaydılar. Ayrıca Batılı siyasal düşüncüyü Osmanlı’ya ilk sokan olmakla kalmamışlar, bunun yanı sıra kendilerinden sonra gelen başta Cumhuriyet seçkinleri olmak üzere entelektüelleri derin şekilde etkilemişlerdir.⁵⁴³ Mardin, Genç Osmanlıların Türk modernleşmesi için gerekli olan entelektüel zemini inşa ettiklerinin altını çizer.⁵⁴⁴

Cumhuriyet’in ilanın ardından ise Kemalist seçkinlerin muhaliflerini tasfiye etmesi ve uyguladığı radikal reformlar, kültür üretim alanında da seküler entelektüellerin tekel oluşturmasını beraberinde getirmiştir. Cumhuriyet döneminde entelektüeller, Batı benzeri sosyal grupların olmadığı Türk toplumunda öze ilişkin bir rol oynamışlardır. Ayrıca entelijansiya, Osmanlı döneminde olduğu gibi entelektüel kimliğinin yanı sıra “bürokratik kimliğini” muhafaza etmiştir. Tek-parti döneminde Türk entelektüelleri Kemalist ideolojiye bağlı “elitist” bir yapı arz etmişler ve yerleşik Kemalist ideoloji ile ülkenin Batılılaşmasının en önemli aktörleri olmuşlardır. Bu dönemin entelektüelleri arasında Ziya Gökalp, Yakup Kadri Karaosmanoğlu, Fuat Köprülü ve Yunus Nadi gibi isimler en dikkat çekenleridir. Sena Karasipahi, bu dönemin entelektüellerini Gramsci’nin deyiimiyle organik entelektüeller olarak nitelendirir.⁵⁴⁵

1950’den sonra kapitalist gelişme, sanayileşme, kentleşme, tek-parti döneminin sona ermesi ve çok-partili dönemde devletin dine karşı görece hoşgörölü bir tutum benimsemesi, seküler Kemalist seçkinler ve sosyalist entelektüellere karşı kültürel olarak muhafazakâr ancak ekonomik ve siyasal olarak liberal entelektüellerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu yeni entelektüeller, Osmanlı ve erken Cumhuriyet döneminin devlet-merkezli entelektüellerinden farklı olarak kapitalist büyümeyi

⁵⁴¹ Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought, A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Syracuse University Press, 2000): 4.

⁵⁴² A.g.e, s. 397; 404.

⁵⁴³ A.g.e, s. 9.

⁵⁴⁴ A.g.e, s. 4.

⁵⁴⁵ Sena Karasipahi, *Muslims in Modern Turkey: Kemalism, Modernism and The Revolt of The Islamic Intellectuals* (London ve New York: I.B.Tauris, 2009): 49.

savunmakta ve toplumla daha organik ilişkilere sahiptir. Bunların pratik etkileri, entelektüel kapasitelerinden daha fazla olmuştur. 1960’lar ve sonrasında kapitalizmin gelişimi ile paralel olarak ortaya çıkan “teknik entelijansiya”yı oluşturan bu entelektüelleri Göle, teknik eliti oluşturan sosyal ve ekonomik kalkınmanın aktörleri mühendisler olarak tanımlar.⁵⁴⁶

İslam’ın kamusal alandan tasfiyesini amaç edinen laik reformlarla birlikte Kemalist ideolojisinin kültür üretim alanında hâkim olmasına karşın İslam, halk özelinde gündelik hayat içerisindeki meşru niteliğini yitirmemiş ve hatta tarikatlar, alternatif bir kamusallık ile İslami kimliğin muhafazasını üstlenmiş ve bu kimliği yeniden üretmişlerdir.

Çok-partili siyasal hayata geçişin ardından tarikatlarca muhafaza edilen İslami kimlik, dolaşıma sokularak resmi kamusal alanda meşruluk kazanmaya başlamıştır. Bu dönemde Necip Fazıl Kısakürek ve Nurettin Topçu gibi isimler, çok-partili siyasal hayatla birlikte Cumhuriyet döneminde yeniden güç kazanan İslamcılığın öncü entelektüelleri olmuştur. Bu isimlerin entelektüel çalışmaları, seküler entelektüellerin kültür üretim alanındaki görece hâkimiyetine karşın Cumhuriyet’in modern eğitim kurumlarında yetişmiş olan yeni bir kuşak arasında etkisini hissettirmiştir.

Burhanettin Duran, çok-partili sistemin siyasal liberalleşmesi ile birlikte Türk toplumunun tek-parti döneminin laik reformları karşısında güç kaybetmeyen tasavvufi tarikat ve cemaatlerin canlanmasına tanıklık ettiğini belirtir. Laik reformlar çerçevesinde 1925’te tekke ve zaviyelerinin kapatılmasına rağmen tasavvuf ve halk-İslam’ı kendisini muhafaza etmiştir. Bu nedenle Türkiye’de İslamcılığın gelişiminde Nakşibendiler gibi tarikatların liderleri öncü rol üstlenmiştir. Özellikle Kemalist rejim tarafından medrese gibi İslami eğitimin merkezi kurumunun tasfiye edilmesi, din öğreniminde tarikatların ağırlarını ön plana çıkarmıştır. Kısakürek ve Topçu Batılı-modern eğitimlerine rağmen, Abdülkerim Arvasi ve Abdülaziz Bekkine gibi

⁵⁴⁶ Göle, “Secularism and Islamism in Turkey”, s. 55. 1960’dan sonra tesis edilen Devlet Planlama Teşkilatı’nda çalışan pek çok mühendisi bu bağlam içerisinde değerlendirmek mümkündür. Bunlar arasından başbakanlık ve cumhurbaşkanlığı görevlerinde bulunmuş Süleyman Demirel ve Turgut Özal isimleri öne çıkmaktadır. Her iki isim de toplumsal çevreye mensup ailelerden gelmektedir. Modern eğitim sayesinde yukarıda doğru toplumsal hareketlilik olanağına kavuşmuşlardır.

Nakşibendi şeyhlerinden derin şekilde etkilenmişlerdir.⁵⁴⁷

Duran, 1940'ların sonu ve 1950'lerde İslamcı entelektüellerin ortaya çıkmasının hem Kemalist rejimin başarısızlıkları hem de kazanımları ile değerlendirilebileceğini belirtir. Mardin'in belirttiği gibi Kemalizm İslam'ın yerini doldurabilecek bir ideolojiyi topluma mal edememiş, toplumun geniş kesimlerinin gündelik hayatında İslam birincil önceliğini sürdürmüştür. Diğer yandan Kemalist modernleşmenin sunduğu kazanımlar, İslamcı entelektüeller için önemli katkılar sunmuştur. Duran'a göre Cumhuriyet'in İslamcı entelektüelleri, Türk modernleşmesinin bir ürünüdür. Bazı entelektüellerin Kemalist normları kabul edip, üretmek yeni rejimin içerisinde var olduğu gibi bazıları da, İslamcı entelektüeller, Kemalist rejimin ortadan kaldırdığı eski dini değerlerden hareketle muhalif bir akım oluşturarak yeni rejim içerisinde var olmuştur.

İslamcı entelektüellerin ortaya çıkışında bir başka faktör olarak, Kemalist rejim tarafından entelektüel aktivitenin siyasallaştırılması etkili olmuştur. Özellikle seküler değerlere dayalı Batı medeniyetine ait bir toplum yaratmaya çalışan Kemalist medenileştirme sürecinde entelektüel aktivite siyasal ve ideolojik anlamlar yüklenmiştir. Böylece medeniyet etrafındaki söylem, kültür ve modernleşmeyi siyasetin merkezine koyan salt Kemalist entelijansiyanın değil İslamcı entelektüellerin oluşumunda da etkili olmuştur.⁵⁴⁸

Kısakürek, Cumhuriyet'in ve kurucu ideolojisi Kemalizm'in katı laiklik anlayışına karşı çıkan Müslüman entelektüellerin öncüsü konumundadır.⁵⁴⁹ Modern bir eğitim almasına rağmen Nakşibendi şeyhi Abdülhakim Arvasi, İslamcı düşüncesinin oluşumunda etkili olmuştur. Soğuk Savaş dönemine hakim olan materyalist ideolojiler, kapitalizm ve Marksizm'e karşı Cumhuriyet döneminde İslam'ı ideolojikleştiren ilk isim Kısakürek'tir. Kısakürek, birbiri ile mücadele içerisindeki her iki materyalist

⁵⁴⁷ Burhanettin Duran ve Cemil Aydın, "Competing Occidentalisms of Modern Islamist Thought: Necip Fazıl Kısakürek and Nurettin Topçu on Christianity, the West and Modernity", *The Muslim World* 103 (Ekim 2013): 481.

⁵⁴⁸ Binnaz Toprak, "Islamist Intellectuals: Revolt Against Industry and Technology", *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities*, ed. Metin Heper, Ayşe Öncü ve Heinz Kramer (London: I. B. Tauris, 1993): 237–257.

⁵⁴⁹ Kısakürek, *Büyük Doğu* dergisinde CHP'ye karşı sert bir muhalefet yürütmüştür. Derginin 38. sayısının kapadığında CHP, kedinin pençesi altında ezilen bir fare olarak resmedilmekte ve tek parti dönemini ağır şekilde eleştiren şöyle bir ifade yer almaktadır: "27 yıl millet fare oldu, fare kedi. [Derginin kapağındaki tasvire göndermede bulunularak] Bizimle 27 yıl böyle oynayan küfür sıçanını gebertmeden evinize huzur girmez!". *Büyük Doğu Dergisi*, sayı 38 (8 Aralık 1950).

ideolojiye karşı İslam'ı insanlığın kurtuluşu için formüle etmiştir. 1943 yılında yayınlamaya başladığı *Büyük Doğu* dergisindeki yazıları ile sistemleştirdiği Büyük Doğu Fikriyatı'nı Türkiye'nin siyasal, sosyal ve kültürel sorunlarına yönelik İslami bir cevap olarak ortaya koymuştur.

Edebi ve düşünsel yazılarında çerçevesini oluşturduğu ve “Türklerin ve tüm insanlığın kurtuluşu için tek formül” olarak düşündüğü “Büyük Doğu Fikriyatı” mevcut laik düzene karşı İslami bir sistemin kurulmasını amaçlamaktadır. Kısakürek, bu fikriyatın alıcısı olarak gençlere büyük önem atfetmiştir. Bu fikriyat ile temas kuran gençler, Kısakürek'in hayalini kurduğu, Hz. Muhammed dönemindeki İslami nesil ve toplumun taşıyıcıları olacaktır. Türkiye ise İslami sistemin gerçekleştirilmesi noktasında tüm Müslümanlara model teşkil edecektir.

Kısakürek, milliyetçi-muhafazakar bir bağlam içerisinde yer alması ile Mevdudi, Kutub ve Şeriatî'nin düşünceleriyle formüle olan radikal İslamcılıktan ayrılmaktadır. Batı kültürü ve sömürgeciliğine karşı Türk milleti ve kültürüne vurgu yapmaktadır.⁵⁵⁰ Ona göre Kemalizm'in radikal laisizmi, dine karşı benimsediği saldırgan tutum ile Türk milleti ve kültürünü bağlamından koparmış, Batı kültürü ve sömürgeciliğinin etkisine açık hale getirmiştir. Kısakürek, Cumhuriyet'e karşı Osmanlı deneyimini ön plana çıkarmıştır.

Kısakürek, Cumhuriyet'in seküler organik entelektüellerine karşı İslami muhalefet geliştiren ilk isimlerden olması, bu muhalefetini İslami sistemin kurulmasını amaçlayan “Büyük Doğru Fikriyatı” ile sistemleştirmesi ve böylece yeni kentleşen ailelere mensup eğitilmiş gençleri İslami aktivizme yöneltmesi, düşüncelerinin geniş bir toplumsal kesimde kabul görmesi açısından Müslüman entelektüeller arasında önemli bir yere sahiptir.

İslamcı karşı-seçkinler üzerinde etkili olan bir başka isim, şair kimliği ile tanınan Sezai Karakoç'tur.⁵⁵¹ Karakoç'un 1974 yılında yayın hayatına başlayan *Diriliş* dergisi,

⁵⁵⁰ Kısakürek, Batı'nın İslam dünyası üzerindeki hakimiyetinin “İslam'ın kılıcı” olarak ifade ettiği Türklerde yaşanan bozulmanın sonucu olduğunu belirtir. Buna karşın İslam dünyasının kurtulması için öncelikli vurguyu Türklere yapmaktadır. “Türkte bozulan ancak Türkte düzelebilir, Türkte düzelince de her yerde düzelir ve her yeri düzeltir.” Necip Fazıl Kısakürek, *İdeolocya Örgüsü* (İstanbul: Büyük Doğu, 1986): 421. Büyük Doğu düşüncesini tüm ayrıntılarıyla kaleme aldığı *İdeolocya Örgüsü*'nde “Türk vatanı Büyük Doğu dâvasını, elmas gibi bir ırk ve kavim aynasında parıldatacaktır” der. Bunun için öncelikle Türk vatanının Müslüman ve Türk olmayan “her türlü fesat unsurundan” temizlenmesini şart koşar. A.g.e, s. 301.

⁵⁵¹ Çakır, *Ayet ve Slogan*, s. 240.

Kısakürek'in *Büyük Doğu* dergisi kadar İslami farkındalığın oluşmasında, kamusal meselelerde İslami argümanların çözüm önerisi olarak sunulmasında ve dolayısıyla İslamcı aktivizmin gelişmesinde, özellikle üniversite öğrencileri arasında, önemli bir etkiye sahiptir. Karakoç'un *Diriliş* dergisinde doktrinleştirdiği İslami düşüncenin amacı, çağdaş Türkiye'de ideal bir İslam toplumunun tesisidir. Bu amaç çerçevesinde İslam kültür ve medeniyetini, Kuran'ın ilkeleri doğrultusunda ihya etmeye çalışmaktadır. Karakoç, mevcut çağın İslam ile uyuşmadığını iddia etmekte ve şimdiki zamanı İslam'ın temel ilkelerine uygun hale getirmek için Müslümanları kültür ve medeniyet alanlarında cihada davet etmektedir.⁵⁵²

Karakoç, Batı demokrasisi başta olmak üzere modernliğin değer ve kurumlarına yönelik eleştirel bir tutum takınır. Ona göre ideal demokrasi, ahlak ve erdem üzerine temellenen İslami demokrasidir. İslami ahlak ve erdemin yol göstericiliğinde tesis edilmiş ideal İslami bir devlette, yozlaşmış olarak nitelendirdiği kapitalizm, komünizm, materyalizm gibi Batılı değer ve sistemler tasfiye olacaktır. Karakoç'un İslami ahlak ve erdem üzerine temellenen demokratik İslami devleti, daha önceki bölümlerde bahsi geçen Mevdudi'nin teo-demokrasisi ile Batı demokrasisine karşı geliştirdiği eleştirelilik bağlamında benzer özellikleri taşımaktadır.⁵⁵³

Her iki düşünür, Cumhuriyet döneminin İslamcı/Müslüman entelektüeli tipolojisinin ilk örnekleri olmaları ve yeni kentli ailelere mensup eğitilmiş gençleri etkileyerek İslami aktivizmin gelişmesine entelektüel bir zemin oluşturmaları bağlamında önemli bir yere sahiptirler. Diğer yandan kapitalist ve komünist olmak üzere dünyanın iki bloğa ayrıldığı Soğuk Savaş koşulları, her iki düşünürü de benzer şekilde etkilemiş ve her ikisi de İslam'ı kapitalizm ve komünizme karşı üçüncü bir yol olarak sunmuştur.⁵⁵⁴

Benzer bir yaklaşım, İslamcılığın öncüleri Mevdudi ve Kutub'da da vardır.

Kısakürek ve Karakoç, İslamcılığın Türkiye'nin tarihsel ve toplumsal bağlamsallığı içerisinde yerleştirilmesine katkı sunmuşlardır. 1970'li yıllarda Mevdudi, Kutub ve

⁵⁵² Karakoç, İslami bir düzenin tesisi için sistemleştirdiği "diriliş" düşüncesinin mekanı olarak Anadolu'yu görür. İslami bir diriliş için Anadolu coğrafyasının tarihi birikimi ve insan unsuru üzerine odaklanır. Sezai Coşkun, "Sezai Karakoç'un Şiirleri Üzerinde Edebiyat-Medeniyet-Coğrafya İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme", *Turkish Studies* 5, sayı 1 (Kış 2010): 855.

⁵⁵³ Karasipahi, a.g.e, s. 188.

⁵⁵⁴ 1970'li yıllarda Türkiye'de sol hareketlerin güçlenmesine karşın her iki düşünürde de komünizm karşıtı bir tavır söz konusudur. Böylece milliyetçi sağ ile yakınlaşarak komünizm karşıtı blok içerisinde gençlerin mobilize olmasına katkı sunmuşlardır. Behlül Özkan, "Turkey's Islamists: From Power-Sharing to Political Incumbency", *Turkish Policy Quarterly* 14, sayı 1 (İlkbahar 2015): 75.

Şeriatı gibi entelektüellerin eserlerinin tercüme edilmesiyle radikal İslamcılığın zemin kazanmasına karşın Türkiye’ye özgü bir İslamcı aktivizmin gelişmesinde önemli bir yere sahiptirler. Bu noktada daha milliyetçi-muhafazakar bir çizgide yer alan Kısakürek’in rolü oldukça belirgindir.

4.3.2. İslamcı entelektüeller

4.3.2.1. Radikal İslamcı düşünce

Türkiye’de entelektüel hayatın gelişimine dair böylesi bir perspektif içerisinde hâkim konumda olan hümanist, seküler, pozitivist, sosyalist ya da Marksist, milliyetçi entelektüel tipi, Müslüman kimliğiyle İslami bir hareket noktasına sahip İslamcı düşünürlerin ortaya çıkışı ile birlikte değişime uğramıştır. Göle, İslamcı entelektüelleri karşı-seçkinler olarak nitelendirmekte ve Türkiye’de İslamcılık ile Kemalizm arasındaki mücadeleyi bu boylam dahilinde ele almaktadır.⁵⁵⁵

İslamcı entelektüeller, 1980’lerle birlikte kamusal görünürlüğe sahip olmuşlardır. Eleştirel ve düşünsel olarak genelde dünya sisteminin ve özelde Türkiye ve İslam’ın çağdaş sorunlarını gazete ve dergi köşelerinde, televizyon ve radyo programlarında, panellerde, konferanslarda ve yazdıkları kitaplarda tartışmışlardır.⁵⁵⁶ ANAP iktidarı döneminde kitlesel medyanın yayılması, televizyon kanallarının özelleşmesi ve siyasal liberalleşme ve demokratikleşme, İslamcı entelektüellerin kitlelere erişimini kolaylaştırmıştır.

Türkiye’de çağdaş Müslüman entelijansiya, Müslüman kimlikleri ve İslami bir bakış açısıyla meseleleri analiz eden entelektüel ve düşünürler olarak karakterize edilebilir.⁵⁵⁷ Michael Meeker Müslüman entelektüelleri, “çağdaş yaşamın özel ihtiyaçlarına cevap vermek üzere ortaya çıkan yeni bir mümin türü” olarak tanımlar. “Onun görevi İslam’ın daha modernist bir form alması için İslam’ı yeniden çalışmak değil, fakat inançları ve pratiklerinin çağdaş yaşamda topluluk için nasıl yeterli bir temel sağlayacağını göstermektedir.”⁵⁵⁸ Göle’ye göre İslamcı entelektüellerin temel

⁵⁵⁵ Göle, “Secularism and Islamism in Turkey”, s. 47.

⁵⁵⁶ Michael Meeker, “The Muslim Intellectual and His Audience: A New Configuration of Writer and Reader Among Believers in the Republic of Turkey”, *Cultural Transitions in the Middle East*, ed. Şerif Mardin (Leiden: Brill, 1994): 154.

⁵⁵⁷ Karasipahi, a.g.e, s. 56.

⁵⁵⁸ Michael Meeker, “The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey”, *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*, ed. Richard Tapper (St Martin’s Press, 1991): 201.

özelliği, İslami “otantisite”yi Batı modernliğinin üstün olduğu ön kabulünden hareket etmeksizin yeniden tanımlama çabalarıdır. Ali Bulaç ve İsmet Özel gibi önde gelen İslamcı entelektüeller, 19. yüzyıl modernist İslamcılarının (Cemaleddin Afgani, Muhammed Abdüh ve Reşid Rıza) demokrasi, bilim, teknik, ilerleme, kalkınma, kadın hakları gibi modern değer ve kurumlar ile İslami değerleri uyumlaştırma girişiminin aksine dolaysız bir modernlik eleştirisi ortaya koyarlar.⁵⁵⁹

Otantisite arayışı, İslamcı entelektüellere modernizme ve modernizmle eklemlenme eğilimlerine karşı eleştirilerinde önemli entelektüel araçlar sağlayan güçlü bir öz bilinç sunmaktadır. Ancak modernizm karşıtlıklarına rağmen çoğulculuk ve sivil toplum konuları İslamcı entelektüellerin tartışmalarında önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle Ali Bulaç modern devlete karşı alternatif bir toplumsal örgütlenme modeli olarak gündeme getirdiği *Medine Vesikası*’nı çoğulculuk ve sivil toplum bağlamında ürettiği argümanlar üzerine temellendirmiştir.⁵⁶⁰

Yaklaşık olarak aynı nesli oluşturan 1960’lı ve 1970’li yıllarda üniversite öğrenimlerini tamamlamış İslamcı entelektüellerin, Kemalist Cumhuriyet ve çok-partili dönemin ürünleri olduklarını söylemek yanlış olmayacaktır. Çok-partili dönem ile birlikte Türkiye’de meydana gelen siyasal olaylar ve çatışmalara tanıklık etmişlerdir. Bu nedenle İslamcı entelektüellere Türkiye’nin kendine özgü siyasal, kültürel ve sosyal hayat ve dinamikleri şekil vermiştir. İslamcı entelektüellere ilişkin önemli bir başka nokta, yaklaşık tümünün mühendislik ve doğa bilimleri yerine sosyal, idari ve beşeri bilimlerde öğrenim görmüş ve uzmanlaşmış olduklarıdır. Çoğu en az bir yabancı dile; İngilizce, Fransızca ve Arapça, hâkim olmuştur. Böylece Feyeraband, Foucault ve Popper gibi çağdaş Batılı düşünürlerin çalışmalarını yakından takip etmişlerdir. Bazıları Batılı ülkelerde zaman geçirmiştir. Bu nedenle Karasipahi’ye göre, onların eleştirilerini Batı’ya yönelik radikal İslamcı bir reddiye olarak

⁵⁵⁹ Nilüfer Göle, “Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey”, *Civil Society in the Middle East 2*, ed. Augustus R. Norton (Leiden: Brill, 2001): 26.

⁵⁶⁰ Medine Vesikası, Ali Bulaç’ın 1991’de *Kitap* dergisinde başlattığı tartışma ile kamuoyunun gündemine gelmiş, ardından farklı kesimlerden entelektüellerin dikkatlerini üzerine çekmiş ve Ahmet İnsel’in *Birikim*’deki bir makalesi üzerine tartışma *Birikim* dergisine taşınmıştır. Bkz. Ahmet İnsel, “Totalitarizm, Medine Vesikası ve Özgürlük”, *Birikim*, sayı 37 (Mayıs 1992): 29-32; Ali Bulaç, “Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler”, *Birikim*, sayı 38-39 (Haziran-Temmuz 1992): 102-111; Ali Bulaç, “Sözleşme Temelinde Toplumsal Proje”, *Birikim*, sayı 40 (Ağustos 1992): 53-62; Mümtaz’er Türköne, “Müslümanlar ve Çoğulcu Bir Toplum Tasarımı”, *Birikim*, sayı 43 (Kasım 1992): 22-25; Abdurrahman Dilipak, “Medine Sözleşmesi Üzerine Aykırı Düşünceler”, *Birikim*, sayı 43 (Kasım 1992): 26-28; Ali Bulaç, “Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar-1”, *Birikim*, sayı 47 (Mart 1993): 40-46; Ali Bulaç, “Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar-2”, *Birikim*, sayı 48 (Nisan 1993): 48-58.

değerlendirmemek gerekir, çünkü İslamcı entelektüeller, entelektüel bir bakış açısıyla Batı eleştirisi yapmaktadır.⁵⁶¹

Bu çerçevede İslamcı entelektüeller, Batılı ideoloji ve yaşam tarzıyla temas içerisinde olmuşlardır. Giysileri ve görünüşleri, Batılılar gibidir. Ayrıca yazı ve konuşmalarında modern-günlük Türkçeyi kullanmaktadırlar. Modern eğitim kurumlarının modernist metot ve değerleriyle öğrenim gördüklerinden sıklıkla modernitenin kavram ve araçlarını kullanırlar. Bunun yanı sıra yabancı bir dille yazma ve okuma yeterliliğine sahip olmaları, eserlerinde Batılı düşünürlere referans vermeleri imkanını sağlamaktadır. Çoğu eğitim süreçlerinde İslami ve seküler olmak üzere iki yönlü bir eğitim alan İslamcı entelektüeller, böylece hem İslam'a hem de Batılı ideolojilere dair derin bir okuma yapabilmektedirler.⁵⁶²

İslamcı entelektüellerin temel amacı, Batılı düşünce sistemlerine alternatif İslami bir terminoloji, düşünce sistemi geliştirmektir. Böylece Müslümanların modern dünyada karşılaştıkları siyasal, ekonomik ve sosyal sorunlara, kendi öz kaynaklarına dönerek çözümler geliştirilmesi hedeflenmektedir. İslam'ı siyasal ve entelektüel hayatın meşruiyet kaynağı olmaktan çıkardığı için Kemalist seçkinlerin Batılılaşma projesini eleştirirler. Cumhuriyet ile birlikte İslam, kamusal bir mesele olmaktan çıkarak sadece bireysel/özel alana indirgenmiştir. Onlara göre İslam salt bireysel/özel alana indirgenebilecek bir inanç sistemi değildir. Bunun ötesinde İslam, siyasal, sosyal ve kültürel hayatı organize edecek, Batılı değer ve kurumlara, ideolojilere alternatif bir düzen vaz etmektedir. İslam, Müslümanların modern dünyada karşılaştıkları sorunlara çözüm önerebilecek araçları bünyesinde barındırmaktadır. Bu araçları keşfetmek için Müslümanların entelektüel bir devrim yaparak, zihinlerine hakim olmuş modern/Batılı düşünce sistemlerinden arınmaları gerekmektedir.

Burada 1980'li yılların sistem karşıtı İslamcılığının entelektüel aktörleri olarak İslamcı aktivizmin gelişmesine kitap, dergi, gazete, radyo ve televizyon programları ile konferanslarda düşüncelerini yaygın bir şekilde kamuoyu ile paylaşabilmiş iki önemli İslamcı entelektüel Ali Bulaç ve İsmet Özel'in düşüncelerine yer verilecektir.

Bulaç ve Özel'i, Osmanlı'nın son dönemindeki İslamcı düşünürlerden, Necip Fazıl

⁵⁶¹ Karasipahi, a.g.e, s. 61.

⁵⁶² Binnaz Toprak, "Islamist Intellectuals of the 1980s in Turkey", *Current Turkish Thought*, sayı 62, (Bahar 1987): 15.

Kısakürek, Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç gibi Cumhuriyet döneminin İslamcı/Müslüman entelektüellerinden, MGH’de temsil olunan İslamcılıktan ve Nakşibendilik ve Nurculuk gibi tarikatların İslami anlayışından ayıran bazı özelliklere değinmek istiyorum.

İlk olarak Bulaç ve Özel’in çalışmalarında, selefleri İslamcı yaklaşımlardan farklı olarak, İslam toplumlarının çağın gereklerine ayak uydurması sorunu ortadan kalkmıştır. Özellikle modernizm ile İslam’ı uyumlaştırma, Osmanlı’nın son dönemindeki modernist İslamcılarının öncelikli meselesiydi. Teknolojik gelişme ve sanayileşmenin gerçekleştirilmesiyle güçlü bir İslam medeniyetini yaratmak ve böylece Batı ile mücadele içerisine girmek şeklinde formüle edilebilecek bu çaba, Cumhuriyet döneminde de İslamcı entelektüellerin ve MGH’nin siyasal partilerinin gündemini teşkil etmekteydi. 1970’li yıllarda MSP ve MNP’nin parti programları ve seçim beyannamelerinde ve Necmettin Erbakan’ın söylemlerinde “maddi ve manevi kalkınma”, “ağır sanayi hamlesi”, “beş bin tank üreteceğiz” şeklindeki ifadeler teknolojik gelişme ve sanayileşmeye duyulan inancı yansıtmaktadır. Bu kesimler Müslümanların sorunlarının kaynağını salt Kemalist seçkinlerin Batılılaşma projesi ve dine karşı saldırganlığına, dolayısıyla kültürel dönüşüme indirgemektedir. Bunun dışında Batı’nın teknik ve bilimsel kazanımları ile herhangi bir sorunları yoktur. Bulaç ve Özel ise Batı medeniyetine karşı İslam medeniyetini yaratma çabası ile teknoloji ve sanayileşmeye duyulan inancı yadsımaktadır. Toplumun sorunlarının kaynağı ve İslami düzenin kurulamamasının nedeni Batılılaşmanın ötesine geçerek, çağdaş bilim, teknik ve medeniyette aranmaktadır.

Özel, Batılıların Müslüman dünyada kurdukları siyasal, ekonomik ve askeri hegemonyaya karşı tepkisellik içerisinde Müslüman düşünürlerin Batı medeniyeti karşısına İslam medeniyetini çıkarmalarını eleştirir.

Biliniyor ki kapitalizmin dünyayı sömürgeleştirme çabası, Asya ve Afrika’ya medeniyeti götürme bahanesiyle perdeleniyordu. Bu süreç içinde kapitalizmin müdahalesine muhatap olan ülkelerde medeniyete boyun eğen ve ona karşı duran eğilimler belirdi. Müslümanların bir bölümü medeniyete muhafazakâr bir tepki göstererek Batı’ya karşı direndiler. Bu direniş, bazı zihinlerde Batı’nın sunduğu medeniyet anlayışının karşısına başka bir medeniyet, İslam medeniyeti anlayışını çıkarma düşüncesini doğurdu. Böylece Batı’ya karşı direniş bir anlamda devrimci bir kimliğe bürünüyordu ama medeniyete medeniyetle cevap vermenin niçin gerekli olduğu da açıklık kazanmış olmuyordu.⁵⁶³

⁵⁶³ İsmet Özel, *Üç Mesele: Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma* (İstanbul: TİYO, 2013): 110.

Bu çerçevede Özel, öncelikle medeniyet kelimesinin modern dönem ile birlikte ne ifade ettiğine odaklanır. "...bu kelime temelinde taşıdığı iki unsuru, insan toplumunun evrimi ve gelişmenin evrenselliğini bünyesinde kökleştirerek, aydınlanma çağında Batı düşüncesinin çerçevesinde bütün insanlık için geçerli bir modelin adı oldu."⁵⁶⁴ Böylece Özel'e göre, medeniyet kavramının üç ana noktası belirginleşmiştir:

- 1- Optimisme: Medeniyet insanoğluna parlak bir gelecek vadetmektedir.
- 2- Universalisme: Medeniyet insanlığın izleyeceği tek yoldu.
- 3- Ethnocentrisme: Medeniyeti yaratmak ve yaymak Avrupa'ya (ve bilhassa Fransa'ya) özgüdür.⁵⁶⁵

Özel, İslami mücadeleyi bir medeniyet mücadelesi olarak anlamının iki sakıncaya yol açacağını belirtir. İlki, Abbasi, Endülüs ve Osmanlı gibi parlak kabul edilen dönemleri İslam medeniyeti çerçevesinde değerlendirip örnek olarak alınacak olmasıdır. "Böylece gayr-i İslami bir tarzı model olarak almamız imkan dahiline girer."⁵⁶⁶ İkincisi ise gelecekte kurulması amaçlanan İslam toplumuna bir medeniyet tasarımı çerçevesinde yaklaşmaktır. "Bu durumda İslami kaygılarımızın, insani tasarımlarımız ve medeniyet kurma ilkelerimiz tarafından baskı altına alınma tehlikesi vardır."⁵⁶⁷

Özel'e göre İslami mücadelenin temel gayesi, Allah'a teslim olmuş insanların üzerlerinde Allah'tan başka bir egemeninin olmamasına yöneliktir. Bu bağlamda medeniyet kavramı insanlar üzerinde kurumsallaşmış beşeri bir egemenliği ifade ettiği ölçüde Müslümanlar tarafından reddedilmelidir. "... Müslümanın gerek bireysel hayatını düzenlemek gerekse toplumun kuruluşunu İslam esaslarına göre yeniden ayarlamak için girişeceği mücadele, araçlara bağlanma (medeniyet) mücadelesi değil, araçları aşma (siyaset) mücadelesidir."⁵⁶⁸

Bunun dışında kalkınma kavramını toptan eleştirirler ve "kalkınmacılığı" bir Batı iptilası olarak ele alırlar. Onlara göre, ekonomik büyüme ve kalkınmaya duyulan yoğun istencin nedeni, Avrupa'da ortaya çıkan ve ardından dünyanın başka yerlerine yayılan Aydınlanma sonrası doğrusal "ilerleme" inancıdır. "19. yüzyıla geldiğimizde ilerleme düşüncesinin bütün Avrupa'da yeni bir din haline geldiği" görüldü ve

⁵⁶⁴ A.g.e, s. 112.

⁵⁶⁵ A.g.e, s. 112-113.

⁵⁶⁶ A.g.e, s. 124.

⁵⁶⁷ A.g.e, s. 125.

⁵⁶⁸ A.g.e, s. 126.

“Türkiye’de de ‘ilerleme’ başından beri bir veri olarak kabul edildi.”⁵⁶⁹ Sınırsız ilerlemeyi, yeryüzünde cenneti vaat eden ve bunu yerine getiremeyen “modernizm”in en önemli unsuru olduğunu belirtirler. Bulaç’a göre modernizm, “maddi üretimde sağlanan ilerlemeye ve bu yolla hep daha iyiye ve mükemmelle doğru gidildiği yolundaki yanılsama”dır.⁵⁷⁰

Tekniğe dair yaklaşımlarında milliyetçilik ve sosyalizmi aynı maddi belirlenimciliğe sahip olmakla ve tekniği ahlak dışında salt maddi bir araç olarak değerlendikleri için eleştiren Özel, “teknik insanın mutlak egemenliği düşüncesinin bir uzantısıdır” der.⁵⁷¹ Bu bağlamda teknik maddi bir araca indirgenmeksizin ahlaki bir yapıyı muhteva eder. Özel’e göre insanın mutlak egemenliğini muştulayan Batılı tekniğin İslam’a tercüme edilmesi söz konusu dahi olamaz.

Hayatımıza müdahale eden bugünkü medeniyet, verdiği eğitim içinde ilerleme düşüncesine büyük yer veriyor. Medeniyet, insan toplumlarının sürekli bir gelişme içinde olduklarını, daha üstün bir geleceğe doğru yol aldıklarını köklü bir inanç haline getirmeyi bir görev olarak üzerine almış. Bu, gerçekte belirli bir zorbalığın haklılaştırılma isteğinden başka bir şey değildir. Bugün birçok zihinde basitleştirilmiş ve şematik bir "ilerleme" fikriyatı vardır. İnsanlar ‘tarihi materyalizm’i benimseseler de reddetseler de ilerlemenin kabulü zorunlu bir gerçek olduğuna büyük ölçüde inandırılmışlardır. Hatta birçokları insan toplumlarının maddi gelişmesinin manevi gelişmeden çok hızlı oluşundan ötürü büyük sorunlarla karşı karşıya kaldığını bile ileri sürüyorlar. Demek ilerleme düşüncesine öyle kandırılmışlardır ki insanın ruhi yapısında mekanik doğrultuda aşamalar geçireceğini kabul ediyorlar. İlerleme aldatmacasının ana dayanağı, insan zihninde nitelik (keyfiyet) ve nicelik (kemmiyet) kavramlarının materyalizme hizmet edecek biçimde bulanıklaştırılmasıdır. Yani insan ve insanlık ‘hayırlı’ olanın ne olduğu konusunda çarpıklığa mahkum edilmek istenmiş ve büyük ölçüde başarıya ulaşılmıştır.⁵⁷²

Özel, böylece zihinlere zerk edilen “ilerleme” düşüncesine teknolojik gelişme tarafından meşruiyet sağlandığını söyler ve bununla bağlantılı olarak ortaya çıkan hayat tarzının ileri, mükemmel bir dünyanın gereği olarak gösterilmesine Müslümanların kuşkuyla yaklaşması gerekliliğine işaret eder. “Çünkü biz ilerlemenin bizzat kendisinin var olup olmadığından kuşku duyuyoruz ve mükemmel bir hayatı, İslamiyet’in en yoğun yaşandığı hayat olarak anlıyoruz.”⁵⁷³

Bulaç ve Özel’in bilim ve teknolojiye yönelik eleştirilerinin temelinde, bu olguların modern dönemde aldıkları formun İlahi Varlığı reddeden bir karakteristiğe sahip olmasıdır. Özellikle modern bilimin, epistemolojik olarak Vahyi reddetmesi ve mutlak

⁵⁶⁹ İsmet Özel, “Kalkınma? İlerleme? Varolma?”, *İktisadi Kalkınma ve İslam*, ed. Ahmet Tabakoğlu ve İsmail Kurt (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1987): 232.

⁵⁷⁰ Ali Bulaç, *Din ve Modernizm* (İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2006): 25; Özel, *Üç Mesele*, s. 151.

⁵⁷¹ A.g.e, s. 153.

⁵⁷² A.g.e, s. 160.

⁵⁷³ A.g.e, s. 161.

bilgiye ulaşmanın yegane kaynağını akla indirgemesi eleştirinin odağını teşkil etmektedir. İslamcı entelektüeller açısından akıl, bilgi kaynağı olmaktan ziyade bilimsel bilgiyi toplamanın, geliştirmenin, sınıflandırmanın ve yorumlamanın önemli bir aracıdır. Vahye karşın akıl, sadece duyular ile algıladığı verileri kullanır. Metafizik dünyayı anlamlandırma kapasitesine sahip değildir ve bu nedenle mutlak doğruya ulaşma noktasında sınırlı bir güce sahiptir. Bu çerçevede aklın sınırlılığı, insanoğlunu, doğayı ve evreni anlamada İlahi Vahye dayanmayı zorunlu hale getirir. Vahiy rasyonalizmin iddia ettiğinin aksine irrasyonel değildir, aklın ötesinde ve daha fazlasıdır. Bununla ilişkili olarak Bulaç, bilginin kaynağı olarak sadece Vahye ve Hikmet’e işaret eder. Başka bir deyişle, Allah’ın Vahyi doğru ve yanlış ayırt etmenin tek kaynağıdır.

Batı’da Aydınlanma ile bilimin İlahi kaynaklardan ayrışması, bilimin sorgulanamaz ve mükemmel olduğu inancını yaratmıştır. Bulaç’a göre bu ayrım, özün dönüştüğü ve matematiksel ve fiziksel gerçekliğe indirgendiği epistemolojik bir kopuşu ifade etmektedir.⁵⁷⁴ Bu bağlamda evrenin Allah merkezli görüşünün Rönesans’tan sonra insan merkezli olana yerini bırakması insanlık tarihinde bir sapma olarak değerlendirilmektedir. Bulaç’a göre bilimin sekülerleşmesi modern insanın kutsal amaca, hayatın anlamına ve hatta kendi var oluşuna yönelik bir mücadelesidir. “Modern zamanlarda ise bilgi [İslami olanın aksine] insana ahkaki sorumluluk, erdem ve tevazu kazandıracağına aksine paranoid, küstah ve nankör olmayı telkin etmektedir.”⁵⁷⁵ Batı, bilim ve teknolojiyi insanlığa hâkim olmak için kullanmaktadır.⁵⁷⁶

Özel, tekniğin akıl ile varlık arasındaki bağı kopardığından söz eder. Ancak bu teknik ile Batı medeniyetinin geliştirdiği tekniği kastetmektedir. “Yoksa her toplum hayatının kendine has bir teknik sahibi olduğu ve o yaşama biçimine uygun bir teknoloji geliştirdiğini biliyoruz. Akıl ile varlık arasındaki bağı koparan teknik dediğimizde, XVIII. yüzyılda Sanayi Devrimi’nin başlattığı ve bugün uzayla ilgili çalışmalara ulaşan tekniği kastediyoruz.”⁵⁷⁷

⁵⁷⁴ Ali Bulaç, *Nuh’un Gemisine Binmek* (İstanbul: İz, 1995): 193.

⁵⁷⁵ Ali Bulaç, *İslam ve Fundamentalizm* (İstanbul: İz, 1997): 140-141.

⁵⁷⁶ A.g.e, s. 179.

⁵⁷⁷ Özel, *Üç Mesele*, s. 134.

Özel’e göre insan akli kendi içinde bir bütünlük gösterir. Nitekim Kuran’ın işaret ettiği zihin yeteneği, insanda bir bütün olarak bulunan, parça parça değerlendirilemeyecek bir zihin yeteneği anlamındaki akıldır. “Akıl ile insan varlığı (*etre, being*) arasında bir bütünlük, bir kaynaşma görüyoruz. Çünkü insan varlığı akılla etkindir.”⁵⁷⁸

Bulaç ve Özel’in ilerleme, bilim ve tekniğe yönelttikleri eleştiriler, 19. yüzyıldan itibaren Türk İslamcılığı ve daha özelde Milli Görüş’ün İslamcı siyasetinde hakim olan “Batı’nın tekniğini alalım” ama “manevi değerlerimizi muhafaza edelim” anlayışında önemli bir dönüşümü ifade etmektedir. 1970’li yıllar boyunca Milli Görüş tarafından “ağır sanayi hamlesi” sloganı ile benimsenen “maddi ve manevi kalkınma” anlayışı Türkiye’de İslamcı siyasetin Üçüncü Dünyacı kalkınmacılık ile özdeşleştiği noktaydı. 1990’lı yıllar ile postmodernliğin modernlik eleştirisinden etkilenen İslamcı entelektüeller, İslamcı siyaseti farklı bir bağlama yöneltmiştir. Böylece İslamcı siyaset, Üçüncü Dünyacı kalkınmacılıktan postmodernliğin öne çıkardığı ve siyasetin gündemine getirdiği kimlik, kadın, gündelik hayat, çevreye ilişkin konulara ağırlık vermiştir. Bu dönüşüm RP’nin 1991 genel seçimlerine giderken benimsediği “Adil Düzen” programında yer bulmuştur. Bu programda ekonomi önemli bir yer tutsa da, toplumun farklı kesimlerinden sıradan insanların gündelik hayatına ilişkin sorunlarına temas eden yönleri ağır basmaktadır. RP’nin siyasal reklamlarında baba, işsiz genç, başörtülü kız öğrenci, köylü, hayat kadını imgesi kullanılarak, bu imgeler üzerinden sıradan insanın mevcut sistem içerisinde yaşadığı sorunlar gündeme getirilmiş ve bu sorunların RP’nin kuracağı adil düzen ile son bulacağı ileri sürülmüştür.⁵⁷⁹

İkinci olarak her iki düşünürde, zaman ve mekandan soyutlanmış bir yaklaşım söz konusudur. İslam, toplumsal ve tarihsel bağlamsallıklarından soyutlanarak ele alınmakta ve bu çerçevede ahistorik bir bakış açısıyla Hz. Muhammed ve ilk Dört Halife sonrası İslam tarihi tam anlamıyla İslami olmamakla eleştirilmektedir. Böylece İslam tarihsizleştirilerek, “altın çağa” geri dönüş amaçlanmaktadır.

Üçüncü olarak Bulaç ve Özel’in İslamcılığı, köktenci bir karaktere sahiptir. Yerleşik düzen tümüyle yadsınmakta ve Müslüman aydınların önderliğinde radikal bir

⁵⁷⁸ A.g.e, s. 134.

⁵⁷⁹ Refah Partisi’nin 1991 genel seçimlerinde yürüttüğü propaganda, siyasal reklamlarında kullandığı imgeler ve söylem üzerine bir araştırma için bkz. Oya Tokgöz, “1991 Genel Seçiminde Refah Partisi: Siyasal Reklamlarda Yer Alan İmgeler ve Söylem Üzerinde Bir Araştırma”, *Amme İdaresi Dergisi* 27, sayı 1 (Mart 1994): 19-41.

dönüşüm hedeflenmektedir. İslamcı aktivizmi harekete geçirmeyi amaçlayan bu entelektüel radikalizm, Kuran ve Sünnet'i esas alan İslami bir düzen tesisini öngörmektedir.

Burada her iki düşünürün İslami düzene engel olarak değerlendirdikleri kurumsal bir yapı olarak modern ulus-devlet karşımıza çıkmaktadır. Onlara göre modern devlet, modernitenin totaliter eğilimlerinin vücut bulmuş halidir. Modern ulus-devleti, totaliterliğin, homojenleştirmenin ve müdahaleciliğin taşıyıcılığını yapan “her şeye kâdir” bir siyasal kurum olarak değerlendirmişlerdir. Her şeye kadir modern devlet karşısında, birey ise güçsüz ve korumasız olarak tasvir edilmiştir. Modern ulus-devlete böylesi bir eleştiri geliştiren İslamcı entelektüeller, cemaat bağlarını ve kolektiviteyi modern devletin anti-demokratik doğasına karşı alternatif olarak sunmuşlardır. Bu bağlamda Ali Bulaç'ın 1991'de *Kitap* dergisinde başlattığı bir tartışma ile Medine Sözleşmesi/Vesikası ile öngörülen çok-kültürlü/çok-hukuklu proje, alternatif olarak sunulmuştur.

1990'ların İslamcı entelektüel akımının taşıyıcılığını yapan *Bilgi ve Hikmet Dergisi*'nin üçüncü sayısında modern ulus-devlet bahsi tartışmaya açılmıştır. Bulaç, bu sayıda yayınlanan bir makalesinde modern ulus-devletin nihayete ermekte olduğu bir dönemden geçildiğini iddia etmektedir.⁵⁸⁰ Bulaç'ın bu iddiası, postmodernizm ve küreselleşme teorilerinin izini açık bir şekilde taşımaktadır. Modern ulus-devlete karşı açıktan alınan bu karşı tavır, bir yandan modernizm sorgulaması adına yapılırken diğer yandan da 1970 ve 1980'lere hâkim olan İslamcı paradigma, devletin ele geçirilmesi suretiyle toplumun İslamileştirilmesinden de bir kopuşu, İslamcılık içerisindeki entelektüel bir dönüşümü ve özeleştiriyi ifade etmektedir. Modern ulus-devletin İslamcı entelektüeller tarafından eleştiriye tabi tutulmasının nedenleri, modern ulus-devletin doğasında olduğu varsayılan şu özelliklerinden ileri gelmektedir:

1. Modern ulus-devlet, kültürel çoğulculuk ve çok-kültürlülük ile bağdaşmayan tektipçi totaliter bir yapı arz etmektedir.
2. Modern ulus-devlet, çoğunluğun tiranlığını öngören anti-demokratik bir yapıdır.
3. Modern ulus-devlet, “ilerleme” fikrine dayanan müdahaleci bir yapıdır.

⁵⁸⁰ Ali Bulaç, “Modern Devletin Totaliter ve Ulus Niteliği”, *Bilgi ve Hikmet*, sayı 3 (Yaz 1993): 9-15.

4. Modern ulus-devlet, temel motivasyonu diğer uluslara karşı düşmanlık gütmek olan bir yapıdır.

Bulaç, “işbölümüne dayanan ve maksimum üretim ve büyüme hedefine yönelmiş bir toplumu kültür temelinde uluslaştıran (modern) bir aygıt” olarak ortaya çıktığını belirttiği modern ulus devletin insanoğlunun bilinen siyasi tarihi açısından yepyeni bir olgu olduğunu söyler.⁵⁸¹

1970 ve 1980’lerde modernite kapitalizm ile özdeşleştirilerek modern devlet hâkim sınıfların çıkarlarının taşıyıcılığını üstlenen bir enstrüman olarak değerlendirilirken, artık modern devletin tektipçiliği eleştirinin merkezine oturmuştur. Küreselleşmenin ve postmodernliğin modern ulus-devletin geçerliliğini sorguladığı bir dönemde, eleştirilerinin odak noktasına bununla uyumlu olarak modern ulus-devleti yerleştiren İslamcılar, Fransız sosyal bilimci Michael Foucault’un hapishane, hastane, tımarhane, vb. mikro iktidar yapıları üzerinden geliştirdiği modern devlet eleştirisini benimsemişlerdir.⁵⁸² Bu bağlamda Foucault ile uyumluluk içerisinde İslamcıların hareket noktasını, modern devletin müdahaleci, disipline edici ve tektipleştirici doğası teşkil etmiştir. Bulaç, temel hedefi rasyonel bir düzen ve homojen bir kültür oluşturmak olan modern devletin, bu standartlaştırma sürecine karşı herhangi bir alternatifte hoşgörü göstermediğini söyler.⁵⁸³ “... kendi merkezi seküler kültürünün genel kapsamı içinde kalmak şartı ile, yine kendi belirlediği modern standartları üretmek üzere, ekonomi, iletişim ve eğitimi sivil toplumun faaliyet alanına terk edebilir... fakat kökten kopuşa yönelen muhalif seçenek ve kurumsallaşmalara karşı saldırgan davranmaktan çekinmez.”⁵⁸⁴ Buradan hareketle Bulaç, modern devletin bireye sınırsız özgürlükler ve geçmişte tadılmamış mutluluklar vaadinin ya da bu yöndeki beklentilerin gerçekleşmediğini, aksine hayatın her alanına nüfuz eden müdahaleci ve totaliter karakteri karşısında, birey ve küçük sosyal grupları kendilerine ait özgür ve özerk alan arayışlarına sürüklediğini iddia eder.⁵⁸⁵

Özel, İspanyol filozof Ortega Gasset’in iddiasını; “devlet eylemin planlanması ve iş

⁵⁸¹ Ali Bulaç, *Modern Ulus Devlet* (İstanbul: İz, 1995): 43.

⁵⁸² Michael Foucault, *İktidarın Gözü: Seçme Yazılar 4*, çev. Işık Ergüden (İstanbul: Ayrıntı, 2007).

⁵⁸³ Bulaç, a.g.m, s. 9.

⁵⁸⁴ Bulaç, *Modern Ulus Devlet*, s. 46.

⁵⁸⁵ Bulaç, *İslam ve Fundamentalizm*, s. 171.

bölümünün programlanmasıdır”⁵⁸⁶ paylaşır. Buna göre farklı insan grupları ortak bir yaşam inşa ettiklerinde devlet ortaya çıkar. Diğer bir deyişle, devlet oluşumu için ortak amaç esas teşkil etmektedir. Özel, bu amacın devleti oluşturduğuna dikkat çeker.⁵⁸⁷ Onun için topluluğa verilen isimden; ulus, ümmet, toplum ya da kamu, ziyade devlet formunun topluluğun karakterine uygun olup olmadığı meselesi daha önceliklidir.⁵⁸⁸ Devlet ve topluluk aynı karakteristik öze sahip olmalıdır. Aksi taktirde devlet ile topluluk arasında bir mesafenin olması kaçınılmazdır. Türkiye’de devlet ve halk arasında buna benzer bir kopukluk söz konusudur. Devlet, halkın hâkim karakteristik özelliğine yabancı bir öz ile kurumsallaşmıştır. Özel açısından devletin bir başka önemli özelliği, kapitalizmin gelişmesi ile ilişkili olarak materyalist karakteridir. Ona göre modern devletin en dikkat çekici bileşeni, kazancı güdülemesidir.⁵⁸⁹

İslamcı entelektüellere göre küreselleşme, devasa bir yapı arz eden ve doğasında güçlü bir otoriteyi barındıran ulus-devletlerin meşruiyetleri üzerinde sarsıcı bir etki bırakmıştır.

Fransız devriminin etkisiyle yeni bir devlet tanımı ve kimliğiyle karşı karşıya gelindi... Söz konusu yeni devlet telakkisinin geniş ölçüde ilhamını pozitivizmden aldığı kuşku yoktur... Dolayısıyla yeni devletin kaçınılmaz olarak aydınlanmacı ve aydınlatıcı bir misyonu olacaktı... onun misyonu, toplumu bütün kaynaklarını seferber ederek modernleştirmek şeklinde ortaya çıktı.⁵⁹⁰

Bulaç tarafından bu şekilde formüle edilen yeni devlet formu, modern ulus-devlete eleştirel bir yaklaşım geliştirmesinin arkasında yatan temel sebep, bu devlet formunun Cumhuriyet ile birlikte Kemalist seçkinlerce Türkiye’ye tercüme edilmesi ve otoriter bir Batılılaşma-modernleşme için aracı kılınmasıdır.

4.3.2.2. 28 Şubat sonrası post-İslamcı düşünce

1980’li yıllarda İslamcı entelektüellere hakim olan ve onlara özgünlüklerini kazandıran alternatif bir İslami düzen arayışı, 28 Şubat askeri müdahalesiyle Kemalist/seküler yerleşik düzenin gücü karşısında akamete uğramıştır. 28 Şubat ile kamusal alanda İslamcı argümanların ifade edilmesine yönelik baskılar, İslamcı siyasal ve ekonomik aktörleri olduğu kadar entelektüelleri de marjinal bir konuma itmiştir. Yerleşik düzenin zorlamaları karşısında kendi konumlarını muhafaza etme

⁵⁸⁶ İsmet Özel, *Cuma Mektupları I* (İstanbul: Çıdam, 1989): 152.

⁵⁸⁷ A.g.e, s. 153.

⁵⁸⁸ İsmet Özel, *Neyi Kaybettiğini Hatırla* (İstanbul: İklim, 1995): 88.

⁵⁸⁹ Özel, *Cuma Mektupları I*, s. 154.

⁵⁹⁰ Ali Bulaç, *İslam ve Demokrasi: Teokrasi, Totaliterizm* (İstanbul: İz, 1995): 132-133.

endişesinin ötesinde marjinalleşme tehlikesinden kurtulma ve seküler yerleşik düzen tarafından kamusal alanda tanınma amacıyla, kendi özgünlüklerini ortaya koydukları İslami terminolojiyi ve İslamcı argümanları terk etme, insan hakları ve demokrasi gibi liberal değerlere eklemlenme zorunluluğuyla karşılaşmışlardır. İslamcı entelektüellerin modern siyasal değer ve kurumlara karşı mücadelecî tavırlarını bir kenara koyarak, insan hakları ve demokrasi gibi modern/liberal değerler etrafında düşüncelerini biçimlendirmeleri post-İslamcılık ve yeni-İslamcılık kavramları ile ifade olunmaktadır.⁵⁹¹

Bu eklemlenmeyi post-İslamcılık olarak nitelendiren İhsan Dağı, post-İslamcılarının Kemalist rejime yönelik karşıtlıklarını sürdürdüklerini ancak bu karşıtlığı İslami terminoloji yerine çoğulculuk, demokrasi, insan hakları ve hukukun üstünlüğü gibi liberal değerler üzerine temellendirdiklerini söyler.⁵⁹²

Üniversitelerde başörtüsü yasağı uygulamasında olduğu gibi İslam'ın değer ve sembolleriyle kamusal alandaki görünürlüğüne getirilen kati sınırlamalara karşı post-İslamcı entelektüeller, İslamcı argümanlardan ziyade insan hakları ve demokrasi noktasında konumlanmışlardır. Başörtülü genç kızların üniversitelere girme yönündeki talepleri, din ve vicdan özgürlüğü ile eğitim gibi anayasal haklar bağlamında savunulmuştur.⁵⁹³ Böylece yerleşik düzenin katı laikliği ile doğrudan bir karşılaşma içerisine girilmekten kaçınılmıştır.

Bunun yanı sıra İslam ve laiklik arasındaki ilişkiye dair yaklaşımlarda da bir farklılaşmadan söz edilebilir. İslam'ın siyasal, ekonomik ve kültürel hayatı düzenleyen hem bir inanç sistemi hem de bir toplumsal düzen olduğundan hareketle varoluşsal olarak laiklik ya da sekülerizm ile İslam'ın bağdaşmayacağı düşüncesi hâkimken, Türk laisizminin katılığı eleştirinin merkezine oturmuş ve bunun karşısında Anglosakson

⁵⁹¹ Post-İslamcılık kavramını Humeyni sonrası İran'da yaşanan siyasal ve sosyal eğilimleri tanımlamak adına kullanan Asef Bayat, bu tanımın bağlamından kopararak Gilles Kepel ve Oliver Roy gibi Batılı düşünürlerce İslamcılığın iflası ya da İslamcılarının temel iddialarını terk etmesi şeklinde kullanıldığını söyler. Post-İslamcılığı İslamcılığın siyasal, sosyal ve entelektüel mantığını dönüştürmek için bir proje olarak ele alan Bayat, "post-İslamcılık ne İslam karşıtıdır, ne İslam dışıdır, ne de sekülerdir" der. Ona göre post-İslamcılık, "İslam'ı bireysel seçim ve özgürlükle, demokrasi ve modernite ile kaynaştırmayı hedefler... Kısaca İslamcılık, dinin ve sorumluluğun kaynaşması olarak tanımlanırken; post-İslamcılık, dindarlığa ve haklara vurgu yapmaktadır." Asef Bayat, "Post-İslamcılık Nedir?", *Dipnot*, sayı 11-12 (2012-2013): 107.

⁵⁹² İhsan D. Dağı, "Rethinking Human Rights, Democracy and the West: Post-Islamist Intellectuals in Turkey", *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 13, sayı 2 (2004): 5.

⁵⁹³ Hayrettin Karaman, başörtüsü yasağını insan hakları ve demokrasi bağlamında eleştirmekte, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin (AİHM) bu yöndeki kararlarını işaret etmektedir. Hayrettin Karaman, "Asker, AKP ve türban", *Yeni Şafak*, 07 Nisan 2006.

sekülerizminin dine karşı daha ılımlı bir tavır içerisinde olduğu savunulmuştur.

Laikliğe yönelik yeni yaklaşım, Bulaç tarafından esasen İslam ile laikliğin çatışma içerisinde olmadığı şeklinde tarif edilmiştir:

‘Din ve vicdan özgürlüğünün korunması, bir din grubunun diğerleri üzerinde tahakküm ve baskı kurmaması; her din ve inançtan insanların kendilerini özgürce ifade etmesi; devletin ruhani bir güç, kurum veya din adamları sınıfının vesayeti altında olmaması; herkesin kendini kamusal olarak görünür kılma özgürlüğüne sahip olması ile bu anlamda devletin din, inanç, felsefi ve ideolojik gruplara karşı eşit uzaklıkta durması’ manasında laiklik ile Müslümanlar arasında herhangi bir sorun yok. Laikliğin bu tanımı, hem İslâm inançlarıyla hem Müslümanların tarihi tecrübeleriyle uygunluk halindedir.⁵⁹⁴

Hayrettin Karaman, Türkiye’deki laiklik anlayışının benimsediği “dinin dünya işlerine hiçbir tesirinin olmayacağı” hususunu fert ve toplum olarak insanın yapısına aykırı olarak değerlendirse de şu tür unsurların; “inanma, ibadet, dini tören, ayin, isteğe bağlı din eğitim ve öğretimi hakları, devletin temel düzenini din kurallarına dayandırma ve dini istismar etme, politikaya karıştırma yasağı” ile “başkalarının hak ve özgürlüklerine zarar vermemek, başkalarını mecbur etmemek şartıyla herkesin, inancına uygun bir hayat tarzında ve dünya işlerinde serbest olduğu” yer aldığı bir laiklik tarifini demokrasi ile uyum içerisinde olduğu gerekçesiyle savunur.⁵⁹⁵ Böylece İslam ve laikliğin, laiklik salt devletin dini inançlara karşı nötr hukuki konumlanması olarak devlete özgülendiğinde uyum içerisinde olabileceğine dair bir anlayış ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle Karaman, bireyin laik olamayacağını belirtir ve Batılı demokrasileri örnek gösterir. “Batı’da uygulanan demokrasilerin birçoğunda devlet laiktir, ama bireyler için böyle bir nitelik söz konusu olamaz.”⁵⁹⁶

Devletin dini inançlara yönelik nötr tutumu anlamında demokrasiyle uyumluluk içerisinde olduğunu belirttiği böylesi bir negatif laiklik anlayışına sahip Karaman, “Türkiye’de de yapılması gereken şey ekonomi alanında olduğu gibi hak ve hürriyetler alanında da ‘devletin küçültülmesi’ni sağlamaktadır” der. Ona göre “öyle bir düzen kurulmalıdır ki, bu düzen içinde hem ülkenin bölünmez bütünlüğü, hem halkın birlik ve beraberliği, hem kamu düzeni, hem de din, vicdan ve ifade hürriyeti bulunsun, gerçekleşsin, korunsun.”⁵⁹⁷

⁵⁹⁴ Bulaç, *Din ve Siyaset*, s. 421.

⁵⁹⁵ Hayrettin Karaman, “Laikliğin tarifi (3)”, *Yeni Şafak*, 27 Ekim 2006.

⁵⁹⁶ Hayrettin Karaman, “Birey laik olur mu?”, *Yeni Şafak*, 20 Mayıs 2007. Karaman’ın laikliğe dair bu yaklaşımı, Recep Tayyip Erdoğan tarafından da benimsenmiştir. “Kişiler laik olmaz, devlet laik olur”.

⁵⁹⁷ Hayrettin Karaman, *Laik Düzendeki Dini Yaşamak 2* (İstanbul: İz, 2002): 94.

28 Şubat sonrası dönemde yerleşik düzene karşı argümanlarını İslamcılığın sistem karşıtı, mücadelecı, alternatif bir İslami düzen inşa etmeyi amaçlayan zemininden çoğulculuk, demokrasi, insan hakları gibi liberal değerlere kaydıran, özellikle İslamcılık açısından merkezi bir öneme sahip İslam ve laiklik ilişkisi gibi bir hususta çatışmacı bir tavırdan uzlaşmacı bir tavra yönelen İslamcı entelektüellerin düşünceleri, Ak Parti'nin devlet-toplum ilişkilerinde toplumu önceleyen, devletin topluma müdahilliliğinin azaltılmasını, sivil toplumun, askeri-bürokrat vesayete karşı demokratik siyasetin güçlendirilmesini, Avrupa Birliği özelinde Batı ile iyi ilişkiler kurulmasını amaçlayan siyasal kimlik ve programının oluşumuna önemli katkılar sunmuştur.⁵⁹⁸

⁵⁹⁸ 28 Şubat sonrası dönemde İslamcılığın post-İslamcılık ya da yeni-İslamcılığa evrilmesi, Yusuf Kaplan gibi düşünürlerce eleştiri konusu yapılmaktadır. Kaplan, bugün dahi Batılı düşünce kalıplarına karşıtlığını düşünceleriyle ortaya koymaktadır. Ona göre Müslümanların kendi *zeitgeist* larının (zamanın ruhu) olmaması neticesinde Müslümanlar İslam ile ilişkilerini çağdaş seküler *zeitgeist* üzerinden kurmaktadır. Kaplan'a göre İslamcılık, seküler *zeitgeist*ın dünyayı tek başına biçimlendirmesine karşı bir direniş ve varoluş hareketidir. İslamcılığın öncelikli görevi, "epistemolojik kopuş, ontolojik sivruluş" olarak nitelendirdiği İslam dünyasındaki entelektüel krizden çıkışı sağlamaktır. Yusuf Kaplan, "İslâmıcılık: Varoluş Yolculuğumuz", *Yeni Şafak*, 30 Temmuz 2012.

4.4. İslamcılık ve Kadın

Modernlik gündelik hayat içerisine nüfuz ederek dönüşüme tabi tuttuğundan gündelik hayatın en önemli unsurlarından biri olan kadın-erkek ilişkilerini, kadının ailede ve kamusal alandaki konumunu önemli ölçüde etkilemiştir. Modernliğin etkisiyle geleneksel formdaki cinsiyet ilişkileri önemli bir sarsıntı geçirmiştir. Bu bağlamda kadın-erkek ilişkileri modernliğin geleneksellikte kurduğu karşıtlık ilişkisinin önemli bir veçhesini teşkil etmektedir. Modernlik bir yönüyle kendisini değişen cinsiyet ilişkileri ve kadının bedeni üzerinden temsil etmiştir. Geleneksel ataerkilliğin sarsılması, kadının fiziksel ve zihinsel dönüşümü, kadın ve erkeğin eşitliği mottosu, kadının aile ile sınırlı fiziksel alandan kamusal alana çıkması ve özgürleşmesi, modernliğin geleneksele karşı kurduğu cephe hattında en önemli zaferlerinden biri olarak değerlendirilmiştir. Modernliğin kadına sunduğu kazanımlarla artık kadın erkeğin denetim ve kontrolünden çıkmakta, eğitim almakta, mesleki roller üstlenmekte ve nihai olarak özgürleşmektedir. Böylece modernlik, geleneksel olana karşı meşruiyetini cinsiyet ilişkileri ve kadının fiziksel ve zihinselliği üzerinden yeniden üretmektedir.

Modernlik tarafından geleneğin bir unsuru ve modern çağda bir anakronizm olarak değerlendirilen din ve dinsellik, kadının içerisinde bulunduğu eşitsiz ilişkinin temel belirleyicisi olarak itham edilmektedir. Din ve gündelik hayata yansıyan boyutu dinsellik, cinsiyet ilişkilerindeki eşitsizliği ve kadının fiziksel ve zihinselliği üzerindeki baskıyı üreten en belirleyici geleneksel kurum olarak ele alınmaktadır. Bu noktada İslam'ın özel bir konumu söz konusudur. Çünkü diğer dinlere nazaran modernlik karşısında direnç gösteren tek din, İslam'dır. Ortaçağ sonunda Hristiyanlık, İslam, Konfüçyüsçülük ve Hinduizm olmak üzere dört büyük medeniyetin varlığını koruduğunu belirten Ernest Gellner, bunlar arasından sadece İslam'ın modern dönemde modern öncesi inanç sistemini sürdürme kabiliyetine sahip olduğunu söyler.⁵⁹⁹ İslam'ın modernliğe karşı geleneği temsil eden en önemli güç olduğu varsayımı, İslam dünyasında cinsiyet ilişkilerinin ve kadının konumunun belirleyicisi

⁵⁹⁹ Gellner, *Muslim Society*, s. 4.

olarak nitelendirilmesine sebep olmuştur. Buna göre İslam dünyasında başka pek çok hususta geri kalmışlığın *a priori* nedeni olarak değerlendirilen İslam, cinsiyet ilişkilerindeki eşitsizliğin ve kadının baskılanmasının da nedeni olarak gösterilir. Bu özcü ve etnosentrik bakış açısı, İslam dünyasının içerisinde çeşitlilik gösteren sosyo-ekonomik ve tarihsel faktörleri kolayca görmezden gelir.⁶⁰⁰

Kadının eşitsiz statüsünün nedeni İslam olarak değerlendirildiğinden kadının özgürleşmesi ve eşitlikçi cinsiyet ilişkilerinin kurumsallaşması için Müslüman ülkelerde sekülerleşme zorunluluk olarak değerlendirilir. Bu bağlamda İslam'ın kadın ve cinsiyet ilişkilerine yönelik hükümleri, kamusal alandan tasfiye edilmelidir. Bu tasfiye, Türkiye gibi modernleşme ve laikleşme/sekülerleşme sürecini deneyimleyen Müslüman çoğunluğa sahip ülkelerde, kadın-erkek ilişkilerini toplumsal hayatta formüle eden medeni hukuk üzerinden gerçekleştirilmiştir. Özellikle Türkiye'de laiklik ilkesi, kadının özgürleşmesinin teminatı olarak değerlendirilmiş ve savunulmuştur. Kemalist siyasal seçkinler ve Kemalist feministlerce İslam, kadının eşitsiz statüsünün birincil nedeni olarak değerlendirildiğinden militan bir laikleşme ile dinselliği ve dinselliğin görünümünü teşkil eden her türlü sembol ve pratiğe karşı kararlı bir mücadele yürütülmüştür.

1970'li yıllarda, İslam dünyasında seküler seçkinler tarafından yürütülen sekülerleşme formundaki modernleşmeye karşı İslam'ın siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel olarak yeniden hâkim olmasını amaç edinen İslamcılık, toplumsal bir hareket hüviyetinde gelişme kaydetmiştir. İslamcılar, Müslüman ülkelerde modernleşmeci deneyimleri sorguladığından ve kadın da modernliğin en önemli temsillerinden biri olduğundan, İslamcılar ve modernleşmeci seçkinler arasında kadının toplumsal ve hukuki statüsü önemli bir kavga meselesi olmuştur. Pierre Bourdieu'nun kavramsallaştırmasına başvurulacak olursa kadının toplumsal ve hukuki statüsü, toplumsal hayatta bir mücadele alanı haline gelmiştir. Her iki aktör/fail de, bu alanın özgül sermayesinin kontrolü ve yeniden üretimi üzerinde tekel kurmak adına mücadele içerisinde.

Kadının toplumsal konumu ve hukuki statüsü ile fiziksel görünümü, İslamcılığın Batılı-seküler kimlik karşısında kitleleri mobilize edecek İslami/Müslüman bir kimlik inşa etmesinde merkezi bir role sahiptir. Batılı-seküler kimlik, insan bedenini, bilim ve

⁶⁰⁰ Zahra Ali, "Giriş", *İslami Feminizmler*, ed. Zehra Ali, çev. Öykü Elitez (İstanbul: İletişim, 2014): 14.

sekülerleşme süreci içerisine sokarak, bedeni insan iradesinin estetik ve sağlık denetimi altına almaktadır. Müslüman kimlik ise buna karşı duruşunu ahlak ve inanç ile disipline edilmiş bir bedeni, siyasallaştırmak suretiyle ortaya koymaktadır. Böylesi bir şekilde disipline edilmiş beden, İslamcılar açısından İslam ve Batı arasındaki medeniyet farkının göstergesidir. “İslamcı hareketler, çarşaf ve şeriat, kadın ve siyasi iktidar arasındaki karşılıklı bağımlılık ilişkilerini sergilemekte, Batı dünyasının karşısına sadece ayrı bir siyasi sistem talebiyle değil, aynı zamanda özel alanı, insan-beden ilişkisini, iç dünyaları İslamileştirme iddiasıyla çıkmaktadır.”⁶⁰¹ Göle’ye göre kadının gövdesinin “kara çarşaflar” içerisindeki kamusal ve siyasal tezahürü, İslami medeniyet anlayışının en ciddi göstergesidir.

Kadının bu şekilde İslamcı hareket içerisinde aktivist bir role bürünmesi, İslamcılık açısından çelişki olarak değerlendirilebilecek bir sonuç doğurmaktadır. İslamcılık, kadının toplumsal konumunun ve hukuki statüsünün, fiziksel görünümünün İslamileşmesini isterken, bu İslamileşme daha önceki deneyimlerle önemli farklılıkları bünyesinde barındırmaktadır. İslamcı hareket içerisinde kadınlar sosyalleşmekte, kamusal ve siyasal alanda görünürlük kazanmaktadır. Bu da kadına dair geleneksel ataerkil formların sarsılmasında önemli rol oynamaktadır. Böylece seküler seçkinlerin uyguladığı modernleşme/sekülerleşmenin geleneksel yapıları tasfiyede üstlendiği rolden çok daha fazlasını İslamcılık oynamaktadır. İslamcılık, dinseliliğin kamusal ve siyasal tezahürlerinde bir artışı temsil etmekle birlikte, bu dinsellik geleneksel formlardan farklı bir görünüme sahip, modernlikle iç içe bir dinselliştir. Modernleşmeci seçkinler, bu dönüşümü görmekte zorlandıklarından İslamcılığı ve modernliğe içkin bu dinseliliği saf bir geleneksellik ile özdeşleştirmektedirler.

Bugün İslamcı hareket içerisine mobilize olan kadınlar, İslam içerisinde kalmak suretiyle ataerkilliği ve kadının toplumsal konumuna ilişkin yerleşik zihni sorgulamaktadır. Zihinlere yerleşik olan; itaatkar, pasif, yumuşak başlı Müslüman kadın imgesi, İslamcı kadınların özel alanın sınırlarını zorlayarak İslami kimlikleri, sembolleri ve pratikleriyle aktif, arzulu ve hatta militanca bir şekilde kamusal alana çıkmalarıyla kırılmaktadır.

Türkiye’de 1980’li yıllardan sonra kadınların İslamcı hareket içerisinde aktif birer fail

⁶⁰¹ Göle, *Modern Mahrem*, s. 115.

olarak kamusal görünürlük kazanması; modernliğin sunduğu eğitim ve mesleki roller gibi kazanımlardan faydalanması, Kemalist kesimlerce “irticanın hortlaması” şeklinde değerlendirilmek suretiyle rejime yönelik tehdit olarak algılanmıştır. Özellikle başörtülü kadınların üniversitelere girmesi, Kemalist kesimler açısından büyük bir sarsıntıya neden olmuştur. Bu dönüşümü ve İslami kesimlerin alternatif modernleşme sürecine eklemelenmelerini anlamlandıramayan Kemalist merkez, ilk başlarda bir kararsızlık yaşasa da kendi var oluşuna yönelik bir tehdit olarak algıladığı bu gelişmenin önüne, şiddetli bir şekilde set çekmeye çalışmıştır. İslamcıların alternatif modernleşme çizgisi, Kemalistler açısından varoluşsal bir tehdittir, çünkü Kemalizm’in meşruiyeti seküler modernleşmeye/Batılılaşmaya dayanmaktadır ve bu formda bir modernleşme, onlar açısından gerçekleşmesi muhtemel tek yoldur. Bu çerçevede, başörtülü kadınların üniversiteye girmesine kararlılıkla karşı çıkmıştır. Böylesi bir arka plan dahilinde ortaya çıkan başörtüsü/turban sorunu, Türkiye’nin gündemini bugüne dek belirlemiş ve İslamcılar ile Kemalistler arasındaki mücadelenin en şiddetli, tarafların kendi var oluşlarını inşa ettikleri alan olmuştur. İki tarafta savunma hattını, bu alan üzerinde kurmak suretiyle tüm eforlarını, bu alana sevk etmişlerdir. Kısacası kadın bedeni, taraflar açısından zafer ve mağlubiyetin yaşanacağı savaş alanına dönmüştür.

İslamcılık, salt yeni bir siyasal iddianın taşıyıcısı olmanın ötesinde ekonomik ve sosyo-kültürel yapıya, inanç sistemine, dindarlık ve dinselliğe, kısacası hayatın her yönüne ilişkin yeni bir iddia ortaya koymaktadır. Sosyal hayatın tümü üzerinde böylesi kompleks bir iddiaya sahip İslamcılığın, sosyal hayatın en önemli bileşenlerinden biri olan cinsiyet ilişkilerine ve kadının toplumsal konum ve hukuki statüsüne bigane kalması düşünülemezdi. Bunun yanı sıra İslamcılık, bir yönüyle sekülerleşmeye ve sekülerleşmenin İslam dünyasındaki taşıyıcıları Batılılaşmış seçkinlere, diğer yönüyle geleneksel İslam anlayışına ve bunun taşıyıcısı geleneksel ulema, tarikat ve cemaatlere karşı iki yönlü bir mücadele yürütmektedir. İslamcılığın karşısında konumlanan bu kesimlerden Batıcılar açısından kadın, modernliğin ve sekülerleşmenin başarı ölçütü olarak değerlendirilmektedir. Geleneksel İslami kesimler ise cinsiyet ilişkilerinde ataerkilliği ve kadının eşitsiz toplumsal statüsünü din içerisinden pekiştirmektedirler. Bu çerçevede cinsiyet ilişkileri ve kadının toplumsal konum ve hukuki statüsü, mücadele içerisindeki tüm kesimlerin önemi üzerinde mutabık olduğu bir mücadele

alanına dönüşmektedir.

Kadın konusunda İslamcılık ve fundamentalizm arasında önemli bir farklılığın olduğuna işaret eden Oliver Roy, İslamcıların kadınları toplumsal hareketlilik içerine kattığını, kadının eğitimi ve toplumda çeşitli roller üstlenmesini önemseydiğini belirtir. “İslamcı kadın militanlık yapmakta ve okumaktadır; belli istisnalar dışında (yargı, devlet başkanı) siyasal arenaya da girmektedir. İslamcıların saplantısı kadınları eve tıkmak değil, kamusal alanda cinsiyetleri birbirinden ayırmaktır.”⁶⁰² Ancak kadının eğitilmesi ve toplumsal roller üstlenmesini savunan İslamcılar, diğer yandan ailenin ve anneliğin kadının doğal hali olduğunu belirtmekten geri durmazlar.

Modernist ya da ilk nesil olarak kavramsallaştırılabilecek İslamcılar, Batılılaşma taraftarlarının kadının eşitsiz toplumsal statüsüne İslam’ın neden olduğuna dair ithamlarını karşılamak adına İslam’ın temel kaynaklarından referanslar bulmak suretiyle çeşitli cevaplar üretmişlerdir. Buna göre İslam, yöneltilen ithamların aksine kadına önemli haklar tanımıştır.

2. Meşrutiyet’in ilanının ardından çeşitli dönemlerde Şeyhülislamlık görevini ifa etmiş olan Şeyhülislam Musa Kazım, kadınların yaratılışlarındaki nezaket ve zarafet gereği, “bir takım zor işlerden ibaret olan dış işlerle meşgul olmaları hikmet ve maslahata uygun olamayacağı gibi, erkeklerin ev işleriyle meşgul olmak için varlıklarını ortaya koymalarını da hiçbir akl-ı selim caiz göremez” der. Bu nedenledir ki “eve ait vazifeleri kadına, evin dışındaki vazifeleri kocaya yüklemek gerekir.”⁶⁰³ Bunun yanı sıra Şeyhülislam Musa Kazım, kadınların yaratılış gayelerinin salt, çocuk doğurmak ve bir süre çocuğa bakmak olduğunu belirtir. Bu çerçevede ev işleri, çocuk doğurmak ve yetiştirmekle sorumlu olan kadının, ev işlerini layıkıyla yerine getirmesi için tahsil görmesi elzemdir. Ancak kadının eğitiminin asli sorumluluğunu yerine getirmesini engellememesi gerekmektedir. “... ilk, orta ve lise tahsillerini gördükten sonra bu kanaat etmeyip de erkekler gibi üniversitelere devam edecek ve oralardan mühendis, mimar vs. olarak çıkmaya çalışacak olursa yaratılışına düşen vazifeyi suistimal etmiş ve bilhassa insanlığa ihanet etmiş olacağı şüphesidir.”⁶⁰⁴ Ancak Şeyhülislam Musa Kazım, “biz, kadınlar üniversitelerde okunan ilim ve fenleri hiç okumasınlar... demek

⁶⁰² Roy, *Siyasal İslamın İflası*, s. 87.

⁶⁰³ İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 1: Metinler ve Kişiler* (İstanbul: Dergah, 2014): 113.

⁶⁰⁴ A.g.e, s. 115.

istemiyoruz” diyerek önceki ifadesini bir ölçüde yumuşatmakla birlikte ilk görüşünü şu şekilde meşrulaştırır: “... bir memlekette herkes yüksek ilimleri tahsil etmeye kalkışacak olursa değersiz sanatlara rağbet edecek kimse kalmaz.”⁶⁰⁵

Şeyhülislam Musa Kazım’ın görüşleri, şeyhülislamlık görevini ifa ettiğinden öneme haizdir. Diğer yandan Musa Kazım, İslamcılığın daha muhafazakâr tarafında yer almaktadır. Nitekim Peyami Safa da, “İslamcılar ikiye ayrılmaktadır. Bir kısmı, Şeyhülislam Musa Kazım, Mahmut Esad ilah... gibi koyu şeriatçidirler”⁶⁰⁶ demektedir ve Şeyhülislam Musa Kazım’dan şu sözünü aktarmaktadır: “Biz kadınlar okumasınlar demek istemiyoruz. Kadın izdivacından sonra arzu ederse vakit buldukça kendi hanesinde ulûm-ı âliyeyi de tahsil edebilir. Bir kadın eğer kudreti varsa bunu da elde edebilir. Şeriatimiz buna mani olmaz, belki teşvik eder.”⁶⁰⁷

İzmirli İsmail Hakkı, “İslam dinin öteden beri kadına bahşedip Avrupa kadınlarının mahrum oldukları eşit haklar ve imtiyazlar aşağıdaki şekilde beyan edilir” der ve şunları belirtir:

1. Kadın erkek gibi fikir ve irade hürriyeti (istiklali)ne sahiptir...
2. Kadın erkek gibi aynı gaye için yaratılmıştır...
3. Kadın erkek gibi ilim öğrenmekle, itikadî ve amelî hükümlerle mükelleftir. Kadın –ittifakla- alim olur, müftü olur, veli olur, ârif-i billah olur. Öğretmeye ve içtihad etmeye de salahiyeti vardır...
4. Kadın erkek gibi idareci olabilir... Kadın yalnız halife olamaz, çünkü halifeliliğin esas şartları erkeklerde bulunur...
5. Kadın umumiyetle Allah’ın emir ve yasakları karşısında erkek gibidir...
6. Kadın erkek gibi iyiliği emretme, kötülükten sakındırma (emr-i bi’l maruf, neyh ani’l-münker) ile görevlidir...
7. Erkek olduğu gibi kadınla da Allah’ın hükmü ortaya çıkar...
8. Kadının medeni hakları vardır. Bu haklara istinaden umumi hayata atılabilir. Akitlerde, mukavelelerde, muamelelerde kadının hakları erkeğin hakları gibidir...
9. Örtü (hicab) kadın haklarını ve kadınların hürriyetlerini daraltmak için değil, belki namuslarını aşağılık insanların nazarlarından korumak içindir, kadınlara has meziyetleri ahlâkî musibetlerden, şaibelerden muhafaza etmeye yöneliktir...
10. Nikah hukukî bir akitleşmedir. Bunun için iki tarafında aslî hakları üzerinde bir değişiklik meydana getirmez...⁶⁰⁸

Ancak İsmail Hakkı, “ev işleri idarecilik ve reislikle düzene gireceğinden reislik, sahiplik ve idarecilik erkeğe verilmiştir” diyerek, kadın-erkek ilişkilerindeki muhafazakâr tutumu sürdürmektedir.

“İslam dini en az 41 cihetten başka dinlere müreccaktır” diyen İsmail Fenni Ertuğrul,

⁶⁰⁵ A.g.e.

⁶⁰⁶ Safa, *Türk İnkılabına Bakışlar*, s. 64.

⁶⁰⁷ A.g.e, s. 67.

⁶⁰⁸ İsmail Kara, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 2: Metinler ve Kişiler* (İstanbul: Dergah, 2014): 707-714.

bu cihetlerden birinin de, İslam'ın diğer dinlerin aksine kadına tanıdığı hakların olduğunu belirtir:

İslam'dan evvel... kadınlar zillet ve sefalet içinde idi, hayvanlar gibi alınıp satılırlardı, miras kalırlardı. Kızların birtakımı diri diri gömülürdü. Onları, bu zilletten kurtarıp, erkeklerin küfvî ve şeriki yani eşi ve ortağı sayan ve haklarında yapılmakta olan çirkin âdetleri kaldıran Kur'an-ı Kerîm'dir.

Avrupa'da da kadın, yakın vakte kadar, aşağı bir mevkide bulunuyordu. Bugün de birçok memleketlerde kadın, evlendiği vakit, kocasının vesayeti altına girer, medeni haklarını hemen hemen kaybeder, emlakî kocasının emlakıyla birleşip bir 'aile serveti' olur ve bunu müstakillen kocası idare eder. İngiltere'de erkek vâris varken, kadın babasının gayrimenkul mallarından bir şey alamaz. Halbuki Müslüman kadınları mal ve mülklerine müstakillen mutasarrıftırlar ve ne kadar zengin olsalar nafaka ve sükna [barınma] tedariki yine kocasına aittir.⁶⁰⁹

Burada zikredilen isimlerin görüşleri, İslamcıların kadın-erkek ilişkilerine ve kadının toplumsal statüsüne ilişkin yaklaşımların özeti şeklindedir. Benzer görüşler, günümüzde dahi pek çok İslamcı tarafından dile getirilmektedir.⁶¹⁰

1970'li yıllardan sonra toplumsal hareket hüviyetine bürünen İslamcılık, kadınları mobilize ettikçe ve modernliğin sunduğu eğitim gibi olanaklardan faydalanan pek çok kadın İslamcı aktivizme katıldıkça, daha önceden erkekler tarafından kadına dair dile getirilen görece muhafazakâr söylemler, bizzat İslamcı kadınlar tarafından sorgulanmaya ve zorlanmaya başlamıştır. Diğer yandan modernist seçkinler ve İslamcılar arasında kadına dair tartışmaların odağını teşkil eden çeşitli değer, sembol ve pratikler anlam dönüşümüne uğramıştır. Bunlar arasından en dikkat çeken tesettür/örtünmenin geçirdiği anlam dönüşümüdür. İslamcılar tarafından kadının mahremiyetini dolayısıyla değerliliğini muhafaza eden tesettür, kadınlar İslamcı aktivizm içerisinde yer aldıkça anlam dönüşümüne uğramış ve bir aidiyetin, modern bir kimliğin taşıyıcı sembolü haline gelmiştir.

4.4.1. İslamcı feminizm

İslam dünyasında Batı modernliğinin ve sekülerleşmenin etkilerinin hissedildiği ve Batılılaşmış seküler seçkinlerin geliştiği bir dönemden itibaren toplumsal değişim bağlamında kadının toplumsal ve hukuki statüsüne ilişkin tartışmalar gündem oluşturmuştur. Modernleşen Müslüman dünyada kadın, toplumsal dönüşümün hem

⁶⁰⁹ A.g.e, s. 781.

⁶¹⁰ Bugün dahi Türkiye'de kadının toplumsal ve hukuki statüsüne, özelde başörtüsüne dair yapılan tartışmalarda erkeklerin kullandıkları ataerkil dil kadınların önüne geçmektedir. Siyasal skalada farklı konumlanışlara sahip siyasal aktörlerde kadın ve aile, kadın ve çocuk, kadın ve erkek ilişkileri gibi konularda maskülen bir dil hakimdir. Son dönemdeki "kürtaj" ve "uç çocuk" tartışmaları, kadını salt anne ve eş sıfatları ile aile içerisine yerleştiren bir bakış açısını ortaya koymuştur.

nesnesi hem de öznesi olagelmıştır. Modernlik-geleneksellik, sekülerizm-dinsellik gibi karşıtlıklar kadın üzerinden kurgulanmış ve bu karşıtlıkların her bir ucunda yaşanan gelişmelerin ölçüsü kadının toplumsal ve hukuki statüsündeki gelişmelerle özdeş kabul edilmiştir. Bu bağlamda kadın, Batılılaşmış seküler seçkinler ve İslamcılar arasındaki kavganın odağında yer almıştır. İslamcılar, kadının toplumsal ve hukuki statüsünün, İslam içerisindeki konumuna ilişkin söylemlerinde kolonyal tecrübenin ve Şarkiyatçılığın saldırılarına karşı savunmacı bir duruş içerisinde olmuşlardır. Bu ilk süreçte kadınların söylem üretmede daha pasif kaldığı söylenebilir. Bununla birlikte, 1980'lerden itibaren yeni bir sürece girilmiş ve 1990'lı yıllarda gündeme gelen İslamcı feminizm, kadınların bizzat kendilerinin ürettiği daha özgün bir söylem olmuştur. Bu dönemden itibaren İslamcı feminizm genel olarak, Müslüman ülkelerdeki –seküler feminizmden ayrı olan- feminist yaklaşımları ifade etmek için kullanılmıştır.

İslamcı feminizm kavramının kullanımında önemli bir pay sahibi olan Margot Badran'a göre İslamcı feminist olsun ya da olmasın Müslüman kadınlar, İslamcı feminist söylemin üretimine, farklı İslam anlayışları ile katılmaktadırlar. Ona göre, İslam toplumlarındaki İslam ve feminizm, kadın ve İslamcı hareketler hakkındaki tartışmaya katılan herkes bu söylemi üretmektedir.⁶¹¹ Buna göre İslamcı feminist söylem, üreticilerini, bu kavramı telaffuz edenleri ya da kullananları, İslamcı feminist kimliğini kabul eden, etmeyen herkesi kapsamaktadır.⁶¹² Bu yaklaşıma göre Faslı Fatima Mernissi, Mısırlı el-Saadavi gibi İslamcı feminist kimliğini kabul etmeyen yazarlar da yaptıkları çalışmalar ile İslamcı feminizme katkı sağlamıştır. Ancak bu yaklaşımın sorunlu tarafı, İslamcı feminizm kavramının sınırlarını belirsizleştirmesi, seküler feministler ile İslamcı feministler arasında ayırım yapmayarak, bu iki kadın hareketinin çıkış noktaları kadar hedefledikleri sonuçların farklılığını görmezden gelmesi ve gelişen bu yeni kadın yazınının özgünlüğüne gölge düşürmesidir.

İslamcı feministler, diğer feminist hareketlerden ayrı bir kategori içerisinde ele alınmalıdır. Çünkü İslamcı feministler, hâkim feminizm paradigmasının ontolojik olarak karşı olduğu, ataerkilliğin taşıyıcılığını yapmakla suçladığı din içerisinde hareket etmektedir. İslamcı feministlere göre İslam'ın ontolojik olarak, Müslüman

⁶¹¹ Margot Badran, "Understanding Islam, Islamism, and Islamic Feminism", *Journal of Women's History* 13, sayı 1 (Bahar 2001): 50-51.

⁶¹² Margot Badran, "Islamic Feminism: What's in a Name?", *Al-Ahram Weekly Online*, sayı 569 (Ocak 2002).

dünyadaki kadının mevcut eşitsiz statüsünün sorumlusu olması söz konusu değildir. Müslüman dünyadaki kadının eşitsiz statüsü, öncelikle din dışı alanlarda aranmalıdır. Öncelikli sorumlu, ataerkil gelenek ve göreneklerin varlığıdır. Bu hususta din tartışma konusu yapılacaksa, dinin metinsel kaynakları ile pratiğe aktarılmış şekli arasında ayrıma gidilmelidir. İslamcı feministler için dinin kaynağı Kuran’a herhangi bir sorumluluk izafe edilemez. Sorumlu olan Kuran ve Sünnet’in ataerkil okumasıdır. Bunun için İslamcı feministler, İslami kaynakların yeniden bir okumaya tabi tutulmasını talep ederler. Valentine Moghadam’a göre İslamcı feministler Kuran’ı yeniden yorumlayarak, şariat hükümlerini yapı-bozumuna uğratmışlardır.⁶¹³

İslamcı feministler, Müslüman toplumlardaki ataerkil toplumsal örüntü kaynaklı kadının eşitsiz statüsünün İslam’a mal edilmesine karşı çıkarlar. Özellikle Müslüman toplumları dışarıdan inceleyen Batılı gözlemcilerin İslam ile ataerkil cinsiyet ilişkileri arasında kurdukları korelasyon, özcü ve etnik-merkezli olarak değerlendirilir ve eleştiriye tabi tutulur. Bu özcü yaklaşım, İslam’ın metinsel kaynaklarının olduğu gibi Müslümanlarca pratiğe aktarıldığı varsayımından hareket eder. Böylesi bir yaklaşım, Müslümanlar arasındaki derin tarihsel, sosyo-ekonomik, kültürel, coğrafi, vd. farklılıkları görmezden gelir. Müslüman toplumlardaki diğer siyasi, ekonomik, sosyo-kültürel konularda olduğu gibi bu özcülük, cinsiyet ilişkilerinin analizine de yansır. Buna göre Müslüman toplumlarda kadının eşitsiz toplumsal statüsünün kaynağı ontolojik olarak İslam’dır ve bu varsayım, İslam’ın teolojik kaynaklarından hareketle meşrulaştırılır. Özellikle tarihsel süreç içerisinde gelişen İslam hukukunun kadına dair yaklaşımı, İslam’ın kadına ontolojik olarak eşitsiz bir toplumsal statü verdiği iddiasını meşrulaştırmak için kullanılır. Böylece bir yanılgıya düşülerek, İslam’ın metni kaynağı Kuran ve Sünnet ile bu kaynaklar üzerine yapılan yorumlar arasındaki farklılıklar gözden kaçırılır. İctihatlar, tefsirler ve bir bütün olarak fıkıh, İslam’ın asli kaynağı olan Kuran ve Sünnet’in önüne geçer ve hareket noktasını teşkil eder.

İslam ve kadınlara önyargılı bakışı, iki esasla; ilki, İslam’ın tarihin evrensel merkezi olma iddiasındaki Batı medeniyetince “tarih dışı” addedilmesi, ikincisi, Müslüman toplumlardaki “içler acısı” sosyo-ekonomik ve ataerkil sosyal gerçeklik, açıklayan İslamcı feminist Asma Lamrabet, esasen Kuran’ın kadının toplumsal statüsüne ilişkin

⁶¹³ Valentine M. Moghadam, “Islamic Feminism and Its Discontents: Toward A Resolution of the Debate”, *Signs* 27, sayı 4 (Yaz 2002): 1147.

devrim niteliğinde olduğunu fakat “önce son derece maskülen ve literalist bir tefsir, daha sonra yapısal olarak ataerkil olan İslamî içtihat tarafından”, bu devrimciliğin terk edildiğini belirtir.⁶¹⁴

İslamcı feministler, bu noktada devreye girerek Müslüman toplumlarda kadının eşitsiz statüsünün ve ataerkil örüntülerin esasen Kuran ve Sünnet’ten kaynaklanmadığını, bunların İslam tarihi boyunca İslam’ın asli kaynakları üzerinde yapılan ataerkil okumaların sonucu olduğunu belirtirler. Asma Barlas, Kuran’ın ataerkil bir metin olarak okunabilmesinin; ataerkil toplumlarda yapılan okumasına, Ortaçağ boyunca “bir avuç erkek alimin” izin verdiği tutucu bir metot aracılığıyla ve devlet/otoritenin müdahalesi ile okunmasına bağlı olduğunu belirtir. Barlas kadına dair Kuran okumalarını hermeneutik ve tarihsel bir analize tabi tuttuğu incelemesinde; “Kuran’ı değil; Kuran’ın baskıcı olarak yorumlanmasını ve sadece bazılarımızın, yani erkeklerin Kuran’ın gerçek mealini kavrayabileceği iddiasını –ki Kutsal Kitap’a hakaret niteliğindeki bu iddia, Kuran ve tefsirleri arasındaki çarpaşıklıkla da kaynağıdır- sorguluyorum” der.⁶¹⁵ Buna göre tarihsel süreç içerisinde yapılan Kuran okumaları, okumayı yapanın cinsiyetinin etkisine son derece açıktır ve bu okumalar sonucunda oluşturulan tefsir literatürü, müellifleri erkeklerin cinsiyetçi bakışlarını yansıttığından “maşist” bir niteliğe sahiptir.

İslamcı feministler, Müslüman toplumlarda kadının eşitsiz statüsünü Kuran’a mal eden özcü yaklaşımları ve hali hazırda Müslüman toplumlarda kadının eşitsiz statüsünü pekiştiren ataerkil Kuran yorumlarını kırmak adına, Kuran’ın hermeneutik ve tarihsel bir analizi içeren ve Kuran’ın bütüncül bir şekilde asli mesajını ortaya çıkarmaya amaçlayan “yeniden okuma”ya tabi tutulmasını gerekli görürler.

Böylesi bir “yeniden okuma” arayışında İslamcı feministler, modernist İslam düşünürü Fazlur Rahman’ın tarihselci/hermeneutik Kuran’ı yorumlama metodolojisinden etkilenmişlerdir. Fazlur Rahman’a göre Müslümanların çağdaş dünyada var olabilmeleri için iki yol vardır; ya bütünüyle laik Batı’ya entegre olmak, yahut da İslam’ı ve temel kaynakları yeni bir içtihat metodu ile yorumlayarak yeniden hayatın

⁶¹⁴ Asma Lamrabet, “Özcülüğün Reddi ile Müslüman Düşüncenin Radikal Reformu Arasında”, *İslâmî Feminizmler*, ed. Zahra Ali, çev. Öykü Elitez (İstanbul: İletişim, 2014): 59.

⁶¹⁵ Asma Barlas, “Müslüman Kadınlar ve Baskı: Kuran’dan Yola Çıkan Özgürlük Okuması”, *İslâmî Feminizmler*, ed. Zahra Ali, çev. Öykü Elitez (İstanbul: İletişim, 2014): 71.

bütün alanlarına sokmak, böylece çağdaş dünyaya/insanlığa, laik/seküler olmayan, fakat İslami geleneğe değil, Kuran'ın ahlaki ve sosyal amaçlarına uygun yeni kurum ve kurallara dayanan alternatif bir model sunmak. Ona göre Müslümanların tercih etmesi gereken yol ikincidir. Aksi taktirde gelenekçi ve muhafazakâr yaklaşım ve tutumlar ile bazı Müslüman modernistlerin “sükût, iki yüzlü idarecilik, geleneği kullanmak ve tedrici-seçmecilik” tavrı ve yaklaşımlarının varacağı sonuç, İslam dünyasında ve Müslüman hayatında giderek laisizmin ve sekülerizmin hâkimiyet kurması olacaktır. “Can çekişen tutuculuğun baskıları ve İslami çağdaşlaşmanın aksaklıkları doğrudan laisizmi meydana getirmiştir. İslam'da laisizm, tabiri yerindeyse kanunların, sosyal ve politik kurumların İslam ile ilişkileri olmadan, yani; Kuran ve Sünnetin öğretileriyle organik olarak bir bağı bulunmadan ve onlardan alınmaksızın benimsenmeleridir.”⁶¹⁶

Fazlur Rahman, Batılıların ve İslami tutucuların yanlış bir şekilde, Müslüman toplumlarda laisizmin ortaya çıkmasının nedeni olarak Şeriatın muhtevasında yapılan değişiklikleri gördüklerini belirtir. Ancak ona göre, laisizme kayışın önlenmesi ve İslami bir alternatifin sunulmasının tek yolu Şeriatın köklü ve çok yönlü bir değişime tabi tutulmasıdır. “...değişim ilkesi kabul edilirse bu faaliyet hiçbir şeyle sınırlandırılmaz; hatta Kur'an'ın kanun koyan ayetleri dahi bu yeni yorumun kapsamı dışına itilemez. Bu ilkenin tek sınırı ve gerekli çerçevesi, Kur'an'ın sosyal gayeleri, temel manevi ve ahlâki ilkeleridir.”⁶¹⁷

Bu çerçevede İslami çağdaşlaşma adına Kuran ve Sünnetin yeniden okunmasını talep eden Fazlur Rahman'ın hermeneutik/tarihselci metodolojisini Hayrettin Karaman şu şekilde formüle eder:

1. Kuran'ın indirildiği zaman giderek: a) bir âyetin tarihi ortamını ve çözüm getirdiği sorunu iyice araştırarak onun taşıdığı önemi veya mânâsını anlamak... Hem Kur'an'ın bütün olarak ne demek istediğini anlamak, hem de özel durumlara cevap teşkil eden belli ilkelerini kavramak, b) Kur'an'ın belirli özel cevaplarını genelleştirerek onları, umûmî olan ahlaki-toplumsal ilkelerin ifadeleri olarak ortaya koymak.
2. Çıkarılan bu genel görüşten şimdi formüle edilerek uygulanması gerekene, şu andaki duruma yönelmektedir. Bu da yine şu andaki durumu çok iyi incelememizi ve onu oluşturan çeşitli unsurları çok iyi tahlil etmemizi gerektirir.⁶¹⁸

18 Mart 2005 tarihinde ABD'nin New York kentinde episkopal katedralinde yaklaşık

⁶¹⁶ Fazlur Rahman, “İslami Çağdaşlaşma; Alanı, Metodu ve Alternatifleri”, çev. Bekir Demirkol, *İslami Araştırmalar* 4, sayı 4 (Ekim 1990): 319.

⁶¹⁷ A.g.m

⁶¹⁸ Hayrettin Karaman, *İslam'ın Işığında Günün Meseleleri-2* (İstanbul: İz, 2003).

yüz elli kişilik bir grup eşliğinde kılınan Cuma namazı, İslam dünyasında önemli bir tartışma meydana getirmiştir. Cuma günlerinde toplu olarak ibadet etmek Müslüman erkeklere farz kılındığından yaklaşık on dört yüzyıldır yerine getirilen önemli bir dini pratik olagelmıştır. Ancak söz konusu Cuma namazını özel kılan ve yoğun bir tartışmaya sebep olan bir kaç ilginç unsur söz konusu olmuştur. İlki, namazı kılmak için bir araya gelen grup, kadın ve erkeklerden oluşmaktadır. İkincisi, kadın ve erkekler yan yana saf tutmaktadır. Üçüncüsü, bu gruba, bir kadın imamlık yapmaktadır. İmamlığı *Qur'an and Woman* adlı eserin müellifi ve daha önceki tebliğleriyle de tartışmalara neden olmuş Amerikalı-Müslüman feminist Amina Wadud ifa etmiştir. ABD'nin köklü üniversitelerinden Virginia Commonwealth'de İslam Profesörü olan Wadud'un çalışmalarının odak noktasında İslam'ın temel metinlerinin kadın gözüyle okunması vardır.⁶¹⁹

Wadud, İslam'ın yayılmasının ve Kuran'ın yaygın bir kabul görmesinin ardından Kuran'ın entelektüel alanda çok önemli bir rol oynamaya başladığını belirtir. Kuran'ı anlama çabası çerçevesinde çeşitli yorum metodolojileri gelişmiştir ve bu metodolojiler birer disiplin haline gelmiştir. Wadud'un üzerinde önemle durduğu nokta, bu disiplinlerin merkezi hale gelmesi ile bu disiplinler tarafından üretilen literatürün Kuran'ın kendisinin önüne geçmesi ve nihayetinde “orijinal metin ve onun niyeti” arasında bir kopukluğun ortaya çıkmasıdır.⁶²⁰

Wadud amacını, modern dönemde yaşayan kadınlar için anlamlı olacak bir Kuran “okuması” olarak açıklar. “ ‘Okuma’ ile kelimeleri ve bağlamlarının yeniden gözden geçirilmesini kastediyorum.” Wadud’a göre Kuran’ı yorumlamaya yönelik objektif bir metottan söz edilemez. “Her yorum bazı subjektif tercihler yapar... yorumlar subjektif tercihleri yansıtır, zorunlu olarak metnin niyetini değil.”⁶²¹ Bu çerçevede Wadud, kadına dair Kuran’dan çıkarılan yorumları üç kategori içerisinde ele alır; “geleneksel”, reaktif ve bütünsel.

İlk kategoriye oluşturan “geleneksel” yorumlar, tefsirlerdir. Tefsirlerin temel özelliği, “atomistik” bir metodolojiye sahip olmalarıdır. İkinci kategori, metne atfedilen kadının

⁶¹⁹ Alev Alatlı, “İçtihat ve Feminizm-1”, *Zaman*, 20 Mayıs 2005, <http://www.alevalatli.com.tr/makale.asp?s=detay&ID=125> (Erişim tarihi:26.03.2015).

⁶²⁰ Amine Wadud, *Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1999): xx.

⁶²¹ A.g.e, s. 1.

bireysel ve toplumsal sorunlarına yönelik modernistlerin reaksiyoner tutumudur. Kadının eşitsiz statüsünün gerekçesini İslam'ın metnine mal eden bu tutumda, Kuran'ın mesajına yönelik bir karşıtlık söz konusudur. “ ‘Reaksiyonlar’ını meşrulaştırmak için Müslüman toplumlardaki kadının düşük statüsünü kullanırlar. Ayrıca bu reaksiyonlar metin ve yorum arasında bir ayrım çizmede başarısız olurlar.”⁶²²

Üçüncü kategoriye ise çeşitli modern sosyal, ahlaki, ekonomik ve siyasal konular ile bağlantılı olarak Kuran'a dair tüm yorumları yeniden gözden geçiren anlatılar oluşturmaktadır. Wadud da, çalışmasını bu bütüncül kategori dahilinde yapmaktadır. “Kadın deneyimi içerisinden ve pek çoğu eril yorumlar olan stereotiplerin dışından bir Kuran ‘okuma’ sı yapmayı öneriyorum.”⁶²³ Bu çerçevede Wadud'un amacı, Kuran'ın mesajının asli gayesini ortaya çıkarmak adına hermeneutik bir okuma gerçekleştirmektedir.

Wadud'dan farklı olarak Faslı sosyolog-feminist Fatıma Mernissi, Kuran'ın geleneksel yorumları olan tefsirlerden ziyade ilk İslam toplumuna ve Hz. Muhammed'in yaşadığı döneme dikkat çeker. Müslüman toplumlarda kadının eşitsiz statüsünün temel sorumlusu olarak, Hz. Muhammed'e atfedilen hadislerin yanlış aktarımını gösterir. Ona göre kadınların aleyhine değerlendirilebilecek hadislerin Hz. Muhammed'e ait olması söz konusu değildir. Bu rivayetler, süreç içerisinde aktarıcılarının sosyo-ekonomik bağlamlarının sübjektifliğini taşımaktadır.

Peygamber'in ne söyleyip söylemediğine dair uydurmalarındaki bütün bu artışın arkasında fetihlerden dolayı coğrafi olarak genişlemesi kadar zenginleşen ve kendi içerisinde sosyal hareketliliği olan bir Müslüman topluluk içindeki güç mücadelelerini, çatışan çıkarları akılda tutmalıyız. Peygamber'e yakın olma ve Peygamber tarafından bazı ayrıcalık ve diğer verildiği iddiası büyük ekonomik ve siyasal menfaatleri maskeleyen için kullanılmıştır.⁶²⁴

Jeffrey R. Halverson ve Amy K. Way, Müslüman feministler tarafından ortaya koyulan eleştirilerin kadınlar üzerinde geleneksel İslam anlayışını hâkim kılmaya çalışan İslamcı projeye karşı olarak değerlendirilebileceğini belirtir.

Bu kadınları yanlış bir ‘bilinç’in kurbanları olarak algılayabiliriz, ya da şunu söyleyebiliriz onlar bir aktivizm ruhunu vücuda getirmektedir ve ‘İslamcı feminist’ perspektif bu kadınların kendi gerçekliklerini inşaalarında aktör olarak yerlerini belirlemektedir. Bu yolda, kadınlar Müslüman

⁶²² A.g.e, s. 2.

⁶²³ A.g.e, s. 3.

⁶²⁴ Fatıma Mernissi, *The Veil and The Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Right in Islam*, çev. Mary Jo Lakeland (New York: Perseus Book, 1991): 46.

toplumları *tecdid* e ('yenilenme') doğru taşıyarak ve *taklid* in durağanlığından uzaklaştırarak ulusları ve dinleri için modernleştiren bir güç haline gelebilir.⁶²⁵

İslamcı kadın dergileri ve “türbanlı” üniversite öğrencilerini konu alan araştırmasına dayanarak Kemalizm’in modernleştirici vaatlerinin küçük bir seçkin grup dışında kadınların çoğu açısından gerçekleşmediğini, patriyarkal değerlerin belirlediği aile içi rollerle, özellikle profesyonel meslek gibi ev dışı roller arasındaki çatışmanın kadınların çoğunlukta bulunan kesimlerini İslami alternatife yönelttiğini saptayan Feride Acar, kadınların İslami alternatife yönelmelerinin sebebini güvence arayışı olarak değerlendirir.⁶²⁶

Acar’a göre Türkiye’de var olan toplumsal-siyasal düzene bir alternatif sunma çabasında olan İslamcı hareketin gündeminde de, kadın unsuru bir kaç nedenden ötürü önem arz etmektedir. Öncelikle İslam, kadınların toplum içindeki konumu, hakları ve işlevleri konusunda son derece duyarlı bir dindir. Cinsler arası ilişkiler ve aile kurumu, İslami bir toplumsal düzenin kurulması açısından hayatiyet taşıdığından, İslamiyet kadına ailenin korunması ve yeni nesillerin İslami değerler çerçevesinde yetiştirilmesinde önemli roller atfeder. Bunun yanı sıra Türkiye’nin modernleşme sürecinin özgünlüğü çerçevesinde Kemalistler ve İslamcılar arasında kadın, bir mücadele alanı olagelmıştır.⁶²⁷

Bu çerçevede İslamcı hareketin gündemini oluşturan kadına yönelik İslamcılığın mesajı, kentsoylu, orta ve üst-orta sınıf kadınlardan ziyade göç sonrası kentleşmiş ve Cumhuriyet’in sunduğu olanaklardan henüz faydalanmakta olan ailelerin eğitim görmekte olan kadınlarını kapsamaktadır. Özellikle 1980’li yıllarda okullaşma ve yükseköğrenime girme oranları artan bu kesimin kadınları açısından çevre ve aile içi hâkim İslami değerler ile eğitim sistemiyle merkezin dayattığı “çağdaş”, “eşitlikçi” ve laik değerler çatışma içerisindedir. İslamcılık, bizatihi bu kadınlara tanıdık olan İslam içerisinden çözümler önererek alternatif oluşturmakta ve kadınları aktivist bir mücadele içerisinde mobilize etmektedir. İslamcı hareket içerisinde kadınların gittikçe daha etkin bir rol oynadıklarının altını çizen Yeşim Arat, bir yandan kadınların İslami

⁶²⁵ Jeffry R. Halverson ve Amy K. Way, “Islamist Feminism: Constructing Gender Identities in Postcolonial Muslim Societies”, *Politics and Religion*, sayı 4 (2011): 522.

⁶²⁶ Feride Acar, “Türkiye’de İslamcı Hareket ve Kadın: Kadın Dergileri ve Bir Grup Üniversite Öğrencisi Üzerinde Bir İnceleme”, *1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, ed. Şirin Tekeli (İstanbul: İletişim, 2011): 73-90.

⁶²⁷ A.g.m, s. 74.

yaşam tarzını yaymaya çalıştıklarını, diğer yandan reformcu bir yaklaşımla İslam tarihini sorgulamak suretiyle Müslüman toplumlarda kadının ezilişini, erkeklerin ön yargılarına ve uygulamalarına bağladıklarını belirtir.⁶²⁸

İslamcı kadınlar, kadının toplumsal konumu ve statüsü adına İslam zaviyesinden faaliyetlerde bulunmakta, mesajlarını dergiler ve kitaplar vasıtasıyla kitlelere aktarmakta, en önemlisi de başörtüsü ile üniversite ve iş hayatı gibi modern kamusal alanlara girmektedirler. Ayrıca İslamcı siyasi partilerin içerisinde henüz üst-kademelerde yeteri kadar görev almasalar da yoğun olarak siyasi angajman içerisine girmektedirler. Bu noktada İslamcı kadınlar, iki yönü olan bir mücadele vermektedirler. İlki, bizzat kendi çevre ve ailelerinin içerisinde ataerki değerlerle örülü kadına biçilen role karşı; ikincisi, Kemalist merkezin dışlayıcılığına karşı verilen mücadeledir. İslamcı kadınların bu mücadelesi, Türkiye ve İslam dünyası açısından yeni bir akımın, İslamcı feminizmin habercisidir. İslam zaviyesinden yürütülen bu tür bir feminizm, dini kadına yönelik sömürünün temel kaynağı olarak değerlendiren erken dönem feminizmden farklılık arz etmektedir. Ancak kadın-erkek eşitliğini ve kadınların kendi yaşamlarıyla ilgili seçim hakkının olduğunu savunan bir ideoloji olarak feminizmi ele alan Arat, İslam'ın kadın ve erkeği eşit değerlendirmedikten dolayı İslam ve feminizmin bağdaştırılamayacağını belirtir. "Evlenme, ayrılma, miras, çocukların velayeti, kanun önünde tanıklık, zina suçları konusunda erkekler ayrıcalıklı bir konumdadır."⁶²⁹ Arat'ın bu görüşü, cinsiyet ilişkilerinde mutlak eşitliği önceleyen eşitlikçi feminist yaklaşımın özcu bir şekilde İslam'ın Müslüman toplumlarda kadının eşitsiz statüsünün kaynağı olduğunu belirten bir bakış açısıdır. Bunun karşısında kadın ve erkeğin biyolojik farklılığını olduğu gibi kabul eden kültürel feminizm konumlanmaktadır. Kültürel feminizm, kadının erkekten farklı olduğunu ve bu farklılığın olumlu bir şekilde değerlendirilebileceğini savunur.⁶³⁰

⁶²⁸ Yeşim Arat, "Feminizm ve İslam. Kadın ve Aile Dergisinin Düşündürdükleri", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, ed. Şirin Tekeli (İstanbul: İletişim, 2011): 93.

⁶²⁹ A.g.m, s. 94.

⁶³⁰ Kültürel feminizm, Aydınlanmacı liberal feminizmin cinsiyet ilişkilerinde kurumsal değişimi önceleyen, mutlak eşitlikçi bakış açısına karşın temelde kadınların erkeklerden farklı olduklarını önceleyen bir söylem ile kültürel dönüşüme odaklanmıştır. Josephine Donovan, Margaret Fuller'in 1845'te yayınlanan *Women in the Nineteenth Century* adlı çalışmasında kültürel feminist geleneği başlattığını söyler. Josephine Donovan, *Feminist Teori*, çev. Aksu Bora, Meltem A. Gevrek, Fevziye Sayılan (İstanbul: İletişim, 2015): 73-131. Ayrıca kültürel feminizmi, radikal feminizmden bir kopuş olarak ele alan bir çalışma için bkz. Verta Taylor ve Leila J. Rupp, "Women's Culture and Lesbian Feminist Activism: A Reconsideration of Cultural Feminism", *Signs* 19, sayı 1 (Ağustos 1993): 32-61.

Türkiye özelinde İslam dünyasında feminizm, modernleşmenin seküler formunu meşrulaştırıcı bir işlev yüklenmiştir. Buna göre, Türkiye’de dinin tasfiyesini getiren laisizm, kadının çağdaşlaşmasının ve ataerkil düzenden özgürleşmesinin teminatıdır. Ancak modernleşmenin seküler formu içerisinde elde edilen bu “kazanımlar”, Türkiye gibi modernleşme sürecini deneyimleyen İslam ülkelerinin tümünde küçük bir seçkin grubun toplumsal konum ve hukuki statülerini dönüştürmenin ötesine gidememiştir. Laisizm, toplumsal çevreye nüfuz edemediği ölçüde özel alanlarla sınırlı kalsa da –ki İslami değerleri benimseyen toplumsal çevre resmi kamusal alana karşı alternatif bir kamusallık inşa etmiştir- İslam referans kaynağı olmayı sürdürmüştür. Kentleşme, eğitim, ulaşım ve iletişim teknolojilerinin gelişimi gibi modern faktörlerin sunduğu fırsatlardan faydalanan İslami kesimler, özel alanın sınırlarını aşmak suretiyle modernleşmeci seçkinlerce gelenekselliğe mahkum edilen dinseliliklerini görünür kılmaya başlamışlardır. Bu açılım, kadınlar açısından da bir anlam taşımaktadır. Zira bizzat kadınlar, bu açılımın failleri ve öznesidir.

Bu çerçevede bakıldığında İslam dünyasında kendisini Batılı-laik değerler içerisine konumlandırmış feminizmin, kendisini küçük bir seçkin grup ile sınırlandırdığını söylemek yanlış olmayacaktır. Buna karşın İslamcı feminizm, toplumsallaşma ve İslam dünyasında kadının toplumsal konum ve hukuki statüsünü geliştirme/dönüştürme, ataerkil cinsiyet ilişkiler formu ile mücadele hususlarında daha başarılı olma potansiyeline sahip görünmektedir. Çünkü İslamcı feministler, toplumsal çevre ile iletişimlerinde “tanıdık” bir dil kullanma kabiliyetine sahiptirler.

4.4.2. Örtünme ve İslamcılık

Müslüman dünyada modernleşme, kendisini genelde kadın, özelde kadının fiziksel görünümü üzerinden konumlandığından kamusal alanda tesettürün giderek tasfiye olması, geleneksellik içerisine yerleştirilen İslam’a karşı modernleşmenin başarısı olarak değerlendirilmiştir. Tesettürü kadının kapatılması, erkek egemenliğinin bir ifadesi olarak gören modernleşme taraftarı seküler seçkinler açısından kadının erkek egemenliğinden kurtulması için örtüsünü çıkararak Batılı bir görünümle kamusal alanda görünürlük kazanması zorunluluk olarak görülmüştür. Ünlü Oxford tarihçisi ve çok-satanlar arasında yer alan ünlü eser, *The History of Arabs*’ın müellifi Albert Hourani, 1956 yılında UNESCO Courier’de yayınlanan “The Vanishing Veil: A

Challange to the Older Order” başlıklı makalesinde, modernleşen Müslüman dünyada tesettürün tasfiye olacağına dair bir tez ortaya koymuştur.

Ortadoğu’da önemli bir bölümü Müslüman olan Arapların sosyal hayatının İslam hukuku tarafından kodifiye edildiğini ve İslam’ın çok-eşliliğe cevaz verdiğini, bununla birlikte erkeklere nazaran daha sınırlı da olsa kadınlara, evlenme, boşanma, miras gibi çeşitli haklar tanıdığını belirten Hourani, İslam’ın belirleyiciliğine rağmen Araplarda kadının toplumsal konumuna ilişkin İslami kökenli olmayan pek çok geleneğin de etkili olduğunu söyler. “Gelenek tarafından Müslüman kadınlar kapatılmıştır: evde haremden gizlenmiş, dışarıya çıktığında [ise] örtünün arkasına.”⁶³¹

Hourani’ye göre kadının toplumsal konum ve statüsünü belirleyen bu geleneğin değişimine, Mısırlı Qasim Amin’in iki önemli eseri, *The New Woman* ve *The Liberation of Woman* öncülük etmiştir. Amin’e göre kadının statüsünde kademeli ve dikkatlice gerçekleşecek bir değişim, İslam’ın ilkeleri ile çelişki arz etmemektedir. Amin’in görüşleri, döneminde büyük bir direnç ile karşılaşmış olsa da Hourani’ye göre bunlar, öncelikle Mısır’da kabul görüp ardından kademeli olarak “Suriye, Ürdün, Lübnan ve Irak”ta yayılım gösterecektir. Hourani, öncelikle kadının hukuki statüsünde bir değişimin gerçekleşeceğini belirtir. Ancak Arap ülkelerinin Türkiye örneğinde olduğu gibi İslam hukukunu tamamen tasfiye etmeyeceklerini, bunun yerine özellikle Mısır’da İslam hukukunun modernliğe uygun yeni bir yorumunun gerçekleşebileceğini söyler. Bunun yanı sıra kadınların, eğitim olanaklarından faydalanmasına yönelik bir eğilim başladığını belirten Hourani, eğitilmiş kadınların sayısındaki artış ile birlikte, kadınların mesleki roller de üstleneceğini söyler. Nihayetinde eğitimin kadınları da içerisine alacak şekilde yaygınlaşması, sosyal hayatta da değişimi beraberinde getirecektir. “Eğitilmiş kadınlar kapatılmayı kabul etmeyecek, ve eğitilmiş erkekler karılarından [wives] eşleri [companions] olmalarını isteyecek.”⁶³² Bunun ardından Hourani iddialı bir öngöründe bulunarak şöyle der: “Geri kalmış bölgelerin tümü hariç, çok-eşlilik pratik olarak ortadan kalkar, ve peçe [veil] hızlı bir şekilde yok olur.”⁶³³

A Quiet Revolution adlı eserinde Leila Ahmed, Mısır’da örtünmenin geçirdiği evreleri

⁶³¹ Albert H. Hourani, “The Vanishing Veil: A Challenge to the Old Order”, *UNESCO Courier*, (Ocak 1956): 35.

⁶³² A.g.m, s. 37.

⁶³³ A.g.m.

kendi hatıralarından da faydalanarak tarihsel bir bağlam içerisinde ele alır. Bu bağlamda örtünmeye ilişkin üç tarihsel evreden söz eder. İlki, 1900-1920 arası Mısır'ın İngiliz sömürge yönetimi altında bulunduğu dönemdir. Ahmed, bu dönemi sömürge yönetimi ve Batılılaşma tarafından belirlenen *Açılma Dönemi* (Age of Unveiling) olarak nitelendirir. İkincisi, 1920-1960 arası Mısır'ın bağımsızlaşma ve Cemal Abdül Nasır'ın iktidar dönemidir. Bu dönemde, özellikle Nasır iktidarında (1950-1970), milliyetçi-sosyalist ideoloji çerçevesinde Mısır toplumu sekülerleşmiş ve İslam'ın kamusal görünürlüğüne büyük ölçüde tasfiye olmuştur. Ahmad, bu dönemi örtünmemenin norm haline geldiği bir dönem olarak değerlendirir. Üçüncü olarak, 1970 sonrası dönem ise Nasır rejiminin tasfiye olduğu, Enver Sedat yönetimi altında görece yumuşamanın yaşandığı, İslam'ın yeniden kamusal görünürlük kazanmaya başlaması neticesinde Müslüman Kardeşlerin güçlendiği ve bununla ilişkili olarak Mısırlı kadınlar arasında örtünmenin yeniden görünürlük kazanmaya başladığı bir dönemdir. Özellikle 1970'lerde yaşanan İslami canlanmanın ardından 1980'li yıllarda yeni bir aktör olarak İslamcı hareket içerisinde İslamcı kadınlar ortaya çıkmıştır. Üniversite öğrenimi görmüş bu kentli kadınlar, İslami giyimleriyle İslamcı hareket içerisinde mobilize olmuşlardır.

Leila Ahmed, kendi hatıralarından hareketle 1950 ve 1960'ların Mısır'ında özellikle kent merkezlerinde örtünmenin görünür olmadığını, bu bağlamda Hourani'nin Müslüman toplumlarda örtünmenin giderek tasfiye olacağı ve görünürlüğüne yitireceğine dair tezinin bir ölçüde gerçeklik kazandığını belirtir. Ancak Kahire ve İskenderiye gibi görece modern, orta ve üst sınıfların yaşadığı kent merkezlerinin dışında toplumun geniş kesimleri açısından örtünmenin yaşamın sıradan bir parçası olmayı sürdürdüğünü söyler.⁶³⁴ Bunun yanı sıra, örtünmenin gündelik yaşamın olağan bir parçası olmayı sürdürdüğü kesimlerde; kırsalda, kasabalarda ve kentin yoksul mahallerinde örtünme farklı biçimler almıştır. Bu bağlamda tesettürlü kadınların yaşadıkları mekana, sosyo-ekonomik koşullarına bağımlı olarak örtünmenin formunda farklılaşmalar söz konusudur. Muhafazakâr orta ve üst sınıf ailelere mensup kadınlar, geleneksel hicap yerine Avrupalı tarzda eşarplar ile örtünmektedir. Köylerde ve kentlerin yoksul mahallerinde yaşayan alt-sınıf ailelere mensup kadınlar ise çarşaf,

⁶³⁴ Leila Ahmed, *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence from the Middle East to America* (New Haven ve London: Yale University Press, 2011): 47.

hicap, peçe, vd. örtünme formlarını tercih etmektedir.

Mısır’da tesettürün farklı formlarda, özellikle kentli üniversite eğitimi alan kadınlarda tekrar görünür hale gelmesinde, 1940’larda orta-sınıflar, kırsal göçmenler ve kentli işçi sınıfından destek alarak toplumsallaşan, 1950 ve 1960’lı yıllarda Nasır rejimi altında şiddetli bir şekilde bastırılan, ancak Nasır sonrası 1970’li yıllarda yeniden güç kazanan Müslüman Kardeşlerin önemli bir etkisi olmuştur. Nasır rejimi, kadınların eğitim almasını ve mesleki roller üstlenmesini teşvik etmiş, kadınlara erkekler ile eşit olmalarını sağlayacak siyasal ve sosyal haklar tanımıştır. Nasır’ın seküler milliyetçiliği, İslam’ı kamusal alandan tasfiye ederken, bu eğilimin en dikkat çeken örneğini, orta ve üst-sınıfa mensup kadınlarda, üniversitelerde ve mesleki alanlarda örtünmenin önemli ölçüde azalması teşkil etmiştir. 1967 Arap-İsrail Savaşı’nın Araplar aleyhine sonuçlanmasından sonra ise Nasır’ın milliyetçi-sosyalizmi tasfiye olmuş ve Mısır’da İslam’ın kamusal alanda görece görünürlüğünün artmasına olanak sağlayan yeni bir döneme girilmiştir. Nasır’ın ardılı Enver Sedat döneminde yaşanan yumuşama sayesinde Müslüman Kardeşler ve diğer İslamcı grupların sosyal aktivitelerinin önü açılmıştır.

Ahmed’in Mısır özelinde belirttiği gibi Müslüman dünyada İslamcı hareketlerin güçlenmesi ile örtünme yeniden görünürlük kazanan bir fenomen haline gelmiştir. Akbar Ahmed, kadınların geleneksel giysilerine yönelik vurguyu İslamcılığın en önemli bileşenlerinden biri olarak değerlendirmiştir. Giyimin tanımlanabilir bir İslami forma bürünmesi; İslamcılar tarafından bağımsızlığın, farklı bir kimliğe aidiyetin ve Batı’nın kültürel emperyalizminin reddedilmesinin göstergesi olarak ele alınmıştır.⁶³⁵ Bu noktada Mernissi, çağdaş Arap-Müslüman toplumlarında genç kadınların örtünmeye yeni bir önem atfetmesine dair şu şekilde bir varsayım geliştirebilir:

Sokaklarda ve çalışma yerlerinde, ve özellikle okullarda ve üniversitelerde, genç kadınların giderek artan bir bölümü yüzlerini örtmeseler ve erkeklerle sosyal ve profesyonel bir araya gelmeden kaçınmasalar da saçlarını örtmektedirler. Paradoks olarak görünmekten ziyade bu, daha çok erkeğin gücünden ziyade kendi kimliğini ortaya koymanın bir işaretidir.⁶³⁶

Benzer bir yaklaşım ile Deniz Kandiyoti bu gelişmeyi şu şekilde ele almaktadır:

Ücret karşılığında çalışmak zorunda olan bazı kadınların cevabı... örtünme gibi geleneksel iffet işaretlerinin güçlendirilmesi olabilmektedir. Çoğu zaman kendi seçimleri olmamasına rağmen

⁶³⁵ Akbar S. Ahmed, *Postmodernizm ve İslam*, çev. Osman Ç. Deniztekin (İstanbul: Cep Kitapları, 1995): 223-224.

⁶³⁶ Albert Hourani, *A History of the Arab Peoples* (London: Faber and Faber, 2005): 442.

ev dışında çalışıyorlar ve “korunmasız” kalıyorlar; bu nedenledir ki korunmaya layık olmaya devam ettiklerini göstermek için ellerindeki tüm sembolik araçları kullanmaları gerekiyor.⁶³⁷

İslamcı hareketlerin güçlenmesi ile örtünmenin yeniden kamusal bir fenomen haline gelmesi paralellik arz etmekte ve nedensellik içerisinde değerlendirilebilmektedir. Elbette kadının fiziksel görünümü, mücadele ettiği seküler modernleşme karşısında farklı bir aidiyet ve medeniyet tasavvuru ortaya koymak adına İslamcılığın önemli bir bileşenidir. Batı’nın insan bedenini bilim ve sekülerleşme bağlamına sokarak, bedeni insan iradesinin estetik denetimi içerisine yerleştirmesi karşısında İslamcılık, medeniyet farkını siyasallaştırmak adına Müslüman’ın bedenini İslam inancının ahlaki disiplini içerisinde bir mücadele aracı haline getirmektedir. Ancak bu paradoksal bir gelişmeyi de beraberinde tetikler. İslamcılık, kadını İslami görünümüyle siyasallaştırdığı ve toplumsal hareketliğin içerisine soktuğu ölçüde, İslamcılık açısından bir çelişki ortaya çıkmaktadır. Toplumsal hareketliliğe ve kamusal görünürlüğe kavuşan kadın, kendisine dair çizilen geleneksel sınırları aşmaktadır. Bu bağlamda örtünme de, geleneksel anlamının, kadının bedeninin ahlaki disiplininin ötesine geçerek siyasallaşmakta, aidiyet biçimi haline gelmekte ve toplumsal mücadelenin en dikkat çeker sembolü olmaktadır. Böylece örtünme, kadının bireysel tercihi ile ilişkili farklılığını ve benliğini inşa edici bir mekanizma olarak anlam değişimine uğramaktadır.

Örtünmenin geçirdiği anlam değişimi ve geleneksel formundan ayrışmasına dair Türkiye’de pek çok araştırmacı tarafından başörtülü üniversite öğrencilerini kapsayan saha araştırmaları yapılmıştır.⁶³⁸ Türkiye’de başörtülü öğrencilerin Kemalist modernleşmenin mabetlerinden üniversite kampüslerinde görünürlük kazandığı ve buna karşı Kemalist kesimlerin ve yerleşik düzenin yasaklamalarının olduğu bir dönemde başörtülü üniversite öğrencileri ile yapılan mülakatların sonucunda ortaya çıkan bulgu, Kemalist kesimlerin iddia ettiğinin aksine örtünmenin bu yeni formunun,

⁶³⁷ Deniz Kandiyoti, “Islam and Patriarchy: A Comparative History”, *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender*, ed. N. Keddie ve B. Baron (New Haven ve Londra: Yale University Press, 1991): 36.

⁶³⁸ Göle, *Modern Mahrem*; Feride Acar, “Türkiye’de İslamcı Hareket ve Kadın: Kadın Dergileri ve Bir Grup Üniversite Öğrencisi Üzerinde Bir İnceleme”, *1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, ed. Şirin Tekeli (İstanbul: İletişim, 2011): 73-90; Cihan Aktaş, *Tesettür ve Toplum: Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökeni Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Nehir, 1991); Aynur İlyasoğlu, *Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Ögeleri* (İstanbul: Metis, 1994); Elizabeth Özdalga, *İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif* (İstanbul: İletişim, 2007). Ayrıca liseli Gençler üzerine yapılan bir çalışma; Buket Türkmen, “Laikliğin Dönüşümü: Liseli Gençler, Türban ve Atatürk Rozeti”, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri: Bir Atölye Çalışması*, ed. Nilüfer Göle (İstanbul: Metis, 2013): 110-147.

gericiliği ve kadının kapatılmasını, kadın üzerinde erkek egemenliğinin yeniden yükselmesini ifade etmediğidir. Kemalistlerin başörtülü genç kadınların üniversiteye girme taleplerine yönelik kullandığı argüman, örtünmenin bu kadınların kendi bireysel tercihlerinin bir sonucu olamayacağı, babalarının ve kocalarının zorlaması ile örtündükleri şeklindedir. Bu argüman, gelenekselliğe hapsedilen ve gericilik ile özdeşleştirilen İslam'ın bir sembolünün tekrar görünürlük kazanması (hem de modernleşme ve sekülerleşmenin en önem atfedilen mekanı üniversitelerde) karşısında duyulan şaşkınlığın bir ifadesidir. Türkiye'de İslamcı ve seküler kesimler arasındaki en önemli ayrım noktalarından birinin türban sorunu olduğunu belirten Çarkoğlu ve Toprak, sekülerlerin türbanı geleneksel bir örtünme biçimi olarak değil, siyasal bir simge olarak gördüklerini söyler. Buna göre sekülerler açısından türban sorunu, İslamcıların kadını örtterek şeriat devletini kurma ajandalarının yansımasıdır. Buna karşın İslamcı kesimler, örtünmenin kişisel bir inanç ve kimlik meselesi olduğunu iddia etmekte, örtülü öğrencilerin üniversitelere girmelerinin yasaklanmasını ise insan haklarını ihlal olarak değerlendirmektedir.⁶³⁹

Aynur İlyasoğlu, Türkiye'de İslamcı olmayanların tesettür ve kadınların İslam'a yönelişlerine dair yaklaşımlarını üç farklı bakış açısı ile özetler. İlki, bu eğilimi toplumsal gelişme ve ilerleme sürecinde erimesini arzu ettiği kültürün geleneksel kodlarının etkisi sonucunda ortaya çıkan, gelenekselliğin bir devamı, bir "gerikalmışlık" tezahürü olarak görmektedir. İkincisi ise tesettürü katıksız bir ideolojinin sembolü, "irticanın simgesi türban" olarak ele almakta ve İslami gericiliğin başlıca unsuru olarak görmektedir. Son derece sınırlı bir etki alanına sahip üçüncüsü ise tesettürü demokrasi, sivil toplum, çoğulculuk ve insan hakları bağlamında ele almaktadır.⁶⁴⁰

Örtünen üniversite öğrencileri, İslam'ı geleneksel biçimleriyle yaşayan ailelerden gelmekle birlikte, kendileri İslam'ın geleneksel yorumlarını reddetmekte, gerek İslam'ı yaşayış biçimleriyle gerekse eriştikleri yükseköğrenim düzeyiyle ailelerinden ayrılmaktadır. Bu öğrencilerin çoğu örtünmeye buluş çağlarında başlamış olup, daha sonra üniversite yıllarında kesin kararlarını vermişlerdir. Çoğunluğu küçük Anadolu kentlerinden gelen bu öğrenciler, genellikle mütevazı gelir düzeyine sahip, geleneksel

⁶³⁹ Ali Çarkoğlu ve Binnaz Toprak, *Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset* (İstanbul: TESEV, 2006): 26.

⁶⁴⁰ İlyasoğlu, a.g.e, s. 29-30.

çevre kökenli ailelere mensuptur. Bu bağlamda geldikleri muhafazakâr aile çevreleri örtünmelerinde ve İslam’a yönelmelerinde belirleyici olmuştur.⁶⁴¹

Bu öğrencilerin örtünmelerinde önemli bir diğer unsur, üniversite öğrenimleri sırasında karşılaştıkları kız-erkek ilişkilerini geldikleri çevreden farklı görmeleri, bu yeni ortamda alışık olmadıkları türden ilişkilerden tedirginlik duymuş olmalarıdır.⁶⁴² Ayrıca örtünme, öğrencilerin dikkatlice düşünüp taşındıkları bir sürecin sonunda gerçekleşmektedir.⁶⁴³ Öğrenciler, örtünmeyi seçtikten sonra kendilerine başlarda tedirginlik içerisinde yaklaştığını ancak bunun zamanla aşıldığını ve kendilerinin çevredekilerince onandıklarını, kabul gördüklerini belirtmişlerdir.⁶⁴⁴ İslam’ı geleneksel ancak katı olmayan biçimde yaşayan ailelerden gelen kimi öğrenciler örtünmeye karar verdikten sonra, ailelerinin tedirginliği ile karşılaşmışlardır. Hatta aileleri örtünmelerinin öğrenimleri ve mesleki kariyerleri açısından engel teşkil edebileceği endişesini taşıdıklarından bu tercihlerini “aşırılık” olarak yorumlamışlardır.⁶⁴⁵

1980’lerde üniversite öğrenimine başlayan bu öğrencilerin önemli bir bölümü, üniversiteye girmeden önce İslam’a eğilimli olmalarına karşın örtünmeye katı olarak üniversite öğrenimleri sırasında karar vermişlerdir. Bu bağlamda bu öğrencilerin kimliklerini ayırlama zemini bulmalarında geldikleri birincil toplumsal çevreden çok üniversite ortamı etkili olmuştur. “1980’lerde üniversite öğrencisi olan ve bütünleşme içine girdikleri bir grubun parçası olarak örtünen bu kadınların yanında, bir önceki kuşaktan bir kadının durumu farklılık arz etmektedir.”⁶⁴⁶

İslamcı kadınlara özgü olan tesettür ile diğer baş örtme biçimleri arasındaki farklılaşma, toplumsal ve kültürel simgeciliktir. “Türban” kelimesi daha önceleri çoğunlukla kentli seçkin ailelerin yaşlı kadınlarına özgü bir baş örtme biçimini tanımlamak için kullanılırdı. Cumhuriyet kuşağından bir kadın için türban yaşlılıkla birlikte dış giyimine kattığı bir öğeydi. Yaşlılıkla tercih edilen türban muhafazakârlık ya da inanç adına yapılıyor olsa da, bu tercih laik cumhuriyetçi değerlere bir aykırılık

⁶⁴¹ Nilüfer Göle, sayıları 10-12 düzeyindeki örtünen üniversiteli genç kızla derinlemesine mülakatlar yapmıştır. Göle, a.g.e, s. 122.

⁶⁴² Feride Acar, 9 örtünen öğrenci ile derinlemesine mülakatlar yapmıştır. Acar, a.g.m, s. 82.

⁶⁴³ Özdalga, a.g.e, s. 156.

⁶⁴⁴ Acar, a.g.m, s. 83.

⁶⁴⁵ A.g.m, s. 83; Göle, a.g.e, s. 123.

⁶⁴⁶ İlyasoğlu, a.g.e, s. 106.

olarak değerlendirilmezdi. Bunun yanı sıra, başörtüsü geleneksel bir öge olarak, kırsal kökenli, ayrıcalıksız kadınların örtünme biçimi olarak görülmüştür. Yükseköğrenim görmüş ve meslek sahibi kadınlar açısından ise tesettür yukarıda belirtilen iki biçimden de farklılık arz etmektedir. Bu kadınlar için başörtüsü düşük statü göstergesi olmaktan çıkmış, yüksek dinsel bağlılığa ve kimliğe işaret eden bir anlam kazanmıştır. Bu anlam değişimi, İslam kesimin yükseköğrenim düzeyi ve meslek sahibi kadınlarının yukarı doğru toplumsal hareketliliğinin bir ifadesidir. Bu yalnızca Türkiye’ye özgü bir gelişme değildir. Mısır’da ve pek çok İslam ülkesinde örtünmenin geleneksel anlam ve biçimlerinde İslamcı kadınlar vasıtasıyla dönüşüm söz konusudur. Gellner’in belirttiği şekliyle “dışardan bakanların zannettiklerinin aksine bir Müslüman kentindeki tipik bir Müslüman kadını büyükannesi örtündüğü için örtünmez, büyükannesi örtünmediği için örtünür: Büyükannesinin köyünde, tarlada işi başından aşkındı; türbe ziyaretine örtünmeden gider, bunu kendisinden daha iyi durumdakilere bırakırdı. Kız torun büyükannesinden daha iyi durumdakilere katılmasını kutlamaktadır, büyükannesine bağlılığı değil.”⁶⁴⁷

4.4.3. Başörtüsü sorunu

Türkiye’de üniversiteler ve kamu kuruluşları başta olmak üzere özel ve kamusal alan dahil her yerde başörtüsü takmayı yasaklayan, sınırlayan herhangi bir yasa var olmamıştır. Ancak giyim-kuşama ilişkin çeşitli düzenlemelerden söz edilebilir. Buna örnek olarak devlet ve özel okullar ile kamu kuruluşlarında giyim-kuşamı düzenleyen yönetmelikler gösterilebilir. Ancak bu düzenlemeler, tüm yurttaşlar için geçerli olan yasaların aksine çok daha sınırlı bir alanı düzenlemek için vardır. Bir meslek kuruluşu olan Barolar Birliği, 1136 Sayılı Avukatlık Kanunu’nun 49. maddesinde “Avukatlar mahkemelere, Türkiye Barolar Birliği’nin belirteceği resmi kılıkla çıkmak zorundadır” ifadesini dayanak göstermek suretiyle birliğin 20. Genel Kurulu’nda Meslek Kuralları’nın 20. maddesini “...Avukatlar ve Avukat Stajyerleri mesleğe yaraşır bir kılık ve kıyafetle başları açık olarak mahkemeler görev yaparlar...” şeklinde düzenlemiştir. Benzer şekilde 1982’den sonra üniversitelere öğrencilerin derslere nasıl gireceklerine dair düzenlemeler yapılmıştır.⁶⁴⁸

⁶⁴⁷ Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (London ve New York: Routledge, 1992): 16.

⁶⁴⁸ Türkiye’de Başörtüsü yasağının kronolojisi için bkz. Fatma Benli, *1964-2011 Türkiye’de ve Dünyada Başörtüsü Yasağı Kronolojisi MAZLUMDER*, İstanbul, 2011; Dilek Cindoğlu, *Başörtüsü Yasağı ve Ayrımcılık: İş Hayatında*

Hans Kelsen'in "normlar hiyerarşisi" kuramı, hukuk sistemleri açısından evrensel bir norm halini almıştır. Buna göre bir ülkenin hukuk sistemi, belirli hiyerarşik ilkeleri temel alır. Bir ülkenin iç işleyişiyle ilgili en genel ilkeler anayasada yer alır. Yasalar ise anayasanın bir derece altındadır ve anayasa ile çelişmemek durumundadır. Nihai olarak yasaların da altında yönetmelik ve genelge gibi hayatın daha özgül ve sınırlı alanlarının örgütlenme ilke ve kurallarını belirleyen farklı türden düzenlemeler söz konusudur. Böylesi bir hukuk sisteminde en üstten en alta doğru bir hiyerarşi söz konusudur ve daha alt düzeydeki her kuralın daha üst düzeydeki kurallarla uyum içinde olması gerekir.

Türkiye’de anayasa ve yasalarda yer alan hiçbir düzenleme başörtüsü yasağına işaret etmezken ve Anayasa’nın 24. maddesi din ve vicdan hürriyetini düzenlemesine karşın okullarda, üniversitelerde, kamu ve meslek kuruluşlarındaki kılık-kıyafet düzenlemelerinde başörtüsü takmak yasaklanmıştır. Yasağın temel dayanak noktası, anayasada yer alan laiklik ilkesine başörtüsü takmanın aykırılık oluşturduğu şeklindedir.

Başörtülü kadınların, okullarda ve üniversitelerde eğitim görmeleri, kamu kuruluşlarında çalışmaları, meslek kuruluşlarında yer almalarının yasaklanması, bunun ayrımcılığa ve diğer kadınlar üzerinde baskı kurulmasına neden olacağı gerekçesi ile meşrulaştırılmaya çalışılmıştır. Kısacası, bazı kadınların haklarını korumak adına başka bazı kadınların hakları göz ardı edilmektedir. Çünkü bir kadının başörtüsü takması anomalidir, doğal olanı ise diğeridir gibi bir algı zihinlere yerleşiktir. Ne yazık ki iki kesimin de hak ve ödevlerde eşit kadın yurttaşlar olduklarına dair eşitlikçi bir anlayış gelişmesi için Türkiye’de uzun bir sürenin geçmesi ve pek çok badirenin atlatılması gerekmiştir.

Başörtüsüne dair yasaklar, başörtüsünün Kemalist merkez karşısında İslamcılar tarafından ideolojik bir argüman ve sembol haline getirilmesine neden olmuştur. Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren Kemalist laisizm çerçevesinde dinselliğin, dini pratik ve sembollerin kamusal görünürlüğüne dair tahammülsüzlük, Kemalizm ve İslamcılık açısından gerilimin odağını teşkil etmiştir. Bu bağlamda başörtüsü, çevresel

Meslek Sahibi Başörtülü Kadınlar, TESEV, İstanbul, Ekim 2010; Özge Genç ve Ebru İlhan, Başörtüsü Yasağına İlişkin Değerlendirme ve Öneriler, TESEV, İstanbul, Nisan 2012.

İslamcı muhalefetin Kemalist merkez karşısında konumlanışının en önemli sembollerinden biridir.

Başörtüsüne dair ilk açık yasaklama 1982’de, Milli Güvenlik Konseyi’nin baskısıyla Yüksek Öğretim Kurumu (YÖK) tarafından yapılmıştır. Pek çok başörtülü kadın, yasak karşısında başörtüsüyle ilgili inançlarını değiştirmektense cezalandırılmayı ya da okuldan atılmayı tercih etmiştir. Gelen tepkilere karşın yasak hafifletilmiş ve yetkililerin “çağdaş kıyafet” olarak gördükleri tarzda başörtülü kadınların üniversiteye girmelerine izin verilmiştir. Bu tarz, başın arkasında bağlanan, türban denilen bir başlıktı. Böylece başı örtmenin şekilleri üzerine bir tartışma söz konusu olmuştur. Özdalga, baş örtmeyi böyle “kılık kırk” yarmaya dönüştüren düzenlemeler ile sorunun bu kadar ciddiye alınmasını korkutucu olarak nitelendirir.⁶⁴⁹

Turgut Özal’ın başbakanlığı döneminde gündeme gelen başörtüsü sorununu aşmak adına, Özal iktidarı bir takım yasal düzenlemeler hazırlanmasına rağmen, bu düzenlemeler başta Cumhurbaşkanı Kenan Evren olmak üzere Anayasa Mahkemesi’ne takılmıştır. Başörtüsü ile üniversiteye girmek, kadınlar için bir hak hüviyetine kazandırılmadığından mesele YÖK’ün ve üniversitelerin inisiyatifine kalmıştır. Böylece YÖK, kimi zaman başörtüsünü yasaklamış, kimi zaman da üniversitelerin keyfiyetine terk etmiştir. Bunun sonucunda üniversiteler arasında, hatta üniversitelerin daha alt düzeyindeki birimleri arasında farklı uygulamalar vuku bulmuştur. Özellikle kendisini laik cumhuriyetin ve Atatürk ilke ve inkılaplarının “yılmaz bekçisi” olarak gören kimi “rektör”, “dekan”, “akademisyen”lerin hâkim olduğu kimi üniversiteler; özellikle İstanbul Üniversitesi ve Marmara Üniversitesi, başörtüsü yasağını büyük bir kararlılıkla ve kati bir suretle uygulamıştır. Nitekim İstanbul Üniversitesi, “ıkna odaları” ile de kamuoyunda bilinirlik kazanmıştır.

Ak Parti, iktidarının ilk yıllarında başörtüsü yasağına dair, herhangi bir resmi adım atmaktansa sorunun fiili olarak çözülmesine öncelik tanımıştır. Özellikle 2007 Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde Abdullah Gül’ün cumhurbaşkanı seçilmesinin ardından YÖK’e ve üniversitelere yapılan rektör atamaları üzerinden yasak, fiili olarak aşılmaya çalışılmıştır. Ak Parti dönemindeki ilk resmi adım ve başörtüsüne dair yeni süreç ise Başbakan Recep Tayyip Erdoğan’ın İspanya gezisinde sarf ettiği “...Veleve ki

⁶⁴⁹ Elizabeth Özdalga, *Modern Türkiye’de Örtünme Sorunu*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Sarmal, 1998): 62.

siyasi simge olsun” ifadesiyle başlamıştır.⁶⁵⁰ Ocak 2008’de Erdoğan’ın bu değerlendirmesinin ardından, Milliyetçi Hareket Partisi (MHP), başörtüsü serbestisine dair anayasal bir değişikliğe katkı sunacağını açıklamış ve Ak Parti ile MHP kurmayları arasında hazırlanan mutabakat neticesinde Anayasa’nın 10. maddesinin son fıkrasına “... ve her türlü kamu hizmetlerinden yararlanılmasına” ibaresini, 42. maddesine de “Kanunda açıkça yazılı olmayan herhangi bir sebeple kimse yüksek öğrenim hakkını kullanmaktan mahrum edilemez. Bu hakkın kullanımının sınırları kanunla belirlenir” fıkrasını ekleyen anayasa değişikliği mecliste 411 milletvekilinin oyu ile kabul edilmiştir.

Anayasa değişikliğinin ertesi günü 10 Şubat 2008’da Hürriyet gazetesi, başörtüsüne yükseköğrenimde serbesti getiren değişikliği “411 El Kaosa Kalktı” şeklinde manşetten okuyucularına sunmuştur. Manşetin altında şöyle bir ifade yer almaktadır: “Türkiye’yi bölen türban, 518 milletvekilinin 411’inden “kabul” gördü. Anayasa paketi Meclis’ten geçti. Kutuplaşma endişe yaratıyor.”⁶⁵¹

Anayasa değişikliği, Cumhurbaşkanı Abdullah Gül tarafından onaylanmış ve yürürlüğe sokulmuştur. Ancak CHP ve DSP, bu anayasa değişikliğinin iptali veya yok hükmünde sayılması istemiyle AYM’ye başvurmuştur. Aynı tarihlerde Cumhuriyet Başsavcısı Abdurrahman Yalçınkaya Ak Parti’nin “laikliğe aykırı fiillerin odağı haline geldiği” iddiasıyla AYM’de partinin kapatılması istemiyle dava açtı. Başsavcı, Cumhurbaşkanı Abdullah Gül ve Başbakan Recep Tayyip Erdoğan’ın da dahil olduğu 71 kişinin siyasetten yasaklanmasını istemekteydi.

AYM, Haziran 2008’de anayasa değişikliğine karşı açılan davayı, anayasa değişikliğini iptal ederek ve yürürlüğünü durdurarak karara bağladı. Mahkemenin açıklamasında, kararın Anayasa’nın 2, 4 ve 148. maddelerine dayanılarak verildiği belirtilmiştir.⁶⁵²

Ekim 2010’da İstanbul Üniversitesi Cerrahpaşa Tıp Fakültesi’nde bir öğrencinin başörtüsü nedeniyle dersten çıkarılması ve öğrencinin Yüksek Öğrenim Kurumu’na (YÖK) şikayetiyle başlayan süreçte, YÖK, İstanbul Üniversitesi Rektörlüğü’ne

⁶⁵⁰ “Başbakan’dan ‘türban’ çıkışı”, *Hürriyet*, 14 Ocak 2008, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/8024104.asp> (Erişim tarihi: 30.05.2015).

⁶⁵¹ “411 El Kaosa Kalktı”, *Hürriyet*, 10 Şubat 2008.

⁶⁵² “Türban Düzenlemesi İptal Edildi”, *NTVMSNBC*, 05 Haziran 2008, arsiv.ntv.com.tr/news/449024.asp (Erişim tarihi: 20.03.2015).

öğrencilerin “disiplin yönetmeliğine aykırı” durumlar nedeniyle sınıftan çıkarılamayacağı ve bu talimata uymayan öğretim üyeleri hakkında soruşturma açılmasıyla ilgili bir yazı göndermiştir.⁶⁵³ Böylece başörtülü öğrencilerin üniversitelerde derslere girebilmesinin önü açılmıştır.

Başörtülü kadınların kamu kurumlarında çalışabilmesi ise başörtülü öğrencilerin üniversitelere girebilmesi hususundan daha karmaşık bir konudur. Nitekim başörtüsüne serbestiyet getirmeye amaçlayan düzenlemelerin birçoğu, “hizmet alan” ve “hizmet veren” ayırımına giderek “hizmet alan” kapsamında başörtülü öğrencilerin üniversiteye girebilmesini öncelermiştir. Ancak Ak Parti 4 Ekim 2013 tarihinde Demokratikleşme Paketi çerçevesinde “Kamu Kurum ve Kuruluşlarında Çalışan Personelin Kılık ve Kıyafetine Dair Yönetmelik”te değişiklik yapan Bakanlar Kurulu Kararı ile emniyet mensupları, hâkimler ve savcılar, Türk Silahlı Kuvvetlerinde görev yapanlar hariç kamu kurumlarında çalışanlara başörtüsü serbestisi getirmiştir.⁶⁵⁴ Bir adım daha ileri gidilerek, Milli Eğitim Bakanlığı’na bağlı okullarda uygulanan kılık-kıyafet yönetmeliğinde değişikliğe gidilmiş, böylece ortaokul ve liselerde başörtüsünün önü açılmıştır.

Bugün Türkiye, kamuda çalışanlar ve üniversite öğrencileri açısından başörtüsü sorununu önemli ölçüde aşmıştır. Yakın zamanda yaşanan bir gelişme ile Ak Partili dört kadın milletvekili başörtülülerıyla meclis genel kuruluna girerek, 1999’da FP milletvekili Merve Kavakçı’dan bu yana bir ilki gerçekleştirmişler ve o dönemdekine benzer bir gerilim yaşanmamıştır.⁶⁵⁵

Böylece İslamcılık ve Kemalizm arasındaki mücadelede çatışma alanı haline gelen kadının bedensel görünümü meselesi, Türkiye’nin gündemini meşgul etmiş olduğu otuz yıllık bir sürecin ardından çözüme kavuşturulmuştur. Başörtüsünün kamu kurumlarında ve üniversitelerde önünün açılması, İslami değer ve sembollerin görünürlüğünün resmi kamusal alanda tanınması anlamına gelmektedir. İslamcılık, kamusal alanı İslami ahlak uyarınca yeniden dizayn etme gibi devrimci bir amacı gerçekleştiremeye de, İslami aktivizmi sayesinde İslami mücadelenin en önemli

⁶⁵³ Genç ve İlhan, a.g.e, s. 13.

⁶⁵⁴ “Başörtüsü yasağı resmen bitti And kalktı”, *Yeni Şafak*, 07 Ekim 2013, <http://www.yenisafak.com.tr/> (Erişim tarihi: 21.04.2015).

⁶⁵⁵ “Başörtülü milletvekilleri mecliste”, *NTVMSNBC*, 31 Ekim 2013, <http://www.ntv.com.tr/> (Erişim tarihi: 21.03.2015).

sembollerinden başörtüsünün kamusal alanda tanınmasının zeminini hazırlamıştır. Başörtülü kadınların kamu kurumları ve üniversitelerde giderek artan görünürlüğü ve nihayetinde İslami bedensel görünümlerinin yasal olarak tanınması, Kemalist seçkinlerce çerçevesi çizilen seküler kamusal alanın tektipçiliğinin tasfiye olması ve farklı kimliklerin görünürlüğüyle çoğulculaşmasını sağlamıştır.

5. SONUÇ

Modernliğin ve onunla birlikte sekülerizmin evrenselleşerek Batı dışı toplumları da etkisi altına alacağı ve böylece Weber'in "büyü bozumu" olarak nitelendirdiği şekliyle dinin sosyal hayat üzerindeki etkisinin giderek azalacağı ve yerini Aydınlanma düşüncesinin araçsal akli evrenselleştiren rasyonalizm ve pozitivizm öğretisine bırakacağı, sosyal hayatın bir bütün olarak bu çerçevede yeniden inşa edileceği varsayımı, modernleşme kuramcıları tarafından yaygın bir şekilde savunulmaktaydı. Bu varsayıma uymayan örnekler ise modernliğe karşı gericilik ve gelenekselliğe mahkum edilmekteydi. Özellikle İslam toplumlarına yönelik analizlerde bu yaklaşım genel kabul görmüştü. İslam ve siyaset arasındaki ilişki ise tartışmanın odağını teşkil etmekteydi. Tarihsel süreç içerisinde gelişen Şarkiyatçı literatürün de etkisi ile İslam ve siyaset arasındaki ilişkiye dair ortaya koyulan argümanlar, çoğunlukla "özcü" bir nitelik taşımaktaydı. Buna göre İslam, siyasetle kurduğu ilişki bağlamında diğer inanç sistemlerinden farklılaşmakta, maddi ve manevi olan arasında herhangi bir ayırım gözetmediğinden modern dünyanın seküler değerleri ve kurumları ile uyum içerisinde olamamaktadır. Burada İslam ve siyasetin ontolojik olarak bir bütün olduğuna dair güçlü bir özcü yaklaşım söz konusudur. Bu yaklaşım, 1970'lerde İslamcılığın ortaya çıkışı ve 1990'larda yaşadığı dönüşümü açıklamakta başarısız olmuştur. Öncelikle İslam toplumlarını yekpare bir şekilde ele aldığından farklı İslamcılıkların ve İslamcılık içerisinde farklı amaç, strateji ve eğilimlere sahip aktörlerin olabileceği gerçeğini göz ardı etmiştir. İslamcılığın ortaya çıkışını, İslam ve siyaset arasında kurduğu ontolojik ilişkiye indirgemiş ve fundamentalist bir hareket olarak ele almıştır. İslamcılığın ortaya çıkışı üzerinde etkili olabilecek siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel etmenleri büyük ölçüde dikkate almamıştır.

İslamcılığın salt siyasal aktörlerin amaç ve stratejilerine indirgenmesi ve İslamcılığın başarı ve başarısızlığı, iflas ve dönüşümünün bu bağlam dahilinde ele alınması bir başka önemli sorundur. Burada İslamcılığın siyasal alan dışında ve siyasal olarak ifade

olunmayan burjuvazi ve entelektüeller gibi toplumsal aktörlerce sosyal hayatın çeşitli yönlerine dair öne sürülen iddialar, analiz konusu edilmemiştir. İslam'ın tek bir yorumu olabileceği, dolayısıyla İslamcılığın da yekpare bir yapı arz ettiği gibi özcü yaklaşımlar, İslam toplumları arasındaki siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel farklılıkların İslamcılığın şekillenmesinde ve farklı İslamcılıkların ortaya çıkmasında etkili olabileceğini yadsımaktadır.

Modernliğin değer ve kurumlarının Batı'nın bağlamsallığı dahilinde geliştiği, zamanla nesnellik ve evrensellik atfedilerek Batı dışı toplumları da etkisine altına aldığı bir gerçek olmakla birlikte, modernleşme kuramcılarının varsayımlarının aksine modernliğin Batı dışı toplumlarda Batı tarzı modernleşme ile benzer süreçler izlemediği ve her toplumun kendi bağlamsallığı dahilinde farklı görünümler kazandığı bu çalışmanın vardığı temel sonuçlardan biridir. Buna göre modernlik/modernleşme süreçleri benzer değer ve kurumları vaz etse de, bu değer ve kurumların etkileşim içerisine girdiği toplumsal ve tarihsel bağlamsallıklar farklı çıktılar ortaya çıkarmıştır. Burada Eisenstadt'ın dediği gibi “çoklu-moderniteler”den söz edilebilir.

Batı dışı toplumların modernleşmesine gösterilebilecek en önemli örneklerden biri olarak Osmanlı-Türk modernleşmesi de, Batı'dan oldukça farklı bir modernleşme sürecini deneyimlemiştir. Nitekim burada modernleşme Batılılaşma terimi ile ifade edilmiştir. Modernliği kendi tarihsel ve toplumsal bağlamsallığının dışında dışsal bir süreç olarak deneyimleyen Osmanlı/Türk toplumunda, modernliğe dair “zayıf tarihsellik”ten söz edilebilir. Böylece Batılılaşmaya özgülünen modernleşme, toplumun merkezinde yer alan siyasal/bürokratik seçkinlerin toplumun geri kalanını yukarıdan-aşağıya dönüştürmeyi amaç edindiği bir medenileştirme projesine dönüşür. Özellikle cumhuriyet sonrası dönemde Kemalist seçkinler, toplumun gündelik hayatına ve tahayyüllerine ilişkin ürettikleri politikalarla medenileştirme projesini olağanca hızıyla uygulamışlardır. Medeni olan Batılı olduğundan Batılı gibi giyinmek, yemek ve içmek, davranmak, tüketmek, düşünmek, inanmak, vd. doğru ve iyi olanı temsil eder hale gelmiştir.

Tam da bu noktada Kemalist modernleşmenin, üzerinde durduğu, sorguladığı, dönüştürmeyi ve tasfiye etmeyi amaçladığı husus, dindir. Özellikle İslam gibi sosyal hayatın tüm yönlerini kuşatan, cumhuriyet öncesi rejimin siyasal ve hukuki düzeninin

meşruiyet kaynağı, bireylerin gündelik hayatında ve toplumsal tahayyüllerinde, kimliklerinde öncelikle belirleyici olan bir din, Batılaşma/medenileşme projesi açısından temel sorunsalı teşkil etmiştir.

Bu çalışmada Kemalist modernleşmenin Batı tarzı modernleşmeden farklılaştığı, en önemli hususlardan biri olarak din-devlet ilişkilerine yönelik benimsediği politikaların altı çizilmiştir. Türkiye’de uygulanan laisizm/sekülerizmin temel olarak Batılı muadillerinden farklılaştığı, bu nedenle Türkiye’de dinin siyasal ve toplumsal rolüne ilişkin politikaların ne şekilde adlandırılacağı sorunu gündeme getirilmiştir. Buna göre din ve devletin kurumsal olarak birbirinden ayrışmasını ve sınırları verili kendi özerk alanları içerisinde faaliyet göstermesini ifade eden Fransız tipi laiklik ile Türk laisizmi birbirine benzer kabul edilse de, Türkiye’de uygulanan laisizm, dinin özerk bir kurumsal yapıya sahip olmasına olanak tanımamış, Diyanet İşleri Başkanlığı gibi merkezi bürokratik bir örgüt ile dini devletin kontrolüne terk etmiştir. Esasen bu uygulama, Osmanlı’dan devralınmıştır. Bu bağlamda Türk laisizmi, bir yandan dini merkezin meşruiyet kaynağı olmaktan çıkarmış, merkezdeki kurumsal gücünü büyük ölçüde tasfiye etmiş ancak ona devletten özerk bir kurumsallaşma olanağı tanımayarak, merkezi bürokratik yapılanma içerisinde devlet kontrolüne almıştır. Bu nedenle Türkiye’deki deneyim, sekülerist ve sekülerist olmayan eğilimleri bir arada bulunduran laisizm olarak karşımıza çıkmaktadır.

Batı modernliği kendi tarihsel ve toplumsal, sosyo-ekonomik/sınıfsal iç çelişkilerinin/çatışmalarının bir ürünü olarak ortaya çıkmış ve Batı’nın ana sosyal bölünmesi sınıfsal bir yapı arz etmiştir. Bundan farklı olarak Osmanlı-Türk modernleşmesinin ayırt edici özelliği, sosyal bölünmenin kültürel düzlemde yaşanmakta oluşudur. Bu nedenle bu çalışmada, Türkiye’de siyasetin ve bir bütün olarak toplumsal iktidar ilişkilerinin sosyo-ekonomik/sınıfsal bir ayrışmadan ziyade Şerif Mardin’in belirttiği şekliyle kültür, değer ve semboller üzerinden ayrışan merkez ve çevre tarafından belirlendiği savunulmuştur. Merkez ve çevre, sosyo-ekonomik/sınıfsal bir ayrışmaya işaret etmekten çok kültürel bir ayrışmaya işaret ettiğinden merkez ve çevrede konumlanan toplumsal grupları sınıf kavramı ile tanımlamak yerine Pierre Bourdieu’nun yaşam biçimlerini esas alan habitus kavramı ile tanımlama tercihine gidilmiştir.

Çalışmanın ikinci bölümünde 1970’lerde Müslüman toplumlardaki modernleşme deneyimlerine ve modernist seçkinlere karşı ortaya çıkan İslamcılık ve İslamcı karşı-seçkinler konu edinilmiştir. Burada öncelikli olarak İslamcılığın, tanımlanma ve karakteristiğine ilişkin bir takım hususlar üzerinde durulmuştur. Buna göre İslamcılığı, modernlik karşıtı, gelenekselci ve gerici olarak nitelendirerek fundamentalist olarak tanımlayan yaklaşımlara karşı çıkılmıştır. Özellikle İslamcılığa dair, İslam’ın metinsel kaynakları üzerinden özcü bir yaklaşımla homojen, şiddet eğilimli, siyaset odaklı açıklamalar sorguya tabi tutulmuştur. Buna karşı olarak İslamcılığın çok-boyutlu, çok-aktörlü, çok-eğilimli, farklı tarihsel ve toplumsal bağlamsallıklar taşıyan bir sosyal hareket olduğu tezi savunulmuştur.

Her ne kadar İslamcılığa dair açıklamalarda İslamcılığın modernlik karşıtı olduğu tezi ön plana çıksa da, sosyolojik tabanı göz önüne alındığında İslamcılık modernliğin bir ürünüdür. Özellikle İslamcı karşı-seçkinlerin profili bu gerçeği gözler önüne sermektedir. İslamcı hareketlerin seçkinleri, geleneksel ulema ya da kırsal kesimlerden ziyade modern eğitim kurumlarında yetişmiş öğrenci ve profesyonel meslek sahibi orta-sınıflardan oluşmaktadır. Diğer yandan İslamcılık, İslam’ın geleneksel yorumlarına, kurumlarına ve ulemaya geliştirdiği eleştirelilik ile geleneksellikten ayrılmaktadır. Bu yönleriyle İslamcılık, modern dünyada Müslümanların karşılaştığı modern sorunlara yönelik İslam’ın metinsel kaynakları, Kuran ve Sünnet üzerinden çözüm arayan bir ideolojidir. Modernliğin bir ürünü olduğundan İslam’a yönelik yaklaşımını da geleneksel yorumlardan ziyade modernlik şekillendirmektedir.

İslamcılık esas olarak Batı modernliğinin evrenselleştirilmesine, Müslüman toplumlarda modernleşmenin Batılılaşma ile özdeşleştirilmesine, dolayısıyla sekülerizm ve seküler kimlik ile İslam’ın sosyal hayattan tasfiye edilmesine karşıdır. Bu yönüyle modernliğin postmodern eleştirisinden derin bir şekilde etkilenmiştir. İslam’ı Müslümanlar açısından benimsenmesi gereken modern bir kimlik olarak ortaya koyar, tikellik/otantiklik iddiası ile Batı’nın evrenselliğini yapı-bozumuna uğratar.

Bu çalışmada İslamcılığın temelde çok boyutlu bir fenomen olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Buna göre modern devletlerin ulusal sınırlar dahilinde İslam toplumlarını böldüğü gerçeğinden hareketle, İslamcılığın faaliyet gösterdiği siyasal ve toplumsal

bağlamsallıklara göre çeşitlendiği iddia edilmiştir. Bu iddia bir adım daha ileri götürülerek aynı siyasal ve toplumsal bağlamsallık dahilinde faaliyet gösteren bir İslamcılığın dahi kendi içerisinde farklı eğilimlere, amaç ve stratejilere sahip aktörleri bünyesinde barındırdığı ileri sürülmüştür. Böylesi çok-boyutlu, çok-aktörlü bir fenomeni açıklamak adına sadece sosyal hareketler kuramının sunduğu izleğin yardımcı olabileceği savunulmuştur. Sosyal hareketler kuramı özelinde de kültür analizine yoğunlaşan yeni sosyal hareketler kuramının büyük ölçüde İslamcılığın karakteristikleri ile uyum içerisinde olduğu iddia edilmiştir.

Özet olarak, İslamcılık Müslümanları modern zamanlarla tanıştırır, fakat aynı zamanda şimdiki zamanın sınırlarını ve modernliğin geçici, uçucu tabiatını açığa çıkarır. İslamcılık dinin hep süregelmişliğini ve sonsuzluğun öbür dünyaya ilişkin anlamını hatırlatır. Müslümanların modern dünyadan çekilmek yerine, kolektif ve eleştirel olarak dünyevi işlere katılımını mümkün kılar.

Türkiye’de İslamcılığın ilk İslamcı siyasal parti MNP’nin kurulmasını takip eden süreçte, özellikle 1980’li ve 1990’lı yıllarda siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel alanlardaki gelişimini, İslamcı siyasal parti RP’nin iktidar oluşunu ve ardından 28 Şubat süreci ile rejimin yerleşik güçlerince iktidardan uzaklaştırılmasını ve siyasal İslam’ın kendi içerisinde yenilikçiler ve gelenekçiler olmak üzere parçalanmasını, yenilikçi kanadın kimlik, ideoloji ve söyleminde dönüşüme giderek Ak Parti ile 2002 yılında iktidar oluşunu ve o günden bugüne iktidarını muhafaza etmesini konu edinen çalışmanın üçüncü bölümünde, esas olarak Türkiye’de İslamcılığın gelişimi ve kendi içerisinde geçirdiği dönüşümü açıklamak adına salt İslamcılığın siyasal aktörlerinin amaç, strateji ve eylemleri üzerinden yapılan analizlerinin yetersiz olacağı iddia edilmiştir. Bu çalışmanın vardığı genel nihai sonuçlardan biri, İslamcılığın siyasal hedef ve stratejilere, siyasal parti ve aktörlere, siyasal İslam’a indirgenemez, çok daha kompleks bir sosyal hareket olduğudur. Bununla ilişkili olarak Türkiye’de İslamcılığı açıklamak için öncelikle İslamcılığın farklı eğilimlere sahip sosyal aktörleri bünyesinde barındırdığı gerçeğinin, anlaşılmasının zorunlu olduğu ileri sürülmüştür.

Bu noktada Pierre Bourdieu’nun yaşam biçimlerini merkeze alan ve sınıf kavramının iktisadi indirgemeciliğini aşarak kültürü de kapsayan habitus kavramı ve habitusun işlev gördüğü toplumsal ortamın yapısını belirleyen alan kavramı kullanılmıştır. Bu iki

kavram, Türkiye’de tarihsel sosyal bölünme merkez-çevre üzerine uygulanmıştır. Buna göre merkezde yer alan Kemalist seçkinler, seküler habitusları ile toplumsal hayattaki çeşitli alanlarda; iktidar, ekonomi, entelijansiya, vd. hakim konumdadırlar. Kemalistler, hakim oldukları alanların her birinin özgün sermayesi –ekonomi alanında ekonomik sermaye, entelijansiyada kültürel sermaye- üzerinde üretim ve dağıtım tekeline sahiptir. Nilüfer Göle’nin kavramsallaştırması ile İslamcıların karşı-seçkinler olarak ortaya çıkmasının ardından İslamcılar da İslami habituslarını, Kemalist seçkinlerin hakim oldukları bu alanlarda hakim kılmaya çalışmaktadırlar. İslamcılar, kendi İslami habitusları ile bu alanlara girdiklerinde alanlara hakim olanlar ile mücadele içerisine girmektedirler. İslamcı siyasal aktörler, siyasal partiler vasıtasıyla iktidar alanını ele geçirme mücadelesi verirken; İslami burjuvazi, ekonomi alanında mücadele vermektedir ki bu mücadeleye örnek, İstanbul merkezli seküler yaşam biçimine sahip büyük sermayenin temsilcisi TÜSİAD ile Anadolulu, çoğunluğu İslami yaşam biçimine sahip küçük ve orta ölçekli sermayenin temsilcisi MÜSİAD arasındaki ekonomik kaynakların dağılımına dair var olan çatışmadır. Toplumsal alanlarda aktörler arasında sürdürülen mücadelede Bourdieu, aktörlerin benimseyebilecekleri üç tip stratejiden söz eder. Bunlar; koruma, takip ve alt-üst etme stratejileridir. Koruma, alandaki baskın grubun kendi hakimiyetini muhafaza etme stratejisi iken; alt-üst etme, alan yeni giren aktör/grubun alandaki baskın grubun hakimiyetini sarsma stratejisidir. Son strateji olarak takip, alana alt-üst etme stratejisi ile giren grubun alanın baskın grubunu içselleştirmesidir. Türkiye’de İslamcılığın dönüşümünden söz edilecekse, İslamcı aktörlerin alt-üst etme ve kendi habituslarını hakim kılma stratejisi ile girdikleri toplumsal alanlardaki dönüşümleri ve baskın grubu takip etmeleri dikkate alınmalıdır.

Bu çalışmada İslamcılığın dönüşümü, farklı eğilimlere sahip İslamcıların stratejilerinde yaşanan dönüşüm bağlamında ele alınmıştır. İslamcılığın dönüşümünü ya da iflasını, Ak Parti’ye, daha özelde Ak Parti’nin muhafazakâr-demokrat kimliği, programı ve seçim beyannamelerine özgüleyen açıklamaların yetersizliği ortaya koyulmuştur. Ak Parti, İslamcılığın dönüşümü ya da iflasının müsebbibi değil, sonucu olarak ele alınmıştır. Buna göre Ak Parti, 1990’lı yıllarda İslamcı aktörler; burjuvazi ve entelektüellerin geçirdiği dönüşümün bir sonucudur. Dolayısıyla İslamcılık bir dönüşüm geçirmişse, buna ne Ak Parti’nin muhafazakâr-demokrat kimliği, programı

ve beyannameleri ne de siyasal kadrolarının söylemi öncül olmuştur. Bundan ziyade Ak Parti, İslamcı sosyal aktörlerin geçirdiği dönüşümün siyasal temsilciliğini üstlenmiştir. İslamcılığın terk edilmesi ve muhafazakâr-demokrat kimliğin benimsenmesi ve böylece rejimin yerleşik güçlerine karşı “tek taraflı” ateşkes ilanı, İslamcı sosyal aktörlerin arzusunun bir sonucudur.

Bununla birlikte İslamcılığın siyasal iddialarının geri plana itilmesi, İslamcılığın iflas ettiği şeklinde okunmamalıdır. Çünkü İslamcılık, siyasal hedeflerin ötesinde medeniyet dönüşümünü, toplumsal alanın İslamizasyonunu amaçlayan bir harekettir. Bu amaç, bugün dahi toplumsalın derinliklerinde olağanca hızıyla gerçekleşmektedir. Gündelik hayatta dinselilik artış göstermekte, İslami değer ve semboller yeniden referans kaynağı olmaktadır, ancak göz ardı edilmemesi gereken bir ayrıntıyla; modern görünümüler kazanarak. Seküler olana karşı İslami olan, modern bir öze sahip olarak gündelik hayatta gün geçtikçe daha fazla görünürlük ve meşruiyet kazanmaktadır. Bugün servet edinme ve harcama biçimlerinden, moda, mimariye, eğlenceye, tatile kadar modern bir öze sahip pek çok husus İslami bir formda karşımıza çıkmaktadır. Bunun gündelik hayatta en dikkat çeken, tesettür modasıdır. Bugün İstanbul gibi bir metropolün cadde ve sokaklarında, otobüs duraklarında, metro istasyonlarındaki reklam panolarını İslami kesimin kadınlarına hitap eden ünlü başörtüsü/turban markalarının afişleri süslemektedir. Bu afişlerle ürünlerinin reklamını yapan tesettür giyim markaları, moda ve reklam sektörünün kendi iç değerlerine uygun olarak kadın bedenini metalaştırmaktadır. Böylece İslami kimliğin kamusal alanda görünürlük ve tanınma mücadelesinin en önemli sembollerinden başörtüsü, moda imgesi haline gelmektedir. Başörtüsü/tesettür ve bir bütün olarak kadın bedeninin ve kadın-erkek ilişkilerinin ahlaki kontrolü, İslamcılığın modern-seküler evrensellik karşısındaki tikellik iddiasının en önemli savlarındandır.⁶⁵⁶

⁶⁵⁶ Tesettürün metalaşması ve İslami giyim/moda endüstrisinin gelişimini açıklamak adına saha araştırması ile desteklenen bir çalışma için bkz. Banu Gökarıksel ve Anna Secor, “Between Fashion and Tesettür: Marketing and Consuming Women’s Islamic Dress”, *Journal of Middle East Women’s Studies* 6, sayı 3 (Sonbahar 2010): 118-148. Özde tesettürün ve bir bütün olarak İslami kamusal alanın ve gündelik yaşam biçiminin modern görünümüler kazanmasına dair, İslami moda dergisi üzerinden yapılan bir çalışma için bkz. N. Gamze Toksoy ve Esra Kaya Erdoğan, “Geçmişle bugünün mübadelesi, gelenekle modernin müzakeresi bağlamında İslami modanın dergisi: Âlâ”, *Toplum ve Bilim*, sayı 130 (2014): 155-175. Bu derginin yayınladığı sayıların kapaklarında tesettürlü kadınları görselleştirme biçimleri, İslami kesimde tartışmalara neden olmuştur. Derginin Eylül 2014 sayısında kullandığı kapak, İslamcı entelektüellerden İsmail Kılıçarslan’ın bir yazısında ağır şekilde eleştirilmiştir. Bu yazıda Kılıçarslan dergiyi şu şekilde tanımlamaktadır: “Derginin eylül sayısının kapağında kirpikleri yaklaşık 1,5 kilometre, kaşları kalemle çizilmiş, parlak kırmızı tondaki ruju göz alan Ellinor Jansson isimli bir abla var. Elbisesi, küpesi, çantası, yüzüğü, elbisesinin üzerinde adına ne dendiğini bilmediğim yelek benzeri ‘şık parça’sı çok hoş.

Postmodern dünyada Aydınlanma düşüncesi üzerine temellenen Avrupa merkezli “evrensellik”, çok-kültürcülüğün saldırıları altında evrensellik atfedilen, olumlanan değer kümesi olmaktan çıkmakta ve Batı’ya özgülenerik tikelliği itilmektedir. Böylece evrensellik iddiasında bulunabilecek bir değerler sisteminin yokluğunda –nitekim postmodern düşünce evrensellik benzeri tüm üst-anlatıları reddetmektedir- dünya yeni toplulukların birbirleri ile yarışan tikel kimlik iddialarına sahne olmaktadır. Bu noktada Ernesto Laclau, önemli bir saptama yaparak birbirleri ile yarış içerisinde olan tikelliklerin iki zıt ama simetrik tehditle karşı karşıya olduklarını söyler. “Eğer kimliğini, o *momentte*, *olduğu gibi* savunmaya çalışırsa, grubun topluluk içindeki yeri hakim grupların dayattığı bir dışlama sistemi tarafından tanımlandığı için, grup, kendini, ebediyyen marjinalleştirilmiş ve gettolaşmış bir varoluşa mahkum edecektir. Kültürel değerleri, kurulu düzen tarafından kolaylıkla ‘folklor’ olarak ‘düzeltilecektir’. Yok eğer, topluluk içerisindeki yerini değiştirmek, itildiği marjinallik halinden kurtulmak için mücadele ederse, onu halihazır kimliğini tanımlayan sınırların ötesine taşıyacak birçok siyasal inisiyatifle uğraşmak-örneğin, mevcut kurumlar dahilinde çeşitli mücadelelere girmek- zorunda kalacaktır. Ancak bu kurumlar ideolojik ve kültürel olarak hakim gruplar tarafından yoğurulduğu için, bu kez de tikellik iddiasında olduğu kimliğini yitirme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır.”⁶⁵⁷

Burada tikellik iddiasında bulunan İslami kimlik ile modernlik arasında bir melezleşmeden söz edebiliriz. Özde modern, formda ise İslami olan bu melezleşme, İslamcılığın dönüşümünün de kilit noktasını oluşturmaktadır.

Buraya kadar sorun yok. Ortalama bir ‘kadın’ dergisinin ortalama bir kapağı. Seküler dünyanın seküler kadınına ‘parasıyla mutluluk pazarlayan’ dergilerden biri anlayacağınız. Sorun, boynu ve hatta boynunun bir miktar altı olduğu gibi görünen kapaktaki ablamızın başında bir “türban”ın sarılı olması. Bu şık kombin, bir türbanla tamamlanmış. Zaten *Âlâ* dergisi de genel olarak ‘türbanlı ablaların stil sahibi olması’ için çıkan bir dergi.” İsmail Kılıçarslan, “Pek Âlâ değil, hatta gayetle çirkin!”, *Yeni Şafak*, 02 Eylül 2014.

⁶⁵⁷ Ernesto Laclau, *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, çev. Ertuğrul Başer (İstanbul: Birikim, 2012): 24.

KAYNAKÇA

“ ‘Kanlı mı kansız mı’ dedi asker korktu”, *Milliyet*, 14 Temmuz 2012, <http://www.milliyet.com.tr/> (Erişim tarihi: 21.04.2015).

“411 El Kaosa Kalktı”, *Hürriyet*, 10 Şubat 2008.

“AKP’nin Yeni Zarfı”, *Radikal*, 26 Aralık 2003, <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=100157> (Erişim tarihi: 15.03.2015).

“Banka Müdürünün Evindeki Ayakkabı Kutusunda 4,5 Milyon Dolar”, *Hürriyet*, 18 Aralık 2013.

“Başbakan’dan ‘türban’ çıkışı”, *Hürriyet*, 14 Ocak 2008, <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/8024104.asp> (30.05.2015).

“Başörtülü milletvekilleri mecliste”, *NTVMSNBC*, 31 Ekim 2013, <http://www.ntv.com.tr/> (Erişim tarihi: 21.03.2015).

“Başörtüsü yasağı resmen bitti And kalktı”, *Yeni Şafak*, 07 Ekim 2013, <http://www.yenisafak.com.tr/> (Erişim tarihi: 21.04.2015).

“Cemaat devlete sızmış, buna kargalar güler”, *NTVMSNBC*, 20 Şubat 2012.

“Dindarlık kisvesiyle taşeronluk yapılıyor”, *Akşam*, 23 Aralık 2013.

“Erbakan Kanlı Konuştu”, *Milliyet*, 14 Nisan 1994, <http://gazetearsivi.milliyet.com.tr/> (Erişim tarihi: 21.04.2015).

“İşte gözüaltına alınan isimler”, *Habertürk*, 17 Aralık 2013.

“Kronoloji: 28 Şubat’a giden yol”, *ALJAZEERA TURK*, 27 Aralık 2013, <http://www.aljazeera.com.tr/kronoloji/kronoloji-28-subata-giden-yol> (Erişim tarihi: 19.05.2015).

“Müslümanlar ‘Protestanlaşıyor’ mu?”, *Yeni Aktüel*, Eylül 2005.

“Şeyhlere Konuttan Öğüt”, *Radikal*, 12 Ocak 1997.

“Tarikat Saltanatı”, *Hürriyet*, 12 Ocak 1997.

“Tarikat Şeyhleri Başbakanlıkta”, *Milliyet*, 12 Ocak 1997.

“Türban Düzenlemesi İptal Edildi”, *NTVMSNBC*, 05 Haziran 2008, arsiv.ntv.com.tr/news/449024.asp (Erişim tarihi: 20.03.2015).

“TÜSİAD Kurucular Protokolü”, *TÜSİAD*, 2 Nisan 1971, <http://www.tusiad.org.tr/tusiad/kurucular-protokolu/> (Erişim tarihi: 08. 04. 2015).

“Yeşil Sermaye Doğu’da Yayılıyor”, *Cumhuriyet*, 12 Nisan 1997.

“Yolsuzluk operasyonunda 24 kişi tutuklandı”, *Hürriyet*, 21 Aralık 2013.

Abalı, Osman, “Dershanelerin kapatılması ve eğitimin geleceğindeki kaos”, *Zaman*, 06 Aralık 2013.

Abrahamian, Ervand, “Ali Shari’ati: Ideologue of the Iranian Revolution”, *MERIP Reports*, sayı 102 (Ocak 1982): 24-28.

Abu Rabi, Ibrahim M. (ed), *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (Albany: State University of New York Press, 1996).

Abu Rabi, Ibrahim M. (ed), *Contemporary Arab Reader on Political Islam* (London: Pluto Press, 2010).

Acar, Feride, “Türkiye’de İslamcı Hareket ve Kadın: Kadın Dergileri ve Bir Grup Üniversite Öğrencisi Üzerinde Bir İnceleme”, *1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, ed. Şirin Tekeli (İstanbul: İletişim, 2011): 73-90.

Adams, Charles J., “Mawdudi and the Islamic State”, *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1983).

Ahmad, Feroz, “Politics and Islam in Modern Turkey”, *Middle Eastern Studies* 27, sayı 1 (1991): 3-21.

Ahmad, Feroz, *The Making of Modern Turkey* (London and New York: Routledge, 1993).

Ahmed, Akbar S., *Postmodernizm ve İslam*, çev. Osman Ç. Deniztekin (İstanbul: Cep Kitapları, 1995).

Ahmed, Leila, *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence from the Middle East to America* (New Haven ve London: Yale University Press, 2011).

Ak Parti, *Herşey Türkiye İçin* (2002).

Ak Parti, *Kalkınma ve Demokratikleşme Programı* (Ankara, 2002).

Ak Parti, *2023 Siyasi Vizyonu: Siyaset, Toplum, Dünya* (Eylül 2012).

Akdoğan, Yalçın, “Muhafazakar-Demokrat Siyasal Kimliğin Önemi ve Siyasal İslamcılıktan Farkı”, *Ak Parti: Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri*, ed. Hakan Yavuz (İstanbul: Kitap, 2010): 59-96.

Aktaş, Cihan, *Tesettür ve Toplum: Başörtülü Öğrencilerin Toplumsal Kökeni Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Nehir, 1991).

Aktay, Yasin, “İslamcılıktaki Muhafazakar Bakiye”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık 5*, ed. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim, 2006): 346-360.

Aktay, Yasin, *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı: İslam Protestanlığı ve Alevilik* (İstanbul: İletişim, 2011).

Alatlı, Alev, “İçtihat ve Feminizm-1”, *Zaman*, 20 Mayıs 2005, <http://www.alevalatli.com.tr/makale.asp?s=detay&ID=125> (Erişim tarihi:26.03.2015).

Al-Azmeh, Aziz, *İslamlar ve Moderniteler*, çev. Elçin Gen (İstanbul: İletişim, 2003).

Ali, Zahra (ed.), *İslami Feminizmler*, çev. Öykü Elitez (İstanbul: İletişim, 2014).

Anayasa Mahkemesi, *Anayasa Mahkemesi Kararlar Dergisi*, sayı 9, İkinci Tıpkı Basım (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1991).

Anayasa Mahkemesi, *Anayasa Mahkemesi Kararlar Dergisi*, sayı 34, cilt 2 (Ankara: Gazi Üniveristesi İletişim Fakültesi Basımevi, 1999).

Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, çev. İskender Savaşır (İstanbul: Metis, 2009).

Appleby R. Scott ve Marty, Martin E., “Fundamentalism”, *Foreign Policy*, sayı 128 (2002): 16-22.

Aras, Bülent ve Çaha, Ömer, “Fethullah Gülen and His Liberal ‘Turkish Islam’

Movement”, *The Middle East Review of International Affairs* 4, sayı 4 (Aralık 2000): 30-42.

Aras, Bülent, “The Future of Liberal Islam”, *Symposium*, sayı 36 (2004).

Arat, Yeşim, *Rethinking Islam and Liberal Democracy: Islamist Women in Turkish Politics* (New York: State University of New York Press, 2005).

Arat, Yeşim, “Feminizm ve İslam: Kadın ve Aile Dergisinin Düşündürdükleri”, *1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar*, ed. Şirin Tekeli (İstanbul: İletişim, 2011): 91-102.

Arat, Zehra F., “Turkish Women and the Republican Reconstruction of Tradition”, *Reconstructing Gender in Middle East: Tradition, Identity, and Power*, ed. Fatma Müge Göçek ve Shiva Balaghi (New York: Columbia University Press, 1994): 57-80.

Arat, Zehra F., “Kemalizm ve Türk Kadını”, *75. Yılda Kadınlar ve Erkekler*, ed. A. Berktaç Hacımirzaoğlu (İstanbul: Tarih Vakfı, 1998): 51-58.

Armstrong, Karen, *The Battle for God* (New York: Ballantine Book, 2000).

Asad, Talal, *Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, çev. F. Burak Aydar (İstanbul: Metis, 2007).

Ayoob, Mohammed, *The Third World Security Predicament: State Making, Regional Conflict, and the International System* (Boulder: Lynne Rienner, 1995).

Ayoob, Mohammed, “Political Islam: Image and Reality”, *World Policy Journal* 21, sayı 3 (2004): 1-14.

Ayoob, Mohammed, *The Many Faces of Political Islam: Religion and Politics in the Muslim World* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 2011).

Badran, Margot, “Islamic Feminism: What’s in a Name?”, *Al-Ahram Weekly Online*, sayı 569 (Ocak 2002).

Badran, Margot, “Understanding Islam, Islamism, and Islamic Feminism”, *Journal of Women’s History* 13, sayı 1 (Bahar 2001): 47-52.

Barlas, Asma, “Müslüman Kadınlar ve Baskı: Kuran’dan Yola Çıkan Özgürlük Okuması”, *İslâmî Feminizmler*, ed. Zahra Ali, çev. Öykü Elitez (İstanbul: İletişim, 2014): 65-87.

Bayat, Asef, “Shariati and Marx: A Critique of an ‘Islamic’ Critique of Marxism”, *Alif: Journal of Comparative Politics*, sayı 10 (1990): 19-41.

Bayat, Asef, “Islamism and Social Movement Theory”, *Third World Quarterly* 26, sayı 6 (2005): 891-908.

Bayat, Asef, “Post-İslamcılık Nedir?”, çev. Fatih Peyma, *Dipnot*, sayı 11-12 (2012-2013): 105-110.

Beki, Akif, “MUSIAD: Proving that business and faith do mix”, Ali Bayramoğlu ile söyleşi, *Turkish Daily News*, 7 Haziran 1996, <http://www.hurriyetdailynews.com> (Erişim tarihi: 07.04.2015)

Benli, Fatma, *1964-2011 Türkiye’de ve Dünyada Başörtüsü Yasağı Kronolojisi* (İstanbul: MAZLUMDER, 2011).

Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey* (London: Hurst and Company, 1998).

Berkes, Niyazi, *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, ed. A. Kuyaş (İstanbul: Yapı Kredi, 2012).

Berman, Sheri, “Islamism, Revolution, and Civil Society”, *Perspectives on Politics I*, sayı 2 (2003): 257-272.

Binder, Leonard, “Oryantalizmin Yapıçözümü”, *Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm*, ed. Abdullah Topçuoğlu ve Yasin Aktay (İstanbul: Vadi, 1999): 170-224.

Birtek, Faruk ve Toprak, Binnaz, “Conflictual Agendas of Neo-liberal Reconstruction and the Rise of Islamic Politics in Turkey: The Hazards of Rewriting Modernity”, *Praxis International*, sayı 13 (1993): 192-212.

Bora, Tanıl ve Erdoğan, Necmi, “Biz, Anadolu’nun Bağrı Yanık Çocukları... Muhafazakar Popülizm”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Muhafazakarlık 5*, ed. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim, 2006): 632-644.

Bora, Tanıl, “2002 Seçimi ve Siyasi Güzergah Problemleri”, *Birikim*, sayı 163-164, (Kasım-Aralık 2002): 29-35.

Bora, Tanıl, *Türk Sağının Üç Hali: Milliyetçilik, Muhafazakarlık, İslamcılık* (İstanbul: Birikim, 2014).

Bourdieu, Pierre ve Wacquant, Loic, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, çev. Nazlı Ökten (İstanbul: İletişim, 2014).

Bourdieu, Pierre, *Outline of a Theory of Practice*, çev. Richard Nice, (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

Bourdieu, Pierre, *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, çev. Richard Nice (London: Harvard University Press, 1984).

Bourdieu, Pierre, “Towards a Theory of Practice”, *Intellectuals, Universities and the State in Western Modern Societies*, ed. Roy Eyerman, Lennert G. Svensson ve Thomas Soderqvist (California: University of California Press, 1987).

Bourdieu, Pierre, *Sociology in Question*, çev. Richard Nice (California: Sage, 1993).

Bourdieu, Pierre, *The Field of Cultural Production: Essays on Art and Literature*, ed. Randal Johnson (Cambridge: Columbia University Press, 1993).

Bozkurt, Celil, “Siyasal İslam’ın ‘Muhafazakar Demokrat’ Söylemi ve Tarihsel Arka Planı”, *Köprü*, sayı 125 (Kış 2014).

Bromley, Simon, *Rethinking Middle East Politics*, (Austin: University of Texas Press, 1994).

Buğra, Ayşe, “Class, Culture, and State: An Analyses of Interest Representation by Two Turkish Business Associations”, *International Journal of Middle East Studies* 30, sayı 4 (Kasım 1998): 521-539.

Bulaç, Ali, “Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler”, *Birikim*, sayı 38-39 (Haziran-Temmuz 1992): 102-111.

Bulaç, Ali, “Sözleşme Temelinde Toplumsal Proje”, *Birikim*, sayı 40 (Ağustos 1992): 53-62.

Bulaç, Ali, “Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar-1”, *Birikim*, sayı 47 (Mart 1993): 40-46.

Bulaç, Ali, “Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar-2”, *Birikim*, sayı 48 (Nisan 1993): 48-58.

Bulaç, Ali, “Modern Devletin Totaliter ve Ulus Niteliği”, *Bilgi ve Hikmet*, sayı 3 (Yaz 1993): 9-15.

- Bulaç, Ali, *İslam ve Demokrasi: Teokrasi, Totaliterizm* (İstanbul: İz, 1995).
- Bulaç, Ali, *Modern Ulus Devlet* (İstanbul: İz, 1995).
- Bulaç, Ali, *Nuh'un Gemisine Binmek* (İstanbul: İz, 1995).
- Bulaç, Ali, *İslam ve Fundamentalizm* (İstanbul: İz, 1997).
- Bulaç, Ali, *Din ve Modernizm* (İstanbul: Yeni Akademi Yay., 2006).
- Bulaç, Ali, "İslamcılık Nedir?", *Zaman*, 21 Temmuz 2012.
- Bulaç, Ali, "Ak Parti ve İslamcılık-1", *Zaman*, 07 Ağustos 2014.
- Bulaç, Ali, *Din ve Siyaset* (İstanbul: İnkılap, 2014).
- Büyük Doğu Dergisi*, sayı 38 (8 Aralık 1950).
- Caporal, Bernard, *Kemalizmde ve Kemalizm Sonrasında Türk Kadını*, çev. Ercan Eyüboğlu (Ankara: Türkiye İş Bankası: 1982).
- Casanova, Jose, *Modern Dünyada Kamusal Dinler*, çev. M. Murat Şahin (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yay, 2014).
- Cindoğlu, Dilek, *Başörtüsü Yasağı ve Ayrımcılık: İş Hayatında Meslek Sahibi Başörtülü Kadınlar* (İstanbul: TESEV, Ekim 2010).
- Çağaptay, Soner, *Islam, Secularism and Nationalism in Modern Turkey: Who is Turk?* (London and New York: Routledge, 2006).
- Çağaptay, Soner, "Türklüğe Geçiş: Modern Türkiye'de Göç ve Din", *Vatandaşlık ve Etnik Çatışma Ulus-Devletin Sorgulanması*, ed. Haldun Gülalp, çev. Ebru Kılıç (İstanbul: Metis, 2007): 86-111.
- Çakır, Ruşen ve Sakallı, Semih, *100 Soruda Erdoğan X Gülen Savaşı* (İstanbul: Metis, 2014).
- Çakır, Ruşen, "Batılı Gözüyle Radikal İslam Geleneksel İslam 2", Alain Rousillon ile söyleşi, *Cumhuriyet*, 19 Haziran 1991.
- Çakır, Ruşen, "AKP Neydiler Ne Oldular? 1", Abdullah Gül ile söyleşi, *Vatan*, 28 Eylül 2003.
- Çakır, Ruşen, "AKP Neydiler Ne Oldular? 2", Bülent Arınç ile söyleşi, *Vatan*, 29 Eylül

2003.

Çakır, Ruşen, “AKP Neydiler Ne Oldular? 3”, Şerif Mardin ile söyleşi, *Vatan*, 30 Eylül 2003.

Çakır, Ruşen, “AKP Neydiler Ne Oldular? 7”, Murat Belge ile söyleşi, *Vatan*, 04 Ekim 2003.

Çakır, Ruşen, “AKP Neydiler Ne Oldular? 8”, Oliver Roy ile söyleşi, *Vatan*, 05 Ekim 2003.

Çakır, Ruşen, “AKP Neydiler Ne Oldular? 14”, Ümit Cizre ile söyleşi, *Vatan*, 11 Ekim 2003.

Çakır, Ruşen, “AKP Neydiler Ne Oldular? 15”, Ergün Yıldırım ile söyleşi, *Vatan*, 12 Ekim 2003.

Çakır, Ruşen, “AKP Neydiler Ne Oldular? 16”, Ali Yaşar Sarıbay ile söyleşi, *Vatan*, 13 Ekim 2003.

Çakır, Ruşen, “Milli Görüş Hareketi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6: İslamcılık*, ed. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim, 2005): 544-575.

Çakır, Ruşen, *Ayet ve Slogan* (İstanbul: Metis, 2014).

Çarkoğlu, Ali ve Toprak, Binnaz, *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset* (İstanbul: TESEV, 2006).

Çarkoğlu, Ali, “The Rise of the New Generation Pro-Islamists in Turkey: The Justice and Development Party Phenomenon in the November 2002 Elections in Turkey” *South European Society and Politics* 7, sayı 3 (2002): 123-156.

Çarkoğlu, Ali, “A New Electoral Victory for the ‘Pro-Islamists’ or the ‘New Centre-Right’? The Justice and Development Party Phenomenon in the July 2007 Parliamentary Elections in Turkey”, *South European Society and Politics* 12, sayı 4 (2007): 501-19.

Çayır, Kenan, “The Emergence of Turkey’s contemporary ‘Muslim Democrats’”, *Secular and Islamic Politics in Turkey*, ed. Ümit Cizre (London ve New York: Routledge, 2008): 62-79.

Çınar, Menderes, “İslâmî Ekonomi ve Refah’ın Adil Ekonomik Düzeni”, *Birikim*, sayı

59 (Mart 1994): 21-32.

Coşkun, Sezai, “Sezai Karakoç’un Şiirleri Üzerinde Edebiyat-Medeniyet-Coğrafya İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme”, *Turkish Studies* 5, sayı 1 (Kış 2010): 843-885.

Dağı, İhsan D., “Rethinking Human Rights, Democracy, and the West: Post-Islamist Intellectuals in Turkey”, *Critique: Critical Middle Eastern Studies* 13, sayı 2 (Yaz 2004): 135-151.

Daver, Bülent, *Türkiye Cumhuriyetinde Layiklik* (İstanbul: Ankara Üniversitesi SBF, 1955).

Davison, Andrew, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: İletişim, 1992).

Dede, Alper Y., *Islamism, State Control Over Religion and Social Identity: Turkey and Egypt*, Yayınlanmamış Doktora Tezi (Michigan: Western Michigan University Department of Political Science, 2008).

Dekmejian, R. Hrair, “The Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Crisis, Ethnic Conflict and the Search for Islamic Alternatives”, *The Middle East Journal* 34, sayı 1 (1980): 1-12.

Dekmejian, R. Hrair, “The Rise of Political Islam in Saudi Arabia”, *Middle East Journal* 48, sayı 4 (1994): 627-643.

Dekmejian, R. Hrair, *Islam in Revolution: Fundamentalism in the Arab World* (New York: Syracuse University Press 1995).

Demant, Peter R., *Islam vs. Islamism: The Dilemma of the Muslim World* (London: Praeger, 2006).

Demirel, Ahmet, *Birinci Mecliste Muhalefet: İkinci Grup* (İstanbul: İletişim, 2009).

Denoeux, Guilain, “The Forgotten Swamp: Navigating Political Islam”, *Middle East Policy* 9, sayı 2 (2002): 56-81.

Deutsch, Karl, “Social Mobilization and Political Development”, *American Political Science Review* 55, sayı 3 (1961): 493-514.

Dilipak, Abdurrahman, “Medine Sözleşmesi Üzerine Aykırı Düşünceler”, *Birikim*, sayı 43 (Kasım 1992): 26-28.

Donovan, Josephine, *Feminist Teori*, çev. Aksu Bora, Meltem A. Gevrek, Fevziye Sayılan (İstanbul: İletişim, 2015).

Dumanlı, Ekrem, “Dershaneler kapanır ama kapatılamaz!”, *Zaman*, 18 Kasım 2013.

Dumanlı, Ekrem, “Başbakan’a Açık Mektup [Tarihe Kısa Bir Not Düşmek İçin]”, *Zaman*, 06 Aralık 2013.

Dumont, Paul, “The Origins of Kemalist Ideology”, *Atatürk and the Modernization of Turkey*, ed. Jacob M. Landau (Colorado: Westview Press, 1984): 25-44.

Dumont, Paul, *Mustafa Kemal: Çağdaş Türkiye’nin Doğuşu*, çev. Zeki Çelikkol (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2005).

Duran, Burhanettin ve Yıldırım, Engin, “Islamism, Trade Unionism and Civil Society: The Case of Hak-İş Labour Confederation in Turkey”, *Middle Eastern Studies* 41, sayı 2 (2005): 227-247.

Duran, Burhanettin ve Çınar, Menderes, “The specific evolution of contemporary Political Islam in Turkey and its ‘difference’”, *Secular and Islamic Politics in Turkey: The making of the Justice and Development Party*, ed. Ümit Cizre (London ve New York: Routledge, 2008): 17-40.

Duran, Burhanettin ve Aydın, Cemil, “Competing Occidentalisms of Modern Islamist Thought: Necip Fazıl Kısakürek and Nurettin Topçu on Christianity, the West and Modernity”, *The Muslim World* 103 (Ekim 2013): 479-500.

Duran, Burhanettin, “The experience of Turkish Islamism: between transformation and impoverishment”, *Journal of Balkan and Near Eastern Studies* 12, sayı 1 (2010): 5-22.

Eickelman, Dale F. ve Piscatori, James, *Muslim Politics* (Princeton: Princeton University Press, 1996).

Eisenstadt, Shmuel N., *Fundamentalism, Secterianism, and Revolution: The Jacobin Dimension of Modernity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999).

Eisenstadt, Shmuel N., “Multiple Modernities,” *Daedalus* 129, sayı 1 (Ocak 2000): 1-29.

Eisenstadt, Shmuel N., *Modernleşme: Başkaldırı ve Değişim*, çev. Ufuk Coşkun

(Ankara: Doğubatu, 2007).

Elias, Norbert, *The Civilizing Process: Sociogenetic and Psychogenetic Investigations*, çev. Edmund Jephcott, ed. Eric Dunning, Johan Goudsblom ve Stephen Mennell (Malden ve Oxford: Blackwell Publishing, 2000).

Eligür, Banu, *The Mobilization of Political Islam in Turkey* (New York: Cambridge University Press, 2010).

Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought* (London: I.B.Tauris, 2005).

Engelhardt, *Tanzimat ve Türkiye*, çev. Ali Reşad (İstanbul: Kaknüs, 1999).

Erbakan, Necmettin, *Milli Görüş* (İstanbul: Dergah, 1975).

Erdoğan, Necmi, “Neo-Kemalizm, Organik Bunalım ve Hegemonya”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 2: Kemalizm*, ed. Ahmet İnsel (İstanbul: İletişim, 2002): 584-591.

ESI, *İslami Kalvinistler: Orta Anadolu’da Değişim ve Muhafazakarlık*, 19 Eylül 2005, http://www.esiweb.org/pdf/esi_document_id_70.pdf (Erişim tarihi: 09.04.2015).

Esposito, John L. ve Voll, John O., *Islam and Democracy* (New York: Oxford University Press, 1996).

Esposito, John L., *Islam and Politics* (New York: Syracuse University Press, 1998).

Esposito, John L., *The Islamic Threat: Myth or Reality?* (Oxford ve New York: Oxford University Press, 1999).

Frey, Frederick W., *The Turkish Political Elite* (Cambridge: The M.I.T. Press, 1965).

Geertz, Clifford, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (Chicago ve London: The University of Chicago Press, 1968).

Gellner, Ernest, *Postmodernism, Reason and Religion* (London ve New York: Routledge, 1992).

Gellner, Ernest, *Muslim Society* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995).

Genç, Özge ve İlhan, Ebru, *Başörtüsü Yasağına İlişkin Değerlendirme ve Öneriler* (İstanbul: TESEV, Nisan 2012).

Gerges, Fawaz, *The Far Enemy: Why Jihad Went Global* (New York: Cambridge

University Press, 2005).

Giddens, Anthony, *Sağ ve Solun Ötesinde Radikal Politikaların Geleceği*, çev. Müge Sözen ve Sabir Yücesoy (İstanbul: Metis, 2009).

Giddens, Anthony, *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*, çev. Ümit Tatlıcan (İstanbul: İletişim, 2010).

Giddens, Anthony, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil (İstanbul: Ayrıntı, 2014).

Gökalt, Ziya, *Türkçülüğün Esasları* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1970).

Gökarıksel, Banu ve McLarney, Ellen, “Introduction: Muslim Women, Consumer Capitalism, and the Islamic Culture Industry”, *Journal of Middle East Women's Studies* 6, sayı 3 (Sonbahar 2010): 1-18.

Gökarıksel, Banu ve Secor, Anna, “Between Fashion and Tesettür: Marketing and Consuming Women's Islamic Dress”, *Journal of Middle East Women's Studies* 6, sayı 3 (Sonbahar 2010): 118-148.

Göle, Nilüfer, “Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey”, *Civil Society in the Middle East 2*, ed. Augustus R. Norton (Leiden: Brill, 2001): 17-44.

Göle, Nilüfer, “Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter Elites”, *The Middle East Journal* 51, sayı 1 (1997): 46-58.

Göle, Nilüfer, *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine* (İstanbul: İletişim, 2011).

Göle, Nilüfer, *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme* (İstanbul: Metis, 2014).

Göle, Nilüfer, “Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak”, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri*, ed. Nilüfer Göle (İstanbul: Metis, 2013): 19-40.

Göle, Nilüfer, *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, çev. Erkal Ünal (İstanbul: Metis, 2014).

Gökalp, Haldun, “Modernization Politics and Islamist Politics in Turkey”, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, ed. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (Seattle ve London: University of Washington Press, 1997): 52-63.

Gökalp, Haldun, “Political Islam in Turkey: The Rise and Fall of The Reah Party”, *The*

Muslim World 89, sayı 1 (1999): 22-41.

Gülalp, Haldun, “Globalization and Political Islam: The Social Bases of Turkey’s Welfare Party”, *International Journal of Middle East Studies* 33, sayı 3 (Ağustos 2001): 433-448.

Gülalp, Haldun, *Kimlikler Siyaseti Türkiye’de Siyasal İslamın Temelleri* (İstanbul: Metis, 2003).

Haddad, Yvonne Y., “Sayyid Qutb: Ideologue of Islamic Revival”, *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1983).

Hale, William M. ve Özbudun, Ergun, *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey: The Case of the AKP* (Londra ve New York: Routledge, 2010).

Halverson, Jeffry R. ve Way, Amy K., “Islamist Feminism: Constructing Gender Identities in Postcolonial Muslim Societies”, *Politics and Religion*, sayı 4 (2011): 503-525.

Hefner, Robert W., “Introduction: Modernity and the Remaking of Muslim Politics”, *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*, ed. Robert W. Hefner (Princeton: Princeton University Press, 2005): 1-36.

Heywood, Andrew, *Siyasi İdeolojiler*, çev. A. K. Bayram, Ö. Tüfekçi, vd. (Ankara: Adres, 2011).

Hobsbawm, E. J., *Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit, Gerçeklik*, çev. Osman Akınhay (İstanbul: Ayrıntı, 2006).

Hourani, Albert H., “The Vanishing Veil: A Challenge to the Old Order”, *UNESCO Courier*, (Ocak 1956): 35-37.

Hourani, Albert H., *A History of the Arab Peoples* (London: Faber and Faber, 2005).

Hunter, Shireen T. (ed), “Islamic Reformist Discourse in Iran Proponents and Prospects”, *Reformist Voices of Islam Mediating Islam and Modernity* (New York: M.E. Sharpe, 2009): 33-97.

Huntington, Samuel P., *Medeniyetler Çatışması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması ve Dünya Düzeninin Yeniden Kurulması*, çev. M. Turan ve C. Soydemir (İstanbul: Okuyan Us, 2002).

I. Ecevit Hükümeti Koalisyon Protokolü (CHP-MSP), http://www.tbmm.gov.tr/kutuphane/e_kaynaklar_kutuphane_hukümetler.html (Erişim tarihi: 08.01.2015).

II. Yılmaz Hükümeti Koalisyon Protokolü (ANAP-DYP), <http://www.tbmm.gov.tr/hukümetler/KP53.htm> (Erişim tarihi: 03.05.2015).

Ismail, Salwa, *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism* (London: I.B. Tauris, 2006).

IV. Demirel Hükümeti Koalisyon Protokolü (AP-MSP-MHP-CGP), <http://www.tbmm.gov.tr/hukümetler/KP39.htm> (Erişim tarihi: 08.01.2015).

İlyasoğlu, Aynur, *Örtülü Kimlik: İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri* (İstanbul: Metis, 1994).

İnsel, Ahmet “Totalitarizm, Medine Vesikası ve Özgürlük”, *Birikim*, sayı 37 (Mayıs 1992): 29-32.

Jackson, Roy, *Mawlana Mawdudi and Political Islam: Authority and The Islamic State* (London ve New York: Routledge, 2011).

Kadıoğlu, Ayşe, “Women’s Subordination in Turkey: Is Islam Really the Villain?”, *Middle East Journal* 48, sayı 4 (1994): 645-660.

Kadıoğlu, Ayşe, “The Pathologies of Turkish Republican Laicism”, *Philosophy and Social Criticism* 36, sayı 3-4, (2010): 489-504.

Kandiyoti, Deniz, “Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case”, *Feminist Studies* 12, sayı 2 (1987): 317-338.

Kandiyoti, Deniz, “End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey”, *Women, Islam and the State*, ed. Deniz Kandiyoti (London: Macmillan, 1991): 22-47.

Kandiyoti, Deniz, “Islam and Patriarchy: A Comparative History”, *Women in Middle Eastern Society*, ed. N. Keddie ve B. Baron (New Haven ve Londra: Yale University Press, 1991): 23-42.

Kaplan, Yusuf, “İslâmcılık: Varoluş Yolculuğumuz”, *Yeni Şafak*, 30 Temmuz 2012.

Kara, İsmail, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi I: Metinler ve Kişiler* (İstanbul: Dergah, 2014).

Kara, İsmail, *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi 2: Metinler ve Kişiler* (İstanbul: Dergah, 2014).

Karal, Enver Ziya, “The Principles of Kemalism”, *Atatürk: Founder of a Modern State*, ed. Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun (London: C Hurst & Co Publishers Ltd, 1981): 11-36.

Karaman, Hayrettin, *Laik Düzendeki Dini Yaşamak 2* (İstanbul: İz, 2002).

Karaman, Hayrettin, *İslam’ın Işığında Günün Meseleleri-2* (İstanbul: İz, 2003).

Karaman, Hayrettin, “Asker, AKP ve türban”, *Yeni Şafak*, 07 Nisan 2006.

Karaman, Hayrettin, “Laikliğin tarifi (3)”, *Yeni Şafak*, 27 Ekim 2006.

Karaman, Hayrettin, “Birey laik olur mu?”, *Yeni Şafak*, 20 Mayıs 2007.

Karasipahi, Sena, *Muslims in Modern Turkey: Kemalism, Modernism and The Revolt of The Islamic Intellectuals* (London ve New York: I.B.Tauris, 2009).

Kasaba, Reşat, “Kemalist Certainties and Modern Ambigulties”, *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey*, ed. Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (Seattle ve London: University of Washington Press, 1997): 15-36.

Kaya, Ali, “Pierre Bourdieu’nun Pratik Kuramının Kilidi: Alan Kavramı”, *Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi*, ed. Güney Çeğin, Emrah Göker, vd. (İstanbul: İletişim, 2014): 397-419.

Keddie, Nikkie R., “The New Religious Politics: Where, When, and Why Do “Fundamentalisms” Appear?”, *Comparative Studies in Society and History* 40, sayı 4 (1998): 696-723.

Kentel, Ferhat, “1990’ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller: Bilgi ve Hikmet, Umran, Tezkire Dergileri”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 6: İslamcılık*, ed. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim, 2005): 721-798.

Kepel, Gilles, *Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World*, çev. Alan Braley (Pennsylvania: Pennsylvania University Press, 1994).

Kepel, Gilles, *Cihat: İslamcılığın Yükselişi ve Gerilemesi*, çev. Haldun Bayrı (İstanbul: Doğan Kitap, 2001).

- Keyder, Çağlar, *Türkiye’de Devlet ve Sınıflar* (İstanbul: İletişim, 2011).
- Khatab, Sayed, *The Political Thought of Sayyid Qutb: the Theory of Jahilliyyah* (New York: Routledge, 2006).
- Kılıçarslan, İsmail, “Pek Âlâ değil, hatta gayetle çirkin!”, *Yeni Şafak*, 02 Eylül 2014.
- Kısakürek, Necip Fazıl, *İdeolocya Örgüsü* (İstanbul: Büyük Doğu, 1986).
- Kinzer, Stephen, “The Quite Revolution”, *The American Prospect*, sayı 14 (Aralık 2003): 13-15.
- Kirişçi, Kemal, “Disaggregating Turkish Citizenship and Immigration Practices”, *Middle Eastern Stuedies* 36, sayı 3 (2000): 1-22.
- Koçak, Cemil, “Siyasi Tarih (1923-1950)”, *Türkiye Tarihi 4: Çağdaş Türkiye 1908-1980*, ed. Sina Akşin (İstanbul Cem, 1997): 85-141.
- Kuru, Ahmet T., “Banu Eligür, The mobilization of political Islam”, *Contemporary Islam* 6 (2012): 219-221.
- Kutub, Seyyid, *Yoldaki İşaretler: “İmanın İlkeleri”*, çev. Salih Uçan (İstanbul: Hicret, 1980).
- Kutub, Seyyid, *İslam’da Sosyal Adalet*, çev. Harun Ünal (İstanbul: Hikmet Neşriyat, 2011).
- Laclau, Ernesto, *Evrensellik, Kimlik ve Özgürleşme*, çev. Ertuğrul Başer (İstanbul: Birikim, 2012).
- Lamrabet, Asma, “Özcülüğün Reddi ile Müslüman Düşüncenin Redikal Reformu Arasında”, *İslâmî Feminizmler*, ed. Zahra Ali, çev. Öykü Elitez (İstanbul: İletişim, 2014): 51-64.
- Lapidus, Ira M., “Islamic Revival and Modernity: The Contemporary Movements and the Historical Paradigms”, *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 40, sayı 4 (1997): 444-460.
- Lerner, Daniel, *The Passing of Traditional Society: Modernizing Middle East* (New York: The Free Press, 1958).
- Lewis, Bernard, *The Political Language of Islam* (Chicago ve London: The University

of Chicago Press, 1988).

Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. B. Babür Turna (Ankara: Arkadaş, 2006).

Luhmann, Niklas, "Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives", *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*, ed. Diego Gambetta, (Oxford: Blackwell, 1988): 94-107.

Mahçupyan, Etyen, "Demokratik Muhafazakarlık ve Demokratlık", *Zaman*, 24 Ağustos 2003.

Mardin, Şerif, "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", *Daedalus* 102, sayı 1 (1973): 169-190.

Mardin, Şerif, "Religion and Secularism", *Atatürk: Founder of a Modern State*, ed. Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun (London: C Hurst & Co Publishers Ltd, 1981): 191-219.

Mardin, Şerif, "Religion and Politics in Modern Turkey", *Islam in the Political Process*, ed. James P. Piscatori (Cambridge: Cambridge University Press, 1983): 138-159.

Mardin, Şerif, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Badiuzzaman Said Nursi* (Albany: State University of New York Press, 1989).

Mardin, Şerif, *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, çev. Metin Çulhanoglu (İstanbul: İletişim, 1992).

Mardin, Şerif, *The Genesis of Young Ottoman Thought, A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Syracuse University Press, 2000).

Mardin, Şerif, *Türkiye'de Din ve Siyaset*, ed. Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder (İstanbul: İletişim, 2013).

Marsden, George M., *Fundamentalism and American Culture* (Oxford ve New York: Oxford University Press, 2006).

Maudidi, Maulana, *The Islamic Law and Constitution*, ed. ve çev. Khurshid Ahmad (Lahore: Islamic Publications Ltd., 1960).

McAdam, Doug, *Political Process and the Development of Black Insurgency 1930-*

1970 (Chicago ve London: The University of Chicago Press, 1985).

Meeker, Michael, “The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey”, *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literature in a Secular State*, ed. Richard Tapper (St Martin’s Press, 1991): 189-222.

Meeker, Michael, “The Muslim Intellectual and His Audience: A New Configuration of Writer and Reader Among Believers in the Republic of Turkey”, *Cultural Transitions in the Middle East*, ed. Şerif Mardin (Leiden: Brill, 1994): 153-188.

Melucci, Alberto, “Symbolic Challenge of Contemporary Movements”, *Social Research* 52, sayı 4 (1985): 789-816.

Melucci, Alberto, *Nomads of the present: Social movements and individual needs in contemporary society* (Philadelphia: Temple University Press. 1989).

Melucci, Alberto, “The New Social Movements Revisited: Reflections on a Sociological Misunderstanding”, *Social Movements and Social Classes: The Future of Collective Action*, ed. Louis Maheu (London: Sage Publications, 1995): 112–14.

Melucci, Alberto, *Challenging codes: Collective action in the information age* (Cambridge; New York: Cambridge University Press. 1996).

Meriç, Cemil, *Kırk Ambar Cilt 2* (İstanbul: İletişim).

Mernissi, Fatıma, *The Veil and The Male Elite: A Feminist Interpretation of Women’s Right in Islam*, çev. Mary Jo Lakeland (New York: Perseus Book, 1991).

Millward, William, “The Rising Tide of Islamic Fundamentalism”, *Canadian Security Intelligence Service*, Commentary, sayı 30-31 (1993).

Mitchell, Richard P., *The Society of Muslim Brotherhood* (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1993).

Moaddel, Mansoor, “Conditions for Ideological Production: The Origins of Islamic Modernism in India, Egypt and Iran”, *Theory and Society*, sayı 30 (2001): 669-731.

Moghadam, Valentine M., “Islamic Feminism and Its Discontents: Toward A Resolution of the Debate”, *Signs* 27, sayı 4 (Yaz 2002): 1135-1171.

Moore, Jr., Barrington, *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri: Çağdaş Dünyanın Yaratılmasında Soylunun ve Köylünün Rolü*, çev. Ş. Tekeli ve A. Şenel

(Ankara: İmge Kitabevi, 2012).

MÜSİAD'la Tanışın (t.y), <http://www.musiad.org.tr/tr-tr/musiadla-tanisin> (Erişim tarihi: 07.04.2015).

Nasr, Seyyed Vali Reza, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1996).

Oakeshott, Michael, *Experience and Its Modes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

Offe, Claus, “New Social Movements: Challenging the Boundaries of Institutional Politics”, *Social Research* 52, sayı 4 (1985): 817-868.

Öniş, Ziya, “The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of the Welfare Party in Perspective”, *Third World Quarterly* 18, sayı 4 (1997): 743-766.

Öniş, Ziya, “Turgut Özal and His Economic Legacy: Turkish Neo-Liberalism in Critical Perspective”, *Middle Eastern Studies* 40, sayı 4 (Haziran 2004): 113-134.

Öniş, Ziya, “Adalet ve Kalkınma Partisi’nin Ekonomi-Politiği”, *Ak Parti Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri*, ed. Hakan Yavuz (İstanbul: Kitap, 2010): 259-286.

Özbudun, Ergun, “From Political Islam to Conservative Democracy: The Case of the Justice and Development Party in Turkey”, *South European Society and Politics* 11, sayı 3–4 (2006): 543–57.

Özbudun, Ergun, *Türkiye’de Parti ve Seçim Sistemi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2011).

Özdalga, Elizabeth, *Modern Türkiye’de Örtünme Sorunu*, çev. Yavuz Alogan (İstanbul: Sarmal, 1998).

Özdalga, Elizabeth, *İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif* (İstanbul: İletişim, 2007).

Özel, İsmet, “Kalkınma? İlerleme? Varolma?”, *İktisadi Kalkınma ve İslam*, ed. Ahmet Tabakoğlu ve İsmail Kurt (İstanbul: İslami İlimler Araştırma Vakfı, 1987).

Özel, İsmet, *Cuma Mektupları 1* (İstanbul: Çıdam, 1989).

Özel, İsmet, *Neyi Kaybettiğini Hatırla* (İstanbul: İklim, 1995).

- Özel, İsmet, *Üç Mesele: Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma* (İstanbul: TİYO, 2013).
- Özipek, Bekir Berat, “28 Şubat ve İslamcılar”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6: İslamcılık*, ed. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim, 2005): 640-651.
- Özipek, Bekir Berat, “Muhafazakarlık, Devrim ve Türkiye”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 5: Muhafazakarlık*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekin (İstanbul: İletişim, 2006): 66-84.
- Özkan, Behlül, “Turkey’s Islamists: From Power-Sharing to Political Incumbency”, *Turkish Policy Quarterly 14*, sayı 1 (İlkbahar 2015): 71-83.
- Parsons, Talcot, *On Institutions and Social Revolutions: Selected Writings*, ed. Leon H. Mayhew (Chicago: University of Chicago Press, 1982).
- Pieterse, Nederveen, “Fundamentalism Discourses: Enemy Images”, *Women Against Fundamentalism 1*, sayı 5 (1994): 2-6.
- Pipes, Daniel, “Oil Wealth and Islamic Resurgence”, *Islamic Resurgence in the Arab World*, ed. Ali E. Hillal Dessouki (New York: Praeger, 1982): 45-51.
- Pye, Lucian W., *Aspects of Political Development: An Analytic Study* (Boston: Little, Brown and Company, 1966).
- Rahman, Fazlur, “İslami Çağdaşlaşma; Alanı, Metodu ve Alternatifleri”, çev. Bekir Demirkol, *İslami Araştırmalar 4*, sayı 4 (Ekim 1990): 311-319.
- Rahman, Fazlur, *A Study of Islamic Fundamentalism: Revival and Reform in Islam*, ed. Ebrahim Moosa (Oxford: One World, 2000).
- Rodinson, Maxime, *İslam ve Kapitalizm*, çev. Fevzi L. Topaçoğlu (İstanbul: Spartaküs, 1996).
- Roy, Oliver, *Siyasal İslamın İflası*, çev. Cüneyt Akalın (İstanbul: Metis, 2005).
- Safa, Peyami, *Türk İnkılâbına Bakışlar* (İstanbul: Ötüken, 2013).
- Sağındık, Uğur, “Dershaneleri kapatma gerekçeleri inandırıcı değil”, *Zaman*, 16 Kasım 2013.
- Sahgal, Gita ve Yuval-Davis, Nira, ”Introduction: Fundamentalism, Multiculturalism and Women in Britain”, *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in*

Britain, ed. Gita Sahgal ve Nira Yuval-Davis (London: Women Living Under Muslim Laws, 2000): 7-31.

Said, Edward W., *Medyada İslam: Gazeteciler ve Uzmanlar Dünyaya Bakışımızı Nasıl Etkiliyor?*, çev. Aysun Babacan (İstanbul Metis, 2008).

Said, Edward W., *Şarkiyatçılık: Batı'nın Şark Anlayışları*, çev. Berna Ülner (İstanbul, Metis, 2013).

Saktanber, Ayşe, “Kemalist Kadın Hakları Söylemi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2: Kemalizm*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekin (İstanbul: İletişim, 2009): 323-333.

Sancar, Serpil Üşür, “Otoriter Türk Modernleşmesinin Cinsiyet Rejimi”, *Doğu Batı* 7, sayı 29 (2004): 1-15.

Sarıbay, Ali Yaşar, *Türkiye’de Modernleşme, Din ve Parti Politikası: MSP Örnek Olayı* (İstanbul: Alan, 1985).

Sarıbay, Ali Yaşar, “AKP Kimliksizliğe Mahkum”, *Vatan*, 13 Ekim 2003.

Sarıbay, Ali Yaşar, “Milli Nizam Partisi’nin Kuruluşu ve Programının İçeriği”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 6: İslamcılık*, ed. Yasin Aktay (İstanbul: İletişim, 2005): 576-590.

Sarıbay, Ali Yaşar, “Weberleştirilmiş İslam”, *Birikim* (Şubat 2006): 86-92.

Shils, Edward, “Center and Periphery”, *The Logic of Personal Knowledge: Essays Presented to Michael Polanyi* (Routledge & Kegan Paul, 1961): 117-130.

Shils, Edward, *Center and Periphery: Essays in Macrosociology* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1975).

Sivan, Emmanuel, *Radical Islam: Mediaval Theology and Modern Politics* (New Haven: Yale University Press, 1990).

Siyasal Partiler Kanunu (1983), T.C. Resmi Gazete, sayı 18027 (24.04.1983), <http://www.mevzuat.gov.tr> (Erişim tarihi: 15.03.2015).

Sunar, İlkay ve Toprak, Binnaz, “İslam in Politics: The Case of Turkey”, *Government and Opposition* 18, sayı 4 (1983): 421-441.

Sunar, İlkay ve Sayarı, Sabri, “Democracy in Turkey: Problems and Prospects” *Transitions from Authoritarian Rule: Southern Europe*, ed. Guillermo O’Donnell (Baltimore ve London: Johns Hopkins Press, 1986): 165-186.

Swartz, David, *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu’nun Sosyolojisi*, çev. Elçin Gen (İstanbul: İletişim, 2013).

Şen, Mustafa, “Transformation of Turkish Islamism and the Rise of the Justice and Development Party”, *Turkish Studies 11*, sayı 1 (2010): 59–84.

Şeriati, Ali, *İslam Sosyolojisi Üzerine*, çev. Kamil Can (İstanbul: Düşünce Yay., 1980).

Şeriati, Ali, *Dine Karşı Din*, çev. Doğan Özlük (Ankara: Fecr, 2009).

Şimşek, Sefa, “New Social Movements in Turkey Since 1980”, *Turkish Studies 5*, sayı 2 (Yaz 2004): 118; 111-139.

Tarhanlı, İhtar B., *Müslüman Toplum ve “Laik” Devlet Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı* (İstanbul: Afa, 1993).

Taşkın, Yüksel, *AKP Devri: Türkiye Siyaseti, İslâmcılık, Arap Baharı* (İstanbul: Birikim, 2013).

Taylor, Charles, *Modern Toplumsal Tahayyüller*, çev. Hamide Koyukan (İstanbul: Metis, 2006).

Taylor, Charles, *A Secular Age* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007).

Taylor, Verta ve Rupp, Leila J., “Women’s Culture and Lesbian Feminist Activism: A Reconsideration of Cultural Feminism”, *Signs 19*, sayı 1 (Ağustos 1993): 32-61.

Taylor, Verta, “Social Movement Continuity: The Women’s Movement in Abeyance”, *American Sociological Review 54*, sayı 5 (Ekim 1989): 761–75.

Tekeli, Şirin, *Kadınlar ve Siyasal Toplumsal Hayat* (İstanbul: Birikim, 1982).

Tibi, Bassam, *Islam and the Cultural Accomodation of Social Change*, çev. Clare Krojzl (Boulder ve Oxford: Westview Press, 1991).

Tibi, Bassam, *The Challange of Fundamentalism: Political Islam and the New World Disorder* (Los Angeles: University of California Press, 1998).

Tibi, Bassam, *Political Islam, World Politics and Europe: Democratic Peace and Euro-Islam versus Global Jihad* (London ve New York: Routledge, 2008).

Tokgöz, Oya, “1991 Genel Seçiminde Refah Partisi: Siyasal Reklamlarda Yer Alan İmgeler ve Söylem Üzerinde Bir Araştırma”, *Amme İdaresi Dergisi* 27, sayı 1 (Mart 1994): 19-41.

Toksoy, N. Gamze ve Erdoğan, Esra Kaya, “Geçmişle bugünün mübadelesi, gelenekle modernin müzakeresi bağlamında İslami modanın dergisi: Âlâ”, *Toplum ve Bilim*, sayı 130 (2014): 155-175.

Topal, Ahmet, “Bu oyunu bozup inlerine gireceğiz”, *Sabah*, 22 Aralık 2013.

Toprak, Binnaz, *Islam and Political Development in Turkey* (Leiden: E. J. Brill, 1981).

Toprak, Binnaz, “Islamist Intellectuals of the 1980s in Turkey”, *Current Turkish Thought*, sayı 62, (Bahar 1987): 2-19.

Toprak, Binnaz, “Islamist Intellectuals: Revolt Against Industry and Technology”, *Turkey and the West: Changing Political and Cultural Identities*, ed. Metin Heper, Ayşe Öncü ve Heinz Kramer (London: I. B. Tauris, 1993): 237–257.

Toprak, Binnaz, “Religious Right”, *The Modern Middle East*, ed. A. Hourani, P. S. Khoury ve M.C. Wilson (Berkeley ve Los Angeles: University of California Press, 1993): 624-642.

Toprak, Binnaz, “Islam and Democracy in Turkey”, *Turkish Studies* 6, sayı 2 (2005): 167-186.

Touraine, Alain, “An Introduction to the Study of Social Movements”, *Social Research* 52, sayı 4 (Kış 1985): 749-787.

Touraine, Alain, “Social Movements: Participation and Protest”, *Scandinavian Political Studies* 10, sayı 3 (1987): 207-222.

Touraine, Alain, *Modernliğin Eleştirisi*, çev. Hülya Uğur Tanrıöver (İstanbul: Yapı Kredi, 2014).

Tripp, Charles, *Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism* (Cambridge: Cambridge of University Press, 2006).

Tuğal, Cihan, *Pasif Devrim: İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*, çev. Ferit

Burak Aydar (İstanbul: Koç Üniversitesi, 2011).

Tuncay, Mete, *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması 1923-1931* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt, 2012).

Turner, Bryan S., “İslam, Capitalism and the Weber Theses”, *The British Journal of Sociology* 25, sayı 2 (Haziran 1974):

Turner, Bryan S., *Max Weber ve İslam: Eleştirel Bir Yaklaşım*, çev. Yasin Aktay (Ankara: Vadi, 1997).

Türe, Düriye Fatma, *Images of Istanbul Women in the 1920s*, Yayımlanmamış Doktora Tezi (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, 2007).

Türkiye Cumhuriyeti Anayasası (1982), T.C. Resmi Gazete, sayı 17863 (09.11.1982), <http://www.mevzuat.gov.tr> (Erişim tarihi: 15.03.2015).

Türkmen, Buket, “Laikliğin Dönüşümü: Liseli Gençler, Türban ve Atatürk Rozeti”, *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri: Bir Atölye Çalışması*, ed. Nilüfer Göle (İstanbul: Metis, 2013): 110-147.

Türküne, Mümtaz'er, “Müslümanlar ve Çoğulcu Bir Toplum Tasarımı”, *Birikim*, sayı 43 (Kasım 1992): 22-25.

Vatikiotis, P.J., “Islamic Resurgence: A Critical View”, *Islam and Power*, ed. A. S. Cudsi ve A.H. Dessouki (John Hopkins University Press, 1981): 169-196.

Voll, John O., *Islam Continuity and Change in the Modern World* (New York: Syracuse University Press, 1994).

Wadud, Amine, *Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (New York ve Oxford: Oxford University Press, 1999).

Wallis, Roy, ve Bruce, Steve, “Secularization: the Ortodox Model”, *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, ed. S. Bruce (Oxford: Oxford University Press, 1992): 8-30.

Weber, Max, *General Economic History*, çev. F. H. Knight (New York: 1961).

Weber, Max, *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology*, ed. Guenter Roth ve Claus Wittich (Los Angeles ve London: University of California Press, 1978).

Weber, Max, *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*, çev. Zeynep Gürata (Ankara: Ayraç, 1999).

Wickham, Carrie R., *Mobilizing Islam: Religion, Activism and Political Change in Egypt* (New York: Cambridge University Press, 2002).

Wiktorowicz, Quintan (ed), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach* (Bloomington ve Indianapolis: Indiana University Press, 2004).

Yankaya, Dilek, *Yeni İslami Burjuvazi: Türk Modeli*, çev. Melike I. Durmaz (İstanbul: İletişim: 2014).

Yavuz, M. Hakan, *Islamic Political Identity in Turkey* (Oxford ve New York: Oxford University Press, 2003).

Yavuz, M. Hakan, “The Gülen Movement: Turkish Puritans”, *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement*, ed. M. Hakan Yavuz ve John L. Esposito (New York: Syracuse University Press, 2003): 19-47.

Yavuz, M. Hakan, *Secularism and Muslim Democracy in Turkey* (New York: Cambridge University Press, 2009).

Yeğen, Mesut, “Kemalizm ve Hegemonya?“, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 2: Kemalizm*, ed. Ahmet İnsel (İstanbul: İletişim, 2002): 56-74.

Yıldırım, Ergün, “AKP: Bir Politik Tasarının Sosyolojik Temsiliyeti”, *Birikim*, sayı 163-164, (Kasım-Aralık 2002): 66-70.

Yıldırım, Ergün, “Muhafazakar demokrasi ve milliyetçi muhafazakarlık”, *Yeni Şafak*, 30 Aralık 2014.

Yıldız, Ahmet, “Kemalist Milliyetçilik”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce 2: Kemalizm*, ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekin (İstanbul: İletişim, 2002): 210-234.

Yıldız, Ahmet, “Politico-Religious Discourse of Political Islam: The Parties of National Outlook”, *The Muslim World*, sayı 93 (2003): 187-209.

Yıldız, Ahmet, “Muhafazakarlığın Yerlileştirilmesi ya da AKP’nin Yeni Muhafazakar Demokrasi”, *Karizma: Muhafazakarlık Yeniden Özel Sayısı*, sayı 17 (Ocak-Şubat-Mart 2004).

Zubaide, Sami, *Islam, the People and the State: Essays on Political Ideas and*

Movements in the Middle East (I.B.Tauris, 1993).

Zürcher, Erik J., *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, çev. Y. Saner Güner (İstanbul: İletişim, 2000).

Zürcher, Erik J., *Turkey: A Modern History* (London ve New York: I.B. Tauris, 2004).

ÖZGEÇMİŞ

KİŞİSEL BİLGİLER

Adı Soyadı: Orhan HAYAL

Uyruğu: T.C.

Doğum Tarihi ve Yeri: 05 Mayıs 1990, İstanbul

Elektronik Posta: orhanhyl@hotmail.com

EĞİTİM

Derece	Kurum	Mezuniyet Yılı
Lisans	Yıldız Teknik Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü	2012
Yüksek Lisans	İstanbul Medeniyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı, Kamu Yönetimi Bilim Dalı	2015

YABANCI DİLLER

İngilizce