

MODERN CEMAATLEŞMELER VE TÜRKiYE ÖRNEĞİ

REYHAN ÜNAL

107611001

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KÜLTÜREL İNCELEMELER YÜKSEK LİSANS
PROGRAMI

TEZ DANIŐMANI

RİDVAN AKAR

2009

MODERN CEMAATLEŞMELER VE TÜRKiYE ÖRNEĞi

REYHAN ÜNAL

107611001

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KÜLTÜREL İNCELEMELER YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

2009

MODERN CEMAATLEŞMELER VE TÜRKiYE ÖRNEĞİ

REYHAN ÜNAL

107611001

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

KÜLTÜREL İNCELEMELER YÜKSEK LİSANS PROGRAMI

TEZ DANIŐMANI

RİDVAN AKAR

2009

MODERN CEMAATLEŞMELER VE TÜRKiYE ÖRNEĞİ

MODERN COMMUNITIES AND THE EXAMPLE OF TURKEY

REYHAN ÜNAL

107611001

JÜRİ ÜYELERİ

RIDVAN AKAR:

AYHAN KAYA:

BÜLENT SOMAY:

Tezin Onaylandığı Tarih: 10 TEMMUZ 2009

Toplam Sayfa Sayısı: 124

Anahtar Kelimeler (Türkçe) Anahtar Kelimeler (İngilizce)

- | | |
|----------------|-------------------|
| 1)Cemaat | 1) Community |
| 2)Laiklik | 2) Laicism |
| 3)İslami Kesim | 3) İslamist Group |
| 4)Kutuplaşma | 4) Polarization |

Küçük Kız-Güzel Nene'ye

ÖZET

“Modern Cemaatleşmeler ve Türkiye Örneği” adlı bu tez, Türkiye’de laik kesim ile İslami kesim arasındaki kutuplaşmadan yola çıkarak, modern ve post-modern dönemde cemaatleşme ihtimallerini incelemek üzere yazılmıştır. Bu tez üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde cemaat kavramı üzerine bir tartışma yapılacaktır. Bu bölüm ile amaçlanan geleneksele ait olduğu söylenen “cemaat” kavramının modern ve post-modern dönemlerde var olup olamayacağını incelemesidir. Geleneksele ait olduğu iddia edilen “cemaat” bugünün toplumlarında var mıdır? Olmasının ya da olamamasının nedenleri nedir?

İkinci bölümde; Türkiye’deki laik/anti-laik kutuplaşması başlangıcından itibaren ele alınarak, bu kutuplaşma ilişkisinin analizi yapılacaktır. Bu bölümde ilk olarak modernleşmenin Türkiye’de ne olarak algılandığı üzerinde durulması planlanmıştır. İkinci bölüm 28 Şubat sürecinden hemen sonrası da dahil olmak üzere yaklaşık yetmiş yıllık bir süreç ele alınacaktır. Burada hem tarihsel süreçten kaynaklanan sorunlar, hem kavramsal bakış farklılıklarından yaşanan yanlış algılamalar, hem de yaşanan somut olaylar ile kesimlerin nasıl iki cemaate dönüştüğü sorgulanacaktır.

Üçüncü ve son kısımda ise; 1998-2009 yılları arasına kadar yaşanan süreç, olaylar ve AKP iktidarı boyunca yaşanan olaylardan örnekler verilecektir. Bu bölümde de amaç; toplumsal, siyasal ve kültürel olarak yaşananların kesimler üzerinde nasıl birer cemaat tepkisine dönüştüğünün anlaşılmasıdır.

Sonuç kısmında ise; tez boyunca açıklanmaya çalışılan cemaat kavramı yüzyüze olmamasına rağmen; (post)modern bir toplumda da olabilir mi? Türkiye’de yaşanan bu kamplaşma kesimler için birer cemaat ilişkisine mi dönüşmüştür? Bunların toplu bir değerlendirilmesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Cemaat, laiklik, İslami kimlik, kutuplaşma

ABSTRACT

In the thesis, the modern communities in Turkey are discussed and analyzed. The question of this thesis is “Is it possible to see the communities which generally figured in the traditional societies, in the modern and post-modern societies too?” According to this question I tried to analyze the polarization of Turkey between laic/secular group and Islamic group. This thesis, which name is “Modern Communities and The Example of Turkey”, formed three sections. During the first section the concept of community and the meaning of community in Turkey are discussed. The discussion formed according to the meaning of modernization in Turkey. The second section formed till the 1998 in Turkey and this section included seventy years of Turkey. In this section the problems which came from historical causes, the differences of the conceptual views and the tangible events are discussed. I tried to analyze how the nation turned into communities.

The third and last section is discussed the period of government of the Justice and Development Party (JDP) and gave some examples which caused the polarization and caused the communities in Turkey. This section analyzed the events which formed according to social, cultural and political developments between 1998-2009 and how divided into two big communities the Turkish society.

In the conclusion section tried to answer the question of this thesis which is about how the communities formed in (post)modern societies without face-to-face relations among the people.

Key Words: community, laicism, Islamist identity, polarization

İÇİNDEKİLER

GİRİŞ	1-3
1. BÖLÜM: CEMAATÇİLİK: GELENEKSEL, MODERN VE POST	
3-35	
A. Geleneksel ve Modern Toplum	3-7
B. Gelenekselin Cemaati	7-11
C. Cemaate Alternatif(mi?): Grup Kavramı	11-13
D. Modernin Hayali Cemaati Homojenleştirme Yanılgısı	13-32
i. (Post)Modernin Mikro Grupları/Cemaatleri	13-32
2. BÖLÜM: TÜRK MODERNLEŞMESİNİN BAZI	BAZI
PARAMETRELERİNİN PEKİŞMESİ	33-95
A. Türk Modernleşmesinin Bazı Parametrelerinin Pekışmesi	33-36
i. Türkiye’de Kemalizm, Laik Milliyetçilik ve Vatandaş(lık)	39-45
B. Çok Partili Döneme Geçiş	45-49
i. Cemaatleşme Etkeni: Popülizm, Patronaj ve Korporatizm	49-55
C. Darbelerin Türk Siyasi Hayatına-Topluma Etkisi	56-95
i. Ordunun Yeri ve Görevi	56-60
ii. 27 Mayıs 1960 Darbesi	60-64
iii. 1971 Muhtırası ve 12 Eylül (1980) Darbesi	64-65

iv. 12 Eylül 1980 Darbesi	65-67
v. 28 Şubat Süreci	67-94
v.1.Sekürleşen Laiklik ve Türkiye	67-71
v.2.İslamcıların Modern/Seküler Olana Bakışı ve Milli Görüş	71-79
v.3.28 Şubat Süreci ve Darbesi	79-86
vi. Sivil Toplum Kuruluşları (STK) ve Yeni Cemaatleşme	86-93

3.BÖLÜM: 2000 ÖNCE VE SONRASI TÜRKİYE'DE CEMAATÇİ KUTUPLAŞMA

	94-121
A. 2000 Önce ve Sonrası Türkiye'de Cemaatçi Kutuplaşma	94-95
i. Laik Kesim Açısından	95-102
ii. İslami Kesim Açısından	102-107
B. 2002-2007 AKP İktidarı Boyunca Yaşanan Kutuplaşma	107-113
i. Birinci Aktör: AKP Nedir? Ya Da Ne Değildir?	107-109
ii. İkinci Aktör: CHP Nedir? Ne Olmaya Çalışmaktadır	109-110
C. 2002-2009 Kutuplaşmanın Örnekleri	110-122
i. İçki	110-111
ii. Türban	111-114
iii. Cumhurbaşkanlığı Seçimi	114-115
iv. Cumhuriyet mitingleri	115-117
v. E-Muhtıra	117-118
vi. Kapatma Davası	118-119

vii. Ergenekon ve Deniz Feneri Davaları	119-120
viii. Avrupa Birliği ve Batı'ya Bakış	120-121
SONUÇ YERİNE	122-124

KISALTMALAR

Adalet Partisi	AP
Adalet ve Kalkınma Partisi	AKP
Anavatan Partisi	ANAP
Atatürkçü Düşünce Derneği	ADD
Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi	AİHM
Cumhuriyet Halk Partisi	CHP
Çeviri	Çev.
Demokrat Parti	DP
Demokrat Toplum Partisi	DTP
Derleyen	Derl.
Doğru Yol Partisi	DYP
Fikir Kulübü Federasyonu	FKF
Milli Güvenlik Kurulu	MGK
Milli Nizam Partisi	MNP
Milli Selamet Partisi	MSP
Milliyetçi Hareket Partisi	MHP
Refah Partisi	RP
Refah Partisi-Doğru Yol Partisi Koalisyonu	Refah-Yol
Sayfa	s.

Sayfalar	ss.
Sivil Toplum Kuruluşları	STK
Tarih Yok	ty.
Türk Sanayiciler ve İş Adamları Derneği	TÜSİAD
Türk Silahlı Kuvvetleri	TSK
Türk Tarih Kurumu	TTK
Türkiye İşçi Partisi	TİP
Yüksek Öğrenim Kurulu	YÖK

GİRİŞ

“Modern Cemaatleşmeler ve Türkiye Örneği” başlıklı bu tez, esas olarak Türkiye’de laik kesim ile İslami kesim arasında yaşanan kutuplaşmaların bir cemaatleşme örneği olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorusunu tartışmaktadır. Ancak bu soruyu yeterince cevaplandırabilmek için ve eğer varsa, Türkiye’deki *modern cemaat* olgusunu yeterince anlayabilmek için, ilk önce *cemaat* kavramı üzerine bir tartışma yapmak gerekmektedir. Dolayısı ile bu tez şu soruyu cevaplamaya çalışacaktır: Geleneksele ait olduğu iddia edilen “cemaat-cemaatimsi” ilişkiler, modern toplum ve post-modern toplumlarda da var olabilir mi?

Cemaat kavramının tartışıldığı ilk bölümde cemaat kavramını ilişkileri ile özdeşleştirilen geleneksel toplum kavramı tanımlanacak ve toplumlarda cemaatin gösterdiği özellikler anlatılacaktır. Ardından modern toplum tanımı yapılarak, geleneksel toplumdaki modern topluma geçişin yarattığı farklar gözden geçirilecektir. Bunlardan amaç, cemaat kavramının ne olduğu, olabileceği üzerine kavramsal bir tartışma yapılmasıdır. Modernin birey ve çıkar gruplarına yaptığı atıf cemaate bir alternatif olmuş mudur? Grup kavramı cemaat ilişkilerinin yerine kurgulanmış bir oluşum mudur? Yoksa bu iki kavram birbiriyle eş zamanlı olarak farklı anlamları barındırabilen kavramlar mıdır? Bu bölümde son olarak modern toplum’dan farklı bir toplumsal varoluşu ifade ettiği iddia edilen post-modern toplumlarda homojenleştirici ulus-devlet modelinin çözülmesi ve cemaatleşme ve cemaat olgusu tartışılacaktır. Böylece çağdaş sosyal teorinin cemaatleşme olgusunu nasıl değerlendirdiğine de değinilecektir.

Tezin ikinci bölümünde ise, birinci bölümde verilen kavramsal çerçeve dâhilinde Türkiye'deki laik/anti-laik çatışmasının neye örnek teşkil edebileceğine, nasıl adlandırılması gerektiğine dair bir analiz girişiminde bulunulacaktır. Burada da yine ilk bölümdekine benzer olarak, Türkiye'de modernleşmeden ne anlaşıldığına, Türk modernleşmesinin ne anlama geldiğine değinilecektir. Daha sonrasında ise, Türkiye'de milliyetçilik ve vatandaşlığın, Kemalizm, dolayısı ile de laiklik üzerine kurgulandığı dikkate alınarak din ve *öteki olan* dindar kesime karşı bakış açısı üzerinde durulacaktır. Bu tanımlamalar tek parti dönemini (1923-46) içerisinde yapıldığından dolayı bu dönem kutuplaşmanın örtük olarak başladığı kabul edilen dönemdir. Türkiye'de ulusun kuruluşu ve bununla beraber laikliğin tanımı ve uygulaması tek parti döneminde pekiştirilmiştir. Yine bu dönemde, yeni rejime karşı başlıca muhalefet ve isyanın dini/İslami bir dil kullanmış olması rejimin koruyucuları/sahipleri ve çocukları üzerinde kalıcı bir etki bırakmıştır. Diğer bir deyişle, Türk toplumunun bazı kesimlerinde görülen *irtica* kaygısı aynı zamanda bazı tarihsel kökenlere dayanmaktadır. Bu anlamda, laik/anti-laik kutuplaşması son on beş yılda İslamcılığın yükselişi ile ortaya çıkan bir olgu olmayabilir.

İkinci bölümde ele alınan ikinci konu ise, çok partili döneme geçiş ile başlayan rekabetçi politikanın bu öz kutuplaşmaya etkisidir. Türkiye'de demokrasi pratiğinin esas olarak seçim demokrasisinden ibaret olduğu hatırlandığında, bir yandan devletçi korporatist politikalar, öte yandan merkez sağın popülist ve himayeci politikaları, öz kutuplaşmaya ve/veya Türk toplumunun toplumsallaşmasına/kutuplaşmasına nasıl bir etkide bulunmuşlardır.

İkinci bölümde ele alınan üçüncü konu, Türkiye'de yaşanan askeri darbelerin Türk modernleşmesine, demokrasiye, toplumsallaşmaya ve kutuplaşmaya etkileridir. Bu başlık altında 1960-1980-1997 darbeleri ile

1971 Muhtırası ele alınacaktır. Bu tartışmadan amaç, Türk toplumunun sorunlarını siyasal yöntemlerle zme yetenekleri ve araçlarının bir değerlendirmesini yapmaktır.

İkinci bölümün en sonunda ise, daha önce de dile getirilen patronaj, popülizm, darbeler ve korporatizm gibi Türk siyasetinin bazı yapısal özelliklerinin kutuplaşmayı kolaylaştıran bir zemin oluşturduğuna ek olarak, Türkiye’de sivil toplumun zayıf olmasının kutuplaşmaya etkisi tartışılacaktır. yukarıda kutuplaşmaya etkilerinin tartışılacağını belirttiğim patronaj, darbeler, korporatizm, popülist uygulamalar ve sivil toplum kuruluşlarından hem dindar kesim için hem de laik kesim için karşılıklı örnekler sunacak şekilde ele alınacaktır.

Tezin nc ve son bölümünde, 28 şubat 1997’de başlayan süreçte sonrasında 2000’li yıllara gelmeden hemen önceki ve Adalet ve Kalkınma Partisi iktidara geldikten sonra kutuplaşmanın aldığı hal tartışılacaktır.

Sonuç kısmında ise, tez boyunca çeşitli başlıklarla açıklanmaya çalışılan kutuplaşmaların yüzyüze özelliği taşımadığı halde modern bir cemaat mi sayılabileceği ya da başka özellikleri barındırmasının modern bir cemaat olarak adlandırılması için yeterli olup olamayacağı yapılan analizlerin ardından değerlendirilmeye alınacaktır. Kutuplaşma, tarafların öteki olana kendi kapattığı bir sürece dönüşmektedir. Cemaat kavramının modernde devreye girmesi de tam böyle süreçlerde söz konusu olduğundan tartışmalıdır. Çünkü cemaatin en önemli özelliği, yüzyüze ilişkiler çerçevesinde kurulu olmasıdır. Oysa modern dönemde cemaat olarak anılabileceği söylenen ilişkiler, modernin bireysel ve kopuk ilişkileri dolayısı ile yüzyüze özelliğini yitirmiş gözükmektedir. Fakat bunun yanı sıra cemaate ait olan başka özellikleri barındırması açısından da

benzeşebilmektedir. İşte laiklerin ve dindarların AKP iktidarı süresince içine düştüğü bu kaos cemaatin başka özellikleriyle özdeşleşen ilişkileri barındırmaktadır.

BİRİNCİ BÖLÜM

CEMAATÇİLİK: GELENEKSEL, MODERN VE POST-MODERN

Günümüzde Rönesans, Aydınlanma, Fransız İhtilal'ı, Sanayi Devrimi, ulus-devletlerin ortaya çıkışıyla birlikte toplumlar için arkaik dönem son bulmuş, dönüşüm başlamıştır. Ferdinand Tönnies *cemaat-cemiyet*, Emile Durkheim *organik toplum-mekanik toplum*, Thomas Becker *kutsal toplum- seküler toplum*, Herbert Sencer *basit toplum-karmaşık toplum*, Talcott Parsons *ilkel toplumlar-ara toplumlar ve modern toplumlar* ve G. Rocher *geleneksel toplum-teknolojik toplum* şeklinde toplum tasnifleri yaparak söz konusu dönüşümü anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmışlardır. Söz konusu dönüşümü betimleyebilmek için ilk olarak geleneksel ile modern toplum tanımlarını modernleşme literatürü çerçevesinde ele almak gerekmektedir.

A. Geleneksel ve Modern Toplum

Bu çalışma boyunca geleneksel toplum olarak sınıflandırılacak olan, aydınlanma öncesi toplum kalıplarına bakacak olursak insanlar arası gelişen sosyal diyalog ile toplumsal evren sınırlanmış, insanlar birbirlerinin denetleyici mekanizmaları halini almıştır. Geleneksel toplumun her üyesi, geleneksel topluma bütünsel bir biçimde koşulsuz olarak aittir. Geleneksel toplumlarda örgütlenme biçimi sıkı sıkıya bağlı iç içe geçmiş şekilde düğümlenmiştir. Bağlar ise, norm ve gelenekler ile hak-ödev ve zorunluluklar üzerine var olduğu söylenen kan ve akrabalık bağları üzerinden tanımlanmaktadır. Toplumun iskeleti sayılan akrabalık toplumda nasıl davranılması gerektiğini belli davranış kalıplarıyla sunmaktadır. Kişilerin yerini içersinde buldukları akrabalık ilişkileri tayin etmektedir.

Siyasal iktidarlar ise, aile büyüğü olarak nitelenen kişiler üzerinden yürütülmektedir.

Tüm bu sıkı denetim mekanizması ve iç içe geçmişlik baz alındığında olursa, geleneksel toplumlarda hareket alanını seçme şansı olmadığını söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısı ile geleneksel toplumlar önceden biçilmiş ve dayatılmış rollerle sosyal mobilizasyondan yoksun toplumlardır. Bu özellik aslında gelenekselin (en) belirgin özelliği, din vurgusu ve bunun bir yansıması olan cemaat kültüründen ileri gelmektedir. Yani bugün modern toplumlarda olduğu gibi, toplumsal yaşam kategorilendirilmemiş, dikey ve/veya yatay hareketlere olanak sağlanmamıştır. Kişiler tercihleri doğrultusunda bir yaşam sürdürmeyi talep etme hakkına sahip değillerdir. İçinde doğup, büyüdükleri cemaatin biçtiği ve gerektirdiği şekilde davranmaktadırlar. Tercih edenler ise, toplumun dışına itilerek dışlanmakta, soyutlanmaktadırlar.

Gelenekselin var olan kalıplarına bir meydan okuma olarak ortaya çıkan modern toplumlar da ise durum farklıdır. Toplumlar, Rönesans, Aydınlanma ve Sanayi Devrimiyle uğradıkları dönüşümle kazanılan kültürün sosyal ilişkilere etkisiyle *modern* olarak kurgulanmıştır. Modernite kavramı, Batı uygarlığına paralel bir ilerlemeyi ve çağdaşlığı içinde barındırmaktadır. Yani, modern toplumların moderniteyi içselleştirdikleri varsayılmaktadır.

Modernite, en basit anlatımıyla, modern olmayan bir şey'in modern olana doğru değişmesini ifade eder. Buna göre, modernlik, ekonomisi sanayileşmiş, toplumsal yapıda kent(li)leşmiş, eğitim seviyesi yüksek, insanların kendilerini ve dünyayı yerel değerlere göre değil de, evrensel ölçülere göre anlamlandırdıkları, bireyselliğin bir değer haline geldiği,

siyasi olarak da temsili demokrasi ile yönetilen bir toplumsal formasyonu anlatmaktadır. Bu açıdan bakıldığında, ekonomide, kültürde ve siyasi örgütlenme düzeyinde bu niteliklerden yoksun olan toplumlar *modern olmayan* toplumlardır. (ki, bunlar yukarıda *geleneksel toplum* olarak adlandırılmaktadırlar) Kısaca modernleşme, geleneksel toplumun modern topluma doğru evrimini ifade etmektedir. Bu evrimi üç yönlü ele almak mümkündür: (a) Ekonomide sanayileşme, (b) Kültürde bireyselleşme ve evrenselleşme, (c) Siyasette de demokratikleşme.¹

Yukarıda üç başlıkta sunulan modernleşmeyi benzer şekilde dört ana nokta üzerinden de ifade etmek mümkündür. Bunlar: *Siyasal Modernleşme*: Siyasi partiler, parlamentolar, oy hakkı gibi katılımcı karar vermeyi destekleyen modernleşme. *Kültürel Modernleşme*: Genellikle sekülerleşme ve ulusalcı ideolojiye bağlılığın üretildiği kültürel alandır. *Ekonomik Modernleşme*: Endüstrileşmeden farklı olmakla birlikte giderek büyüyen iş bölümü, teknolojinin ilerlemesi ve ticari yeteneklerin artması gibi unsurları bünyesinde barındıran ekonomik modernleşme. *Toplumsal Modernleşme*: Artan okuma yazma oranı, kentleşme süreci ve giderek geleneksel otoriterliğin zayıflaması gibi öğelerden oluşan modernleşme.²

Anthony D. Smith ise, yine üç başlık altında ele almaktadır: 1. Toplumsal değişme süreci veya kuramsal yer ve zaman boyutunda evrensel olan veya bu tür süreçler toplamı olarak modernleşme. 2. Genellikle Rönesans ve Reform'a kadar geri götürülen, laikleşme ve kapitalizmin doğuşu ile ayırt edilen tarihsel bir deneyim olarak modernleşme. 3. Gelişmekte olan ülkelerin liderleri veya elitlerince izlenen bir seri

¹ Levent Köker, "Modernleşme Diktatörlüklere Yaradı," <http://www.hurfikirler.com/hurfikir.php?name=Yazilar&file=article&sid=4274> Erişim: 18 Aralık 2008.

² Özden Atakul. "Modernlik ve Modernleşme," <http://80.251.40.59/education.ankara.edu.tr/aksoy/ere/oatakul.doc>, Erişim: 23 Aralık 2008.

politikaları niteleyen bir kavram olarak modernleşme.³ Modern toplumlar, dinamik, şehirli hayatın egemen olduğu, siyasi ve sosyal yapıda kurumsallaşmaların artmış, yönetimde görevlerin fonksiyonel olarak farklılaştığı, kitlelerin giderek artan bir oranda siyasete katıldığı, siyasi gücün daha geniş gruplara dağıldığı, ayrıca laikliğin siyasi ve sosyal yapıda hâkim olduğu bir toplum tipi olarak tanımlanmaktadır.

Toplumların evril(til)mesiyle yaşanan devlet ve kimlik yapısındaki değişimler üzerinde durmadan önce geleneksel–modern toplumların farklılıkları kategorize etmek de fayda bulunmaktadır:

1. *Örgütlerin uzlaşması*
2. *Karşılıklı bağımlılık*
3. *İlişkiler Farkı.*
4. *Merkezileşme Eğilimleri*
5. *Genel Bir Değişim Ortamı ve Pazarlar.*
6. *Bürokrasi.*
7. *Ailenin Konumu*
8. *Köy-Kent Karşılıklı Bağımlılığı*⁴

B. Gelenekselin Cemaati

Gelenekselde *cemaat*, modernde ise *grup* kavramı insanlar arası geliştirilen ilişki türleri olarak bilinmektedir. Bu kısımda iki kavramın anlamları tartışıldıktan sonra, post-modern dönemde cemaat ile grup kavramlarının ulus-devletler içerisinde birbirlerinin muadili olup olmayacağı üzerinde durulacaktır.

³ Özden Atakul. “Modernlik ve Modernleşme,” <http://80.251.40.59/education.ankara.edu.tr/aksoy/ere/oatakul.doc>, Erişim: 23 Aralık 2008.

⁴ Ali Coşkun, “Gelenegin ve Gelecegin Kavşagında Modern ve Dindar İnsan Karşı Karşıya,” *Bilgi ve Hikmet*, 6, 1994, ss. 45-49.

Gruplaşmaların, topluluk oluşturmanın ötesinde toplum içinde bir kopuşu dile getiren *cemaatleşme*, geleneksel toplumun bir özelliği olarak kopuştan ziyade sıkı bağlar anlamına gelmektedir. Son dönemlerde ise, cemaatsel oluşumlar, grup kavramı altında ifade edilmeye başlanmıştır. Bugün cemaatin geçmişte kalan bir ilişki türü mü olduğu, yoksa (post)modern toplumlarda da görülebilen bir olgu mu olduğunun yanıtı için “cemaat nedir?” sorusu yanıtlanmalıdır.

Cemaat, Frayer’a göre, bir kader âlemini ortak paylaşan, *biz* duygusuna sahip ve ortak bir kültür dünyası oluşturarak benzerlik paydasında birleşmiş topluluktur.⁵ Ya da küçük grupların farklı çıkarları değil de, müşterek hayatın ana şartlarını paylaşması olarak da tanımlanabilir. Lingis açısından ise:

Cemaat, kişi kendini çıplak olana, muhtaç olana, ölmekte olana topluluktan atılmış olana açtığı zaman oluşur. Kişi cemaate kendini ve sahip olduğu güçleri onaylayarak değil, kendini harcanmışlığa, kurban edilmişliğe açtığı zaman oluşur. Cemaat, kişinin kendini ötekine, kendi dışındaki güçlere, ölüme ve ölenlere açtığı hareketle oluşmaktadır.⁶

Cemaat kavramı üzerinde en çok duran Tönnies için, her türlü samimi, mahrem, bize ait olan ve birlikte ortaklaşa yaşamı cemaat hayatı olarak adlandırmaktadır. İnsanın kendisinden olanlarla birlikte (ailesiyle) ak da olsa, kara da doğumundan itibaren bağlı olarak yaşadığı cemaatte

⁵ Aktaran Ramazan Yelken, *Cemaatin dönüşümü* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), ss. 219-222.

⁶ Charles P. Lingis, *Ortak Birşeyleri Olmayanların Ortaklığı*, Çev. Tuncay Birkan, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997), s.19.

Dışarıda olan kamusal yaşam (*public life*), toplum ise kişinin yabancı bir ülkeye girer gibi girdiği bir alandır.⁷

Cemaat, gerçek ve organik bir hayatın gereksinimlerini karşılayan bir aile gibidir. Cemaat, sanayileşme ile oluşan toplumun yapaylığına karşı daha önceden var olan, insani duygularla çevrilmiş olan bir alan olarak sunulmaktadır. Toplum ise birbirinden çok kopuk, bağımsız bireylerin adeta yan yana olduğu olarak ifade edilebilecek yapay, kurgusal, mekanik bir tasarımdır. Bugün yapay olduğunu söylediği toplumlara ise, cemiyet yapısı hâkimdir. Cemaatin yaşayan bir organizma olduğunu vurgulayan Tönnies için toplumlar insan eliyle gerçekleştirilmiş mekanik bir toplanmışlıktan öteye gidememektedir. Tönnies için cemaat eski, cemiyet yeni olandır. Cemaat, devam eden gerçek bir hayat birlikteliğiyle, toplum (cemiyet) geçici ve görünürlüğe dayalı bir hayat olarak tasvir edilmektedir.

Tönnies için üç cemaat tipi bulunmaktadır. Bunlar: 1. Akrabalık: Kan bağı cemaati 2. Komşuluk: Yer cemaati 3. Dostluk: Fikir Cemaati'dir.⁸ Bunları dünyanın her yerinde görülen ve birbirinden bağımsız olmayıp, birbirinin içinden çıkan kavramlar olarak nitelemektedir. Yani Tönnies için fikir cemaatinin sadece köylerde yaşandığını söylemek hatalıdır. Ona göre fikir cemaatinin en iyi şekil bulunduğu yer kasaba ve kentler olup, esnaf teşkilatları bu konuya ilişkin en iyi örnekleri oluşturmaktadır. Sanayileşme ile birlikte cemaatlerde var olan dayanışmanın yerini, sözleşmelerin alacağı iddiasında bulunan Tönnies (bu iddia ile cemaatler sanayi öncesi olgusu olarak kalacak, cemiyetler sanayisi sonrası dönemde ortaya çıkarak cemaatin çözülmesinde öncü bir rol üstleneceklerdir) Tönnies cemaatler bugün cemiyet içinde var olan grupları içermemektedir.

⁷Ferdinand Tönnies, *Community&Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*, Trans. Charles P. Loomis, (New Brunswick (USA)&Oxford (UK): Transaction Books, 1957), ss. 33-34.

⁸ Tönnies, *Community&Society*, ss. 41-42.

Ayrıca cemaatin en belirgin özelliğinin aynı dili konuşmak olduğunu söyleyen Tönnies'in, iletişim boyutuna değinmeden, dili sadece yüz yüze ilişkiler olarak ele alması (yani, modern çağın teknolojik araçlarıyla kurulabilen iletişim şekillerini harici tutması) bugün ki cemaatimsi olan grupları cemaat saymamasında öncü bir etkidir. Bu açıdan yapılabilecek bir diğer tartışma da cemaatin sadece yüz yüze ilişkileri temsil mi ettiği? Konusunda yaşanmaktadır. Buna göre gruplar cemaatimsi özelliklerden hangilerini ve kaç tanesini taşırlarsa bugünün şartları altında da cemaat olarak sayılmalıdır? Esasında bir cemaatin cemaat olarak adlandırılmasında temel üç noktaya şöyle sıralanabilir:

Gerçek bir birliğin kuruluşunun ve bu sebeple cemaatin mümkün olmasının birinci şartı, kan yakınlığı ve kan karışması ilişkisi, ikincisi, mekân/fiziksel yakınlığı ve son olarak da zihinsel yakınlıktır. Her türlü bağlaşmanın kaynağında bu üç sıralamayı görebiliriz.⁹

Cemaat hayatı içinde yetişmiş olan birisi kendisini cemaatin yardımlaşma ve güvenlik duvarları içerisinde korunaklı bir yaşam sürdürebilmektedir. Bunun için tek yapması gereken cemaatin inanç ve bağlılıklarına uyması/itaat etmesidir.

Bunun dışında cemaatlerde her türlü ayrılığa rağmen birbirlerine bağlı insanlardan söz edilebilirken, toplumlarda her türlü bağımlılığa karşın insanların bir türlü bir araya gelemeyişinden söz edilmektedir. Adam Smith'in deyimiyle modern toplumda herkes bir tüccardır ve her yerde ticarethaneler, şirketler, firmalar, ulusal ve uluslar arası paralar vardır. Toplumsal ilişkilerde hesaplama, değer biçme, tartma ve ölçme olarak görülen bir işleyiş hâkimdir. Birey, yalnız kendisi için vardır ve bütünü geri kalan kısmına karşı izole bir yaşam sürmektedir. Bireylerin faaliyet ve

⁹Tönnies, *Community&Society*, s.46.

iktidar alanları, birbirlerine karşı temas ve yaklaşımdan kendilerini uzaklaştıracak kadar sınırlanmıştır. İlişkiler, karşılıklı çıkar, rekabet ve alışverişe dayanmaktadır. Bu açılardan yaklaşacak olunursa, cemaatin bağlılık yapısının gönüllü ve doğaçlama bir süreç olduğu aşikârdır. Toplum bağlarını ise sözleşmelere tabii olarak sonradan hazırlanmış bağımlılıklar olarak ifade etmek mümkündür. Çünkü Tönnies cemaatin temeline “doğal irade kavramı yerleştirmiştir ve bu yukarıda değindiğim biz duygusuna hitap ederek, insanlar arasında bir gönül bağı yaratmaktadır. Bazıları onu ‘grup duygusu’ (*group feeling, public sipirit de corps, Gemeinsinn, Gemeingefühl*) bazıları ‘toplumsal dayanışma duygusu bilinci’ (*social solidarity, solidariatat*), bazıları ise ‘yakınlık bağı’ olarak çevirmişlerdir.¹⁰

İbn-i Haldun ise bu kavram yerine *asabiye* kavramını kullanmaktadır. Asabiye, Oliver Roy’un siyasal İslam ile ilgili analizinde şöyle tanımlanmaktadır: “Köken ve ortak çıkarlarla birbirine bağlı olduklarını düşünen ve bu dayanışmadan başka bir ereği olmayan kişiler arasındaki her türden dayanışma grubudur.”¹¹ Ona göre:

Modern asabiyeler sadece kabileciliğin ya da mezhepçiliğin devamı değillerdir. Modern sosyolojik temeller üzerinde yeniden kurulabilirler (eski ailelere karşı yeni entelijensiya). Mekânlar artık büyük dedenin köyü değil, modern kenttir. Beyrut’un milisleri kentsel asabiye bekçileri olarak görev yapabilirler.¹²

Bu noktada İbn-i Haldun’un asabiye olarak ifade ettiği “biz” bilincini içeren topluluklar açısından Tönnies’in cemaat kavramı ile İbn-i Haldun’un bedevilik kavramı benzeşmektedir. Ancak, Tönnies için cemaat ile cemiyet tezat kavramlarken, İbn-i Haldun için bedevilik ve sonrasındaki

¹⁰ Ahmet Arslan, *İbn-i Haldun*, (Ankara: Vadi Yayınlar, 1995), s. 115.

¹¹ Oliver Roy, *Siyasal İslamın İflası*, Çev. Cüneyt Akalın, (İstanbul: Metis Yayınları, 1994), s. 36.

¹² Roy, *Siyasal İslamın İflası*, s.36.

değişimi ifade eden hazerilik evrimsel bir sürecin doğal koşullarını temsil etmektedir. Tönnies'in cemaate atfettiği *dostluk-dayanışma* gibi olumlu kavramalara karşı, cemaatin iyimser bakılmaması gereken bir yaşam biçimi olduğu da düşünülmektedir.

C. Cemaate Alternatif(mi?): Grup Kavramı

Yukarıda farklı yaklaşımlarla ele alınan cemaat kavramı (post)modern toplumlarda var olan bazı toplulukların cemaat mi, grup mu olduğunu anlamada yeterli olamayacağından grup kavramı da karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır.

Sosyolojinin bütünlemeler çabasında düştüğü kavram kargaşasından içinden çıkmada bir yöntem olarak geliştirdiği *evrensel genel-geçerliliği* olan kategorik arayış sonucu 'grup' kavramına ulaşılmıştır.¹³ Bu kavramla birlikte cemaatin geniş kapsamlı tanımının yerini *gruba* bırakmış, cemaat daha dar alanı işaret eden alt bir grup türü olarak ele alınmaktadır. Bu görüş, çeşitli gruplardan oluştuğu varsayılan *toplumu* en büyük grup olarak nitelendirilmektedir. Grubun içinde olan daha küçük grupları ifade etme de ise alt grup kavramı geliştirilmiş ve kullanılmaktadır.

Grup, en basit şekliyle iki ya da daha fazla insanın ilişkide bulunduğu bir topluluktur. Charles Horton Cooley'e grubu *birincil* ve *ikincil* olarak ikiye ayrılmaktadır. Birincil grup, dayanışma, dostluk gibi kavramların öne çıktığı genellikle kırsal kesimlerde gözükten birimlerdir. İkincil gruplarda ben kavramı bizden önce yer almaktadır. Cooley için aşırı bireyciliği nötralize etme yolu ancak ve ancak birincil gruplar üzerinden

¹³ Yelken, *Cemaatin Dönüşümü*, ss. 28-29.

komünal yaşama geçmekle mümkün olmaktadır. Bu gruplarda *yüz yüzelik* ilkesi ile bireyin bütünün parçası olarak yaşadığından söz ettiği kısım cemaati çağrıştırmaktadır. Bu gruplarda aile, komşuluk, mahalle gibi kavramlara değinen Cooley için bunlar evrensellik içinde gelişim gösterebilmenin şartlarıdır.¹⁴ Ancak Cooley'in birincil gruptan kastı cemaat özellikleri gösterse de Cooley bu grupları cemaat olarak adlandırmayı tercih etmemektedir.

Küçük grupların tarihsel süreçte ayakta kalabilen ve istisnasız her toplumun içinde yer alan üniteler olduğundan söz eden Homans içinse grup,

Bir süre içinde sık sık birbirleriyle bildirimde bulunan ve her birinin ötekilerle ikinci elden, başka insanlar yoluyla değil de yüz yüze bildirişmesini mümkün kılacak kadar az sayıda insan topluluğu¹⁵,dur.

Homans için Durkheim'in önerdiği meslek birlikleri, (post)modern zamanın yalnızlaştırılan bireyleri için bir can simidi olma umudu anlamına gelmektedir. Çünkü insan olmanın özelliği insana yakın durmaktan geçmektedir ve modern toplum, insanın bu açlığını daha da büyüten bir engelleyicidir. Ayrıca her dinin yeni bir toplum olduğuna değinen Homans'ın bu yaklaşımı itibariyle cemaatle benzeşen bir başka noktayı, dini ele aldığını söylemek mümkündür. Homans'ın ifadesiyle:

Her din, her devrimci hareket insan kardeşliğini sağlayacağını ileri sürer, kimi zaman bunu cemaat ya da

¹⁴ A. Lewis Cooser, "Amerikan Eğilimleri," Çev. Aladdin Şenel, derl. Tom Bottomore, R. Nisbet içinde, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*,(Ankara: Verso Yayınları, 1990), s. 321.

¹⁵ Aktaran Yelken, *Cemaatin Dönüşümü*, s. 82.

hücre biçiminde gerçekten yapar. İnsanların küçük ve başarılı bir grupta buldukları cinsten bir kardeşliği olmalıdır.¹⁶

Homans gibi küçük toplulukların başatlığına yönelik bir diğer isimde Redfield'tir. Redfield küçük toplulukları gözlemlemede dört noktadan söz etmektedir: 1. Ayrılık: Topluluğun nerede başladığı ve bittiği açıktır. 2. Küçüklük: Topluluğun bütünü gözlemleme imkânı bulunmaktadır. 3. Homojenlik: Düşünce tarzı ya da başka faaliyetlerde benzerliklerden bahsedilmektedir. 4. Kendine yeterlilik: Üyelerinin ihtiyaçlarını büyük oranda karşılama özelliği mevcuttur.¹⁷

Gerek geleneksel, gerekse modern toplumda olan ilişki türleri olsun insanın ve toplumun ihtiyaçlarına cevap verecek şekilde gelişmektedir. Elbette farklı bakış açılarından yaşanan bu ilişkileri farklı isimlendirmelerle ele almak mümkündür. Mümkün olan bir diğer nokta ise, gurubun bazı şartlar altında bir cemaat olup olamayacağı ya da cemaatin bugün toplumlarında bir alt grup olarak sayılmasıyla mı yetinileceği üzerine pek çok tartışmanın yapıyor olmasıdır. (Post)modern toplum koşullarında cemaatin ve cemaatten ayrı/cemaatin üstünde olarak tanımlanan grubun arasındaki ilişki, ulus-devletler döneminde değişime uğramıştır. Bu değişme bir anlamda modernin içinde gelenekselin olup olamayacağının, toplumlar gibi, toplumsal yapılar içerisine yer alan kavramların da evriminin/değişiminin lineer mi olduğu oldukça tartışmalı bir konudur. Geleneksel cemaat modernin içinde midir? Dışlanmış mıdır? Cemaat artık grup denen başka bir yapıya mı bürünmüştür? Grup cemaatleşme özellikleriyle benzeşerek cemaat özelliğine geri mi dönmektedir? Ya da cemaat grup tanımlaması içinde ki bir alt başlığa mı dönüşmüştür?

¹⁶Aktaran Yelken, *Cemaatin Dönüşümü*, s. 84.

¹⁷Robert Redfield, *The Little Community: Viewpoints for the study of a Human Whole*, (Chicago&London: The University of Chicago, 1955), s.4.

D. Modernin *Hayali Cemaati* Homojenleştirme Yanılgısı

i.(Post)Modernin Mikro Grupları/Cemaatleri

Modern toplumlarda fertler, rasyonel pratiklere uyumlu *bireyler* olarak toplum içerisine konumlandırılmışlardır. Birey ve/veya yurttaş kimliği çerçevesinde insanlar, bir topluluğa ait olarak tanımlanmaktan arındırılıp, topluluğa kimlik kazandıracak rasyonel varlıklar olarak kabul görmektedirler. Bu, bireye gelenekselde hapsoldüğü söylenen alandan çıkma ve özgür bir biçimde kendi için *iyi* ne ise ona karar verme şansı tanımaktır. (bunun yolu Tönnies için cemaatken, Thomas Hobbes ya da Emile Durkheim için cemaatin tekelliğinden sıyrılmak demektir) Kantiyen (Immanuel Kant)bakış açısından ise, rasyonel olan birey akli sayesinde doğruyu bulacağına şüphe duyulmayan ya da ortak akıl ve sağduyu sayesinde doğruya sevk edilebilen olarak özgür bırakılır. Konumu itibariyle birey, devlete karşı haklar çerçevesinde korunmaktadır. Yani çevreden gelebilecek tehdit edici şartlarda veya cemaatimsi örgütlenme ihtiyacını hissettiklerinde öbekleşme, bir araya gelme ve daha çok da çıkar grupları çerçevesinde dile getirebilme kapasitesine sahiptirler. Bir şekilde haklarını arama ve kimliklerini kanıtlama ihtiyacı ile gruplaşmalara başvuran topluluklar, gruplar bu işi öncelikle modern toplum şartları altında sivil toplum örgütleriyle halletmeye çalışmayı tercih etmektedirler. Çünkü modernin demokratik omurgası sayılan *sivil toplum*, cemaatleşmenin yok olduğu ya da ortadan kaldırılmaya çalışıldığı toplumlarda insanların çıkarları ve haklarına sahip çıkma yöntemi olarak öngörülmektedir. Yani bir anlamda modern cemaatler daha çok sivil toplum gibi açılımlara izin vermeyen, demokrasisi oturmamış toplumlarda kendine yer bulabilmektedir.

Ne var ki, modernin demokrasiye dayalı bu yapısı ulus-devletlerin var olabilmek için seçtikleri *ulusçuluk* anlayışı ile zaman zaman çelişebilmektedir. Sivil topluma yeterince alan açmayan ulus-devletler,

geleneksel toplumda insanların cemaatte tatmin ettikleri maneviyatlarını yaşayabilmeleri için ulus olmayı yeterli görmektedir. Ulusu *tek-hayali bir cemaat* olarak tanımlayan Benedict Anderson'a göre, "ulus, gerçek insan toplulukları (cemaatleri) ve ilişkiler ağının gevşemesi, çözülüşü ya da ortadan kalkışlarının doğurduğu duygusal boşluğu doldurabilir."¹⁸ Zygmunt Bauman, ulus-devletin, *köklerinden koparılmış benliğin* yeniden köklendirilmesi anlamına geldiğini söyler.¹⁹ Eric Hobsbawm için de ulus, modernleşmeyle birlikte cemaatinden kopan kitlelerin yeni aidiyet duygusu olarak toplumları ayakta tutan bir çimentosudur. Jean J. Rousseau ise, bu noktaya milliyetçiliğin kamusal bir din şeklinde yurtseverlik ile buluşması şartını koyarak da olsa katılmaktadır.²⁰

Peki, ulus-devletin *tek-cemaat* olmadaki problemi nedir ve nereden kaynaklanmaktadır? Öncelikle ulusçuluk, en genel anlamıyla iki karşıt görüş çerçevesinde ele alınmaktadır. İlki, ulusun ulusçular ya da devleti elinde tutan sınıf tarafından yukarıdan oluşturulmuş ve dayatmacı olduğunu iddia ederek, serbestlik ister. Diğeri ise, ulusun etnik, dinsel, dilsel ve teritoryal geleneklere bağlı tarihsel bir olgu olup tabandan başlayarak ilerlediğini savunup, homojen yapısına bağlı kalınmadığı takdirde çözüleceğini ileri sürer. Ulus-devlette var olmak için ihtiyaç duyduğu kimliği *ulus-kimlik* gibi üst bir kimlik üzerinden inşa etmektedir.

Ulusun açıklayıcı ilkesi, kendi içinde aslında her zaman var olmuş olan kültürel ve sosyal farklılığa/heterojenliğe belli bir sabitlik getirmektir.²¹ Ulus-devlet için, tek kültür, tek kimlik vardır ve ulusun cemaatimsi yapısında yalnızca bu kimlik tarifini benimseyenler, temel

¹⁸ Benedict Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Çev. İskender Savaşır, (İstanbul: Metis Yayınları, 1995), s. 65.

¹⁹ Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, Çev. Alev Türker, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), s.59.

²⁰ Anderson, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, s. 108.

²¹ Ali Yaşar Sarıbay, *Post-Modernite Sivil Toplum ve İslam*, (İstanbul ve Bursa: Alfa Yayınları, 2001), s 204.

alındığından ulus-kimlik bütün topluma entegre edilmiş varsayılmaktadır. Devlet, koyduğu hedeflerle uyuşmayacak görüşler olursa, onları göz ardı etmeyi ya da umursamamayı bir şekilde başarmaktadır.²² Bu yüzden de iktidar yapısında bir merkezileşme, kültürde standartlaşma, hukukta eşitleme ve ekonomide bütünleşme yaratarak sadakatın meşruiyet alanını tek cemaat etrafında belirlemeye çalışmaktadır.²³ Modernleşme teorilerini geliştiren/tanımlayan bilim adamlarından bazıları da ‘kamunun selameti’ açısından başta koyu dindarlar olmak üzere her türden ‘fanatik’in ‘aşırılıkları’ ve hezeyanları karşısında başvurabilecek (Adam Smith’in deyimiyle) panzehirler bulmayı amaçlayarak, ulus-devletin merkezileşmesine katkı sağlamaya çalışmışlardır.²⁴

Homojenlik/merkezileşme yoluyla ulus-kimliği sağlamlaştırmayı amaçlayan ulus-devlet, bireyin güvenliğini sağlama karşılığında aldığı bazı *tedbirlere* endeksli olarak farklılıklara izin vermeyeceğini sıkça vurgulamaktadır. Bu yüzden de yurttaşlarından kendi egemenlikleri adına, tüm sadakatlerin üzerinde bir sadakat beklemektedir. Rousseau’ya göre, birey ile devlet arasında var olan toplumsal sözleşme, bireyin (rızasıyla) özgürlüğünün bir kısmı karşılığında, ulus-devletin bireye güvenlik sağlayacağına dayanan bir antlaşmadır. Böylelikle gelenekselde cemaatin dayattıkları ve sağladıkları arasında kalan birey, modernde ulus-devletin dayattığı ve empoze ettiği *kimliği* güvenliğini karşılığında (pahasına) satın almış olmaktadır. Bu noktada *güven*, bireyin ulus-devletin baskısına dayanabilmesini sağlayan en önemli kavram olduğunu not etmek gerekir.

Ulus-devlet, kendisine yönelik var olan (olduğunu söylediği) iç ve dış tehditler dolayısı ile kimi zaman birey ile arasında yapılan bu antlaşmaya

²² Gianfranco Poggi, *Devlet Doğası, Gelişimi ve Geleceği*, çev. Aysun Babacan, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007), s. 3.

²³ Aktaran Yaşar Sarıbay, *Post-Modernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 201.

²⁴ Andrew Davison, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006), s. 61.

sadık kal(a)mamaktadır. Ulus-devletin antlaşmaya sadakatsizliği ise, içeride tehdit olarak nitelendirilen gruplar (ulusun olmayı zorunlu kıldığı kimliği ya reddeden ya da değiştirmek isteyenler) ile arasında ciddi problemlere yol açmaktadır. Varlığına tehdit saydığı bu farklılıkları sindirme, ötekileştirme ya da doğrudan silme yoluyla kontrol altına almayı seçmektedir. Farklılıklara imkân vereceğine inanılan modern yapı, vaat edilenin tersine modernleşmenin içinde barındırdığı “zihniyet evrensellik, türdeşlik, monotonluk ve vuzuhu”²⁵ temsil etmiştir. Kendini modern gören herkesin anlaşabileceği tek bir modernlik tanımı varsayımı²⁶ yanlış olacağından ötürü *modern* bu beş özelliği ile tartışmaya açıktır. Moderni bilimden yararlanan ve geleceğe yönelik toplumlar olarak basite indirgeyen zihniyet, modern olmayı da bilimden yararlanmayanlar ve geçmişe ait kalarak cehaleti peşinen kabullenenler olarak adlandırmakta, kendisi gibi olmayı dışlayarak da bu yanlışını sürdürmektedir.

Küreselleşme ve post-modernleşme ile farklılıklar daha göz önüne serilmiş, bundan dolayı da mikro/alt kimlikler, etnik, kültürel, dini farklılıklar daha çok vurgulanmaktadır. Bunla da yetinilmemiş, kimlik olarak talep edilen unsurlar olmaya başlamışlardır. Bu durumda ulus-devletin iki krizinden söz etmek mümkündür: Birincisi, ulusun mahiyetinin değişimi, ikincisi ise ulusa bağlı olarak devletin mahiyetinin değişmek durumunda kalmasıdır. Daha da açmak gerekirse, ulus-devletin bütünlüğü parçalanmakta, “ulus-devletin dayandığı hem siyasal topluluğun sosyolojik mahiyetini, hem de bu topluluğun meşru kıldığı egemenliği (siyasal iktidarı) dönüştürmektedir.”²⁷ Ulus-devleti parçaladığı düşünülen küreselleşme aynı zamanda, ulusçulukları da parçalamaktadır. Ve artık ulusçuluğun amacı, ulus-devlet inşa etmek değil, bazen bir etnik topluluğu, bazen bir kültürü,

²⁵ Sarıbay, *Post-Modernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 88.

²⁶ Batıya endeksli olarak ekonomik, kültürel, sosyal, siyasal olarak Batı'nın baz alındığı anlayıştan söz edilmektedir.

²⁷ Sarıbay, *Post-Modernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 202.

bazen bir din ve bazen de bir medeniyeti meşrulaştırmaktır. Yani geçmişin ulusçuluk kavramı, bugünün ulusçulukları şeklinde tezahür etmektedir.

Kültürün bir ulusu icad etme ya da yok etmede zorunlu bir ihtiyaç olarak ancak politik güç/irade olabileceği hatırlanırsa, ulusçuluğun esasen bir kültür ile siyasetin evliliğini simgelediği söylenebilir.²⁸ Bu noktada ulusçuluk, her bir siyasal birim için kültürün homojenleştirilmesi ve o kültürün aktarılmasında devletin araç rolünün giderek artması girişimi olmuştur.²⁹ Post-modernleşme ile ise, devletten yayılan kültür, birleştirici sabit bir kategori olmaktan çıkmış, çatışan seslerin ve kurumların âdem-i merkezi haline gelmiştir³⁰ demek yanlış olmaz. Her topluluğun farklı gelenekleri, inanışları, etniği ya da kültürü olduğu düşünüldüğünde ulus-devletin homojen ve modernin tek tipleştirici yapısının eleştirilmesi kaçınılmaz bir sonudur.

Modernleşme sürecine dair en çok eleştirilen nokta, modern iddia edildiği kadar iyi olması durumunda o zaman neden insanların geri kalmışlıkta ısrar edip, modernin tasavvur ettiği gibi doğaçlama şekilde bu sürece dâhil olmadıkları yönündedir. Çünkü Batı tipi modernleşmede varsayılan, geleneksel olanın, yani kendi gibi ol(a)mayanın ortadan kalkıp, yerini modern olanın alacağıdır. Buna göre, *modern* üstün olan olduğu için kendiliğinden yerleşecek, kabul görmekte zorlanmayacaktır. Bu değişimin de, homojenliği tasavvur edilen toplumların heterojen bir biçimde tasavvur edilmiş tedrici gelişme aşamalarından geçmesiyle meydana geleceği beklenmektedir. Ayrıca değişimin bürokratik ve burjuva sınıflarınca gerçekleştirileceği de farz edilmektedir. Bu süreçte, eski bağlılıklarının ve geleneksel yapılar için zorunlu atfedilmiş karakter özelliklerinin yerini yeni

²⁸ Ali Yaşar Sarıbay, “Küreselleşme, Post-modern Uluslaşma ve İslam,” *Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam* içinde derl., E. Fuat Keyman ve Ali Yaşar Sarıbay, (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), s. 21.

²⁹ Sarıbay, “Küreselleşme, Post-modern Uluslaşma ve İslam,” s. 21.

³⁰ Sarıbay, *Post-Modernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 114.

ulus-devletlere kendiliğinden duyulacak olan bağlılığın alacağına inanılmıştır. Ulus-devletin ideal olan olmadığı kanıtlanmaya çalışılırken, modernin tek tiplilik iddiası post-modernizm tarafından sıkça eleştirilmektedir. Örneğin: Gelenekseli, modern dünyada yeri olmaksızın var olan şeyler olarak görmek ile modern dünyadaki alternatif yaşam biçimleri olarak görmek arasındaki farktan bahseden görüş, tek tip bir modernlik tarzından söz edilemeyeceğine yöneliktir. Modern için, geleneksel ile kendi arasındaki fark, kendisinin öngördüğü biçimdeki *iyiyi* tercih etmemedeki ısrarının akıl almazlığı iken, geleneksel de modernin bu kadar çeşitliliğini var olduğu bir dünyada hala nasıl uygun tek tip bir modernlik anlayışında ısrar ettiğinin akıl almazlığına dikkat çekmektedir.

Nitekim 1950'lerden sonraya ortaya çıkan modernleşme teorilerinde farklı modernlik anlayışları gündeme gelmiştir. Bu teoriler ile (Batı tarzı) modernliğin var olan tek modernlik biçimi olmadığı, başka kimliklerinin de modern toplumun bir unsuru sayılması gerektiği daha açık bir şekilde dile getirilmektedir. Sunulan/dayatılan ulus-kimliğin dışında o ulus-devlette yaşayan gruplarca eksik sayılan ve kimliğe eklenmesi gerektiği düşünülen yanlar sunan, karşı bilincin geliştirildiği post-modern dönemlerde ortaya çıkmaya başlamıştır.

Dâhil edilmeye çalışıldıkları bütünün içinde eritmeyi reddeden topluluklar, dışlanmak pahası na da olsa, kendi kültürlerini muhafaza ederek tanımlanan ulus-kimliklerin içerisinde bu özelliklerini de tanımlamak istemektedirler. Zaten Zygmunt Bauman'a göre, Post-Modernite de bireylerden kendi kimliklerini inşa etmelerini talep etmektedir.³¹ Her birey, bilinçli olarak şahsi kimliğini oluşturmaya ve yaratmaya yönelmelidir. 'Farklı olma' veya 'kendini dikkate değer kılma', bireyi nihai olarak kendisi

³¹ Alan, Warde, "Consumers, Identity and Belonging", içinde *The Authority of the Consumer*, derl. R. Keat ve diğerleri, (London&New York: Routledge, 1994), s. 62.

için bir tür özsaygı ve statü duygusunu da talep etmeye zorlamaktadır.³² Bu, depolitize edilen kültürlerin modernle bastırılmış varlıklarını post-modern içinde gösterme çabası olarak okunabilir.

Ulus-devletlerin kürselleşmeyle birlikte farklılıkların yükselen sesini engelleyemediği aşikârdır. Topluluk taleplerinin bir sonucu olarak ortaya çıkan bu akımlar ile farklı şekillerde ve her alanda olmamak koşulu ile sunulan ulus-kimliği benimsemeyi seçebilmektedirler. Bazen de kendi birikim, kültür, inanış ya da gelenekleri ile gelenekselliğin içerdiği iddia edilen birçok alanı ulus-kimliğin içerisinde ya da bambaşka bir ulus kimlik halinde görmek istemektedirler. Yani, ulus-devlet, ya sunduğu haliyle kabul gören ya da istenmeyendir.

Oysa modern ulus-devlet, gelenekselde hapsolmuş gördüğü bireyi özgürleştirip, katılımcı ve yurttaş haline getirilmeyi vaat etmektedir.³³ Ancak bu, kendinden olmayı kabul edenler için geçerliyken, kendi gibi olmayı reddedene biçtiği konum tam tersidir. Çünkü özü itibariyle modern, bir şeye (belki de kendimize), hakkında konuştuğumuz şeyle önceki durum arasında bir mesafe yaratmak için kullanılmaktadır.³⁴ Bu açıdan ulus-devlet kendinden görmediğine dışlayıcıdır. Farklılıkların her birinin kendi başına ulusallığı tanımlayıcı ana öge olmaya yönelmesi sonucu dışlayıcı devlet, kötü, dolayısıyla minimize ve deregüle edilmesi gereken bir kurum olarak görülmeye başlamaktadır.³⁵ *Ulusçuluk*, bir dayatma halinde yayılmaya çalışıldığı an, yok saydığı toplulukların/kimliklerin tepkisini almaktan kurtulamayacak ve olmaktan kaçtığı heterojen yapısına geri dönüş yaşayacaktır. Bu anlamda gerçekten de Post-modernite, modernitenin ‘tekçiliğini’ yadsıyarak, ‘farklılık ve çoğulculuk’ temelinde bir kimlik

³²Warde, “Consumers, Identity and Belonging”, s. 62.

³³ Davison, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, s. 64.

³⁴ Davison, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, s. 51.

³⁵ Sarıbay, “Küreselleşme, Post-modern Uluslaşma ve İslam,” s. 18.

inşasının haklılaştırımını içerebilmektedir. Çünkü artık ortada olan modern değil, post-modern ulustur.³⁶

Elbette bu çatışmaları sadece ulus-devletin hegemon olma çabası altında okuyarak, ulus-devletlerin hepsini otoriter yapılanmalar olarak değerlendirmek yanlıştır. Gerçektende bazı ulus-devletler var olabilmek için tehditleri *halletmek* durumunda kalabilmektedir. Hobsbawn'a göre de, ulus-devlet içerisinde yükselen etnik/dini duygularla oluşan gruplar, ulus-devlet aleyhinde bir çözülmeye sebep oldukları için 'biz' olan yabancı ve tehditkâr onlara karşı takınılan tutum yadsınmamalıdır.³⁷ Ancak yukarıda ön görülen ulus-devletlerin demokratik açılmadan ve dolayısı ile sivil toplum anlayışından yoksun, görece otoriterleşebilen özelliğe sahip olanlar olduğunu hatırlanmalıdır. Ulus-devlet tam da bu *monolitik* ulus ısrarından dolayı kendine yakıştıramadığı toplulukların cemaatler halinde, kendi içinde yaşamasına bizzati olarak neden olmuştur.

Ayrıca bizi ulus-devlet koşullarında aynı sonuca götürecek bir diğer problem ise, modern yapı içerisinde bireyin yalnızlaşmasına sebebiyet veren faktörlere doğaçlama sahip olunmasıdır. Tönnies'e göre, geleneksel toplumlarda rastlanan cemaat hayatından, modern toplum yapısına uygun düşen cemiyet hayatına geçen birey yalnızlaşmıştır. Cemiyet, bireye vaat ettiği özgürlüğü sağlarken, bireyi geleneksel cemaat anlayışı içerisinde, alışmış olduğu duygulardan arındırmış veya bireyi bu duygulardan mahrum bırakmıştır. Fertler, daha önce cemaat hayatında güven, yardımlaşma-dayanışma gibi duyguları tatmış, dini inanışlara tanınan imkânlar ile de manevi açlık hissetmemişlerdir. Yani bireyler cemaat hayatı olarak da tanımlanabilen geleneksel toplumda modernin sanıldığı şekilde bir şeylere mahkûm edilmediği gibi, insan olmanın gerekliliği varsayılan maneviyatla

³⁶ Sarıbay, "Küreselleşme, Post-modern Uluslaşma ve İslam," s. 19.

³⁷ Eric Hobsbawm, *1780'den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit., Gerçeklik*, Çev. Osman Akınhay, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995), ss. 184-224.

buluşma imkânını toplumdaki bu gruplaşmalar ile sağlamaktadırlar. Bu açıdan modern insanı özgürleştirme adı altında bireyler yalnızlaştırılıp, devlete karşı aciz kılınmışlardır. (En azından modernleşmeye gelen bazı eleştiriler bu yöndedir) Çünkü böylece merkezileşerek gücü elinde toplamak isteyen devletin önünden bir engel kalkmış olmaktadır. Bu açıdan devlet, bireylerin doğuştan itibaren bir cemaat olduklarını, aidiyet duygusunu ise bu cemaatlerden beslenerek giderdiklerini atlamış, modern dönemde aidiyet duygusunun ulus-kimlikler üzerinden yaşanmasının insanlara yeteceğini varsayma gibi bir yanılgıya düşmüştür. Yani eski dünyanın evrensel çaptaki büyük dinlere mensubiyeti temelindeki cemaat aidiyetinin modern dünyadaki karşılığı, ulus olarak tasavvur edilmiştir.³⁸

Modern yaşam koşulları da bireylerin farklı kimliklere ait olduklarını düşünmelerine yol açmaktadır. Örneğin: kentler bireyin yalnızlaşmasına neden olan modern sembollerden bir tanesidir. Bu mekânlar, büyük ölçüde beşeri hayatı etkilemektedirler. Bugün *metropoller* modern toplumun görece lokomotifleridir. Arena olarak kullanılan kent, “modern projenin kendini gerçekleştirmek ve her aşamadan yeniden üretmek istediği alan veya başka bir ifadeyle kemanın bütünüdür.”³⁹ İlerlemenin ölçütü sayılan kentler aynı zamanda fertlerin toplumsal yaşamda nereye konumlandırılmaları gerektiğini söyleyen bireylerin modernlik düzeyini saptayan kriterler olarak görülmektedirler. Modernin üstünlüğünü kentlerde en uç düzeyde yaşayabilme arzusu ya da daha öncesinde *modern olanın*, kendisi olduğunu kanıtlama ihtirası, kentlere tartışmasız bir önem atfetmektedir. Gelenekselin toprağa bağlı kırsal yanını temsil ettiği iddiası, gelenekselin yapı taşı olan cemaatin de modern dünyanın kentsel yüzüyle kaybolup, yerini çıkarılara dayalı ilişki biçimlerinin alacağına öngörülmesine neden olmuştur. Kent, adeta kutsaldan uzaklaşarak seküler ve laik olan bireyler, teknolojiler ve doğaya kafaya tutan kurumlardan oluşturulmuş bir meydan

³⁸ Yelken, *Cemaatin Dönüşümü*, s. 87.

³⁹ Ali Bulaç, *Din-Kent ve Cemaat: Fethullah Gülen Örneği*, (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2007), s. 50.

okumadır. Bu yüzden de modern kent, modern insanın modernlik kodlamasına dönüşmüş bir sembolü teşkil etmektedir.

Modern dünyanın maddi gereksinimleri insanları doydukları (ki, burada doyma ile doyum eş anlamlı kullanılmaktadır) yerden koparıp, doyabilecekleri yaşam alanlarına göçe zorunlu kılmıştır. Kişisel çıkarların ve rekabetin devreye girdiği noktada insanlar modern dünyanın kendilerine sunduğu *nimetlerden* yararlanabilmek adına kendilerini geliştirmek zorunda hissetmişlerdir. Gelişmenin modernliği yakalamaktan geçtiği kanısı ise, insanların modernin şah damarı olduğuna ikna edildikleri *kentsel yaşama* geçmesinde karar verdirici olmuştur. İnsanların kentli hayata geçmesiyle birlikte doğal bir sonuç olarak ele alınan modern tarzdaki ilişkilere adaptasyonu olağan görünmüştür. Ne var ki, sanayileşme ve kapitalizm ile hayatın hızlı bir şekilde ilerlemesi sonucu birey hem kendine, hem Marks'ın öngördüğü gibi ürettiği ürüne, hem de toplumuna bizzati olarak yabancılaşabilmektedir. Yaşam alanlarının tekil ve total olandan tikel ve parçalı olana geçme arzusu, kendini üreterek çoğalmaya başlamıştır. Ulus-cemaatlerin yaratacağı düşünülen maneviyat kentleşme, sanayileşme gibi modernin yapısında olan unsurlar nedeniyle bireyi tam anlamıyla bir yalnızlığa itmiştir.

İnsanlar *en çok* kendilerini aciz hissettiklerinde manevi bir güce ihtiyaç duyup, dini duygulara daha önem vermektedir. Moderne ayak uydurmakta güçlük çeken bireyler de, yalnızlıkları karşısında giderek daha çok acizleşmiş, acizleştikçe manevi açlığını daha çok hisseder hale gelmişlerdir. Modern ulus, en kestirme şekilde dindar olmayan olarak tanımlanmaktadır. Modernde varlığın yaratıcısı olarak Tanrı yerine insan geçmiş, Hıristiyanlığın ahlaki söyleminin yerine seküler ölçütler, mitlerin yerine evrensel hakikatler, tanrısal düzenin yerine doğa karşısındaki

araçsalcılık geçmiştir.⁴⁰ İnsan modernleştikçe, kutsalın tekelinden sıyrılmış (ya da kimilerine göre yolundan şaşmış da olsa) dinden uzaklaş(tırıl)arak laikleşmiş ve de sekularize ol(durul)muştur. Buna göre, modern toplumların maruz kaldığı(!) en önemli etki laikleşmedir. Laikleşme ile alışık olunan din anlayışı değişmiş, gelenekselde gündelik hayatı kontrol eden (ama aynı zamanda da insanı besleyen) din, kendini modern toplumun rasyonel kaynaklarınca kontrol edilirken bulmuştur. Çünkü ulus-devletlerin istediği, bugünün laik toplumlarında ulusçuluğun toplumun yeni dini olarak tezahür etmesidir. Yani ulus-kimlik, kritik edilmeden dogmalaştırılarak kabul edilmesi beklenen bir öge olarak görülmektedir. Bu yüzden Jurgensmeyer'e göre de, günümüzde ulusçuluklar içinde en dikkate değer olanı sekülere karşı önemi bir tehdit olan "dinsel ulusçuluktur".⁴¹ Ulus-devlet dini kontrol altına alarak, merkezileşmesi önündeki en önemli engeli kontrol altına almaya amaçlamaktadır.

Modern toplum ile geleneksel toplum tanımlarının yapıldığı kısımda da belirtildiği gibi ulus-devletlerin sanayileşmeyle izledikleri bireyi yalnızlaştırma politikası ile toplum içerisinde var olan bireyler yakın gördükleri topluluklara sığınarak bastırılmaya çalışan kimliklerini su üstünde tutmaya çalışmaktadırlar. Bireye güvenlik vaat ederken, sınırlar çizip, varlığı için bireyi sindirmekten kaçınmayan ulusçuluk anlayışları dolayısı ile kimi zaman bireyler, korumasında olduğu devletin tehdidiyle yüzyüze kalmaktadır. Bireyin var ettiği toplumda, var olamamasına ilişkin olarak yaşadığı paradokslar yüzünden geleneksele ait olduğu söylenen cemaat kültürüne bir yönelişi söz konusudur. Yani devlet tarafından terörize edilen bireyler, modernleşmenin vaatlerini yerine getiremediği noktada cemaatimsi yapılara geri dönerek eski ve bilindik bir yöntemle, *cemaatleşerek* (ki, burada demokrasisi gelişmemiş toplumların kast

⁴⁰ Davison, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, s. 58.

⁴¹ Mark Juergensmeyer, *The New Cold War? Religious Nationalism Confronts the Secular State*, (Berkeley&Los Angeles&London: University of California Press,1993).

edildiğini tekrarlamak gerekir) kendilerini korumaya almaktadırlar. Böylece ulus-devletin baskısına karşı güvende olacağı ve aynı zamanda da kendisini yalnız hissetmeden aidiyet duyacağı güçlü bir oluşuma entegre etmektedir. Bireyin bu oluşumlara yönelişi kadar önemli bir diğer tartışma da bu oluşumların nasıl adlandırılması gerektiğine ilişkin yapılmaktadır.

Sosyologlarca *büyük ikilik* olarak adlandırılan Tönnies'in cemaat ve cemiyet tanımı gibi, geleneksel ile modern, modern ile post-modernin de ayrımlarının temelini oluşturmaktadır. İkiye ayırarak tipleştirme mantığı, başından bu yana zamansal olarak da bir dönemleştirme geleneğini de içinde barındırmaktadır.⁴² Bugün de bu geleneği takip edenlerce geçmişte geleneksel içinde yer alan bir kavramın, modernin içerisinde kullanılması hatalı ve sakıncalıdır. Bu yüzden de bugün modern içerisinde yer alan cemaatimsi yapıların cemaat özelliği taşıdığı bu kişilerce reddedilmektedir. Tönnies'in de iddia ettiği gibi cemaatleri yok olmuş olarak algılamak mümkündür. Tönnies'in deyimiyle cemaat, modern toplumlar içerisinde aşınmış, çöküntüye ya da değişime uğramış, bu durumu da, cemaatin aşınması, çökmesi, kırılması, tutulması, komünal ölüm ya da cemaatin yitimi olarak dile getirilmektedir.⁴³ Bu görüş, cemaat kavramı yerine, yukarıda değindiğimiz haliyle grup ve gruplaşma durumunu ya da daha ileriye giden boyutlarında kutuplaşma ve hatta gettolaşma olarak bile adlandırabilmektedir. Ancak cemaatin bir özelliği olan yüzyüze ilişkiler kurma, modern toplumlarda, kentlerde olanaksız olduğundan büyük ya da küçük çaplı gruplaşmaların cemaat olarak nitelenemeyeceği iddiasında bulunmaktadır.

⁴² Bkz. John, C., Mc Kinney, "The Application of Gemeinschaft and Gesellschaft as Related to Other Typologies", The Typological Tradition, in: Ferdinand Tönnies, *Community & Society*, Çev. C., P., Loomis, (New Brunswick (USA) & Oxford (UK): Transaction Books, 1957), ss. 12-29.

⁴³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Thomas Bender, *Community and Social Change in America*, (London: The John Hopkins University Press, 1986), s.4. A. Robert Nisbet, *Community and Power* (London & New York: Oxford University Press, 1962), s. 75. Robert M. Maciver, *Community: A Sociological Study: Being an Attempt to Set Out the Nature and Fundamental Laws of Social Life*, (New York: The Macmillan Company, 1928), s. 205.

Modernleşmenin gelenekseli, post-modernleşmenin modernini dönüştürdüğü toplum yapıları gibi, bu yapıları belirleyen kavramların da değişime uğrayabileceği ihtimali göz ardı edilmemelidir. Belli noktalarda gelenekselin cemaat özellikleri taşımadığı gözlemlenen bu topluluklar her ne kadar fiziksel yakınlık şartına uymasalar da, fikri yakınlık ve dayanışma gösterdikleri konular hakkında anlaşmaya dayalı bir birlik gösterdikleri için cemaatimsi topluluklar olarak adlandırılabilirler. Modernlikle cemaatin ortaklaşa yaşam alanı dağılmaya başladıysa da, ulus-devletlerin sözleşmelere uymadığında birey, katlandığı manevi açlığına dur diyerek, cemaat ilişkilerine geri dönüp, haklarını koruyacağını söyleyen devletin haksızlığına karşı defansif topluluk söylemleri geliştirmektedir. Ulus devlet üstüne kurulduğu *tek ulus-tek cemaat* kültürü ile geleneksele ait olduğu için reddedilmesi gerektiğini söylediği *cemaat ruhunun/kültürünün* topluluklar arasında yaşamaya devam etmesine bizzati olarak kendisi neden olmuştur. Bu cemaatlerin farkı ise modern cemaatler olmalarıdır.

Geleneksel cemaatten ayrı olarak modern cemaat üyeleri birbirinden hayli farklı işler yapmakta, birbirine tamamen yabancı üretim süreçlerine veya hizmet bildirimlerine katılmaktadırlar. Modern cemaat, zümreleşmesi mensuplarının her biri hem birey olma bilincinde, hem de farklı toplumsal özelliklerini koruyarak bir arada bir cemaat oluşturabilme yetisine sahiptir. Yani sanayi öncesi toplumlarda aileden başlayarak, iç içe cemaatler şeklinde yaşayan insanlar, modern toplumla birlikte bir yanlarıyla cemaatlerine ait kalmaktadırlar.⁴⁴ Modernliğin kendisini Protestan bir kılığa büründürdüğünü iddia eden modern cemaatler, modernliğin profan ve seküler yanıyla, ahlaki ve aşkın olanın sınırında kendisine bir yer edinmeye çalışmaktadırlar.⁴⁵ Modernin karmaşık ilişkileri, cemaati yok etmediği gibi, yeni tipte çeşitli cemaatsel yapılar üreterek, aynı anda, aynı toplumda zaman

⁴⁴ Yelken, *Cemaatin Dönüşümü*, s. 61.

⁴⁵ Bulaç, *Din-Kent ve Cemaat Fettullah Gülen Örneği*, s. 49.

ve mekâna bağılı olarak, Tönnies'in Gemeinschaft'ı da dâhil-hepsini iç içe yaşatabilmektedirler.⁴⁶ Temeli olan yüz yüzelik ilkesi bozulsa da, bugün cemaatler başka başka şekillerde zuhur etmektedirler. Bu yüzden de iç içe geçmişlik ve eş zamanlılık kavramlarından yola çıkarak modern ve post-modern toplumlarda tekrarlayan izolasyon süreçlerinin cemaat tipleştirmeleri içerisinde ele alınması gerektiğini iddia eden karşıt bir görüş de bulunmaktadır.

Yine buna ilişkin olarak, modernleşme, mekânsal varoluş zeminini kaldırarak, ulus-devletin yerleştiği ve bireyin her yeriyle muhatap olmadığı bir *vatan* toprağına dönüştürmüştür. Ulus-devletler için somut fakat birey-yurttaş için soyut olan bu vatan algılaması, mekân duygusunu da giderek soyutlaştırdığından, ilişkilerin yüz yüze olması şartına yeni bir açılım getirmiştir. Yüz yüze ilişki biçimlerinin yerini modernin teknolojik araçlarla sağladığı dolaylı iletişime bırakmıştır. Kentliliğin birer yaşam biçimine döndüğü noktada kentlileşme kavramı içinde cemaat kavramı da ele alınmaya başlanmıştır. Chicago ekolünün içinden gelen Lois Wirth "*Urbanism As A Way of Life*"⁴⁷ adlı makalesi ile ulus-devletlerin bir özelliği olan kentleri ve olası yaşam biçimlerini irdelemiştir. Bunun sonucunda rural (kırsal), ikincisi de urban(kentsel) community olmak üzere iki tip cemaatleşmeden söz edilebileceğine değinmiştir.⁴⁸

Cemaatin (post)modernde bir yeri olduğuna inanan diğer bir isim de David Thorns'tur. Thorns için cemaatler, *yeni yüzleriyle* bugün de karşımıza çıkabilmektedir. Thorns'a göre, bu yeni cemaatlerin dört şekli bulunmaktadır: 1. Yarı Cemaatler: Bu kategori mahalli yerleşimleri, banliyö ya da varoşları ifade etmektedir. 2. Yeni Kasabalar/Kentler: Planlı uydu

⁴⁶ Max Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Çev. Özer Ozankaya, (Ankara: İmge Yayınları, 1995), ss.66-73.

⁴⁷ Aktaran Yelken, *Cemaatin Dönüşümü*, s. 61.

⁴⁸ Aktaran Yelken, *Cemaatin Dönüşümü*, s. 90.

kentlerdir. 3. Geçiş Dönemindeki Kent Cemaatleri: Üçüncü dünya ülkelerindeki köyden kente göç eden kimlik ve aidiyet temelli oluşturdukları cemaatlerdir. 4. İdeolojik Cemaatler: Kentlerde bir fikir ve amaç etrafında toplanan karşıt gruplar ve sosyal hareketlerdir.⁴⁹ Görüldüğü gibi cemaatleri bugünün toplumlarında da oluşması muhtemel unsurlara dayandıran Thorns için cemaat geçmişi temsil eden bir kavram değildir.

Ramazan Yelken'e göre Weber ise, modernin içinde yer alan tipleştirmelerin cemaat tipleştirmeleri olduğunu şu sözleriyle ifade etmektedir:

Ne denli amaç bakımından ussal olursa olsun ve amacı açısından ne denli hesaplı ve soğukkanlı biçimde kurulup saptanmış bulunursa bulunsun, her toplumsal ilişki, özgür istenle saptanmış amacı aşırı duygusal değerler doğurabilir. Yani rasyonel temeller üzerine kurulmuş olduğu söylene de insanlar bir araya gelerek cemaat oluşturabilmektedirler. Weber bu duruma sınırlı sorumluluk cemaati demektedir.⁵⁰

Sınırlı olduğunu söylediği sorumluluğun çerçevesi ise, modern cemaatlerin, ulus-devletlerin ya da başka herhangi bir otoritenin üzerlerinde kurmaya çalıştıkları tahakküm ve baskı atlatılana kadar geçerli olmasıdır. Modern cemaat Weber açısından bugün var olabilmesine rağmen, sürekliliği olmayan, geçici yapılardır. İnsanların saldırıya uğradıklarında, en azından güvende olmadıklarını düşündüklerinde otorite ile başa çıkma yöntemi olarak ilk başvurdukları, karşı karşıya kalınan otorite kadar güçlenmek veya onunla çarpışacak kadar kendi gibi olanlarla birlik olarak, güç birliği yapmaktır. Yani:

⁴⁹ David C. Thorns, *The Quest For Community: Social Aspects of Residential Growth* (London: George Allen& Unwin Limited, 1976), s. 136-145.

⁵⁰ Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, s. 75.

Ortaklaşa kimi özelliklere, aynı durmaya da aynı davranış biçimine sahip olma, zorunlu olarak bir cemaat yaratmaz.’ Weber bu cümlesi ile cemaatin temel kanunlarından birisine daha vurgu yapmaktadır. Örneğin bir ırkın özelliklerine ortaklaşa sahip olmak, aynı dili kullanmak, aynı coğrafyada yaşamak cemaat oluşumuna yetmez. Gerçekten de ancak bireyler ortaklaşa duygu nedeniyle, davranışlarını karşılıklı olarak birbirlerine şu ya da bu biçimde yönlendirdikleri zamandır ki aralarında bir toplumsal ilişki doğar... İşte bu ilişki, bir ortaklaşa üyelik duygusu doğurduğu zamandır ki cemaat doğar.⁵¹

Weber’in ortaklaşa duygulara sahip olma şartı getirdiği nokta, yine Yelken için Tönnies’in *biz bilinci* olarak işaret ettiği nokta ile aynıdır. Yani toplumsal bir grubun cemaatsel mi yoksa toplumsal mı olduğu sorusunun yanıtı grubun içerisinde *biz bilincinin* olup olmadığı ile alakalıdır. *Biz bilincini* önceleyerek hareket eden bir grup, Weber için de grup olma özelliğinden önce, cemaatimsi özelliği ile tanılanmaktadır. Ayrıca Weber cemaati iki türlü değerlendirmektedir: Açık ve Kapalı Cemaatler. Toplumsal ya da cemaatsel olsun katılıma açıksa açık ilişkiler topluluğunu ifade etmektedir. Kapalı ilişkiler için ise, katılımın sınırlandırılmış, kurallarla engellenmiş olması gerekmektedir.

Cemaat kavramına bir başka değinen kişi de, Yelken için Maciver’dir. Maciver’a göre, cemaat Tönnies ve Durkheim’in iddia ettiği gibi geçmişte kalmış değil, sürekliliği olan ve bugün hala yaşayan bir kavramdır. Yani O’nun için cemaati bir organizma olarak ele almak yanlıştır. Organizmalar doğar, büyür ve ölürler. Hâlbuki cemaatler evrimin bir sürecidir ve evrimin sonu olmadığı da bilinmektedir. Buna göre, her birey cemaat içinde doğar ve yaşamını cemaate borçludur. Kısaca, yaşam olan yerde, cemaati de koşulsuz var saymaktadır. Cemaat ile toplumun birbirine taban tabana zıt kavramlar olduğuna katılmamakla birlikte, geniş

⁵¹Weber, *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, s. 75.

toplumsal yapıların bu iki türü de eş zamanlı olarak barındırması ihtimalinde Weber ile hem fikirdir. Toplumu değişen sosyal münasebetler ağı olarak tanımlayan sosyolog için cemaat olmanın iki şartı bulunmaktadır: 1. Mekân 2. Cemaat duygusu. Menfaati değil, ortak olanı ana hatlarıyla, asgaride buluşarak paylaşacak şekilde bir arada yaşamak cemaat olmak demektir. Tüm hayatın cemaat içinde geçirmesi şartını da ileri süren Maciver modern toplumların koşulları düşünüldüğünde güncellenememektedir. Çünkü modern toplumlarda ki cemaatler de bütün bir hayatı geçirecek yeterli durum mevcut değildir. Ancak cemaatlerin daha büyük cemaatlerin içerisinde barındığı noktasına katılmak mümkündür.⁵²

Bu alanda çalışmaları bulunan bir diğer isim de, Robert A.Nisbet'tir. Cemaatsel yaşam ihtiyacının modern toplum içerisinde vazgeçilmez bir unsur olduğuna dikkat çekmektedir. Nisbet'in en önemli özelliği kategorik olarak ele aldığı cemaati liberalizm, muhafazakârlık, sekülerlik, demokrasi gibi birçok farklı kavramla beraber ele almış olmasıdır. Ayrıca insanları metropollerde yalnız bırakan modern toplumlarda artan cemaatleşme hareketinden Nisbet de söz etmektedir. Ele aldığı kavramlarla farkı cemaat yapılarından söz edilebileceğini vurgularken, kullandığı kavramlar da güncelliği açısından cemaatin modern toplum yapıları içinde var olmasının ihtimalinden kaynaklanmaktadır.

Ali Bulaç için ele alınabilecek bir başka isim Frayer'a göre de, cemaatler için şart koştuğu üç ana faktör yeni politikalara ilişkin olarak çıkan modern cemaatlere yönelir: 1. Dış tehdit edici fiziki şartların baskın etkisinde teşekkül eden 'biz' duygusu. 2. Cemaat hayatının yüzlerce sene nesilden nesile aktardığı ve artık kesin olarak yerleşik hal almış bulunan örf ve adetlerin yaşatılmak/kaldırılmak istenmesi. 3. Cemaat üyeleri arasında

⁵²Robert M. Maciver, Cemiyet-I, Çev. Amiran Kurtkan, (İstanbul: MEB. Yayınları, 1994),ss. 16-29.

bir iktidar ve egemenlik duygusunun ortaya çıkmış olması.⁵³ Bu üç durum altında insanların yeniden cemaat özelliği taşıyan yapılara dönmek isteyeceğinden bahsetmektedir.

Kısaca, yukarıda farklı nedenlerden dolayı olsa cemaatin bugünkü toplumlarda da görülmesini muhtemel kılan pek çok görüş bulunmaktadır.

Görüldüğü gibi cemaat kavramı modern zamanda, modernin şartlarına uygun olarak sonradan kurulan ilişkilerdir. Yalnız şunu da belirtmek gerekir ki, baskıya uğrayan taraf ötekiler olduğu kadar ulus-kimliği benimseyenler de olabilmektedir. Buna paralel olarak bazı durumlarda gücü elinde toplayan modern ile cemaat özelliği gösteren/gösterdiği iddia edilen ya da göstermesi beklenen gruplar arasında rol değişimleri yaşanabilmektedir. Modernin gücünü aldığı kaynağı paylaşmak ya da bazen teslim etmek durumunda kalışında yaşadığı buhran, cemaat olduğu için ötekileştirdiği ve/veya öteki olarak gördüğü için cemaatleşmesine izin verdiği toplulukların kamusal alana çıkabilir hale gelmesiyle su yüzüne çıkmaktadır. Ulus-devletin hukuksal üstünlüğünü ve tarafsızlığını yitirmeye başladığı noktalarda, devletin korumasına tabi olan gruplar, devletin koruyucu özelliğini yitirmesiyle, ta ki, meşru olma gücü kendilerine geçene kadar, izole bir biçimde, cemaatsel yaşamayı tercih etmektedirler. Çünkü merkezileştikçe toplum(un)a yabacılaşan iktidarlar, meşruiyetlerini sürdürmek için, modern yönetim biçimi olmakla övündükleri tek hukuklu devlet yapısında dahi oynamalar yaparak, bireyin özgürlüğüne karşı sınırlarını tayin eden hukuku siyasallaştırarak farklı olanı meşru olarak da dışlayabilmektedirler.

Ötekinin ulus-devlet nazarında (olmayı istediği haliyle) bir meşruiyeti yokken, farklılıkların ayrımcılık değil, ayrıcalık yaratmasına müsamaha gösteren post-modern dönemle toplumsal kazanımlar elde

⁵³ Aktaran Bulaç, *Din-Kent ve Cemaat Fethullah Gülen Örneği*, s. 43.

etmektedir. Bunun sonucu istemsiz olarak (*kendinin* görmeye alıştığı mekânların elden gidiyor olması endişesi ile) ulus-devletin sahipleri olduğunu düşün(ül)en kesim kendisini bozguna uğramış hissedebilmektedir. Fiziksel veya kültürel karakteristikleri nedeniyle toplumdaki başka kişilerden farklı ve eşit olmayan bir muamele ile ayırt edilen ve bu nedenle de kendilerini kolektif ayrımcılığın nesnesi olarak gören bir insan grubunun⁵⁴ devletin sahipliğine soyunması, iktidar seçkinlerini ötekinin kamusal alan görünürlüğünü inkâr edemeyeceği noktaya getirmektedir.

Kendine atfedilen meşruluğun, mikro topluluklara/cemaatlere de atfedilmesi ile devletin hangi bölünmez topluluğa dayanacağı karşısında yaşadığı problem yaşanmaya başlanmıştır. İçindeki ‘kültürel ve sosyal heterojenlikler’ politik meşrulaştırılmaya ihtiyaç duyarken, devletin bizzat kendisi için de, kendini yeniden meşrulaştıracak ya da var olan meşruluğunu hatırlatmaya yarayacak (yeni) bir topluluk aranmıştır. Sonunda da bu topluluk devletin sahibi ilan edilmiştir.⁵⁵ Çünkü aslında ulus-devlette modern devlet ile iktidar seçkinleri arasında ortaklaşa yürütülen strateji, iktidarın bütün meşruiyet ve haklılığını *kamuoyu* denen bir varsayıma dayandırmakta ve devlet, *kamu* dediği bu topluluğun siyasal rolü üzerinden yaptıklarını haklılaştırmak istemektedir. Bauman, metropol ortamlardaki yeni kabilelerin, toplulukların üyelikleri açısından tanımlayarak, aidiyet bağının gruba özgü giyinme, davranma ve tüketme tarzıyla sembolik düzeyde sağlandığına dikkat çeker.⁵⁶ Bu bağlamda toplumsal grupları ikiye ayırır: Birinci grup ‘ayartılmışlar’ ve ikinci grup ‘bastırılmışlar.’ Bunlardan ilki ihtiyaçlarını gidermekte serbest olanlarken, ikinci kısım normlara uymaya zorlananlardan oluşmaktadır.⁵⁷ Yani ayartılmışlar, devletin meşruiyetini sağlayan ve devletin seçilmiş–sabitlenmiş kültürünü temsil

⁵⁴ Aktaran Yelken, *Cemaatin Dönüşümü*, s. 93.

⁵⁵ Sarıbay, “Küreselleşme, Post-modern Uluslaşma ve İslam,” s. 18.

⁵⁶ Warde, “Consumers, Identity and Belonging,” s. 60.

⁵⁷ Warde, “Consumers, Identity and Belonging,” s. 60.

ettiği ileri sürülen başat kesimdir. Bastırılmışlıklar ise, ulus-kimliğe alt-kimliklerini (de) dayandırmak isteyen kesimlerdir.

Hegemon olmaya dayanan politikasında sıkıntılar yaşayan ulus-devlet sahibi, yani ayartılmışlar, son çare olarak kendi kendini yüceltme çabasına girmeye çabalar ki, bu da sahip olunan kısmıyla devletin *cemaatleşmesi* demektir. Globale karşı baskın çıkmada kullandığı bu *cemaatimsi* yani, küreselin içerisinde toprak esaslı bir *barikatçılık* anlamında ulusçuluğu, sadece dış dünyayla değil, iç dünyayla, yani sivil toplumla da çatıştırır.⁵⁸ Her ne kadar bu seçkin tavrı, çoğunluğu temsil ettiğine inanansa da, farklılıkları görmezden gelen bir azınlığın temsili demektir. Bu temsil krizi ile devlet ve birey arasındaki mesafe açılmış, yönetimin yönettiğinden haberi, yönetilenin de yönetene karşı *güveni* olmayan toplum örgütlenmeleri oluşmuştur. Yani, bastırılmışlar çok kültürlülüğe ve çoklu modernleşme seçeneklerine dayanan tanınma politikalarına yönelmişlerdir. Kendine uygun fırsatları yaratanların (diğerlerinin haklarını yadsımadan) kendi hayat koşullarını belirlemede özgür ve eşit bireylerin eşit hak ve yükümlülüklerine sahip olma durumu olarak açıklayabiliriz. Ya da modernliğin öncülerine ilişkin farklı kapsama ve yeniden yorumlama tarzlarının, çeşitli modern kurumsal örüntü ve dinamiklerin farklı simgesel ve kurumsal gruplaşmaları olarak niteleyebiliriz.

Modernin geleneksel olana getirdiği eleştiri, cemaatin kimlik ve değerlerini ayrıcalık mertebesine çıkararak, bireylere empoze eden despotizm olasılığı, ötekileştirdiğinin değerlerini ve kimliğini kendisinininki kadar meşru gören kültürel çoğulculuğu konsolide eden demokratik bir anlayışı sağlayamadığı takdirde ciddi çatışmalar doğar. Ulus-cemaat, her biri ayrı şekilde modernleşmeye adapte olmuş çeşitli topluluklar ile

⁵⁸ Sarıbay, “Küreselleşme, Post-modern Uluslaşma ve İslam,” s. 21.

kendisini bizzati ulus görenlerden oluşan bütünün tikelleştiği bir yapı olmaktan ileri gidememektedir. Sonuçta da, arz-talep boyutunda yeniden şekillendirebilecek olan birincil gruplar, dernekler, sivil toplum kuruluşları gibi kurumlara⁵⁹ septik bir şekilde yaklaşmasından dolayı, örgütsüzleşmeyi sağlamaya çalışan devlet seçkinciliği uzlaşmadan uzaklaşarak el değiştirmiş olmaktadır.

Bu dönüşümlerin farklı nokta ve oranlarda yaşandığı bir ülke olarak Türkiye’de laikler ile yeni yükselen orta sınıf arasında yaşanan kutuplaşma ve bununla birlikte gelişen cemaatleşme sürecinin incelenmesi ile modern cemaatin nasıl yaşandığı da daha net anlaşılacaktır. Nitekim geçmişte cemaat kavramı farklılıkların yaşanabileceği özgür oluşumlarken, bugün cemaat hapsoluşun ya da kamusal alandan silinmeye çalışılmasının alameti anlamına gelmekte ve kısıtlayıcı olarak modern toplumlarda yaşamaktadır.

⁵⁹ Grup kavramına dâhil kavramlar olarak ele alınmaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRK MODERNLEŞMESİNİN BAZI PARAMETRELERİNİN PEKİŞMESİ

Bu kısımda kutuplaşmaya örnek teşkil eden Türkiye ele alınacağından dolayı Türkiye’de bazı modernleşmenin ne olarak algılandığı, nasıl yaşandığı, nasıl entegre edildiği anlaşılmalı çalışılacaktır.

A. Türk Modernleşmesinin Bazı Parametrelerinin Pekişmesi

İmparatorluk mentalistesinin doğal olarak hâkim olduğu Osmanlı’da, cemaatlere ve cemaatlerin kendi içlerinde, kendi hukuklarıyla işletildiği ama tüm cemaatlerin de merkeze tabii olduğu bir yönetim tarzı söz konusudur. Modern Türkiye’yi kuran kadro Osmanlı’nın devlet sisteminin artık düzeltilemeyecek olduğunu düşünen, Batılı eğitim sürecinden geçmiş ve çoğu askeri geçmişe sahip kişilerden oluşmaktadır. Bundan dolayı da yeni devlette hedeflenen Batı modernitesine paralel siyasal, ekonomik, toplumsal sistem kurmak olmuştur. Muassır medeniyet ile kast edilen de, “1930’larda var olan somut toplum tipinin (Batı uygarlığının) biçimsel normlarını hayata geçirme hedefini ifade etmektedir.”⁶⁰ Kurucu kadro için en önemli problem Batılı devlet modelinin toplumun kültürel değerlerine karşı olduğunu düşünen muhalif bir kesimle karşı karşıya kalmalarıdır.

⁶⁰ Levent Köker, *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007), s. 219.

Kurucu lider Mustafa Kemal, Türkiye için tahayyül ettiği geleceği: *çağdaş uygarlık seviyesinde ileri ve uygar bir ülke olmak* olarak tanımlamıştır. Bunun da sanayileşmiş ekonomi yaratmaya çabalayan, bilimsel eğitime önem veren modern laik–akılcı değerleri benimsemiş bir ulus olmaktan geçtiği görüşü üzerinde önemle durmuştur. Kurucu kadro için bireylerin katılımı ve temsiline dayanan ulus-devlet, sanayileşme ve çağdaş-laik toplumsal yapı ile sonuçlanacak bir rejim oluşturulması tek çıkış yoludur. İmparatorluktan ulus-devlete geçişle başlayan modernleşme, Weber’in anlatımıyla, rasyonel-yasal otoriteyi kurarak, yönetimin kişisel egemenlik biçimine dönüşmesini amaçlamaktadır.⁶¹

Modernleşmeyi başlatan kadro, olmadığını düşündüğü ama tahayyül ettiği bir toplumu gerçekleştirmek iddiasıyla kontrolü ele almıştır. Böylelikle, Türkiye ilk önce Kemalist modernleştirici seçkinlerin zihinlerinde kurulmuştur.⁶² Dolayısı ile Türk modernleşmesi yukarıdan aşağı ya da tepeden inmece bir modernleş(tir)me sürecidir. Bu anlamda devlet de, Türk modernleşme sürecinin motorudur. Zira modernleştirici seçkinler, devlet iktidar vasıtasıyla uygun gördükleri modernlik anlayışına uygun kurum, inanç ve tutumları topluma benimsetmek istemişlerdir.

Tepeden inmece modernleştirme öncelikle içinde bulunduğu kurumsal yapıyı değiştirmiş ve uzun vadede bu modern kurumsal yapının modern bireyleri üreteceğini varsaymıştır. Dolayısı ile Batı modernitesini yakalamak adına birçok reformu kısa sürede, gerçekleştirmiştir. Cumhuriyet’in ilk yıllarından itibaren dini temizlemede öncelikli görev

⁶¹ Metin Heper, “Atatürk’te Devlet Düşüncesi”, *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme*, derl.E. Kalaycıoğlu-A. Y. Sarıbay, (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2000), s. 198.

⁶² Şerif Mardin, “Religion and Secularism in Turkey,” *Atatürk: Founder of a Modern State* içinde derl., Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun, (C.Hurst and Co.: London, 1981, 2. baskı 1997), ss. 191-219.

eğitime verilmiş, okullarda, okutulan kitaplarda vatandaş olarak bilime dayalı, Kemalizm'i benimsemiş, laik/seküler bireyler olunması öğütlenmektedir. Ayrıca fes yerine, modern Batı'nın tercih ettiği şapkaya geçilmiş, ezan Türkçe okunmaya başlanmış, türbelerde dua okumak yasaklanmıştır.⁶³ Ayrıca Miladi takvim yasaklanmış (1926), Arap harfleri yerine Latin alfabesi kabul edilmiştir (1928). Dinin kurumsal gücünün yok edilme çabasıyla başka ve hazmı daha zor olan reformlar da bulunmaktadır. Çok önemli bir anlamı olan halifelik, 3 Mart 1924'te kaldırılmıştır.⁶⁴ Bakıldığında dikkat çeken en önemli noktalardan bir tanesi 1937 yılına kadar laiklik ilkesinin anayasada yer almamış olmasıdır. 1922 ile 1928 yılları arasında ise anayasanın ikinci maddesinde, devletin resmi dini İslam olarak belirtilmiş, yirmi altınca madde ile de devletin şeriatı uyguladığı ilan edilmiştir. 1925 yılında çıkan isyanla birlikte tekke ve zaviyeler yasal olarak yasaklanmış, kapatılmıştır. Din ve dini duygularla oluşturulmuş siyasi oluşumları devlete zarar amacı güttüğü gerekçesiyle Hıyanet-i Vataniye Kanunu kapsamına almıştır. 1926 yılında ise şeriat yerine İsviçre Medeni Kanunu uygulanmaya başlanmıştır. 10 Nisan 1928'de devletin dini ibaresi anayasadan çıkarılmıştır. Buna rağmen laiklik terimi ilk kez 1927 yılında Teşrinievvel Cumhuriyet Halk Fırkası Kongresinde Mustafa Kemal'in program beyanında geçmiştir. Tüm bu süreçlerin yanı sıra Mustafa Kemal Nutuk'ta Türk egemenliğinin İslami kavram ve meşruiyet yapılarına dayalı olması konusundaki önerileri reddetmekte⁶⁵ hatta yanlış bulduğunu açıkça dile getirmektedir.

Yeni Batılı kurumsal yapının korunması, bu yapıların modernliği benimseyip, içselleştirmiş bir toplum oluşmasına bağlıdır. Modern ulus kimliği homojen ve rejimin Batılı değerlerini benimseyen bir kimliği ifade

⁶³ Elizabeth Özdalga, *İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif*, (İstanbul: İletişim, 2007), s. 55.

⁶⁴ Davison, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, s. 220.

⁶⁵ Taha Akyol, "Tarihteki Atatürk," Milliyet Gazetesi, 11 Kasım 2008, <http://www.milliyet.com.tr/Yazar.aspx?aType=YazarDetayPrint&ArticleID=1014418>, Erişim: 18 Mayıs 2009.

etmektedir ve yeni rejimin geleceği bu kimliğin oluşmasına bağlıdır. Devletin (ki bu kurucu elit demektir) herkese doğruyu öğretilene kadar ertelenebilir farz ettiği birçok noktanın nedeni, Tek parti döneminde devlet toplum ilişkisinin *vesayetçiliğe* (tutelary regime) dayandırılmış olmasından kaynaklanmaktadır. Vesayetçilik ise, toplumda kısmi bir dönüşümü amaçlayan ve araçsal olandır. Yani rejim, amaçladığı şeylerin aracıdır yani amaca ulaşıncaya rejim bitecektir.

i. Türkiye’de Kemalizim, Laik Milliyetçilik ve Vatandaş(lık)

Rejimin devamlılığı için, rejimin omurgasını oluşturacak milletin kim olacağına kurucu kadro yaptığı milliyetçilik tanımı üzerinden karar vermiştir. Milliyetçilik, devletin resmi tezi yararına, devletin oluşumuna koşut biçimde, düşman özne olarak belirgin bir *öteki* yaratır ve tarih bu belirgin *ötekiye* göre yazılır. Bu düşman özne hem içeride, hem dışarıda tanımlanır ve ulusal çıkar kavramı çerçevesinde *devletin bütünlüğüne ve bekasına* kastedilen *iç ve dış düşmanların* varlığında bahsedilmektedir. Tehdit duygusu, milliyetçiliğin genel ruh halidir ve milliyetçiliğin bir işlevi, devletin çıkarları açısından, bu ruh halini ayakta tutmaktır. Milliyetçiliğin bu ruh halini ayakta tutarken kullandığı en önemli aracı tarihtir.⁶⁶

İç düşmanlar ile kastedilen, devletin türdeş yurttaş bilincinin dışında kalan topluluklardır ve bunlar dış düşmanların fiili ve/veya muhtemel müttefikleri olarak kabul edilmektedirler. İç ve dış düşmanlara karşı, kimliğini daha da güçlü kılmak adına tarihin yeniden inşasına, başvuran resmi tarih anlayışları, eylemlerini *milliyetçilik* adı altında meşru ve haklı gösterebilmişlerdir. Milliyetçi tarih yazımının devreye girmesiyle yaşanan süreçlerin iç ve dış düşmanlar karşısında ama vatan uğruna verildiğine dair

⁶⁶ Suavi Aydın, “Aydınlanma ve Tarihselcilik Problemleri Arasında Türk Tarih Yazıcılığı: Feodalite Örneği,” *Toplum ve Bilim*, 91 (2001-2002), s. 41.

dozu yüksek bir inanç yeşertilmek istenmektedir. Rejimin devamı için daim olan harici ve dâhili düşmanların yaratılış ve/veya tanımlanış biçimiyle, rejimi paranoyak bir şekilde olası saldırılara karşı tekrarlayan bir savunma geliştirmeye çağırılmaktadır. Tedbirlerle bezeli bir tarih yazımı ile seferberlik çağrısı yapılarak, zor kazanılan bu toprakların içeride ve dışarıda kaybının engellenmesine çalışılmaktadır. Türkiye’de de birçok tarih anlatılarında olduğu gibi, herkesin kendi ulusu ya *muzafferdir* ya da *mağdur* edilen olduğu anlayışı benimsemiştir.

İnsanların yaşadıkları toprakları içselleştirmesinin ve vatanperverlik duygularının pekiştirilmesinin *övünçle* yoğrulmuş bir aidiyet duygusu üzerinden mümkün olacağına inanılmıştır. Bu özendirici aidiyet duygusu için de milliyetçilik ile arasında *modus vivendi* olamayacak bir şekilde dayanışma olan resmi tarih tezlerinden yararlanmayı amaçlamaktadır. Aslında *halkın* folklor ve tarih aracılığıyla yeniden tanımlanması, milliyetçiliğin her türüsünde rastlanan ortak bir özelliktir. Türkiye’de de özsaygıyı arttırmaya yönelik söylemler kahramanlık heykellerinden, etnografik ayrıntılara, halk müziği, destanlar ve kahramanlardan resmi törenlere kadar bütün ulusal simgelerin tanımlanmasını sağlayan matriksi oluşturmuştur.

Uluslaşma sürecini yaşayan tüm devletlerde yapılan tarih çalışmalarının ‘geçmişteki benzersiz olanın bulunup bugüne taşınmasına yönelik anlayışı Türk milliyetçiliğinde de yapılmıştır. Rejimin tarihini aktarırken, hem *sui generis* olmak, *milli* bir tarih olarak gayr-i milli öğelerden arınmak, hem de dünya tarihi içerisinde anlamlı bir yer edinmek gibi paradoksal iki işlevi bulunmaktadır. Batılı bir devlet olma isteği farklı tepkiler aldıkça milliyetçilik tarihle buluşturularak, aslında geçmişten-tarihten gelen bir modern devlet anlayışına sahip olduğu iddiası gündeme getirilmiştir. Böylece itiraz edildiği gibi *öz* kültürden vazgeçilerek, Batılı bir

devlet olmak istenmemiş, aksine dinin etkisi ile unutturulmaya çalışılan öz kültüre yani Batılılığa ancak bu yöntemle geri dönüleceğine inanılmıştır. Burada Batı medeniyeti, millileştirilerek içselleştirilmeye çalışılmıştır. Yani yabancı bir değerler sisteminin benimsenmesi olarak değil, ulusal özün yeniden keşfi olarak tahayyül edilmektedir.

Ayrıca bu övünç duyulan tarih girişiminde Türkiye gibi bir ülkede yaşamak kadar, övünç verecek bir diğer şey de Türk kimliğini benimsemek olarak sunulmaktadır. Türk milli seciyesi, oryantalist Şark imgesinin aksine, savaşçı, cesur, dinamik, pratik zekâlı, rasyonel, dünyevi, canlı ve neşeli olarak tasvir edilir. Ayrıca Türklüğe demokrat, hür ve mesul kişilik biçilmiştir. Resmi tarihin hikâyesine/aktarımına göre başta demokrat ve hür olmak üzere bütün milli hasletler Osmanlı Döneminde uyuşturulmuş, ancak Cumhuriyet ve inkılâp hamlesiyle yeniden canlandırılmıştır. Türkiye ötekisini koptuğunu iddia ettiği Osmanlı olarak seçmiştir. Kuruluş aşamasında Türkiye'nin esas öteki imgesi mazi, yani Osmanlı ya da İslami geçmiş olmuştur. Türkiye'de yeni nesillere Osmanlı'yı, deli padişahların, har vurup harman savuran yöneticilerin kötü yönetim edebiyatı üzerinden, geri kalmışlığını ise var olan devlet–din ilişkisinden kaynakladığına dair bir tanıtma politikası izlenmektedir.⁶⁷

Bu noktada, milli kimlik inşasında Hegel'in dünya-tarihsellik kavramından yola çıkılarak Türk Milleti bir dünya tarihi milleti ilan edilmiştir. İnsanlık ve medeniyet tarihine önemli katkılar sağlayan ulvi bir millet olarak addedilir. Ayıplanacak hiçbir noktası olmayan bir süreçten doğan ve *ferdi olmanın* kolay kolay herkese *nasip olmayacağı* milletten oluşan bir ülkeden söz edilmektedir. Türklük ulaşılması ve taşınması zor bir kimlik olduğu için, Türk olanlara övünç, olmayanlara imrendirici duygular yaşatan bir armağan olarak tanıtılmaktadır. Osmanlı'dan koparılarak Batılı

⁶⁷ Bkz. Türk Tarihinin Ana Hatları adlı eserin I, II, III ve IV. Ciltleri.

olma gayesi güden bir Cumhuriyet'in oluşum sürecinde o ülkenin kurulduğu yerin, medeniyetin beşiği Anadolu olduğu, milli kimliğin hars boyutu yanında soy boyutunu da içerdiği bir *asil* etrafında tanımlanışı tarihini kimlik yaratma mücadelesi neferi haline getiren her ulus gibi homojenliği sağlamada yapılan politik bir girişimdir.

Medeniyete kaynak olduğu söylenen bütün öncü adımlar Türklüğe özgülenmiş, en eski kültür ve medeniyet sahipleri olarak Türkler gösterilmiştir. Bunun için Mahmut Esat Bozkurt'un Türk tasvirine bakmak yeterli olacaktır: Her milletten üstün bir geçmişi olan Türk milleti, 'fakir düşmüş, asil, görgülü, terbiyeli bir adamdır', sonradan görmüş milyonerler gibi gülünç olmaz, eski fakat tertemiz elbisesini kendine yakıştırmayı bilen bir görgülü soydur. Buna dayanarak diğerlerinin tarihini yeren bir anlayışa sahip olan döneminin Adalet Bakanı Mahmut Esat Bozkurt Türk İhtilalı'nın şanı gereğince öz Türklerin elinde kalması gerekliliği üzerinde durmuştur. Türk'ün en kötüsünün bile Türk olmayanın en iyisinden iyi olduğunu, böyle bir tarihe sahip olmanın ancak Türk olanların layık olduğu bir vasıf olduğunu vurgulamaktan da geri kalmamıştır. ⁶⁸Bir Türk Milliyetçisi'nden beklenen laiklik, Batılılık, gururla ama eleştirisiz benimsenmiş bir vatandaşlık sergilemesidir. Türkiye'yi kuranların devrimin mihenk taşı olarak adlandırdıkları inkılâplar ki, özellikle laiklik kastedilerek, bu devrimden zarar gören, devrimin menfaatine işlemediği kesim tarafından tavanın tabana bir dayatması olarak yansıtılmaktadır ve vatan sevgisi ile dolu olan herkes kurucu Ata'nın yadigârı bu ilkelere ve Kemalizm'e sonuna kadar canı pahasına sahip çıkmalıdır. Bu, ölen atalarının emaneti olan bu topraklara ödenmesi gereken vatani bir borçtur.

En başında sözünü ettiğimiz gibi iki gruba ayrılan bireyler, tüm bu övünç kaynaklarına rağmen homojen ulus-kimliği olmayı reddettiklerinde

⁶⁸ Bkz. Mahmut Esat Bozkurt'un Ağrı İsyanı sonrası Ödemiş'te yaptığı konuşma.

ötekileştirerek, rejim olası tehlikelerden korumak istenmektedir. Bu anlamda, Kemalist ideoloji için Claude Lefort'un 'Yek vücut-olarak-Halk' yaratma ya da Mayfair Mei-hui-Yang'ın 'birleşik bir beden ve tek bir kafa' yaratma ifadelerini kullanabiliriz.⁶⁹ Bu iki kavramla da homojenlikle hedeflenen, genel bir türdeşleştirme ile bireyler kafadan eşit uzaklığa yerleştirme gayesinin altında toplanmak istenmişlerdir.

İşte Türkiye'de bu homojenlik, övünç ve aidiyet duygusunun tutkalı, birleştiricisi laiklik ve Kemalizm olarak belirlenmiştir. Yani, Türkiye'de vatandaşlık kavramı da laiklik temelinde tanımlanmaktadır. Şanlı varlığını, içinde yaşadığı topluma borçlu olan bireylerden vatandaş olarak beklenen tüm yükümlülükler de, yine modernin temeli sayılan laikliğe atıfta bulunularak tasarlanmıştır. Millet kavramı dinsel olmayan öğelerle tanımlanmış, Kemalizm, milliyetçiliği İslam dininden ayrı bir değerler bütünü olarak sunmak istemiştir. Devlet adına düşünme, karar verme ve davranma hakkına sahip olanlar iki başlıkta kategorilendirilmişlerdir. Bunlar ezen/haklı tanımlanan anlamıyla Türk ve laik olan vatandaşlardır.⁷⁰ Modernliğin uygulanabilirliği için iktidarın, en önemli düşmanı ilan edilen *gericilik* ve *tutuculuktan* kurtarılması gerektiği inancı göstermektedir ki, çağımızın ulusçulukları içerisinde seküler devletler öncelikli tehdit olarak dinsel olanı algılamaktadırlar.⁷¹ Kuşkusuz bu konuda Türkiye için Osmanlı'dan alınan derslerin yanı sıra, kuruluş dönemi oluşturulmaya çalışılan *seküler-milliyetçi* stratejiye verilen tepkilerden en önemli ve en büyük direniş arz edenlerinin dinsel referanslı tepkilerden kaynaklanmış olması dine tepkiyi tetiklemiştir. (İlk muhalif hareketler açısından İslami hareketlerin yeri büyüktür⁷²)

⁶⁹ Aktaran Esra Özyürek, *Modernlik Nostaljisi: Kemalizm, Laiklik ve Gündelik Hayatta Siyaset*, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2008), s. 152.

⁷⁰ Etyen Mahçupyan, *Türkiye'yi Anlamak: Zihniyet, Değişim ve Kriz*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), s. 14.

⁷¹ Sarıbay, "Küreselleşme, Post-modern Uluslaşma ve İslam," s. 16.

⁷² Ferhat Kentel, *Ehlileşmek, Düzleşmek, Direnmek*, Söyleşi: Esra Elmas (İstanbul: Hayy Kitap, 2008), s 135.

Kuruluş aşamasından bu yana (Modern) Türk Milliyetçiliği'nin, sadece ortak bir tarih ve ortak bir kimlik gibi laik değerler üzerine inşa edileceği varsayılmaktadır. Yani, aydınlanmayla, cinsiyet, din ve etnik kimliklerden bağımsız bir şekilde kurgulanan evrenselci vatandaşlık modelini kamusal alanın laikliğini de belirlenmiştir. Rejimin birçok alanda yaptığı gibi, laikliği de Batılılaşmanın ön şartı olarak otoriter politik sistemlerle, getirmiş olmasından kaynaklanmaktadır.⁷³ Çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu, dinsel yönetim anlayışı pratiğine sahip olan bir geçmişten gelen insanların bazıları için laikliğin uygulanış biçimi *dayatmacı* olmaktan ileri gidememiştir. Laiklik, dine karşı bir tavır olarak görülmüş ve insanların namusuna göz dikmiş bir düşman gibi algılanmıştır.⁷⁴ Ne de olsa, laiklik, dinin anti-tezi olarak işlevselleştirilerek, eski ve kötü olan düzenin yıkılmasında can yeleği görevi gören bir reform olarak kabul edilmektedir. Kamu sahaları geçmişin dini kalıntılarından temizlenerek, devletin biçtiği normların uygulandığı bir laik vatandaşların bir alanı haline almıştır. Bu devletin resmi ideolojisi sayılan Kemalizm'in birebir benimsediği ve benimsenmesini şart gördüğü bir noktadır.

Türkiye'nin resmi ideolojisi ile özdeşleşen Kemalizm'in bugün ne olduğu hala tartışılabilir, devlet ve toplumun görevlerini regüle eden bir düzeneğe sahiptir. İlk olarak durulan taraf ve sahip olunan görüşe göre, değişik algılamalara açık, *esnek bir proje* olarak ifade etmek yanlış olmayacaktır. Kemalizm'in başlangıçta hangi amaçları barındırdığına dair kesin bir şey söylenemese de, Kemalizm'in esnek yapısı tam da bu noktada etkinleşmiş, yaşadığı süreçler ile Kemalizm'in farklı yanları aydınlanmış ya da oluşmuştur. Genel anlamda bu proje, altı ilke ile beraber anılmaktadır. Bu ilkeler: Cumhuriyetçilik, Halkçılık, Devletçilik, İnkılâpçılık, Milliyetçilik ve Laiklik. Altı ok, Cumhuriyet Halk Fırkası (CHP) ilk

⁷³ Nilüfer Göle, "Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak," *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* içinde derl., Nilüfer Göle (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), s. 23.

⁷⁴ Bkz. Taha Toros, *Atatürk'ün Adana Seyahatleri* kitabında geçen olaylar.

programını 1931’de kabul etmesiyle, değişmez ilkeler olarak CHP tarafından kabul edilmiş ve 1937’de anayasaya girmiştir. Bir partinin ilkelerinin anayasaya girmesiyle de parti-devlet oluşturulmuş, resmi ideoloji addedilen unsurlar partinin de hâkim savunusu haline getirilmiştir.

Bu inkılâplarından bağımsız olarak da, Kemalizm, akademik literatürde ödünsüz laiklik reformlarına işaret etmede kullanılmaktadır. Modernleşmeyi gelenekselden moderne geçiş olarak tanımlayan modernizasyon paradigmasına göre, Kemalizm izlediği politika ile modern toplumu yaratmaya çalışan bir toplumsal değişim modeli olarak ifade edilmelidir.⁷⁵ Ya da Ayşe Kadioğlu’na göre, bugün rejimin her yerini sarmış olan Kemalizm batı modernitesinden türemiş bir söylemdir.⁷⁶ Bu anlamda modern, Türkiye’nin kurulmasının, hem Batı’nın siyasal emperyalizmine karşı bir bağımsızlık savaşı, hem de Batı modernitesinin bilimsel ve ahlaki hegemonyasını kabul eden ve kendisine içselleştiren bir modern-ulus kurma girişimidir.

Kemalizm’in laikliğin yeni devleti ayakta tutacak bir kuvvet olduğunu düşündüğü şüphe götürmez bir gerçektir. Türkiye’de ötekilerden bir tanesi de geçmişten ders çıkaramayarak, Türkiye’ye dine dayanan yönetim biçimlerini reva gören zihniyettir. 1925’te meydana gelen din atıflı (elbette Kürt meselesiyle ilişkisi atlanmamalıdır) Şeyh Sait ayaklanmasının büyüklüğü ve etkisi dikkate alındığında Kemalist hareketin, ötekini *hizaya sokmak* gerektiğine dair argümanı güçlenmiş olmuştur.

⁷⁵ Fuat Keyman, “Kemalizm, Modernite, Gelenek: Türkiye’de ‘Demokratik Açılım’ Olasılığı,” *Toplum ve Bilim*, 72, (1997), ss. 84-101.

⁷⁶ Ayşe Kadioğlu, “The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity,” *Middle Eastern Studies*, 32/2, (1996), ss. 177-194.

Laiklik Abel'in ortaya koyduğu anlamıyla dinlerin etiği olarak sunulmaktadır.⁷⁷ Ancak Türkiye'de laiklikle donatılan devlet aygıtları, sadece dinin etkisini temizlemek için değil, aynı zamanda bir inanç sistemi olarak dinin etkisini kırmak için de formüle edilmeye başlanmıştır. Günlük alışkanlıkları da kapsayarak dinle bağlantılı semboller yasaklanmış, din göz önünden ve kamusal hayattan uzaklaştırılmak istenmiştir. Bromley'e göre, dinin kamu hayatına girme isteğine karşı Kemalistlerce sergilenen tutum aslında devletin militan sekülerizminin din ile devletin kurumsal olarak ayrılmasından ya da kişisel inancın gerileyişinden ziyade dini hayat üzerinde katı bir devlet kontrolü anlamına gelmektedir.⁷⁸ Bunun içinde Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuş, devlet din kontrolünü devletin kurumsal mekanizması içinde sağlamayı uygun bulmuştur. Yani, Batı'ya karşı ya yerleştiğini ya da benimsemeye çalıştığı batılılığın kendi yerelliği olduğunu dile getirdiğini söylediğimiz devlet, ülke içinde "Batılı" olmaktan ziyade daha çok *Batıcı* hale gelmekte, milliyetçiliğin içini laiklikle doldururken, laikliğin hiçte Batılı olmayan bir uygulamasına sebebiyet vermektedir.

Bernard Lewis, laikliğin amacının İslam'ın kurumsal gücünü yok etmek ve onu kesinlikle kişiye özel bir mesele haline getirmek olduğunu ileri sürmektedir.⁷⁹ Kemalist laiklik, *dini kontrolü ortadan kaldırmayı amaçlayan klerikalizm-karşıtı eğilimler* sergilemektedir. İslam'ın kamusal, ve özel hayattaki kontrol gücünü kırmak için girişilen bu mücadele sonunda, dini ile yurtseverliği arasında sıkışan bireyler yaratılmıştır. Türkiye'deki laiklik anlayışında, Kemalist milliyetçi hizbin, kültürel, siyasi ve iktisadi değişme konusunda kendi cumhuriyetçi-milliyetçi projelerinin muhaliflerini bertaraf ya da pasifize etmek için, devletin dine hegemon olması

⁷⁷ Aktaran Sarıbay, "Küreselleşme, Post-modern Uluslaşma ve İslam," s. 28. Jeanniere Abel, "Modernite Nedir?," Çev. N. Küçük, *Modernite Versus Postmodernite*, derl. Mehmet Küçük, (Ankara: Vadi Yayınları, 1993), s.15-25.

⁷⁸ Simon Bromley, *Rethinking Middle East Politics: State Formation and Development*, (Cambridge: Polity, 1994), ss. 125-126.

⁷⁹ Aktaran Davison, *Türkiye'de Sekülerizm ve Modernlik*, s. 219.

gerekliliğine sonuna kadar inanıldığı yadsınmaz bir gerçektir.⁸⁰ Bu açıdan Kemalist proje, başka alanlarda yaptığı gibi, gelenekseli de, geriliği temsil eden ve bu yüzden aşılması gereken bir *ancien régime* olarak öteki ilan etmiştir.⁸¹

Dinin elinden topyekûn bir kurtuluş sağlamak olduğunu belirten devlet, bu aşamada pozitivist bir referansla hareket etmeyi daha yerinde bulmuştur. Devlet, dinsele karşı duruşundan dayanak olarak bilimi almıştır. Batı modernitesine yönelmesinin hem nedeni, hem sonucu olacak şekilde devlet tanımlarını, yaptıklarını, yapacaklarını dini olmayan bir olguya dayandırmak istemiştir. Ulusal seferberliğin amacının, aşkın Batı mantığının benimsenmesi olarak formüle edilmesinden dolayı, dinin yerini alabilecek yerel bir şeyin de yüceltilmesi zorunlu görülmektedir. Din gibi kutsal sayılan bir olguyu göz ardı ettirebilmek için, dinin karşıt çözümlerini içeren, dinin ruhani gücüne karşı, akla hitap edebilecek ve kendisinin hedefi olan modernliğin çıkış noktası sayılan *bilimi* seçmiş olması yadsınmamalıdır. Varlığının oluşturulma metodolojisini dinin anti-tezi olan laiklik üzerinde götüren bir devlet, doğaldır ki, ontolojik varlığını kanıtlamak için din kadar etkili, ama dinden tamamen farklı yeni bir alana-bilime entegre olmak istemiştir. Kemalizm “Hayatta en hakiki mürşit ilimdir” düsturundan yola çıkarak, laiklik İslami inanç sistemi yerine bilimsel inanç ve örgütlenme sisteminin oluşturmaya çalışmıştır. Pozitivizm anlayışının etkisi Kemalizm’de, reformların eğitilmiş seçkinlerce ve merkezi devlet eliyle yürütülmesi biçiminde zuhur ettirmiştir. Bununla da kalmayıp dayanışmacılıkla, bir yandan halk ile ulusun eşitlenerek halkçılığın milliyetçilikle yer değiştirmesine ve böylece Kemalizm’i benimseyen kentli-bürokrasinin genel (milli) iradeyi temsil ettiğinin düşünülmesine, diğer yandan da *sınıfsızlık* anlayışına uygun olarak tek-parti

⁸⁰ Nur B. Çelik, “Kemalizm Hegemonik Bir Söylem”, içinde *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce*, Cilt 2, Kemalizm, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), ss.75-91., ss. 76-81.

⁸¹ Kentel, *Ehlileşmek, Düzleşmek, Direnmek*, ss. 21-22.

rejiminin meşrulaştırılmasına zemin oluşturmuştur.⁸² Kurucu kadronun dindarı ötekileştiren tutumu ve dini inanış yerine, bilimselliği getirme girişimi, kimliklerini *önce* inanışlarıyla tanımlayan kesimin bam teline basmak olmuştur.

Bu noktada Müslüman kesim ile laik kesimin modernleşmeden ve dolayısıyla modern toplumda vatandaşın haklarından anladıklarının ayrımı yapmışlardır. Ernest Gellner de, Müslüman ülkelerin modernleşmesini ikiye ayırarak incelemekten yanadır. Bunlardan ilki dine karşı, ikincisi ise dinle beraber modernleşmedir. Bu anlamda Kemalizm ilk zamanlar dini önemseyen ifadelere yer verip, dine karşıt olduğuna dair bir duruş sergilemese de, daha sonraki reformlar ve laiklik anlayışı ile dine karşı modernleşmeyi takip etmekle itham edilmiştir. Bu ithamı da, ikincisinin, yani dinle modernleşmenin doğruluğuna inanan Müslüman kesim dile getirmektedir. Kemalist kesim ise, bunun dine karşıt bir hareket olmadığını, dinle beraber bir modernleşme olduğunu iddia etmektedir. Din ile laikliğin çatışması, dine karşı bir karşıtlığın olup olmadığı ile dışlananın meşruluğunu kanıtlama mücadelesinde giderek kamplaşmaya dönüşmektedir. Kişiler, kamusal mekânlara girerken dini kimliklerini bırakmakla yükümlü tutulmuşlardır. Devlete ve devletleştirilen kamusal alana sahip olan laik kesim dindar kesimin yaşam alanlarını sınırlandırmayı seçmiştir.

Bunu da yukarıda değindiğimiz birincil ve ikincil vatandaşlık statüsüne dayandırıp, Kemalist kesimi, devletin sahibi ilan etmiştir. Diğerlerini ise, ideal vatandaş olarak, laik-Kemalist kesimi örnek alması konusunda çeşitli zamanlarda, çeşitli şekillerde uyarmaya devam etmektedir. Örneğin, Metin Heper bugün laik kesimin bu çabasını siyaseti dinden kurtarmak olarak okurken, Feroz Ahmad ise, devletin dinle

⁸² Köker, *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, s. 235.

arasındaki resmi bağları kesme girişimi olarak okumaktadır. Kutsal olana karşı, rasyonel pratikler sunmak isterken, devlet, akıl ile ruhani duyguları arasında seçim yapmasını zorunlu kıldığı vatandaşa karşı adil olamamasına neden olmaktadır.⁸³

Kemalizm mücadelesinde dine karşı uyguladığı söylenen sert politikalara rağmen, hiçbir zaman tam olarak dini ortadan kaldırmadığına dikkat çekmektedir. Aslında amacı, geleneksel yapıyı bir yandan ilerlemenin engeli olarak gördüğünü dile getirmiş, ancak bir yandan da kendi meşruiyetini sağlamak adına muhafaza edilmesi gereken bir düşman olarak diri tutmaya çalışmaktır. Bu durumda meşruiyetinin tehdidi olarak gördüğü dindar kesim sayesinde, onlar üzerinde uyguladığı politikaları haklılaştırma imkânını da yaratmış olmaktadır. Böylece yeni kurulan rejim, kendisini herkes için iyiyi düşünen olarak sunarken, karşılaştığı ya da (kimilerine göre) karşılaştığını söylediği tehditler karşısında *laik vatandaşlık* etrafında birlik çağrısı yapabilmesine olanak sağlamıştır.

B. Çok Partili Döneme Geçiş

Türkiye’de demokrasiye geçiş olarak adlandırılan *çok partili siyasal hayat*’ta, tek parti iktidarında *ötekileştirilen kişiler* kendilerine de *vatandaş* olma imkânı tanınacağına inanmışlardır. Zira tek parti döneminde halk (taşra) için devlet, tahsildar ve jandarmadan ibaret bir olgu anlamı içermektedir. Taşrada laiklik reformlarına da tepkiler devam etmektedir. Gelenekçi kesim, tepeden inme yöntemlerle gelen modernleşmenin içinde kendine bir yer edinmek de zorlanmaktadır. Bugün Türkiye’de var olduğu

⁸³ Mustafa Erdoğan, ” Türk Demokrasininin Doğum Tarihi: 14 Mayıs,” <http://209.85.129.132/search?q=cache:eW6cfmKbuwsJ:www.soneraksoy.net/makaleler/makale1.doc+T%C3%BCrk+demokrasininin+do%C4%9Fum+tarihi:14+may%C4%B1s&cd=1&hl=tr&ct=clnk&gl=tr> Erişim: 13.02. 2009.

söylenen özcü birçok fikir ve kimliğin özel alana hapsedilmesi de rekabetçi politikaya geçişteki demokrasi anlayışı ile yakından ilgilidir. *Doğru demokrasinin* temellerinin atılacağı düşünülen bu dönem sözde demokratik meşruiyet içinde pek çok anti-demokratik kutuplaşma şartlarında siyasal yaşamın temellerinin atıldığı bir dönemdir.

“Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Serbest Cumhuriyet Fırkası’nın ardından, ‘rakipsiz kalan’ CHP’nin, ‘iktidarı (tek parti) halinde 1946 yılına kadar elinde tuttuğu’ belirtilir.”⁸⁴ CHP’nin tek başına iktidarda kaldığı süre boyunca devlet işlerinin kontrolsüz yönetimi çeşitli problemlere neden olmuştur. Muhalefet yoksunluğundan yararlandığı düşünülen CHP iktidarına bir alternatif getirildiği takdirde ise kendine çekidüzen vereceğine inanılmıştır. İlk olarak 1945 yılında Milli Kalkınma Partisi kurulur. 7 Ocak 1946 yılında Demokrat Parti (DP) resmen kuruluşunu ilan etmiştir. Milli Şef İnönü için yükselen seslere karşı yapılması gereken makul dozlarda bir muhalefet partisi oluşumuna izin vermektir. Makul dozlarla kastedilen, rejime bağlı, iktidar olmak istemeyecek, ekonomi konusunda CHP’yi destekleyen, CHP’ye yol gösteren bir *sadık* muhalefettir.⁸⁵ İktidarı istememesi önemlidir. Oysa siyasal partiler tanımı itibariyle örneğin yine siyasa üretimini etkilemek isteyen baskı gruplarından farklı olarak iktidarı ele geçirmek için örgütlenmiş gruplardır. Bu yüzden de iktidarı istemeyerek, iktidarı değiştirme gibi bir niyeti olmayan çok partili bir sistem, aslında *tek parti rejimi* anlamına gelmektedir.

⁸⁴ Füsün Üstel, “*Makbul Vatandaş*”ın Peşinde: II. Meşrutiyet Bugüne Vatandaşlık Eğitimi, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008), s. 272.

⁸⁵ Cem Eroğul, “The Establishment of the Multi -Party Rule, 1945-1971,” *Turkey in Transition: New Perspectives* içinde derl., Irvin. C. Shick and Ertuğrul. A. Tonak (Oxford: Oxford University Press, 1987), ss. 103-107.

Vurgular farklı da olsa, yeni kurulan bu partide iktidar gibi aynı temel felsefeyi savunan eski Kemalistlerdir.⁸⁶ Demokrat Parti'nin (DP) CHP'den farkı ise, *milletin isteği (ki, burada millet Kemalist seçkinler dışında başka bir sınıfa da tekabül etmektedir)* ile kurulmuş olmasıdır. Tek parti dönemi aksine, halk için ve halka rağmen olamayan bir uygulama ve altı oku güncelleyerek geliştirilecek bir yönetim vaadi ile DP, talep edilen bir parti olmayı başarmıştır. Bu yönde halktan beklediği desteği almaya başlayan DP yükselişe geçmiştir.

Cumhuriyetçiler kendilerine karşı bir tepki geliştiğini fark etmemişlerdir. Laiklik siyaseti halka açıklanmamış ve onlarda bundan ne şekilde yararlandıklarını hiçbir zaman tam olarak kavrayamamışlardır. DP ise, tam bu noktada halk için yapılan ama halkın anlayamadığı laik düzenden, kırsalda devletin temsilcisi olan jandarma baskısından kurtuluş vaat ettiğini açıklamıştır.⁸⁷ Bu sırada halkın seçmen kimliğini hatırlamak zorunda kalan CHP ise seçmenine şirin görünmek adına bazı sert politikalarından uzaklaşmaya başlamıştır. Allah'ın adını nedensiz yere anmamaya kararlı bir laisist olarak bilinen İnönü, buna rağmen, okullara din dersi konulmasına karar vermiştir.⁸⁸ 1948'de din derslerinin okullarda seçmeli ders olarak okutulmasına izin verilmesi, imam-hatip kurslarının faaliyete geçmesi, İlahiyat Fakültesi açılması hakkındaki yasanın kabul edilmesi ve hükümetin Tekke ve Zaviyelerin Kapatılmasına dair Kanun'u değiştirerek bazı türbeleri ziyarete açması iktidar partisinin popülist kaygılarla da olsa militan laikliği terk etmeye başladığının göstergesidir.⁸⁹ Mehmet Ali Aybar'a göre, bugüne kadar devrimciliği ve laikliğiyle övünen bu parti, selameti, hayatının en kritik döneminde dini kucaklamakta

⁸⁶ Feroz Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, Çev. Yavuz Alogan, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2005), s. 127.

⁸⁷ Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, s. 128.

⁸⁸ Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, s. 131.

⁸⁹ Üstel, "*Makbul Vatandaş'ın Peşinde*", s. 242.

bulmuştur.⁹⁰ Bütün bunlara rağmen, CHP, DP'nin bir süre sonra iktidar olmasına engel olamamıştır.

Ne var ki, DP iktidarı ile birlikte halk yeniden bir hüsrana uğramış, vaatler ile uygulamaların seçim öncesi (SÖ) ve seçimler sonrası (SS) olarak ikiye ayrıldığına tanıklık etmiştir. Daha önce DP'nin muhalefet ettiği *anti-demokratik bulduğu yasalar* gibi pek çok konuda DP kendisinden beklenilene veremeyip, kısıtlı liberalleşme reformlarıyla yetinmiştir. Dolayısıyla hedeflediği siyasal liberalleşmeyi gerçekleştiremediği gibi, özellikle popülist politikaları uygulama imkânlarının azaldığı ekonomik daralma yıllarında tam tersi adımlar atar: Ceza Kanunundaki baskıcı hükümleri ağırlaştırır, basın hürriyetini engeller, resmi ilanlar verme yetkisini hükümete aktarır. DP'den ayrılanların kurduğu Millet Partisini, Haziran 1953'te Atatürk devrimlerine karşı geldiği gerekçesiyle kapatır. Ayrıca CHP'nin tüm taşınmaz mallarına el koyar. Demokrasi vaadiyle gelen DP, muhalefeti sırasında CHP'yi yapmakla itham ettiği tüm anti-demokratik uygulamaları gerçekleştirmek üzere gelen bir yönetim tablosu çizmektedir.

Tüm bu uygulamaların altında Heper'e göre ciddi bir ordu korkusu yatmaktadır.⁹¹ Orduyu kızdırmaktan çekinen DP, iktidarda olmanın gereği olarak kurucu kadroda yer alan orduyla uzlaşma gibi bir gereklilik olduğunu düşünmüştür. Elbette bu sadece demokratik yaşama yeni geçmiş bir partinin yanlış algılaması da olabilirdi. Ancak ne var ki, kuruluş aşamasındaki çabalarından ve Atatürk'ün rejimin muzaffer koruyucuları olarak orduyu işaret etmesinden dolayı ordu her daim yönetimde söz sahibi olabileceğini düşünmüştür. Doğrudan olmasa da her daim gölgesini iktidarların üzerinde hissettirerek rejimin koruyuculuğu işlevini yerine getirmiş olacağını düşünmüştür ve düşünmektedir.

⁹⁰ Aktaran Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, s. 131.

⁹¹ Heper, "Atatürk'te Devlet Düşüncesi", s. 198.

1954 seçimleri sonucunda önemli bir başarı elde eden DP'nin güveni yerine gelmiş, istediğini yapabileceğini düşünmeye başlamıştı. Memurlara azil yetkisi veren bir yasa ile bürokrasi ve makamlar kişi odaklı hale getirilir. Bununla amaç iktidarın bürokratik sınırlar dâhilinde de işlerini görece kolay yürüteceği bir kadrolaşma yaratma isteğine sahip olmasıdır. DP ve CHP çekişmesi partileri iktidarlarının kamusal alanlarda daha da meşru olabilmesi için kendi kadrolarına sahip olması gerektiğine inandırmıştır. Bu, bugün korporatizm ve patronaj temelli yürütülen ilişkilerin *iktidar olma* ve *iktidar karşısında yer alma* durumuyla, yani cemaatleşmeyle ilintilidir. Bu noktada çok partili hayatın ilk yılları Türkiye'de oluşan kamplaşmaların neden demokratik bir ortam içinde çözümlenemediğini anlamaya yardımcı olmaktadır. Demokrasinin iktidarda olana tapınma geleneği bu dönemden başlamış, çağın koşullarına göre güç kazandırarak unsurlara sahip olanların iktidar olma ya da iktidarı satın alma çabası olarak, Türkiye'yi uzlaşmacı bir zemin yerine, tekelci bir sisteme entegre hale getirmiştir.

i.Cemaatleşme Etkeni: Popülizm, Patronaj ve Korporatizm

Bu bölümde Türkiye içerisinde yaşanan gruplaşmaların bir nedeni olarak görülen popülizm, patronaj ve otoriter devlet korporatizmi uygulamaları ele alınacaktır. DP döneminden başlayarak ötekileştirilenlerin haklarını elde etmek için iktidara muhtaç oldukları anlaşılmış, iktidar içinde çoğunluk gibi hareket etmelerine olanak sağlayan *yeterli* gücü sağlama üzerine bir politika geliştirmeye başlamışlardır. Burada da tartışılacak olan demokratik kurum ve pratiklerin tam olarak yerleşmediği toplumlarda bugünün en önemli gücü olan maddi olanakların ezenler kadar ezilenlerin de eline geçtiği takdirde gruplaşmayı nasıl kutuplaşmaya taşıyabildiğidir.

Marks'ın terminolojisiyle sahip olunan üretim araçları tek elde toplanmayıp, siyasal ve toplumsal meşruiyet kazanma savaşında iki karşıt görüşün birden eline geçtiğinde ayrımcılıkların ayrıcalığa dönüştürülüp, ekonominin nasıl araçsal bir silah haline geldiği ve bürokratik alana taşındığı anlaşılmaya çalışılacaktır. Türkiye'de sistemin giderek kişilerin satın alınması, grupların kendi kadrolarını yerleşik hale getirmesinin bir gelenek halini almasından dolayı bürokraside hegemon olan Kemalistlere karşı İslami kesim de iktidara geldikçe ya da ekonomik olarak güçlendikçe, kendi kadrolarını yaratmak için var gücüyle çalışmıştır.

Türkiye'de toplumsal ve siyasal süreçlerde giderek artan gerilimin nedenlerinin başında bireylere sadakat ve sağduyu tembihi yapan devletin, bireyin güvenliğini tehdit eden unsurları kendi içinde barındırması gelmektedir. Bu açıdan devlet, bürokratik süreçlerde çeteleşir, kadrolaşır ya da belli kişi ve kurumlara tabi olurken, toplum da popülist söylemleri umut ışığı edinme yöntemini seçmekte ve/veya devletinden aldığı hiyerarşik terbiyeyi kendi gündelik yaşamında uygular hale gelmektedir.

Popülizm, genel olarak az gelişmiş ülkelerde siyasal, sosyal, kültürel örgütlenmelerin düşük olduğu toplumlarda gözlenmektedir. *Sıradan* insanların, seçkinler tarafından ezildiği, haklarının çiğnendiği, iddiası üzerinden toplu muhalefeti savunmaktadır. Bu nedenle iktidarın seçkin olarak tanımlanan kesimden alınıp, halk olarak tanımlanan sıradan insanlara verilmesi gerektiğini iddia eder. Popülizm, siyaseti bir faaliyet olarak değil, onarıcı bir ihtiyaç şeklinde görmektedir. Söz konusu onarıcı ihtiyaç, ya devlete ya da topluma yönelmiş bir fesadın varlığı karşısında doğmaktadır. Popülist, fesat ortadan kalkana kadar diğerleri için en yüksek moral davranış ve siyaset ilkelerini talep edebilmekte, kendisini ise, bu tür standartlardan muaf tutabilmektedir.⁹² Bu noktada Türkiye'de İslam, kültürel popülizmden

⁹² Sarıbay, *Post-Modernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 160.

de faydalanmaktadır. Çünkü kültürel popülizm, gündelik hayatın meselelerini popülist duygulara hitap ederek formüle edebilmektedir. Böylece bu formülasyonun dinsel bir renge büründüğü boyutta kültürel popülizm versiyonu olarak İslami popülizmden söz edilebilmektedir.

“Patronaj, genel olarak toplumsal aktörler arasında yüz yüze ve şahsi nitelikli, resmi bir otorite temeline dayanmayan, hizmet sunma–çıkar sağlama ekseninde karşılıklılık üzerine kurulan toplumsal bir ilişki türüdür.”⁹³ Devletin resmi bürokratik kurumları yerine, iktidar partisinin il başkanlarına başvurmak bunun bir örneği olabilir. Benzeri bir şekilde, bazı siyasal partilerin bazı liyakat kriterleri atlanarak eş, dost ve akrabasının bürokratik kurumlara devşirilmesi patronaj politikalarının yansımasıdır. Bir bakıma siyasal mekanizmaları kullanarak kaynak dağıtmak ve karşılığını almaktır. Genellikle geleneksel toplumlarda ya da az gelişmiş demokrasilerde görülmektedir. Patronajın söz konusu olduğu yerde, mevcut otoritenin hukukla bağı zayıftır. Evrensellik çerçevesinde kurulan kurumları by-pass eder. Demokrasi, eşitlik, şeffaflık, hesap verebilirlik ve hukuk devleti normlarına dayandığından dolayı patronajın olduğu yerde demokrasiden söz etmek güçleşmektedir.

Patronaj, Türkiye’de yaygın olarak kabul görmüş bir uygulama, hatta politikadır. Aynı zamanda da gizliliğe, eşitsizliğe dayanan bir gelenek halini almaktadır. Devlet, Türkiye gibi aşiretlerin, tarikatların etkinliğinin fazla olduğu *demokrasilerde* bireylerin manipülasyonu için aşiret liderleri, tarikat şeyhleri gibi grupların(ın) üstünde etkinliği olan kişilerle işbirliği yapar. Böylece kitlelerin manipüle edilmesinde, az ama etkin *birkaç kişiyle uğraşmak, istenilenin* gerçekleştirilmesi için yeterli olmaktadır. Örneğin tek

⁹³ Ali Yaşar Sarıbay’dan aktaran Osman İridağ, “Sen Sus, Makamın Konuşsun,” *Zaman*, 6 Mayıs 2006, <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=783388&keyfield=22616C69207961C59F617220736172C4B162617922>. Erişim: 19 Mart 2009.

parti dönemi CHP'si taşrada eşraf ve ağaları entegre ederken, DP de günün koşulları bakımından kadrosunu, toplumu en iyi mobilize etme yolu İslam'ı ve toplumla ilişkilerini esas olarak patronaj politikaları vasıtasıyla kurulmuştur.⁹⁴ Türkiye'de iktidar olmak için hemen hemen her parti ağalar ve şeyhler ile oy pazarlığına oturmuş, böylece kitleler hitap etme gereği duymadan iktidar yolunu açmaya çalışmışlardır. Örneğin 1973-1980 dönemlerinde yaşanan kargaşa ortamında da devlet dairelerine politik atamalar yapılmış, Kamu İktisadi Teşekküllerine partiler kendi adamlarını yerleştirme gereği üzerine yoğunlaşmışlardır. Bu bugünde değişmeyen bir gelenek halinde devam etmektedir. Örneğin bugün de "işlerini hallettirmek üzere pek çok insan meclise akın etmektedir. Milletvekilleri ister istemez zamanlarının büyük bir kısmını bu alana yönelik efor harcayarak geçirmektedirler.⁹⁵ Bu da aslında doğrudan şu demektir: Türkiye'de işleri devlet değil, iktidar parti kanalıyla halletmek çok daha kolay ve geçerlidir. Yani hizmetin oranı, hamili kart yakınımdır zihniyetine endeksli bir hal almıştır. Buna paralel olarak da insanlar normal düzenlerini olağan kılabilmek için iktidardan olmasa bile, iktidara bağımlı hale gelmeye başlar. Parti patronajının son tahlilde amacı, ekonomik, toplumsal, kültürel kaynakları çeşitli yollardan oluşturulmuş bir ağ içinde ve karşılıklı kabul görme temelinde *tercih edilen* bireylere, gruplara aktarılmasıdır. Kaynakların ne kadar fazla aktarılması istenirse, o kadar paylaşmadan kaçınılmakta, dolayısıyla tek başına iktidarda olma arzusu da o kadar artmaktadır.

Patronajın olduğu yer, merkezleşebilenin her türlü imkâna sahip olduğu bir yeri ifade etmektedir. Patronaj, sivil toplum kuruluşları (STK), dernek gibi modern kurumlara izin vermezken, tarikat, aşiret gibi insanların koruma altında olabilecekleri geleneksel ve eşitlikçi olmayan kurumsal

⁹⁴ İlkay Sunar, "Populism and Patronage: The Demokrat Party and its Legacy in Turkey," *II Politico*, LV/4 (Ottobre-Dicembre 1990). İlkay Sunar, "Demokrat Parti ve Popülizm", Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, c. 8., (İstanbul: İletişim Yayınları, 1986), ss.2076-2086.

⁹⁵ Bkz. Ersin Kalaycıoğlu, "Being A Member of Parliament in Turkey," araştırması.

ilişkilerin pekişmesine imkân vermektedir. Bu açıdan patronaj toplumsal düzeydeki eşitsizlik ilişkilerini, örneğin kadın-erkek, ağa-maraba pekiştiren bir niteliğe sahiptir. Diğer bir deyişle, patronaj iktidarın belli kesimlerin ayrıcalığı olması anlamında elitizmi devam ettirmektedir. Patronaj ilişkisi ideolojik ortaklıktan çok, eşit olmayan taraflar arasındaki çıkar ortaklığına dayanan bağımlılık ilişkisidir. Siyasal partiler oy, devlet imkânlarından hizmetlerinden ayrıcalıklı olarak yaralanmak peşindedir. Bu ilişkinin sürekliliği dağıtılacak kaynaklara sahip olmaya bağlıdır ki, bu da son kertede devletçiliğe ve iktidar odaklı olmaya, yani iktidarı paylaşmaktan veya devretmekten kaçınmaya yol açar. Demokratik kurumlara ve açılımlara olanak sağlamaktan kaçınan toplumlarda rahatlıkla yerleşikleşebilmektedir. Dolayısı ile patronajın söz konusu olduğu yerlerde uzlaşma eğilimi düşüktür. Taraflarını seçen insanlar, daha doğrusu öncelikli olarak *taraf* seçmek zorunda bırakılan insanlar, çıkarları için bağımlı ilişkiler kurmaya zorlanarak en güçlü olanın tavizsiz bir şekilde en çok payı almasına olanak sağlamaktadır. Bu da gücü yani iktidarı elinde tuttuğu takdirde taviz vermesine yani uzlaşmasına gerek kalmadan istediğini alabileceği anlamı içerdiğinden kutuplaşmalara ve cemaatleşmelere neden olmaktadır. Patronaj ilişkisinin daha az eşit olan taraf açısından baktığımızda ise, bireyler/gruplar/cemaatler/tarikatlar/köylüler çeşitli menfaatleri ancak bir iktidar sayesinde koruyabileceklerini, elde edebileceklerini düşünmektedirler ki, bunda alttan gelen bir iktidar odaklılığa işaretir. Dolayısı ile Türkiye’de bir kurum olarak devlete değil, şu veya bu partinin iktidarına güvenilir.

Korporatizm⁹⁶, halkın farklı kesimlerinin, temsilcileri aracılığıyla karar alma sürecine katılmaları esasına dayanmaktadır. Bu tür yapılarda, farklı kesimler (işçiler, imalatçılar, çiftçiler, bankalar, ...) adına *özcülük* yapa-(tırı)ın temsilcileri, devletle aynı masaya oturarak uygulanacak politikaları belirlemektedirler. Korporatizm tam olarak, her iş kolunda işçi

⁹⁶ Korporatizme ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz. Taha Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, (İstanbul İletişim Yayınları,2001).

ile işvereni ‘aynı çatı altında’ bir araya getirir, sendikayı ortadan kaldırır, bir ‘korporasyon’ yani bir çeşit ‘lonca’ kurar, sermaye ile emeği ‘ortak çıkarlar etrafında’ birleştirir.⁹⁷ (Bu birleştirme aynı çatı altında olsa da yine de korporatizmin sosyal ve devlet türü olarak mı ele alındığına bağlı olarak değişebilmektedir. Devlet tarafından uygulanan korporatizm ciddi bir hiyerarşi içermektedir)

Korporatizm, toplumu birbirine karşılıklı olarak bağımlı ve işlevsel bakımdan birbirini tamamlayan parçalardan oluşan organik ve kendi içinde uyumlu bir bütün olarak görmektedir. Taha Parla’ya göre, kolektif ruh ve kolektif vicdan, biyolojik ve psikolojik olaylardan bağımsız toplumsal bir gerçekliği arz etmektedir ve etmelidir.⁹⁸ Kamusal çıkarlar söz konusu olduğu takdirde, bireysel çıkarların ikinci plana itilmesi gerekliliğine dayanmaktadır. Liberalizmde yer alan bireysel çıkarların, çıkar gruplarınınca temsiline meslek grubu odaklı olarak yaklaşmayı tercih etmektedir. Korporatizm, liberal kapitalizmin bencil bireyciliğinin ve parlamentarizminin “anarşik demokrasiye yol açtığını ileri sürmüş; ya doğrudan doğruya korporasyonlara ve korporatif meclislere, ya da daha gevşek karma ekonomik konseylere ve idarî devletçiliklere başvurmuştur.⁹⁹ Esas olarak, anti-çoğulcudur, bu yüzden de faşizmi çağrıştırmaktadır. Faşist toplumsal örgütlenme anlayışına göre, tüm toplumsal sınıf ve kesimler devletin önderliğinde kurulacak korporatif örgütlerle *milli uyum* içine sokulmalıdır.

Türkiye’de korporatizm’in var olabilmesinde Kemalizm’in içerisinde yer alan devletçilik ve halkçılık ilkeleri önemli bir yer tutmaktadır.

⁹⁷ Gülten Üstün ve Mahmut Üstün, “Korporatizm Bir Alternatif Olabilir mi?,” Mülkiye Dergisi, XXIV, 224 (2000), ss. 161-192.

http://www.mulkiyederigi.org/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=438&&Itemid=2. Erişim: 25 Aralık 2008, Serdar Kaya, “Küreselleşme,” Aralık 2007

<http://www.derinsular.com/pdf/kuresellesme.pdf>. Erişim: 25 Aralık 2008.

⁹⁸ Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, ss. 101-102.

⁹⁹ Parla, *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, s.8.

Devletçilik, devlet eliyle ulusal burjuvazi yaratma ve bunun için toplumsal denge ve istikrarın sağlanması görevini devlete havale etme, halkçılık ise sınıf olgusunun düşünsel ve pratik reddini ifade etmektedir. Tek parti dönemi genel çizgi olarak alt birimlerin merkezi otoriteye boyun eğdiği¹⁰⁰, tekelci, sınıfsal farklılıkların baskılandığı vb. özellikleri ile otoriter devlet korporatizmini çağrıştırmaktadır.¹⁰¹ Örneğin: 1947 yılında çıkarılan 5018 sayılı Sendikalar Yasası ile devletin güdümünde, mali bakımdan güdük, ideolojik çerçevesi çizilmiş, güçsüz ve çok parçalı bir sendikacılık yaratılmaya çalışılmıştır.¹⁰² Gündeme getirilen modelin devletçe yaratılmış olduğu, devletin yukardan şekillendirip, kontrol ve denetim kurduğu, korporatist teşvikler yerine baskı-yasak unsuru hâkim olmuştur.¹⁰³ Çıkarılan bu yasa ile Türkiye’de sivil örgütlenme geleneği daha başlamadan devlet tekeline geçmiştir. Bugün demokratik bir ülke olduğunu iddia eden Türkiye, demokrasinin bir gereği olan hak arama, hesap sorma ve örgütlenme haklarından devletin geleceğinin söz konusu olduğu durumlarda vatandaşlarını mahrum bırakmayı haklı ve masumane bir tedbir olarak sunmaktadır. Sonuçta da Türkiye’de toplumdaki eşitsizliği kaldırma vaadine rağmen, korporatizm de, patronaj zihniyetinin yerleşik bir hal aldığı toplumda kendine bir alan açamamış, eşitlerin içinde daha eşit olduğu iddiası içeren devletin otoriter tutumundan nasibini almıştır.

Bunun sonucu olarak da Türkiye’de patronajla başlayan iktidar (ki, iktidar, giderek demokrasinin yersizleşmesinden dolayı artan bir süreç olarak devlete eşdeğer anlamıyla karşımıza çıkmaktadır) otoriter korporatist

¹⁰⁰ Ahmet Makal, “Türkiye’de Tek Parti Dönemi ve Korporatizm Tartışmaları”, *Toplum ve Bilim*, Sayı: 93, Yaz 2002, ss. 173-199.

¹⁰¹ Aykut Kansu, “Türkiye’de Korporatist Düşünce ve Korporatizm Uygulamaları”, içinde *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2., Kemalizm*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), ss. 253-271.

¹⁰² Gülten Üstün ve Mahmut Üstün, “Korporatizm Bir Alternatif Olabilir mi?,” XXIV, 224 (2000), ss. 161-192.

http://www.mulkiyederigi.org/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=438&&Itemid=2. Erişim: 25 Aralık 2008, Serdar Kaya, “Küreselleşme,” Aralık 2007.

<http://www.derinsular.com/pdf/kuresellesme.pdf>. Erişim: 25 Aralık 2008.

¹⁰³ Kaya, “Küreselleşme,” <http://www.derinsular.com/pdf/kuresellesme.pdf> Erişim: 25 Aralık 2008.

uygulamalarla da, baskın ve haksızlığa elverişli bir kurum olarak ele geçirilmek istenen olmuştur. Bunların ekonomik determinizm şeklinde gelişmesi ve sonuçlanması muhtemel de olsa, Türkiye gibi birçok şeyin laiklik üzerine kurulduğu bir ülkede Kemalizm'in var olma(ma)sı üzerine yapılan mücadelenin aracı haline gelmekle sınırlı kalmıştır.

Kısaca, popülizm, patronaj ve korporatizm gibi uygulamalar demokratik bir toplumda olması gereken eşitlikçi tutumu zedelemiş, bu da vatandaşların adaletsiz politikalar sonucu hem toplumsal, hem siyasal hem de gündelik hayatlarında çeteleşme, kadrolaşma, tarikatlaşma ve kutuplaşma gibi gruplaşmalara neden olmuştur. Hukuk siyasallaşmış, dayanışma pratikleri cemaatleşmiş, homojen devletin içinde heterojenlikte muhafazakâr oluşumlar perdah olmuş, bireyin topluma-devlet(in)e güvenememesi sonucu adilliğine inandığı ve kendini güvende hissettiği topluluklara geri dönüşü süreğen kılınmıştır.

C. Darbelerin Türkiye Siyasi ve Toplumsal Hayatına Etkisi

Türkiye’de ideolojik çatışmalardan doğan gruplaşmaları bitirmek adına, “kutuplaşma” yaratacak şekilde gerçekleştirilen bir diğer “politik” uygulamada darbelerdir. Laikliğin ve İslam’ın birer ideoloji halini aldığı toplumda, ordu da kimi zaman siyasi bir parti gibi hareket etmiş, bunun sonuçları ise darbeyle engellenmek istenenin güçlenerek, kamusal alan dönüşü olmuş, bastırılmak istenene ve/veya bastırılmaya çalışılana karşı araç edinilen gruplara mağdur statüsünden siyasete dâhil olma imkânı sağlamışlardır. Bu yüzden de siyasi olmaması beklenen ordunun, Türkiye’de politikleşme serüveni ve zaman zaman kimi gruplarca politikleşme beklentisi laik/anti-laik kutuplaşmasında da önemli bir yer arz etmektedir.

i. Ordu’nun Yeri ve Görevi

Ordunun Türkiye siyasi tarihindeki yerinin bugün gelinen laik/ anti-laik kutuplaşmasında ciddi bir etkisi olduğu açıktır. Darbeler kadar ordunun hangi statüyle, neye dayanarak darbe yapabildiğini, darbenin demokratik açılıma katkı sağlayacağı kanaatine nasıl vakıf olabildiğini, ordunun nasıl resmileşmiş bir siyasi görüşü olabildiğini anlamak gerekmektedir. Bu yüzden de ordunun siyasi özerk yapısına kısaca değinmek faydalı olacaktır.

Türk Ordusunun kuruculuğundan/kuruluşundan kaynaklanan koruyucu işlev, aynı zamanda orduya prestij sağlamış ve özerk bir kurum olabilme imkânını beraberinde getirmiştir. Ordu, koruyucu görevinden yola çıkarak değişik zamanlarda ve değişik tehditler altında olunduğunu ileri sürerek siyasi süreçlere müdahil olma hakkını kendinde görmüştür. Bu müdahalelerin giderek gelenekselleşmesi ve koruyucu işlevin darbeler

yoluyla karar alabilir olması ile Türkiye’de ordunun yeri ve etkinliği giderek tartişılmaya başlanmıştır. Çünkü ordunun karar verebilir olması demek, demokratik sistemin ihlali demektir. Ordu, halk tarafından seçilmiş bir kurum olmadığından dolayı, aldığı kararlar için halka karşı doğrudan bir sorumluluğu yoktur ve bu yzden de ordunun sivil ynetim kararlarında halk hesap sorma hakkından mahrum bırakılabilmektedir. rneğin: Milli Gvenlik Kurulu’nun (MGK) içeriği ve ilgilendiği işler 1982 yılında değiştirilmiştir. 1961’de milli gvenliği de ilgilendiren işlerde ordunun gvrüşlerini ifade edebileceği bir kurum olarak tasarlanmışsa da, 1971’deki muhtıra da gvrüşlerinin hkkümete tavsiye niteliği taşmasına karar verilmiştir. 1982’de ise MGK, bakanlar kuruluna tavsiyede bulunur, bakanlar kuruluda bu tavsiyeleri *öncelikli* olarak ele almak durumunda kalmıştır. Ordu, 1980’lerden sonra koruyucu rolünün yanı sıra gvenlikle ilgili meselelerde ortak karar alıcı bir özelliğe sahip olmaya başlamıştır. Bu da lke ynetiminde seçilmişlerin meşruiyetini ciddi olarak sekteye uğratmaktadır.

Ordunun var olduğunu belirttiğim özelliği olarak üç nedenden kaynaklanmaktadır. Birincisi, ordu ulusun kurucusu ve sembolüdür. Batılılaşmanın öncüsü cumhuriyetin kurucusudur, dolayısıyla hassas bir yapıdır. İkincisi, Türk ordusu demokrasi ve sivil yapıyı kabul etmektedir. İktidarda kalıcı olmak üzere ya da iktidarı ele geçirmek amacıyla darbe yapmaz. Siyasal alanda bir varlığı varsa bunun görünür olmasını istemez, açık müdahaleden hoşnut değildir. Demokrasiyi zayıflatma veya sivil otoriteyi ele geçirme gibi herhangi bir girişimi olmamıştır. Üçüncüsü, Türk ordusu asker-sivil ayrımını yok etmez.¹⁰⁴ Doğrudan müdahale hem ordunun demokrasi anlayışına hem de mesleki bütünlüğe aykırıdır. Türk Halkı da bu açıdan evrensel standartlar ölçütünde seçilmiş bir iktidar talebinde bulunmaktadır.

¹⁰⁴ Ümit Cizre-Sakallıoğlu, “The Anatomy of the Turkish Military’s Political Autonomy,” *Comparative Politics*, 29, 2 (1997), ss. 153-161.

Yukarıdaki koşullar dikkate alındığında ordunun bir özerkliğe sahip olması kimi gruplar için olağan hatta olması gereken sayılabilir. Ordu, mesleki anlamda bağımsız ve kendi iç meseleleriyle ilgili kararları özerk alan olabilir. Mesele demokratik bir ülkede ordunun “yönetimsel özerkliğimi koruyorum” derken kendi karar alma yetkisini arttırıp, hükümetin yetki alanını daraltması ihtimalinden kaynaklanmaktadır.¹⁰⁵ 1980 darbesinde Türk ordusu eskisine nazaran daha katı bir hiyerarşi anlayışı içinde tek vücut hareket etmiştir. Çok partili dönemden bugüne kadar gelinen süreçte ise, ordunun ağırlığı rejim üzerinde hissedilirken, 1983’ten sonra sivil hükümetlerle ordu arasındaki ilişki ordunun dolaylı yollarla sivil yönetime müdahalelerine rastlanmaktadır. 1983’ten bu yana ordu, yasal/anayasal, tarihi/kültürel ve yapısal gerçekler ile mekanizmaları kullanmak suretiyle taleplerde bulunmuş, politika telkin etmiş, yeri geldiğinde siyasetçilerin “kulağını çekmiştir.”

Türkiye’de sivil-asker sınırlarının hiç geçirgen olmamasının siyasi açıdan iki anlamı vardır: Birincisi, ordu, rejimin meşruiyetini ve iktidarını kabul etmekle, siyasi hayattaki ağırlığını maskeleyerek zorunda kalmış yani tedirginlik yaratmamaya özen göstermiştir. 1982 anayasası bir yandan kişisel hak ve özgürlükleri sınırlarken, ordunun siyasal sistemdeki veto gücünü arttırmıştır. İkincisi ise, ordunun siyasetteki baskın konumunun gerekçesi *ulusal çıkarların bekçiliğini* üstlenebilmesidir çünkü bu çıkarlar içinde milli birliğin korunması en öncelikli olandır ve bu ordunun görevidir. Ayrıca ordunun toplumla arasına belli bir mesafe koymasının da iki nedeni vardır: İlk olarak, devletin resmi ideolojisi olan Kemalizm’in istediği ideolojiyi korumayı *kendisine* görev bilmesi/vermesidir. İkinci olarak da, Türk ordusu kendisini siyasal ihtilafların üzerinde algılamaktadır.¹⁰⁶ Bu

¹⁰⁵ Cizre-Sakallıoğlu, “The Anatomy of the Turkish Military’s Political Autonomy,” ss. 155-64.

¹⁰⁶ Cizre-Sakallıoğlu, “The Anatomy of the Turkish Military’s Political Autonomy,” ss. 153-66.

yüzden de gerektiğinde toplumu hiçe sayarak, *yapılması gerekenin ne olduğuna* tek başına karar verebileceği bir güce sahip olduğuna inanmaktadır.

Türk ordusunun 1980 sonrasında siyasi özerkliğinin artmasında en büyük rolü, 1980 öncesinin siyasi kriz ortamında yaşanan büyük otorite boşluğu oynamıştır. Ordu, siyasi açıdan güç kazanmıştır, bunun da nedeni kriz durumlarında taşları yerli yerine oturacak başka bir aktör bulunamamasıdır. Benzer bir nedenle ordunun gücünü pekiştiren de, Türkiye’de demokrasiye geçişi mümkün kılacak geniş tabanlı bir ulusal diyalog için gerekli uzlaşma geleneğinin olmayışıdır. Cumhuriyet ordusunun yukarıda sözünü ettiğim konumlanışı da düşünülecek olursa, askerin gölgesini üzerinde hisseden sivilin, iktidarda seçilmişlik meşruiyeti ile askerin toplum nazarındaki meşruiyeti arasında sıkışıp kalmasına neden olmaktadır.¹⁰⁷ Bundan dolayı ordunun gücünü sınırlamak Türkiye’de hiç kolay olmamaktadır. Bunun için yasal/anayasal değişiklikler gerekmele birlikte, tek başına bu da yeterli olmayacaktır. Orduyu sivil denetime almaktaki güçlülüğün bir diğer nedeni de, sivil güçlerin mevcut güç oluşumunu yeterince sorgulamayışı ya da kimi zaman ordunun bu gücü kullanabilmesinin bazı grupların işine gelmesinden kaynaklanmaktadır. Ordu ve toplumun büyük bir kısmı için resmi ideoloji, *Kemalizm ve laiklik* demek olduğundan ordunun siyasetteki bu elastik yapısı kimilerince görmezden gelinebilmektedir.

Demokratik sistemlerde iktidarların merkezileşme amaçları karşısında yeltenecekleri olası güç ilişkilerinden korunmanın yolu *sivil toplum örgütleri* olmalıdır. Ordunun en büyük yanılması ise, tıpkı 1960 ve 1980 darbelerinde darbenin muhatapları ve yandaşlarının yerlerini değişmesi gibi, Kemalist rejimi korumakla görevlendirildiğini söylerken, zaman zaman

¹⁰⁷ Can Dündar, “Ordu ve Siyaset,” 4 Temmuz 1998, <http://www.candundar.com.tr/index.php?Did=1672> Erişim: 13 Mart 2009.

rejimi tehdit ettiğini düşündüğü gruplar arasında konjonktüre bağılı olarak yer değişikliği uygulayabileceğini düşünmüş olmasıdır. Darbelerde yok edilmesi amaçlanan grupların bir sonraki darbe için araç edinilmesi ya da araçsallaştırılmış grubun bir sonraki darbenin amacı haline gelmesi ordunun elastikimsi siyasal hareket alanının genişliğini göstermektedir.

Aslında Türkiye gibi ülkelerde geçmişten gelen “muhalif olanın dışlanması” geleneğine ve iktidar partilerinin zaman zaman vesayet rejimini aratmayacak politikalara başvurmalarına rağmen anayasada herkesin, her kurumun görevleri tanımlanmış olduğundan “hesap sorma ve vermeye yönelik sorgu mekanizması” bulunmaktadır. Ancak sorun tam da Türkiye’nin demokrasiden çok demokrasinin temeli olduğunu düşündüğü Kemalizm ve onun da temeli sayılan laiklik anlayışına odaklanmasından kaynaklanmaktadır. Türkiye’de gerek patronaj ve korporatist ilişkiler sonucu, gerekse ordunun dayandığı siyasal kültür sonucu ordu siyasete dâhil olabilmektedir. Bu dâhiliyet, darbeye doğrudan olmasa da, dolaylı olarak demokratik katılımın zaman zaman rejim için feda edildiği dönemlerde bireylerin çıkar çatışmalarını ve siyasal görüşlerinde kutuplaşarak, muhafazakârlaşmalarının bir nedeni olmaktadır.

ii.27 Mayıs 1960 Darbesi

Türkiye’de modernlik dairesinin içine girmek isteyen hem geleneksel ve İslami olan taşranın kendisini var etme çabaları bu dönemden itibaren daha da net gözlemlenmektedir. Demokrat Parti’ye verdikleri destek ile birçok grup, modernleşmenin içine girdiklerini, modernite stratejisinde yer aldıklarını göstermeye çabalamaktadırlar. İçlerinden biri olduğunu iddia eden DP’ye verdikleri destekle, kendisinden olmamakla suçlandığı kurucu kültüre karşı sesinin duyurmaya çalışmaktadır. Konjonktürel durum göz

önüne alındığında Türkiye'nin dışa açılma isteği, bu kesimlerin de DP ile toplumsal konuları konusunda bir açılım yapma çabasında olduklarını göstermektedir. Çok partili hayata geçişte başarısız olan partilerin yerine, demokrasiyi kavramaya başlamış kitlelerin ortaya çıkmasıyla *demokrasi* kavramı (dönemin şartları dâhilinde) oluşturulmaya çalışılmaktadır.¹⁰⁸ DP'nin başında da seçkinler olmasına rağmen, Anadolu'ya kulak vermiş olması, Türk siyasal kültürünün iki yönlü olarak demokratikleşmesine katkıda bulunmuştur. İlk olarak, siyasal kadroların geleneksel seçkin kültürü halkın değerlerinden etkilenmeye başlayarak bir bakıma halkla bütünleşmenin yolu açılmış, bu ise siyasal kültürdeki *devlet merkezliğin* yerinin sivil toplum-merkezliğine bırakması eğilimini ortaya çıkarmıştır. İkinci yön ise, halk arasında vatandaşlık ve demokrasi bilincinin gelişmesinde kendini göstermektedir. Siyasete katılmanın kendisi açısından oldukça *fonksiyonel* olduğunu ve bu katılmada kendi değer ve beklentilerinin, kendi *dili*'nin etkili olduğunu gören halk sisteme *yabancılaşma*'dan kurtulmak yerine, adapte olmayı tercih etmiştir. Yani moderniteyle iç içe geçmeye başlayan cemaat, kültürel bir ifadeden, siyasal ve ekonomik bir ifadeyi de kapsayan bir söylemi benimsemeyi seçmiştir. DP, kuruluşu itibarıyla İslami referansları olan kesimlerle de buluşmuş bu sayede birçok grup gibi İslami kesimlerden de destek görmüştür. Demokrat Parti bu anlamda kamusal dışına itildiğini düşünenlerin kamusal alanda kendini gizlemeden, kendi olarak yaşayabileceğinin farkına varmasına yol açmış bir partidir. Tek parti döneminde tanımlanan ulus-kimliğin niteliklerine uymadığı düşünülen kesimler kendini eksik tanımladığını düşündüğü ulus-kimliğin yerine kendisine sözcülük edecek başka bir açılım yakaladığını düşünmüştür. Çünkü DP'nin de iktidar vaadi CHP'nin vesayet rejimini sona erdirerek, demokratik açılım getirmek yönündedir.

İktidar için patronajı kullanan DP, kaynak dağıtımını içinse iktidarının sürekliliğine muhtaçtır. Siyasal liberalizm vaadiyle iktidar olma başarısının

¹⁰⁸ Kentel, *Ehlileşmek, Düzleşmek, Direnmek*, s. 84.

ardından, totalitarizme kayan, çevreyi temsil etmesine rağmen, etme biçimi dolayısı ile (yani patronaj tarzı dolayısıyla) merkez ile çevre arasındaki uçurumu iyice açmıştır. DP'nin patronaj uygulamasını getirerek, elitist sistemin devamlılığına izin vermiş, merkez- çevre diyalogunu engellemiştir. Patronajın gelenekselleşmesinden dolayı çarpık yerleşen ve iktidar partisinin devleti ele geçirmiş olduğuna yönelik inanç, ayrıca iktidar olamama maliyeti bu tarihten başlayarak giderek artmıştır. İktidarın devletle bir tutulması iktidara doğrudan bir manipüle şansı gibi algılanmış, iktidara odaklanıp, demokrasinin terk edilebileceği, her şeyin mubah sayıldığı bir zihniyet filizlenmiştir. Son olarak ise, iktidara seçimle ve halk desteğiyle gelen bu parti ordu zoruyla iktidardan uzaklaştırılmış bu da sonraki hükümetlere bir gözdağı olarak akıllara kazınmıştır.

DP'nin seçimle gelenin sonsuz gücü olabileceğine dayanan demokrasi anlayışı, uyguladığı baskıcı politikalar tek parti dönemini aratmamıştır. Bu partiler daha öncesinde partiyle devletin ayrıştığı bir sistem görmemiş olduklarından, devletin partizan çıkarlar için kullanılabileceğini düşünmektedirler. DP, kendisini ne olmadığı üzerinden ani-CHP olarak tanımlarken, olmayı reddettiği CHP iktidarı ile kendi iktidar dönemi arasında demokrasi adına bir farklılık sergileyememiştir. Vaatleri ile eylemleri arasında sıkışıp kalan iktidar, desteğini aldığı kesimleri hayal kırıklığına uğratmıştır. Muhalefetdeyken demokrasi talep ederken, iktidarında farklılıklara, dolayısı ile muhalefete izin vermeyen bir yönetim anlayışını benimsemiştir. Bu *muhalefetten kaçınma* refleksinin altında aslında seçimle iş başına gelmenin sonsuz güç temin ettiği, bu yüzden de uzlaşılmaya gerek olmadan iktidarda kalınabileceği yargısı yatmaktadır.

Öte yandan Demokrat Parti'nin iktidara geldiği andan itibaren CHP, iktidarı düşmanlaştıran bir tavır takınmış, Anadolu'ya yaptığı propaganda turları ile ilan etmeye çalışmıştır. 1950'lerde artan sivil-asker gerilimi

sonucu 1956'da bir askeri cunta kurulmuş, 1958'de ise dokuz subay tutuklanmıştır.¹⁰⁹ DP her ne kadar cumhuriyet değerlerini benimseyen bir parti de olsa, İslamcı kesimle kurduğu ilişkiler irtica tehlikesini çağrıştırmıştır. Halk iradesi ile resmi ideolojini karşı karşıya geldiği düşünülen nokta da demokrasinin savunucusu olduğunu söyleyen CHP de resmi ideoloji adına, darbeyi destekleyici bir tutum sergilemiştir. Bunun sonucu ordu, 27 Mayıs 1960'da Kemalist rejim karşıtlığı, irtica tehdidi ve demokrasinin uygulanamaz olması dolayısı ile yönetime el koymuştur.

Darbe sonrası “modern toplumun kurucusu” ordunun, demokratik yönetim anlayışını terk etmeyeceği, edilmesine de izin vermeyeceğine işaret eden bir anayasa hazırlanmıştır. Anayasanın hazırlanışı da, tıpkı darbenin yapılma amacı gibi demokratik yönetim için “zorunlu kalınan” bir darbenin süregelen bir durum olmayacağı söylemeni sıklıkla dile getirmiştir. Ayrıca darbe ve anayasa Türk modernleşmesini ve seküler milliyetçiliği taşıyan stratejinin en önemli gözetleme kulesi olarak ordunun sahip olduğu seçkin ve özellikli yerinin tam bir cevabı niteliğindedir.¹¹⁰ Örneğin anayasanın 111. maddesiyle milli güvenlik kararlarına ilişkin olarak bakanlar kuruluna görüş bildirme görevi orduya verilmiştir.¹¹¹ Böylece anayasal olarak demokratik yönetime sivil olmayan bir kurumun gölgesi düşürülmüştür. Eski rejime dönüş tehlikesi yaratan DP dönemi, cumhuriyet devrimine karşı hep karşı bir devrim olarak algılanmıştır. Eski rejime yakınlığından (ya da eski rejim içinde yer alan öteki kesimlere de yakınlığından) dolayı DP ile kendine alan yaratmaya çalışan İslami harekete karşı tüm ihtarlar yapıldıktan sonra darbenin yapıldığı ve yapılma amacının dikkate alındığında bunun irticaya karşı yapılması gereken bir görev olduğu bugün de kimi kesimlerce vurgulanmaktadır.

¹⁰⁹ Metin Eriş, “Resmi İdeoloji ve Baskı Grupları,” *Önce Vatan Gazetesi* 18 Ağustos 2007 <http://www.oncevatan.com.tr/Detay.asp?yazar=65&yz=10742>. Erişim: 29 Mart 2009.

¹¹⁰ Kentel, *Ehlileşmek, Düzleşmek, Direnmek*, s. 136.

¹¹¹ Eriş, “Resmi İdeoloji ve Baskı Grupları,”

Darbe sonrası sol, devlete yeni bir soluk getirirken, dinle olan irtica savaşında yan kol olarak rejimi korumaya devam edecek bir *alt* ideoloji anlamına gelmeye başlamıştır. Darbe ile bastırılan toplulukların zihniyetleri elbette ki değiştirilmemiştir. Zaten darbeyi yapanların da bu insanları *doğru yola* sevk etmek ya da yolun doğruluğuna ikna etmek gibi bir dertleri bulunmamaktadır. Darbe de tam bu noktada, bu insanların zihniyetlerinin değiştirilemeyecek ancak bastırılabilinecek olmasına ikna olunan noktada gerçekleştirilmiştir. Devlet (resmi ideoloji yandaşları) otoriter tavrını arttırarak, kendisinin verdiği demokratik imkânlarla kendisini “arkadan bıçaklamaya” çalışanlara karşı, kendisini *sert* yüzünü gösterebileceğini kanıtlamış saymaktadır. Çünkü rejimin en büyük tehdidi din, modernliğin öngördüğü gibi modernleşmenin içinde erimemiş, var olmaya devam etmiştir.

Bu noktada darbeyi maruz kalanlar ve destekleyenler açısından farklı algılanmıştır. 27 Mayıs, 1950'den sonra siyasete hâkim olan ve tek parti döneminden kalma bürokratik iktidar yapısının değişmesini isteyen merkez dışı (sivil/çevre) unsurlara karşı, bu yapının değişmezliğini, (dolayısıyla kendi çıkarlarını) güvence altına almak isteyen merkezin (bürokratik devletin) bir hareketi olarak algılanmıştır.¹¹² Çünkü 27 Mayıs, devlet ve sivil toplum ilişkisinin geliştirilmemesine, sivil toplumun ilk kez (olduğu haliyle) temsil imkânı bulduğu siyasal sistem içerisinde bürokratik devleti sınırlamaya yönelmesine karşı, devlet mekanizmaları tarafından verilen bir tepkidir.¹¹³ Bu hareket, devletçi sivil-asker seçkinlerin iktidarı halktan geri almak için ya da halka hiç vermemiş olmak için giriştikleri eylem olarak görülmektedir. Darbeyi destekleyenler içinse, devlet aygıtı, seçkinleri ve ordusuyla konjonktür darbeden yanadır.

¹¹² Mustafa Erdoğan, “Türkiye’de Demokrasiye Geçiş Deneyimi (1945-1950),” içinde *Liberal Toplum ve Liberal Siyaset*, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 1992), ss. 275-279.

¹¹³ Erdoğan, “Türkiye’de Demokrasiye Geçiş Deneyimi (1945-1950),” ss. 275-280.

iii. 1971 Muhtırası

1960'lı yılların başında tüm dünyayla paralel olarak sol, toplum tarafından da benimsenmeye başlamıştır. Buna karşı paniğe kapılan sağ görüş taraftarları sola karşı panzehir olarak İslami kullanmaktan çekinmemişlerdir. Türkeş, Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi'ne katılır ve bir süre sonra liderliği ele geçirip, partinin adını Milliyetçi Hareket Partisi (MHP-1969) olarak değiştirir. Parti faşizan eğilimli bir partidir. 60'ların başında kurulan Adalet Partisi (AP) ise İslami vurguları olan bir parti olarak siyasette yerini almıştır. 1968'lerden itibaren bütün dünyayla birlikte Türkiye'de de siyaset giderek artan şiddet eğilimlerine teslim olmuştur. Türkiye İşçi Partisi (TİP), Dev-Genç ve Fikir Kulüpleri Federasyonu (FKF) partizanlarının eylemleri karşısında dönemin iktidar lideri Demirel 1961 Anayasası'nı işaret ederek, böyle gevşek bir yasa ile memleketi idarenin zorluğundan şikâyet etmektedir. 12 Mart 1971 muhtırası ile açıklama yapan komutanlar mevcut anarşik ortamı ortadan kaldıracak, Atatürk'ün görüşleri ışığında anayasanın öngördüğü reform yasalarını çıkaracak güçlü ve itibarlı bir hükümetin demokratik ilkeler çerçevesinde kurulmasını istemişlerdir.¹¹⁴ Bu toplumda kabul gören bir görüş de olsa ordu gibi siyasal olmaması gereken bir kurumun ağızından dile getirilmiş olması itibariyle istekten daha çok, akis bir durumda ne yapılacağına ilişkin bir planı açıkça ortaya koymaktadır.

iv. 12 Eylül (1980) Darbesi

1973-1980 dönemi iktidarda yaşanan kargaşa ve istikrarsızlık sonucu iktidarların kurulmasında ya da istikrarının sağlanmasında oldukça güç dönemler yaşanmıştır. Yedi yıllık bu süreçte üç başbakan tarafından yedi

¹¹⁴ Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, s. 177.

hükümet kurulmuş, hiçbir parti tek başına iktidar olamamıştır. Hükümet kurabilmek için küçük partilerden, bağımsız vekillere kadar pek çok noktada tavizler de verilmiştir. Bu dönem içerisinde pek çok parti-koalisyon yani hükümet denenmiş, ancak hiçbiri ülke içinde yaşanan kaosu yatıştıramadığı gibi, olayların artmasına da neden olmuştur. 1973 seçimlerinden 185 milletvekiliyle çıkan CHP tek başına iktidar olamamış, yerine MSP ile koalisyon kurmuştur. Daha sonra Ecevit Kıbrıs Harekâtı'nın ardından bu koalisyondan çekilmiştir.

1977 seçimlerinde ise, CHP 213 milletvekili ile çıkmasına karşın yine tek başına iktidar olacak açılımı sağlayamamıştır. Bu dönem Demirel tarafından kurulan hükümet yerine Ecevit'in güneş Motel'de AP'den ayrılan 11 vekilden Oğuz Atalay dışında 11 vekile bakanlık teklif ederek, Demirel aleyhine verilen gensorunun desteklenmesini talep etmiş/ ettiği iddia edilmiştir. Bu iddia daha sonraki Ecevit hükümetinde bu 11 vekilin bakan olarak yer almasıyla daha da artmıştır. Böylece İkinci Milliyetçi Cephe Hükümeti¹¹⁵ düşürülmüştür. 1978 yılında kurulan bu Ecevit hükümeti ülkede yaşanan pahalılığa, enflasyona ve daha da önemlisi asayiş sorununa karşı¹¹⁶ yeterli başarıyı gösterememiş, görevden ayrılmıştır. En son olarak ise 12 Kasım 1979'da kurulan Demirel'in başında bulunduğu azınlık hükümeti (ki bu Erbakan'ın bu hükümeti kerhen desteklediğini açıklamasıyla Kerhen Milliyetçi Cephe Hükümeti¹¹⁷ olarak da geçer) kurulmuştur. Demirel ülkede yaşanan ekonomik istikrarsızlık karşısında 24 Ocak Kararları alınmıştır. Daha sonra ise hükümetler gibi bir kriz sonu CHP ve AP'nin uzlaşması sonucu Cumhurbaşkanı olan Fahri Korutürk'ten sonra cumhurbaşkanlığında da yine sıkıntılar yaşanmıştır. Tüm bu gidişat karşısında ordu 11 Temmuz 1980'de Bayrak Harekâtı¹¹⁸ adı verdiği bir

¹¹⁵ http://tr.wikipedia.org/wiki/12_Eyl%C3%BCI_1980 ty. Erişim: 19 Mayıs 2009.

¹¹⁶ Örneğin bu dönem Abdi İpekçi'nin öldürülmesiyle başlayan pek çok suikast yaşanmıştır. İnsanlar sokakta, iş yerlerinde, evlerinde ve aileleri de işin içine katılarak, öldürülmeye başlanmıştır.

¹¹⁷ http://tr.wikipedia.org/wiki/12_Eyl%C3%BCI_1980, ty. Erişim: 19 Mayıs 2009.

¹¹⁸ http://tr.wikipedia.org/wiki/12_Eyl%C3%BCI_1980, ty. Erişim: 19 Mayıs 2009.

darbe yapmayı planlamış, ancak ne var ki, 2 Temmuz'da Demirel'in güvenoyu almasından dolayı gerçekleştirilmemiş, 5 Eylül'den sonraya ertelenmiştir.

Ayrıca bu esnada Temmuz'da Fatsa'da Dev-Genç üyesi Fikri Sönmez Fatsa Belediye Başkanı olmuş, bu durumdan son derece rahatsız olan ordu, Fatsa'ya "Nokta Operasyonları"¹¹⁹ adı altında bir balans ayarı yapmaya gitmiştir. Tüm bu ve benzeri yaşanan kargaşa karşısında ordu, hükümetin hükümet aczine dayandığını dile getirerek yönetime 12 Eylül 1980 itibariyle el koyduğunu açıklamıştır.

Darbenin ardından 1981 yılında anayasa hazırlanması için bir danışma meclisi oluşturulmuştur. Bu sırada karışıklıktan sorumlu olduğu düşünülen siyasal partiler fesh edilip, liderlerine siyaset yapma yasağı getirilmiştir. Yapılmak istenen, vesayet dönemine benzer şekilde tek elden yönetimdir. Bugün de iktidarların el değiştirmesi ile her seferinde farklı kesimlerin dile getirmek durumunda kaldığı problemler, 12 Eylül sonrası hazırlanan bu anayasadan kaynaklanmaktadır. Yasayla, Yüksek Hâkimler Kurulu kaldırılıp, yerine, Hâkimler ve Savcılar Yüksek Kurulu, başkanlığına adalet bakanı getirilmiş, müsteşarı ise doğal üyesi kabul edilmiştir. Yani yargının özerkliği de siyasal müdahale yoluyla zedelenmiştir. Ayrıca devlet-birey ilişkisi açısından 1982 anayasası anti-liberal bir içeriğe sahiptir. Bireyi, özgürlüğü veya demokrasiyi yücelten bir anayasa değil, merkeziyetçiliği ve devletin çıkarlarını önceleyen bir anayasadır. Anayasasının sınırlandırılmayacağı özgürlük yoktur. Devletin (ki, bundan kasıt resmi ideoloji olarak kabul edilen Kemalizm'dir) geleceğini tehdit eden her türlü özgürlüğün kısıtlanmasının bir gereklilik olarak görülmektedir. Bunları da kamu yararı, genel ahlak gibi başlıklar altında sunmaktadır. Devletin bireyi için var olduğunu söyleyen 1961 anayasasına

¹¹⁹ http://tr.wikipedia.org/wiki/12_Eyl%C3%BCl_1980, ty. Erişim: 19 Mayıs 2009.

karşın, bireyin devlet için olduğunu ilişkin bir söyleme sahiptir. Olağan ve olağanüstü durumlarda idarenin kişi hak ve özgürlükleri konusundaki yetkileri genişletilmiş, yargı denetimi zayıflatılmıştır.

Ayrıca tüm bunlara ek olarak, ciddi bir baskı politikası uygulanarak, rejim *sorumlulardan* arındırılmıştır. (Bu dönemde arındırma işlemi, 1960 darbesinden farklı olarak özellikle sosyal demokratlar, devrimciler, sendikacılar gibi sol ağırlıklı görüşe yöneliktir) Sola karşı, solu yok etmek için gerçekleştirilen bu hareket, sağ/dini söylemlerle desteklenirken, dinin toplumdaki yeri devlet eliyle değiştirilmiştir. 1982 sonrasında Türk-İslam sentezi devletin gayri-resmi ideolojisi kabul edilmiştir. İslam topluma entegre edilmeye çalışılmıştır. Bu yüzden de 1982 anayasasıyla gelen zorunlu din dersleri söz konusudur. Hâlbuki 1980 öncesinde din dersleri seçmeli, yani devletin herkese din dersi vermesi değil, isteyeninin eğitim alabilmesi söz konusudur. Bu aynı zamanda laik devlete ve kimseye inanç aşılama ilkesine aykırıdır. 1960'ta rejime tehdit olarak gördüğü dine karşı panzehir olarak kullandığı solu, 1980'de yok edebilmek, otoriteyi sağlamak ve kurduğu düzeni restore etmek için dine sarılmıştır.

v. 28 Şubat Süreci

v. 1. Sekülerleşen Laiklik ve Türkiye

Türkiye'de 1990'lı yılların sonunda kutuplaşmanın odağı haline gelen laiklik ve karşıtı olarak kabul edilen Milli Görüşün en önemli çatışması 28 Şubat sürecinde yaşanmıştır. Türkiye tarihinde son darbe olan 28 Şubat, laik kesim ile anti-laik kesim arasında bir kırılma noktasını ifade etmektedir. Bu yüzden de 28 Şubat sürecine geçmeden önce bu kavramların Türkiye'de ne olarak kullanıldığının bilinmesi faydalı olacaktır.

Sekülerleşmenin en yalın açıklaması etkin olan dinin toplumda etkinliğini kaybederek, yerini bilimin almasıdır. “Peter L: Berger’in terimleriyle üzerimizdeki kutsal kubbenin kalkmasıdır.”¹²⁰ Hill içinse, sekularizasyon, Hıristiyanlığın altın çağının son bulması, ahirete ilişkin kaygıların yerini bu dünyaya ilişkin kaygıların alması, toplumun dinden uzaklaşması, inanç ve eylemlerin ilahi yerine dünyevi hedeflere yönelmesi, dinin işlevlerinin seküler toplumsal işlevlere dönüşmesi ve son olarak genelde kutsalın yerini dünyevinin almasıdır.

Dinin modern toplumlarda sekülerleşme ile yok olacağı iddiası sosyoloji disiplinine içseldir. Buna karşın bunun tersi söylemler de mevcuttur. Karel Dobbelaere’a göre sekülerleşme, evrensel, geri dönülmez ve doğrusal ilerleyen bir süreç olarak düşünülmemelidir, çünkü Dobbelaere açısından sekülerleşme kuramı rasyonelleşme süreciyle mekanik bir anlam kazanmaktadır.¹²¹ David Martin, dinin birçok çeşidinin sanayi toplumu ile bağdaşabileceğinin de ihtimal olarak akıllarda yer alması gerektiğini vurgulamaktadır. Martin’e göre, sanayi toplumunda dinlerin var olmayacağı inancı yanıldan ibarettir. Din, sanayi toplumlarına ait koşullarda da var olabileceğini, modern toplumlarda dinin çöküşü gibi bir sürecin yaşanmasının zorunlu olmadığını ileri sürmektedir.

Aktaran Mert’e göre Pierre E. Glasner için de dinsel kurumların azalmasına rağmen, bireyler arası ilişkilere dayalı olan dindarlığın değişimi açıklamada sekularizasyon kavramının yeterli olmadığını vurgulamaktadır. Öncelikle yapılması gerekenin din ve dindarlığı birbirinden ayırmak olduğunu söyleyen Glasner, toplumsal farklılaşmanın olmadığı geleneksel

¹²⁰ Bkz. Peter L. Berger, *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. Ali Coşkun, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993) adlı eserine.

¹²¹ Aktaran Nuray Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1994),s. 22.

toplumlarda çeşitli toplumsal işlevleri din tarafından yerine getirildiği için bu toplumların dindar olarak nitelendiği belirtir. Modern toplumlarda çeşitli toplumsal bu işlevleri olması ise, yerine getirecek farklı kurumların yükümlü olması ise, dinin çöküşü anlamına gelememektedir.

Bu konu üzerinde çalışan bir başka bilim adamı Fenn'in ifadesiyle, modern toplumlarda bireyler kutsal sayılan değerlere sahip olurken, kamuya ilişkin amaçlar dünyevileşmektedir. Ancak bu iki alanın birbirinden kesin bir şekilde ayrıldığı anlamına gelmemektedir. Kamusal hayatın modern toplumlarda gün geçtikçe rasyonelleştiğine vurgu yapan Fenn, bunun dinsel bir birey yaşamında zorunlu bir anlam yitimine uğrayacağı anlamına gelmeyeceğini iddia etmektedir.

Görüldüğü gibi sekülerizasyonun bugünün modern toplumlarda dinin üzerinde oynadığı rol konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmı modernliğin dini eriteceği öngörüsüne sahipken, modernliğin dinin yok edicisi olmasının zorunlu olmadığını söyleyen bir görüş de mevcuttur. Bu eleştirilerin çıkış noktalarından birisi de dinin tam anlamıyla ele alınmadığına ilişkindir. Dinin modernle çatışmasını iki nedene bağlamaktadırlar: Birincisi, ilkeleri itibarıyla bilimsel-akılcı zihniyete dayalı modern düşünüş tarzıyla uyum sağlamadığıdır. İkincisi, toplumsal farklılaşmanın sonucu olarak kurumsal işlevlerini modern kurumlar aleyhine giderek yitirmesidir.¹²² R. N.Bellah'ın da dediği gibi: genel olarak sekülerleşme ve dinin çöküşü denilen şey geleneksel dinsel inancın çöküşü olarak gözükmektedir.¹²³ Buna karşılık dinin geniş bir tanımının yapılması halinde din kendini modern toplumsal koşullara uydurup, bireysel ve toplumsal yaşamın farklılaşmış birçok alanı içinde kendine bir yer bulmasının olasılığından söz edilmektedir. Gelenekselde kendisini otoriteyle kabul ettirmiş olan dinin, modern toplumlarda da kendisini pazarlama yoluyla

¹²² Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, s. 32.

¹²³ Aktaran Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, s. 32.

kabul ettireceği olasılığı, hatta ettirmesi gerekliliği üzerinde önemle durulmaktadır.¹²⁴ Beckford için, modern toplumlarda özelleşmiş/sekülerleşmiş olan dinin, beklenildiği gibi modern toplumlarda yok olmamış, aksine sadece nerede, ne zaman, hangi rolü oynayacağı önceden tahmin edilemez olmuştur.¹²⁵

Türkiye’de sekülerleşme, bir grup seçkinin cumhuriyet rejimini seçmesine neden teşkil ederken, daha sonrasında rejimi kalıcı kılabilmek adına bir ideoloji halini almıştır. Türkiye’de din yerini modern dünyanın muhteviyatını belirleyecek olan sekülere bırakmak durumunda kalmıştır. Cumhuriyet döneminde hâkim olan pozitivist felsefe, bilimi uygar bir din olarak görme, toplumsal hayatta dinin yerini alacak bir güç olarak kabul ettirme gayesi gütmektedir.¹²⁶ Türkiye’de ise sekülarizm geleneksel toplumsal yapı ve düşünce sistemini modernleştirme amacı doğrultusunda seküler/modern değerlere duyulan siyasal/düşünsel bağlılık ve siyasetler olarak tanımlanmış ve uygulanmaya çalışılmıştır. Türkiye’de sekülerleşmeye dair en önemli adım cumhuriyet ve onun kapsamında gerçekleştirilecek olan dinden uzaklaştırıcı ve bundan dolayı sekülarist olarak tanımlanan reformlardır. Bu amaç doğrultusunda hem kendilerini hem gelecek nesilleri laik cumhuriyetin muhafızları olarak tanımlayıp, yetiştirmeyi planlamışlardır. Bu yüzden de modernleşme sürecinin başında yaptığımız “Türk kime denebilir?” sorusundan yola çıkarak vatandaş tanımını yapmışlardır. Bu Ludz’un ifadesiyle, daha ziyade bir ideolojinin taşıyıcıları veya temsilcileri olarak belirlemeyi¹²⁷ rejimin geleceği açısından hayati addederler. Sekülarizmin dayatma ve dini kontrol altına alma çabasını baz alacak olursak, sekülaristlerin siyasal iktidarın güvencesi altında çeşitli yollarla toplumsal düşünce dünyasını inşa eden ve yeni bir ideolojinin toplum tarafından kabul edilmesinde rol oynayan kognitif

¹²⁴ Aktaran Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, s. 33.

¹²⁵ Menderes Çınar, *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*, (Ankara: Dipnot Yayınları,2005), s. 72.

¹²⁶ Sarıbay, *Post-Modernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 64.

¹²⁷ Aktaran Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, s. 62.

seçkinler olmaları¹²⁸ yadsınmamalıdır. Kemalistler Tanrısal kökenli meşruluk anlayışını terk ederek, siyasal iktidarı rasyonel bir temele oturtmak istemişlerdir. Toplum için gerekenin akıl yoluyla seçkinler tarafından yapılacağı varsayılmaktadır. Bu noktada *Türk laiklik* ilkesi bir siyasal örgütlenme biçimi değil de, Kemalizm'i anladığını ve desteklediğini söyleyen bireylerin akıllarına yatan ve daha sonrasında adeta kanlarına karışan bir ideoloji olması tesadüfi değildir.

Ancak aynı oranda da bilimin dinin yerine geçirilmesiyle, dinsel otoriteye, Allah'a gösterilen sadakatin ortadan kaldırılıp, bunların yerine kutsal olmayan bir şeylerin ikame edilme çabası bir mümini¹²⁹ rahatsız etmekte ve laikliğe karşı kıskırtmaktadır. Evreni anlamasını kolaylaştıran dinin otoritesinin zayıflatılmasıyla bu kesimde kendi açısından karşıt argümanlar geliştirerek laikliğe-sekülerizme tepki göstermektedirler. Bunlardan birincisi, bilimin her adımının daha öncesinde Kuran-ı Kerim'de yer aldığı, ikincisi ise resmi olmayan din eğitimi yaygınlaştırılarak bireylerin bilime karşı çıkacak donelere sahip olması sağlanmaya çalışılır.¹³⁰ İşte bu karşı çıkışlardan bir tanesi de Türkiye'de Milli görüş olarak bilinmektedir.

v. 2. İslamcıların Modern/Seküler Olana Bakışı ve Milli Görüş

Laikliğin din karşıtlığı olarak tanımlandığı *Türkiye gibi* modern toplumlarda, din ve dindarlar kendilerine dışlanmış oldukları kamusal alanda yer açmaya çabalamaktadırlar. İçine alarak eriyeceğine inandığı dinin yeniden canlanma çabası karşısında *laiklik*, tavize mahal vermeyecek şekilde sertleştikçe, dindar kesim de kendini daha çok ifade etme gereği

¹²⁸ Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, s. 63.

¹²⁹ Sarıbay, *Post-Modernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 66.

¹³⁰ Sarıbay, *Post-Modernite Sivil Toplum ve İslam*, ss. 66-67.

doğmasına neden olmuştur. İlk olarak modernleşmenin, Batılı modern olmanın Müslüman için ne anlam ifade ettiğine değinmek istiyorum. Modernleşme konusunda Müslümanlar dörde ayrılmıştır:

1.Moderniteden kaçışın kurtuluş olmadığını, aksine kendini tüketmekle sonuçlanacağını hala göremeyen, bu sebeple zaman zaman muhafazakârlığın sınırlarını aşan bir fanatizmin içine kapananlar. Bunun üç sebebi olabilir: Birincisi, modernite Batı'da doğduğu için, bu tip Müslümanlar onu Batı'nın emperyalizmiyle özdeşleştirip çektikleri acıları da hesaba katarak, olabildiğince ondan uzak durmak istemektedirler. İkincisi, memleketlerinde gördükleri modernleşme hareketlerinin ve modernist programları uygulayan kadroların Batıcı karakterini algılayıp, İslam'ı dışlama eğilimi taşıdıklarını düşünüp, modernleşmeyi bu sebeple bir çeşit dinsizlik olarak değerlendirmektedirler. Üçüncü olarak da, belki bununla bağlantılı bir şekilde, inançlarının, dolayısıyla dinsel kimliklerinin zarar göreceğini hesap etmektedirler.

2.Modernleşmeyi, salt anlamıyla, her bakımdan kendini Batı'ya benzetmekten ibaret gören, bu yüzden de onun sembolik ve dünyevi görünümünü kendi ülkelerinde uygulamakla modernleşebileceğine inanan sayısı çok fazla olmayan elitler bulunmaktadır. Bu elitlerden bir kısmı İslam'ın geri, ilkel bir din odluğuna, bu sebeple İslam dünyasının geri kaldığına inanan, bazı Müslüman ülkelerde yönetime hâkim olan gruplardır. Bu grup İslam'ın mutlak bir reforma tabi tutulması gerektiğinde hemfikirlidir. Dünyeviye dayalı reformun desteklenmesi dindar kesimi rahatsız etmektedir.

3.Hem Batı'yı hem İslam'ı iyi bilen üçüncü bir grup Müslümanlar ise, İslam dünyasının modernleşme sorununu sosyolojik, bilimsel ve düşünsel, kısaca kültürel planda ele alarak, İslam'ın özüne zarar vermeden, rasyonel bir bilimsel program çerçevesinde çözmeye çalışmaktadır. İslam'da var olan "bid'at-ı seyiyie (sonradan icat edilen kötü, zararlı inanç ve uygulamalar) olara ifade edilen farklı kültür ve toplumların zaman içerisinde İslam'a taşıdığı olumsuz eklemelerden (ki, bunların pratiğe dökülmüş haline ise hurafe denilmektedir) arınmak gerektiğine inanmaktadırlar. İslam'ı orijinal haline döndürmeyi amaç edinen bu kesim ciddi fikri eserler ortaya koyan "Müslüman" aydınlar yetiştirerek sekülerizme ve dolayısıyla pozitivistime dayanan Kemalizm'e karşı bilimsel de bir mücadele içine girmişlerdir. Bu kesim kendini modernist olarak adlandırırsa da ikinci madde de yer alan seçkin tutumun modernizmi zapt etmişliği yüzünden modern tanımı içinde yer alamadıklarını iddia etmektedirler.

4.Son grup ise, İslam'ı Peygamber ve Dört Halife devrinden sonra bozulduğuna inanan gruptur. Müslümanların geri kalmışlığını hurafe ve bid'at ile ilişkilendirmektedirler. Bunların önceliği tüm Müslümanları, Osmanlı ve Türkiye kâfir sayıldığı için hariç tutulmaktadır. Peygamber'in yaşadığı ideal dönem sayılan

Asr-ı saadet dönemine geri döndürmektir. Bunlar üçüncü gruptan farklı olarak bugün yaşanan İslami kültürü topyekûn reddetmektedirler.¹³¹

Türkiye’de kimi gruplar demokrasinin önkoşulu olduğunu söyledikleri laikliğin din tarafından yok edilmeye çalışıldığına dikkat çekerken, diğer bir kesim ise, Müslüman olmalarına vurgu yaparak laiklik ve sivil toplum üzerine inşa edilen demokrasinin İslam’ı göz ardı ettiğini, hatta dışladığını iddia etmektedir. Elbette tüm tartışmaların ekseninde demokrasi ile İslam’ın ne derece bağdaşabileceği, din ve devlet işlerinin İslami ve demokratik yönetimlerin söz konusu olduğu rejimler için aynı şekilde uygulanıp-uygulanmayacağı, dinin modernleşmesinde neden yalnızca Batı’nın referans alındığı gibi unsurlara İslamcılar tarafından birçok farklı cevap verilmiştir.

İlk önce devlet ile din işlerinin demokratik alanlar çerçevesindeki ayrışması noktası üzerinde durmak gerekmektedir. Din ve devlet işlerinin ayrışmasının İslamiyet’le uyuşmayacağını iddia eden bir kesimden söz etmek mümkündür. İslam Tevhid ilkesi¹³² üzerine temellenmiş, bu yüzden de toplumsal ve özel tüm alanları düzenleyen bir inanış özelliği taşımaktadır. Bu da İslam ile devlet işlerinin ayrışmasını imkânsız kılar. İslamiyet’te iktidar ilahi kelam ile hukukun birleşmesinden meydana gelmektedir.¹³³ Bu gibi toplumlarda birlik anlamı içeren, ama özellikle de siyasi bir cemaatin temsilini talep eden ümmet fikri öne çıkmaktadır. Yani İslamiyet’te dinin kapsamadığı bir alan tasarlanmış değildir, tasarlanmaya kalkıldığında ise tasvip edilmemektedir. Bu açıdan da laik(lik) düşmanlaştırılmış ve/veya laikliğin İslam’ı düşmanlaştıran bir yaklaşım

¹³¹ Ahmet Yaşar Ocak, “İslami Bilimler ve Modernleşme Sorunu,” *Türk Bilim Adamlarının Bakış Açısından İslam ve Modernite*, derl., Gönül Pultar (Remzi Kitabevi: İstanbul, 2007), s. 39.

¹³² Tevhid ilkesi, Din-u devlet anlayışı anlamına gelmektedir. Yani İslam bireyi uhrevi hayatına hazırlayan bir vahi olmanın dışında, dünya işlerinde hayatının tüm boyutlarını tanzim eden bütünsel bir doktrin sağlanması demektir.

¹³³ Nur Vergin, “İslam’da Çağdaşlık ve Türk Demokrasisine Geçişte Rolü,” *Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam* içinde derl., E. Fuat Keyman ve Ali Yaşar Sarıbay, (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), ss. 57-58.

olduğu dile getirilmiştir. Türk laikliği de buna örnek teşkil edecek bir biçimde, dini kontrol altına almış, tüm mezheplere eşit davranmamış, Sünni İslam devletin resmi ama gizlenen dini olarak kabul edilmiş, son olarak da laiklik-seküler ve evrensel olanı¹³⁴ desteklerken, ötekileştirdiği dini irrasyonel, miadı dolmuş olarak tanımlamıştır.

İslamcıların Türkiye’de özellikle üstünde durdukları diğer iki kavram ise, modernlik ve Batı tipi modernleşme anlayışından türeyen Kemalizm’dir. 1970’lerden sonra modernleşme teorisine yapılmış eleştiri olarak ortaya çıkan bir argümandır. Bu ilk başta olumlu bir açılım gibi gözüke de asolanın “Batı”, sonradan ortaya konulanların ancak Batı’ya alternatifi sayılabilecek¹³⁵ cılız modernleşmeler olarak anılma çabası, “cılız” kesimlerin gürbüzleşmesini tetiklemiştir. Moderni salt Batılılaşmak anlamıyla tanımlamanın yanlışlığı birçok noktada, farklı görüşlerden karşı çıkışlarla desteklenmektedir.¹³⁶ Bu noktada İslamcılar da kendilerine bir alan açmaya başlamışlar, itirazlarını kamusal alana taşıma imkânını değerlendirmek istemişlerdir.

Çünkü Türkiye’de modernin batılı tanımına hapsolup kalmış bir ülkedir. Yani modernleşmeyi istenilen, tahayyül edilen biçimde değil, kendi istedikleri şekilde içselleştirmek isteyen kesimi görmezden gelmeye çalışmaktadır. Tam olarak Türkiye’de bugün modernleşme, özellikle laik elitin zihninde her alanda, tam anlamıyla bir Batılılaşma, yani tegarrüb ideolojisidir.¹³⁷ Oysa post-modern açısından modern, farklı unsurlarla toplum içerisinde yeni vücutlarda tezahür edebilmelidir. Bundan dolayı da, gerek modernleşmenin tanımlandığı ana hatlara, gerekse modernleşmenin getiriliş/uygulanış biçimine karşı dindar kesimde deyim yerindeyse *alerji*

¹³⁴ Göle, “Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak,” ss. 22-23.

¹³⁵ Özyürek, *Modernlik Nostaljisi*, s. 33.

¹³⁶ Ruşen Çakır, “Refah Çalıştı, Haketti Kazandı,” Sabah Gazetesi, 12 Nisan 1994.

¹³⁷ Ocak, “İslami Bilimler ve Modernleşme Sorunu,” s. 43.

oluşmuştur. Bunun sonucu da merkezdeki seküler bir elitin çevredeki İslam'a karşı zorla uyguladığı bir modernleş(tir)me olarak görülmektedir.¹³⁸

İşte modern aslında tam da bu noktada kendi modernleş(tir)me silahıyla vurulmuş olmaktadır. Çünkü modernleşme, tarafların çıkarları doğrultusunda çarpıtılabilir bir olgu olarak zuhur etmektedir: “Kıyafetimi mi değiştirmek istiyorsun, peki onu değiştiririm ama kafamın içini silmem. Kafamın içini silmediğim için, üstelik senin silahlarını kullanarak yeni durumun içine girmeye, onu kontrol etmeye çalışırım”¹³⁹ diyen bir anlayışın doğmasına bizatihi neden olmuştur. Görüldüğü gibi modern devletin vatandaşlık tanımını üzerinden (evrensel olana atıfla) üretmeye çalıştığı toplumlar adapte ol(a)madıkları süreçlerde, *yeni* olan durumlara karşı yeni stratejiler ile cevap vermektedirler. Türkiye’de İslami kesimin de izlediği bu strateji Fazlur Rahman’a göre, Batılılaşmak değil, Müslüman kalarak ve/veya İslam’la birlikte modernleşmektir. Ayrıca Bernard Lewis, Claude Cahen, Albert Hourani, William Montgomery Watt gibi birçok Batılı düşünür de İslam’ın gelişmeye engel teşkil ettiği, man-i terakki olduğu tezine karşı çıkararak¹⁴⁰ İslami kalarak da modern olunabileceği görüşüne katılmaktadırlar.

Türkiye’de İslam’ın irtica ile özdeş görülmesi geleneği, XVII. ve XVIII. yüzyıllarda geri kalmasının nedeninin İslam’ın güncellenemez olduğu cevabı kadar yüzeyseldir. Bu cevabın yüzeysel olmasının nedeni ise, gerçekten bu konuların araştırılmadan bir çırpıda, cevabı hazır bir şekilde yanıtlanma çabasından ileri gelmektedir. Zaten yukarıda da belirttiğim gibi İslami kesimin güçlü argümanlar ile bu işe dört elle sarılma çabası, laiklik düşkünü Kemalist elitlerin içinde *din* kelimesi geçen her alanı engelleme ya da en azından fakirleştirme refleksinden kaynaklanmaktadır. Mardin’in

¹³⁸ Davison, *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, ss. 247-248.

¹³⁹ Kentel, *Ehlileşmek, Düzleşmek, Direnmek*, s. 25.

¹⁴⁰ Aktaran Ocak, “İslami Bilimler ve Modernleşme Sorunu,” s. 45.

sözünü ettiği *olumsuz laik düşkünlüğü* ve iktidarın tek (tip) grubun elinde toplanabilirliği, İslami kesimde bilimsel olarak da kendini açıklama ihtiyacını tetiklemiştir. İslamcılara göre, Türkiye’de laiklik, *anti-İslamist*, yani, *karşı-din* niteliği taşımaktadır. İslamcılardan bir kısmının inançsız olarak nitelediği ama kendilerini *çağdaş Müslüman* olarak adlandıran Kemalistler, İslamcılar için kültürel olarak ta İslamiyet’i inkâr etme çabasında olduklarından *yalan yanlış* tarih tezlerine, kavram tanımlamalarına ve idari uygulamalara maruz bırakılmalarının ana nedenidir.

İslami kesim ilk iş olarak Cumhuriyet’in ilk yıllarına dayanan kendi tezlerini ortaya koymuştur. Teze göre, elitlerin iddia ettiği gibi devletin kuruluş aşamasında din yıkıcı değil, yapıcı bir rol oynamıştır. Atatürk ise, dindar kesim için dinin önemini kavramış öncü bir kişilik olarak tanımlanmıştır. Böylece her kesimin referans seçtiği Atatürk, dindar kesim için de referans olmuş, kendini meşrulaştırmasına yardımcı olmuştur. Kendilerini cumhuriyet’ten uzak tutmaya çalışmakla itham ettikleri laik kesime karşı, giderek daha açık bir şekilde *cumhuriyet hatırasına* sahip çıkmaya çalışmışlardır. Bu yüzden de ilk yıllarından itibaren dinin öncelendiğini kanıtlayacak verilere yönelmişlerdir. Bunu Micheal Herzfeld’in kullandığı ‘yapısal nostalji’ kavramıyla açıklamak gerekirse, toplumun kıyısında kalmış kişi veya gruplar kendilerinden bağımsız olarak yüceltilen geçmişin alternatif temsillerini yaratarak, kendilerinin şimdi için daha iyi bir konumu hak ettikleri iddiasında bulunmasıdır.¹⁴¹

Cumhuriyet kutlamalarının yapıldığı 29 Ekim 1998’de İslami kesime ait Akit gazetesi Cumhuriyet’in ilk yıllarında Atatürk’ün yanında dindar giyimli insanların olduğu bir resmi koyarak, Cumhuriyet’in dualarla tekbirlerle kurulduğunu belirtmiştir. Bu resmin hemen altına ise son yıllarda

¹⁴¹Micheal Herzfeld, *Cultural Intimacy: Social poetics in the Nation-State*, (London: Routledge, 1997).

türban eylemlerinde polis tarafından ağzı kapatılarak uzaklaştırılmaya çalışılan türbanlı bir kızın fotoğrafı koymuş, yanına “Böyle başlamıştı, bu hale getirildi”¹⁴² manşetini atmıştır. 1920’lere kadarki süreci inceleyip, Atatürk’ün din adamlarıyla omuz omuza çalıştığını resmetmişlerdir. Atatürk’ün İslamiyet, halifelik ve türban konusunda pek çok müspet konuşmasına rastlamışlardır.¹⁴³ Yani elitin meşruiyetin sınırlarını belirleyici olduğunu düşündüğü Atatürk’ü dindar kesim de kendi meşruiyeti açısından araçsallaştırmayı denemiştir. Yine bunun içinde Akit gazetesinde Cumhuriyet’in 75. yılında yapılan kutlamalarla ilgili çıkan haberlerde, “O gün kanla kurulan cumhuriyet’in, bugün viskilerle kutlandığını”¹⁴⁴ söyleyerek, cumhuriyet’in ilk yıllarında ‘laiklik’ gibi bir kavramın olmadığını altı çizilmiştir. Buna göre, İslamcılar gerçek laikler, laikler ise, cumhuriyet’in asli amaçlarından sapmış, Batı özentisi bir grubu sembolize etmektedir. Bu iddialarını bir başka fotoğrafla desteklemişlerdir. Atatürk’ün annesi, Zübeyde Hanım’ın dindar birisi olduğunu belirtip, Atatürk ile eşi Latife hanımın çarşafı olarak bir arada olduğu resimleri kullanmışlardır. Hatta Refah Partisi seçim sloganı olarak, Atatürk’ün, başı kapalı olan annesinin elinden öperken çekilmiş bir fotoğrafı ile köylü, başı bağlı bir ve kucağında çocuğu olan bir kadının fotoğraflarını bir afişte toplayıp, üstüne “Cumhuriyet anaların ellerinde doğdu, ellerinde büyüyor” sloganını atmıştır. Siyasal İslamcılarının ilk tepkisi laiklerin sahiplendiği tarihin İslam versiyonunu sunarak cevap vermek olmuştur.

Bununla bağlantılı olarak ikinci ise, dışlandıkları cumhuriyetin işlerine yarayan içeriklerini de kapsayan alternatif modeller üreterek kendilerine alan açmak olmuştur. Bu yaklaşım Milli Görüş olarak tanımlanmaktadır. Milli görüş ile karşı çıkılan en önemli nokta da, modernleşmenin Batılılaşmayla eşitlenme çabasıdır. Aslında bir bakıma

¹⁴² 29 Ekim 1998 Akit Gazetesi manşeti.

¹⁴³ Örnek olarak bkz: Atatürk’ün 24 Nisan 1920’de meclis başkanı sıfatıyla mecliste yaptığı konuşma.

¹⁴⁴ 29 Ekim 1998 Akit Gazetesi manşeti.

Eski Sudan Başkanı El-Sadık El-Mehdi'nin: batılılaşmanın, batı kültürü ve çıkarları içine gömülü olduğu, ancak, modernleşmenin bu kültürel ve tarihi ifadelerden ayrışabileceği görüşünü paylaşmaktadırlar.¹⁴⁵ Bunun için yapılması gereken açıktır, *öz kültüre* dönülmelidir. Dindar kesim için bugün toplumun geldiği nokta, Batılılaştırıcı seçkinlerin farklılıkları ortadan kaldırıp, homojenleştirici, popülist ve manipüle etmek isteyen tavrından kaynaklanmaktadır. Bu noktada İslamcılık mevcut toplumu hiçe saymaktadır. Bu da İslami kesimden olan karşıt-seçkinlerin eliyle gerçekleşen “karşıt-sosyal bir mühendislik” projesidir.¹⁴⁶ Projede ana tema, erdemli insanlar yaratmanın dinin görevi olduğu ve bu yüzden dindar insanların yönetime getirilmesi gerekliliğine ilişkindir.

Milli Görüş kavramı, medeniyetin göklerde olduğu değil, köklerde geçmişte saklı bulunduğu üzerine kuruludur.¹⁴⁷ Görüşün yaratıcısı sayılan Erbakan'a göre, halkıyla barışık olmayan laik cumhuriyet, devletin milletten koparılmasına, uzaklaştırılmasına ve dolayısı ile halkı ile yabancılaşan, halkının taleplerine kulak vermeyen bir yönetime neden olmaktadır. Laik zihniyetin batı taklitçiliği hevesinden dolayı Türkiye geri bırakılmıştır. Erbakan Japonya'yı örnek vererek, modernleşmenin yalnızca sekülerleşme anlamına gelmediğini, sekülerleşmeden de modernleşmenin mümkün olduğunu savunmaktadır. Böylelikle Batı'dan kopup, kültürel bağımsızlığın yeniden elde edileceğine inanmaktadır.

Yani İslamcılık, modern devletin içeriğine değil, kurumsallığına karşı çıkmaktadır. Bu karşı çıkışla dindar kesim de laiklerle aynı şeyi talep etmektedir: *Tek tip homojenleştirilmiş* bir toplum. Eleştirdikleri,

¹⁴⁵Meryem Gamberi, “Batılılaşma Tuzaktır,” Ziyaüddin Serdar ile Söyleşi, *Gerçek Hayat*, 1-7 Şubat 2002.

¹⁴⁶ Çınar, *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*, s.42.

¹⁴⁷ Mustafa Özel, *İstikbal Köklerdedir*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996).

dışlandıklarını düşündükleri toplumun sadece içeriğini değiştirerek, bu kez dindar kesimin baskın olduğu bir toplum yaratmayı tahayyül etmektedirler. Milli Görüş, Kemalist proje gibi topluma savaş açan bir projedir. Kemalizm gibi toplumun içinde olan ama Milli Görüş tarafından *biz* olarak tanımlanmamış kesimleri ayıklama ya da içinde eritme yoluyla yok etmeyi planlamaktadırlar. Kemalist Milliyetçiliğe karşı, Kemalistler tarafından dışlananlar için, meşruiyetini İslam'dan alan bir kimlik kurulması tüm olumsuzlukların giderileceği iddia edilmektedir. *İmtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış kitle* projesi Müslüman-Türk sentezine uygun olarak, *Türk-İslam* sentezini ortaya atmaktadır. Yani, bir anlamda *yeşil medeniyet* diye de nitelenen İslami muasır medeniyet öngörülmektedir.

Ayrıca İslam sadece siyasal olana değil, siyasalla etkileşim halinde olduğuna inandığı ekonomiye de alternatif bir model getirmek istemektedir. Refah Partisi buna “Adil Düzen” adını vermektedir. Adil düzen, kapitalizm ve sosyalizmin iyi yanlarının da dâhil edileceği üçüncü bir yoldan söz etmektedir. Bu söylem, 1980 sonrası ekonomik eşitsizliklerden doğan maddi/manevi yoksulluğa karşı emeklilik, sağlık, konut gibi reel konular üzerinden adalet vaat etmiştir. Buna kanıt olarak da Erbakan İslam'ın paylaş buyruğunu göstermiş, dindar olanın *Allah Korkusu*'ndan dolayı dürüst olan şuurlu Müslümanlar olduğunu yinelemiştir. Yozlaştıran şuursuz Müslümanlara (ki bunlar laiklerdi) karşı, şuurlu Müslüman formülü sıkça gündeme getirilmektedir. Adil düzen ile İslam'a uygun olarak adil ve eşitlikçi bir örgütlenme tipiyle (insanların farklı zekâ seviyelerine sahip olduğu da baz alınarak) oluşturulmaya çalışılması öngörülmektedir.

Kemalizm ve Batı modernitesi ile vaat edilenlerin gerçekleştirilemediği nokta da, güçlenen bir alternatif olarak *İslami modernite* çıkmaktadır. Batılılaşma yüzünden sağlanamayan moral toplum yapısı, insanların kaybettiklerine ya da elde edemediklerine inandıkları

şeyler için İslami maneviyatla elde edilecek manevi bir toplumu önermektedirler. Bu yüzden de Batılılaşmanın muadili sayılacak modernleşme tipleri denenerek daha fazla zaman kaybedilmeden, İslami medeniyeti getirecek “İslam” ikame edilmeye başlanmalıdır. Milli görüşün laiklik kadar ve laikliğe karşı çıkan bir şekilde kamusal alana çıkması laik ile İslami olanın güç mücadelesi olarak okunabilmektedir. Yalnız özellikle 28 Şubattan sonra ne laik ulus-devletin vaat ettiği *özgürlüğün*, ne de İslami kesimin vaat ettiği *eşitliğin* toplumun her kesimi tarafından kabul edilebilir ortak bir yanı bulunamamıştır. İki görüşün giderek artan mücadelesi 28 Şubat’a ve sonrasında süren iktidar kim, devlet kimin tartışmalarına neden olmuştur. Kısacası 28 Şubat her kesim için bir dönüm noktası olduğundan iyi anlaşılmalıdır.

v. 3. 28 Şubat Süreci ve Darbesi

27 Mart 1994 yerel seçimlerinin galibi Refah Partisi (RP) olmuştur. Seçim dikkate alındığında, 1995’te iktidar olacak olan Refah Partisi’nin yükselişinin bir sürpriz olmadığı söylenebilir. 1994 yerel seçimleri Refah’ın artan başarısını Türk seçmenin dindarlaşıma eylemi olarak okumak doğru olmayacaktır. Aslında Refah’ın başarılı olmasında en önemli nokta, 1980’li yıllarda merkezin giderek kan kaybetmesi ve otuz yıl içinde yaşanan darbelerin hem neden hem sonuçları göz önüne alındığında, iktidar olan partilerin başarısızlığından kaynaklanmaktadır denebilir. Bu başarısızlıklar sonucu, Refah’ın hiç denenmemiş olması seçmeni teşvik etmiştir. Yani Refah, dindar kesimin başarısından ziyade, laik olduğunu söyleyen, iktidar güdümlü politikalarla deyim yerindeyse, seçmeni *canından bezdiren* iktidarların yarattığı boşluğun yerine ikame edilecek bir parti olarak değerlendirilmiştir.¹⁴⁸

¹⁴⁸ Ali Yaşar Sarıbay, “Refah Partisi’nin Ardındaki Sosyo-Politik Dinamikler,” *Türkiye Günlüğü* ,27, (Mart-Nisan 1994), s.21.

En azından Refah'ın oy durumuna bakarak o güne kadar başka partilere oy veren seçmenin birden dindar olmayacağı ya da dindarların sayısının birden artmış olamayacağından Refah seçmenini sadece dindar diyerek kabul etmek tarihi bir yanlışlıktır. Aslında asıl soru şu olmalıdır: Rejim karşıtı olarak algılanan bir partiye, rejim karşıtı olmamasına rağmen neden itibar eden bir seçmen profili doğmuştur? Nitekim birçok insan ve parti bu durumu dinin dirilişi olarak okumak yerine, eleştiri oklarını seçmenin pragmatist olarak da olsa Refah'ta ne bulduğuna, diğer partilerde ise ne bulamadığına çevirseydi bugün sağ ve solda silikleşen parti profilleri olmayabilirdi. 1980'lerde Anavatan Partisi'nin (ANAP) vaat ettiği dört eğilimin kesişimi olacağı ve bugüne kadar seçmene yaşatılan hayal kırıklıklarını unutturacağı iddiasına rağmen yarattığı kendi zenginleri ve eşitsizlikleri ile halkın mevcut partilere dair son umudu da tükenmiştir. Bu da başka vaatlere yönelmek seçmenin denememişi denemesine olanak sağlamıştır.

Öte taraftan her ne kadar 1994 seçimleri RP'nin zafer işaretini veriyse de, 1995 Aralık seçimi sonuçları¹⁴⁹, toplumda kaygı yaratmıştır. Seçimler halkın “burnunun ucunu göremeyen” yönetici seçkinlerin, halkın farklı taleplerini karşılayacak uygun bir görüşe sahip olamadıklarına işaret etmiştir. Merkezin laik değerleriyle çatışma halinde olan Refah'ın birinci parti çıkması ise tartışmaların laik-irtica eksenini etrafında yoğunlaşmasına neden olmuştur. Refah-Yol (Refah Partisi ile Doğru Yol Partisi) hükümeti kurulurken Doğru Yol Partisi'nin (DYP), İslami ortağına karşı laikliğin koruyucusu olacağına dair söz vermesi, merkezin yeniden tanımlanma girişiminin kodunu “laiklik” olarak vermiştir.¹⁵⁰ Partilerin laiklik konusunda

¹⁴⁹ Refah Partisi Orta Anadolu'dan 36.8%, ikinci olarak Doğu Anadolu'dan 32.2% ve üçüncü olarak Güneydoğu Anadolu'dan 24.2% oy alarak, en çok desteği bu üç bölgeden almıştır.

¹⁵⁰ Binnaz Toprak, “Religious Right,” *Turkey in Transition* içinde, derl. Irvin Schick, Ertuğrul Ahmet Tonak,(New York ve Oxford: Oxford University Press, 1987), s.229.

uzlaşmaması durumu nedeniyle/fırsatıyla (bakış açısına göre bu iki kavramdan biri seçilebilir)

Türk Silahlı Kuvvetleri (TSK) de duruma müdahil olmuştur. TSK'nın Terör ve Terörle Mücadele kitabında (1994) belirttiği irtica unsurlarına göre, RP'nin ve benimsediği Milli Görüş hareketinin potansiyel irtica suçu oluşturduğu iddiası ile Refah-Yol Hükümeti 18 Haziran 1997 tarihinde istifa ettirilmiştir. Bu müdahale açıkça göstermiştir ki, laiklik karşıtlığına ya da iktidar için laikliğin verilecek bir taviz olarak algılanmasına taviz göstermeyecek şekilde düzenlenmiş siyaset mekanizması ağırlığını korumuştur. Elbette bu sürece gelene kadar Refah Partisi de gerek söylemsel gerek eylemsel olarak laiklik aleyhtarı olduğuna delil sayılacak birçok olaya karışmıştır. (Gece hayatıyla ünlü Taksim Meydanı'nın ortasına cami yapacağını söylemsi gibi) RP'nin bu eylemleri karşısında söz hakkına sahip partiler ya bu hakkı kullanmak istememişler ya da farklı nedenlerden dolayı kullan(a)mamışlardır. Bir kez daha anlaşılmalıdır ki, demokrasinin meşru kıldığı tartışma ortamı Türkiye şartlarında göğüslenemeyecek kadar cılız kalmış ya da hiç başlamamıştır.

Bu bağlamda 28 Şubat süreci Türkiye'de siyasal krizin billurlaştığı bir dönem olma özelliğine de sahiptir. Çünkü bu süreçte siyaset dışı faktörlerin siyasal alanı daraltan bir taraf haline geldiği, bu toplumsal aktörlerin kendilerine göre “kamu yararı” olarak tanımladıkları konularda siyasal bir aktör gibi hareket edip, siyasal alana dâhil olabilmektedirler. Sonuçta da siyasal süreçlerin demokrasinin bir gereği olarak şeffaflaşmasının önüne geçilmiş, farklılıkların rejime tehdit olamayacak şekilde “dar alanlarda paslaşmasına” izin verme geleneğinin devam ettirileceği bir kez daha ilan edilmiş olmuştur. Darbenin her ne kadar post-modern bir formatta yapıldığı iddia edilse de, amaçları açısından diğerlerinden pek farkı yoktur. Darbenin amacı kısa vaade de Refah-Yol

hükümetini düşürmek, İmam Hatipler meselesini “çözmek”, ve uzun vaadede irtica tehdidinin önünü kesmektir. Bunun yanı sıra darbenin dine düşmanlıktan ileri geldiği, türbanı, ibadeti engellemek için yapıldığı, Anadolu kaplanları olarak bilinen sermaye grubunun büyüüp, laik sermayeye tehdit oluşturmaması için yapıldığı iddia edilmiştir. Darbenin en açık nedeni ise, darbeyi yapan kurumun söylemsel duruşuna bakacak olursak, irtica tehdidi ve kısa vaadede irticaya neden olabileceğine inandığı, cumhuriyet’e tehdit gördüğü tüm unsurları içeren bir kapsamda gerçekleştirilmiştir.

28 Şubat, Türk siyasal hayatında önemli dönemeç noktalarını içinde barındırmaktadır. Türkiye’de siyasal denge olarak öncelik arz eden nokta, gerek sivil iktidarlar gerekse darbe dönemlerinde orduyu kızdırmamak ama aynı zamanda siyasal meşruiyeti orduya kaptırmamak ekseninde gerçekleştirilmeye çalışılmaktadır. Bu yüzden de MGK, “kendisine muhalif bir iktidar” profili ile ilk kez Refah-Yol iktidarında karşılaşmıştır. Sonucunda ise, TSK, Milli Güvenlik Kurulu (MGK) kararları vasıtasıyla siyasal hayatı manipüle edebilme imkânını sadece darbe zamanlarında değil, değişik zamanlarda, değişik tehdit algılamaları dolayısı ile de kullanabileceğini göstermiştir. Yalnız şunu da belirtmek gerekir ki, Refah’ın MGK’ya muhalif görüş besleme nedeni elbette ki siyasi hayata kendine has gerekçelerle müdahale eden TSK’nın demokrasi yoksunluğuna karşı değil, ordunun Refah-Yol iktidarına ve asıl olarak Refah’ın varlığına karşı bir şekilde konumlanmış olmasından kaynaklanmaktadır.

28 Şubatta anti-demokratik de olsa irticaya karşı laik kesim “can simidi” olarak gördüğü orduya tutunmak dışında bir çare bulamamıştır. Laikler, darbe ile irtica arasındaki tercihinin ordu/darbe olduğunu açıkça ortaya koymuştur. Burada atlanılan nokta, laik kesimin irtica mı yoksa darbe mi senaryolarına çok hızlı şekilde adapte edilmesindeki gerekliliğin ne

olduğudur? Yani nasıl oldu da iktidar için “dindar olmayanları” tercih eden bütün bu insanlar, demokrasiden vazgeçecek kadar terörize olmuşlardır? Bu elbette ki, bir anda oluşan bir korku değildir, kuruluş yıllarında itibaren irtica, “ne pahasına olursa olsun” yok edilmesi gerekendir. 28 Şubat sürecinde irticayı yok etme içgüdüğü giderek dindar olduğunu söyleyen herkese karşı duyulmaya başlanmıştır. Laik kesimin giderek rejimin ve dolayısı ile rejimin korumasında olan kendilerinin geleceği hakkında korkusu artmış bunu engelleyici her yolu mubah saydığını ve sayacağını irticaya göstermiştir. Laikleri en çok terörize eden nokta, kendilerinin elinde olan ve elinde olduğu için güvende olduğunu düşündükleri “devletin, iktidarın, sermayenin” el değiştirmeye başladığı gerçeğiyle yüzleşmiş olmalarıdır. Seçim sürecine geri dönecek olursak, RP başta İstanbul ve Ankara olmak üzere kentsel alanlarda ve Güneydoğu bölgesinde beklenmedik bir şekilde başarılı olmuştur. Bu da laikler açısından burunların ucuna kadar gelen tehlikenin ulaşabildiği noktalar açısından endişe verici bir gelişme olarak nitelendirilmiştir. Modernliği kalesi olarak tanımlanan kentlerin “ele geçirilmiş” olduğu ve modernleşmenin yaratacağı beklenen bireyselleşme yerine cemaatleşmeye hazır bu grupların seçimi kentlerde dahi önde bitirmiş olması laik(lerin) gelecek kaygısını tetiklemiştir.

28 Şubatla “cemaatleşme taraftarı geleneksel toplulukların kazandığı başarı” göstermiştir ki, (büyük) kentlerde rekabetçi yapılanma içinde var olamayan *bireyler*, çeşitli cemaatleri kaçıp sığınacakları doğal ortam olarak görmeye devam etmektedirler.¹⁵¹ Bireyler buldukları rekabetçi ortam içerisinde dışlandıkça, bireyselleşmesi beklendiği koşullarda, birey kabul edilmedikçe ya da bireyselleşmesi, tıpkı modernleşme gibi *laik tipte* olduğu sürece kabul edilebilir şartıyla karşılaştıkça, yalnız bırakılmanın bireyselleşme olmadığını düşünerek, kendini güvende hissedeceği cemaatsel bağlara dönmüştür. Ayrıca Türkiye gibi patronajın devlet korporatizminin

¹⁵¹Sarıbay, *Post-Modernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 185.

yerleşik olduğu ülkelerde cemaatlerin yakınlık bağları ve giderek güçlenen maddi imkânları dikkate alındığında bireye kabul görme vaadi sunduğu ve bu vaadinde ikna edici yanlar bulunduğu açıktır.

Cemaat bireye karmaşık ortamın bunalımlarından kurtulmak için kutsal evren niteliğinde bir bağ zinciri sunmaktadır. İslam'ın cemaat hayatını yeniden canlandırıcı rolü kültürel yönde başkaldırıcı çalışmalar yapmasını da gerekli kılar ve İslam, kentin yozlaştırıcı yanlarını vurgulayarak yozlaşmayı ortadan kaldıracığını vaat eden kültürel bir model olarak karşımıza çıkmaya başlamıştır. İslami kesimin daha çok da 28 Şubat sonrası gelişen kamusal alana dâhil olma politikası ile laiklerin farklılıkları görmezden gelme politikası son bulmak durumunda kalmıştır. Laik kesim, artık yok sayamayacağı bir kesimin ağırlığını, kendine ait olduğunu düşündüğü alanlarda dahi hissetmeye başlamıştır. Buna karşın 28 Şubatla bir daha zedelendiği düşünülen demokrasi kavramı geniş bir “Müslüman” çevre için Türkiye'nin gerçek bir demokrasiye geçiş yapmaya başladığının ilanıdır. Bir anlamda bireyin ihtiyacının ne olduğunu iyi kavrayan İslami düşünce popülist duygulara hitap ettiğinden dolayı farklı kesimlerin de rağbetini kazanabilmektedir. Bundan dolayı da başta da belirttiğim gibi, RP dinsel bir parti olarak oy kazanmamış, aksine moderne dair popülist söylemler geliştirerek yükselişe geçmiştir. Örneğin: Güneydoğu'da yaşayan Kürtler 1980 sonrası Türk Milliyetçiliği'ne dair yapılan tavizsiz söylemlerden dolayı terörize edilmiş, sistemin dışında bir partiye oy vererek, sisteme karşı kızgınlıklarını dile getirmek istemişlerdir.¹⁵² Moderne karşı ama modernin içinde yer alan anti-laik kesim, moderne, modernin koşullarıyla olmasa da adapte olduğunu, modernleşme süreci içerisine öyle ya da böyle dâhil edildiğini ortaya koymaya başlamıştır. Özallı yıllarda yaşanan yozlaşmadan dolayı demokrasi ve onun gereği olan şeffaflık, hesap verebilirlik, doğru ahlak gibi kavramların gelişmesinin önüne geçilmiştir.

¹⁵²Bkz. Ümit Cizre, Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslamcılık, Çev. Cahide Ekiz, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), ss. 141-172.

Laik ve laikliğinden dolayı kendine yüksek kültür atfeden kesim için RP, topluma hiç mi hiç uymayan arkaik, alt kültürün mensuplarının partisidir ve bu yüzden de her türlü çağdışı uygulamaya tabii tutulabilir. Yüksek kültürün de unsurlarını katarak, modernleşmeye bulaşmış, modernleştikçe mensuplarına tüketim kültürü kalıplarına dayanan popülist bir kimlik kazandırmaya başlamıştır. Bu aslında İslami kesimin yıllardır dile getirdikleri Batı modernitesinin alternatifi olabileceği söyleminin eyleme dökülmüş versiyonunu teşkil etmektedir. Yani devletleştirilmiş kamusal alanın dışına itilmiş kesimler, modernin şekli versiyonu ile Milli Görüş içeriğini birleştirerek kamusal ve siyasi alanda boy göstermeye başlamışlardır. Vaatlerine dünyevi nitelikler kazandırarak ne modern ne dindar olabilen arada kalmış insanları da kendi cephesine çeken bir propaganda geliştirmişlerdir.

Refah'ın sadece dinsel olmayana hitap ederek elde ettiği başarı iktidarda kalıcılaşabilmesi için iktidara yaklaştıkça, İslami söylemden uzak durması gerekliliğini meydana getirdi. RP için, popülist İslam'ın benimsenmesinin bir sonucu olarak, zorunlu pragmatist eylemlerin gerçekleştirilmesi anlamına gelmektedir. Hal böyle olunca da dünyanın en modern İslam ülkesinde en pragmatist İslami yapılanmanın benimsenmesi yadsınmamalıdır.¹⁵³

Sonuç olarak 28 Şubat, 1980 sonrası solun hedeflenen çöküşünün darbe yoluyla gerçekleştirilmiş olmasından alınan cesaretle, irticanın da yok edilmesine çözüm olarak darbenin görülmesine dayalı olarak gerçekleştirilmiştir. Darbe, toplum içerisinde laik kesim açısından kökten olayı halledebilecek (ki, halletmekten kasıt, demokratik açılımlarla meselenin çözümlenmesi değil, zaten yılladır ülkeyi geriye götürmeye

¹⁵³ Ruşen Çakır, Ne Şeriat Ne Demokrasi, (İstanbul: Metis Yayınları, 1994), s.126.

çalışan irticayla uğraşarak daha fazla zaman kaybetmeden, irticanın icabına bakılması anlamı taşımaktadır) bir yöntem olduğu duygusundan hareketle yapılmıştır. Darbenin meşruiyeti, devletin Kemalist ideolojisi ekseninde kutuplaşan bir siyasette, RP'ye karşıtlık sayesinde kazanılmış bir meşruiyet olmasından ileri gelmektedir.

Siyasi yasaklamalar, seçimlerin askıya alınabilirliği ya da görünür bir şekilde siyasal süreçlere müdahil olduğu 28 Şubat irtica iddialarına bir çare olamamıştır. RP'nin ise, oy tabanına bakmaksızın sadece İslami kimliği ilgilendiren meselelere saplanıp kalması, son umut RP'yi deneyen seçmenin yanılgısını ortaya koymuş olmuştur. Dindar kesim için ise, RP'nin kapatılmasının ardından ortaya çıkan Fazilet Partisi gibi anti-siyasal, çatışmalardan terörize olmuş bu yüzden de hiçbir çatışmanın tarafı olmamaya özen gösteren, toplumdan kopuk bir parti mevcudiyetine neden olmuştur. Bu da İslami kesimin kendi içinde Erbakan'ı takip etmek isteyenler ve Erbakan yüzünden Milli Görüş'ün kan kaybettirildiğine inananlar olarak ayrılmasına sebebiyet vermiştir.

vi. Sivil Toplum Kuruluşları (STK)

Türkiye'de kurumların üstlendiği roller açısından pek çok açık bulunmaktadır. Bunlardan birkaçı milliyetçilik, patronaj-korporatizm, laikliğin uygulanışındaki politikalar ya da orduyken, bir diğeri de tüm bunlara fırsat veren sivil toplum kurumlarının bir anlamda demokrasinin bir yanının yoksunluğudur. Touraine için demokrasinin çok sağlam bir temele dayanabilmesini, tabandan gelen ve STK'larda ifade bulan istemlerin, yönetenler katında karşılık bulmasına bağlıdır. Eğer yönetici sınıf, sivil toplumdan gelen istemleri, tepkileri dikkate almıyorsa meşruiyeti büyük

ölçüde zedelenmiş olur.¹⁵⁴ Bu açıdan Türkiye’de ordunun darbe yaparken ya da yaptıktan sonra halktan aldığı destek modern bir toplum için soru işareti demektir. Türkiye’de demokrasinin sivil toplumsuz olarak kurulmaya çalışılması (bu bir anlamda imkânsız başarıma çabasıdır), laik kimi kesimlerin ordu tarafından savunulması ya da korunmak istemesine yol açan bir anlayışa yol açmaktadır. Oysaki demokrasinin bir gereği olarak bireyler kişisel çıkarlarını savunma, dile getirme ve bir hak olarak arayabilme meşruiyetine sahip olmalıdırlar. Peki, Türkiye’de gerçekten farklı seslerin sorunlarını dile getirebileceği demokratik bir alandan ve bunun sonucunda oluşacak olan sivil toplum kurumlarının aracılığından söz edilebilir mi? Çünkü nitekim 28 Şubat süresi boyunca, kendisini sivil toplum kuruluşu olarak tanıtan kurumlarca ordu, darbe ya da darbenin muhatabı İslami kesim de desteklenmiştir.

Burada sorulması gereken, Türkiye’de yaşanan gerginliklerin kutuplaşmaya taşınmasında, ordunun halkın sesini temsil ettiği iddiasında ya da bir kesimin rejimi sahiplenip idare etmesinde sivil toplum kuruluşlarının bir rolü var mıdır-olmalı mıdır? Varlığı ve yokluğuna göre kutuplaşmanın şiddetlenmesinde tahrik edici yoksa yatıştırıcı bir anlama sahip midir? Demokrasilerde aracı kurum olan STK’lar siyasal partiler gibi iktidar amacı gütmeyen gruplaşmalar olarak cemaatleşmeyi engellemek isteyen ulus-devletler için cemaat bağlarının modernize edilmiş, alanı daraltılmış bir alternatifi olarak görülebilirler mi?

Son otuz yıl içinde ardı ardına yaşanan darbelerin sonucu örgütlenme açısından zayıf olan Türk toplumu iyice siyasetten arınma sürecine itilmiştir. Aslında cumhuriyetin kuruluş yıllarından bu yana halkın siyasete katılımına ne kadar hazır olduğu, hazır olması için ne kadar süre geçmesi gerekliliği zaten sıkça gündeme getirilen bir konudur. Darbeler sonucu da

¹⁵⁴ Korkut Boratay, *Yeni Dünya Düzeni Nereye*, (Ankara: İmge Kitabevi, 2000), s. 80.

giderek depolitize olan bir toplum karşımıza çıkmaktadır. Örneğin: Eroğlu'na göre 1961 Anayasası ile temel haklar güvenceye bağlanarak, yasama ve yürütme alanında belli bir siyasal akımın tekelleşmesini önlemek, yargıyı eksiksiz bir bağımsızlığa ve yaygın bir denetim yetkisine kavuşturmak ve siyasal partileri anayasa güvencesine alarak, devleti dizginleyip, sivil topluma olanak açmak için demokratik bir hukuksal çerçeve yaratılmaya çalışılmıştır.¹⁵⁵ Ancak ne var ki, 1980 darbesi ile oluşturulan anayasa ve ordunun 61 anayasasına ilişkin açıklamaları dikkate alındığında ordunun devletin bir kurumu olarak sivil toplumu ne kadar gerekli gördüğü aşikârdır. 1970'lerden sonrasında yoğunlaşarak, Batı'da olduğu gibi Türkiye'de de siyaset, ekonomik, siyasal, toplumsal ve kültürel alanların ayrışması temelinde bir güç ilişkisi olarak algılanmıştır. Kendini toplumun dışında, toplumdan ayrı bir varlık olarak kuran devlet geleneği "politik toplum/sivil toplum" arasındaki dengenin birincinin lehine ve ikincinin aleyhine bozulmasına yol açmaktadır. Özellikle siyasalın, toplumsal ve kültürel olan üzerindeki baskınlığı ile politikacıların konumu daha da güçlenmiştir. Türkiye'de patronaj ve korporatizmin etkisi ve siyasal alanda ordunun pozisyonu da göz önünde bulundurulduğunda bu durum Batı'dakinden daha fazla belli bir grup/belli bir görüşün dominant olması anlamına gelmektedir. Dominant olma durumu ise, toplum içerisinde haksızlığa uğramışlık ya da ikincillik hissini tetiklemektedir. Bunun sonucu oluşan hiyerarşik düzen içinde insanlar arasında meydana gelen anlaşmazlıklar dikkate alınmadığında ise, çatışmacı bir hal almaktadır. Çatışmalar ile Türkiye'de baskın devletin otoriter politikalarını dengeye sokacak aracı kurumlara duyulan ihtiyaç duymaktadır.

Sivil toplum kuruluşları, sendikalar, dernekler, meslek kuruluşları, yerel inisiyatifler, kitle temsililerine dayalı çıkarları savunan, iktidar amacı gütmeyen ama iktidarı kendi çıkarları doğrultusunda politika üretmeye

¹⁵⁵ Cem Eroğlu, "Çok Partili Düzenin Kuruluşu: 1945-1971," derl. Irvin C. Schick ve Ertuğrul A. Tonak içinde *Geçiş Sürecinde Türkiye*, (İstanbul: Belge Yayınları, 1992), s. 147.

teşvik edici kuruluşlardır. STK'lar, otoriter devlet veya askeri rejimden kurtulmanın, bir anlamda demokrasinin en önemli aracı olarak kabul edilmektedirler.¹⁵⁶ (Otoriter) Devlete karşı alternatif bir yaşam alanıdır demek de yanlış olmaz. George Konrad için de, sivil toplum, anti-siyaseti içeren bir toplumdur. Çünkü O'nun için siyaset, otoritarizm, otoriter, topluma gözü kapalı, topluma karşı sorumluluğu olmayan ve onu tahakküm altında bulunduran devlet yapısı demektir.¹⁵⁷ Bu yüzden de demokrasinin bir şartı olarak devleti şeffaflaştırmak ya da toplumuna karşı sorumluluklarını tam anlamıyla yerine getiren bir yönetim aygıtına dönüştürecek bu örgütlenmeler demokrasinin olmazsa olmazıdır. Modern devletin de, toplumun nabzını tutmak, taleplerini organize bir şekilde yerine getirebilmek, zaman zaman da bu gruplarla yapabilecekleri üzerinde pazarlığa oturabilmek için bu kurumlara ihtiyacı bulunmaktadır. Yani doğru çalışmasına izin verildiği takdirde sivil toplum örgütleri gerek toplumun farklı kesimleri gerekse devlet açısından pozitif bir işlevsellik kazandırmaktadır.

Türkiye'de de bugün yukarıda bahsettiğimle benzeri yönde (olduğunu iddia eden) birçok kuruluş bulunmaktadır. Amacı ulusal olana karşı yerelliklerin ya da minimal grupların gücünü arttırmak olan sivil toplum kuruluşları, demokrasiyi nihai olarak topluma entegre etmek ve kendi bakış açılarına göre toplumda var olan eksikleri katılım yoluyla çözmek istemektedirler. Türkiye'de bu kuruluşların hepsi sivil toplum kuruluşu adı altında nitelendirilmek istenseler de, hepsinin tam olarak amacını gerçekleştirdiği söylenemez. Katılımcı demokrasiyle yaratılması beklenen bu aktif kuruluşlar, sosyal sınıflar ve partiler aracılığıyla çizilen geleneksel çerçevesini kırarak, yerine toplumsal hareketlerin yön verdiği bir ortam yaratma içgüdüleriyle davranmakta ya da davrandıklarını iddia

¹⁵⁶ Michael Walzer, "Sivil toplum düşüncesi: Toplumsal Yapılaşmaya Doğru Bir Adım", Çev. Nuran Erol, Birikim Dergisi, 37 (1992), s. 33.

¹⁵⁷ Aktaran Ali Yaşar Sarıbay, "Türkiye'de Demokrasi ve Sivil toplum," *Kürselleşme Sivil Toplum ve İslam* içinde derl., E. Fuat Keyman ve Ali Yaşar Sarıbay, (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), s. 93.

etmektedirler. Ayrıca STK'lar bu ulvi amacın “işine gelmeyen kesimlerce” sekteye uğratılma çabasından da bahsetmektedirler. Bu gruplara göre kendilerine (Türk toplumunun mevcut sosyolojik yapısına uygun olarak) “apolitik” değil, sadece “depolitik” olarak var olma imkânı tanınmaktadır. Türkiye gibi asker-sivil, kamusal-devlet, devlet-iktidar sınırlarının belirsiz olduğu ülkelerde sivil toplum kuruluşları da iktidar amaçlı kurumlar kadar kendilerini halkın temsilcisi görmekte bir sakınca görmemektedirler. Böylece kuruluşlar iktidarlardan kendilerini muhatap almalarını istemişler, sivil toplum kavramı da ulus-halk gibi kavramlarla iç içe geçmiştir. Toplumda hiçbir tekil ögenin toplumun çıkarlarını tümünü temsil etmesinin ya da “bütün” adına birey-grup ve toplulukların ezilmemesi için bir güvence olan sivil toplum anlam kaymasına uğramıştır.

28 Şubat sürecinde STK kavramı önemli bir referans haline gelmiştir. 28 Şubat süresince STK'ları temsil eden pek çok şemsiye örgüt kurulmuştur. Ayrıca STK kavramı, devletin giderek hegemon olmaya çalışan askeri yapısını askeri olmayandan ayırmak için¹⁵⁸ kullanılmak istenmiştir. Devletin baskısına maruz kalan dindar, sağ ya da sol görüşe sahip kesim askeri olandan ayrılmak için (bu ayrılma arzusu darbenin hangi gruba karşı gerçekleştirildiğine göre değişmektedir) kendini sivil toplumcu addettiğinden sivil toplumculuğu siyasaldan ayıran sınır yok olmaya başlamıştır. İnsanlar çıkarları doğrultusunda olduğu kadar sadece siyasal düşünceleri ile de sivil toplum örgütleriyle iktidar mücadelesine girişmişlerdir. Yani STK'lardan da Türkiye'de sivil toplum kuruluşları da (hepsi olmasa da) “adam kayırmacı (patronajın)” siyasetin kısılcısından kurtulamayıp, amaçlarından sapmış ya da sapmak zorunda bırakılmışlardır. Bir anlamda STK'lar giderek patronajın gerektirdiği referansları yeniden üretmekle yükümlü oluşumlar olarak kullanılmak istenmişlerdir.

¹⁵⁸Örnek olarak bkz. Şerif Mardin, “Sivil Toplum”, içinde *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1990), ss. 9-10.

Bunun üzerine Türkiye’de üç tip sivil toplum inisiyatifinden söz edebiliriz. İlki gerçek anlamda yukarıda tanımladığım şekliyle sivil toplum olarak hareket eden, iktidar amacı gütmeyen ve iktidar odaklı olmayan bir yapı olmayı beceren kuruluşları içerir. Bir diğeri, değindiğim gibi devletin şiddetine maruz kalarak devletten uzaklaşan ama bu sırada uzaklaşmak için kullandığı sivil toplum kuruluşunu siyasete yakınlaştıran, üçüncüsü de, kendi kaderini devletin geleceğine, dolayısı ile devlete sadakatiyle özdeşleştirmiş olan Kemalist seçkinleridir. Bu tür kuruluşlar, devletin ideolojisine aykırı düşerek, devlet tarafından yok edilme tehdidine karşı ya da doğrudan devletle benzer amaçları güttüklerinden devlete yandaş bir tutum sergilemektedirler.

Bu noktada Sarıbay iki noktaya dikkat çekerek, konuya ilişkin iki soru yöneltmektedir. Birinci, “uyumu ve bunu sağlamada hegemonik bir araç olarak devleti her şeyin üstünde tutan siyasal kültür, toplulukların özerkliğine, dolayısıyla ister istemez bölünme üzerine oturan sivil topluma karşı nasıl dayanak sağlayabilir? İkincisi, buna rağmen Türkiye’de devlet seçkinlerine karşıt bir grup olarak “toplumsal seçkinler sivil toplum ile ne tür sembolik çerçeveleme yapmaktadırlar?”¹⁵⁹ Bunlara cevap ise, Türkiye’de her topluluğun sivil toplumu bir noktadan sonra kendini meşrulaştırma da bir çerçeveleme olarak algılamasıdır. Merkezi otoriteye güvensizlikten doğan bu erek, giderek siyasal odaklı çıkarlar için iktidar olmaya duyulan zorunluluğun kazandığı ağırlıkla iktidar amaçlılığın araçları haline gelmiştir. Bunun sonucunda ise çoğul yapılanma içerisinde yer alan sivil toplum unsurlarının birbirlerine karşı gerçekleştirilmesi beklenen nispi siyasal özgürlükler gerçekleştirilemez ve birbirleri tarafından kısıtlanmaya çalışılan olmaktadır. Ve bu çatışmalar ile birlikte siyasal özgürlükler, bireyler için olmaktan çıkarak, grupların muharebe alanına dönüşme tehlikesi ile yüzyüze gelmektedirler. Yani sivil itaatsizlik kültürünün topluma yayılma olasılığının önüne geçilmiş, devletin moral teslimiyet,

¹⁵⁹ Sarıbay, *Post-Modernite Sivil Toplum ve İslam*, s. 121.

şahsi yakınlık, sadakat gibi kavramların etrafında toplanan duygusal derinliğinin ağır bastığı cemaatimsi¹⁶⁰ özelliği STK'lara da geçmiştir.

Yine de Türkiye'de STK fonksiyonuna sahip olup, bunu devleti formüller sunan kurumlar da mevcuttur. Her ne kadar yukarıda belirttiğim üzere devletin fişlediği ve devleti zorba, tahakküm unsuru olarak fişleyenler Türkiye'de STK kavramından uzaklaşmaya başlasalar da, Gramsci'ye göre, ideolojik hegemonya ve siyasal şekillendirmelerin gerçekleştiği alan olan sivil toplumu var etmeye çalışmaları hareketlenmektedir. Bu hareketlenmelerin kutuplaşmaya katkısı ise birinci olarak, demokratik ilkelerle ne kadar tezat oluşturursa oluşturursun, devletin dışındaki her türlü yapılanmayı sırf bu konumundan dolayı demokratik sayma algısı, ikinci olarak, toplulukların her biri üzerinde iktidar kurma ihtimalini hesaba katmamak olmuştur. STK'ların tüm bu içinde bulunduğu paradokslardan sonucu ise, giderek örgütsüzleştirilen, örgütlüğü bile devlet eliyle ya da devlet karşıtlığı üzerinden geliştirilen mekanizmalar ile demokrasiye sekteye uğratılmıştır. Bir anlamda farklılıkları yok sayarak, çatışmayı meşru kılan cemaatlerin birbirleri üzerinde iktidar tesis edişinin kitlesel ağlarına dönmüşlerdir.

Zygmunt Baumann'a göre, cemaat kurdukça özgürlüğünden feragat eden birey, özgürleşebilmek için cemaatten kopmak, yani dayanışma ve güven duygusundan feragat etmek durumunda kalmıştır. Modern devletin bireyin güvenliğini sağlama üzerine toplumla arasında gerçekleştirdiği varsayılan *toplumsal sözleşmenin* modern devletin ihlaline uğradığı noktada, birey tek başına içinde var olduğu devletin herhangi bir haksızlığına maruz kalma ihtimaline karşı cemaat hayatına geri dönmeye çalışmaktadır. Bunu da çoğu kez modernin kitle örgütlenmelerine uygun olarak modern kılıfıyla gerçekleştirmek istemektedir. Marks'a göre, bireylerin feodal toplumlarda

¹⁶⁰ Sarıbay, "Türkiye'de Demokrasi ve Sivil toplum," s. 97.

hâkimiyet alanlarında kaçıp sığındıkları doğal ilişki ağı olan *cemaatler*, bugün de özellikle büyük şehirlerin bireyi ürettiğini söylerken, bir yandan da eritmeye çalışan yapısı karşısında kaçıp sığındığı muhafazakâr ortamları yeniden yaratmaya sevk etmektedir.¹⁶¹ Sivil toplumu devlet hegemonyasına direnç unsuru olarak gören devlet seçkinlerinin de sonu cemaatleşen “ötekiler” gibi kendisine karşı direnç geliştirdiğine inandığı kesimlere karşı cemaatleşmek olmuştur. Bu noktada, Türkiye’de sivil toplum iken, cemaatleşen gruplar olduğu gibi, sivil toplumlaşmaya çalışan cemaatler de vardır demek yanlış olmaz. Toplumun başı olduğu kabul edilen Allah’ına, peygamberine ve toplumda bulunan otoriteye itaati¹⁶² buyrulan Müslümanlar Türkiye’nin laik devlet yapısında ve kimi gruplarca laikliğin ateistlik ile bir sayıldığı bu ortam içerisinde laik otoriteye karşı kamusal alanda varlık mücadelesini cemaatin sivil toplumsallaşan yapısıyla vermektedir.

Özetle, vesayet sisteminin özlemle anıldığı günümüzde, devletin kendi içindeki topluluklarına tanımadığı hakların bedelini sivil toplumla arama geleneği Türkiye’de tam yerleşmemiş, bunun yerine ordu ya da başak bir güç yoluyla arama gibi anti-demokratik bir yola sıkça başvurulmuştur. Birbiriyle yaşamının kurallarını öğrenemeyen topluluklar, birbirlerine katlanamaz zihniyetlere dönüşmüş, içinde buldukları bu örgütler yoluyla da (yalnız bu kez “izole” olmadan) cemaatleşmekten öteye geçememişlerdir. Bu anlamda STK’lar toplumların demokratikleşmesine, üçüncü dünya demokratikliği ise, modern toplumun sivil medeniyetlere dönüşmesine engel unsurlar haline gelmişlerdir. Yani 18.-19. yüz yıllarda başlayan devlet-sivil toplum ayrımı Türkiye’de silikleşmektedir. Böyle bir ortamda da ordunun kendinde parti gibi hareket etme alanı görmesi kadar sivil toplumu manipüle etme girişimi de onaylanamaz ama anlaşılır gözükmektedir. Türkiye’de ordu

¹⁶¹ Bkz. Alvin. W. Gouldner, *The Two Marxisms*, (London: Oxford Univeristy, 1980), ss. 363-365.

¹⁶² Muhammet L. Karaman, “Sivil Toplum Kavramı ve Türkiye Üzerine Değerlendirmeler: Bir Yeniden Bakış”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 10, Nisan (1990), ss. 4-22., ss. 9-10.

darbeler dışındaki zamanlarda ise otoritesini çağa adapte etme kabiliyeti sayesinde toplumla yeni uzlaşma projesi olarak devletten bağımsız gelişmiş cemaatleri devlete bağlamaya çalışmaktadır. Bugün Türkiye’de kutuplaşmadan, cemaatçilikten söz ediyorsak bunun en önemli nedenlerinden biri patronaj, korporatizme, adam kayırmacılığa, demokratik yoksunluğa, kamplaşmaya ve benzeri birçok uygulamaya sahip anlayışa STK’ların da entegre edilmesidir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

2000 ÖNCE VE SONRASI TÜRKİYE'DE CEMAATÇİ KUTUPLAŞMA

A. 2000 Önce ve Sonrası Türkiye'de Cemaatçi Kutuplaşma

1980 darbesinin ardından ortam yeni sınıflar, yeni seçkinler için hazır hale getirilen ortam Özal'ın başbakanlığı döneminde yeni sınıflara olanak sağlamıştır. Türkiye'nin bir iş adamını başbakan seçmesinin ardından siyaset gibi sermaye de el değiştirmeye başlamıştır. Özal döneminin kendi zenginlerini yaratmasıyla birlikte Türkiye'de orta sınıf giderek gerilemiş, yerine farklı kesimlerden olan ve zenginleşen kesimler gelmiştir. Bu da taşra burjuvazisinin itilmişliğine karşı kamusal alana çıkma ve iktidarı elinde tutan laiklere karşı ekonomik güç edinme imkânı anlamına gelmektedir. Çünkü Cumhuriyet ilk yıllarından beri kendi bürokratik elitini toplumdaki “ötekiler” aleyhine finansal olarak desteklenen bir zümre yaratmıştır. Bundan rahatsız olan taşrada yetişmiş eğitimsiz müteşebbisler toplumsal hiyerarşinin basamaklarını bir bir tırmanarak devlet tedrisatından geçmiş elitin yerini almıştır.¹⁶³ Değişen ekonomik yapı ile cumhuriyet elitini üst-orta sınıf konumundan alt-orta sınıf konumuna düşmüştür. Ve bu durum kamusal alandaki tekelleri ile saygı değer konumlarını sarsmaya başladığından tedirginlik yaratmaktadır.

Laik kesimin 1930'lara duyduğu özlem de esasında kendi konumlarını bugün koruyamamış olmaktan, o günün CHP'si gibi kendi çıkarlarını savunan güçlü partileri bugün yaşatamamış olmaktan

¹⁶³ Özyürek, *Modernlik Nostaljisi*, s. 55.

kaynaklanmaktadır.¹⁶⁴ Yani İslami kimliğin kamusal alana taşınabilir olduğunu, hatta laiklerin birçoğunun erişemediği lüks yaşama kavuşur hale geldiğini görmek, laik kesimin geçmişe, Atalarına özlemini iyice tetiklemiştir. Devletin alanından çıkarıp, Atalarını sembolize eden her detayı tüm özel alanlarına dahi taşımışlardır. İnsanlar giderek Atatürk ikonlarına daha çok tutunur olmuşlardır.

Giderek ekonomik gücünü, üstüne de Refah-Yol hükümetiyle iktidarını kaybettiğini düşünen laik kesimin İslami kesimden rahatsızlığı daha da artmıştır. 28 Şubattan da güç alan laik kesim birçok alanda Atatürk ve dolayısı ile demokrasiyle özdeş olduğunu düşündüğü varlığını değişik şekillerde sergilemeye başlamıştır. Aynı şekilde İslami kesimde modern olarak nitelenen birçok alanda kendi alternatiflerini yaratarak şuurlu Müslümanların modernlik anlayışını yaşama geçirmeye başlamıştır. Yani kültürel sermaye, yaşam biçimlerini ifade etmede belirleyici bir politika haline gelmiştir. Bu dönemde post-moderne uygun olarak tüketim tarzı ya da eşyaların sembolikleştirilen kullanışı arayıcılığıyla kendini ifade etmeye başlamıştır. Yapılmak isten kültürel kategoriler görünür kılınıp, sosyal anlamları somutlaştırmaktır. Böylece her iki kesimde sosyal konular âlemi ile yaşam biçimleri âleminin haritalarını üst üste koyarak, hangi yaşam biçimlerinin hangi sosyal grupları temsil ettiğini göstermek istemiştir. Bu bir anlamda da bir takım kültürel farklara yol açan nesnelere sahip olmaktan öteye giderek, kendi kültürel nesnelere sahip olarak farkları yeniden ama bu kez kendi baskın olacakları şekilde üretmeleri gerekliliğinden kaynaklanmaktadır.

i.Laik Kesim Açısından

¹⁶⁴ Özyürek, *Modernlik Nostaljisi*, ss. 30-32.

Laik kesim ilk olarak cumhuriyetin ne zorluklarla kurulduğunu hatırlatmak adına sıkça cumhuriyet gazilerine ya da tanıklarına kuruluş yıllarını anlatması için olanaklar yaratmaya çalışmıştır. Cumhuriyet'in ilk yıllarının tanıklarıyla yapılan röportajlarda, görüşmelerde Atatürk'ün bir dayatma olmadığı, O'nun sevilmesi için ayrıca birilerini bir şeyler söylemesi gerekmediği, O'nun herkes tarafından sevilir olduğu sıkça ve daha vurguyla dile getirilmeye başlanmıştır. İslamcıların iddia ettiği gibi Atatürk'ün bir devlet dayatması değil, aksine halkının sevilen, saygı duyulan lideri olduğu vurgulanmaya devam edilmiştir.

28 Şubat ile bir varlık göstergesi olan 10.Yıl Marşı'nın taşıdığı anlam da göz ardı edilmeden modernize edilerek gündemde tutulmak istenmiştir. Günün koşullarına uygun olacak remiks versiyonları ile Atatürk'ün laikliğe, modernleşmeye dayalı konuşmalarından kısımlar da eklenerek her yerde çalınmaya başlanmış bir anlamda laik kesimin sesi olmuştur. Sıkça, hatta hemen hemen her alanda söylenmeye başlanan 10. Yıl Marşı ya da şehir merkezlerinde yer alan Atatürk heykelleri de karşı karşıya kaldıkları tehdidin ilerleme gücü karşısında Kemalist yurttaşları sakinleştirememiştir. Bu yüzden de yurttaşlar da bu geleneğe evlerine Atatürk resimleri koyarak, yakalarına Atatürk rozetleri takarak katkı da bulunmuşlardır.

Bunun yanında şirketlerde giderek ideolojik olarak gruplaştırılmakta, ticaret de giderek kutuplaşmanın etkisinde kalmaya başlamıştır. Örneğin 1994 yerel seçimlerinden sonra İslamcı belediyeler kadın modellerin olduğu mayolu reklamların ilan tahtlarına asılmasını yasaklamıştır. Buna karşı, Zeki Triko İstanbul'da tüm ilan tahtlarına Atatürk'ün mayolu fotoğraflarını astırarak, altına "güneşi özlüyoruz" diye yazmıştır. Ayrıca bu afiş sadece ilan tahtlarında kalmamış, insanların her an herkesin gözü önünde olacak şekillerde minimize edilerek masa, duvar takvimi gibi materyallerle

sembolleştirilmiştir. Bundan sonra şirketler de Kemalist olduklarını göstermek/kanıtlayabilmek için Atatürk resimlerinden yararlanmayı bir gelenek haline getirmiştir. (Hatırlanırsa, Ülker firmasının dinci olduğu söylentilerinden sonra laik kesim katı bir boykotla ürünleri almayı reddetmiştir. Yani şirketler de ideolojilerine göre ticaret yapabilir olmuşlardır)

Yapılan takvimler, afişler gibi insanlar da evlerine Atatürk resimleri asıp, yakalarına Atatürk rozetleri takarak sokağa çıkma gibi bir alışkanlık kazanmışlardır, Vatandaşlar, şirketler, yerel yönetimler herkes ne olduğunu ifade etmek için adeta (nesnesi ne olursa olsun, holding, bina, bedeni...) ya laiklik ya da İslami bir flama sallandırarak, tarafını seçmeye yönelmiştir. Öyle ki, 1980 sonrası darbe dönemi yapılanlardan dolayı ipin ucunun kaçtığını söyleyen birçok yurttaş, darbeye razı gelen, en azından ülkenin geleceğini “Atatürk” ilkelerinde ayrılmayacak şekilde formüle ettiğini söyleyen orduya emanet etmek de ya da ordunun yanında yer almak da dahi sakınca görmemeye başlamıştır.¹⁶⁵ Aslında 12 Eylül’de Atatürk-çülük’le ilgili ordunun teşviki söz konusuken, 1990’larda laikliğin tam anlamıyla ötekisi olan İslam’a karşı halkın teşvike ihtiyacı kalmadan, toplu ve gönüllü olarak her yerde sahiplenme içgüdüğü artmıştır. Orduyu düşmanlaştıran (ordunun da düşmanlaştırdığı) İslamcı kesime karşı, özellikle 28 Şubattan sonra laik kesim kendi iradesi ile toprakların Atatürk ülkesi olduğunu adeta bas bas bağırır hale gelmiş, bundaki iradenin halkın iradesi olduğunun sıklıkla altını çizme gereği duymuştur.

Ayrıca laik kesim, iktidar ilişkilerini yüceltmek için milliyetçi imgeleri ya da devlet imgelerini doğayla özdeşleştirme stratejisine de

¹⁶⁵ Bkz. Açık Toplum Enstitüsü için İnfakto Research Workshop tarafından gerçekleştirilen “Türkiye’de Orta Sınıfı Tanımlamak” araştırmasının sonuçları.

<http://www.guncelhaber.com/siyaset-haberleri/darbecilerin-sayisi-sasirtti!-84467.htm>

Erişim: 19 Mayıs 2009.

başvurmuştur.¹⁶⁶ Bu, Türkiye’de Atatürk için de kullanılmış bir yöntemdir. Örneğin ülkeyi aydınlığa çıkardığı için Atatürk güneş imgesi ile birlikte anılmaktadır. Ya da birçok ilde dağlara Atatürk silueti çizilerek, kurduğu devletin kadri, kuvvetini simgeleyen mesajlar verilmeye çalışılmıştır. Bunun dışında Ardahan Damal bölgesindeki alevi Yukarı Güneş köyünde her yıl 25 Haziran-5 Temmuz arası birçok insan Atatürk’ün gün batımından hemen önce dağa yansıdığı söylenen siluetini görmek için köyü ziyaret etmektedir. Bruce Grant’ine göre mesele anıtları ve mitik özelliklerini saklı gerçeklerden türeten üst-dilden ziyade, siyasal pratiğin kendisinin bir pratiği olarak görmektedir. Bunlar yeni özne etiketleri, yeni kavrayışlar ve yeni siyasal meşruiyetler yaratmak anlamına gelmektedir. Rozetler, minyatürler, bez dev posterler, aile resimlerinin arasına konan Atatürk resimleri tüm bunlar halkın kendilerine dayatılmış pek çok noktayı,¹⁶⁷ kendilerinden birine dönüştürdüklerinin, dönüştürülmesi gerekliliğini işaret etmektedir.

“Siyaset bilimci Claude Lefort’a göre ise, meşruiyetlerini eski dünyadan hareketle yeni bir dünya yaratmaktan alan totaliter liderlerin kendileri, genellikle yaratıcı olarak resmedilmiştir.”¹⁶⁸ Atatürk de sık sık ebeveyn ya da böyle bir rejimi olmadık şartlarda kurabildiği için yaratıcı ilan edilmektedir. Ebeveyn olarak resmedilmesinde en iyi örnek 1934’te kendisine verilen soyadıdır. Ebeveynlik olayında yaşanan diğer şaşırtıcı bir gelişme olarak laik ebeveynlerin konuşmayı yeni öğrenen çocuklarına anne-baba demeyi öğretmeden önce “Atatürk” ismini öğretmeye çalışmalarıdır. Bu, laik aileler için geçmişlerinin kurtarıcısı Atatürk’ü yeni nesillere doğumdan ölüme taşımak ve aynı zamanda “diğerlerine” Atatürk devletinin bitirilemeyeceğinin, geçmişten geleceğe sahip çıkan nesillerin olacağına bir mesajı olarak vermektedir. Kemalist yurttaşların Atatürk’e minnettar ve borçlu hissetmelerinin/olmalarının en önemli nedeni de antropolog Nükhet

¹⁶⁶ Özyürek, *Modernlik Nostaljisi*, s. 142.

¹⁶⁷ Özyürek, *Modernlik Nostaljisi*, s. 144.

¹⁶⁸ Bkz. Claude Lefort, *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, derl. John B: Thompson, (Cambridge: MIT Press, 1986).

Sirman'a göre, yine bu ebeveyn duygusundan kaynaklanmaktadır. Türk köylerinde yaşlıların gençlere toprak bırakarak rollerini sürdürme çabalarından bahsetmektedir. Tek tedarikçi ebeveynler olduğunda çocuklar her zaman analık-babalık hakkı gibi nedenlerin gıyabında minnettar olmaktadır.¹⁶⁹ (Ebeveynlerin yaptıkları karşısında minnet borçlarını ileride yaşlandıklarında onlara bakarak ödemeye çalışan çocuklar yine de bu borcu tam olarak karşılamış olmazlar)

Aslında tüm bunlar bir yandan Atatürk'ün tanrı gibi gösterilmesine yol açarken, bir yandan da Ata'yı unutturmamak adına onu bugünün şartlarında ete kemiğe büründürebilmek için de yapılmıştır. 1998'de yapılan Cumhuriyet filmi de Atatürk'ün kişisel hayatına odaklanan, eşiyile olan ilişkisini ele alarak O'nun insani yanlarını yansıtmak istenmiştir. İslami kesimin en büyük iddialarından biri laikliğin ateistlikle eş değer olduğudur. Buna kanıt-örnek olarak da Atatürk'ün putlaştırıldığını ve Nutuk'un da Kuran-ı Kerim gibi kutsallaştırılma çabasını ileri sürmektedirler. Atatürk'le ilgili çekilen filmlerden bir tanesi de kendi zamanında çekilmiştir. Atatürk bir profesyonel oyuncu yerine kendisini kendisinin canlandırmasını uygun bulmuştur. Bu muhtemel olarak oynamak üzere seçilecek olan oyuncunun Atatürk rolünden sonra tüm tercih ve görüşlerinin Atatürk'e mal edilebilme olasılığının önüne geçilmek için kullanılmış bir tercihtir. Bundan sonra da uzunca bir süre çekilen hiçbir filmde Atatürk'ü bir Türk canlandırmamıştır. Bu İslami kesime göre Hz. Muhammed'in suretinin hiç bilinmemesi ile aynılaştırma çabasıdır.¹⁷⁰ Ve bu çabayı kutsal ile dünyevi olanın ayrıştırılmaması olarak yorumlamaktadırlar. Atatürk'ün gülen ilk heykelinin de Cumhuriyet'in 75. yılı kutlamalarında ilk defa sergilenmiş olması da nüktedandır.

¹⁶⁹ Nükhet Sirman, "State, Village, and Gender in Western Turkey", Turkish State, Turkish Society, derl. Andrew Finkel ve Sirman, (London: Routledge, 1990), ss. 21-51.

¹⁷⁰ Özyürek, *Modernlik Nostaljisi*, ss. 145-154.

Rakı masasında poz veren Atatürk fotoğrafları, 1990'larda siyasal İslam'ın zaferinden sonra yaşam tarzlarının tehdit edildiğini düşünen laik kesim arasında oldukça popüler olmuştur. Bu da açıkça şu anlama gelmektedir: Kemalizm yalnızca devlet ideolojisini değil, aynı zamanda Türkiye'ye özgü laik ve burjuva yaşam tarzını–Avrupalı kıyafetler giymek, kadınlı erkekli toplumsal ortamlarda bulunmak ve içki içmek bu yaşam tarzının bir parçasıdır–temsil etmiştir. Giderek Kemalist kesim kendine ait gördüğü modern tüketim tarzına dâhil olan İslami kesime karşı daha farklı alanlarda gösterdiği tüketim tarzıyla siyasal kimliğini yeniden üretmeye çabalamaktadır. Ölümünün 60. yılında Sarar giyim firması düzenlediği bir defilenin sloganını şöyle atmıştır: “Bize giyinmeyi O öğretti”.¹⁷¹ Bu mesajın alt metni toplumsal bir bilinçaltını da barındırmaktadır. Modern olan laik kesim modern olmasına tek neden saydığı Atatürk'ü sahiplenirken, moderne uygun olmayan hiçbir giyimi, yaşamı, tüketimi de kabul etmeyeceklerinin açık bir ifadesidir. Bu ileride daha da gerilime yol açacak türban girişimlerinin geleceğini bile bile alınmaya çalışan reflektif tedbirlerden birisidir.

Reklamların Atatürklü kullanımı 1998'den sonra dikkat çekici bir oranda artmıştır. Esra Özyürek yaptığı bir araştırmada 1998'de Ekim sonu Kasım başı arası dönemde Atatürk resim ve/veya sözlerinden yararlanan 51 farklı şirketin reklam verdiği sonucuna ulaşmıştır. İlginç olan noktalardan birisi ise, Atatürk'ün objeleşen varlığının yabancı şirketler¹⁷² tarafından da kullanılmaya başlanmasıdır. Küresel şirketlerin piyasa temelli yeni Türk Milliyetçiliği bağlamında attığı bu yerelleşme çabalı adımlar İslami kesimin laikliğin Batı çıkarlarına hizmet ettiği iddiasının kendi aralarından güçlenmesine yol açmıştır. Bu aynı zamanda yukarıda da sözünü ettiğim gibi birçok şirket için Atatürk hedeflerini en iyi gerçekleştiren şirketin kendileri olduğunu kanıtlamaya çalışması anlamına gelmektedir. Bu kurumların artışı, iradeciliğe ve devletten bağımsızlığa dayanan piyasa

¹⁷¹ Özyürek, *Modernlik Nostaljisi*, s. 161.

¹⁷² Mitsubishi, Nokia, Panasonic, Phillips gibi firmalar.

temelli yurttaşlık modelinin arttığını ve özel şirketlerin kar için ideal yurttaş olarak kendilerini gösterme çabasını tetiklemiştir. Bu bir bakıma rejimi “tehlikelere” karşı koruma yoluyla, öte yandan rejimin içinde demirbaş sayılan varlıkları bir noktada küresele devredip, ticarileştirerek başka bir anlam daha yüklemiş, ticari meta haline de getirmiş, gündelik hayatın hem siyasallaşmasına hem de kutuplaşmasına yol açmıştır. Bunu yapanın laik olduğu sürece laik kesimin “sinirini bozmadığını” söylemek, kutuplaşmanın boyutları hakkında daha fazla fikir sahibi olunmasına yardımcı olabilir.

Laik kesimden gelen başka bir tepki türü ise Cumhuriyet’in 75. yıl kutlamalarıdır. İnsanlar kitleler halinde illerin meydanlarında toplanarak, cumhuriyeti kutladılar ancak bunun yanında cumhuriyet’e sahip çıktıklarını gösteren sloganlarla amaç dindar kesime gözdağı vermek olmuştur. Bu 1994 yılındaki kutlamalardan daha farklı bir atmosferde gerçekleştirilen bir kutlama niteliği taşımaktadır. 28 Şubat’tan sonra türbanlı üniversite öğrencilerinin sıkı denetime alınması, İslamcı siyasete yakın yüzlerce memurun işten çıkarılması, siyasal İslam bastırılmaya çalışılmıştır. Bu önlemlere endeksli olarak da Cumhuriyet kutlamaları kitlesel hale getirilmesi uygun görülmüştür. Böylece yurttaşların cumhuriyete olması gereken bağlılığı hatırlatılarak İslamcı ideallere karşı yurttaşlık bilinci geliştirilmiş olacaktır. Cumhuriyet kutlamalarında “Ata’m izindeyiz, Cumhuriyet’e sahip çıkalım, Cumhuriyet’te buluşuyoruz” türünden sloganlara sıklıkla yer verilmiştir.

Bu önceki bölümlerde bahsettiğim sivil örgütlerin kutuplaşmalara katılmasında önemli bir yer tutmaktadır. Daha önceki formel kutlamalar terk edilerek, İslami kesime bunun bir devlet politikası olmadığı aynı zamanda halkın meydanlar dolduran kitlelerince de seve seve benimsenen bir ideoloji olduğu sivil kutlamalar sayesinde duyurulmuş, gösterilmiştir. Bununla İlhan Tekeli’nin amaçladığı gibi üç unsur önelemiştir: kitlesel katılım, coşku ve

kendiliğindenlik.¹⁷³ Kutlamalara katılan sivil örgütlerin düşüncesi aynıdır: Türkiye'nin aydın yüzü olarak dinin yükselişine karşı sorumluluklarını yerine getirmek için kutlamaları desteklemektir. Böylece Türkiye'de bazı sivil toplum kuruluşlarının *devlet iteklemeli sivil inisiyatif*i geliştirilmeye başlanmıştır.

1998'de gerçekleştirilen kutlamalar ise, demokratik yollarla iş başı yapmış İslamcı bir hükümete karşı örtük bir askeri müdahale sürecinden hemen sonra gerçekleştirilmiştir. Türkiye devletinin içerideki ve dışarıdaki eleştirmenleri merkezi iktidarı, siyasete doğrudan katılımının çok fazla olduğu ve yurttaşlara tercih ve ifade gibi siyasal özgürlükler tanımadığı gerekçesiyle suçlamışlardır. Her iki durumda da cumhuriyet kutlamalarına coşkulu katılım seçim sandıklarının belirleyici güce sahip olmadığı cumhuriyetçi yönetimleri meşrulaştırmıştır. Sivil toplum kendisi genel istencin tek ifadesi gibi görmek istemektedir. Yapılan bu kutlamalarda da amaç, aydınların dile getirdiği gibi özgür ve siyasal katılımı destekleme amacı değil, aksine, resmi ideolojiye uyumlu grupların sınırlı ifade türlerine müsahahası olduğu anlamına gelmektedir. Partha Chatterjee'nin de belirttiği üzere demokrasinin tam gelişmediği Batı dışı toplumlarda sivil toplum kuruluşları kitleleri eğitmek, aydınlanmayı sağlamak ya da yeni özgürlük erdemlerine uygun etik bir yaşam üretmek için milliyetçi elitlerin eliyle kurulmaktadır.¹⁷⁴ *Yani 1990'larda sivil toplum hükümetin ve/veya hükümet etmek isteyenlerin iktidarda meşrulaşabilmek için sembolik bir taban elde etme çabası olarak vuku bulmaya başlamıştır.*

ii.İslami Kesim Açısından

¹⁷³ İlhan Tekeli, *Ankara, İstanbul İzmir için Cumhuriyet Geçitleri ve Şenlikleri: Kuramsal Hazırlık ve Tasarım Çalışması*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998), ss. 19-20.

¹⁷⁴ Partha Chatterjee, , "Beyond the Nation? Or Within?", *Social Text*, sayı: 16 (3), 1998, ss. 57-69, s.62.

Elbette bunu sadece laik kesimin yapmış olması muhtemel değildir. Son yıllarda özellikle İslami romanlar, filmler, müzik ve gazeteler gibi kültürel eleştiri araçlarından, İslami kıyafet ve moda gösterileri gibi alternatif tüketim stratejilerine ve şehirde yaşamanın İslamileşmiş biçimlerine, yani alkollü içki satmayan ve namaz saatlerine özen gösteren otel ve restoranların himaye edilmesine kadar uzanmaktadır.¹⁷⁵ İslami kesim kamusal alanda elde ettiği görünürlüğü kalıcılaştırmak için laiklerin tekelinde gördükleri birçok unsuru kendi yaşam alanlarına kendi versiyonlarıyla dâhil etmek de sakınca görmemiştir. Bunu yapmada Batılılığa itiraz etmediklerini, itirazlarının Türkiye’de Batılı, modernlik iddiası altında yaşatılan laiklik uygulamasına karşı olduklarını dile getirme çabası önemli bir yer tutmaktadır.

Ayrıca yakın tarihe kadar laiklerin tekelinde olduğu(nu) düşündükleri ve düşünülen üniversite, medya, siyaset gibi alanlara dâhil olmaya başlamasının ardından laik kesim birçok alanda, işte yok saydığı dindar kesimle omuz omuza yaşamak zorunda kalmıştır. İslamcılar için bu, laiklere “laik olduğu söylenen alanlarda” bundan böyle görmezden gelinmelerinin imkânsızlığını anlatan bir mesaj anlamı da taşımaktadır. İslami kesimle ilgili tartışmaların arttığı ortamlarda kendileri adına konuşabilecek yeterlilikte, donanımda akademisyenler, gazeteciler kısaca, her meslekten kendi uzmanlarına sahip olmayı seçmişlerdir. Romanlarında, medya yayınlarında özellikle modern zamanda dini inancı güçlü bir birey olarak modernin şartlarından alıkoyulmanın kendi üstlerinde yarattığı mahrumiyet duygusuna değinerek, aynı şeyleri yaşamış kişileri kitlesel örgütlenmeler içine taşımak istemişlerdir. Örneğin Mehmet Efe tarafından Mızraksız İlmihal adıyla yazılan otobiyografik roman İslamcı öğrenci olan

¹⁷⁵ Göle, “Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak,” s. 34.

bir kız ve bir erkeğin siyasal İslam'a ilişkin olarak neler yaşadığını ele almaktadır.¹⁷⁶

İslamcıların ve laiklerin aralarında en çok gerginlik yaratan somut konulardan bir tanesi kadınların rolü ve toplumsal konumuna ilişkindir. Cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren kadınların giyim, görünüş ve eğitimleriyle modernliğin en öncelikli simgesi oldukları kabul edilmiştir. Örneğin, ilk yıllarda görev alan birçok öğretmen cumhuriyet değerlerine bağlı, Batılı çağdaş görünüme sahip kadınlardan seçilmiştir. İslami kesimde sembol haline gelen (kimilerine göre getirildiği iddia edilen) başörtüsü kadınların ideolojik duruşlarının da bir ifadesi anlamına gelmektedir. Bu yüzden de kadınların kamusal alanda görünürlüğünün dine uygun olup olmadığı sorgulamalarıyla karşı karşıya kalmışlardır. Dini kesim iyi bir örgütlenme disiplinine sahip oldukları bugün yadsınmaz ve herkes tarafından kabul gören bir gerçektir. Dindar kesim örgütlenme modellerinde özellikle kadınlara aktif görevler vermişlerdir.

Örneğin Gökkuşluğu İstanbul Kadın Platformu kadınların aktif ve yoğun olarak çalıştığı sivil örgütlenmelerden bir tanesidir. Yeni sosyal hareketler aktörlerin gündelik pratiklerini düzenlemede var olan düzenin yeni alternatif bir dilini yaratıp toplumu sorgulamaya sevk etmek istemektedir. Toplumda normal-olağan kabul edilen şeylerin gerçekten öyle mi olup olmadığının sorgulanmasını ummaktadır. Giddens'a göre, yeni sosyal hareketlerin amacı özgürleştirme politikalarından, hayat politikalarına geçmektir.¹⁷⁷ Giddens için özgürleştirme politikalar temelde ötekinin politikasıdır. Eşitlik prensibinde amaç aktörler arasındaki farklılıkları azaltmaktır. Hayat politikası ise, gelenek sonrası modern bir dünyada nasıl

¹⁷⁶ Göle, "Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak," s. 36.

¹⁷⁷ Aktaran Kenan Çayır, "İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü: Gökkuşluğu İstanbul Kadın Platformu," *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* içinde derl., Nilüfer Göle (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), s. 48.

yaşanılması gerektiğini sorgulamaktadır.¹⁷⁸ Habermass deyimiyle, erkek monopolünce¹⁷⁹ belirlenen dünyada yeni bir akım sayılabilen feminizm ve İslam ilişkisi bu platform ve bunun gibi birçok örnekte buluşabilmiştir. Böylece geleneksel olmakla suçlanan İslami kesim, moderne kendine has tarzla yaklaşarak dâhil olacağını kanıtlamaya devam etmektedir. Toplumu, toplum içerisinde ise, özellikle kadını geri bıraktığı iddia edilen din bugün modern olduğunu söyleyen birçok ideolojinin kulak tıkadığı sorunları kendi açısından sorunsallaştırarak önemli bir adım atmış olmaktadır. İslamcı sosyolog Fatma K. Barbarosoğlu'nun ifadesi ile bu kendisi olarak içerde olma tavrıdır.¹⁸⁰ Gökkuşığı 1994'te ilk olarak kurulma özelliğini taşımaktadır. Daha sonrasında birçok örgüte model oluşturmuş kırk bir sivil örgütü içerisinde barındıran bir platformdur. Broşürlerinde kadının annelik rolünden, vatandaş, birey rolüne kadar birçok rolüne değinmektedirler. Bunlar laik kesim kadınlarıyla benzerlik gösteren noktalardır. Asıl ayrıldıkları nokta ise, sorunların yaşanması değil, bu sorunların yaşanmasına neden olarak "başörtülü" olma söyleminin kullanılmasıdır. İslamcı kadınlar Giddens'ta ki eşitlik talebinden önce, dışlanmışlıklarına neden olan konfigürasyonlara sahip çıkarak kendilerine alan açmaya çalışmışlardır. Dindar kesimin ötekisini de Kemalistler oluşturmaktadır. Çok değil 1980'lerde evde oturması, kamusal hayata çıkması pek de talep edilmeyen İslamcı kadınlar erkeklerle aynı ortamlara girmek de bir sakınca görmezken, Kemalist kesimlerden değil erkek, kadınlarla bile yan yana gelemeyişleri gerilimin her iki taraf içinde giderek tırmandığının bir göstergesidir (tabi bunun tam tersi de yaşanabilmektedir).

Bu sırada İslamcı ideolojinin Müslüman aydınlar da "Batı medeniyetinin modern liberal yaşam tarzının evrensellik iddiasını ve modernist seçkinin medeni/çağdaş olan ile Batılı olan arasında kurduğu

¹⁷⁸ Anthony Giddens, *Modernity and Self- Identity*, (Stanford: Stanford University Press, 1991), s. 210.

¹⁷⁹ Jürgen Habermass, "New Social Movements", *Telos*, c. 49 (1981), ss. 34-35.

¹⁸⁰ Aktaran Çayır, "İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü: Gökkuşığı İstanbul Kadın Platformu," s. 51.

eşitliği reddederek, modern yaşam tarzına alternatif, İslami yaşam tarzını”¹⁸¹ savunan söylemelere her fırsatta yer vermeye başlamışlardır. Ortaya çıkan bu İslamcı seçkinler “cahil, edilgen, geleneksel”¹⁸² Müslüman tiplmesine uymayan başka bir Müslüman dünyayı işaret etmektedir. Türbanlı genç kızların büyük şehirlerde, modern eğitim verilen üniversitelerde giderek artan sayıları ile ilericiği sadece laiklerin temsil etmediği, modernliğin laiklikle eş değer tutulamayacağı vurgusu ağırlık kazanmıştır. Giyimleri ile geleneksel görünüşe sahip olan bu kesim, siyasal İslam’ın içinde yer alırlarıyla birçoğu pasifize edilmiş kadın profilini tam aksi bir haldedirler. Öte yandan modern çağın tüm iletişim yöntemlerini kullanarak reddedildikleri laik kesime karşı hem “buradayız” mesajı vermiş, hem de aynı zamanda cemaatler içindeki haberleşmeyi böylelikle daha geniş kitlelere ulaştırmayı başarmaktadırlar. Böylece aynı zamanda propaganda da yapabilmektedirler. İslami radyolar, Kemalistler gibi Batı tüketim çılgınlığına kapılmadıklarını, Batı yanlısı radyolara bir alternatif olarak var olduklarını dile getirmektedirler. Ayrıca yayın akışı sırasında sadece İslami finans kuruluşları dışında hiçbir banka reklamına (“faiz haram” yaklaşımından dolayı) yer vermemektedirler.¹⁸³ Ayrıca bu tür yayınlarında da gündelik hayattaki gibi “karşı tarafça” kullanılan sözcükleri seçmeyerek farklarını ortaya koymayı tercih etmektedirler.

Sosyal hayata ilişkin olarak da İslam’ın yükselişi ve kendi alanında yarattığı modernlik dikkat çekicidir. Örneğin: 1996 yılında Aydın-Didim’de hizmete sunulan Caprice Otel lükslüğü ile diğer beş yıldızlı oteller gibiyken, bazı farklara sahiptir. Otel büyük bir mescide sahip olup, hizmetler namaz saatlerine göre ayarlanmak, namaz saatlerinde ezan hoparlörlerden duyurulmaktadır. Ayrıca otelin casino ve içki servisi de bulunmamaktadır. Bu özellikleriyle bir ilk olan otel, aynı zamanda kadın-erkek olarak havuz

¹⁸¹ Umut Azak, “İslami Radyolar ve Türbanlı Spikerler,” *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* içinde derl., Nilüfer Göle (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), s. 94.

¹⁸² Azak, “İslami Radyolar ve Türbanlı Spikerler,” s. 94.

¹⁸³ Azak, “İslami Radyolar ve Türbanlı Spikerler,” ss. 94-107.

ve plaj hizmetlerini de ayırmıştır. Kısacası otelin “Alternatif tatilin adı: Caprice”¹⁸⁴ sloganından da anlaşılacağı gibi İslami yani öteki kesime uygun olarak alternatif üreten topluluğa hizmet vermek üzere kurulmuş bir tesistir. Sahibi Fadıl Akgündüz’ün “muhafazakâr kesimin de turizmde hak ettiği yeri almasına”¹⁸⁵ dair açıklaması hiçte olağanüstü bir durum değildir. İslami kesim hak olarak gördükleri birçok alandan dışlanmışlıklarını ellerine geçen ekonomik, kültürel, sosyal ve siyasal her alanda, hak vermeyene karşı hak ettiğini “alma” olarak gerçekleştirmek istediğine dair kararlı bir tutum içerisinde hareket etmektedir. Caprice otel İslami kesim kurumsallaşması yani giderek görünürlüğünün kamusal alanda arttırması için önemli bir yer tutmaktadır.

Birçok alanda önce İslam’ı markalaştıran bu kesim, post-modern zamanda ayak uydurarak, kendilerine ait birçok markayı da yaratmakta gecikmemiştir. Kendi tarzlarını tam anlamıyla her alana yayan İslami kesimin büyüyen nosyonu, en çok problem yaşanan giyim konusunda da öncü firmalara sahip olmaya başlamıştır. Bu markalardan bir tanesi de, Tekbir giyimdir. Tekbir giyim türbanlı kesimin sokakta ki görünürlüğünü şıklaştıran, onları kısıtlanmış giyim seçeneklerinden kurtararak tercih etme imkânı sunmaktadır. Tekbir giyimin sadece bir tekstil firması olduğu doğrudur. Ancak bu olayı şöyle okumak da fayda bulunmaktadır: Tekbir giyim, Caprice otel, radyolar ya da yayın kuruluşları İslami kaidelerle yeniden üretilen modern versiyonları temsil etmektedir. Bu kuruluşlar özel alana sıkıştırılan dindar kesimin sadece kendilerine ait seçtikleri alanda üretime yöneldiği anlamına gelmemektedir. Bu aynı zamanda laik kesimin kendi alanı gibi gördüğü birçok alanın zincirlerini kırarcasına çoğalan İslamcılar tarafından dönüştürülebileceğinin de bir işareti olarak algılanmaktadır. Yani aslında kamusalıktan dışlanan ötekinin kamusala

¹⁸⁴ Mücahit Bilici, “İslamın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı,” *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* içinde derl., Nilüfer Göle (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), s. 217.

¹⁸⁵ Aktaran Bilici, “İslamın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı,” s. 217.

alana merkeze dönerek gecikmiş meşruiyetini kazanma zaferi/tehlikesi olarak düşünölmelidir.

B. 2002-2007 AKP İktidarı Boyunca Yaşanan Kutuplaşma

Burada Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) iktidarı dönemi ya da başka bir değişle CHP ve laiklerin muhalefetliği döneminde gerçekleşen kutuplaşmalar ele alınacaktır. Laik kesimin iktidarı iki seçim süresi boyunca laik olmadığını düşündüğü AKP ile laik seçkinler tarafından dışlanmışların AKP ile temsilinin, ülke üzerinde yarattığı durum bunların cemaatimsi özellikleri tartışılacaktır.

i. Birinci Aktör: AKP Nedir? Ya da Ne Değildir?

Bugün hükümet eden iktidar ile Türkiye’de kendisini laik kesim olarak tanımlayanlar arasındaki gerginlik ihlallere, ideolojik kutuplaşmalara giderek daha çok yol açmaktadır. Darbelerin ardından değişen parti kadroları ya da doğrudan partiler ve seçmenin değişen talepleri, bugün AKP’nin iktidarda bulunmasından memnun olsun olmasın, herkesi bu süreci yaşamaya mahkûm etmiştir. Türkiye’de kötü yönetim tarzlarından doğan siyasal boşluğun ve toplumun alternatif arayışının sonucu olan 28 Şubat’la İslamcılık bitirilmek istenirken, laik/anti-laik kutuplaşmasının siyasal meşruiyetin neredeyse tek koşulu/konusu haline gelmesine neden olmuştur.

Refah Partisi içerisinde partinin genel siyaset anlayışına karşı ve yenilikçiler olarak anılan kadro *Erbakan tarzı* siyaset anlayışının yanlış olduğuna inanmıştır. Bu inanış Refah'tan sonra Fazilet Partisinde de devam etmiş, Erbakan tarzı siyaset anlayışı, yani gelenekçi görüş ile bunun yanlış olduğunu dile getiren yenilikçi görüş çatışma halinde olmuştur. Bugün AKP, Erbakan tarzı siyaseti reddetmiş Milli Görüş'ün yenilikçi kanadı tarafından kurulurken, Saadet Partisi Erbakan'ın yolundan gidenlerin partisi olmakta ısrar etmektedir. AKP Milli Görüş'ten gelen ama gelenekseli reddeden olarak hem Milli Görüş içerisinde hem de laik kesim arasında soru işaretlerine sahip bulunmaktadır. "AKP nedir?" sorusuna ilk ve en kolay olarak Çınar "siyaset a la Erbakan değildir"¹⁸⁶ diye cevap vermektedir. Çünkü parti içi örgütlenme açısından AKP kolektif anlayışı, akil ve demokratik çizgideki parti içi ilişkileri ile Erbakan merkezli Milli Görüş'ten farklılaşmıştır. Erdoğan'ın iktidar için vaat ettiği çözüm anlayışı, Milli Görüş'e paralel olarak ekonomiyi, devleti hortumcuların elinden alarak, dürüst yönetim tarzını benimseyen insanlara vermeyi içermektedir. Farkı ise, Erdoğan bunun için dindar olma gerekliliği yerine Türkiye kara sevdalılığı şartını ileri sürmüş olmasıdır.¹⁸⁷

Erdoğan, 2002 seçim arifesinde ve seçimleri kazandıktan sonra yaptığı konuşmalarında sıklıkla uzlaşma yanlısı olan bir parti olarak Türkiye'de üstleneceklerini iddia ettikleri birleştirici role vurgu yapmıştır. *Normal* bir kitle partisi olacaklarını, olduklarını dile getirmeleri farklı algılamalara yol açmıştır. Bir kesim partinin kurucu kadrosunun Milli Görüş gömleğini çıkarmadığını, bu yüzden de söylediklerinden farklı olarak gizli bir ajandası olduğuna inanırken, diğer bir kesim, İslami söylemden kaçınan bu partinin kutuplaşmanın önüne geçebilecek normal bir parti olduğuna ve bu yüzden aranılan partinin AKP olduğuna inanmıştır. Aslında daha nasıl tanımlanacağından itibaren Ak Parti Türkiye siyasetinde kilit bir rol oynamaktadır. İlk önceleri Avrupa'daki Hıristiyan Demokrat partilerde

¹⁸⁶ Çınar, *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*, s. 109.

¹⁸⁷ Çınar, *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*, s. 111.

olduğu gibi *Müslüman-demokrat*¹⁸⁸ bir parti olarak tanımlamak istenmiştir. Daha sonra kurucu kadro İslam’la demokrasini ikircikli ilişkisini göz önüne alarak, demokrat kısmının Müslümanlığın gölgesinde kalma olasılığını ve yasalar açısından sakıncalarını hesaba katarak bu tanımlamadan vazgeçmiştir. İkinci olarak, “liberal- muhafazakâr”¹⁸⁹ tanımı üzerinde durulmasına rağmen Türkiye’nin liberal olana sıcak bakmayan görüşü dolayısı ile parti kendini “muhafazakâr-demokrat” olarak tanımlamayı uygun görmüştür. Erdoğan’ın Müslümanların nasıl siyaset yapacaklarını göstermek istiyoruz¹⁹⁰ yönündeki açıklamalarından da anlaşılacağı gibi AKP muhafazakârlığı Müslüman ahlak anlayışı çerçevesinde kültürel bir muhafazakârlık olarak tanımlanırken, birleştirici unsur olarak Müslümanlığı baz alacağı düşünölmüş ya da zaten düşöndürölmek istemiştir. Demokratlığı kısmına değinecek olursak AKP’nin “devletle sürtüşmeyeceğiz”¹⁹¹ yaklaşımı ile demokratik açılıma katkısı konusunda daha yolun başında bir güvensizlik yaratmıştır.

ii. İkinci Aktör: CHP Nedir? Ne Olmaya Çalışmaktadır?

Bugün ana muhalefet rolü üstlenen CHP’nin de bu kutuplaşmada önemli bir rol üstlendiği söylenmelidir. CHP, uzun soluklu bir parti olarak Türkiye siyasal hayatında yerini almıştır. CHP kendisini ortanın solu olarak tanımlamaktadır. Aynı zamanda Atatürk tarafından kurulan bir parti olarak kendisini hem Atatürk’e büyük sevgi duyan halkın, hem de cumhuriyet’i kuranların partiyle bağı sayesinde kurulan devletin üst bir noktasında görmektedir. Halk Partisinin son yıllarda en çok tartışılan alanı ise, sosyal demokrat olması beklenen partinin, statükocu pozisyonundan da aldığı

¹⁸⁸ Ahmet İnel, “İğreti Demokrat AKP”, *Radikal İki*, 24 Mart 2008.

<http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=422&makale=İğreti%20Demokrat%20AKP>. Erişim: 19 Mart 2009.

¹⁸⁹ İnel, “İğreti Demokrat AKP”,

¹⁹⁰ Aktaran Çınar, *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*, s. 110.

¹⁹¹ Çınar, *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık*, s. 110.

cesaretle milliyetçi bir söyleme sahip olmasıdır. Laiklik ve bu kavram üstüne kurgulanmış milliyetçilik anlayışı üzerinden “irtica tehdidine” karşı tek yanlı bir politika üreten ya da üretmek zorunda bırakılan bir parti olmaya başlamıştır. CHP’nin tek yanlı politika üretimi ve siyasal alanın sivil kişilere bırakılmasına ilişkin tartışmalı demokrathğı tıpkı AKP’ninki kadar sorun yaratmaktadır. Özellikle, AKP hükümeti döneminde 27 Nisan’da yapılan e-muhtıraya karşı koyduğu tavır her iki parti ve tabanları açısından da demokrasinin ideolojik çatışmaların alanı olmaktan uzaklaştırıldığı anlamına gelmiştir.

Kişi ve partiler ideolojilerini, çıkarlarını siyasal alanı içerisinde maksimize etme çabasındadırlar. Zaten siyasal alan da bunu gerçekleştirmenin resmi yolunu temsil etmektedir. Ancak bazen Türkiye gibi demokrasinin tam oturmadığı, kimliğin belirgin olarak tek bir unsur üzerinden sağlanmaya çalışıldığı ülkelerde patronajın, devlet korporatizminin ya da hukukun siyasallaşması gibi nedenlerden siyaset, kutuplaşmaların devlete güvensizlik ekseninde demokrasinin işletemeyeceği bir alan haline gelir. Türkiye’de kurulduğundan bu yana tırmanan laik/anti-laik tartışmaları, 28 Şubat süreci gibi bir sürecin ardından bile hala anti-laik olduğu düşünülen bir partinin iktidar olabilmesiyle yoğunlaşarak artmaktadır. Bugün Türkiye’de ayrışma, bölünme, farklılık namına hemen hemen her konu laik/anti-laik paradigması üzerine çekilmeye çalışılmaktadır. Örneğin, Erdoğan başörtüsünün ilk öncelikleri olmadıklarının altını da çizse, irtica söyleminden dahi terörize olan kesim için ikna edici olmamıştır. Bunun yanında Saadet Partisi kurucularının da AK partiyi Milli görüş gömleğini çıkarmamış olmakla itham etmeleri/tanımlamaları AK parti’ye duyulan kuşkuyu arttırmıştır. Ayrıca Genelkurmay Hüseyin Kıvrıkoğlu’nun da AKP’lilerin değişmediklerine dair inançlarını kurumsal açıklamalarında dile getirmiş olması kuşkulara kurumsal bir açılım da sağlamıştır.¹⁹² AKP iktidarı döneminde sorunların

¹⁹²<http://www.penche.net/?p=3063> 23 Nisan 2009, Erişim: 19 Mayıs 2009.

tırmanmasına neden olan pek çok olay yaşanmıştır. Birkaç tanesine değinerek kutuplaşmanın kitleler açısından nasıl bir kimlik mücadelesine, bir cemaatleşme monoloğuna dönüştüğünü görmek mümkün olacaktır.

C. 2002-2009 Kutuplaşmanın Örnekleri

i. İçki:

Laik ile anti-laik olduğu düşünülen kesim arasında kamusal alanın kapsamı açısından tanım farklılıkları çatışmanın türban ve buna karşı içkiyi yasaklamaya endeksli bir politika üretilmeye başlanmıştır. Türban'ın kamusal alana çıkışının anayasal olarak engelli olması, bir simge mi yoksa bir kimlik meselesi dâhilinde özgürlük açılımı mı olduğuna dair problemler AKP hükümeti süresince de devam etmektedir. Türkiye'de laikliğin devlet ideolojisi olması ve ev dışındaki tüm alanların devletleştirilmiş kamusal alan olarak tanımlanmasıyla türban ciddi bir toplumsal sorun halini almıştır. Laik kesim, türbana laikliğin ortadan kaldırılarak, irticanın elde edeceği bir zafer olarak bakarken, diğer kesim bunu cumhuriyet'in ilk yıllarından itibaren kendilerine yapılan ayrımcılığın devamı olarak okumuş, giyinme şekline endeksli olarak toplumsal, insani haklardan mahrum bırakılmalarından laiklik ve laikliği bugünkü haliyle yaşamayı isteyenleri mesul göstermektedirler. Türban'ın can damarı halini aldığı bu duruma karşı Erdoğan hükümeti döneminde içki içme konusunu gündeme getirmiştir.¹⁹³ Bunu da laik kesimin dayandırdığı üzere, anayasaya dayandırıp “devletin gençleri uyuşturucu, alkol düşkünlüğünden korumak için gerekli tedbirleri alması” ilkesinden yol çıkararak yapmaya çalışmıştır.

¹⁹³“İçki Satış Yasağı Mahkemedен Döndü”, CNNTURK Web Sitesi, 21 Şubat 2006, <http://www.cnnturk.com/2006/turkiye/02/21/icki.satisi.yasagi.mahkemedен.dondu/159214.0/> Erişim Tarihi: 6 Mayıs 2008.

Aslında AK parti de kamusal alanı eleştirdiği laik kesimle aynı anlayış içerisinde regüle etmek istemektedir. Kemalist anlayış başörtüsün kamusal alanda oluşunu çağdaşlığa ve bilimselliğe aykırı, gerici, irticai buluyorsa, Erdoğan da içkiyi topluma ve sağlığa zararlı gerekçesiyle yasaklanabileceğini ileri sürmüştür. Bu noktada hükümet içki konusunu referanduma taşırken, başörtüsünü bir hak, içkiyi ise, bir hak olarak görmediği için referanduma taşıyarak *demokratik* yollardan yasaklamayı istemiştir. Yani her iki taraf içinde *bireysel hak* kavramının geçerli olduğu durumlar farklıdır ve bireye değil, ideolojiye göre şekillenmektedir.

ii. Türban:

“Kemalizm’in türban/başörtüsü karşısındaki tavrında tecessüm eden akıl (rasyonalite), yalnızca toplumun hukuksal örgütleniş biçimini ve yurttaşın sahip olduğu/olmadığı hakları değil, bireylerin yaşam tarzlarını, nelere inanmaları ve neleri değerli bulmaları gerektiğini, hangi yaşam tarzlarının, değerlerin, inançların kamusal alanda el üstünde tutulacağını da konu alan bir akıl halidir.¹⁹⁴ Üstelik bu akıl, hazır bulunan devlet gücünü tüm bunları belirleme yeteneği ile donatma isteği gösteren bir akıldır. Devlet yetkisi, polis ve hukuk gibi devlet aygıtları üzerinden hegemonik güç blokları geliştirerek vazettiklerini yaptırım olan hükümlere dayandırabilen Kemalist kesim iktidarda olamadığı AKP iktidarı karşısında kendisini tehlikede hissetmekten alamamıştır. Laik kesimin iktidarı kaybederek kendisine biçtiği ya da biçildiğine inandığı laik ve modern rejimin gelişimini devam ettirme görevini başaramayacağına inanmaya başlamıştır.

¹⁹⁴ Alper Yağcı, “Kemalist Söylemde Türban: Bir Kimlik Meselesi,” *Birikim Dergisi Güncel Makaleler*, 21.07.2008.
<http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=441&makale=Kemalist%20Söyl emde%20Türban:%20Bir%20Milli%20Kimlik%20Meselesi>. Erişim: 19 Mart 2009. Nilüfer Göle, *Modern Mahrem*, (İstanbul: Metis Yayınları, 1998), s. 115.

“Kemalizm, dini toplumsal tasavvurun ve siyasal alanın dışına çıkarmak yerine, onun modern, tabiri caizse, “Protestan” yorumunu milli bir Türk kimliğine malzeme teşkil edecek şekilde toplumda egemen kılmaya çabalamakta ve bu uğurda gerekirse siyasal alanı da (talepkar bir laiklik anlayışının yadırgayacağı üzere) kullanmaktan sakınmamaktadır.”¹⁹⁵

Türbana özgürlük talep eden dindar kesim içinse durum Mert’in saptadığı gibi, “aslında toplumda şekille ilgili şeyleri değiştirmek, bazen düşünceleri değiştirmekten daha zor olabilir, çünkü bunlar gözle görülür, herkes tarafından açıkça hissedilir değişikliklerdir.”¹⁹⁶ 1980 darbesinin ardından “Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK) tarafından yayınlanan yönetmelik ve genelgelerle bu konuda üniversite öğrencileri için çeşitli kısıtlamalar getirmeye başlamış ve kılık kıyafet eksenli bir disiplin suçu kategorisi yaratmıştır. 1980’ler boyunca YÖK’ün uygulamalarının tutarlı özelliği, tutarsızlık olmuştur. 30.12.1982 tarih ve 7327 sayılı Genelge’de öğrencilerin ‘Atatürk inkılâp ve ilkelerine uygun, uygar’ giyimde olmaları istenirken, ‘İlahiyat Fakültelerinde kız öğrencilerin yalnızca Kuranı Kerim ders saatlerinde başlarını örtecekleri’¹⁹⁷ öngörülmüştür. Refah ve Fazilet partilerinin kapatılmasına yol açan nedenlerden bir tanesi de anayasaya dayandırılan türbanlı ol(a)mama durumunun AİHM (Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi) tarafından da Türkiye’de böyle bir yasağın olabileceğine hükmetmesidir. İstanbul Devlet Güvenlik Mahkemesi, 1987’de türban/başörtüsü yasağını protesto etmek amacıyla yapılan bir eylem hakkındaki kararında “türban Türk giysisi olarak görülemeyeceği, ayrıca türbanın inanç özgürlüğü ile ilişkili olduğu kabul edilemeyeceği”¹⁹⁸

¹⁹⁵ Yağcı, “Kemalist Söylemde Türban: Bir Kimlik Meselesi,”

¹⁹⁶ Mert, *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, s. 14.

¹⁹⁷ Mehmet S. Gemalmaz, *Türk Kıyafet Hukuku ve Türban: Tarihçe-İdeoloji-Mevzuat-İçtihat-Siyaset*, (İstanbul: Legal Yayınları, 2005), s.71.

¹⁹⁸ Bkz. Murat Aksoy, *Başörtüsü-Türban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005), s. 64-92. Cihan Aktaş, *Türbanın Yeniden İcadı*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2006), s. 100-101.

gerekçelerine yer vermesi laik kesimin bu konuyla ilgili argümanına güç kazandırmıştır.

AKP iktidarı sırasında, Milliyetçi Hareket Partisi ve Demokratik Toplum Partisi milletvekillerinin oylarıyla türbana/başörtüsüne serbesti getirilmek üzere kabul edilen ve “kanunda açıkça yazılı olmayan herhangi bir sebeple kimse yüksek öğrenim hakkını kullanmaktan mahrum edilemez”¹⁹⁹ hükmünü içeren anayasa değişikliğine gitmiştir. Bu değişiklik, Anayasa Mahkemesince 5 Haziran 2008 tarihinde iptal edilmiştir.” AKP’nin bu girişimleri karşısında CHP lideri Baykal’ın meclis konuşmalarında sıkça bu konuya yer verilmiştir. Baykal,

Getirilmek istenen, Anadolu'daki kadınlarımızın yaşmağı, başörtüsü değildir. Gelen, Arap-Vahabi, Abbasi-Emevi İslam yorumunun, Türkiye'ye yönelik projelerinin bir simgesi olarak, Türkiye'deki işbirlikçileriyle birlikte Anadolu halkına dayatmaya başladığı bir yabancı üniformadır... Bu yabancı formanın gelişyle Türkiye'de yükselen İslamiyet değildir. Bunun gelişyle Türkiye'de yaygınlaşan İslamiyet'in özü, değerleri, ahlakı, kuralları değildir. Kuran'ın İslamiyeti değildir. Gelen başka bir şeydir. Din için gelmiyor, siyaset için geliyor.²⁰⁰ Açıklamasını yapmıştır.

Bunun yanı sıra CHP'nin son dönemde gerçekleştirdiği çarşaf açılımı son derece nüktedandır. CHP partiye çarşafli kadınları almakla bir anlamda “çarşafli da olsan gel” zihniyetine açık olduğunu göstermek istemiştir. Çağdaş medeniyetin bir anlamda görünümünden, giyimden geçtiğine inanan birçok laik kesim bu olayı destekledi ya da her şeye rağmen desteklediği CHP'nin yoldan çıktığına inandı. Üye oldukları esnada yakalarına Atatürk rozeti takan bu kadınların kimliği, düşüncesi ve görüşü

¹⁹⁹ Aktaran Yağcı, “Kemalist Söylemde Türban: Bir Kimlik Meselesi,”

²⁰⁰ Deniz Baykal, CHP Genel Başkanı Deniz Baykal'ın 29 Ocak 2008 Tarihli Grup Konuşması, [www.chp.org.tr.Erisim](http://www.chp.org.tr/Erisim) Tarihi: 4 Şubat 2008.

her kesim tarafından sorgulanmaya başlandı. Alt metnin rozet mi yoksa giyinilen çarşaf mı olduğu? Türkiye’de yaşanan kutuplaşmaya endeksli olarak yargılandı. O güne dek çarşafı görünmez kılmak isteyen CHP gerçekleştirdiği çarşaf açılımıyla çarşafı görünür kılma yolunda bir adım atmamış, çarşafı rozetle kamufle etme, halı altına süpürme içgüdüleriyle hareket etmiştir. Bu olayların akabinde çarşafli kadınların parti üyeliğinden ayrılması açılımın kutuplaşmayı açık ara farkla açmasına yardımcı olmaktan öteye gidememiş, mesele yine normalleştirilememiştir. Türban meselesi kutuplaşma açısından oldukça önem arz etmektedir. Türban kesimler açısından giderek bir “asayiş” problemi halini almaktadır. Rousseaucu bir yaklaşımla, toplumsal sözleşmenin tarafların güvenlikleri karşılığında özgürlüklerinin bir kısmından vazgeçişini olduğunu düşünürsek, türbanın farklı nedenlerden dolayı da olsa kesimleri terörize etmesi itibariyle kutuplaşmada kesimler arasına çizgiyi çeken en somut sınır olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

iii. Cumhurbaşkanlığı Seçimi:

AKP iktidarı süresince türban meselesi dışında da kutuplaşmayı tetikleyen gelişmeler yaşanmıştır/yaşanmaktadır. Bunlardan biri 2007’de yapılan cumhurbaşkanlığı seçimidir. Seçim, laik kesim için tünelin sonundaki bir umut olarak gözükmemektedir. Sezer’in cumhurbaşkanlığında laik kesim, AKP’ye karşı en azından bir makamı *kaptırmadığını* düşünmektedir. (Demokratik seçimlerle iş başına gelen hükümetlerden söz ettiğimiz hatırlayacak olursak kurumsal bir makamın başka bir görüşçe idare edilmesinin bir kaptırma mı yoksa devir mi olduğu aslında açık olmalıdır) Bu laik kesimin son kalesi gibidir. Kurumsal açıdan görevleri anayasal olarak tanımlanmış cumhurbaşkanlığı makamı tarafsız olmakla yükümlü olmasına rağmen, laik kesim Sezer’in AKP’ye dair karşıt tavırlarının hepsini laik bir tavır gibi okumuş ya da dindar kesim için Sezer, devletin her

zaman laiklik yandaşı olmasından istifade edip, devlet aygıtları yoluyla AKP iktidarını yine güç durumunda bırakmıştır. Sahip oldukları çoğunluk yeni cumhurbaşkanlığı seçiminde lehte bir sonuç almaya kâfiyken, laik kesim anayasaya dayanarak 367 toplantı yeter sayısı gerektiğini örn sürmüş ve CHP, AKP'yi engelleyebilmek için Anayasa Mahkemesine başvuruda bulunmuştur. Cumhurbaşkanının nasıl seçileceği, ne kadar çoğunlukta seçilebileceği Türkiye'de hukukçulardan, vekillere, vekillerden sokaktaki insana kadar birçok kişiyi karşı karşıya getirmiştir. (Her görüşten hukukçunun anayasal düzenlemeleri farklı yorumlayabilir olması Türkiye'nin hukuk devleti modeline gölge düşürmekten de geri kalmamıştır) Karşıt kesimler birbirine tehdit içerikli telkinlerde bulunmaktadır. Bunlardan bir tanesi TÜSİAD (Türkiye Sanayiciler ve İş Adamları) Derneği iken, bir diğeri de Atatürkçü Düşünce Derneğidir (ADD). Aşağıda yer alan Cumhuriyet Mitingleri de ADD için açıklayıcı bir örnek teşkil etmektedir.

iv. Cumhuriyet Mitingleri:

Bu süreç içerisinde laik kesim sesini bir sivil toplum örgütü olan Atatürkçü Düşünce Dernekleri tarafından düzenlenen Cumhuriyet Mitingleri'nde göstermeyi yeğlemiştir. Cumhuriyet Mitingleri laiklik karşıtı olanlara²⁰¹ karşı her kesimin, her kesin bulunduğu bir söyleme sahiptir. Mitingler boyunca verilen mesajlar açıktır: *Vatanına sahip çık - yarın çok geç olacak, Çankaya yolları şeriata kapalı, Türkiye laiktir laik kalacak, cumhuriyet için birleşin, cumhuriyete sahip çık* gibi sloganlar atılmıştır.²⁰² Yapılan konuşmalarda Erdoğan'ın Türkiye kara sevdalılığına atıfta bulunularak *gerçek* Türkiye sevdalılarının meydanlardan sokak aralarına

²⁰¹ Mehmet Kamış, "Ergenekon Mitingi", Zaman Gazetesi, 16 Mayıs 2009. <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=848470>,. Erişim Tarihi: 23 Mayıs 2009.

²⁰² Yüzbinler "Cumhuriyet için Çağlayan'daydı, 30 Nisan 2007. <http://arsiv.ntvmsnbc.com/news/406690.asp#storyContinues> Erişim Tarihi: 21 Eylül 2008.

taşan mitinge katılmış laik kalabalık olduğu dile getirilmiştir. Ayrıca katılanlar baz alınarak bütün Türkiye'nin (ki, bu nazarda bütün Türkiye ile kastedilen vatandaş ve milliyetçilik tanımı kapsamında laikliği destekleyenlerdir) o gün orada olduğu, cumhuriyet değerlerine bağlılıklarını laiklik karşıtı tehditlere karşı demokratik yollu olarak dirençlerini göstermek üzere toplandığı gösterilmek istenmiştir. AKP ve AKP'nin seçeceği bir cumhurbaşkanına duyulan şüphe laik kesim açısından meydanlardan duyurulmaya çalışılırken, kalabalıklar sıklıkla Anıtkabir'i de ziyaret etmişlerdir. Bu anlamda Anıtkabir laik, modern Kemalistlerin hem gidişleriyle Ata'larına "ötekileri" şikâyet edip, içlerini döktükleri bir sığınak, ama aynı zamanda da ziyaretleriyle Ata'larına unutulmadığını, vefalarını göstererek, kalabalıkların bir araya gelişi ile milli duyguların (Kemalist rejime beslenen duygulardan söz ediyorum) pekiştirildiği bir buluşma noktasına dönüştürülmüştür.

Mitinglere katılanların (anti-laik kesimler hariç) farklı kesimlerden, ideolojilerden olması günün birleştirici paydasının laiklik olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Birçok farklı ideolojiden, parti tabanından gelinmesine rağmen insanlar irticaya karşı birleşmeye razı gelmişlerdir. Kısacası, söz konusu laiklik olduğunda kişisel tercihler, siyasal görüşler teferruat kalmıştır. Cumhuriyet Mitingleri sırasında çıkan gazete yazılarına ya da yapılan yorumlara bakıldığında dikkat çeken en önemli nokta, iki Türkiye olduğuna dair gelişen söylem olmuştur. "Antropolog Sally Falk Moore'tan ödünç alarak denebilir ki, İki Türkiye'yi diyagnostik (teşhisi kolaylaştırıcı) olay olarak da, o kolaylaşan teşhisin kendisi olarak da okuyabiliriz. Moore 'diyagnostik olayları', birbirine bağlı çeşitli anlamları ihtiva ederken süre giden çekişme, sürtüşme ve çatışmaları ifşaa edici veya açıklayıcı anlar/şeyler şeklinde tanımlar."²⁰³ Buna göre, iki Türkiye ne

²⁰³ Aktaran Gökhan Yücel, "İki (Buçuk) Türkiye," *Birikim Dergisi Güncel Makaleler*, 12.07.2008.

[http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=439&makale=İki%20\(Buçuk\)%20Türkiye](http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=439&makale=İki%20(Buçuk)%20Türkiye). Erişim: 19 Mart 2009.

birbiriyle ne de birbirinden yaşayamayan simbiyotik bir kurgudur.²⁰⁴ Sabrina Tavernise'nın 15 Nisan 2007 tarihinde New York Times'ta kaleme aldığı Tandoğan mitingine ilişkin makalesinde belirttiği gibi: “Artık iki Türkiye mevcuttur.”²⁰⁵ (Türkiye içeriden ve dışarıdan kutuplaşmaya doğru gidiyor gibi görünmesine rağmen, CHP ve AKP liderleri durumun böyle olmadığına, bu söylemin bölücülük olduğundan ısrar etmişlerdir)

v. E-Muhtıra:

Toplum içerisinde yaşanan tüm bu gerilim sürecinde en çok gündeme gelen soru ise, AKP mi-şeriat mı? Yoksa laiklik mi? Olmuştur. Anayasal olarak cumhuriyeti, laik rejimi koruma görevine sahip ordu, toplumda giderek artan darbe beklentisinin (burada beklenti sözcüğü tarafınıza göre olumlu ya da olumsuz bir anlamla kullanılmıştır) akabinde 27 Nisan gecesi internet sitesinde yayınladığı *e-muhtıra* ile sürece gölgesini düşürmüştür.²⁰⁶ Yayımlanan e-muhtıra ile 23 Nisan'da resmi olarak Atatürkçü söylem içerisinde düzenlenen kutlamalara alternatif olarak gerçekleştirilen dini içerikli kutlamaları da dâhil eden konulara değinilmiştir. Bir anlamda e-muhtıra ile ordu cumhurbaşkanlığı seçimlerine doğrudan müdahil olma arzucu güttüğünü ortaya koymuştur. Ordu, AKP'ye icraatlarında *ayağını denk alması* gerektiğini hatırlatırken, laik kesime de *görevini* unutmadığını göstermiş olmuştur. 28 Şubat'ta post-modern darbeyi gerçekleştiren ordu, bu kez doğrudan bir darbeye git(e)memiş, kendince *makul yollu* olarak iktidarı uyarmıştır. Bu muhtıra ile meydanlarda laik

²⁰⁴ Yücel, “İki (Buçuk) Türkiye,”

²⁰⁵ Bkz. 15 Nisan 2007 Tarihli New York Times gazetesinde Sabrina Tavernise'nin “300,000 Protest Islamic Hue of Turkish System” başlıklı yazısı. http://www.nytimes.com/2007/04/15/world/europe/15turkey.html?_r=1 Erişim Tarihi: 20 Şubat 2008.

²⁰⁶ Nezir Akyeşilmen, “27 Nisan'dan Ucuz Propagandaya MUHTIRALARIN DİLİ”, 11 Temmuz 2009. http://www.stratejikboyut.com/author_article_print.php?id=424. Erişim Tarihi: 1 Haziran 2009.

rejime sahip çıkacağını haykıranların içine adeta *su serpilmiştir*. Ancak olası bir darbenin beklendiği bir süreçte de olsa, ordunun, demokrasiye, önemli bir çoğunlukla iktidar olan bir partinin meşruiyetine karşı sergilediği bu tutum, iktidar uğruna demokratik olabilen dindarlara karşı, laiklik uğruna anti-demokratik uygulamalardan çekinilmeyeceğini göstermiştir. İktidarı sırasında ordunun görevlerini sınırlamayan AKP hükümeti muhtıra sonrası yaptığı açıklamada Genelkurmaylığın Başbakanlığa bağlı bir kurum olduğunu hatırlatmakla yetinmiştir. E-muhtıra ile gerginliğin laik kesim lehine yatıştırılması tasarlanırken, sonuç hükümeti 22 Temmuz erken seçimlerine zorladı ve seçimleri zorlanmadan almasına olanak sağlamıştır.

vi. Kapatma Davası:

Tüm bu gelişmelerin ardından AKP'nin laiklik karşıtı fiillerin güç odağı olduğu gerekçesiyle kapatma davası açılmıştır. Savcı tarafından hazırlanan dosyada AKP'nin türban politikasından, genel olarak yürütülen birçok politikası açılan davaya neden gösterilmiştir. Ne var ki, iddianame, birçok kesim tarafından zayıf, hatta yoruma dayalı bulunmuştur.²⁰⁷ Kapatma davası süreci ve sonucu olarak beklenen ya da görece korkulan olmamış, parti kapatılmamıştır. Dava AKP'nin hazine yardımının yarısından mahrum bırakılmasına karar verilerek sonuçlandırılmıştır. Dindar kesim gibi AKP yandaşlarının görevlendirilmesi ile giderek kurumlarda AKP kadrolarına sahip olunmasıyla laik kesimi de hukuka inancı zayıflamıştır. Hukuk'un işleyişine bu dava ile de gölge düşmüş, kimilerine göre partinin kapatıl(a)maması hukuksal bir ihlalken, kimilerine göre ise, AKP her yere sızdığı gibi hukuku da lehine işletecek şekilde kurumları etkileme gücüne sahip olmuştur. Yani Ak Parti'yi kapatmanın toplumdaki gerginliği

²⁰⁷ Alper Görmüş, "Ak Partiyi Kapatma Davası: İddianame 'Zayıf' Bulunuyor...", Medyakronik, 17 Mart 2008. <http://www.medyakronik.com/haber/316/> Erişim Tarihi: 5 Ekim 2008.

arttıracağı olasılığı ile yatıştırıcı bir orta karar verildiğine inanmaktadırlar. Bu karar da laik kesim, AKP lehine karar verdiği düşündüğü Haşim Kılıç'ın AKP'nin *adamı* olduğu gerekçesiyle böyle bir karar verildiğine inanmaktadır. Burada en önemli sorun, hukuk devleti olma özelliği taşıyan bir rejiminin en öncelikli olduğu düşünülen hukuksal kurumunun kararının kesimler tarafından hukuka değil, kanaatlere dayanarak verildiği inancının güdeme gelmiş olmasıdır. Bir toplumda gruplaşmalar olsa bile devletin hakemlik yüklediği kurumun hukuksal kurumlar olması hukuka duyulan güvenin azalmasında cemaatçi gruplaşmaların ciddi boyutlara varmasına yol açan bir etkidir.

vii. Ergenekon-Deniz Feneri Davaları

AKP dönemine ait kısaca değinilecek başka bir konu da, Ergenekon davası ile Deniz Feneri davasıdır. Bilindiği gibi Ergenekon hükümete karşı darbe planladığı iddia edilen çeteleşmiş bir grubun irticaya karşı tedbir alma yöntemi olmakla suçlanmaktadır. Zor durumda olan insanlara yardım amaçlı kurulduğu söylenen Deniz Feneri Derneği davasıdır. Laik kesimin sözcülüğünü etmiş birçok insanın Ergenekon davasında tutuklanması ya da gözaltına alınmasının yarattığı hayal kırıklığı devam ederken ortaya çıkan Deniz Feneri davasını laik kesim için önem arz etmektedir. Uzunca bir süredir kullanılmaya başlanılan *yandaş* medya tabiri ise bu noktada kutuplaşmanın tüm aygıtların seferber edildiği bir mücadele alanına döndüğüne işaret etmektedir. Şöyle ki, laiklik yandaşı medya kurumları yazarlar Ergenekon karşısına *siz önce Deniz Feneri davasının hesabını verin* diye çıkarken, anti-laik kesim Deniz Feneri olmamış gibi davranarak laiklerden Ergenekon'un hesabını sormaya çalışmaktadırlar. Hatta CHP lideri Baykal daha olayların çok başında kendisini Ergenekon sanıklarının avukatı ilan ederek, ister istemez *bu hükümete* karşı her türden eylemi desteklenebileceğinin sinyalinin vermiştir. Ayrı konuların, sanık-avukat ve

suçlamaların söz konusu olmasına rağmen iki dava bir anda bulunulan tarafa göre önem kazanan, boyutu ise, mahkeme salonundan kamusal alana ulaşarak, tarafların restleştiği olaylar halini almıştır. Ergenekon davası Türkiye’de ilk kez sivil bir mahkemede hükümete karşı darbe gerçekleştirmeye çalışan (çalıştığı iddia edilen) kişilerin, yargılanmasına imkân verdiğinden büyük bir önem arz etmektedir. Laik kesim için orduya bir adım geriden bakmanın gerekliliğini hatırlatan bir süreç olabileceksen, Deniz Feneri ise, hayırsever Müslümanların Müslüman’ın dürüst olacağı gerekçesiyle sorgulanmandan, gözü kapalı güvenilmemesi gereken kişiler olabileceğini ortaya koymuştur. Ne var ki, her iki kesim de işine gelmeyen kısımları göz ardı edebilme özgürlüğünü kendilerinde görmüşlerdir. Açığa çıkan bu gerçeklere rağmen iki tarafta kamplaşmanın galeyanına gelerek gözünü gerçeklere kapatmayı seçmiştir.

viii. Avrupa Birliği-Batı’ya Bakış

Laik kesim ile dindar kesim arasında yaşanan tüm bu süreçler Türkiye’nin toplumsal yapısının giderek değişmesine neden olmaktadır. Cemaatleşen bu iki kesimin birbirlerine bakışları kadar dış dünyaya da bakışları değişmiştir.²⁰⁸ Çünkü Batılı gibi giyinip, Batılı gibi yaşadıkları dönemlerde kendilerini Batılı gören sınıfların, Avrupa Birliği (AB) sürecinde sürekli Batılılıkları sınanmaktadır. Yukarıda da belirttiğim gibi rejimin devamlılığını başat amaç gören laik kesim için, son kertede AB, rejimin devamlılığını tehdit eden bir unsur olmaya başlamıştır. Güvenlik mahkemelerinden, ordunun konumuna, insan haklarına kadar birçok nokta ile laik rejim, AB tarafından sorgulanmaktadır. Buna karşın laiklerin Batılı olarak görmedikleri, modern bulmadıkları iktidar ve yandaşları Batı tarafından desteklenmektedir. Laik kesim Batı’nın bu destekler tavrını

²⁰⁸İhsan Dağı, “Batı, Kemalizm ve Muhafazakar Çevre”, Zaman Gazetesi, 9 Mayıs 2008. <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=687083> Erişim Tarihi: 17 Aralık 2008.

cumhuriyeti feda ederek, ılımlı İslam modeli olarak Türkiye'nin seçildiğine inanmış, bir zamanlar desteklediği Batılı olma süreçlerini ertelemeyi tercih etmiştir.²⁰⁹

Anti-laik kesimde bulunan Batı önyargısı ise, haksızlığa uğradıkları pek çok noktada insan hakları, demokrasi gibi alanlarda AB'nin Türkiye için ileri sürdüğü şartların kendi lehlerine de olması sonucu değişmiş, bu kesim Batı'ya dönük bir proje içine girmiştir. Batı da, AKP iktidarının gerçekten değiştiğine inanmış, Türkiye'nin Huntington'ın ortaya koyduğu *medeniyetler çatışmasını* geçersiz kılan tek örnek olduğu üzerine düşünmeye başlamıştır.

Laik kesimde ortaya çıkan bu endişeler, yaşadığı statü değişikliği, AB'nin tutumu, iki seçim süreci ve 29 Mart'taki yerel seçimlerin galibinin AKP çıkması ve benzeri pek çok neden laik kesimin içe dönükleşmesine, bir anlamda bastırmaya çalıştığı kesimler gibi cemaatleşmesine yol açmıştır. Yani Türkiye'de din ve laiklik keseninde kutuplaşan biri iktidar, biri muhalefet olan iki büyük cemaat bulunmaktadır.

²⁰⁹ Neşe Düzel, "Baskın Oran: Solun Önceliği Darbeyle Mücaledir", *Pazartesi Konuşmaları*, Baskın Oran ile röportaj, Taraf Gazetesi, 28 Temmuz 2008. <http://www.taraf.com.tr/makale/1371.htm> Erişim Tarihi: 16 Ocak 2009.

SONUÇ YERİNE

Bugün dünyada giderek artan bir muhafazakârlaşma eğiliminden söz etmek mümkündür. Muhafazakârlaşma Türkiye’de modern cemaatler şeklinde de vuku bulabilmektedir. Türkçe’de sığınma anlamını içeren cemaat, Latince anlamıyla bir ortaklık, daha da önemlisi ortak bir dil oluşturma kabiliyetini içinde barındıran anlamına gelmektedir. Laik bir cemaatin varlığını inkâr edilemez kılan da, Cumhuriyet Mitingleri’nde İslami kesim dışında her görüşten, her kesimden, her ideolojiden insanın meydanlarda bir ara gelerek, güçlendiklerini, birlik olduklarını ve yok edilemeyeceklerini söylemelerinde yatmaktadır. Yani birçok alanda birbirine ters düşen, kimi zaman birbirine tahammül gösterme gereği bile görmeyen kesimler karşı karşıya olduklarını düşündükleri irtica tehdidi karşısında birleşerek, güçlenmek ortak bir dil üzerinden neye karşı durduklarını göstermek istemişlerdir. Laikler tarafından temsil edilen bu siyasal tarzın en önemli özelliği farklı sosyolojik gerçeklerin varlığına yer vermeyen ve türdeş bir siyasal dili topluma entegre etmektir. Aslında en başından beri anti-cemaatçi bir tablo çizen laik kesim de bir cemaat gibi hareket etmiştir. Ancak laik kesim farklılıkları göz ardı ederek oluşturduğu bu topluluğa cemaat değil, doğrudan ulus demeyi tercih etmiştir. Yani laik kesim, cemaatlere karşıt bir cemaatçilik içinde var olmaya çalıştığı Türkiye’de kendini bir paradoks içinde bulmuştur.

“Millet’in Keyfini Çıkar, Kendininmiş Gibi” adlı makalesinde Zizek şöyle demektedir: “Yabancı düşmanlığından anti-semitizme, bütün bildik unsurlara sahip tüzel milliyetçi popülizmin büyümesi karşısında liberal-demokratik eğilim geri çekilmektedir.”²¹⁰ Yani laikler, iktidar-kamusal alan

²¹⁰ Aktaran Saffet M. Tura, Söyleşi Yücel Göktürk-Siren İdemem , “Saffet Murat Tura İle Söyleşi: Orta Sınıfların Mevzi Savaşları,” *Birikim Dergisi, Güncel Makaleler*, 4. 02. 2008, <http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=369&makale=Saffet%20Murat%20Tura%20ile%20Söyleşi:%20Orta%20Sınıfların%20Mevzi%20Savaşları> Erişim: 14.04.2009.

dindar kesimin ulaşamayacağı bir yer olarak görüp, ama aynı zamanda onu tehdit olarak algılamaya devam etmektedir. Bu Freud'a göre, kastrasyon deneyimidir: özne için, gerçekte olamayacak bir şey olarak ortaya çıkar, ama yine de bu ihtimal karşısında dehşete kapılır.²¹¹ Türkiye'de laik kesimin yaşadığı değişimle laik bir cemaat meydana gelmiş, kemikleşmiş Türk Milleti formülünün görece çözüme tehdidi karşısında kenetlenen bir cemaat kimliğine bürünmüştür. Ve Türkiye'de bu elit sınıf, başlangıçta ordu ve özellikle devlet ile paralel olan yerini, bugün büyük ve yeni bir cemaate bırakmıştır.²¹²

Bugün değişen toplumsal yapıyla birlikte artık din de, toplumsal muhalefet yapmak için meşru bir araç haline gelmiştir.²¹³ Rejimin vesayet anlayışına tepkiden beslenen karşı güçler taraflarından biri olan AKP de, siyasal tahayyülün sınırlı çoğulculuğu, *sahiplik* hakkının paylaşılmazlığı gibi noktaları kendi iktidarı döneminde ilkeselleştirmiştir. Yani AKP her ne kadar kendisini çevre olarak tanımlasa ve *çevre* tarafından da çevre olarak tanımlansa da, aslında Hegel'in efendi-köle ilişkisindeki diyalektik tavrına odaklıdır. Gerçekte AKP, iktidara geldikten ve seçimlerden sonra iktidarda kalıcılaşabileceğini gördükten sonra hedefi *merkezin* yerini almak olmuştur. AKP'nin pozisyonu güçlendikçe, *vaat ettiği uzlaşma ortamını*, kendi gücünü artırmak adına bile olsa sağlamaya yeltenmemiş, gereğini duymamıştır. Demokratik açıdan haksızlığa uğrayanların sesi olduğu iddiasında bulunan AKP'nin tepki çıkışlı demokratiği, iktidarda kalmanın muhafazası ile yer değiştirmiş, rejimin sahipliliğine son vermek isteyen çevre temsilcisi yerini, rejimin sahibi olmak isteyen yeni bir oluşum almıştır. Bir anlamda AKP, siyasal davranışlarının, kararlarının ya da siyasalarının bu tepki tarafından yönlendirilmesine teslim olmuş gibi gözükmektedir. Kamusala çıkan dindarların giderek cemaat kabuğunu

²¹¹ Aktaran Tura, Saffet Murat Tura İle Söyleşi: Orta Sınıfların Mevzi Savaşları.”

²¹² Kentel, *Ehlileşmek, Düzleşmek, Direnmek*, s. 44.

²¹³ Kentel, *Ehlileşmek, Düzleşmek, Direnmek*, s. 139.

kırması beklense de, yukarıda vurgulanan nedenlerden dolayı laik kesim kadar dindar kesimin de cemaatimsi yapısının devam ettiği söylenebilir.

Sonuç olarak, dinin araçsallaşması, laikliğin dinselleşmesi üzerine Türkiye’de giderek artan bir kutuplaşma ortamı bulunmaktadır. Sosyal devlet yapısının, hukukun zayıfladığı ve ulus-devlet yapısında yaşanan değişikliklerden ötürü ise, insanlar dayanışma ağlarını cemaatçi pratiklere ikame etmiş, kurduğu kolektif ve yerel ağlarla kendi hukuk anlayışını iletmek durumunda kalmış,²¹⁴ cemaatleşmiştir. Yani bugün Türkiye’de terörize olmuş iki kuşku cemaatinden söz etmek mümkündür. Ve artık Türkiye’de dualizme neden olan laik-din kutuplaşması siyasetten-sanata, bilimden-ekonomiye, kültürden-kurumsal yapılara, devletten-gündelik hayata her alana sızan, ötekini dışlayıcı, kendini kendi yöntemleriyle korumaya alan ve kendi yaşam alanlarını yaratan iki büyük cemaatin muhabere alanı halini almıştır.

²¹⁴ M. Asım Karaömerlioğlu, “‘Modern Cemaatçiliğin’ Yükselişi”, *Radikal İki*, 27.07.2008, <http://www.radikal.com.tr/Default.aspx?aType=RadikalEklerDetay&CategoryID=42&ArticleID=890416&Date=27.07.2008> Erişim: 11.08.2008.

BİBLOGRAFYA

- “İçki Yasağı Mahkemeden Döndü”, CNNTURK Web Sitesi, 21 Şubat 2006.
<http://www.cnnturk.com/2006/turkiye/02/21/icki.satisi.yasagi.mahkemeden.dondu/159214.0>. Erişim Tarihi: 6 Mayıs 2008.
- Abel, Jeanniere, “Modernite Nedir?”, Çev. N. Küçük, *Modernite Versus Postmodernite*, derl. Mehmet Küçük, (Ankara: Vadi Yayınları, 1993).
- Ahmad, Feroz, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, Çev. Yavuz Alogan, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2005).
- Akit Gazetesi, 29 Ekim 1998.
- Aksoy, Murat. *Başörtüsü-Türban: Batılılaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005).
- Aktaş, Cihan, *Türbanın Yeniden İcadı*, (İstanbul: Kapı Yayınları, 2006).
- Akyol, Taha, “Tarihteki Atatürk,” Milliyet Gazetesi, 11 Kasım 2008,
<http://www.milliyet.com.tr/Yazar.aspx?aType=YazarDetayPrint&ArticleID=1014418> , Erişim: 19 Mayıs 2009.
- Anderson, Benedict, *Hayali Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*, Çev. İskender Savaşır, (İstanbul: Metis Yayınları, 1995).
- Arslan, Ahmet, *İbn-i Haldun*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1995).
- Atakul, Özden, “Modernlik ve Modernleşme,”
http://80.251.40.59/education.ankara.edu.tr/aksoy/ere/oa_takul.doc, Erişim: 23 Aralık 2008.
- Aydın, Suavi, “Aydınlanma ve Tarihselcilik Problemleri Arasında Türk Tarih Yazıcılığı: Feodalite Örneği,” *Toplum ve Bilim*, 91, (2001-2002), ss. 81-99.

- Azak, Umut, "İslami Radyolar ve Türbanlı Spikerler," *İslam 'ın Yeni Kamusal Yüzleri* içinde derl., Nilüfer Göle (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), ss. 93-109.
- Baumann, Zygmunt. Postmodern Etik, Çev. Alev Türker, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998).
- Baykal, Deniz, Grup Konuşması, www.chp.org.tr, 29 Ocak 2008. Erişim Tarihi: 4 Şubat 2008.
- Bender, Thomas. *Community and Social Change in America*, (London: The John Hopkins University Press, 1986).
- Berger, L. Peter. *Dinin Sosyal Gerçekliği*, Çev. Ali Coşkun, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1993).
- Bilici, Mücahit, "İslamın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı," *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* içinde derl., Nilüfer Göle (İstanbul: Metis Yayınları, 1999), ss.216-236.
- Boratay, Korkut, *Yeni Dünya Düzeni Nereye* (Ankara: İmge Kitabevi, 2000).
- Bromley, Simon. *Rethinking Middle East Politics: State Formation and Development*, (Cambridge: Polity, 1994).
- Bulaç, Ali, *Din-Kent ve Cemaat: Fettullah Gülen Örneği* (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2007).
- Chatterjee, Partha. "Beyond the Nation? Or Within?," *Social Text*, sayı: 16 (3), 1998), ss. 57-69.
- Cizre, Ümit. Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslamcılık, Çev. Cahide Ekiz, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005).
- Cizre-Sakallıoğlu, Ümit, "The Anatomy of the Turkish Military's Political Autonomy," *Comparative Politics*, 29, 2, (1997), ss. 151-166.
- Coşkun, Ali, "Geleneğin ve Geleceğin Kavşağında Modern ve Dindar İnsan Karşı Karşıya," *Bilgi ve Hikmet*, 6, (1994), ss. 45-49.
- Çakır, Ruşen, "Refah Çalıştı, Haketti Kazandı," Sabah Gazetesi, 12 Nisan 1994.

- Çakır, Ruşen, Ne Şeriat Ne Demokrasi, (İstanbul: Metis Yayınları, 1994).
- Çayır, Kenan, "İslamcı Bir Sivil Toplum Örgütü: Gökkuşuğu İstanbul Kadın Platformu," *İslam 'ın Yeni Kamusal Yüzleri* içinde derl., Nilüfer Göle (İstanbul: Metis Yayınları, 1999).
- Çelik, B. Nur, "Kemalizm Hegemonik Bir Söylem", içinde *Modern Türkiye 'de Siyasi Düşünce*, Cilt 2, Kemalizm, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2002), ss.75-91.
- Çınar, Menderes, *Siyasal Bir Sorun Olarak İslamcılık* (Ankara: Dipnot Yayınları, 2005).
- Davison, Andrew, *Türkiye 'de Sekülerizm ve Modernlik*, Çev. Tuncay Birkan, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2006).
- Dündar, Can, "Ordu ve Siyaset," 4 Temmuz 1998, <http://www.candundar.com.tr/index.php?Did=1672> Erişim: 13 Mart 2009.
- Erdoğan, Mustafa, "Türkiye 'de Demokrasiye Geçiş Deneyimi (1945-1950)," içinde *Liberal Toplum ve Liberal Siyaset*, (Ankara: Siyasal Kitabevi, 1992). ss. 265-284.
- Eroğul, Cem, (1992), "Çok Partili Düzenin Kuruluşu: 1945-1971," derl. Irvin C. Schick ve Ertuğrul A. Tonak içinde *Geçiş Sürecinde Türkiye*, (İstanbul: Belge Yayınları, 1992).
- Eroğul, Cem, "The Establishment of the Multi -Party Rule, 1945-1971," *Turkey in Transition: New Perspectives* içinde derl., Irvin. C. Shick and Ertuğrul. A. Tonak (Oxford: Oxford University Press, 1987), ss.101-118.
- Gamberi, Meryem, "Batılılaşma Tuzaktır," Ziyaüddin Serdar ile Söyleşi, *Gerçek Hayat*, 1-7 Şubat 2002.
- Gemalmaz, S. Mehmet, *Türk Kıyafet Hukuku ve Türban: Tarihçe-İdeoloji-Mevzuat-İçtihat-Siyaset*, (İstanbul: Legal Yayınları, 2005).
- Giddens, Anthony. *Modernity and Self-Identity*, (Stanford: Stanford University Press, 1991).

- Gouldner, W. Alvin, *The Two Marxisms*, (London: Oxford University, 1980).
- Göle, Nilüfer, “Modernist Kamusal Alan ve İslami Ahlak,” *İslamın Yeni Kamusal Yüzleri* içinde derl., Nilüfer Göle (İstanbul: Metis Yayınları, 1999).
- Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem*, (İstanbul: Metis Yayınları, 1998).
- Görmüş, Alper, “Ak Partiyi Kapatma Davası: İddianame ‘Zayıf’ Bulunuyor...”, *Medyakronik*, 17 Mart 2008.
<http://www.medyakronik.com/haber/316/> Erişim Tarihi: 5 Ekim 2008.
- Habermass, Jurgen. “New Social Movements”, *Telos*, c. 49 (1981), ss. 34-35.
- Heper, Metin, “Atatürk’te Devlet Düşüncesi”, *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme* içinde derl. E. Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, (İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2000).
- Herzfeld, Micheal. *Cultural Intimacy: Social poetics in the Nation-State*, (London: Routledge, 1997).
- Hobsbawm, Eric. *1780’den Günümüze Milletler ve Milliyetçilik: Program, Mit., Gerçeklik*, Çev. Osman Akınhay, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1995).
[http://tr.wikipedia.org/wiki/12 Eyl%C3%BCI_1980](http://tr.wikipedia.org/wiki/12_Eyl%C3%BCI_1980) , ty. Erişim: 19 Mayıs 2009.
- <http://www.penche.net/?p=3063> , 23 Nisan 2009, Erişim: 19 Mayıs 2009.
- İhsan Dağı, “Batı, Kemalizm ve Muhafazakar Çevre”, *Zaman Gazetesi*, 9 Mayıs 2008. <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=687083>
Erişim Tarihi: 17 Aralık 2008.
- İnsel, Ahmet, “İğreti Demokrat AKP”, *Radikal İki*, 24 Mart 2008.
<http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=422&makale=İğreti%20Demokrat%20AKP>. Erişim: 19 Mart 2009.
- Juergensmeyer, Mark *The New Cold War? Religious Natioanlism Confronts the Secular State*, (Berkeley&Los Angles&London: University of California Press, 1993).

- Kadıoğlu, Ayşe, “The Paradox of Turkish Nationalism and the Construction of Official Identity,” *Middle Eastern Studies*, 32, 2, (1996), ss. 177-194.
- Kansu, Aykut, “Türkiye’de Korporatis Düşünce ve Korporatizm Uygulamaları”, içinde Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce Cilt 2., Kemalizm, (İstanbul:İletişim Yayınları, 2002), ss. 253-271.
- Karaman, L. Muhammet, “Sivil Toplum Kavramı ve Türkiye Üzerine Değerlendirmeler: Bir Yeniden Bakış”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 10, Nisan (1990), ss. 4-22.
- Karaömerlioğlu, M. Asım, “Modern Cemaatçiliğ’in Yükseliş”, *Radikal İki*, 27.07.2008.
<http://www.radikal.com.tr/Default.aspx?aType=RadikalEklerDetay&CategoryID=42&ArticleID=890416&Date=27.07.2008> , Erişim: 11.08.2008.
- Karpat, Kemal, *Türk Demokrasi Tarihi*, (İstanbul: Afa Yayınları, 1996).
- Kaya, Serdar. “Küreselleşme,” Aralık 2007,
<http://www.derinsular.com/pdf/kuresellesme.pdf> Erişim: 25 Aralık 2008.
- Kentel, Ferhat, *Ehlileşmek, Düzleşmek, Direnmek*, Esra Elmas ile Söyleşi, (İstanbul: Hayy Kitap, 2008).
- Keyman, E. Fuat. “Kemalizm, Modernite, Gelenek: Türkiye’de ‘Demokratik Açılım’ Olasılığı,” *Toplum ve Bilim*, 72, (1997), ss. 84-101.
- Köker, Levent, *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007).
- Köker, Levent. “Modernleşme Diktatörlüklere Yaradı,” t.y.
<http://www.hurfikirler.com/hurfikir.php?name=Yazilar&file=article&id=4274> Erişim: 18 Aralık 2008.

- Lefort, Claude. *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy, Totalitarianism*, derl. John B: Thompson, (Cambridge: MIT Press, 1986).
- Lewis, A. Cooser, "Amerikan Eğilimleri," Çev. Aladdin Şenel, derl. Tom Bottomore, R. Nisbet içinde, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*,(Ankara: Verso Yayınları, 1990).
- Lingis,P. Charles. *Ortak Birşeyleri Olmayanların Ortaklığı*, Çev. Tuncay Birkan, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1997).
- Maciver, M. Robert. Cemiyet-I, Çev. Amiran Kurtkan, (İstanbul: MEB. Yayınları, 1994).
- Maciver, M. Robert. *Community: A Sociological Study: Being an Attempt to Set Out the Nature and Fundamental Laws of Social Life*, (New York: The Macmillan Company, 1928).
- Mahçupyan, Etyen, *Türkiye'yi Anlamak: Zihniyet, Değişim ve Kriz* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008).
- Makal, Ahmet, "Türkiye'de Tek Parti Dönemi ve Korporatizm Tartışmaları", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 93, Yaz 2002, ss. 173-199.
- Mardin, Şerif, "Sivil Toplum", içinde *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1990).
- Mardin, Şerif, "Religion and Secularism in Turkey," *Atatürk: Founder of a Modern State* içinde derl., Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun, (C.Hurst and Co.: London, 1981, 2.baskı, 1997), ss. 191-219.
- Mc Kinney, C. John. "The Application of Gemeinschaft and Gesellschaft as Related to Other Typologies", *The Typological Tradition*, in: Tönnies Ferdinand. *Community&Society*, Çev. C., P., Loomis, (New Brunswick (USA)&Oxford (UK): Transaction Books, 1957).
- Mehmet Kamış, "Ergenekon Mitingi" , Zaman Gazetesi, 16 Mayıs 2009. <http://www.zaman.com.tr/yazar.do?yazino=848470>,. Erişim Tarihi: 23Mayıs 2009.
- Mert, Nuray *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış: Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce* (İstanbul: Bağlam Yayınları, 1994).

- Metin Eriş. “Resmi İdeoloji ve Baskı Grupları,” *Önce Vatan Gazetesi* 18 Ağustos 2007.
<http://www.oncevatan.com.tr/Detay.asp?yazar=65&yz=10742>. Erişim: 29 Mart 2009.
- Mustafa Erdoğan.” Türk Demokrasininin Doğum Tarihi: 14 Mayıs,”
<http://209.85.129.132/search?q=cache:eW6cfmKbuwsJ:www.soneraksy.net/makaleler/makale1.doc+T%C3%BCrk+demokrasininin+do%C4%9Fum+tarihi:14+may%C4%B1s&cd=1&hl=tr&ct=clnk&gl=tr>
- Neşe Düzel, “Baskın Oran: Solun Önceliği Darbeyle Mücaledir”, *Pazartesi Konuşmaları*, Baskın Oran ile röportaj, Taraf Gazetesi, 28 Temmuz 2008. <http://www.taraf.com.tr/makale/1371.htm> Erişim Tarihi: 16 Ocak 2009.
- Nezir Akyeşilmen, “27 Nisan’dan Ucuz Propagandaya MUHTIRALARIN DİLİ”, 11 Temmuz 2009.
http://www.stratejikboyut.com/author_article_print.php?id=424. Erişim Tarihi: 1 Haziran 2009.
- Nisbet,A. Robert. *Community and Power* (London&New York: Oxford University Press, 1962).
- Ocak, Yaşar Ahmet, “İslami Bilimler ve Modernleşme Sorunu,” *Türk Bilim Adamlarınının Bakış Açısından İslam ve Modernite* içinde derl., Gönül Pultar, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 2007). ss. 37-60.
- Özdağ, Ümit, *Ordu- Siyaset İlişkisi (Atatürk ve İnönü Dönemleri)*,(Ankara: Gündoğan Yayınları, 1991).
- Özdalga, Elizabeth, *İslamcılığın Türkiye Seyri: Sosyolojik Bir Perspektif* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2007).
- Özel, Mustafa, *İstikbal Köklerde*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996).
- Özyürek, Esra, *Modernlik Nostaljisi: Kemalizm, Laiklik ve Gündelik Hayatta Siyaset*, (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2008).
- Parla, Taha. *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, (İstanbul İletişim Yayınları,1999).

- Poggi, Gianfranco, *Devlet Doğası, Gelişimi ve Geleceği*, Çev. Aysun Babacan, (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007).
- Redfield, Robert. *The Little Community: Viewpoints for the study of a Human Whole*, (Chicago&London: The University of Chicago, 1955)
- Roy, Oliver, *Siyasal İslam'ın İflası*, Çev. Cüneyt Akalın, (İstanbul: Metis Yayınları, 1994).
- Sabrina Tavernise, "300,000 Protest Islamic Hue of Turkish System", New York Times Gazetesi, 15 Nisan 2007.
http://www.nytimes.com/2007/04/15/world/europe/15turkey.html?_r=1
Erişim Tarihi:20 Şubat 2008.
- Saffet M. Tura. "Saffet Murat Tura İle Söyleşi: Orta Sınıfların Mevzi Savaşları," Yücel Göktürk-Siren İdemen ile Söyleşi, *Birikim Dergisi, Güncel Makaleler*, 4.02.2008.
<http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=369&makale=Saffet%20Murat%20Tura%20ile%20Söyleşi:%20Orta%20Sınıfları%20Mevzi%20Savaşları> Erişim: 14.04.2009.
- Sarıbay, A. Yaşar, "Refah Partisi'nin Ardındaki Sosyo-Politik Dinamikler," *Türkiye Günlüğü* 27 (Mart-Nisan 1994), ss.19-22.
- Sarıbay, Ali Yaşar, "Küreselleşme, Post-modern Uluslaşma ve İslam," *Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam* içinde derl., E. Fuat Keyman ve Ali Yaşar Sarıbay, (Ankara: Vadi Yayınları, 1997). ss. 14-33.
- Sarıbay, Ali Yaşar, "Sen Sus; Makamın Konuşsun," Osman İridağ ile Söyleşi, *Zaman*, 6 Mayıs 2006.
<http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=783388&keyfield=22616C69207961C59F617220736172C4B162617922>. Erişim: 19 Mart 2009.
- Sarıbay, Ali Yaşar, "Türkiye'de Demokrasi ve Sivil toplum," *Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam* içinde derl., E. Fuat Keyman ve Ali Yaşar Sarıbay, (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), ss. 88-110.

- Sarıbay, Ali Yaşar, *Post-modernite Sivil Toplum ve İslam*, (İstanbul ve Bursa: Alfa Yayınları, 2001).
- Sirman, Nükhet. "State, Village, and Gender in Western Turkey", Turkish State, Turkish Society, derl. Andrew Finkel ve Sirman, (London: Routledge, 1990), ss. 21-51.
- Sunar, İlkey, "Populism and Patronage: The Demokrat Party and its Legacy in Turkey," *Il Politico*, LV/4 (Ottobre-Dicembre 1990).
- Sunar, İlkey. "Demokrat Parti ve Popülizm", Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi, c. 8., İstanbul: İletişim Yayınları, 1986, ss.2076-2086.
- Tanör, Bülent, *Osmanlı- Türk Anayasal Gelişmeleri*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1998).
- Tekeli, İlhan. *Ankara, İstanbul İzmir için Cumhuriyet Geçitleri ve Şenlikleri: Kuramsal Hazırlık ve Tasarım Çalışması*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998).
- Thorns, C. David. *The Quest For Community: Social Aspects of Residential Growth* (London: George Allen& Unwin Limited, 1976).
- Toprak, Binnaz, "Religious Right," *Turkey in Transition* içinde, derl. Irvin Schick, Ertuğrul Ahmet Tonak,(New York ve Oxford: Oxford University Press, 1987).
- Tönnies, Ferdinand. *Community&Society (Gemeinschaft und Gesellschaft)*, Trans. Charles P. Loomis, (New Brunswick (USA)&Oxford (UK): Transaction Books, 1957).
- Üstel, Füsün, "*Makbul Vatandaş*"ın Peşinde: II. Meşrutiyet Bugüne Vatandaşlık Eğitimi, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2008).
- Üstün, Gülten ve Üstün, Mahmut, "Korporatizm Bir Alternatif Olabilir mi?," *Mülkiye Dergisi*, XXIV, 224 (2000), ss. 161-192.
http://www.mulkiyederigi.org/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=438&&Itemid=2. Erişim: 25 Aralık 2008.

- Vergin, Nur, “İslam’da Çağdaşlık ve Türk Demokrasisine Geçişte Rolü,”
Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam içinde derl., E. Fuat Keyman ve
Ali Yaşar Sarıbay, (Ankara: Vadi Yayınları, 1997), ss. 56-73.
- Walzer, Micheal. “Sivil Toplum Düşüncesi: Toplumsal Yapılaşmaya Doğru
Bir Adım”, Çev. Nuran Erol, *Birikim Dergisi*, 37 (1992), ss.33-41.
- Warde Alan, “Consumers, İdentity and Belonging,” *The Authority of
Consumer* içinde, derl. Russell Keat, Nigel Whiteley and Nicholas
Abercrombie, (London: Routledge, 1994).
- Weber, Max. *Toplumsal ve Ekonomik Örgütlenme Kuramı*, Çev. Özer
Ozankaya, (Ankara: İmge Yayınları, 1995).
- Yağcı, Alper. “Kemalist Söylemde Türban: Bir Kimlik Meselesi,” *Birikim
Dergisi Güncel Makaleler*, 21.07.2008.
<http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=441&makale=Kemalist%20Söylemde%20Türban:%20Bir%20Milli%20Kimlik%20Meselesi>. Erişim: 19 Mart 2009.
- Yelken, Ramazan, *Cemaatin Dönüşümü*, (Ankara: Vadi Yayınları, 1999).
- Yücel, Gökhan. “İki (Buçuk) Türkiye,” *Birikim Dergisi Güncel Makaleler*,
12.07.2008.
[http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=439&makale=İki%20\(Buçuk\)%20Türkiye](http://www.birikimdergisi.com/birikim/makale.aspx?mid=439&makale=İki%20(Buçuk)%20Türkiye). Erişim: 19 Mart 2009.
- Yüzbinler “Cumhuriyet için Çağlayan’daydı, 30 Nisan 2007.
<http://arsiv.ntvmsnbc.com/news/406690.asp#storyContinues> Erişim Tarihi:
21 Eylül 2008.