

TÜRKİYE'DE ÇAĞDAŞLAŞMA EKSENİNDE BAŞÖRTÜSÜ:
SORUNLAR VE KAZANIMLAR

BAHATTİN CİZRELİ
TARAFINDAN

YILDIRIM BEYAZIT ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜNE
SUNULAN TEZ

SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
YÜKSEKLİSANS TEZİ

ANKARA 2015

Sosyal Bilimler Enstitüsü Onayı

Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN

Enstitü Müdürü

Bu tezin yüksek lisans derecesi için tüm şartları sağladığımı tasdik ederim.

Doç. Dr. Mustafa ORÇAN

Sosyoloji Anabilim Dalı Başkanı

Okuduğumuz ve savunmasını dinlediğimiz bu tezin bir Yüksek Lisans derecesi için gereken tüm kapsam ve kalite şartlarını sağladığını beyan ederiz.

Doç. Dr. Mustafa ORÇAN

Danışman

Jüri Üyeleri

Doç. Dr. Musa Kazım ARICAN (YBU, Felsefe)

Doç. Dr. Mustafa ORÇAN (YBU, Sosyoloji)

Doç. Dr. Hüseyin TUTAR (YBU, Sosyoloji)

Bu tez içerisindeki bütün bilgilerin akademik kurallar ve etik davranış çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu beyan ederim. Ayrıca bu kurallar ve davranışların gerektirdiği gibi bu çalışmada orijinal olmayan her tür kaynak ve sonuçlara tam olarak atıf ve referans yaptığımı da beyan ederim; aksi takdirde tüm sorumluluğu kabul ediyorum.

Ad Soyad:

İmza:

ABSTRACT

HEADSCARF WITHIN THE MODERNISATION PROCESS OF TURKEY: PROBLEMS AND ACQUISITIONS

CIZRELI, Bahattin

A Dissertation of MSc, Sociology

Dissertation Advisor: Assoc. Prof. Dr. Mustafa ORÇAN

January 2015, 127 pages

This study discusses last stage of Turkish modernisation process within the “headscarf” symbol. Modernisation history of Turkey which had started in the last phase of the Ottoman Empire has undergone a qualitative differentiation. Modern elites, who alienate their own history and assert some social groups as “others”, have tried to minimise all kind of symbols and rituals which reflect “others”. In this regard, headscarf has been tried to ignore too. The headscarf prohibition in Turkey has a half-century-long history. However, the prohibition has been repealed thanks to legal regulations which have been completed by AK Parti (Justice and Development Party) in last 4 years. On the other hand, conversely to other past terms secular political actors have not opposed to the new regulations. On the contrary, they have tried to seem at peace with Islamic symbols. Because, the headscarf has become an inseparable part of daily life within the context of social harmony. In the process of legitimacy of headscarf again, two social dynamic can be determined. First, against to all negative conditions, struggle of existence in common use areas of women with headscarves. This is the insistence of women to participate to the modern life. The second dynamic is the move of Islamic actors that aim carry large social groups to the centre via bureaucracy. The Islamic actors have changed their marginalised discourses which had leaded exclusion in past terms. Thus, they have adopted an inclusive political discourse. The political strategy which revealed as a gradual transformation has unintentionally promoted prevalence of modernisation. Although, Islamic actors familiar with political and economic bureaucracy, this relationship has institutionalised in Justice and Development Party’s term. Thus, Islamic demand, symbols and implementations have

become an inner part of the system and the headscarf turns into a modern element. In this regard, after a comprehensive reading it can be suggested that 28th of February is not a “modernisation keeper” post-modern attempt conversely to claims of secular actors. On the contrary, it is an anti-democratic attempt which excludes some social groups. The current period which we live in is a process of normalisation that minimise social tensions.

Key Words: Headscarf, Islamism, Modernisation, Legitimacy.

ÖZET

Türkiye’de Çağdaşlaşma Kapsamında Başörtüsü: Sorunlar ve Kazanımlar

Cizreli, Bahattin

Yüksek Lisans, Sosyoloji

Tez Yöneticisi: Doç. Dr. Mustafa ORÇAN

Ocak 2015, 127 Sayfa

Bu çalışma “başörtüsü” sembolü üzerinden Türkiye modernleşme sürecinin son aşamasını bir yönüyle ele alır. Osmanlı’nın son evresinde başlayan modernleşme tarihimiz Cumhuriyet ile birlikte niteliksel bir farklılaşma yaşamıştır. Kendi mazisini ve bazı toplumsal kesimleri öteki olarak kabul eden çağdaşlaşmacı elitler “öteki”yi yansıtan her türlü simge ve ritüelin toplumsal alanlarda görünürlüğünü en aza indirmek istemiştir. Bu bağlamda başörtüsü de yok sayılmak istenir. Türkiye’de başörtüsü yasağının 50 yıllık bir geçmişi vardır. Ancak AK Parti iktidarının son 4 yıl içerisinde yaptığı yasal düzenlemelerle yasak sona erdirilir. Ne var ki geçmiş dönemlerin aksine laik siyasi aktörler direnişe geçmez. Aksine İslami sembollerle barışık bir izlenim vermek isterler. Çünkü başörtüsü artık toplumsal uyum çerçevesinde karşı konulamayacak biçimde gündelik hayatın bir parçasına dönüşmüştür. Başörtüsünün yeniden meşruiyet sürecinde iki toplumsal dinamik tespit edilebilir. Birincisi başörtülü kadınların her şeye rağmen ortak kullanım alanlarında var olma mücadelesidir. Bu kadının modern hayata dâhil olma ısrarıdır. Diğeri ise İslami kesimin siyasi aktörlerin bürokrasi üzerinden daha önce periferiyi temsil eden geniş kitleleri merkeze taşıma hamlesidir. İslami aktörler geçmiş dönemlerde dışlanmanın verdiği uç söylemleri değiştirerek, kapsayıcı bir siyasi dile kavuşmuşlardır. Tedrici dönüşüm olarak beliren politik taktik aslında hedeflerinin dışında modernleşmenin kitleselleşmesini sağlamıştır. İslami aktörlerin siyasi ve iktisadi bürokrasi ile tanışmalarının geçmişi daha eskiye dayansa da bu ilişki AK Parti döneminde kurumsallaşır. Böylelikle İslami talep, sembol ve uygulamalar sistem içileşir. Başörtüsü modern bir unsura dönüşür. Bu bağlamda geriye dönük bir okuma yapıldığında laik aktörlerinin iddialarının aksine 28 Şubat “çağdaşlığı koruyan” post-modern bir müdahale değil toplumsal kesitleri dışlayan anti-modern bir girişimdir. İçinde bulunduğumuz dönem ise din üzerinden toplumsal gerilimlerin en aza indiği bir normalleşme sürecidir.

Anahtar Kelimeler: Başörtüsü, İslamcılık, Modernleşme, Çağdaşlaşma, Meşruiyet

TEŞEKKÜR

Yazım sürecinde tezden haberleri olmasa da bundan 6 sene kadar önce başörtüsü sorununun çarpıcı gerçekliği ile yüzleşmemi sağlayan Hilal KAPLAN, Neslihan Akbulut ARIKAN, Havva YILMAZ ve Havva Nur TEKİN'e teşekkürü öncelikli bir borç olarak bilirim. Tez ile ilgili çalışmalarımı sürdürürken bana kolaylık sağlayan danışmanım ve bölüm başkanım Doç. Dr. Mustafa ORÇAN hocama, eleştirileri ile tezimi geliştirmemi sağlayan Doç. Dr. Hüseyin TUTAR, Doç. Dr. Musa Kazım ARICAN ve Öğr. Gör. Murat ÖZTÜRK'e minnettarım. Araştırma kapsamında kimi aktörlerle buluşmamda vasıta olan Gülnur KARA, Burcu BAYER, Muhammet SAĞLAM, Ramazan CAN, Yunus Emre AYDINBAŞ, Ali Zafer SAĞIROĞLU, Tuba ULUTAŞ, Fatma Betül KESKİN ve Murat Abiye teşekkür ederim. Herkesin katkısı ve emeği bir yana bu süreçte benim kahrımı çeken, hep yanımda olan değerli eşim Zehra CİZRELİ'ye gönül borcumu içtenlikle bildiririm.

İÇİNDEKİLER

ABSTRACT	iii
ÖZET	v
TEŞEKKÜR	vi
Kısaltmalar	viii
Giriş	1
Araştırmanın Konusu ve Önemi	6
Araştırmanın Yöntemi ve Kullanılan Teknikler	10
Araştırmanın Evreni ve Kuramsal Örneklem Alanı	11
Birinci Bölüm: Din ve Modernleşme	13
Modern Dünyanın Temelleri.....	14
Din ve Modernleşme.....	17
Weberyan Kuramda Geleneksel – Modern Ayrımı	20
İkinci Bölüm: Türkiye Modernleşmesinin Genel Hattı	25
Osmanlı’da Modernleşme.....	25
Cumhuriyet Elitleri ve Modernleşme Algısı.....	33
Din, İbadet ve Başörtüsü Yasaklarının Tarihçesi	41
Üçüncü Bölüm: Bulguların Değerlendirilmesi	52
Başörtülü Kadınlar ve Modernleşme	52
İslami Aktörler	71
Sonuç	93
Kaynakça	100
Ekler	113

Kısaltmalar

AGD: Anadolu Gençlik Derneği

AKDER: Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği

AKV: Araştırma ve Kùltür Vakfı

Ana-Yol: Anavatan ve Doğru Yol Partileri Koalisyon Hükümeti

AP: Adalet Partisi

BKP: Başkent Kadın Platformu

DİSK: Türkiye Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu

DP: Demokrat Parti

ESAM: Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi

İHH: İnsan Hak ve Hürriyetleri İnsani Yardım Vakfı

İT: İttihat ve Terakki

Mazlum-Der: İnsan Hakları ve Mazlumlar İçin Dayanışma Derneği

MGK: Milli Güvenlik Kurulu

MGV: Milli Gençlik Vakfı

MNP: Milli Nizam Partisi

MSP: Milli Selamet Partisi

Müs-Genç: Müslüman Gençlik

MÜSİAD: Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği

ODTÜ: Ortadoğu Teknik Üniversitesi

ÖNDER: İmam Hatip Okulları Mezunları ve Mensupları Derneği

ÖSS: Öğrenci Seçme Sınavı

Özgür-Der: Özgür Düşünce ve Eğitim Hakları Derneği

Refah-Yol: Refah ve Doğru Yol Partileri Koalisyon Hükümeti

RP: Refah Partisi

SSCB: Sosyalist Sovyet Cumhuriyetleri Birliği

TESK: Türkiye Esnaf ve Sanatkarları Konfederasyonu

TİSK: Türkiye İşveren Sendikaları Konfederasyonu

TKP: Türkiye Komünist Partisi

TOBB: Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği

TÜİK: Türkiye İstatistik Kurumu

Türk-İş: Türkiye İşçi Sendikaları Konfederasyonu

WONDER: Viyana İmam Hatip Okulları Mezunları ve Mensupları Derneği

YÖK: Yüksek Öğretim Kurumu

Giriş

28 Şubat 1997 tarihli Milli Güvenlik Kurulu (MGK) toplantısı yakın siyasi literatürümüze post-modern darbe olarak geçti. Türk Silahlı Kuvvetleri sivil müttefikleri ile birlikte ülkenin siyasal durumundan kaygı duymuş ve daha önceki örneklerine benzemeyen bir şekilde yönetime müdahalede bulunmuştur. İddiaya göre bu yolla “demokrasiye balans ayarı” verilmiştir. Bu söylemde demokrasi ile ifade edilmek istenen laik aktörlerin lügatında “çağdaş değerler” olarak yer almaktadır. Uygulanan operasyon “modernitenin” korunma çabası olarak okunabilir. Fakat darbe sonrası uygulanan fiiller ve tarihsel bir bakma biçimiyle kadim modernleşme politikamızı hattına sokmak iddiasıyla girişilen bu eylemin bizatihi kendisi “post-modern” değil **anti-modern** bir girişim olarak değerlendirilebilir.

Bir özne olarak 28 Şubat sadece Refah-Yol hükümetini devirmeyi değil dinin toplumsal kullanım alanlarında görünürlüğünü en aza indirmeyi hedeflemiştir. Kur’an kurslarının kapatılması ve yaş sınırının getirilmesi, sivil ve askeri bürokraside ibadet ehillerinin tasfiyesi, İmam-Hatiplilere katsayı sınırının getirilmesi ve imam-hatiplerin, ilahiyatların azaltılma girişimi, dindar sermayedarların hedef alınması, dindar olmasa da demokratik kaygıları nedeniyle İslami gruplarla yan yana duran öteki laik aktörlerin yalnızlaştırılması bu kapsamlı operasyonun bazı parçaları idi. Ancak “**başörtüsü yasağıdır**” bu süreci her yönüyle özetlemektedir.

Başörtüsü yasağı bir devlet refleksi olarak belirdi. O halde bu yasağı kavramanın yolu devletin reflekslerinin hangi temelde geliştiğini anlamaktan geçer. Türkiye devlet tarihinin sultanlar ve hükümetler değişse de değişmeyen belirgin politikası modernleşmedir. Türk modernleşmesi cumhuriyet dönemiyle birlikte dini semboller ve ritüelleri “çağ dışı” olarak kabul etmiş ve devlet; ordu, mahkemeleri ve bürokrasisi ile başta başörtüsü olmak üzere tüm İslami simgelere karşı tetikte olmuştur. (Arslan Z. , 2009)

Başörtülü kadınlar ve dindar gruplar açısından zor geçen bu dönemi anlamak için Türk modernleşmesinin tarihsel dinamiklerine eğilmek gerekir. Ülkemiz modernleşme dinamiklerini laiklik, ordu ve eğitim ana başlıkları ile öne çıkarmak başörtüsü yasağının kaynağını ve nasıl çözümlendiğini anlamak adına bize imkânlar sunacaktır. Modernleşme dönemimiz “*Osmanlı elitlerinin vesayeti altında yürütüldüğü 19. Yüzyılın ikinci yarısından 20. Yüzyılda cumhuriyetçi Kemalist elit tabakanın oluşup gelişmesine kadarki süreyi kapsar. “Batı modernliği”nin yerel, kültürel ve tarihsel düzeylerde hesaba katıldığında İslamiyet ile modernlik arasındaki sorunsal ilişkiler daha iyi anlaşılır. Batı’nın dışta ve fiziki bir bütünlük olarak ele alındığı Batı ile İslamiyet arasındaki ilişkileri incelemek yerine modernliğin yerli biçimleri üzerinde durmak daha verimli olacaktır. Bu da Batı’nın modernlik idealinin yerel düzeyde nasıl yeniden yorumlanıp içselleştirildiğini ve İslami hareketlerle modernist elitler arasındaki ilişkilerin nasıl şekillendiğini araştırmak demektir.*” (Göle, Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı, 2013, s. 85) Buna karşın İslami camia kendi kamusalılıklarını yaratmış, modernleşme politikamızla yoğrulan “Kamusal Alan” iddialarına cevaben alternatif modernleşme pratikleri sunulmuştur. (Demirhan, 2010)

Başörtüsü konusu Türkiye akademisinde çok yönlü biçimde ele alınmaktadır. Ancak konuyu modernleşme ve İslami aktörlerin değişimi bağlamında ele almak, başörtüsü yasağının tarihsel gelişimini bir de bu temelde okumak mümkündür. Görünümde başörtüsü yasağı AK Parti hükümetinin yasal müdahaleleri ile kalkmıştır. Ancak bir yasal düzenleme toplumsal meşruiyetini edinmediği sürece toplumsal kabul alamaz ve uygulanamaz. Yakın zamanda Türkiye’de dindarlık çoklu etkileşim içerisinde hızlı bir dönüşüm yaşamış ve dindarlık üzerinden üretilen gerilimlerin zemini zayıflamıştır. (Akşit, Şentürk, Küçükural, & Cengiz, 2012) Başörtüsü geriliminin sona ermesinde, laik aktörlerin neden 90’larda izlenen pratiği tekrarlamadığının cevabını sadece siyasal otorite karşısında acziyet olarak açıklanamaz. Zira yasağın belirsizleşmesiyle birlikte laik siyasi aktörlerin dindar isim ve dini sembollerle samimi bir ilişki içerisine girmesi dönüşümün tek yönlü olmadığını göstermektedir.¹ Belirmektedir ki başörtüsü tartışması sadece bir örtünme veya dindarlık tartışmasının ötesinde anlamlar ihtiva eder. **Bu tez başörtüsünün izinden giderek İslami**

¹ Bu konuda en özel örnekler eski bir Akıncı olan İhsan Eliaçık’ın Kemalist sol ile girdiği düşünsel ittifak ve ömrünü Milli Görüş mücadelesine adanmış Mehmet Bekaroğlu’nun Cumhuriyet Halk Partisi saflarında yer almasıdır. Bunun yanı sıra dini bir tip olarak Eren Erdem radikal Kemalist denilebilecek İşçi Partisi’nin basın-yayın organlarında görev almıştır.

çevrelerin modern hayat, modern kent ve modern siyasi örgütlenme ve kavramlarla ilişkisini irdelemektedir.

“Sosyoloji modern bir bilimdir” ifadesi bize bizzat modernizmin sosyolojinin nesnesi olduğunu söyler. Kurucuları itibariyle sosyoloji disiplini modernlik olgusu ve ilişkili fenomenleri inceler. (Çiğdem, Bir İmkan Olarak Modernite: Weber ve Habermas, 1997) Bu bağlamda başörtüsü konusunun modernite dolayımında ele alınması gayet tabiidir. Bu konu içerisinde “modernizm ve din”, “modernizm ve kadın” ve “modern siyaset ve İslam” alt başlıklarını içerir. Sosyologların modernleşme konusunda kullandıkları ayırım geleneksel toplum / modern toplum olarak görülür. Bu ayırım kurucu Fransız sosyologlarında² da belirse de Alman sosyoloji geleneğinde³ daha keskin bir şekilde çizilmektedir. Bu sebeple bu tezde Alman sosyoloji geleneğinden, özellikle Max Weber’den beslenilmektedir. Weber’in meşruiyet (otorite), rasyonalizasyon, bürokrasi kavramlarının yanı sıra anlamacı sosyoloji yöntemi kullanılmaktadır. (Özlem, 2001)

Weberyan tezin bir önemi de din ile modernleşme arasında bağ kurmasıdır. Sosyoloji dini ele alırken teolojik alana müdahale etmez, sosyolojinin konusu dinsel alan ve olandır. Modernizasyon ile birlikte ekonomi, sosyo-kültürel ve siyasi saha da olduğu gibi dinsel alanda da değişim olur. Sosyal hayatı etkileyen bir kurum olduğu kadar, sosyal hayattan etkilenen dinsel olanın dönüşümü modern/geleneksel ayrımı çerçevesinde ele alınacaktır. (Zuckerman, 2009) Bu bağlamda İslami aktörlerin modern siyasi örgütlenme aygıtları ve modern siyasi kavramlarla buluştuklarında yaşadıkları siyasi dönüşüm sosyolojinin ilgi alanına girer. Siyasi camiada aktörler modernizmin taşıyıcısı olduğu gibi feminizm de siyasi elitler gibi modernizmin ajanı misyonunu görür. Kadınların eğitim ve ekonomik hayatta etkinliklerinin, görünürlüklerinin artması kadın temelli modernleşmedir. Kadının kendisine dair söz söyleyebilmesi, cinselliğini ve doğurganlığını kontrol edebilmesi, ekonomik hayatta söz sahibi olması, politik örgütlenme pratiklerini edinmesi ve örgütlü güç olması kadının modernleştiğine dair iddialardır. (Canatan, 1995) **Özetle çalışmada İslami siyasi aktörlerin ve dindar kadının kendi sosyal ve siyasi kimliğini edinme süreci başörtüsünün yeniden meşruiyeti üzerinden işlenmektedir.** Tezin üzerine yaslandığı toplumsal değişme dinamikleri de bunlardır.

² Saint-Simon, Auguste Comte, Emile Durkheim kastedilmektedir.

³ Georg Simmel, Max Weber, Ferdinand Tönnies kastedilmektedir.

Başörtüsü sorunu 50 yıllık bir geçmişe 200 yıllık tarihsel bir arka plana sahiptir. 1964 senesinde İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi'ni birincilikle bitiren Gülsen Ataseven'in geleneksel uygulamaya rağmen başörtülü olduğu için birincilik konuşmasını yapmasına müsaade edilmemiştir. Literatürde sorunun başlangıç zamanı olarak bu hadise görülür. Yakın zaman dilimi içindeyse 28 Şubat kararlarının sonuçları üzerinden bir okuma yapılabilir. Bu kararlar sonucunda tüm İslami aktörlerin ve dindarların ama özelde başörtülü kadınların yaşadıkları sorunlar ve ürettikleri direniş taktikleri tezin konusudur. Sancılı bir dönemin ardından YÖK'ün müdahalesi ile önce üniversitelerde, ardından demokratikleşme yasası ile çalışma alanlarında ve nihayetinde orta öğretimlerde başörtüsünün önündeki engeller kalkmıştır. 1990'lar boyunca gerek askerin gerekse de "zinde güçlerin" verdiği sert tepkilerin tekrarlanmaması, başörtülüğün geniş toplumsal kesimlerce meşruiyet kazandığını göstermektedir. **Başörtüsünün modern bir simgeye dönüşmesi, başörtülü kadının kendisini laik kadın tipi ile eşit duruma getirme mücadelesi ve İslami aktörlerin demokratik siyaset sınırları içerisinde kalabileceğine dair oluşan yaygın kanaat başörtüsünün kabul zeminini oluşturmuştur.** Tez bu sav ve bu savın ispatı çabası üzerine inşa olmaktadır. Alt başlıklarda bu alan daha da ayrıntılı biçimlerde ifade edilecektir. Bununla ilişkili olarak araştırmada kullanılan yöntem ve teknikler, mülakat yapılan kişilerin neye bağlı seçildiği de belirtilmektedir. Başörtüsünü konu edinen tezlere dair bir literatür taraması da bu başlık altında değerlendirilecektir.

Kuramsal tartışma bölümünde modernleşme kuramlarına dair öz bir aktarımın yanı sıra din sosyolojisi bilim dalının sunduğu yöntem-bilimsel imkânlardan faydalanılmaktadır. Modernizm – sosyoloji ve din – modernizm ilişkiselliğinin teorik alt zemini ve Weberyen sosyolojik yaklaşımın tezin inşasında oynadığı rolün kapsamlı anlatımı çerçeveyi tamamlayan önemli parçalardan olacaktır.

Alman sosyoloji geleneğinin bir diğer önemli bileşeni Alman tarihçilik okuludur. Tarihsel olanı sosyolojiyle buluşturan bu ekolün izinden başörtüsünün modernleşme tarihimizle ilişkisi ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır. Öncelikle Osmanlı dönemi modernleşme pratiklerinin temel özelliklerinin tarifi yapılmaktadır. Osmanlı modernleşmesinin bürokratik, tepeden inmece ve İslami tonları öne çıkarılmaktadır. Değinilen hususlar özellikle modernleşme pratiğinde kadın, din ve eğitimin nerede durduğudur. Çünkü başörtüsü sorunu esasen bir eğitim hakkı sorunu olarak da görülmüş, eğitim kurumları Türkiye'de modernliğin taşıyıcı aygıtları olarak belirlemiştir. Osmanlı – Cumhuriyet

arasında zihniyet aktarımında özel bir rolü olduğu düşünölen İttihat – Terakki Cemiyeti, Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin hakkında daha fazla bilgi bulmak mümkündür. Zira tarih metinlerinde İttihatçılığın erken dönem Cumhuriyet elitlerinin zihin yapılarının oluşumunda etkin olduğu görölmüştür. (Akel, 2012)

Erken dönem cumhuriyet elitlerinin çağdaşlık algısının tarifi “Kemalizm’in Din Algısı” başlıklı bölümde irdelenmektedir. Cumhuriyet dönemi din ve eğitim politikaları ile başörtüsü yasağının tarihçesi anlatılırken “pasif laiklik” ile “dışlayıcı laiklik” kavramlarından beslenilmiştir. (Kuru, 2011) Türk tipi laiklik anlayışında Fransız etkisinin izleri gösterilmektedir. Cumhuriyet elitlerinin gözünde kadın modernliğin taşınmasında bir nesne olarak görölmektedir. Başörtülü kadın ise “düşman” unsurdur. Anti-modern bir unsur olarak başörtülü kadın hesaplaşılması gereken tarih demektir. Bu hesaplaşmada laik aktörlerin ne derece sert, keskin olduklarını anlatabilmek için “İkna Odaları” özel bir alt başlık olarak ele alınmıştır. Çalışmanın iddiasının hangi temelde kurulduğu ise ancak karşı- tez mahiyetindeki laik aktörlerin meşruiyet kaynaklarını anlatarak gösterilebilirdi.

Çalışmada başörtülü kadınların geleneksel kalıpları kırarak modernliğe uyum sağladığı işlenmektedir. Buna karşın yine iddia edildiği üzere laik aktörler başörtüsünü çağdaşlaşma adına reddetmektedir. Bu durum bir çelişki fikri vermektedir. Burada iki tür çağdaşlaşma eğiliminden söz edilebilir. Laiklik tartışmalarında kendisini “pasif” ve “dışlayıcı” olarak gösteren ayırım çağdaşlaşma politikalarında “modernleşme” ve “batılılaşma” olarak göstermektedir. Burada bir yöntem ve zihniyet farklılığı söz konusudur. Batılılaşma Kemalist elitlerin yöntemini ifade eder. Çağdaşlığı salt lüks tüketim, serbest ilişki ve kuru bir entelektüalizm olarak algılar. Modernleşme ise çağdaşlaşmanın kitleselleştirilmesidir. Bunun için öncelikle üretimin yaygınlaştırılması ve ulaşım-iletişim olanaklarının kolaylaştırılması hedeflenir. Bu yönüyle Batılılaşma eksik kalmış, tamamlanamamış bir modernleşme eğilimidir. (Orçan, 2004) Bu tipleri siyasete katılım ekseninde okursak, Batılılaşmacı elitler geniş kitlelerin siyasete katılımına ve yönetime ortaklığına karşıdırlar. Oysa modernleşme demokratik siyaset anlamına gelir. Toplumsal tüm unsurların siyasete katılım hakkını içerir.

Saha araştırması iki ana grup içerisinde beş ayrı gruptan yirmi insanla derinlemesine mülakat yöntemi kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Burada tesadüfi örneklem ve kartopu yöntemi kullanılmıştır. Başörtülü kadınlar yurt dışında eğitim olanakları bulanlar ve

bulamayanlar biçiminde ikiye ayrılmıştır. Her iki gruptaki kadınlara da başörtüsü mücadelesinin hayatlarında yarattığı değişime dair sorular sorulmuş ve modernleşme serüvenindeki yerleri irdelenmiştir. İkinci ana grubu ise İslami aktörler oluşturmaktadır. Bu grupta Cemaat mensupları, İslamcılar ve AK Partililerle görüşülmüştür. Demokratik siyasete, modern örgütlenme araçlarına bakışları şahsi ve grupsal tecrübeleri üzerinden analiz edilmeye çalışılmıştır. İslami aktörlerle yapılan mülakat verilerinin aktarımından önce İslamcılığın ana akımı Milli Görüş ile Cumhuriyet tasfiyesi arasındaki geçiş döneminde köprü vazifesi gören, Türkiye İslamcılığında sembol isimler olarak kabul edilen Necip Fazıl Kısakürek, Nurettin Topçu, Said-i Nursi ve Eşref Edip Fergan hakkında özet niteliğinde anlatımlar olacaktır. Ardı sıra Milli Görüş tarihçesi ve 28 Şubat ters yüz edilerek modern/anti-modern biçiminde yeniden ele alınacaktır. Mülakat verilerinin aktarıldığı ve analize tabi tutulduğu her iki bölümden sonra ise sonuç bölümünde analiz yapılmaktadır. Mülakat yapılan kişiler hakkında kısa tanımlar ve mülakat formları da ekler arasında yer almaktadır.

Araştırmanın Konusu ve Önemi

Tezde başörtüsü yasağı ve serbestliği sürecinin izinden birden fazla okuma yapılmaya çalışılmaktadır. **Çalışmanın ana konusu başörtüsünün yeniden meşruiyet kazanmasını sağlayan etmenlerin tespiti ve anlaşılmasıdır.** Bu bağlamda başörtülü kadının İslami camianın modernleşmeye doğru geçişinin simgesi oluşu ve İslami siyasi aktörlerin bürokrasi eliyle İslami sembolleri meşrulaştırma süreci ele alınmaktadır. Konu modernleşme bağlamında ele alındığı için tezin yan konuları bu temelde belirlemektedir. Dini modernleşme veya dinsel modernleşme tartışmalarının ışığında İslami aktörlerin modern sistemle uyumlulaşması, bürokratik aygıtın sistem içileştirmedeki rolü araştırmanın bir diğer konusudur. Bu meselenin tarihsel boyutlarıyla kavranabilmesi için Türkiye modernleşme tarihi farklı dönemleri ile konu edilecektir. Modernleşme politikalarının ve elitlerin karakteristik özellikleri bu nedenle ele alınmıştır. Laik hassasiyetlerin anti-modern bir direniş olarak değerlendirilirken, başörtüsü mücadelesi modernleşme çabası olarak konu edilmektedir. Nihayetinde laik aktörlerin başörtüsü serbestliğine karşı 90'lar ve öncesine benzer bir direniş pratiğinde bulunmamasının köklerinde başörtüsünün “zararsız” ve modern bir sembole dönüşmesinin etkili olduğu söylenecektir.

Bu çalışma sadece “örtünme ve kadınlık” üzerinden ele alındığında bir özgünlük ihtiva etmemektedir. Bu bağlamda Türkiye’de bu alanda çalışmaları ile öncülük etmiş üç önemli isim hatırlatılmalıdır. Nilüfer Göle örtünme meselesini tarihsel boyutlarıyla ele alarak ve alternatif modernleşme biçemlerine dikkat çekerek alanda öncüdür. (Göle, 2013) Bir başka ilk isim 90’ların başındaki araştırmasıyla örtünme kapsamında geleneksellik-modernlik ezberinin sarsılmasına vesile olan Aynur İlyasoğlu’dur. (İlyasoğlu, 2013) Elizabeth Özdalga ise başörtüsü tartışmalarını “irticai faaliyet” sığılğından kurtaracak bir akademik çalışmaya imza atmıştır. (Özdalga, Modern Türkiye’de Örtünme Sorunu Resmi Laiklik ve Popüler İslam, 1998) Görüldüğü üzere başörtüsü⁴ ve dindar kadın konuları akademik camianın ilgisi dâhilindedir. Ancak sorunun hangi bağlamlarda ele alındığının tespiti ve bu konuda 2000li yıllar sonrası öz bir literatür taraması ortaya koymak araştırma konusu ve sorusunun özgünlüğünü belirginleştirecektir.

Türkiye’de akademik alanda “başörtüsü” çalışmalarının geçmişi çok eskilere dayanmamaktadır. Zira bu durum bile bu çalışmada ortaya konan tezi ispatlar niteliktedir. Ak Parti ile İslami aktörlerin sistemin merkezine gelme arzularını doğrudan dillendirmeleri akademinin de İslami sembollere ilgisini arttırır. 2005 ve sonrası “kadın dindarlığı”, “başörtüsü”, “türban” konulu tezlerde artış görülmektedir. Kadın dindarlığı üzerinden yapılan araştırmalar örtünmeyi siyasal bağlamından soyutlayarak sosyal ve dinsel bir durum olarak el almaktadır. (Açıkgöz, 2010), (Kaya K. , 2011), (Tekin, 2009) Bu çalışmalarda köylü dindar kadınların dinsel hayatları sosyoloji disiplini çerçevesinde incelenmekte, genellikle geleneksel kadınların dine pratik bağlılığı işlenmektedir.

Başörtüsü sorununu başka bir kuramın açıklanması veya yan konu kapsamında irdeleyen tezler de mevcuttur. Bu alanda İngilizce yazılan çalışmalar genellikle bu tarzdadır ve özellikle feminist kuramların açıklanması yönünde araştırmalar veya psikolojik testlerdir. (Çamlı, 2010) Konuya feminizm penceresinden bakan bir başka çalışma “İslamcı kadın yazarlar” kategorisine varsayılan isimlerin kadın bedeninin terbiyesinde anti-feminist bir misyon sergilediğini iddia etmektedir. (Köse, 2011)

⁴ Bazı tezlerde bu unsur “türban” olarak ifade edilmektedir. Burada kullanımda hangi ismin seçileceği de bir tartışma konusudur. “Türban” ifadesini ilk kullananın YÖK’ün kurucusu ve dönemin başörtüsü yasakçısı İhsan Doğramacı olduğu söylenegedir. Laik aktörler kent örtünme biçimi ile köy örtünme biçimi arasında ideolojik bir ayırım olarak bu ifadeyi tercih eder. Oysa öznenin kendisi “başörtüsü” tercihinden yanadır. Bu nedenle çalışma boyunca laik aktörlerin dilinden konuşulduğu kesitler hariç “başörtüsü” kavramı kullanılmıştır.

Başörtüsü sorununu gazetecilik perspektifinde değerlendiren Onur Dursun ve Hasan Öymeş “medya ve ideoloji” üst başlığını irdelemek için ele almaktadır. Bu çalışmalarda medyanın gündemi işleyiş biçimleri ve sonuçları karşılaştırmalı okumalarla aktarılmaktadır. (Dursun, 2009), (Öymeş, 2007) Okdemir, bireysel haklarla devlet haklarının gerilimi ve modern devletin ideolojik boyutunu anlatabilmek için başörtüsü sorununun ele alır. (Okdemir, 2005) “Sosyolojik bir perspektiften bakıldığı” iddiasıyla bir başka yüksek lisans çalışmasında sadece örtünme eğilimlerinin fotoğrafı çekilmektedir. (Altıparmak, 2011)

Konuyu merkezine alarak geniş bir bakış açısı ve tutarlı iddialar taşıyan çok önemli tezler de akademik literatüre kazandırılmıştır. Sosyoloji biliminin imkânları ile çalışmasını yapan İhsan Toker, dindar kadınların dini örgütlenme pratiklerine eğilmektedir. Din kadın etkileşiminde modern örgütlenme araçlarının devreye girişini anlattığı araştırmasında Başkent Kadın Platformu mensubu kadınların bakışları üzerinden modern hayatı kavrayışları aktarılmaktadır. (Toker, 2005) Özlem Avcı ise cinsiyet ayrımı yapmaksızın dindar gençliğin görünümünü nitel araştırma tekniklerinden beslenerek aktarmış, modern bir fenomen olarak modanın örtünme biçimleri üzerindeki belirleyiciliğine dikkat çekmiştir. (Avcı, 2010) Bu yönüyle Avcı’nın doktora tezi araştırma konusunun esin kaynaklarından. Yoğun biçimde beslenen bir diğer kaynak Deniz Işıker’in başörtüsü sorunun yarattığı psikolojik tahribatları ele aldığı çalışmasıdır. (Işıker, 2011) Başörtüsü tartışmalarına farklı bir bakış açısı geliştiren ve kavramlar kazandıran diğer iki çalışma Selin Çağatay ve Çağla Kubilay’a aittir. Kemalist kadının başörtüsüyle yaşadığı gerilim (Çağatay, 2008) ve Kemalist kamusallıkla İslamcı kamusalılık arasında süren mücadelede başörtüsünün araçsallaşması (Kubilay, 2008) meselenin kimlik ve siyaset boyutuna dikkat çekmektedir.

Akademik çalışmaların dışında “başörtüsü serbestliğini destekleyen” ya da “türban yaşağını savunan” sayısız rapor, makale, köşe yazısı bulunmaktadır. Ancak bu tartışmalar güncel siyasetin etkisi altında örtünmenin değişen anlam örüntülerini ve İslami aktörlerin modern siyasetle kurduğu ilişkide farklılaşmayı göz ardı etmektedir. Hem örtü hem de İslamcılık değişmeyen öze sahip fenomenler olarak değerlendirilmektedir. Bu temelde araştırmanın konusu önem kazanmaktadır. Başörtüsünün yeniden meşruiyeti bağlamında başörtülü kadının ve İslami aktörlerin yaşadığı sosyal, kültürel ve siyasi dönüşüm modernleşme tarihimizin bir kesiti olarak ele alınmaktadır.

Konu üzerinden anlaşılacağı gibi araştırmanın sorusu şu şekilde belirlemektedir: Osmanlı döneminde tüm toplumda, cumhuriyet sonrası dönemde özellikle periferi toplumsal alanlarda meşru olan başörtüsü simgesi Kemalist çağdaşlaşma anlayışına rağmen hangi toplumsal dinamiklere bağlı olarak yeniden meşruiyet kazanmıştır? 28 Şubat sonrasında yeniden İslami siyaset geleneğinden gelen aktörlerin bulunduğu bir hükümet iktidara gelmiş ancak yasağın kalkması uzun bir sürede gerçekleşmiştir. Ak Parti hükümeti reform talep edilen pek çok meselede olduğu gibi yasal düzenlemeleri ancak toplumsal olgunluk sonrasında gerçekleştirmektedir. Başörtüsü konusunda da toplumsal mutabakatın gerçekleşmesinde başörtülü kadınların ve İslami aktörlerin rolü ne olmuştur? Yasağın gerekçesi olarak örtünmenin anti-modern bir girişim olduğu söylenirken örtünmeye dair algıdaki değişim nasıl olmuştur ki başörtüsü serbestliğine karşı laik aktörlerce neden sert bir direniş gerçekleşmemiştir? Bu durum modernleşme tarihimiz içerisinde değerlendirildiğinde çevre kuvvetlerin siyasal düşüncesi olarak İslamcılıkta ve örtünmenin kendisinde nasıl değişimler olmuştur?

Çalışmanın başlangıcında ve süresince oluşan temel varsayım şu şekildedir: Başörtüsü serbestisinde yasal düzenleme tek başına çözüm üretici değildir. Yasal düzenleme öncesinde başörtülü kadınların mücadelesi ve İslami aktörlerin düzen içileşmesi İslami simgelere yeniden meşruiyet kazandırmıştır. Yasal değişim ise bu gerçekliği gün yüzüne çıkaran ve resmi onay veren bir karar olarak kalmıştır. Elbette yasal düzenleme başörtülü kadınların ekonomik ve eğitim imkânlarını genişletmiştir. Ancak öncesinde de başörtülü kadınlar mücadele etmekte, alternatif direniş yolları üretmekte ve “–e rağmen” toplumsal alanda varlığını sürdürmekte, görünür olmaktadır. Akabinde İslami siyasi aktörlerin tümüyle düzen yıkıcı söylem ve edimlerden vaz geçmesi, modern siyasetin örgütlenme modelleri ve kavramlarıyla uzlaşması yasağın sona erdirilmesinde etkili olmuştur. Bu açıdan başörtüsü yasağı modern hayata dâhil olmak isteyen kadınların önündeki bir engel olarak anti-modern bir buyruk olarak durmaktaydı. Yasağın kalkması ise modernleşmemiz yönünde bir adım olmuştur. Bu varsayımlar alt başlıklarda din sosyolojisi, siyaset sosyolojisi, modernleşme kuramları ve tarih biliminden faydalanılarak ayrıntılı biçimde açıklanmaktadır.

Araştırmanın Yöntemi ve Kullanılan Teknikler

Pozitivist paradigmanın yasa koyucu ve tümdengelimci yaklaşımına karşı çalışmada Weberyen metodolojik gelenekten ve yorumsamacı yöntemden beslenilmiştir. Açıklamaya dayanan “sosyolojik kanunlar” anlama çabasını içermemektedir. Weber ve Alman sosyoloji geleneği anlamacı sosyolojiyi bu eleştiri temelinde inşa ederler. Max Weber’in çalışmalarının temel kaynaklar olarak kullanılmış olması, kuramsal tartışma bölümünde buna dair bir başlık altında daha ayrıntılı aktarılmaktadır. Weber’in dini modernleşmenin bir unsuru olarak gören yaklaşımı ve tarihle olan bağının sosyolojideki etkisi bu çalışmada da görülecektir. Max Weber’in Protestanlık Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhunu adlı yapıtında ifade ettiği öznenin belirlenen amaçla özdeş olma zorunluğunun olmaması çalışma için yol göstericidir. Nasıl ki püriten ahlakı amacının aksine kapitalizmin olgunlaşmasında rol oynadıysa İslami siyasi aktörlerin “İslami” hedefleri cumhuriyet modernleşme politikasını da aşan, kitlesel bir modernleşme hareketine dönüşmüştür. Sonuç analiz bölümünde bu tespit genişletilecektir.

Çalışma salt kuramdan beslenerek ampirik bilgiye yönelen bir yöntemi esas almamıştır. Araştırma süresince ve hatta çalışmanın bitişine kadar uçlar açık bırakılmıştır. Burada Barney Glaser ve Anselm Leonard Strauss’un temellendirilmiş kuram⁵ yaklaşımı esin kaynağıdır. Aşağıdan yukarıya doğru düşünmeyi mümkün kılan bu teoriye göre nitel verilerden hareketle kavramlara ulaşmak hedeflenmelidir. Süreç bir keşfe dönüşür. Bu sayede bulgular da ve teorik kaynaklar da sürekli sorgulanabilir. (Gençoğlu, 2014) Bu süreç döngüsel bir süreçtir. Bu nedenle kuram bitmez. Yeni verilere ulaştıkça yeni kavramlar tanımlanır. Bu dinamik süreç döngüsel olarak devam eder. (Öztürk, 2013) Çalışma başlangıçta yurt dışında eğitim gören kadınları incelemeyi hedeflerken yurt içinde alternatif direniş yolları üreten başörtülü kadınları da kapsam içine almıştır. Bir adım sonra İslami siyasi aktörlerin de başörtüsünün yeniden meşruiyetinde rol aldığı görülmüş ikinci bir bölüm olarak onlarla irtibat kurulmuştur. Sorunsalın çok yönlü anlaşılmasında bu yöntem kolaylık sağlamıştır.⁶ Temellendirilmiş kuram yöntemi vasıtasıyla tez başladığı rotadan farklı bir yola evrilmiştir.

⁵ Ya da bir diğer isimlendirme biçimi olarak gömülü teori denilebilir.

⁶ Bu yöntemin tercih edilmesinde literatür taraması sürecinde denk geldiğim 2010 yılında Dilek Cindioğlu’nun yürütücülüğünü yaptığı “Meslek Sahibi Başörtülü Kadınlar” araştırması etkili olmuştur.

Veri toplama sürecinde nitel araştırma yöntemlerine bağlı tekniklerden faydalanılmıştır. Nitel araştırma yöntemleri kişi tecrübeleri bağlamında sosyal gerçekliği ortaya çıkarmak için oldukça uygundur. Önceden verili sınıflamalara gitmek yerine veriler ışığında yeniden tartışma ve kuramsal önermeleri tespit edebilme imkânları sunar. (Ilgar & Ilgar, 2013) Konu çok geniş ve genel bir kapsama sahip olduğu, kültürel, politik ve tarihsel etkileşimlere maruz kaldığı için nitel yöntemlerden beslenmek gerekmiştir. Ayrıca araştırma konusuna uygun olan şartlar en iyi biçimde nitel veri toplama teknikleri karşıladığından genel olarak nitel veri yöntemi kullanılmıştır. Veri toplama tekniği olarak derinlemesine mülakat yöntemi tercih edilmiştir. Konu ile ilgili kaynakların ve daha önce yapılan çalışmalar taranmış, buradan edinilen bilgiler de veri olarak değerlendirilmiştir. Mülakatlarda ortaya çıkan görüşme metinlerinin içerik analizi yapılmıştır.

Araştırmanın Evreni ve Kuramsal Örneklem Alanı

Başörtülü kadınlar ve İslami aktörler evrenini tanımlayabilecek kapsamlı bir ön çalışma bulunamadı. Bu nedenle farklı disiplinlere bağlı üretimlerden faydalanılarak kuramsal örneklem alındı. Görüşülen 25 kişinin 14'ü başörtülü kadınlardan, 11'i İslami siyasi aktörlerden tercih edildi. Başörtülü kadınlardan beşi yurtdışında eğitim imkânını edinebilenlerden seçildi. Bu kadınlarda yurt dışına eğitime en çok gidilen ülke olan Avusturya'dan seçildi. Diğer 9 kadının dördü başörtüsü sorununu 80'li yılların sonu, 90'ların başında gerek üniversite gerekse de memuriyette yaşayan kadınlardan seçildi. Bu görüşmelerin yapılmasında Başkent Kadın Platformu aracılık yapmıştır. Diğer beş kadından üçü başörtülü olduğu için 28 Şubat'tan sonra eğitimine ara veren ya da alternatif eğitim yolları deneyenlerden tercih edildi. Mülakat yapılan diğer iki kadın ise üniversiteye bir sene kapson ve bere ile devam ettikten sonra kampüslere başörtülü giriş serbest kılınmıştır.

İslami aktörlerin tasnifinde Mehmet Ali Büyükkara, İsmail Kara ve Ruşen Çakır'ın çalışmaları temel alınmıştır. Tarikatlar ve cemaatler siyasetin derin belirleyicileri olarak bir başlıkta, Milli Görüş'ün değişen kadroları Ak Parti üzerinden ve demokratik siyasal sisteme kıyasla daha uzak gözüken "siyasal İslamcı" olarak lanse edilen gruplar İslamcılar başlığında ele alınmıştır. Türkiye'de ve Müslüman ülkelerde aktif çalışan üç cemaat olarak Menzil, Erenköy ve Nurculuğun güçlü temsilcilerinden Meşveret cemaatlerinden birer temsilci ile görüşülmüştür. İslamcılar arasında köklü ve yaygın İslami kuruluşları temsilen

Mazlum-Der, AKV, Özgür-Der ve Şehir-Medeniyet Derneği ile görüşülmüştür. Ak Parti'den 28 Şubat geçmişi olan çeşitli düzeydeki yöneticilerle görüşülmüştür. Bunların dışında başörtülü kadınların yurt dışına çıkışlarında kolaylık sağlayan ve o dönem yasağa karşı mücadelede bir merkeze dönüşen ÖNDER ile görüşülmüştür. Görüşme yapılan kişiler sadece kendileri adına değil grupları adına da konuştukları için ortak tecrübeleri paylaşmışlardır. Bu nedenle de görüşmecisi sayısı az görünse de arşiv taramasından edinilen veriler de göz önünde tutulduğunda araştırma doygunluğa ulaşmıştır.

Araştırma kapsamında görüşülen kişilerden rumuz isim söylemeleri talep edilmiştir. Diğer görüşmecilerin aksine Mazlum-Der, AKV ve Özgür-Der yetkilileri kendi isimlerini söylemek konusunda ısrarcı davranmışlar, bunun bir tavır olduğunu dillendirmişlerdir.

Her nitel araştırmada olduğu gibi bu çalışmanın da bir takım doğal sınırlılıkları mevcuttur. Öznenin söylemsel farklılıklara sahip olması, araştırmacı ile imaj üzerinden irtibat kurması gibi genel sınırlar göz önünde tutulmalıdır. Çalışmaya özel olarak araştırmacının erkek olması, başörtülü kadınlarla cinsiyet farklılığının olması aktörlerin bana kendilerini doğrudan anlatmalarını engellemiş olabilir. Onlarla sınırlı bir zaman diliminde görüşülmüş olması bu cinsiyet farkından doğacak eksiklikleri belirginleştirebilir.

Birinci Bölüm: Din ve Modernleşme

18. yüzyıl itibariyle Batı sadece ticari, siyasi açıdan değil aynı zamanda epistemik merkez olmuştur. Bilimlerin yeniden içeriklendirilmesi ve tasnifi, ortaya yeni bilimlerin çıkmasına neden olmuş, Batı dünyası kendi iç dönüşümüne uygun olarak irtibat kurduğu nesnelere yeni bilimlerin ışığında incelemeye almıştır. Toplum nesnesi beraberinde tüm toplumsallıkların da incelenmesi anlamına gelir. Etkisi ve görünürlüğü ile din sosyolojinin kuruluşu itibariyle temel alanlarından birinin konusu oldu. Bir yönüyle insanlık tarihi ile yaşıt olan bu kuruma dair kadim ilgi, diğer yönüyle modern dönemin din kurumu üzerindeki sarsıcı etkisi din sosyolojisi alanının oluşmasına yol açtı.

Din Sosyolojisi ilahi olanı değil dini olanı inceler. Dolaylı olarak manevi alanla temas içinde olsa da maddi alanın tartışmasıdır. Dinin toplum hayatındaki rolü ve işlevleri, dini grupların toplumsal şartları, neden olduğu farklılaşma ve bütünleşme süreçleri, toplumun din üzerindeki etkisi, dini cemaat ve otorite tipleri ile dinin diğer sosyal kurumlarla ilişkisi modern bir bilim olarak din sosyolojisinin alanına girer. (Bayyigit, 2010) Dine dair sosyal düşüncenin tarihi daha eskilere götürülebilse de din sosyolojisinin kurucusu olarak Emile Durkheim görülebilir. Durkheim dine “kolektif bilinç” olarak bakarak din-toplum eşitlemesini yapar. Weber ise din kurumu ile ekonomik kurum arasındaki ilişkiyi ortaya koyarak onun modernliğine işaret eder. Joachim Wach, Thomas Luckmann, Peter Berger gibi modern dönem sosyologları ise dini modern bir kurum olarak ele alır. Din sosyal hayatı etkileyen bir kurum olduğu kadar, sosyal hayattan da etkilenen bir kurumdur. (Zuckerman, 2009) Görüldüğü üzere din ve modernleşme konusu aslında din sosyolojisinin bizatihi kendisidir. Bu yönüyle din sosyolojisinin konusunu ve sınırlarını görebilmek modernliği, modernitenin toplumsal ve dini olanın üzerindeki etkisini ve bu ilişkinin gelişim ve sonuçlarını anlayabilmekle mümkündür.

Bu bölümde öncelikle modernizmin anlaşılır bir tarifi yapılmaya çalışılacak ve tarihsel dinamikleri anlatılacaktır. Dinin modern toplumdaki karşılığını öğrenmek için dindarlığın modern gündelik hayattaki dönüşümüne bakılacaktır.

Modern Dünyanın Temelleri

Modernleşme insan düşüncesi, siyasal sistem ve üretim ilişkilerinde kökten bir dönüşüm ve geleneksel toplum yapısının parçalanmasını ifade eder. Modernleşmenin önceli olarak aydınlanma insanı kendisi, doğa ve toplumu tanımaya sevk eder. Geleneğe karşı savaş olarak ifade edilen Aydınlanma Çağı Immanuel Kant ile zirveye ulaşmıştır. Kant, aydınlanmayı insan için bir gelişme krizi ve çocukluktan kurtulma isteği olarak yorumlar. (Arslan M. , 1989) Aydınlanma Batı Hristiyanlığının geleneksel bilgi edinme yollarının reddidir.

Fransız Devrimi de yeni bir siyasal sistem ile gelenekten kopuşu temsil eder. Monarşinin ve tiranlığın tek geçerli sistem olduğu Yeni Çağ'ın sonunda gerçekleşen bu devrim ulus, vatandaşlık ve cumhuriyet kavramlarını somutlaştırır. Kısa bir dönem içerisinde dünyanın pek çok ülkesinde benzer siyasal sistem egemen olur. Eğer Aydınlanma düşüncesini ve Fransız Devrimi ile siyasal dönüşümü modernizmin iki ayağı kabul edersek üçüncü ayağı ise bilimsel devrimin sağladığı teknik buluşlar ve üretim ilişkilerindeki köklü değişimdir. Artık tarım üretimine bağlı egemen feodal sistem terk edilmiş sanayi etrafında örülecek yenedünyaya giriş yapılmıştır. (Turhanoglu, 2010)

Yeni örgütlenme modeli endüstri ve kapitalizm merkezli gelişmiştir. İdari anlamda da merkezileşme esas alınmaktadır. Modern devletler merkezi eğitim ve vergilendirme sisteminin yanı sıra şiddet araçlarını tekellerine alacak merkezi bir ordu sistemine sahiptirler.

İnsan aklı doğayı ve toplumu kontrol altına alma cesaretini edinmiştir. İnsan aklının kullanımındaki cüretkârlık sanatın çeşitli dallarında da gelişmeye neden olmuş, buna karşılık tepkisel sanat akımları da ortaya çıkmıştır.

Yeni olanı temsil eden modernleşme kavramı özetle 19. Yüzyılda belirginleşen toplumsal yapı ile geleneksel toplumsal yapı arasındaki ayrımı ifade etmek için kullanılmaktadır. Aşağıdaki tabloda farklı sosyologların modernleşmeye nasıl baktığını anlayabiliriz. Bu sosyologlar aynı zamanda kurucu isimlerdir. Hepsi de modern çağa geçişin sancularına şahit olmuş, durumu tanımlamak istemiştir. Her biri aynı süreci gözlemlemiş fakat farklı zaviyelerden yorumlamışlardır. Sonucunda modernleşmeyi anlatmak isteyen sayısız kuram ortaya çıkmıştır.

Sosyolog	Geleneksel Toplum	Modern Toplum
Auguste Comte	Teolojik – Metafizik Çağ	İnsanlık Çağı
Herbert Spencer	Askeri Toplum	Endüstriyel Toplum
Karl Marx	Feodal Toplum	Kapitalist Toplum
Emile Durkheim	Mekanik Dayanışma	Organik Dayanışma
Max Weber	Geleneksel Toplum	Rasyonel Toplum
Ferdinand Tönnies	Cemaat Toplumu	Cemiyet Toplumu

Şekil 1 Sosyologlar ve Modernleşme

İlkin Batı’da meydana gelen bu süreç 19. Yüzyılın ikinci yarısı itibariyle dünyanın geri kalanına ihraç edilmesi gereken bir gelişim projesi olarak görülmüştür. Sömürgecilikle modernleşme iç içe geçerek öteki ülkeler hangi Batılı ülke tarafından sömürgeleştirildiklerine bağlı olarak modernleşme projesine dâhil edilmiştir. İkinci Dünya Savaşı’nın ardından yapısal-işlevselci sosyolojik görüşten destek alan bu politika gereği tüm toplumlar ortak bir gelişim, evrim çizgisinden geçecektir. Amerika merkezli olan bu görüşe göre toplumsal evrimi en gelişmiş aşaması Amerika’dır. Dolayısıyla diğer toplumların da hem sosyal hem de yönetsel bakımdan Amerika’yı taklit etmeleri, küresel iktisadi sisteme dâhil olmaları gerekmektedir. (Çetin, 2010)

Ekonomik kalkınma odaklı modernleşme anlayışı 1970’li yıllara kadar bu söylemi kullanmış, yakın dönemde yerini küreselleşme, yenedünya düzeni ve neo-liberal iktisat düşüncelerine modern dönem sonrası olarak bırakmıştır. Parsons’da modernleşmeye geleneksel toplum / modern toplum ayrımı çerçevesinde bakmaktadır. Lerner’a göre ise modern olan ile olmayan arasındaki ayrımı kentlilik belirginleştirmektedir. Eisenstadt’a göre modern toplumlarda siyasi gücün kapsamı genişlerken rejim demokratikleşmektedir. Kültürel anlamda modernleşme kültürel farklılaşma ile görülür. (Kongar, 1995) Giddens’a göre modernleşme ise kapitalizmin yayılmasıdır. 17. yüzyılda ortaya çıkan yeni sosyal, iktisadi ve siyasi örgütlenme modellerinin tüm dünyaya yayılmasıdır. (Giddens, 2010) Habermas modernleşmenin henüz bitmemiş bir proje olduğunu söyler. (Habermas, 2010) İçinde bulunduğumuz çağa bilgi toplumu, tüketim toplumu ya da risk toplumu adıyla farklı tanımlamalar getirilse de tüm yönleriyle modern dönem içerisinde yaşamaya devam

etmekteyiz. **Günümüzde ise modernlik ölçütleri olarak kentleşme düzeyi, okuma-yazma oranları, basın ve yayının gelişimi, ekonomik kalkınmışlık, politik katılım eğilimleri dikkate alınmaktadır.** Cinsiyet rolleri bakımından modernleşme kadının toplumsal, iktisadi hayata özgürce katılımıdır. Geleneksel cinsiyet rollerinin aksine kadın eğitim ve çalışma hayatında kariyerini geliştirmek hedefindedir. Siyasi anlamda ise toplumsal unsurların fark gözetmeksizin demokratik politikaya dâhil olma durumudur.

Her kavramda olduğu gibi modernleşmeye dair de ortak bir tanım bulamayız. Ancak yukarıda anlatılanlara bağlı olarak şunu diyebiliriz: *“Modernliğe ilişkin yapılan din dolaylı çözümlenmelerde ana karakter, doğa ve toplumun ele alınışında dini ve irrasyonel bakış açısını, geleneği ve yerel olanı devre dışı bırakmaktadır.”* (Akgül, 2013, s. 182) Ancak burada yerel olanın terki adına uzanılan evrensel değerlerin esasında Batı mahsulü değerler olduğuna dikkat çekmeliyiz. Yani Batı evrenselliğin merkezidir. Dönemsel olarak da bu merkezler değişebilir. Sırasıyla Venedik, İspanya-Portekiz, Hollanda, İngiltere-Fransa ve ABD evrensel düşüncelerin merkezi kaynağı olarak görülmüştür. Modern aydına göre insanın düşünebilme serüveninde uğrak noktalarıdır buralar. Bu tutuma göre modernleşme tekil ve biricik forma sahiptir. Hâlbuki çağdaş tartışmalarda alternatif modernleşme yollarının olduğu ifade edilmektedir.

Modernizme toplumsal değişimin yeni bir evresi olarak değil karamsar bir gidiş olarak da bakan araştırmacılar vardır. Modernizm yeni örgütlenme modeli ve gündelik hayata müdahalesi ile bireylerin sosyalleşme süreçlerini, algılarını, bilinçlerini tümüyle değiştirir. Toplumsal dönüşümün doğal sonucudur bu. Teknolojinin gelişimi üretim ilişkilerinde monotonluğu hâkim kılar. Orada birey yoktur. İş yapıcı vardır. Birey yapılan işi temsilen orada bulunur ve onunla anlamlı olur. Marksist literatürde bu sürecin adı yabancılaşmadır. Üretici bir süre sonra üretimine yabancılaşır. Yabancılaşma bu bağlamda sömürü ilişkilerini örter. Teknolojik üretim bilinci bu yolla birey düşüncelerini kontrol altına alır.

Berger’e göre Modern devlet bürokrasinin gelişkinliğini simgeler. Bürokrasi aslında bir işin görülmesi için şart olmayan bir sürecin düzenin tesisi adına uygulanmasıdır. Örneğin bir ülkeden başka bir ülkeye yürüyerek de geçebilirsiniz ama vize, pasaport gibi işlemleri yerine getirmek kaydıyla. Bir zaman sonra kâğıtların özerk bir dünyası oluşur. *“Her bürokrasi, belirli bir yetki alanında her şeyin yerli yerine konulabileceği ve bu çerçevede her sorunun ele alınabileceği bir kategoriler sistemi oluşturmaktadır.”* (Berger, Berger , &

Kellner, 1985, s. 60) Bu ilişkiler ağı modern bireye bürokratik bilinç kazandırır. Bürokratik bilinç duygusal tepkileri kontrol altına almış olur. Bireyleri aşırı istekleri kontrol altına alınarak toplumsal sapma hallerinin önü kesilmiş olur. Black de modernleşmenin insanın bozulması ve bazı imkânlar karşılığında yeni acıları edinme süreci olarak yorumlar. (Black, 1989)

Din ve Modernleşme

Modernleşme kuramcıları genellikle dinin zaman içerisinde etkinliğinin sönümleneceğini ve dini sembollerin görünürlüğünün azalacağını ifade etmişlerdir. Bu bağlamda din gittikçe önemini kaybedecek ve sekülerizm toplumsal hayata egemen olacaktır. Ancak iki yüzyıldır süren bu kehanet bir türlü gerçekleşmemiştir. Din gerilemediği gibi ileri modern ülkelerde bile varlığını sürdürmüştür. Özellikle devlet müdahalesinin en aza indiği liberal ülkelerde dini gruplar sosyal yaşamın her alanında görünürlük kazanmaktadır. Son çeyrek yüzyıldır da dinsel söylemin daha yaygın kullanıldığı görülmektedir. Georges Corm'un ifadesiyle daha 30 sene önceye kadar tanrısız kalan dünya yeniden dini muhafazakârlığın etkisi altına girmiştir. (Corm, 2011)

Dinin varlığını ve güncelliğini koruyor olması onun halen egemen toplumsal kurum olduğu ve geleneksel dönemdeki etkisini koruduğu anlamına gelmez. Modern düşüncenin ayrılmaz bir ilkesi olarak laiklik-din arasındaki temas ve ekonomik-siyasi yapıda meydana gelen değişimler dinsel yapıda bir dönüşümü zaruri kılmıştır. Modernizmin bireyin anlam dünyasında yarattığı değişim geleneksel din algısını karşılıksız bırakmış dini reform hareketlerini ihtiyaca dönüştürmüştür. Hristiyan dünyada olduğu gibi İslam dünyasında da reform hareketleri meydana gelmiştir. Batı'da dine yaklaşım iki reform hareketi olarak belirmektedir. Bunu dışlayıcı laiklik ve pasif laiklik biçiminde okumak mümkündür. (Kuru, 2011) Dışlayıcı laikliğe örnek olarak Fransız modernleşmesi verilebilir. Elitist ve siyasi bir proje olarak bu modernleşme pratiği dini tümüyle dışlamak ister. Dışlayıcı laiklik anlayışının sapkın bir örneği olarak Sovyet laisizmi görülebilir. SSCB Ateist Militan Birlikleri kurarak tüm yurt sathında dine karşı açık bir savaş ilan etmiş Kruşçev dönemine kadar pek çok ibadethane kapatılmıştır. Bir diğer laiklik modeline Anglosakson ülkeler, özellikle Amerika verilebilir. Amerika'da dini semboller dışlanmamış hatta dinsel farklılıkla demokrasinin teminatı olarak görülmüştür. İslam dünyasında ise pasif laikliğe

benzer bir uygulama örneği göremiyoruz. İslam coğrafyasında ya geleneksel yöntemlerle hükmeden otoriteler ya da dışlayıcı laiklik örnekleri görülmektedir. (Küçükcan, 2005)

Geleneksel toplumdaki çıkmayı hedefleyen her iki laiklik modelinin de ortak bir takım özellikleri vardır. Bunlar bize din ve modernleşme ilişkisinin niteliğini gösterecektir. Hukukun ve siyasetin kaynağı olarak insan aklının görülmesi gerektiği fikri öne çıkar. Dini reform hareketleri de insan aklına sıklıkla atıf yaparlar. İslamcılık laiklik ile ortak koşullarda bir dini reform hareketi olarak ortaya çıkar. İslamcılık, çağdaş iktisadi modellere adapte olmayı ya da bu modellere alternatif din kaynaklı bir çağdaş iktisat modeli ortaya koymayı hedefler. Sosyolojik gelişmeleri sadece ilahi bir müdahale olarak değil sosyal, siyasal ve iktisadi nedenleriyle de anlamayı tercih ederler. Bireycilik ve özgür, yaratıcı eğitim modelleri desteklenir. Dinin öğrenmeyi, sorgulamayı, yaratıcı olmayı öğütlediği vurgulanır. Özel alana dair vurgu vardır. Bireylerin kamusal alanlar dışında insanın ve devletin müdahalede bulunamayacağı bir özel alanı olduğuna işaret edilir. Bu bağlamda din bir tercih meselesi olarak görülür. İslamcı perspektifte çoğulculuk, tolerans ve bir arada yaşama kültürüne din içerisinden örnekler bulunur.⁷

Geleneksel toplumların dini yaşayış biçimleri ile modern toplumların yaşayış biçimleri arasında belirgin farklar söz konusudur. Geleneksel toplumlarda ana metinlere erişebilirlik zayıftır. Bu nedenle de kalabalıklar dini yazılı kaynaklardan değil sözlü aktarımla öğrenir. O nedenle din mensubu beraberinde bu sanat ilgisine de sahip olmakla yükümlüdür. Sözler olabildiğince sade, kullanılan müzik aletleri sınırlıdır. Bireylerin alternatif sanat zevklerine sahip olmaları istenmez. Sanat dinsellik üzerinden kurulur.

Geleneksel toplumlarda bireyler arası benzeşme vardır. (Durkheim, Toplumsal İşbölümü, 2006) Bu nedenle de tüm toplumsal kurumlar bütünleşmeyi korumak üzere örgütlenmiştir. Din de toplumsal bütünleşmenin bir aracıdır. Bu bağlamda sözlü aktarımı gerçekleştiren din öğreticisinin öğretilerine kesin gerçekler olarak bakılır. Öğreticinin sorgulanması ve yargılanması bütünleşmeye karşı gelmek olduğundan sert yaptırımlarla karşılanır. Yapı hiyerarşik biçimde örgütlenmiştir. Herkes rollerine uygun olarak davranmakla yükümlüdür. Saygı teması çok sık işlenir. Üstada, şeyhe, papaza bağlılık sürekli olarak

⁷ Bu görüşler 2013 senesinde yaptığımız İslamcılık okumalarına dayandırılmaktadır. Bu okumalar çerçevesinde Cemaladdin Efgani, Muhammed Abduh, Reşit Rıza, Abdürreşid İbrahim, Mehmet Akif Ersoy, Said Halim Paşa, Atasoy Müftüoğlu, Sezai Karakoç, İsmet Özel ve Nuri Pakdil'in metinleri incelenmiştir. Bu incelemeler sonucunda İslamcılık akımının modern dönemin bir ideolojisi olduğu sonucuna varılmıştır.

kutsandır. Sözlü aktarımın bir biçimi olarak dini müzik çok yaygın kullanılır. “*Cemaatçi karakteri sebebiyle üyeleri arasındaki sıkı ve yakın ilişkiler sayesinde sosyal kontrolün doğrudan doğruya irca olduğu geleneksel toplumda kişi, hem toplum hem de din adına kendine empoze olunan normlara ve davranış modellerin uymak durumundadır.*” (Günay, Din Sosyolojisi, 2012, s. 395) İbadetler toplumsal bütünlüğü sağlamak adına bireyleri sıkı biçimde kontrol altına almak üzere kurgulanır.

Geleneksel öğretilerde mistik olana ilgi daha fazladır. Tanrının yeryüzündeki her şeyi her an kutsal müdahalelerle belirlediğine dair yaygın bir inanç vardır. Bu nedenle de mucize adıyla ifade edilen metafiziksel anlatılar sıklıkla dillendirilir. Eğitim ve hukuk dinsel kurumların kontrolü altındadır. Mahalle ve köylerdeki din adamları yerel yöneticiler gibi görev görür. (Durkheim, 2011)

Modern toplumlarda ise farklılaşma yaygındır.⁸ Bu nedenle dinsel gruplar, grup içi bölünmeler olabildiğince fazladır. Kişiler metinlere kolaylıkla ulaşabilir. Dini ana kaynaklardan okuyabildiği için de dini öğreticilere bağlılık azalır. Farklı din öğreticilerinden ve kaynak metinlerden beslenerek kişi kendi dini yorumlarını yapabilir. Tek bir din algısı yoktur. Kapalı bir toplum yapısı olmadığı için farklı din yorumlarına karşı keskin bir karşıtlık beslenmez. (Günay, 1982)

Sosyal rollerde değişimler olabilir. Kuşaklararası kadim geleneksel roller yoktur. Din öğreniminde sözlü aktarıma bağlı kalınmadığı için sanatın tek konusu din değildir. Modern, kentli din öğretilerinde akla, bireyselliğe vurgu oldukça yoğundur. Dini gruplarda bireyler üretime, çalışmaya, meslek edinmeye teşvik edilir. Aslında dinin değişim ile aile kurumunun değişimi arasında benzerlik vardır. Modern çağda da aile bütünleştirici bir kurum olarak varlığını sürdürür. Ancak eski kalabalık ve hiyerarşik ilişkilerin hâkim olduğu geleneksel aile değildir bu. Daha dar ve bireyler arası ilişkilerin daha esnek olduğu çekirdek aile tipidir. Çağdaş dini akımlar da bu aile tipine benzemektedir.

Aile kurumu modernleşmenin doğrudan tesiri altında kalarak form değiştirir. Bu ev içi görev ayrımının kırılması, kadının rolünün yeniden belirlenmesi demektir. Bu doğrultuda geleneksel din anlayışının da yeniden yorumlanması gerekmektedir. Çünkü geleneksel

⁸ Totaliter devletler bu ifadeyle uyumlayabilir. Ancak totaliter devletlerde de geleneksel topluma kıyasla iş bölümü ve düşünsel farklılığın daha yaygın olduğu söylenebilir

yapının hiyerarşik formu erildir. Erkek yönetme yetkisini tanrıdan alır. Geleneksel dini metinlerde kadın edilgendir. Oysa hem ev içi emeğe harcanan zamanın teknolojik imkânlar sonucunda azalması, hem doğum-kontrol yöntemlerinin gelişmesi kadınların “ev hanımlığı” misyonunu zayıflatır. Kadının hümanist değerler sonucunda eşit-adil birey olarak var olma mücadelesi ve çalışma hayatında yer alarak toplumsal hayatta daha fazla görünür olması dini ilişkiler açısından yeniden değerlendirmeyi zorunlu kılmıştır. (Toker, 2005)

Gündelik yaşam geleneksellik ve modernliğin kavşak noktası olarak değerlendirilebilir. (Avcı, 2010) Bu nedenle geleneksel din algısı ile modernite gündelik ritüel ve sembollere aynı zaviyeden bakmaz. Bu nedenle de birbirleri etkileşim halinde olmaları gayet doğaldır. Modernizmin dindar birey üzerindeki tesirini yaşam tarzları ve tüketim kültürü ile de anlayabiliriz. Tüketim nesnelere yüklenen anlam, modern örgütlere ve alışkanlıklara adaptasyon dindar bireylerin de yaşam tarzlarında değişmelere neden olur.

Gündelik hayatta hem geleneksel hem de modern dini yaşam tarzlarını bir arada görebiliriz. Çünkü iki biçim arasında geçişler kesin değildir. Kente gelen göç gruplarının kentliliğe adaptasyonu birkaç kuşak sürebilmektedir. Türkiye’de şehrin tarihi eski olsa da modern kentin tarihi çok da eskiye dayanmaz. Bu nedenle modern dini grupların örgütlenme havzaları yeni yeni oluşmaktadır.

Weberyan Kuramda Geleneksel – Modern Ayrımı

Sosyolojinin öncü isimlerinden Max Weber (1864 – 1920) diğer çağdaşı sosyologlara kıyasla gelecek kuşak akademisyenlere hem daha fazla etkide bulunmuş hem de kuram ve kavramlara güncel çalışmalarda kullanılmaya devam etmiştir. Raymond Aron “Sosyolojik Düşüncenin Evreleri” adlı eserini kaleme alırken bu durumu şaşkınlıkla dile getirir. “Weber, belki de sosyolojinin geçmişine kadar geleceğine de aittir.” (Aron, 2007, s. 517) Weber her türlü ortodoksluğu reddeder ve bu yöntemi sayesinde de ortodoksluğa savrulmaz. Onun Amerikan sosyolojisine olan etkisi bilinmektedir. Bizim akademimize olan tesiri ise 1980’lerden sonra daha belirginleşmiştir. Ancak daha önceleri Sabri Ülgener ve Şerif Mardin’in sık sık Weber’e atıf yaptığı bilinmektedir.

Bu çalışmada Weberyan metod ve kavramların kullanılmasının amacı kendisinin ne derece büyük bir sosyolog olduğunu ispat etmek değildir. Zira Max Weber’in de buna ihtiyacı

yoktur. Ancak yakın dönemde yaşanan toplumsal dönüşüm ve ele alınan konunun tarihsel bağlantısı ve sorunun açmazlarına dair anahtarlar sahip olduğu nedeniyle Weberyan kuram tercih edilmiştir. Elbette bire bir Weber taklit edilmeyecek. Zira onun bazı görüşlerini özellikle Doğu hakkındaki kimi kanaatlerini paylaşmak mümkün değil. O bilim, kapitalizm, şehir ve sosyolojiyi Batı'ya özgü görür. Batı biriciktir. Onun tezlerinde Doğu toplumları Batı'nın tanımlanmasında bir aracı olarak kullanılır. (Sunar, 2012)

Weber sosyolojisinin doğa bilimlerinden öykünen pozitivist sosyolojiden farkı anlayıcı olması, tarihselci olması ve kültürle ilgilenmesidir. Doğal olgular, matematiksel ifadeler ve mantıksal önermelerle açıklanabilir ancak kültürel (sosyal) nesnenin bilgisi sentetiktir. Her şeyden önce algılama biçimlerinin ve olguların zamansal ve uzamsal sınırsızlığı bir tür seçmeciliği dolayısıyla göreliliği mecbur kılar. Bu sınırsız nesnelere arasında ilişki kurmanın zorluğu bilimsel bir sistem kurmayı oldukça zorlaştırır. Bu nedenle kültür bilimlerinde esas olan açıklama değil anlamadır. Kültür bilimlerinde bir keyfilik söz konusudur. Dün, bugünden inşa edilir. Bu da bize tarihsel evrimciliğin tekçi tarihçiliğine karşı tarihi yeniden ve yeniden sürekli değişecek biçimde anlama imkânı sunar. Sosyoloji birer tarihsel gerçeklik olarak olguları anlamaya çalışırken olgu-değer ilişkisi gözden kaçırılmamalıdır. (Özlem, 2001)

Olguların sınırsızlığı bizim nedensel ilişkiler kuramayacağımız anlamına gelmez. Pozitivist tarihsel evrimcilik gibi olmasa da fenomenler arasında nedensel bir ilişki kurulabilir. Weber Comte sosyolojisinden etkilendiği kadar Yeni Kantçılıktan ve Alman Tarihçi Okulundan da etkilenmiştir. Zaten Weber için bir sosyolog diyebildiğimiz kadar tarihçi de diyebiliriz. Onun en önemli eserleri “Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu” ile “Ekonomi ve Toplum” sosyolojik bir iddia taşımakla birlikte birer tarih kitabı olarak da ele alınabilir. Weber tarihsel olaylar arasında bağ kurar. Fakat bu tarihi olaylar biriciktir. Onun düşüncesinde tarihsel nedenselliğin açıklanmasına olasılık vardır. Ancak nedensel olasılığın kabul edilmesi tarihin rastgele yazılacağı anlamına gelmez. Bu sadece bize olguların sınırsızlığı ve kapsayıcılığın zorluğuna dair kuramsal bir dayanak üretir. (Weber, 2012) “*Nedensel ilişkiler kısmidir, genel değildir: olasılık niteliği taşırlar, zorunlu gerekircilik yoktur.*” (Aron, 2007, s. 475) Bu çalışmada da tarihi verilerden olabildiğince faydalanılmıştır. Osmanlı ve Cumhuriyet dönemine dair kapsamlı tarih bilgisi bu saikle aktarılır. Fakat bu verilerin ışığında zorunlulukçu bir sonuç üretilmez. Olaylar arasında kurulan bağlantı olayların daha iyi anlaşılmasını sağlar sadece. Tarihle sosyoloji iç içedir.

Toplumsal davranış tarihsel bir etkinliktir. Toplumsal gruplar tarihsel nitelikler barındırır. Bu nedenle de laik aktörlerin iddialarının ve buna karşın İslami aktörlerin reflekslerini anlayabilmek için tarihten yola çıkmak gerekmektedir.

Tarih gibi siyaset de Weber sosyolojisinin ayrılmaz bir unsurudur. Kuşağının bir aydını olarak Almanya İmparatorluğunun mirasını sahiplenen ve Almanya'yı dünya sistemine dâhil etmeyi arzulayan Max Weber siyasetle sürekli ilgi halindedir. Sosyolojisi ile siyasete bilgi üretmeye çalışır. Çeşitli ülkelerin sistemlerini analiz ederek ülkesi için bir takım sonuçlar üretmeye çalışır. Bürokrasi ve devletin işleyişine olan merakı buradan kaynaklanmaktadır. (Weber, 1998) Weber bürokrasiyi geleneksel/modern ayrımında belirleyici bir kavram olarak kullanır. Bürokratizasyon geleneksel modern ayrımının farklılaştırıcı bir unsurudur. Bürokrasi siyasi-iktisadi sistemin rasyonalizasyonudur. Yani akılcı temelde yeniden örgütlenmesidir. İslami kesimlerin modernleşme süreci onların örgütlerini rasyonele temelde yeniden organize etmesi ile mümkün olur. Siyasal yapılarını modern temellerde yeniden kurmaları onların meşruiyet zeminini güçlendirmiştir.

Weber sosyolojisinin anlamada kullandığı bir diğer anahtar kavram “ideal tip”tir. Bu bir analiz birimidir. Kavramları tarihsel içerikleri ile birlikte ve bir durum olarak ele alan Weber onları birer ideal tipe, analiz birimine dönüştürür. Bu tezde de modernleşme bir analiz birimi olarak kullanılır. Bu birim üzerinden dindar kesimlerin yaşadıkları dönüşüm irdelenmektedir. Weber’de toplumsal bütünlüğe vurgu yoktur. “Büyük resmi” anlatma derdine düşülmez. O grupları ve bireylere çalışmalarında eğilir. Toplumu Durkheim’da olduğu gibi homojen bir bütün olarak görmez. Herkes aynı çuvalda değildir. Çalışmada da gruplara eğilinmiştir. Başörtülü kadınlar ve İslami aktörler toplumsal kimlik ve gruplar olarak ele alınmıştır. Çalışma boyunca “modernleşmeci elitler”, “pasif laiklik”, “dışlayıcı laiklik”, “periferi güçler”, “İslami aktörler” gibi ideal tipler analiz birimi olarak kullanılmıştır.

Max Weber, Marksist kuramın aksine dini ve dinseliliği edilgenleştirmez. Karl Marx’a göre din ekonomik altyapı (üretici güçler ve üretim ilişkileri) tarafından belirlenen ve evrimci ilerlemeye bağlı sönmölenmek durumunda kalacak bir toplumsal kurum iken Weber’de kapitalizmin gelişmesinde dinsel inanç ve gruplar etkin olmuştur. Bu yönüyle modernleşme kuramının bir parçası olarak dinsel topluluklar görülebilir. Eski akademik alışkanlıklar dini grupları modern bilimin ve modernleşme tartışmalarının dışına itmeyi

sıradan görmektedir. Oysaki toplumsal bütünde belirleyici bir yapı olarak dini konu edinmek mecburiyetindeyiz. Bu çalışmada dinin kendisi değil dini grupların modernleşme bağlamında etkinlikleri sorgulanmıştır.

Weber'de din sosyolojisini yönlendiren soru şudur: Dinsel anlayışlar çeşitli toplumların ekonomik davranışlarını hangi ölçüde etkilemişlerdir? Tarihsel bir olgu kümesi olarak kapitalizmin gelişimi ile dinsellik arasındaki bağ nedir? (Aron, 2007) Bu çerçevede “Protestanlık Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu” adlı çalışmasıyla daha sonra yazdığı makaleler vardır. Bu çalışmalarında istatistiksel verileri inceleyerek zengin sınıfların ve üst düzey meslek sahiplerinin genellikle Protestanlığa bağlı tarikatlardan çıktığı gözlemlenmiştir. Bu tarikatlar Katolik kilisesini eleştirerek “dinsel öze” dönüşü amaçlamışlardır. Her iki dinsel akımın (Katoliklik ve Protestanlık) farklı asketizm⁹ anlayışları olduğunu ortaya koyar Weber. Katoliklikte öteki dünyaya dönük, kanaatkârlığı, toplu ayini, boş zamanı öne çıkaran bir çilecilik kutsanırken Protestanlıkta ise çalışmak, üretmek ve tasarrufu kutsayan dünyevi çilecilik kutsanır. İşte bu ahlak ile kapitalist ruh arasındaki uyum ve iktisadi teşekküllerin rasyonel bürokratizasyonu çağdaş kapitalizmi ortaya çıkarır. “Kapitalist Ruh” tarihsel bir kavramdır. Sürekli kazanma hırsıyla donanma halidir. Ancak bu Protestanlık ile dinsel meşruiyet kazanmış ve Avrupa'ya özgü bir hal almıştır. Çünkü Protestan tarikatlar yeryüzünde Tanrının şanını arttırmak için daha çok çalışmak, üretmek ve tasarruf etmek istemişlerdir. Evliliklerinden eğitim hayatlarına kadar yaşamlarını her anını Tanrının şanını arttırmaya yönelik dizayn etmişlerdir. Adil Tanrının bu dünyada hükümlerini kurmak için herkesten daha çok kazanmak ve kendini kontrol gerekmektedir. Protestan tarikatları¹⁰ kendilerine dair kutsallık bilinci ile Katoliklerin aksine gereksiz bir özgüven değil öz denetim bilinci kazanırlar. (Weber, 1999)

Dikkatleri çekmesi gereken aktörün amacı ile sonucunun özdeş olmaması gerçeğidir.

Protestan tarikatlar dinsel uyanışla “gerçek” Hıristiyanlığı canlandırmayı amaçlamışlar ancak sonuç olarak amaçlarının dışında bir sonuca, kapitalizmin gelişmesine destek olmuşlardır. Bu tezde işlenen İslami aktörlerin bürokrasi ve demokratik siyasette “Allah'ın rızası için” var olma gayretinin sonuçlarıyla benzeşme taşımaktadır. Tezin son

⁹ Asketizm; riyazi veya çileci yaşantı şeklini kendine hayat tarzı seçme ideolojisinin adıdır. Asketik yaşantı kişinin Allah'ın rızasını kazanmak amacıyla dünya zevkleri ve hazlarından uzak durması; yeme içmede, kazanmada, giyim kuşamda, insanlarla ilişkilerde son derece iradî bir kararlarla disiplinli bir hayatı yaşamasıdır. (Duran, 1999)

¹⁰ Max Weber bu eserinde Protestan tarikatları olarak Kalvinizm, Pietizm, Baptizm ve Methodizmi kast eder ve ele alır. Ancak onun Protestanlık olarak kast ettiği genellikle Kalvinizmdir.

bölümlerinde İslami aktörlerin amaçları ile sonuçlar arasındaki farklılık bu temelde işlenecektir. Tutumlar ile davranışlar arasında farklılık olabileceği gibi davranışların diğer toplumsal etkenlere bağlı olarak sonuçların nasıl değiştiği gözlemlenecektir.

İkinci Bölüm: Türkiye Modernleşmesinin Genel Hattı

Osmanlı'da Modernleşme

Osmanlı İmparatorluğu'nun 16. yüzyılda ulaştığı güç ve toprak genişliğine karşın yenedünyanın keşfi ve İspanya'nın fethi ile Osmanlı pençesinden bir çıkış yolu bulan Batı dünyası ise sömürgeciliğin sağladığı fırsatlar sayesinde hızlı bir teknik ve bilimsel ilerleme kaydetmişti. 17. yüzyıl itibari ile İslam uleması bir şeylerin yanlış gittiği kanaatine ulaşıyor. Ancak ne var ki çare darul-harp bölgesinde yaşananların tetkikinde değil kadim geleneğe dönüşte görülmekteydi. Bunun en iyi örneği Koçi Bey'in Sultan IV. Murat ve İbrahim'e sunduğu risalelerdir. Devlet yönetiminde tespit edilen aksaklıkların hangi idari reformlarla aşılabileceği sultana nasihatler biçiminde aktarılmaktadır. Koçi Bey çağdaşı âlimler gibi idari problemlere çözüm olarak klasik dönem uygulamalarına dönüşü tavsiye etmektedir.

18. yüzyıl başında Avusturya'ya karşı alınan yenilgiler payitahtın kendisini Batı'nın yükselen gücü karşısında sorgulamasına vesile oldu. Bu asır Osmanlı için askeri ve mali zayıflıkların belirginleştiği bir dönem oldu. *“Osmanlı topraklarından transit ticari geçiş, Avrupalıların deniz ötesi yayılışları nedeniyle 16. yüzyıldan beri azalmıştı ve devlet, eyaletlerden gelen vergi kaynaklarının birçoğunun üzerindeki kontrolünü yitirmişti.”* (Zürcher E. J., 2012, s. 35) *“Osmanlı İmparatorluğu, Batı Avrupa merkezli ve sürekli büyüyen dünya ekonomisi tarafından kuşatıldıkça, bu sorunlar daha da şiddetlendi.”* (Ahmad, 1999, s. 33) Nihayetinde bu yüzyılın başlarında (1718 – 1730) Lale Devri olarak bilinen Batı ile ilk sahici temasların kurulduğu ıslahatlar yapılmıştır. Batı'ya karşı derin bir ilginin uyandığı bu evre III. Selim'e kadar Patrona Halil İsyanı sebebiyle duraksadı.

1774 senesi Osmanlı tarihi için bir kırılma anı olarak belirir. Bir Müslüman toprağı olan Kırım'ın elden çıkması Ruslara karşı ağır bir yenilgi alan saltanat acil reformların ihtiyacını duymuştur. 1783'te Ruslar Kırım'ı ilhak edip tümüyle ele geçirince modernleşme kaçınılmaz bir devlet politikasına dönüşmüştür. Böylelikle Fransız kralı XVI. Louis'in ciddi bir hayranı olan III. Selim Nizam-ı Cedid politikasını başlatmıştır. Nizam-ı Cedid ile öncelik rüşvet ve iltimasa son vermek, askeri teknikte yenilik ve

disiplini sağlamaktı. Sultanın bu program ile üç hedefi vardı: Yeniçeriliği kaldırmak, ulema sınıfının nüfuzunu kırmak ve Avrupalılaşmak. Ordunun eğitimi için Fransız subaylar ülkeye davet edilir. Ülkeye gelen bu Avrupalı eğitimciler Batıyla iletişimin kanalları olur. *“Askeri eğitim, Türkiye’de Batılı fikirlerin girişi için kullanılan ilk kanallarından birisi olmuştur.”* (Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, 2006, s. 238) 1793’te Londra, 1794’te Viyana, 1795’te Berlin’de ve 1796’da Paris’te daimi elçilikler açılmıştır.

III. Selim’in askeriye üzerinden sağlamaya çalıştığı yenileşme hareketi Osmanlı modernleşmesinin gelecek seyri açısından iki temel özelliğine renk vermiştir. Birincisi bu tarihten itibaren ordu modernleşme politikasının hem yürütücüsü hem de kollayıcısı olma işlevini üstlenmeye başlayacaktır. İkincisi ise modernleşme algımız Fransız düşüncesi eliyle yoğrulacaktır. Ancak geleneksel kurumlar henüz böylesi bir yeniliğe hazır değildir. Tarih olacağını kavrayan Yeniçerilik müessesesi ve birincil müttefiki 1807’de sert bir tepki verecektir. Şeyhülislam fetvasıyla Kabakçı Mustafa öncülüğündeki asiler Selim’i tahttan indirdi. *“Fakat hürriyet ağacından kesilen dal İslam toprağında kök sürmüştü. Hem acı hem de tatlı meyveler verecekti.”* (Lewis, 1993, s. 74)

Ayaklanmadan sağ kalarak kurtulan reformistler Tuna cephesi komutanı Alemdar Mustafa Paşa’ya sığınır. Mustafa Paşa bir ordu ile payitahta yürür ve Yeniçerilerin desteklediği IV. Mustafa’yı tahttan indirerek yerine II. Mahmut’u geçirirler. **Bu hadise Türk modernleşmesinin ilginç bir yönüne işaret etmektedir. Daha sonraki yıllarda da görüleceği üzere modernleşmeyi destekleyen güçler genellikle ülkenin Batı yakasında örgütlenmekte ve merkeze müdahale etmektedir. İttihat Terakki Cemiyeti’nin en güçlü olduğu şehirler ve 31 Mart ayaklanmasını bastıran ordu birlikleri de Balkanlardadır.**

II. Mahmut tahta oturur oturmaz ayanlarla 1808 Sened-i İttifak’ı imzalayarak uzak eyaletlerle anlaşmazlıkları sona erdirmeye çalışır. Fakat bu antlaşma vesilesi ile Osmanlı tarihinde ilk defa hanedan dışı bir güç devletin ortağı olarak tanınır. Sultan Mahmut hakkında Osmanlı İmparatorluğu’nun Büyük Petro’su ifadesi de kullanılır. Bu onun idari yapılanma ve askeri yenileşme politikalarında ne kadar keskin olduğunu beyan eden bir ifadedir. Selim’in düştüğü hataya düşmeyerek sorun çıkararak tüm Yeniçerileri ve Bektaşî şeyhlerini infaz eder. *“ Vaka-i Hayriye’nin arkasından, 15. Yüzyıldan beri Yeniçerilerle*

yakından ilişkisi olan Bektaşî tarikatı resmen kapatıldı. Tekkelerin çoğu yıkıldı ve geriye kalanları Ortodoks Sünnî Nakşibendî tarikatının gözetimine verildi.” (Zürcher E. J., 2012, s. 69) Yeni ordunun eğitimi için Prusyalı generaller eğitime davet edildi ve 100 yıldan fazla sürecek Alman etkisi başladı.

II. Mahmut kısa bir süre Sened-i İttifak’ı önemsemeyerek merkezileşmeye hız verdi. İltizam sistemiyle vergilendirme değişti. Vergilendirmenin kolaylaşması için nüfus sayımı yapıldı. Taşra ile irtibatın kurulması için posta teşkilatı kuruldu ve ilk Osmanlı gazetesi Takvim-i Vakayî (Moniteur Ottoman) çıktı. **Milliyetçi isyanlar nedeniyle artık gayr-i Müslimlere güvenmeyen devlet ilk kez 1827’de Müslüman öğrencileri okumaya Avrupa’ya gönderdi. Bu ilk giden grup Harp Okulu öğrencisiydi. Böylece Türk modernleşmesinin bir diğer ana rengi olarak Avrupa’ya öğrenci gönderme seferlerinin önü açıldı.** Osmanlı’da aydın hareketlerine vesile olacak Tercüme Odası kuruldu. Bu daire vesilesiyle modern bir kadronun ortaya çıkması sağlandı. Tıp okulu, askeri okullar açıldı. Sultan buralardaki eğitimin Fransızca görülmesi hususunda hassastı. İlköğretim amaçlı Rüşdiye ve orta öğretim amaçlı Mekteb-i Ulum-u Edebiye ve Mekteb-i Maarif-i Adliye açıldı. *“II. Mahmut’un yine kıyafet muhafazakârlığında gedik açmağa ve askerlerine Avrupa stili üniformalar giydirmeye çalışma gereğini duymaları, Avrupa güç ve prestijinin onlar üzerindeki etkisinin bir ölçüsüdür.”* (Lewis, 1993, s. 100) 1828’de Kuzey Afrika menşeli bir başlık olan fes sultan tarafından beğenildi ve uygulamaya konuldu. **II. Mahmut ile kesinleşen bu uygulama da Türk Modernleşmesine renk verdi. Her dönem modernleşmeciler kıyafet değişikliğini elzem gördüler.**

Sultan Mahmut Avrupalılaşma konusunda bu derece keskin olmasına rağmen üç sorun ayağını bağladı ve Osmanlı’yı çöküşe götüren süreç başladı. Birinci sorun din ve milliyetçilik kaynaklı Hicaz, Sırp ve Yunan ayaklanmalarıdır. İkincisi sorun ise bu ayaklanmaları bastırmak için yardımına başvurduğu Kavalalı Mehmet Ali Paşa’dır. *“Mehmet Ali Paşa, Napoleon’un geride bıraktığı birliklerin personelinden faydalanmak suretiyle, ordusunu II. Mahmut’tan önce modernize etmiş, reformlarını uygulamaya koymuş ve Batılılaşma hususunda II. Mahmut’tan çok daha ileri gitmişti.”* (Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, 2006, s. 215) Sultan çaresiz Mehmet Ali Paşa’dan bazı vaatler karşısında yardım istemişti. Rus donanmasının saldırılarıyla büyük zarar eden Kavalalı vaatleri karşılanmayınca Suriye üzerinden İstanbul’a yürür. Kavalalı’dan kurtulmak için önce 1833’de Hünkâr İskeleyi Antlaşması ile Ruslara, sonra 1838’de Balta

Limanı antlaşması ile İngilizlere büyük imtiyazlar verilir. “1838 Antlaşması, korumacılığı ortadan kaldırdı ve yabancı tüccarların iç ticarete doğrudan katılmalarına ilk kez izin verdi. Bu antlaşmanın bir sonucu zayıflamakta olan zanaatların ağır bir darbe yemesi ve lonca sisteminin yıpranması oldu.” (Ahmad, 1999, s. 40) Bu tarihler itibariyle Batılı güçlerin siyasal literatüründe Osmanlı “Doğu Sorunu” kavramı olarak anılır. Artık yıkımı beklenen bir imparatorluk üç büyük gücün çekişme sahnesine dönüşür. Bundan sonra yapılan tüm reformlar “devleti kurtarmak” ve Batı’nın baskıları karşısında direnmek üzeredir.

Böylelikle Tarık Zafer Tunaya’nın ifadesiyle “Kısmi Müessese Islahları Dönemi” sona erer. 1908’e kadar kimilerinin büyükelçilikler, kimlerinin ise bürokratlar dönemi dediği aydın despotizmi evresi sürer. “Geleneksel Osmanlı Eliti, 19. Yüzyılın başlarında karşılaşılan acı askeri yenilgilerden sonra, Avrupalılaştırmanın devlet için en büyük kazanç olacağını zaten kabul etmişti.” (Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, 2006, s. 138) **Batılılaşmak geri dönülemez bir politikaydı ve toplumdaki böyle bir talep olmadığına göre bunu gerçekleştirme görevi yönetici – memur aydın kesimin göreviydi. Bu tepeden inme yöntemi de Osmanlı modernleşmesinin temel özelliklerindendir.**

Abdülmecit döneminde gayr-i Müslim ticaretinin kolaylaşması için hukuki bazı düzenlemeler gerekiyordu. Dış baskı bunu gerektiriyordu. Bunun üzerine 1839’da Tanzimat Fermanı ilan edilir. Burada tebaanın din farkı gözetmeksizin yasa önünde eşit olduğuna yönelik sarih ifadeler vardır. Ancak doğrusu ne Müslüman ne de Hristiyan tebaa bu fermanı dolaylı memnuniyet duymaz. 1876’ya kadar sürecek Tanzimat döneminin önü açılır. 1856’da ise Rus etkisini kırabilmek amacıyla Fransız baskısı ile Islahat Fermanı ilan edilir. “Tanzimat’ın reform politikaları hiçbir zaman halkın isteğine dayanmamıştı. Başlı çeken bürokratlar gerekli gördükleri ya da bürokratlar büyük devletlerin temsilcilerince harekete geçmeye zorlanmış oldukları için bu reformları Osmanlı toplumuna zorla kabul ettirmişti.” (Zürcher E. J., 2012, s. 107)

Tanzimat döneminde asıl önemli konu modern bir devletin tohumlarını atacak İslami kamuoyunun oluşmasıydı. Abdülaziz dönemine denk gelen ve Ali, Fuat Paşalara muhalefet olarak belirginleşen Yeni Osmanlı hareketi reform düşüncesinin daha geniş kitlelerce tartışılmasına yol açtı. Yeni Osmanlılar hem sofuydu ve şeriat talep ediyorlardı hem de

Osmanlı yurtseverliğini öne çıkarıyorlardı. Esasında ise liberal değerleri İslami kanıtlarla savunmaya çalışıyorlardı. Şinasi'nin fikri öncülük ettiği, Mustafa Fazıl Paşa'nın ise destek verdiği bu gençler meşruti bir yönetim arzuluyorlar ve İslam birliğini savunuyorlardı. Hareketin bilinen isimleri arasında Namık Kemal, Ziya Paşa ve Ali Suavi bulunmaktaydı.¹¹

Millet ve vatan kavramları bu tarih itibariyle öne çıkıyordu. “*Namık Kemal'in “vatan'ı, bugünkü vatan olmaktan çok, bir Osmanlı – İslam vatanıdır.*” (Ortaylı, 2013, s. 14) Yeni Osmanlılar anayasacı liberal görüşlere sahiptiler ancak görüşlerini dile getiriş biçimi ve siyasal dayanakları itibariyle İslamcılardır. Türköne'ye göre ise İslamcılığın kuruluşunu bu hareket gerçekleştirmiştir. (Türköne, 1994) “*Yeni Osmanlılar, siyasi fikirlerini açıkladıkları yazılarında geniş ölçüde İslam siyaset teorisinin lügatçesine başvururlar. Mesela, adalet, bi'at (itaat tarzı), içtima-i ümmet (umumi uzlaşma), meşveret (istişare) gibi kelimeleri kullanırlar.*” (Mardin, Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu, 2006, s. 95) Bunun yanı sıra sıklıkla hadislerden ve ayetlerden destek almaya da özen gösterirler. Namık Kemal için doğru olan ancak şeraite uygun olandı. Ali Suavi ise hâkimiyetin ancak Allah'a ait olabileceği fikrini vurgulamaktaydı. **Bu husus bize Türk modernleşmesinin bir diğer belirgin özelliği olarak İslam ile Batılılaşmanın uyumlu oluşunu göstermektedir.** İlerleyen satırlarda işlenecek olan II. Abdülhamit Panislamizm görüşüne sahip olarak bilinmesine rağmen modernleşme politikalarında en net sultan olmuştur. Fakat bu modernleşme deneyimimizin kalıcı bir özelliği olarak sürmeyecektir. Kemalist modernleşme ile birlikte bu algı tümüyle değişecektir. İslam ile başka bir temelden bir ilişki kurulacaktır.

Kendilerini gazetecilikle ifade eden aydınlar kısa bir zaman diliminde güçlü bir muhalefet yükseltmiş ve sarayı tedirgin etmişti. Bunun üzerine Sultan Abdülaziz Mustafa Fazıl Paşa ile uzlaşır ve Yeni Osmanlılar yurda geri döner. Böylelikle muhalefet sönümlenir. Sultan Abdülaziz'in intiharının ardından – kısa süren Murat döneminde sonra – II. Abdülhamit tahta oturur. Tahta gelmeden önce vaat ettiği gibi Kanun-i Esasi'yi ve Meşrutiyeti ilan eder. Fakat bu rejim çok sürmez ve padişah kendisine verilen yetkiyi kullanarak 30 sene sürecek bir tatil verir. 34 yaşına kadar şehzade olan bu sultan saray oyunlarına hâkim

¹¹ Yeni Osmanlı Hareketi bir örgüt değildi. Bu çemberin içerisine dâhil olanların ortak özelliği Sultan Abdülaziz'e muhalefet etmez iken yürütmeye bulunan Ali ve Fuat Paşalara muhalefet ediyor olmalarıydı. Türk siyasetinin geleceğine renk veren bu durum şunu ortaya çıkardı: Ana akım kuvvetler birbirlerini daha iyi Batılılaşmamakla eleştirdi. Yeni Osmanlı hareketinin öne çıkan diğer özellikleri çoğunun memur veya asker olması, Avrupa hakkında bilgi sahibi olmaları ve meşrutiyet yanlısı olmalarıdır.

olacak tecrübeye sahipti. Ali Suavi'nin kendisine karşı tertip ettiği ayaklanma da onu sert önlemler almaya teşvik etti. Kimseye güvenmiyor jurnaller biriktiriyordu. Ülkeyi yönetebilmek için baskı ve sansürü tercih ediyordu. Tanzimat döneminin zayıf sultan ve paşa imajına son verdi. (Zürcher E. J., 2012) Sultanın kurduğu bu sistem Yıldız rejimi olarak anılacaktı.

Abdülhamit merkezileşmeyi sağlamak için haberleşme araçlarında iyileştirmelere gitti. Demiryolu inşaatlarını başlattı. Böylelikle tarım bölgelerini limanlara bağlattı. Fakat bu girişimleri ile kendi sonunu getirecek kuşağı yetiştiriyordu. Mülkiye ve Harbiye'de okuyan bu kuşak liberal ve yurtsever görüşlerin tesiri altında kalıyordu. *“Abdülhamit'in en büyük zayıflığı kendi geliştirdiği eğitim kurumlarından çıkmış yeni bürokrat ve subay kuşaklarına, yani Osmanlı aydın zümresine sadakat aşıl原因amamış olmasıydı.”* (Zürcher E. J., 2012, s. 135) Tocqueville bize siyasi süreçlerin süreklilik ve ilişkiel içerisinde geliştiğini XVI. Louis ile Fransız Devrimi üzerine yaptığı analizde gösterir. (Çağla, 2007) Bu bağlamda Abdülhamit sonrası süreç Abdülhamit'in siyaset ve eğitim alanında yaptığı reformlar eliyle örülmüştür. Onun gerçekleştirdiği eğitim reformları gençlik arasında bir aydınlanmaya vesile olmuştu. *“Abdülhamit gerek emperyalist ülkelerin baskısı, gerekse ülkedeki Müslüman olmayanların ileri eğitim sistemleri karşısında tutunabilmek için bu yola başvurmak zorundaydı. Yoksa çağdaş bir eğitimi yaygınlaştırmakla iktidarı için tehlikeli bir yol tutmuş olduğunun farkındaydı.”* (Akşin, 1980, s. 13) Ayrıca idari sistemdeki yapılanmada merkezi bir meşrutî ve hatta cumhuriyeti mümkün kılacak imkânlar barındırıyordu. **Bu durum Türk modernleşmesinin bir başka yönüne işaret etmektedir. Modernleşme tarihimiz boyunca iktidarlar değişse de aslında batılılaşma perspektifi varlığını sürdürmüştür. Siyasi arenadaki anlaşmazlık hiçbir zaman ilerililik – gericilik üzerinden şekillenmemiştir. Sadece modernleşmenin nasıl olacağına ve hangi Batı ülkesinin örnek alınacağına dair politik farklılıklar mevcut olmuştur.**

1889'da bir Arnavut, bir Çerkez ve iki Kürdün öncülüğünde İttihad-i Osmani gizli bir örgüt olarak Abdülhamit'e karşı kuruldu. 1894 -96 yılları arasında örgütün üye sayısı hızlıca arttı. Bir pozitivist olan Ahmet Rıza'nın tesiriyle örgütün ismi İttihat ve Terakki olarak değişir. Ahmet Rıza taraftarları büyük oranda pozitivism, ateizm, materyalizm ve sosyal Darwinizmden etkilenmiş Fransız modeli modernleşmeyi örnek almaktaydı. Onun alternatifi olan ve Jön Türkler içerisinde ikinci bir kanadı oluşturan Sabahattin Bey ve

takipçileri ise İngiliz sistemine yakındı. “Ahmed Rıza Bey’in lideri bulunduğu Terakki ve İttihad Cemiyeti “Rue Monsier le Prince”ten taşan Auguste Comte’un hümanist, evrensel kaderci felsefesini kendisince program edinmişti. Prens Sabahaddin Bey’in lideri bulunduğu Teşebbüs-i Şahsi ve Adem-i Merkeziyet Cemiyeti de Frederic Le Play tarafından temsil edilmekte olan Science Social (İlmi İçtimai) doktrinini benimsemişti. Jön Türkler Batıyı ve Batılılaşmayı bu doktrinlerin açılarından görmüşlerdir.” (Tunaya, Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri, 2004, s. 17)

1907 senesinde tüm muhalefeti birleştirmek için Paris’te bir girişim olur. Ancak bu girişim sonuçsuz kalır. Bu belirgin ayrışma Şerif Mardin’in Türk siyasetini algılamak için kullandığı merkez – çevre kuramına uygun olarak Türk modernleşme politikasında bir kırılmaya neden olacaktır. 1908 yazında İttihat ve Terakki Cemiyeti bir ayaklanma başlatma kararı alır. Ve nihayetinde 31 Mart vakası vesilesi ile II. Abdülhamit’in de tahttan ineceği II. Meşrutiyet rejiminin önü açılır. 1909 ayaklanması ardından ipler tümüyle mektepli subayların yani İttihatçı kadroların eline geçer. İlk uygulamaları ordudaki abdest ve namaz molalarını kaldırmak olur. (Zürcher E. J., 2012, s. 152) 1911’de muhalefet son bir denemede bulunur ancak 1913’te muhalefet tümüyle tasfiye edilerek yönetim Enver, Cemal ve Talat Paşa’dan oluşan “triumvira”ya¹² geçer.

İttihat ve Terakki’nin devletleşmesi modernleşme taleplerinde daha önce beliren “Osmanlı yurtseverliği” ve “İslamlık” vurgularını zayıflattı. Yeni hattına giren batılılaşma çabası üç unsuru saf dışı ederek gelişmeyi hedefledi: Dindar kesimleri, Türk olmayan Müslümanlar ve Gayr-i Müslimler. Siyasetten eğitime kadar her alanda bu politika benimsendi. “Osmanlı Devleti’nin geleceği bakımından önemli bir mesele de eğitim konusuydu, zira buna göre geleceğin kuşaklarının nasıl yetiştirileceği belirlenecekti. İT’nin ne istediği belliydi: okullar sayesinde Türk olmayanlar Türkleştirilecekti. Resmi olmayan okullarda ise Maarif Nezaretinin denetimi ile bunların programlarındaki Osmanlılığa, yani Türklüğe aykırı şeyler kaldırılacak ve Türkleştirici etkenler sokulacaktı. Resmi ya da özel ilkokullarda dersler öğrencilerin ana dilinde okutulacak, ama bu dil Türkçe olmadığı takdirde, zorunlu Türkçe dersleri bulunacaktı. Resmi orta ve yükseköğrenim kurumlarında ders dili Türkçe olacaktı. ... Herhalde Türk olmayanlar için resmi okullarda okumadan,

¹² Triumvira üçlü yönetim demektir. Çok ilginçtir ki bu kavram Auguste Comte’a ait “Pozitivizmin İlmihali” adlı eserde de geçer. Comte bu yönetim şeklini uygun bir model olarak sunmaktadır. Bu benzerlik siyasetimizin pozitivizmden etkilenme düzeyini göstermektedir.

yani 'Türkleşmeden' memur olmak zor olacak, bu yüzden 'Türkleşmek' cazip sayılacaktı.” (Akşin, 1980, s. 102) “Kasım 1908’de Hüseyin Cahit şöyle der: Ne denirse densin, memlekette milleti hâkime Türklerdir ve Türkler olacaklardır.” (Akşin, 1980, s. 170)

İttihat Terakki Cemiyeti’nde Türkçülük belirgindi. Zira Türk Ocağı ve Türk Yurdu Dergisi eliyle örgütlenmekteydiler. Ancak İttihatçılar laisizm konusundaki tavrını net olarak ortaya koyamıyordu. Çünkü ülkenin geleceği açısından İslam’ı araçsal olarak kullanmak durumundaydı. Çağdaş koşullara uygun ve hatta çağdaşlaştırıcı bir İslam arzulanmakta ancak Kürt, Arap, Arnavut ve Çerkeslerin varlığı buna mani olmaktaydı. Ayrıca dönem itibariyle İslamcılık güçlü bir akımdı. Sebilürreşat gibi güçlü bir yayınları vardı. Buna karşılık 1914 yılında İslam Mecmuasını çıkararak alternatif olmaya çalıştılar. Yine de İttihatçıların bu eğilimleri Müslümanları da rahatsız ediyordu. “Ortaya koydukları program, ayrıcalıkları eski düzenin devamına bağlı olan herkesi yabancılaştırdı. Bu nedenle, Müslüman Türkler, Araplar ve Arnavutlar, daha akılcı ve egemen bir sistem kurma girişimlerini, Hristiyan Rumlar, Slavlar ve Ermeniler kadar şiddetli biçimde protesto ettiler.” (Ahmad, 1999, s. 54-55) İttihatçı üst kadrolar için İslami kabuller değersizdi. Ancak onun bir sosyal harç olarak vazife görüyor olması geçici de olsa İslam’a ihtiyaç duyulmasına vesile oluyordu.

İttihat Terakki Fırkası’nın Türkçü laisizmde Fransa’nın etkisi göz ardı edilemez. Onları Türk jakobenleri olarak da adlandırmak da mümkündür. Öyle ki “23 Temmuz günü caddelere, okullara, meydanlara “Hürriyer adı veriliyordu. Milli Marş olmadığı için, subaylar, mızık takımlarına Marseyyez’i (Marseillaise) çaldırıyorlardı.” (Tunaya, Türkiye’de Siyasal Gelişmeler (1876-1938), 2009, s. 121) Modernleşmeci elitimizi anlamak için Balkanlardaki havaya da bakabiliriz. Balkanların sert milliyetçilikleri ve seküler dünyası İttihat Terakki için ilham veriyordu. **Yani imparatorluğun Batısındaki kadroları ellerinde kalan Doğu topraklarını şekillendirmek istiyordu.** Bu sebeple İttihatçıların en güçlü oldukları şehirler Kosova, Manastır ve Selanik idi. “Atatürk’ün dünyası da bu şekildeydi. Bütün Balkanları içkisiyle, yemeğiyle, dansıyla ve folkloruyla biliyor ve seviyordu. Belirgin ölçüde Balkanlardaki her dille ilgisi vardı. Çünkü kendisi de Selanikli... Tabii o müthiş milliyetçi, infiratçı, gerilim yüklü atmosferden etkilenmişti.” (Ortaylı, 2013, s. 104) “Abidin Nesimi, İttihat ve Terakki’nin fikir gücünü “Selanik Ocağından” vurucu gücünü de “Manastır Ocağından” aldığını söylemektedir. Mustafa Kemal’in de Selanik Ocağı’ndan olduğunu biliyoruz.” (Akel, 2012, s. 55)

Ancak İttihat ve Terakki'nin iktidarı uzun soluklu olamadı. İç huzursuzlukların yanı sıra Trablusgarp İşgali, Balkan Savaşları ve nihayetinde I. Dünya Harbi'ndeki siyasi başarısızlık ülkeyi yıkımın eşiğine getirdi. İmparatorluğun işgal altındaki bölgelerinde bulunan İttihatçı kadrolar Anadolu'ya çekildi. Mücadele için kamuoyu oluşturmak adına Müdafaa-i Hukuk Cemiyetlerini kurdular. *“İT'nin ilkelerini benimsemiş olanlar, o program çerçevesinde davranmağa devam edeceklerdi. Nitekim, itilaf devletlerinin Türkiye'yi ezmek amacıyla oldukları anlaşılınca, kurulan Müdafaa-i Hukuk örgütlerinin esas itibariyle İT'lilerce oluşturulduğunu gördük.”* (Akşin, 1980, s. 311) Milli mücadelenin üst kadroları ittihatçıydı. Mustafa Kemal de bu cemiyetin mensubu olan bir subaydı. Erzurum kongresi itibariyle savaşa önderlik etmesi tesadüfi değildi. Ancak bizi ilgilendiren bu siyasi gelişmeler değil ilişki. Bu ilişki modernleşme politikasının aktarımını göstermek açısından önemli. *“İT'ye gelince, onun Milli Mücadelenin kadrolarını oluşturduğunu gördük. Böylece İT, zaman içinde CHP'ye dönüşmüş oldu.”* (Akşin, 1980, s. 312)

Cumhuriyet Elitleri ve Modernleşme Algısı

Kadioğlu Türk vatandaşlığının üç şeyi ötekileştirerek vücut bulduğunu ifade eder; gayr-i Müslimler, Türk olmayan Müslümanlar ve mazi. *“Unutmak, Türkiye Cumhuriyeti'nde amaçlanan Batılılaşmanın bir tezahürüdür”* (Kadioğlu, 2008, s. 36) Her ne kadar yeni rejimin bürokrasisi geçmiş dönem Osmanlı mirası ile kesin bir kopuş yaşadığını iddia etse de Cumhuriyet ile İttihat rejimi arasında sadece organik değil ideolojik bir bağ vardır. İttihatçılarla Kemalizm arasındaki ideolojik bağ din-laiklik tartışması, eğitimde milliyetçilik, işçi karşıtlığı¹³ ve kadının modernleşme projesinde nesneleştirilmesi hususlarında görülebilir. *“Atatürk inkılaplarının fikri temelleri, Meşrutiyet döneminin fikir akımlarında yatmaktadır. Gerçekten de medreselerin kapatılması, Latin alfabesinin kabulü, fesin yasaklanarak şapkanın giyilmesi, şer'î mahkemelerinin kaldırılması, Medeni Kanun'un kabulü, kadın hakları gibi inkılaplar, Batıcıların yayın organı olan İctihad'ın daha önce savunduğu görüşlerdir.”* (Kafadar, Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları, 2002, s. 352) *“Cumhuriyet döneminde gerçekleştirilen reformların çoğu daha on dokuzuncu yüzyılın sonunda teklif edilmiş, 1908 – 1918 döneminde geliştirilmiş ve kısmen uygulamaya konmuştu. Cumhuriyet dönemindeki hukuk reformlarının bir kısmı,*

¹³ 1908 Devrimi ardı sıra kutlanmaya başlanan 1 Mayıs bayramının kutlanması ilk kez 1912 İttihat yönetimi tarafından engellenmek istenmiştir. İstanbul'un işgal yıllarında dahi kutlanan 1 Mayıs, 1925 Takrir-i Sükun Kanununun ile birlikte Atatürk dönemi boyunca kutlanamamıştır.

ekonomik grupların 1840'larda dillendirdikleri taleplere cevap vermekteydi." (Karpas K. H., 2010, s. 65)

Ancak İttihatçılardan ve geçmiş dönem Osmanlı modernleşmecilerinin tümünden farklı olarak Kemalist Modernleşme milliyetçilik ve din konusunda daha emindir ve açıklanmamış bir programa sahiptir. *"1920'ler ve 1930'lardaki Kemalist deneyim hem klasik bir devlet inşası örneği hem de cüretkâr bir modernizasyon projesiydi. 1923 yılında Türkiye Cumhuriyeti olarak meydana çıkan devlet yoksullaşmış olmanın yanı sıra sayısal olarak da büyük bir çöküntüye uğramıştı ve etnik olarak da karışık olan bir nüfus temelinde inşa edilmek durumundaydı. Bu insan kalabalığını bir ulus haline getirmek, tebaadan vatandaşa devşirmek ve topluma bir vatanperverlik hissi aşılacak Kemalistlerin asli iki hedefinden biriydi. Diğer hedef ise toplumu muasır ve medeni hale getirmektir."* (Zürcher E. J., Kemalist Cumhuriyette Osmanlı Mirası, 2010, s. 119)

Kemalizm'in Din Algısı

Milli Mücadeleye her ne kadar Gazi Mustafa Kemal Paşa önderlik etmiş olsa da Osmanlı ordusunun çeşitli kademelerinde görev yapmış önemli komutanlar da mücadele saflarında yerini almıştır. Cumhuriyetin ilanı kararı ve ilanı Hüseyin Rauf, Ali Fuat, Adnan Adıvar, Refet Bele ve Kazım Karabekir gibi etkili isimlerin Ankara'da olmadığı birkaç gün içerisinde gerçekleşmiş, Mustafa Kemal Cumhurbaşkanı, İsmet İnönü de Başvekil olmuştur. Her ne kadar saydığımız isimler ve Kara Kemal gibi başka eski ittihatçılar yeni hükumete muhalefet etse de 1925-1927 yılları arasında hepsi tasfiye edilmiştir. Bu sebeple 1923 sonrası iktidarının ve modernleşme projesinin Mustafa Kemal şahsında temsil edildiğini söylemek yanlış olmaz.¹⁴ Tek Parti iktidarı, parti-devlet, parti-lider bütünleşmesine duyulan güven açıkça beyan edilmektedir. Nusret Köymen'in 1936 Ülkü Dergisi'nde şu sözleri dönemin ruhunu yansıtmaktadır. *"Atatürk'ün, bu büyük politika dâhisinin, derin görüşleri, isabetli buluşları ve iradeci eli Osmanlı devleti denen politika ucubesi içinde yolunu kaybetmiş ve politik inkişafında geri kalmış olan Türk milletini kısa bir zaman içinde dünyanın en yeni ve en ileri politik nizamına ulaştırmaktadır."* (Bayraktar & Alper, 1982) İsmet İnönü ise İnkılap Tarihi Kürsüsünde verdiği derste şu sözleri sarf

¹⁴ Emile Durkheim'a göre mekanik dayanışma biçiminden işbölümünün güçlü olduğu organik dayanışmanın hâkim olduğu toplumların seküler ahlakına geçişte kişiye yönelik saygınlık dinsel inançların zayıflamasından doğan boşluktan kaynaklanan geçici bir haldir. *"Bütün öbür inançlar ve bütün öbür adetler gittikçe daha az dinsel nitelik aldıkça birey bir tür din konusu oluyor. Kişi saygınlığına bir tapınma duygusu besliyoruz ve her tapınma gibi bunun da kendine özgü boş inançları vardır."* (Durkheim, Toplumsal İşbölümü, 2006, s. 210)

eder: “*Türk İnkılabını anlamak ve sevmek, Türk inkılabının muvaffakiyetine hizmet etmek, Büyük Reis Mustafa Kemal’i anlamak ve sevmek ve onun ülkülerini tatbik etmeğe candan çalışmakla bir ve beraberdir.*” (Bayraktar & Alper, 1982, s. 190) Bu nedenle 1923 sonrası izlenen değişimci politikaların tümünü Kemalist reformlar olarak ifade etmek mümkündür.

Kemalizm İslam’ın geleneksel politik kurumsallaşmasını yıkıp yerine modern bir ulus-devlet kurmayı hedefledi. Bu amaçla öncelikle devleti, eğitimi ve hukuku laikleştirmeyi ilke edinmiştir. İkinci aşamada ise dinsel sembolleri yok saymak ve yerine Avrupa uygarlığını temsil eden sembolleri koymayı hedefledi. Üçüncü aşamada toplumsal yaşamı tümüyle laikleştirmek, popüler halk İslam’ının her alanda üstüne gitmeyi tasarladı. (Zürcher E. J., 2012) 1924’te hilafet kaldırılır, bugünkü adıyla Diyanet İşleri Başkanlığı kurulur ve Tevhid-i Tedrisat kanunu ile laik eğitime geçiş yapılır. 1925’te tarikatlar yasaklanarak tekke ve zaviyeler kapatılır. 1928’de İstanbul’da bir camide ilk Türkçe hutbe okunur, resmi din ibaresi anayasadan çıkarılır, laiklik anayasaya girer ve Latin harfler kabul edilerek Arap dünyası ile irtibat kesilir. 1929’da Arapça ve Farsça okul müfredatlarından kaldırılır. 1930’da Menemen olayının peşi sıra Nakşibendi tarikatına karşı kapsamlı bir yıldırma politikası izlenir. 1932’de İstanbul’da bir camide ilk Türkçe Kur’an okunur ve bütün camilerde ezanın Türkçe okunması yasalaşır. 1934’te ibadethanelerin dışında dini kıyafetlerin giymesi yasaklanır. 1935’de Ramazan ve Kurban Bayramı’nın yanı sıra 1 Ocak’ta resmi tatil olur. Nihayetinde ise 1937’de anayasaya Türkiye Cumhuriyeti’nin laik bir devlet olduğu ibaresi eklenir.

Bazı reformlardan anlaşılacağı üzere amaç laik bir siyasal toplum inşası değildir sadece. Kemalist yönetim Türk milletinin diğer Müslüman milletlerle zihnen ve fiziken ayrılmasını arzulamaktadır. Çünkü Atatürk’e göre sırttaki küfe misali hilafet yüzünden yıllarca Türk milleti başka Müslüman milletler için ölüme gitmiş, kendi istikbalini de onlarla beraber gömmüştür. “*Halifeye, dünyaya meydan okutmak ve onun umum İslam tasarruf sahibi kılmak fikrinde olanlar, bu vazifeyi yalnız Anadolu halkında değil, onun sekiz on misli nüfustan mürekkep olan büyük İslam nüfusundan da beklemelidir. Yeni Türkiye’nin ve yeni Türkiye halkının, artık, kendi hayat ve saadetinden başka düşünecek bir şeyi yoktu... Başkalarına verebilecek bir zerresi kalmamıştır.*” (Atatürk, 1997, s. 472) Zaten Türk ulusunun inşası demek Osmanlı Milletler sisteminin reddi demektir.

Türkiye’de Laikliğin bir tanımını yapmak gerekirse “din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması” kolaycılığına kaçmak açıklayıcı olmayacaktır. Çünkü genç Türkiye sadece idari kurumları laikleştirmeyi hedeflememiş tüm toplumsal alanın laikleşmesini amaçlamıştır. Dini hayattan devlet desteğini çekerek “din adamlarının kendi hallerinde kalması” riskini de göze alamayarak din işlerinin kontrolünü elinde tutmuştur. Bir yandan din üzerinde kontrolünü sürdüren yönetici elitler diğer taraftan dindar kesimlere yönelik ayrımcı politikalar izlemiştir. Bu yönüyle laiklik anlayışının dışlayıcı olduğunu söylemek mümkündür. *“Türk Devleti’nin özellikle okullarda, dine yönelik politikaları pasif laikliğin hâkim olduğu ABD’ye oranla çok daha kısıtlayıcı ve hatta dışlayıcı laikliğin egemen olduğu Fransa’dan bile daha sınırlayıcıdır. Bunun temel sebebi Fransa’da dışlayıcı laiklik, en azından göreceli olarak, din-devlet ayırımına dayanır ve demokrasi içerisinde şekillenirken, Türkiye’de dışlayıcı laikliğin, devletin dini kontrol etmesi esasına bina edilmesi ve demokrasi üzerinde askeriye ile yargının vesayetine bağlı olmuştur.”* (Kuru, 2011, s. 197)

Türk Devleti’nin kurucu kadrolarının Durkheim düşüncesinden etkilendiği belirtilmişti. 3. Cumhuriyet Fransa’sının kendisini kurmaya çalıştığı bir dönemin düşünürü olarak Durkheim dine dair görüşlerinde de Türk aydınlarını etkilemiştir. Fransa’da tarikat okulları 1902’de Türkiye’de ise 1925’te kapatılmıştır. Fransa’da devlet ve kilisenin ayrılma yasası 1905’te kabul edilirken Türkiye’de ise 1924’te hilafet ilga edilmiştir. Ancak laikliğe sadakat hususunda genç cumhuriyet Fransızlardan daha istekli bir tutum sergilemiştir. Örneğin Türkiye, anayasasına laikliği bir madde olarak 1937’de, Fransa ise 1946’da eklemiştir. Türkiye’de başörtüsü tartışmaları 1960’lar itibari ile başlarken Fransa’da bu tartışmalar 1989’da başlamıştır. Türkiye başörtüsü dâhil tüm dini sembolleri 1997’de yasaklarken Fransa bu yasağı 2004’te getirmiştir. Her iki devlet de yurt içinde tarikat ve cemaatlerine karşı katı bir laik tutum sergilerken yurt dışında dini faaliyet gösteren okulları desteklemiştir. İlginç şekilde Fransızlar, Katolik okulların sekülerleşme önünde bir engel olduğunu düşünmelerine rağmen Osmanlı’da pek çok Katolik okul açmışlardır. Türkiye’de de benzer biri durum olmuş laik iktidarlar bile Güleni okulları desteklemiştir. (Akgönül, 2011)

Türkiye Fransa’ya kıyasla din üzerinde daha etkin ve belirleyici olmayı temel bir devlet politikası olarak benimsemiştir. Dine şekil vermek ve dinin toplumsal hayatta görünür olmasını engellemek istemiştir. Bu amaçlar uğruna keyfi diyebileceğimiz uygulamalar

sergilenmiştir. “1934’te Atatürk, istasyonda kendilerini karşılamak için bekleyenler arasında sarıklı bir din adamı görmüştü. Öfkeden deliye döndü ve adamın “halk düşmanı” olduğu için yakalanmasını istedi ama din adamı kalabalığa karışarak kayboldu. Ertesi gün Atatürk her dinde din adamlarının kendi ibadethaneleri dışında dini kıyafetlerini giymelerinin yasaklanmasını istedi.” (Atabaki & Zürcher, Türkiye’de ve İran’da Otoriter Modernleşme, 2012)

Kemalistler dini özel alana indirgemek istemişler ama bununla da yetinmeyerek dinin içeriğine ve ritüellerine müdahaleyi de görev bilmişlerdir. II. Meşrutiyetten süregelen bir devlet geleneği olarak dinin ulusallaştırılması ve ibadetin Türkçeleştirilmesi istenmiştir. Toprakları paramparça olmuş bir imparatorluğun bakiyesinden bir ulus yaratmak gayesiyle hem o ulusu birleştirecek bir bağ olarak hem de diğer dindaş unsurlardan onu ayırabilecek ulusal bir dine ihtiyaç duyulmuştur. “Gökalp, Fransız toplumbilimcisine göre çağdaş insanın bağlı olduğu çeşitli toplumsal gruplardan biri saydığı ulus kavramını toplum kavramının yerine koymakta ve dolayısıyla, toplumda bulunduğu bütün kutsal özellikleri ulusa aktarmaktadır. Tanrı inancının yerini ulusal inanç almakta ve ulusçuluk bir din haline gelmektedir.” (Heyd, 1979, s. 67-68) Cumhuriyetin kurulmasının ardından Gökalp Mustafa Kemal’in halkın yeni yönetime alışacağı döneme kadar otoriter davranmasını tavsiye eder. Esnafı, işçisi ve köylüsü ile tüm milletin vatanı ayağa kaldırmak için şevkle çalışması gerektiğini tavsiye eder.

İslam’ın millileşmesi üç yolla sağlanmak istenmiştir; Türkçe namaz, Türkçe Kur’an ve Türkçe hutbe. Kazım Karabekir bu projeye karşı direnir. Ancak onu mecliste ikna etmek için Mahmut Esat Bozkurt, Fethi Okyar ve Tevfik Rüştü Bey çaba harcar. Ama Karabekir’in korktukları birer birer gerçekleşecektir. 1928’de dini reformlar için kurulan komisyonda Fuad Köprülü, İsmail Hakkı Baltacıoğlu ve Mehmed Ali Ayni gibi önemli isimler bulunur. 15 Mayıs 1928’de yayınladıkları metinle Protestanlığı örnek olarak bir Türk dini oluşturmak istediklerini beyan etmişlerdir. Bu metne göre mabetlerde (Camilerde) sıra sıra oturaklar ve elbiselikler olmalı, mabetlere ayakkabıyla girilebilmelidir. İbadet dili Türkçe olmalı ve ibadet esnasında müzik çalmalıdır. Aslında adeta kilise istemektedirler. 1932 senesinde Türkçe namaz ve ezan zorunlu hale getirilmiştir. Türkçe ezana karşı halk arasında kuvvetli bir direnç gerçekleşmiş, Arapça ezan okuma ısrarındaki yüzlerce kişi gözaltına alınmıştır. 1933’te Bursa’da meydana gelen bir protesto şiddetle bastırılır. 1937 senesinde ise sınır bozukluğuna sahip insanların

üzerinde olumsuz etki yapıyor diye camilerden sala okunması yasaklanır. “*Dinin anlaşılması, dini metinlerin halkın anlayabileceği bir lisanla yazılması, milli dilde ibadet edilmesi gibi parlak sözlerin ardında saklı duran en temel saik, dinin yeni yorumlara müsait hale getirilmesi ve geleneksel dini tasavvurun tasfiye edilmek istenmesiydi.*” (Cündioğlu, Meşrutiyet'ten Cumhuriyete Din ve Siyaset, 2012, s. 100)

Cumhuriyet Dönemi Eğitim Politikaları ve Din Eğitimi

“*Genel olarak laiklik ilkesinin ifadelendiriliş ve uygulanış biçimine bakarak ilkenin kapsamını iki nokta etrafında belirginleştirmek mümkündür: Laiklik, her şeyden önce, Cumhuriyet rejiminin ve bu rejim içindeki siyasal iktidarın konum ve eylemlerinin meşruluk zeminini oluşturmaktadır. Bu açıdan güçlü bir siyasal boyutu bulunan laiklik, aynı zamanda ve en az siyasal yönü kadar önemli olan kültürel bir içerik de taşımaktadır. Türk toplumunda genel kabul gören dinsel nitelikli değerler sistemini değiştirmek anlamında bir “fikri inkılap”tan söz etmek, laiklik ilkesiyle anlam kazanmaktadır.*” (Köker, 2010, s. 161)

Eğitim laikliğin ilk talim alanıdır. Devletin modernleşme politikalarındaki sürekliliğin en belirgin olduğu alan eğitimidir. “*Eğitimsel alandaki en önemli dönüşüm ise, İslam’ın dinsel öge olarak kamusal alandan özel alana doğru aktarılması olmuştur. Bunun en temel göstergesi ise batılı tarzda oluşturulan devlet kurumları bunların doğal uzantısı olan eğitim kurumlarıdır. Batı örnek olarak alınmış olan eğitim kurumları ile eğitim dinsel bağlarından hem fiziki hem de ideolojik anlamda ayrıştırılmak istenmiştir. Eğitim, modernleşme için önemli bir alt yapı aracı olarak kabul edilmiştir. 18. yy.da başlayan bu dönüşüm, kendini batılılaşma, laikleşme ve modernleşme olarak sunmuş, 20. yy.da en ileri seviyelere çıkmıştır. Tanzimat Dönemi(1839-1876) bu uygulamaların resmi olarak başladığı dönem olarak kabul edilmiştir. Türk eğitim sisteminde İslam’ın belirleyici doğası kamusal alanda tartışılmaya başlamış, askeri alan ilk çabaların gösterildiği alan olmuştur.*” (Güven, 2010, s. 140)

Siyasal görüşlerde olduğu gibi eğitim politikalarında da Fransa örnek alınmıştır. Fransız eğitim sistemi örnek alınarak derecelendirilen yeni okulların kuruluşu, 1869’dan II. Abdülhamid devrine kadar şöyle olmuştur:

- Kız Sanayi Mektebi (1869)

- Darülfünun-ı Osmani (20 Şubat 1870)
- Darülmualimat (26 Nisan 1870)
- Nuruosmaniye İptidai Numune Mektebi (1872)
- Mekteb-i Tıbbiye-i Mülkiye (1872)
- Darüşşafaka (1873)
- Mülki İdadi (19 Aralık 1873)
- Darülfünun-ı Sultani (1874)
- Taşra Darülmualimin-i Sıbyan Okulları (1875)
- Askeri Rüştüye (1875) (Kafadar, Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları, 2002)

Sadece Osmanlı döneminde değil cumhuriyetin kuruluşunda da eğitim reformlarında Fransız aydınlanmacılığının entelektüelist ve ansiklopedist yönü örnek alınır. Cumhuriyet dönemi daha keskin ve belirgin eğitim inkılaplarıyla sürmüştür. Mustafa Kemal var olan müesseseleri zor yoluyla değiştirmeyi amaçlar. Mazi tümüyle yok sayılarak yeni bir ülke kurulmak istenmiştir. Resmi görüşlerin tüm toplumca paylaşılması için yaygın eğitim zaruridir. Her ne kadar Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulmasında Gökalp'in fikir öncüsü olduğu söylene de Atatürk inkılapları Gökalp'in aksine toplumsal yaşantıda dini silikleştirmeyi amaçlar. Cumhuriyet dönemi eğitim reformları dört temele dayanır: laiklik, çağdaşlaşma, müspet ilimler ve ulusal bütünlüktür.

3 Mart 1924'te gerçekleştirilen Tevhid-i Tedrisat Kanunu beraberindeki inkılaplar¹⁵ ile düşünüldüğünde eğitimde İslamcılığın tümüyle tasfiye edilmek istendiği söylenebilir. Kanunun ardından 11 Mart'ta medreselerin tümüyle kapatılması ilk dönem cumhuriyet ideolojisine göre eğitimde dine alan bırakılmadığı, eğitimin tümüyle laik elitin kontrolü altına aldığı görülmektedir. 1949 yılına kadar çok katı biçimde uygulanan seküler politika öyle bir düzeye ulaşmıştır ki “köylerde ölü yıkayacak din görevlisi” bulmak imkânsız hale gelmiştir.

1923 – 1950 arası adeta bir ilkokul devri olmuştur. “ *Cumhuriyet'in 1950'ye kadarki dönemine de “ilkokul devri” denilebilir. Gerçekten de daha önceki dönemlerde başlayan “Usul-i Cedid” faaliyetlerine rağmen, çeşitli sebeplerle düzeltilip yaygınlaştırılmayan ilköğretim işlerine, özellikle Latin alfabesinin kabulünden sonra cahil hale gelen geniş halk kitlelerini hızlı bir okuma – yazma ve ilköğretimden geçirmek amacıyla oldukça önem*

¹⁵ İslam âleminin liderliği imkânını veren hilafetin ilgası ve Şer'îye Evkaf Vekaleti'nin lağvedilmesi

verilmiştir. Bunun için ilkokullar yanında açılan “Millet Mektepleri”(1928), “Halk Okuma Odaları” (1930) ile “Halk Evleri” (1932), Eğitim Kursları (1936) ve Köy Enstitüleri (1940) dikkati çeken başlıca eğitim/öğretim kurumlarıdır.” (Kafadar, Türk Düşüncesinde Batılılaşma, 1997, s. 149) “Ümmetçi anlayıştan ulus devlet anlayışına geçebilmek için eğitim kurumları ve bu nedenle eğitim sistemi Türk ulusu düşüncesine dayandırılarak yeni kurulmuş devletin değerleri etrafından bütünleştirici bir işlev üstlenmiştir. Halkevleri, Millet Mektepleri gibi yaygın eğitim kurumlarında da cumhuriyet fikri benimsetilmiş, ulusal bayramlar, ortak eğlenceler ve sanat yoluyla da cumhuriyet ideolojisi eğitim kurumları aracılığıyla topluma yayılmaya çalışılmıştır.” (Güven, 2010, s. 387)

Türkiye’de din eğitimi üç biçimde gerçekleşmektedir. Din adamı yetiştirmek amacıyla eğitim veren İmam-Hatipler, zorunlu din dersi veren devlet okulları ve Diyanet İşleri Bakanlığı’nın kurslar ve camiler vasıtasıyla verdiği din eğitimi. (Bilici, 2011) 2. Dünya Savaşı sonrasında laik politikalarda esneme olur. Çok partili hayata geçiş toplumsal taleplerin artık bastırılmayacağını açığa vurmuştur. 1949 yılında CHP eliyle 10 aylık imam-hatip kursları açılmış ardından Ankara Üniversitesi’ne bağlı ilahiyat fakültesi kurulmuştur. Demokrat Parti iktidarı ile dini eğitimin önü açılmıştır. Ezan yeniden Arapça okunmaya başlamıştır. 1951 yılında İstanbul, İzmir ve Konya’da imam-hatip okulları, 1959 yılında ise Yüksek İslam Enstitüsü kurulmuştur. 1967-68 Adalet Partisi hükümeti seçmeli din dersini getirmiştir. 1958’te 18, 1962’de 26 olan İmam-Hatip okulları 1968’de 71’e yükselir.

12 Eylül Askeri Rejimi dini devlet politikalarının bir unsuru olarak kullanmak gayesiyle dini eğitime ayrı bir önem vermiştir. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi zorunlu ders haline getirilmiştir. 28 Şubat bir yönüyle 12 Eylül askeri yönetiminin din eğitimi anlayışına yine askeri bir tepki olarak ortaya çıkmış din eğitiminin olanaklarını yine sınırlandırılmıştır. 28 Şubat cuntası 8 yıllık kesintisiz zorunlu eğitim, Kur’an kurslarına getirilen yaş sınırlandırması ve katsayı uygulaması ile dini öğrenimin önüne türlü engeller koymayı hedefledi. 1996-1997 döneminde 500.000 olan İmam-Hatip öğrenci sayısı 2002’de 64.000’e kadar düşer. Ancak devlet din algısının kontrolünü sağladığı zorunlu din dersinden vazgeçmez. Zorunlu din eğitimi Sünni mezhebinin Hanefilik fikhına göre verilir. Her ne kadar devlet dinlere karşı eşit mesafede olsa da devletin dini kimliğinin Sünnilik mezhebi olduğu söylenebilir. 2006 yılına kadar Alevilik din dersleri kitaplarında dahi yer almamaktaydı. Şimdi de sadece lise kitaplarında Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hacı Bektaşî Veli ve

Yunus Emre sevgisi çerçevesinde ele alınmakta, Türk Müslümanlığının bir unsuru olarak görülmektedir. Hanefilik Türklüğün ulusal dini olarak görülür. Devletin din eğitimi laiklik, ulusçuluk ve Atatürk aleyhinde söz söylemeyen bir yol izler. İslam'ın vatanseverliği ve milliyetçiliği tavsiye ettiği anlatılır. Hatta Cuma hutbelerinin bitişinde devlet, millet ve güvenlik kuvvetleri için dua ettirilir.

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Osmanlı Devleti'ndeki Şeyhülislamlık kurumunun devamı olduğunu söyleyebiliriz. Bu bize bir kez daha Osmanlı ile Cumhuriyet arasındaki kurumsal geçişlilik ve sürekliliği göstermektedir. Şeyhülislam nasıl sultanı destekleyen fetvalar vermekteyse Diyanet İşleri de dönemin devlet politikalarına ters düşecek söylemler üretememektedir. 1982 Anayasası'na göre Diyanet İşleri Başkanlığı laiklik ilkesi doğrultusunda çalışmak zorundadır. Bu başkanlığa bağlı 2013 istatistiki verilerine göre 121.845 din görevlisi memur bulunmaktadır. (TÜİK, 2013) Başkanlığın kontrolündeki 85.412 camide din hizmeti Hanefi usullere göre yapılmaktadır. Diyanet Aleviliğin İslam içi olduğunu söylemesine rağmen ibadethanelerinde Aleviliğe dair eserler ve uygulamaların olması söz konusu değildir. Ancak bunun mezhepçi nedenlerle olduğunu söylemek doğru değildir. Milli birliğin sağlayıcılarından olan dinde ikilik olması arzu edilmemektedir. Türkiye laik olmasına rağmen İmam-Hatiplere karşılık Hristiyanların dini okul açmalarına da müsaade etmemektedir. Hatta ilginçtir ki bunun tartışılır duruma gelmesi ancak İslamcı olduğu iddia edilen AK Parti hükümeti döneminde olmuştur. Görüldüğü üzere laik Türkiye'nin din eğitimi milliyetçi ve vesayetçi esaslara göre yapılmakta her türlü farklı yorum, mezhep ve dine karşı kör bir politika izlenmektedir. (Mazlum-Der, 2010)

Din, İbadet ve Başörtüsü Yasaklarının Tarihçesi

Türkiye'de dini sembollere karşı resmi zor politikaları cumhuriyetle birlikte uygulanagelmiştir. Kökenlerinde ise İttihat Terakki'nin millilik anlayışı olduğu söylenebilir. Ülkemizde dini ayrımcılığa maruz kalmış veya kalan kesimler şu şekilde sıralanabilir; Hristiyan azınlıklar, Aleviler, Caferiler ve Sünniler. Dini ayrımcılık doğrudan devlet müdahalesiyle ortaya çıkabildiği gibi fırsat eşitsizliğinin de doğrudan bir sonucu olabilir. Evrensel insan hakları kaynaklarına göre hür her yurttaşın ifade, din ve vicdan özgürlüğü olmalıdır. Bu çerçevede laiklik bireyin din ve vicdan özgürlüğünü koruyucu bir devlet refleksi yâda ilkesi olarak gelişmektedir. Ancak Türkiye'de laiklik ilkesinin

uygulanması Batılı örneklerine kıyasla farklılıklar içermektedir.¹⁶ 5 Şubat 1937 tarih ve 2115 sayılı Yasa ile Türkiye Cumhuriyeti'nin temel niteliklerinden kabul edilen laiklik rejimin olası toplumsal değişimlere karşı savunma aracı olarak görülmüştür. Hak ve özgürlük talepleri laiklik ilkesine dayanarak reddedildiği gibi Türkiye'de laiklik bir ilkeler bütününe bağlı olarak değil devlet insafına bağlı uygulanmıştır. Bu esneklik nedeniyle uygulamada laiklik 1982 Anayasası'nın "Kanun önünde eşitlik", "Din ve vicdan hürriyeti", "Düşünce ve kanaat hürriyeti", "Eğitim ve öğrenim hakkı ve ödevi", "Kamu hizmetlerine girme hakkı", "Seçme, seçilme ve siyasi faaliyette bulunma hakları" maddelerine aykırı düşecek biçimde uygulanmıştır. (Mazlum-Der, 2010)

I. Meclis'in feshiyle birlikte mevcut dini yapılanmaya yönelik yeni uygulamalar belirir. Bu konuda İstiklal Mahkemeleri yeni düzenin tesisi için merkezi bir rol teşkil eder. Takrir-i Sükûn kanunu devlet görevlilerine asayiş bozduğunu tespit ettiği herkesi yargılama ve infaz etme yetkisini verir. Bu kanun her türlü muhalefeti ortadan kaldırmış, tek parti rejiminin dini mekân ve sembollere karşı pervasız tutumuna imkân vermiştir. (Karpaz K. , 1967)

Devrim kanunları olarak geçen "Tevhid-i Tedrisat Kanunu", "Şapka Kanunu", "Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Birtakım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun", "Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun" doğrudan din ve vicdan özgürlüğüne müdahale edici nitelik taşımaktadır. Şapka Kanunu peşi sıra tutuklama furyası başlamış çok ağır cezalar verilmiştir. Her ne kadar rejim kendi milli dinini Hanefi Sünnilik üzerinden inşa etse de kendisinin aşırı gördüğü Sünniliğe karşı sert önlemler almıştır. Milli eğitim anlayışının da bu bağlamda şekillendiği söylenebilir.

Başörtüsü yasağının ise 50 yıllık bir tarihi vardır. Kadının toplumsal hayatta ve çalışma ortamında görünür olmasıyla birlikte başörtüsü bir sorun olarak belirir. 1950'li yıllarda başörtülü doktorların bulunduğu dair aktarımlar mevcuttur. Sorun 1960 sonrası şekil alır. 1964 senesinde İstanbul Üniversitesi Tıp Fakültesi'ni birincilikle bitiren Gülşen Ataseven'in geleneksel uygulamaya rağmen başörtülü olduğu için konuşmasına müsaade edilmemiştir. 1968'de ise başörtülü öğrencilerin üniversitelerden ihracı başlamıştır. (Benli, 2011) Ancak başörtüsü üzerindeki esas operasyon 1980 sonrasında başlar. Yüksek Öğretim

¹⁶ Bu konuda 10. Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer'in "Laiklik, din ve vicdan özgürlüğü değildir." ifadesi laik aktörlerin ve Kemalist rejimin meseleye bakışını özetleyici niteliktedir. (Zaman, 2007)

Kurulu 30 Aralık 1982’de çağdaş kıyafet zorunluluğu getirir. İki yıl sonra ise “modern baş örtme biçimine” müsaade edildiğine dair bir genelge yayınlanır.

1987’de yeniden “çağdaş görünüm dışındaki” giyim biçimleri yasaklanır. 16 Kasım 1988’de Anavatan Partisi başörtülülere yönelik cezai işlem uygulanmasının önüne geçici bir yasa hazırlar. Buna rağmen bazı sivil toplum kuruluşları, özellikle de üniversite öğretim üyeleri başörtülü öğrencilere yönelik yıldırıcı girişimlerde bulunur. ODTÜ, Ankara ve Hacettepe Üniversiteleri iç yönetim birimlerinde aldıkları kararlarla yasadan bağımsız girişimlerde bulunur. 1992’de Meclis İnsan Hakları Komisyonu bu üç üniversitenin rektörü ve mağdurlarla yaptıkları görüşmeler sonucu hazırladıkları raporda şu ifadeler yer verir: *“Toplumsal barışın arandığı demokratikleşme, şeffaf yönetim ilkelerinin benimsendiği ve Anayasamız ile yasalarda bulunan anti-demokratik ve insan haklarını zedeleyici hükümlerin değiştirilme sürecine girildiği böyle bir dönemde üniversitelerimizin de bu sürece olumlu katkılarına beklemek insan haklarına aykırı başörtüsü yasağının sona erdirildiğini görmek, okullarımızın her şeyden önce barış, huzur, hoşgörü ve kardeşliğin hâkim olduğu bilimin, eğitim ve araştırmanın ön plana çıktığı müesseseler haline getirmek sanıyoruz bizlerin olduğu kadar öğretim elemanlarımızın ve yüce milletimizin ortak arzusudur.”* (Komisyon, 1992) Bu üniversitelerde baskı ve yıldırma politikaları ilerleyen yıllarda da sürdürülmüştür. Örneğin 3 Eylül 1996’da Ankara Üniversitesi kayıtlarda verilen başörtülü fotoğrafları reddeder ve ilgili kişinin kaydını yapmaz.

Başörtüsüne yönelik asıl kapsamlı yıldırma operasyonu 28 Şubat sonrasında başlar. Medya, silahlı kuvvetler, üniversiteler, siyaset, sivil toplum ve iş dünyası sözleşmişçesine başörtülülüğü teşhir eden söylem ve pratiklerin içerisine girer. Refah-Yol hükümetinin düşürüldüğü 28 Şubat sürecinde Ecevit hükümetlerinin, Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel desteğiyle bir dini sembol olarak başörtüsüne karşı oldukça sert bir politika izlediği söylenebilir. İmam-hatip liselerinin militan yetiştirdiğine inanılmakta, yurtlar ve kurslara polis operasyonları düzenlenmektedir. 1999’da YÖK Başkanı Kemal Gürüz’ün “Türban yasağına uymayan gider” sözü ve diğer üniversite yönetimlerinin uygulamaları devlet politikasına olan yükseköğretim desteğini göstermektedir. 12 Nisan 2002’de yayınlanan bir habere göre Marmara Üniversitesi İletişim Fakültesi ve Diş Hekimliği Fakültesi öğrencileri, peruk, bere ve şapkaları ideolojik olduğu gerekçesiyle güvenlik

görevlileri tarafından "alınan emir gereği" kampüse sokulmamışlardır.¹⁷ (Yenişafak, 2002) Aynı dönemde İstanbul Üniversitesi Rektörü Kemal Alemdaroğlu ise başörtülü öğrencilerin kütüphanelere de girişini yasakladı.

Başörtüsü yasağı sadece üniversitelerle sınırlı kalmadı. ÖSS'ye girmek isteyen adaylarında örtüsüz fotoğraf çektirmesi zorunluluğu getirildi. Hastanelerde başı kapalı kadınlara başlarını açmaya yönelik baskı uygulandı. Oğlunun yemin törenine gelen asker anneleri başörtülü olduğu gerekçesiyle tören alanına sokulmadı. Başörtülü avukatlar baro toplantısından çıkartıldı. AK Parti iktidarının ilk yıllarında başörtülülere yönelik ayrımcı uygulamalar daha da arttı. (Benli, 2011) AK Parti'yi İslamcı bir tehdit olarak gören laik aktörler adeta ava çıkarcasına başörtülü kadınları teşhir ve tecrit politikalarıyla yıldırmaya çalıştı. 17 Mayıs 2006 Danıştay'a silahlı saldırının ardından başörtüsüne yönelen nefret yükseldi. Başörtüsüne yönelik nefretin zirve yaptığı dönem ise 10. Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer'in görev süresinin dolduğu aylardı. 2007'nin bu aylarında yaşananlar, büyük mitingler ve soruşturmalar emsalsiz nitelikteydi. Başörtülülerin başlarını açmayı hedefleyen eylemler gerçekleşmekteydi. Bazı doktorların başörtülü hastalarını taciz ettiğine dair olaylar vuku bulmaktaydı. Üniversite öğrenci gruplarından bazıları "türban karşıtı" gösteriler düzenlemekteydi. O dönemin aktif gruplarından TKP'li Öğrenciler daha sonraları şu sözlerin geçtiği broşürü yayınlıyacaktır: *"Eşitlik ve özgürlük mücadelesinin gerçek sahipleri olan komünistlerin türban tartışmasında tarafsız bir konum alması mümkün değildir. Toplumun esir almaya çalışan dinci-gerici ideoloji eliyle, sömürünün her geçen gün boyu arttığı bir ortamda komünistler doğru bildiğini toplumla paylaşmak sorumluluğu taşımaktadır. Broşürün türban tartışmalarındaki kafa karışıklığını gidermekte yardımcı olacağını, ilericileri ve aydınlıktan yana olanların mücadelesini güçlendireceğini ümit ediyoruz."* (TKP, 2010) Aşağıda daha ayrıntılı ele alınacak laik aktörlere göre başörtüsü kadını köleleştiren bir semboldür. Aynı zamanda Amerikan emperyalizminin de bir simgesidir. Çünkü aynı iddiaya göre din ile halk uyutulmakta ve emperyalizmin küresel planları devreye sokulmaktadır.

Yapılan çeşitli araştırmalara göre toplumun asgari %70'inin başörtüsü yasağına karşı olduğu ortaya çıkmıştır. Buna rağmen toplumsal hayata egemen olan renk dini sembollerin

¹⁷ Şapka, bere ve peruk başörtülü öğrencilerin bir direniş stratejisi olarak ortaya çıkmıştır. Başörtüsü yasağının keskinleştiği 28 Şubat sonrası süreçte genç kadınlar yasal boşluktan faydalanarak örtülerinin üstüne bu parçaları geçirerek öğrenimlerini sürdürmeye çalışmışlardır. 2011'e kadar bu direniş stratejisi uygulanmaya devam etmiştir.

görünür kılınmasını ciddi bir tehdit olarak görmektedir. CHP'nin önemli isimlerinden ve önemli bir akademisyen olan Binnaz Toprak bir televizyon programında *“Zincirlikuyu'dan her gün binlerce insanın geçtiği mezarlık. Eskiden bunların üstüne Ruhuna Fatiha diye çok güzel bir şey yazılırdı. Şimdi her canlı bir gün ölümü tadacaktır yazıyor. Sinir bozan bir şey!”* (Haber5, 2011) sözlerini sarf ederek dinin görünür olmasına dair duyduğu derin rahatsızlığı dile getirmiştir.

14 Ocak 2008'de dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan başörtüsü hakkında *“velev ki siyasi simge olsun”* çıkışı yaparak yasal engellerin kaldırılacağı yönündeki ilk sinyali verdi. Laik aktörlerin bu girişime de tepkisi oldukça sert oldu. Danıştay böyle bir girişimin cumhuriyet kazanımları ile ters olduğunu aktardı. CHP destek verdi. İzmir milletvekili Canan Arıtman başörtülü kadınları Sümerlerdeki fahişe rahiplere benzeterek kadının özgürlüğünün ancak örtüden kurtulmakla mümkün olduğunu beyan etti. (YeniŞafak, 2008) Fakat bu direnç başörtüsünün toplumsal kabul almasının önüne geçemedi. 2010 yılında başörtüsü bir YÖK genelgesiyle üniversitelerde fiilen serbest oldu. Aşırı laik aktörlerin toplumsal gerilimin artacağı yönündeki kehanetleri gerçekleşmedi. Yeni atanan rektörler başörtüsünün demokratik bir hak olduğunu ifade etmekteydi. Öğretim üyeleri arasında farklı sesler daha gür çıkmaya başladı. Artık başörtülülere taciz eden öğretim elemanları marjinal konumuna düşüyordu. Ancak yine de bu dönemde pek çok başörtüsü mağduriyeti yaşanmaktaydı. Bunun iki önemli nedeni vardır. Birincisi az sayıda ama kararlıca direnç gösteren katı laik aktörler. Diğeri ise meşruiyet zemini güçlenen başörtülü kadınların eskiden sineye çektikleri pek çok hadiseyi artık daha rahat gündeme taşıyarak çözüme ulaşmayı hedeflemeleri. Birkaç yıl içerisinde başörtülülük *“kamusal alan”* olarak ifade edilen tüm ortak kullanım alanlarında sıradan bir unsura dönüştü. 30 Ekim 2013 tarihinde açıklanan Demokratikleşme Paketi kapsamında sınırlı alanlar dışında başörtüsünün önündeki tüm engeller kaldırılmış oldu. 2014 Eylül ayı itibariyle de orta öğretim kurumlarında da başörtülü derse girebilme imkânı oluşmuştur.

Modern Bir Nesne Olarak Kadın ve Anti-modern Bir Nesne Olarak Başörtüsü

Türkiye'de modernleşme algısı kadını kentli, başı açık ve Avrupa giyim tarzına uygun tahayyül etmiştir. Bu nedenle de kadının örtünmesi modernleşme politikası ile çelişkili bir durum olarak okunmuştur. Başı açık 'modern' görünümlü kadın resmi ideoloji tarafından öne çıkarılmış ve desteklenmiştir. Kendisi ile yapılan bir röportajda kadın hakları aktivisti

Av. Fatma Benli Şu gerçeğe dikkat çeker: “Cumhuriyet Devrimleriyle ile kadınlara medeni ve siyasi haklar verilmiş, bu haklar anayasa ve yasalarda garanti altına alınmıştır. Ancak baŐörtülu kadınlardan diğer kadınların sahip oldukları haklardan yararlanamayacakları, onların yerlerinin evleri ve köyleri olduğu düşünölmüŐtür. BaŐörtülu kadınlar toplumsal hayatın dışında bırakılmaya çalışılmıştır. 1960’lı yıllarda çok partili sisteme geçilmesiyle özgürlüklerin ve refahın, okul sayısının artması, köyden kente göç gibi olgularla eş zamanlı olarak ortaya çıkan baŐörtülu kadın olgusu, batılı modernlik algısıyla çeliŐtięi gerekçesiyle bir sorun olarak algılanmaya baŐlanmıŐtır.” (Saka & Altınöz, 2011, s. 26)

“Bir yaklaŐıma göre, örtünme, Cumhuriyet’in laik modernleşme ve Batılılaşma projesine karşı çıkış niteliği taşımaktadır. Bu yaklaşımın temelinde, modernleşme teorilerinin beklentileri yatmaktadır. Bu beklentilere göre kentleşme, eğitim, kadının iş hayatına katılımı, toplumdaki geleneksel ve İslami yapıları ve kimlikleri eritecek, sonuç olarak da kadını özgürleŐtirecektir. Bu yaklaŐıma bakıldığında, örtünmek hem kadının özgürleŐmesini engellemekte, hem de kadın üzerindeki din temelli baskının sembolü olarak görönmektedir.” (Cindioğlu, 2010, s. 31)

“Kamusal alan” kavramı bir süreç içinde modern toplumları ifade etmek için kullanılır. Akıl modern ulus devletinin aracıdır. Tanrı dışı bir dünyanın inşasında akıl yeni ilaha dönüşür. Akıl dışındaki her tercih ve sembol özel alana itilir. Orası tartışılmaz ama kamuyla da paylaŐılamaz. Kamusal hâkim olan modernlik ve akıldır. “Gericiliğin” bir simgesi olarak başörtüsü ise özel alanda kullanılabilen, kamusalı tehdit eden bir unsurdur. Modern akıl dünyayı kutsal ve kutsal dışı olarak değil, normal ve geri kalmıŐlar olarak ikiye ayırır. Bu nedenle geçmiş dönemi aęrıŐtırdıęına inanılan her Şey mahkûm edilir. Türk modernleşmesi hayatın tümünü fethetme amacını taşımaktadır. Bu iddiaya kadın da dâhildir. Erkek modernite kadını da Şekillendirmek ister. Kadının bedeninde istediği tasarrufta bulunulabileceğine olan özgüven akılcılaŐtırma, özgürleŐtirme iddiasından destek alır. İŞte bu noktada başörtüsü bu “teorinin raconunu bozan” (Kentel, 2008) bir unsur olarak devreye girer. Direnen kadınlar başörtüsüne değil, baŐörtünlölük için özgürlük istemektedir. Kamusal alanının yıkımı değil kamusal alana dâhil olma isteğini dillendirirler. Kamusal alana ve modernliğe kendisini yeniden düşünmesi tavsiye edilir.

Örtünme anti-modern bir simge olarak göröldüğü için baŐörtülu kadının modern hayattan dıŐlanması hedeflenmiŐtir. Sosyal dışlanmaya maruz kalan ve damgalanan kadınlara

yönelik kapsayıcı yıldırma politikaları izlenmiş, kadınlar özel araştırmacı olarak dahi devlet kütüphanelerini kullanamamıştır. Başörtülülüğe yönelik dışlayıcı dil ile oryantalist Batı düşüncesinin Batı-dışı “ilkel” toplumlara karşı kullandığı dil arasında ciddi benzerlikler vardır. *“Dışlanmanın üzerinden yürütüldüğü simge, duruma göre başörtüsü, çarşaf, burka vs. kısacası –kültürlere göre çeşitli biçimler alabilen- örtünün kendisidir. Kadınların özgürlüğü ile temel bir karşıtlık içinde ele alınan başörtüsü, batı yaşam tarzının korunması açısından tehdit olarak algılanmakta ve öyle lanse edilmektedir. Bu koşullar altında “uygarlaştırma misyonunun” devreye girmesi kaçınılmazdır. Antropoloji literatürünün ve sömürgeciliğin klasik söylemi tekrar su üstüne çıkmıştır.”* (Erkilet, "Yoksun Bırakma" ve "Dışlama"dan "Özgürleşim" Olanaklarına Başörtüsü-Kamusal Alan İlişkisi, 2008, s. 74) Nasıl ki modern Batı diğer toplumlara modernleşmeyi vaaz ediyorsa laik aktörler de dindar kesimleri zorunlu bir modernleşmeye davet etmekteydi. Bu yaşam biçiminin dışındaki tercihler sosyal dışlanmaya maruz kalmaktaydı. Laik aktörler için başörtüsü tarihi bir dejavudur. Onlara geçmiş yılları hatırlatır. Mazisini öteki olarak kabul eden Türk modernleşme algısında başörtüsü “Osmanlı”dır. *“Uluslaşma sürecinde Osmanlı’ya ait ne varsa söküp atmaya hedefleyen kurucu elit, bunu en sembolik biçimde kadınlara tanıdığı hukuki ve siyasi haklarla adeta bir devlet feminizmi uygulayarak gerçekleştirir.”* (Turan H. , 2008, s. 60) Ancak Kemalizm için de kadına biçilen rol tıpkı geleneksel anlayış da olduğu gibi “fedakâr anne ve namuslu eş” motifinin ötesine gidemez. Cumhuriyetin ideal kadını ulus devleti ailesiyle birlikte sırtında taşıyan kimsedir.

Cumhuriyetin ilk döneminde tiyatro ve romanlar eliyle kadının yeniden yaratımı hedeflenmektedir. Bazı örneklerinde kadın cinsiyetsizleştirilerek ideal bir cumhuriyet savaşçısı olarak tasarlanır. Bazı örneklerde ise daha açık giyinerek kadınlığını ön plana çıkarması tavsiye edilir. Temel sinema yapıtlarında sıklıkla idealist, çağdaş kadın öğretmen ile “yobaz” hoca arasındaki çelişki işlenmektedir. “Şoför Nebahat” örneğinde kadının çalışma hayatına katılımı teşvik edilir. Dindar kadının roman ve sinemada görünmesi 1970’lerin sonunu bulmaktadır.

Çağdaş kadın her şeyini cumhuriyetle kazandığına inanan, ona şükranla sadık olan bir tiptir. Çağdaş kadınlarca İslam Batı karşısında ezikliğimizin sembolüdür. Bu nedenle İslam’ı hatırlatan tüm sembollere dair bir tahammülsüzlük söz konusudur. Çarşafli birinin sokakta gezmesi dahi bu inanca dayanarak rahatsızlık yaratır. *“İslamcı kadın jakoben laik için bastırarak bilinç altına atmaya çalıştığı tarihini simgeler.”* (Aktaş, 2000, s. 183)

Modernleşmeci Elitlerin Bir Başka Silahı Olarak: İkna Odaları

28 Şubat darbesinin rayından çıktığı iddia edilen kadim modernleşme politikamızı yeniden rayına sokabilmek için aldığı önlemlerden biridir başörtüsü yasağı. Bu nedenle de başörtülüler bir vatandaştan çok bir düşman olarak görülmüş ve bu anti-modern unsura karşı mücadelede görev alanlar kendilerini bir asker olarak konumlandırmıştır. Kemal Alemdaroğlu dönemin sembol isimlerindedir. Onun rektörü olduğu İstanbul Üniversitesi de doğal olarak mağduriyetin merkezi olmuştur. Darbenin hemen sonrasında 1997-1998 eğitim öğretim döneminde başörtülü öğrenciler tümüyle üniversiteden uzaklaştırılmak istenmiştir. Bu dönemde sadece İstanbul Üniversitesi'nde 2000 öğrenci başörtülü olduğu için kimliğini alamamış, 330 öğrenciye 447 soruşturma açılmış, bu soruşturmaların 263'ü uyarı ve kınama, 94'ü uzaklaştırma, 11'i atılma ile sonuçlanmıştır. Buna rağmen eylemlerin önünü alamayan yönetim geçici olarak geri adım atmış, 1998-1999 eğitim döneminde planladıkları büyük harekâta hazırlanmışlardır. Bu dönemde İstanbul Üniversitesi yeni kayıtları tek merkeze aldı. Böylece bütün başörtülülerini tespit ettiler. Teker teker tüm öğrencileri ikna odası olarak adlandırılan görüşme odalarına aldılar.

İkna odaları psikolojik savaş aygıtı olduğu kadar İslam aleyhtarı bir propaganda aracıdır da. Başörtülüler potansiyel düşman olarak görülür. Bu düşmana karşı profesyonel propaganda yöntemleri kullanılır. İkna odalarının dört temel müttefiki vardır; üniversite yönetimi, kolluk kuvvetleri, dönemin siyaseti ve dönemin medya organları. (Özer, Psikolojik Bir İşkence Metodu Olarak İkna Odaları, 2005) 8 metrekarelik bir odada İÜ Rektör yardımcısı Nur Serter ve ÇYDD gönüllüleri görüşmelerde başörtülü kadınların ailevi, kültürel ve ekonomik durumlarına dair bilgi aldıktan sonra bir taahhütname imzalatılmak istenmektedir. Bu evraka göre genç kadınlar başlarını açmadan kayıt yaptıramayacaktır.

İknacılar mağdurlara örnek olarak “ideal cumhuriyet kadın tipini” örnek olarak sunmakta genç kadınların zorla örtündüğü ima edilmektedir. Mağdurlara seçim olarak ya başlarını açmaları dayatılmakta ya da üniversiteyi bırakmaları söylenmektedir. Çapraz sorgu ve sert ifadelerle mağdurların iradesi zayıflatılmak istenmektedir. Bedriye Uzuner ise ikna çabasının başka bir yönüne dikkat çekmektedir: “*Bana burs vaadinde bulunuldu. Başımı açmam karşılığında beni güzel bir geleceğin beklediği ve çok güzel bursların verileceği noktasında vaatlerde bulunuldu. Açıkçası bir tercih yapmaya zorlandım.*” (Demir, 2013)

İknacılar öncelikle tatlı dille kadınların başını açtırtmaya çalışıyorlar, olmazsa dini referanslara başvuruyorlardı. Bu konuda tecrübesini şu şekilde paylaşmaktadır: *“Aralarında şöyle konuşuyorlar benim İlahiyat mezunu bir arkadaşım var. O bana dedi ki Kur’an’da başörtüsü diye bir şey yok. Bunlar uydurmaca şeyler. Sonradan uydurulmuş şeyler. Biz sanki bunları duyacağız. Başörtüsünün yanlış bir şey olduğunu fark edeceğiz. Başımızı açacağız gibi saçma sapan şeyler.”* (Demir, 2013) Marmara Üniversitesi’ndeki görüşmelere ilahiyat profesörü Zekeriya Beyaz da katılmaktaydı. Karşıdaki mağdur direnirse ya da karşı argümanlar sunarsa da devlet gücü dillendirilerek baskı sürdürülüyordu. Başörtülülük klinik bir vakaya dönüştürülerek genç öğrenciler teşhir edilip, yalnızlaştırılıyordu.

İknacılar şeriata karşı mücadele ettiklerine inanmakta, kendilerini Atatürkçülüğün yılmaz savunucusu olarak görmekte-dirler. Esasında iknacılar da menfaat beklemeksizin salt idealleri için bu işkenceyi yapmaktadırlar. Doğal haklılıklarına dayanarak başörtülülerin mahremiyetine saldırıyı meşru görüyorlardı. Kendilerini sistemin tek sahibi, başörtülülere ikinci sınıf vatandaş olarak görüyorlardı. Öğretmenlik mesleğini sürdüren iknacılar bunu kutsal bir görev olarak görüyorlardı. Zira öğretmene mutlak itaat bilinçli bir şekilde işlenmektedir.

İkna odalarının sonucu oldukça vahimdir. Binlerce kadının psikolojik sorunlar yaşamasına, yıllarını kaybetmesine ve eğitim hayatlarının aksamasına neden olmuştur. Kadınların yaşadıkları travma şu şekilde özetlenebilir: *“Tut ki başımı açtım. Tut ki beni böyle çembere alan, biri konuşan biri hep dinleyen bu iki kişi dört yıl bana bir şey öğretti... Ben Kanatlanacak mıyım? Ben içime ihanet edince içim boşalınca, hatta yok olunca hayatı bana geri getirebilecekler mi? Parlak bir gelecek verecekler mi? Gelecek ne?”* (Ramazanoğlu, 2003, s. 31)

Laik Aktörlerin Meşruiyet Kaynakları

Başörtüsünün yeniden toplumsal meşruiyet kazanması ve bir çatışma yaşanmaksızın devlet kurumlarında kullanılabilmesi sadece yasak karşıtı sivil ve siyasi güçlerin performansı ile açıklanamaz. 1990 yıllarda yasağı engelleyen kanun olmasına rağmen laik aktörlerin sıkı bir direniş içerisinde adeta adım adım 28 Şubat sürecini ördüklerine kısmen değinildi. Ak Parti iktidarı sürecinde de bu direniş sürdü. Ancak örtünme yasal statüye alındığında ciddi bir karşı koyuş olmadığını gördük. Kıyaslama yapmak gerekirse 1999 seçimleri sonrasında

meclise başörtüsüyle giren Merve Kavakçı'ya gösterilen tepki ile 2013'te meclise başörtüsüyle giren vekillere yönelik CHP'nin tepkisi aynı olmamıştır. Bu sadece güçler dengesiyle açıklanabilecek bir durum değildir. CHP milletvekili Şafak Pavey'in konuşması sitemkâr olmasına rağmen oldukça da yumuşaktı. Bu yumuşaklık sert laikliğin vardığı pozisyonu göstermektedir. Günümüzde Cumhuriyet Halk Partisi'nin başörtülü vekil adayı çıkarabileceği konuşulmaktadır. Eski Fazilet Partisi milletvekili Mehmet Bekaroğlu'nun CHP'ye geçişi ve CHP Genel Merkezi'nde mescit açılması laik siyasi aktörlerin direnişin aksine İslami sembollerle bir tür barışma çabası içerisinde olduğunu göstermektedir.

Geçmiş dönemlerde laik siyasi ve sivil aktörlerin başörtüsü yasağına sundukları desteğin gerekçeleri birkaç başlıkta sıralanabilir. Birincisi “başörtüsü özgürlüğü” söyleminin aksine örtünün kadını köleleştirdiği, ikinci sınıf vatandaş yaptığına inanılmaktadır. Kadının pek çok Müslüman ülkesinde devlet zoruyla kapandığı, böyle bir yasal zorunluluğun olmadığı ülkelerde ise aile ve kültür baskısı sonucunda örtüldüğü düşünülmektedir. Bununla ilişkili olarak laik aktörler kıyafet serbestliğinin Türkiye'de olası bir rejim değişikliğinin önünü açacağına, örtünmek istemeyen kadınların mağdur edileceği fikrine sahiptir. Yine örtünmenin yasalara ve Anayasa'ya aykırı olduğu, bu uygulamanın devlet düzeni ve kamu huzurunu bozacağı iddiası güçlü bir destektir.

En yaygın kanıt ise “Türbanın” bir siyasi simge olduğudur. Örtünün köylü kadına has bir kisve olduğu, kentli kadının bunu yaparak alenen İslamcılığı yâda şeriat düzenini savunduğu ifade edilmektedir. Bir siyasal oluşumda dahi birbirinden farklı görüşler varken bütün başörtülüler homojen bir grup olarak görülür. Oysaki siyasi seçimlerde başörtülü kadınların farklı politik eğilimlere sahip olduğu görülmektedir. Yine bununla bağlantılı olarak örtünmenin rejimin temel ilkelerinden laiklikle bağdaşmadığı savunusu yapılmaktadır. Kamusal alan söylem ve ayrımı da yasağı meşrulaştıracak bir ifade olarak kullanılagelmiştir. Devlete başörtüsü kullananlara karşı başı açık koruma ve kollama vazifesi verilmektedir. (AKDER, 2008) Üstelik bu ayrımcı tezler ayrımcılığa karşı olunduğu gerekçesiyle de sunulabilmektedir. Örneğin kamu görevinde bulunacak kadınların başörtülü olmasının ayrımcılığa sebep olacağına da inanılmaktadır. (Saka & Altınöz, 2011) Burada başı açık kadınlara nötr, politika dışı bir tutumda olduğu bir ön kabul söz konusudur.

Laik aktörlerin kaygılarını yöneten iki ana etmen görülmektedir. Birincisi başörtüsünün yaygınlaşmasının iki yüzyıllık modernleşme politikasından sapılarak Türkiye’yi çağ dışı bir ülkeye dönüştüreceğidir. İkincisi ise devletin temel prensiplerini aykırılığın devletin bekasını tehlikeye atılacağıdır. Her ne kadar karşı argümanlar “özgürlükçülük” söylemi üzerinden üretilse de tutumun devletçi olduğu söylenebilir. Laik aktörlerin karar alımlarında devletin resmi politikalarının belirleyici olduğu görülmektedir. Bu çerçevede aşağıda aktarılan görüşmeler bu tezi destekleyici niteliktedir.

Laik aktörlerle yapılan mülakatlarda iki ayrı grup veya tip ortaya çıkmaktadır. Birincisi 28 Şubat ve önceli süreçlerde yaşça daha ileri olan ve de İslamcılıkla mücadeleyi kendisine vazife bilen sert laiklerdir. Diğer gruplar ise 90’larda çocukluk ve gençlik çağında olan bugünün laik siyasetinde söz sahibi olabilen yeni kuşaktır. Buradaki farklılaşma kuşak değişiminden kaynaklanabilir. Yeni sol hareketlere mensup laik aktörler bir önceki kuşağın siyaset yaptığı gerilimlere şahit olmamış, farklı bir dünya içine doğmuştur. Her ne kadar halen “AKP gericiliğın simgesi” olarak kabul edilse de sahici-sahte dindar ayırımlarına giderek dindar kesimlerle bir uzlaşı yolu aranmaktadır. Laik aktörlerin normalleşmesi sürecinde bu kuşak farklılığı da dikkate alınmalıdır. Ancak bu değişimin kendisi başka bir çalışmanın konusu olacak derinliktedir.

Üçüncü Bölüm: Bulguların Değerlendirilmesi

Başörtülü Kadınlar ve Modernleşme

Laik aktörlerin başörtüsü konusundaki iddialarının meşruluğunu yitirmesinin birinci nedeni başörtülü kadınların varsayımlarının aksine bir portre çizmesidir. Başörtülü kadınlar kır-kent ayrımında laik aktörlerin sayıltılarında kırsal prototipi simgelerken yapılan görüşmeler tersi veriler sunmuştur. Çalışmada görüşülen 14 kadının beşi üniversite eğitimi için Avusturya'ya giden, dokuzu burada kalanlardan oluşmaktadır. Örneklem karma özelliklere bağlı kalınarak tasarlanmıştır. Görüşülen kadınların dışında Gülşen Demirkol Özer'in çalışmalarından özenle beslenilmiştir. Özer, yurt dışına giden ve ikna odaları tecrübesi yaşamış kadınlarla derinlemesine mülakatlar gerçekleştirmiş ve bu alanda çalışacak araştırmacılara önemli veriler sunmuştur. Bunun dışında başörtüsü yaşağına dair hazırlanan raporlar ve belgeseller geniş çapta veriler içermektedir.

Bir engel olarak ortaya konulan başörtüsü yaşağı tesettürlü kadınların aktivasyonunu sağlamış ve güç kazandırıcı bir etkinlik alanı oluşturmuştur. Kadınlar sosyal ve siyasal hayatta ısrarla var olma mücadelesi vermiştir. Kadın modernleşmesi ve başörtülülüğün yaşadığı dönüşüm bu mücadele üzerinden okunmaktadır. Kadının eğitim ve çalışma hayatında görünürlüğünün artması kadının modern hayatta tuttuğu alanın genişlemesi demektir. (Cindioğlu, 2010) Fakat yapılan mülakatlarda kadınların bu mücadelelerini genellikle dini değerlere veya insan hakları mücadelesine bağladığı görülecektir. Din sosyolojisi bağlamındaki modernleşme tartışmalarının sağladığı kuramsal çerçeveden daha çok bu bölümde faydalanılacaktır.

Yurtdışına Gidişte ÖNDER'in Rolü

28 Şubat sonrasında başörtüsüyle eğitim imkânı kesin ve sert uygulamalarla yasaklandığında dini çevreler ve başörtülü kadınlar alternatif yollar arayışına girdiler. Hızlıca bir araya gelen çeşitli sivil toplum kuruluşları yurt dışında fiyat ve mesafe

açısından uygun üniversitelerde eğitimin olanaklarını değerlendirdi. İmam Hatip Okulları Mezunları ve Mensupları Derneği - ÖNDER ve Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği - AKDER başta olmak üzere çeşitli dernek ve vakıflar öğrencilere burs vererek yurt dışında eğitim almalarını sağladı. AKDER 200, ÖNDER ise 700'den fazla öğrencinin yurt dışında eğitim almasını sağlamıştır. (Özer, 2008). Ancak talep o kadar fazla idi ki kimi öğrencilere ise sadece kalacak yer imkânı sağlanabilirken, bazıları ailelerinin desteği ile yurt dışına çıkabildi. Şahsi imkânlarla ve diğer vakıfların da bursları ile yurt dışına eğitime gidenler olduğunu düşündüğümüzde bu sayının hesaplanması zor olsa da 3-4 bin arasında olduğu söylenebilir.

Yurt dışında tercih edilen ülkeler şöyleydi; Almanya, Amerika, Avusturya, Azerbaycan, Bosna Hersek, Çin, İngiltere, İran, Kanada, KKTC, Makedonya, Malezya, Mısır, Pakistan, Romanya, Sudan, Ukrayna, Ürdün. Bu ülkelerin arasında hem fiyatların uygunluğu hem de gidiş-dönüş olanaklarının en kolay olduğu ülke Avusturya idi. ÖNDER'in bir uzvu olarak WONDER orada öğrencilere destek olmakta, sosyal bir ortam sağlayarak kendilerini yalnız hissetmelerini engellemekteydi.

ÖNDER kendi geçmişini 1951 yılına dayandırır. Adnan Menderes, Tevfik İleri ve Mahmut Celalettin Ökten öncülüğünde kurulan İmam-Hatip okullarını kendi tohumu olarak görür. 1958 yılında kurulan İstanbul İmam Hatip Mezunları Cemiyeti'nin 1963 yılı itibari ile çıkardığı Tohum Dergisi bu çevrenin düşünsel alt yapısını inşa etmiştir. 1990'larda artan İmam Hatip liselerine paralel olarak cemiyetin ismi ÖNDER İmam Hatip Liseleri Mezunları ve Mensupları Derneği olarak değiştirildi. 11 Mayıs 1997'de ÖNDER "İmam Hatiplerime Dokunma" eylemlerini başlattı. Ardından "Yıldızlar Sönmesin" kampanyasıyla başörtüsü mağduru öğrencilerin bir kısmının yurt içinde özel üniversitelerde bir kısmının ise WONDER aracılığıyla Viyana'da eğitim hayatını sürdürmesi sağlandı. (ÖNDER, 2013)

ÖNDER Ankara temsilcisi Mehmet Fatih Serenli¹⁸ kendisiyle yapılan görüşmede o dönem verilen mücadelenin 3 ayağı olduğunu söyledi. Birincisi hukuk mücadelesi verildi. Lise ve üniversitelerde soruşturmaya tabi tutulan öğrencilere hukuki destek verildi. Gelen şikâyetler takip edildi. Öne çıkan özelliği ise bu soruna karşı yürüttüğü siyasal mücadele. Bir siyasi parti değil ama İslami camianın siyasal platformuna dönüşüyor. Üçüncü olarak da

¹⁸ Kendisi de lisansüstü eğitimini yurt dışında tamamlayan birisidir.

öğrencilerin eğitimini sürdürmesi için özel üniversitelere ve yurt dışına giden öğrencilere destek olunuyor. Yurtdışına öğrenci göndermekle amaçlanan hasarın en aza indirilmesiydi. Mülakatlarla imam hatip mezunu olup başarı gösteren öğrenciler yurt dışına gönderildi. Üniversitenin ücretsiz olması, akademik olarak iyi okul olması ve yatay geçişin kolay olması nedeniyle Viyana seçildi. (Serenli, 2014)

“Viyana’da Psikoloji bölümüne girdim. Burada ne kazandıysan orada da aynı bölüme geçiş yapıyordun. Viyana Üniversitesi’nde böyle bir kolaylık vardı. Tüm Avrupa için geçerli değildi bu durum. Orada kurulmuş bir düzen vardı. İmam hatip öğrencilerinden oluşan bir dernek vardı. Katsayı ve başörtüsü mağduru olan küçük bir grup Viyana’daki üniversitelerin ödenekleri daha uygun olduğu için oraya gidiyor. Bir yandan da ülkeler arası bir anlaşma var galiba. Ben gittiğimde her şey düzenli işlemekteydi. Derneğin merkezi vardı.” (Ayşen, 2014)

“Burs için başvurduğum ama yalnızca yer bursu için yardımcı oldular. Çünkü ben puanım kırılmasın diye son sene İmam-Hatip’i de bırakmıştım. ÖNDER sadece İmam-Hatip mezunlarına burs veriyordu. Katsayı problemini aşabilmek için bunu yapmıştım. Avrupa’da en ucuz üniversitelerden biri Viyana olunca onu tercih ettim.” (Aysel, 2014)

“Yurt dışına çıkmaktan başka bir çare kalmamıştı benim için. Ailemin durumu çok da iyi değildi. Bu nedenle ÖNDER’in desteği ile Avusturya’ya gittim. Hayatımın dönüm noktasıydı.” (Büşra, 2014)

Bir Hicret Olarak Yurtdışında Eğitim

Görüşme yapılan genç kadınlar yurt dışına gidene kadar da önemli tecrübeler yaşamıştı. Türkiye’de okumanın yolları denenmiş, tüm yollar tıkanıldığında yurt dışı bir tercih olarak gündeme gelmişti.

“Üniversite sınavına tekrar hazırlandım. Bilgi Üniversitesi’nde bir sorun olmadığını öğrenmiştim. Hem tekrar sınava girdiğim için hem de katsayı problemi nedeniyle puanım kırıldı ve sınavı kazanamadım. Kıbrıs’tan %50 burs teklifi aldım. Ben de oraya kayıt yaptım. Daha sonra Kıbrıs’ta da başladı başörtüsü sorunu. Yakın Doğu Üniversitesi’nde idim. Direk askeriye’nin yanındaydı. Daha ilk dönemden başlamıştı engeller. Derslere gelmeyin sadece sınavlara gelin deniyordu. Yakın Doğu’da

Uluslararası İlişkiler okuyordum. Ben de yatay geçişle Viyana’da Siyaset Bilimi bölümüne başladım.” (Serap, 2014)

Bu yönüyle yurt dışı eğitim Hicret olarak değerlendirilmekteydi. “Hicret” kavram olarak Müslüman hafızada tarihsel bir anlam içerir. Bir Müslüman için bütün ümitler tükendiğinde ve varlık mücadelesi söz konusu olduğunda Hicret son çıkış yolu olarak görülür. Bu yönüyle göç bir tercihin sonucunda değil, zorunlu bir kurtuluş kapısıdır. (Şarkavi, 2006) Önce bir grup Müslümanın Mekkeli Müşriklerin zulmünden kaçarak Habeşistan’a daha sonra Hz. Peygamber ve geri kalan tüm müminlerin Medine’ye hicreti Müslümanların kaçışına değil, yeniden ve daha güçlü bir dönüş için fırsat olmuştur. Üstelik siyer anlatımlarında da görülmektedir ki bu serüvenin kendisi hiç de kolay olmaz. Medine’ye varana değin Hz. Peygamber’in yaşadıkları ve Taif’te taşlanması büyük kazanımlar için büyük bedellerin ödenmesi gerekliliğini bilinçlerde inşa etmiştir. (Hamidullah, 2004)

Hepsi için olmasa da çoğunlukla başörtülü kadınlar da yurt dışına çıktıklarında hicret bilinci ile kendilerini teselli etmekte, bu destekle ayakta durmaya çalışmaktaydı. Avusturya’ya giden Betül Burnaz bunu şu şekilde aktarmaktadır: *“Hicret, Müslümanca yaşamaya çalışan birinin İslam’ı yaşamasının engellenmesine karşılık Allah tarafından verilmiş bir göç ruhsatı bence. Ben de İslami ölçülerle yaşamaya çalışıyorum ve bu engellendi.”* (Özer, 2008, s. 33) Bu kapsamlı sosyal hareketi sadece geçim ve gelecek kaygısıyla açıklamak mümkün değildir. Bazı hikayelerin ağırlığı bunu göstermektedir. Dilek Gürgen 28 Şubat sürecinde Bursa İmam Hatip Lisesi’nde yapılan bir eyleme katılır. Bu eylemde kendilerine polis saldırdığında kaçan Dilek bir kamyonun altında kalıyor ve tek bacağını kaybediyor. Buna rağmen bu genç kadın önce liseyi açıktan bitiriyor, sonrasında da üniversiteyi okumak için Bosna Hersek’e gidiyor.

Geleneksel Kadınlığın Reddi

Tüm muhacir kadınların birbirinden farklı ama acı dolu hatıraları vardır. Viyana’ya gittiklerinde ülkelerinden ve ailelerinden uzakta kalmış olmak hepsini etkilemişti ve bir süre yeni hayatlarına adapte olmaya çalıştılar. Başörtüsü yasağını savunan laik aktörler genç kadınların aile baskısı ile kapandıklarını ve hatta eve kapatıldıklarını iddia

etmekteydi. Oysaki kadınlar ailelerini bırakıp hiç tanımadıkları ve dilini bilmedikleri bir ülkeye sırf okumak için gitmişlerdi. Hatta bunun için ailesini karşısına alanlar da vardı.

“Türkiye’deki üniversiteyi bırakmayı düşündüğümde de aynı tepkiyi verdiler. Babam “ya peruk tak ya da ben sana destek olmam” dedi. Muhafazakâr bir ailem olmasına rağmen bu tepkileri verdiler. Harçlığımı kestiler. Okuduğum kitapları tasvip etmedikleri için bunu yaptılar. Kitap alacak para bulamıyordum. Ben de ağlayarak sokaklarda gezerken bir tesettür mağazasında işçi aranyor ilanını görünce başvurduğum. 6 ay orada çalıştım. Bu bana özgüven kazandırdı. Aileme muhtaç olmadan geçinebildim. Bir şekilde sosyal hayatımı idame ettirebilmek için bu işi yaptım.” (Aysel, 2014)

Başörtülü kadınlar bizatihi modernleşmeci elitler tarafından evlere kapatılmak istenmekte ve toplumsal kullanım alanlarındaki görünürlükleri engellenmek istenmekteydi. Fakat yasak bu konuda kadınları bilemedi ve daha fazla hayata dâhil olmak istediler. Üstelik eskisine göre daha farklı çevre ile irtibat kurmaktaydılar. Yurt dışı tecrübesi onlara yeni bir ufuk ve özgüven kazandırmıştı.

“Avusturya Türkiye gibi değil tabii. Burada bir zenci gördüğümüzde şaşırıyoruz. Ama orada dünyanın her yerinden insan var. Bu beni etkiledi tabii ki. Dünyanın çeşitli ülkelerinden gelen Müslüman kadınlar var. Orası uluslararası bir okuldu.” (Şükran, 2014)

“Çok farklı kesimlerle irtibatım oldu. Komünist, solcu gruplarla ilişkim oldu. Viyana’ya gittiğimizde kendi derneğimizi oluşturduk. Kozmopolit bir gruptu. Kanafani isimli bir dernekti. O dönemde Filistin ve Irak eylemleri vardı. O aracılıkla görüştük. 2002-3 gibiydi. Yahudilerle, Hristiyanlarla ve komünistlerle iş yaptık. Gitmeden önce bu tür gruplarla bağım yoktu. Grup olan yoktu ama bireysel arkadaşlıklarımız vardı. Başörtüsü yasağından sonra hayatım tamamen değişti. Sosyal çevrem genişledi hususunda, ufkumun açılması hususunda. Çok farklı yerler gezdim. Avrupa’yı gezme şansım oldu. Üniversite ortamında farklı şeyler yaşama şansım oldu. Burada nispeten kapalı bir toplumdunuz. Bursa’da yaşıyordum ben. Hiç Kürt arkadaşım olmamıştı mesela. Ama Kanafani grubunda Kürtlerle beraber işler yapardık. Aslen Trabzonluyum ama Kürt halayı öğrendim. Şemameyi öğrendim mesela. Şu an çok iyi hatırlamıyorum ama hala oynayabilirim herhalde. O arkadaşlarımızla hala görüşüyoruz.” (Serap, 2014)

Geleneksel ilişkilerin aktarımında aile kurumsal bir işleve sahiptir. Kadına rollerinin her gün hatırlatılmasında aile içi iş bölümü ile sağlanmaktadır. Geleneksel kadın kimliği değişime daha kapalı ve toplumsal kurumlarla uyumlu haldedir. Kutsal ve tartışılmaz aile otoritesi belirgindir. Kadın bu rol dağıtımında kendisi olarak var olamaz, kendi hayatına dair söz sahibi olamaz. (Metin, 2011) Yurt dışına eğitime giden kadınlar ailelerinin itirazlarına karşın bu eylemi gerçekleştirerek geleneksel kadın kimlikleri ile çelişki yaşamaktadır. Başörtülü eğitim ısrarı modern kadın kimliğini geliştirmektedir.

Amerika Birleşik Devletleri'nde okumaya giden Fatma Gökçen zamanında aleyhinde sloganlar attıkları bu ülkenin onlara çok şey kazandırdığını ifade eder. Sadece Batıyı değil dışarıdan bakabilmenin verdiği avantajla kendi ülkelerini, kültürlerini de tanımışlardır. *“Yabancı bir kültür içinde, dünyanın dört bir köşesinden insanla karşılaşıp görüşmek, onların kültürlerini öğrenmek bir yönden güzel. Dünyaya kuşbakışı bakıp her birinden küçük parçalar görüyorsun. Okullarda ise Batı medeniyetiyle yatıp Batı medeniyetiyle kalkıyorsun. Derslerde bunun çok fazla üzerinde duruluyor, bu sayede kendi medeniyetimin farkına vardım.”* Sadece kendileri için döndüklerinde dâhil oldukları toplumsallık için de planları vardı. Ürdün'de okuyan Asuman Gökğöz bunu şu sözleriyle ifade eder. *“Türkiye'ye dönünce de bu kazanımları değerlendirebileceğim ortamlara yöneleceğim. İlim kişide kalırsa ilim olmaktan çıkar, o kişi de âlim vasfına layık olamaz. İlim başkalarını sulamalı ki gelecek nesillere aktarılsın. Bunu ifa eden zatta ilmin amacını yerine getirdiği için âlim sıfatına hak sahibi olsun.”* (Özer, 2008)

Farklı sosyal kesimlerle irtibat halinde olmak sadece onların hayatlarında bir değişim yaratmadı. Türkiye'de ve dünyada dindar çevrelere uzak olan sosyal gruplara başörtüsü sorununu tanıttı. Sorunun mağdurlarının tüm engellemelere rağmen modern dünyaya adapte olma gayretini gördüler. Farklılıkların teması bir arada yaşama bilincinin gelişimini sağladı. Kadınlar sadece kendi hayatlarını değil çevrelerini de değiştirmekte idi. Düne kadar başörtüsü ile eğitimlerini sürdürme ısrarlarını anlayamayan aileleri onlarla beraber başka bir sosyolojiye dâhil oldu. Özellikle anneleri olan ilişkileri kuşaklararası dönüşümü gözler önüne sermektedir. Genellikle muhafazakâr ailelerde annelerin ya hiç okula gitmediği ya da sadece ilköğretim okuduğu görülmektedir. Buna rağmen genç kadınlar okumakta ısrarcı olmuş, gerekirse ailelerini de karşılarına almışlardır.

Gündelik Hayatın Değişimi

Bu süreç sadece başörtülü kadınların değil, anneleri ve çocuklarıyla birlikte tüm dindar kadınların dönüşümüdür. Modernlik dinsel giyim biçimlerini de değiştirmektedir. Geleneksel halk dindarlığında şekilcilik ve taklitçilik yaygındır. (Güvendi, 2008) Kadınlar kıyafetlerinde birbirine benzer model ve renkleri tercih etmektedir. Bu nedenle çarşaf genellikle kırsal alanda ya da göç eden kesimler arasında yaygındır. Pardösü de yeni kentli kesimleri temsil etmektedir. Ancak pardösü beraberinde bir dönüşümü simgelemektedir. Renkli ve farklı modelleri ile farklılaşan kadınları gösterir. Ha keza örtünme biçiminde de farklılaşma yaygındır. Geleneksel kıyafetlerde motifler bir biçimde işlenmektedir. (Özus, Erden, & Tufan, 2014) Yapılan görüşmelerde kadınların kıyafetlerinin geleneksel motifler taşımadığı görülmüştür. Görüşülen kadınlar birbirinden farklı giyinmektedir. Her biri ayrı parçalarla farklı bir görüntü oluşturmaktadır. Aktarılan tecrübeler de bu farklılaşmayı göstermektedir.

“Annemin çarşafı olduğu bir dönem var. Sonra da büyük pardösü ve bugünkü başörtüsü. Genel olarak Türkiye’deki çizgi böyledir. 80’lerin başı çarşafı, 90’lara doğru pardösülü ve sonra diğer kıyafetler. Fotoğraflara falan baktığımızda bunu görebiliyoruz. Eski fotoğraflarda annem çarşafı, babam sakallı mesela. Sonra pardösüye geçilmiş. İran Devrimi’nin olduğu zamanlar, anneler o zaman İran’da da bulunmuşlar. İran devriminde sonra çarşaf takma yaygınlaşıyor. Sonra Türkiye’de pardösü devri başlıyor. Benim gençliğim annemin pardösülü devirlerine geldi. Sonrasında daha rahat kıyafetler giydi.” (Ayşen, 2014)

Sadece anneleri değil kendileriyle birlikte tüm çevrelerindeki başörtülü kadınların giyimlerinde değişim olmaktadır. Avusturya’da eğitim gören bir başka isim olarak Serap da yurt dışında başörtülü kadınların kıyafetlerinin zamanla değiştiğini söyler. Türkiye’deki bazı şeyleri de artık yadırgadığını ifade eder. Neden Türkiye’de de başörtülü kadınların Avusturya’da olduğu gibi rahatlıkla bisiklete binemediğini sorgular.

“Çevrem de bu yönde bir değişim oldu. Bazı arkadaşlarım bu konuda çok hassastı. Pardösü giyiyorlardı ve pardösünün altına asla pantolon giymiyorlardı. Orada zaman içerisinde bir değişim yaşadılar. Pardösüler çıktı, pantolon giymeye başladılar” (Şükran, 2014)

Başörtülü kadınlar hakkındaki iddialardan biri de onların hiç düşünmeden birkaç roman veya şarkıdan etkilenecek bu kararı aldıklarıdır. Yapılan tüm görüşmelerde kadınların kapanmadan önce uzun bir düşünme evresi geçirdikleri ifade edilmektedir. Ha keza hiç biri bir romandan etkilenecek kapandığını belirtmemiştir. **Örtünme rasyonel bir karardır.** Geleneksel yapı kadının modern hayata katılımını istemese de kadın mücadele ederek bu talebinde ısrarcı davranır. Başörtüsü mücadelesi bu ısrarın görünümülerinden biridir.

Modern popüler müzikte epik aktarımlar yoktur. Kitlesele tüketim ve beğeni öne çıkar. (Aydar, 2014) Kadının modern hayata dâhil olma ısrarını farklılaşan müzik zevklerinden de anlayabiliyoruz. İddia edildiği gibi hiçbiri “ilahi” ya da “yeşil pop” dinlememektedir. Bu müzik türleri asla eylem alanlarında boy gösteren başörtülü kadınların ilgisini çekmemiştir. Örtünmeden ya da yurt dışına çıkmadan önce hangi müzisyenleri dinliyorlarsa onu dinlemeye devam etmektedirler. Kitlesele beğeniler takip edilmekte, kalıp zevkler reddedilmektedir. Elbette yurt dışı tecrübesi kültürel birikimlerini zenginleştirmiş, yeni sanatçılarla tanışmalarını sağlamıştır.

“Yabancı müzik dinlerim ama önceleri de yabancı müzik dinledim. Cold Play dinlerdim. Etnik müzikleri falan da severim. Eskiden Ahmet Kaya dinlemezdim ama artık dinliyorum. Sezen Aksu’yu falan dinliyorum şimdi.” (Ayşen, 2014)

Laik aktörlerin bir diğeri iddiası da başörtüsünün kadını bir cemaat ya da tarikat liderine bağlayarak “köleleştirdiği” ve “kişiliksizleştirdiğidir.” Mülakatlarda bu konunun da üzerinde ısrarla durulmuştur. Yurt dışı tecrübesi yaşayan tüm kadınlar sadece modern çağın bir örgütlenme modeli olarak derneklerde zaman geçirmeyi tercih ettiğini söylemektedir. Bazı dini öğreticileri dinlediklerini ancak asla sadece onların fikirlerine bağlı kalmadıklarını beyan etmektedirler. Doğrudan bağlı buldukları bir öğretici olmadığı için kaynaklardan faydalanarak dini hayatlarına dair kendi kararlarını kendileri vermeye çalışmaktadır. Fakat Avrupa tecrübesi daha önceleri ön yargıyla baktıkları bazı isimlerin de fikirlerinden yararlanmalarının önünü açmıştır.

“Eskiden sıcak bakmadığım kimi isimleri Avrupa’ya gittikten sonra okumaya başladım. Esed meali okumazdım mesela, Viyana’ya gittikten sonra okumaya başladım.” (Aysel, 2014)

“Bir dini gruba biatim hiç olmadı. İmam-Hatip’in verdiği bir kritik bakış açısı var. Kritik etmeyi öğreten öğretmenlerimiz oldu Allah’a şükür. Farklı kesimlerden hocalarımız da oldu. Cemaatçi hocalarımız da vardı. Ama o hocaların tavırlarından cemaate de soğuyordunuz.” (Serap, 2014)

Yurt dışında eğitim gören kadınların aldıkları nitelikli formasyon ve bildikleri diller sayesinde Türkiye’de kalan diğer başörtülü kadınlara göre daha avantajlı oldukları söylenebilir. Bu bağlamda görüşme yaptığım tüm kadınların iyi bir işte çalıştığı ve daha iyi imkânlarla sahip olduğu görülmektedir. Ancak ülkede kalanlar ise ya okullarını bitirememiş ya da daha alt düzey işlerde çalışma imkânı bulabilmişlerdir. Buna rağmen yurt dışından gelen kadınlar ülkedeki iyileşmeye dair daha karamsar olduklarını ifade etmektedirler. İyi eğitimleri ve meslekleri ile çevrelerinde saygınlık sahibi olmaları ve başörtülülüğü laik aktörlere karşı da modern bir biçimde göstermelerine rağmen şartların her an değişeceğine dair kaygılar taşımaktadır.

“Ama değişmeyen insanlar da var. Ben onların sadece sustuklarını ve bu süreçte daha da bildiklerini düşünüyorum. Her fırsatta üstümüze saldırabiliyorlar. Aynen düşünmeye devam ediyorlar. Bir de ben bunu Antalya’daki çevremde de gördüm. Sanki onlar için hiçbir şey değişmiyor. Biz başörtülü doktorlar da var diyoruz ama onlar bunu fark etmiyor. Bunu sindiremiyorlar. Antalya’daki çevrem beni içlerine kaybediyorlar ama eğitimim dolayısıyla beni elit gördükleri için. Eğitim durumum onlarda şaşkınlık yaratsa da hiçbir şey değişmiyor. Ben de onlar için kendimi eğip bükmüyorum. Olduğu gibiyim.” (Şükran, 2014)

“Şu anda başörtüsünün kabulü bile büyük bir şey. Bu görüşmeyi yapmamız hayal bile edemeyeceğim bir şeydi. Bu iş imkânı için geri dönüş yaptım Üçüncü sınıf vatandaştık. Bir erkekler, iki kadınlar, üç başörtülü kadınlar. Ama hala başörtüsüne karşı bir dışlama var. Bizim camiada da, Müslüman camiada da böyle kategorize edilmek çok incitici. Bu hala var. Buna koruma içgüdüğü mü denir bilemeyeceğim. Mesela ben bürokrasi de çalışıyorum ama hala sınırlarım var. Oraya gidebilir ama şuraya gidemez deniyor.” (Serap, 2014)

Onlara karşın başörtüsü mücadelesini yurt içinde vermiş olan kadınlar daha emin. Başörtüsünün yasal olarak serbest kalmasının ardından yurda dönen kadınların hala üzerlerindeki sürgün psikolojisini atmadıkları görülmektedir. Üstelik yurt içindeki yasal

mücadelenin aktif birer parçası olmadıkları için de bu serbestliğin sadece idari değişikliklere bağlı olduğu fikrine sahiptirler. Bu meseleye ve bu bölümde ele aldığımız diğer konu başlıklarına “gidemeyenler”in gözünden bakmak toplumsal dönüşümün dinamiklerini kavramak açısından bize daha fazla imkân sunacaktır.

Gidemeyenler: İkna Odaları, Açıkta Eğitim ve Yüzleşmeler

Yurtdışında eğitime giden başörtülü kadınlar sürgüne gönderilmiş olmanın ruh halini taşıyarak zor da olsa eğitimlerini tamamladılar. Ancak gidemeyen ve Türkiye’de eğitim ve çalışma hayatını sürdürmek isteyenlerin karşılaştıkları zorluklar çok daha çetindi. Tesettürlü kadınlar diğer ayrımcılığa uğrayan unsurlara göre dezavantajlıydı. Çünkü başörtüleri onların kimliklerini adeta afişe etmekte, sokakta, toplumsal hayatın her alanında kolaylıkla tespit edilerek ötekileştirmeye maruz bırakılmaktaydılar. Bu nedenle her birinin hayat tecrübesi ayrı var olma direniş örnekleri ile bezelidir.

“Erciyes üniversitesi biyoloji bölümünü kazandım ama daha ilk dönemde başörtüsü üniversitelerde yasaklandı ve ben sadece iki ay devam edebildiğim okula devam etmeme kararı aldım. 1999-2006 arası eğitimime ara verdim, 2006’da tekrar üniversite sınavına girip Sosyoloji okumaya karar verdim. Bilgi Üniversitesi Sosyoloji bölümünü kazandım. Orda bir buçuk sene okula başörtüsünün üzerine bere ya da şapka takarak girdim, daha sonra başörtülü olarak okulu tamamladım.” (Filiz, 2014)

Gündelik Direniş Biçimleri

Farklı dışlanan gruplara dair yapılan çalışmalar göstermektedir ki dışlanan gruplar farklı siyasallaşma örnekleri sergileyerek, direniş taktikleri geliştirmektedir. (Kök, 2013) Özellikle kadınlar yoksullukla mücadele etseler dahi bir isyan ritüeli olarak feminist eğilimlere kapılmaktadır. (Vaghefi, 2014) Başörtülü kadınlar da üniversitelerden kovulduklarında evlerine kapanmadılar. Sivil toplum kuruluşlarında yer aldılar. Kurslara katıldılar, dil öğrendiler. Mesleklerini yapamaları da çalışma hayatına dâhil oldular. En zayıf ihtimal mahallelerinde küçük gruplar kurdular. Başörtülüler aileleri tarafından dışlanmayı göze alarak, her türlü ekonomik zorluğa göğüs gererek hayata devam etti. Üniversiteye devam etme ısrarını sistemi değiştirmenin bir yolu olarak görmüştür kadınlar. (Özer, Psikolojik Bir İşkence Metodu Olarak İkna Odaları, 2005) Bu amaçla alternatif direniş yöntemleri geliştirilmiştir. Bone, bere, şal, kapşon, şapka ve peruk gibi unsurlarla

üniversite kapıları aşındırılmıştır. Başını açmak ve inancıyla çelişmek arasında kalan öğrenciler bu yollarla okullarını bitirmiş ve kadının toplumsal hayata katılımını sağlamıştır. Görüşme yapılan kadınlardan Fatma üniversitesinin ilk iki yılını kapşonlu bir kıyafetle geçirir. Böylece güvenlik kabinin arkasında başörtüsünü takıp, çıkarmak zorunda kalmaz ve aşağılandığını hissetmez. (Fatma, 2014)

Yurt dışında eğitim alternatifine sahip kadınlar bere, peruk ve kapüşon gibi ara formüllere soğuk baktıklarını ifade etmişlerdi. Yurtta okumak durumunda olanlar için başka şansın kalmadığı zamanlar olmuştu. Burada peruk ve berenin alternatif bir direniş metodu olarak devreye girdiği görülmektedir. Var olma mücadelesinin bir sembolüne dönüşürler. Aynı zamanda acılarını hatırlatan birer simgeye dönüşür.

“Üniversiteye ilk gittiğimde başörtüsü sorunuyla karşılaştım. Açık resim istiyorlardı. Perukla resim çektim. Okula da bereyle girdik. Kendi içimde kötü oluyordum. Başörtülü bir insan olmama rağmen neden bere takayım ki? Sürekli kendimi korumaya çalışıyordum.” (Azize, 2014)

“Bir dönem girerken başımızı açıp, çıkarken kapatıyorduk. Bir dönem sadece sınıflarda başımızı açtık. Herkesten önce bekçilerle beraber okula açıp, herkesden sonra bekçilerle beraber okulu kapatıyorduk. Herkes çıkınca sınıftan çıkıyorduk. Bütün günümüz sınıfta geçiyordu. Biz böyle beş kişiydik. 90 öğrenci vardı sadece 5 kişi kapalıydı. Tamamımız bayan öğrenciydi. O zamanlar sadece bayanlar geliyordu. Bazen de girerken açtık, çıkarken kapattık. Biz de karşılaştığımız şeye göre farklı tedbirler alıyorduk.” (Zeynep, 2014)

Kadının modern hayata katılımının iki temel yolu mevcuttur. Bunlardan biri eğitim, diğeri de çalışmadır. Laik aktörler uyguladıkları baskıcı politika ile başörtülü kadınların toplumsal hayata katılımını engellerken aslında kadının geleneksel yapıdan kurtularak modernleşmesine de mani olmak istemekteydi. Özel-kamusal ayrımı cinsiyetçi bir içerik taşımaktaydı. Kadını özel alana hapsedme çabası anti-modern ve cinsiyetçi bir tutumdur. (Sancar, 2006) Kendisini “kadını özgürleştirmek” iddiası üzerinden meşrulaştıran Türk modernleşmesi başörtüsü sorunuyla gerçeklik duvarına çarpmış, Kemalist modernleşme pratiğinin aslında anti-modern, ataerkil ve otoriter eğilimleri gün yüzüne çıkmıştır. *“Türkiye’de İslamcı olarak tanımlanan kesimden kadınlar, kendi ifadeleriyle, 80’li*

yillardan itibaren örtünmenin anlam kaymasına uğradığını vurgulayarak onun, evde kalmanın değil, dışarı çıkmanın, kamusal hayata katılmanın bir aracı olarak, görülmeye başlandığını ifade etmektedirler. Bu süreçte kadınların seslerini kısmak yerine seslerini daha da yükselterek erkeklere hitap etmeye başladıkları belirtilmektedir.” (Toker, 2005) Her şeye rağmen başörtülü kadınlar çalışma hayatına dâhil olma ısrarlarını sürdürdüler.

“İlk etapta özel olarak daha sonra çeşitli vakıf ve kurumlarda Arapça dersi verdim. Şu anda diyanet bünyesinde kuran kursu öğreticisi olarak çalışmaktayım.” (Elif, 2014)

“Üniversiteden sonra kendi mesleğimi dört yıl yaptım. Konya’da bir fabrikada üretim şefi olarak mühendis sıfatıyla çalıştım. İşe başlarken henüz diplomamı almamıştım. Çalışırken diplomamı aldım. Üretim müdürü oldum diplomamı alır almaz. Muhafazakâr camiadan da çalışırken kimi tepkiler aldım. İşe girerken hiçbir ilişki kullanmadan bir ilan üzerine başvurduğum. Başvurmadan önce düğün hazırlığım vardı. Evlendikten sonra hemen işe başladım.” (Nesrin, 2014)

İkna odalarında mağdurlara yöneltilen sorular laik aktörlerin düşünce dünyalarına dair emareler sunmaktadır. Onlara göre zorla kapattırılan başörtülüler aile baskısının kurbanıydı. Pasif ve eğitimsiz kadınlardı. İkna Odaları tecrübesi yaşayan Nevin Öner Karakuş modernleşmeci elitin başörtüsü aleyhinde kullandıkları argümanları bir anda nasıl çürüttüğü önemli ipuçları taşımaktadır. “Başörtülü kızları ve o yaşam tarzını seçmiş insanları yavaş yavaş aşağılamaya başladı. İma ederek, direk değil ama. Köylülerin başörtü örttüğünü vs. Ben de ona dedim ki, hanımefendi dedim. Siz bana bunları söylüyorsunuz ama siz benim kim olduğumu, nereden geldiğimi, hangi eğitimden geldiğimi bilemezsiniz. Benim babam bir holding sahibi, annem bir İtalyan lisesi müdürü. Ben yıllardır İtalya’da yaşadım. Anadilim gibi İtalyanca ve İngilizce biliyorum. Sırf vatanımda öğrenim görmek için ailemi ikna ederek vatanımda öğrenim görmeye gelmiş bir insanım. Siz beni böyle aşağılayamazsınız. Ben başörtümü Allah’ın emri olduğu için tercih ettim. Ben kendi tercihimle örttüm. O beş-on dakikadır kendi davulunu çalan kadının yüzü, ifadeleri tamamen değişti. Ben açıkçası onların silahıyla vurdum onları.” (Demir, 2013)

Yasağa Karşı Örgütlenme Deneyimleri

Başörtüsü yasağı kadınları İslami mücadeleye dolayısıyla modern örgütlenme araçlarını kullanmaya teşvik etmiştir. Başörtüsü mücadelesi sadece bir örtünme mücadelesi değildir.

Kadının modern hayatta görünür olma mücadelesidir. Bu nedenle de başörtülü kadın modern örgütlenme araçlarına ihtiyaç duymuştur. (Şişman, 2011) Başörtüsü mücadelesi ile özneye dönüşen kadın geleneksel yapıyı da kırar. Nilüfer Göle kadının aktif mücadeleye katılımının onu bireyselleştirdiğini ve dönüşüme uğrattığını söyler. (Göle, Modern Mahrem, 1991) Kadın hareketleri etrafında organize olan kadınlar hem bir sebep hem de bir sonuç olarak dikkat çekerler.

“Başörtüsü nedeniyle ihraç edildim. Soruşturma açıldı hakkımda. Ama daha öncesinde ufak tefek engellemeler vardı. 93 yılında öğretmenliğe başlamıştım. Ama 1997 yılında şiddetlenmeye başladı. 1998 yılında tavan yaptı. Ellerimize kâğıtlar sıkıştırılıyor, savunmamızın yazılması isteniyordu. Uyarı veriliyor. Yazılı bir savunma nasıl yapılır? Kaç günlük hakkımız var? Yönetmeliklerdeki haklarımız nelerdir? Hangi suçla itham ediliyoruz? Bunun karşılığında ceza nedir? Bize neler verebilirler. O insanları küçük gruplar halinde vakıflarda ve derneklerde toplayıp, bürokratları çağırıp bilgilendirmeye çalıştık. Müdür ve müdür yardımcılarını çağırıyorduk. Onlarla hukuki bir bilgilendirme süreci yaşadık. 99 yılında da dedik ki sivil toplum kuruluşu olmamız lazım. Çünkü çeşitli görüşmeler yapıyorduk. Soruşturmalar çok hızlanmıştı. 98 yılıydı diye hatırlıyorum: Birçok ilde birçok okulda sürgünler başlamıştı. Mesela bir arkadaşımız öğretmenlik yaparken eşi de aynı ilde olmasına rağmen onu alıp Trabzon’a attılar. Şehir içinde uzak bölgelere olduğu gibi şehirlerarası da sürgünler yaşanmaktaydı. Yıldırma politikası izlenmekteydi Örneğin Mamak’tasınız bir anda Sincan’a veriliyorsunuz. Adeta tek tek dağıttılar herkesi. İşte o dönemde hepimiz Başkent Kadın Platformunun çatısı altında Kamu çalışanları adına bir girişim olarak yer aldık. Adımız şöyleydi: Kamu Personeli Kadın Dayanışma Girişim Grubu. 2003-4 gibi platform dernek olunca biz de çatısında toplandık. Bir de bu derneğe girince sadece başörtüsü ile ilgili değil kadının genel hakları ile ilgili pek çok çalışma yaptık. Bir bilgilendirme süreci yaşadık. Burası bizi eğitti.” (Umut, 2014)

“Başörtüm beni kapatmadı. STK’ya açtı. Bu süreçteki yaşadığımız sorunların çözümünü noktasında attığımız her adım bizi daha da sosyalleştirdi. Daha da çözüm üreten bir birey haline getirdim. Şu an daha iyi görüyoruz. Her şerde bir hayır varmış noktasını daha net görüyoruz. Bizi daha da sosyalleştirdi. Olaylara daha geniş bir perspektiften bakmamızı kolaylaştırdı.” (Betül, 2014)

Türkiye’de kadın örgütlerine katılım kadınlara yönelik ayrımcılığa karşı farkındalık yaratma ve direnme amacıyla kurulur. Bu bağlamda 1980’den sonra kadına karşı şiddet, kadının çalışma hayatına ve siyasete katılımının iyileştirilmesi amacıyla yüzlerce dernek kurulur. (Paker, 2005) Dindar kadınlarda kendi pozisyonlarına göre tavır alır. Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği (AKDER) ve Başkent Kadın Platformu başörtülü kadının örgütlenme alanlarını oluşturur.

Geleneğe Direnen Başörtülü Kadın

Yurt içinde mücadelesini sürdüren kadınların hepsi annelerinin geleneksel dindar kadın olduklarını beyan etmektedirler. Ebeveynlerinin dini anlayışlarında hurafelerin olduğuna dair şikâyette bulunan kadınlar da oldu. İki kuşak arasında dini öğrenme metotları açısından da farklılıklar bulunmaktadır. Görülmektedir ki modernleşmenin etkisiyle kadınlar dini hayatta da daha aktif hale gelmektedir. (Toker, 2005) Kadınlar dini öğrenme sürecinde metinlerle doğrudan bağ kurmakta, geleneksel anlatılar onları tatmin etmemektedir.

“Biz Erbakancıydık. O çevreye yakın isimleri dinlerdik. Lise dönemindeyken 1 sene Kur’an kursuna gitmiştim. O benim için iyi oldu. O kadın hocadan dine dair bir şeyler öğreniyordum. Her soruyu sorabiliyorduk. Yaşlı teyzelerin söylediği tüm hurafeleri yalanlıyordu. Ablam da ilahiyat okuyordu. Ondan da öğreniyordum. Annem hocalara gider dinlerdi. Gelir bir şey söylerdi ama hiç anlattıkları aklıma yatmazdı. Annem bir kez beni sohbe götürmüştü. O sohbetteki kadın öyle şeyleri anlattı ki tüylerim diken diken oldu. Oradaki anlatıcı kadına göre kadın erkekten birkaç adım geri yürümek zorunda. Kocasından habersiz bakkala bile gidemezdi. Bunlar aklıma yatmadı. Beni çok korkuttu hatta. Din böyle bir şey değildi bana göre. Geleneksel bir kadındır annem. Babaya ve ataya saygıyı önemser.” (Azize, 2014)

“Belli bir hocayı takip etmedim. Hemen hemen bulduğum her şeyi okudum. Dönem dönem ekollerden etkilendiğimiz oldu. Bir dönem biliyorsunuz radikal eğilim vardı. İran devrimi, Mevdudi. Tasavvufi yazarlar da okudum. Son dönemde, yaşımla ilerledikçe tasavvufa eğildim.” (Zeynep, 2014)

Meallerden beslenme, ilahiyat mezunlarıyla temasın olması ve İmam-Hatipte okumuş olmanın sağladığı avantajlar vardı. Kadınlar dini öğrenirken bir aktarıcıya ihtiyaç duymamaktadır.

“Benim ailem okumuş bir aile değildi. Orucumu tutup, namazımı kıldığım için kendimi vicdanen Müslüman hissederim. Ama hatırlıyorum lise ve fakülte yıllarımda Kur’an meali okurdum. Diyanetin mealini. O dönemin belli isimlerini hiç bilmiyorum. Belki birkaç tane roman okumuşumdur. Canan Ceylan vardı; Sahneden Mabede. Önceden pavyondaymış da başörtüsü örtmüş. Sonra da Huzur Sokağını okumuştum. Ama bu romanlar ben de ciddi bir etki yaratmadı. Birden bire aydınlanıp, şimşekler çakıp 180 derece dönüş yapmadım. Benim zaten hazırlanma sürecim vardı. Benim örtünmeye hazırlık sürecim 5-6 yıllık. Biz burada kadın ilahiyatçı arkadaşlarımızdan beslendik. Hidayet hanım, Fatma hanım, Hatice Güler. Hatta ben diyanette 7 yıl çalıştım ama benim fetva makamım bu kadınlar oldu. Dini anlamda hakikaten kadınlara dair kafamdaki pek soru işaretini İslami kitaplarda cevaplayamadım. Çoğu zaman Allah dediyse vardır bir hikmeti ama içime de sinmiyor dediğim oldu. Kafamda bir sürü soru işareti var ama sorgulamaktan korkuyorum. Çünkü o kitaplarda Allah adına konuşan erkekler var. Gerçek İslam budur diye.” (Umut, 2014)

Bu mücadele pratiği başörtüsüne meşruiyet kazandırdığı kadar başörtülü kadınların da dünyaya bakışını değiştirdi. Farklı olanla temas kurmalarını sağladı. Kemalistlerle doğrudan yüz yüze tartışmaya cesaret ediyorlar, solcularla ortak etkinlikler örgütüyorlar ve eşcinsellerin İslam’a açılan kapısı olma görevini üstleniyorlardır. İslam’ın yeni kamusal yüzünü temsil etmekteydiler. (Göle, Melez Desenler, 2000)

“Lise yıllarımda hiç olmadı. Çevremiz hep dindardı. Dershanede kimin ne olduğunu bilmedik. Siyasi tartışma olmazdı. Üniversitede ilk sene itibariyle farklı gruplarla tanıştım. TKP’li bir arkadaşım vardı. Sonra ayrıldı gerçi ama. Çok garip bir grubumuz vardı. Solcu, Kürt, milliyetçi bir karma olmuştu. Ben de yavaş yavaş farklılıkları tanıdım. İyi yönde değişimler yarattı. Kürt meselesine dair bir bakış açım yoktu. Öyle bir meseleden haberim yoktu. Biz o zamanlar Saadet Partili olduğumuz için tek mesele başörtüsü ve Filistin zannediyorduk. Üniversiteye geldiğimizde başka sorunlar olduğunu öğrendik.” (Azize, 2014)

“Çeşitli örgütlerle bir araya geldik. Diğer sivil toplum kuruluşları ile bir araya geldik. Onlarla ortak bazı platformlarda bir araya geldik. Kadın hakları, insan hakları bağlamında pek çok ortak iş yaptık. Bu bizim için bir eğitim süreci oldu. 28 Şubat’a kadar başım kuma gömülüymüş. Ben kendimi milliyetçi ama Türk milliyetçisi biri olarak görüyordum. 28 Şubattan sürecinde bize atılan tokatlar öyle bir sersemletti ki bizi, Allah’a şükrediyorum.” (Umut, 2014)

“Okurken en yakın arkadaşım ateistti. Sınıftaki en yakın arkadaşım. Beni hiç yadırgamadı. Benim üzerime saldırdıklarında kendisini öne atar. Beni soruşturmaya çağırdıklarında beni kapıda beklemişliği olmuştur. Genellikle üniversitede birlikte gezdiğim arkadaşlar çok dindar arkadaşlar değildi.” (Nesrin, 2014)

Elbette bu süreçte hoşlarına gitmeyecek tepkiler de almaktaydılar. Fatma Barbarosoğlu bu durumu “onlar da kadın” formülasyonu ile özetler. (Barbarosoğlu, 2013) Başörtülü kadınlar farklı çevrelerce sürekli olarak test edilmektedir. Başörtülü kadınlar toleranslı olmalarına rağmen sürekli kontrol edilmekte, nihayetinde onların da modern bir kadın olduğuna kanaat getirilerek “onay” almaktadırlar. Ancak başörtülüler bu sınır çizen tutuma tepkisiz kalmıyorlardı.

“Benim farklı gruplarda tek aradığım özellik din düşmanlığı olmaması. Dine düşman olmayan herkesle anlaşabiliyordum. Ama anlaşamadığım solcular da vardı. TKP’nin “Türban Neyi Örtür” adlı bildirisi bizi çok rahatsız etmişti. Bu yaklaşımdan önce solcuların bütün imza kampanyalarına destek verirdim. Benim dinimle dalga geçince, dinle bilimi karşı karşıya koyunca bir daha onlara yakınlaşmadım.” (Azize, 2014)

“Barış için Kadın Platformu’nu organize ettik. 1 Mart Tezkeresi eylemi vardı. Çok ilginçtir mitingi düzenleyen komite bizim önümüze eşcinselleri, arkamıza da anarşistleri koymuştu. Bizi marjinal denilen grupların arasına koydular. Önümüze farklı grupları da koyabilirlerdi. Biz bunu hep yaşadık. Aralarda bizim sloganlar geliyordu “Ya Allah Bismillah Allahuekber” “Zalimler için Yaşasın Cehennem” İlginç bir ortamdı. Hangi gruba gittiyseniz, STK’ya gittiyseniz bize şu denirdi; “Gey, lezbiyenler ve başörtülüler haklarını talep ediyorlar.” Biz de buna aynı değil diye itiraz ediyorduk. Birincisi başörtüsü ile bu aynı mı? Toplumsal kabul anlamında düşünürsek de aynı değil. İster geleneksel de ister inanç de başörtüsü bir tercih. Ama onlar eşcinselliğe yönelim diyor.” (Umut, 2014)

“Bahsetmiş olduğum en samimi arkadaşım, okula gittiğim ilk gün onunla tanıştığım bir arkadaşım. Arkadaşlar sürekli görüşüyoruz, birbirimizi seviyoruz ama arkadaş da bir çekingenlik var. Bunu da fark ediyorum. Bir gün annesi tüm arkadaşlarını evine davet etmiş. Annesi Alev teyze beni çok olgun bulmuş. Ertesi gün geldi ama arkadaşımın yüzünde güller açıyordu. Ne oldu diye sordum. Çok mutluyum dedi. “Ben seni ilk gördüğümünden beri çok seviyorum da fark ettiysen biraz uzak duruyorum dedi. Çünkü annem bana üniversitede türbanlılarla gezme demişti. Ama dün annem seni çok sevmiş. Arkadaşlarının arasında en iyisi Nesrin idi, hep onla takıl demiş.” Dolayısıyla ondan sonra arkadaşın tavrı değişti bana.” (Nesrin, 2014)

Yurt içinde direnen başörtülü kadınların anlatılarında da müzik zevkleri yurt dışına giden kadınlar gibidir. Kadınlar örtünmeye bir anlam atfediyor, inançlarının temel bir unsuru olarak bakıyordu. Ancak bu geleneksel din anlayışında olduğu gibi her şeyi kuşatıcı etkinlikte olmuyordu. Kadınların örtünmeleri radikal kararlar sonucunda olmadığı için hayatlarının tümünde radikal değişimler olmuyordu.

“Ben hiç sanatçı ayırt etmem. Barış Manço’yu verdiği mesajlar anlamında çok severdim. Lise ve fakülte dönemlerimde yıllarca sakladım ama kadın – erkek artist resimleri gazetelerden keserdim. Yakışıklı erkek resimleri, kadın posterleri falan. Hoşuma gidiyordu. Bazı insanların ezberleri ve kalıpları var. Bizi kalıplardan okumaya çalışıyorlar. Sonra da diyorlar ki aa sen çok farklısın. Ama işte diye başlayan cümleler geliyor. Pop, jazz, yabancı müziği çok sevmem ama Fransız şarkıcılara bayılırdım. Fakülteden bir arkadaş örtündüğümü duyunca çok şaşırılmıştı. Benden de böyle bir tavrı beklemiyor. Dedi ki: “Sen Fransızca okumuş bir insansın. Aydın bir insansın.” Edebiyat okuduk ama Fransa tarihi, edebiyatını kültürünü öğreniyoruz ve ister istemez etkileniyoruz. O dönemi okuyan bir insan, aydın bir insan nasıl olur da örtünür. “Gericı” bir biçime girer.” (Umut, 2014)

“Ben 3 sene keman çaldığım için klasik müziğe bayılırdım. Pop ve rock müziğini de severim. Beğendiğim her şarkıyı türüne bakmadan severek dinlerim. Ancak ilahi gibi dini ezgileri özellikle dinlediğim hiç olmadı.” (Azize, 2014)

“Önceden ne dinlediysen onu dinliyorum. Hala da öyledir. Bir ara Ahmet Kaya’ya takmıştım. Hala da dinlerim. Dini müzik ya da yeşil müzik grupları hiçbir zaman tutmadım. Bir ara dini bir radyoda radyoculuk yaptım. O zamanlar bile tutmadım dini ezgileri. Bir yıl

boyunca gönüllü olarak haftada beş gün program yapıyordum. Genelde sanat müziği dinlerim. Ahmet Özhan ve Müzeyyen Senar'ı severdim.” (Nesrin, 2014)

Kimlik Olarak Başörtüsü

Bu çalışmanın bulguları gibi yapılan kimi araştırmalar başörtülü kadınların ailelerinin baskısıyla değil kendi istekleri ile örtündüklerini göstermektedir. Dolayısıyla Başörtülü kadın tercihi üzerine kimliğini inşa etmektedir. Örtünen kadınlar beraberinde dini vecibelere uymaya özen göstermektedir. (Jessen, 2006) Örtü geleneğinin bir parçası olarak görülmez. Kimliklerini bunun üzerine inşa etmekteydiler. Örtünürken geleneksel kalıpların içerisine girmemeye de özen göstermektedirler. Kendi giyim tarzlarını yansıtırılar.

“Eskiden taktığım başörtü türünü takmıyorum. Şal tercih ediyorum daha çok. Her renk takıyorum. Eskiden de tunik giyerdim. Bir ara çok siyah giyerdim. Ama o takvayla alakalı değildi. Bu bir ergenlik eğilimi idi. Müzik zevkimle de alakalıydı. Deri cekete bayılırım. Bu kıyafetlerle dini hiç özdeşleştirmedim. Önemli olan örtünmektir. Annemler hep çarşaf giyer. Annem bir kere kahverengi çarşaf giydi diye tepki gösterdi çevresi. Ancak o tür insanların iç yüzünü görünce çarşafın şart olmadığını düşündüm. Genelleme yapmak istemem, benim annem de çarşafli sonuçta. Mala-mülke düşkünlük var. Namazı kılarlar, çocuk doğururlar, çarşaf giyerler. Din algıları bundan ibarettir. Dedikodu gırla. Kıskançlık vardır. O nedenle kendi örtünme biçimimi onlara göre daha az dini hiç görmedim.” (Azize, 2014)

“O dönemlerde zaten tesettüre uygun kıyafet bulmak zor. Ondan dolayı başörtülü olmak için mecburen bir pardösü almıştım. O zamanlar büyük boy eşarplar vardı. Şimdi hepsi küçüldü. Hata bir anekdot anlatayım. Annemin beraber büyüdüğü bir bayan geldi geçenlerde 2005 yılları gibi. Hülya Teyze ısrarla büyük boy eşarp arıyor. Nereye girsek bulamıyoruz. Şimdi eşarplar küçülmüş. 90 cm ya da en fazla 1 metre falan. Bir dükkân sahibi sonra dedi ki: “Abla ne yapacaksın o örtüler, onlar kalktı. Onlar 28 Şubat başörtüsü idi.” Ben 91-92 yılında örtündüğümde uzun kollu gömlek bile bulamıyordum. Mesela bir tişört alacağım; anne tişörtleri çıkartıyorlardı. Dümdüz kesim, tek renk ve geniş. Zayıfsınız zaten, o bedenler oluyor. Ben şimdi bakıyorum. 28 Şubat zamanlarında aldığım kıyafetler içinde sallanıyorum. O kadar bol kıyafetler. O zaman yoktu ve yok olduğu için başörtüm büyük boydu. Bir de pardösü almıştım. Onun haricinde kıyafetler çıktıkça: etek, ceket, tunik ve şimdi kap deniyor kullanıyorum. Ama özellikle bir pastel renk

alayım amacım yok. Ama evde gene ev kıyafetlerimle dururum. Genelde ceket etek tarzı kıyafetler giyerim.” (Umut, 2014)

Cinsiyet Rollerinin Sorgulanması

Bazı kadınlar eşlerinden destek aldığını ifade ederken, kimi eşlerin kadınların bu direnişine destek olmadığı ifade edilmektedir. Erkeğe rağmen direnişteki ısrar başörtülü kadının özneleşme sürecini de hızlandırmıştır. Erkek bu konuda devleti temsil etmekte, devlet adına konuşmaktadır: *“Görevine başörtülü devam etmek isteyenler arasında eşinden destek göremeyenler çoğunluktaydı. “İki şeye itaat edilir, birincisi Allah’a ikincisi devlete.” diyen eşlerin sayısı fazlaydı. Asıl sorun buradaydı, bu iki itaat merciinden hangisi öncelikli olmalıydı?”* (Güler, 2012, s. 63) Bazı anlatımlarda erkeklerin kadınların bu çaresizliğinden faydalanarak gayr-i ahlaki tekliflerde bulunduğu ifade edilmektedir. Kadınların var olma mücadelesi yok sayılarak onların bu mücadelesi rahatça örtünme ve ibadet etme özgürlüğü olarak görülmüş, kadınlara kendilerinin ikinci veya üçüncü eşleri olduğu takdirde rahatlayacakları ifade edilmiştir. (Cebeci, 2012)

Başörtülü kadınlar üniversiteye saygın bir meslek sahibi olmak, kariyer yapmak, akademik açıdan yükselmek için gidiyorlardı. Bu nedenle modern zamanın beklentilerine sahiptirler. Çoğu İslami hareket için başörtüsü yasağı bir sorun dahi olmamıştır. Başörtülü kadınlar bu mücadeleyi bir yönüyle modernleşmek için vermekteydi. Modernleşme projesinin sahipliği kavgasının kadın üzerinden yürütülmesi kadının toplumsal gücünden kaynaklanmaktadır. Başörtülü kadınlar eğitim ve çalışma mücadeleleri boyunca sürekli yalnız bırakıldıklarından, anlaşılamadıklarından yakınmaktadır. Erkeklerin onları anlamadıkları gibi kontrol etmek istediklerini vurgulamaktadırlar. Bu yönüyle başörtüsü mücadelesi sadece devlete karşı değil muhafazakâr erkek aklına karşı da verilmiş bir mücadele olarak görülmektedir. Kadın geleneksel ilişkilere karşı mücadele ettiğin geleneksel erkeğin rolünü de sorgulamaya başlamaktadır. (Ersoy, 2009) Bu nedenle başörtüsü mücadelesi kadın-erkek geriliminin de açığa çıktığı bir alandır. Başörtülü kadın geleneksel rolünü sürdürmek isteyen dindar erkeğin pozisyonunu eleştirir.

“O süreçte yaşayan dindar kadınlar olarak çok yalnız bırakıldık. Ne olduysa rabbimin izni ve bizim çabamızla oldu. Özellikle 2000-2001 yıllarında ailemiz de dâhil yanımızda hiç kimse olmadı. O süreçte ailesini kaybeden, yuvalarını dağıtan, evlatlıktan reddedilen

arkadaşlarımız oldu. Bedeller çok ağır oldu kadınlar açısından. İnşallah ümit ediyorum Rabbimin razı olacağı bir süreç olmuştur. Fakat bizlerin de ufku genişledi. Özellikle insan hakları ve iletişim alanlarında farkındalıklar oluşturulması anlamında süreç bizim hayrımıza oldu.” (Zeynep, 2014)

“Okuldaki Müslüman gruplarla da anlaşmazdım. Sürekli kadınları eleştiren erkek gruplarıydı. Hem AGD hem de Müs-Genç öyleydi. Birinci sınıftan çok iyi bir arkadaşımız AGDci olunca bize bir daha selam vermedi. Sürekli başörtülü kadınları eleştirip dururlardı. Bunların ki de sakattı. En az TKP’liler kadar. O nedenle dindar gruplara da hep uzak kaldık.” (Azize, 2014)

“Biz bunu fırsat bulduğumuz her yerde söylüyoruz: başörtüsü yasakları, 28 Şubat döneminde sınavı tam anlamıyla veremeyenler bir şekilde erkekler oldu. Kadınlar bir şekilde bedel ödediler. Evden ya da okuldan ya da işten kovuldular. Bu yasağın kalkması için çok çaba sarf ettiler. Bu konuda Müslüman erkekler çok sınıfta kaldı. Müslüman erkekler bu sınavı geçemedi. Gençler başörtülülerle evlenmediler kariyerlerine engel olur diye. İş adamlar zaten iş vermediler. Eşlerini yanında taşımak istemeyenler vardı. Asıl bu süreçten zararlı çıkan Müslüman erkekler oldu. Onlar bu davaya tam anlamıyla sahip çıksalar. Bu kadar uzun sürmezdi.” (Nesrin, 2014)

İslami Aktörler

Başörtüsünün yeniden meşruiyet sürecinde kadınlar kadar rol oynayan bir diğer toplumsal tip olarak “İslami aktörler” belirmektedir. Osmanlı modernleşmesinin önemli aktörü olan İslamcıların cumhuriyetle tasfiye edilmek istenmesi onların siyasette başka ön adların arkasına saklanmasına neden olmuştur. Ancak geçiş döneminin ardından Milli Görüş ana akım bir İslami hareket olarak ortaya çıkar. Milli Görüş merkez dışına itilen çevre unsurların kitlesel sesine dönüşür. 28 Şubat süreci dış kitlelerin kentsel merkezlerde var olma isteği ve modern siyasete adapte olma talebini geri çeviren anti-modern bir darbe olarak geliştikten sonra Ak Parti eliyle İslami aktörler sistemle kurumsal bir ilişki kuracaktır. Bu bağlamda İslamcılar, cemaatler ve Ak Partililer olarak çerçevesi çizilen İslami aktörlerle çeşitli görüşmeler yapılmış, bu görüşmelerin analizinde İslami sembollerin alan genişletmesinde bürokratizasyon sürecinin önemine değinilmiştir. Weberyen kuramın modern-geleneksel ayrımı ve okuma biçimlerinden daha çok bu bölümde faydalanılmaktadır.

Türkiye’de İslami Hareketin Geçiş Dönemi

Erken Cumhuriyet döneminin bir bakıma İslamcılığın tasfiye süreci olduğu vurgulandı. 1960’lı yıllarla birlikte Türkiye’de İslami siyasal alternatif yeniden gündeme geldi. Ancak hiçbir siyasal akım köksüz değildir. Her ne kadar 60 sonrası Türkiye İslamcılığının üzerinde çeviri metinlerinin etkisi olsa da ara dönemde İslamiliğin korunmasını sağlayan dinamikler varlığını korumuştur. Bu dinamikler şu şekilde merkezleştirilebilir: Eşref Edip ve Sırat-i Mustakim, Said-i Nursi ve Risale-i Nur, Nurettin Topçu ve Hareket, Necip Fazıl Kısakürek ve Büyük Doğu. (Subaşı, 2005)

Said-i Nursi (1878 – 1960) cumhuriyet öncesi dönemde İttihad-ı İslam fikri ile öne çıkan bir şahsiyettir. (Ertaş, 2012) Her ne kadar cumhuriyet sonrasında “ımanı diri tutmak” gerekliliği görüşü ile bilinse de meşrutiyet yıllarında iç siyasetle sıkı bir ilişki içerisindeydi. “Eski Said” dönemi olarak adlandırılan bu evrede (1878 – 1923) eğitime ve siyasete eğilmiştir. (Akdağ, 2009) İslam Dünyası’nın sorunları ile yakından ilgilenmiş, Rusya’ya karşı savaşmaya gitmiş ve esir düşmüştür. Meşrutiyet ve hürriyet kavramlarının İslamiyet’e aykırı olmadığını düşünen Genç Said Van, Şam, İstanbul ve Selanik’te aktif siyasi eylemlere katılmıştır. Esareti sonrasında Türkiye’ye dönen Said-i Nursi Kurtuluş Savaşı’nı İslami temellere dayanarak açıkça destekler. Ancak yeni kurulan ve kimliğini Türklük üzerinden inşa eden cumhuriyet Şeyh Said isyanı sonrasında Said-i Nursi’yi tehdit olarak görür. Onun sürgün hayatının kapısı böylece açılır. Burdur, Isparta, Barla, Eskişehir, Kastamonu, Denizli, Emirdağ ve Afyon’da sürgün hayatı yaşar. 1926-1949 arası bu dönem “Yeni Said” yılları olarak ifade edilir. Gittiği her şehirde büyük bir teveccühle karşılaşır. Kendisine yöneltilen tarikat kurduğu yönündeki suçlamalara “devir tarikat devri değil, iman kurtarma devri” diye cevap verir. Bu dönemde yazdığı Risale-i Nur, Sözler, Lemalar olarak adlandırılan eserler ortaya çıkar. Üçüncü dönem olarak adlandırılan devre ise Nurculuğun inşası ve bu eserlerin organize biçimde dağıtılmasıdır. 1950 sonrası oluşan kısmi rahatlama süreci Nur talebelerine rahat hareket etme imkânı tanır. Kore Savaşı’na verdiği açık destek ile o da DP iktidarıyla soyut bir ittifak haline girer. Her ne kadar kendisi “devir siyaset devri değil” dese de ölümüne kadar politik manada Demokrat Parti’ye kendisi ve talebeleri aynı çemberin içinde olmuş. Said-i Nursi ilk dönem İslami kadroların siyasetle şekillenmesinde böylece etkili olmuştur. Daha sonraki yıllarda bu kadrolar Risale-i Nur Hareketi olarak adlandırılmıştır.

Her ne kadar Said-i Nursi “şeytandan ve siyasetten Allah’a sığınırım” dese de ne kendisi ne de onun ardılları siyasetle bağlarını koparamamıştır. Nur hareketi İslamcı düşüncelerin temel taşıyıcı dinamiklerinden biridir. Zira bu sözünün dönemin siyasetini eleştirmek veya siyasetten kaçınmak maksadıyla söylendiği iddiasındaki teviller de vardır. (Demirci, 2000) Kendi görüşlerinin taşınmasında DP’nin araç olarak görülmesi merkez dışına itilen Müslümanların siyasetle buluşmasına vesile olmuştur. (Mardin, 2010) İslami aktörlerin bu dönemde çekingen bir biçimde sağ çember içinde de olsa siyasete adapte olması sağlanır. Sadece siyasete değil demokratik kültürün Müslüman gruplar arasında yaygınlaşması, kabulü zor bazı kavramların yeniden içeriklendirilmesiyle benimsenmesinde Nursi’nin düşünsel etkisi mevcuttur. Müslüman siyasetin daha sonraki dönemlerinde benimseyeceği “yumuşak muhalefet” tarzının oluşumunda da Said-i Nursi’nin etkisi vardır.

Mehmet Akif Ersoy’un Mısır sürgünü İslamcılık için bir milat olarak kabul edilebilir. Cemaleddin Efgani, Muhammed Abduh ve Seyid Abdürreşid İbrahim’den etkilenen bir isim olarak Ersoy son dönem Osmanlı İslamcılığının sembol isimlerindedir. Sebilürreşad ve Sırat-ul Müstakim dergileri ile İstanbul’u İslamcılığın düşünsel merkezine dönüştürür. Fakat bu değerli isim cumhuriyetten sonra “Mürteci Akif”, “Arap Akif” yaftalarıyla ülkeden kovulur. 1925 yazında Akif İstanbul’u terk ettiğinde İslamcı siyasette merkezi konumunu yitirmiş ve adeta tasfiye edilmişti. (Cündioğlu, Akif’e Dair, 2010) Onun ardından görüşleri ve etkisi ülkedeki varlığını korumuştur. Onun izini süren bir diğer sembol isim de Eşref Edip Fergan’dır.

1882 doğumlu Eşref Edip meşrutiyet sonrasında Sırat-ı Müstakim dergisinin çıkarılmasında ön ayak olmuştur. Osmanlı’nın son yıllarında askere moral vermek için yayıncılık yapar. Sebiülreşad tıpkı Said-i Nursi gibi Milli Mücadeleye alenen destek verir. (Arabacı, 2005) Takrir-i Sükun kanunu ile 6 Mart 1925’te Sebiülreşad dergisinin yayını durdurulur. Tek Parti dönemi boyunca Edip ansiklopedist çalışmalara dahil olur. Çok partili hayata geçişle birlikte ise 1948’de Sebiülreşad ikinci yayın dönemine başlar. Bu yayınlarda CHP hedef tahtasındadır. İlk dönemler DP’ye sempati ile baksa da sonraları DP de eleştirilerin hedefi olur. (Polat, 2011) Eşref Edip büyük bir heyecanla karşıladığı MNP’nin kuruluşundan kısa bir süre sonra 10 Aralık 1971’de hayata gözlerini yumar.

Çok yönlü bir yazardır. Edebiyattan dini neşriyata, siyasi metinlerden tarih yazarlığına kadar geniş bir yelpazede kalemini oynatır. Osmanlı’nın son yıllarında Türkçülüğe karşı

daha sonra Kemalizm'e karşı Sebiülreşad çizgisini İslami siyasetin iskeleti olarak kurmak ister. Bu yayın çevresinin fikirleri MNP'den başlayarak Ak Parti'ye kadar muhafazakâr çizginin dayanak noktalarını inşa eder. Laikliğe karşı ilk üstü kapalı eleştiriler bu dergi aracılığı ile yapılır. Bu dergide yazan isimlerden biri de İslamcı düşüncenin farklı ve halen etkili bir kanalını temsil eden Nurettin Topçu'dur.

Nurettin Topçu (1909-1975) Fransa Sorbonne Üniversitesi'nde verdiği doktora tezi olan "İsyan Ahlakı" eseri ile düşünce dünyasına katkıda bulunmuştur. Fransa'dan döndükten sonra Galatasaray ve İstanbul liselerinde ve İstanbul Üniversitesi'nde dersler verir. Tipik bir muhafazakâr gibi kültür ve medeniyeti ayırıştırılmaz ve Batı taklitçiliğini eleştirir. Milliyetçilik ve İslam'ı bir gören Topçu bir Anadolu milliyetçiliği ve Türk sosyalizmi kurmaya çalışır. (Mollaer, 2007) "1071" Topçu düşüncesinde özel bir yere sahiptir. Anadolu, İslam ve Türklüğün kaynaşmasında, tasavvufla harmanlanmasında bu tarihi milat olarak görür. Topçu'nun İslamcılığı okuyan-yazan kesimler üzerinde etkiliydi. Türkçü-seküler milliyetçi okuyan kesimlere İslami fikirlerin aşılmasında Topçu bir basamak oldu. Onun dine dair ayrıntılı ve akli açıklamaları İslamcılığın alternatif bir kanal açmasını sağladı. (Büyükbaş, 2002) Demokrat Parti'nin kalkınma ve demokrasi söylemlerini eleştiriye tabi tutarak "ahlak" kavramının İslamcı siyasete kazandırılmasını sağladı. (Kara, 2009)

İslamcı düşünceye eylem aktivizmini ve propagandist dili kazandıran kişinin ise Necip Fazıl Kısakürek (1904 – 1983) olduğunu söyleyebiliriz. Entelektüel bir aile içerisinde dünyaya gelen Kısakürek iyi bir eğitim alır. 1921'de Darülfünun Felsefe Bölümü'ne kaydolar. 1924 yılında Genç Cumhuriyet'in yurt dışına yolladığı ilk öğrencilerden biri olur. Sorbonne'a Felsefe okumak için gider. Orada kumara, esrara ve gece hayatına merak saldığı için bursu kesilir. Bir süre taşra illerinde çalıştıktan sonra dayanamayıp Ankara'ya geri döner. Banka memuru olarak çalışmaktadır. Kadro Dergisi çevresi ile yakın temas halindedir. Burada giriştiği dergi denemeleri ve gazetecilik çalışmalarında siyasetle kuvvetli bir bağ kurmuştu. Bu dönemde daha sonraki yıllarının aksine irtica karşıtı yazılar yazdığı görülmektedir.

1934 yılında Abdülhakim Arvasi ile tanışıp İslami ve milliyetçi bir çizgiye evrilen N. Fazıl Kısakürek 1943 yılında Büyük Doğu dergisini çıkarmağa başlar. Dergi büyük bir ilgi görünce Büyük Doğu Cemiyeti'ni kurar. Fakat beklediği siyasi ilgiyi göremeyince

cemiyeti kapatır ve DP ile yakınlaşır. Adnan Menderes'in örtülü ödenekten verdiği iddia edilen destek ile güçlenen dergi rejim tarafından bir tehdit olarak görülür ve N. Fazıl'a yönelik tutuklama ve baskılar artar. 1960'dan sonra Demirel'e karşı aktif bir muhalefet yürütür. Bu yıllarda Büyük Doğu Fikir Kulübü'nü örgütlemeye gayret eder. 1970'lerin başında ilkin MNP ve MSP ile ilişkide olsa da daha sonra Erbakan'a sırt çevirir. Ülkücülere yaklaşır. 1980 sonrasında ise ölene değin inzivaya çekilir. (Sönmezer, 2014)

Necip Fazıl'ı İslami çizgisi milliyetçiliği ile örtülüdür. Ancak o dönemi itibariyle söylenmesi çok zor olan sözleri dile getirerek, mizah konusu olan İslami sembolleri savunuya girişmiştir. Aktivizmi ve cesareti ile İslami aktörleri yüreklendirmiş, taşra dindarlarına politik bilinç kazandırmıştır. Nurettin Topçu gibi Hegelci Devletçilik, Anadoluçuluk ve Bergsonizm'den etkilenen Kısakürek İslamcı tohumların ekileceği araziye genişletmiştir. Abdülhamit anlatısı ve yahudi-mason karşıtlığı ile İslamcılığın ve sağ muhafazakarlığın düşünsel inşasında yapı taşı niteliğindedir. Kemalist sembollere olan aşırı öfkenin örülmesinde de Büyük Doğu'nun etkisi vardır. Mustafa Kemal ve İnönü'ye karşı çok sert eleştirilerde bulunarak bu konudaki korku duvarlarının yıkılmasını sağlar. (Üstün, 2011)

Periferinin Kitlesele Sesi: Milli Görüş

1969 yılı ile birlikte İslami hareketin ana akımını oluşturacak Milli Görüş hareketi ortaya çıkacaktır. Parlak bir öğrenci ve mühendis olan Necmettin Erbakan Odalar Birliği'ndeki görevinden Demirel'in kararı ve polis zoru ile alınınca Türkiye'nin son 55 yılına damgasını vuran bir siyasi hareketin işaret fişeği atılmış olur. 1950'ler boyunca DP hızlı kalkınma atağı ile kente göçü arttırmış ve periferi merkeze kaymaya başlamıştır. Dindarların kentlileşmesi onların modern siyasetin örgütlenme araçları ile tanışmasını sağlamıştır. Demirel söylemleri ile dindarlara kapı aralıyor ancak onların özerkleşmesini temenni etmiyordu. Adalet Partisi gömleği dar gelen İslami aktörler Erbakan'ın 1969 seçimlerinde Konya'dan bağımsız milletvekili adayı olmasını çağrı olarak kabul etmiş kısa sürede Erbakan etrafında bir hale oluşmuştu.

Eşref Edip ve Necip Fazıl'ın açık desteği ile 26 Ocak 1970'de Milli Nizam Partisi kurulur. Said-i Nursi'nin talebeleri arasında da bu harekete gönül verenler oldu. Ali Ulvi Kurucu, Tahir Büyükkörükçü, Bayburdi Dede Paşa, Sultan Baba lakaplı Hacı İhsan Tamgüney, Mahmut Ustaosmanoğlu ve Mehmed Zahid Kotku gibi kanaat önderleri Milli Nizam'a tam

destek vermekteydi. Özellikle Zahid Kotku'nun şu ifadeleri siyaset dindarlar ilişkisine dair özet niteliğindedir: *“Okuyun milletvekili olun, olamadınız belediye başkanı olun, onu da olamadınız köye gidin muhtar olun. Söz sahibi olun, yönetime talip olun. Geleceği kurtaracak imanlı nesiller sizlersiniz.”* (Ertem, 2013, s. 146)

MNP'nin kuruluşunda Erbakan tüm İslami aydınlara ulaşmaya çalışır. Dışlayıcı laikliğe tepki olarak ortaya çıkarmak ve kısa zamanda halktan karşılık bulur. MNP'nin bu kadar kısa sürede yayılmasında üç grubun etkisi büyüktür. Dindarlar, Kürtler ve taşra tüccarları. Bu üç kitlesel grup da resmi ideoloji tarafından dışarı itilmekteydi. Müslümanlar o dönemlerde parti caiz midir, Kemalist sistemde oy kullanmak caiz midir tartışmalarını sürdürürken kısa bir sürede Milli Görüş çatısında toplandılar. Bu da göstermektedir ki dindarların siyasete olan tepkisi dini bir kaynaktan değil, rejimin dışlayıcı modernizasyonuna olan öfkeden beslenmekteydi. Yükselen bu siyasallığa rejim de cevapsız kalmadı. 12 Mart 1971 Muhtırası sola yönelik yapılmasına rağmen kapatılan ilk parti MNP oldu.

Milli Görüş'ün ikinci kitlesel yükselişi 11 Ekim 1972'de kurulan Milli Selamet Partisi ile olur. Yakın dönemlerde kurulan Milli Gazete ile aktif propaganda dönemine geçilir. 1973 seçimlerinde MHP, AP, CHP ortak biçimde “Yobaz” ve “Molla” benzeri ifadelerle Erbakan'ın dindar kişiliğini hedef alınca dini çevrelerin Erbakan'a yakınlığı artar. 1973'te %11,8 oy alan MSP Ecevit ile ittifaka gider. Erbakan'ın bu ittifak kararı parti içi eleştirilere neden olsa da İslami aktörlerin demokratik siyasette meşruiyet kazanmasını sağlar. Kıbrıs sorununda aktif rol alan Erbakan sonraki iki dönemde de Milliyetçi Cephe üzerinden iktidarın ortağı olur. (Yorgancılar, 2012)

Şubat 1979 İran Devrimi MSP'ye kitlesel akışı hızlandırdığı gibi taleplerin içeriğinde de değişime neden. Parti yönetiminin kontrolünün dışında şeriat talepleri daha sık ifade edilmeye başlar. 12 Eylül'ün hemen arifesinde 6 Eylül Konya mitinginde şu sloganlar atılır: “Dinsiz devlet, yıkılacak elbet.”, “Şeriat hakkımız, söke söke alırız.”, “Erbakan komutan, akıncı asker.” 12 Eylül Cuntası bu gerçeğe sessiz kalmaz ve darbe sonrasında diğer partilerle beraber Milli Selamet Partisi'ni de kapatır.

19 Mart 1983 senesinde Erbakan'ın siyaset yasağı nedeniyle Ali Tümen'in başkanlığında Refah Partisi kurulur. İlk girdiği yerel seçimlerde %4.4 oy aldı. 87 seçimlerinde barajı

geçemeyen parti 91 seçimlerindeki ittifakla meclise girmeyi başarır. Sosyalist ve Kapitalist ekonomik sisteme alternatif olarak üretilen “Adil Düzen” önerisi yoksul, şehrin kıyılarına yerleşmiş kalabalıklar tarafından ilgi ile karşılanır. O dönemde belediyeciliğin kokuşmuşluğu içerisinde 1994 yerel seçimlerinde İstanbul ve Ankara RP’nin yönetimine geçer. 4 senelik zaman diliminde aktif muhalefet yapan ve her yerde teşkilatlanan Milli Görüş 1995 seçimlerinde beklenmedik bir sonuç alır %21,4 oy oranı ile birinci parti olarak meclise girer.

Milli Görüş sadece bir parti ile sınırlandırılabilir bir hareket değildir. Parti aygıtının dışında her alanda örgütlenen ideolojik aygıtlara sahiptir. MGV, Milli Gazete, Kanal 7, TV 5, MÜSİAD, ESAM öne çıkan sivil toplum kuruluşlarıdır. Bunun dışında cemaat, tarikat ve İslamcı örgütler de bazıları ne kadar anlaşıyor gibi görünse de Milli Görüş etrafında öbekleşmiştir. Bunun nedeni seçkin merkeze karşı çevrenin varlık gösterme çabasıdır. (Poyraz, 2006)

Gereçleri ve Sonuçlarıyla 28 Şubat Süreci

Türkiye 28 Şubat’a gelmeden karanlık ve uzun bir yoldan geçer. Kürt sorununun en sıcak biçimde hissedildiği yıllar 1991-94 arası dönemdir. Ayrıca faili meçhul cinayetlerin ve siyasi suikastların en yoğun yaşandığı senelerdir. 28 Şubat sürecine dair sahici bir başlangıç koymak istersek Özal’ın şüpheli ölümünün ardından 16 Mayıs 1993’te Demirel’in köşke çıkışı ile 10 yıl sürecek bir fetret devrine¹⁹ kapı aralanmıştır.

Ülkede egemen üç gerilim hattı bulunmaktadır: Türk-Kürt, Alevi-Sünni ve Laik-Dindar. 28 Şubat süreci bu üç gerilim hattının en yoğun biçimde yaşandığı yıllara denk gelir. Bir bağlamda rejim krizi yaşanmaktadır. 2 Temmuz Madımak Katliamı ile Alevilerin, köy boşaltma ve gözaltında kayıplarla Kürtlerin, din ve ibadet yasakları ile dindar kitlelerin merkezin dışına itildiği görülmektedir. 28 Şubat ülkenin yönetilebilir meşruiyetinin, otorite meşruiyetinin kaybolduğu bir dönem olarak kayda geçilebilir.

1994 yerel seçimlerinde 5’i büyükşehir toplam 329 belediye Refah’ın yönetimine geçer. Belediyeler üzerinden rüşünü ispatlayan RP 1996 yılında büyük bir güçle meclise girer.

¹⁹ Menzil Cemaati mensubuyla yapılan mülakatta da kendileri bu dönemi fetret devri olarak adlandırmıştır. Bu 10 yıllık zaman dilimi ülke siyaseti için kriz olduğu kadar İslami kesimlerin olgunlaşarak kabuğunu kırmasını sağlayacak bir dönemdir. Bu anlamda fetret devri bir bunalıma işaret ettiği kadar yeni doğumu da simgelemektedir.

RP'nin iktidar dışı tutulabilmesi adına zoraki bir nikâh olarak Ana-Yol hükümeti denir. Fakat bu nikâh tutmayınca Erbakan'a başbakanlık yolu açılır. Cezaevi isyanları, Libya ziyareti, bazı RP kadrolarının fevri çıkışları ve Susurluk kazalarının ardı sıra yalpalamalar Milli Görüş hareketinin zorlu sınavları arasındadır.

Rejimin korunması adına kurulan Batı Çalışma Grubu iktidarı denetleyen ve iktidar değişimini sağlayacak planları yöneten bir kurum olarak devreye girer. Aczimendiler, Fadime Şahin olayı, 11 Ocak olaylı iftar ve 31 Ocak'ta Sincan'da gerçekleşen Kudüs Gecesi medya tarafından gündemde tutularak askeri güçlerin hareket imkânları genişletilir. 28 Şubat 1997 akşamı gerçekleşen tarihi Milli Güvenlik Kurulu'nda 18 maddelik bildiri ile Refah Partisi teslim alınmak istenir. Kurul sonrasında savcı ve medya mensuplarına verilen brifingler, tehditkâr açıklamalar ve Hüsamettin Cindoruk'un hamlesi ile RP hükümetten düşürülür. (Birand & Yıldız, 2012) Refah-Yol hükümetinin düşürülmesinde sivil toplumun da paydaş kılındığı bilinir. Toplumsal kutuplaşmada TOBB, TİSK, DİSK, Türk-İş ve TESK gibi hiç yan yana gelemeyen kurumlar “irtica” karşıtı kamptayken, Mazlum-Der ve İHH'nin hesaplarına devlet tarafından el konulur. (Yıldız, 2000) Kemalist safta yer almasına rağmen dini rolleri nedeniyle Fethullah Gülen Cemaati ve Adnan Oktar da hedef tahtasına konacaktır.

28 Şubat sürecinin sonuçlarından bir türlü memnun olamayan sivil-asker bürokrasi 27 Nisan 1998'de Erdoğan'ı cezaevine gönderir. Öcalan'ın yakalanması ile siyaset tarihinde ikinci kez kahraman ilan edilen Ecevit, merkez güçlerin tüm imkânları devreye sokması ile iktidara getirilir. 1999'da kurulan bu yeni mecliste başörtüsünün sembolü olan Merve Kavakçı'nın yaşadığı linç dindar güçlerine yeni bir taktik belirlemesine neden olacaktır. 28 Şubat süreci RP içerisindeki anti-modern unsurların tasfiyesine neden olan yeni bir harekete kapı aralar. Ak Parti bu sürecin sonucu ve yeni bir sürecin nedeni olarak doğar.

28 Şubat aslında sosyolojik bir öykünün önemli bir kesitidir. Çevre-merkez ilişkisinde, modernleşmenin doğal bir süreci olarak çevre güçlerin merkeze taşınma ısrarının yarattığı gerilimdir. Temas sıcak olduğu için gerilim de kuvvetli olur. (Bayramoğlu, 2007) Bu noktada tarihi bir rol oynayan Erbakan modernleşme gerilimini sistem içi tutmayı başarmış, rejimin köklü değişimine mani olmuşlardır. RP nezdinde %25 oranında temsil yok sayılmaya çalışılırken, Erbakan ve ardılları demokratik sınırlar içerisinde siyaset yapmakta ısrar etmişlerdir. Refah-Yol iktidarı ile Müslümanlara merkez yolu açılmış,

İslami olana tahammülsüzlüğün sınırları gevşemiştir. Buna karşın laik aktörlerin RP karşısında sıkıştıklarında askeri siyasete davet etmesi, onların demokratik zeminini zayıflatmıştır. İslamcı hareketleri sistem içi tutan bir güç olarak RP'nin siyaset dışına itilmesi 28 Şubat'ın iddiasının aksine anti-modern bir darbe olduğunu göstermektedir.

İslamcılar

Türkiye'de İslamcılık akımının köklerini Osmanlı'da bulabiliriz. Ancak Cumhuriyet tasfiyesinin ardı sıra geçiş döneminde İslamcılık kimi maskelerin altında hayatını sürdürebilirdi. Mukeddesatçılık, mütedeyyinlik, milliyetçilik, maneviyatçılık, muhafazakârlık türevi isimlendirmelerle İslamcı düşünce uzun bir süre kendisine sığınak aradı. 1960'larda çeviri hareketiyle Türkiye'de İslamcılık yeni bir dinamizm kazanır. Bu sürecin gelişiminde Sezai Karakoç ve Diriliş'in rolü büyüktür. Çeviri faaliyetleri Türkiyeli Müslümanlarla dünya İslamcılığını tanıştırır. Artık teorik bir duruşa sahip olan İslami hareket 1970'lerle birlikte örgütsel bütünlüğünü kurmaya çalışır. Milli Görüş ana akımdır fakat Hizbu't Tahrir ve Ercümen Özman'ın İktibas Dergisi çevresi özel örnekleri temsil ederler. (Erkilet, 2010) Milli Görüş geleneği Müslümanları sistem içi yollarla mücadeleye davet ederken, sistemin dışında kalmak adına demokratik yolları, laik düzenin vatandaşı olmayı reddeden yapılar da mevcuttur. Yeniden Milli Mücadele, Atasoy Müftüoğlu, Cahit Zarifoğlu, İsmet Özel 70'lerin diğer sembol isimlerinde dönüşür. İran İslam Devrimi ve 12 Eylül Darbesi sonrası siyasi sahanın "temizlenmesi" İslamcılığa ivme kazandırır.

"Bizim gençliğimiz 12 Eylül dönemine denk geldi. Akıncılardaydık. İran Devrimi de patlak vermişti. İslamcılığın hareketli yıllarıydı. Önce İran Devrimi oldu ardından Sovyet İşgali ile Afganistan işgal edildi. Ve Irak Savaşı ile askeri darbe oldu. Darbeden sonra her şey değişti." (Ahmet, 2014)

1980'lerin sonu, 90'ların başı İslamcılığın sistem-karşıtı eğilimlerinin korunduğu parlak yılları denilebilir. 28 Şubat girişimi İslamcılığı siyaset sahasının dışına iterek rejimin ilkelerini korumaya çalışmış ancak bu tepki İslamcılığın bünyesinde farklı etkileşimlere neden olmuştur. Süreç bireysel ve grupsal tecrübelerde İslamcıları derinden etkilemiştir.

"28 Şubat sürecinde bir askeri tesiste çalışıyordum. F-16 Uçak fabrikasındaydım. Namaz kıldığı için okudukları gazete yüzünden sıkıntı çekenler oldu. Ben yaşantımdan hiçbir şekilde taviz vermedim. Merhum Erbakan'ın söylediği her şey manşete çekilerek bir

aleyhte kamuoyu oluşturuluyordu. Darbenin meşruiyeti için toplum hazırlanıyordu. Bizim çalıştığımız yerde de bunun etkileri vardı. Ancak biz teknik bir iş yaptığımız için işini iyi yapanlara bir sorun oluşturulmuyordu. Bir manevi baskı vardı. Namaz kıldığımız, dolapların arasında gizli bir yer vardı. Zaman zaman oraya yönetim baskın düzenleyip namaz kılan var mı yok mu diye bakılıyordu. Ben doğrusu hiç yakalanmadım.” (Ahmet, 2014)

“Öğretmen iken dini inancımın kaynaklı soruşturma geçirdim. Ama dönem arkadaşlarım müfettişlere olumsuz bildirimde bulunmadı. Dolayısıyla soruşturma düştü. 28 Şubat İslam’la ilgili her şeye karşı bir hareketti. Bu ülkede İslam adına ne varsa hepsini ortadan kaldırmak için yapılan bir hareketti.” (Hikmet, 2014)

“Eşim Sivas Cumhuriyet Üniversitesi’nde Muhasebe son sınıfta okuyordu ve atıldı? 4 imtihanı kalmıştı ama başörtüsünden dolayı “devamsızlık” iddiası ile atıldı. 28 Şubat’ın getirdiği bir baskı ortamı vardı. Çevremiz yaşadığı sorunları. Benim üstüme de kayda geçmeyen baskılar var. Bu ülkede muhalif olan herkes dinlenmiştir. Sistem kendisine muhalif olan herkesi baskıyla kontrol etmeye çalıştı. Müslümanlar da bu sistemin mağduru olmaktadır. Özellikle 28 Şubat bu amaçla yürütülmekteydi. Çoğu arkadaşımız işten atıldı. Namaz kıldığı için, eşi başörtülü olduğu için ordudan atılanlar oldu. Kamu kurumlarının birçok yerinden okuldan atılanlar oldu.” (Abdurrahman, 2014)

Ancak İslamcılarının mağduriyet söyleminin yaygınlığına rağmen bu baskı sürecinin genel kanaatin aksine çok etkin olmadığını ifade edenler de bulunmaktadır.

“Benim şahsi mağduriyetim var ancak çok ayrıntıya girmek istemiyorum. O dönemki tabiriyle post-modern darbe İslami hareketin kitleselliğine müdahale etti. Ancak devlet de bir noktada kendisini sınırladı. Benzer bir süreç Cezayir’de yaşandı. Orada 250.000 kişinin canına mal oldu. Genelde Türkiye’de benzer bir durum oluşmamasını Refah’ın uzlaşmacılığı ile açıklarlar. Ama bu yeterli değil devlet de bu konuda sınırlarını bildi. Erbakan’ın kişiliği kadar karşı taraf da ölçülüdür. Devlet bunu Kürt Hareketi en acımasız davrandığı hareket olmasına rağmen orada bile bir rezerv koymuştur. Yok ederek var olma gibi bir gayesi yok. Bunu Aleviler ve solculara da uyguladı. İslamcılarını da tümünden yok etmek yerine bir “balans ayarı” verdi.” (Yusuf, 2014)

28 Şubat'ın İslamcılarda yarattığı dışlanma alternatif direniş yollarını bulmaya teşvik etti. Eskiden dergi çevresi olarak yarı-legal organize olan gruplar vakıf ve dernek kurmaya başladı. Hali hazırda vakıf olan kurumlar etki alanlarını yeni yayın ve kuruluşlarla arttırmaya çalıştı. Süreç onlara demokratik mücadelenin gerekliliğini öğretti. Refah Partisi ile aşına oldukları demokratik seçim sistemine yeni dönemde adapte oldular.

“İlk oyum 94’de kullandım. Refah Partisi’ne verdim. Bir kere sistemden kaçarak sistemden bir şeyin eksilmediğini gördük. Sistemden kopalım iddiasıyla tartışırken bu iddianın sınırlarıyla hep yüzleşiyorduk. Nüfus cüzdanımız vardı, bu sistemin paradigmasını kullanıyorduk ya da yurt dışına çıkarken pasaport alıyorduk. Bunları çok tartıştığımız 80’li yılların başlarında bazı arkadaşlarımız bazı ülkelere giderek sistemden tamamen kopmaya çalıştılar. Bir kısmı doğu komşumuza gitti, daha doğuya gidenler oldu. Bir realiteyi gördük. Bu sürdürülebilir bir şey değil. Nüfus cüzdanını taşıdığın, çocuğun doğduğunda hastaneye kayıt yaptığın bir sistem var. Tamamıyla seni kuşatmış. Vergi alıyor, askere götürüyor. Bu ya altından kalkamadığımız bir şeydi ya da çok romantik bir şeydi. Dolayısıyla herkes bir şekilde sistemden kaçmaktan vazgeçti.” (Ahmet, 2014)

“22 yıldır İslami camia içerisindeyim. Şimdi sivil toplum olarak ifade edilen gruba dâhilim. 2000’lerden öncesinde İslami camia dernekleşmeye iyi bakmazken Haksöz Dergisi çevresindeydim. Orada yazılar yazıyordum. Derneğin kuruluşunda yer aldım. Hatırlıyorum ilk başkanımız Hülya Şekerci hanımefendiydi. Şimdi Rıdvan Kaya götürüyor genel başkanlığı. Yaklaşık 37 şubemiz var. Tabela derneği değiliz biz. Normal bir STK da değiliz. İslami kimliğimizi İbraz ediyoruz.” (Abdurrahman, 2014)

İslamcılarda Ak Parti’ye dair başlangıçta oldukça karamsar yaklaşımlar var. Zira Ak Parti de kendisi ile İslamcılık arasına bir mesafe koymaya çalışıyordu. *“Muhafazakârlık, radikalizmi ve toplum mühendisliğini reddeder. Siyaset çatışma, kamplaşma ve kutuplaşma yerine uzlaş, bütünleşme ve hoşgörü üzerine kurulmalıdır. Radikalizmin var olan kurulu yapıyı tamamen reddetmesi ve mevcudu silerek yeni bir düzen kurmaya çalışması da bugün için doğru bir yöntem olarak görülmemektedir. Geleneksel yapının bazı değerlerini ve kazanımlarını koruyarak değişimi sağlamak gerekli olmalıdır.” (Akdoğan, 2004)* Yalçın Akdoğan Ak Parti’nin temel ideolojisi olan Muhafazakâr Demokrasiyi tanımlarken aslında *“tevhidi İslamcılık”* olarak adlandırılan siyasal akımdan tümüyle koştuklarını beyan etmektedir. Tevhidi İslamcılık (Müftüoğlu, 2008) bireysel, sosyal ve siyasal hayatın parçalı

değil bütünsel değişimini savunur. Bu nedenle sistemle ve onun sembolleri ile de uzlaşmayı reddeder.

“AK Parti aynı zamanda söz konusu sürecin bir ürünüydü de. Egemenlerce siyasetten tümüyle tasfiye edilmeye çalışılan kadrolarca oluşturulmasına rağmen, süreçten kendince ‘dersler’ çıkarmış, bir hayli değişmiş ve daha da değişmeye teşne bir görünüm sunmaktaydı. Artık ‘sorun’ olmak istemeyen; küresel ve yerel egemenlerle her boyutta uzlaşma arayan ve bunu kimliğinden söylemine, örgütlenme biçiminden politika yapma tarzına kadar her alana yansıtan; özgürlük taleplerini bireysel tercihlerle sınırlayan bir zemine oturtmuştu. ‘Merkez kavramı herhalde Ak Parti’nin kendisine biçtiği yeni misyonu en net ifade eden kavram olsa gerek.” (Kaya R. , 2007) Şu anda Özgür-Der Genel Başkanı olarak Ak Parti hakkında her platformda övgü dolu sözler sarf eden Rıdvan Kaya’nın bu sözleri Türkiye İslamcılığının yaşadığı dönüşümü göstermek açısından özel bir örnektir. İslamcı camia uzunca bir süre iktidar partisini işbirlikçilik ile itham edecek ve muhalif tavrını sürdürecekti. Özellikle 1 Mart Tezkere girişimi bu muhalefetin başlıca nedenleri arasındaydı.

Ak Parti’ye dair algı üç aşamada şekillenir. (Cizreli, 2013) Önce karşıtlık, sonra yumuşama ve ardından uyum süreci gelir. İslamcıların görüşlerini bu süreç zarfında Ergenekon Davası, Ak Parti’ye yönelik kapatma davası, “One Minute” çıkışı ve Mavi Marmara saldırısı sonrasında hükümetin tavrı belirler.

“Ak Parti’nin birinci dönemi RP’nin Müslümanlığı göze sokan tarzının revize edilmiş haliydi. Başka renklerin devlet içerisinde görünür kılınarak yeniden kurulmuş bir haldi. Esasında yapılan iş RP’nin revize edilmiş haliydi. İslamcılar bunu geç anladılar. İlk dönem mesafeli duran akımlar, sonradan mesafeyi kaldırdı. Ak Parti’nin ikinci dönem güçlenmesinde iki etken vardı. Birincisi Ergenekon davalarının başlatılmış olması, diğeri de seçimin hemen akabinde kapatma davalarının başlamış olması. Kapatma davası İslamcıların kuşkusunu izole etti. Paralelinde devam etmekte olan Ergenekon süreci de bu algıyı pekiştirdi. Ergenekon davası ile nikâh kıyılmıştı.” (Ahmet, 2014)

“İlkin 27 Nisan e-muhtırası vardır. O muhtıraya karşı hükümet geri durmadı. Dik durdu. Denge siyaseti izlemedi. O bağlamda Ak Parti kendini yeniden iktidar yapma gücü elde etti. O dik duruş insanlara heyecan vermedi değil. Biz hemen bir gün sonra Abdi İpekçi

Parkı'nda eylem yaptık. "Paşaların tankı yıldırılmaz halkı" sloganı atmıştık. O dönemki hükümetin tavrı her adamın gösterebileceği bir tavır değildi. O tavır idam olmasa da içeri girmenize neden olabilirdi. Egemenler böyle bir tavır öngörmüyordu. Daha sonra 2010 referandumu çok önemliydi. Ama öncesinde işkence ve faili meçhullerle mücadele edilmişti. Başınıza her şey gelebilirdi. Eskiden kaybedilerek ortadan yok edilebiliyordunuz. Mezarınızın bulunması bile mucizeydi. İşkence dibe indirildi. Faili meçhuller bitirildi. Daha sonra 2010 referandumunda bizi de ilgilendiren bazı maddeler vardı." (Abdurrahman, 2014)

"Bugün ise, 2002 genel seçimleriyle başlayan süreçte yeni bir dönüm noktası ile karşı karşıyayız... ..AKP, merkez-çevre kavramsallaştırmasına itibar edersek, **çevrenin iktidarındır**. Bu Batılılaşma tarihimizde ilk defa olan bir durumdur. 22 Temmuz 2007 seçimlerinde Ak Parti'nin aldığı sonuç ise, bu durumun çok da geçici olmadığını göstermektedir." (Özkaya, Eylül 2007) Artık İslamcılar Ak Parti iktidarı ile kendilerini özdeşleştiriyorlardı. Bu süreçte 2008 itibarıyla sistem içi araçlarla başarıya ulaşılabileceği fikri İslamcı kesimlerde ortak kabule döndü. **Gerek 28 Şubat öncesi, gerekse sonrasında İslamcıların demokratik sistemin araçlarını kullanma hususunda bir tecrübeleri vardı. Ancak bu tecrübeler AK Parti ile birlikte bir umuda, ihtimale ve imkâna dönüştü. Böylece siyaset ve bürokrasi üzerinden modern siyasi sistemle buluşma, merkezde yer edinme ve modern pratikleri örnek alma örnekleri gelişti.**

"Eskiden hayata siyah-beyaz olarak bakıyorduk ama şimdi şunu görüyoruz: **Sistem önemlidir ama sistemi yöneten insanlar da önemlidir. Sistemi yöneten insanların iyi insanlar olması daha da önemlidir.** Geçmişteki gibi bakıyor olsaydım bugün ki sürece daha kaba yaklaşabilirdim. Ama hayat da böyle bir şeydir. Türkiye gibi yazılı kuralların çoğu zaman ihmal edildiği, kurumların doğrudan pratik üzerinden şekillendiği bir vasatta insanlar önemli. 80'lerden baktığımda çok farklı bir noktadayım. Düşe kalka yürümeyi öğreniyorsunuz. Yürümeyi öğrenmek gibi bir şeydir. Bir olgunluğa doğrudan varmıyorsunuz." (Ahmet, 2014)

"Başlangıçta içselleştirilmemiş bir parti Müslümanları temsil eder konuma nasıl geldi? Bir dönem şunlar söylenirdi: "Tamam bunları yapıyor ama başörtüsü gene yasak." vb. Zamanla bunların hepsinin çözüldüğü oldu. Adı konulmuş bir yakınlaşma yok. Pratik zorunlu olarak İslamcılarla Ak Parti'yi buluşturdu." (Yusuf, 2014)

“Değerlerinizle, tarihlerinizle barışmak zorundasınız. AK Parti bunu kademe kademe gerçekleştiren bir hareket. Ben bir üst akıl, gizli bir ajanda olduğu kanaatindeyim.”
(Hikmet, 2014)

“Bir de Ak Parti ne dersek yapıyor. Başörtüsü diyoruz, başörtüsü sorununu çözdü. Katsayı problemi dedik, bu problemi çözdü. Kürt sorunu diyoruz, o da Kürt sorunu diyor. Biz zamanında Kürt forumu yapmıştık. Onunla ilgili bir araştırma yapmıştım. İktidara gelen herkes Kürt sorunu diyor, 6 ay sonra bu bir terör sorunudur diyorlar. Ak Parti Kürt sorununu çözüm sürecine çevirdi ve şu anda çözüm süreciyle ilgili birçok iş yapıyor. Her türlü engele rağmen.” (Abdurrahman, 2014)

Ak Parti siyaseti üzerinden sadece İslamcılar kendisine yakınlaştırmıyor. Onların demokratik sistemde görünürlüğü genişletiyor. Onları demokratik siyaset yapmaya ikna ediyor. Böylelikle İslami sembol ve söylemlerin meşruiyet alanı genişliyor. Eskiden memuriyete küfür, şirk diyen İslamcılar etkin iken bugün önemli İslami grupların temsilcileri kendilerine yakın insanların bürokraside yer almasından memnuniyetlerini dillendiriyorlar. Fakat bunu İslam’ın egemenliği için yaptıklarını dillendiriyorlar. Hatta bu yolla tüm Müslümanlar ve hatta tüm insanlar için daha iyi bir dünyanın kurulabileceğine inanıyorlar. Öznenin İslam mücadelesi olarak lanse ettiği etkileşim süreci nihayetinde dindar kesimlerin demokratik modern siyasete adaptasyonunu sağlıyor.

“Hayatın dışında kalamıyorsunuz. Hayatla biz birbirinden kopuk iki nesne gibi değiliz. Biz bir hayatın içine doğuyoruz ve bu hayatı bir şekilde değiştirerek, dönüştürerek bir noktadan bir noktaya getiriyoruz. Çok dışımızda bir modernizm var gibi davranamayız. Modernizme yabancılaşamayız. Bu çok çocuksu bir yaklaşım olur. Bu hayatın içine doğmak dönüşmek demektir.” (Ahmet, 2014)

“Benim yaşadıklarımın çıkardığım sonuç modern toplumda Müslüman birey olarak yaşamak mümkün. Batı-Hristiyan-Yahudi Medeniyeti bir A kümesi, Doğu-İslam medeniyeti B kümesi olarak tanımlanırsa bunun bir birleşme noktası olarak T kümesi olduğunu düşünüyorum. Bizim burayı tanımlayıp bir anlamda o “T” alanını temizleyip topluma uygun hale getirmeliyiz. Batı ayrı Doğu ayrı gibi düşünmemeliyiz. Bunun böyle olmadığını, Türkiye’nin bu anlamda çok yol aldığını görmeliyiz. Modern toplum içerisinde Müslüman birey olarak yaşamamanın bir sakıncası yoktur. İnsanlara içinde yaşamadıkları bir şeyi

çözüm olarak dayatamayız. “Sen bilmiyorsun ben biliyorum” gibi insanlara doğruyu dayatamayız. İran’daki gibi “ben cehenneme gitmek istiyorum” refleksleri ortaya çıkıyor sonra.” (Yusuf, 2014)

“Demokrasi insanlık tarihinin bir tecrübesidir. Bizim de İslami ilkelerimizi anlatmamız için bir fırsat. Mekke döneminin panayırlarına benzetiyoruz. Panayırın olumlu yönleri de var, olumsuz yönleri de var. Olumsuz yönlerini örnek almıyoruz, imkânları kullanıyoruz. Aynı Resul gibi kendimizi de gizlemiyoruz. Dernek ve vakfı kullanıyoruz. Sudaki balığın suyu reddetmesi gibi bir şeydir bir insanın şu anda demokrasiyi reddetmesi. İstedikçe kadar reddet. Şimdi İslam devleti olsa kardeşim, biz nasıl yapacağız? Seçim yapmayacak mıyız? Hadi abi sen gel yönet dersek Emeviler, Abbasiler çıkar karşımıza. Osmanlı gibi saltanat mı yapacağız?” (Abdurrahman, 2014)

Görüşmelerde İslami aktörlerin demokrasi kavramını her yönüyle benimsedikleri söylenemez. Batı’nın demokrasi anlayışına yönelen eleştiriler de var. Ancak bu modern siyasal sistemi reddetmelerine neden olmuyor. “Düzen yıkıcı” eğilimde değiller. Siyasi aktörlerin bu noktaya gelmesinde Ak Parti’nin siyasal eğilimleri ve İslami kazanımları büyük etkiye sahip. Kazanımlara şahit oldukları için de bu geçiş sürecini mağlubiyet olarak okumuyorlar. “Türkiye’de İslami hareket, ancak ve ancak demokratikleşme (Amerikalaşma) süreci içerisinde kendini ifade edebildi ve güçlenebildi. Bu nedenle, bu süreçte her yönüyle Amerika’nın kurumları benimsemiş ve hayat geçirilmeye çalışılmıştır.” (Teazis, 2010) Amerikan tipi demokrasinin alan genişlettiğini fark eden İslamcılar kapalı siyaset taktiğini bırakarak geniş kitlelere açılmayı amaçlamışlardır. Bu yolla İslamcılık sivri uçlarını törpülerken, İslami semboller geniş kalabalıklarda meşruiyet zemini bulmuştur. Başörtüsünün kabulü süreci ile İslamcılığın sistemin merkezine taşınma süreci paralel biçimde işlemiştir.

Cemaatler

Türkiye Cumhuriyeti’nin yakın siyasi tarihinde her ne kadar görmezden gelinmek isteseler de cemaat ve tarikatlar etkili olmuşlardır. Tarikat ekolleri içerisinde İskender Paşa Dergâhı, Erenköy Cemaati, İsmail Ağa Cemaati ve Menzil Dergâhı öne çıkmaktadır. İskender Paşa ekolü Milli Görüş’ün ve ANAP’ın kurucu kaynaklarından kabul edilir. Ancak Esad Çoşan’ın Erbakan ile ters düşmesi ve ölümü sonrası camia kan kaybederek zayıfladı. Erenköy ve Menzil Cemaatlerinden birer yetkili ile görüşmede bulunulmuştur. Tarikat

olmayıp Türkiye’de siyasal İslamcılık çerçevesinin dışında tutulabilecek iki cemaat bulunmaktadır. Bunlardan biri Süleymancılık diğeri ise Nurculuktur. Güçlü bir Nur ekolü olan Meşveret ekibi tercih edilmiştir. (Çakır, 2002)

Türkiye’de İslami cemaatlerin siyasal tonları çalışmada “İslamcılar” olarak adlandırılan gruplara kıyasla daha az belirgindir. Bunun yanı sıra devletle bir irtibatları olsa da devlet veya rejim karşıtı açık bir faaliyet veya organizasyona girmeyi tercih etmezler. Aksine siyasette uzlaşmayı esas alırlar.²⁰ Kendilerini tanımlarken de devlete yardımcı olarak görürler. Ya da siyasetle alakalarının olmadığını bildirmektedirler.

“Biz Anadolu insanıyız. Anadolu insanı hiçbir zaman devletimize başkaldırmaz. Her zaman şunu demiştir; Allah devletimize, milletimize zeval vermesin. Bize dışarıdan gelen müdahalelerle bir takım dayatmalar olmaya başladı. Türkiye gelişen bir ülke. Bir takım bilinen gerçekler de var. Bu gerçeklere karşı, Türkiye’nin önünü kesmek için bir şeyler yapıldı. Biz Anadolu insanları olarak asla isyan ve bağışma noktasında olmadık. Elimizden geldiğince Cenab-ı Hakka sığındık. Onun maneviyatına sığındık. Burada dua orduları kurmaya çalıştık. Bunlar kanalıyla elimizden gelenler oldu.” (Seyyah, 2014)

“1980’lerdeki siyasi sistem çok geniş, banal ve riyakârdı. Dindar görünse de arkadaşlar, siyasetteki ciddiyetsizlikleri İslamiyet’te de böyle bir ciddiyetsizlik varmış gibi yansıtıyor. Siyasete o zamandan itibaren uzak durmuş birisiyim. Siyasetten uzak durarak hayatıma Risale-i Nurlarla anlam kattım.” (İstişare, 2014)

28 Şubat cemaatlerin faaliyetlerini durdurmadı. Ve hatta bu faaliyetleri başka bir seviyeye taşıdı. Gizlenerek veya söylemde değişikliğe giderek de olsa dini gruplar çalışmalarını sürdürdü. Bürokraside, siyasette, eğitim hayatında ve ticaretle görünür olmaya gayret gösterdiler. Bunun için de demokratik sistemin araçlarını kullanmaktan uzak durmadılar. Çalışmalarını İslami bir görev olduğu bilinciyle sürdürdüler.

“Kişisel olarak, manevi olarak da sağlam durmaya çalışıyorduk. Bunun yerine devlete hizmet edip, millete hizmet edip, doğru insanlar olarak görevlerimizde kalmaya karar verdik. Memlekete, devlete, ümmete hizmet etmek ve iyi bir kul olmak İslami bir görevdir.

²⁰ Bu konuda hiç şüphesiz istisnalar vardır. Süleymancılar merkez sağa yakın durmalarına rağmen Diyanet ile sürekli gerilim içerisinde olmuştur. Nurculuğun bazı kollarının radikalleşme eğilimi olmuştur. Son süreçte yaşanan Gülen Cemaati-Hükümet gerilimi ise cumhuriyet boyunca yaşanan cemaat-devlet ilişkisinde ezber bozacak niteliktedir. Zira Gülen Cemaati 28 Şubat sürecinde dahi rejimle uyum göstermeye çalışmıştır.

Devletin içerisinde bulunup hizmet etmek. Benim bürokratik görevim İslami bir görevdir. Ben ibadet ettiğimi düşünüyorum. Son aldığımız büyük projeleri yaparken ibadet ettiğimi düşünüyordum.” (Bilal, 2014)

“28 Şubat çok menfi görülse de Müslüman toplumu birbirine yakınlaştırmış, içlerindeki potansiyelin ortaya çıkmasını sağlamıştır. 1999’da derneği kurduk. Ayrılan arkadaşlara yol yöntem gösterdik. Onlara sivil hayata adapte olmayı öğrettik.” (İstişare, 2014)

Cemaatler ülkede siyasi sahanın tümüyle terki yerine imkânların kullanılmasından yana idi. Bunun için dini zemin olduğuna da inanmaktadırlar. Her ne kadar her yönüyle uzlaşmalar ve eleştirel yaklaşımlar da onlara göre Müslüman bireyin laik-demokratik bir sistemde yaşamasında sorun yoktur.

“Demokratik bir sistem dediğimizde, Allah resulünün hayatına, Kur’an’ı Kerim’e baktığımızda orada demokrasinin olduğunu görebiliyoruz. Halen İslam’ın sadece 4 kadınla evlenmek olduğunu düşünenler var. İnsanlar boy abdesti aldıklarında şeriatı yerine getiriyor. Selamlaşmak şeri bir hüküm, camilerde ibadet etmek şeri bir hüküm. Bunun demokrasiyle alakası yok. Demokratik bir sistemde de şeriat uygulanabilir.” (Seyyah, 2014)

“Ama fert olarak iyi bir yönetimin Müslümanların itikadına zarar vermeden yaşanabileceğini düşünüyorum.” (Bilal, 2014)

“Medeniyet İslam’a özgü bir kavramdır. Batı medeniyeti 100 sene önce keşfetti. Bir Müslüman elbette modern sistemde siyaset yapabilir. Ama din adına siyaset yapılabilmesi için toplumun geneline İslam’ın hâkim olması lazım. Aksi durumda İslam siyasete alet edilmiş olur.” (İstişare, 2014)

Bir taraftan da değişimin farkında olan cemaat mensupları bu etkileşimin sonuçlarından rahatsızlık duymaktadır. Bunu kendileri üzerinden ya da başörtülü kadınların değişen kıyafetleri üzerinden aktarmaktadır. Makam kaygısının tasavvufi emellerin önüne geçmesi, zenginlik düşkünlüğünün artması, Müslümanların bireycileşmesi şikâyet edilen konular olarak öne çıkmaktadır.

“Toplum değişirken biz de değiştik. Eğer yakın dönemi üç evreye bölersek. İlk on yılımızdaki hassasiyetlere sahip değiliz. İkinci evre olan fetret devrinde (28 Şubat) yaşananlar bizi daha güçlü hale getirmesi gerekirken modernite anlamında daha batıcı, daha esnek bir yapıya kavuşturdu. Bizler de bürokrasi üzerinden yukarıya doğru tırmanırken kendi hassasiyetlerimiz kaybettik. Bizlerden de bir takım kırılmalar oldu.” (Bilal, 2014)

Devletle cemaatlerin bütünleşme sürecinde Özal özel bir rol oynar. Özal’ın ardından 28 Şubat pratiğiyle Gülen Cemaati devlet kadrolarının güvenini kazanır. (Turan B. , 2011) Ancak devlet-cemaatler ilişkisinde kurumsallaşma Ak Parti ile sağlanmıştır. Bu nedenle hem Özal hem de Erdoğan’a yönelik derin bir minnettarlık ifade edilmektedir. Her ne kadar Ak Parti hükümetine yönelik eleştiriler olsa da bunlar cılızdır. Aksine Ak Parti’nin kendileri ile daha fazla temas kurması istenmektedir.

“Bir kırılma yaşandı. Cam çatlamadı, cam kırıldı. Çatlak saklanamaz. AK Parti döneminde bu çatlak yarıldı. Şu anda geldiğimiz pozisyon çok çok daha iyi. En azından insanlar şu anda ellerini kollarını sallayarak okuluna gidebiliyor. THY’ye bakıyorsunuz başörtülü kadınlarla karşılaşıyorsunuz. Geçmişte bunlar var mıydı? Yoktu. Bugün üniversiteler mescit açmakla mükellef. CHP bile mescit açıyor.” (Seyyah, 2014)

Ak Parti

“Ben Türkiye’de İslamcılığın ve özellikle de Milli Görüş hareketinin asla sistem karşıtı bir hareket olduğuna inanmadım. Yalnız bu hareket rejimin, sistemin dışladığı dindarların sistemin merkezine taşınması hareketiydi. Sistemi değiştirmekten ziyade merkezdeki popülasyonu değiştirme hareketiydi. Değişik dönemlerde ve koalisyon hükümetlerinde kısmen Erbakan bunu yapabildi ama bunu tamamlamak Tayyip Erdoğan ve arkadaşlarına düştü. Ve şu anda bu olay büyük ölçüde tamamlanmıştır. Türkiye’de dindarlar sistemin merkezine taşınmıştır. Ve böylece cumhuriyeti kuran iradenin anormal toplum yapısı normale dönmüştür. Çünkü Türkiye muhafazakâr bir ülkedir, dindarlığın çok güçlü olduğu bir ülkedir. Dindarların sistemin merkezinden bu kadar uzak tutulması anormaldi. Ben bu anlamda Adalet ve Kalkınma Partisi’ni Milli Görüş hareketinin devamcısı olarak görüyorum, her ne kadar kendileri Milli Görüş gömleğini çıkarttıklarını iddia etseler de.” (Çakır, 2013)

Fazilet Partisi, Refah geleneğinin devamcısı olarak 1997’de siyaset hayatına başlar ve 1999’da yeniden meclise girer. Ancak 28 Şubat tecrübesi Milli Görüş geleneğinin eskisi gibi kalmasına müsaade etmeyecektir. Partinin içerisinde “Yenilikçiler” adıyla yeni bir blok oluşur. Abdullah Gül ve Recep Tayyip Erdoğan’ın başını çektiği bu ekip parti yönetiminde kendisine yer bulamayınca yeni bir rota belirler. Uluslararası politik dengeleri gözetken bu kanat, fetret devrinde yok olma tehlikesi ile karşı karşıya kalan Özal’ın mirasını, ulusalcı görüşleri ortaya çıkan Demirel’e tepki duyan ve Mehmet Ağar’dan rahatsız olan merkez sağ oyunu ve Milli Görüş’ün tarihi boyunca uzlaşamayacağı cemaatlerin desteğini alarak henüz ilk seçiminde iktidara gelir. Kitlesele bir desteği olmasa da entelektüel arenada liberaller de Ak Parti’ye aktif destek sunar. Ak Parti yeni kentliliğin ve göç eden çevre kuvvetlerin siyasi gücü olarak bir ittifakı temsil etmektedir. (Bulaç, 2010)

Yapılan görüşmelerde Ak Parti’yi başından beri destekleyen ve üst düzey yerlerde görev almış üç kişi tercih edilmiştir. Bunlardan biri devlet memuru sıfatında iken diğere ikisi profesyonel parti çalışanı pozisyonundadır. Ruşen Çakır’ın iddiasının aksine üç kişide Ak Parti’yi Milli Görüş’ün devamı olarak görmemektedir. En yakın ihtimal Milli Görüş’ün geçmişten dersler çıkararak halidir ama asla sadece Milli Görüş değildir.

“AK Parti Milli Görüş’ün daha modernize, neo-liberalizme uyumlu devamı... AK Parti’nin Milli Görüş’ün bilhassa milliyetçi ve devletçi reflekslerinin törpülenmiş bir devamı olduğu açık. AK Parti, bu anlamda vesayet ve statüko kavramları etrafında belirgin bir ötekileştirilmiş kimliklerin varlık kazanması yolunda araç olduğu da görülüyor. Milli Görüş’teki İslami refleksler, yeni bir dindarlık ve muhafazakârlık yorumuyla devam ediyor.” (Murtaza, 2014)

“AK Parti milli görüş geleneğinin devamı değildir. Kuruluşundan tüzüğüne, çalışma ilkeleri ve şekline varıncaya kadar yepyeni bir siyasi oluşumdur. Ak Parti değişimin partisidir. Yenilikçi ve devrimcidir. Geleneklerimize saygılı, geçmişten beslenen, ideal ve davası olan insanlarla birlikte geleceği inşa etmeyi hedefleyen, ilerici ve çağdaş bir siyasi oluşumdur. Yeni Türkiye’nin yeni Partisi’dir.” (Mürşide, 2014)

“Elbette Milli Görüş teşkilatı terbiyesinden doğan bir parti, ancak toplumun her kesimini eşit kucaklama ilkesi ile devam edildiğinden daha bütünleyici ve demokratik bir hatta

devam edilmektedir. Burada gerek muhafazakârlık hattımıza sahip çıkılırken diğer taraftan bütün din ve mezheplere de aynı ölçüde sahip çıkılma ilkesi vardır. Bütünleyici ve birleştirici bir devlet anlayışıdır. Barışı huzuru ve ülke bütünlüğünü korumayı ilke edinmiş bir parti. İnsan hakları, kişilik hakları, din haklarını, toprak hakları esasını ifade etmektedir.” (Başımınörtüsü, 2014)

Görüşmeciler partideki Milli Görüş ağırlığını reddetmiyor. Ancak kendi siyasal meşruiyetlerini demokratik modern değerlere dayandırmaktadırlar. Ak Parti'nin temel misyonunun Kemalist modernleşmeci elitin dışladığı kesimlerle siyasal sistem arasındaki bağı kuvvetlendirmek olduğunun görüşmeciler de farkındadır.

“AK Parti belki de en önemli vasfı iktisadi manada refahın daha alt kesimlere ulaşması, eğitim ve sağlık gibi doğrudan vatandaşa temas eden noktalarda sosyal devlet anlayışının varlığı, siyasal beklentiler açısından da, siyasetin yeniden ama uzun Kemalist kadro varlığının seyreltilerek, devlette yer bulamamış kitlelerin de rol kazanmasını sağlama amacındadır. Bu bakımda Ak Parti biraz da kadro ve pratik meselelerin partisidir. İlkeleri çok umumidir; ihtiyaçlar hayatın, insanın, siyasanın pratikteki yansımalarına dokunur. Din, İslami yorum bakımından da büyük anlatılar ve büyük hedefler partisi değil AK Parti.” (Murtaza, 2014)

“Ak Parti iktidarından önce okul hayatından, çalışma hayatından dışlanan, horlanan, ötekileştirilen bir insan olarak bu soruya evet diyorum. Devlet bizim devletimiz idi, fakat inanan insanlara zulmeden bir araç haline gelmişti. Halkına düşman siyasetçiler, halkını devlete düşman hale getirmek istediler. Kendimizi dışlanmış hissettik. Fakat biz hiçbir zaman devletimize küsmedik. Devlet bizim devletimiz. Bu devletin çatısı ve bu ülkenin topraklarından başka gidecek bir yerimiz yoktu. Sabrettik, mücadele ettik ve milletimizin desteğiyle başardık ve iktidara geldik. Başarıyla da 12 yıldır, halkımızın güveni ve desteği sayesinde milletimize hizmet etmeye ve bu ülkenin birikmiş ve yapısal hale gelmiş sorunlarına bir bir çareler buluyoruz. Halkın desteği devam ettiği sürece de (Allah'ın inayetiyle) gerçek hizmete devam edeceğiz. Değişiklik oldu. Devletin bizim devletimiz olduğu inancım pekişti. Devletimizi bir zulüm ve eziyet aracı olarak görmekten kurtulduk. Benim bakışıma göre devlet artık bir hizmet aracı haline geldi. Devlet milletiyle barıştı. Millet devletine güvenir hale geldi. Devletin izzet ve onuru milletin izzeti, onuru ve gururu

haline geldi. Sahiplenme duygumuz daha da gelişti. Devletimize olan inancımız, güvenimiz ve sadakatimiz daha da arttı.” (Mürşide, 2014)

Kişiler kendilerini dindar veya muhafazakâr olarak adlandırmakta İslamcı tanımlamasını özellikle kullanmamaktadır. Ancak destek aldıkları bazı görüşler İslamcı literatürden alıntıdır. Ayrıca eskiden İslamcı siyasetin aktif isimlerinin bugün AK Parti’de üst düzey görevler aldıkları bilinmektedir. Partililer bir ittifak hareketi olarak konumlanan örgütlerini İslamcı olarak adlandırmasa da Türkiye İslamcılığının AK Partiyi merkez edindiği görülmektedir. Bu ilişkinin kurumsallaşması demokratik terimlerin ve siyasetin geniş kitlelerce kabulünü sağlamıştır. Demokrasinin kazandırdığını gören kesimler de bu siyaset sahasından konuşmayı alışkanlık haline getirir.

“AK Parti ile medeniyetler ittifakı başlamış oldu. Kimsenin görüşü ile yargılanmadığı, ekonomik istikrarla her geçen yıl ileri seviyelere taşınan bir ülke modeli olundu. Alan ülke modelinden veren ülke modeline geçildi bu istikrar her alanda demokratik gelişmeyi de beraberinde getirdi ve bu kurumlara her alanda yansıdı. Demokratik herkesi eşit kucaklayan demokratik sistemi destekliyorum. Şeri düzen dünya demografik yapılandırmada zor olur diye düşünüyorum ancak muhafazakâr yapı korunmalı.” (Başımınörtüsü, 2014)

“Tarihsel süreç içerisinde mutlak ideal bir yönetim sisteminin gerçekleşemediğini de dikkate alarak, Müslümanların demokrasiyle yaşamasının mümkün olabileceğini düşünüyorum. Demokrasi Müslümanlar için elverişli bir yönetim biçimi olabilir. Fakat bunun ön şartı mutlak özgürlükçü bir demokrasi anlayışı ve sistemin varlığıdır. Özgürlükçü demokrasi Müslümanlar için hukuki, siyasi ve sosyal hedeflerimizi gerçekleştirmek imkânı verebildiği ölçüde uygun bir yönetim sistemi olabilir. Ancak bugün Türkiye hala boyun ağrılarından, komplekslerinden, ön yargılarından, statükodan uzaklaşabilmiş ve anti-demokratik alışkanlıklardan kurtulabilmiş değildir. Bu yönde önemli mesafeler almış olmamıza rağmen hala özgürlükçü demokrasiye erişebilmek için daha çok mücadele etmemiz gerekmektedir. Bu başarılabilirse demokratik sistem Müslümanlar için uygun bir yönetim sistemi haline gelebilir.” (Mürşide, 2014)

Yine tıpkı İslamcılarda olduğu gibi demokratik laik sisteme karşı çekinceler devam etmektedir. Bu değerlerin Batı menşeli olması kafalardaki soru işaretlerinin korunmasını

sağlamaktadır. Yine de bu etkileşim süreci eski ön yargıları yıkmış, bakışları değiştirmiştir. Kafa karışıklığının en belirgin olduğu konu laikliktir.

“Bence özgürlükçü laik bir ülkede Müslümanlar dinlerini kısmen arzu ettikleri gibi yaşayabilirler. Dinin devlete müdahalesini öngören ve hayatın her alanını kuşatan bir yönetim biçimi olarak İslamiyet ile din ve devlet işlerinin mutlak anlamda ayrışmasını öngören laikliğin bir arada bulunması eşyasının tabiatına aykırı gözükmektedir. Bu sebeple Müslümanların laik bir ülkede dinlerini arzu ettikleri gibi yaşayabilmeleri hayli zor gözükmektedir.” (Mürşide, 2014)

“Hayır, laiklik eskiden din kavramının Karşıt görüşü gibi gösterildi şuan gerçek laik demokratik bir düzen yaşandığı görüşümdedir.” (Başımınörtüsü, 2014)

“Demokrasi sadece Türkiye’de değil batıda da erdemli bir düzen ve ideal sistem olarak görülmez. Demokrasi bugünkü uluslararası konjonktürde ve dünya sisteminde olabilecek “en iyi” en kullanışlı, “dünya savaşlarına” götürmeyecek yöntem olarak görülüyor. Demokratik ideallerin zayıflığını yine batılı yazarlardan okumak mümkün, daha yenilerde çevrilen Ranciere’nin kitabı buna örnek.” (Murtaza, 2014)

Görüşmeciler yaklaşım ve değerlendirmeleri ile kentli profili çizmektedir. Bürokrasi ve yönetim organlarında Müslümanların olması arzulanmakta ama günümüz dindarlarının taşralı kimliğinden şikâyet edilmektedir. Cemaat taassubu eleştirilmekte, atamalarda liyakat sisteminin dikkate alınması istenmektedir.

“Çünkü halkın % 90’ının Müslüman olduğu bir ülkede devlet yönetimlerinde cemaatlere ihtiyaç gereğinden fazla olmamalı. Bütün görevlerin atanılan veya gönüllülük esasına göre olan her görevde devlet yönetimlerinin menfaati esas olmalıdır. Sadece Müslüman yönetici demek yerine fikri demokrasiyi iyi benimsemiş yöneticiler demek daha doğru olur çünkü toplumsal inanç özgürlüğü olan insanlardan oluşmalı yönetimler.” (Başımınörtüsü, 2014)

“Müslüman dindar denen idarecilerin çoğunluğunun yaş ortalaması itibariyle kır kent göçünün sonucunda geldiği taşralı kimlikleri nedeniyle, pragmatizmle oportünizm arasında büyük zikzaklar çizdikleri de gerçek.” (Murtaza, 2014)

Sonuç

Başörtüsünün meşruiyet sürecinin izinin takip edildiği bu çalışmada son yıllarda Türkiye modernleşmesinde makas değişikliğine gidildiği görülmektedir. 28 Şubat süreci acı dolu hatıralar taşısa da dindarların aktivasyonunu arttırmış ve dışlanan Müslüman çevreler modernleşme projesinin ortağına dönüşmüştür. Alman sosyolojisinden ilhamla tezde tarihi sürekliliğe özel bir anlam atfedilmiş, yaşananlar tarihsel gelişimi içerisinde okunmuştur.

28 Şubat askeri müdahalesinin, askerinin modernleşme kaygısının kökenlerini Osmanlı modernleşmesinin ilk örneklerinde bulabilmekteyiz. Askeri yenileşme ile başlayan Batılılaşma pratiği yakın tarihin her evresinde ordunun bir siyasal güç olarak konumlanmasını sağlamıştır. İmparatorlukta Hıristiyan unsurların ayaklanmasıyla devlet, Müslüman öğrencileri Avrupa'ya, gelişmeleri takip etmeye gönderir. Bu giden ve döndüklerinde önemli devlet kadrolarında görev alan öğrenciler sivil bürokrasideki modernleşmeci elitlerin oluşmasına neden olur. Memurlar ve tercüme hareketleri elitlerin oluşumunda etkili olur. (Mardin, 2006) Modernleşmenin kıyafet reformu bağlamında ele alınmasının kökleri ise II. Mahmut dönemine dayanmaktadır. İlk dönem Osmanlı modernleşmecileri şeri düzenin yeniden tesisinin gelişmeyi sağlayacağına inanmaktadır. Ayet ve hadislerle dayanarak Batılı değerleri savunmaktadırlar. **İlk dönem Osmanlı modernleşmecileri ile günümüz İslami aktörlerinin yönelimleri benzerdir. Günümüzde de AK Parti kadroları “kalkınma” gibi çağdaş değerleri tarihsel ve dini dayanaklara yaslanarak savunmaktadır.**

Osmanlı reformlarının da reformcularının da temel amacı devleti kurtarmaktır. Modernleşmenin ilk uygulamalarında ilerencilik-gericilik politik çelişkisi bulunmaz. Bu gerilim hattının inşası İttihat ve Terakki Cemiyeti ile birlikte olur. İttihat ve Terakki siyasetinin bir diğer özelliği de ötekileştirici niteliğidir. Gayr-i Müslimler, Türk olmayan Müslümanlar ve zamanla dindar kesimler hedeflenir. Adeta İmparatorluğun Batılı kadroları ellerinde kalan Doğu topraklarını şekillendirmek ister. Cumhuriyet elitlerinin modernleşme algısının oluşumunda İttihatçı kökler bulunabilir. (Cündioğlu, 2012) Ancak Kemalizm,

milliyetçilik ve din konusunda İttihatçılara kıyasla daha emindir. Kemalist reformlar kimi toplumsal kesitleri dışlar, zorla şekillendirmek ister. Türklük ile diğer Müslümanların yollarını ayırmak için İslami olanın görünürlüğünü en aza indirmek ister. Laiklik sadece din ve devlet işlerinin ayrılması değil toplumu baştan aşağı şekillendirme operasyonunun parolası olmuştur. İslam'a yapılan müdahalelerle bir "ulusal din" yaratılmak istenir. (Zürcher E. J., 2012) Laiklik modernleşmeci elitlerin eylemlerini meşrulaştırdığı zemindir. İslami aktörlerin idarenin merkezinde bulunma ısrarı, zamanla laik aktörlerin iddialarının zeminini zayıflatmıştır.

Cumhuriyetin erken yıllarında devlet ulusalcı laik düşünceyi eğitim ve kadın üzerinden inşa etmeyi amaçlar.²¹ Bu üçünün (laiklik, eğitim ve kadın) kesişiminde ortaya "başörtülü öğrenciler" sorunu çıkar. Eğitim alanı özellikle de dini eğitim laiklik ilkesiyle çelişecek biçimde kontrol altında tutulmak istenir. Türk laikliği ciddi biçimde Fransa'yı örnek alsada Diyanet İşleri Başkanlığı ile laikliğe ters düşecek politikalar üretmiş, dini beyanlarla toplum kontrol edilmek istenmiştir. (Dumant, 2011) Diğer taraftan ise dindarlık-laiklik geriliminden beslenmeyi resmi politika haline getirmiştir.

Kadın, cumhuriyet için modern bir nesnedir. *"Batı'dan farklı olmak üzere, bir çok Müslüman ülkenin modernleşme projesinde ise kadınlar merkezi bir konumda yer almışlar hatta kamusal sınırlarının temel taşı olarak oluşturmuşlardır. Bu bağlamda, kadınların kamusal görünürlüğünün, yurttaşlık ve kadın haklarının, Türk modernleşmesinin belkemiğini teşkil ettiğini öne sürebiliriz."* (Göle, 2002) Kadınlara verilen medeni ve siyasi haklar modernliğin görünürlüğünü gerçekleştirmek içindir. Kadının modernleşmesi kadın kıyafetlerinin değiştirilmesi ve balolarda daha sık görünmesi ile olamazdı. Kadının kendisi hakkında söz söyleyebilmesi onun çalışma ve eğitim hayatına özgür ve eşit koşullarda katılımı ile mümkün olur. Kendi sosyal-kültürel kimliğini edinebilmesi için politik örgütlü güç olması gerekir. (Canatan, 1995) Halbuki Kemalist modernleşme için kadınlar yedek kuvvettir. Kadın modernleşmeci elitin muhatabı değildir. Kadının talepleri ancak belli bir süzgeçten geçirilerek kabul edilebilir. Bu bağlamda başörtüsüne özgürlük talebi reddedilmiştir. Devlet feminizmi ona Osmanlı'yı hatırlatan başörtüsüne karşı oldukça sert davranmış fakat başörtülü kadınlar her şeye rağmen varlık mücadelesini sürdürmüştür.

²¹ Her yeni rejim kadını simgeleştirmektedir. SSCB'nin kuruluşunda, özellikle Joseph Stalin döneminde propaganda araçlarında sıklıkla kadın resimleri kullanılmaktadır. Bu kadının toplumsal gücünü gösterir. Ancak kadın edilgen bir nesnedir. Asla yeni düzenin ortağı olamaz. Payına düşen "iyi anne", "yardımsever eş" ve "yurtsever kadın" olmaktır.

İkna Odaları'nda başörtülü kadınlara yönelik gösterilen tutum ve sarf edilen sözler modernleşmeci elitin zihin yapısını ortaya koyar. "İdeal Cumhuriyet kadın tipi" üzerinden dayatılan benzeşmeye karşı başörtüsü sadece dini hakları değil farklılıkların yaşama hakkını temsil eden bir mücadele aracına dönüşür. İknacılar başörtülülere ikinci sınıf vatandaş, yani sistemin çevre güçleri olarak görüyordu. (Özer, 2005) Bu bağlamda başörtülülerin eğitim mücadelesi Müslümanların merkeze yerleşme mücadelesi olmaktaydı.

Laik aktörler örtünün kadını köleleştirdiğini ve bir erkeğe bağımlı kıldığını iddia etmekteydiler. Örtünmenin bilinçli bir tercih olmadığı, erkek-egemen aile ve kültür anlayışının baskısı nedeniyle örtüldüğü ifade edilmekteydi. Başörtüsüne karşı gösterilen direniş Kemalist kadın kimliğinin inşasında bir belirleyendir. (Çağatay, 2008) Örtünme özgürlüğünün laikliği ve dolayısıyla rejimi tehdit edeceği iddiasıyla "türbanın" bir siyasi simge olduğuna inanılır.²² Tüm başörtülülerin ortak siyasi ve kültürel inançlara sahip homojen bir grup olduğu varsayılır. Başörtülü ile bir siyasal proje olarak İslamcılık eş görülerek, örtünme serbestliğinin klasik İslamcılığın şeri düzen projesinin önünü açabileceğine inanılır. Bu açıdan sadece tesettürlüler değil diğer İslami aktörler de tehdit olarak görülmektedir.

Laik aktörlerin tezlerinin aksine yapılan mülakatlarda başka bir portre ortaya çıkmaktadır. Yasak yüzünden dördü yurt dışında eğitim gören, altısı yurt içinde tutunmaya çalışan 10 kadınla görüşme yapılmıştır. Yurtdışında eğitim görmeye giden kadınlarının sayısının 3 ila 4 bin arasında olduğu tahmin edilmektedir. Doğu'da ve Batı'da 18 ülke tercih edilir. Çalışma kapsamında gidişin en yoğun olduğu Avusturya'da eğitim tecrübesi yaşamış dört kadınla görüşülmüştür. Yurt dışında eğitim tecrübesinin kendisi bile genel kanaatin aksine başörtüsü mücadelesinin kadını başka bir boyuta taşıdığını göstermektedir. Dindar kadın hem laik aktörlerin varsayımlarının aksine geleneksel zincirleri kırarak tek başına bir serüvene çıkmaya cesaret etmiş hem de başka dünyalarla temas kurarak kendi gelişimine katkıda bulunmuştur. Bu gidişlerde özne, İslam teolojisinden, özellikle Hicret düşüncesinden beslenmiştir. Dini bir eylem dünyevi sonuçlar doğuracak; başörtülü kadınlar kendileriyle birlikte İslami çevrelerini de değiştirecektir. Kimi kadınlar okumak

²² Bu iddialara cevaben 14 Ocak 2008'de dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan "“Velev ki simge olarak taktığını düşünün. Bir siyasî simge olarak takmayı suç kabul edebilir misiniz? Simgelere bir yasak getirebilir misiniz?” diye cevap vermiş, başörtüsünün yasal düzelmede serbestleşmesinin önü bu tartışma sonucunda açılmıştı. (ANKA, 2008)

için ailelerini karşlarına alır. Eğitim ve çalışma haklarını ellerinden alarak modernleşmeci elitler başörtülü kadınları eve kapatmak isterken kadınlar toplumsal alanda görünür olmanın mücadelesini vermeye devam eder.

Yurt dışına çıkmayanların hikayelerinde direniş biçimleri daha belirgin. Üniversite kapılarından kovulan kadınlar evlerine kapanmaz. STK'lara girer, çalışır, dil ya da bir sanat öğrenir. Kendisini “kadın özgürlüğü” üzerinden meşrulaştıran Türk modernleşmesi başörtüsü sorunuyla gerçeklik duvarına çarpmıştır. Bu sorunla Kemalist moderleşmenin anti-modern, ataerkil ve otoriter eğilimleri gün yüzüne çıkar. Tesettürlü kadınlar bu mücadele eliyle örgütlenme pratiklerine girer ve yasal düzenlemelere hakim olur. Sadece gündelik hayat pratiklerinde değil din algılarında da değişimler olur. Dindar olmayan kesimlerle tanışırlar ve onların da sorunlarına temas ederler. Ne giyim-kuşamda ne de müzik beğenilerinde varsayılan geleneksel kalıplara sığmazlar. Kuramsal tartışma bölümünde din sosyolojisinin imkanlarından beslenerek ortaya koyulan geleneksellik/modernlik ayrımında modern sosyolojinin özelliklerine sahiptirler. Bu bağlamda başörtüsü geleneksel giyinmeyi değil, kentli/modern kadını temsil eden bir unsura dönüşmüştür. Bu kadının “ideal cumhuriyet kadını”ndan farkı dindar olmasıdır. *“Türban, kaynaklandığı inanç itibariyle geleneksel, ama stili ve toplumsal işlevi bakımından modern bir örtünme tarzıdır. Bunu örten insanlar genelde dindarlık için örtüyorlar. Fakat bunların örtünme biçimleri gelenekselden farklıdır. Geleneksel örtünme biçiminin bu dönüşümünde modernitenin etkisi vardır.”* (Akyol, 2008, s. 15) **Başörtüsü mücadelesinin laik aktörlerin iddialarının aksine kadının modernleşme mücadelesi olduğu görülecektir.** Tesettürlü kadınlar (her ne kadar aralarında bir azınlık bunu kabul etse de) feminizmden de etkilenmiştir. Bazı çalışmalar Müslüman kadının kendisine “iyi anne” rolünü uygun görmesinin anti-feminist bir eğilim olduğunu belirtse de başörtülü kadınların “kadın kimliği”ni başörtülülük kadar öne çıkarması bu etkiyi göstermektedir.

Mülakatların ikinci kısmında İslami öznelerle görüşülmüştür. Üç gruba ayrılan aktörler İslamcılar, Cemaatler ve Ak Partililer olarak tasnif edilir. Öncesinde İslamcılığın cumhuriyet dönemi ele alınır. İslamcılığa yönelik 1923 tasfiye girişimi ile 1960'lı yıllar arası “Türkiye İslamcılığının Geçiş Dönemi” olarak ifadelendirilebilir. Geçişin dört sembol ismi üzerinde durulmuştur: Eşref Edip Fergan, Said-i Nursi, Nurettin Topçu ve Necip Fazıl Kısakürek. (Subaşı, 2005) Bu isimler makeddesatçı, maneviyatçı, muhafazakar ve milliyetçi olarak da adlandırılmaktadır. Çünkü dönem itibariyle İslamcılığı ve İslami

talepleri dillendirebilecek özgürlük ortamı yoktur. Bugünkü anlamıyla İslamcı olmasalar dahi İslamcılığın yeşereceği zemini hazırladıkları söylenebilir. Bu döneme dair DP'nin dindarların demokratik siyasete adapte olmasındaki aracı rolü de işlenmektedir.

Milli Nizam Partisi ve Milli Görüş çizgisi ise bu noktada özel bir rol oynar. Milli Görüş periferinin kitlesel sesi olarak görülmektedir. Bu yolla siyasi-iktisadi alanda bürokratizasyon (rasyonel amaca bağlı örgütlenme) ile dindarlar buluşur. Milli Görüş dindarların modern siyasi araçlara değil dini temelden dışlayan modernleşmeci anlayışa karşı tepkili olduğunu göstermektedir. Ancak rejim MNP, MSP, RP geleneğine karşı tahammülsüzlüğünü her fırsatta ortaya koyar. **Rejimin bu eğilimi siyasete dahil olmak isteyen kalabalık kitleleri siyasetin dışına atan anti-modern bir tavidir.** Modern sanayi toplumları otoriter yöntemlerle gelişme imkanı bulamaz. Bunun için sivil toplumculuğun alanlarını genişletmesi gerekir. İslamcılık denildiğinde akıllara otoriter şeriat yönetimi geldiği için İslamcılık modernleşmeye tehdit olarak görülür. Ancak bu Türkiye'deki İslami aktörler için haksızlık olur. Müslüman gençlerin okullaşma ve siyasette var olma ısrarı onların başka görüşlerle tanışmalarını sağlamakta ve bir arada yaşam kültürünü geliştirmektedir. Kemalist laikçilik otoriter yönüyle daha çok engelleyici bir pozisyonda durmuştur. (Özdalga, 2007) 28 Şubat'a rağmen Erbakan ve ardılarının demokratik sınırlar içerisinde siyaset yapma ısrarı dindarlara merkezin yolunu açar. İslami olana dair meşruluğun sınırları genişler. Laik aktörlerin demokratik mücadelede her sıkıştıklarında silahlı güçleri siyasete müdahaleye davet etmesi onların meşruiyet zeminini zayıflatır.

1990'lar İslamcılarının sistem-karşıtı eğilimlerini koruduğu parlak yıllardır. Ancak Milli Görüş'ü 28 Şubat darbesi siyasal gerçeklerle yüzleştirir. Görüşülen aktörler o dönemi sadece mağduriyetleri ile değil bir özeleştirici çerçevesinde okumaktadır. Geçmiş dönemdeki politik tutumlarının romantik olduğuna dair ifadeler kullanılmaktadır. İslamcılarla Ak Parti arasındaki ilişki üç aşamada şekillenmiştir: karşıtlık, yumuşama ve uyum. 1 Mart tezkeresiyle Ak Parti'ye olan öfke üst aşamadayken sonrası süreçte bu yavaşça değişir. Ak Parti'nin sistem içi araçları kullanarak bir şeyleri değiştirebiliyor olma fikrinin galip gelmesi İslamcılarının demokrasiye yaklaşımını değiştirir. Sistemin tedrici yollarla değiştirilebileceği fikri İslamcılarının modern siyasetle uyumlulaşmasını sağlar. İslamcılar demokratik siyaset sahasında görünürlerştikçe İslami sembollerin de meşruiyet zeminini genişler.

Max Weber, “Protestan Ahlakı ve Kapitalizm Ruhu” adlı eserinde asketik mezheplerin dinsel inançları gereği ekonomi ve ticarete bakışlarının kapitalizmin gelişmesinde etkili olduğunu söyler. Burada önemli olan ilişkinin nedenselliği değil amaç-sonuç arasındaki farklılıktır. İslami aktörler de politikalarını belirlerken bunu inançları gereği yaptıklarını ifade etmektedirler. Bürokratlar devlet işlerini, eğitimciler öğretim faaliyetlerini, tüccarlar ticari işlemlerini yaparken bunu İslami bir sorumluluk olarak yaptıklarını ifade etmektedir.

İslami aktörlerle devlet arasındaki etkileşimi Ak Parti kurumsallaştırmıştır. Böylelikle Ak Parti hem legal düzenin krize girmesini engellemiş hem de dindar kitleleri modernleşme politikasının ortağı yapmıştır. *“Laikçi cumhuriyetçiler sivil toplumu milli tekelleri olarak gördüklerinden, İslami aktörler modernleştirme projelerinden men edilmiştir.”* (Turan B. , 2011, s. 89) İslami aktörlerin bu dışlamaya rağmen devletle çatışmayarak, devlet ile sivil toplum arasında bir ilişki ağı kurması sayesinde din ile devlet arasında bir uyum sağlanmış, liberal demokrasinin gelişmesine katkıda bulunulmuştur. Bu bağlamda tarihsel anlamda Ak Parti ilerici bir misyon yüklenmiştir.²³

Başörtüsünün meşruiyeti bağlamında varılan sonuçlardan biri de Türkiye modernleşmesinin sağlıklı ve gerçekçi bir hatta oturduğudur. İki analiz birimi olarak kullanabileceğimiz ve çağdaşlaşmanın türleri olarak ifade edilebilecek “modernleşme” ve “batılılaşma” arasında modernleşmenin öne çıktığı görülmektedir. (Orçan, 2004) Taklidi ve sadece görüntü olarak Batı’ya benzeme eğilimi kendisini batılılaşma olarak ifade etmektedir. Buna karşın modernleşme kalkınmayı ve siyaseti demokratikleştiren kitlesel bir harekettir. Batıcılışma tüketim eksenliken, modernleşme çok yönlüdür. Kemalist elitler başörtülü kadınları ve İslami aktörleri düzen dışına iterek kitlesel modernleşmeyi değil, elitist batıcılığı benimsemekteydi. Buna karşın İslami aktörlerin ama özellikle tesettürlü kadınların merkezde bulunma ısrarı Türkiye modernleşmesinin makas değişikliğine neden olmuştur.

“Sürecin sahipleri herhalde bu sonucu hedefleyip arzulamıyorlardı ama yaşananlar çağdaş değerleri önemseyen bir İslamcı aydın tipini ortaya çıkardı.” (Özgürel, 2003) Eğer süreci daha muhalif bir pozisyondan okuyacak olursak Immanuel Wallerstein’ın her

²³ Sistemle sorunlu olan bir diğer toplumsal kesim Kürtlerdir. Kürtler asimilasyon politikaları ve tarihsel çatışma dinamikleri nedeniyle şiddet temelli politik hareketleri desteklemiştir. Ak Parti burada da Kürtlerin devletle etkileşime geçmesini sağlamakta, bir diğer çevre unsur olan Kürtlerin merkeze taşınmasını sağlamaktadır.

devrimci hareketin önce devleti ele geçirdiği sonrasında da başarısızlığa uğradığı tezini hatırlamış oluruz. Ya da Cihan Tuğal gibi “aslında AKP’nin İslamcılarını düzenle uyumlulaştırarak kapitalizmi doğallaştırdığını” dillendirebiliriz. (Tuğal, 2010) Çünkü Tuğal, Weberyen kuramın Ak Parti’yi anlamakta imkan sunmadığını düşünmekte ve Marksist zaviyeden bakmaktadır. Bu nedenle o modernleşme değil, kapitalizm kavramını kullanır.

İslami Muhalefetin düzenle uyumlulaştığı sosyolojik bir gerçektir. Ancak başörtüsünün izinden gidilerek ve modernleşme tarihimiz bağlamında yapılan bir okuma diğer okuma biçimleriyle aynı sonucu vermeyecektir. Çünkü yakın siyasi tarihimizin dışlayıcı elitlerine kıyasla daha yumuşak bir siyaset zeminine girildiği, “başörtüsü” gibi köklü sorunların çözülmesinde İslami sembol ve aktörlerin meşruiyet zemini kazandığı gerçekleri başka bir portre ortaya koymaktadır. Bu çalışma bizlerle birlikte sadece bir din sosyolojisi ve modernleşme tartışması yürütmez. Beraberinde Türkiye’de toplumsal değişimin dinamikleri konusunda da soru işaretleri türetir. Devlet politikalarının ve toplumsal eğilimlerin bir tarihselliği olduğu gerçeğinin üzerinden atlanılarak ani ve hızlı bir değişim beklentisine girmek yerine başörtüsünün yeniden meşruiyet sürecinin nasıl gerçekleştiğini kavramak başka siyasallaşma imkanları da doğurabilir.

Kaynakça

- Abdurrahman. (2014, Aralık 19). Özgür-Der ile Mülakat. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)
- Açıkgöz, S. (2010). *Toplumsal Değişim Sürecinde Kadın Dindarlığı (Adıyaman/Çelikhan Örneği) – Yüksek Lisans Tezi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.
- Ahmad, F. (1999). *Modern Türkiye'nin Oluşumu*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Ahmet. (2014, Aralık 17). Mazlum-Der ile Mülakat. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)
- Akçura, Y. (1976). *Üç Tarz-ı Siyaset*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Akçura, Y. (1985). *Osmanlı Devleti'nin Dağılma Devri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Akdağ, S. (2009). *Said-i Nursi ve Siyasi Düşünceleri - Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı.
- AKDER. (2008). *Başörtüsü Neden Yasak*. İstanbul: Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği.
- Akdoğan, Y. (2004). *AK Parti ve Muhafazakar Demokrasi*. İstanbul: Alfa Basım Yayın.
- Akel, E. (2012). *Milli Mücadelenin Başlangıcında Mustafa Kemal, İttihat Terakki ve Bolşevizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akgönül, S. (2011). Giriş. S. Akgönül içinde, *Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algulamalar*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Akgül, M. (2013). Modernlik-Modernleşme, Post Modernlik, Sekülerleşme ve Din. N. Akyüz, & İ. Çapçioğlu içinde, *Din Sosyolojisi* (s. 181-210). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Akşin, S. (1980). *100 Soruda Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*. İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Akşit, B., Şentürk, R., Küçükural, Ö., & Cengiz, K. (2012). *Türkiye'de Dindarlık: Muhafazakarlık ve Laiklik Ekseninde İnanma Biçimleri ve Yaşam Deneyimleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aktaş, C. (2000). İslamcı Kadının Hikayesi. Y. Ramazanoğlu içinde, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü* (s. 171-187). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Aktay, Y. (1999). *Türk Dininin Sosyolojik İmkani*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akyol, T. (2008). *Modernleşme Sürecinde Türban*. İstanbul: Nesil Yayınları.

- Albayrak, S. (1990). *Türkiye'de İslamcılık Batıcılık Mücadelesi*. İstanbul: Risale Yayınları.
- Altıparmak, İ. B. (2011). *Türban ve Örtünmenin Sosyolojik Anlamı: Isparta Örneği – Yüksek Lisans Tezi*. Isparta : Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı.
- ANKA. (2008, Ocak 14). *Başbakan'dan "türban" çıkışı*. Hürriyet: <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/8024104.asp> adresinden alındı
- Arabacı, C. (2005). Eşref Edip Fergan ve Sebiülreşad Üzerine . Y. Aktay içinde, *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce* (s. 97-128). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Armağan, S. (2007). *Türkiye'de Kadın-Erkek Eşitliği ve Başörtüsü (Türban) Yasası*. İstanbul: Gündönümü Yayınları.
- Aron, R. (2007). Max Weber. R. Aron içinde, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri* (s. 457-537). İstanbul: Kırmızı Kitap.
- Arslan, M. (1989). Montesquieu'nün Siyaset Sosyolojisi. *Sosyoloji Dergisi*, 263-288.
- Arslan, Z. (2009). *Başörtüsü, AK Parti, Laiklik: Anayasa Mahkemesinden İki Karar Bir Gerekeç*. Ankara: Siyaset, Ekonomi ve Toplum Araştırmaları Vakfı.
- Atabaki, T. (2010). Zaman, İş Disiplini ve Türkiye ile İran'da Modernleşme: Karşılaştırmalı Bazı Gözlemler. T. Atabaki içinde, *Devlet ve Maduniyet Türkiye ve İran'da Modernleşme, Toplum ve Devlet* (s. 5-24). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Atabaki, T., & Zürcher, E. J. (2012). *Türkiye'de ve İran'da Otoriter Modernleşme*. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Atatürk, M. K. (1997). *Nutuk*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.
- Avcı, Ö. (2010). *Bir Özneleşme Örneği Olarak İstanbul'da Dindar Üniversite Gençliği Doktora Tezi*. İstanbul: MSGSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı.
- Aydar, D. (2014). Popüler Kültür ve Müzik Üzerine. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 800-807.
- Aydın, M. Z. (2011). Türkiye'deki Örgün ve Yaygın Eğitimde Din Eğitimi Öğretimi. S. Akgönül içinde, *Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar* (s. 283-295). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Aysel. (2014, Ekim 25). Yurt dışına giden başörtülü kadınlarla mülakat. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)
- Ayşen. (2014, Ekim 12). Yurt dışına giden başörtülü kadınlarla mülakat. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)
- Azize. (2014, Ekim 30). Yurtiçinde mücadele eden başörtülü kadınlar mülakat. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)
- Barbarasoğlu, F. K. (2012). *İmaj ve Takva*. İstanbul: Profil Yayıncılık.

- Barbarosoğlu, F. K. (2013). *Şov ve Mahrem*. İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Başımınörtüsü. (2014, Aralık 15). Ak Partililerle Mülakat. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)
- Bayraktar, Z., & Alper, C. (1982). *Ülkü Seçmeler*. Ankara: Ankara İktisadi ve Ticari İlimler Akademisi.
- Bayramoğlu, A. (2007). *28 Şubat - Bir Müdahalenin Güncesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bayyığıt, M. (2010). Din Sosyolojisinin Doğuşu ve Gelişimi. T. Küçükcan içinde, *Din Sosyolojisi* (s. 2-31). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi.
- Benli, F. (2011). *1964-2011 Türkiye'de ve Dünyada Başörtüsü Yasası Kronolojisi*. İstanbul: İnsan Hakları ve Mazlumlar İçin Dayanışma Derneği.
- Berger, P. L. (2009). Din ve Toplumsal Kurumların Değişimi. A. Çiftçi içinde, *Din ve Modernlik* (s. 121-174). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Berger, P. L., Berger, B., & Kellner, H. (1985). *Modernleşme ve Bilinç*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Berktaş, F. (2002). Doğu ile Batı'nın Bileştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı. U. Kocabaşoğlu içinde, *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce c. 3 Modernleşme ve Batıcılık* (s. 275-285). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Betül. (2014, Aralık 15). Yurtiçinde mücadele eden başörtülü kadınlar mülakat. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)
- Bilal. (2014, Aralık 12). Menzil Cemaati ile Görüşme. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)
- Bilici, F. (2011). Türkiye'de Devlet Okullarında DİN Öğretiminin Tarihçesi, İdeolojisi ve Öğretim Programları. S. Akgönül içinde, *Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algulamalar* (s. 227-246). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Birand, M. A., & Yıldız, R. (2012). *Son Darbe: 28 Şubat*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Birgül, M. (2011). Nurettin Topçu'da Felsefe-Din İlişkisi Problemi. *Beytulhikme an International Journal of Philosophy*.
- Black, C. E. (1989). *Çağdaşlaşmanın İtici Güçleri*. Ankara: V Yayınları.
- Bora, T. (2002). Türkiye'de Siyasal İdeolojilerde ABD/Amerika İmgesi: Amerika: "En" Batı ve "Başka" Batı. U. Kocabaşoğlu içinde, *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce c. 3 Modernleşme ve Batıcılık* (s. 147-169). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bulaç, A. (2010). *Göçün ve Kentin İktidarı (Milli Görüş'ten Muhafazakar Demokrasi'ye AK Parti)*. İstanbul: Çıra Yayınları.
- Büşra. (2014, Aralık 15). Yurt dışına giden başörtülü kadınlarla mülakat. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)
- Büyükbaş, M. (2002). *Nurettin Topçu'da Dini Yaşayışın Psikolojisi - Yüksek Lisans Tezi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve DİN Bilimleri Anabilim Dalı.

- Canatan, K. (1995). *Bir Değişim Süreci Olarak Modernleşme*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Cebeci, S. (2012). Küllerin Öyküm Titreyen Kalemim. *Karanlık Dönemler ve Ödenmiş Bedeller 1* (s. 172-180). içinde Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları.
- Cindioğlu, D. (2010). *Başörtüsü Yasağı ve Ayrımcılık: İş Hayatında Meslek Sahibi Başörtülü Kadınlar*. İstanbul: TESEV Yayınları.
- Cizreli, B. (2013). 2002 Sonrası İslamcılık veya Ak Parti ve İslamcılar. *Tezkire 48. sayı*, 84-104.
- Corm, G. (2011). *21. Yüzyılda Din Sorunu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Cündioğlu, D. (2010). *Akif'e Dair*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Cündioğlu, D. (2012). *Meşrutiyet'ten Cumhuriyete Din ve Siyaset*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Çağatay, S. (2008). *Kemalizm Ya Da Kadınlık: Çağdaş Kadının Başörtüsüyle İmtihanı – Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kültürel İncelemeler Anabilim Dalı.
- Çağla, C. (2007). *Tocqueville*. İstanbul: Belge Yayınları.
- Çakır, R. (2002). *Ayet ve Slogan - Türkiye'de İslami Oluşumlar*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Çakır, R. (2013). Türkiye'de İslamcılık Sempozyumu Açılış Oturumu [Z. Belediyesi tarafından kaydedildi]. İstanbul, Zeytinburnu, Türkiye.
- Çamlı, Ş. (2010). *Üniversitelerde Başörtüsü İznine Yönelik Tutumlar: Dehşet Yönetimi Kuramı Perspektifi – Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Ortadoğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Psikoloji Departmanı.
- Çetin, O. B. (2010). Klasik Toplumsal Değişme Kuramları. H. Yeşildal içinde, *Toplumsal Değişme Kuramları* (s. 50-67). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi.
- Çiğdem, A. (1997). *Bir İmkan Olarak Modernite: Weber ve Habermas*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çiğdem, A. (2002). "Türk Batılılaşması"nı Açıklayıcı Bir Kavram: Türk Başkalığı; Batılılaşma Modernite ve Modernizasyon. U. Kocabaşoğlu içinde, *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce c. 3 Modernleşme ve Batıcılık* (s. 68-81). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Demir, K. Ç. (Yöneten). (2013). *İkna Odaları* [Sinema Filmi].
- Demirci, S. (2000). Siyaset, Sebep, Şeytan, Şer. *Köprü Dergisi*.
- Demirhan, A. (2010). *Kamusal Alan ve Başörtüsü*. Ankara: Stratejik Düşünce Enstitüsü.
- Doğan, D. M. (1997). *Darbeler, Müdahaleler ve Siyasal Sistem*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Doğan, M. D. (1992). *Kemalizm*. İstanbul: Ağaç Yayıncılık.

- Dumant, P. (2011). Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı. S. Akgönül içinde, *Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar* (s. 153-167). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Duran, B. (1999). Aktif Asketizm / Radikal Hedonizm Ya da Kanaat Ahlakı. *Köprü Dergisi* 67. Sayı.
- Durkheim, E. (2006). *Toplumsal İşbölümü*. İstanbul: Cem Yayınları.
- Durkheim, E. (2011). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*. Ankara: Eski Yeni Yayınları.
- Dursun, O. (2009). *Basında İdeolojinin Oluşumu ve Haber Üretim Sürecine Etkisi (Örnek Olay: Danıştay'ın Türban Kararı ve Danıştay Saldırısı) –Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı .
- Düzdağ, M. E. (1995). *Başörtülü Melekler*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Elif. (2014, Ekim 15). Yurtiçinde mücadele eden başörtülü kadınlar mülakatı . (B. Cizreli, Röportaj Yapan)
- Eraslan, S. (2000). Refahlı Kadın Tecrübesi. Y. Ramazanoğlu içinde, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü* (s. 211-234). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Erkilet, A. (2008). "Yoksun Bırakma" ve "Dışlama"dan "Özgürleşim" Olanaklarına Başörtüsü-Kamusal Alan İlişkisi. N. Akbulut içinde, *Örtülemeyen Sorun: Başörtüsü* (s. 65-81). İstanbul: Akder Yayınları.
- Erkilet, A. (2010). *Ortadoğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*. Ankara: Hece Yayınları.
- Ersoy, E. (2009). Cinsiyet Kültürü İçerisinde Kadın ve Erkek Kimliği. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Elazığ.
- Ertaş, F. (2012). *Said-i Nursi'nin Eserlerinde Din ve Etnisite Sorunu - Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.
- Ertem, H. (2013). *Yaşayanların Dilinden Milli Görüş*. İstanbul: Ravza Yayınları.
- Esen, N. (2009). *Necip Fazıl Kısakürek'te Dini Yaşayış - Yüksek Lisans Tezi*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.
- Fatma. (2014, Aralık 15). Yurtiçinde mücadele eden başörtülü kadınlar mülakat. (Bahattin, Röportaj Yapan)
- Filiz. (2014, Ekim 15). Yurtiçinde mücadele eden başörtülü kadınlar mülakatı . (B. Cizreli, Röportaj Yapan)
- Gençoğlu, A. Y. (2014). Bir Kavram ve Kuram Üretme Stratejisi Olarak Temellendirilmiş Kuram. *Tarih Okulu Dergisi Sayı 17*, 681-700.
- Giddens, A. (2010). *Modernliğin Sonuçları*. İstanbul : Ayrıntı Yayınları.

- Gökçe, A. F. (Ocak – Şubat – Mart – Nisan / 2010). Osmanlı Klasik Döneminde İdari Reform Hareketleri: Koçi Bey Risalesi. *Yasama Dergisi*, 59-78.
- Göle, N. (1991). *Modern Mahrem*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2000). *Melez Desenler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Göle, N. (2002). Batı-Dışı Modernlik: Kavram Üzerine. U. Kocabaşoğlu içinde, *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce c. 3 Modernleşme ve Batıcılık* (s. 56-67). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Göle, N. (2013). Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı. S. Bozdoğan, & R. Kasaba içinde, *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Groc, G. (2011). AKP Türkiye'deki Laikliğin Derdi Mi Dostu mu? S. Akgönül içinde, *Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algulamalar* (s. 41-62). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Güler, H. (2012). Çok Yaşanmış Bir Hikaye/ Başörtüsünün Çare/siz Hikayesi. *Karanlık Dönemler ve Ödenmiş Bedeller 2* (s. 60-77). içinde Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları.
- Gülnaz, M. (2000). Nisvan-ı İslam. Y. Ramazanoğlu içinde, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü* (s. 81-110). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Gümüşoğlu, H. (2013). Modernizmin Din Politikalarına Etkisi ve İtikad Açısından Sonuçları (Cumhuriyetin İlk Yıllarında). *Ekev Akademi Dergisi*, 295-310.
- Günay, Ü. (1982). Din ve Toplumsal Farklılaşma. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 5, 72-86. <http://e-dergi.atauni.edu.tr/>: <http://e-dergi.atauni.edu.tr/atauniilah/article/viewFile/1020004579/1020004399> adresinden alındı
- Günay, Ü. (2012). *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Güven, İ. (2010). *Türk Eğitim Tarihi*. Naturel Yayınları.
- Güvendi, T. (2008). *Geleneksel Yapının Kırılma Sürecinde Dindarlık (Oğuzeli Örneği), Yüksek Lisans Tezi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Haber5. (2011, Nisan 29). *CHP'li Ayet'e sinir bozucu dedi*. You Tube: http://www.youtube.com/watch?v=Xr4DLdcP_2s adresinden alındı
- Habermas, J. (2010). Modernlik: Tamamlanmamış Bir Proje. *Dipnot Dergisi*, Sayı 1.
- Hamidullah, M. (2004). *İslam Peygamberi*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Hatice. (2014, Aralık 15). Yurtiçinde mücadele eden başörtülü kadınlar mülakat. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)
- Heyd, U. (1979). *Türk Ulusçuluğunun Temelleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

- Hikmet. (2014, Aralık 17). Araştırma Kültür Vakfı ile Mülakat. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)
- Ilgar, M. Z., & Ilgar, S. Ç. (2013). Nitel Bir Araştırma Deseni Olarak Gömülü Teori (Temellendirilmiş Kuram). *İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi 3. Sayı*, 197-247.
- İlyasoğlu, A. (2013). *Örtülü Kimlik - İslamcı Kadın Kimliğinin Oluşum Öğeleri*. İstanbul: Metis Yayınları.
- İstişare. (2014, Aralık 25). Meşveret Cemaati ile Mülakat. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)
- Işıker, D. (2011). *Bir Zorunluluk Alanı Olarak İçerisi ve Dışarı "28 Şubat ve Başörtülü Kadınlar: Bir Zihinsel ve Ruhsal Dönüşümün Anlatıl(a)mamış Hikayesi - Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kültürel İncelemeler Anabilim Dalı.
- Jessen, F. (2006). *Başörtüsü - Bir Simgenin Örtüsünü Kaldırmak?* Berlin: Konrad-Adenauer-Stiftung e.V.
- Kadioğlu, A. (2008). *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Kafadar, O. (1997). *Türk Düşüncesinde Batılılaşma*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Kafadar, O. (2002). Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları. U. Kocabaşoğlu içinde, *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce c. 3 Modernleşme ve Batıcılık* (s. 351-381). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kaliber, A. (2002). Türk Modernleşmesini Sorunsallaştıran Üç Ana Paradigma Üzerine. U. Kocabaşoğlu içinde, *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce c. 3 Modernleşme ve Batıcılık* (s. 107-124). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kara, İ. (2001). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesinin Temel Metinleri*. İstanbul: Gerçek Hayat Dergisi.
- Kara, İ. (2009). Ahlak Davasına Adanmış Bir Ömür: Nurettin Topçu. *İş Ahlakı Dergisi*, 89-101.
- Kara, M. (2012). *28 Şubat Öncesi ve Sonrasında Türkiye'de Dini Hayat*. Bursa: Emin Yayınları.
- Karma. (2012). *Karanlık Dönemler ve Ödenmiş Bedeller - 1*. Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları.
- Karma. (2012). *Karanlık Dönemler ve Ödenmiş Bedeller - 2*. Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları.
- Karma. (2012). *Karanlık Dönemler ve Ödenmiş Bedeller - 3*. Ankara: Eğitim-Bir-Sen Yayınları.
- Karpat, K. (1967). *Türk Demokrasi Tarihi*. İstanbul: İstanbul Matbaası.
- Karpat, K. H. (2010). *Osmanlı'dan Günümüze Cumhuriyet ve Elitler*. İstanbul: Timaş Yayınları.

- Kaya, K. (2011). *Kadın Dindarlığı ve Sosyalleşme (Yeni Süksün Kasabası Örneği) – Yüksek Lisans Tezi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.
- Kaya, R. (2007). *AK Parti ve Müslümanlar*. İstanbul: Ekin Yayınları.
- Kechriotis, V. (2010). İmparatorluğun Modernizasyonu ve Cemaat 'İmtiyazları': Jön Türk Politikalarına Rum Ortodokslarının Tepkileri. T. Atabaki içinde, *Devlet ve Maduniyet Türkiye ve İran'da Modernleşme, Toplum ve Devlet* (s. 69-72). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kentel, F. (2008). Bir Direnişin Anatomisi: Teorinin Raconunu Bozan "Başörtüsü". N. Akbulut içinde, *Örtülemeyen Sorun Başörtüsü* (s. 27-63). İstanbul: Akder Yayınları.
- Kılıç, A. F. (2005). *Türkiye'de Din - Devlet İlişkilerinde Yönetici Seçkinlerin Rolü*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Komasyon. (1992). Ankara: TBMM.
- Kongar, E. (1995). *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Korlaelçi, M. (2002). *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*. Ankara: Hece Yayınları.
- Kök, S. (2013). Kent Yoksullarının Farklı Siyasallaşma Biçimleri: Bir Alan Araştırması Örneği. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 57-75.
- Köker, L. (2010). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köse, E. (2011). *Türkiye'de Dindar Kadın Edebiyatı: Beden ve Terbiye – Doktora Tezi*. Ankara : Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı.
- Kubilay, Ç. (2008). *Hegemonik Söylem Karşısında Siyasal İslam'ın Kamusal Alan Tasavvuru: Türkiye'de Türban Tartışmaları – Doktora Tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı.
- Kurtoğlu, A. (2000). Tanzimat Dönemi İlk Kadın Yayınında Dinin Yer Alış Biçimleri. Y. Ramazanoğlu içinde, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü* (s. 21-52). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Kuru, A. T. (2011). *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Küçük, A. (2011). Laikliğe İlişkin Tartışmalar ve İki Laiklik Modeli. H. Y. Başdemir içinde, *Türkiye'de Din Özgürlüğü ve Laiklik* (s. 39-95). Ankara: Liberte Yayınları.
- Küçük, H. (2010). Milli Mücadelenin Ardından Yapılan Reformlara Sufilerin Tepkileri: Bir Bülbül Nasıl Kargaya Dönüştü? T. Atabaki içinde, *Devlet ve Maduniyet Türkiye ve İran'da Modernleşme, Toplum ve Devlet* (s. 153-181). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- Küçükcan, T. (2005). Modernleşme ve Sekülerleşme Kuramları Bağlamında Din, Toplumsal Değişme ve İslam Dünyası. *İslam Araştırmaları Dergisi*, 109-128.
- Kümbetoğlu, B. (2012). *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Lewis, B. (1993). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Mardin, Ş. (2006). *Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2010). *Bediüzzaman Said Nursi Olayı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (2012). *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895 - 1908*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mazlum-Der. (2010). *Türkiye'de Dini Ayrımcılık Raporu*. Ankara: İnsan Hakları ve Mazlumlar İçin Dayanışma Derneği.
- Meriç, N. (2000). Kadında Meydana Gelen Değişimlerin Tarihselliğinden Bir Kaç Kesit. Y. Ramazanoğlu içinde, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü* (s. 53-79). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Metin, A. (2011). Kimliğin Toplumsal İnşası ve Geleneksel Kadın Kimliğinin Aktarımı. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 74-92.
- Mollaer, F. (2007). *Anadolu Sosyalizmine Bir Katkı / Nurettin Topçu Üzerine Yazılar*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- Murtaza. (2014, Aralık 15). Ak Partililerle Mülakat. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)
- Müftüoğlu, A. (2008). *Tevhidi Gerçekliğin Işığında*. Ankara: Hece Yayınları.
- Mürşide. (2014, Aralık 15). Ak Partililerle Mülakat. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)
- Nalbant, A. (2011). Din İşlerinin Düzenlenmesi. S. Akgönül içinde, *Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar* (s. 65-73). İstanbul : İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Nesrin. (2014, Ekim 17). Yurtiçinde mücadele eden başörtülü kadınlar mülakatı . (B. Cizreli, Röportaj Yapan)
- Oğuzhan, Z. (1998). *Bir Başörtüsü Günlüğü*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Okdemir, İ. (2005). *Din ve Vicdan Özgürlüğü ve Laiklik Bağlamında Üniversitelerde Türban Sorunu Yüksek Lisans*. Antalya: Akdeniz Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Hukuk Anabilim Dalı.
- Orçan, M. (2004). Edebiyatın Bir Hayat Tarzı Sunuşu: Modernleşme Örneği. *Hece Dergisi*, s. 90/91/92, 351-359.
- Orçan, M. (2008). *Kır ve Kent Hayatında Kadın Profili*. Ankara: Harf Eğitim Yayıncılığı.
- Orçan, M. (2008). *Osmanlıdan Günümüze Modern Türk Tüketim Kültürü*. Ankara: Harf Eğitim Yayıncılığı.
- Ortaylı, İ. (2013). *Yakın Tarihin Gerçekleri*. İstanbul: Timaş Yayınları.

- ÖNDER (Yöneten). (2013). *Önder 55. Yıl Tanıtım Filmi* [Sinema Filmi].
- Öymez, H. (2007). *Siyasal İktidar Egemen Medya İlişkisinde Türban Sorunu – Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Gazetecilik Anabilim Dalı.
- Özdalga, E. (1998). *Modern Türkiye'de Örtünme Sorunu Resmi Laiklik ve Popüler İslam*. İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Özdalga, E. (2007). *İslamcılığın Türkiye Seyri - Sosyolojik Bir Perspektif*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özdemir, Ş. (2014). *İslam ve Sınıf - Alternatif Mücadele Pratikleri*. Ankara: Nika Yayınları.
- Özer, G. D. (2005). *Psikolojik Bir İşkence Metodu Olarak İkna Odaları*. İstanbul: Beyan Yayınları.
- Özer, G. D. (2008). *Başörtüsünün Sınırlarını Aşan Yolculuğu ve Tanıklıklar 28 Şubat Sürgünleri*. İstanbul: Ekin Yayınları.
- Özgürel, A. (2003). *Cumhuriyet ve DİN*. İstanbul: Da Yayıncılık.
- Özkaya, C. (Eylül 2007). 22 Temmuz Bir Kırılma/Dönüm Noktası. *Umran*, 4-5.
- Özlem, D. (2001). *Max Weber'de Bilim ve Sosyoloji*. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Öztürk, M. (2013). Ders Notları. Ankara, Türkiye.
- Özus, E., Erden, F., & Tufan, M. (2014). Konya Geleneksel Kadın Kıyafetlerinden Günümüze Yansımalar. *International Journal Of Science Culture and Sport*, 634-649.
- Paker, H. (2005). *Kimlik Siyaseti ve Türkiye'deki Kadın Örgütlerine Katılım*. İstanbul: TÜSEV.
- Polat, E. (2011). *Eşref Edip Fergan'ın Hayatı Eserleri ve Edebi Kişiliği - Yüksek Lisans Tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı.
- Poyraz, F. (2006). *Türk Siyasal Yaşamında Milli Görüş Hareketi - Doktora Tezi*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset ve Sosyal Bilimler Programı.
- Ramazanoğlu, Y. (2003). *İkna Odası*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Saka, Y. C., & Altınöz, G. B. (2011). *Dünü Bugünü Yarınıyla Başörtüsü Meselesi*. Ankara: Ar-Ge Enstitü.
- Sancar, S. (2006, Ocak 12). Türkiye'de Kadının Hak Mücadelesini Belirleyen Bağlamlar. Ankara, Türkiye.
- Serap. (2014, Ekim 25). Yurt dışına giden başörtülü kadınlarla mülakat. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)

- Serenli, M. F. (2014, Aralık 20). ÖNDER ile kurumsal görüşme. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)
- Seyyah. (2014, Kasım 25). Erenköy Cemaati ile Mülakat. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)
- Shaw, S. J. (1994). *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye c.1*. İstanbul: E Yayınları.
- Shaw, S. J. (1994). *Osmanlı İmparatorluğu ve Modern Türkiye c.2*. İstanbul: E Yayınları.
- Sönmezer, B. (2014). *Necip Fazıl Kısakürek'in Düşünsel Hayatı (1923-1950) - Doktora Tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Genel Gazetecilik Anabilim Dalı.
- Subaşı, N. (2005). *Ara Dönem Din Politikaları*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Sunar, L. (2012). *Marx ve Weber'de Doğu Toplumları*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Şarkavi, A. (2006). *Özgürlük Peygamberi Hz. Muhammed*. İstanbul: Alternatif Düşünce Yayınevi.
- Şensoy, F. (2008). Osmanlı Toplumunda Kadınların Eğitimi. N. Şişman içinde, *Harf Harf Kadınlar* (s. 81-97). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Şişman, N. (2000). Türkiye'de 'Çağdaş' Kadınların 'İslamcı' Kadın Algısı. Y. Ramazanoğlu içinde, *Osmanlı'dan Cumhuriyete Kadının Tarihi Dönüşümü* (s. 113-138). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Şişman, N. (2011). *Sınırsız Dünyanın Yeni Sınırı Başörtüsü*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Şükran. (2014, Ekim 24). Yurt dışına giden başörtülü kadınlarla mülakat. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)
- Teazis, C. (2010). *İkincilerin Cumhuriyeti Adalet ve Kalkınma Partisi*. Mızrak Yayınları.
- Tekeli, İ. (2002). Türkiye'de Siyasal Düşüncenin Gelişimi Konusunda Bir Üst Anlatı. U. Kocabaşoğlu içinde, *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce c. 3 Modernleşme ve Batıcılık* (s. 19-42). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Tekin, B. (2009). *Kadın Dindarlığına Sosyolojik Bir Bakış (Hacılar Örneği) – Yüksek Lisans Tezi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.
- TKP. (2010). *Türban Neyi Örtüyor*. İstanbul: Türkiye Komünist Partisi.
- Toker, İ. (2005). *Bir Yapılaşma İlişkisi Olarak Kadınlar ve Din -Başkent Kadın Platformu Örnek Olayı- Doktora Tezi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.
- Toros, H. (1997). *Halkaların Ezgisi*. İstanbul: Kırkambar Yayınları.
- Tuğal, C. (2010). *Pasif Devrim - İslami Muhalefetin Düzenle Bütünleşmesi*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

- Tunaya, T. Z. (2004). *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tunaya, T. Z. (2009). *Türkiye'de Siyasal Gelişmeler (1876-1938)*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Turan, B. (2011). *Türkiye'de İslam ve Devlet Demokrasi, Etkileşim ve Dönüşüm*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Turan, H. (2008). "Namuslu Anne"den "Cinsel Özgürlükçü Birey"e: Türk . N. Şişman içinde, *Harf Harf Kadınlar* (s. 59-78). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Turhanoglu, F. A. (2010). Modernite ve Kapitalizm. H. Yeşildal içinde, *Toplumsal Değişme Kuramları* (s. 2-27). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi.
- TÜİK. (2013, Haziran 02). *İstatistikler*. Diyanet İşleri Başkanlığı: <http://www.diyanet.gov.tr/tr/kategori/istatistikler/136> adresinden alındı
- Türküne, M. (1994). *Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Umut. (2014, Ekim 17). Yurtiçinde mücadele eden başörtülü kadınlar mülakatı . (B. Cizreli, Röportaj Yapan)
- Üstün, N. (2011). *Büyük Doğu Mecmuası'nın Siyasi Analizi - Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı.
- Vaghefi, S. (2014). Devlet ve diaspora çıkmazında feminizm: Türkiye'deki İranlı sığınmacı kadınların toplumsal dışlanma ve gündelik direniş deneyimleri. *Fe Dergi*, 51-61.
- Vincent, G. (2011). Din ve Ahlak, Devlet ve Bili: Laikliğin Kaynakları. S. Akgönül içinde, *Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye'de İlkeler ve Algılamalar* (s. 23-40). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Weber, M. (1998). *Sosyoloji Yazıları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Weber, M. (1999). *Protestanlık Ruhu ve Kapitalizm Ahlakı*. Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Weber, M. (2012). *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Yaşar, F. T. (2008). İlk Kadın Dergilerinde "Kadınlık": İffetli ve Mektepli. N. Şişman içinde, *Harf Harf Kadınlar* (s. 99-113). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Yenişafak. (2002, Nisan). *Haberler*. Yeni Şafak Gazetesi: <http://www.yenisafak.com.tr/arsiv/2002/NISAN/12/gundem.html> adresinden alındı
- YeniŞafak. (2008, Ocak 19). *Haberler*. Yeni Şafak Gazetesi: <http://www.yenisafak.com.tr/politika/ortunuzu-cikartin-ozgurlesin-94438> adresinden alındı
- Yıldız, A. (2000). *28 Şubat Belgeler*. İstanbul: Pınar Yayınları.

- Yorgancılar, S. (2012). *Milli Görüş 1969-1980*. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Yusuf. (2014, Aralık 19). Şehir ve Medeniyet Derneği ile Mülakat. (B. Cizreli, Röportaj Yapan)
- Zaman. (2007, Şubat 7). *Haberler*. Zaman Gazetesi:
http://www.zaman.com.tr/politika_sezerden-tuhaf-soz-laiklik-din-ve-vicdan-ozgurlugu-degildir_496672.html adresinden alındı
- Zeynep. (2014, Ekim 17). Yurtiçinde mücadele eden başörtülü kadınlar mülakatı . (B. Cizreli, Röportaj Yapan)
- Zuckerman, P. (2009). *Din Sosyolojisine Giriş*. Ankara: Birleşik Yayınları.
- Zürcher, E. J. (2010). Kemalist Cumhuriyette Osmanlı Mirası. T. Atabaki içinde, *Devlet ve Maduniyet Türkiye ve İran'da Modernleşme, Toplum ve Devlet* (s. 119-137). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Zürcher, E. J. (2012). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zürcher, E. J. (2013). *Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (1924-1925)*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Ekler

Ek 1 Görüşme Yapılan Kadınların Özellikleri

Aysel: 35 yaşında, evli ve bir çocuğu var. 10 seneyi aşkın süre Viyana'da kalmış. Şimdi Türkiye'de profesyonel bir kurumda gazeteci olarak çalışıyor. Ankara doğumlu ve Ankara'da büyümüş. Tipik muhafazakâr Orta Anadolu ailesinin mensubu ama başörtüsü için ailesi ile çok kavga etmiş.

Ayşen: 25 yaşında, bekâr ve halen öğrenciliğini sürdürüyor. Başörtüsü yasağı nedeniyle Viyana'ya gidiyor. 4 sene orada kaldıktan sonra yasak kalkınca Türkiye'ye dönüyor. Eğitimli ve orta gelirli bir ailenin mensubu.

Serap: 34 yaşında, evli ve bir çocuk sahibi. 10 yıl Viyana'da kalmış. Aslen Trabzonlu ama Bursa'da büyümüş. Annesi ev hanımı, babası ise çay bahçesi işletiyor. Şimdi önemli bir devlet kuruluşunda uzman olarak çalışıyor.

Sükran: 32 yaşında, evli ve 2 çocuk sahibi. Çok başarılı bir öğrenci olmasına rağmen yurt dışına çıkmak zorunda kalmış. 10 sene Viyana'da, 1 sene İngiltere'de kalmış. Kemalist bir akraba çevresi içinde büyümüş. Antalya'da doğmuş ve büyümüş. Üst düzey bir devlet kurumunda gazeteci olarak çalışıyor.

Büşra: 33 yaşında, evli değil. 28 Şubat'ta eğitim hakkı engellenince ÖNDER bursu ile Avusturya'ya gitmiş. Orada 8 sene kaldıktan sonra yurda dönmüş ve şimdi bir vakıfta çalışıyor.

Azize: 25 yaşında ve evli. Başörtüsü engeli yüzünden liseyi açıktan bitirmiş. Geleneksel ve alt sınıf bir ailenin çocuğu. Üniversite'ye devam ederken başörtüsü yasağı kalkmış. Yüksek lisans yaparak eğitim hayatını sürdürmektedir.

Filiz: 33 yaşında ve bekâr. Mardin doğumlu ama uzun süredir İstanbul'da. Üniversiteye devam ederken sorgulanıp, okuldan atılmış. 7 yıl ara verdikten sonra sosyolojiyi bitirmiş. Şimdi aynı alanda yüksek lisansını sürdürmektedir.

Elif: 33 yaşında, evli ve iki çocuğu var. Biyoloji kazanmasına rağmen başörtüsü yasağı nedeniyle okulu bırakmış. İşçi bir babanın çocuğu. Açıktan ilahiyatı bitirdikten sonra bir süre Arapça dersi vermiş. Şimdi Kur'an kursu hocalığı yapıyor.

Umur: 46 yaşında. Ömrünü başörtüsüyle çalışabilme mücadelesine verdiği için geç yaşta evlenmiş. Tipik geleneksel orta Anadolu ailesinin mensubudur. Başörtüsü nedeniyle defalarca soruşturma geçirerek memuriyetten uzaklaştırılmış.

Nesrin: 45 yaşında, evli ve bir çocuğu var. Ziraat mühendisi ama başörtüsü yasakları nedeniyle üniversiteyi 8 senede bitirebilmiş. Mühendis olarak çalışma tecrübesi var. Ama 28 Şubat sonrası bir daha iş bulma imkânı edinememiş. STK faaliyeti sürdürmektedir. Arzuladığı öğretmenliğe yıllar sonra yeniden dönebilmiş.

Zeynep: 48 yaşında, evli ve üç çocuk annesi. Kırşehir doğumlu ama Ankara'da büyümüş. Kalabalık ve geleneksel Müslüman bir aile içinde yetişmiş. Memuriyete 26 yıl önce başlamasına rağmen yasaklar nedeniyle uzun süre ara vermiş. Şimdi belediyede yönetici pozisyonunda çalışıyor.

Hatice: 45 yaşında, evli ve iki çocuk annesi. Ankara doğmuş ve büyümüş. Üniversite okurken çeşitli sorunlar yaşamış. Memuriyete 1994-1997 arası üç yıl devam edebilmiş. Daha sonra çalışma imkânını kaybetmiş. Son düzenlemeden sonra dönmeyi tercih etmemiş.

Fatma: 27 yaşında, yeni evli. İstanbul'da doğmuş ve büyümüş. Lisansüstü eğitime devam ediyor. Üniversitenin ilk yıllarında bere ve kapşon kullanmış. İki sene içinde başörtüsü serbestliği sağlanınca örtünerek okumaya devam etmiş. Şimdi yurt dışında tezini hazırlıyor.

Betül: 37 yaşında, İstanbul'da doğmuş ve büyümüş. İstanbul Üniversitesi'nde okurken yeni kayıt döneminde ikna odasına alınmış. Bu dönemi travma olarak anlatan aktör, 2009 sonrası eğimini tamamlamış, şimdi özel bir kurumda çalışıyor.

Ek 2 Görüşme Yapılan İslami Aktörlerin Özellikleri

Seyyah: Erenköy Cemaati adına görüşülen şahıs 52 yaşında. Üniversite mezunu değil ama emekli. Cemaati adına yardımlaşma ve öğrenci yurdu faaliyetlerini koordine ediyor. İlk

gençlik yılları itibariyle bu tasavvuf ekolünde yer almış ve babası cemaatin kanaat önderlerinden sayılmaktaydı. Nakşibendiliğin bir kolu olan tarikatın şu anda başında Osman Nuri Topbaş bulunmaktadır.

Bilal: Menzil Cemaati adına görüşülen şahıs üst düzey bir bürokrattır. Farklı bakanlıklarda üst düzey görevler almış. 50 yaşında ve 1980'lerden itibaren memur. Ailesi vasıtası ile bu ekolde yer almış. Menzil Cemaati Nakşiliğin güçlü bir koludur. İbadete olan meraklarından dolayı kendilerine “sofular” da denmektedir. Tarikatın şu andaki şeyhi Abdülbaki Erol'dur.

İstişare: Meşveret Grubu adına kendisiyle görüşüldü. Meşveretçiler ya da diğer adıyla Okuyucular olarak bilinen grup Nurculuğun güçlü kollarındandır. Görüştüğümüz şahıs 56 yaşında bir dersane yöneticisi. Ancak kendisi 28 Şubat sürecinde ordudan tasfiye edilen üst düzey bir emekli asker.

Ahmet: Mazlum-Der adına görüşülen kişi uzun yıllardır bu dernekte yöneticilik yapmış. 51 yaşında. Makine mühendisi olarak devlet kurumlarında çalışmış. Ayrıca milletvekilliği geçmişi var. İslami hareketin her deneyim alanında yer almış. Mazlum-Der İslami ilkeleri rehber edinen bir insan hakları derneğidir. Ancak insan hakları mücadelesinin verdiği sorumluluk gereği politik bir merkez niteliği de taşımaktadır.

Hikmet: Araştırma ve Kültür Vakfı adına görüşülen şahıs 58 yaşında. Emekli öğretmen. Lise yıllarından itibaren İslami yapılar içerisinde. Aslen Trabzonlu ancak Ankara'da büyümüş. AKV 1970'lerde İslamcılığın güçlü merkezlerinden olan Yeniden Milli Mücadele Dergisi'nin devamcısı bir kanat olarak bilinmektedir.

Yusuf: Şehir ve Medeniyet Derneği adına görüştüğümüz şahıs 52 yaşında. Mühendis ancak genelde serbest piyasada çalışmış. Derneğin kuruluşu öncesinde de çeşitli İslami hareketlerde yer alan Yusuf Bey tutukluluk süreci de yaşamış. Bu dernek camiada “Malatyalılar” olarak nitelendirilen köklü bir İslami çizginin devamcısıdır.

Abdurrahman: 49 yaşındaki şahısla Özgür-Der adına görüştük. Jeoloji Mühendisi olarak devlet kurumlarında çalışmış. 28 Şubat öncesinde Haksöz Dergisi çevresinde iken derneğin kuruluşuna katılmış ve hala bu çevrede faaliyet göstermekte. Özgür-Der'in geçmişi çok geriye dayanmıyor gibi gözükse de bugün 37 şubesi ve politik etkinliği ile İslamcı camiada bir merkezi temsil etmektedir.

Murtaza: 36 yaşında genç bir memur. Ancak pozisyonu gereği Başbakanlık ve çeşitli devlet kurumlarında üst düzey yetkili olarak görev yapmış. Yakın dönem siyasetine dair çalışmaları var.

Mürşide: 44 yaşındaki şahıs gazetecilik mezunudur. Başlangıcından beri Ak Parti'yi desteklemesine rağmen 2008'de aktif görev almaya başlamış. Kadın kollarında başkan yardımcılığı ve genel sekreterlik görevlerinde bulunmuş. Aslen Ankaralı, büyükşehirde büyümüş.

Başımın Örtüsü: 38 yaşındaki şahıs Ankara İl Yönetim Kurulu üyeliği ve MKYK üyeliği görevlerinde bulunmuş. Halen yüksek lisans eğitimini sürdürmektedir.

Mehmet Fatih Serenli: ÖNDER'in Ankara temsilcisi. İslam İşbirliği Teşkilatı'nın Ankara Merkezi'nde Eğitim direktörü olarak çalışıyor. İstanbul İmam-Hatip ve İstanbul siyasal mezunu. Eski bir ÖNDER gönüllüsü, 2011'den beri de yönetim kurulu üyesi