T.C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı
Doktora Tezi

Küreselleşme Sürecinde Türkiye'deki İslam

Osman Caner Taslaman
2502030110

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Fatmagül BERKTAY

İstanbul 2010

T.C.
İstanbul Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Uluslararası İlişkiler Ana Bilim Dalı
Doktora Tezi

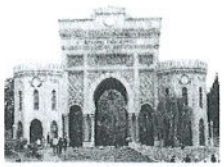
Küreselleşme Sürecinde Türkiye'deki İslam

Osman Caner TASLAMAN
2502030110

Tez Danışmanı
Prof. Dr. Fatmagül BERKTAY

İstanbul 2010

T.C.
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
MÜDÜRLÜĞÜ



TEZ ONAYI

Enstitümüz **Uluslararası İlişkiler** Anabilim Dalında ders dönemindeki Eğitim-Öğretim Programını başarı ile tamamlayan **2502030110** numaralı **Osman Caner TASLAMAN**'ın hazırladığı **"Küreselleşme Sürecinde Türkiye'deki İslam"** konulu ~~YÜKSEK LİSANS~~ / DOKTORA TEZİ ile ilgili TEZ SAVUNMA SINAVI, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin 28.Maddesi uyarınca **11.11.2010 Perşembe günü saat 14.30'da** yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin ~~KABULÜ~~.....'ne* ~~OYBİRLİĞİ~~ /OYÇOKLUĞUYLA karar verilmiştir.

JÜRİ ÜYESİ	KANAATİ (*)	İMZASI
PROF. DR. FATMAGÜL BERKTAY	KABUL	
PROF. DR. BİRSEN ÖRS	Kabul	
PROF. DR. DİNÇ ALADA	Düzeltilmesi	
PROF. DR. TAYFUN AMMAN	KABUL	
DOÇ. DR. SEVGİ ÇUBUKÇU	Kabul	

Adres: Besim Ömerpaşa Caddesi Kaptan-ı Derya Sokağı 34452 Beyazıt/İstanbul
Tel: 0212 440 00 00 / 14219-14220-14221-14222-14226-14227-14243
Fax: 0212 440 03 40 e-mail: sbe@istanbul.edu.tr

ÖZ

Tezin Başlığı: Küreselleşme Sürecinde Türkiye'deki İslam
Tezi Yazan: Osman Caner Taslaman

Bu tezde, Türkiye'deki İslam ile ilgili gözlenen sosyal ve siyasi olguların nasıl açığa çıktığı, bunun dinamiklerinin neler olduğu aydınlatılmaya çalışıldı. Bunun için şu dört hususa odaklanıldı:

A- Siyaset ile toplum (merkez ile çevre) arasındaki ilişki ve bu yapıdaki değişiklikler;
B- Devletin ideolojik aygıtlarıyla ideolojisini yaymadaki ve karşıt ideolojilerin bu aygıtlarda "mevzi tutmadaki" başarı oranı ve bu orandaki değişimler;
C- Devleti yöneten zihniyet yapısı ve bu yapıdaki değişiklikler;
D- İslami kesimin "içinden" olanların yaptıkları dinle ilgili yorumların ve geliştirdikleri taktiklerin bahsedilen olguların açığa çıkmasındaki yeri.

Bahsedilen olguların nasıl ortaya çıktığının saptanması ve daha öncesiyle karşılaştırılıp değişimin boyutlarının açığa çıkartılması için tezimizi üç döneme ayırdık: Birinci bölümde Osmanlı'yı, ikinci bölümde 1980'lere kadar Türkiye'yi ve üçüncü bölümde küreselleşmenin etkilerinin yoğun şekilde hissedildiği 1980'lerden günümüze kadar olan dönemi inceledik. Bu çalışmamızda temelde hermenötik yöntemden, zaman zaman da sayısal verilere özel önem veren davranışçı yöntemden faydalandık.

ABSTRACT

Title of the Thesis: Islam in Turkey in the Process of Globalization
Author: Osman Caner Taslaman

In this thesis, we tried to explain how social and political phenomenon, related to Islam, have developed and what the dynamics of these phenomenon are. We focused on the following issues in order to clarify the subject:

A- The relationship between politics and society (center-periphery) and the revision in this structure.
B- The success rate of the state in spreading its ideology through its ideological state apparatuses and the success of opponent ideologies in "taking position" within these apparatuses.
C- The mentality which is controlling the state and the transformations take place in this mentality.
D- The role of the interpretations and the tactics developed by the people from the "inner circle" of Islamists in the emergence of aforementioned phenomenon.

We divided our thesis into three parts, in order to better explain how to determine the emergence of the mentioned phenomenon, and to compare them with the previous periods in order to show the magnitude of the changes. In the first chapter, we focued on the Ottoman Empire era; in the second chapter, Turkey until 1980s and in the third chapter, we tried to investigate the period after 1980s till our time when the effects of globalization were felt intensely. In our study, mainly we made use of the hermeneutical method and sometimes we benefited from behaviorism which gives special importance to mathematical data.

ÖNSÖZ

Dünya genelinde, İslam ile ilgili olgular önemli bir gündem maddesini oluşturmakta; hem sürekli olarak medyada yer almakta, hem de birçok akademik çalışmanın odak noktası olmaktadır. Küreselleşme sürecinde Türkiye'deki İslam'ın sosyoloji ve siyasal bilimler alanlarıyla ilgili olgularıysa bu çalışmanın konusudur. Türkiye'deki İslami kesimin hızlı bir değişim sürecinden geçtiği ve gücünü arttırdığı geniş bir kesimin -bizim de paylaştığımız- ortak bir kabulüdür. Bu olgudan memnun olanlar ve olmayanlar arasında ciddi bir kutuplaşma kendini hissettirmektedir. Bu tez, bu konuyla ilgili olguların "iyi" veya "kötü" olduğuna dair bir tavır belirlenmeden; İslami kesimle ilgili olguların nasıl açığa çıktığı, değişimlere ve mevcut yapıya sebep olan dinamiklerin neler olduğu, İslami kesimdeki değişikliğin boyutunun ne ölçüde olduğu, bunları çözümlemek için nerelere bakmamız gerektiği tipinde soruların cevabını açığa çıkarmak amacıyla yazıldı. Bahsedilen konuyla ilgili sosyal ve siyasi süreçlere odaklanarak, bu hususlarda çözümlemelerde bulunmak; bunu yaparken teolojik veya felsefi veya ideolojik değer yargılarından kaçınmak, bu tez yazılırken en çok dikkat ettiğimiz hususlardan biri oldu.

Bu tezin ortaya çıkmasında birçok değerli akademisyenin katkıları oldu. Prof. Dr. Şerif Mardin, Prof. Dr. Tayfun Amman, Prof Dr. Birsen Örs, Prof. Dr. Dinç Alada ve Doç. Dr. Sevgi Çubukçu değerli önerileriyle tezin mevcut şekline bürünmesinde etkili oldular. Değerli danışmanım Prof. Dr. Fatmagül Berktay ise tezin planından, nerelere yönelmem gerektiğinden, kaynak seçimine kadar tezle ilgili her aşamada önemli bir paya sahiptir. Tüm bu akademisyenlere bu tezin ortaya çıkmasındaki katkılarından dolayı teşekkürü bir borç bilirim. Bu çalışmanın alan için değerli bir katkı sağlamasını ve ilgililere yararlı olmasını dilerim.

Osman Caner TASLAMAN

İÇİNDEKİLER

ÖZ iii
ABSTRACT iv
ÖNSÖZ v
İÇİNDEKİLER vi
TABLOLAR.....xii

GİRİŞ.....1

I. BÖLÜM
OSMANLI'DA MODERNLEŞME
VE İSLAM

A. Osmanlı'da Yukarıdan-Aşağı Değişim..... 18
1. Osmanlı'da Güçlü Merkez, Dağınık Çevre..... 18
2. Osmanlı Modernleşmesi ve Kadın Konusu..... 21

B. Osmanlı'nın İdeolojik Aygıtları..... 26
1. İdeoloji, Althusser ve Devletin İdeolojik Aygıtları..... 26
2. İdeolojik Aygıtlar ve Millet Sistemi..... 28
3. Osmanlı'da Dinsel İdeolojik Aygıt..... 29
4. Osmanlı'da Eğitimsel İdeolojik Aygıt.....32

C. Osmanlı'daki Yönetici Zihniyet..... 35
1. Din-ü Devlet İdeolojisi..... 35
2. Ehli Sünnet İslam İnancına Nüfuzun Önemi..... 40
3- Osmanlı'daki Yeni Aydınlar, "Karışım Kimlikleri" ve Hermenötik Yaklaşım..... 43

D. Osmanlı'daki Değişim Açısından Önemli İslami Kesimin İç Süreçleri: Muhammed Abduh Örneği …….. 46

1- İslami Kimlikleri Lakatos'un Çekirdek-Kuşak Ayrımıyla Düşünmek…….....47

2- Bilişsel Çelişki Teorisi ve İçten Eleştiri……..51

3- Abduh ve Hocası Cemaleddin Afgani……... 53

4- Abduh, Akla Verilen Önem ve Mezhepçiliğe Eleştiri….. 56

5- Abduh ve Kadın Konusu…… 58

6- Abduh'un Ekonomi, Sanat ve Tasavvuf Konusundaki Görüşleri…… …….....60

7- Abduh'un Etkisi……..62

II. BÖLÜM
1980'LERDEN ÖNCE TÜRKİYE CUMHURİYET'İNDE MODERNLEŞME ve İSLAM

A. 1980'lerden Önce Türkiye Cumhuriyeti'nde Yukarıdan-Aşağı Değişim…….…… 64

1. Yukarıdan-Aşağı Yoğun Değişim Dönemi ve Patrimonyalizmin Devamı …….. 64
2. Uluslararası Gelişmelerin ve "Oyun Gücü"nün Ortaya Çıkmasıyla Merkezin Kontrolünün Azalması…….. 68
3. Ekonomik Yapıdaki Değişimlerle Merkezin Kontrolünün Azalması……..……. 70
4. Sivil Toplum Kuruluşları, Merkezin Kontrolü ve Kadın Konusu…….. 73
5. Uluslararası Sistemden Kaynaklanan Etkilerle Değişim...75

B. 1980'lerden Önce Türkiye Cumhuriyeti'nin İdeolojik Aygıtları……..……...78

1- Althusser, Platon, Gadamer, Popper, Kant, Aristoteles ve İdeoloji……...78

2- Yeni Sosyal-Siyasi Yapının ve Şehirleşmenin Önemi….. 80

3- Eğitimsel İdeolojik Aygıtlar……...81

4- Dinsel İdeolojik Aygıtlar: Diyanet İşleri Başkanlığı ve Camiler……...85

5- Dinsel İdeolojik Aygıtlar: İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri……..87

6- İdeolojik Aygıt Olarak Medya……...90

7- Şehirleşme Sonucunda İdeolojik Aygıtların Artan Önemi, Kadınlarda Değişim, "İslami" Sembollerle Karşılaşma... 91

C. 1980'lerden Önce Türkiye Cumhuriyeti'ndeki Yönetici Zihniyet 97

1- Batıcılık, Pozitivizm, Sosyal Darwinizm ve Hermenötik Yaklaşım……97

2- Teleolojik Tarih Anlayışı, Karl Popper ve Tarihsicilik...100

3- Yönetici Merkezin Karşı Karşıya Kaldığı Paradokslar ve Hermenötik Yaklaşım……..103

4- Türkiye'nin Kendi Durumundan Kaynaklanan Paradokslar ve Batı'dan İthal Edilen Paradokslar……...105

D. 1980'lerden Önce Türkiye Cumhuriyeti'ndeki Değişim Açısından Önemli İslami Kesimin İç Süreçleri: Said Nursi Örneği.....107

1- Nursi'nin, Abduh ve Ankara Okulu ile Karşılaştırılması……...107

2- Nursi'nin Uzlaştırıcılığı ve Diyalogculuğu……..109

3- Nursi'nin Bilim-Din Uzlaştırması……110

4- Nursi'nin Devletin İdeolojik Aygıtlarında "Mevzi Kazanma"nın Önünü Açması……..……112

5- Nursi'nin Taktikleri ve Yorumlarının İslami Kesimin Güç Arttırımındaki Önemi……114

6- Ehli Sünnet İslam'da "Sünnetin" Anlamı: Hermenötik Yaklaşım……. 116

7- Bilişsel Zıtlığın Karizmatik Otoriteyle Aşılması: Nursi Örneği……...118

8- Nursi ve Kadın Konusu..……..119

9- Nursi'nin Tasavvufi Düşünceye ve Tarikatlaşmaya Karşı Tavrı…….121

10- Moderniteye Uygun Mekân, Organizasyon ve Taktiklerle Oluşan "Karışım Kimlikler" ve Artan Güç..124

III. BÖLÜM
1980'LERDEN SONRA TÜRKİYE CUMHURİYET'İNDE KÜRESELLEŞME SÜRECİ VE İSLAM

A. 1980'lerden Sonra Türkiye Cumhuriyeti'nde Aşağıdan-Yukarı Değişim…….126

1. Askeri Darbe Dönemleri……..126
2. Uluslararası Sistemde Neo-Liberalizmin Yükselişi…….129
3. Türkiye'de Neo-Liberal Fikirlerin Yükselmesi ve Küreselleşme Sürecinin Hızlanması……131
4. Liberal Ekonomi Politikaları ve Küreselleşme Sürecinde İslami Kesimin Gücünü Arttırması…… 132
5. Avrupa Birliğine Entegrasyon ve Sivil Toplumun Artan Gücü…… 137
6. İslami Kesimin Aşağıdan-Yukarı Etkileme Gücünü Kazanması/Arttırması ve Türkiye'deki İslam'la İlgili Yanlış Bir Algının Düzeltilmesi……..142

   a. "Devrimci İslam" ve Gelenek…….……144

b. "Devrimci İslam" ve İthal Fikirler: Mevdudi ve Seyyid Kutub……..……..……145

c. "Devrimci İslam" ve Türkiye'deki Etkin Cemaatler: Nurcular, Süleymancılar ve Nakşibendi-Kotku Cemaati……..147

B. 1980'lerden Sonra Türkiye Cumhuriyeti'nin İdeolojik Aygıtları.150

1. Küreselleşme Sürecinde Kitle İletişim Araçlarının Artan Önemi…….. 151
2. Özel Radyolar ve İslami Kesimin Radyoları…….. 156
3. Özel Televizyonlar ve İslami Kesimin Televizyonları…160
4. İnternet ve İslami Kesim……..165
5. Eğitimsel İdeolojik Aygıtlar…….....170
6. Dinsel İdeolojik Aygıtlar: Diyanet İşleri Başkanlığı ve Camiler…… 173
7. Dinsel İdeolojik Aygıtlar: İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri…….. 180

C. 1980'lerden Sonra Türkiye Cumhuriyeti'ndeki Yönetici Zihniyet …….. 185

1. 1980'lerden Sonra Merkezde İdeolojilerin Çeşitlenmesi.186
   - **a.** Kemalizm……190
   - **b.** Türk-İslam Sentezi …….193
   - **c.** Neo-liberalizm……...196
   - **d.** İslam……200
2. İslami Kesim, "Karışım Kimlikler" ve Kamusal Alanda Çeşitlenme…….. 205
3. Kamusal Alanda İslami Kesimden Kadınlar ve Başörtüsü/Türban Sorunu……212

D. 1980'lerden Sonra Türkiye Cumhuriyeti'ndeki Değişim Açısından Önemli İslami Kesimin İç Süreçleri: Ankara Okulu Örneği……217

1. Ankara Okulu ile Kimleri Kastediyoruz?.....219
2. Ankara Okulu'nun Etkisi ve Önemi……222
3. Ankara Okulu'nun Temel Fikirleri……..226
4. Ankara Okulu'nun Referansları……...231
5. Ankara Okulu'nun Yaklaşımının Sanat Açısından Sonuçları……..... 235
6. Ankara Okulu'nun Yaklaşımının Erkekleri Görünür Kılan Semboller Açısından Sonuçları……236
7. Ehli Sünnet'in Kaynaklarında Kadın ve Ankara Okulu'nun Yol Açtığı Epistemolojik Fark…….238
8. Ankara Okulu ve Kadın Konusuyla İlgili Yaklaşımları.. 241
9. Ankara Okulu ve Demokrasi, Sivil Toplum, Siyaset…...244
10. Bilişsel Zıtlığın Entelektüel İlahiyatçılarla Aşılması: Ankara Okulu Örneği……..…. 248

SONUÇ …… 252

KAYNAKÇA …… 271

ÖZGEÇMİŞ …….. 298

TABLOLAR

TABLO 1: İLK VE ORTA ÖĞRETİMDEKİ GELİŞMELER……..82
TABLO 2: ŞEHİRLEŞME ORANLARI……...94
TABLO 3: RADYO DİNLENME ORANLARI……..158
TABLO 4: TELEVİZYON İZLENME ORANLARI……..162
TABLO 5: İNTERNET VE BİLGİSAYAR KULLANIM ORANLARI……166
TABLO 6: İMAM HATİP İSTATİSTİKLERİ……183

GİRİŞ

Bu tezin bölüm başlıklarında kullanılan "modernleşme" kavramına ve isminde kullanılan "küreselleşme" kavramına farklı anlamlar yüklenmiş ve bu kavramların anlamının ne olduğu üzerine birçok tartışma yapılmıştır. Bu yüzden, öncelikle, birbirleriyle ilişkili olan bu iki kavramın hangi anlamlarda kullanıldığının açıklığa kavuşturulması faydalı olacaktır. Bu çalışmada, "modernleşme" kavramının nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili bir tartışmaya girilmeden; bu kavram, Türk modernleşmesini gerçekleştiren yönetici elitin algıladığı ve bu algının eylemlerini yönlendirdiği anlamda kullanılmıştır. Batı Avrupa'nın, Prusya'nın, Japonya'nın içinde bulundukları toplumsal koşullarda ve modernleşme modellerinde farklılıklar olduğu gibi, Osmanlı-Türk modernleşmesinin de kendine mahsus koşulları ve farklılıkları olmuştur. Türk modernleşmesi -genel olarak- Batı modernleşmesinden farklı bir tarzda, toplumun dinamikleriyle değerlerinden bağımsız bir şekilde[1] "yukarıdan-aşağı" (siyasetten topluma) gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Modernizm teorisyenlerinin bir kısmı, modernizmin Batılılaşmayla özdeşleştirilmesine karşı çıksalar da[2] bahsedilen yönetici elit için modernleşme, Batı'nın kültürel birçok unsurunu almaya önem atfeden, Batılılaşma ile özdeş olduğu söylenebilecek bir süreçti. Alain Touraine'in dikkat çektiği gibi Batı'daki en güçlü modernlik yaklaşımı; akılcılaşmaya süreci belirleyici bir önem atfederek, akılcılığın geleneksel toplumsal bağları, duyguları ve inançları yıkması gerektiğini vurgulamıştır.[3] Cumhuriyet Türkiye'sinin yönetici elitinin modernlik yaklaşımında da geleneksel olanın yıkılmasıyla ilgili bu yaklaşım -geleneksel olanla sentez arayışının olduğu örnekler de olmasına rağmen- ön plana çıkmıştır.

Modernleşmeyle ilgili olguların önemli bir bölümü, Ferdinand Tönnies'in "gemeinschaft'tan gesellschaft'a" (cemaatten topluma) geçiş olarak ifade ettiği,

[1] Nilüfer Göle, **Modern Mahrem**, 8. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2004, s. 171.
[2] Ronald Inglehart, **Modernization and Postmodernization**, Princeton, Princeton University Press, 1997, s. 11.
[3] Alain Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, 4. bs., Çev. Hülya Tufan, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2002, s. 25.

tarıma dayalı geleneksel yapıdan şehre dayalı modern hayata geçilme süreçleriyle ilişkilidir.[4] Fakat 1950'lere kadar Türkiye'de, şehirleşmedeki artış yok denecek kadar azdı. Batı modernleşmesinin önemli bir unsuru olan bireycilik de -ilerleyen sayfalarda görüleceği gibi- devlet merkezinin yukarıdan-aşağı modernleştirici gücüne -paradoksal olarak- tehdit olarak görüldüğü için feda edildi. Ayrıca modernleşme projesinin siyasal yapı alanında da rol modeli Batı olmasına rağmen, 1950'den önce Batılı anlamda çok partili demokrasiye geçilmedi. Bahsettiğimiz yönetici elit, modernleşme sürecini, toplumu harekete geçirerek gerçekleştirmekten çok yasalar oluşturarak, ideoloji aşılayarak ve ideoloji aşılayacak kurumları kurarak gerçekleştirmeye ağırlık verdi.[5] Örneğin laiklik ve kadın hakları gibi konularda Cumhuriyet başlangıcında büyük bir hızla yasalar çıkartılmış ve düzenlemeler yapılmış olmakla beraber; şehirleşme, teknoloji ithalatı veya sivil toplumun güçlendirilmesi gibi toplumu mobilize edecek hususlarda ciddi atılımlar yapılamamıştır. Sonuçta Osmanlı'da, ideolojisi -merkezin çoğunca- benimsenmeden temelleri atılan modernleşme süreci, Cumhuriyet döneminin başlangıcında -merkezce- ideolojisi benimsenerek, buna uygun olduğu düşünülen yasal ve kültürel değişiklikler yapılarak devam etti. Modernleşmenin ideolojisini benimseyen erken dönem Cumhuriyet kadroları, Batılı anlamda bir modernleşme gerçekleştirme hususunda birçok alanda başarılı olamasalar da, modernleşmeyi; şehirleşme, sanayileşme, yeni teknolojinin elde edilmesi, her seviyede eğitimin artması, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması olarak gören genel tanımla ve daha tartışmalı olan modernleşmeyi siyasal gelişmeyle özdeşleştiren yaklaşımla mutabık oldukları söylenebilir.[6] Modernleşmeyi, Batılaşmayla özdeşleştiren yaklaşımları, Batı dünyasının içinden geçtiği şehirleşme ile bireyselleşme gibi süreçleri yaşamayı ve Batı'daki gibi demokratik kurumlara sahip olmayı; bunlar hususunda, yasa çıkarma

---

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

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

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

sürecinde olunduğu kadar başarılı ve istekli olun(a)masa da, modernleşmenin işaret ettiği hedefler içinde tutmuştur.

Tezin başlığında kullanılan "küreselleşme" kavramı, dünyanın farklı noktaları arasında ilişkinin ve karşılıklı bağımlılık ile etkinin artmasını ifade etmektedir. Önceden buharlı gemiler, demiryolları ve otomobil gibi ulaşım araçlarının icadı ve yaygın imalatı küreselleşme sürecine yön veren en önemli unsurlarken; günümüzde bilgisayarlar, mikroçipler, fiber optik teknolojisi, internet gibi icatlar ve bunların geliştirilmesi ile yaygınlaştırılması dünyayı birbirine kenetleyen ve küreselleşme sürecine yön veren en önemli unsurlar olmuştur.[7] Küreselleşmeyi bazıları ekonomi temelinde, bazıları siyaset temelinde, bazıları kültür temelinde, bazılarıysa -bizim gibi- bunların hepsinin birleşimiyle çok yönlü olarak anlamaktadırlar.[8] Bu tezde kullandığımız anlamıyla "küreselleşme" kavramı açısından, uluslararası ekonomiyle bütünleşerek değişime sebep olan teknolojileri almak ve yabancı sermayenin değerler sisteminde değişime sebep olan yatırımlarını çekmek gibi ekonomik küreselleşme unsurlarının önemli olmasının yanında; Türkiye'nin uluslararası sistemde ortaya çıkan çift kutuplu sistemde Amerika'nın başını çektiği kutupta yer alması veya uluslararası siyasal kurumlara üye olması gibi siyasal küreselleşme unsurları; ayrıca -özellikle de- McLuhan'ın ünlü "küresel köy" (global village) ifadesiyle dikkat çektiği, iletişim ve ulaşım araçlarının kültürel homojenleşmeye sebep olması gibi kültürel küreselleşme unsurları da önemlidir.[9] Küreselleşmenin bir parçası olundukça; dünyanın geri kalanıyla ilişkiler arttıkça, yeni teknoloji ürünleri ithal edildikçe, yeni iletişim araçlarıyla dünyanın geri kalanıyla daha çok irtibat kuruldukça, küresel kültür mağazada -ithal veya taklit- ürünlerle veya televizyon programlarıyla kitlelerin karşısına çıktıkça, devletin

[7] Thomas Friedman, **Küreselleşmenin Geleceği,** 3. bs., Çev. Elif Özsayar, İstanbul, Boyner Yayınları, 2003, s.17.
[8] Sayres S. Rudy, "Subjectivity, Political Evaluation, and Islamist Trajectories", **Globalization and the Muslim World**, Ed. Birgit Schaebler ve Leif Stenberg, New York, Syracuse University Press, 2004, s. 44-56. Fuat Keyman da 1990'lı yıllarda gelişen küreselleşme kuramlarında çok-nedenselliğin ve çok-boyutluluğun ön plana çıktığına dikkat çekmiştir: E. Fuat Keyman, "Globalleşme ve Türkiye: Radikal Demokrasi Olasılığı", **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam**, Der: Fuat Keyman ve Yaşar Sarıbay, Ankara, Vadi Yayınları, 1998, s.39.
[9] Marshall McLuhan, Bruce R. Powers, **The Global Village,** New York, Oxford University Press, 1989.

devrimci yaklaşımları olmadan da (yukarıdan-aşağı empoze edilmeden de) modernleşme sürecinin birçok unsuru yaygınlaşmıştır. Örneğin traktör gibi modern tarım aletlerinin ithalatının modernleşmenin en önemli unsurlarından olan şehirleşmedeki etkisi (ilerleyen sayfalarda bu konudaki sayısal veriler verilecektir), Cumhuriyet'in kurucu kadrolarının yukarıdan-aşağı değişim projesinden çok daha etkili olmuştur veya köylere kadar yayılan televizyonun gösterdiği yabancı diziler ile bunlardan esinlenmiş yerli dizilerin, kadın erkek ilişkilerini ve moderniteye bağlı birçok kültürel unsuru geniş kitlelere yaygınlaştırmasının etkisi de azımsanmayacak ölçüdedir.

Bu örneklerdeki ve benzeri birçok yönüyle küreselleşme; Türkiye'nin, modernleştirme projesinde ortaya konan, Batı'ya benzemesiyle ilgili hedeflerini gerçekleştirmesini sağlayan bir süreç olmuştur. Fakat küreselleşme ile ortaya çıkan bütün olguların Cumhuriyet'in kurucu merkezinin modernleşme projesiyle uyumlu olmadığı da bilinmelidir. Örneğin Cumhuriyet merkezinin modernleş(tir)me projesinin en önemli unsurlarından birinin toplumun sekülarizasyonu[10] olmasına karşın, -ilerleyen sayfalarda görüleceği gibi- küreselleşme sürecinde, merkezin toplum üzerindeki denetimi azalmıştır; bunun sonucunda Cumhuriyet'in kurucu ideolojisinden -sekülerleş(tir)me bu ideolojinin en temel unsurlarından biriydi- eskisine oranla bağımsızlaşma süreçleri yaşanmış ve toplum seviyesinde etkili olan İslami dünya görüşü güç alanlarında etkili olmaya başlamıştır. Hatta İslami dünya görüşünü benimseyen bireylerin ve de özellikle bu bireylerin önemli bir kısmını yönlendiren cemaatlerin/tarikatların/grupların kazandıkları güç; bunların isteklerinin

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

siyasette değişiklik oluşturmasına yol açarak, aşağıdan-yukarı etkiyle merkezdeki tavizsiz sekülarizasyon ideolojisinin tartışılmasına da yol açmıştır. Modernleşmenin önemli bir unsuru olan sekülarizasyonun birçok yerde karşı karşıya kaldığı paradoks -özellikle modernleşme projesinin yukarıdan-aşağı uygulandığı İslam ülkelerinde- bu olmuştur; bu projenin uygulayıcı aktörleri özne yaratmaya yönelmiştir ama ortaya çıkan özne (bilinçli varlık) doğası gereği kendi tercihlerini yapmaya yönelmektedir ve bu tercih birçok zaman sekülarizasyon politikalarıyla arzu edilenin aksine dindarlaşma (dini referanslara hayatı kurarken önemli bir yer verme) ve dini cemaatlere bağlanma yönünde olmaktadır.

Küreselleşme sürecinin yol açtığı değişimlerin birçoğunda siyasal merkezin rolü, siyasal merkezin gerçekleştirdiği yukarıdan-aşağı modernleştirme sürecine nazaran oldukça düşüktür. Örneğin küresel ekonomiyle bütünleşerek yeni teknolojinin ithal edilmesinin ve sanayileşmenin artmasının şehirleşmeyi, şehirleşmenin kadınların kamusal alana çıkış oranını arttırmasındaki veya televizyon ya da internet aracıyla yayılan küresel kültürün kadın erkek güç ilişkilerinin biçimini etkileyerek "habituslar"ın[11] dönüşmesi sürecindeki siyasal merkezin rolü; siyasal merkezin, modernleştirme projesine bağlı olarak kadınlara yeni haklar tanıyan yasalar çıkartarak toplumu yukarıdan-aşağı dönüştürme sürecindeki rolünden oldukça düşüktür. Küreselleşme sürecinden bağımsız olan modernleşmede, siyasal merkezin yukarıdan-aşağı değiştirmesi temel dönüşüm unsuru olduğu için "modernleşme" kavramını devlet merkezindeki yönetici elit onu nasıl anladıysa o anlamda kullandık; fakat küreselleşmede, etki eden -küreselleşme sürecinin algılanma biçimlerinden ziyade- küreselleşme sürecinin kendisi olduğu için "küreselleşme" ifadesini bu süreç nasıl gerçekleşiyorsa o anlamda kullandık. Bu süreçte ekonomik, siyasi ve kültürel unsurların hepsi bir arada olduğu için; bu süreci

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

belirten "küreselleşme" ifadesini, tüm bu yönleriyle, çok yönlü bir anlamda kullandık. Siyaset felsefesi dinsel bir yapıya dönüş(türül)müş Konfiçyüs, her şeyin birbirine bağlı ve etkileşim içinde olduğuna, küreselleşme gibi bir sürecin yaşanmadığı bir dönemde, başka bir bağlamda dikkat çekmişti; birbirine bağlılık ve etkileşim, küreselleşme sürecinin etkisinin yoğun şekilde hissedildiği günümüzde ise sosyoloji ve siyasetin daha çok önem atfettiği kavramlar olmak durumundadırlar.[12] Küreselleşmeyi bahsedilen tüm yönleriyle -ekonomik, siyasal ve kültürel- değerlendiren bu çalışmamızda, konumuz açısından önemli, birbirine bağımlı etkileşimleri açığa çıkarma amacını taşıyoruz; Türkiye'deki İslam'la ilgili çözümlemelerimizde bunu gerçekleştirmeye çalışacağız.

Manfred Steger "süreç olarak küreselleşme" (globalization) ile "küreselleşmeci ideoloji" (globalism) arasında ayırım yapar. "Süreç olarak küreselleşme" ile tarihsel olarak artan ekonomik, siyasi, kültürel alışverişleri ve entegrasyonu -bu tezin başlığında kastettiğimiz anlamı- anlar. "Küreselleşmeci ideoloji" ise mevcut küreselleşme sürecinde belirleyici olan Neo-liberal pazar ideolojisidir.[13] Bazıları bunu "pazar köktenciliği" (market fundamentalism) olarak da ifade etmektedir, buna göre küreselleşme doğaldır/kaçınılmazdır ve yolu her ülke için aynıdır; bu yol pazarın liberizasyonudur.[14] Bu tezde "küreselleşmeci ideoloji" yerine "küreselleşme süreci"nin etkilerine odaklandığımızı belirtmeliyiz. Hiç şüphesiz bu süreç etki ederken, hâkim ideolojisinden bağımsız değildir, tezimizde, değişimlerini belirleyen sebeplere odaklandığımız İslami kesimin önemli bir kısmı da, bu ideolojinin etki alanına girdiklerinin farkında bile olmadan "küreselleşme"nin (globalization) içinde "küreselleşmeci" (globalist) olmuşlardır. Her ne kadar Neo-liberalizm'in yükseldiği 1980'ler-1990'larda ve sonrasında küreselleşme süreci Türkiye için hızlanmış olsa da, bu süreç uzun bir dönem boyunca evrilen bir süreçtir; bir anda ortaya çıkmamıştır. Bu yıllardan önce Neo-liberalizm ile önemli ayrılıkları olan Keynesçi ekonomi politikalarının dünya sisteminin önemli aktörleri olan devletlerce takip

[12] Fatmagül Berktay, "Sunuş", **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** No: 40, Mart 2009.
[13] Manfred B. Steger, **Globalism: The New Market Ideology**, Lanham, Rowman and Littlefield Publishers, 2001.
[14] Joseph E. Stiglitz, **Globalization and Its Discontents,** New York, W. W. Norton and Company, 2002, s. 114, 138, 219.

edildiği dönemde de "küreselleşme süreci"nin evrimi sürmüştür. Neo-liberalizm'e karşıt, devletin ekonomiye müdahalesinin gerekliliğini savunan -Keynesçi görüşe yakın- bir yaklaşımı, hatta sosyalist bir yaklaşımı savunan birçok kişi; küreselleşmeci ideolojiye karşıt olurken bile küreselleşme sürecinin etkisinde kalmıştır. "Küreselleşme bütün ulusların menfaatinedir" veya "Küreselleşme demokratikleşmeyi yaygınlaştıracaktır" gibi küreselleşmeci ideoloji adına savunulan görüşleri benimsemeyen birçok kişi de küreselleşme sürecinin içerisinde değişim yaşamıştır. Küreselleşme ile yayılan tüketim alışkanlıklarının veya kadın-erkek ilişkileriyle ilgili farklılaşmaların sadece Neo-liberal yaklaşımı benimseyenleri etkilediğini söyleyemeyiz; en hızlı küreselleşmeci ideoloji karşıtlarının da bu süreçten etkilendikleri gözlemlenmektedir. Bu tezin amacı, ideolojisinin etkisi ne derecede olursa olsun, bu sürecin içerisinde İslami kesimin değişimini analiz etmek olduğundan, bu tezin başlığında kastedilen "süreç olarak küreselleşme"dir. Küreselleşilirken etki eden ideolojiyse, bu sürecin taşıdığı bir unsur olması açısından ilgi alanımızdadır.

Tezin başlığındaki "Türkiye" ifadesi ise bu tezin coğrafya olarak odaklandığı bölgeyi göstermektedir. Küreselleşme sürecinde dünyadaki hızlı değişimden farklı ülkelerde yaşayan birçok Müslüman etkilenmiştir. Bu değişimlerde birçok ortak noktalar olmakla beraber, her bölgenin kendine has koşulları ve buralarda yaşayanların farklı tarihsel mirasları değişik tablolar da ortaya çıkarmıştır. İran Şiiliği'nin, Suudi Vehhabiliği'nin, Afganistan'daki El-Kaide'nin ve Türkiye'deki İslam'ın her birinin diğerlerinden önemli farklılıkları vardır.[15] Müslümanlar'ın yaşadığı farklı coğrafyalardaki tüm değişimleri ortak noktaları, farklılıkları ve farklılıkların sebepleriyle değerlendirmemiz bu tezin öngörülen sınırlarını çok aşacağı için sadece Türkiye üzerine odaklanacağız; başlıkta "Türkiye" ifadesini kullanma sebebimiz bunu vurgulamak içindir. Fakat Türkiye ile ilgili bu çalışmamızdan, gerek diğer coğrafyalardaki Müslümanların küreselleşme sürecindeki değişimlerinin karşılaştırmasının yapılmasında; gerekse küreselleşme sürecinin "dıştan" etkisiyle, İslam'ın nasıl anlaşılması gerektiğine dair "içten" tartışmaların

[15] Nilüfer Göle, "Islamic Visibilities and Public Sphere", **Islam in Public**, Ed. Nilüfer Göle ve Ludwig Ammann, İstanbul, Bilgi University Press, 2006, s. 6-7.

birleşerek değişime sebep olduğuna vurgu yapan modelimizin, diğer ülkelere uygulanmasında faydalanılabileceğini düşünüyoruz.

Zaman dilimi olarak açıklanmasına odaklandığımız dönem ise küreselleşme sürecinin etkilerinin daha çok hissedildiği 1980'lerden günümüze kadarki dönemdir. Fakat bu dönemi gereğince anlamak için bu dönemdeki oluşumların tarihsel kökenini bilmemiz gerekmektedir. Bu dönemde oluşan değişimlerin dinamiklerinin önemli bir kısmı önceki dönemlerdeki birikimsel süreçlerden kaynaklanmıştır. Ayrıca bu dönemdeki değişimlerin boyutunun iyice kavranabilmesi için bu dönemi önceki dönemlerle karşılaştırmamız faydalı olacaktır. Osmanlı dönemiyle Türkiye Cumhuriyeti arasında yönetim şekli, toplum yapısı ve devletin ideolojisi açısından önemli farklılıklar bulunmaktadır. Bu yüzden birinci bölümde Osmanlı'yı, ikinci bölümde 1980'lerden önceki Türkiye Cumhuriyeti'ni ele aldık. Böylece tezimizin odak noktası olan -üçüncü bölümde incelediğimiz- 1980'ler sonrası döneme yol açan süreçlerin; birincisi kökenini anlamayı, ikincisi önceki dönemleri 1980'ler sonrasıyla mukayese ederek değişimin boyutlarını ve içeriğini açığa çıkartmayı hedefledik.

Tezin başlığında geçen "İslam" ifadesi 6,8 milyarlık dünya nüfusunun % 23'ünün (1,57 milyarın), 74 milyonluk Türkiye nüfusunun % 98'inin inandığı dinin ismidir. Türkiye'nin % 85-90'ı Sünni iken, Sünnilikten sonraki en yüksek popülasyona sahip mezhep olan Alevilik ise 74 milyonluk nüfusun % 10-15'i kadar olan 7-11 milyonluk bir popülasyona sahiptir.[16] Türkiye'deki Müslümanları, kabaca, Sünniler ve Aleviler diye ikiye ayırmak yaygın bir yaklaşım olsa da kendilerini Sünni ve Alevi olarak niteleyenler kendi içlerinde oldukça farklı görüşlere ve yaklaşımlara sahiptirler. Bu tezin odak noktasında daha çok Sünniliğin olduğunu belirtmeliyiz. Sünnilik, toplumun en geniş kesiminin görüşü olmasının yanı sıra Osmanlı'da devletin ideolojisini belirleyen, Cumhuriyet devrimlerinin birçoğunun kendisine karşı konumlandığı, diğer yandan -paradoksal gibi gözükse de- Diyanet

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

İşleri ve İmam Hatipler gibi kurumların öğrettiği ve üzerine bina edildikleri inancın içeriğini oluşturan, Türkiye'deki siyasal İslam'ın kökenini dayandırdığı, Ankara Okulu gibi -üçüncü bölümde inceleyeceğimiz- İslamcı entelektüellerin inceleme ve eleştirilerinin merkezinde olan, toplumdaki etkin cemaat ve tarikatların ideolojisini oluşturan mezheptir.[17]

Bu tezde "İslam" ifadesiyle asıl dikkat çekmeye çalıştığımız ise Hz. Muhammed aracılığıyla vazedilen dinden ziyade insanların/grupların bu dini nasıl anladığıdır; kısacası "İslami kesim(ler)"in[18] düşünce ve yaşamlarında ortaya çıkan olgulardır. Bu tezin amacı "İslam"ın nasıl anlaşılması gerektiğine dair teoloji alanına giren tartışmaları çözmek veya bu konuda görüş beyan etmek değildir. Fakat "İslam"ın belli şekilde anlaşılarak zihinsel kalıpları oluşturmasının ve bu anlayışla ilgili kanaatlerin, tartışmaların ve değişimlerin bireylerin habituslarında ve eylemlerinde yol açtığı sonuçlar ile değişim; kısacası "İslam"ın ne olduğuna dair kanaatlerin sosyoloji ve de siyasal bilimler açısından önemli sonuçları ilgi alanımızı oluşturmaktadır. Sonuçta dinle ilgili düşüncelere, bu düşüncelerin doğruluk derecelerini tespit etmek için değil; düşüncenin de toplumsal yapıyı belirlediğini kabul eden -Weber gibi- bir sosyolojik anlayışa sahip olduğumuz için odaklanacağız. Bunun için teoloji alanıyla ilgili tartışmalarda ortaya çıkan görüşler (örneğin kadınların kamusal alana çıkışıyla ilgili olanlar), bu görüşlerin hangisinin doğru olduğuna dair bir tartışmaya girişilmeksizin, Müslüman toplumun modernleşme ve

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

[18] "İslami kesim(ler)" ifadesiyle, düşüncelerini ve yaşamlarını kurgularken "İslam'a" (İslam'dan her ne anlıyorlarsa ona) referansları yoğun olan kişileri kastediyorum. Bu ifadeyle kastedilen kesim arasında büyük farklar olduğuna dikkat edilmelidir. Bu ifadeyle Muhammed Abduh'tan Nurcular'a, Ankara Okulu'ndan Cübbeli Ahmet'in cemaatine birbirleriyle oldukça farklı dinsel anlayışları olan ve oldukça farklı görüntüler sunan geniş bir kesim anlaşılabilmektedir. Tüm bu farklı kişileri "İslami kesim(ler)" başlığı altında toplatan unsur tüm bu kişilerin dünya görüşü, inanç ve hayat pratiklerini "İslam'a" referanslarla kurmalarıdır.

küreselleşme sürecine verdikleri tepkilerle, kısacası İslami kesim(ler)le ilgili gözlenen olgularla önemli ilişkileri oldukları için belirlenmeye çalışılacaktır.

Modernleşme ve küreselleşme süreçlerinin sonunda karşımıza önemli ölçüde büyük bir değişimin çıktığını gözlemliyoruz. Türkiye'deki İslam da bu değişim sürecinin dışında kalmamıştır. Bir asır öncesinin "dindar bireyi" ile günümüzün "dindar bireyi", bir asır öncesinin dini gruplarıyla günümüzün dini grupları arasında büyük farklılaşmalar olduğu, bugüne kadar yapılmış birçok çalışmadan anlaşılmaktadır. Örneğin eskinin sakallı, cübbeli dindar erkeği yerine traşlı, ceket kravatlı tebliğ yapan dindar erkeği; eskinin evinin kadını olmada idealleşen ve kamusal alandan uzak dindar kadını yerine mücadeleci olan ve kamusal alanda daha çok rol alabilmek için gayret eden dindar kadını; eskinin tekkede belli ritüelleri gerçekleştirmeye çalışan ve toplumdan tecritte erdem gören dini grupları yerine holdingler kuran ve medya kuruluşlarıyla yayın yapan, devletin ideolojik aygıtlarında "mevzi kazanmaya" çalışan dini grupları gibi geçmişteki örneklerden oldukça farklı yeni olgular, bu olgulara sebep olan derinlerdeki etkenleriyle açıklanmaya muhtaçtır. Bu tezin amacı, değişmez olduğu kabul edilen bir ontoloji ve epistemolojiye sahip olan, "İslam" ve "Ehli Sünnet İslam" gibi tarihsel sürekliliği ifade eden isimlerle ifade edilen kesimde, neyin nasıl bu değişimi gerçekleştirdiğini, bu süreçteki çok-boyutluluğu sergileyerek göstermektir. Ayrıca Cumhuriyet'le İslam'ın devletin ideolojisi olmaktan çıkartılmasından, sekülerleşme doğrultusundaki tüm devlet politikalarından, modernleşme ve küreselleşme süreçlerinden doksan yıl kadar sonra nasıl olup da İslami kesimin gücünü arttırdığını çözümlemektir. Bahsedilen olguların açığa çıkartılması için şu dört konuya odaklanmamızın verimli sonuçlar vereceği kanaatindeyiz:

A- Siyaset ile toplum arasındaki ilişkilerdeki yapıya ve bu yapıdaki değişikliklere;

B- Devletin ideolojik aygıtlarıyla ideolojisini yaymadaki ve karşıt ideolojilerin bu aygıtlarda "mevzi tutmadaki" başarısına;

C- Devleti yöneten zihniyet yapısına ve bundaki değişikliklere;

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

Bu tezin üç bölümündeki üç farklı dönemin her biri, bu dört konuyla ilgili başlıklara ayrılarak değerlendirilecek; böylece günümüzde tanık olduğumuz İslami kesimle ilgili olguların hem tarihsel kökeni saptanmaya, hem de bu farklı dönemlerin mukayesesi yoluyla değişimin boyutları açığa çıkartılmaya çalışılacaktır. Bu dört konu açısından yapacağımız değerlendirmeler hakkında kısaca şu bilgileri verebiliriz:

A- Gözlenen değişimin önemli bir boyutunun siyaset (merkez/yukarısı) ile toplum (çevre/aşağısı) arasındaki ilişkiler ve bu ilişkilerdeki değişimle ilgili olduğu kanaatindeyiz. Bu hususla ilgili olarak, daha önce başka çalışmalarda da kullanılan "merkez-çevre ilişkileri" ve "yukarıdan-aşağı/aşağıdan-yukarı" şeklindeki terminolojiden faydalanacağız. "Merkez-çevre ilişkileri" değerlendirilirken, birçok zaman ihmal edilen, uluslararası sistemin de merkez-çevre ilişkilerinde etkili olduğu hususu çalışmamızda vurgulanacaktır. Uluslararası ilişkilerde, devletlerin davranışlarıyla ilgili analizin, "küresel durumun" (global environment), yani "büyük resmin" (big picture) belirlenmesiyle başlaması gerektiğini söyleyen "küreselleşmeci yaklaşım"ın etkisi bu tezin birçok yerinde gözükecektir.[19] "Merkez ve çevre" terminolojisi Türkiye için kullanıldığında, daha çok amaç siyasetle toplum arası genel ilişkiyi çözümlemek olmuştur. Bu çalışmadaki odak noktasıysa, merkez ve çevre ilişkileriyle ilgili yapının ve değişimin, Türkiye'deki İslam'ın dönüşümündeki rolünü göstermektir. Bu çalışmada siyasetle toplum arasındaki ilişkilerin yönünün "yukarıdan-aşağıyadan aşağıdan-yukarıya" doğru değiştiğine dair daha önce ifade edilmiş görüşler paylaşılacaktır. Fakat Türkiye'deki İslami kesimin, bu değişimle paralel olarak yaklaşımlarını değiştirdiklerine dair görüş; yani önceden, siyasi merkezi şiddet kullanarak ele geçirerek yukarıdan-aşağı toplumu dönüştürme çabalarının, sonradan, toplum seviyesinde gücünü arttırma çabasına doğru farklılaştığına dair görüş düzeltilecektir. Türkiye'deki İslami oluşumların (cemaatlerin, tarikatların, grupların) büyük kısmının -diğer yaklaşımı benimseyen bir azınlığa karşın- en baştan beri merkezi şiddet kullanarak zapt etmeye -devrime- değil, toplum seviyesinde güç kazanmaya ağırlık veren bir strateji benimsedikleri

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

gösterilmeye çalışılacaktır. Bu terminolojiyle toplumdaki genel değişim yönüne işaret etmeye çalıştık; "yukarıdan-aşağı" değişimin olduğunu ifade ettiğimiz dönemlerde siyasi merkezden bağımsız toplumda değişimler olduğu gibi "aşağıdan-yukarı" değişimin ağırlığının arttığını ifade ettiğimiz dönemlerde, siyasetin toplumsal talepler olmadan toplumu belirlemeye çalıştığı örnekler de vardır. "Yukarıdan-aşağı" ve "aşağıdan-yukarı" olarak kullandığımız terminoloji, sadece değişimin genel yönünü ifade etmek için kullanılmaktadır, yoksa belli bir dönemdeki değişimin tamamen bu şekilde olduğunu ifade etmek için kullanılmamaktadır. Fakat bu istisnai örneklere karşı hedefimiz, dönemlere göre, siyasetle toplum arasındaki ilişkilerdeki genel durumu ve genel durumdaki değişimleri tespit etmek olacaktır.

B- Türkiye'deki İslam'la ilgili olguları ve değişimi çok boyutlu bir şekilde anlamamız için devletin topluma ideolojisini aşılamakta kullandığı somut kurumlara da odaklanmamız gerektiği kanaatindeyiz. Bu konuda, Althusser'in "devletin ideolojik aygıtları" ile ilgili yaklaşım ve terminolojisinden faydalanacağız. Althusser, devletin ideolojisini topluma taşıyan somut kurumlar olarak devletin ideolojik aygıtlarına dikkat çektiği gibi devletinkine alternatif ideolojilerin ideolojik aygıtlarda "mevzi kazanabileceği"ne de dikkat çekmiştir.[20] Türkiye hakkındaki olguları açıklamakta devletin ideolojik aygıtları ile ilgili terminolojiyi kullananlar, Althusser'in bu ilk yaklaşımına odaklanmışlar ve genelde alternatif ideolojilerin "mevzi kazanması" ile ilgili kısmını kullanmamışlardır. Oysa bu çalışmada devletin ideolojik aygıtlarıyla ideolojisini yayarak toplumu ve İslami kesimi dönüştürmesine olduğu kadar İslami ideolojiyi benimseyenlerin bu aygıtlarda "mevzi kazanması"na da dikkat çekilecektir. Şehirleşmenin artmasıyla, kırsal kesimden gelenlerin taşıdıkları İslami/geleneksel değerlerle beraber Cumhuriyet'in ideolojik aygıtlarıyla yeni değerler de edinmeleri; Diyanet ve İmam Hatipler gibi kurumların devletin ideolojisiyle sorunlu ilişkileri ve devletin ideolojik aygıtları vazifesini de gördükleri; küreselleşme sürecinde kitle iletişim aygıtlarının bireyleri şekillendiren yeni araçlar olarak artan öneminin, devletin ideolojik aygıtlarının önemini azalttığı gibi hususlar, bu maddenin altında işlenecektir.

[20] Louis Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıları**, 3. bs., Çev. Alp Tümertekin, İstanbul, İthaki, 2003, s. 172.

C- Konumuz açısından irdelenmesini önemli bulduğumuz diğer bir husus ise devleti yöneten zihniyetin ve bundaki değişimlerin çözümlenmesi olacaktır. Osmanlı'daki -Ehli Sünnet İslam'ın içinde önemli bir unsur olduğu- din-ü devlet ideolojisinin yönetici zihniyete hâkim olduğu yapı; 1980'lerden önce Türkiye'deki Batıcılık, laiklik, pozitivizm, ilerlemecilik, milliyetçilik gibi kavramların ve bu kavramlarla ilişkili teleolojik düşünceye göre eylem planının yönetici zihniyeti şekillendirdiği yapı; 1980'lerden sonraki liberalizmin, bireyciliğin, çoğulculuğun önceki dönemlere göre bir değer olarak yükseldiği, -önceki dönemlerdeki tek bir ideolojinin hâkim olduğu yapı yerine- merkezde ideolojilerin çeşitlenmesinin ve çekişmesinin iyice hissedildiği yapı arasında ciddi farklar vardır. Bu önemli farklılaşmalarla beraber ideolojik kopuşların oldukça keskin olduğu dönemlerde ciddi süreklilikler de bulunmaktadır; Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyet'ine geçişte radikal değişimlerle beraber patrimonyal ilişki kalıplarının önemli ölçüde korunması bunun önemli örneklerinden birisidir. Yönetici zihniyetin yapısı ve değişimi, siyasi merkezin İslami kesimle ilişkilerinin şekillenmesinde ve bu ilişkilerin değişiminde hayati öneme sahiptir. Burada İslami kesimin sadece pasif etkilenen bir pozisyonda olmadığı, özellikle küreselleşme sürecinin etkilerinin hissedildiği son dönemde merkezdeki etkisini arttırdığına dikkat edilmelidir. Farklı dönemlerdeki yönetici zihniyetlere hermenötik yöntemle nüfuz etmeye çalışacağız. Ayrıca Sosyal Darwinizm, Pozitivizm, Karl Popper'ın "tarihsicilik" eleştirisi ve Neo-liberalizm gibi siyaset felsefesinin ilgi alanındaki konulara da yönetici zihniyetlerin çözümlenmesiyle ilgili bölümlerde değinilecektir. Türkiye'deki birçok kişinin davranışlarını ve kimlik yapılarını Batılı/modern İslami/geleneksel gibi ikili ayırımlar temelinde anlamak önemli yanlışlara sebep olmaktadır. Bu yanlışların aşılmasında Batılı/modern unsurlarla İslami/geleneksel unsurların beraberce kimlikleri şekillendirmesine vurgu yapmanın önemli olduğunu düşünüyoruz. Beraberce şekillendirmeye vurgu yapan, zıtlıklar kadar birleşme ve kaynaşmalara da dikkat çeken, karşı karşıya olunan paradoksları -çözmeye değil- tespit etmeye yönelen hermenötik bir yaklaşımı benimseyeceğiz.

D- Bu tezde en önem verdiğimiz hususlardan biri; modernleşme ve küreselleşme süreçlerinin İslami kesimi dönüştürmesini, İslami kesimin "iç tartışmalarından ve kararlarından" bağımsız anlayamayacağımızın anlaşılmasıdır. Bu konuyla ilgili olarak, Lakatos'un bilim felsefesindeki görüşünden esinlendiğimiz modeli İslami kesimin kimlikleriyle ilgili olguları anlamada kullanmamız ve psikolojideki "bilişsel çelişki" teorisinden yararlanmamız, bu tezin özgün yaklaşımlarına örneklerdir. Sadece modernleşme ve küreselleşme süreçlerinin etkisiyle toplumsal değişimi anlamaya çalışarak, değişimde, halkın geniş kesiminde etkin olmuş İslami kesimin kanaat/cemaat önderlerinin ve entelektüellerin, tartışmaları ile kararlarına yeterli önemi vermeyen araştırmalar, Türkiye'deki İslami kesimin değişiminin dinamiklerini ve nedenlerini anlamada yetersiz kalmışlardır. Bu tezin en temel hedeflerinden biri bu noktadaki eksikliği gidermektir. Bunun için "içeride" gerçekleşen bu tartışma ve kararlara da yer vererek, dıştan etkiyle bunların birleşerek, İslami kesimde "karışım kimliklerin" ortaya çıkmasında rol oynadıklarını göstermeye çalışacağız. İslami kesimin içindeki tartışma ve kararların, bahsedilen değişimdeki önemine dikkat çekmek için bu kesimin içindeki birçok kanaat/cemaat önderinin ve entelektüelin içinden her dönemle ilgili birer örnek seçtik: Osmanlı için İttihat ve Terakkiciler dâhil birçok kişi üzerinde önemli etkisi olan Muhammed Abduh'u; 1980'ler öncesi Türkiye Cumhuriyeti için Cumhuriyet döneminin en etkili kanaat/cemaat önderlerinden biri olan Said Nursi'yi seçtik. Üzerinde odaklanacağımız dönem olan 1980'ler sonrası Cumhuriyet dönemi için ise bir grup akademisyenden oluşan Ankara Okulu'nu seçtik. Bu grup hakkında siyaset ve sosyoloji alanında bir çalışma daha önce yapılmadığı için bu grupla ilgili -görüşmelerle desteklediğimiz- çalışmamız, alandaki bir boşluğu da dolduracaktır. Bahsedilen kişiler arasında önemli fikirsel farklılıklar olmakla beraber; bu kişilerin görüşlerinin, bireylerin kimliklerinin ve toplumsal değişimin bir unsuru olmaları açısından bir ortaklıkları vardır.

Tüm bunları yaparken, insan bilimlerinin doğa bilimlerinden farklılığına vurgu yapan hermenötik yöntemden yararlanmaya özel bir önem vereceğiz. Hermenötik yaklaşımı devletin yönetici zihniyetine nüfuz etmede olduğu kadar İslam'la -özellikle Ehli Sünnet İslam'la- ilgili anlayışı ve kavramları kavramada

önemli bir anahtar olarak değerlendiriyoruz. Hermenötik yaklaşımı kullanırken tek bir felsefecinin hermenötikle ilgili bütün yaklaşımını benimsemek yerine; Dilthey ve Gadamer gibi -birbirlerine önemli zıtlıkları da olan- felsefecilerden yararlanmaya çalışan eklektik bir yaklaşımı benimseyeceğiz. Dilthey'e göre eylemi gerçekleştiren bireylerin zihinsel durumlarıyla empati kurmak, bu bireylerin eylemlerine hermenötik yaklaşımımızın başarısı için şarttır;[21] bu empati ise ancak bireylerin inanç sistemine ve kavramlarına nüfuz etmeye çalışmayla, onların kavramlarını kendi kavramlarımız arasına katmaya çalışan bir çabayla mümkün olabilir. Dilthey bireylerin öznelliğine ulaşmanın, tikeli bütünle ve bütünü tikelle açıklamanın, deneyden genelgeçer bilgi çıkarmanın hermenötikte çıkaracağı epistemolojik sorunların farkındaydı.[22] Gorgias şüpheciliğine karşı Dilthey, insanların doğasındaki ortaklığa, anlamamıza olanak veren unsur olarak dikkat çekmiştir, nitekim dinlerin insanlar için ortak ahlak yasaları vazetmelerinden İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi gibi uluslararası geniş kabul gören metinlere, Aydınlanma'nın akılcılığından Kant ahlakına; tüm bunların temelinde insanların ortak bir doğayı paylaşmalarıyla ilgili kabul vardır. Bizce, Dilthey'in kendisinin de dikkat çektiği sorunlara verdiği cevaplar sorunları tamamen çözmemiştir; fakat insan bilimlerinde hermenötik yaklaşımı değerli görenler için bu cevapların önemi de yadsınamaz. Dilthey'in ortaya koyduğu ideale yüzde yüz ulaşmak mümkün olmasa da, Dilthey'in koyduğu hedefleri "ideal tip" olarak değerlendireceğiz.

Ayrıca hermenötik açısından diğer önemli bir isim olan Gadamer'in vurguladığı; yorumcunun da tarihe ait olduğuna, kendi tarihsel ve şahsi pozisyonuna has önyargıları bulunduğuna ve yorumlama faaliyetine bu önyargıların katılmasının kaçınılmazlığına dair uyarılarını göz önünde bulunduracağız.[23] Gadamer, bilgiyi önyargısız bir şekilde inşa etmeyi, Aydınlanma'nın bütün önyargılara karşı önyargısı olarak görmüş ve bunun, gerçekleştirilmesinin imkânsız bir hedef olduğunu

[21] Wilhelm Dilthey, **Selected Works: Introduction to the Human Sciences**, C. I, Ed. Rudolf A. Maakreel, Frithtjof Rodi, Princeton, Princeton University Press, 1991.
[22] Wilhelm Dilthey, **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999, s.111-113.
[23] Hang-Georg Gadamer, **Truth and Method**, Çev. Joel Weinsheimer ve Donald Marshall, 2. bs., New York, Continuum International Publishing, 1989.

göstermiştir.[24] Önemli olan doğru anlamayı "engelleyici önyargıları" tespit ederek yorumlamamızda düzeltmeler yapmaktır; yoksa önyargılarımızdan tamamen kurtulmamız ve "tabula rasa" bir zihinle olguları değerlendirmemiz mümkün değildir. Gadamer'in bu doğrultudaki görüşlerinden faydalanarak yorumlama sürecine eşlik eden "engelleyici önyargıları" tespit etmek ve yorumlarımızı buna göre düzeltmeye çalışmak, hermenötik yaklaşımımızda göz önünde bulunduracağımız diğer bir rehberimiz olacaktır.

Zihinsel durumlara nüfuz etmeye hermenötik yaklaşımımızda önem vermemize karşılık, ünlü sosyolog-iktisatçı Pareto'nun da dikkat çektiği gibi, kişilerin gerçekleştirdikleri eylemlerle benimsedikleri teorileri (zihinsel durumları) arasında fark olduğu; Pareto'nun "mantık-dışı (non-logical) eylem" dediği bir alanın bulunduğu söylenebilir.[25] Hiç şüphesiz bazen insanların inançlarıyla veya teorileriyle çelişkili eylemde bulundukları; örneğin İslam inancına inandığını söyleyenlerin dolandırıcılık yapmaları veya Marxist ideolojiyi benimsediğini söyleyenlerin iş ilişkilerinde kapitalistlerden daha çok işçiyi sömürmeleri, birçoğumuzun tanıklık ettiği olgulardır. Sonuçta dinsel-felsefi inançla veya amaçlarla gerçekleştirilen eylem arasında, tutum ve davranış arasında, her zaman bir örtüşme olmadığı doğrudur. Fakat kişilerin eylemlerini anlamlandırmak -hermenötik yaklaşım- için bütün zorluklarına rağmen, kişilerin düşünce dünyalarıyla ilgili çözümlemelere girişmekten daha iyi bir yol da gözükmemektedir. Tutum ve davranış arasındaki çelişkileri ön plana çıkaran psikologlar ve sosyologlar olmuştur. Fakat psikolojide Gestaltçı görüş ve sosyolojide Summer gibi tutum ve davranış arasındaki uyumu asli durum, aksi halleri istisna ve anomali halleri olarak görenler çoğunluktadır. Çiğdem Kağıtçıbaşı,

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

[25] Vilfredo Pareto, **The Mind and Society**, New York, Harcourt Brace, 1983. Pareto, sosyolojiye deneysel yöntemi hâkim kılmak için, deneysel olarak ulaşılmaz gözüken zihinsel alanı, eylemle arasındaki bağın zannedildiği kadar güçlü olmadığını söyleyerek dışlamaya çalışmıştır. Bu yaklaşımı, insani eylemin farkını vurgulayarak hermenötik yaklaşımı ön plana çıkaran ve davranışı anlamak için zihinsel duruma nüfuz etmeye çalışan yaklaşımlara -bizim de içinde olduğumuz- zıttır. Fakat hermenötik yaklaşımı kullanacak olmamız, insanların benimsedikleri teorileri/tutumları ve pratikleri/davranışları arasında yüzde yüz bir paralellik olduğuna inandığımız anlamına gelmez. Pareto'nun teoriyle pratik arasında kopukluk "olduğuna" dair uyarısı, genel durumu ifade etmek yerine "olması mümkün" fakat daha az muhtemel bir durumla ilgili uyarıya çevrildiğinde, böylesi bir yaklaşıma biz de katılırız.

tutum ve davranış arasındaki çelişkinin, ortamsal etkenlerle açıklanması gerekli veya istisnai bir durum olduğunu; doğal durumun, tutum davranış tutarlılığı olduğunu, birçok bilimsel araştırmayla desteklenen bu olgunun gerçek yaşamda daha çok gözlemlendiğini söyler.[26] Biz de, bu anlayış doğrultusunda, zihinsel durum ve davranış (teori ile pratik, ya da düşünce ile madde) arasında sıkı bir bağ bulunduğunu kabul eden yaklaşımların yanında yer alıyoruz ve tezimiz açısından önemli insani davranışların analizi için zihinsel durumlarla/tutumlarla bu davranışlar arasındaki bağlantıyı, hermenötik yaklaşımdan faydalanarak çözümlemeye çalışacağız.

Hermenötik yaklaşımı, insani davranışların, kendine mahsusluğuyla, doğa bilimlerinden farklı bir yöntemle değerlendirilmesi gerektiğinden ve insani eylemlerin düşüncelerle bağına verdiği önem yüzünden, faydalanılması gerekli bir metot olarak görüyoruz ama konumuzla ilgili olguların, hangi süreçler sonunda nasıl ortaya çıktıklarını ve nedenlerini tespit etmede yegâne metot olarak da benimsemiyoruz. Nitekim -pozitivist/davranışçı metodolojide özel bir önem verilen- kantitatif verilerden konumuzla ilgili önemli gördüklerimizi de tezimizde yeri geldikçe kullanacağız. Zihinsel durumlarla ilgili çözümlemeler kadar, toplumsal olgularla ilgili matematiksel veriler de toplumsal ve siyasi olana nüfuz etmemiz için önemli araçlardır. Örneğin hermenötik yaklaşımın bir gereği olarak, başını örten kadınların bu eylemlerine sebep olan anlayışa nüfuz etmeye çalışmakla beraber; davranışçı metodoloji doğrultusunda elde edilmiş, Türkiye'deki kadınların yüzde kaçının başörtüsü kullandığı ve bu oranın azalıp azalmadığıyla ilgili verileri veya başörtüsü ile ilişkili anketlerdeki sorulara verilen cevapları değerlendirmek de bu konuyla ilgili çözümlemeler yapmak açısından faydalı olacaktır. Sosyal bilimlerde verimli sonuçların, hermenötik metotla davranışçı metodolojinin -birbirlerini dışlayan metodolojiler olarak değerlendirildiği tartışmaların dışına çıkılıp- güçlerinin birleştirilmesiyle elde edileceğini kabul eden bir yaklaşımla bu tez yazılmıştır.

[26] Çiğdem Kağıtçıbaşı, **Yeni İnsan ve İnsanlar**,10. bs., İstanbul, Evrim Yayınevi, 1999, s. 149.

I. BÖLÜM
OSMANLI'DA MODERNLEŞME VE İSLAM

A. Osmanlı'da Yukarıdan-Aşağı Değişim

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

1. Osmanlı'da Güçlü Merkez, Dağınık Çevre

Küreselleşme sürecinde Türkiye'deki İslami dünya görüşünü benimseyen toplumsal kesimlerin değişimi, daha önceki süreçlerden kopuk değildir. Tarihsel kökenlerinden bu olguyu yalıtmak, bu olgunun gereğince anlaşılamamasına sebep olacaktır. Daha önceki dönemlerdeki modernleşme ve Batılılaşma gibi süreçler olmasaydı, günümüzde Türkiye'deki İslami dünya görüşünü benimseyenlerin nasıl

bir görünümle karşımıza çıkacağını ortaya koymak zordur; fakat bu süreçler yaşanmasaydı, bu kesimin oldukça farklı bir durumda olacağını tahmin etmek zor değildir. Bu yüzden, Osmanlı'dan başlayarak, bu süreçleri inceleyerek günümüze kadar gelmeye çalışacağız. Osmanlı'daki bahsedilen süreçleri gereğince anlamak için Osmanlı'nın toplumsal ve siyasi yapısını analiz etmek faydalı olacaktır. Halil İnalcık'ın sınıflamasını takip ederek, Osmanlı'yı -kabaca- iki sınıftan oluşan bir imparatorluk olarak değerlendirebiliriz. Birinci sınıf sarayı, bürokrasiyi, ulemayı ve askeri erkânı kapsayan yönetimdeki sınıftır. İkinci sınıf ise reayadır; yani yönetimde bir etkinliği olmayan halk kesimidir ve sistemin varlığında bu kesimin verdiği vergilerin rolü önemlidir.[1] Osmanlı hanedanı dışında, yönetici elitin içinde bulunduğu birinci grubun üyesi olmak -her zaman olmasa da, genelde- soy-sop ilişkisine bağlı değildir ve bu sınıfın üyesi olmak genelde padişaha bağlıdır. Yönetici elitin içinde bürokrasinin özel bir önemi vardır; bürokrasi, tüm sistemin "sinir merkezi" (nerve centre) hükmündedir, sistemin politikalarının uygulanmasına ve padişahın otoritesinin mutlaklığının sağlanmasına hizmet eder.[2]

Osmanlı'daki sosyal-siyasi yapının anlaşılmasında, ilk olarak Şerif Mardin'in Osmanlı'ya uyguladığı ve meşhur ettiği merkez-çevre yaklaşımından da faydalanabiliriz. (Bu yaklaşımı toplumun yapısının mutlak olarak ikiye bölünmüş bir yapıda olduğunu iddia ederek kullanmıyoruz; fakat bu yaklaşımın Osmanlı'daki genel yapıyı anlamada iyi bir anahtar olduğunu düşünüyoruz.) Osmanlı'da merkezi oluşturan; padişah ve onun otoritesini mutlaklaştırmaya çalışan, konumlarını padişahın iradesi sayesinde elde eden, bahsedilen birinci sınıftır. Çevre ise temelde reayadan oluşan ikinci sınıftır. Osmanlı'da, Batı Avrupa'da örneklerine daha çok rastlanılan, merkezin çevreyle çatışmalarını, uzlaşmalar yaparak ve çevreyle

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

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

bütünleşerek çözdüğü süreçler pek yaşanmamıştır. Çevre güçlerinin ciddi anlamda bir özerkliğine de Osmanlı'da pek rastlanmaz.[3] Merkez, askeri gücü denetiminde tutarak ve harekete geçirme kabiliyetine sahip olarak, kendi gücünü korumaya çalışmıştır. Çevrenin ayrışıklığına kıyasla merkezin derli toplu olması, çevrede küçük meta üzerine oturan küçük çaplı mülkiyetlerin varlığına karşın padişahın toprakların çoğu üzerindeki mülkiyeti ve merkezin ekonomi üzerindeki denetimi; çevrenin merkeze karşı güçlenmesini önleyen olgulardı.[4] Batı'da, merkezlerin, esnaftan çok tüccarları desteklemelerine karşın Osmanlı'daki merkez, daha çok loncaları tüccarlara karşı korudu ve tüccar kapitalist oligarşilerin kurulmasına engel oldu.[5] Bu tip politikalar, merkez dışındakilerin servet elde ederek güçlerini arttırmalarının -merkeze karşı alternatif güç odakları oluşturmalarının- önünü kesti. Osmanlı'da, çevreyle bütünleşerek çatışmaları önleme anlayışından çok, çevrenin güçlenmesi suretiyle oluşması muhtemel, merkezin gücünü sınırlandıracak potansiyel tehlikelere karşı önlem alma düşüncesi, hâkim anlayış olmuştur. Osmanlı'nın bu yapısı, ekonomik ilişkilerin siyaset gibi üst yapıları belirlediğini söyleyen klasik Marxist paradigmadan çok, üst yapının (bu örnekte siyasetin, devletin bekası ile ilgili endişelerinden dolayı) da alt yapıyı belirlemesini içeren ve bu konuda hep Marxist paradigmaya karşı konumlandırılan Weberyen paradigmayı doğrular niteliktedir.[6]

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

[3] Şerif Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", s. 31-32.
[4] **A.e.,** s. 35-36.
[5] Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, 3. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 1998, s. 82.
[6] Max Weber, **Sosyoloji Yazıları**, 2. bs., Çev. Taha Parla, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1982, s. 155-191.

bağımsızlaşmadan da ayanların, Yörük-Türkmen aşiretlerinin ve Alevilik/Kızılbaşlık gibi ideolojilerin liderlerinin, merkezden bağımsız olarak bireyleri değiştirme gücü olduğu söylenebilir.[7] Bu doğrudur, fakat Osmanlı ölçeğinde baktığımızda bu etkinin çok düşük olduğu görülür. Osmanlı'da, merkez dışında bireyleri dönüştürme kudreti olan güçler hep yerel kalmıştır. Merkezin siyasi alternatifi olabilecek bir muhalefeti engellemek, Osmanlı siyasetinin temel hedeflerinden biri olmuştur.[8]

2. Osmanlı Modernleşmesi ve Kadın Konusu

Sonuçta, Osmanlı sistemi içinde ciddi bir değişimi gerçekleştirebilecek kapasiteye sahip merkezden başka bir aktör yoktu. Sistemin içinde bireyleri dönüştürücü gücü olan ne alternatif bir muhalefet, ne de günümüzde olduğu gibi siyasal merkezden bağımsız olarak bireyleri değiştirme gücü olan bir küreselleşme süreci vardı. Bu sosyal-siyasi yapı içerisinde önemli bir değişimin olabilecek tek yönü yukarıdan-aşağıyaydı. Osmanlı sistemi içinde merkezin, önemli değişimi oluşturabilecek tek aktör olması, merkezin her türlü etkiden bağımsız olarak değişimleri bir tek kendi arzusuyla oluşturduğu anlamına gelmez. Tam tersine, Osmanlı merkezi, askeri yenilgi ve toprak kaybı gibi kendi arzusuyla gelişmeyen sebepler üzerine "devletin bekası" gibi en temel endişesi zemininde; askeriye, bürokrasi, eğitim ve teknoloji gibi alanlarda reformlara girişmiştir. Osmanlı merkezinin, tehdit algısına karşı Batı düşüncesi ve teknik gelişmelerini Osmanlı toplumuna uyarlamasına Tanzimat'tan önce 18. yüzyıldan başlanarak rastlanır.[9] Batı'daki endüstri devrimine bağlı olarak gelişen modernleşmeye karşılık (Batı'da, özellikle en önemli örnek olan İngiltere'de, bu süreç Osmanlı'dan farklı olarak yukarıdan-aşağı emirle olmadı) Osmanlı'da, toplumun içindeki dinamiklerden çok askeri yenilgi ve toprak kaybı, merkezi, değişime zorladı.

---

[7] Halil İnalcık, "Tarihsel Bağlamda Sivil Toplum ve Tarikatlar", **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam**, Der: Fuat Keyman, Yaşar Sarıbay, Ankara, Vadi Yayınları, 1998, s. 81-82

[8] Şerif Mardin, "Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol", Çev. Mehmet Özden, **Türk Modernleşmesi,** 14. bs., Der: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 179.

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

Osmanlı modernleşmesinde, 1839'da, Sultan Abdülmecid döneminde okunan Tanzimat Fermanı önemli bir dönemeç olarak kabul edilir. Bu tarihten Meşrutiyet'e, Osmanlı İmparatorluğunun çöküş sürecine ve Cumhuriyet'in kuruluşuna dek askeri alanda, eğitimde, hukukta, ekonomide ve teknolojide önemli yenilikler gerçekleştirildi. Osmanlı bürokrasisindeki kadroların çoğu, modernleşmenin ideolojisine sahip olmasalar da modernleşmenin birçok gereğini yerine getirdiler.[10] Merkez, bu süreçte, çevreye nüfuz yeteneğini arttırdı, hukuk, -Weber'in deyişiyle- "yasal-ussal bir otoriteye" daha çok dayanmaya başladı.[11] Sonuçta Osmanlı'nın modernleşme sürecinde merkez-çevre ilişkilerinin içeriğinde değişiklikler oldu, fakat modernleşmeden asıl etkilenen merkezdeki bürokratik ve askeri erkândı; telgraf gibi modernleşmenin yeni unsurları bazı vilayetlerde önemli değişimlere sebep oldularsa da toplumun geniş kesimindeki bireylerin habituslarında önemli bir değişiklik yaşanmadı.

Modernleşme ve küreselleşme süreçlerinin Türkiye Cumhuriyeti'nde yaşayan bireylerin (İslami dünya görüşünü benimseyenler dâhil) habituslarında oluşturdukları en önemli değişikliklerden birçoğu kadının yeri ile ilgilidir. Kadınlar, bu süreçler sonunda daha görünür olmuşlar, kamusal alana çıkmışlar; iş, eğitim ve günlük aktivitelerde erkeklerle aynı mekânları paylaşıp, beraber faaliyette bulunmuşlardır. Toplumun kültüründe ve Ehli Sünnet İslam'ın dünya görüşünü benimseyen bireylerin habituslarında oluşan değişimleri gözlemek için eğer örnek olarak bir konuya odaklanılacaksa; bizce, bu husus, kadınların kamusal alana çıkışı olmalıdır. Kadın bedenini denetleyerek güç ilişkilerini düzenlemede, en önemli husus, kadının tecrit edilerek güç kazanılan alanlara girmesinin önlenmesi olmuştur.[12] Kadınlar kamusal alana daha çok çıktıkça, güç ilişkileriyle ilişkili toplumsal yapı daha köklü bir değişiklik geçirmiştir. Toplumun yarısını teşkil eden kadınların; eğitim seviyelerindeki artış, ticaret-sanayi gibi güç kazanılan alanlara girişleri, kendilerine güvenlerini kazanmaları, yönetim süreçlerinde söz sahibi olmaları hep kamusal alana

[10] İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, 16. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2003, s. 30.
[11] Mehmet Ö. Alkan, "Resmi İdeolojinin Doğuşu ve Evrimi Üzerine Bir Deneme", **Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, 6. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 378.
[12] Fatmagül Berktay, **Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın**, 2. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2000, s. 16, 23-25, 151-154, 157.

çıkışlarıyla ilişkilidir. Toplumun diğer yarısını teşkil eden erkekler de, bu olguyla beraber, aile gibi kurumlarda ortaya çıkan yeni güç ilişkileri, ticaret, bürokrasi ve siyaset gibi güç alanlarını kadınlarla paylaşmaları sonucunda habituslarında önemli değişimler yaşamışlardır. Günümüzde de "kadın konusu"; özellikle kadınların siyasal, ekonomik ve diğer güç alanlarına katılımlarına ve bu olgunun toplumsal yapı ve güç ilişkilerinde oluşturduğu değişime odaklanılarak, hiçbir dönemde olmadığı kadar inceleme odağı haline gelmiştir.[13] Kadınların kamusal alana çıkışının bu önemine binaen, İslami dünya görüşünü benimseyen kesim(ler)in ve bireylerin değişimini (Osmanlı'da ve Türkiye Cumhuriyeti'nde) bu hususa özel vurgu yaparak -başka olgularla da beraber- tartışacağız. [14]

Osmanlı'nın son dönemlerinde, özellikle 2. Meşrutiyet dönemindeki sayıları artan kadın dergileri ve kadın dernekleri, toplumun tabanında; kadınların özgürleşmeleri, eğitim gibi haklarını elde etmeleri ve kamusal alana çıkışlarının önündeki engellerin kaldırılması hususlarında bilinç oluşmasında etkili olmuşlardır.[15] Ayrıca bu dergiler ve dernekler alternatif bir kamusal alan oluşumuna da katkıda bulundular.[16] Fakat bu Osmanlı'nın son yıllarındaki oldukça kısa bir döneme karşılık gelmektedir ve toplumun tabanındaki (yukarıdan-aşağıya değişim genellememize dâhil olmayan) bu oluşumlar, belli bir kadın zümresinin -çoğunluğun içinde ufak bir azınlık olan okur yazar ve varlıklı kesimden kadınlardan oluşan- bilincinde önemli değişiklikler oluşturmuş olsa da, Osmanlı'nın son dönemlerine dek, toplumun geniş

---

[13] **A.e.,** s. 27.

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

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

[16] Fatmagül Berktay, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm", **Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 351.

kesimini dönüştürme potansiyelini elinde bulundurma hususunda merkezden başka önemli aktör olmamıştır ve merkezin bu yönde ciddi bir değişiklik politikası olmamıştır. Osmanlı'da Tanzimat sonrası dönemde de mekânların cinsiyete göre bölünmesi devam etmiş ve kadınlarla erkeklerin karışmasını önlemek için yasal düzenlemeler yapılmıştır.[17] İstanbul'da ve birkaç ilde, 1862'den itibaren kız öğrencilerin ortaöğretim kurumlarına alınmaya başlaması -ki bu yenilik kadınların meslek kazanması açısından önemliydi- gibi aslında önemli atılımlar olmuştur.[18] Fakat, sınırlı bir bölgede az sayıda kişiye yönelik olan bu tip uygulamalara karşın bu dönemde, kadınlar kocalarıyla beraber lokanta ve gazino gibi yerlere gidemez; tramvay, vapur gibi araçlarda ayrı bir alanda, araya perde çekili bir şekilde otururlardı. Kızların üniversite ve yüksek okullara girmesi ise ancak Osmanlı'nın son yıllarında -I. Dünya Savaşı yıllarında- mümkün oldu. O zaman da perdeyle ayrılan farklı bölümlerde veya farklı sınıflarda ders yaptıkları oluyordu.[19] Kızların erkeklerle aynı sınıfta bir arada oturamayacaklarına dair verilen fetvaya karşın, ancak 1921 yılında, Edebiyat Fakültesi müderrisler meclisi reisi İsmail Hakkı Baltacıoğlu kızlarla erkeklerin aynı sınıfta ders yapabileceklerini beyan etti.[20]

Osmanlı'nın son dönemlerinde dört kez şeyhülislamlık yapan Musa Kazım Efendi (1858-1920), kadınların, yaratılış gayelerinin çocuk doğurmak ve büyütmek olduğunu, bu vazifelerini aksatacak işlere ve yüksek öğretime gitmemeleri gerektiğini, ancak kendi aralarında olmak şartıyla konser ve konferans düzenlemelerinin caiz olabileceğini ifade etmiştir.[21] İstanbul Muhafızlığı'nın 1913 yılındaki beyannamesinde ise kadınların alışveriş bahanesiyle her yere girip çıkmaması gibi isteklerde bulunuldu, bu isteklere uymayanlara ise şiddetli kanuni müeyyidelerin tatbik edileceği ikaz edildi.[22] Jön Türk iktidarının olduğu 2. Meşrutiyet döneminde bile, önemli değişiklikler yapma yönündeki niyetlere ve

[17] **A.e.,** s. 353.
[18] Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, 7.bs., Yayına Hazırlayan: Ahmet Kuyaş, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2004, s. 231.
[19] **A.e.,** s. 446.
[20] Hilmi Ziya Ülken, **Türkiyede Çağdaş Düşünce Tarihi 1**, İstanbul, Selçuk Yayınları, 1966, s. 311.
[21] Musa Kazım, "Tesettür-i Nisvân", **İslamiyat**, C. I, No: 2, Nisan-Haziran 2000, s. 184-187.
[22] Tarık Zafer Tunaya, **İslamcılık Akımı**, 2. bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007, s. 94.

teşebbüslere rağmen, toplumun geniş kesimlerinin habituslarında ciddi bir değişiklik olmadığını, Prenses Seniha Sultan'ın Fransız arkadaşına yazdığı mektupların şu nükteli satırlarından okuyoruz:

> Ah, ah, siz de sanıyordunuz ki Abdülhamid'in devrildiği günün ertesi Türk kadınlığı çok şeyler kazanacak değil mi? Değişen hiçbir şey yok sevgili iki gözüm!.. Ah sevgili hemşirem, unutmuyorum… Daha bir yıl önceydi, bana Türkiye'de feminizmin er geç bir zemin bulacağından bahsediyordunuz… Bugün nerede olduğumuzu biliyor musunuz? Şuradayız: Müslüman kadını, üst üste üç peçe de örtünse, açık arabada gezemez. Landoların üstü örtük, camları kapalı, perdeleri indirilmiş olacak. Abdülhamid zamanında böyle şey görmemiştik.[23]

Tam da bu noktada, Osmanlı'daki ve günümüzdeki İslami kesimin farkının altını çizmek gerekmektedir: Osmanlı'nın modernleşme sürecinde bile, kadınların kamusal alana çıkması, Ehli Sünnet İslam'a referanslarla önlenmeye çalışılmıştır;[24] günümüzde ise Ehli Sünnet dünya görüşünü benimseyenlerin birçoğunun en önemli hedeflerinden biri kendi dünya görüşlerini benimseyen kadınların kamusal alana çıkması önündeki engelleri kaldırmaktır. Eğitimde türban yasağını kaldırmak, Türkiye'deki Ehli Sünnet kesimin, gerçekleşmesi için en çok mücadele ettiği hedeflerden biri olmuştur. Bu yasağın kalkması ise kadınların; daha çok kamusal alana çıkmaları, erkeklerle karışık olarak aynı mekânları paylaşmaları, daha çok görünürlüklerinin artması, güç ilişkilerinde daha önemli aktörler haline gelmeleri demektir. Burada sorulması gerekli soru şudur: Ne olmuştur ve nasıl olmuştur da Osmanlı'da Ehli Sünnet inanca referanslarla kamusal alana çıkması engellenen kadınların, daha çok görünür olmalarını ve kamusal alana çıkmalarını engelleyen yasakların kaldırılması, günümüzdeki Ehli Sünnet dünya görüşünü benimseyenlerin en önemli hedeflerinden biri haline gelmiştir? Bu tip olguların açıklanması bu tezin

---

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

[24] Berktay, din adına geliştirilen yaklaşımların, fiziksel mekana da yansıyan etkisinin, Osmanlı'daki kadınların konumlarıyla ilgili analizlere dâhil edilmesi gerektiği kanısındadır: Fatmagül Berktay, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm", s. 351. İslam ile ilgili analizlerin fiziksel mekanla ilgili olguları değerlendirmedeki önemine binaen; ilerleyen sayfalarda, "dine" referanslarla kadınların kamusal alana çıkmasının engellenmesini irdeleyeceğimiz gibi, İslami kesimin içindeki önemli bir entelektüel olan Muhammed Abduh gibi etkin düşünürlerin, "dinsel" temellendirmeyle kadınların kamusal alana çıkmasının önünü açmaya çalışmasını da irdeleyeceğiz.

en temel amaçlarından birisidir ve ilerleyen sayfalarda bu gerçekleştirilmeye çalışılacaktır. "Kadın konusu" ve bu konuyla ilişkili süreçler, modernleşme ve küreselleşme süreçlerinde İslami kesimi anlamak için merkezi konumdadır; bununla ilgili yapılacak çözümlemeler, söz konusu süreçlerle ilgili birçok noktayı aydınlatacaktır.

B. Osmanlı'nın İdeolojik Aygıtları

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

1. İdeoloji, Althusser ve Devletin İdeolojik Aygıtları

"İdeoloji" kavramı 18. yüzyılın sonunda üretilmiştir ve siyaset felsefesinde tartışılan birçok kavram gibi bu kavramın kullanımında da konsensüs yoktur. Bu tezde, bu kavramı, oldukça geniş bir şekilde; yol haritası veren, tercihleri belirleyen, inançlar, normlar, değerler bütünü anlamında, kısa şekilde ifade etmek gerekirse dünya görüşü anlamında kullanıyoruz.[25] Zamanla bu kavram; dogmatiklik, aşırılık, bilimsellikten uzaklık gibi anlamlarda kullanılmıştır, hâlâ da birçok kişi böylesi olumsuz anlamlarıyla bu kavramı kullanmaktadır.[26] "Devletin ideolojik aygıtları" terimini sosyal bilimlere kazandıran ise Fransız filozof Louis Althusser (1918-1990)

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

[26] Fakat bu tezde, bu kavramı, hiçbir olumlu veya olumsuz anlam yüklemeden kullandığımızı -Gramsci gibi- hatırlatmakta fayda görüyoruz. **A.e.,** s.14-15, 22-23. Gramsci'nin bu kavramı kullanımı için bakınız: Antonio Gramsci, **Selections from the Prison Notebooks**, Çev. Quintin Hoare, New York, International Publishers, 1971.

olmuştur. Althusser, klasik Marxist yaklaşımın, kapitalist üretim ilişkilerinin nasıl korunup yeniden üretildiklerini göstermekte yetersiz kaldığı kanaatine varmış ve "devletin ideolojik aygıtları" ile ilgili yaklaşımıyla buradaki eksikliği tamamlamaya çalışmıştır.[27] Althusser'e göre devletin, baskı aygıtının yanı sıra eğitimsel, dinsel, hukuksal, sendikal, iletişimsel, kültürel gibi farklı ideolojik aygıtları vardır. Althusser, devletin, baskı aygıtını ve ideolojik aygıtlarını, iktidarıyla bir arada tuttuğunu; baskı aygıtıyla doğrudan, ideolojik aygıtlarıyla ise dolaylı olarak etkin olduğunu söyler.[28] Althusser'den bu terimi ödünç almamıza karşılık, "devletin ideolojik aygıtlarını" Althusser gibi, sınıf mücadelesiyle ilgili bir analiz için kullanmadığımızı baştan belirtmekte fayda görüyoruz.[29]

Burada bizim için önemli olan devletin polis, asker, hapishane gibi baskıcı aygıtın unsurları dışında, ideolojik aygıtlarla da etki ettiğine dikkat çekilmesidir. Her iktidar kendisini meşrulaştırmak ister; Althusser'in yaklaşımı, merkezin çevreye etkisinin sadece baskı aygıtıyla olmadığını, iktidarı muhafaza etmenin bir yönteminin de ideolojik aygıtların kullanımı olduğunu görmemize, iktidar analizi için bu aygıtların analizine de yer vermemize olanaklar sunar. Osmanlı'da ve Türkiye Cumhuriyeti'nde, gerek statükonun korunması, gerek değişimin sağlanması ile ilgili kararların uygulanmasında, devletin çevreye nasıl nüfuz ettiğini anlamamıza yardımcı olacak devletin ideolojik aygıtlarının yerini saptamak önemlidir. Bu yüzden bu aygıtları, dönemlere göre artan veya azalan etki dereceleriyle beraber incelemek yararlı olacaktır.

---

[27] Louis Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıları**, s. 113-118, 173-182.
[28] **A.e.,** s. 54-58.
[29] Althusser "devletin ideolojik aygıtlarını" sınıf mücadelesinin hem sahnesi hem de nesnesi olarak görüyordu. Analizinin temelinde de Marxist yaklaşımın odak noktası olan sınıf mücadelesi vardı. Ayrıca Althusser, Marxist yaklaşımın eylemi yücelten söyleminin etkisindeydi ve burjuva egemenliğinden kurtulmak için "burjuva devletin ideolojik aygıtlarını parçalamak için uzun süreli bir mücadele vermeyi" öğütlüyordu. Oysa burada, Althusser'den ödünç aldığımız bu terminoloji, reçeteler yazmak için değil, sadece belli dönemlerdeki sosyolojik ve siyasi yapıları, bunların muhafaza ve değişimlerini daha iyi analiz edebilmek için kullanılmaktadır: **A.e.,** s. 19, 83.

2. İdeolojik Aygıtlar ve Millet Sistemi

Osmanlı'nın farklı dinlerin mensuplarını ayrı milletler olarak değerlendiren siyasal ve hukuksal sisteminde, Müslümanların haricindeki milletler din, eğitim ve kısmen hukuk gibi alanlarda özerk bir yapıya sahip olduklarından;[30] bu milletler, merkez tarafından, en önemli ideolojik aygıtlar olan eğitimsel ve dinsel kurumlarla Müslüman nüfus gibi etki altına alınamamaktaydı. (İlk dönemlerdeki devşirme usulü gibi yollarla diğer milletlerin bir kısım fertlerine yapılan etki gibi istisnalar da hatırlanmalıdır.) Müslüman olmayan milletler, ideolojik aygıtlardan çok, güç ilişkileriyle ve tanınan haklarla kontrol ediliyorlardı ve İnalcık'ın temel Osmanlı devlet politikası olarak gördüğü "hazine-iktidar-hazine"[31] politikasına verdikleri vergilerle hizmet ediyorlardı. Balkan Savaşları'nda ve I. Dünya Savaşı'nda, bu milletlerin birçok üyesinin Osmanlı'nın karşı safına geçmesini ve Osmanlı'dan kopmalarını da "devletin ideolojik aygıtları" yaklaşımıyla anlamaya çalışabiliriz. Buna göre Osmanlı'dan bu milletlerin kopma sebeplerinden biri, Osmanlı'nın bunlara Müslüman nüfusa olduğu oranda ideolojik aygıtları ile -II. Mahmut döneminden başlayan tüm çabalara ve kısmi başarılara rağmen- gereğince nüfuz edememesi, Osmanlı'nın en güçlü ideolojik aygıtı olan "dinsel ideolojik aygıtının" ise farklı dinlerden olan milletler için bir önemi olmamasıdır. "Osmanlılık" ideolojisinin uygulanması yoluyla Müslüman olmayan bireylere de nüfuz edilmeye çalışılmış ve bunun için Galatasaray Lisesi'nin kurulması gibi somut adımlar atılmıştır,[32] fakat bu tip girişimlerle, daha çok merkezde bürokratlık gibi vazifesi olacak sınırlı sayıda bireye ulaşmak mümkün olmuştur. Güç ilişkileri ve tanınan haklar temelinde duran bir bağlılığın, Osmanlı'nın gücü azaldığında ve uluslaşma süreçleri başladığında sona ermesi normaldi. Müslümanlar dışındaki milletlere de nüfuz etmeyi amaçlayan Osmanlılık ideolojisinin karşısındaki zorlukları, Galatasaray lisesine gösterilen tepkiler üzerinden okuyabiliriz; bu okula sadece medrese mensupları değil, aynı zamanda cemaatleri üzerindeki otoritelerini kaybedecekleri

[30] İlber Ortaylı, **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, s. 177.
[31] Halil İnalcık, "Tarihsel Bağlamda Sivil Toplum ve Tarikatlar", s. 75.
[32] Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, s. 242-243.

endişesiyle Rum Ortodoks Patrikhanesi, Musevi Hahambaşılık ve Vatikan'daki Papalık da muhalefet etmişlerdir.[33]

Osmanlı'nın diğer milletler dışında kalan Müslüman halkın hepsine ideolojik aygıtlarıyla nüfuz edebildiğini söylemek de mümkün değildir. Osmanlı'da halkın % 90'dan fazlası tarımla uğraşıyordu.[34] Bu kesimin (çevrenin) büyük bir kısmı ya çok az ya da hiç eğitim almıyordu. Bu yüzden en önemli ideolojik aygıtlardan biri olan eğitimle, çevreye çok fazla nüfuz edildiği söylenemez. (Osmanlı'nın ancak son dönemleri olan Abdülhamid döneminde -1876-1908- bu hususta kayda değer bir değişiklik olduğuna ilerleyen satırlarda değineceğiz.) Osmanlı döneminde radyo, televizyon gibi iletişim araçları da olmadığından, Türkiye Cumhuriyeti'nde olduğu gibi, eğitim aygıtıyla ulaşılamayan kesimlere ulaşmak için böylesi alternatifler de mevcut değildi; diyebiliriz ki Osmanlı'nın en önemli ideolojik aygıtı -ulaşılamayan önemli bir kitleye rağmen- "dinsel ideolojik aygıtı" idi.

3. Osmanlı'da Dinsel İdeolojik Aygıt

Thomas Hobbes'a göre Leviathan'ın[35] gereğince güçlü olması için siyasi otoriteyle dinsel otorite aynı yerde olmalıydı.[36] Hobbes'un Leviathan için öngördüğü ideale Osmanlı, kendi tebaasının en büyük kısmını oluşturan Müslümanların, en büyük kısmını oluşturan Ehli Sünnet toplumun, kurumsal liderliği olan halifeliği elinde bulundurmakla yaklaşıyordu. Halifelik müessesesinin getirdiği güç, şeyhülislamlık, medreseler gibi kurumların varlığı ve aynı dinin aynı mezhebinin üyesi olmanın verdiği bütünleştirici duygu, hep beraber; merkezin, Ehli Sünnet inancı benimseyen geniş bir kesime nüfuzunda avantaj sağlıyordu. Merkezin -özellikle Yavuz Sultan Selim döneminden itibaren iyice belirginleşen- Ehli Sünnet

[33] Mehmet Ö. Alkan, "İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim", **Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si**, Ed. Kemal H. Karpat, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 97.
[34] Halil İnalcık, **a.g.e.**, **s.** 77.
[35] Leviathan, Eski Ahit'te bahsedilen bir deniz canavarıdır. Hobbes, devleti bu canavara benzetir ve devletin bireyler karşında güçlü olması gerektiğini ifade etmek için bu metaforu kullanır.
[36] Thomas Hobbes, **Leviathan**, 3.bs., Çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001, s. 263-304.

kimliği; halifeliğin sadece Ehli Sünnet için geçerli bir kurum olması ve Ehli Sünnet fıkhının hukukta referans kaynağı olması gibi temel göstergelerden, padişahların ülkeyi yönetmek için hükmü devralmasını sembolize eden kılıç kuşanma töreninde en sık kullanılan kılıçlardan birisinin ikinci halife Hz. Ömer'in kılıcı olmasına kadar detaylarda kendini gösterir.[37] Hatırlanacağı gibi Hz. Ömer, Aleviliğin, haksız olarak halife olduğunu düşündüğü, bu yüzden çocuklarına ismini koymayı bile tercih etmedikleri bir şahıstır. Aynı şekilde Aleviler, Hz. Osman'ı da Hz. Ali'ye karşı haksızlık eden bir kişi olarak görürler ve çocuklarına onun adını da koymazlar, ama "Osmanlı" Aleviler'in içinde yaşadıkları imparatorluğun adıydı. Osmanlı merkezinin siyaseti, genelde, Ehli Sünnet dışı mezhepleri -Alevilik gibi- görmezden gelme yönünde olmuştur ve Ehli Sünnet dışı grupların, Hıristiyan mezhepler gibi örgütlenmeleri ve merkezce onaylanan idari bir hiyerarşi içinde kendi liderlerini belirlemeleri söz konusu olmamıştır.[38] Ancak Aleviler, kendi içlerinde kurdukları hiyerarşiyle, dedelik gibi müesseselerle ve kendi gelenek göreneklerinin yaptırımlarıyla, düzenlerini muhafaza etmiş ve sistemlerini sürdürmüşlerdir.[39]

Osmanlı topraklarındaki birçok Ehli Sünnet olmayan gruba, hatta Ehli Sünnet çizgisindeki bazı tarikatlara dahi, devletin dinsel ideolojik aygıtıyla nüfuzu mümkün olmuyordu. Ehli Sünnet dışındaki Kızılbaşlık/Abdallık gibi ideolojilerle Türkmenler gibi bazı topluluklar, devlete karşıt bir tutum takınabiliyorlardı. Kutb-ül Aktablık veya Mehdilik gibi inançları kullanan tarikat liderleri, bireyleri kendilerine bağlı tutarak, devletin merkezinin nüfuz alanının dışına çıkarıyorlar ve gerekirse bireyleri devlete karşı harekete geçirebiliyorlardı.[40] 11 Eylül olayında yer alan önemli isimlerin Vehhabi mezhebine bağlılıkları anlaşıldıktan sonra Vehhabilik dünya kamuoyunda geniş ilgi uyandırmıştır. Vehhabiler de Osmanlı'ya dinsel konularda

[37] Bu törende en çok kullanılan kılıçlardan birinin Hz. Ömer'in kılıcı olduğuyla ilgili olarak bakınız: Hakan T. Karateke, **Padişahım Çok Yaşa: Osmanlı Devletinin Son Yüzyılında Merasimler**, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2004, s. 52-56.
[38] İlber Ortaylı, **Batılılaşma Yolunda**, 4. bs., İstanbul, Merkez Kitapçılık, 2007, s.162-163.
[39] Bu konunun vurgulanması gerektiğine sayın Prof. Dr. İzzettin Doğan dikkatimi çekti.
[40] Halil İnalcık, **a.g.e.**, s. 82-84.

muhalefet eden, Osmanlı ile çatışmaya giren, Osmanlı merkezinin, Müslüman olmasına rağmen dinsel ideolojik aygıtla nüfuz edemediği topluluklara bir örnektir.[41]

Alevilik, Vehhabilik gibi mezheplere ve kimi tarikatlara bağlı bireylere, Osmanlı merkezinin dinsel ideolojik aygıtıyla nüfuz edememesi, Osmanlı'daki bu ideolojik aygıtın etkisiz olduğu anlamına gelmez. Osmanlı'da dinsel ideolojik aygıtın nüfuz gücü, -nüfuz edemediği diğer milletlerin ve bahsedilen grupların varlığına rağmen- Osmanlı'yı mukayese ettiğimiz 1980'ler öncesi ve sonrası Türkiye Cumhuriyeti'nden daha güçlüydü. Diyebiliriz ki Osmanlı'nın, kendinden sonraki bu dönemlerden ideolojik aygıtları daha az etkili olmasına rağmen, bir tek dinsel ideolojik aygıt noktasında daha etkili olduğu söylenebilir. Merkezin ideolojisinin önemli bir unsuru Ehli Sünnet inançtı; merkez, Cumhuriyet'ten farklı olarak dine referanslarla meşruiyetini sağlıyordu ve de bu unsur Osmanlı'nın, Cumhuriyet döneminden daha güçlü bir şekilde dinsel ideolojik aygıtla bireylere etki edebilmesine olanak tanıyordu. Çevrede Ehli Sünnet görüşü paylaşanlar, Hıristiyan veya Alevi unsurlardan ("ötekilerden") "Müslüman" ve "Ehli Sünnet" kimlikleriyle ayrılıyorlardı. "Öteki" kendi kimliğimizi tanımlamada ve inşa etmede önemli bir referans noktasıdır; genelde, uzakta olup irtibatımız zayıf olanlardan ziyade, gerçek "öteki" vazifesini, yakınımızda olup onu ötekileştirerek kendimizi tanımladıklarımız görürler.[42] Çevredekilerin çoğunluğunun kimliğinin önemli bir unsuru olan Ehli Sünnet İslam'ın, merkezin resmi ideolojisi olması; İslam'ın bu mezhebine bağlı bireyler ile merkez arasında oluşan bağda önemli bir unsurdu.

Bunlar, ideolojik anlamda merkezin, çevredeki özellikle Ehli Sünnet tebaasına -ki çoğunluktu- nüfuz edebilen bir bağı olduğunu gösterir. Bu nüfuz etmeyi gerçekleştirmede medreseler, hem dinsel hem eğitimsel ideolojik aygıt olarak önemli fonksiyonlar icra ediyorlardı. Fakat merkezin, ideolojisini yeniden ürettiği aygıtlardan biri olan medreselerde, Tanzimat döneminde bile ciddi bir

[41] Kemal H. Karpat, **İslam'ın Siyasallaşması**, Çev. Şiar Yalçın, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, (2004), s. 39-45.
[42] Şeyla Benhabib, **Critique, Norm and Utopia**, New York, Columbia University Presss, 1986, s. 11.

modernleştirme çabası olmadığını hatırlamak gerekir.[43] İslami kesimin habituslarını ciddi şekilde değiştirme potansiyeli olan tek güç, yukarıdan-aşağı etki potansiyeli ile merkezdi; fakat merkezin bu yönde ciddi bir politikası olmamıştır ve medreseler gibi Osmanlı için önemli bir ideolojik aygıtta önemli bir değişikliğe gidilmemesi de bunun bir örneğidir. Bu gibi sebepler yüzündendir ki kadınların kamusal alana çıkmalarının engellenmesi ve görünmez kılınmalarıyla ilgili geleneğin devamı gibi -daha önce değindiğimiz- konumuz açısından önemli olgular, Osmanlı'nın modernleşme dönemi olarak kabul edilen dönemde de devam etmiştir.

4. Osmanlı'da Eğitimsel İdeolojik Aygıt

Osmanlı'nın modernleşme döneminde temel hedefler; askeri ve teknolojik alanlarda modernleşerek savaşlarda yenilmemek, bürokrasiyi modernleştirerek çevreye gerekli şekilde nüfuz edebilmekti. II. Abdülhamid kurduğu okulları ideolojik aygıt olarak değerlendirerek, merkezin çevreye nüfuz gücünü geliştirmeye ve bürokrasi, askeriye gibi merkezin gücünü sağlayan kurumlara eleman yetiştirmeye çalıştı. II. Abdülhamid'in 10 bin yarı-dinsel özellikli sıbyan mektebi açtığı, 200 ilkokul (ibtidai) sayısını 4000'e, 250 ortaokul (rüşdiye) sayısını 600'e, 5 lise (idadi) sayısını 104'e, muallim mekteplerinin sayısını 4'ten 32'ye çıkardığı söylenir.[44] Mehmet Alkan'ın dikkat çektiği gibi, II. Abdülhamid'in eğitim konusunda sağladığı gelişmeleri olduğundan daha büyük göstermek için, önceki dönemdeki okul sayısının düşük gösterilmiş olması mümkündür,[45] fakat II. Abdülhamid döneminde okul sayısında oldukça büyük bir artış olduğu tartışılmamaktadır. Birçok kimsenin Osmanlı'da sekülerleşmenin göstergesi olarak gördüğü bu okulların ders programları incelenirse, aslında bu okulların eğitimsel ideolojik aygıt olmanın yanında, medreseler gibi dinsel ideolojik aygıt vazifesini de yerine getirdiği anlaşılır. Benjamin Fortna, bu okulların kurucularının, gençliğin; dinlerinden, düşünce yapılarından, giyimleri gibi yaşam tarzlarından, yabancı etkilerle uzaklaştırılacakları

[43] Niyazi Berkes, **a.g.e.**, s. 231.
[44] Hakan Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, Çev. Ahmet Yıldız, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2005, s. 68.
[45] Mehmet Ö. Alkan, "İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim", s. 110.

endişesini taşıdıklarını ve buna göre okulların eğitim programını şekillendirdiklerini ifade eder.[46] Fortna, bu okulların İslam ahlakını aşılamaya çalıştıklarını, Peygamberin, Peygamberin yakınlarının ve Ehli Sünnet din bilginlerinin hayat hikâyelerini, İslam hukukunu (fıkıh), Arapçayı, Kuran tefsiri ve hadis bilgisini öğretmeye çalıştıklarını söyler; bu okulları seküler okullar olarak değerlendirenlerin, bu okullardaki ders programlarını incelemediklerini belirtir.[47] Tanzimat döneminde okulların ders programlarında azaltılan dini içerik, II. Abdülhamid döneminde önemli ölçüde arttırılmıştır.[48]

Bu okullar bir yönüyle dinsel bir eğitim programına sahipken, diğer yandan Batılı birçok öğeyi de barındırmaktaydılar.[49] Cumhuriyet döneminde görülecek ciddi boyuttaki habitus değişimlerine bu dönemde rastlanmaz; fakat Batılı ve İslami olanın bir arada, öncesine nazaran genişçe bir kesime ulaştırıldığı bir zemin olan Abdülhamid okulları -Tanzimat döneminde bu döneme kıyasla okul sayısı oldukça azdı- ilerleyen sayfalarda üzerinde duracağımız "karışım kimlikler"in ortaya çıkmasında önemli bir basamaktır. Osmanlı'da olduğundan daha şiddetli yukarıdan-aşağı değişim gerçekleştirecek olan ve bunun için daha fazla ideolojik aygıta sahip olan Cumhuriyet'in merkezinin yöneticilerinin de Abdülhamid'in bu okullarında yetişmiş olmaları, bu okulların önemini arttırmaktadır.

Althusser, devletlerin, ideolojik aygıtlarına baskı aygıtına olduğu kadar hâkim olamayacaklarını; devletlerin ideolojik aygıtlarının alternatif ideolojilerin "mevzi tutma" alanları da olabileceğini söylemiştir.[50] Osmanlı'nın modernleşme döneminde merkez, modernleştirdiği eğitim kurumlarını devletin dinsel aygıtı olarak da

[46] Benjamin C. Fortna, "Morality in Late Ottoman 'Secular' Schools", **International Journal of Middle East Studies**, Cambridge University Press, Vol. 32, No: 3, Ağustos, 2000, s. 374.
[47] **A.e.,** s. 375-378, 382-387. Fortna'nın belirttiği bu "dini ilimlerin" Ehli Sünnet anlayışıyla özdeş olduğuna dikkat etmek önemlidir. Bu yüzden Fortna'nın "ulema" ifadesini "Ehli Sünnet din bilginleri" diye çevirdik. Çünkü farklı mezhepler farklı kişileri dinde otorite olarak görürler; Osmanlı için "ulema" Ehli Sünnet din bilginleridir. 1980'lerden sonra kendilerinden örnekler vereceğimiz Ankara Okulu gibi İslami kesimden entelektüeller, Ehli Sünnet anlayışın İslam'la özdeşleştirilmesini eleştirerek, İslami kesimden bireylerin değişiminde etki sahibi olacaklardır. "İslami bir eğitim" tanımlaması "Hangi İslam" sorusunu da beraberinde getirmelidir.
[48] Mehmet Ö. Alkan, **a.g.e.**, s. 80-81, 107, 121, 126, 161.
[49] Benjamin C. Fortna, **a.g.e.**, s. 388-389.
[50] Louis Althusser, **a.g.e.**, s. 172.

kullanmaya çalışmıştır; diğer yandan, modernleşme sürecindeki eğitim faaliyetleriyle materyalizm ve Sosyal Darwinizm gibi devletin ideolojisine zıt felsefeler de Osmanlı'ya taşınmıştır.[51] Osmanlı'da "devletin bekası" için, silah teknolojilerinde veya tıp gibi alanlarda Batılı bilgiye sahip olmak, tıp fakültesi gibi okullara hoca yetiştirmek gerektiği fikri hâkim olunca, başta Fransa olmak üzere Avrupa ülkelerine öğrenciler gönderildi.[52] Modernleşmeyle ilgili Osmanlı merkezinin baştaki ideali, hiç şüphesiz Batılı olanı, kendi menfaatsel ve ahlaki süzgeçlerinden geçirerek kullanmak yönündeydi. Fakat bahsedilen süreçlerin sonunda Avrupa'dan Osmanlı'ya, merkezin ideolojisine aykırı fikirler de taşındı. Özellikle Tıbbiye'de, bu okulun ders programlarının farklılığı, buraya Fransa'dan getirilen pozitivist-materyalist kitaplar ve buradaki eğitimcilerin etkisiyle, Osmanlı'daki değerler sistemiyle çatışan bir aydın tipi ortaya çıktı.[53] Tıbbiye'yi gezen yabancılar bile, buradaki materyalist -Baron d'Holbach, Diderot ve Cabanis gibi ünlü Fransız materyalist yazarların- kitapların çokluğu ve bu kitaplardaki fikirlerin yaygınlaşması karşısında hayretler içinde kaldılar.[54] İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ilk olarak İttihad-ı Osmanî adıyla Askeri Tıbbiye'de kurulduğunu hatırlarsak, Tıbbiye'deki bu gelişmelerin önemi daha da iyi anlaşılır.[55] Bu tip olgular, sosyolojide sıkça dikkat çekilen, eylemlerin amaçlanmamış sonuçları olabileceğiyle ilgili vurguyu hatırlatmaktadır. Osmanlı'nın son dönemlerinde yukarıdan-aşağı değiştirme gücüyle eğitimde önemli modernleştirme faaliyetlerinde bulunulmuştur; fakat başta Askeri Tıbbiye olmak üzere bazı yeni eğitim kurumları, devletin ideolojik aygıtı olmak bir yana "devlete karşı ideolojik aygıt" vazifesini görmeye başlamışlar, Osmanlı sisteminin hep engellemeye çalıştığı muhalefetin ideolojik merkezi rolünü üstlenmişlerdir.

---

[51] M. Şükrü Hanioğlu, **The Young Turks in Opposition**, New York, Oxford University Press, 1995, s. 208-216.
[52] Atila Doğan, **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006, s. 149.
[53] M. Şükrü Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1981, s. 8.
[54] Niyazi Berkes, **a.g.e.**, s. 232-233.
[55] Şerif Mardin, "19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", **Türk Modernleşmesi,** 14. bs., Der: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 98.

C. Osmanlı'daki Yönetici Zihniyet

Türkiye'deki İslam ile ilgili olguları anlamak için yönetici zihniyete hâkim olan anlayışı ve bu anlayışın hangi süreçlerle nasıl değiştiğini ve ortaya çıktığını belirlemeye çalışacağız. Bunun için bu bölümde, Osmanlı'daki yönetici zihniyeti inceleyeceğiz. Böylece 1980'ler öncesi ve sonrasındaki Türkiye ile ilgili aynı konunun işleneceği "C" bölümlerinde ele alınacak yönetici zihniyetle, bu dönem arasındaki farkları ve değişimin boyutlarını anlamamız kolaylaşacaktır.

1. Din-ü Devlet İdeolojisi

Osmanlı'daki yönetici zihniyete "din-ü devlet" ideolojisinin hâkim olduğu klasik bir tanımdır. Buna göre devletin sürekliliğini ve menfaatini sağlamakla beraber "İslam"a hizmet etmek, "İslam"a referansla temel ilkeleri belirlemek ve dinsel kaygıları göz önünde bulundurmak; Osmanlı yönetici zihniyetini oluşturan temel prensiplerdir. Bu kısa tanımlamanın yanında devletin menfaatleri ile "İslam"ın temel prensipleri arasında çatışma çıktığı zaman bunların nasıl çözüldüğü ve İslam'ın Ehli Sünnet yorumunun ne şekilde olduğu gibi ortaya çıkartılması gerekli önemli hususlar vardır. Tarihi anlama, tarihteki insanların zihin yapılarını ve eylemlerini açıklama faaliyeti olarak, tarihsel bir mesafeyle gerçekleştirilir. Sağlıklı bir yorumlama faaliyeti için eylemde bulunan kişilerin zihin dünyaları ile kavramlarına -mümkün olduğunca- nüfuz etmeye çalışmamız ve onların kavramlarını kendi kavramlarımız arasına katmamız gerekmektedir. Yorumlanan bir metin gibi, yorumlanan zaman dilimi ve tarihteki eylemlerle girişeceğimiz diyalog; "ufukların kesişmesi",[56] yani önyargılarımızın onayı veya değiştirilmesi sonucuna bizi götürmelidir. Osmanlı'daki yönetici zihniyetin yorumlanmasında da hermenötikle ilgili bu uyarıların faydalı olacağı kanaatindeyiz.

Öncelikle Osmanlı'nın "din-ü devlet" ideolojisinde, "din" ve "devlet"in birbirlerine göre konumlarını tespit etmemiz faydalı olacaktır. Osmanlı'daki yönetici

[56] Hans Georg Gademer, **Truth and Method**, s. 349-350.

zihniyeti ifade eden "din-ü devlet" kavramsallaştırmasında, "din"in devletten önce vurgulanması, teorik olarak "din"in her şeyden üstün bir konumda olduğunu göstermektedir. Fakat birçok Osmanlı tarihi uzmanının vurguladığı gibi pratikteki kimi hususlar için devletin çıkarları dinin üzerine çıkartılmış ve din devletin çıkarları için araçsallaştırılmıştır.[57] (Bu konuyla ilgili uygulamalarda Bizans'tan devralınan sezaro-papizm geleneğinin etkileri de vardır.) Bu konudaki en iyi tespiti; İslami unsurlarla devletin (padişahın) çıkarlarının kesin bir şekilde karşı karşıya geldiği olguların üzerinden gerçekleştirebiliriz. Bu konudaki iyi bir örnek, bazı padişahların, kendilerine rakip olan/olabilecek kardeşlerini veya çocuklarını, İslami yasalar açısından masum bir insanı öldürmek büyük bir günah olarak kabul edilmesine rağmen öldürtmeleridir.[58] Bu öldürme faaliyetinin dine uygun olduğuna dair şeyhülislamdan fetva alınması ise şeyhülislamların kimi zaman padişahın iradesini gerçekleştiren -padişahların taleplerini kimi zaman İslami ilkelerin önünde tutan- bir memur konumunda olduklarını göstermektedir. Yirmi dokuz yıllık süreyle en uzun süre şeyhülislamlik yapan kişi ünvanına sahip Ebusuud, Kanuni'nin, oğlu Bayezid'i -isyan suçundan dolayı- öldürebileceği konusunda fetva vermiş ve bu uzun süreli görevi padişahla kurduğu başarılı ilişkiler sayesinde sürdürmüştür.[59] Burada bir isyan suçu olduğu söylenip bu eylem meşrulaştırılmaya çalışılabilir; bu yüzden daha çarpıcı örnekler masumluğu tartışmasız olan çocukların öldürülmesi konusunda ortaya çıkar. Fatih Kanunnamesi'nde, kendilerine saltanat gelen şehzadelerin masum kardeşlerini, devletin menfaati için öldürebilecekleri ve birçok din bilgininin bunu onayladığı ifade edilir.[60]

Kant, ahlakın ilkelerini öne alıp, siyaseti ahlakın ilkelerine uygun hale getirmeye çalışan ve gereğinde bunun için kişisel menfaatlerini feda eden "ahlaklı siyasetçi" (moral politician) ve ahlaki ilkeleri kendi menfaatine uygun şekilde

[57] Kemal H. Karpat, **İslam'ın Siyasallaşması**, s. 413.
[58] Kuran'da masum bir insanı öldürmeyi günah sayan ayetler için bakınız: 4. sure, Nisa Suresi, 92.-93. ayetler; 5. sure, Maide Suresi, 32. ayet; 17. sure, İsra Suresi, 33. ayet.
[59] Michael M. Pixley, "The Development and Role of the Şeyhülislam in Early Otoman History", **Journal of the American Oriental Society**, Vol. 96, No:1, Ocak-Mart 1976, s. 91-95.
[60] Ahmet Akgündüz, **Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri**, C. I, İstanbul, OSAV, 1990.

değiştiren "siyasal ahlakçı" (political moralist) arasında ayırım yapar.[61] Osmanlı padişahlarının kimi hususlarda, özellikle kendi tahtları veya -kendi bakış açılarından- "devletin çıkarları" söz konusu olduğunda "siyasal ahlakçı" tanımına uygun davrandıklarını, İslami -ve evrensel- en temel ahlaki prensipleri yorumla aştıklarını söylemek doğrudur. Fakat Osmanlı padişahlarının "siyasal ahlakçı" özelliklerinin açığa çıktığı bu kadar apaçık olan örnekleri çoğaltmak oldukça zordur.

Konumuz açısından ilginç olabilecek diğer bir örnek, bir devletin başka devletlere, karşı devletin saldırgan tutumu olmamasına rağmen cihad ilan edip edemeyeceği hususundadır. Kuran'ın, saldırıya uğramadan karşı tarafa saldırmayı ve ganimetçi bir zihniyetle savaş açmayı yasaklamasına rağmen,[62] Ehli Sünnet İslam'ın mezhepleri arasında, hatta mezheplerin içinde bu konuda farklı görüşler ifade edilmiştir.[63] Hz. Muhammed'in vefatından 2-3 yüzyıl sonra kurulan Ehli Sünnet mezhepler, kendi dönemlerinin siyasal çalkantılarından aldıkları farklı etkiler gibi sebepler dolayısıyla farklı birçok görüşü içlerinde barındırırlar. Ehli Sünnet'in meşhur dört mezhebinin (Hanefi, Şafi, Maliki, Hanbeli) birbirlerinden farklı görüşlerinin yanı sıra, bir mezhebin içinde de farklı görüşler vardır. Bu durum, Osmanlı merkezinin durumunu kolaylaştırmış, yapacakları savaşlarda dinin motive ve mobilize edici gücünden faydalanmak isteyen merkezin, karşı devletlere fetih siyaseti için savaş açarken "cihad" kavramını rahatlıkla kullanmasına sebep olmuştur.[64] Birçok zaman padişahın bir memuru gibi davranan şeyhülislamlar, Ehli Sünnet literatürde zaten var olan görüşlerden kimini kimine tercih ederken bir zorluk çekmemişlerdir.

---

[61] Immanuel Kant, "To Perpetual Peace: A Philosophical Sketch", **Perpetual Peace and Other Essays**, Çev. Ted Humphrey, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1983, s. 128.
[62] Bu konuda şu Kuran ayetlerine bakınız: 2. sure, Bakara Suresi, 190. ayet; 8. sure, Enfal Suresi, 61. ayet; 22. sure, Hac Suresi, 39. ayet; 60. sure, Mümtehine Suresi, 8. ayet. Ayrıca şu makalemize bakınız: Caner Taslaman, "The Rhetoric of Terror and the Rhetoric of Jihad: A Philosophical and Theological Evaluation", **Annals of Japan Association for Middle East Studies**, No: 22-2, 2006, s. 81-93.
[63] Ahmet Özel, "Cihad", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C. VII, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, s. 528-529.
[64] James Turner Johnson, **The Holly War Idea in Western and Islamic Traditions**, 4. bs., Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2005, s. 96.

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

Çocuk katli gibi istisnai olaylarda açıkça dinle çelişki çıkınca şeyhülislam fetvasıyla bu olgunun meşrulaştırılması ve devletin menfaatinin Ehli Sünnet literatürden arzulananın seçilmesinde belirleyici olması; Osmanlı'da "din"e, kimi durumlarda, devletin rasyonel sebepleri için araçsal bir rol biçildiğine delil teşkil etmektedir. Bu durum, uluslararası ilişkiler alanında Hans Morgenthau gibi isimlerin de savunduğu şekilde, devletlerin objektif, rasyonel, duygusal olmayan, güç arttırmayı en merkezi değer kabul eden çıkar hesaplarının belirleyici olduğunu söyleyen realist teorinin,[65] Osmanlı'ya da uygulanabileceğini savunmakta kullananlar olabilir. Kanaatimize göre, tam da bu noktada, Osmanlı'da dinin

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

oynadığı rolün gereğince anlaşılamamasına sebep olabilecek "engelleyici önyargı"ya dikkat etmek gerekir. Bu "engelleyici önyargı"; dinin araçsallaştırıldığı bazı örneklerden hareketle, dinin, Osmanlı'daki rolünü "salt araçsal" bir role indirgemektir. Buna göre, din-ü devlet ideali görünüşte vardır, aslında var olan sadece devletle ilgili endişelerdir. Bu "engelleyici önyargı"ya sebep olan unsurlardan biri uluslararası ilişkilerde önemli bir paradigma olan ve devletin ideolojik hedeflerini küçümseyen "siyasal realizm" görüşüdür. Diğer bir sebep ise dinin, bir devletin kurucu ilkesi olmadığı içinde bulunduğumuz tarihteki bu zaman dilimindeki, seküler bir eğitim sistemiyle şekillenmiş mevcut pozisyonumuzdan, tarihe bakışımızın neticesinde, tarihteki din-ü devlet söylemindeki "din" kısmında bir sahtelik bulmamıza yol açan, kendi dönemimizle o dönem arasında kurduğumuz engelleyici analojidir.

Eğer bu önyargılardan arınırsak, Osmanlı'daki din-ü devlet söyleminin otantik yönünü görebiliriz. Buna göre Osmanlı'daki, devletin menfaatini dinin prensiplerinin önüne almış olan uygulamalar, Osmanlı merkezinin dine, siyasal hedefleri için salt araçsal bir rol biçtiğini göstermez. Michael Walzer, bir sorunun yaşamsal olduğuyla ilgili algılardan doğan sorunların, bizi "zorunluluk yasası" ile (the rule of necessity) karşı karşıya getireceğini ve zorunluluğun hiçbir yasa tanımayacağını söyler.[66] John Rawls, Walzer'in zorunlulukla ilgili görüşlerini tekrarlar ve siyaset teorisinde -Kant ahlakı gibi istisna kabul etmeyen ahlaki görüşlerden farklı olarak- "olağanüstü aciliyet istisnasına" (supreme emergency exemption) yer verir. Buna göre olağanüstü durumlarda, sivillerin savaştan zarar görmemesi gerektiği gibi herkesin uyması gereken yasalar bir kenara bırakılabilir.[67] Sonuçta Rawls, "istisnai durumlarda" sivillerin öldürülmesini meşru görmekle bir "adalet teorisi" oluşturmak idealinden ayrılmadığı gibi, Osmanlı padişahları da, kendi tahtlarının güvencesiyle devletin menfaatini özdeşleştiren sistemlerinin içerisinde, "istisnai durumlarda" kardeş, çocuk katlini caiz görmekle -İslami ve evrensel ahlak kurallarından uzaklaşsalar da- din-ü devlet idealinden ayrılıp, dini sadece ve sadece araçsal rolü olan bir konuma indirgemiş olmazlar. "Güçlü bir

[66] Michael Walzer, **Just and Unjust Wars**, New York, Basic Books, 1992, s. 252.
[67] John Rawls, **The Law of Peoples**, Cambridge, Harvard University Press, 2002, s. 98.

devletin koruyucu gücünden yararlanmayan dinin sürekliliği de sağlanamaz"[68] düşüncesi, devletin hayati menfaatlerinin dinin prensiplerinin önüne geçirildiği yerde; bu seçimin de din için olduğu gerekçesiyle -meşrulaştırılarak- kabul edilmesine yol açmıştır.

Gerek Osmanlı merkezi, gerekse Osmanlı merkezine muhalefet eden -ilerleyen sayfalarda değineceğimiz- Yeni Osmanlılar ve Jön Türkler gibi aydınların, dinsel söylemi kullanmalarında retorikten ve araçsallaştırmadan daha fazla bir şeyin olduğunu saptamak önemlidir. Çünkü retorik ve araçsallaştırmayla ilgili söylem ("engelleyici önyargılar" ile ilişkili olduğunu düşündüğümüz bu söylem), gerek merkezin, gerek muhalefetin kimlik ve zihniyetlerinde İslam'ın oynadığı rolü gereğince tespit etmemize engel olmakta; çocukluklarından beri dinsel eğitimden geçen ve dini kültürle egzistansiyel dünyaları yoğrulan bu kişilerin, kimliklerinin içerisindeki İslami unsurun küçümsenmesine yol açmaktadır.

2. Ehli Sünnet İslam İnancına Nüfuzun Önemi

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

[68] Şerif Mardin, "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, Der: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990, s. 180.

karşın, bu dünyadan sonraki yaşam ebedidir ve o hayattaki bireylerin konumları, bu dünyadaki fiillerinin neticesidir. [69]

Din, Durkheim'ın da dikkat çektiği gibi, dünyanın nasıl anlamlandırılacağını ve yorumlanacağını sunarken, bireylerin karakterlerinin içinde şekilleneceği toplumsal bütünlüğü de sağlar.[70] Dine bağlanmış birçok bireyin; toplumsal kalıpları benimsemelerinde, imgelerini oluşturmalarında ve hayatlarında rol alan birçok unsuru meşrulaştırmalarında "din" önemli kaynaklardan birisidir.[71] Bu bölümde üzerinde odaklandığımız Osmanlı merkezinin hanedanıyla muhalif aydınlarının ve Osmanlı çevresindeki bireylerin çoğunluğunun kimliğinin, bahsedilen ontoloji ve eskatolojiyi benimsemiş ailelerde, öğretim kurumlarında ve toplumda şekillendiği; bu ortamın toplumsal kalıpları, imgeleri ve meşrulaştırmalarıyla yoğruldukları unutulmamalıdır. Bu ontoloji ve eskatolojiyi benimseyen bireylerin, dünyayla ilişkilerini şekillendiren egzistansiyel yaklaşımlarının, benimsedikleri bu inançlarıyla ilişkili olması beklenmesi gereken tutarlı durumdur. Bu ontoloji bireye "Tanrı'nın sahibi olduğu bir dünyadasın ve Tanrı'nın varlığı yanında geri kalan tüm varlığın önemi ikincildir" derken, eskatoloji ise "Bu dünya geçici ve gerçek ahiret hayatının yanında önemsizdir" demektedir. Birçok kimse "İslam"ı sadece bir topluluğa isim olan bir kavram olarak dar anlamda kullanmaktadır; oysa bireylerin eylemlerinin onunla ne kadar örtüştüğü tartışmalı olsa da "İslam", öncelikle bahsettiğimiz ontoloji ve eskatolojiyi içeren, egzistansiyel bir bakış açısı veren bir inanç bütünüdür. İslami dünya görüşünü benimseyen bireyin, zihin yapısının bir unsuru olan "İslam"ın kavramsal çözümlemesi, karşımıza bireylerin egzistansiyel dünyasını şekillendiren bahsettiğimiz inançları çıkarır.

Mardin, İslamiyet'in bireylerin fikri kalıplarını nasıl etkilediğini çözümlememizin, toplumsal ve siyasal eylemi anlamlandırmamız için şart olduğunu

[69] Ehli Sünnet'in epistemolojik anlayışının gereği olarak özel önem atfedilen kaynaklarda, konumuz açısından önemli gördüğümüz -örneğin kadın konusunda- konulardaki bazı görüşleri, Ankara Okulu ile ilgili son bölümde örneklendireceğiz.
[70] Emile Durkheim, **The Division of Labor in Society**, Çev. W. D. Halls, New York, The Free Press, 1997, s. 119-122.
[71] Fatmagül Berktay, **Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın,** s. 16-18.

düşünmektedir.[72] (Mardin'in, bu şartın gereğince yerine getirilmediği kanaatinde olduğu yazılarından anlaşılmaktadır.) Eğer analiz edilen kişilerin kavramlarına nüfuz etmeye çalışmak hermenötik yaklaşım için zaruri görülüyorsa; yorumlayıcı kişi ister ateist, ister agnostik, isterse İslam dışındaki bir dine sahip olsun, davranışları yorumlanan İslam inancını benimsemiş ve bu kültürle yoğrulmuş bireylerin, benimsedikleri İslam'ın, kavramsal olarak neleri ihtiva ettiğine olabildiğince nüfuz edilmeye çalışmalıdır. Bize göre, yorumlama faaliyetinde, kavramlara nüfuz etmeyle ilgili bu endişenin yeterince olmaması, Osmanlı'da dinin, çoğunlukla araçsal bir konuma indirgenerek yorumlanmasına sebep olmuştur. Dinin araçsallaşmasıyla ilgili haklı da olan tespitler, haksız bir şekilde adeta din hep araçsal bir roldeymiş gibi yorumlara genişletilmiştir. Oysa Tanrı'yı tüm varlığın üstünde kabul eden ve bu dünya hayatını geçici kabul eden bir ontoloji ve eskatolojiyi benimseyenlerin, dine araçsal bir rol vermesinden çok, geri kalan her şeyi din uğruna araçsallaştırmalarını -teori ile pratik, ilke ile eylem arasındaki mesafeyle ilgili sorunları unutmadan- beklemek gerekir. İslami inanç açısından Tanrı'ya göre tüm varlığın ontolojik derecesi çok düşük olduğuna göre, Tanrısal olan dine karşı insani tüm kurum ve isteklerin ontolojik derecesi düşük demektir. Psikolojideki tutarlılık teorileri, doğal durumun, insan düşünce ve eylemleri arasında uyum beklemek olduğunu gösterir. İnsan psikolojisinin karmaşıklığı, psikolojinin fizik gibi bir bilim dalı olarak ele alınmasına ve fizikteki anlamında öngörünün bu alanda olmasına izin vermez. Fakat İslam inancının analizi, İslam'ı hayatlarında temel referans noktası yapan bireylerin eylemlerinde; dinsel olanın ontolojik önceliği olması gerektiğine dair bir "ideal tip" davranışı beklememiz gerektiğini de bize söyler ve psikolojideki "bilişsel çelişki" gibi tutarlılık kuramları -ilerleyen sayfalarda bu kuramdan bahsedeceğiz- da bunu destekler.[73] Diğer yandan, birçok yorumda "ideal tip" (genel beklenti) dinin araçsallaştırılması ve bir retorik unsuru olarak kullanılmasına dönüştürülmüştür; bizce, "İslam"ın toplumsal olanı belirleyiciliğindeki önemini idrak etmeyi önleyecek, oldukça yaygın olan bu yaklaşım düzeltilmelidir.

[72] Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 51.

[73] Bunu söylerken psikolojideki "bilişsel çelişki" teorisinin fizikteki izafiyet teorisi gibi büyük bir konsensüsle kabul edildiği sanılmamalıdır. Tersine, psikolojideki hemen hemen her teori gibi bu teori de kimi psikologlarca eleştirilmiştir: Charles Lord, "Was Cognitive Dissonance Theory A Mistake", **Psychological Inquiry,** No: 3, 1992. Buna rağmen, birçok psikolog gibi biz de, bu teorinin, genel insan eylemleriyle ilgili "ideal tip" vermede başarılı olduğunu düşünüyoruz.

3. Osmanlı'daki Yeni Aydınlar, "Karışım Kimlikleri" ve Hermenötik Yaklaşım

Osmanlı'nın son dönemlerinde, merkezde etkili yeni bir aydın grup ortaya çıkmıştır. Bu aydınların zihniyet yapısını ve kimliklerini analiz etmemiz, Osmanlı'nın son dönemindeki yönetici zihniyete nüfuz etmemiz açısından önemlidir. Batı'nın kültürel yapısı, 19. yüzyılda Fransız Devrimi ile popülerleşmiş özgürlük gibi değerleri, Fransız Devrimi'nin temelindeki fikirleri hazırlayan Rousseau gibi filozofların toplum sözleşmesi kuramları[74] ve o dönemin pozitivizm,[75] Sosyal Darwinizm[76] gibi popüler felsefeleriyle karşılaşan yeni aydın tipinin zihniyet yapısında, bu kültürel ve düşünsel karşılaşmaların önemli etkileri oldu. Batı'yı gören ve Tıbbiye gibi okullarda okuma imkânı bulan kişi sayısı elbette çok düşüktü. Fakat bu az sayıdaki kişiyi önemli kılan faktörlerin başında, bunların Meşrutiyet'in ve Cumhuriyet'in kurulmasında ve bu yeni yapıların merkezlerinde oynadıkları rolle, kendi zihinsel dünya ve habituslarındaki değişimi, özellikle Cumhuriyet döneminde yukarıdan-aşağı bir şekilde, güçlenen ideolojik aygıtlarla milyonlara aktarmaları gelmektedir.

Küreselleşme sürecinde İslami dünya görüşünü benimseyen kişilerde kendini iyice belli ettiğini savunacağımız "karışım kimlik"[77] olgusu, önceden, bahsettiğimiz aydın tiplerinde benzer bir şekilde gözlemlenmiştir. Bahsettiğimiz aydın tipinin homojen olmadığı, bir kısmında Batılı kimliğin, bir kısmında İslami kimliğin baskın olduğu, bu dönemi anlatan birçok çalışmadan anlaşılabilir.[78]

---

[74] M. Şükrü Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, s. 162-163.

[75] Murtaza Korlaelçi, **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi**, 2. bs., Ankara, Hece Yayınları, 2002, s.139-174.

[76] Atila Doğan, **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm**, s.147-203.

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

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

Osmanlı'nın ideolojisine belki de en zıt eğitimin verildiği Tıbbiye'de okuyanların, Tıbbiye'ye girmeden önce İslami unsurları oldukça yoğun şekilde ihtiva eden ilk ve ortaokullarda okudukları hatırlanmalıdır. Gerek bu aydınların kökenleri, gerekse halkın İslami kimliği; bu aydınların, Batı'da gördükleri yaşam biçimlerini veya Batılı kaynaklardan edindikleri düşünceleri, halka aktarırken, İslami referansları kullanmalarının sebeplerindendir. Bahsettiğimiz aydınların kurdukları ve Abdülhamid'e muhalefetin başı olan İttihat ve Terakki'nin marşının sözlerinde Abdülhamid'i "dinsizlik" ile suçlamaları, Abdülhamid'in idamının dinen de gerekli olduğunu gösterebilmek için fetva bulup kullanmaları, onlar için İslami referansın önemini göstermektedir.[79] İttihat ve Terakki yeri geldiğinde mevlit okutmak gibi dinsel törenler organize etmiş ve kendi kulüplerinde din adamlarına dini konularda dersler verdirmiştir.[80] Manastırlı İsmail Hakkı, Mustafa Sabri Efendi ve Said Nursi gibi İslami kesimden önemli birçok kişi; birçok konuşma, yazı ve eylemleriyle İttihat ve Terakki'ye destek vermişlerdir.[81]

İttihat ve Terakkiciler'in söylem ve eylemlerini, birçok kişinin yorumladığı gibi -ki bizce sadece kısmen doğrudur- bahsettiğimiz zümrenin "dini araçsallaştırması" ve "dinsel söylemi retorikleştirerek" halkı ikna etmede kullanması olarak yorumlamak mümkündür. Diğer yandan, "araçsallaştırma" ve "retorik" değerlendirmelerini, bu aydınların dinsel söylemi kullanmalarının tüm sebeplerini aktarıyormuş gibi sunan hermenötik bir yaklaşım, bahsedilen kişiler için dinin sadece araçsal ve retoriksel bir yönü olduğunu, bu kişilerin kimlik ve eylemlerinde dinin gerçek bir önemi olmadığının düşünülmesine sebep olmaktadır. Bahsedilen yorumlama biçiminin, bu bireylerin eylemlerini anlamada tek yol olduğunu düşünmek, bu bireylerin zihniyetlerinde ve "karışım kimlikleri"nde İslami unsurun da bir rolü olduğunu görememe mize sebep olacaktır. Bu tip eylemlerin alternatif bir hermenötik okuması; bu eylemleri gerçekleştirenlerin en azından bir kısmının, aynı zamanda, kendi zihin dünyalarını oluşturan en temel unsurlardan biri olan İslam nezdinde, kendi inanç dünyaları açısından halifeye karşı eylemleri için bir meşruiyete

[79] M. Şükrü Hanioğlu, **a.g.e.**, s.141-142,148.
[80] İsmail Kara, **a.g.e.**, s. 61-63.
[81] **A.e**., s. 64-70.

ihtiyaç duyduklarından, kendilerini de ikna etmiş olan -samimi olarak da inandıkları- Abdülhamid'in tahtan indirilmesinin dini açıdan da olumlu olduğuyla ilgili fetvayı, halkla paylaşıyor olmalarıdır.[82] Bu tarz hermenötik bir yaklaşım, bu bireylerin kimliklerinde İslami unsurun da etkin olduğunu, bunların sadece Batı'dan -moderniteden- aldıkları etkiyle kimliklerini şekillendirmediklerini anlamamıza katkıda bulunabilir. Üzerinde fazla durulmamış bir konu olsa da, şeyhlerin ve tarikat çevrelerinin önemli bir bölümünün İttihatçı olması da;[83] İttihatçılığı modernite ve sekülarite, Osmanlı merkezini ise İslami ideolojiyle özdeşleştiren iki kampçı yaklaşımların, kısırlığını anlamamızda yardımcı olabilir.

Bu konuda önemli araştırmaları olanların gösterdiği gibi, bahsedilen aydınlar arasında önemli farklar olmakla beraber, bunların birçoğunun zihninin önemli bir yapı taşı İslami inançtır.[84] İslam ise egzistansiyalist açıdan oldukça kuşatıcı bir inançtır; kişinin, nereden gelip nereye gittiğinden, neden var olduğundan, ahiret mutluluğunu nasıl elde edeceğine kadar en temel konularda inançlar sunar. Osmanlı'daki bahsedilen aydınların dine referanslarını sadece dini

---

[82] Bu yaklaşımımız, Şükrü Hanioğlu'nun, Muhammed Abduh'tan İslami kaynakları yorumlamak konusunda önemli etkiler almış olan bu zümrenin "kasten İslami kaynakları yanlış yorumladıklarını" (deliberately misinterpreting Islamic sources) söyleyen yorumundan farklı bir şekilde -en azından bir kısmının- İslami konulardaki yaklaşımlarını yorumlayabileceğimizi görmeye olanak tanır. M. Şükrü Hanioğlu, **The Young Turks in Opposition**, s.203. İsmail Kara'nın Yeni Osmanlılar'ın, Jöntürkler'in ve İttihatçılar'ın İslam'dan "bir muhalefet ve nüfuz aracı", "bir silah ve sosyal pekiştirici", "bir bayrak" ve "bir araç" olarak yararlandıklarını ifade eden söylemi de, bahsedilen kitlelerin kimliklerindeki İslami unsuru gözden kaçırmamıza sebep olabilir: İsmail Kara, **a.g.e.**, s.22-23. Ayrıca Hanioğlu'nun "Jön Türklerin İslam'ı bir muhalefet aracı olarak kullandıklarını" söyleyen yaklaşımı da böyle değerlendirilebilir. M. Şükrü Hanioğlu, **a.g.e.**, s. 141. Böylesi söylemlerin yaygınlığı, bu söylemleri kullananların birçok yerde -gerçek niyetleri belki de bu olmasa da- istisna vurgusunu yapmadan "araçsallaştırma" ve "retorik" söylemlerini kullanmaları, bahsedilen kişiler için İslam'ın salt araçsal bir konumda olduğunun zannedilmesine yol açmaktadır. Hanioğlu, Comtecu pozitivizmin ve biyolojik materyalizmin Abdullah Cevdet gibi kişilerdeki etkisini gördüğünden, Abdullah Cevdet'in dini kasten yanlış yorumladığını söylemekte ve dini "araç" olarak kullandığını söylemekte haklı gerekçelere sahip olabilir. Fakat bu zümrenin hepsinin kimliklerinde İslami unsurun etkinliğinin aynı derecede olmadığı, bunlardan bazılarının İslami kimliklerinden vazgeçmeden pozitivizmin etkisinde olabilecekleri ve bu zümreden birçok kişi için İslam'ın "araç" olmaktan daha fazla egzistansiyel bir değere sahip olduğu gözden kaçırılmamalıdır.

[83] İsmail Kara, **Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam**, 2. bs., İstanbul, Dergah Yayınları, 2008, s.246.

[84] Örnek olarak bakınız: Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi 1**, s. 307. Hilmi Ziya Ülken, siyasi gerginlikler arttıkça İslami kesimden "modernist" olarak nitelenebilecek isimlerin (bu isimleri etkileyenlerin başında önümüzdeki bölümde inceleyeceğimiz Muhammed Abduh ve hocası Cemaleddin Afgani gelmektedir) İttihatçılarla birleşmelerine karşılık "geleneğe bağlı" kesimin, daha çok Hürriyet ve İtilaf Partisi içinde yer aldığına dikkat çeker.

araçsallaştırmalarıyla anlamaya çalışmanın altında, Gadamerci şekilde ifade edersek, "engelleyici önyargılar" olduğunu söyleyebiliriz.[85] "Araçsallaştırma" ile ilgili yorumları yaygınlaştırdığı kanaatinde olduğumuz "engelleyici önyargılar"dan biri, moderniteyle tanışanların dinsel referanslarından kurtulacağına dair önyargıdır. Bu önyargı, bahsedilen aydınların dinsel referanslarının -modernleştikleri için- gerçek olarak görülmemesi gerektiğine dair bir kanaate sebep olmakta, bu referansların sadece halkı ikna/kandırmak için kullanılan bir "retorik" olarak yorumlanmasına sebep olmaktadır. İkili ayrımlardan kaynaklanan diğer bir "engelleyici önyargı"; İslam ile Batı'yı hep çatışan iki dünya olarak ele alarak, Osmanlı'da bahsedilen aydınları bu şema içinde Batı'nın, halifeye bağlıları ise İslam'ın yanına koymaktan kaynaklanmaktadır. Bu yerleştirmede, padişahın görevine son verilmesini dinen de zaruri olarak değerlendiren İttihatçıların söylemi, salt bir retorik olarak algılanacak; "kampın" Batı tarafına, kısaca "din"in ve halifenin karşısına yerleştirilenlerin dinsel söylemi otomatikman sahteleşecektir. Fakat "karışım kimlikler" ile ilgili yaklaşım, Gadamer'in, yorumlama sürecinde bizi hatalara götürdüğüne dikkat çektiği "engelleyici önyargılar"ın aşılmasında ve ikili ayrımların sürecin karmaşıklığını anlamamızı engellememesinde önemli bir araç olabilir; modernleşenin hatta modernleşmenin öncülüğünü yapanların, Batılı unsurlarla beraber İslami unsurları aynı bünyede birleştirmelerinin (ister bu çelişkili olsun, ister olmasın) -gerçek, salt halkı kandırmak için kurgulanmamış- "karışım kimlikleri"nden kaynaklanan bir olgu olarak da yorumlanabilmesine olanak sunar.

D. Osmanlı'daki Değişim Açısından Önemli İslami Kesimin İç Süreçleri: Muhammed Abduh Örneği

Bu bölümde öncelikle İslami kimlikleri anlamada, özcülük ve inşacılıktan farklı bir bakış açısı veren, aynı zamanda bunların ikisine de yer veren bir yaklaşımı; Lakatos'un bilim felsefesindeki yaklaşımından esinlenerek dile getireceğiz. Daha sonra ise ele aldığımız sosyal olgularla bağlantılandıracağımız psikolojinin önemli bir kuramı olan "bilişsel çelişki teorisi"ni kısaca tanıtacağız. Tezimizin hem bu, hem sonraki iki bölümünün "D" kısmında, "dıştan" gelen küreselleşme süreci ve bu

[85] Hang-Georg Gadamer, **Truth and Method**.

sürecin bireyleri etkilemesiyle beraber, İslami kesimden entelektüellerin "içten" eleştirilerinin ve taktiklerinin beraberce buluşmasının verdiği sinerjinin, İslami kesimden bireylerin kimliklerinin ve habituslarının değişiminde, önemli bir rol oynadığını göstermeye çalışacağız. Bu olguya örnek olarak bu kısımda Muhammed Abduh'u ele alacağız.

1. İslami Kimlikleri Lakatos'un Çekirdek-Kuşak Ayrımıyla Düşünmek

İslami kimlikleri anlamaya çalışan birçok akademisyen -Bernard Lewis gibi- İslam'ın değişmeyen özüne, bu değişmeyen özün temel nedeni olan metinsel kaynaklara vurgu yapmışlar ve sürekliliğe odaklanmışlardır. Diğer yandan böylesi özcü yaklaşımlara karşın, genelde İslam'ı ve de Türkiye'deki İslam'ı anlamak için çevresel sosyoekonomik şartların sebep olduğu değişimleri vurgulayan bağlamsalcı yaklaşımlar ve -Hakan Yavuz'un da savunduğu gibi- beşeri inşa ile çoklu yorum ve etkilere odaklanan inşacı yaklaşımlar da vardır.[86] Göle de, benzer şekilde, özcü yaklaşımlara karşı "sosyal hareketler kuramı" ile değişimi ve dinamizmi merkeze alan bir çözümlemeyle İslami kesimleri analiz etmeye ağırlık vermektedir.[87]

"İslami kimlikler" söz konusu olduğunda, özcü yaklaşımların vurguladığı; değişmeyen, sürekliliği sağlayan bir özün bulunduğu ve bu özün "metinsel bağlamı"nın sürekliliğin temeli olduğu tezinin; gerçekliğin, yegane olmasa da, önemli bir boyutunu sunduğu kanaatindeyiz. 1400 yıl önceki bir Müslüman'la bugünkü bir Müslüman'ın; aynı şekilde, Tanrı merkezli bir ontolojiyle varlığı değerlendirmeleri, ölümden sonraki yaşamı asıl hayat gören bir eskatolojiye sahip olmaları, Ramazan ayında aynı şekilde belirli bir disiplini ve ritüelleri takip etmeleri, domuz etini aynı dinsel endişeyle yememeleri "değişmeyen bir öz" ile ilgilidir. Varlığa bu ortak bakış, hayat hakkındaki bu ortak görüş, ortak disiplin, ortak yasak ve ortak ritüellerin takipçisi olmak; kimliklerin benzer şekilde şekillenmesine de sebep olmaktadır. Bu ortaklıklar, İslami kimliklerdeki "değişmeyen özü" göz ardı

[86] Hakan Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 30-37
[87] Nilüfer Göle, **Melez Desenler**, s. 21.

etmememiz gerektiğini gösterirler. Diğer yandan ilişkiselliğin, bağlamsallığın ve değişimin de kimliklerin önemli bir unsuru olduğu anlaşılmaktadır. Son bir asırda İslami kesimin geçirdiği değişimler bunu göstermektedir. O zaman, özcü yaklaşımla değişimi mümkün kılan bir yaklaşımı birleştirme zarureti olduğunu söyleyebiliriz. Bunu yapmak için Imre Lakatos'un bilim felsefesindeki yaklaşımından ilham alabileceğimiz kanaatindeyiz.

Lakatos'un yaklaşımı, Kuhn'un, bilimsel faaliyeti, belli bir paradigmanın temel kabullerini değiştirmeksizin apriori olarak kabul eden -paradigmaya zıt verileri kaale almayan- yaklaşımıyla (analojimizde özcülüğe benzeyen),[88] Popper'ın, bilimsel faaliyeti, sürekli, yanlışlamayla ilerleyen, bilimsel kabulleri değiştiren (analojimizde özcülük karşıtı yaklaşımlara benzeyen) yaklaşımının;[89] hem her ikisinin de eksiklerini gideren, hem her ikisinin kimi yönlerinden istifade eden yeni bir yaklaşım olarak kendini göstermiştir. Bilim metodolojisi olarak ileri sürülen tüm metodolojileri -Lakatos'unki dâhil- reddeden, bilim felsefesinde savunduğu "epistemolojik anarşizm" ile meşhur Feyerabend; bilim felsefecilerince ileri sürülen metodolojiler içerisinde, Lakatos'un yaklaşımının, en sofistikesi olduğunu ifade etmektedir.[90] Lakatos'un bilim felsefesindeki yaklaşımından İslami kimlikleri anlamada şu üç hususta faydalanılabileceğini düşünüyoruz:

1- Lakatos'a göre bilimsel faaliyet anlamına gelen "bilimsel araştırma programları" (scientific research programs) "yapısal bütünlüğü" ile ele alınmalıdır.[91] Bu husus tikel doğrulamalara vurgu yapan tümevarımcılığın ve tikel yanlışlamalara vurgu yapan yanlışlamacılığın bütünsellikten kopuk yaklaşımlarından farklıdır; Kuhn'un, paradigmanın bütünlüğü içinde bilimsel faaliyeti anlayan yaklaşımına, bu hususta benzerdir. İslami kimlikleri anlarken de bütünsel yaklaşım önemlidir. Psikolojideki

[88] Thomas S. Kuhn, **The Structure of Scientific Revolutions**, 2. bs., Chicago, The University of Chicago Press, 1970, s. 43-51.
[89] Karl R. Popper, **Bilimsel Araştırmanın Mantığı**, Çev. İlknur Aka ve İbrahim Turan, İstanbul, Yapı Kredi Kültür Sanat Yayıncılık, 1998, s. 101-115.
[90] Alan F. Chalmers, **Bilim Dedikleri**, Çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2008, s. 229.
[91] Imre Lakatos, **The Methodology of Scientific Research Programmes**, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, s. 110-117.

"Festinger'in bilişsel çelişki kuramı" ve "Gestaltçı kuram" gibi yaklaşımlar da insan doğasının temel eğiliminin tutumlarda tutarlılığı yakalamak olduğunu söyleyen; "bütünselliğe" önem veren yaklaşımlardır.[92] Psikolojideki tutarlılık kuramları -psikolojideki hemen her kuram gibi- her kültür ve her bireyde eşit oranda geçerli olmasalar da, önemli deneysel desteğe sahiptirler.[93] Kimlikteki bütünsellik, bize, küreselleşme sürecinde yeni bir olguyla karşılaşan İslami kimliği benimsemiş bireyin; kimliğindeki İslami unsurlarla beraber yeni olgulara reaksiyon verdiğini hatırlatır. Eğer, zahiren, İslami kimlikle verilen tepki arasında bir çelişki varsa; gerçekte de bir çelişkinin olup olmadığını, bir çelişki varsa bunun nasıl çözüldüğünü veya bu çelişkiyle nasıl baş edildiğini incelememiz gerektiği hususunda bizi uyarır. Bu bölümde ele alacağımız Abduh'un ve ilerleyen bölümlerde inceleyeceğimiz Nursi'nin ve Ankara Okulu'nun yaklaşımlarının önemi de burada ortaya çıkmaktadır; onlar, gerek İslam'ı gerek Müslümanlar'ın taktiksel yol haritasını tanımlamalarıyla, İslami kesimden bireylerin "din", dolayısıyla kimlik algılarının şekline etki etmişler, böylece modernleşme ve küreselleşmeye verilecek tepkilerin niteliğinde belirleyici olmuşlardır.

2- Lakatos'a göre her bilimsel araştırma programının değiştirilemez bir "katı çekirdeği" (hard core) vardır.[94] Bu çekirdekte değişiklik yapmak, içinde olunan araştırma programını terk etmek demektir; Lakatos, bu hususta da, paradigmaya bağlı çalışan bilim adamlarının paradigmayı sorgulayamayacağını, paradigmanın ancak -din değiştirir gibi- başka bir paradigmaya geçilmesiyle terk edilebileceğini söyleyen Kuhn'a benzer.[95] İslam'ı kabul eden bireylerin kimliklerinde de böylesi değişime kapalı bir "katı çekirdek" bulunur. Lakatos'ın yaklaşımına ilave olarak, bu çekirdeğin de, kendi içinde merkeze doğru gidildikçe daha da katılaşan farklı hiyerarşik yapılardaki tabakalardan oluştuğunu söyleyebiliriz. Çekirdeğin en merkezi kısmında Tanrı merkezli bir ontolojiye ve ahirete odaklı bir eskatolojiye inanç vardır. Çekirdeğin "katı kısmı"nın diğer unsurları namaz gibi farzlara ve domuz eti yememek gibi haramlara olan inançtır. (Bunların uygulanması da önemli olmakla

[92] Çiğdem Kağıtçıbaşı, **Yeni İnsan ve İnsanlar**, s. 149-159.
[93] **A.e.,** s. 166-169.
[94] Imre Lakatos, **a.g.e.**, s. 48-49.
[95] Thomas Kuhn, **a.g.e.**, s. 111-135.

beraber, öncelikle bunlara inanç, İslami kimliğin temel unsuru kabul edilir.) Bu kısımda değişiklik yapmak, kişinin gerçek anlamda -Kuhn'da mecazi anlamdaydı- dinini terk etmesini gerektirir. Fakat "İslam"ın anlaşılmasıyla ilgili hermenötik çeşitlilik, neyin "katı çekirdek"te olup neyin olmadığıyla ilgili farklı tariflerin de yapılmasına yol açmaktadır. Örneğin bu hermenötik çeşitliliğin bir misali olarak bu bölümde ele alacağımız Abduh'un yaklaşımı, bir Müslüman'ın neyi "katı çekirdek"te görüp görmemesi gerektiğiyle ilgili bir tarif sunduğu için modernleşme ve küreselleşme süreçlerine verilen tepkilerde farka yol açmaktadır. Mesela kadınların kamusal alana çıkmasına karşıt izahların, dinde yerinin olmadığını savunarak, bunu "haram" kategorisinde ve "katı çekirdek" içerisinde görenlerden farklı bir İslami kimlik inşa etmektedir. Bu hermenötik yaklaşımdaki farklılığın doğurduğu teolojik sonuçların sebep olduğu İslami kimlik ise sosyal olgularda fark oluşturmaktadır.

3- Lakatos'a göre her bilimsel araştırma programının, değiştirilemez katı çekirdeğinin yanında, değişime açık bir "koruyucu kuşağı" (protective belt) vardır. Bu kuşakta gözlem önermeleri ve yardımcı hipotezler gibi unsurlar bulunur; bilim adamının çalışma ve değişiklik yapabilme alanı burasıdır.[96] Lakatos'ın yaklaşımına ilave olarak, bu kuşağın da hiyerarşik katmanlar şeklinde düşünülmesinin daha ufuk açıcı olacağı kanaatindeyiz. "Farzlar"dan ayrı bir kategori olan "sünnetlerin uygulanması"nın -"sünnetlere inanç" ayrı düşünülmelidir- Ehli Sünnet İslami kimlikler açısından "koruyucu kuşak" içinde yer aldığını söyleyebiliriz. Ayrıca mezhepler arası veya belli bir mezhebin içinde tartışmalı olan hususların da bu alanda olduğunu düşünebiliriz. "Koruyucu kuşağın" dış halkalarında ise tarihsel süreçte oluşan ve yerel adetlerle ilişkili unsurların olduğunu söyleyebiliriz; İslami metinlere atıfla temellendirilmeyen bu unsurlar değişime en az dirençli halkadır.

Lakatos'un teorisi yüzlerce bilimsel teoriye uygulandığında, bu teorilerin bazılarında açıklayamadığı unsurların olduğu görülür.[97] İslami kimliklerle ilgili yaklaşımımızı, İslami kesimden yüz milyonlarca bireye uyguladığımızda da; insan psikolojisinin karmaşıklığı ve bireysel olguların çokluğu da düşünüldüğünde,

[96] Imre Lakatos, **a.g.e.**, s. 49-52.
[97] Alan F. Chalmers, **a.g.e.**, s. 130-135.

açıklayamadığı ve uygunsuz kaçacağı birçok olgunun var olacağı muhakkaktır. Fakat Feyerabend'in her metodolojideki eksikliği tespit edip "epistemolojik anarşizme" varması gibi bir pozisyonu; İslami kimliklerle ve bunların sosyal tezahürleriyle ilgili olguları değerlendirirken tercih etmiyorsak, açıklama modeli olarak "ideal tip(ler)" bulmak zorundayız. Lakatos'tan esinlenerek İslami kimliklere uyguladığımız yaklaşımın; özcü ve özcülük-karşıtı yaklaşımlardan "ideal tipe" daha uygun bir modeli sunduğu kanaatindeyiz.

Bu yaklaşımımız, İslami kesimin iç tartışmalarına neden odaklanmamız gerektiğini ve İslami kesimle ilgili sosyal-siyasi süreçlerin anlaşılmasının, böylesi bir içten anlamayı, yani bunları açımlayacak hermenötik yaklaşımları, gerekli kıldığını da göstermektedir. Bu iç süreçler, İslami kesimin modernleşme ve küreselleşme süreçlerine karşı süzgeçlerini de şekillendirmekte; süzgecin aldığı şekil ise neyin benimsenip neyin benimsenmeyeceğini belirlemektedir. İslami kesimin çeşitliliği bu konudaki zorluktur; bu bölümde Abduh'a, sonraki bölümlerde Nursi ve Ankara Okulu'na örnek olarak odaklanmamız, Türkiye'deki İslami kesimin hepsine nüfuz etmemize olanak vermez. Fakat Türkiye'deki İslami kesimi anlamamız için modernleşme ve küreselleşme süreçlerinde neler olduğuyla beraber, İslami kesimin içinde olup bitenlerin de değişimin niteliğini belirlediğini anlamamız için bize farklı örnekler sunmaktadırlar.

2. Bilişsel Çelişki Teorisi ve İçten Eleştiri

Aslında tektanrıcı dinlerin doğası, bu dinlerin bağlıları eğer bir değişim geçireceklerse vurguladığımız şekildeki bir "içten" eleştiriyi -ki bu eleştiri aslında dinin yapılan değişikliklere onay verip vermediğinin, karşılaşılan yeni olgulara nasıl tepki verileceğinin belirlenmesi demektir- gerekli kılmaktadır. Tektanrılı dinler, ontolojilerinde Tanrı üzeri veya Tanrı'ya denk bir varlık, epistemolojilerinde kendi kutsal metinlerinin üzerinde veya onlara denk bir bilgi kaynağı kabul etmezler. Böylesine güçlü ontolojik ve epistemolojik inançları olan dinleriyle apaçık bir çelişkiye düşme olasılığını göze alarak bir habitus değişikliğine gitmek, dinine bağlı bireyin bilincinde rahatsızlık verici "bilişsel bir çelişki"ye yol açacaktır.

Psikolojideki[98] tutarlılık kuramları ve de bunların en ön plana çıkanı olan Leon Festinger'in "bilişsel çelişki" (cognitive dissonance) teorisiyle gösterildiği gibi; insan zihni, çelişkili davranış ve düşüncelere bir arada sahip olmaktan rahatsız olur ve bu çelişkiyi, birbirine zıt davranış veya düşüncelerinde çeşitli şekillerde değişiklikler veya düzenlemeler yaparak gidermeye çalışır. Festinger, teorisinin kimi yönlerinin sosyologları psikologlardan daha çok ilgilendirmesi gerektiğine de dikkat çekmiştir.[99] Buradan şu geçişi yapabiliriz; İslami inancın temel bir kimlik ve kültür belirleyicisi olduğu toplumda yetişen ve modernleşmeyle karşılaşan yeni aydın tipleri, zihinsel çelişki yaşamamak veya olan çelişkilerini çözmek için şu alternatiflerle karşı karşıyaydılar: İslami inançla modernleşmeyi aynı anda kabul etmeyi zihinsel açıdan çelişkili kabul ediyorlarsa, birincisi İslami inançlarından vazgeçmek, ikincisi modernleşmeye karşı çıkmak durumundaydılar. Eğer bunları tamamen çelişkili kabul etmiyorlarsa, üçüncüsü modernleşmeyi sadece teknoloji alanıyla sınırlamaya benzer bir yorumlama suretiyle, İslam'la aynı bünyede birleşmesine olanak tanıyabilirlerdi. Dördüncüsü ise bazılarının İslam olarak sunduğu inançların aslında "gerçek İslam" ile ilgisi olmadığını, geleneklerin dinle karışması veya dinlere hatalı hermenötik yaklaşımlar (tefsirler) sonucunda bunların din sanıldığını, modernleşme ile ilgili birçok husus İslam'la çelişmediği için, bunları zihnen ve davranış olarak benimsemenin dinle hiçbir çelişki oluşturmayacağını savunma alternatifi de mevcuttu. Bahsedilen aydınlardan bu dört alternatifin her birini benimseyenlerin olduğu görülmektedir. Eğer davranışçı metodolojiyi (söylemin gerçek inancı yansıttığını) bu hususta takip edersek, bu aydınların İslami referanslarının çokluğu birinci alternatifi, kullandıkları yeni kavramlar ve davranışlarındaki değişimlerin yoğunluğu ise ikinci alternatifi diğerlerinden daha az tercih ettiklerini göstermektedir. En çok başvurulan alternatiflerin üçüncü ve dördüncü alternatifler, birçok zaman ise bu iki alternatifin beraberce kullanılması olduğunu söyleyebiliriz. Japonya'nın farklılığıyla beraber modernleşmesini alkışlayan tüm izahlarda, -modernleşmenin evrenselliğiyle yerelin zıtlığını

[98] Şerif Mardin, siyasal bilimlerle ilgili çalışmalarda psikolojinin alanına girerek sınır atlamanın siyasal bilimler için kazanç olacağı kanaatindedir. Mardin "İdeoloji, biri yapı, diğeri de şahsiyetin teşekkülü planlarında iki fonksiyon ifa ediyorsa bunlardan birini diğerinden ayırmak mümkün değildir" demektedir. Bkz: Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 24.

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

bağdaştıran bu izahlarda- üçüncü alternatifle, yani modernleşmeyi de bir süzgeçten geçirerek kabul eden bir yaklaşımla karşılaşıyoruz.[100]

Dördüncü alternatifin ise bu tezin odak noktalarından birisiyle ilgili olması açısından altı çizilmelidir ve modernleşmeyle karşılaşan Osmanlı aydınları için bu, kayda değer bir seçenek olmuştur. Festinger'in teorisine birçok yönden benzeyen bir tutarlık teorisi olan Rosenberg ve Abelson'un "bilişsel dengeleme" (cognitive balancing) teorisine göre bilişsel dengeyi sağlama yöntemlerinden biri çelişkili olduğu zannedilen öğelerden birinin ayrıştırılarak yeniden tanımlanmasıdır.[101] Buradaki örnekte "İslam" yeniden tanımlanmakta, "İslam" başlığı altında sunulmuş olanlar ayrıştırılmakta ve bunlardan birçok öğenin dinle ilgisi olmadığı tespit edilip, zihne rahatsızlık veren çelişkili durum giderilmektedir. Örneğin kadınların kamusal alana çıkışının engellenmesinin "İslam" ile bir ilgisi olmadığı savunularak sorun giderilmektedir.

3. Abduh ve Hocası Cemaleddin Afgani

Osmanlı döneminde Abduh gibi düşünürlerden alınan etkiler, bu alternatifin felsefi-teolojik-teorik tabanının oluşmasında önemli olmuştur. Abduh, bugünkü İstanbul Üniversitesi olan Darülfünun'un kapatılmasına -1871 sonu veya 1872 başında- sebep olan açılış konuşmasını yapan Cemaleddin Afgani'nin talebesidir.[102] Afgani de İslam adına yanlış anlayışların savunulmasına "içten" eleştiri getirmiş; Abduh'la beraber Yeni Osmanlılar'dan Jön Türkler'e, bazı Türkçülerden Mehmet Akif ve Said Nursi gibi İslami kesimce önemsenen isimlerden başbakanlık yapmış Şemseddin Günaltay'a kadar farklı birçok kişiyi ve farklı fikir akımını etkilemişlerdir.[103] Afgani "zındıklık" suçlamasıyla İstanbul'dan sürülecek kadar çok

[100] Ahmet Çiğdem, "Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon", **Modernleşme ve Batıcılık**, 2. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, s. 79-80.
[101] Çiğdem Kağıtçıbaşı, **a.g.e.**, s.155-156.
[102] Niyazi Berkes, Afgani'nin konuşmasının, okulun kapanmasını zaten arzu eden Şeyhülislam için bir bahane oluşturduğunu ve bu konuşmayı kullanan Şeyhülislam'ın etkisiyle çıkan ayaklanmanın okulun kapanmasına sebep olduğunu aktarır: Niyazi Berkes, **Türkiye'de Çağdaşlaşma**, s. 240-241.
[103] Reşid Riza, **Gerçek İslam'da Birlik**, Çev. Hayreddin Karaman, İstanbul, İz Yayıncılık, s. 44-45.

tepki almıştır.[104] Afgani'nin felsefi ve siyasi konulara ağırlık vermesine karşı Abduh; felsefi ve siyasi konularla beraber hadis, fıkıh, tefsir gibi temel İslami bilimlerle ilgili görüşler de beyan etmiştir.[105]

Abduh Mısır'da doğmuş, aile kökeninde Türkmenlik de olan bir düşünürdür. Küçük yaşlarda Kuran'ı ezberleyerek hafız olmuş ve fıkıh gibi İslami ilimlerin öğrenimini görmüştür. Daha sonra 17 yaşında (1866'da) İslami ilimler konusunda ünlü Ezher'de öğrenimine devam etti. Fakat fen, matematik, tarih, coğrafya gibi derslerin okutulmadığı Ezher'deki ders programı ve yaklaşımlar onu tatmin etmedi. Afgani ile tanışan Abduh, Ezher'deki tatminsizliğini onunla giderdi; Afgani'den felsefeyle olduğu kadar sosyal ve siyasal meselelerle ilgili derslerden oluşan beş yıllık bir eğitim aldı.[106] Abduh birçok makalesinde eylemin önemine atıf yapan bir düşünürdü; eylem savunuculuğunu kendi pratiğinde de gösterdi ve İngiliz sömürge yönetimine karşı eylemleri dolayısıyla 1882'de üç yıl sürgün cezasına çarptırıldı. Abduh, 1883 yılında Afgani'nin daveti üzerine Paris'e gitti ve orada beraber, Doğu milletlerinin esaretine son vermeyi ve İngiliz işgalini durdurmayı hedef edinen el-Urvetu'l Vuska dergisini çıkardılar. Dergiyi çıkartanlar Abduh (yazar), Afgani (siyasi lider) ve bir tercümandan oluşan üç kişi olmasına rağmen dergi, İslam dünyasında büyük yankılar uyandırdı. İngilizler, bu derginin Hindistan'a ve Mısır'a girişini yasaklayarak, bu derginin "zararlı fikirleri"nden korunmaya çalıştılar.[107] Abduh, yabancı dildeki hukuk kitaplarını okuyabilmek için Fransızca öğrendi. Daha sonra Herbert Spencer gibi ünlü filozoflarla görüştü, Oxford ve Cambridge Üniversiteleri'ni ziyaret ederek incelemelerde bulundu.[108] Kütüphanesinde Rousseau'nun *Emile*'i, Spencer'in *Education* isimli kitabı ve didaktik yazıları, Tolstoy'un romanları, Strauss'un *İsa'nın Hayatı* kitabı, Renan'ın eserleri bulunması

[104] **A.e.,** s.54.
[105] İbrahim Hatipoğlu, **Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları**, İstanbul, Hadisevi, 2004, s. 143.
[106] Mehmet Zeki İşcan, **Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri**, 2. bs., İstanbul, Dergah Yayınları, 1998, s. 17-18, 22-31.
[107] Muhammed Abduh, Cemaleddin Afgani, **Urvetu'l Vuska**, Çev. İbrahim Aydın, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1987, s. 25-26, 34-35, 445-447. Bu kitap derginin tüm sayılarının -18 sayı- Türkçe'ye tercümelerinden oluşmaktadır.
[108] M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh"**, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C.XXX, İstanbul, İSAM, 2005, s. 483.

Batılı kaynaklara ilgisini göstermektedir.[109] Batı ile temasları İslam dünyasının yanında Batı dünyası hakkında da bilgi sahibi olmasını sağladı. Abduh'a göre İslam dünyasının içinde bulunduğu kötü durumdan kurtulmak için değişikliklere ihtiyacı vardı ve yapılması gerekli reformlar şu alanlarda olmalıydı:

1- İslamiyet'in eski -orijinal- haline döndürülmek suretiyle ıslahı,
2- Arap dilinin yenilenmesi,
3- Eğitim-öğretim reformu,
4- Ezher reformu ve çağdaş ilimlerin öğretim programına alınması,
5- Siyasi reform; halk haklarının tanınması.[110]

Abduh İstanbul'a geldiğinde Abdülhamid'le ve Şeyhülislam'la da görüştü.[111] Ziya Gökalp ve İslam Mecmuası etrafındaki modernistler, hatta İctihad grubunda yer alan Abdullah Cevdet ve Celal Nuri gibi "laik-Batıcı" isimler üzerinde de önemli etkiler bıraktı.[112] En çok Sırat-ı Müstakim ve Sebil'ür Reşad dergileri, Afgani'nin ve Abduh'un fikirlerinin Osmanlı aydınları arasında yayılmasında rol oynadılar. Afgani ve Abduh'tan önemli ölçüde etkilenmiş olan, Sebil'ür Reşad dergisi yazarlarından ve sonra 1949'da 18. başbakan olan (kendisi ayrıca Darülfunun/İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dekanlığı da yapmıştır) Şemseddin Günaltay'ın Afgani hakkındaki şu sözleri, onların önemli isimler üzerindeki derin etkilerini gösteren bir delildir: "Şeyh (Afgani), Peygamber kadar şayan-ı hürmet, ona itiraz edenler Ebu Cehil kadar lanete müstehaktır. Çünkü Şeyh, Peygamber'in zamanındaki İslamlığı diriltmeye kalkışmıştır."[113] Bu sözlerin sahibi Günaltay, 1928 yılında, İstanbul Üniversitesi'nde kurulan, ibadet dilinin Türkçe olmasını öneren komisyonda da yer almıştır.[114]

[109] Reşid Riza, **a.g.e.**, s. 67.
[110] Abdullah Alperen, **Türkiye'de İslam ve Modernleşme**, Adana, Karahan Kitabevi, 2003, s.156.
[111] Mehmet Zeki İşcan, **a.g.e.**, s. 72.
[112] M. Sait Özervarlı, **a.g.e.**, s. 486.
[113] Abdullah Alperen, **a.g.e.**, s.152.
[114] Şerif Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, 12. bs., Çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007, s. 230.

4. Abduh, Akla Verilen Önem ve Mezhepçiliğe Eleştiri

Abduh, İslam'da akla gereken önemin verilmesi için ısrar etmiş, dinle aklın uzlaşmasını, insanların yükselmesi için şart görmüş; Kurani yaklaşımın da bunu gerektirdiğini belirtmiştir.[115] Doğru kullanılan akılla ve bilimle gerçek dinin çatışmayacağı konusunda Abduh, İslam felsefesinin önemli ismi İbn Rüşd'e benzer fikirler beyan etmiştir.[116] Modern bilimlerin önemi ve Müslümanlar'ın bu bilimleri kavramasının zorunluluğu işlediği en önemli temalardan biri olmuştur. Yazılarında birçok yerde İslam'ın akla uygunluğunu savunmuş ve akıl-dışı yaklaşımları dine sokanları din adına eleştirmiştir. Birçok kişi onun fikirlerinde, İslam'ın ilk dönemlerindeki Mutezile akılcılığının izlerini görmüş ve onu "Yeni Mutezile" olarak adlandırmışlardır.[117] Sekülerlik adına toplumda değiştirilmesi istenen birçok husus, Abduh'a göre din ve akıl adına değiştirilmeliydi. Abduh'un görüşlerinin en önemli sonuçlarından biri, dünyayı ilgilendiren konuların -İslami yasaklarla çelişmemek kaydıyla- insan aklına emanet edilmiş olmasıdır.[118]

Hayatın geniş bir alanını akılla alınan kararlarla bireylerin belirleyebileceğini savunmak, günlük somut olaylarda Müslümanlar'ın davranışları ve modernleşme ile küreselleşme süreçlerine verecekleri tepkilerle ilgili ciddi farklılıklar oluşturur. Bazı mezheplerin yaklaşımlarında dinin bir hükmüymüş gibi gösterilen sınırların, bireylerin inisiyatifine bırakılması; modernleşme ve küreselleşme süreçlerinde ortaya çıkan, İslam'la bu süreçler arasında olduğu düşünülen birçok çatışkının ortadan kalkmasına sebep olur. Oysa Ehli Sünnet İslam adına yaygın olarak savunulan anlayışa göre hayatın hemen her alanıyla ilgili hükümler mezheplerce kararlaştırılmıştır; içtihad (yeni hükümler oluşturmak) yapmak gereksizdir, yapılması gerekli olan mezheplerin "mukallidi" (taklitçisi) olmaktır. Abduh, İslam düşüncesi ve hayatını dondurduğuna, şekilciliği yaygınlaştırıp, maneviyat ve faziletleri arka plana

[115] Fazlur Rahman, **İslam**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 1999, s. 298-301.
[116] İbn Rüşd, **Faslü'l Makal**, Çev. Bekir Karlığa, İstanbul, İşaret, 1992.
[117] Tarık Ramadan, **İslami Yenilenmenin Kökenleri**, Çev. Ayşe Meral, İstanbul, Anka Yayınları, 2005, s. 128.
[118] Muhammed Abduh, **Tevhid Risalesi**, Çev. Sabri Hizmetli, Ankara, Fecr Yayınları, 1986, s. 73-88; Mehmet Zeki İşcan, **a.g.e.**, s. 149-164.

ittiğine inandığı bu anlayışı şiddetle eleştirmiş ve İslami ilimlerden fıkıh alanında yapılan hataları ve mezhepçiliği ortaya çıkan tablonun baş sorumlusu olarak görmüştür.[119] Abduh'a göre içtihat kapısının kapatılması taklitçiliğin baş sorumlusuydu. O, İslam toplumlarının ihtiyacı olan değişimi; Tanrı'nın vahyi olan İslam'ın kendisinde değil, insan ürünü olan dondurulmuş-mezhepçi İslam anlayışında reform yaparak çözülmesi gerektiğini, İslam'ın özüne dönüşün çözüm olduğunu savunmuştur. Bunu yaparken felsefi formasyonunu İslami temel ilimlerdeki bilgisiyle birleştirmiş, İslami kaynaklara giderek ve mezheplerin var olmadığı İslam'ın ilk asrından deliller getirerek pozisyonunu savunmuş;[120] içinde Meşrutiyet ve Cumhuriyet süreçlerinde önemli görevler üstlenenlerin de olduğu geniş bir kitleyi etkilemiştir.

Abduh, İslam'ın bidat ve hurafelerden arındırılması için mücadele ettiğini,[121] din adına uydurulan hadislerin dini anlayıştan dışlanması gerektiğini ve "mezhepçi taassub"un durdurulması gerektiğini savunmuştur.[122] (Üçüncü bölümde Ankara Okulu tarafından da hadis ve mezhep taassubunun eleştirisine özel bir önem verildiğini göreceğiz.) Abduh, hadis nakledenleri dar ve donuk düşüncelikle vasıflandırmış; birçok Ehli Sünnet bilginin Kuran'dan sonraki en önemli kitap olarak gördükleri, hatta bir hadisini reddedenin kâfir olacağı söylenen Buhari'deki hadislerden bazılarını da "uydurma" olduklarını söyleyerek eleştirmiştir.[123]

Abduh'un hadis eleştirisiyle ilgili fikirlerine, ondan etkilenen isimlerde de rastlanmaktadır, bunlardan biri olan Mehmed Akif Ersoy, şu şiiriyle, -din adına- hadis eleştirisi yapmaktadır:

> Yıkıp, şeriati bambaşka bir bina kurduk;
> Nebi'ye atf ile binlerce herze uydurduk!

---

[119] Muhammed Abduh, **a.g.e.**, s. 50; Abdullah Alperen, **a.g.e.**, s. 164-166, 170.
[120] Abduh'un mezhep taklitçiliği ve bu taklitçilik yüzünden kafir ilan etmelere karşı İslam'ın ilk dönemlerinden örnekler getirerek eleştiriler yapmasının bir örneği: Muhammed Abduh, "İslamın Müsamahasına Dönüş", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, no: 19, 1973, s.151-154.
[121] Muhammed Abduh, Cemaleddin Afgani, **a.g.e.**, s. 98-99.
[122] Muhammed Abduh, **Tevhid Risalesi**, s. 50-51.
[123] Mahmud Ebu Reyye, **Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması**, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1988, s. 331, 383.

……..
Hadisi vaz'ediyorken sevab uman bile var!
Sevabı var mı imiş, bir zaman gelir anlar!
……..
Lisan-ı pâk-i Nebi'den yalanlar uyduruyor;
Sıkılmadan da sevab işledim deyip duruyor! [124]

5. Abduh ve Kadın Konusu

Modernleşme ve küreselleşmeyle yayılan kültürdeki birçok unsura direnç gösterilirken hadisler önemli bir dayanak olmuştur. Kadınların kamusal alana çıkmasının ve erkeklerle aynı ortamları paylaşmasını engellemede temel referans noktası da özellikle hadisler -Ankara Okulu hakkındaki üçüncü bölümde örneklendireceğimiz- ve çeşitli mezhep görüşleri olmuştur. Nitekim hadislere karşı eleştirel bir yaklaşım benimseyen Abduh, kadınlarla erkeklerin kamusal alanda bir arada bulunabileceklerini ve kadınların erkeklerle beraber çalışabileceklerini savunmuştur.[125] Abduh, İsrailiyatın (Yahudi hikayelerinin) dinselleştirilmesini eleştirmiş ve Havva'nın Adem'in kaburga kemiğinden yaratılması gibi anlatımların, Kuran'da yer almadığını vurgulamış; Müslümanların buna inanmasını, İslam'a yabancı unsurların girmesinin delili olarak göstermiştir.[126] Çok eşliliğe müsaade edilmesine rağmen bunun İslam'da tasvip edilmediğini, tek eşliliğin Kurani ifadelere daha uygun olduğunu söylemiştir.[127] Ayrıca boşanma hukukunda kadının lehine düzenlemeler yapılması yönünde görüşler de beyan etmiştir.[128]

Abduh'un, İslami kaynaklara giderek, erkeklerin, dinsel kurumları kadınların aleyhlerine kullandıklarını ve geleneksel olan birçok uygulamanın İslam'la bir ilgisi olmadığını göstermesini, Mısır gibi İslam ülkelerindeki feminist hareketler, kendi

[124] İbrahim Hatipoğlu, **a.g.e.**, s. 188.
[125] Reşid Riza, **a.g.e.**, s. 114.
[126] Barbara Freyer Stowasser, **Women in the Quran, Traditions, and Interpretation**, Oxford, Oxford University Press, 1996, s. 35.
[127] John Esposito, **İslam Tehdidi Efsanesi**, Çev. Ömer Baldık, Talip Küçükcan, Ali Köse, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2002, s. 116.
[128] Tarık Ramadan, **a.g.e.**, s. 137.

hareketlerinin meşruiyetini temellendirmede kullandılar.[129] Osmanlı'daki kadın hareketleri de, Abduh'a benzer fikirler ileri süren din bilginlerinin "içten" eleştirilerinden, mücadelelerinin meşruiyetini temellendirmekte yararlandılar. Örneğin Abduh'un birçok önemli üyesini etkilediği İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin, Kadınlar Şubesi'nin başkan yardımcısı Emine Semiye "Erkeklerimizden alim ve hakşinas olanlar, İslam kadınının terakkisi için şer-i şerifin (dini hükümlerin) ne derece müsait olduğunu teslim ediyorlar"[130] diyerek haklarının peşinde olduklarını beyan ederken, İslam'la ilgili Abduh'unkine benzer yaklaşımların kadın hareketleri için önemini ifade etmektedir. Ayrıca Osmanlı'daki kadın hareketlerinin, geleneksel yapının kadın özgürlüklerini kısıtlamasına karşı, İslam'ın "içinden" getirilen eleştirilerin takipçisi olduklarını göstermektedir.

Abduh'un bahsedilen konuda talebeleri aracılığıyla etkisi de önemlidir; Kasım Emin tarafından 1898'de *Tahriru'l Mer'e* (Kadının Özgürleştirilmesi) ve 1900'de *el-Mer'e Cedide* (Yeni Kadın) adıyla yayımlanan kitaplar, onun dolaylı etkisinin örnekleridir.[131] Abduh, yanlış dini yorumlarla kadınların eğitim almalarının engellenmesine karşı şöyle demiştir: "Dinimizin kadına verdiği hakların farkında olmayan Müslümanlar, kadının eğitimi konusunda yanılageldiklerinden, biz de kadının eğitimine karşı bir konuma düştük."[132] Abduh, eğitimli kadınların, kızların eğitimine yönelik kadın dernekleri kurmalarına da destek vermiştir.[133] Kadınların eğitim görmeleri ve kamusal alana çıkmalarının önünün açılması gibi güç ilişkilerinde kadınlar açısından en kritik konularda Abduh'un teorik temel oluşturan izahları ve eylemsel pratiği desteklemesi hayati önemde olmuştur. Onu önemli ve farklı kılan, birçok kişi gibi modernite adına bunları yapmaması; "İslam" ile meşrulaştırılmaya çalışılan bir gelenek adına kadınların önüne engeller çıkartanlara

[129] Margot Badran, "Competing Agenda: Feminists, Islam and the State in Nineteenth and Twentieth Century Egypt", **Woman, Islam and the State**, Ed. Deniz Kandiyoti, Philadelphia, Temple University Press, 1991, s. 204.
[130] Sabah Gazetesi, 7 Ağustos 1908'den aktaran Ömer Sami Coşar, Atatürk Ansiklopedisi, C. II, s. 59; Bu kaynaktan aktaran: Serpil Çakır, **Osmanlı Kadın Hareketi**, s. 55-56.
[131] Recep Şentürk, **İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim**, 2. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, s. 215.
[132] Zuheyr Hüseyin, **"**Muhammed Abduh (1849-1905)", Hamdard Islamicus'dan Çev. M. Hilmi Baş, **Haksöz Dergisi**, No: 6/7, Eylül-Ekim 1991.
[133] Tarık Ramadan, **a.g.e.**, s. 136.

karşı "İslam adına içten" bu görüşleri ve eylemleri savunması ve derin dini-felsefi bilgisiyle İslami kaynaklara giderek görüşlerini temellendirmesi, kadınların güç arttırmasıyla ilgili hususlarda, kimliklerinde İslam'ın önemli bir rol oynadığı kesimin içindeki dirençleri kırmasıdır.

6. Abduh'un Ekonomi, Sanat ve Tasavvuf Konusundaki Görüşleri

Abduh yaşadığı dönemde bir din bilgininin yükselebileceği en önemli görevlerden biri olan Mısır Müftülüğü makamına getirilmiştir. Buradaki görevinde verdiği fetvalar (dinsel hükümler) yoğun eleştiriler almasına da sebep olmuştur. Örneğin sigorta ve tasarruf sandıklarının "caiz" (dinen meşru) olduğuna dair verdiği fetvalar bunlara örnektir.[134] Modernleşme ve küreselleşme süreçlerinin önemli bir boyutu ekonomiyle ilişkilidir; sigortalama gibi dünyadaki ekonomik sistem açısından hayati öneme sahip bir uygulamanın dine aykırı bir yönü olmadığının Müftülük makamınca söylenmesi -bu yönde aksi görüş beyan eden ve din adına buna karşı çıkanların varlığa da düşünüldüğünde- İslami kesimin dünyanın ekonomik sistemine entegre olması açısından önemli bir olaydı.

Abduh'un tapınma ve kutsallık tanımayla ilişkili olmayacak şekilde resim ve heykel yapımının, İslam'a aykırı olmadığını dile getirmesi de onun hadislere eleştirel yaklaşımıyla ilişkilidir.[135] Modernleşme ve küreselleşme süreçleri sadece ekonomi ve teknolojiyle ilgili değildir, sanat, bu süreçlerle yayılan kültürün, iletişimin, dönüşümün önemli bir öğesidir; sanatsal faaliyetlere karşı İslam içinden müsamahalı yaklaşımlar, bu faaliyetlere karşı din adına yapılan karşı koymalara karşı bir set olmuştur. Abduh'un yaklaşımı, sanatsal faaliyetlere bu faaliyetlerin yapısından dolayı karşı çıkmamayı gerektirir; örneğin "resime" resim olduğu, "sinemaya" sinema olduğu için ontolojik bir karşı çıkış yapılmamalıdır, fakat bunlara içeriğinden dolayı -pornografi içermeleri gibi sebeplerden- itiraz edilebilir.

[134] M. Sait Özervarlı, "Muhammed Abduh", s. 484.
[135] Reşid Riza, **a.g.e.**, s. 115.

Abduh, gençliğinde tasavvuf düşüncesinin bireylerin kişilik gelişimi üzerinde olumlu katkıları olabileceğini -kendi tecrübesiyle- gözlemlemiştir. Fakat onun eleştiri okları, fıkıhçılar ve hadisçiler gibi tasavvuf düşüncesine ve bu düşüncenin yaşatıldığı merkez olan tarikatlara da yöneldi. Tasavvuf düşüncesi adına Tanrı ile insan arasında aracılar oluşturulmasını, ölülerden medet umulmasını, dinde olmayan törenler icat edilmesini, tarikat uygulamalarının dinin üstüne çıkartılmasını ve şeyhten "el alma" gibi anlayışları tenkit etti.[136] Tasavvuf düşüncesi ve bu düşünceyi merkeze alan tarikatlara İslam'ın içinden gelen buna benzer eleştirilerin, İslami kesimin değişimi açısından -birçok araştırmacı bu hususun üzerinde gereğince durmamış olsa da- kritik öneme sahip olduğunu düşünüyoruz. Tarikatların İslami kesimin kimlikleri üzerindeki -Osmanlı dönemindeki- yüksek dönüştürücü gücünün azalmasında, varlığını sürdüren tarikatların ciddi bir değişim geçirmelerinde, Nurculuk gibi etkin İslami kesimin cemaatlerinin -ikinci bölümde inceleyeceğiz- tarikat anlayışı dışında yeni bir sosyal yapılanma modelini benimsemelerinde, İslam'ın içinden yükselen Abduh gibi seslerin de etkisi göz önünde bulundurulmalıdır.

Abduh'un Hz. Muhammed'in vefatından sonra hiçbir dinsel otorite kalmadığını, İslam'da bir ruhban sınıfı bulunmadığına göre dini anlama, yorumlama ve açıklama tekelinin kimsenin elinde olamayacağını savunmuş olması da önemlidir. Abduh, Peygamber'in bile baskıcı veya denetleyici olmadığını, sadece dini duyurma ve uyarma vazifeleri bulunduğuna dikkat çekmiştir.[137] Söylemde birçok kişi İslam'da, Katolik Kilisesi'nde olduğu gibi, Tanrı'yı yeryüzünde temsil eden hiç kimse olmadığını söyler. Fakat yaygın pratikte; tarikatların/cemaatlerin içinde şeyhlere/liderlere atfedilen "velilik" (Allah'ın sevgili/özel kulu) veya "Mehdilik"[138] gibi makamlarla; bu şahısların epistemolojik üstünlükleri savunulmuş ve bundan

[136] Mehmet Zeki İşcan, **a.g.e.**, s. 228-230; M. Sait Özervarlı, **a.g.e.**, s. 484.
[137] İşcan, **A.e.,** s. 184-185.
[138] Mehdi, hadislere göre, dünyanın sonuna doğru gelerek İslam dünyasının başına geçecek ve "kafirlere" karşı zaferler kazanacak, Allah tarafından seçilmiş üstün bir kişidir. Bu konuda ciddi araştırmaları olanlara göre bu hadisler, siyasi sebeplerle Peygamber'in vefatından sonra üretilmiştir. Bu konuda yapılmış bir tezin sonradan kitap olarak yayımlandığı bir çalışma: M. Ali Durmuş, **Haberlerin Işığında Mehdi**, Ankara, Anlam Yayınları, 2003. (Bu çalışma ilerde işleyeceğimiz Ankara Okulu'ndan Hayri Kırbaşoğlu'nun danışmanlığında hazırlanmıştır.)

dolayı dinsel yorumlarda ve bireylerin hayatlarının şekillenmesinde bu ayrıcalık iddiaları etkin olmuştur. Bu yüzden, uygulamada, bireylerin özgürlüklerini kazanmaları ve kimliklerini kendi inisiyatifleriyle şekillendirmeleri açısından; Hz. Muhammed'in vefatından sonra epistemolojik ayrıcalıkları olan hiçbir kişinin bulunmadığı yönündeki -Abduh'un da savunduğu- inanç oldukça önemlidir.

7. Abduh'un Etkisi

Abduh'un, Müslümanlar'ı mücadelecilikten alıkoyan "yanlış kader, kaza, tevekkül" anlayışlarını "İslam" adına eleştirdiği söylemleri; "İslam" kimliklerinin en önemli yapıtaşı olan yığınları harekete geçirmek isteyenler tarafından benimsenmiş ve kullanılmıştır.[139] Abduh şapka ve benzeri kıyafetler giymenin de caiz olacağını söylemiştir.[140] Türkiye'deki şapka devrimine karşı dirençlerin idamlara giden sonuçları olduğu düşünüldüğünde -şapka giyenin kafir olacağına dair de fetva verilmişti- Abduh'un verdiği fetvaların kendi dönemindeki tartışma konuları açısından ne kadar önemli olduğu anlaşılır.

"Kuran'a dönüş" olarak isimlendirilebilecek bir hareketin öncülerinden olan Abduh,[141] Kuran dışındaki dini kutsiyet atfedilen kaynakların (uydurma hadislerin, fıkıh kitaplarının, hurafelerin, dinsel otoritelerin) İslam'a zıt fikirlerle dolu olduğunu savunurken Kuran'a ise sahip çıkmıştır:

> -Ezher'de okutulan ve benzeri kitapları kastederek- bu kitaplar var olduğu müddetçe, bu ümmet ayağa kalkamaz. Ümmeti kaldıracak ruh, ilk dönemde hâkim olan Kuran'ın ruhudur. Kuran dışında her şey, Kuran'la bilmek ve yaşamak arasına konmuş engellerdir.[142]

Abduh'tan etkiler alan Şemseddin Günaltay'ın *Zulmetten Nura* kitabı; İslam'ın, kimliğin önemli bir parçası olarak varlığını devam ettirmesiyle beraber modernleşme sürecinin yaşanabileceğinin savunulmasına bir örnektir.[143] Bu ve benzeri birçok "içten" eleştiri Osmanlı ve Türk modernleşmesinde önemli bir rol

[139] Muhammed Abduh, Cemaleddin Afgani, **a.g.e.**, s. 139-153.
[140] Mehmet Zeki İşcan, **a.g.e.**, s. 70-71.
[141] Mehmet Zeki İşcan, **a.g.e.**, s. 259.
[142] Mahmud Ebu Reyye, **Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması,** s. 408.
[143] Şemseddin Günaltay, **Zulmetten Nura**, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 1998.

oynamıştır. Sonuçta modernleşme ve küreselleşme gibi süreçler sadece dıştan içe bir etki yaratarak bireyleri değiştirmemişler, Müslüman aydınların İslam'la ilgili tartışmaları, İslam'ı kendilerinden önceki nesillerden daha farklı tanımlamaları, bunun için gerekirse İslami kaynaklara ve İslam'ın ilk nesillerine atıflar yapmaları gibi süreçler dıştan gelen etkiyle birleşmiş ve bu "birleşimin yarattığı sinerji" ile bahsettiğimiz dönüşümler yaşanmış ve 'karışım kimlikler' oluşmuştur. Birçok çalışmada dıştan içe olan etkilerin kimliklerdeki değiştirici etkisi işlenmiş, birçok çalışmada İslami kesimin iç tartışmaları aktarılmış ama bunların birleşiminin yarattığı sinerjinin kimliksel dönüşümde etkisine gereğince dikkat çekilmemiştir. İslam'ın kimlikler üzerindeki güçlü belirleyici etkisi ve bireylerdeki egzistansiyel önemi göz önünde bulundurulduğunda; İslam'la ilgili iç tartışmaların etkisi olmasaydı, dıştan gelen etkinin, bireyleri İslam'a rağmen değiştirmesinin çok sınırlı kalacağı kanaatindeyiz. Örneğin Abduh ve onun gibi düşünen daha birçok kişi, kadınların kamusal alana çıkışının engellenmesinin İslam'la bir ilgisi olmadığını savunmasalardı, modernleşme sürecinin önemli bir unsuru olan kadınların daha çok kamusal alana çıkması, Osmanlı'da birçok aydınca ve Türkiye Cumhuriyet'inde ise İslami kesimlerin de içinde olduğu bu kadar geniş kitlelerce benimsenmeyecekti. Modern Türkiye projesinin önemli aktörleri Jön Türkler'in, ölümünün ardından Abduh'u saygıyla anmaları, onun etkisinin öneminin göstergelerinden birisidir.[144]

İçinde bulundukları toplumsal ortamdaki değişimler ve altüst oluşlar, Afgani ve Abduh'un seslerine kulak kabartılmasının toplumsal şartlarını oluşturmuştur.[145] Bir Hıristiyan'ın veya ateistin, İslam'ın, kadınların kamusal alana çıkmasını engellemediğini söylemesi veya İslam'a rağmen kadınların kamusal alana çıkması gerektiğinin ifade edilmesi; kimliklerinin önemli bir unsuru İslam olan kişiler üzerinde ciddi bir etkiye sahip olamazdı. Abduh ve onun gibi düşünenler, birçok kişiyi, moderniteyi toptan, kategorik olarak reddetmek gerektiği, ya da modernizasyon için İslam'dan vazgeçmek gerektiği gibi modernite-İslam arası yoğun çatışmacı görüşlerden kurtarmışlardır.

[144] Abduh'un ölümünden sonra Jön Türkler'in onu saygıyla anmaları da etkisinin bir göstergesidir: M. Şükrü Hanioğlu, **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, s. 137-138.
[145] Şerif Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, s. 352.

II. BÖLÜM
1980'LERDEN ÖNCE TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NDE MODERNLEŞME VE İSLAM

A. 1980'lerden Önce Türkiye Cumhuriyeti'nde Yukarıdan-Aşağı Değişim

1. Yukarıdan-Aşağı Yoğun Değişim Dönemi ve Patrimonyalizmin Devamı

Çevrenin merkezden bağımsızlığını arttırmadan önce yukarıdan-aşağı değişimin en yüksek yoğunlukta yaşandığı dönem 1920'li ve 1930'lu yıllar olmuştur. Çünkü:

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

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

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

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

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

nezdinde itibar veriyordu. "Karizmatik otorite"nin gücü de devrimlerin yukarıdan- aşağı uygulanmasını kolaylaştıran bir faktördü.[1]

Sonuçta merkezin derli toplu örgütsel birliğine ve bu birliğin karizmatik desteğine karşın çevresel güçler derli toplu değildi ve merkeze meydan okumaları mümkün değildi.[2] Merkeze isyan şeklindeki Şeyh Sait isyanı gibi bazı meydan okumalar ise bastırıldı.[3] Müsait sosyal-siyasi yapıyı, savaşı kazanan komutanın liderliğinin getirdiği karizmayı ve uluslararası sisteme hâkim güçlerin ideolojisiyle çakışmayı değerlendiren ve Osmanlı'daki dine vurgu yapan ideolojiden farklı bir ideolojiye geçiş yapan merkez, yaptığı şu devrimsel değişikliklerle toplumu yukarıdan-aşağı değiştirme yoluna gitti:

1- Saltanatın, hilafetten ayrılarak kaldırılması (1922).
2- Cumhuriyet'in ilanı (1923).
3- Ehli Sünnet İslam'ın en üst kurumu olan halifeliğin kaldırılması. Bu kurum, köken olarak Hz. Muhammed'in vefatından sonraki ilk halife Hz. Ebubekir'e kadar dayandırılmaktaydı (1924).
4- Osmanlı'daki en yüksek dini makam olan Şeyhülislamlığın kaldırılması (1924).
5- Şeriye ve Evkaf Vekâleti'nin kaldırılması (1924).
6- Ehli Sünnet fıkhına (hukukuna) göre karar veren şeri mahkemelerin kaldırılması (1924).
7- Ehli Sünnet anlayışlı bir din eğitiminin yapıldığı medreselerin kapatılması (1924).
8- Tekke, zaviye ve tarikatların kapatılması. Böylece kısmen sivil toplum kuruluşunun vazifelerini yerine getiren bu yapılar kaldırılıp, merkeze karşı oluşabilecek güç odaklarının önü kesilmeye çalışıldı (1925).

---

[1] "Karizmatik otorite" için bakınız: Max Weber, **Sosyoloji Yazıları**, s. 218-220. "Karizmatkik lider" etki alanında olan bireylerin davranışlarını olduğu kadar inanç ve tutumlarını değiştirebilme yeteneği olan; takipçilerinin bireysel performanslarını arttırma, hatta gereğinde çıkarlarından vazgeçirme kabiliyeti olan kişidir. Kağıtçıbaşı, karizmatik liderlik modellerini ve karizmatik liderin özelliklerini anlatırken, bu modelle ilgili araştırmaların eksikliğine de dikkat çeker: Çiğdem Kağıtçıbaşı, **Yeni İnsan ve İnsanlar**, s. 301-302.
[2] Şerif Mardin, "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", s. 55.
[3] Tarık Zafer Tunaya, **İslamcılık Akımı**, s. 149, 157-159, 163-164.

9- Fesi yasaklayan, şapka giyilmesini gerektiren yasanın kabulü (1925). Kadınların kıyafetiyle ilgili böylesi yasalar çıkarılmadıysa da yukarıdan-aşağı değiştirme programında merkezi bir konumda olan kadınların, kıyafetinin değiştirilmesiyle ilgili politikalar da takip edildi.
10- Hicri takvim yerine miladi takvimin kabulü (1925).
11- İsviçre Medeni Kanunu'nu esas alan Türk Medeni Kanunu'nun hazırlanması. Kadın konusuyla ilgili önemli yasal değişimler yeni medeni kanunla gerçekleştirildi (1926).
12- Arap kökenli harfler yerine Latin kökenli harflerin kabulü (1928).
13- Uluslararası kullanılan rakamların kabulü (1928).
14- "Devletin dini İslam'dır" ibaresinin anayasadan çıkarılması ve yemin ifadelerinin değiştirilmesi (1928).
15- Arapça ve Farsça öğrenimin okul programlarından çıkarılması (1929).
16- Belediye seçimlerinde kadınlara seçme ve seçilme hakkının verilmesi (1930).
17- Metrik sistemin kabulü (1931).
18- Türk Dil Kurumu'nun kuruluşuyla Arapça ve Farsça kökenli kelimelerin Türkçe dilinden çıkarılma sürecinin başlatılması (1932).
19- Kadınlara milletvekili seçme ve seçilme hakkının tanınması (1934).
20- Soyadıyla ilgili kanunun kabulü (1934).
21- Efendi, bey, paşa gibi lakap ve unvanların kaldırılması (1934).
22- Ortaöğretimde geleneksel Türk müziği öğretimine ve radyoda bu müziğin yayınlarına bir süreliğine son verilmesi (1934).
23- Tatil gününün Cuma'dan Pazar'a alınması (1935).[4]

Görüldüğü gibi Batı'da, toplumda (aşağıda) ortaya çıkan ihtiyaçların ve yüzlerce yılın birikiminin önemli bir sebebi olduğu modernizm süreci, Cumhuriyet Türkiye'sinde yukarıdan-aşağı emirle, çok kısa sürede gerçekleştirilmeye

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

çalışılmıştır. Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçişte merkezin ideolojisinde köklü değişiklikler olsa da merkez, patrimonyal geleneğini sürdürdü. Ali Kazancıgil, Kemalist bürokrasinin Osmanlı bürokrasisinde olduğu gibi; devletin sivil topluma egemenliğini temel almada, meşruiyetle otoritenin, devlet seçkinlerinin tekelinde olduğunu ve sivil seçkinlerle paylaşılamayacağını savunmada, Weber'in patrimonyal gelenek olarak gördüğü yapıyı devam ettirdiğini söyler. Kazancıgil, Osmanlı bürokrasisinden gelen Jön Türkler ve Kemalistlerin bu geleneği sürdürdüğünü, ilk Büyük Millet Meclisi'nin (1920) bürokratik kökenli üyelerinin % 60'a vardığını, Harbiye mezunlarının % 93'ünün ve Mülkiye mezunlarının % 85'inin Cumhuriyet döneminde görev aldığını, bu oranların "bürokratik devamlılık" olgusunu gösterdiğini ifade eder.[5] İlk mecliste % 20'ye varan orandaki din adamına karşılık daha sonraki meclislerde laikleşme politikaları neticesinde bu oran düşmüş, örneğin dördüncü, beşinci, altıncı ve yedinci meclislerde hiç din adamı olmamıştır.[6] İdeolojide laikliğin getirdiği böylesi radikal değişiklikler olmasına karşın, Osmanlı bürokrasisinin Türkiye Cumhuriyeti'ne bıraktığı kadro ve zihniyet mirası, Cumhuriyet döneminde uzun yıllar etkili olmuştur. Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde, Osmanlı'da olduğu gibi, merkezin gücünü zayıflatmaktan (bu gücü çevreyle/halkla paylaşmaktan) kaçınılarak, merkezde parçalanma ve kaosa sebebiyet verebileceği endişesiyle kuvvetler ayrılığı ilkesine karşı kuvvetler birliği tercih edilmiştir.[7]

Jön Türkler'in kurduğu Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti "kollektif irade"nin merkezi düzeydeki somutlaşmış hali olmak iddiasındaydı; "kollektif irade"nin somutlaşmasının, partilerinde tezahür ettiğinin savunulmasıyla ilgili gelenek Cumhuriyet Halk Fırkası/Partisi (CHP) ile devam etti.[8] Jön Türkler'in muhalefeti yok etme geleneği de Cumhuriyet döneminde devam etti. Jön Türkler, Osmanlı döneminde ilk muhalefet partisi olan Fedakâran-ı Millet Fırkası'nı devlete

[5] Ali Kazancıgil, "Türkiye'de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm", **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, s. 147.
[6] Binnaz Toprak, **a.g.e.**, s. 243.
[7] Tarık Zafer Tunaya, "Hakimiyet-i Siyasiye ve Milli Egemenlik: Türkiye'de Siyasal Rejimin Meşruluğunun Dayandığı Temeller", **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa BasımYayım Dağıtım, 2000, s. 172-174.
[8] Nilüfer Göle, **Mühendisler ve İdeoloji**, 3. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2004, s. 78.

ihanetle suçlayarak bastırmış ve seçimleri yenilemeden kendi baskıcı iktidarlarını kurmuşlardı. CHP iktidarı döneminde ise 1924'de kurulan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve 1930'da kurulan Serbest Cumhuriyet Fırkası kapatıldı.[9] Bu partilerin kapatılması irtica suçlaması gibi nedenlere bağlanmış olsa da, bahsedilen dönemi inceleyen akademisyenlerin birçoğu, asıl nedeni bu partilerin etkili muhalefetine bağlamaktadırlar.[10] Böylece padişahtan İttihat Terakki'ye, İttihat Terakki'den CHP'ye "muhalefete tahammülsüzlük" geleneği devam etti. Mardin, Osmanlı ve Cumhuriyet merkezlerine hâkim olan "sapmaya karşı tahammülsüzlük" eğiliminin "gizli epistemolojik öncülleri"nin araştırılması gerektiğine dikkat çekmektedir.[11] Merkeze hâkim olan bu anlayışla şekillenen Cumhuriyet'teki sosyal yapıda, değişimi gerçekleştirecek güç, muhalefeti bastırmış merkezdeki siyasetçi ve bürokratlardaydı. Sonuçta köklü bir değişimin muhtemel tek yönü "siyasetten/bürokrasiden-topluma" yani "yukarıdan-aşağıya" idi.

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

II. Dünya Savaşı sonrasında, Türkiye Cumhuriyeti'nin siyasi, askeri ve ekonomik yönden önemli derecede bağımlılığın olduğu ABD'nin etkisi gibi dış tesirler, iç dinamiklerle de birleşerek; 1946'daki ilk çok partili seçimlerin gerçekleştirilmesinde etkin olmuştur. Türkiye içindeki İslam'la ilgili birçok önemli olguyla ilişkili sosyal-siyasi değişikliklerde, dünya sisteminden gelen etkilerin rolünü vurgulamanın önemli olduğu inancındayız. II. Dünya Savaşı'nın galiplerinden olan Sovyetler, savaşın hemen sonrasında, Türkiye'den toprak ve boğazlarda üs istediğini ifade etmiştir.[12] Türkiye'nin dış politikasıyla ilgili olarak ortaya çıkan bu tehdit algısı ve II. Dünya Savaşı sonrasındaki yeni uluslararası durum, ABD'nin isteklerinin Türkiye için önemini arttırmıştır. Dışarıdan kaynaklanan bu sebeplerin yanında Recep Peker liderliğindeki sert devletçi politikalar ve halkın savaş

[9] Cemil Koçak, "Siyasal Tarih (1923-1950)", **Çağdaş Türkiye 1908-1980**, 6.bs., Ed. Sina Akşin, İstanbul, Cem Yayınları, 2000, s. 132-133.
[10] Binnaz Toprak, **a.g.e.**, s. 243.
[11] Şerif Mardin, "Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol", s. 191.
[12] Erel Tellal, "SSCB ile ilişkiler", **Türk Dış Politikası**, 4. bs., Ed. Baskın Oran, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, s. 507.

döneminde çektiği maddi sıkıntılar iç sebepleri oluşturmuş ve çok partili sisteme geçilmesinde yardımcı olmuşlardır.[13] Fakat demokratik bir seçimin en temel öğelerinin gizli oy ve açık tasnif olmasına karşın, 1946 seçimlerinde açık oy ve gizli tasnif uygulandı. Gerçek anlamda çok partili sisteme geçiş 1950 yılında oldu. İktidarı kaybetmeyeceği varsayımıyla hareket eden CHP, muhalefetin demokratik bir ortamda yaşayacağı yasal düzenlemeleri yapmadan 1950 seçimine gitti.[14] DP ve çok partili sistemle, merkez-çevre ilişkilerinde yeni bir döneme girilmiş olsa da "muhalefete tahammülsüzlük" olgusunda ciddi bir değişim olmadı.[15]

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

Çevrenin "oyun gücü"nü elde etmesinin sebep olduğu değişiklik, DP iktidarı başlamadan kendini gösterdi. Özellikle çevrenin taleplerinin önemli bir bölümünü oluşturduğuna inanılan dinle ilgili konularda önemli açılımlar yapıldı. 1946'daki seçimlerden sonra CHP'nin kendi içinde de din politikası eleştirildi ve değiştirilmeye

[13] Feroz Ahmad, **Modern Türkiye'nin Oluşumu**, 2. bs., Çev. Yavuz Alagon, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1999, s. 126.
[14] Nihal Kara-İncioğlu, "Türkiye'de Çok Partili Sisteme Geçiş ve Demokrasi Sorunları", **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000, s. 213-214.
[15] Taner Timur, "Osmanlı Mirası", **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3. bs., Der: İrvin Cemil Schick, Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998, s. 31.

başlandı.[16] İmam-Hatip Yetiştirme Kursları açıldı, Ankara İlahiyat Fakültesi kuruldu.[17] (Tezimizin 3. Bölümünde inceleyeceğimiz Ankara Okulu özellikle bu fakülteyle bağlantılıdır.) 1931 yılında Evkaf Umum Müdürlüğü'ne devredilen camilerle mescitlerin idaresi ve cami görevlilerinin kadroları tekrar Diyanet İşleri'ne verildi, ilkokullara seçmeli din dersi kondu, 1925'teki bir yasayla kapatılan türbelerin 19 tanesi açıldı, hac için Mekke'ye gideceklerin döviz almasına izin verildi.[18] Dini konuların dışında, CHP'liler 1946-1950 arasında liberal bir ekonomik sistem yönünde düzenlemeler yapmaya da çalıştılar; 1946'nın 7 Eylül kararları bu yöndeki ilk adımdı, Başbakan Peker hükümetin bütün önlemlerinin rekabet ve liberal sistem ilkelerine dayandığını açıkladı. CHP ve DP'nin seçim bildirgelerinde de temel bir farklılık bulunmamaktaydı.[19] Böylece "oyun gücü"nün (sistemde değişikliğin) ortaya çıkmasıyla, DP iktidarı başlamadan yukarıdan-aşağı olan değişim yönünde kısmi değişiklikler ortaya çıktı. Değişime sebep olan olguları, siyasi aktör olarak DP iktidarının icraatlarından daha çok "oyun gücü"ne; oy kullanmanın sistemde oluşturduğu değişikliğe vurgu yaparak açıklamanın önemli olduğu kanaatindeyiz. DP iktidarı 1950'de başlamadan CHP tarafından yapılan değişiklikler ve DP kurucu kadrosunun en önemli isimlerinin daha önce CHP'de siyaset yapmış olması, bu yaklaşımımızı desteklemektedir.

3. Ekonomik Yapıdaki Değişimlerle Merkezin Kontrolünün Azalması

Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde merkezin gücü ve çevreyi şekillendirici potansiyeli, sadece çok partili sisteme geçişi engellemek suretiyle muhafaza edilmeye çalışılmadı. Atatürk, birçok milyonerin, hatta milyarderin oluşmasına çalışılacağını beyan etmiş ve 1920'li yıllarda kapitalist mülkiyet ilişkilerine dayalı

[16] Binnaz Toprak, **a.g.e.**, s. 247-248.
[17] Bahattin Akşit, "Türkiye'de İslami Eğitim, Osmanlı'nın Son Dönemlerinde Medrese Reformu ve Cumhuriyet'te İmam-Hatip Okulları", **Çağdaş Türkiye'de İslam**, Ed. Richard Tapper, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1991, s. 100-101.
[18] İştar Gözaydın, **Diyanet**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009, s. 69; Tarık Zafer Tunaya, **a.g.e.**, s. 190-191; Binnaz Toprak, **a.g.e.**, s. 248.
[19] Feroz Ahmad, **Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980)**, 2. bs., İstanbul, Hil Yayınları, 1996, s. 128.

bir kanun sistemi oluşturulmuştu.[20] Fakat iktisadi işlerin ve tüccar zümrenin devletin kontrolünde tutulması, Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra da merkezin gerçek politikası olmuştur. Osmanlı'nın son dönemlerinde, Le Play okulundan etkilenen Prens Sabahaddin gibi, ilerlemenin ancak girişimcilerin inisiyatifiyle gerçekleşebileceğini savunan bir örnek olmuştur. Ona göre bireyci bir toplum yapısına geçmek ve eğitim sistemini bireyci gençler yetiştirecek şekilde kurmak çözümdü. Sabahaddin'e göre İngiltere bu konuda en iyi örnekti.[21] Sabahaddin'in, adem-i merkeziyetçi görüşleri ve siyasetin egemenliğindeki merkezi zayıflatıp, çözümü toplumsal alanda arayan yaklaşımı; hem Osmanlı'nın son dönemindeki İttihat ve Terakki iktidarınca (Prens Sabahaddin'in ilk Jön Türk Kongresi'nin organizatörü olduğu hatırlanmalıdır), hem de Cumhuriyet'in kurucu kadrolarınca benimsenmedi.[22] Kamu çıkarının bireyden üstün olduğuna dair Ziya Gökalp gibi düşünürlerin savunduğu fikirler daha çok rağbet gördü.[23]

Cumhuriyet merkezinin, iktisadı kontrolle ilgili bu eğilimi, Osmanlı merkezinin davranışsal özelliklerine benzerdir.[24] Çağlar Keyder, Cumhuriyet Dönemi'ndeki iktisadi yaklaşımda Osmanlı geçmişle temel kopuşun ancak II. Dünya Savaşı'nı izleyen on yıl içerisinde mümkün olduğunu; bu dönemden sonra burjuvazinin, bürokrasinin vesayetinden kurtulduğunu ve Anadolu tarımının üretici yığınlarının, kendilerini bireysel girişimin egemen olduğu bir ortamın içinde bulduklarını söyler.[25] II. Dünya Savaşı sonrasında Türkiye'ye Truman doktrini ve Marshall planı çerçevesinde yardımlar yapıldı. ABD bu yardımlar karşılığında piyasa ekonomisine geçilmesini talep etti ve Türkiye ABD önderliğindeki yeni dünya sistemine uyum göstermeye çalıştı.[26] CHP iktidarı dönemindeki 1947 Kalkınma

[20] İrvin Cemil Schick, Ertuğrul Ahmet Tonak, "Uluslararası Boyut: Ticaret, Yardım ve Borçlanma", **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3.bs., Der: İrvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998, s. 359-360.
[21] Osman Kafadar, **Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma**, İstanbul, Vadi, 1997, s. 198-203.
[22] Nilüfer Göle, **a.g.e.**, s. 75-77.
[23] **A.e.,** s. 84.
[24] Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 108-109.
[25] Çağlar Keyder, "İktisadi Gelişme ve Bunalım: 1950-1980", Çev. Ahmet Günlük, Aydın Pesen, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3. bs., Der: İrvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998, s. 310.
[26] Çağlar Keyder, "İktisadi Gelişmenin Evreleri", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Tarihi Ansiklopedisi**, C. IV, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993, s.1065-1073; Feroz Ahmad, **a.g.e.**, s. 127.

Planı, köklü bir ekonomi politikası değişikliğini ifade eder; bu plana göre özel sektör güvenceye alınacaktı, yatırımlar dış kaynaklarla sağlanacaktı -daha önceden mümkün olduğunca yatırımlar ulusal kaynaklarla sağlanmaya çalışılmıştı- ve özelleştirmeler yapılacaktı. Bu plan, ekonomide, küreselleşmeye ve liberal politikalara yaklaşılması anlamını taşıyordu; bu plan tam uygulanamamakla beraber, ekonomiyle ilgili zihniyette önemli bir farklılaşma eğilimini göstermektedir.[27] İktisadi zihniyetteki küreselleşme ve liberalizm yönündeki değişiklikleri, birçok kişinin vurguladığı gibi, aktör olarak DP'nin eylemlerinden ziyade, uluslararası sistemdeki değişikliklere ve Türkiye'nin bu sistemde ABD'nin olduğu blokta yer almasına bağlamanın daha önemli olduğu kanaatindeyiz; nitekim bu zihniyet değişikliğindeki önemli bir dönüm noktası olan 1947 Kalkınma Planı CHP iktidarı dönemindedir.

Osmanlı'da, siyasal iktidara sahip olmanın, piyasa ekonomisinde başarılı olmaktan daha önemli bir meta olduğu zihin yapısı hâkimdi. Batı'nın ekonomik ahlakına ve sembolizmine ise paranın ekonomik olduğu kadar siyasal bir araç da olduğu bir anlayış hâkimdi.[28] Osmanlı bu yönüyle de sosyal yapıların analizinde "statü" kavramının önemli olduğunu, sadece ekonomik temelli "sınıf" analizi yapmanın yeterince açıklayıcı olamayacağını söyleyen Weber'in sosyolojisini doğrular bir yapı göstermiştir.[29] Cumhuriyet Türkiyesi, Osmanlı'dan miras aldığı, bahsedilen zihin yapısını ve buna göre oluşmuş kurumları, uluslararası sistemle etkileşimin belirleyiciliğindeki birikimsel süreçlerin sonucunda değiştirdi. Bu süreçlerin sonucu, merkezden bağımsız olarak sermaye sahiplerinin veya sermayeye sahip olmadan da onu yönlendirmesi mümkün olan cemaatler gibi toplulukların güç kazanması, merkezin yukarıdan-aşağı değişim oluşturma gücünün azalması oldu.

[27] Yavuz Kepenek, Nurhan Yenitürk, **Türkiye Ekonomisi**, 12. bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2001, s. 91-93.
[28] Şerif Mardin, "Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü", s. 210-211.
[29] Max Weber, **Sosyoloji Yazıları**, s. 182-189.

4. Sivil Toplum Kuruluşları, Merkezin Kontrolü ve Kadın Konusu

Cumhuriyet'in kuruluşundan sonraki uzunca bir dönemde, merkezin gücünü muhafaza etme ve çevreden gelecek tehditleri engelleme politikasının sonunda -sivil toplumun devletten bağımsız ekonomik büyüme sağlamasının yanı sıra- bağımsız sivil toplum kuruluşlarının ortaya çıkmasına, yaşamasına ve güçlenmesine de izin verilmedi. Sivil toplum farklı düşünürlerce farklı şekillerde algılanmış bir kavramdır. Tocqueville devletin sivil topluma müdahalesinin özgürlüklerin yok edilmesi anlamına geleceğini söyleyerek, bu müdahalelere karşı çıkarken;[30] diğer yandan Hegel, sivil toplumun devletin müdahalesi ve koruması altında var olabileceğini söylemiş ve felsefesinde önemli bir yeri olan "aşkın devlet" kavramına uygun şekilde bir sivil toplum kavramı oluşturmuştur.[31] Bizim bu tezde kullandığımız anlamıyla sivil toplum; devletten özerk, gönüllü, özel alanla devlet arasında aracı özelliği olan, örgütlü bir sosyal yapılanma olarak tarif edilebilir.[32] Ali Yaşar Sarıbay, sivil toplum fikrinin; toplumsal karşısında birey, kamu karşısında özel, özgecilik karşısında bencillik, duyu karşısında akıl gibi karşıtlıklar arasında bir sentez arayışına bağlı olarak geliştiğini söyler.[33] Birçok ülkeyi kapsayan Dünya Değerler Araştırması'nda (The World Values Survey), Tocqueville ve Putnam'ın, gönüllü organizasyonlara üyelikle, demokratik istikrarın birbirleriyle sıkı sıkıya bağlı olduklarına dair hipotezlerini destekleyen sonuçlara ulaşılmıştır.[34] Osmanlı, Machiavelli ve Montesquieu'nün de dikkat çektiği üzere Batı'daki gibi, merkez ile halk arasında aracılık edecek ara tabakalardan (sivil toplumdan) yoksundu.[35] Gene de tarikatlar ve ulema-vakıf ilişkisi çerçevesinde, ara yapılar işlevini yerine getiren, halkın maddi-

[30] Alexis de Tocqueville, **Democracy in America**, Çev. Arthur Goldhammer, New York, Library of America, 2004.
[31] G. W. F. Hegel, **Elements of the Philosophy of Right**, Ed. Allen W. Wood, Çev. H. B. Nisbet, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, s. 272-274.
[32] Ali Yaşar Sarıbay, **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam**, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2001, s. 26-27; Ali Yaşar Sarıbay, "Türkiye'de Demokrasi ve Sivil Toplum", **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam**, Der: Fuat Keyman, A. Yaşar Sarıbay, Ankara, Vadi Yayınları, s. 90.
[33] Ali Yaşar Sarıbay, "Türkiye'de Demokrasi ve Sivil Toplum", s. 107-108.
[34] Ronald Inglehart, **Modernization and Postmodernization**, s. 188-190.
[35] Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 86-87.

manevi ihtiyaçlarını karşılayan kurumlar mevcuttu.[36] Bu kurumlar, maddi açıdan zora düşmüş veya evlenememek gibi sorunları olan bireylerin, sorunlarını giderme gibi sosyal fonksiyonlar üstlenirlerdi. Fakat aşağıdan-yukarı talepleri ileterek yukarının/merkezin politikalarında ciddi bir değişiklik yapılmasına sebep olamazlardı; sivil toplum, eğer özelle devlet arasında aracılık rolü olan bir yapı olarak tarif edilecekse, bu kurumların bu tarifin şartlarını tam olarak yerine getirmedikleri söylenebilir. Örneğin bir çevreci örgütün taleplerinin çevreyi kirletecek bir sanayi tesisinin durdurulmasını sağlamaya çalışması şeklinde doğrudan etki edecek bir fonksiyonu genelde icra etmezlerdi.

Cumhuriyet devrimlerinin gerçekleşmesinde de, ciddi anlamda bir gücü olmayan sivil toplumdan gelen isteklerin önemli bir rolü olmamıştır. Örneğin devrimlerde merkezi bir öneme sahip olan kadınlarla ilgili konularda -mesela kadınların kamusal alana çıkışının kolaylaştırılmasında- kadın kuruluşlarının belli bir oranda etkisi olmuşsa da, tüm süreç içinde bu etki oldukça sınırlıdır. Kadınlar Dünyası dergisi gibi; Osmanlı'nın son dönemlerinde bir kadın topluluğunda, feminist savlara yakın olduğu söylenebilecek -eski yapıyla mukayese edildiğinde- yeni bir bilincin inşa edilmesinde etkili olmuş hareketler olmuştur.[37] Fakat merkezce, kadınlar tarafından gerçekleştirilen ilk siyasi parti girişimi kabul edilmemiş, 1924'te kurulan Türk Kadınlar Birliği "kadın haklarının sağlandığı" gerekçesiyle kendini feshetmiştir; daha doğrusu feshetmek zorunda bırakılmıştır. Merkezin kadınlarla ilgili politikalarında bile "patrimonyal bir feminizm" hâkim olmuştur.[38] Fatmagül Berktay'ın dikkat çektiği gibi; Türk modernleşmesinde, kadınlara bir yandan Batılılaşma ve modernliğin taşıyıcılığı rolü verilirken, diğer yandan bu rolün sınırları erkeklerce çizilmiştir.[39] Toplumdaki kadın hareketlerinin taleplerinden oldukça bağımsız bir "yasal feminizm" (feminist talepleri çıkardığı yasalarla karşılamada mahir, feminist idealleri gerçekleştirecek toplumsal dinamikleri oluşturmada aynı ölçüde istekli/başarılı olamayan) çerçevesinde merkezin politikaları belirlenmiştir.

[36] Ali Bayramoğlu, "Şerif Mardin'le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, Der: Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990, s. 107-113.
[37] Serpil Çakır, **Osmanlı Kadın Hareketi**, s. 37, 79-312, 316.
[38] Bülent Tanör, **a.g.e.**, s. 324.
[39] Fatmagül Berktay, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm", s. 356.

5. Uluslararası Sistemden Kaynaklanan Etkilerle Değişim

Sivil toplum kuruluşları, merkeze karşı tek başına zayıf olan bireyin, kendisiyle ortak menfaatleri veya fikirleri paylaşan bireylerle birleşerek, bir güç odağının parçası olmasına ve tek başına gerçekleştirmesine ve duyurmasına imkân olmayan isteklerini gerçekleştirmesine ve duyurmasına olanaklar sunar. Osmanlı'da bu fonksiyonu icra edecek ciddi anlamda bir sivil toplumun olmaması, "aşağının/çevrenin" taleplerinin "yukarının/merkezin" politikalarını şekillendire-memesinin önemli sebeplerindendir. Bu yapıda, merkezi değiştirecek potansiyel güç, çevreden daha çok diğer ülkelerle savaş gibi ilişkilerden ve uluslararası sistemden kaynaklanmıştır. Nitekim Osmanlı modernleşmesine yol açan itici gücün en önemli unsuru da dış ülkelere karşı kaybedilen savaşlardan, bu ülkelere benzeyerek gücünü koruma ve arttırma -devletin bekası- arzusuyla taklide yönelmekten ve uluslararası arenada var olan "güç dengesi sistemi"nde, gücüyle Osmanlı'yı destekleyerek ayakta tutanların taleplerinden kaynaklanmıştır.[40] Cumhuriyet dönemine geçişte merkezin ideolojisinde değişiklik olmuş, teknolojide olduğu gibi kültürel alanda da Batı'ya benzemek ideolojinin bir parçası olmuştur. Böylece Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra dış talep ve dayatmalar olmadan, merkezin modernleşme ideolojisini benimsemesiyle, yukarıdan-aşağı yapılan köklü değişikliklerle modernleşme süreci ivme kazanmıştır. Fakat merkezin gücünü çevreyle paylaşması ve yukarıdan-aşağı değiştirme gücünden (patrimonyal yapıdan) feragat etmesi anlamına gelecek farklılaşmaların temel itici gücü yine "dışarıdan" gelmiştir. Daha önce değindiğimiz gibi çok partili sisteme geçişte ve piyasa ekonomisine daha uygun bir ekonomik

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

yapıya geçişte önemli bir itici güç, II. Dünya Savaşı sonrası ortaya çıkan "iki kutuplu sistemin"[41] lideri ABD'ye olan bağımlılığımız olmuştur.[42] Cumhuriyet döneminin dış politikasının en az değişen unsuru Lozan'a bağlılık olmuştur; Kurtuluş Savaşı'yla *de facto*, Lozan'la *de jure* egemenlik altına alınan toprakların,[43] II. Dünya Savaşı sonrası Sovyetler tarafından tehdit edildiğiyle ilgili algı, Türkiye'nin, zaten yüzünün dönük olduğu Batı bloğunun içinde yer almasında etkili bir unsur olmuştur.

Cumhuriyet merkezinin, kontrolü dışında partilerin, muhalefetin, burjuvazinin ve sivil toplumun oluşmasına izin vermeyen, Osmanlı zihniyet ve sistemini devam ettiren eğiliminin kırılmasında "dışarıdan" gelen söz konusu etkilerin belirleyici rolü oldukça yüksektir. Cumhuriyet'in ideolojik olarak bir parçası/benzeri olma hedefini koyduğu Batı dünyasında, devlete karşı bireyi yücelten liberal değerlerin hâkim olması, merkezin gücünü muhafaza etme yönünde politikalar benimseyen Kemalistler ve CHP için paradoksal bir durum oluşturuyordu. Osmanlı'dan miras kalan merkezi/devleti güçlendirme eğilimiyle beraber 1920'ler ve 1930'larda uluslararası sistemde ortaya çıkan gelişmeler, devletçilik politikalarının gelişmesine ve merkez-çevre ilişkilerinde önemli bir farklılaşma ol(a)mamasına sebep oldu. 1929 buhranı gibi Cumhuriyet'in genç yaşlarında Batı dünyasını yakalayan bir kriz, Cumhuriyet Türkiyesi'nin dünya ekonomisiyle bütünleşme sürecini sekteye uğrattı.[44] Fakat Cumhuriyet'in kurucu ideolojisine içkin olan Batı'ya benzeme ideali, kurucu kadro görmezden gelse de, aslında bireyi ön plana çıkaran liberalizmin değerlerine uygun politikalar benimsenmesini içinde barındırıyordu.[45]

---

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

[42] Bahsedilen süreçlerde dıştan gelen etkinin iç dinamiklerden daha belirleyici olduğunu savunan bir makale olarak bakınız: Nihal Kara-İncioğlu, "Türkiye'de Çok Partili Sisteme Geçiş ve Demokrasi Sorunları", s. 205-207.

[43] Faruk Sönmezoğlu, "Türkiye Cumhuriyeti'nin Dış Politikasında Süreklilik ve Değişim", **Türk Dış Politikasının Analizi**, Der: Faruk Sönmezoğlu, İstabul, Der Yayınları, 2004, s. 1046.

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

[45] "Liberalizm" Batı kültürüyle bağlantılı olmakla beraber farklı şekillerde tanımlanmış bir kavramdır. Bu tezde kullandığımız anlamıyla liberalizm "Aydınlanma geleneğine dayanan ve siyasal iktidarı sınırlandırarak, bireysel hak ve özgürlükleri tanımlayıp savunmaya yönelen siyasal ve ekonomik felsefe" olarak tarif edilebilir: Fatmagül Berktay, "Liberalizm: Tek Bir Teorik Pozisyona İndirgenmesi

Batı'nın ideolojisiyle paradoksal bir şekilde zıt olan ve Cumhuriyet'in kurucularının zihinlerine içkin olan merkezi kuvvetlendirici, seçkinci, devletçi eğilimler; Batı'yla temas arttıkça, 1929 buhranı, iki dünya savaşı arasında faşizmin yükselmesi ve II. Dünya Savaşı gibi uluslararası sistem açısından anomali durumları geçtikçe giderek çözüldü.

Çok partili sisteme geçişte, pazar ekonomisinin yayılmasında, burjuvazinin merkezden bağımsız olarak gücünü arttırmasında ve sivil toplum kuruluşlarının artan gücüne yol açan süreçte "dıştan içe" gelen etkilerin izlerini görmek gerekir; elbette bu "dıştan içe" etkiye vurgu yapmak, toplumda gelişen ve bu süreçle birleşen dinamikleri görmemezlikten gelmek anlamını taşımamalıdır. Sonuçta merkez-çevre ilişkilerinin sürecini; uluslararası sistemdeki değişimler, anomaliler ve bu sistemin içindeki Osmanlı'nın veya Cumhuriyet'in bu sistemle ilişkileri ve bunlarla beraber iç dinamikler çerçevesinde bütünsel bir bakışla değerlendirmek gerekir.[46] Dıştan gelen etkilerin toplumda oluşan dinamiklerle birleşmesi, bahsedilen değişimlerin gerçekleşmesinde etkili olmuştur. 1946'dan itibaren merkez-çevre ilişkilerinde önemli farklılaşmalar yaşanmaya başlamış, daha sonra sosyal olanın siyasal olandan bağımsızlaşmasında ve sivil toplumun gücünü arttırmasında 1980'li yıllarda köklü değişimler gözlenmiştir.(1980'ler ve sonrası 3. bölümde ele alınacaktır.) Tüm bu süreçlerde merkezden çevreye, yani siyasal olandan toplumsal olana güç transferi olmuştur; bu güç transferiyse merkezin yukarıdan-aşağı değişim yapma potansiyelini gittikçe azaltmıştır. Bu oluşumlar, Türkiye'deki İslam ile ilişkili olguları -ilerleyen sayfalarda göreceğimiz gibi- anlamak için hayati önemdedir.

Olanaksız Bir İdeoloji", **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, 2. bs., Der: H. Birsen Örs, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008, s. 50.

[46] Mardin, yaptığı bir röportajda Osmanlı ve Türk Cumhuriyeti'nin sosyal-siyasi yapısını anlamada "merkez-çevre yaklaşımı"nın dünya sistemi ile beraber değerlendirilmesinin yeni açılımlar sağlayabileceğine dikkat çekmiştir: Ali Bayramoğlu, "Şerif Mardin'le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi", s. 135.

B. 1980'lerden Önce Türkiye Cumhuriyeti'nin İdeolojik Aygıtları

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

Bir devletin sadece baskı aygıtıyla; yani polisi, askeri, mahkemesi, hapishanesiyle bireyleri istediğince şekillendirmesine ve yönlendirmesine olanak yoktur. Althusser'in dikkat çektiği gibi, bütün bireylerin başına bir polis dikmek, mümkün olmadığı için bütün bireylerin isteğe göre yönlendirilmesi (baskı olmadan da istenen şekilde hareket etmesinin sağlanması), ideoloji ve bu ideolojiyi bireylere aşılayan devletin ideolojik aygıtları sayesinde gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Althusser, Platon'un da bunun farkında olduğunu söyler; Platon, köleler ile zanaatkârları gözaltında tutmak için muhafızlar öngörmüştü, ama her köle ve zanaatkârın başına bir muhafız dikilemeyeceğini, bu mümkün olsa bile muhafızların başına kimin dikileceği probleminin var olduğunu biliyordu. Bu yüzden Platon, daha çocuk yaştan çocukların tek başına "işleyebilmesinin sağlanması" -dileğe göre şekillenmesi- için çocukların "güzel yalanlar" ile eğitilmesi gerektiğini söyledi.[47] Althusser, Platon'un bu yaklaşımından, toplumun kontrolü -Althusser için bu, üretim ilişkilerinin yeniden üretimidir- için baskının dışında ideolojiye ihtiyaç duyulduğunu keşfetmesini okur. Althusser "modern anarşist devrimci yöneticilerin" ideolojinin bu rolünü keşfedemedikleri için eleştirir ve "iflah olmaz bir gerici" olarak nitelediği Platon'u, bu yöneticilerin okumasını tavsiye eder.[48]

Siyaset ve sosyolojiyle ilgili yaklaşımlarını -Freud'tan aldığı etkiler sonucunda- psikolojiyle zenginleştiren Althusser; bir Freudcu olarak Lacan'ın bilinçdışına uyguladığı terimleri devralarak, "ideolojiyi" tanıma-kabul etme ve tanımama-kabul etmeme olarak tanımlar.[49] Althusser, ideolojinin içinde olduğumuz birçok durumda, kendimizi ideolojinin dışında sanmamıza dikkat çekmiştir:

[47] Louis Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, s. 87. Platon'un çocukların "güzel yalanlarla" eğitilmesini tavsiye etmesi için bakınız: Platon, **Devlet**, 6. bs., Çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1988, 3. Kitap, s. 77-107.
[48] Louis Althusser, **a.g.e.**, s. 87-88.
[49] **A.e.**, s. 77.

"İdeolojinin ideolojik kimliğinin ideoloji tarafından yadsınması da ideolojinin yol açtığı sonuçlardan biridir… Öte yandan, gayet iyi bilindiği gibi, ideolojide olma suçlamasını bir tek başkalarına yakıştırır insan, asla kendine yakıştırmaz…"[50]

Olguları değerlendirirken "tabula rasa" zihin yoktur, ideolojiler renkli ve numaralı gözlükler gibi olguları nasıl gördüğümüzü şekillendirir. Kant'ın, zaman ve nedensellik gibi "apriori zihinsel kategorilerin" gözlükleriyle numen âlemi gözlediğimizi, algıladığımız fenomenlerin "kendinde şey" (numen alem) olmadığına dikkat çekmesine bu durumu benzetebiliriz.[51] Diğer yandan Gadamer, hermenötikte önyargılardan tamamen kurtulmuş bir şekilde olguları yorumlayamayacağımıza, yani önyargı gözlüğüyle yorumlamalarda bulunduğumuza, önyargılar vasıtasıyla tecrübelerimizi gerçekleştirdiğimize vurgu yapmıştır.[52] Karl Popper ise en objektif bilim olarak kabul edilen fizikte bile, kuramın gözlükleriyle gözlem yaptığımıza, "tabula rasa" zihinle gözlem olmadığına dikkat çekmiştir.[53] Kant'ta algımızı önceleyen ve etkileyen zihinsel kategoriler, Gadamer'de yorumlamamızı önceleyen ve etkileyen önyargılar, Popper'da gözlemimizi önceleyen ve etkileyen kuramlar olduğu gibi Althusser'de kabul etme ve reddetme süreçlerimizi önceleyen ve etkileyen ideolojilerimiz vardır. Aristoteles'in "İnsan siyasal bir hayvandır"[54] sözü Althusser'de, "İnsan doğası gereği ideolojik bir hayvandır" şekline dönüşür.[55] Althusser için "ideoloji" maddi bir var oluşa sahiptir: "Maddi ideolojik aygıt tarafından tanımlanan, maddi kurallarca belirlenen, maddi pratiklerde yer alan maddi edimlerdir."[56] Devletin ideolojik aygıtları varlık ve pratikleriyle, ideolojinin somut maddi halidir.[57]

---

[50] **A.e.**, s. 104.
[51] Kant, **The Critique of Pure Reason**, Çev. J. M. D. Meiklejohn, Chicago, William Benton, 1971, s. 54-56, 93-98.
[52] Hans-Georg Gadamer, "Hermeneutik Problemin Evrenselliği", Çev. ve Der: Hüsamettin Arslan, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002, s. 65-66.
[53] Karl R. Popper, **Bilimsel Araştırmanın Mantığı**, s. 130-137.
[54] Aristoteles, **Politika**, 6. bs., Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2002, s. 9.
[55] Louis Althusser, **a.g.e.**, s. 100.
[56] **A.e.,** s. 97.
[57] **A.e.,** s. 93-94.

2. Yeni Sosyal-Siyasi Yapının Önemi

Devletin ideolojik aygıtları, merkezin ideolojisini çevreye taşıyacak somut kurumlar olarak, merkezin çevredeki bireyleri dilediğince şekillendirmesine yardımcı olmaktadırlar. Türkiye Cumhuriyeti'nin merkezi, ideolojisini; kurduğu somut kurumlarla (devletin ideolojik aygıtları), bu somut kurumların çevreye nüfuzuna daha çok olanak tanıyan yeni sosyal-siyasi yapının imkânları, şehirleşmenin artması ve 20. Yüzyıl teknolojisi sayesinde çevreye taşıyarak, bu hususta Osmanlı'dan daha başarılı bir konuma yükseldi. Bu olgular, Cumhuriyet'in yukarıdan-aşağı değiştirme gücünün artmasının ve Cumhuriyet'le, yüzlerce yılın geleneğine zıt bir değişimin, kısa sayılacak bir sürede, geniş bir kitleye benimsetilmesinin en belirleyici faktörleridir.

Cumhuriyet dönemindeki sosyal-siyasi yapıda, Osmanlı'da olduğu gibi ideolojik aygıtlarla ulaşılamayan geniş bir kesim kalmadı. (Bu olguda, II. Mahmut'tan itibaren gelişen süreçlerin katkısı vardır.) Osmanlı'daki millet sisteminde din ve eğitimle ilgili işlerinde özerk olan milletler, merkezin ideolojik aygıtlarının nüfuz alanının dışında kalıyordu. Millet liderlerinin merkezce kontrolü gibi güç ilişkileri ve devletin baskıcı aygıtı, milletlerin merkeze bağımlılığını sağlayan en önemli unsurlardı. 20. yüzyılın başlarında, Cumhuriyet'in kuruluşuna kadar olan evrede Hıristiyan nüfus iyice azalmıştı. 1906'da Türkiye'deki 15 milyonluk toplam nüfus içinde 1,5 milyon kadar Rum vardı, 1923'e gelindiğinde ise 400 bin Rum kalmıştı. 1906'da 1 milyon kadar olan Ermeni nüfus ise 1927'ye gelindiğinde 100 binin altına inmişti.[58] Cumhuriyet döneminde Müslüman olmayan nüfusun oranında sürekli azalma oldu; artık merkezin nüfuz gücü dışında kalan geniş bir kitle yoktu.

[58] Çağlar Keyder, "Türkiye Demokrasisinin Ekonomi Politiği", Çev. Nail Satlıgan, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3. bs., Der: İrvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998, s. 43.

3. Eğitimsel İdeolojik Aygıtlar

Osmanlı'nın en önemli ideolojik aygıtı dinsel ideolojik aygıt olmasına karşın, Cumhuriyet'in en önemli ideolojik aygıtı eğitimsel ideolojik aygıt olmuştur. Eğitimsel ideolojik aygıtın, dinsel ideolojik aygıtın yerini alması, Türkiye'ye özel bir durum değildir; Türkiye'nin rol modeli olan Batı'da da aynısı olmuştur.[59] Modern eğitim temelde yazılı metinler üzerinden yapılmaktadır. Eğitimin ilk aşamalarında okuma yazma öğretilirken, geri kalan eğitim tamamen okuma yazma üzerinde yükselir. Bu yüzden, bir ülkedeki okuryazar oranı, o ülkenin yüzde kaçına eğitimsel ideolojik aygıtın nüfuz edip etmediğini/edemeyeceğini anlamamız için önemli bir göstergedir. Osmanlı Cumhuriyet'e % 10'un altında okuryazar devretti.[60] Cumhuriyet'in ilk yıllarında da -1927'de- okuryazar oranı %11 gibi çok düşük bir seviyedeydi. Şehirleşme gibi okuryazarlık oranı da düzlemsel bir artış göstermiş ve 1981 yılında okuryazar oranı % 69'a yükselmiştir.[61] Aşağıdaki tablolarda görüleceği gibi ilköğretimde de, ortaokul ve liselerde de, gerek öğrenci gerek kurum sayısı açısından doğrusala yakın bir artış yaşanmıştır. Ayrıca tablolardaki, kızların toplam öğrencilere ve kadın öğretmenlerin toplam öğretmenlere göre artış oranlarında; kadınların eğitim kurumlarına gidiş, dolayısıyla kamusal alana çıkış oranlarındaki -Cumhuriyet'in başlangıcına oranla- artışa da tanık olabiliriz. Kadınlar daha çok eğitim olanağına kavuşup meslek sahibi oldukça, Cumhuriyet'in ilk yıllarındaki analarına nazaran daha çok ataerkil kalıpları sorgulamış ve kendi ayakları üzerinde durabilme yeteneğine daha çok kavuşmuşlardır.[62] Bu okullar, birçok kızın kamusal alana çıktığı ilk ortam olmalarının yanında, kızların kamusal alana çıkmalarına ve güç ilişkilerinin paylaşıldığı alanlarda yer almalarına hazırlandıkları bir ortam da olmuşlardır. İlk ve orta öğretim kurumlarındaki doğrusala yakın artış üniversitelerde de yaşanmıştır.[63]

---

[59] Louis Althusser, **a.g.e.**, s. 176-177.
[60] Mehmet Ö. Alkan, "İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim", s. 76.
[61] Yahya Akyüz, **Türk Eğitim Tarihi Başlangıçtan 1982'ye**, Ankara, Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Yayınları, 1987, s. 217.
[62] Fatmagül Berktay, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm", s. 359.
[63] Yahya Akyüz, **a.g.e.**, s. 225-229.

Cumhuriyet döneminde ilk ve orta öğretimdeki sayısal gelişmeler aşağıdaki tablolarda görülmektedir: [64]

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

Cumhuriyet döneminde resmi ve özel ilkokullarda sayısal gelişmeler

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

Cumhuriyet döneminde resmi ve özel ortaokullarda sayısal gelişmeler

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

Cumhuriyet döneminde resmi ve özel liselerde sayısal gelişmeler

TABLO 1: İLK VE ORTA ÖĞRETİMDEKİ GELİŞMELER

[64] **A.e.**, s. 216, 222. Kızların toplam öğrencilere ve kadın öğretmenlerin toplam öğretmenlere oranı tarafımızdan hesaplanıp tablolara eklenmiştir.

Cumhuriyet'in başlangıcında, eğitimsel ideolojik aygıtla nüfuz edilebilen vatandaşların nüfusa oranı oldukça düşüktü. Fakat Cumhuriyet'in siyaset, ordu, bürokrasi ve yargı gibi merkezini oluşturan kurumlarında yer alan bireylerin hemen hepsinin belli bir oranda eğitim almasının zaruri olduğunu düşünürsek; Cumhuriyet'in başlangıcında merkezin, kendisini yeniden üretmesine yetecek kadar kitleye ideolojik aygıtlarıyla nüfuz edebildiğini söyleyebiliriz. Tarikatların daha çok toplumun çevresini oluşturan orta ve alt sınıflarda etkin oluşunun sebeplerini anlamada da "ideolojik aygıtlarla buralara nüfuz edilememesi" anahtarlardan birisi olabilir.[65]

Dinsel kimliğin, Osmanlı'daki Müslüman toplumun en önemli birleştirici unsuru olmasına karşın; Cumhuriyet merkezi, laiklik/sekülerlik politikalarıyla kimlikteki dinsel öğenin önemini bir yandan azaltırken, diğer yandan milliyetçilik politikalarıyla, kimliklerde oluşacak boşluğun yerini doldurmasını arzuladığı yeni birleştirici ideolojiyi yaymaya çalıştı. Cumhuriyet'in okulları bu hedefi gerçekleştiren en önemli ideolojik aygıttı. 1960'larda liselerde yapılan bir anket, bu hedefe ulaşmada Cumhuriyet merkezinin önemli başarılar kazandığını göstermektedir. (Milliyetçilik ideolojisi Batı'dan alınmış olsa da, Türkiye'ye has koşullar ve kültürel ortam Türk milliyetçiliğinin gelişimini şekillendirmiştir.) Bahsettiğimiz anketteki "Çocuklara öğretilmesi gerekli en önemli iki ders nelerdir" ve "Okullardaki öğrenim hayatınızdan bu yana öğrendiğiniz en önemli şey nedir" sorularına "Ülkemin hizmetinde olmak", "Tanrı'yı ve ülkemi sevmek", "Terbiyeli ve

---

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

vatansever olmak" en sık verilmiş olan cevaplardır. Bu tip cevaplar, anketi yapanları -doğal olarak- Türk liselerindeki eğitimin/gençlerin oldukça milliyetçi olduğu sonucuna ulaştırmıştır.[66] Bireylerin egzistansiyel dünyalarında önemli bir yeri olan İslam'ın, Osmanlı'dan gelen kültürün ve düşünce kalıplarının, özellikle devletin ideolojik aygıtlarıyla aşılanan milliyetçilik ideolojisiyle beraber (milliyetçilik İslami birleştiriciliğin yerini alacak bir ideoloji olarak empoze edilmiş olsa da, bu ideolojiyi İslam'a aykırı bulmadan, onunla birleştirerek karma bir ideoloji oluşturanların olduğu gözden kaçmamalıdır) bireyleri şekillendirmesi; Cumhuriyet Türkiyesi'nde önemli bir taraftar kitlesi bulmuş olan Türk-İslam sentezine dayalı ideoloji ve söylemin yaygınlaşmasına yol açan şartların oluşumunda önemli bir rol oynamıştır. Bahsedilen anketin diğer önemli bir yanı ise -dinsel ideolojinin yerine milliyetçi ideolojinin okullardaki öğrencilerde ağırlık kazanması gibi radikal değişikliklerle beraber- Osmanlı'dan gelen patrimonyal davranış kalıpları ve zihniyetin devam ettiğinin tespit edilmesidir. "Bir insan eğer kendinizden yaşlıysa, nasıl bir insan olursa olsun saygıyı hak eder" önermesine % 70'ten fazla kişinin katıldığını beyan etmesi bunun göstergelerindendir.[67]

Cumhuriyet döneminde merkezin ideolojisini çevreye taşıyan eğitim aygıtları okullarla sınırlı kalmamıştır. Halkevleri, Halkodaları ve Köy Enstitüleri gibi aygıtlar da olmuştur. Halkevleri Meşrutiyet'te kurulan Türk Ocakları'nın yerini aldı. Halkodaları ise Cumhuriyet döneminde, küçük yerleşim birimlerinde kurulan, Halkevleriyle aynı çizgideki kuruluşlardı. İnkılâbı yaymak, İslami ideolojinin gücünü kırmak gibi amaçlarla kurulan ve faaliyet gösteren bu kurumların, kapatılana kadar CHP'ye bağımlılığı sürdü.[68] 1950'ye gelindiğinde 477 Halkevi ve 4332 Halkodası vardı; en etkin dönemleri 1923-1940 arası olan bu kurumlar, 1951 yılında DP tarafından kapatıldı.[69]

---

[66] Andreas M. Kazamias, "Potential Elites in Turkey: Exploring the Values and Attitudes of Lise Youth", **Comperative Education Review**, Vol. 11, No: 1, Şubat 1967, s. 34-35.
[67] **A.e.,** s. 31-32.
[68] Bülent Tanör, **Kurtuluş Kuruluş**, s. 313-314.
[69] **A.e.**, s. 314-315.

Köy Enstitüsü projesinin fikri arka planında, 1924 yılında Türk eğitim sistemi için rapor hazırlayan John Dewey ve ayrıca William James gibi filozofların pragmatist felsefesi olduğu söylenebilir.[70] Diğer yanda köye göre öğretmen yetiştirmek, modernleşmeyi köye inşa edilecek kurumlarla gerçekleştirmek fikrinin kökeni II. Meşrutiyet'e kadar gider.[71] Köyün içinden köye öğretmen yetiştirme hedefini güden bu kurumlardan 17 bin kadar köy çocuğu öğretmen olarak yetişmiş ve geniş bir kitleyi bunlar eğitmişlerdir. Bu kurumlar teorik bilginin yanında pratik uygulamaya da önem vermiş; makine kullanımı, hastalıkla savaş, kooperatifçilik ve hayvancılık gibi birçok konuda köylüyü eğitmişlerdir. Köy Enstitüleri fikri arka planlarında var olan pragmatizme uygun eğitimlerinin yanında, Cumhuriyet merkezinin ideolojisini; köyde, imamın yerine Cumhuriyet'in yetiştirdiği öğretmeni önder yaparak yerleştirmeye çalışmışlardır.[72] 1948'e kadar sayıları 21'e ulaşan Köy Enstitüleri, 1954 yılında DP iktidarı tarafından öğretmen okullarına dönüştürülerek ortadan kaldırıldı.[73] Kurulduklarından itibaren ideolojik tartışmaların içinde olan ve pragmatik amaçlarının yanında kurucu ideolojiyi yaygınlaştırmaya çalışan bu kurumların, kapatılış sebeplerinden biri ise bu kurumlarda yetişen yeni neslin toprak reformunu desteklemesi ve buna karşı olan büyük toprak sahiplerinin bu kurumların kapatılmasına çalışmaları olmuştur.[74]

4. Dinsel İdeolojik Aygıtlar: Diyanet İşleri Başkanlığı ve Camiler

Cumhuriyet'in merkezi, dinsel kurumlara farklı şekillerde yaklaşmıştır: Bu farklı yaklaşımlar gücünü yok etme, kontrol etme ve ideolojik aygıt olarak kullanma olarak özetlenebilir. Yeni devletin ideolojisine ve kurduğu ideolojik aygıtlara rakip olabilecek halifelik gibi önceki dönemin aygıtları kaldırılarak, yeni devletin ideolojisine karşı -yeni merkeze karşı- kitleleri seferber edebilme potansiyeli bulunan kurumlar yok edilmiş oldu. Camilerin nasıl kontrol altına alınması gerektiğiyle ilgili

[70] Tanıl Bora, "Türkiye'de Siyasal İdeolojilerde ABD/Amerika İmgesi: Amerika: 'En' Batı ve 'Başka' Batı", **Modernleşme ve Batıcılık**, 2. bs., Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul İletişim Yayınları, 2002, s. 149.
[71] Osman Kafadar, 'Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları", **Modernleşme ve Batıcılık**, 2. bs., Ed. Tanıl Bora, Murat Gültekingil, İstanbul İletişim Yayınları, 2002, s. 369.
[72] Bülent Tanör, **a.g.e.**, s. 317.
[73] Osman Kafadar, "Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları", s. 372.
[74] Bülent Tanör, **a.g.e.**, s. 318.

bir endişe ise hep vardı; camilerin cemaatlerin kontrolüne geçmesi ile ilgili endişe hiç yok olmadı diyebiliriz. 1931 yılında çıkarılan bir kanunla cami ve mescitlerin yönetimiyle görevlilerin atanması Evkaf Umum Müdürlüğü'ne geçti. 1950 yılında çıkarılan bir kanunla ise buraların yönetimi ve görevlilerinin atanması tekrar Diyanet İşleri Başkanlığı'na devredildi.[75] Tüm bu değişikliklerde camiyi, hutbeyi ve imamla müezzin gibi görevlileri kontrol altında tutma, gereğinde bunları devletin ideolojisi ve menfaatleri doğrultusunda kullanma yaklaşımı değişmedi.

Camilerde verilen vaazların ve de özellikle Cuma günü camilerde okunan hutbelerin kontrolü hep Cumhuriyet merkezinin ilgi alanında oldu. Eski Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki'nin, Diyanet İşleri Başkanı olmadan önce 1920'lerde yazdığı hutbe kitabında yer alan hutbe başlıkları, camilerin nasıl ideolojik aygıt olarak kullanıldığı konusunda fikir verici niteliktedir. Bu başlıkların bir kısmı şöyledir: "Çalışan mükâfatını görür", "Vatan Müdafaası", "Türk Hava Kurumu'na yardım", "Askerlik şerefi".[76] Camilerin minarelerinin arasına mahyalar -ışıklı yazılar- yoluyla yazılan yazıları incelememiz bile aynı yönde bir kanaat verecektir. Minarelerin arasına mahyalarla yazılan bazı sloganlar şöyledir: "Varol İnönü", "Türk yılmaz", "Yaşasın gaziler", "Vatan sevgisi imandandır", "Yaşasın misak-ı milli".[77] Diyanet'in ideolojik aygıt olarak kullanımı, Diyanet'in, Cumhuriyet merkezinin rahatsızlık duyduğu Nurculuk ve Süleymancılık gibi akımlara karşı raporlar hazırlamasından da anlaşılabilir. Örneğin, Nurculuk hakkındaki raporda Nurculuk; İslami esaslara uymayan yorumlar yapmak, Said Nursi'yi aşırı yüceltmek, Kuran ve sünnete aykırı akıldışı yaklaşımlarda bulunmak, Atatürk'e saldırmak, Kürtçülüğü körüklemek, şapka devrimine karşı çıkmak gibi hususlarda eleştirilmiştir.[78]

Cumhuriyet'in kurucu kadroları, caminin halka nüfuz etmedeki öneminin farkındaydılar. Cumhuriyet'in karizmatik lideri Atatürk'ün bizzat kendisinin camilerde hutbe vermiş olması da bu farkındalığın bir göstergesidir. Cumhuriyet'in

[75] Mehmet Görmez, "Türk Hukuk Mevzuatında Dini Kurumların Yeri ve Uygulama", **Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi**, Ed. İlyas Çelebi, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007, s. 489-490.
[76] İsmail Kara, **Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam**, s. 74.
[77] **A.e.**, s. 75, 82, 83.
[78] **A.e.**, s. 152-161.

ilk dönemlerinde okuryazar oranının düşüklüğü, televizyon gibi araçlarla kitlelere ulaşımın mümkün olmadığı hatırlanırsa; kitapların veya televizyon programlarının insan zihnini uyandırmasına, yeni sorunlarla karşılaşmasına ve bunlar hakkında yeni çözümler benimsemesine olanak vermeyen bu ortamda, "söz" ile nüfuzun belki de en etkili ortamı olan hutbelerin ve vaazların önemi daha iyi anlaşılır. Cumhuriyet'in merkezi şüpheyle yaklaştığı imamın yerine liderliği öğretmene vermeye çalışmıştır, ama diğer yandan sözlü kültürün etkin ve dinsel meşrulaştırmanın insanların zihinlerinde önemli olduğu bir ortamda, imamların etkileme gücünden faydalanmaya ve imamlar ile camileri ideolojik aygıt olarak kullanmaya da çalışmıştır. Buna rağmen Cumhuriyet'in 1940'ların sonuna kadarki döneminde camiyi, imamı, müezzini ideolojik aygıt olarak kullanma eğiliminden daha fazla gücünü yok etme ve kontrol etme eğilimlerinin hâkim olduğunu söyleyebiliriz. 1927'de nüfusun 13,6 milyon olduğu dönemde Diyanet'e bağlı cami görevlilerinin 5668 kişi olmasına karşın, nüfusun 20,9 milyon olduğu 1950 yılında, cami görevlilerinin nüfustaki bu büyük artışa rağmen 4503'e düşmesi de bunu göstermektedir.[79]

5. Dinsel İdeolojik Aygıtlar: İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri

Cumhuriyet merkezinin, bir yandan dinsel ideolojinin tehdidinden korunma, bir yandan dinsel kurumları ideolojik aygıt olarak kullanma, 1946'dan sonra ise çevrenin taleplerine cevap verme arzularının şekillendirdiği Diyanet dışındaki Türkiye Cumhuriyeti'nin deneyimine mahsus kurumların başında İmam Hatipler ve İlahiyat Fakülteleri gelmektedir. İslam dünyasında laiklik ilkesi doğrultusunda, din hizmetini kamu hizmeti olarak gören, din görevlisini kamu görevlisi olarak değerlendiren Diyanet gibi bir kuruma pek rastlanmaz. Diğer yandan matematik, fizik, kimya dersleriyle beraber tefsir, hadis ve fıkıh derslerini beraber okutan ve Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı olan İmam Hatip Liseleri deneyimi de hem Osmanlı medreselerinden, hem de diğer Müslüman ülkelerdeki dinsel eğitim kurumlarından

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

önemli ölçüde farklıdır.[80] YÖK'e bağlı olan İlahiyat Fakülteleri de gerek kurumsal yapısı, gerek ders programlarıyla Türkiye Cumhuriyeti'ne özgü bir deneyimi yansıtmaktadır. Bir yönüyle devletin ideolojisine hizmet eden, bir yönüyle devletin ideolojisine zıt ideolojilere kaynaklık etmesinden çekinilen bu kurumlar, Cumhuriyet tarihi boyunca birçok tartışmanın odağında olmuşlardır.

Cumhuriyet'in çok partili hayata geçişe kadar olan döneminde, İmam Hatip Liseleri'ni ve İlahiyat Fakülteleri'ni de ideolojik aygıt olarak kullanmadan çok bunlardan doğabilecek potansiyel tehlikeyi yok etme eğiliminin hâkim olduğunu söyleyebiliriz. Medreselerin kapatılmasından sonra Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı, eğitim süresi dört yıl olan İmam ve Hatip Mektepleri açılmıştır. 1924-1925 öğretim yılında ise Darülfünun (İstanbul Üniversitesi) İlahiyat Fakültesi 400 öğrencisiyle öğretime başlamıştır. İmam Hatip Mektepleri 1931-1932 öğretim yılında öğrencisizlik gerekçesiyle kapatıldığı gibi, 1933 yılında İstanbul İlahiyat da öğrencisizlik gerekçesiyle kapatılmıştır.[81] Öğrencisizlik gerekçesiyle kapatmanın arka planına baktığımızda; Cumhuriyet merkezinin, dinsel ideolojinin güçlenip kontrolden çıkmasıyla ve merkezin ideolojisine rakip olmasıyla ilgili endişelere tanık oluruz. Cumhuriyet'in ilanından sonra 1924'te liselerin, 1927'de ortaokulların, 1929'da ilkokulların ders programlarından dini içerikli dersler kaldırılmıştır. Böylece İlahiyat Fakülteleri'nin mezunlarının Milli Eğitim Bakanlığı'na bağlı kurumlarda çalışabilmelerinin olanağı ortadan kalktı. Kapatılan İmam ve Hatip Mektepleri ile İlahiyat Fakülteleri mezunlarına diğer bir çalışma olanağı sunacak ortam da yok oldu. İlahiyat Fakülteleri ve İmam Hatipler'e ayrılan ödeneklerin kesilmesi, din görevlisi olmanın toplumsal statü açısından eski itibarından uzaklaşması da bu kurumların 1930'ların başında ortadan kalkma sebeplerini oluşturmaktadır.[82]

"Oyun gücü"nün -bu, çevrenin merkeze karşı belli bir oranda güç kazanması demekti- ortaya çıkmasıyla, çevrenin istekleri de Cumhuriyet merkezinin

[80] Mehmet Görmez, **a.g.e.**, s. 487-488.
[81] Mustafa Öcal, "Türk Hukuk Mevzuatında Din Eğitim ve Öğretiminin Yeri ve Uygulama Biçimi", **Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi**, Ed. İlyas Çelebi, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007, s. 520-522.
[82] **A.e.,** s. 524-525.

politikalarının belirlenmesinde etken olmaya başladı. CHP iktidarının devam ettiği 1948'de verilen bir teklifle İmam Hatip Yetiştirme Kursları açıldı. DP iktidarı 1951'de ortaokul seviyesinde dört yıllık İmam Hatip Okulları'nı, 1955'de bu okulların üç yıllık lise kısmını eğitime başlattı. 1960 ihtilaline kadar 19 İmam Hatip kuruldu. İhtilal sonrası hükümetler döneminde; 1962-1963'te 7 tane, 1965'ten sonraki Süleyman Demirel başkanlığındaki hükümetler döneminde ise 46 tane İmam Hatip kurularak, 1971'deki muhtıraya gelindiğinde 72 sayısına ulaşıldı. 1971 askeri müdahalesinde bu okulların orta kısımları üç yıla indirildi ve ders programlarında diğer ortaokullarda okutulan din bilgisi dersi dışında dini içerikli bir ders bırakılmadı. Ayrıca bu 72 okulun son dönemlerde açılanlarının liselerinin açılmasına izin verilmeyerek, lise seviyesinde bu okulların sayısı 42'ye düşürüldü.[83] 1971 askeri darbesinin güdümündeki Nihat Erim hükümeti, hazırladığı yönetmelikle İmam Hatipler'in sadece kendi alanlarında yüksek öğretime hazırlayacağına dair, 1972'de bir yönetmelik de çıkardı. Fakat bir yıl sonra İmam Hatip Okulları, İmam Hatip Liseleri'ne dönüştürüldü ve yapılan yeni düzenlemeyle bu liselerin mezunlarının, edebiyat kolu mezunlarının girebildiği yükseköğretim bölümlerine girmelerinin önü açıldı. 1951-1952 öğrenim döneminde bu okullarda sadece 876 öğrenci varken; 1969-1970'da bu okulların orta kısmında 36.655, lise kısmında 5.235 öğrenci öğrenim görmeye başladı.[84] 1971 muhtırasından sonra 1973-1974 öğretim yılında ise İmam Hatipler'de 34.482 öğrenci varken 1980-1981 öğretim yılında bu sayı 201.004'e ulaştı. Ecevit Hükümeti'nce 33, Demirel Hükümetleri'nce 269 İmam Hatip açılarak toplam 374 sayısına ulaşıldı. Ecevit Hükümeti'nde ve Demirel Hükümetleri'nde koalisyon ortağı olan Milli Selamet Partisi'nin çabaları, bu kurumların sayısının nüfusun artış hızına oranla böylesi hızlı bir şekilde çoğalmasında etkili oldu.[85]

[83] **A.e.,** s. 529-531.
[84] İrfan Bozan, **Devlet ile Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri, Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı**, İstanbul, TESEV Yayınları, 2007, s. 16-17.
[85] Mustafa Öcal, **a.g.e.**, s. 534-535.

6. İdeolojik Aygıt Olarak Medya

Cumhuriyet merkezi açısından iletişimsel ideolojik aygıtlar da çevreye nüfuz etmede önemli olmuşlardır. Gazeteler ve dergiler gibi iletişim araçları üzerinde devletin tekeli olmamıştır. Nitekim bunlar, uzunca bir dönem merkezin ideolojisine aykırı fikirleri seslendirmede -mevcut olan kuvvetli sansür uygulamalarına rağmen- en önemli araçlar olmuşlardır. Diğer yandan Cumhuriyet'in kuruluşundan 1980'lerin sonuna kadar, devletin, radyo ve televizyon yayıncılığı üzerinde tekeli olmuştur. Cumhuriyet'in daha başlarında 1927 yılında radyo yayıncılığı başlamıştır.[86] Radyo büyük kısmı okuryazar olmayan bir topluma, Cumhuriyet'in sözle ulaşmasının aracı olmuştur. Böylece devletin, diğer ideolojik aygıtlarıyla ulaşamadığı bir kitleye ulaşma aracı bu iletişimsel ideolojik aygıt olmuştur. 1961 Anayasası'nda "Radyo ve televizyon istasyonlarının idaresi, özerk kamu tüzel kişiliği halinde, kanunla düzenlenir" şeklinde bahsi geçen televizyon yayını ise dünyaya göre oldukça geç bir tarihte, 1968 yılında, deneme yayınlarına başladı[87] ve sözle beraber görüntüyle de etki olanağı doğmuş oldu. Şehirleşmenin artması, köylere elektrik gitmesi, vericilerin ülkede daha çok yayılması, televizyonların gittikçe ucuzlaması, yayın saatlerinin artması ve renkli televizyona geçilmesi gibi unsurlar televizyonla etki olanağını arttırmıştır. Fakat televizyonla tam da geniş kitlelere ulaşılması mümkün olmuşken, bu alanda devlet tekeline son verilerek, özel radyolarla beraber özel televizyonların da faaliyete geçmesi, bu çok etkin iletişim araçlarının ideolojik aygıt olarak önemini azaltmıştır. Devlet merkezinin 1980'lerden sonra yukarıdan-aşağı değiştirme gücünün azalmasına yol açan önemli unsurlardan biri de -üçüncü bölümde göreceğimiz gibi- radyo, televizyon gibi iletişim araçlarında devletin tekelinin kalkması olmuştur.

Sonuçta Cumhuriyet döneminde merkez, Osmanlı merkezinden çok daha fazla ideolojik aygıtlarıyla nüfuz etme potansiyeline sahip olmuştur. Osmanlı merkezinin ideolojisine uygunluğuyla gücünden faydalanılan dinsel ideolojik aygıt

[86] Douglas A. Howard**, The History of Turkey**, Westport, Greenwood Press, 2001, s.14.
[87] Vedat Demir, **Türkiye'de Medya Siyaset İlişkisi**, İstanbul, Beta, 2007, s. 172.

dışındaki hukuksal, kültürel, iletişimsel ve de özellikle eğitimsel ideolojik aygıtlarla Cumhuriyet merkezi, önceki dönemden çok daha fazla vatandaşlarına nüfuz edebildi ve dönüştürdü. Cumhuriyet merkezinin ideolojik aygıtlarıyla bu nüfuz etme potansiyeli; yeni sosyal-siyasi yapının olanakları, yeni teknolojinin imkânları ve karizmatik liderin (Atatürk) halk üzerindeki etkisiyle birleşip İslam ülkelerinde benzeri görülmedik boyuttaki devrimci bir değişim sürecinin yaşanmasını mümkün kıldı.

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

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

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

onlardan daha da çok devletin eğitimsel ideolojik aygıtıyla şekillenen kızlarının, aile içindeki gücünün arttığını ve klasik patrimonyal geleneği sorguladıklarını ve dönüştürdüklerini göstermektedir.[88] Tezimizde özel bir önem verdiğimiz kadınların kamusal alana çıkış oranını arttıran en önemli etkenlerden biri şehirleşme olmuştur. Kadınların kamusal alana çıkışının artması Cumhuriyet merkezinin ideolojisiyle örtüşmüştür; fakat, bunun yanında, Berktay'ın dikkat çektiği gibi, birçok Kemalist aydının, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin değişmesine çok hevesli olmadıkları, "hem ailevi hem de içtimai vazifelerini müdrik uysal kadını rol modeli olarak sundukları" da gözden kaçmamalıdır.[89] Şehirleşme ve Cumhuriyet'in ideolojisinin kadınlar üzerinde yol açtığı değişime karşılık, Kemalist aydınların da içinde olduğu geniş bir kesimin, geleneksel cinsiyet rollerini muhafazaya etmeye çalışmalarının beraberce kadınlar ve cinsiyet ilişkileri üzerindeki etkisi "karışım kimlikler"in oluşma sebeplerinden birisidir.

Dünya'nın diğer bölgelerinde olduğu gibi, şehirleşmeyle beraber, büyükanne ve büyükbabalar gibi üyelerin de içinde yer aldığı geniş ailelerden anne, baba ve çocuklardan oluşan çekirdek aileye geçiş yapılmıştır. Osmanlı'dan Cumhuriyet dönemine geçişte, yeni devletin ideolojisine ve bu ideolojisini kurduğu ideolojik aygıtlarıyla aktarmasına sorun teşkil edecek Osmanlı ile irtibatlı iki tane kurum vardı. Bunlardan birincisi dinsel ideolojik aygıttı; Cumhuriyet -daha önce değindiğimiz gibi- bu aygıtın, halifelik gibi kurumlarını kaldırarak ve Diyanet gibi kendi kontrolünde yeni aygıtlar kurarak tehlikesine karşı tutum belirledi. Diğer yandan Althusser'in de dikkat çektiği gibi, aile kurumu da bir ideolojik aygıt vazifesi görebilmektedir,[90] fakat Cumhuriyet'in eğitimsel, hukuki, ideolojik, dinsel aygıtlardaki tasarruf gücü bu kurumda yoktu, Cumhuriyet'in başlangıcında bu

[88] Bu araştırmalara örnek olarak bakınız: Tahire Erman, "The Impact of Migration on Turkish Rural Woman: Four Emergent Patterns", **Gender and Society**, Vol. 12, No:2, Nisan 1998, 161-164.
[89] Fatmagül Berktay, "Doğu ile Batı'nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı", **Modernleşme ve Batıcılık**, 2. bs., Ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002, s. 284.
[90] Louis Althusser, **a.g.e.**, s. 105-107. Her ne kadar Althusser bu ideolojik aygıtın etkinliğinin anlaşılmasında Freud psikolojisinin yardımları olacağını düşünse de; Freud'a atıf yapılsa da yapılmasa da bireylerin tutum, hayat görüşü ve ideolojilerini edinmelerinde ailenin önemli rolü tartışılmazdır. Yapılan araştırmalarda, çocukların, politikadan sigaraya kadar birçok farklı konudaki tutumlarında, ailelerinin rolünün belirleyici olduğu anlaşılmıştır: Çiğdem Kağıtçıbaşı, **Yeni İnsan ve İnsanlar**, s. 120.

kurumun devletin ideolojik aygıtı gibi fonksiyon gördüğü söylenemez. Devletin sekülerleştirici ideolojisine karşı bireylere İslami bir hayat görüşü veren en önemli kurum aile olmuştur diyebiliriz. Şehirleşme, bunu yok etmemiştir, ama ailenin çekirdek aile olmasına yol açarak; önceki dönemin ideolojisine göre hayatlarının daha uzun bir dönemini geçirmiş ve Cumhuriyet'in dönüştürücü yeni ideolojik aygıtlarıyla daha az karşılaşmış olan büyükanne ve büyükbabaların yeni nesiller üzerindeki etkisinin azalmasına yol açmıştır. Kocalarının aileleriyle yaşamaktan uzaklaşma, kadınların, erkek egemenliğine dayalı değerlere göre işleyen geniş ailelerden uzaklaşmaları ve daha çok otonomi kazanmalarına sebep olmuştur.[91] Devletin ideolojik aygıtlarıyla kırsala nazaran daha sık karşılaşan ve öğretmen gibi Cumhuriyet ideolojisini taşıyan aktörlerin daha çok etkisine giren bireylerin hayatlarında, çekirdek ailelerinin de -eskisine oranla- belirleyici rolü azalmıştır. Eğitimin ve üretimin aile dışında yapılmasının yanında, modern devletin sağlık ve emeklilik sigortası gibi hizmetleri kapsayan sosyal yapısıyla, ailenin güvenlik birimi olmakla ilgili fonksiyonlarını azaltması da ailelerin bireyler üzerindeki etkisini azaltan faktörler olmuştur.[92]

Modernleşmeyle ilgili birçok değişim şehirleşmenin artmasıyla ilişkilidir; fakat 1950'ye kadar şehirleşmenin yok denecek kadar düşük düzeylerde olduğu görülmektedir. Aşağıdaki tablodan da görüleceği gibi 1927 yılında kırsal kesimde yaşayan nüfus % 75,8 oranında iken, 1950'ye dek çok ufak bir değişiklikle bu oran % 75,0 olmuştur. Sırf bu oran bile, Batı'daki modernleşmeyle Türk modernleşmesi arasındaki hayati farklılığı anlamamızı sağlayabilir. Batı'daki modernleşme toplum seviyesindeki değişimler üzerinde yükselmiştir ve şehirleşmenin getirdiği yeni toplumsal yapı ve üretim ilişkilerindeki farklılaşma, Batı modernleşmesinin en önemli dinamiklerinden biri olmuştur. Oysa Türk modernleşmesinin en devrimci kültürel değişikliklerinin içinde yapıldığı 1950'ye kadarki dönemde şehirleşme oranı ancak % 1 kadar artmıştır.

[91] June Starr, "The Role of Turkish Secular Law in Changing the Lives of Rural Muslim Woman 1950-1970", **Law and Society Review,** Vol. 23, No: 3, 1989, s. 519.
[92] Ronald Inglehart, **Modernization and Postmodernization**, s. 40.

Toplam nüfus, kent ve kır nüfusları, kent ve kır nüfuslarının toplam içindeki yeri[93]

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

TABLO 2: ŞEHİRLEŞME ORANLARI

"Oyun gücü"nün ortaya çıktığı, çevrenin İslami kültürle ilgili taleplerinin merkez politikalarını değiştirmeye başladığı 1946'ya kadar, merkezin ideolojik aygıtlarının çevrenin önemli bir bölümünü teşkil eden kırsal kesime daha az nüfuz etmesi ve kırsal kesimin İslamiyet'le bağlantılı olan kültürünü geniş aile (kırsal kesimde büyükanneler, büyükbabalar, dayılar, halalar, v.b. aynı hanede yaşamadığı zaman da birey üzerinde etkin olurlar) gibi unsurlarla muhafaza etmesi sayesinde "İslami kültür" özellikle çevrede muhafaza edildi. Bu dönemden sonra ise göçlerle beraber, İslami unsurlara referansları içinde barındıran geleneksel kültür şehire taşındı, böylece bu döneme kadar belli oranda sekülerleşmiş olan merkez, "İslami kültür" ile karşı karşıya gelmesinin önemli bir bölümünü bu kesimle karşılaşması üzerinden yaşadı. Burada altı çizilmesi gereken olgu, eskiden "İslami kültür"ün ortodoks temsilcisi olarak daha çok merkezin "yüksek kültürü" kabul edilmesine karşılık bu dönemden itibaren "İslami kültür"ün çevrenin "alçak kültürü" ile temsil edildiğine dair oluşan algıdır. Mardin, -Robert Redfield'ten ödünç aldığı kavramlarla- Osmanlı'daki merkezin, Farsça ve Arapça kelimelerle dolu dilini, elit yaşamını ve ortodoks İslam'la temsilini "yüksek (great) kültür" olarak niteler. Çevrenin, halk Türkçesi'nden oluşan dilini, göçebe veya tarıma dayanan yaşam

[93] Hüseyin Bal, **Kent Sosyolojisi,** s. 77.

şekillerini ve heterodoks dini akımları da barındıran çeşitliliğini ise "alçak (little) kültür" olarak tanımlar.[94] Daha önce, birçok kişinin gözünde -İslami teoloji açısından bu doğru olmasa da- İslam'ın en yüksek temsilcisi olan halife aynı zamanda padişahtı, padişahsa sarayın elit yaşamının, ülkeyi yönetecek bir eğitimin ve hiyerarşide üstünlüğün sembolüydü. Köyden şehre göçle merkeze gelen, İslami kültürle ilişkilendirilen başörtüsü, takke veya şalvar[95] gibi sembolleri görünür kılan tipik bireyler ise fabrika işçileri veya kapıcılar gibi,[96] elit olmayan bir yaşamın, az eğitimin ve hiyerarşide toplumun alt tabakalarının üyeleriydi.

Elbette şehirleşmenin hızla arttığı dönemlerde, İslami ideolojiyi benimseyen ve İslami olduğu ileri sürülen sembolleri görünür kılanlar, köylü kültürü ile İslamiyet'e referanslı birçok öğeyi karıştırmış olan ve şehre göçle görünür olmaya başlamış olan bu kesimden ibaret değildi. Fakat bunlar önemli bir bölümü oluşturuyordu. Nitekim İslami kimliğiyle Kemalist merkezin ötekisi olan, diğer yandan şehirliliğiyle ve elit kesimin okulu Galatasaraylı olması gibi özellikleriyle göç eden bahsedilen kesimin de ötekisi olan Mehmet Şevket Eygi gibi kişilerin, köylülük ile İslam'ın karıştırılmasından ve estetik yoksunluğundan duydukları rahatsızlığı sıkça beyan etmeleri de,[97] bahsedilen göç eden kesimin, birçok kesimin zihninde İslami kültürle özdeşleştirilmiş olmasıyla ilgili olgudan kaynaklanmaktadır. Zamanla, köyden kente göç eden bu kesimden birçok kişi, şehrin sunduğu fırsatlardan yararlanarak (şehirleşmenin arttığı dönemde liberal ekonomi uygulamaları ile zihniyetinin yaygınlaşması ve merkezin onayı olmadan zenginleşme imkânlarının daha fazla mümkün olmasıyla), toplumun üst tabakalarına doğru hareket etti. Kapitalist sistemin yaygınlaştığı toplumlarda soy sop üyeliği,

[94] Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 95-98.
[95] Biz, burada, teolojik olarak bu sembollerin hepsinin İslami olduğunu savunmuyoruz. Nitekim, Ankara Okulu gibi çevrelerden birçok dinbilimci entelektüel, takke ve şalvarın -bazıları buna başörtüsünü de dâhil edecektir- "İslam dini"nin bir unsuru olmadığını söyleyeceklerdir. Ama biz, burada teolojik gerçekliğin ne olduğuna değil, sosyolojik unsurlara ve bunla ilişkili insanların zihinlerindeki algı biçimlerine odaklanıyoruz.
[96] Geleneksel ve modernin karşılaşmasıyla ortaya çıkan karmaşıklığın bir örneği olarak "kapıcıların" incelenmesiyle ilgili bir çalışma: Gül Özyeğin, "The Doorkeeper, the Maid and the Tenant: Troubling Encounters in the Turkish Urban Landscape", **Fragments of Culture**, Ed. Deniz Kandiyoti, Ayşe Saktanber, London, I. B. Tauris and Co. Publishers, 2002, s. 43-69.
[97] Mehmet Şevket Eygi, **Çareler Çözümler Teklifler Tenkitler**, İstanbul, Mavi Yayıncılık, 1997, s. 109-111.

eğitim seviyesi gibi unsurlardan öncelikli olarak toplumsal tabakalaşmanın sahip olunan maddi güç çerçevesinde gerçekleşmesi, bahsedilen birçok kişinin yukarı tabakalara doğru hareketinde de etkili oldu. Fakat kapitalizmin kanaat yerine hırs, toplum yerine bireye önem veren sisteminin bir parçası olan bu kesimden birçok kişi; kapitalizmin üretim ilişkilerine girmenin ve her nesilde daha fazla Cumhuriyet'in ideolojik aygıtlarıyla şekillenmenin neticesinde, kimliklerinde de önemli değişimler yaşadı. 1946'dan sonraki görece özgür ortam, bu kesimden birçok kişinin İslami kimliklerini yitirmeden bu değişimleri yaşamalarında önemli bir unsurdu. Sonuçta bu kesimden birçok kişi, kapitalist ilişkilerin ve Cumhuriyet'in ideolojik aygıtlarının şekillendirmesiyle beraber kimliklerindeki İslami unsurları da muhafaza etti; bu süreçler "karışım kimlik" olgularına kaynaklık eden unsurlardandır. Lakatosçu terminolojiyi kullanarak; İslami "çekirdek" muhafaza edilirken, kimliğin "kuşak" kısmında önemli değişimler yaşandığını, muhafaza edilen "öz" ile beraber yeni "inşalar"ın gerçekleştiğini ifade edebiliriz. Türkiye'de -Mısır, İran ve Pakistan gibi birçok İslam ülkesinde olduğu gibi- İslami kesimin önemli yeni aktörlerinin, yeni kentleşmiş ve eğitimli (ideolojik aygıtlarla karşılaşmış) kesimin içinden çıkması, bahsettiğimiz kesimin kimliklerinde yaşadığı değişimi önemli kılmaktadır.[98]

Burada dikkat edilmesi gerekli bir husus yukarıdan-aşağı modernleşme küreselleşmeye dönüştükçe, yani küresel ekonomi ve kültür ile irtibatlar arttıkça ve dünyadaki ekonomiyle bütünleşilip, modern üretim araçları ve iş ilişkileri Türkiye'ye girdikçe, "dıştan içe" gelen etkinin toplumsal dönüşümlere yol açarak bahsedilen süreçleri tetiklediğidir. Küresel üretim ilişkileri ve üretim araçlarıyla bütünleşmenin getirdiği bu değişim, 1920'li yıllardaki merkezin yukarıdan-aşağı, "devrimci emirler" ile oluşturduğu değişimden farklıdır. Makineleşmenin artması ve dünyadaki yeni teknolojilerin ithalatı şehirleşmeyle ilgili süreç açısından kritik öneme sahiptir. Örneğin bir traktörün altı tane tarım işçisinin işi bırakmasına sebep olduğu hesaplanmaktadır, her işçinin ortalama dört kişilik bir ailesi olduğu kabul edilirse; bir traktör 24 kişinin göçmen olmasına sebep olabilmektedir. 1950 yılında 16.585 olan

[98] Nilüfer Göle, **Modern Mahrem**, s. 69.

traktör sayısının 1980 yılında 436.369 olduğunu düşünürsek,[99] şehirleşmeyle oluşan mobilizasyonun arkasındaki itici kuvvetin önemli bir unsurunu idrak etmiş oluruz. Şehirleşme ise konumuz açısından önemli olan hem "İslami kültür"ün merkezin yanına taşınmasına, hem de merkezin ideolojik aygıtlarının bu kesimin üzerinde daha etkin olmasına sebep olmuştur. Şehirleşme yukarıdan-aşağı emirle oluşan bir değişimden ziyade, -nitekim yukarıdan-aşağı emirle değişimin en yoğun olduğu yıllarda şehirleşme oranı çok düşüktü- modernleşme ve küreselleşme gibi süreçlerin sonunda, dünyadaki birçok bölgeyle benzer şekilde yaşanmış bir süreçtir. Diğer yandan şehirlere göç edenlerin kırsal alana oranla daha çok muhatabı oldukları ideolojik aygıtlarla şekillenmesi ise yukarıdan-aşağı bir sürecin ürünü olmuştur.

C. 1980'lerden Önce Türkiye Cumhuriyeti'ndeki Yönetici Zihniyet

1. Batıcılık, Pozitivizm, Sosyal Darwinizm ve Hermenötik Yaklaşım

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşuyla devletin yönetici zihniyetinde paradigmal bir değişiklik yaşandı. Tocqueville'in "Hiçbir toplum hazır olmadığı bir devrimi yapamaz" görüşü Türkiye toplumu için kısmen geçerlidir;[100] toplumun bütünü olmasa da toplumu yukarıdan-aşağı şekillendirme gücünü elinde bulunduran yeni merkezin yöneticileri, devrimci değişimlere yol açacak fikirlere hazırlanmışlardı. Cumhuriyet merkezinin yeni yöneticilerinin zihni, Osmanlı modernleşmesi döneminde, başta Fransa olmak üzere Batı dünyasından gelen yeni görüşlerin etki alanına girmişti ve Osmanlı'nın yıkılışıyla kurulan yeni devlet, bu yeni görüşlerin rehberliğinde devrimci değişikliklerin yapılabileceği fırsatı hazırlamıştı. Cumhuriyet'in hemen ilk yıllarında Osmanlı'nın "din-ü devlet" idealindeki "din" devletin yönetici zihniyetinden çıkarıldı ve "din" ile problemli bir ilişkiler dönemine girildi. Batıcılık, Pozitivizm, laiklik, ilerlemecilik, milliyetçilik gibi kavramlar yeni yönetici zihniyetin temel unsurları oldu. Kurucu zihniyete hermenötik yaklaşımın, bu zihniyetin çözümlenmesi ve Cumhuriyet merkezinin dinle

[99] 1940'ta 1065 olan traktör sayısı, 1950'de 16.585, 1960'ta 42.136, 1970'te 105.865, 1980'de 436.369, 1990'da ise 689.343 olmuştur: Hüseyin Bal, **a.g.e.**, s. 75.
[100] Mehmet Ali Kılıçbay, "Atatürkçülük ya da Türk Aydınlanması", **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000, s. 158.

ilişkisinin belirlenmesi açısından verimli olacağı kanaatindeyiz. Hermenötik yaklaşımla, Cumhuriyet merkezinin, içinde olduğu paradoksları çözmek yerine anlamaya yönelmeyi ve yorumlama sürecine eşlik eden "engelleyici önyargıları" keşfedip yorumlamaları bu farkındalıkla düzeltmeyi hedefliyoruz.

Cumhuriyet merkezinin toplumsal mühendisliğinin teleolojik yaklaşımının, kendisini ulaşılması gerekli hedef olarak nitelediği "Batılılaşma"; Atlantiğin iki tarafındaki Amerika ve Avrupa kıtalarına benzemekten çok daha soyut bir anlam içeriyordu. Bu anlam, Pozitivizm ve Sosyal Darwinizm gibi felsefi ve sosyolojik teorilerle de ilişkiliydi. Buna göre tarihsel yasaların kaçınılmaz bir sonucu olarak toplumlar ilkel aşamalardan daha gelişmiş aşamalara geçerler; "Batı" ise bu aşamalara daha erken ulaştığı için rol modeldir. Bu yüzdendir ki Kurtuluş Savaşı'nın kendisine karşı yapıldığı, Türkiye üzerinde "hain emelleri" olduğuna inanılan Avrupa devletlerine benzemeye çalışmak -Batılılaşmak- sorun olmuyordu; asıl hedef evrimsel basamakların daha üstüne doğru tırmanmak, yani gelişmek ve ilerlemekti. "Batı" ise bu soyut hedefe -modernleşme- ulaşmakta başarılı olmuş somut bir rol modeldi. Cumhuriyet'in yönetici zihniyetine hâkim olan ilerlemeci-teleolojik tarih anlayışı, Osmanlı'nın uzun dönemler zihnine hâkim olan; statikliği idealleştiren, değişimi kötüyle özdeşleştiren, kötüyle iyi arasında döngüsel tarih anlayışından önemli bir farklılaşmadır.[101]

Osmanlı modernleşmesinden itibaren Auguste Comte'un pozitivizmi ve Herbert Spencer'in Sosyal Darwinizmi Türk aydınlarında önemli etkiler oluşturdu. Comte (1798-1857), insanlığın içinden geçtiği, her biri bir öncekinden gelişmiş duruma karşılık gelen üç aşama olduğunu söyler: Bunlardan birincisi olan teolojik aşama; fetişizm, çoktanrıcılık ve tektanrıcılık gibi alt aşamalara ayrılır. Comte, ikinci aşama olan metafizik aşamayı, birinci aşamanın dönüşümü olarak değerlendirir ve Descartes gibi bu aşamanın temsilcisi olarak gördüğü isimleri eleştirir. En son aşama

[101] Şerif Mardin, "Türk Düşüncesinde Batı Sorunu", **Türk Modernleşmesi**, 14. bs., Der: Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004, s. 246-247.

olan pozitivizmde ise bilimsel düşünce dinlerin yerini alacaktır.[102] Comte'ta "ucu kapalı evrim" düşüncesi vardır; pozitivizmle en mükemmel hale ulaşılır. Comte'un evrimciliği kadar, bilime yaptığı vurgu ve evrimsel son merhalede bilimsel düşüncenin dinlerin yerini alacağına dair görüşleri de Türkiye merkezindeki yönetici elit açısından önemli olmuştur. Buna göre, Osmanlı'nın içinde bulunduğu durum pozitivizm öncesi aşamalara denk geliyordu, Türkiye Cumhuriyeti ise bilimi dinin yerine ikame ederek pozitivist aşamaya geçmeliydi. Batılılaşma da zaten bu "ileri" aşamaya geçmeyi temsil ediyordu.

Herbert Spencer (1820-1903) ise felsefe tarihinde "evrim" kavramına en merkezi yeri vermiş olan filozoftur diyebiliriz. Spencer, evrimi; Güneş Sistemi'nden canlıların bedenlerinden toplumsal yapıya kadar her alanda geçerli bir yasa olarak görmüştür.[103] O, evrimi; "Bilinmeyen-Kavranamayan bir Kudret"in kendini belli etmesi olarak değerlendirirken,[104] Comte'un materyalist yaklaşımıyla Hegel'in idealist çizgisinin arasında bir yerde olduğunu söyleyebiliriz. Spencer, "evrim"deki her bir sonraki aşamanın, öncekinden daha gelişmiş olduğunu söyler; konumuz açısından önemli olan toplumların geçirdiği aşamalar da bunda istisna teşkil etmez. Türk aydınları, Sosyal Darwinist görüşle Alman (Büchner, Haeckel) ve Fransız (Le Bon, Demolins) düşünürler üzerinden tanışmışlardır.[105] Cumhuriyet'in kurulduğu dönemde Marx'ın materyalist tarih anlayışı gibi; insanlık tarihine içkin evrimsel tarih yasalarının olduğunu söyleyen, etkin, teleolojik felsefi-sosyolojik bir görüş de vardı; fakat sınıf çatışması temelinde teorisini oluşturan Marxist yaklaşıma, bölücülükten nefret eden Cumhuriyet merkezinin aydınlarının çoğunluğu sempatiyle yaklaşmadı.[106]

---

[102] Auguste Comte, **Pozitif Felsefe Kursları**, Çev. Erkan Ataçay, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001, s. 32-33.
[103] Herbert Spencer, **İlk Prensipler**, Çev. Selmin Evrim, İstanbul Milli Eğitim Basımevi, 1947, s. 3-22.
[104] **A.e.,** s. 143-145, 361.
[105] Atilla Doğan, **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm**, s. 335.
[106] Şerif Mardin, "Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol", s. 185-186.

2. Teleolojik Tarih Anlayışı, Karl Popper ve Tarihsicilik

Andrew Dawison, Cumhuriyet Türkiyesi'ni Gadamerci hermenötikten faydalanarak anlamaya çalışır. Dawison; teleolojik beklentilerden, seküler bağlılıklardan ve sosyal bilimlerdeki modernist unsurlardan kaynaklanan "engelleyici önyargılar"ın tarihi anlama faaliyetine -hermenötik yaklaşıma- zarar verdiğini ileri sürer.[107] Dawison'un dikkat çektiği "engelleyici önyargılar" hem Cumhuriyet merkezini oluşturanların tarihi anlama ve toplumu yönlendirme faaliyetlerine eşlik etmeleri açısından, hem de merkezdeki yöneticilerin eylemlerini değerlendiren sosyal bilimcilerin araştırma ve eserlerine rehberlik etmeleri açısından değerlendirilebilir. Cumhuriyet merkezinin modern olanı "ilerici" yani teleolojik tarih anlayışına göre daha gelişmiş bir aşamayla özdeşleştirmesi; Osmanlı'nın özellikle dine referanslarla oluşturulmuş kültürüyle ilgili unsurlarını "gerici" olarak nitelemesi ve devletin ideolojisini ve ideolojik aygıtlarını "ileri" aşamaya ulaşacak şekilde tasarımlaması da düşünsel temelini teleolojik felsefi-sosyolojik yaklaşımlardan almıştır.[108]

Cumhuriyet merkezinin Batı'dan ithal ettiği paradigmadaki teleolojik fikirler, kendi içlerindeki paradokslarla Türkiye Cumhuriyeti'ne geçmiştir. Bu paradoksların en önemlilerinden biri; modernitenin en önemli unsurlarından birinin bireycilik olmasına karşın, moderniteyi devletle gerçekleştirmek ve teleolojik zihniyetle hareket etmek ideallerinin bireyciliğe karşı tehdit oluşturmasıdır. Teleolojik tarih anlayışının ve bu anlayışın insan bireyselliğine/özgürlüğüne oluşturduğu tehdide dikkat çeken filozoflardan biri Karl Popper'dır. Popper, yanlış ve tehlikeli gördüğü; tarihin temelinde yatan kanunlar veya yönelimler olduğunu ve tarihsel öngörünün mümkün olduğunu ileri süren teleolojik yaklaşımları "tarihsici" (historicism) olarak

[107] Andrew Dawison, **Türkiye'de Sekülarizm ve Modernlik**, 2. bs, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006, s. 37-38.

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

niteleyerek eleştirir.[109] "Tarihsici"liği Popper, "açık toplum" (the open society) için bir tehdit olarak görür. Bu yaklaşımı benimseyenlerin, sosyal bilimlere, doğa bilimlerinde Ay tutulmasının tahmin edilmesine benzer şekilde, gelecekle ilgili öngörü vazifesini yüklediklerini söyler.[110] Popper, tarihe yön veren yasalar olduğuyla ilgili her görüşü reddeder; Plato'nun değişimi dejenerasyon olarak gören yasası, Herakleitus'un mevsimlere benzer döngüsel yasaların tarihte olduğunu söylemesi,[111] Machiavelli, Vico, Spengler ve Toynbee'nin de benzer şekilde medeniyetlerin hayat devrelerinin yasaları olduğunu düşünmesi, aynı doğrusal evrimci yaklaşımlar gibi Popper'ın eleştiri oklarının hedefleri olmuşlardır.[112]

Popper, Comte ve Marx gibi "materyalist tarihsiciler"in olduğu kadar Platon ve Hegel gibi "idealist tarihsiciler"in yaklaşımlarını da reddeder. Popper, "tarihsici" görüşleri reddini; tarihin akışının insan bilgisinden ve bunların ürünü olan buluşlardan etkilendiği, bilimsel/rasyonel metotlarla ise bilgimizin artışını önceden hesaplayamayacağımız, bu yüzden gelecekle ilgili öngörüde bulunamayacağımız ve bu yüzden teorik fiziğe benzer bir tarih teorisi olamayacağı argümanına dayandırır.[113] Tarihle ilgili yapılan öngörünün, tarihten bağımsız olmadığı ve öngörünün öngörüleni etkileyebileceği; Popper'ın "Oedipus etkisi" dediği etki de "tarihsici"liğin objektif öngörüsünün imkânsızlığını gösterir.[114] Comte ve Mill'in, tarihsel ilerlemeyi insan doğasıyla temellendirmeye çalışan yaklaşımları da "tarihsici"liğin hiçbir dayanağı olamayacağının gösterilmesi adına Popper tarafından reddedilmiştir.[115] Popper'ın yaklaşımı, sosyal bilimler ve felsefede olduğu gibi iktisat alanında da; determinist yaklaşım yerine indeterminizmin ve gelecekle ilgili öngörülerde kesinlik iddiasında bulunmayan bir doğruluk anlayışının desteklenilmesinde kullanılmıştır.[116]

---

[109] Karl R. Popper, **Popper Selections**, Ed. David Miller, Princeton, Princeton University Press, 1985, s. 290.
[110] Karl R. Popper, **The Open Society and Its Enemies: The Spell of Plato**, Londra, Routledge Classics, 2005, s. 318-319.
[111] **A.e.,** s. 16.
[112] Karl R. Popper, **Tarihsiciliğin Sefaleti**, 4. bs., Çev. Sabri Orman, İstanbul, İnsan Yayınları, 2000, s. 114.
[113] **A.e.,** s. 23-24.
[114] **A.e.,** s. 37.
[115] Karl R. Popper, **Popper Selections**, s. 301-303; Karl R. Popper, **Tarihsiciliğin Sefaleti**, s. 141.
[116] Dinç Alada, "İktisat Düşüncesinde Felsefi Yaklaşımın Önemi", **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** C. LIX, No: 2, Nisan-Haziran 2004, s. 10-11, 15.

Tarihin yasaları olduğu görüşü, bu yaklaşımın bireylerin yapıp etmelerini önemsizleştirdiği ve tarihi öznesiz bir süreç olarak sunduğu için de eleştirilmiştir. Kierkegaard'ın varoluşçu felsefesiyle, Hegel'in tarihsiciliğine karşı çıkışında bunu görebiliriz.[117] Hannah Arendt'in tarihe doğa yasalarının zorunluluğunun hâkim olduğunu söyleyen yaklaşımlara eleştirilerinin önemli bir boyutu da, Arendt'in totaliterlik eleştirisine merkezi bir yer veren siyaset felsefesi kadar felsefesindeki varoluşçu unsurlarla ilgilidir. Arendt, her bireyi eşsiz bir varlık olarak değerlendirir; bireylerin özgürce eylemde bulunmalarının bireylerden "umulmayanın" (unexpected) zuhur etmesi anlamına geldiğini söyler.[118] Arendt'in felsefi yaklaşımında önemli bir yeri olan "doğumluluk" (natality) da bireylerin özgürce tahmin edilemeyen, beklenmedik eylemi gerçekleştirebilmelerine bağlıdır; eylem ise Arendt için politik aktivite demektir.[119] Eğer tarihin zorunluluk ifade eden yasaları varsa ve tarih öznesiz bir süreç ise bireylerin "umulmayanı" gerçekleştirebilmeleri mümkün değildir. Popper'ın "tarihsici" diye niteleyerek eleştirdiklerini Arendt, özgürlüğü zorunluluğa feda ettikleri için eleştirir.[120]

Popper ve Arendt'in dikkat çektiği gibi, tarihe yön veren yasaları bildiğini düşünenler, yani gelecek hakkında "bilimsel kehanet"te (scientific prophecy) bulunabileceğini düşünenler; bireylerin hayatlarına yön verme "vazifesi"ni üstlenme eğilimi göstermişlerdir. Tarihe bu determinist yaklaşım, bireylerin demokratik sorumluluk anlayışını; tarihin akışına kendi özgür eylemleriyle katkıda bulunmaları gerektiğine dair anlayışı tahrip etmiştir. Cumhuriyet merkezinin devrimci politikalarını en iyi ifade eden sloganlardan birinin "ilericilik", deyişlerden birinin ise "halk için halka rağmen" olması da yönetici zihniyetin teleolojik düşünce yapısını ve bu düşünce yapısına göre gerçekleştirilen toplumu yapılandırma projesini gösterir. Bireycilik kadar bireyciliğe tehdit olan bu düşünce yapısı da Batı felsefesinden nakledilen paradigmayla ilişkilidir. Cumhuriyet merkezi, Batı düşüncesini ithal etmekle, bu düşünce yapısındaki bahsedilen paradoksal unsurları da ithal etmiş oldu.

---

[117] Soren Kierkegaard, **Concluding Unscientific Postcript to Philosophical Fragments,** Çev. Howard V. Hong ve Edna H. Hong, Princeton, Princeton University Press, 1992.
[118] Hannah Arendt, **The Human Condition**, New York, Doubleday Anchor Books, 1959, s. 157-158.
[119] **A.e.**, s. 11.
[120] Hannah Arendt, **On Revolution**, New York, The Viking Press, 1965, s. 59.

Devletin birey karşısında oluşturabileceği tehdide Popper ve Arendt'ten önce de dikkat çekilmişti. Örneğin Kant'ın, insanın özgür olduğu ve mutlu olmak için zorlanamayacağı -halk için halka rağmen politikalarının uygulanamayacağı- yönünde Hobbes'un Leviathan'ına karşı önerdiği ilkeler de bireyin özgürlüğü ile ilgili endişelerden kaynaklanmıştır.[121] Fakat Kant'tan hemen sonra gelen Hegel'in ve ondan sonra Comte'la Marx'ın "teleolojik tarihsici" felsefeleri, -birçok önemli farklılıklarına rağmen "tarihsicilik" ortak paydasında buluşan bu felsefeler- modernitenin sürekli gelişme öngören doğası ve 16. yüzyıldan sonra teknoloji üretimindeki sürekli başarılar; Popper ve Arendt'in bireysel özgürlük karşısında tehdit olarak gördükleri teleolojik düşünceyi ve bu düşünceye göre devlet merkezinin halkı yönlendirmesiyle ilgili iradeyi geliştirmiştir. Modernitede ve Batı felsefesinin bahsedilen düşünce sistemlerinde bireye/çoğulculuğa karşı içkin olan tehditler, postmodernitenin ortaya çıkmasını da belirleyici unsurlardandır.

3. Yönetici Merkezin Karşı Karşıya Kaldığı Paradokslar ve Hermenötik Yaklaşım

Devletin zorlayıcı gücüne karşı bireyciliğin gelişmesi için sivil toplumun güçlü olduğu ve gücün merkezde toplanmadığı toplumsal bir yapıya ihtiyaç vardır. Hatta bugüne kadar yapılmış olan en kapsamlı sosyal bilimler araştırmalarından biri olan Dünya Değerler Araştırması'nda ortaya çıktığı gibi bireyciliğin güçlenmesiyle ekonomik refah seviyesinin artması arasında önemli bağlantılar bulunmaktadır.[122] Cumhuriyet merkezinin kurulduğu dönemde ise güç merkezde toplanmıştı, sivil toplum zayıftı ve ekonomik refah seviyesi düşüktü. Bireyciliğe uygun koşulları sunmayan toplumsal yapının yanında merkezin yukarıdan-aşağı değiştirme potansiyeli, Osmanlı'dan miras kalan "muhalefete tahammülsüzlük" olgusu ve Batı'ya yetişmeyi, yani "ilerlemeyi" talep eden teleolojik zihniyetten kaynaklanan arzular mevcuttur. Sonuçta Cumhuriyet merkezi, yukarıdan-aşağı değiştirici gücünü teleolojik zihniyeti rehberliğinde kullandı; feda edilen demokrasi ve bireycilikti. Özü itibariyle Cumhuriyet, farklılıkların birleşimi olması gerekirken, bireyler aynılaş-

[121] Karl Popper, **Hayat Problem Çözmektir**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005, s. 181.
[122] Ronald Inglehart, **a.g.e.**, s. 22, 28.

maya zorlandı ve teleolojik zihniyetle belirlenen politikalarla "bugünler", "aydınlık yarınlar" için feda edildi.[123]

Durkheim, dini, toplumsal yapıyı destekleyen, işlevsel bir unsur olarak değerlendirmiştir.[124] Cumhuriyet'in kuruluşunda dine yönelik yaklaşımlarda da bu işlevsel bakış açısı önemli bir yer tutmuştur. Fakat dinin işlevsel vazifesini kurumsallaşmış bir denetleme mekanizması içinde yapması arzu edilmiştir. Diyanet İşleri camiyi, Milli Eğitim İmam Hatipleri, daha sonra YÖK İlahiyat Fakülteleri'ni, hukuk sistemi ise Cumhuriyet ideolojisine ve devrimlere aykırı eylemleri kontrol etmekle vazifelendirilmiştir. Bir yandan kontrolün kurumsallaşması yaşanırken, halifelik ve tekke, zaviyeler gibi dinsel kurumlar yok edilmiştir. Dinin işlevselliğinden yararlanılırken, diğer yandan kontrol etmeyle ilgili endişeler ve kimi dinsel kurumların yok edilerek yeni ideolojiye tehditlerin önlenmesiyle ilgili arzular; Cumhuriyet Türkiyesi'nin, kendine model aldığı Batı'dan farklı olarak, devletle dini ayırmamasına sebebiyet vermiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı'nın on binlerce kişilik personeliyle devletin bir kurumu olması bunun en somut göstergesidir. Dawison, hermenötik olmayan yaklaşımları kullananların ve Batı sekülerleşmesinin "yapısal ayrılmasını" evrensel bir model olarak görenlerin (bütün sekülerleşme süreçlerine tek tipçi yaklaşımların) Cumhuriyet Türkiyesi'nin kurucu karmaşıklığını anlayamayacağını ifade eder: Dawison "Kontrol, ama sadece kontrol değil; ayrılma, ama bir kontrol yapısı içinde; kurumsal gücünü yok etme, ama sonra kurumsal gücünü yeniden kurma; klerikalizm-karşıtı, ama sadece bir dereceye kadar…" diye tarif ettiği laiklikle bağlantılı değişken politikaların, kontrolü ele geçirme içinde kavramsallaştırıldığını ve bu sürecin ancak hermenötik yaklaşımla aydınlanabileceğini ifade eder.[125] Hermenötik yaklaşım yerine Comtecu pozitivist bir sosyolojiyi benimseyenler, fizikteki eğik atış yasası gibi evrensel bir toplum yasası bularak Cumhuriyet Türkiyesi'ni açıklamaya çalışacaklardır. Bunda ise modernleşme teorilerine bağlı teleolojik beklentilerle, devletin ve dinin kurumlarının ayrılacağına

[123] Faruk Birtek, "Bir Çağdaşlaşma/Çağdaşlaşamama Projesi: Bir Deneme", **Cogito**, No: 15, 1998, s. 178.
[124] Emile Durkheim, **The Elemetary forms of Religious Life**, Çev. Karen E. Fields, New York, Free Press, 1995.
[125] Andrew Dawsion, **Türkiye'de Sekülarizm ve Modernlik**, s. 304-306.

dair sekülerliğin evrensel bir modeli olduğu kanaatinden kaynaklanan beklentiler ön plana çıkacaktır. Bu tip modeller, fizikte kendine mahsus bir eğik atış yasası olamayacağı gibi, Türkiye'de de kendine mahsus yapılanmalar, çözümler olamayacağı anlayışına yol açacaktır. Dawison gibi biz de, bu yaklaşımların yanlış olduğu ve hermenötik yaklaşımların; kurucu karmaşıklığı ve Türkiye deneyimine özel olanı anlamada, önemli bir araç olacağı kanaatindeyiz.

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

Türkiye deneyimini farklı kılan unsurlardan biri yeni Cumhuriyet'in kuruluşuna yol açan Kurtuluş Savaşı'nda rol alanların büyük çoğunluğunun -Bernard Lewis'in dikkat çektiği gibi- kendilerini Türklük adına yabancıya karşı savaşıyordan ziyade İslam adına kâfire karşı savaşıyor olarak görmüş olmaları,[126] buna karşılık kurulan Cumhuriyet'in radikal laiklik/sekülerleşme politikaları izlemiş olmasıdır. Faruk Birtek, genç Cumhuriyet'in, modernist kuramsal özü gereği, dinden arındırılması gerektiğini ve "Müslümanlığın" Kurtuluş Savaşı'ndaki öneminin, bu arındırma sürecini radikalleştirdiğini belirtir. Birtek, bu radikal sürecin toplumsal açmazlara yol açtığını; radikal sekülarizminin araçları iktidarla bezendikçe kurumsallaştığını, kurumsallaştıkça iktidarlaştığını ve bu sürecin ivme kazanarak iktidar olmanın payandası olduğunu söyler. Birtek, iktidar pragmatizmi ile "kavimselliğin" dinle radikal mücadelede kullanıldığına; bunun ise bireyi dar bir alana hapsettiğine ve Cumhuriyet'in gerçek niteliği olması gereken bireylerin hak ve hürriyetlerini sağlayan bir yapılanma olmasına, farklılıkların eşitliğine dayalı bir vatandaşlık kurumunu ihtiva etmesine, bu süreçlerin engel olduğuna dikkat çeker.[127] Bu süreçlerde kamu yararı bireysel hakların üstüne çıkarılmış ve özel alana kamu adına müdahale edilmiş; vatandaşlık kavramsallaştırması bireylerin haklarından ziyade görevleri üstüne kurulmuştur.[128]

[126] Bernard Lewis, "The Ottoman Empire and Its Aftermath", **Journal of Contemporary History**, Vol. 15, no:1, Haziran 1980, s. 28.
[127] Faruk Birtek, **a.g.e.**, s. 178-180.
[128] **A.e.,** s. 183.

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

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

D. 1980'lerden Önce Türkiye Cumhuriyeti'ndeki Değişim Açısından Önemli İslami Kesimin İç Süreçleri: Said Nursi Örneği

1. Nursi'nin, Abduh ve Ankara Okulu ile Karşılaştırılması

"Karışım kimlikler"in ortaya çıkmasında, İslam ile ilgili yapılan iç tartışmaların ve İslami dünya görüşünü benimseyenlerin dini yorumlayış biçimlerinin, aldıkları kararların, taktiklerinin ve uygulamalarının da önemli bir yer işgal ettiği, bu tezin temel hipotezlerinden birisidir. Bu olguyu örneklendirmek için Osmanlı döneminde Muhammed Abduh'u inceledik; 1980'ler sonrası Cumhuriyet dönemini ele alacağımız tezimizin üçüncü bölümünde ise Ankara Okulu'nu inceleyeceğiz. 1980'lere kadar Cumhuriyet'i incelediğimiz bu bölümde ise Said Nursi'yi (1876-1960) ele alacağız. Nursi'nin önceden incelediğimiz Abduh ve üçüncü bölümde inceleyeceğimiz Ankara Okulu'ndan önemli farklılıkları vardır. Abduh ve Ankara Okulu, Ehli Sünnet paradigmaya önemli eleştiriler getirerek bahsedilen süreçlerde bir rol sahibi olmuşlardır. Nursi ise ortaya koyduğu bakış açıları ve taktiklerin hep Ehli Sünnet adına olduğunu savunmuştur. Diğer önemli bir farklılık ise şudur; Abduh ve Ankara Okulu "entelektüel" tanımına uygun düşerlerken, Nursi "cemaat lideri" tanımına daha uygun düşmekte ve tam manasıyla bir "karizmatik otorite" figürü oluşturmaktadır. Nursi'nin kitleler üzerindeki doğrudan etkileme gücü de diğerlerinden oldukça yüksektir; gerek Nursi'nin yaşam sürecinde ondan etkilenen Nur talebeleri, gerek vefatından sonra oluşan Yeni Asya, Zafer gibi gruplar, gerekse Gülen Cemaati, Nursi'den önemli etkiler almışlardır.

Buradaki amacımız, teolojik açıdan, Nursi'nin yorumlarının doğruluk derecesini irdelemek değildir. Nursi'nin teolojik yaklaşımının doğruluk derecesi (İslami ilimlerden daha ziyade kelam ve fıkıh alanlarını ilgilendiren) ne olursa olsun, bizim için önemli olan ortaya çıkan yeni kültür yapısı ve kimlikler, teolojik fikirlerin etkisinin şekillenmesinde pay sahibi olduğu yeni toplumsal yapı ve siyasetle ilgili ortaya çıkan olgulardır. Odak konularımızdan biri Nursi'nin, geleneği muhafaza ederken gelenekte -bunun sonucunda kimlik, kültür ve sosyal yapıda- sebep olduğu değişimi saptamaktır. Nursi, Türkiye'deki geniş bir kitlenin kimliklerinde, İslami

unsurun etkisinin çoğalmasında önemli aktörlerden biri olduğu gibi; geniş bir İslami kesimin kimliklerinde karışımlara yol açan süreçlerin ortaya çıkmasında da önemli aktörlerden birisi olmuştur.

Nursi, Abduh ve onun hocası Afgani'yi bazı meselelerdeki "selefleri" olarak anmıştır.[129] Abduh'un Kuran'la kaynaşma ve kitlelere uzanma girişiminin de Nursi'nin öğretileriyle kesiştiği görülmektedir.[130] Fakat Nursi, Afgani ve Abduh'tan bazı etkiler almış olsa da kendisini asıl yakın gördüğü ve eserlerinde isimlerini sıkça saygıyla andığı isimler İmam Gazali ve Abdülkadir Geylani gibi Ehli Sünnet paradigmanın önemli düşünürleri olmuştur. Ehli Sünnet İslam'ın önemli bir kesiminin "mason", "reformcu" ve "din tahripçisi" gibi sıfatlarla suçladığı Abduh ve hocası Afgani'ye karşı, Nursi'nin bu kesimin büyük bir çoğunluğu üzerinde olağanüstü bir prestiji olmuştur.[131] Nursi'nin bahsedilen kesim gözündeki prestijinin birçok sebebi vardır. Öncelikle o, Kemalist merkezin "ötekisi" olmuş ve bunun için yıllarca hapislerde yatmış ve sürgünlerde hayatını geçirmiştir.[132] İslami kesimin gözündeyse -misyon sahibi birçok kesimde olduğu gibi- "davanın çilesini çekmiş olmak" önemli bir prestij kaynağıdır. Ayrıca o, Kemalist merkezin politikalarına karşı geniş bir kesimi örgütlemesi ve Ehli Sünnet paradigmaya sahip çıkması nedeniyle Ehli Sünnet kesimde geniş bir hayran kitlesine sahiptir. Abduh ve Afgani ile tüm önemli farklılıklarına rağmen Nursi, "karışım kimliklere" yol açan süreçlerde rol sahibi olmak noktasında onlara benzerdir. Geniş bir takipçi kitlesi olması, Ehli Sünnet kesim üzerindeki yüksek prestiji ve bu kesimin onu "içlerinden" algılamaları gibi sebeplerle -Türkiye'de- yaptığı doğrudan etki, Abduh ve Afgani'ninkinden çok daha büyük olmuştur.[133]

[129] Bediüzzaman Said Nursi, **Divan-ı Harb-i Örfi**, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2000, s. 29.
[130] Şerif Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, s. 225.
[131] Afgani ve Abduh'u bahsedilen sıfatlarla niteleyen Yüksek İslam Enstitüsü'nün eski müdürünün bir çalışması olarak bakınız: Ahmed Davudoğlu, **Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri**, 5. bs., İstanbul, Huzur Yayın Dağıtım, 1989, s. 57-116.
[132] Nursi'nin hapis ve sürgün hayatının okunabileceği en temel kitabı: Bediüzzaman Said Nursi, **Tarihçe-i Hayat**, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2007.
[133] Nursi'nin, kendi takipçilerinin dışındaki İslami kesim üzerinde de önemli ölçüde prestiji bulunduğu hakkında: Ruşen Çakır, **Ayet ve Slogan**, İstanbul, Metis Yayınları, 1990, s. 86.

2. Nursi'nin Uzlaştırıcılığı ve Diyalogculuğu

Nursi'nin en önemli hususiyetlerinden biri eklektizmi ve uzlaştırıcılığıdır. Din ile bilimi, vahiy ile akılı uzlaştırmaya çalışması, onun kitaplarında en geniş yer ayırdığı, en önemli özelliklerindendir. Materyalizme karşı, Ehli Sünnet ve Aleviler'in ittifak yapmasını istemesi,[134] birçok Ehli Sünnet önderin Aleviler'i irtibata gerek olmayan "ötekiler" gören yaklaşımından farklıdır. Bu yönleriyle Nursi, Batı'nın dinle-bilimi ve Hıristiyan mezhepleri uzlaştırmaya çalışan filozofu Leibniz'e benzetilebilir. Özellikle dinle bilim, vahiyle akıl uzlaştırmasında Nursi ile Leibniz daha çok benzerdir. Diğer yandan Leibniz, Katoliklikle Protestanlığın birleşmesini arzu ederken, bunu sadece kendi mezhebi olan Protestanlık adına yapmamıştır.[135] Nursi'nin Aleviliğe yaklaşımıysa tamamen kendi mezhebi Ehli Sünnet bakış açısındandır. Nursi, kitapları olan Risale-i Nurlar sayesinde Şiiler ile Sünniler'in güçlerini birleştirebileceğini düşünürken de,[136] diğer birçok Ehli Sünnet öndere göre Şiiler'e daha müsamahalıdır; fakat Nursi'nin bakışı burada da mezhepler üstü değil, Ehli Sünnet nokta-i nazarındandır.

Nursi'nin, Hıristiyanlığa karşı yaklaşımı da birçok Ehli Sünnet grup önderinden daha ılımlı olmuş ve Hıristiyanlığı materyalizme karşı bir müttefik olarak görmüştür.[137] Nursi Papalığa kitaplarını yollayarak ve İstanbul Fener'deki Patrik Athenagoras'la görüşerek de birçok Ehli Sünnet önderden farklı bir tablo çizmiştir.[138] Nursi'nin bu yaklaşımları takipçileri ve kitaplarını okuyanlar üzerinde önemli etkiler bırakmıştır. Bunların en etkilisi olan Gülen Cemaati'nin, Alevi grup önderleriyle iletişim kurmasının[139] ve gerek siyasi çevrelerde gerek ise kamuoyunda çok ses getiren, diğer dinlerle bir diyalog platformu da olan Abant Platformu'nu oluşturmasında, Nursi'den devraldıkları zihin yapısının etkisi büyüktür.

---

[134] Bediüzzaman Said Nursi, **Lemalar**, İstanbul, Sözler Yayınevi, 2005, s. 20-27.
[135] Marcelo Dascal, **G. W. Leibniz: The Art of Controversies**, Dordrecht, Springer, 2008.
[136] Şerif Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, s. 163.
[137] Bediüzzaman Said Nursi, **Münazarat**, 5. bs., İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2007, s. 160-190.
[138] Necmeddin Şahiner, **Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi**, s. 374-375, 393.
[139] Cem Vakfı ve bu vakfın genel başkanı İzzettin Doğan temas kurulanlara örnektir. Bu yüzden Aleviler'in bir kısmı Doğan'a tepki de göstermişlerdir: (Çevrimiçi) www.hurhaber.com/news_detail.php?id=2707730.

3. Nursi'nin Bilim-Din Uzlaştırması

Weber'in "dünyanın büyüsünün bozulduğunu" (disenchantment of the world) ve Bryan Wilson'ın "kutsallıktan arınmaya" (desacralization) doğru gidişin olduğunu ifade eden söylemlerinde; rasyonelleşmenin ve bilimin artan otoritesinin dinin fonksiyonlarını üstlendiği/üstleneceği ifade edilmiştir.[140] Alain Touraine de, modernizmin en önemli özelliklerinden birinin, toplumda, Tanrı'nın yerine bilimi yerleştirmeye çalışması olduğunu söylemiştir.[141] Bu sürecin kaçınılmazlığına inanan Cumhuriyet'in ilk dönemlerindeki merkezdekilerin önemli bir kısmı da, dinin toplum üzerindeki otoritesini azaltırken, bunun yerine yerleştirmeye çalıştıkları unsurlardan biri bilimin otoritesi olmuştur. Bu yüzden İslami kesim için bilim-din arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağı çok önemli bir sorundu.

Bilim-din ilişkisi konusunda önemli bir filozof olan Ian Barbour'ın sınıflamasını takip ederek, bu ilişkinin dört farklı şekilde kurulabileceğini söyleyebiliriz: Bunların birincisi "çatışmacı" yaklaşımdır; buna göre bilimle din birbirleriyle çatışma halindedir ve uzlaştırılamazlar. İkincisi "bağımsızlık" yaklaşımıdır; bu kompartmantalizasyoncu yaklaşıma göre bilim ile din ayrı dünyalar hakkında farklı dillerle konuşurlar, bu yüzden ayrı kompartmanlardaki bu iki faaliyet arasında ne ilişki ne de çatışma vardır. Üçüncüsü "diyalog" yaklaşımıdır; buna göre bilimle dinin kendilerine mahsus metotları ve farklı alanları vardır, ama bunlar arasında verimli bir diyalog mümkündür. Dördüncüsü "entegrasyon" yaklaşımıdır; buna göre bilimle din arası daha yakın ilişkiler kurulup, bu alanlardan birindeki verilerle diğer alana geçilip, o alana katkıda bulunulabilir.[142] Bu dört şıktan birincisi, Kemalist merkezde yer alan birçok kişinin savunduğu Pozitivizm gibi felsefeler adına benimsenmiş ve bilimin dinsel otoritenin yerini alması gerektiği, bu anlayışı benimseyenlerin önemli bir kısmının görüşü olmuştur. İkinci şık ise hem İslami hem de bunun dışındaki çevreler arasında birçok taraftar bulmuştur. Akıldan çok gönüle atıf yapan, aklın otoritesini küçümsemek genel yaklaşımları olan tarikatların

[140] Ian Thompson, **a.g.e.**, s. 39-41.
[141] Alain Touraine, **Modernliğin Eleştirisi**, s. 24.
[142] Ian G. Barbour, **When Science Meets Religion**, New York, Harper Collins Publishers, 2000, s. 2-3.

üyelerinin birçoğu, bu şıkta ifade edilen görüşe yakındırlar. İslami dünya görüşünü benimseyen entelektüellerin bir kısmının, aklın otoritesinin mutlak bilgiye ulaşmadaki yetersizliğini savunan Kant;[143] ayrıca bilimsel bilginin ancak bir paradigma içinde doğruluğundan bahsedilebileceğini, paradigmadan bağımsız evrensel doğrular olamayacağını söyleyerek, bilimin Pozitivizm gözündeki otoritesini küçümseyen Thomas Kuhn[144] gibi filozoflara ve aynı doğrultuya yakın fikirleri olan postmodernist düşünürlere sempatiyle yaklaşmalarının ardındaki önemli sebeplerden biri de, bu filozoflardan hareketle bilim-din ilişkisine kompartmantalizasyoncu yaklaşımı temellendirme istekleri olmuştur.

Nursi ise bahsedilen şıklardan üçüncüsüne ve de özellikle dördüncüsüne daha yakındır. Nursi'nin bu yaklaşımına, Abduh'un yanı sıra Şehbenderzade Ahmed Hilmi ve İsmail Fenni Ertuğrul gibi Nursi'nin çağdaşı olmuş birçok önemli isim yakın olmuştur.[145] Fakat bahsedilen isimlerden hiçbirinin onun kadar geniş takipçi ve okuyucu kitlesi olmamıştır. Nursi'nin bu yaklaşımının düşünsel öneminin yanı sıra, toplumsal sonuçları olan taktiksel önemi de büyüktür. Çünkü Nursi, bağlılarına sadece nasıl düşünecekleri konusunda değil, nasıl davranmaları gerektiği konusunda da telkinlerde bulunan, etkin bir cemaat önderi olmuştur. Nursi'nin bu konudaki yaklaşımlarının, devletin ideolojik aygıtı olarak işlev gören okullarda nasıl önemli olabildiğini, Nursi'nin anlattığı şu olaydan anlayabiliriz: Kastamonu'da Nursi'nin yanına lise talebeleri gelirler ve okullardaki öğretmenlerinin Allah'tan bahsetmediğini söyleyerek, dini konularda ondan yardım isterler. Nursi ise okullardaki hocaları doğrudan Allah'tan bahsetmese de, okullarda öğretilen derslerdeki fizikle, kimyayla, biyolojiyle ilgili bilgilerin Allah'ın varlığını gösterdiğini söyler ve bu bağlantının nasıl kurulacağını anlatır.[146] Nursi "muzır" olarak nitelendirdiği materyalist felsefeyi eleştirirken, felsefecilerin dinle uyumlu argümanlarına sahip çıkar.[147] Fizik ve biyoloji gibi bilim dallarındaki verilerden Tanrı'nın varlığıyla ilgili sonuçlara yükselmek, Nursi'nin kitaplarında en geniş yer

[143] Kant, **The Critique of Pure Reason**.
[144] Thomas S. Kuhn, **The Structure of Scientific Revolutions**.
[145] Hilmi Ziya Ülken, **Türkiye Çağdaş Düşünce Tarihi 2**, İstanbul, Selçuk Yayınları, 1966, s. 459-485.
[146] Bediüzzaman Said Nursi, **Asa-yı Musa**, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2008, s. 40-46.
[147] Neşet Toku, **Risale-i Nur'da Felsefe Eleştirisi**, İstanbul, Nesil Yayınları, 2009, s. 192.

ayırdığı konulardandır.[148] Canlı ve cansız doğadan gözlemlerle Tanrı'ya ulaşmayı hedefleyen bu yaklaşıma "tasarım delili" (ya da teleolojik delil, nizam ve gaye delili) denir. Doğadan yola çıkarak teolojik çıkarımlar yapan böylesi yaklaşımlar "doğal teoloji" olarak da bilinir; Batı dünyasında bu akıl yürütme biçiminin en önemli temsilcilerinden biri olarak William Paley ön plana çıkmıştır.[149] İslam dünyasında ise, bu yaklaşım tarzını, Kuran'ın ifadelerine en uygun akıl yürütme biçimi olduğunu söyleyerek savunan kişilerden biri İbn Rüşd olmuştur.[150] Bilimle dini kardeş ve arkadaş olarak niteleyerek bilim-din (akıl-vahiy veya felsefe-din diye de okunabilir) arası ilişkiyi kurmakta, ayrıca bilimle/akılla dinin/vahyin çatışmayacağını, eğer zahiren çatışma gibi gözüken bir husus varsa dinsel alanda tevil (yorumlama) yapılması gerektiğini söylerken de İbn Rüşd[151] ve Nursi -Muhammed Abduh da- birbirlerine benzerler. Nursi'nin evrende gözlemlenen olgulardan Tanrı'nın varlığına yükselinebileceğini söylerken kullandığı metot, ayrı ayrı alanlardan gelen bilginin birleştirilmesiyle yapılan "birleşmeli tümevarım"dır (consilience of induction).[152] Nursi'ye göre bu akıl yürütmenin hammaddesini öğrenciler eğitim kurumlarında edinilen bilgiyle kazanabilirler. Fakat bu bilgilerden nasıl sonuç çıkarılması gerektiğinde en iyi rehber Nursi'nin yazdığı kitaplardan oluşan Risale-i Nur Külliyatı'dır.

4. Nursi'nin Devletin İdeolojik Aygıtlarında "Mevzi Kazanma"nın Önünü Açması

Nursi'nin bu yaklaşımı öğretim kurumlarını kaçınılması gerekli kurumlar gören zihniyet yerine (Cumhuriyet'in ilk döneminde İslami dünya görüşünü benimseyen birçok kişi böylesi bir yaklaşım da göstermiştir) "mevzi kazanılması" mümkün, hatta gerekli kurumlar gören zihniyete yol açmıştır. Althusser'in daha önceden değindiğimiz görüşünü burada bir kez daha hatırlayabiliriz; devletin, baskıcı

[148] Bkz: Bediüzzaman Said Nursi, **Sözler**, İstanbul, Sözler Yayınevi, 1993.
[149] William Paley, "Natural Theology", **Philosophy of Biology**, Ed. Michael Ruse, New Jersey, Prentice Hall, 1989.
[150] Hüseyin Sarıoğlu, **İbn Rüşd Felsefesi**, İstanbul, Klasik, 2003, s. 222-225.
[151] **Faslü'l Makal** İbn Rüşd'ün bu konudaki fikirlerinin yer aldığı en temel eseridir.
[152] "Birleşmeli tümevarım" şeklinde bir ifadeyi Nursi kullanmaz, fakat yaklaşımından bu metodu kullandığı ve ideal metot olarak benimsediği söylenebilir.

aygıtındaki hâkimiyeti ideolojik aygıtlarında yoktur ve devletin ideolojisine muhalif ideolojiler burada "mevzi kazanabilirler".[153] Althusser'in idealinin Marxist ideolojinin devletin ideolojik aygıtlarında "mevzi kazanması" olmasına karşı, Nursi'nin ideali İslami-Nurcu ideolojinin -Risale-i Nur'da ifade edilen- Cumhuriyet Türkiyesi'nin ideolojik aygıtlarında mevzi kazanması olmuştur. Nursi'nin kitaplarından okuduğumuz kadarıyla birçok eğitim kurumunda birçok takipçisi olduğunu görüyoruz ki; bu da, onun, idealine -kısmen de olsa- yaşarken de ulaştığını gösterir. Diğer yandan, Nursi'den önemli etkiler alan gruplar -başta Gülen Cemaati olmak üzere- Cumhuriyet'in eğitim kurumlarında taraftar bulma yaklaşımını daha da ileri götürmüş, hatta bu kurumlardan yüzlercesini kurmuştur. Nursi'nin dikkatini, onun hayatında devlet tekelinde olan radyo yayını da çekmiş; o, bir yandan radyo yayınlarının verebileceği zararlara karşı kitleleri uyarmış,[154] diğer yandan bu ideolojik aygıtın da kendi davaları için kullanılması gerektiğine dikkatleri çekmiştir.[155] Devletin ideolojik aygıtlarından kaçma veya toplumdan tecrit yoluyla bunlardan korunma yerine; bu aygıtlarda "mevzi kazanma" ve bunları "kullanma" Nursi'nin yaklaşımıdır. Günümüz Türkiye'sinde, Nursi'den etkilenenlerin medyada önemli bir güç odağı olması da, onun ektiği düşünsel tohumlar ve öncülüğünü yaptığı taktiksel yaklaşımlarla ilişkilidir.

Nursi için "öteki" ile -burada öteki özellikle Kemalizm, materyalizm ve Bolşeviklik gibi ideolojilerin etkisindekilerdir- irtibat; "öteki"ni değiştirmek, "öteki"ni "hidayete erdirmek" içindir. Fakat "öteki" ile irtibatlar arttıkça, "öteki" ile yan yana gelinip, aynı mekânlar paylaşıldıkça, "öteki"nin koyduğu kurallara uyulup, "öteki"nin dili paylaşıldıkça, "öteki"nden etkilenmemek mümkün değildir; bahsedilen etki ise İslami kimlikli kişilerin yeni etkiler altına girip kimliklerinde karışımların oluşmasında etkili olmuştur. Örneğin Nursi'nin ve takipçilerinin Cumhuriyet eğitim kurumlarında taraftar toplaması ve bu yeni taraftarların başka taraftar toplamak gayesiyle bu okullardaki eğitimlerini devam ettirmesiyle ilgili olguyu ele alalım. Nursi'nin öğretileri, bu okullardaki eğitim sebebiyle, bu

[153] Louis Althusser, **a.g.e.**, s. 172.
[154] Bediüzzaman Said Nursi, **Kastamonu Lahikası**, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2007, s. 66-67.
[155] Bediüzzaman Said Nursi, **Tarihçe-i Hayat,** s. 620.

öğrencilerin materyalist görüşlerin etki alanına girmemeleri ve İslam inancıyla ahlakından ayrılmamaları hususunda etkili olmuştur. Fakat diğer yandan, bu öğrenciler, bir yandan bu eğitimle aktarılan modern unsurlarla sıkça karşı karşıya gelmek, ayrıca kendilerini görünür kılacak Ehli Sünnet'te sevap kaynağı olarak nitelenen birçok "sünnet"ten vazgeçmek zorundadırlar. Örneğin sakal bırakmadan her gün traş olmak veya sarık, cübbe gibi "sünnet" sayılan giysiler yerine "asri" sayılan ceket, pantolon gibi giysiler giymek zorundadırlar. Nursi, kendisi sakal bırakmayarak, hergün traş olarak talebelerine bu konuda örnek olmuştur.[156] Nursi, cübbeli ve sarıklı kıyafetlerini giymeyi sürdürmüştür ama etrafındaki talebelere ceket, pantolon ve kravat giydirerek onların bu konuda da önünü açmıştır.[157]

5. Nursi'nin Taktikleri ve Yorumlarının İslami Kesimin Güç Arttırımındaki Önemi

Nursi'nin yaptığı bu tip taktiksel değişikliklerin, İslami dünya görüşünün kamusal alanda gücünün artmasında ve bu görüşü benimseyenlerin kimliklerinin yeni bir şekle evrilip "karışım kimliklerin" oluşmasında öneminin çok büyük olduğu kanaatindeyiz. Bu olgunun, önemine rağmen, -bizim okuduğumuz çalışmalarda- altının gerekli şekilde çizilmediğini söyleyebiliriz. Nursi'ye yakın olan Nur talebeleri, daha çok onun imani konuları anlatmadaki "başarıları"nın ve davası için "fedakârlıkları"nın altını çizerler. Nursi'ye eleştirel yaklaşanlar ise daha çok onun rejim için bir "tehlike" olmasının altını çizerler. Bu konuda, en önemli çalışmalardan biri olan ve birçok çalışmaya göre tarafsız bir çalışma olan Mardin'in çalışmasında da, Nursi'nin bahsettiğimiz yaklaşımının yol açtığı ciddi önemdeki sosyal ve siyasi sonuçlar vurgulanmamıştır. Nursi'nin bir an için -birçok tarikat liderinin yaptığı gibi- takipçilerinin sakal bırakmasını talep ettiğini varsayalım (klasik bir Ehli Sünnet liderden beklenen buydu). Sırf bu varsayımımızın sonunda ortaya çıkacak tabloyu hayal etmemiz bile, Nursi'nin bu konudaki uygulamasının, Türkiye'deki Ehli Sünnet

[156] Necmeddin Şahiner, **Son Şahitler 1: Bediüzzaman Said Nursi'yi Anlatıyor**, İstanbul, Nesil Yayınları, 2008, s. 253; Necmeddin Şahiner, **Son Şahitler 2: Bediüzzaman Said Nursi'yi Anlatıyor**, İstanbul, Nesil Yayınları, 2008, s. 265-266.

[157] Nursi'nin "**Tarihçe-i Hayat**" kitabı ve Nursi'nin yakınlarının yazdıklarını Necmeddin Şahiner'in derlemesinden oluşan altı ciltlik "**Son Şahitler: Bediüzzaman Said Nursi'yi Anlatıyor"** kitaplarındaki birçok resimden bu anlaşılmaktadır**.**

anlayış için ne kadar kritik olduğunu anlamamızı sağlayabilir. Böyle bir durumda, Nurculuğun kamusal alanda güç kazanması imkânsızlaşırdı diyebiliriz. Kamusal alandaki birçok yere sakalla girmenin yasak olması veya yadırganması bunu imkânsızlaştırırdı. Kamusal alanda sakalla girmenin serbest olduğu alanların bir kısmının ise türban yasağı gibi bir yasakla Nurcular'ın penetrasyonuna kapatılması mümkün olabilirdi. Türkiye'de İslami dünya görüşünün güç kazanmasına vurgu yapanlar, bunun, ülkenin farklı yerlerinde "İslami gettolar" (toplumun diğer kesimlerinden izole alanlar) oluşmasıyla veya bu "gettolar"ın sayısının artmasıyla pek de ilişkilendirmezler. Asıl vurguyu, İslami ideolojinin, her seviyeden okullar (öğrenciler, öğretmenler, akademisyenler arasında) veya hukuk kurumları gibi bürokrasinin önemli birçok kademesinde taraftar bulmasına ve örgütlenmesine, kamusal alanda güç arttırımına yaparlar. "Sakaldan vazgeçmek" gibi bazılarına basit gözükecek bir karar alınmasıydı; İslami ideolojinin, devletin ideolojik aygıtlarında ve kamusal alanda gücünün artmasıyla ilgili sürecin önemli ölçüde daha az başarılı olacağını söyleyebiliriz. (Ehli Sünnet'te sakal bırakmak, erkekler için özel önemdeki bir sünnet olarak algılanmıştır, sakalı kesmenin haram olduğuna dair izahlar bile yapılmıştır.)[158] Ehli Sünnet dünya görüşünü benimseyen erkekleri -türbanlı/başörtülü kadınlar gibi- görünür kılacak sakal ve diğer sünnetlerden vazgeçirme sürecinde en önemli aktör -Ehli Sünnet kesimden yoğun eleştirileri de göze alarak- Nursi olmuştur diyebiliriz. Onun takipçisi Nur Cemaatleri'nin ve onun eserlerinin zihinlerini şekillendirdiği Gülen ve talebelerinin de, onun bu taktiksel yaklaşımını benimseyip, Nursi'nin zamanından çok daha fazla kamusal alanda güç kazanmalarının ardında da Nursi'nin bu yönde aldığı kararları ve yaptırdığı uygulamaları takip etmelerinin önemi büyüktür. Ayrıca, Nursi ve takipçilerinin kazandıkları başarının, Nurcu kategorisinde değerlendirilmeyen diğer cemaatler ve gruplara da "rol model" teşkil ettiğini söyleyebiliriz.

[158] Devletin kontrolündeki Diyanet İşleri Başkanlığı'nın başkanları, Ehli Sünnet'in görünür sembollerinin birçoğundan ilk dönemlerden başlayarak vazgeçmişlerdir. Fakat "sakal" terk edilen sembollerin sonuncularından biri olmuştur, 1979 yılında göreve başlayan Tayyar Altıkulaç'la başkanlar, bu "sünneti" de uygulamaktan vazgeçmişlerdir: İsmail Kara, **Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam**, s. 59, 110.

6. Ehli Sünnet İslam'da "Sünnet"in Anlamı: Hermenötik Yaklaşım

Nursi'nin bu taktiksel yaklaşımlarını gereğince yorumlamamız için (başarılı hermenötik bir yaklaşım için), Ehli Sünnet İslam'da "sünnet"in ne anlam taşıdığına (Ehli Sünnet zihniyet ve kavramlara), ayrıca Nursi'nin "sünnetin terki"ni nasıl meşrulaştırdığına nüfuz etmeye çalışmamız gerekmektedir. "Sünnet" Arapça'da izlenen yol, tavır, davranış tarzı gibi anlamlara sahiptir ve yaygın kullanımda Hz. Muhammed'in davranışlarını, sözlerini ve uygulamalarını ifade eder.[159] Bazıları, Ehli Sünnet İslam'daki "sünnet"in yerinin eksik bir tanımını yaparak; "sünnet"in, Peygamber'in Kuran hükümlerini (farzları) nasıl uyguladığıyla ilgili olduğunu söylemektedir. Buna göre "sünnet"ten, namazın nasıl kılınacağı veya hac ibadetinin nasıl gerçekleştirileceği gibi Kuran'da yer alan hükümlerin detayları anlaşılmaktadır. Bu tip tanımların eksikliği, Ortodoks-Ehli Sünnet'teki "sünnet" kavramının genişliğine nüfuz etmeyi engellemektedir. Ehli Sünnet'te yaygın olarak benimsenmiş olan "sünnet" tanımı, Peygamber'in gündelik hayattaki birçok uygulamasını, davranışını ve tercihlerini kapsayacak şekilde geniştir. Örneğin sakal bırakmak, cübbe giymek, sarık takmak, yerde oturmak, üç parmakla yemek, otururak tuvaletini yapmak, sağ taraf üzerinde uyumak uzun "sünnetler" listesinin ufak bir bölümüdür.[160] "Sünnetler" nelere karşı nelerin tercih edileceği hususunda hayatın geniş bir alanını "İslami"leştirmekte ve bu konuda bir tercih yönergesi sunmaktadırlar. "Sünnet"in takipçisi bir Ehli Sünnet bireyin, şunlara karşı şunları tercih etmesi gerekir: Traş olmaya karşı sakal bırakmayı, cekete karşı cübbeyi, şapkaya karşı sarığı, koltukta oturmaya karşı yerde oturmayı, çatalla yemek yerine üç parmakla yemeyi, alafranga tuvalet yerine alaturkayı…

Bahsedilen "sünnetler"in yapılmasıyla ibadet sevabı umulur. Bu "sünnetler"in tercihi görüldüğü gibi birçok alternatifi dışlar, ama "sünnetlerin terki", farzların terkinde (örneğin namaz kılınmadığında veya zekat verilmediğinde) veya haramlara girildiğinde (örneğin şarap içildiğinde veya domuz eti yenildiğinde) olduğu gibi

[159] Hüseyin K. Ece**, İslam'ın Temel Kavramları**, İstanbul, Beyan Yayınları, 2006, s.619-621.
[160] Ehli Sünnet'in "sünnet" anlayışına göre nasıl yaşanacağını, Ehli Sünnet İslam'ın en önemli isimlerinden İmam Gazali'nin -bir klasik olan- **İhyâu Ulûmi'd Din** kitabından okuyabilirsiniz.

"günah" kabul edilmez. Sonuçta Ehli Sünnet İslam, farzlarla beraber sünnetleri de kapsar ama farzlar ile sünnetler arasında kategorik bir fark vardır ve bu fark, Nursi'nin "sünnetlerin terki" konusundaki taktiksel yaklaşımının meşruiyetini temellendirmesinde hareket noktasıdır. Nursi, İslami inanç açısından, "hakiki iman"ın elde edilmesini her şeyin üzerinde görür ve Risale-i Nur talebelerinin, bu yoldaki uğraşlarıyla; İslam'daki "cihad" (mücadele) ve "emri bil maruf, nehyi anil münker" (iyiyi emredip, kötülükten sakındırmak) vazifelerini (farzı) yerine getirdiğini düşünür.[161] "İman hakikatleri"ni savunmaya dayalı mücadelenin önemi, Nursi'nin, erkeklere, kendilerini görünür kılan sünnetleri terk ettiren yaklaşımının temelidir.

Nursi'nin, diğer bölümlerde ele aldığımız Abduh ve Ankara Okulu'ndan farkını, Lakatos'un teorisiyle daha önceki sayfalarda yaptığımız analoji üzerinden anlamaya çalışabiliriz. Buna göre Nursi; "katı çekirdeğin" en merkezinde yer alan "imani" hususlar için "koruyucu kuşak" içinde yer alan "sünnetler" ile ilişkili uygulamaların terk edilmesiyle ilgili taktiksel bir yaklaşımı benimse(t)miştir. Abduh ve Ankara Okulu ise "katı çekirdekte" yer verilen kadınlarla ilgili "haram" olarak nitelenen kimi hususları ve "koruyucu çekirdek"te yer alan erkekleri görünür kılan "sünnet" olarak nitelenen uygulamalar gibi unsurları; "koruyucu kuşağın" en dış halkalarından biri olan "gelenek alanı"nda veya tamamen İslami kimliğin dışında tanımlamışlar, kendi yaklaşımlarını benimseyenlerin modernleşme ve küreselleşme süreçlerine verecekleri tepkilerin niteliğinde fark oluşturmuşlardır.

Nursi ise Ehli Sünnet'e ve en geniş anlamıyla -talebelerinin terk ettikleri dâhil- "sünnetlere" sahip çıkmaktadır -Ortodoks Ehli Sünnet çizgiden farklı bir İslami kimlik tanımı yapmamaktadır- ama onun benimsediği taktikler "öteki" ile irtibatı kolaylaştırarak çoğaltmakta, ötekinin koyduğu kuralların geçerli olduğu kurumlara girmeyi gerektirmekte, bu yüzden bu yaklaşımı benimseyen erkekler kendilerini görünür kılacak sünnetlerden vazgeçmektedirler. "Ötekiler" ile irtibat ve

[161] Nursi'nin "hakiki iman" mücadelesini her şeyden önemli gördüğüne ve tüm hayatını buna adadığına dair birçok ifadesine bir örnek: Said Nursi, **Tarihçe-i Hayat**, s. 960.

vazgeçilen sünnetler ise Nursi'den etkiler almış olan İslami dünya görüşünü benimseyen kimselerin kültür ve kimliklerinde önemli değişimlere sebep olmaktadır. Sakalsız, cübbesiz, sarıksız dış görünümlü İslami dünya görüşünü benimseyen bireyler; Abant Platformu gibi ortamlarda misafirlerini yerde oturtup, üç parmakla yemek yemelerini talep etmemekte, "öteki"nin kültürüne uygun bir şekilde koltuklarda, masalarda oturulmakta ve sofra düzeninde yemek yenmektedir. Böylece "öteki"ne kendileriyle ilgili mesaj vermek isteyenler, "öteki"ni kendilerine yaklaştırmak isterken, ortaya çıkan yeni görüntü, yeni kültür ve İslam'ın en temel öğesi olmaya devam ettiği yeni "karışım kimlikleri" ile bir yandan da "öteki"ne yaklaşmış olmaktadırlar.

7. Bilişsel Zıtlığın Karizmatik Otoriteyle Aşılması: Nursi Örneği

Nursi'nin yorumlarının ve "iman hakikatleri" için belirlediği taktiklerin, takipçilerinde ve kendisinden etkilenenlerde ortaya çıkardığı büyük değişimi görmek isteyenler; eğer bir Ehli Sünnet çizgide olduğunu söyleyen Nursi'nin talebelerinin ortaya çıkardıkları görüntülere, bir de yine Ehli Sünnet çizgide olduğunu söyleyen İstanbul Fatih Çarşamba semtindeki İsmail Ağa Cemaati'nin ortaya çıkardığı görüntülere bakarlarsa, meydana gelen değişimin büyüklüğü daha iyi anlaşılabilir. Cübbeli, sarıklı, sakallı İsmail Ağa Cemaati'nin üyeleri, klasik Ehli Sünnet teoriyle, görünür İslami sembolleri taşıma hususunda daha uyumludur. Burada yine sosyal psikolojideki önemine inandığımız tutarlılık kuramları ve de özellikle Festinger'in "bilişsel çelişki" teorisi aklımıza gelmektedir.[162] Kabul edilen teoriyle (Ehli Sünnet) yaşanan hayat tarzı (sarıksız, cübbesiz, sakalsız) arasındaki farklılık, Ehli Sünnet inancı paylaştığını söyleyen bireylerin zihnini rahatsız edecek ve bir çözüm isteyecek düzeydedir. Bu hususta Weber'in "karizmatik otorite" terminolojisini kullanarak Festinger'in teorisine bir katkıda bulunabiliriz. Özellikle dini konularda, inanılan

[162] Festinger "bilişsel çelişki" teorisinin özünü basitleştirerek şöyle özetler: 1-Zihinsel unsurlar arasında çelişik veya uyumsuz ilişkiler olabilir. 2-Çelişkinin varlığı, bu çelişkileri azaltmaya ve çelişkileri çoğaltmaktan kaçınmaya yönelik baskıya sebep olur. 3- Bu baskının etkisi davranış değişikliği, bilişsel değişiklik ve yeni bilgilerle fikirlere ihtiyatlı bir şekilde açılmaya sebep olur. Festinger, teorinin özünün basit olmasına karşın, birbirinden çok farklı gözüken çeşitli durumlarla ilgili implikasyonlarının ve uygulama alanlarının oldukça geniş olduğunu vurgular: Leon Festinger, **A Theory of Cognitive Dissonance**, s. 31.

teoriyle yaşanan hayat arasında oluşan çelişkinin oluşturacağı zihinsel rahatsızlık durumu, birçok durumda "karizmatik otorite"nin yorumlarıyla (aslında bir çelişki durumu olmadığını göstermesi gibi) aşılabilir/aşılmıştır. Burada "karizmatik otorite", Festinger'in veya Rosenberg ve Abelson'un gösterdiği bilişsel çelişkileri giderme yöntemlerinden birini kullanır; fakat burada farklı olan, bireylerin kendilerinin, doğan ihtiyaçları neticesinde bu yöntemleri kullanmamaları, otoritesine güvendikleri karizmatik kişinin bunu onlara sunması, onların da ondan bunu alarak "bilişsel dengeyi" kurmalarıdır. Nursi'nin sakalsız, cübbesiz, sarıksız bir Ehli Sünnet anlayışı, "iman hakikatleri için yapılan fedakârlık" olarak yorumlayan ve zihinsel çelişkiden doğacak rahatsızlık durumunun önünü kesen yorumlaması buna örnektir. Burada bir kez daha, İslami dünya görüşünü benimseyen bireylerin kültür ve kimliklerindeki değişimin, sadece küreselleşme gibi dıştan -veya dışarıyla bütünleşmeden- gelen etkilerle veya merkezin ideolojisini yukarıdan-aşağı empoze etmesiyle anlayamayacağımız; bunlarla beraber, İslami dünya görüşünü benimseyenlerin iç süreçlerini analiz etmenin de değişime yol açan süreçleri kavramak açısından zaruri olduğunu, bunların birleşiminin oluşturduğu sinerjinin, günümüz İslam'ına şekil verdiğini vurguluyoruz.

8. Nursi ve Kadın Konusu

Nursi'nin yorumları ve taktikleri, daha çok İslam'ı hayatlarında temel referans kaynağı yapan erkeklerin kamusal alanda güç kazanmasının önünü açmıştır. Abduh'ta ve ilerleyen sayfalarda inceleyeceğimiz Ankara Okulu'nda olduğu gibi, İslami dünya görüşünü benimseyen kadınların kamusal alana çıkışını kolaylaştırmak Nursi'nin yaklaşımı değildir. Nursi'nin kitaplarında ve talebelerinin onun için yazdıklarında, onun kadınlarla temastan özenle kaçındığı övgüyle anlatılır.[163] Kadınların yuvalarından çıkmasının felaket olduğu, gerçek huzuru ancak evlerinde, ailelerinin yanında bulabileceği şeklindeki fikirlerini; Nursi'nin şu satırlarından okuyabilirsiniz:

[163] Necmeddin Şahiner, **Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi**, İstanbul, Nesil Yayınları, 2008, s. 234, 264; Necmeddin Şahiner, **Son Şahitler 1: Bediüzzaman Said Nursi'yi Anlatıyor**, s. 129, 253.

"Mimsiz medeniyet, tâife-i nisâyı yuvalardan uçurmuş, hürmetleri de kırmış mebzul metâı yapmış. Şer-i İslam onları rahmeten davet eder eski yuvalarına. Hürmetleri orada, rahatları evlerde, hayat-ı ailede. Temizlik zinetleri; haşmetleri, hüsn-ü hulk; lûtf-u cemali, ismet; hüsn-ü kemâli, şefkat; eğlencesi, evlâdı… Bir meclis-i ihvanda güzel karı girdikçe riya ile rekabet, hased ile hodgâmlık debretir damarları!...Tâife-i nisâda serbestî inkişafı, sebep olmuş beşerde ahlak-ı seyyienin birdenbire inkişafı."[164]

Nursi, kadınların mutluluğunu evde, aile hayatında bulacağını ve çarşafın kadınları kötülüklerden koruyacak bir unsur olduğunu söyler.[165] Günümüzde İslami kesimde ortaya çıkan "karışım kimlik" olgusunun önemli bir unsuru, bu kesimden kadınların daha fazla kamusal alanda görünür olması ve güç ilişkilerinde artan rolleridir; fakat "karışım kimlikler"in ortaya çıkmasında önemli bir aktör olduğunu düşündüğümüz Nursi'nin, bu hususu izahlarıyla doğrudan teşvik ettiğini iddia edemeyiz. Nursi'nin bu yaklaşımının arkasındaki önemli sebeplerden birinin, kadınların kamusal alana çıkmasının "haramlara" yol açacağıyla ilgili düşüncesi olduğunu, "haramlar"ın ise "sünnetlerin terki"nden kategorik olarak farklı olduğunu söyleyebiliriz. Diğer yandan Nursi'nin izahları ve taktikleri, ötekiyle irtibatı çoğaltmış, erkek Nur talebelerinin birçoğu kendilerini görünür kılacak İslami sembollerden arınarak devletin ideolojik aygıtlarında mevzi edinmiş (burada mecburen kadınlarla aynı ortamları paylaşmış) ve bu süreçlerde kendi kimlik ve kültürlerinde bir değişim yaşamışlardır. Erkek Nur talebelerinin daha çok kamusal alanda görünür olmasına, devletin ideolojik aygıtlarıyla daha çok yüz yüze gelmelerine sebep olan bu süreçlerin, bu erkeklerin eşleri ve daha çok kızlarıyla torunları üzerinde etkisinin olmaması mümkün değildir. Nitekim Nursi'nin kitaplarıyla zihinleri yoğrulmuş olan Gülen Cemaati'nin kendi gazete ve televizyonlarında[166] hem başı açık hem de başı kapalı kadınların yer alması (bunların bir bölümü bu cemaatten olmasalar da), okullarda türban yasağının kalkmasını savunmaları (bu yasağın kalkması başörtülü kızların daha çok sokağa ve kamusal alana çıkması, daha çok ev alanından kopup güç ilişkilerinde yeni konum kazanacakları iş alanlarına girmeleri demektir) gibi olgular, ilerleyen süreçlerde Nur

[164] Bediüzzaman Said Nursi, **Sözler**, s. 702-703.
[165] Said Nursi, **Lemalar**, s. 203-213.
[166] Gülen cemaati, başta Zaman gazetesi ve Samanyolu televizyon kanalları olmak üzere, yurt içinde ve yurt dışında birçok medya kuruluşuna sahiptir.

talebelerinin kadınların kamusal alana çıkışının artmasıyla ilgili olguya daha hoşgörülü -bazıları tavizkar diyecektir- yaklaştıklarını göstermektedir. Ayrıca, Almanya'da Risale-i Nur kitaplarını okuyarak toplantı yapan kadınların, geldikleri köylerine nazaran daha bağımsız bir kimlik kazandığını gösteren çalışmalar da vardır.[167] Bunlar, Nursi'nin doğrudan izahlarıyla teşvik etmese de, tetiklediği süreçlerle, İslami dünya görüşünü benimseyen kadınların kamusal alanda daha fazla görünür olmalarında da pay sahibi olduğunu göstermektedir. Bu olgu da eylemlerin tahmin edilemeyen, umulmayan sonuçları olduğunun diğer bir örneğidir.

9. Nursi'nin Tasavvufi Düşünceye ve Tarikatlaşmaya Karşı Tavrı

Nursi'nin diğer önemli bir özelliği "tasavvuf" başlığı altında ifade edilen birçok fikre karşı mesafeli oluşudur. ("Tasavvuf" başlığı altında incelenebilecek fikirlerde büyük bir çeşitlilik vardır; bütün mutasavvıfların tüm konularda görüş birliğinde olmadığını belirtmekte fayda görüyoruz.) Gözlenen âlemin hayali bir varlık olduğu gibi görüşler tasavvufi düşünce adına savunuluyordu. Gözlenen âlemden Tanrı'nın varlığını temellendirmeye çalışma, kitaplarının en önemli özelliği olan Nursi'nin böylesi yaklaşımları benimsemesi düşünülemezdi. Nitekim ölçülü bir dille, gözlenen evrenin hayali olduğu fikrini ve vahdet-i vücut felsefesini yüceltenleri; dört halife (Hz. Ebu Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osman ve Hz. Ali) ve sahabelerin (Peygamber yaşarken onu gören Müslümanlar) böylesi yaklaşımları olmadığını söyleyerek eleştirdi.[168] Nursi'nin yaklaşımı, tasavvufi fikirlerin kendisine dayandırıldığı Muhyiddin İbn Arabi'den çok Aristoteles'i Batı'nın tekrar keşfetmesinde önemli bir aracı olan İbn Rüşd'e yakındı; tasarım delilini savunmak ve akıl iman arasında akılcılığı dışlamayan bir ilişki kurmak temel hedefleriydi. Bunu yaparken, kucaklayıcı ve uzlaştırıcı yaklaşımlarının bir gereği olarak kitaplarında İbn Arabi'nin geçtiği yerlerde ondan saygıyla bahsetti.[169] Fakat yeri geldikçe İbn Arabi'yi eleştirdi de; ama bu eleştirilerde hiçbir zaman, Şeyhi Ekber (En Büyük

[167] Werner Schiffauer, "Religion und Identiat", **Revue Suisse de Sociologie**, No: 2, s. 485-516; Bu kaynaktan aktaran: Şerif Mardin, **Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, s. 46.
[168] Bediüzzaman Said Nursi, **Mektubat**, İstanbul, Sözler Yayınevi, 1977, s. 76-77.
[169] Örnek olarak bakınız: Bediüzzaman Said Nursi, **Şualar**, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2007, s. 646.

Şeyh) lakaplı İbn Arabi'yi, Şeyhi Ekfer (En Büyük Kafir Olan Şeyh) olarak adlandıranların tavrını takınmadı.[170] Ayrıca tasavvufa doğrudan karşı çıkarak, tasavvufa ilgisi olanları karşısına almadı ve "tasavvufun hedefi olan duygusal çıkıştan" faydalanmak istedi.[171]

Fakat tasavvufa, Müslümanları, Kuran'da kendileri için belirlenen önemli görevlerden (dinsizliğe karşı mücadele gibi) alıkoyabileceği ve tasavvuftaki esnekliğin Müslümanlar'ın harekete geçme kabiliyetlerini sekteye uğratabileceği için mesafeli oldu.[172] Nursi, Risale-i Nur kitaplarının okunması ve okutulması vasıtasıyla yapılacak mücadelenin, İslami ihtiyaçlara cevap vereceği kanaatindeydi. Tasavvuf alanında yaygın olarak ifade edilmiş, insanlardan tecrit olarak kamusal hayattan uzaklaşılmasıyla ilgili tavsiyeler ve evrene hayali bir varlık gibi yaklaşımlar; devletin ideolojik aygıtlarında "mevzi kazanma"ya çalışan ve Kemalist merkezin yukarıdan-aşağı sekülerleştirdiği bireyleri, onları ikna edici bir mücadelenin içine girerek İslamileştirmeye çalışan Nurculuk için uygun düşmüyordu. Nurculuk, İslami kesim içinde, genel tasavvuf yaklaşımlarından daha rasyonel bir yaklaşımı öne çıkardı; İslami kesimin içinden tasavvufa karşı bu tip yaklaşımlar -başka sebeplerle de birleşerek- tasavvufa, geniş bir kitle üzerindeki otoritesini ve kimliklerin inşasındaki tesir gücünü kaybettirdi. Tecrit (kamusal alana girmekten kaçınma diye de okunabilir) yerine katılımın, hırslardan arınma yerine mücadeleciliğin, gönüle atıf yerine rasyonelliğe vurgu yapmanın, İslami dünya görüşünü benimseyenlerin kimliklerinde ön plana çıkmasında; Osmanlı döneminde bireyler üzerinde önemli ölçüde belirleyici gücü olan tasavvufi düşüncenin etkinliğinin azalmasının rolü de hesaba katılmalıdır. (Nursi'nin, etkin bir tarikat olan Nakşibendiliğin Halidi kolundan aldığı etkiler de, tarikatların önemli bir bölümünden farklı olarak, tecrit yerine katılımı ön plana çıkarmasında etkili olmuştur.)

Nursi, düşünce olarak tasavvufa mesafeli yaklaşmasının yanında, birçoğu tasavvuf düşüncesini temel felsefeleri yapan kurumlar olan tarikatlar tipi

[170] Bediüzzaman Said Nursi, **Mektubat**, s. 74.
[171] Şerif Mardin, **a.g.e.**, s. 281.
[172] **A.e.,** s. 329.

yapılanmalara gitmeye de -birçok farklı sebeple- karşı çıktı. Öncelikle o, Nurculuğun mümkün olduğu kadar geniş kitlelere yayılmasını istiyordu. Tarikat hayatının merkezi olan tekkeler yasal olarak kapatılmıştı; bu yüzden, tarikat faaliyeti yapmayı seçmek illegal olmayı seçmek demekti. Hapis ve sürgün yılları Nursi'nin illegal bir görüntü vermekten kolay kurtulmadığını göstermektedir; fakat mahkeme savunmalarında tarikat olmadığını birçok kereler belirtme durumunda kalan Nursi, tekkelerle zaviyelerin kapatılması gibi bir yasaya muhalefetten ceza almamış, kitapları mahkemelerde beraat etmiştir.[173] Bu da, Nursi'nin bu konudaki taktiksel yaklaşımının, Nurculuk hareketinin yayılmasında önemli bir husus olduğunu gösterir.

Nursi'nin, kitaplarındaki birçok yerde "Zaman tarikat zamanı değil, belki imanı kurtarmak zamanıdır"[174] demesinin, yasaların önünde illegal bir konuma düşmeyi ve kitaplarının yasaklanmasını arzu etmemesinden çok daha fazla sebebi vardır. Nursi, İslam âleminin materyalizm ve komünizm gibi felsefelerden "kurtuluşu" için en iyi reçete olarak Risale-i Nur Külliyatı'nın okunmasını görüyordu. Bu kitapların dağıtılması, çoğaltılması ve okunması Nurcu faaliyetin üzerinde odaklandığı "cihad" metoduydu. Tarikatların toplumdan tecrit olma ve Allah'ın bazı isimlerini belirli sayılarda zikretme -tekrar etme- gibi uygulamalara odaklanmasıysa; aktif olarak topluma girme, kitap okuma ve okutmaya dayanan Nurcular'ın dinsel mücadele ve yaşayış biçimlerinden oldukça farklıydı. Nursi, İslam'a karşı hücumlara karşı durma ve iman kurtarma vazifelerini tarikatların gereğince beceremeyeceğine; Risale-i Nur Külliyatı'nda savunulan düşüncelerin ise bu vazifeleri gereğince yerine getireceğine inanıyordu.[175] Ayrıca Nursi'nin "Zaman tarikat zamanı değil" derken, tarikatlardaki kimi uygulamaların, içinde olunan zamanda, birçok kişiye hitap etmeyeceği kanaatinde olduğunu söyleyebiliriz. (Örneğin tarikatlardaki "şeyhle rabıta" uygulamasını ele alalım. "Rabıta" yapan mürid, abdest alıp, kıbleye dönerek, gözlerini kapar ve şeyhinin iki kaşının ortasını gözünün önüne getirip, Allah'ın

[173] Said Nursi'nin **'Emirdağ Lahikası', 'Tarihçe-i Hayat'** ve **'Şualar'** gibi kitaplarındaki birçok yerden, bu mahkeme aşamaları ve buralarda tarikat olmadığını vurgulaması okunabilir. Örnek olarak bakınız: Bediüzzaman Said Nursi, **Emirdağ Lahikası**, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2007, s. 67, 833.
[174] Örnek olarak bakınız: Bediüzzaman Said Nursi, **Tarihçe-i Hayat**, s. 727.
[175] **A.e.,** s. 654; Bediüzzaman Said Nursi, **Kastamonu Lahikası**, s. 104.

isimlerini zikreder.) Müridin, "ölünün, ölü yıkayıcısına kendisini teslim ettiği" gibi şeyhine kendini teslim etmesi gerektiğini söyleyen klasik tarikat düsturlarını ve şeyh-mürid ilişkilerini uygulayarak ve savunarak da kitlelere açılmak, kitap okuyarak ve okutarak İslami mücadelenin yapılması gerektiğini düşünen bir hareketi yürütmek oldukça zordu.[176] (Birçok tarikatın, geliştirdikleri yorumlar ve taktiklerle, tasavvufi felsefelerden ve tarikat olmaktan vazgeçmeden de modernleşme ve küreselleşme süreçlerine çeşitli şekillerde adapte oldukları hatırlanmalıdır.)

10. Modeniteye Uygun Mekân, Organizasyon ve Taktiklerle Oluşan "Karışım Kimlikler" ve Artan Güç

Nurculuk, tarikat zikri yerine Risale-i Nur okumayı, tekke yerine Nurcu evlerini -dershaneleri- geçirerek; Ehli Sünnet'in geleneksel uygulamalarının ve mekânlarının dönüşümünde rol sahibi oldu. Nurculuk'tan önce merkezden bağımsız İslami gruplaşmaların ve organizasyonların temel adresi tarikatlardı. Mevlevi dervişler gibi dönerek sema yapmak, Kadiri sufiler gibi topluca sesli bir şekilde "Hu" (O; Allah anlamında) çekerek ritüellerini gerçekleştirmek yerine; Nurcular, Risale-i Nur okuyarak, okutarak ve dağıtarak -moderniteyle daha uyumlu- ritüellerini/mücadelelerini gerçekleştirdi. Ortak ritüeller, aynı hayat görüşünü paylaşmak, mücadelede beraberlik ve merkezin ortak isimle -Nurcu- "ötekileştirdiği" olmak gibi unsurlarla Nurcular kendi aralarında saflarını sıkılaştırdı. (Nursi'nin ölümünden sonra birbirleriyle itilafları olan, ama her biri kendi içinde dayanışmaya önem veren birçok grup oluştu.)

Nurculuk geleneksel İslam'ın önemli kurumu tarikatlardan farklı, moderniteye daha yakın yapısıyla, sivil toplum kuruluşlarına benzer fonksiyonlar üstlendi. Nur talebelerinin manevi-maddi ihtiyaçlarını karşılama fonksiyonundan daha fazlasını bu yapılar gerçekleştirdi. Örneğin Demokrat Parti'ye verdikleri destekle, merkezin İslami dünya görüşü konusundaki politikalarının yumuşamasında pay sahibi olarak; sivil toplum kuruluşlarının halkın -aşağının- isteklerini devlete -yukarıya- ileterek

[176] Nursi, kitaplarındaki birçok yerde "Ben şeyh değil ancak bir hocayım" diye vurgular: Bediüzzaman Said Nursi, **Barla Lahikası**, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2007, s. 481.

toplumsal süreçlerde rol oynamasına benzer bir fonksiyonu üstlendiler.[177] DP hükümeti, baştan Nurcular'ı bastırmayı düşünmüş olmakla ve kendi iktidarı döneminde Nurcular'a yönelik tutuklamalar yapmakla beraber, daha sonra Nurcular ile olumlu ilişkiler kurma yolunu benimsedi. (Özellikle paranın yüzde 400 devalue edildiği 1958 yılından sonra, bozulan ekonomik şartlar DP'yi İslami kesimin daha da çok desteğini aramaya sürükledi.) 1960'ların başına gelindiğinde DP iktidarı dönemindeki yayılmanın da etkisiyle Nurcular, Türkiye çapında taraftarı olan bir cemaat oluşturdular.[178] Nurcular, moderniteyle -kendi dönemlerindeki diğer İslami gruplardan- daha uyumlu taktikler, ritüeller, mekânlar oluşturarak moderniteye meydan okudular; bir yandan birçok bireyin kimliğindeki İslami unsuru güçlendirirken, diğer yandan geleneksel kimlikleri dönüştürerek "karışım kimliklere" giden yolda önemli açılımlar yaptılar. Oluşturdukları sosyal hareket, birçok yönüyle, modern sosyal hareketlere benzerdi ama amaçları geleneğe sahip çıkmaktı.

Nursi, kendisinin kitaplarını yazdığı ve taktiklerini belirlediği Nurcu hareketin, tarikat faaliyetlerinin yerini alması gerektiğini düşünüyordu. Fakat bunu yaparken, sünneti savunarak sünnetleri terk ettirdiği, İbn Arabi'ye saygı göstererek fikirlerini dışladığı gibi, tarikatlara ve tarikat kurucularına gerekli saygıyı göstererek, zamanın tarikat zamanı olmadığını söyledi ve İslami kesimden önemli bir bölümü tasavvuf ve tarikatların etki alanından çıkardı.[179] Nursi'yi, Abduh ve Ankara Okulu'ndan farklı kılan husus buradadır; o, Ehli Sünnet kültür ve kimliğin en temel öğelerine sahip çıkarak, onların bir kısmını Ehli Sünnet Müslümanlar'ın hayatından çıkarmıştır. Tarikatların, tasavvufun ve bazı -örneğin erkekleri görünür kılan- sünnetlerin, kültür ve kimlikleri belirlemedeki etkisinin azalmasında Cumhuriyet dönemindeki İslami kesimin en önemli karizmatik otoritelerinden olan Nursi'nin etkisi büyüktür. Diğer yandan, bu taktiksel yaklaşımlarıyla, Ehli Sünnet İslami kesimin, kamusal alanda gücünü arttırmasında en önemli aktörlerden birisi -belki de en önemlisi- Nursi olmuştur.

---

[177] Nursi'nin kitaplarının birçok yerinde siyasetten uzak kalma tavsiyelerinin yanında Demokrat Parti'ye destekle ilgili ifadeler görülür. Örnek olarak bakınız: Bediüzzaman Said Nursi, **Emirdağ Lahikası**, s. 812-815.

[178] Feroz Ahmad, **Modern Türkiye'nin Oluşumu**, s. 370, 378.

[179] Nursi'nin tarikatlara karşı -özellikle Kadirilik ve Nakşibendilik- ve bunların kurucularına karşı saygılı ifadelerine örnek olarak bakınız: Bediüzzaman Said Nursi, **Sikke-i Tasdik-i Gaybi**, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2008, s. 29, 124, 211, 234.

III. BÖLÜM
1980'LERDEN SONRA TÜRKİYE CUMHURİYETİ'NDE KÜRESELLEŞME SÜRECİ VE İSLAM

A. 1980'lerden Sonra Türkiye Cumhuriyeti'nde Aşağıdan-Yukarı Değişim

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

1. Askeri Darbe Dönemleri

Bu yaklaşımımızla paradoksal bir görüntü verecek şekilde, 1980 yılında askeri darbe olmuş ve hem siyasetin içinde olduğu merkez kurucu Kemalist ideoloji çerçevesinde şekillendirilmeye, hem de toplum bu ideoloji çerçevesinde yukarıdan-aşağı düzenlenmeye çalışılmıştır. Fakat daha önceki 1960 ve 1971 darbeleri gibi, 1980 darbesi de merkezden çevreye güç kaymasıyla ilgili süreci -kısmen kesintiye

uğrattıysa da- değiştir(e)medi. Bunun sebeplerini -birbirleriyle ilişkili- dört maddede özetleyebiliriz:

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

2- Darbeler, çevrenin aşağıdan-yukarı değişim yapmasını olanaklı kılan çok partili sistemi değiştirmedi ve seçimlere çok uzun aralar verilmedi. Türkiye'deki askeri darbeler, Brezilya gibi yirmi yıllık süreyle iktidar olan örneklere kıyasla kısa süreli geçiş dönemleri şeklinde olmuştur.[1] Üstelik darbelerden sonraki ilk seçimlerin bile darbecilerin istediği şekilde sonuçlandığı söylenemez. 1960 darbesinden sonra ordu, AP'yi zayıflatıp seçimleri CHP'ye kazandırmak için elinden gelen her şeyi yapmış olmasına rağmen, darbelerden bir yıl sonra olan seçimler -CHP birinci parti olarak çıkmış olmasına rağmen- ordunun istediği gibi geçmedi.[2] 1971 darbesinden sonraki ilk seçim olan 1973 seçimlerinin, sancılı bir sürecin sonunda 1974'te çıkardığı CHP ve MSP koalisyonunda, 1972'de kapatılan MNP'nin devamı olan ve siyasal İslamcı olarak nitelenen MSP'nin iktidar ortağı olması da darbecilerin istediği bir sonuç değildi.[3] 1980 darbesinden sonra 1983 yılındaki ilk genel seçimde ise ordunun, emekli general Turgut Sunalp'in başında olduğu MDP'yi desteklemesine ve seçime bir gün kala Turgut Özal'ın liderliğindeki ANAP'ı açıkça eleştirmesine rağmen

[1] Ziya Öniş, **Post-War Development Performance of the Turkish Economy: A Political Economy Perspective**, 2003. (Çevrimiçi) http://home.ku.edu.tr/~zonis/fall02/postwar.PDF, s. 7, 21.03.2010.
[2] Feroz Ahmad, **Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980),** s. 174-175.
[3] **A.e.,** s. 311-324.

ANAP tek başına iktidar oldu.[4] Her üç darbeden sonraki ilk genel seçimlerin ordunun istediği sonuçları vermemesi, askeriyenin yukarıdan-aşağı düzenlemelerine karşı toplumun, seçime gidildiğinde tercihlerini, kendi istekleri doğrultusunda belirlemeye devam edip, aşağıdan-yukarı merkezin yapısını etkilediğinin bir delilidir.

3- Darbelerde, ordu merkezi ele geçirdiğinde, oluşturulan yeni anayasalar ve alınan kararlarla devletçiliğin dozu arttırılıp, ekonominin kontrolü devletin tekeline alınmadı. Sivil toplumun güç kazanmasında merkezin ekonomi üzerindeki denetiminin azalması ve teşebbüs hürriyetinin sağlanması önemlidir. Askeri darbelerin bu sürece katkıda bulunduğu hususlar da olmuştur. Ekonomiyi piyasa şartlarına göre dönüştürmeyi amaçlayan ve darbeden kısa süre önce hazırlanan 24 Ocak 1980 kararlarını hazırlayan Turgut Özal, askeri rejim döneminde de ekonomiden sorumlu olmuş ve muhalefetin olmadığı dönemde zihnindeki politikaları daha rahat uygulama imkânı bulmuştur.[5]

4- Darbelerde, Kemalist ideolojinin toplum üzerindeki belirleyiciliğini sürdürmesi için muhalif sivil toplum kuruluşlarının gücü yok edilmeye çalışılmıştır. Fakat bu da siyaset ve bürokrasinin olduğu merkezin güç kaybedip, sivil toplumun içinde olduğu çevrenin güç kazanma sürecini durdurmamıştır. Merkezi ele geçiren ordu, sivil toplumdan gelebilecek tehditlerle ilgili endişelerinden dolayı, çıkardığı yasalar ve eylemleriyle[6] bir yandan sivil toplumu tahrip ederken, diğer yandan sivil toplumun gelişme sürecine katkılarda da bulunmuştur. 1961 Anayasası'nın getirdiği hak ve özgürlüklerle, örgütlenme olanakları;[7] 1980 darbesiyle sivil toplumun gelişmesi için önemli bir unsur olan şiddetin durması bunların arasındadır. Nitekim darbeden sonra oluşan şiddetsiz ortam, 1983'ten sonra uzlaşmacı söylemi benimseyen ANAP iktidarına, sivil toplumun geliştirilebileceği şartları sağlamıştır.[8] Ayrıca irdelenen

[4] Hakan Yavuz, **Islamic Political Identity in Turkey**, Oxford, Oxford University Press, 2003, s. 75.
[5] Feroz Ahmad, **a.g.e.**, s. 359; Ziya Öniş, **a.g.e.**, s. 11.
[6] Binnaz Toprak, "Civil Society in Turkey", **Civil Society in the Middle East,** C.II, Ed. Richard Norton, Leiden, Brill, 1996, s. 95-96.
[7] Ersin Kalaycıoğlu, "1960 Sonrası Türk Politik Hayatına Bir Bakış: Demokrasi, Neo-Patrimonyalizm ve İstikrar", **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000, s. 390.
[8] Ali Yaşar Sarıbay, **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam**, s. 125.

konuyla ilgili asıl hedefimizin, merkezden bağımsızlaşan çevrede etkili olan İslami kesimin, gücünü arttırmasını tespit etmek olduğunu hatırlarsak; askeri darbelerin, İslami dünya görüşüne alternatif olan Marxist ideolojinin, sivil toplumdaki gücünün yok edilmesi doğrultusunda politikalar benimsediğinin de altı çizilmelidir. Özellikle 1980 darbesinde, İslam'a toplumun çimentosu olma vazifesi yüklenmiş, devleti ele geçirmeye çalışmayan bir İslam anlayışı "komünizm tehlikesi"ne karşı etkili bir silah olarak değerlendirilmiştir.[9]

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

2. Uluslararası Sistemde Neo-Liberalizmin Yükselişi

Değişen merkez-çevre ilişkilerini uluslararası sistemdeki gelişmelerden bağımsız düşünmemek gerektiğini daha önce belirtmiştik. Çevrenin "oyun gücü" ile merkezde değişiklik yapabileceği yapının oluşmasında, II. Dünya Savaşı sonrasında uluslararası sistemde iki kutuplu sistemin ortaya çıkması ve Türkiye'nin Batı bloğunda yer alması önemli olduğu gibi; 1980'ler ve sonrası Türkiye'sinde merkezin, ekonomi üzerindeki denetiminin azalması suretiyle çevre üzerindeki denetim

[9] Hakan Yavuz, **Islamic Political Identity in Turkey**, s. 71.

kabiliyetinin azalmasında uluslararası sistemde Neo-liberalizmin yükselişe geçmesi önemlidir. 1980'li yıllarda Türkiye'nin içinde bulunduğu kutbun lideri Amerika'daki Ronald Reagan'ın başkanlığının ve diğer önemli bir uluslararası aktör olan İngiltere'deki Margaret Thatcher hükümetlerinin, devletin rolünün küçültüleceği ekonomik liberalizm politikalarını savunmaları; bu anlayışın yaygınlaşmasında ve Türkiye'yi etkilemesinde önemli olmuştur. Özel sektörün iyi, devletin müdahaleciliğinin kötü olduğunu belirtmek için Reagan'ın söylediği "Hükümet çözüm değil, sorundur" sözü, bu dönemde yükselişte olan anlayışı ifade etmektedir.[10] Finansal küreselleşmenin çok daha gerilere giden tarihsel kökleri olsa da, 1980'ler, finansal küreselleşmenin hızlanma yıllarıdır; Manuel Castells bu hızlanma sürecinin başlangıcını -sembolik bir olay olarak- 27 Ekim 1987 tarihinde Londra'da, sermaye ve borsanın devlet tarafından düzenlenmesine son verilmesini kabul edebileceğimizi belirtir.[11]

Neo-liberalist yaklaşıma göre küreselleşen dünyada, devletin aktif rol oynadığı, ithal ikameci ve baskıcı finans politikalarıyla başarılı bir şekilde gelişme sağlanamaz. Devlet müdahalesine özel önem atfeden, daha önceden etkin olan Keynesçi iktisat felsefesine karşı Neo-liberalizme göre devlet müdahalesi bütün iktisadi kötülüklerin ve çözümsüzlüklerin kaynağıydı. Ortodoks Neo-liberaller bireyciliğe, piyasa liberalizmine, dışa göre yapılanmaya ve devletin rolünü azaltmaya yönelik bir kalkınma stratejisini savundular.[12] Neo-liberalizm ile uluslararası ekonomi politikası olarak devletin ekonomideki rolünün azaldığı, ticaret liberalizasyonun sağlandığı, özelleştirmenin arttığı, kamu harcamalarının düşürüldüğü ve kurlar üzerinde denetimin azaldığı bir yapı önerildi. Neo-liberal ortodoksiye göre bu yapı, "kamu menfaati" için müdahalelerde bulunan, milli kalkınma modelleri savunan bir devlet anlayışından vazgeçilerek oluşturulabilirdi.

[10] Eric Hobsbawm, Reagan'ın ABD'sinde ve Thatcher'ın İngiltere'sinde, duruma göre Keynesçi yöntemlerin ve içsel ulusalcılığın da uygulandığını ve bu çelişkilerin de gözden kaçırılmaması gerektiğine dikkat çeker: Eric Hobsbawm, **Kısa 20. Yüzyıl (1914-1991)**, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Sarmal Yayıncılık, 2003, s. 497-498.
[11] Manuel Castells, "Enformasyon Teknolojisi ve Küresel Kapitalizm", **Küresel Kuşatma Karşısında**, Ed. Mustafa Armağan, İstanbul, Ufuk Kitap, 2004, s. 143.
[12] Ziya Öniş, Fikret Şenses, "Rethinking the Emerging Post-Washington Consensus: A Critical Appraisal", **Development and Change**, No: 32, Bahar 2005, s. 263-264.

Bu yaklaşıma göre siyasetçilerin ve bürokratların, menfaatlerini arttırma çabalarında, devletin müdahaleciliğini ve ekonomideki rolünü kullanmaları tehlikesi mevcuttu. Siyasetçilere ve ekonomik müdahaleciliğe bu karamsar yaklaşım, toplumun menfaatinin ve ekonomik büyümenin; devleti küçültmekle, politikacıların ve bürokratların elindeki "gereksiz gücü" azaltmakla gerçekleşebileceğinin savunulmasına yol açtı.[13]

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

Uluslararası arenada Neo-liberal fikirlerin yükselmesinin ve IMF, Dünya Bankası gibi bu fikirleri hayata geçiren somut kurumların yanında, Türkiye Cumhuriyeti'nin 1980'li yıllarına damgasını vuran Turgut Özal'ın ve partisi ANAP'ın, bu politikaları Türkiye'de uygulanmasındaki rolü de konumuz açısından önemlidir. Liberalleşme ve özelleştirme ile ilgili söylem -rakamsal olarak, Türkiye ölçeğinde, Özal'lı yıllardaki özelleştirme çok yüksek olmasa da- Özal döneminde geniş bir taraftar kitlesi buldu.[14] Fakat 1980'li yıllara kadar ülkemize gelen toplam yabancı sermaye yatırımının sadece 228 milyon USD civarında olduğunu hatırlarsak, Özal'la başlayan dönüşümün ne kadar büyük olduğunu anlarız.[15] Yabancı sermaye ekonomik bağımlılığı -küreselleşmeyi- arttırdığı gibi kültür taşıyıcısı fonksiyonunu da yerine getirmiştir.[16]

Özal'ın sıra dışı kariyeri ve portresi etkinliğinin önemli unsurları oldu. Özal, Dünya Bankası gibi önemli bir uluslararası kurumda, DPT gibi önemli bir devlet kurumunda ve Sabancı Holding gibi önemli bir özel şirkette çalışarak; iktisatla ilgili

---

[13] **A.e.**, s. 264-265.
[14] James Pettifer, **The Turkish Labyrinth: Atatürk and The New Islam**, London, Penguin Books, 1998, s. 27.
[15] Neşe Algan, **Dünya'da ve Türkiye'de Yabancı Sermaye Yatırımları ve Beklentiler**, İstanbul, Yased,1988, s. 10.
[16] 1980'li yıllar ve sonrasındaki yabancı sermaye girişi için bakınız: "Türkiye'de Yıllara Göre Yabancı Sermaye Yatırımları", T. C. Başbakanlık Hazine Müsteşarlığı, (Çevrimiçi) http://www.hazine.gov.tr/irj/go/km/docs/documents/Hazine%20Web/%C4%B0statistikler/Uluslararas%C4%B1%20Do%C4%9Frudan%20Yat%C4%B1r%C4%B1m%20%C4%B0statistikleri/4875%20Say%C4%B1l%C4%B1%20Kanun'dan%20%C3%96nceki%20B%C3%BClten%20ve%20%C4%B0statistikler/T%C3%BCrkiye'de%20Y%C4%B1llara%20G%C3%B6re%20Yabanc%C4%B1%20Sermaye%20Yat%C4%B1r%C4%B1mlar%C4%B1%20(1980-2003).xls, 15.06.2010.

farklı alanların içinde bulunmuştu. Ayrıca hem Erbakan'ın partisinden aday olarak, hem de Demirel'le beraber çalışarak siyasette -Türk sağının içinde- tecrübe sahibiydi. Aileden gelen dindarlığı ve İslami kesime yakınlığıyla İslami kesimden de destek aldı.[17] Özal, Kemalist merkezin ötekisi "İslami kesimler"in sempatisini kazanırken, aynı zamanda savunduğu ekonomi politikalarıyla Kemalist projeyle en uygun şekilde habituslara sahip TÜSİAD'ın elit kesiminin desteğini de kazanmayı becerebildi. Siyasi doktrinler yerine piyasa ekonomisiyle ilgili söylemlerin ön plana çıkmasında, devrimci aktörler yerine *homo economicus*'un yüceltilmesinde, en önemli birey aktör Özal olmuştur diyebiliriz.[18]

Türkiye'nin ekonomik küreselleşmesinin önemli bir göstergesi olan ihracat ve ithalat rakamları, 1980'ler ve sonrasındaki dönemde doğrusala yakın artış göstermiştir. İthal edilen malların küresel kültürü taşıması, ihraç edilen mallarda genelde Avrupa standartlarına uyulmaya çalışılması ve Avrupai zevk ile ihtiyaçların üretimi belirleyen önemli unsurlar olması (dış ticaretin en yüksek bölümü Avrupa ülkeleriyledir); ihracat ve ithalat oranlarının artışıyla ilgili istatistikleri, aynı zamanda, kültürel küreselleşmenin nasıl gerçekleştiğinin bir boyutunu ifade eden göstergelere de dönüştürmektedir.[19]

4. Liberal Ekonomi Politikaları ve Küreselleşme Sürecinde İslami Kesimin Gücünü Arttırması

Siyaset, ekonomi yoluyla, toplumdaki kesimlerin bağımsızlaşmasının önünü açtıkça; merkezin/siyasetin nasıl olacağını belirleme konusunda, toplumun sermayeyi kontrol eden kesimlerinin yönelimlerinin önemi artmıştır. Türkiye Neo-liberal politikalarla dünya ekonomik sistemiyle bütünleştikçe (küreselleşme süreci hızlandıkça) ve devletçilik politikalarından vazgeçildikçe, merkezin ekonomi üzerindeki hâkimiyeti azaldı; bu ise gücü azalan merkezin, patrimonyal sistemdeki babalık vazifesinin önemli ölçüde değişmesi demekti. Turgut Özal'ın, İzmir Ticaret

[17] Hakan Yavuz, **Islamic Political Identitiy in Turkey**, s. 75-76.
[18] Nilüfer Göle, **Mühendisler ve İdeoloji**, s. 28.
[19] Bu konudaki istatistikler için bakınız: TÜİK, "Dış Ticaret İstatistikleri", Türkiye İstatistik Kurumu, (Çevrimiçi) http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?tb_id=12&ust_id=4, 13.05.2010.

Odası'ndaki -başka yerlerde de tekrarladığı- şu sözü de, devletin patrimonyal rolünde değişme yaşanması gerektiğine dair o dönemin anlayışını ifade etmektedir: "Modern bir ülkede artık devlet, baba olarak görülmüyor. Bu iş geçmiştir. Çünkü baba olarak gördüğünüz zaman benim bir tabirim var, eline bir gün sopayı alır sizi döver; bir şey diyemezsiniz."[20]

Patrimonyal yapısında farklılaşma olan merkezin, yukarıdan-aşağı değiştirme gücünde de azalma oldu ve toplumdaki değişimin temel yönünün aşağıdan-yukarı olduğu süreçlere geçilmesinde, merkezin ekonomide değişen rolünün etkisi oldu. Bu tezin odak konusu olan İslami kesimin gücünü arttırmasında, merkez-çevre ilişkilerindeki bu değişimin; merkezin yukarıdan-aşağı belirleme kabiliyetinin azalmasının önemi büyüktür. Merkezden bağımsız olarak gelişen birçok toplumsal hareketin gücünün önemli bir boyutunun ekonomiyle ilgili olduğunu hatırlayalım. Osmanlı ve Cumhuriyet'in ilk dönemlerindeki gibi ekonomik bir yapıda, çevrede önemli bir sermaye birikimi oluşması mümkün değildi; mümkün olsaydı bile, merkezin denetimindeki bu sermayenin merkezce istenmeyen bir eyleminin gerçekleşmesi durumunda, merkez bu hareketin elindeki sermaye gücünü rahatlıkla etkisizleştirebilirdi. Örneğin günümüzdeki en etkin dini cemaat olan ve binden fazla[21] okul açacak kadar büyük bir sermaye gücünü yönlendirebilen Gülen Cemaati,[22] Cumhuriyet'in önceki dönemlerindeki siyasi, sosyal ve ekonomik ortamında bu kadar yüksek bir sermayeyi toplayamazdı; eğer toplayabilseydi bile, ekonomiyi önemli ölçüde kontrol eden merkez, bu sermaye gücünü rahatlıkla etkisizleştirebilirdi. Cumhuriyet'in ilk dönemlerinde olduğu şekilde devlet ekonomiyi kontrol etmeye devam etseydi; bu durum, Gülen Cemaati'ni muhtemelen yok etmezdi, nitekim bu hareketin öncülüğünü yapan -bir önceki bölümde ayrıntılı şekilde incelediğimiz- Said Nursi, yukarıdan-aşağı değişimin yaşandığı, merkezin

[20] Coşkun Can Aktan, "Turgut Özal'ın Anayasal Demokrasi ve Anayasal İktisat Üzerine Düşünceleri", **Yeni Türkiye**, Eylül-Ekim 1999, s. 621.
[21] Gülen Cemaati'nin önemli isimlerinden biri olan Hüseyin Gülerce, cemaatin okul sayısının bini aştığını söylemektedir. Bkz: Vahap Munyar, "Gülen Okulları 3 Milyon Kişiye Ulaşıyor, Şimdi Şeffaflık Yolu Arıyor", **Hürriyet Gazetesi**, 5 Haziran 2009, s. 18.
[22] Fethullah Gülen'le bağlantılı okullarla ilgili bakınız: Thomas Michel, "Eğitimci Olarak Fethullah Gülen", Çev. İbrahim Kapaklıkaya, **Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi**, İstanbul Gelenek Yayıncılık, 2004, s. 111-127.

ekonomideki kontrolünün yüksek olduğu dönemde faaliyetlerini sürdürebilmişti.[23] Fakat gücü merkezde yoğunlaştıran önceki siyasi, sosyal ve ekonomik sistemin devamı; Gülen Cemaati'nin, binden fazla -gibi inanılmaz bir sayıda- okul ve birçok medya kurumu kuracağı kaynakların elde edileceği ve kullanılacağı ortamın oluşmasına olanak tanımazdı. Sonuçta Türkiye'deki İslami kesimle ilgili yeni olgular ancak Türkiye'nin değişen siyasi, sosyal ve ekonomik yapısı göz önünde bulundurularak gereğince anlaşılabilir.

Merkezin ekonomi üzerindeki denetimi azalınca, İslami kesimden gruplar sadece yeni zengin kesimden destekçi sempatizanlar/taraftarlar bularak değil; doğrudan holdingler, finans kurumları ve şirketler kurarak da piyasa ekonomisinin nimetlerinden yararlanma yoluna gittiler. Örneğin Işıkçılar olarak bilinen grup İhlas Holding, İhlas Finans, İhlas İnşaat gibi birçok şirketi ve Türkiye Gazetesi, TGRT gibi medya kuruluşlarını kurdu.[24] Kısa sürede büyük ticari ve sanayi hamleleri yapan Anadolu Kaplanları da, kendilerine özgü İslami yorumları ve modernleşmeyle geleneğin izlerini taşıyan "karışım kimlikleri" ile yeni oluşan siyasi, sosyal ve ekonomik yapıda İslami kesimin gücünü arttırmasının araçları oldular.[25] İhlas Finans dışındaki İslami kesimin bankacılığa alternatif diğer finans kuruluşları da oldukça yüksek bir sermayeyi toplamayı başardılar.[26] İslami kesimden sayıları gittikçe çoğalan burjuvazi, serbest piyasa kapitalizminin "erdemleri"ni şiddetli bir şekilde savunan MÜSİAD gibi (1990 yılında kuruldu) kendi işadamı derneklerini de kurdular. 1997'de 2897 üyesi olan bu derneğin, üyelerinin şirketlerinin büyük kısmının 1983'ten sonra kurulmuş olması; merkezin yoğun kontrolü ve sivil toplumun zayıf olduğu 1950'lerden önce sadece 27 üyenin şirketinin kurulmuş olması;[27] devletin ekonomideki rolü ve denetimi azaldıkça İslami kesimin önünün

[23] Gülen hareketinin Said Nursi hareketinin devamı olması ve kendisine has farklılıklar ihtiva etmesiyle ilgili bakınız: Yasin Aktay, "Diaspora ve İstikrar: Bir Bilgi Yapısındaki Kurucu Elementler", Çev. İbrahim Kapaklıkaya, **Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi**, İstanbul Gelenek Yayıncılık, 2004, s. 191; Hakan Yavuz "Kamusal Alanda İslam: Nur Hareketi Örneği", Çev. İbrahim Kapaklıkaya, **Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi**, İstanbul Gelenek Yayıncılık, s. 55-56.
[24] Faik Bulut, **Tarikat Sermayesinin Yükselişi**, 2. bs., Ankara, Doruk Yayınevi, s. 220-223.
[25] Yasin Aktay, **Türk Dininin Sosyolojik İmkanı**, 3. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, s. 136-144.
[26] Faik Bulut, **a.g.e.**, s. 212-216.
[27] Hakan Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 131-132.

açıldığına dair analizlerimizi teyit eden bir veridir. 1980'lerden sonra küreselleşme sürecinin ve Türkiye'deki serbestleşen ekonominin sunduğu imkânlarla büyüme gösteren küçük ve orta büyüklükte işletmeler (MÜSİAD'ın üyelerinin önemli bir kısmını da bunların sahipleri oluşturmuştur), İslami kesimin gücünü arttırmasında ve İslami söylemi kullanan partilerin yükselişe geçmesinde önemli bir yere sahiptirler.[28]

Ekonomik olarak güç arttırma beraberinde Kemalist ideolojiden bağımsızlaşmayı da getirdi. İslami kesim, kontrol ettiği ekonomik aktivite aracılığıyla alternatif eğitim kurumları (ideolojik aygıtlar) kurmak, öğrencilere burs vermek, taraftarlarını istihdam etmek, medya kuruluşları kurmak ve benzer yöntemler uygulamak suretiyle gücünü arttırdı. Hatta ekonomik sermayenin, siyasi partilerin iktidara gelmesi gibi süreçlerdeki önemini düşünürsek; merkezden bağımsızlaşan İslami sermayenin, merkezin yeniden düzenlenmesi sürecindeki önemini görebiliriz. Birçok kişinin "siyasal İslamcı" olarak nitelediği AKP'nin (AKP'liler bu tanımlama yerine "muhafazakâr demokrat" tanımını kendilerine uygun görmektedirler) iktidarının sebeplerinden bir tanesinin de kendisini iktidara taşıyacak bir sermaye tabanı bulması olduğunu söyleyebiliriz. İktidar olabilecek şekilde organize olacak yeni bir partinin kurulması ve propagandasının yapılması güçlü bir sermaye tabanı gerektirmektedir.

Tüm bu analizlerimiz neden AKP iktidarının küreselleşmeci ve piyasa ekonomisine yakın ekonomi politikaları benimsediğinin de bir açıklamasıdır. Piyasa ekonomisi, İslami kesimde etkili olan gruplar için Kemalist ideolojiden bağımsızlaşma ve yeni fırsat alanları bulma anlamına gelmiştir. Bu grupların önemli bir kısmı; hem oylarıyla, hem etki alanlarındaki kitleleri -sahip oldukları medya gibi araçları da kullanarak- AKP'ye yönlendirerek, hem de sermaye desteğiyle AKP'nin iktidara taşınmasına katkıda bulunmuşlardır. AKP, liberalizm ile muhafazakârlığın sentezini yapmaya çalışmıştır; piyasa ekonomisiyle beraber sosyal yardımlaşmayla ilgili politikaları da benimsemiş, devleti demokratikleştirerek sivil toplumu güçlendirmeye çalıştığı gibi, sosyal yardımlaşma politikalarında devleti araç olarak

[28] Haldun Gülalp, "Globalization and Political Islam: The Social Bases of Turkey's Welfare Party", **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 33, No: 3, Ağustos 2001, s. 436-440.

da kullanma yoluna gitmiştir.[29] Sonuçta AKP özelleştirme gibi alanlardaki politikalarıyla liberal politikalara uygun icraatlar gerçekleştirmiştir; fakat diğer yandan sosyal yardımlaşma projelerinin getirdiği avantajlardan yararlanmak isteyerek (fakirlere kömür dağıtma veya belediyelerin ucuz fiyatla hizmet verdiği işletmeleri elinde tutması gibi) devletin sosyal yönüne vurgu yapan icraatları da olmuştur.

Kendi dönemlerindeki iktidara alternatif olma potansiyeli taşıyan rakipleriyle (mecliste grupları olan CHP ve MHP) karşılaştırıldığında, AKP liberalizme ve küreselleşme sürecine en pozitif yaklaşan parti olarak gözükmektedir. Bunun önemli bir nedeni Türkiye'deki İslami kesimin küreselleşmeyle gelişen şartlardan istifade etmiş olmasıdır. Haldun Gülalp, Türkiye'deki siyasal İslam'ın küreselleşmenin oluşturduğu şartların bir sonucu olarak güçlendiğine; ekonomik refahın artmasıyla dinin toplumdaki öneminin azalacağını söyleyen modernizasyon teorisinin, Türkiye örneğinde, yanıldığına işaret etmektedir.[30] Ziya Öniş ise AKP'yi "muhafazakâr küreselleşmeci" (conservative globalist) olarak nitelendirirken, mecliste grubu olan rakiplerini "savunmacı millici" (defensive nationalists) olarak niteler.[31]

Mardin, Kemalist ideolojinin, devletin toplum üzerindeki etkisini kaybetmemek endişesiyle, liberalizmin (Mardin "burjuva ideolojisi" terimini kullanır) önemli bir unsuru olan teşebbüs hürriyetini engellediğini; fakat bunun bireyciliği engellediğini, böylelikle dinin ümmetçiliğine karşıt bir ideolojiye yol verilmeyerek, dine rakip olabilecek bir ideolojinin önünün -istenmeden- kesildiğine dikkat çekmiştir.[32] Burada ironik olan, Mardin'in haklı şekilde dini dünya görüşünün ümmetçiliğinin yerine bireyciliğe -tevekkül yerine hırsa, ahiret yerine bugüne, dini

[29] E. Fuat Keyman, Ziya Öniş, "Globalization and Social Democracy in the European Periphery: Paradoxes of the Turkish Experience", **Globalizations**, Vol. 4, No: 2, Haziran 2007, s. 220-221.
[30] Gülalp, siyasal İslam ile RP'yi kastetmektedir, ama aynı analizin AKP için de geçerli olduğu rahatlıkla söylenebilir: Haldun Gülalp, "Globalization and Political Islam: The Social Bases of Turkey's Welfare Party", s. 435.
[31] Ziya Öniş, "Conservative Globalists versus Defensive Nationalists: Political Parties and Paradoxes of Europeanization in Turkey", **Journal of Southern Europe and the Balkans**, Vol. 9, No: 3, Aralık 2007, s. 247-250. Öniş, "merkez-çevre paradigması" içinden AKP ve ana muhalefet partisi CHP'yi değerlendirdiğimizde; CHP'nin devleti/merkezi AKP'nin ise çevreyi, yani toplumu temsil eden bir görüntü verdiklerini söyler. **A.e.,** s. 249.
[32] Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 111-112.

ahlak yerine kâr odaklılığa da buna eklenebilir- yol açacak ideoloji olarak nitelediği ekonomik liberalizmin, Türkiye'de, Kemalizm adına engellenmesine karşılık, İslami kesimin kendine yakın bulduğu isimlerce yaygınlaştırılmış olmasıdır. Özal ve Erdoğan'ın tek parti hükümetleri; uzun süreli iktidarlarındaki söylemleri, çıkardıkları yasalar ve özelleştirme gibi uygulamalarıyla bu konuda ön plana çıkmaktadırlar. İslami kesimin geniş bir bölümü, devletten bağımsızlaşmayı ve kendilerine yeni fırsat alanları sunduğu için liberal politikaları severek kabul ettiler; fakat böylelikle kendi dünya görüşlerine rakip bir ideolojiye de bağırlarını açmış oldular. Nitekim İslami kesimde "karışım kimliklere" yol açan olgulardan biri de liberalizmle İslami değerlerin beraberce İslami kesimden bireylerin kimliklerini şekillendirmesi olmuştur. (Bu konuyu ilerleyen sayfalarda irdeleyeceğiz.)

5. Avrupa Birliğine Entegrasyon ve Sivil Toplumun Artan Gücü

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

Türkiye'nin ekonomik ve kültürel küreselleşme sürecini hızlandırmasının yanında, İslami kesimin merkezden bağımsızlaşması sonucunu doğuran kritik bir siyasi karar ise AB ile bütünleşme süreci olmuştur. Dünya'nın bütününü etkileyecek küresel bir aktör olma güç ve kapasitesine sahip olmayan Türkiye, küresel önemli güçlerin çatışma alanı olan bir coğrafyada bulunması gibi sebeplerin de etkisiyle uluslararası sistemde müttefik arayışında olmuştur. İki kutuplu sistemin sürdüğü

1990'lı yıllara kadar bu müttefik birçok Avrupa devletinin ve ABD'nin içinde olduğu Batı bloğuydu. Diğer kutbun lideri SSCB'nin komünist ideolojiden vazgeçmesi ve bu bloğun 1990'ların başında çözülmesinden sonra uluslararası sistem hiyerarşik ve çok merkezli bir özellik göstermeye başlamıştır. Bir yandan uluslararası sistemde küreselleşme yaşanırken, diğer yandan bölgesel örgütlenme biçiminde rekabet eden alt-sistemler oluşmuştur.[33] Bu yeni oluşan sistemde Türkiye'nin, güvenlik politikaları açısından ABD'nin lideri olduğu -AB ülkelerinin çoğunun içinde yer aldığı- NATO yapılanmasında yer almaya devam etmesi temel bir siyaset olmakla beraber; ekonomik bağımlılıkta ve demokratikleşmeyle ilgili süreçlerin gelişiminde -önceden de var olan- AB ile bütünleşme yolundaki siyasi iradenin devam ettirilmesi en temel belirleyici unsur olmuştur.[34]

Türkiye'nin AB ile ilişkileri, Yunanistan'ın ortaklık başvurusu yaptığı 1959 yılında, hemen Yunanistan'ın ardından -iki hafta sonra- ortaklık başvurusu yapmasına kadar gider. Bundan sonra darbelerle sürecin kesintiye uğraması, 1963 Ankara Antlaşması ile ortaklık antlaşması imzalanması gibi ileri-geri adımlarla 1980'li yıllara kadar gelindi.[35] 1987'de AT'na[36] tam üyelik başvurusunun sunulması ve 1989'da -tarih verilmeden- Türkiye'nin üye olmasının mümkün olduğunun, yerine getirmesi gerekli politik ve ekonomik şartlarla beraber beyan edilmesi önemli dönemeçlerdir.[37] Zaten Özal'la uygulanan ve popülerleşen özelleştirmeci, gümrükleri indirmeye ve devletin ekonomideki rolünü küçültmeye yönelik politikalar, AB'ye tam üyelik doğrultusundaki siyasi kararla daha da güç kazandı. AB'ye girmek yönündeki siyasi irade ve Türkiye'nin ekonomik şartları yerine getirip getirmediğiyle ilgili kontroller, merkezin ekonomi üzerindeki kontrolünün azalmasıyla ilgili sürecin siyasi güvencesi oldu. 1 Ocak 1996'da yürürlüğe giren gümrük birliğiyle, Türkiye

---

[33] Beril Dedeoğlu, "Değişen Uluslararası Sistemde Türkiye-ABD ilişkilerinin Türkiye-Avrupa Birliği İlişkilerine Etkileri, **Türk Dış Politikasının Analizi**, 3. bs., Der: Faruk Sönmezoğlu, İstanbul, Der**.** Yayınevi, 2004, s. 405-406.
[34] **A.e.**, s. 421-422.
[35] Heinz Kramer, **A Changing Turkey**, Washington D. C., Brookings Institution Press, 2000, s. 181-201.
[36] Avrupa Birliği önceden Avrupa Topluluğu olarak, ondan önce ise Avrupa Ekonomik Topluluğu olarak anılıyordu; bu isim değişiklikleri, bu birliğe yüklenen anlamdaki değişiklikleri, bütünleşmenin artması yönündeki eğilimi de göstermektedir.
[37] Deniz Vardar, "Türkiye Avrupa Topluluğu/Avrupa Birliği İlişkileri", **Türk Dış Politikasının Analizi**, 3. bs., Der: Faruk Sönmezoğlu, İstanbul, Der Yayınevi, 2004, s. 447-448.

ekonomisinin Avrupa Birliği ile bütünleşme sürecinde oldukça önemli bir adım atılmış oldu.[38]

Avrupa Birliği süreci Türkiye'deki sivil toplumun -ekonomi dışında da- gücünü arttırmasında önemli bir siyasi karar olmuştur. Göle, 1980 öncesine "tek aktör patolojisi"nin, yani tekçi ideolojilerin ve birbirlerini dışlayan aktörlerin hâkim olduğunu söyler. Göle, 1980'lerden itibaren başlayan süreçle devlet-toplum-Batı üçlü ilişkisinin değiştiğini, değişimin dinamiğinin devlet ve seçkinlerden topluma kaydığını söyler.[39] Topluma doğru bu güç kayışının arkasındaki en önemli unsurlardan biriyse; Avrupa Birliği'nin sadece ekonomiyle değil, aynı zamanda demokratikleşmeyle ilgili kriterler koyması ve sivil toplumun güç kazanmasına yönelik sürecin Avrupa tarzı bir demokrasinin önemli bir unsuru olmasıdır. Aslında ne Özal, ne 1990'daki iktidarlar, ne 2000'lerdeki AKP; politik liberalizme ve sivil toplum kuruluşlarının güç kazanmasına, ekonomik liberalizme gösterdikleri ölçüde istekli bir yaklaşım sergilediler. (Bu iktidarların sendikalar ve diğer muhalif sivil toplum kuruluşlarıyla ilişkilerinden bu anlaşılmaktadır. Her iktidarın sivil toplum kuruluşlarını "bizden" ve "öteki" olarak değerlendirip, sivil toplum kuruluşlarını salt demokratik ilkeler çerçevesinde değerlendirmediği gözlenmektedir.) "Ekonomik liberalleşme" toplumun zenginleşmesinin, toplumun zenginleşmesi ise iktidarın sürekliliğinin şartı olarak algılandığı için oldukça yüksek bir destek buldu; fakat sivil toplum kuruluşlarının güç kazanması, sadece yandaşların değil, aynı zamanda iktidara karşı muhalefetin güçlendirilmesi anlamını da taşıdığı için iktidarlarca şüpheyle karşılandı. Bu yüzden, AB sürecinin getirdiği yasal düzenlemelerin ve bu süreçte Türkiye'nin izlenmesinin, ekonomik liberalizmden belki de daha çok politik liberalizme hizmet ettiğini söyleyebiliriz. İslami kesim, 1990'lı yıllardan önce "komünizm tehlikesi"ne karşı "toplumun çimentosu" olan İslami değerleri savunarak uluslararası sistemdeki iki kutuplu sistemden istifade etmiştir; 1990'larda "komünizm tehlikesi" ortadan kalkınca ise küreselleşme sürecinde Türkiye'nin belki de en önemli siyasi projesi olan Avrupa Birliği ile entegrasyon sürecinin gereği olan

[38] **A.e.,** s. 449.
[39] Nilüfer Göle, "80 Sonrası Politik Kültür", **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000, s. 428-430.

demokratik ve sivil toplumu güçlendirici yapı yönünde yapılan girişimlerden istifade etmiştir. Özellikle ordunun darbe yapmadan siyasete müdahale ettiği, birçok kişinin "post-modern darbe" olarak nitelediği 28 Şubat -1997- sürecinde, İslami kesim için zor bir dönem yaşandığında; AB süreciyle garanti altına alınan demokrasiyi ve sivil toplum kuruluşlarını koruyan demokratik hakların önemi, İslami kesim tarafından daha iyi anlaşılmıştır. 28 Şubat sürecinden sonraki dönemde kurulan AKP'nin, AB'ye girme sürecinin -bu sürecin, ideolojisi açısından muhtemel sorunlar teşkil edebilecek olmasına rağmen- en önemli savunucusu olmasının sebeplerinden birisi de budur.

AB'ye entegrasyon yolunda Türkiye siyasetçilerinin gösterdiği irade ve bu süreçte yapılan yasal düzenlemeler ile zihniyet değişikliği, küreselleşen değerler ve yükselen Neo-liberalizmin etkileriyle -ki tüm bunlar birbirleriyle ilişkilidir- birleşince 1980'lerden sonra sivil toplum kuruluşlarının öncesine nazaran güçlerini oldukça arttırdıklarına ve çeşitlendiklerine tanıklık etmekteyiz. İş adamları, farklı ideolojiler, menfaat grupları devletin merkezinden bağımsızlaşabildikleri oranda sivil toplum örgütlenmesi daha da güçlenmekte ve yaygınlaşmaktadır.[40] Vakıflar, dernekler, mesleki örgütlenmeler, tartışma grupları, dergiler veya yayınevleri şeklinde kendini gösteren sivil toplum kuruluşları; İslami ideoloji çerçevesinde yapılandıkları gibi Atatürkçü derneklerle Kemalist milliyetçiliği, Rotaryenler gibi derneklerle "evrensel-aydınlanmacı" değerleri, feminist hareketlerle siyasi partiler dışı/üstü söylemi seslendirmektedirler. Sonuçta sivil toplum kuruluşlarının gücünün artması; İslami kesim(ler)e karşı rakip ideolojilerin daha ziyade merkezde olduğu dönemlerden, sivil toplumda örgütlendiği dönemlere geçişi de ifade etmektedir. Bunun önemli bir kaynağının, daha önce gördüğümüz gibi, Cumhuriyet merkezinin ideolojik aygıtlarıyla 1920'lerden beri yaptığı etkinin, sivil toplumda seküler, modernist, pozitivist değerleri benimsemiş bir kitle oluşturması ve bu kitlenin uygun ortamda merkezden bağımsız hareket etmeye başlaması olduğunu söyleyebiliriz. İslami ideoloji merkezde temsil edilmeye başlarken, diğer yandan alternatif

[40] Nilüfer Göle, **Merkez Desenler**, s. 52.

ideolojiler çevrede örgütlenmekte ve merkez-çevre ayrılığı kaybolmakta; rekabet hem merkezin, hem de çevrenin içinde olmaktadır.

Diğer yandan sivil toplum kuruluşlarının gücünün artmasından en çok istifade eden kesimin İslami kesim olduğu da tespit edilmelidir. İslami kesimde etkin olan gruplar, zaten toplum kesiminde geniş bir taraftar kitlesine, İslami dünya görüşünden kaynaklanan bağlayıcılığa, aktivasyon enerjisinin gücüne ve ekonomik sermayeye sahiptiler. Sivil toplum kuruluşlarının önü açıldıkça, bu gruplar, illegal görüntülerini (1991'de kaldırılmadan önce beş partinin kapatılmasına ve birçok kişinin hapse girmesine sebep olan 163. maddeye,[41] tekke zaviyeler ve toplantıyla ilgili yasalar gibi düzenlemelere ters düştüklerinden dolayı) legal bir görüntüye çevirecek, güçlerini arttırmalarında ve kurumsal kimliklerini sağlamlaştırmalarında aracı olacak resmi kuruluşlar olan vakıflar ile dernekler gibi kurumlar kurma yoluna gittiler. 1979 yılında Türkiye'deki dini vakıf sayısı 200'den az iken bu sayı 1987 yılında 1258'e, 1996'da 4500 kadara çıkmış[42] ve bu tarihten günümüze daha da artmıştır. Özal dönemi liberalleşmesiyle 1980'lerde önü açılan derneklerin sayısı, "komünizm tehlikesi" yüzünden derneklere şüpheli bakışın, bu "tehlike"nin 1990'ların başına gelindiğinde ortadan kalkmasıyla daha da arttı. 1995 yılına gelindiğinde sırf dini derneklerin sayısı 14.743'tü.[43] Bu vakıflar ve dernekler, "İslami" bilinç ve kimlik inşasının ortamları oldular; böylece modern demokrasinin, sivil toplum kuruluşlarına güç kazandıran ilkeleri, Türkiye'deki İslami hareketlerin güç kazanmasının ve sistemin içinde kurucu ideolojiye muhalefetin güçlenmesinin aracı oldu.

[41] Binnaz Toprak, **a.g.e.**, s. 108-109.
[42] Faik Bulut, 1979 ve 1987 yılıyla ilgili rakamları Turkish Daily News, 22 Mayıs 1989 tarihli gazeteden alıntılamış, 1996 yılını ise kendi hesaplamıştır: Faik Bulut, **a.g.e.**, s. 418-423.
[43] Hakan Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 130-131.

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

Mardin -daha önce değindiğimiz gibi- Osmanlı'da, tarikatlar gibi dini kurumların, halkın maddi-manevi ihtiyaçlarını görerek, sivil toplum kurumlarının vazifelerini kısmen karşıladıklarına; fakat Batı'da olduğu gibi merkezle halk arasında aracılık eden bir ara tabaka vazifesini -Machiavelli ve Montesquieu'nun sivil toplum tanımına karşılık gelen- göremediklerine dikkat çekmiştir.[44] 1946 ile başlayan ve 1980'lerde hızlanan süreçle ise İslami kesimin cemaatleri, tarikatları ve grupları, bu kesimin isteklerini merkeze ileterek merkezin politikalarını etkileyebilecek ve değiştirebilecek güce kavuştular. Sonuçta İslami kesimin örgütlenmeleri, Batılı anlamda sivil toplumun fonksiyonlarını gördükçe sistemin içinde daha çok güç odakları oldular. Batı'da doğrusal bir tarzda sivil toplumun gücünü arttırmasıyla paralel olarak ilerleyen sekülerleşmeye karşı; Türkiye'de, Batılı anlamda kurumların kurulduğu Cumhuriyet'in başlangıcında, İslam'ın devletin ideolojisinden çıkartılmasıyla, İslami kesimin güç kaybetmesine karşı, kurumların Batılı tarza daha çok yakınlaştırılmasıyla İslami kesim güç arttırımına geçti. Sonuçta Türkiye'deki modernleşme ve küreselleşme süreçleriyle, İslami kesimin güç kaybetme ve arttırma grafiği paralel değildir; bu süreç Batı'dakinden farklıdır. Modernleşme sürecini evrensel görenler (Batı'daki sürecin her yerde aynı şekilde olacağını bekleyenler); Gadamerci şekilde tekrar ifade edersek, bu "engelleyici önyargı"ya sahip olanlar, Poppercı şekilde ifade edersek "tarihsici" anlayışla evrensel tarih yasalarının varlığına inananlar; Türkiye'nin sosyal-siyasi yapısıyla -demokrasinin ve sivil toplumun gücünün artmasıyla- Batı'ya benzedikçe, İslami kesimin gücünü arttıracağını -aslında İslam ülkelerinin birçoğunda olan demokrasi ve sekülerleşme arasındaki bu paradoksu- göremediler.

Tam da bu noktada, kendileriyle benzer şekilde "yukarıdan-aşağı" değişimden "aşağıdan-yukarı" değişime geçildiğine dair terminolojiyi kullandığımız

[44] Ali Bayramoğlu, "Şerif Mardin'le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi", s. 107-113; Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 86-87.

bazı sosyal bilimcilerle farklı olduğumuz bir hususun altını çizmekte yarar görüyoruz. Gilles Kepel 1980'lerden önce İslamcı hareketlerin siyasi iktidarı çatışarak, doğrudan ele geçirme yoluyla (Göle bu stratejiyi "devrimci İslam" ve "devletçi İslamcılık" olarak adlandırır), toplumu, sistemi değiştirerek "yukarıdan-aşağı" düzenleme stratejisini benimsediklerini belirtir. Kepel, 1980'lerden sonra ise İslamcı hareketlerin siyasi iktidarı ele geçirmekten çok karşı cemaatler oluşturarak, bireylerin iç dünyalarını dönüştürme yoluyla (Göle bu stratejiyi "kültürel İslam" ve "sivil İslamcılık" olarak adlandırır), kültürel boyutu ağır basan "aşağıdan-yukarı" İslamileştirme stratejisi benimsediklerini belirtir. Bu kültürel ağırlıklı yaklaşımın siyasi bir yanı da olduğu kabul edilir, fakat öncelik devleti ele geçirmek değil, bireyleri dönüştürmektir.[45] Oysa biz, Osmanlı'da ve Türkiye Cumhuriyeti'nde siyaset ve bürokrasinin içinde olduğu merkezin toplumu belirlediği yukarıdan-aşağı dönemden 1946'dan başlayarak 1980'lerde hızlanarak aşağıdan-yukarı değişim dönemlerine geçildiğini söylüyoruz. Bu söylediğimiz genel sosyal-siyasi tabloyu vermektedir; hiçbir şekilde bu yaklaşımımızla, İslami kesimin, 1980'lerden sonra, "devrimci yukarıdan-aşağı" bir stratejiden "kültürel aşağıdan-yukarı" bir stratejiye evrildiğini söylemiş olmuyoruz.

Devleti çatışarak ele geçirmeye ve toplumu "yukarıdan-aşağı" düzenlemeye yönelik eğilim, Türkiye'deki İslami kesimin içinde hiçbir zaman ciddi bir taraftar kitlesi bulamamıştır. Bu yönde eğilim gösteren örgütler olmuşsa da bunların etkisi çok sınırlı olmuştur. Bunun nedenlerini; (a) bu yaklaşımın gelenekten miras alınmaması, (b) dışarıdan ithal edilen bu yöndeki fikri üretimin Türkiye'de ciddi bir etkiye sahip olamaması ve (c) içeride de etkili hiçbir grubun bu yönde bir strateji üretmemeleri ve uygulamamaları şeklinde üç maddede özetleyebiliriz:

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

a. "Devrimci İslam" ve Gelenek

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

İran'da da 1979'da yaşanan devrimin Şiilik'te tarihsel bir kökeni olmadığı söylenebilir; fakat İran'da, bütün halkın etrafında toplanabileceği tek bir otorite (Humeyni) vardı; -"velayet-i fakih"[46] teorisinin de desteğiyle- onun bu yöndeki yorumu ve geniş kitlelerdeki etkisi sayesinde devrimi gerçekleştirdi. Oysa Osmanlı ve Türkiye'deki Ehli Sünnet yapının dini grupları açısından olaylara bakarsak; her grubun kendi liderine/şeyhine bağlı olduğu çok-merkezli toplumsal bir yapı olduğunu görürüz, mürid kazanarak güç elde etmek için birbirlerine rakip de olan bu grupların hepsi ayrı bir güç odağıydı/odağıdır, bunları merkezi bir güç etrafında toplayacak hiçbir teori/yapı yoktu(r). Tarikat geleneğiyle terbiyesinin ve tarikattaki hiyerarşik yapının bir gereği olarak, birçok tarikatın müridi, kendisini şeyhine "ölünün ölü yıkayıcısına bıraktığı" gibi bırakır ve şeyhini, yaşayan insanların en üstünü, hayatını yönlendirecek en önemli otorite olarak görür(dü). Osmanlı döneminde, merkezi tek dini otorite olan halifenin, bireyler üzerindeki etkisi de, tarikatın bağlısı için şeyhinkine göre ikinci plandaydı. Üstelik Cumhuriyet başlangıcında halifelik kaldırılarak, Ehli Sünnet kesim için merkezi konumu

[46] Geleneksel Şii anlayışında dini otoritelere dini cepheyle sınırlı otorite atfedilirken, Humeyni'nin bunu "velayet-i fakih" teorisiyle siyasi alana da taşıması, bu teorinin tanımı ve Şiilik'te dinsel otoritenin gücüyle ilgili bakınız: Mazlum Uyar, **Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri**, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2004.

olabilecek tek dini otorite yok edilmiş oldu. (Bu kesime ise devletin kontrolündeki bir İslam anlayışını savunan Diyanet gibi kurumlarla nüfuz edilmeye çalışıldı.) Kısacası miras alınan gelenekte, ne devleti ele geçirmeye yönelik bir eylem planı ve sosyal örgütlenme biçimi, ne de devleti ele geçirecek gücü etrafında toplayabilecek merkezi bir otorite vardı(r). Türkiye'deki dini grupların çok-merkezli dağınık-güçlü sosyal yapısını analizlerinde göz önünde bulundur(a)mayanların; bir gün Türkiye'de, İran'daki gibi bir devrimin oluşabileceğine dair yanlış kanaatler beyan ettikleri kanısındayız.

b. "Devrimci İslam" ve İthal Fikirler: Mevdudi ve Seyyid Kutub

Sonuçta geleneğinden "devrimci İslam" yönünde bir sosyal yapılanma, söylem ve eylem planı devralmayan İslami kesimin; devleti devrimci bir şekilde değiştirebilmesi için, bunun için gerekli olanları, Cumhuriyet döneminde bir yerden ithal etmesi veya kendisinin üretmesi gerekliydi. Aslında Mevdudi ve ondan etkilenen -fikirleri hapis döneminde sertleşen- Seyyid Kutub'la dışarıdan gelen bir etki olmuştur.[47] Kutub'a göre demokrasi İslam'la uzlaşması mümkün olmayan yabancı bir ideolojidir; fikirleriyle o, İslam'ın *beyat* ve *şura* kavramlarıyla demokrasi arasında olumlu ilişki kuran İslami kesimden düşünürlerden, örneğin Kutub'tan önce Mısır'da yaşamış etkin bir düşünür olan -birinci bölümde incelediğimiz- Abduh'tan ayrılır.[48] Kutub, Abduh'u, dini anlayışta akılcılığa yaptı vurgu sebebiyle eleştirmiştir.[49] Kutub, savaş anlamına gelen "cihad"ın, ancak karşı tarafın saldırıyı başlatması sonucu meşru olabileceğini savunan din bilginlerini eleştirmiş; Müslümanlar'ı kendilerinden olmayanlara -hem yabancı düşmana hem "Müslüman

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

[48] Azam Tamimi, "Çağdaş Arap Dünyasında Demokrasiye Geçişin Önündeki Engeller", Çev. Recep Şentürk, **İslam ve Demokrasi**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2000, s. 216.

[49] Leonard Binder, **Islamic Liberalism**, Chicago, The University of Chicago Press, s. 196.

görüntüsündeki" idarecilere- karşı bir savaşın içinde oldukları ruh halini aşılamış ve "devrimci İslam" dediğimiz zihniyeti yaygınlaştırmıştır. Bu yaklaşım, toplum seviyesinde yüz yüze görüşerek ve yayınlar yaparak İslam'ı yaymayı çalışan bir strateji benimseyen ve bunu daha sonraki bir devrimin basamağı olarak da görmeyen cemaatlerin, örneğin bir önceki bölümde detaylıca incelediğimiz Nursi'nin yaklaşımlarından tamamen farklıdır. (Nitekim Kutub'un sempatizanları Nurcu grupları toplumu pasifize etmekle suçlamışlardır.) Kutub, ünlü eseri *Fizilâl-il Kur'an*'da (Kuran'ın Gölgesi'nde) şöyle demektedir:

> Adlarından başka bir şeyleri Müslüman olmayan, İslam'ı dış görünüşüyle anlayan, yabancı fikirlerin aklen ve ruhen tesiri altında kalanlar İslam'ın güya savunmak için cihad ettiğini, cihadın bir müdafaa harbi olduğunu ileri sürerler. İslam'daki cihadı gerçek manasından çıkarmakla güya İslam'a iyilik yaptıklarını sanıyorlar.[50]

Mevdudi ve Kutub'un eserleri bir dönem Türkiye'sinde büyük yankılar uyandırmışsa da, bu etki hiçbir zaman için Nurculuk ve Süleymancılık gibi Türkiye çapında yaygın-organize bir taraftar kitlesine dönüşmemiştir. Bu düşünürlerin tercüme edilen kitaplarını okuyanlar etkili, devrimle iktidarı ele geçirip "yukarıdan-aşağı" düzenleme yapacak bir organizasyon kur(a)mamışlardır. Türkiye'de, Seyyid Kutub'un ünlü Kuran tefsiri *Fizilâl-il Kur'an* gibi eserleri birçok kişinin zihninde önemli izler bırakmıştır, fakat bu birçok cilt kalınlığındaki tefsiri tercüme edenlerden biri olan Bekir Karlığa bile diyalog yanlısı Abant Platformu'nda yer almış ve devleti ele geçirmeye yönelik çizgideki hareketleri eleştiren bir ilahiyatçı/İslam felsefecisi olmuştur.[51] Mevdudi ve ondan daha güçlü şekilde Kutub çizgisi, 20. yüzyılda modernleşmeye ve modernizme karşı modern fenomenler olarak kendilerini göstermişlerdir; Türkiye'de bu çizginin etkisi sistem için ciddi bir tehdit oluşturmamışsa da, Mısır gibi ülkelerde "yukarıdan-aşağı İslamileş(tir)meyle" ilgili bu proje, Mısır'ın rejimi için önemli bir tehdit olmuştur.[52] Kutub, İslami olmayan

---

[50] Seyyid Kutub, **Fizilâl-il Kur'an**, 7. cilt, Çev. Hakkı Şengüler, Emin Saraç ve Bekir Karlığa, İstanbul, Hikmet Yayınevi, t.y., s. 141.
[51] Karlığa'nın Kutub çizgisine uzak fikirleri için bir örnek: Bekir Karlığa, "Cihad ve Terör", **Karizma**, Mart 2002.
[52] Mohammed Ayoob, **The Many Faces of Political Islam**, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2008, s. 66-74.

tüm idarelerin "cahiliye" (genelde İslam öncesi putperestleri ifade etmek için kullanılan bu deyimi Kutub; hem Batı için hem de Müslümanları yöneten İslam'dan uzak bulduğu yönetimler için kullanmıştır) olduğunu söyleyerek, bunlarla yapılan savaşın "cihad" olduğunu savunmuştur.[53] Mısır iktidarını ve toplumdaki -kendilerini Müslüman olarak niteleyen- destekçilerini "kafir/cahiliye" olarak niteleyen Kutub'un yaklaşımı, Mısır halkı içinde "Müslümanlar" ve "kafirler" gibi kutuplaştırmalara sebep olmuştur.[54]

c. "Devrimci İslam" ve Türkiye'deki Etkin Cemaatler: Nurcular, Süleymancılar ve Nakşibendi-Kotku Cemaati

İçeride ise Türkiye çapında bilinen etkili hiçbir İslami grup, devrimci -şiddet kullanarak- bir şekilde merkezi ele geçirerek, halkı "yukarıdan-aşağı İslamileştirme" stratejisi uygulamamıştır. Aslında Türkiye çapında etkili olan/olmuş gruplar (birçok ilde taraftarı ve önemli ölçüde etkisi bulunan) bellidir. Bunları teker teker inceleyerek de bahsettiğimiz görüşü teyit edebiliriz.

1- Nurcular: Bunların birincisi, en yaygın ve en etkin olan Nurcu gruplardır; Türkiye'nin tartışmasız en çok taraftarı ve en etkin grubu olan Gülen Cemaati de bu kategoriye girmektedir. Nurculuğun kollarının temel stratejisi bireyleri yüz yüze görüşerek, kitap, dergi ve gazete gibi yayınlarını okutarak Ehli Sünnet İslami görüşe ve kendi gruplarına yakınlaştırmak olmuştur.[55] Devleti şiddet vasıtasıyla ele geçirerek toplumu, yukarıdan-aşağı İslamileştirmeyi düşünen radikal çözümcüler, İslami kesimi kendi taraflarına çekerek gelişmelerini engelleyen Nurcu stratejiyi şu örnekteki gibi eleştirmişlerdir: "Fethullah hoca ve diğer Nurcular… tabandan gelerek

[53] Leonard Binder, **Islamic Liberalism**, s. 177-181.
[54] Tarık Ramadan**, İslami Yenilenmenin Kökenleri**, s. 442.
[55] Nurculuğun bu yaklaşımı daha önce alıntılar yaptığımız Said Nursi'nin ve Fethullah Gülen'in kitaplarından, ayrıca Gülen cemaatinin yayınlarından bellidir. Gülen cemaatinin idaresindeki Samanyolu televizyonu ve Zaman gazetesinin yayınları da bunu teyit etmektedir. Daha da önemlisi, bu grupların bugüne kadarki eylem pratiğini incelediğimizde de hep bireyleri kendi cemaatlerine çekmeye çalıştıklarına, fakat devletin merkezini şiddet içeren eylemlerle ele geçirerek yukarıdan-aşağı düzenleme yönünde bir girişimleri olmadığına tanıklık etmekteyiz. Ayrıca bakınız: John O. Voll, "Fethullah Gülen: Yeni İslami Söylemde Modernitenin Aşılması", Çev. İbrahim Kapaklıkaya, **Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi**, İstanbul Gelenek Yayıncılık, 2004, s. 290-298.

İslami bir sisteme sahip olamayacaklarını anlamayacak kadar cahiller. Önce devleti kontrol etmek ve sonra onu yukarıdan-aşağıya yaratmak zorundasınız."[56]

2- Süleymancılar: İkinci büyük grup Nakşibendi ekolünden olan ve bu ekolün diğer mensuplarına göre kendine has özellikler ihtiva eden Süleymancılar'dır; bunların eylem planı ise özellikle açtıkları Kuran kurslarında ders verdikleri yüz binlerce genci Ehli Sünnet İslam görüşüne ve cemaatlerine yakınlaştırmak olmuş, fakat devletin merkezini şiddet kullanarak ele geçirerek "yukarıdan-aşağı" düzenleme yapmak şeklinde bir strateji ve eylemleri gözlenmemiştir.[57] Nurculuk ve Süleymancılık dışında bağlılarının sayısı milyonlara ulaşmış başka bir İslami grup göstermek mümkün değildir.

3- Nakşibendi-Kotku Cemaati: Siyasal İslam'daki etkisinin önemi sebebiyle Gümüşhanevi-Nakşibendi tarikatını da değerlendirmemize katabiliriz.[58] Bu tarikatın şeyhi Abdülaziz Bekkine'nin 1952'deki ölümünden sonra başa geçen Mehmet Zahid Kotku (1897-1980)[59] Erbakan'ın lideri olduğu MNP ve MSP'nin kuruluşunda rol oynadı. Başta başbakan ve cumhurbaşkanı olmuş Turgut Özal'ın, başbakan olmuş Necmettin Erbakan'ın, başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın ve daha ünlü birçok ismin bu tarikattan etkilenmesi; ayrıca İslami kesimin siyasete olduğu kadar ekonomik hayata girmesinde de bu tarikatın teşvikleri önemlidir.[60] Bu tarikatın hedefi de toplumu "yukarıdan-aşağı şiddet kullanarak" değiştirmekten ziyade Ehli

---

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

[57] Süleymancılar; -Ruşen Çakır'ın kitabının ilk baskısının tarihi olan 1990'dan önceki tespitlerine göre- binin üstünde özel binada yüz binden fazla gence kurs vermekte, Avrupa'yı ağ gibi saran 215 İslam Kültür Merkezi'ni bünyelerinde barındırmaktadırlar: Ruşen Çakır, **Ayet ve Slogan**, s. 125-138. Hakan Yavuz'a göre Süleymancılar dört milyonluk mürid sayısıyla ikinci büyük cemaattir. (Bizce bu tahmin abartılı olsa da, Süleymancılar'ın tahmin edilen gücü hakkında bir kanaat verebilir.): Hakan Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 196-202.

[58] Ayrıca Nakşibendiliğin önemli kolları olan Erenköy Cemaati'ni, İsmail Ağa Cemaati'ni ve Menzil Cemaat'ini sayabiliriz. Saydığımız cemaatlerden sonra en geniş taraftar kitlesine sahip cemaatler bunlardır. Bu cemaatlerin de söylem ve yayınları; devletin merkezini şiddet kullanarak ele geçirmeye yönelik bir strateji benimsemediklerini, bireylerin "nefsini terbiye" suretiyle maneviyatlarını ilerletme ve vaazlar, yayınlar, yüz yüze görüşme suretiyle bağlılarını arttırma stratejilerini benimsediklerini göstermektedir: Ruşen Çakır, **Ayet ve Slogan**, s.56-72.

[59] Şerif Mardin, "Türk Tarihinde Nakşibendi Tarikatı", **Çağdaş Türkiye'de İslam**, Ed. Richard Tapper, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1991, s. 86-87.

[60] Hakan Yavuz, **a.g.e.**, s. 191-192.

Sünnet İslami görüşü vaazlarıyla, yayınlarıyla ve yüz yüze görüşerek yaygınlaştırmak ve cemaatin halkasını genişletmek olmuştur. Burada, bu tarikatın kuruluşunda rol oynadığı MNP ve MSP çizgisinin; Kepel'in, 1980'lerden önce İslam dünyasında var gördüğü, merkezi ele geçirerek "yukarıdan-aşağı" düzenleme yapmaya çalışan eğilime karşılık gelip gelmediği sorulabilir. Kepel'in "yukarıdan-aşağı" düzenleme ile kastı devrimci, şiddet kullanarak (İran'da 1979'da olduğu gibi) sistem değişikliğidir. Eğer gizli niyetlere dair bir söylemden hareket etmez ve bu partilerin tüzel kişiliklerine ve eylemlerine bakarsak; bu partiler, anayasa çerçevesinde kurulmuş, sistem içerisinde demokrasinin kurallarıyla dönüşüm yapmaya çalışan, kendi taraftarlarına sivil toplumda daha fazla güç aktarımında bulunma ve onları devletin baskısından bağımsızlaştırma hedeflerini güden, kurucu ideolojiye zıt bir konumda olmalarına rağmen legalitesini muhafaza etmeye çalışan, kurumlar olarak gözükmektedirler.

Sonuçta, Türkiye Cumhuriyeti'nde, İslami kesimin yaygın ve önemli hareketlerinin hiçbiri; Kepel ve Göle'nin "devrimci İslam" olarak gördükleri, 1980'lerden önce oldukları var sayılan hareketlere karşılık gelmemektedir. Türkiye'de 1980'lerden önce "yukarıdan-aşağı" şiddetle devleti ele geçirmeye yönelik devrimci bir strateji benimsemiş önemli hiçbir hareket yoktur; devrimci söylemi benimsemiş gruplar ve bireyler marjinal kalmışlardır. Türkiye'deki önemli İslami hareketlerin temel stratejisi ve eylem pratiği; yüz yüze, vaazlarla ve yayınlarla bireyleri dönüştürmek yönünde gerçekleşmiştir. Bu grupların benimsedikleri temel strateji "yukarıdan-aşağı devrimci değiştirme" değil, "aşağının içinde çalışarak aşağıyı değiştirme" ve "aşağıdaki güçle yukarıyı yapılandırma" şeklinde olmuştur. Fakat bu gruplar için devletin yukarıdan-aşağı etkileme gücünün azalması; devletin ideolojisine aykırı "aşağının içindeki faaliyetleri" devlet baskısıyla engellendiği için, önemli olmuştur. Bu gruplar, önceden bahsedilen süreçlerin sonunda, kendi dünya görüşlerine zıt devletin seküler ideolojisinden bağımsızlaşarak ve yeni fırsat alanlarının sunduğu imkânlarla holdingler, finans kuruluşları, radyolar ve televizyonlar gibi araçlara sahip olarak etkilerini ve güçlerini arttırmışlar; sivil toplum kuruluşlarının, temsil ettikleri kitlenin sözcüsü olma fonksiyonunu, daha etkin biçimde gerçekleştirmeye başlamışlardır. "Aşağıdan-yukarı etkinin" (çevrenin

merkezi belirlediği/etkilediği) yeni oluşan siyasi, sosyal ve ekonomik ortamın belirgin bir unsuru olarak ortaya çıktığı yapıda; çevrenin önemli bir unsuru olan İslami kesimin gücü, merkezin politikalarında ve yapısının belirlenmesinde ciddi derecede etkide bulunabileceği/bulunduğu bir seviyeye -devrimci ve şiddet temelli bir strateji uygulanmadan- ulaşmıştır.

B. 1980'lerden Sonra Türkiye Cumhuriyeti'nin İdeolojik Aygıtları

Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçildikten sonra, özellikle kurulan birçok yeni eğitim kurumu sayesinde, devletin ideolojik aygıtlarıyla nüfuz gücünün arttığını gördük. Ayrıca Cumhuriyet'te devletin ideolojik aygıtlarıyla daha geniş bir topluluğa ulaşabilmesi ve 1950'lerden sonra şehirleşmenin artması gibi, halkın daha çok bu aygıtların etkisi altına girmesini sağlayan siyasi ve sosyal yapıdaki değişikliklerin olduğunu işledik. Aslında 1980'lerden sonra, eğitim kurumlarının ve şehirleşmenin artmasında doğrusal bir artış grafiğinin gözlenmesiyle, devletin ideolojik aygıtlarıyla daha çok kişiye daha yoğun şekilde ulaşılması mümkün olmuştur. Fakat bu olgulara rağmen, burada savunduğumuz tez, Türkiye Cumhuriyeti'nde "devletin ideolojik aygıtlarının" toplumu dönüştürme kapasitesinin doğrusal bir artış grafiği izle(ye)mediği; 1- devletin ideolojik aygıtlarından bağımsız olarak kitle iletişim araçları gibi unsurlarla küreselleşmenin toplumu dönüştürme kapasitesinin artması ve 2- merkezin kurucu ideolojisine muhalif olan unsurların, özellikle İslami hayat görüşünü benimseyenlerin, kitle iletişim araçları ve eğitimsel aygıt gibi ortamlarda "mevzi kazanması" ve kendi medyalarıyla eğitim kurumlarını kurmaları gibi nedenlerle, devletin ideolojik aygıtlarıyla dönüştürme kapasitesinin, 1980'ler ve sonrasındaki süreçlerde azaldığıdır. Kurucu ideolojinin, ideolojik aygıtlarla nüfuz ettirilme kapasitesinin azalması, devletin kurucu seküler ideolojisine muhalif İslami hayat görüşünü savunan bireylerin ve grupların bağımsızlığını ve gücünü arttırmasının önemli sebeplerinden birisidir. Bu bölümde bunu göstermeye çalışacağız. Diğer yandan bu konu açısından önemli bir husus olan, 1980'lerden sonra, merkezde kurucu ideolojiden farklı görüşlerin de seslendirilmesinin artması daha sonraki başlıkta tartışılacaktır. (Bu bölümün "C" maddesinde ele alınacak;

merkezde farklı ideolojiler etkiler olunca, bahsedilen aygıtların kurucu ideoloji yönünde kullanılması azalmıştır.)

1. Küreselleşme Sürecinde Kitle İletişim Araçlarının Artan Önemi

"Kitle iletişimi" birçok medya kurumunu ve ürününü dile getirmekte kullanılan yaygın bir terimdir; fakat bu ifadedeki "iletişim" sözcüğü yanıltıcı olmamalıdır. "İletişim" sözcüğüyle özellikle karşılıklı bir alışveriş kastedilmekle beraber, bu terimde kastedilen daha çok ileticiden alıcıya tek yönlü olarak gerçekleşen bir mesaj akışıdır.[61] McLuhan, iletişim teknolojisindeki gelişmelerin, toplumun yapısında ve düşüncesinde yol açtığı devasa değişikliklerin gerekli ilgiyi görmediğini; birçok düşünürün, bu konuda, devekuşu gibi kafalarını toprağa gömdüklerini ifade etmektedir. O, elektromanyetik keşiflerin, bütün insani ilişkilerde "eşzamanlı alanı" yaratmış olduğunu söyler ve insan ailesinin artık "küresel köy"de yaşadığı göz önünde bulundurularak, küresel ve toplumsal analizlerin yapılması gerektiğini savunur.[62] McLuhan, medyayı, insanın uzantıları olarak düşünür; nasıl tekerlek ayağın, giysi bedenin uzantısıysa aynı şekilde radyo kulağın, televizyon gözün uzantısıdır. Bu duyuların değişmesi ise insanın, düşünce ve davranışlarıyla değişimi anlamını taşır. İnsan, bu "uzantıları"nın farkına varmaz, merkezi sinir sistemi adeta "anesteziyle" kendini uyuşturmaktadır; McLuhan buna "Narcissus miti" der. (Bu, Freud'un "bastırma" diye ifade ettiği mekanizmaya benzer.)[63]

Baudrillard, çağdaş toplumun mevcut durumunda medyanın etkisine dikkat çekmiştir. İktidar ilişkilerini incelerken Foucault'nun, medya olgusuna gereğince yer

---

[61] John B. Thompson, "Kitle İletişiminin Bazı Özellikleri", Çev ve Der: Erol Mutlu, **Kitle İletişim Kuramları**, Ankara, Ütopya Kitabevi, 2005, s. 210-211.

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

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

vermemiş olması; Baudrillard'ın, Foucault'ya getirdiği yerinde bir eleştiridir.[64] Baudrillard, medya aracılığıyla bugüne gelinmesini teknolojik determinist yaklaşımıyla açıklarken; bir simülasyonlar dünyasında yaşandığına, medyanın sunduğu modeller ile gerçek arasındaki ayrımın bulanıklaştığına dikkat çeker. Örneğin bir TV dizisindeki doktor simülasyonu veya ideal ev, ideal model, ideal seks hakkındaki simülasyonlar "hipergerçekliği" oluşturup, gerçekliği dönüştürmeye bile başlarlar.[65] Televizyonun insanları etkilemedeki bu gücü, birçok kişiyi karamsar görüşlere itmiştir. Neil Postman bunlardan birisidir; televizyonu bizi içten fetheden, kendisine isteyerek teslim olduğumuz, bizi güle oynaya yiyip bitiren bir canavara benzetir. Kendimizi teslim edişimizin nedeni ise eğlence ve oyalanmamızdan aldığımız hazdır.[66] Herbert Marcuse ise medyanın, bilgi aktarma ve eğlendirme gibi gözüken fonksiyonlarının ardında manipülasyon ve endoktrinasyon yattığına dikkat çekmiştir. Marcuse'a göre insanların "tek boyutlu" kalma ve kendileriyle toplumları üzerinde sağlıklı değerlendirme yapamamalarının en önemli sorumlusu medyadır.[67]

Max Horkheimer ve Theodor Adorno da kitle iletişim araçlarının, insanları ve kültürel biçimleri metalar haline dönüştürmelerine; insanın, gerçekle kurguyu, rasyonelle irrasyoneli ayırma yetisini yıkmalarını eleştirmişlerdir. Horkheimer ve Adorno'ya göre, kitle iletişim araçları, kapitalizmin tahakkümünü yaygınlaştırma araçları olup; zihnin özerkliğini ve bireyin öznelliğini tahrip etmişlerdir.[68] Bu yönüyle Horkheimer ve Adorno için medyanın, sistemin ideolojik aygıtları olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Althusser de medyayı, devletin mevcut üretim ilişkilerini yeniden üretmesini mümkün kılan ideolojik aygıtları arasında saymıştır.[69] Burada, bahsedilen düşünürlerin, kapitalist üretim ilişkilerinin muhafazasında, medyayı, devletin ideolojik aygıtı olarak değerlendirmeleriyle; bizim, Türkiye Cumhuriyeti'nin, ideolojisini nüfuz ettirmede kullandığı ideolojik aygıtlarının nüfuz

[64] Steven Best, Douglas Kellner, **Postmodern Teori**, Çev. Mehmet Küçük, İstanbul, Ayrıntı Yayınları, 1998, s. 154.
[65] **A.e.**, s. 148-150.
[66] Erol Mutlu, **Televizyon ve Toplum**, s. 163.
[67] Herbert Marcuse, **One-Dimensional Man**, Boston, Beacon Press, 1991, s. 8, 245-246.
[68] Jack Zipes, "Frankfurt Okulu ve Kültür Eleştirisi", Çev ve Der: Erol Mutlu, **Kitle İletişim Kuramları**, Ankara, Ütopya Kitabevi, 2005, s. 227-229.
[69] Louis Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, s. 169.

gücünün, medyanın etkisinin artması ve özelleşmesiyle nasıl değiştiğini değerlendirmemiz arasındaki farka dikkat edilmelidir. Buraya kadar alıntılar yaptığımız yazarlarla, aynı şekilde, içinde bulunduğumuz dönemde medyanın toplumu dönüştürmede ve düşünceleri etkilemede önemli unsurların başında geldiğini; bu etkiyi hesaba katmayan açıklamaların mutlaka kısır kalacağını ve bu etkinin, farkında olunmadan, eğlenirken gerçekleştiğini savunuyoruz. Fakat bizim odak noktamız; Türkiye Cumhuriyeti merkezinin, ideolojik aygıtlarıyla nüfuz gücündeki değişimin, İslami kesim için yol açtığı değişikliklerdir. Bu odak noktası açısından, küreselleşme sürecinde etki eden kitle iletişim araçlarının -özellikle elektronik medyayı kastediyoruz- Türkiye'deki İslami kesim için sonucu; devletin, ideolojik aygıtlarıyla toplumu ve toplumun bir parçası olan İslami kesimi dönüştürme kapasitesinin azalması olmuştur. Bunun başlıca iki nedeni vardır:

1- Medya aracılığıyla, devletin ideolojik aygıtlarından bağımsız bir şekilde küresel kültür -özellikle konumuz açısından önemli Neo-liberal değerler- toplumu dönüştürmektedir. Medyanın bilgi ve hayat görüşü aktarmada artan rolü, devletin ideolojik aygıtlarından rol çalmak anlamına gelmektedir.
2- İslami kesim, kurduğu medya organlarıyla, alternatif bir ideolojiyi yaygınlaştırmaktadır.

Önceden bireyin kimliğini şekillendirmede ailenin ve dinsel ideolojik aygıtın rolü birincilken; sonradan dinsel ideolojik aygıtın yerini, Althusser'in de dikkat çektiği gibi eğitimsel ideolojik aygıt almıştır.[70] Gittikçe medyanın etkisinin artmasıyla, Türkiye'deki eğitim kurumlarının da, Diyanet gibi dinsel ideolojik aygıtların da bireyleri şekillendirme kapasitesi azalmıştır. Ayrıca Marcuse'un dikkat çektiği gibi ailenin, medya ile rekabeti çok zordur ve medyanın yükselen önemi, ailenin de bireyler üzerindeki etkisini azaltmıştır. Marcuse'a göre toplumsallaşma etkeni olarak aile çökerken kitle iletişim araçları yükselmiştir.[71]

[70] **A.e.**, s. 176-177.
[71] Douglas Kellner, "Kültür Endüstrileri", Çev. ve Der: Erol Mutlu, **Kitle İletişim Kuramları**, Ankara, Ütopya Kitabevi, 2005, s. 238.

Medyanın yükselişiyle yeni kontrol biçimleri yükselişe geçerken, eski kontrol biçimlerinde değişimler de olmuştur. Örneğin Türkiye merkezinin -diğer birçok ülke gibi- medya üzerindeki hâkimiyeti, eğitimsel ideolojik aygıtlarına nazaran çok düşüktür. RTÜK gibi kimi kurumlar devletin ideolojisine uygunluğu denetlese de, bu kontrol, devletin eğitimsel ideolojik aygıtındaki kontrolüyle mukayese edilemez. Üstelik kablolu yayınlarda çıkan kanallar ve internette yayınlanan içerik üzerindeki kontrol yok denecek kadar azdır. Sonuçta, başta devletin eğitimsel ideolojik aygıtından olmak üzere, medyaya transfer olan bireyleri şekillendirme kapasitesi; devletin ideolojik aygıtlarıyla nüfuz gücünün azalması demektir. Elektronik medyayı devletin ideolojik aygıtlarından biri olarak saymak 1990'lara kadar kısmen doğru olabilir. (Devlet kontrollü özelleştirme öncesi yayınlarda da yayınlanan filmler, -Dallas gibi- yabancı diziler gibi yayınlarla küresel kültürün, devletten bağımsız bir etki gücü olduğunu söyleyebiliriz.) Fakat TV ve radyo kanallarının özelleştiği, uluslararası yayınların Türkiye'de çok rahat seyredilmeye başlandığı ve diğer medya organlarına göre devletin üzerindeki kontrolünün daha az olduğu internetin yaygınlaştığı 1990'lardan sonra; medyayı, devletin ideolojik aygıtından ziyade devletin ideolojik nüfuz gücünü azaltan aygıtlar olarak görmek gerekir.[72]

Türkiye'nin ideolojik aygıtlarıyla nüfuz gücünün azalması, bu aygıtlarla sekülerleştirilmeye çalışılan İslami kesimin özgürleşmesi anlamına geldiği için konumuz açısından önemlidir. Fakat diğer yandan, devletin ideolojik aygıtlarının sekülerleştirici etkisinden kurtulan İslami kesim; McLuhan'ın "Narcissus miti" ile dikkat çektiği gibi, uyuşmuş bir vaziyette, eğlenirken farkında olmadan, küresel kültürün sekülerleştirici, tüketimi her türlü değerin üstünde gören değerleriyle dönüşmektedir. Devletin merkezi, ideolojik aygıtlarıyla Batılılaştırma gücünü

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

kaybederken; ortaya çıkan yeni güç medya, gücünü hissettirmeden, "organların genişlemesi" ile Batılı değerleri -en yeni formuyla Batı'yı- aktarmaktadır. Sonuçta devletin merkezinin ideolojik aygıtlarındaki güç kaybı, mutlak olarak ideolojisinin tüm unsurlarının Türk toplumunda güç kaybettiği anlamına gelmez. Örneğin kadınların kamusal alana daha çok çıkması veya Batılı kıyafetlerin benimsenmesi gibi Cumhuriyet'in ideolojisine uygun kimi unsurlar, medyanın yükselen etkisi ile yaygınlaşmıştır. Fakat bu dönüşümlerde devlet merkezinin -ve devletin ideolojik aygıtlarının- önemi ve kontrolü azalmıştır. Örneğin medyanın oluşturduğu, -Baudrillard'ın deyimiyle "hipergerçekçilik"teki- kadın imgesi; bireyci, kendi hazzına öncelik veren özellikleriyle, Kemalist ideolojinin "vatansever-fedakâr kadın" imgesinden de uzaktır.

Burada birçok yerde medya olarak vurgu yaptığımızın, özellikle Batı, hatta Amerikan merkezli bir kültürü yayan medya olduğuna dikkat edilmelidir. Bu medya bir yandan genelde Batılı, özelde ise Amerikan kültürünü yaymaktadır; nitekim Fransa'da bile birçok entelektüel, medyayla yayılan kültür sonucunda Coca Cola'nın -simgesel öneminden dolayı Coca Cola'ya özellikle vurgu yapılmaktadır- yaygınlaşması ve "Fransız olmanın" anlamını yitirmesi karşısında endişelerini ifade etmişlerdir.[73] Aşağıdaki satırlarda hem McLuhan, Baudrillard, Horkheimer, Adorno, Marcuse gibi düşünürlerin özellikle dikkat çektikleri, Batılı, temelde de Amerika merkezli, Neo-liberal değerleri yayan hâkim medyanın (daha çok elektronik medyanın) yaygınlaşmasıyla, Türkiye'deki devletin ideolojik aygıtlarının azalan etki gücüne değineceğiz; hem de konumuz açısından önemli, bu hâkim medya dışında gelişen (bir yandan da bu hâkim medyanın etkisindeki) İslami kesimin alternatif medyasının yaygınlaşmasıyla, bu aygıtların azalan etki gücüne temas edeceğiz. Buradaki tespitimiz siyasi ve sosyolojik bir olgu olarak Türkiye merkezinin ideolojik aygıtlarıyla nüfuz gücünün azaldığıdır. Aslında bu olgu, Stephen Cohen'in dikkat çektiği, dünyanın hemen her yerinde devletlerin bilgi üzerindeki tekele yakın denetiminin, yeni oluşan elektronik medya olgusuyla zayıflama sürecinin,

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

Türkiye'de de yaşanmasıdır.[74] Bu tespitimiz, tam olarak devletin ideolojisinin gücünün her yönüyle azaldığı anlamına gelmez. Çünkü medyanın yükselen gücü, devletin ideolojik aygıtlarının önemini azaltırken, devletin ideolojisine hizmet ettiği hususlar da vardır. Açık olan bir durum vardır ki; o da, hâkim medyayla yayılan yeni kültürle ve alternatif medyayla yeni güç odaklarının güçlenmesiyle, siyaset ve toplumla ilgili denklemin daha karışık ve analizi zor bir hal aldığıdır.

2. Özel Radyolar ve İslami Kesimin Radyoları

"Radius" kelimesinden türeyen ve ışıma anlamına gelen "radyo" okuma yazma bilmeyen kitlelere bile sözle ulaşmayı mümkün kılan bir kitle iletişim aracıdır ve 1920'ler-1930'lardan itibaren kurumsallaşarak dünyada yaygınlaşmıştır.[75] Ekonomik liberalizmin bir dogma olarak benimsendiği Amerika'da, en başından itibaren radyolar özel teşebbüs tarafından yaygınlaştırıldı.[76] Fakat Avrupa'da, radyoların devletin ideolojik aygıtı olmaktan çıkmasından duyulan endişeyle radyolardaki devletçi tekel uzun bir süre sürdü. Nitekim II. Dünya Savaşı'nda radyoların halkı yönlendirmedeki gücü gözlemlenmişti; bu topyekûn savaşın bir boyutu da savaşan devletlerin radyoları arasında yaşanmıştı.[77] Avrupa'daki birçok yerde özel radyoların faaliyet göstermesi ancak 1970'lerden sonra mümkün oldu. İngiltere'de BBC, radyoların üzerindeki tekelini 1972'de kaldırdı, İtalya'da 1975'ten sonra özel radyolar yaygınlaşmaya başladı, Belçika'da ise bu süreç 1970'lerin sonunda, 1980'lerin başında yaşandı.[78]

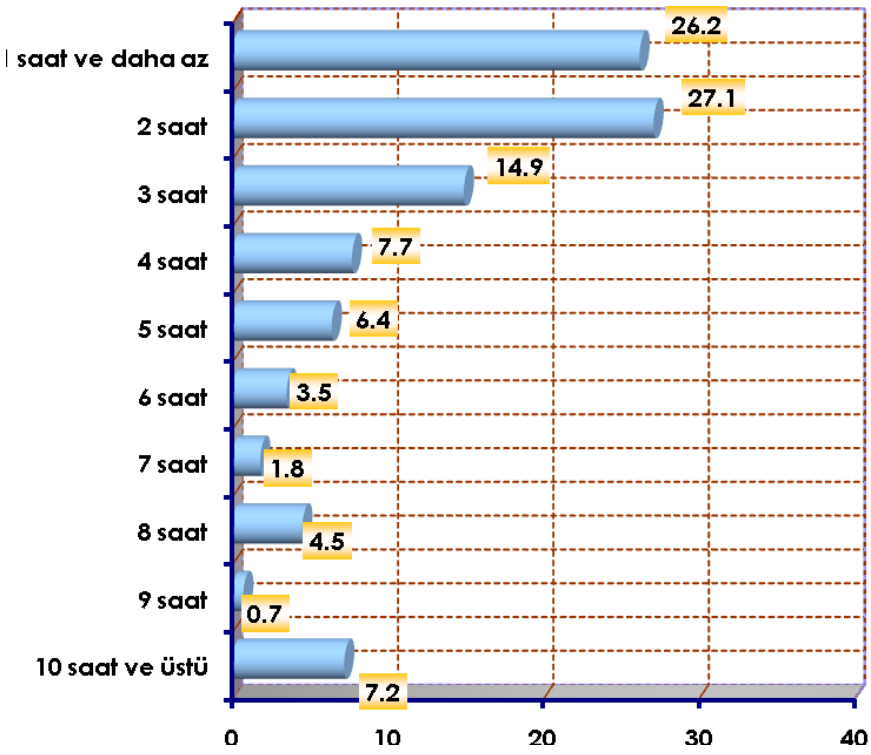
Küreselleşme sürecinin hızlandığı dünyada Neo-liberal değerlerin yükselmesi ve Türkiye'de bu değerlerin yaygınlaştırıcısı Özal hükümetleriyle, 1980'ler Türkiye'sinde "özelleşme" yükselen değer olmuştu. Amerika'da en başından itibaren olduğu gibi, Batı'nın, Atlantiğin diğer yakasındaki bölümü Avrupa'da da özel

[74] Stephen P. Cohen, "U.S. Security in a Separatist Season", **Toward The Twenty-First Century**, Ed. Glenn Hastedt, Kay Knickrehm, New Jersey, James Madison University, 1994, s. 432-433.
[75] Şevket Sayılgan, "Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de Yabancı Sermayenin Medyaya Girişi", **Küreselleştirme Makinesi: Medya**, İstanbul, Beta, 2008, s. 217.
[76] Jean-Noel Jeanneney, **a.g.e.**, s. 146.
[77] **A.e.,** s. 167-190.
[78] **A.e.,** s. 250-252.

radyoların yaygınlaşmasıyla; Türkiye'nin, rol modeli ve referans noktası olan Batı'yı takip etmesinin, radyoların özelleştirilmesini içereceği iyice açığa çıktı. Türkiye'nin dış politikasının 1980'lerden sonraki temel hedefi olan AB'ye girme hedefi de bu süreci destekliyordu. Sonuçta dünyadaki ve Türkiye'deki konjonktürün sonucu olarak 1990'larda Türkiye özel radyolarla tanıştı. Avrupa'da "özgür radyolar" mücadelenin ve kamuoyunun desteğiyle kazanıldığı gibi,[79] Türkiye'de de uygun konjonktürün içinde yapılan mücadele ve kamuoyu desteğiyle "özgür radyolar" oluştular. Önce yasal olmayan bir şekilde başlayan ve tartışmalara konu olan özel radyo yayıncılığı, daha sonra gerekli yasal düzenlemeler çerçevesinde yapılmaya başlandı. Kamuoyundan gelen yoğun baskının da etkisiyle 8 Temmuz 1993'te, TBMM'nin 3913 sayılı kararıyla, 1982 Anayasasının 133. Maddesi "Radyo ve televizyon istasyonları kurmak ve işletmek kanunlarla düzenlenecek şartlar çerçevesinde serbesttir" şeklinde değiştirilerek, özel radyo ve televizyonlar meşrulaştırılmış oldu.[80]

Radyoların özelleşmesi televizyonlarla aynı döneme geldiği için hem göze hem de kulağa hitabeden televizyonların yanında radyolar ikinci planda kalmıştır. Fakat radyo dinleyenlerin günün ne kadarını radyo dinleyerek geçirdiğine bakıldığında, ortaya çıkan zaman diliminin hiç de azımsanmayacak ölçüde olduğu gözükmektedir. RTÜK'ün yaptırdığı ankette, radyo dinlediğini beyan edenlerin oranı % 59,4'e gelmektedir.[81] Radyo dinleyicilerinin, hafta içi radyo dinleme miktarı 3,41 saatken, hafta sonu 3,27 saattir. (Bu anketten önce 2007 yılında yapılan ankette radyo dinleme miktarı daha da yüksek çıkmıştır.[82] Aşağıdaki tabloda hafta içi radyo dinleme oranlarını görüyorsunuz:[83]

[79] **A.e.**, s. 250-255.
[80] Vedat Demir, **Türkiye'de Medya Siyaset İlişkisi**, s. 191.
[81] RTÜK'ün yaptırdığı araştırmada 4376 kişiyle görüşülmüş; bunların 2600'ü radyo dinlediğini, 1776'sı ise radyo dinlemediğini beyan etmiştir: "Radyo Dinleme Eğilimleri Araştırması-2", Ankara, 2009, (Çevrimiçi) http://www.rtuk.org.tr/upload/File/Radyo2_DinlemeEgilimleri10sub2010.pdf. 17.06.2010. s. 25.
[82] **A.e.**, s. 34-37.
[83] **A.e.**, s. 29-33.



TABLO 3: RADYO DİNLENME ORANLARI

Hem radyo kurulması daha az sermayeyle mümkün olduğu, hem de yerel radyolarla sayısı 1000'i geçen radyoların denetimi zor olduğu için; İslami kesim, radyoculuğu güç arttırımında ve ideoloji yaymada -İslami terminolojiyle "tebliğ" faaliyetinde- önemli bir araç olarak benimsedi. Birçoğu yerel olan bu radyoların ne kadarının "İslami radyo" olduğunu tam olarak belirlemek hayli zor olsa da; bu konuyla ilgilenen bir gazeteci-yazar, 1997 yılında, Türkiye'deki 1057 radyodan 500'ünün İslami çizgide olduğunu ifade etmiştir.[84] Örneğin Gülen Cemaati'nin Burç FM'i ve İskenderpaşa Cemaati'nin Akra FM'i, sayıları yüzlerle ifade edilen İslami kesimin radyoları içinde popüler olan radyolardandır. İkisi de 1993 yılında kurulan bu radyolar, benzerleri birçok radyo gibi hem İslami görüşleri yaygınlaştırma, hem kendi cemaatlerine ulaşarak cemaatlerinin birliğini sağlama fonksiyonunu yerine getirmekte; bu radyolarda cemaatlerin liderleri olan Fethullah Gülen ve Esat Coşan'ın (2001'de vefat etti) vaazları yayınlanmaktadır.[85] İslami kesimin yaygın

[84] Faruk Bildirici, "Bu Radyoları mı İstedik?", **Hürriyet**, 14.10.1997.
[85] Alper Bilgili, **The Re-Organization of the Main Islamic Communities In Turkey**, Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2006, s. 60,70-71.

olarak dinlenen diğer radyoları Kanal 7 ve Meltem FM'dir.[86] Bu dört radyo, en çok dinlenen 20-30 radyo arasındadır. Fakat dini içerikli yayın merkezli politikası olmayan radyoların, dini içerikli olanlardan daha fazla dinlendiği de hatırlanmalıdır.[87] Radyo dinleyicilerinin en çok müzik dinlemek için radyoyu kullanmaları,[88] daha çok dinlenmek için talep edilen müzik yayını neyse onu yapmakta, Ehli Sünnet bazı yorumlardan kaynaklanan çekinceleri olan İslami kesimi, diğer radyolarla yarışta dezavantajlı bir duruma getirmektedir. İslami kesimin radyoları diğer radyolardan daha az dinlenseler de, özel radyoların olmadığı dönemle kıyaslandığında, "tebliğ yapmaları"nda ve cemaatlerinin birliğini sağlamalarında ortaya çıkan bu yeni imkân kayda değerdir.

İslami kesimin içinden, radyo gibi medya teknolojisinin başkaları tarafından üretildiğini, bunların İslami bir pakette sunulmasının hiçbir şeyi değiştirmeyeceğini; McLuhan'ın ifade ettiği gibi, "aracın mesajın ta kendisi olduğu"nu söyleyerek, bu yeni tüketim ve iletişim biçimlerini eleştirenler oldu.[89] Gerçekten de İslami radyoculuk, Ehli Sünnet İslami kesimin; güç kazanmasında bir araç olduğu gibi, dönüşümüne sebep olan bir araç da olmuştur. Ehli Sünnet İslam'da, kadın sesinin -özellikle şarkı söylerken- duyulup duyulmaması gerektiğiyle ilgili ve müzik aletlerinin "caiz" olup olmadığıyla ilgili hassasiyet[90] her geçen gün azalmaktadır. Fakat, McLuhan'ı takip ederek; aracın, mesajın ta kendisi olduğunu, dönüşümün sorumlusunun radyonun kullanılış tarzından ziyade bizatihi radyonun kendisi olduğunu düşünmek –bu yaklaşım önemli bazı hususlara dikkat çekiyor olsa da- bizce, doğru gözükmemektedir. Nitekim Francis Fukuyama da iletişim teknolojisindeki gelişmelerin, değer yönünden nötr olduğuna; değişik ideolojilerin farklı değerler için bu teknolojiyi kullanmasının mümkün olduğuna dikkat çekmiştir.[91]

---

[86] Radyo Dinleme Eğilimleri Araştırması-2", s. 11.
[87] **A.e.,** s. 47-50.
[88] **A.e.,** s. 14.
[89] Umut Azak, "İslami Radyolar ve Türbanlı Spikerler", **İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri**, 2. bs., Ed. Nilüfer Göle, İstanbul, Metis Yayınları, 2000, s. 96.
[90] **A.e.,** s. 105-106.
[91] Francis Fukuyama, **The End of History and the Last Man**, New York, Harper Collins Publishers, 2002, s. 7.

3. Özel Televizyonlar ve İslami Kesimin Televizyonları

1939 Londra'sında, BBC'nin haftada 24 saat olarak yaptığı yayınları alabilen 20.000 televizyon alıcısı vardı. Amerika'nın savaşa girdiği yıl olan 1941'de ise Amerika'da sadece 5.000 televizyon alıcısı vardı. II. Dünya Savaşı radyonun yıldızını parlatırken, mühendislerin başka yöne kayan dikkatleri televizyonun gelişmesini önledi. Savaş sonrası yıllarda ise radyonunkine benzer bir hikâye yaşandı; Amerika'da yine ekonomik liberalizme uygun bir şekilde televizyonculuk özel sektörün girişimleriyle gelişti, Avrupa'da ise televizyonun devletin ideolojik aygıtı olmaktan çıkmasının endişesiyle devlet tekeli korundu. Fakat radyolarda olduğu gibi televizyonlarda da, halkın artan talepleri ve baskısı sonucunda devlet tekeline son verildi.[92] Televizyonlarda devlet tekeline son verilmesi radyolara yakın dönemdedir; İtalya'da 1970'lerin sonunda kargaşalı bir süreçle özel televizyonlar yayılmaya başladı, 1985'te Fransa'da üç özel kanalın açılması büyük yenilikti, Almanya'da ise ilk özel kanal 1985 yılında faaliyete geçti…[93]

Böylece Türkiye'nin referans noktası Batı'nın her iki bölgesinde de özel televizyonlar yayılmış oldu. Bu dış etken, Türkiye'nin AB süreciyle Batı'ya yakınlaşmasını arttırması ve Özal'la özelleşmenin yükselen değer olmasıyla birleşince; özel televizyonculuk da -özel radyoculuk gibi- Türkiye için kaçınılmaz oldu. 1968 yılında TRT'nin ilk deneme yayınını yapmasından 1990 yılına kadar TRT'nin tekeli sürdü; bu tekel 1990 yılı başında, Magic Box adlı kuruluşun STAR 1 adıyla Türkiye dışından yayın yapmasıyla yıkıldı. 1993 yılında yapılan anayasa değişikliğiyle özel radyoculukla beraber özel televizyonculuk da meşrulaşmış oldu ve kanalların sayısının hızla arttığı bir sürece girildi.[94]

Türkiye'nin ilk özel televizyonlarının sahibi Uzan grubu ve Erol Aksoy gibi bankacılık ve diğer alanlarda faaliyeti olan büyük sermaye sahipleriyle Doğan ve

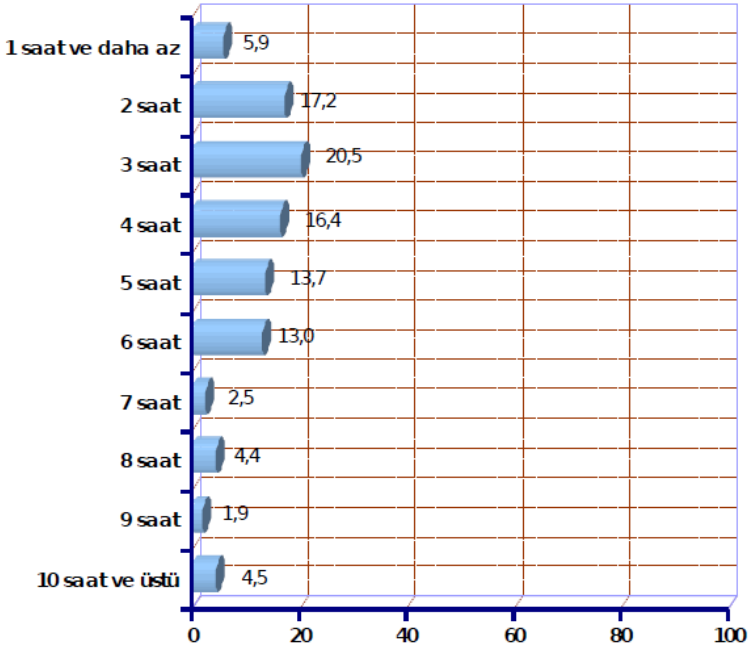
[92] Jean-Noel Jeanneney, **a.g.e.**, s. 260-262.
[93] **A.e.**, s. 293, 295, 301.
[94] Vedat Demir, **Türkiye'de Medya Siyaset İlişkisi**, s. 190-191.

Sabah grubu gibi yazılı basının güçlü isimleri oldu.[95] Bu yeni medya sahiplerinin çoğu TÜSİAD'ın üyeleriydiler; özelleşme, devletin küçülmesi ve sivil toplumun güçlenmesi gibi Neo-liberalizmle iyice yükselmiş olan değerlerin yaygınlaşması, bu kişilerin ideolojisinin -çoğunlukla bu kesim bu görüşleri "ideoloji" olarak anmasa da- bir gereğiydi. Sonuçta bu yeni medya, Neo-liberal değerlerin yaygınlaşmasına hizmet etti; örneğin, Çiler Dursun'un bu televizyonların haberleri sunuş biçimlerini analiz ederek gösterdiği gibi, bu televizyonlarla "özelleşme"nin toplumun tüm kesimleri için iyi ve gerekli olduğu bir anlayış yerleştirildi.[96] Daha önceki başlıklarda (özellikle 3. bölüm "A" altındaki başlıklarda) gördüğümüz gibi çevrede etkili İslami kesimin, merkezin denetiminden kurtularak gücünü arttırmasının en önemli sebeplerinden biri küreselleşme sürecinde yayılan Neo-liberalizmin Türkiye'yi de etkisi altına almasıdır. Bu değerlerin toplumda yaygınlaştırılmasında ise özelleşen elektronik medyanın fonksiyonu dikkat edilmesi gerekli bir öneme sahiptir. Büyük sermaye sahiplerinin kontrol ettiği medyanın; İslam'ın "ötekisi" olarak algılanan Batılı değerlere uygun dizi ve eğlence programlarını yayımlarken, İslami kesimin güç arttırımına katkıda bulunduğu birçok kişi tarafından anlaşılamamıştır. Diğer yandan İslami kesim de McLuhan'ın "Narcissus miti" atıfıyla gönderme yaptığı etkinin altında, bu medyayı seyrederken nasıl değişimler yaşadığını fark edememiştir. Medya, bireyleri pasif alıcılara çevirerek, eğlendirirken dönüştürmekte ve ne kadar büyük bir sosyolojik ve kimliksel değişime sebep olduğunu hissettirmeden etki etmektedir.

Türkiye'de televizyonun günde kaç saat izlendiğini tespit etmemiz, bireylerin bilgi edinmelerinde, kimlik ve hayat görüşlerinin oluşumunda; devletin eğitimsel aygıtı gibi ideolojik aygıtlarının öneminin neden azaldığını ve televizyonun bilgiyle kültür aktarımında dikkate alınması gerekli çok önemli bir unsur olarak ortaya çıktığını vurgulamamızın nedenini gösterecektir. Bu konuda yapılan en ciddi araştırmalardan biri olan RTÜK'ün araştırmasına göre hafta içi günde ortalama 4,3

[95] Çiler Dursun, **TV Haberlerinde İdeoloji**, Ankara, İmge KİtabeVi, 2001, s. 146-148.
[96] **A.e.**, s. 145-259.

saat televizyon seyredilmektedir. Aşağıdaki grafikte toplumun yüzde kaçının, hafta içi ne kadar televizyon seyrettiğini görmektesiniz:[97]



TABLO 4: TELEVİZYON İZLENME ORANLARI

Hafta sonu ise televizyon izlenme oranları ortalama 4,6 saate çıkmaktadır.[98] (2008'de yapılan bu araştırmadaki televizyon izlenme oranlarının, 2006'ya nazaran - hem hafta içi hem hafta sonu oranlarında- düştüğü gözlenmiştir.[99] Bunun bir nedeninin, hızla yayılan internetin televizyonun izlenme oranlarını düşürmesi olduğunu tahmin edebiliriz.) Bir kişinin 7-8 saat kadar uyuduğunu düşündüğümüzde, televizyon izlenen süre uyanık olunan sürenin dörtte birine yakın bir zamana karşılık gelmektedir ki bu çok önemli bir süredir ve bireylerin şekillenmesinde neden televizyonun dikkate alınması gerekli bir aygıt olduğunu göstermektedir. Televizyon, hem görüntü hem de sesle etki etmesiyle, tüm kitle iletişim aygıtları arasında ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Adorno, bağımlı bireylerin oluşumunun en önemli

[97] RTUK, "Televizyon İzleme Eğilimleri Araştırması-2", Ankara, Subat 2009, (Çevrimiçi) http://www.rtuk.org.tr/sayfalar/DosyaIndir.aspx?icerik_id=0ff756b8-292d-4269-9dbc-2bbfe6782cf0, 17.06.2010. s. 38
[98] **A.e.**, s. 51.
[99] **A.e.**, s. 39, 52.

sorumlularının başında "kültür endüstrisi"nin temel sektörü sinemanın geldiğini ifade eder;[100] televizyonların yaygınlaşmasıyla sinemalarda izlenen filmler, sinemalardan çok daha fazla evde televizyonlarda izlenmeye başlanmıştır, televizyonun önemli programlarının başında filmler -benzer yapıdaki dizileri, sitkomları de buna dâhil ediyoruz- gelmektedir. McLuhan da özellikle televizyonun, "beyni dumura uğratarak", farkında olunmadan, muazzam ölçüde etki yapan özelliğine dikkat çekmiştir.[101] Çağdaş felsefedeki medya eleştirisi, felsefe tarihinde Platon'a kadar geri götürebileceğimiz, sanatın aldatıcı potansiyeline dikkat çeken eleştirinin bir devamıdır;[102] Eski Yunan'da "sanatın aldatıcılığı" en çok şiir-tragedya aracılığıyla gerçekleştiği gibi, günümüzde daha çok televizyon aracılığıyla seyredilen filmler, diziler, sitkomlar… ile gerçekleşmektedir. Diğer yandan yine Platon'un dikkat çektiği gibi, sanatı, insanların "olumlu yönde" eğitilmeleri için kullanmak da mümkündür; fakat "olumlu" ve "doğru" olanın ne olduğu ideolojilerin içinde anlam kazanmakta, kısacası ideolojiden ideolojiye değişmektedir.

Her ne kadar Türkiye'deki televizyon istasyonlarının büyük bölümü İslami cemaatlerin dışındaki medya sahiplerinin kontrolündeyse de İslami kesimin kontrol ettiği televizyonların da önemli bir gücü vardır. En çok izlenen televizyonlar arasında, genel izlenme oranlarında 5. sırada yer alan Gülen Cemaati'nin Samanyolu ve 7. sırada yer alan Kanal 7 televizyonları ön plana çıkmaktadırlar.[103] Bu televizyonlar; müzik, eğlence ve magazin programlarının izlenme oranlarında çok izlenen televizyonların arasına girememektedirler.[104] Fakat yerli diziler gibi halkın en çok izlediği programlar arasında yer alan yapıtlarda; Samanyolu 4. (% 6,2), Kanal 7 ise 8. (% 1,9) sıradadır.[105] Dini programların izlenme oranlarında ise Samanyolu 1. (% 39,3), Kanal 7 ise 2. (% 23,1) sıradadır.[106]

---

[100] Theoodor W. Adorno, "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünmek", **Kitle İletişim Kuramları**, Der. ve Çev. Erol Mutlu, Ankara, Ütopya Yayınevi, 2005, s. 242, 249.
[101] Marshall McLuhan, Bruce R. Powers, **The Global Village**, s. 63-64.
[102] Platon, **Devlet**, 10. Kitap, s. 281-306.
[103] RTUK, a.g.e., s. 84.
[104] **A.e.**, s. 115-116.
[105] **A.e.**, s. 96.
[106] **A.e.**, s. 108.

Bu arada birçok kişiye ilginç gelebilecek bir veri ise Gülen Cemaati'nin Samanyolu televizyonunun belgesel programlarda birinci olmasıdır. Üstelik ikinci sırada yer alan TRT'nin (% 19,7), üçüncü sırada yer alan Discovery'nin (% 7), dördüncü sırada yer alan National Geographic'in (% 4,4) ve beşinci sıradaki Yaban TV'nin (% 4,2) toplam izlenme oranları (% 35,3); Samanyolu'nun izlenme oranının (% 37,2) altında kalmaktadır.[107] Bahsettiğimiz istatistik, sadece Gülen Cemaati'nin belgesellerde başarısını ifade eder; fakat bu çarpıcı sonucun nedenlerini, İslami kesimin düşünce ve kavramlarına nüfuz etmeyle ilgili bir endişe taşımayan, hermenötik olmayan yaklaşımlar anlayamaz. Daha önceden (2. bölüm "D" başlığında) gösterdiğimiz gibi, Gülen Cemaati'nin fikri temellerini atan Said Nursi; doğadaki olgulardan din lehine çıkarımlar yapılmasını; daha önceden İslam felsefesinde İbn Rüşd gibi felsefecilerin benimsediği bu yaklaşımı savunmuş ve Nurcu zihinler bu görüşle inşa olunmuştur. Belgeseller, uygun şekilde yorumlanarak, bu amaca hizmet için kullanılmaktadırlar. Nursi'nin kitabında yazıyla göndermeler yaptığı doğadaki olguları, Samanyolu'nun belgeselleri, görsel olarak zihinlere sunmaktadır; elbette Nursi'ninkine uygun yorumlarla. Nursi'nin radyo gibi araçların İslam için kullanılabileceğine, devletin tekelinin olduğu dönemde dikkat çekmesi, daha önce dikkat çektiğimiz gibi, Nurcu grupların bu aletlerden kaçınma yerine kullanma yolunda tereddütsüz girişimde bulunmalarında ve bu konuda İslami gruplar içinde liderliği ellerinde bulundurmalarında önemli olmuştur.[108] (Burada Gülen'in organizasyonun becerisinin etkisi de unutulmamalıdır.) Sonuçta radyolar ve televizyonlar, Ehli Sünnet İslami kesim(ler)in önüne -kadın sesi veya müzik enstrümanlarında olduğu gibi- bazı ikilimler çıkarsa da; bu kesim(ler)in dünya görüşlerini yaygınlaştırmalarında, güç arttırmalarında ve cemaatlerinin birliğini sağlamalarında büyük avantajlar sağlamıştır.

Radyo ve televizyon 1980'ler, 1990'lar, 2000'ler boyunca kesintisiz devam eden şehirleşmenin artması, elektriğin ulaşamadığı çok az yer kalması, vericilerin yaygınlaşması süreciyle ve ulaşılması çok kolay metalar haline gelmeleriyle; geniş bir kesimin dinlediği/izlediği kitle iletişim araçları oldular. Toplumun sosyal ve alt

[107] **A.e.**, s. 113.
[108] Bediüzzaman Said Nursi, **Tarihçe-i Hayat,** s. 620.

yapısal değişiklikleri; toplumun eğitimi, bilgilendirilmesi ve eğlenmesinde bu araçları daha da önemli kıldı. Bu dönem içinde bu kitle iletişim araçları özelleştiler ve özel sektör tarafından daha cazip, daha çeşitli programlar sunan araçlara dönüştürüldüler. McLuhan'ın dikkat çektiği gibi günümüzün kitle iletişim araçları duvarsız sınıflar oluşturarak, klasik sınıflardaki öğretimi tehdit etmektedirler; bu iletişim araçlarının aktardığı bilgi miktarı okullardakini aşmıştır.[109] Radyonun ve ondan daha fazla televizyonun bu artan önemine karşın, bireyleri şekillendirmede önceden etkili olan aygıtların etkileme gücünde bir düşüş oldu; bunlar ise özellikle aile ve devletin en önemli ideolojik aygıtları olan eğitim kurumlarıdır. Devletin ideolojik aygıtlarıyla etkileme gücündeki kayıpsa, Türkiye'deki İslami kesimle ilgili analizlerde mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır.

4. İnternet ve İslami Kesim

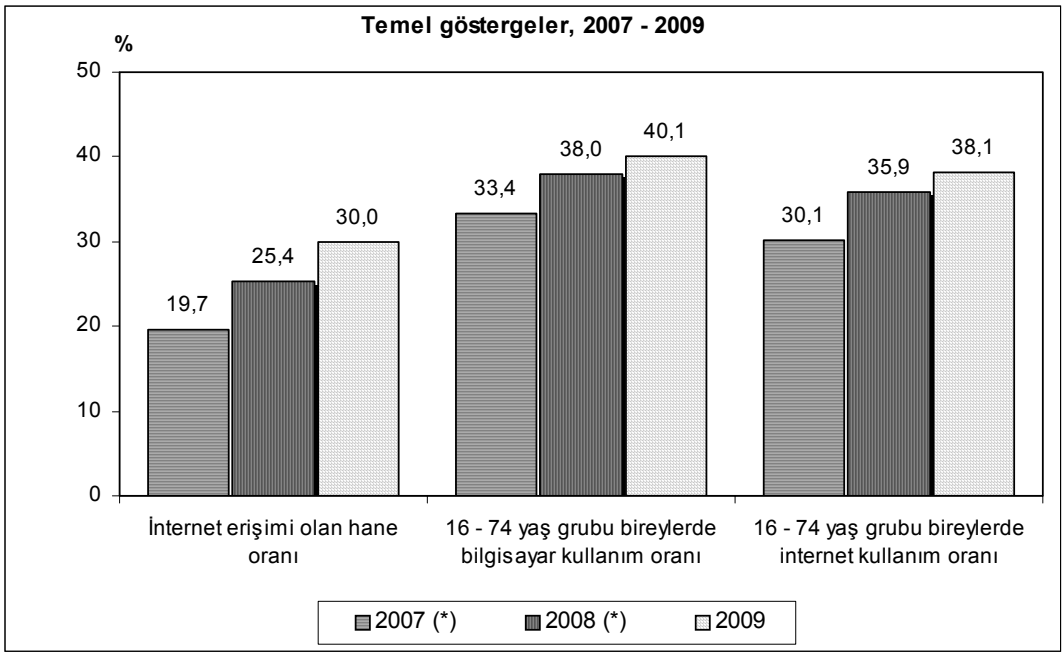
İnternet 1990'larda ve 2000'lerde dünyaya çok hızlı bir şekilde yayıldı; milyarlarla ifade edilen geniş bir kitlenin faydalandığı önemli bir bilgi, ticaret, eğlence ve iletişim kaynağına dönüştü. İnternet, bilgiye ucuz ve hızlı erişimi mümkün kılması, iletişimi ucuzlatıp yoğunlaştırmasıyla küreselleşme sürecinin çok önemli bir unsuru oldu. Joseph Stiglitz'in dikkat çektiği gibi; internet sayesinde gelişmekte olan ülkelerdeki bir kişinin bilgiye ulaşmasındaki kolaylık, bir asır öncesinde en gelişmiş ülkedeki imkânların çok üzerine çıktı ve küreselleşme karşıtı hareketler bile küreselleştirici teknoloji internet sayesinde organize oldular.[110]

İnternetin Türkiye'ye giriş hızı, diğer birçok teknolojiye göre -örneğin televizyona göre- çok hızlı oldu. 1990'lardan başlayarak internet 1990'lar ve 2000'ler boyunca hızla yayıldı. 1995'te 10-15 bin kadar günlük internet kullanıcısı varken,[111] 2009'a gelindiğinde yirmi milyondan fazla internet kullanıcısına ulaşıldı.

---

[109] Marshall McLuhan, "Classroom without Walls", **Explorations in Communication**, 4. bs., Ed. Edmund Carpenter, Marshall McLuhan, Boston, Beacon Press, 1968, s. 1-3.
[110] Joseph E. Stiglitz, **Globalization and its Discontents**, s. 4-5.
[111] Peter Wolcott, Seymour Goodman, "The Internet in Turkey and Pakistan", Stanford, Center for International Security and Cooperation, 2000, (Çevrimiçi) http://iis-db.stanford.edu/pubs/11911/turkpakinternet.pdf., s. 28.

Aşağıdaki grafikte 2007-2009 arasında, Türkiye'deki, bilgisayar ve internet kullanım oranlarını görüyorsunuz: [112]



(*) 2007 ve 2008 yılı sonuçları yeni nüfus projeksiyonlarına göre revize edilmiştir.

TABLO 5: İNTERNET VE BİLGİSAYAR KULLANIM ORANLARI

İnternetteki sosyalleşme alanları olan sitelere karşı Türkiye'deki ilginin oldukça yüksek boyutta olduğu görülmektedir. Bu sitelerin en ünlüsü olan Facebook'un, 2010 yılı 1 Temmuz itibariyle Türkiye'deki kullanıcı sayısı 22.552.540'dır. Türkiye ABD, Birleşik Krallık ve Endonezya'nın arkasından dördüncü sırada gözükmektedir.[113] (Facebook, bir kullanıcısının, ortalama 55 dakikadan fazla süreyi Facebook'ta geçirdiğini açıklamaktadır.)[114] Comscore'un 2009 yılında yaptığı internet istatistiklerinde, Türkiye'nin internet kullanıcısı sayısında Avrupa'da 7. olduğu görülmektedir. Fakat, daha ilginç olan, Türkiye'nin ortalama ayda 32 saatini internette geçirme ve 3044 sayfa görüntülemeyle,

[112] TÜİK, "2009 Yılı Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması Sonuçları", T.C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, Haber Bülteni, Sayı:147, (Çevrimiçi) http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=4104, 18 Ağustos 2009.
[113] Nickburcher, "Facebook Usage Statistics by Country", 2 July 2010, (Çevrimiçi) http://www.nickburcher.com/2009/12/facebook-usage-statistics-by-country.html. 09.07.2010
[114] Facebook "Average User Figures", (Çevrimiçi) http://www.facebook.com/press/info.php?statistics, 12.07.2010.

Avrupa'nın internette en çok vakit geçiren kullanıcılarına sahip olmasıdır. Comscore, Türkiye'de 17 milyon civarı gözüken kişisel kullanıcıların; internet kafeler gibi toplu kullanımlar ve mobil telefonlarla kullanım hesaba katıldığında 26 milyonu geçeceğini ifade etmektedir ve bu sayılar her gün artmaktadır.[115]

İnternetin gittikçe artan önemine karşı yaygınlığı ve etkinliği hala televizyonun oldukça gerisindedir. Dünyadaki nüfusun % 70,8 kadarı evlerinde TV seyredebilirken, % 27,3'üne yakın bir kısmın evlerinde bilgisayar erişimleri mümkündür.[116] Fakat tüm dünyada ve Türkiye'de aradaki fark süratle kapanmaktadır. Diğer medya organlarının yanına internetin eklenmesiyle, diğer ülkelerde olduğu gibi Türkiye'deki devlet merkezinin de, bireylere bilgi akışını denetleme ve yönlendirme gücü iyice düşmüştür. Kısacası, internetin yeni bir olgu olarak ortaya çıkması, devletin ideolojik aygıtlarıyla nüfuz gücünü azaltan önemli etkenlerdendir. Bu ise devletin ideolojik aygıtlarıyla dönüştürülen/dönüştürülmeye çalışılan İslami kesim ile ilgili analizlerde, bu yeni olgunun da hesaba katılmasını gerektirmektedir. Bu yeni olgu, bir yandan İslami kesimin "ötekisi" olan bir ideolojinin nüfuz gücünden özgürleşmesi, diğer yanda yeni "ötekiler" ile karşılaşması demektir. İnternetle beraber "İslam'ın tüm ötekileriyle"; satanizm, ateizm, Scientology gibi yeni New-Age dinler, her türlü porno yayın, Hıristiyan misyonerlik faaliyetleri ve İslam'a yönelik saldırılar/eleştirilerle karşılaşmak da hiç olmadığı kadar kolaylaşmıştır. İnternetteki denetimin zorluğu ve çok az parayla -hatta parasız- internete bilgi yüklemenin kolaylığı, interneti her türlü içeriğin bulunduğu bir ortama çevirmektedir. İnternet ortamında kontrolü en yüksek güç olan ABD bile internetin, kendi aleyhinde, örneğin "cihad" çağrılarıyla "dijital bir kılıç" gibi kullanımını durduramamaktadır.[117] ABD için mümkün olmayan, Türkiye'nin merkezi için de İslami kesimi için de mümkün değildir. İnternetle beraber, devletin

[115] Comscore "Turkey Has 7th Largest and Most Engaged Online Audience in Europe", 27 Mayıs 2009, (Çevrimiçi) http://www.comscore.com/Press_Events/Press_Releases/2009/5/Turkey_has_Seventh_Largest_Online_Audience_in_Europe, 20.08.2010.
[116] ITU "The World in 2009: ICT Facts and Figures", "ITU World Telecommunication/ICT Indicators Database", International Telecommunication Union, (Çevrimiçi) http://www.itu.int/ITU-D/ict/material/Telecom09_flyer.pdf, 20.09.2010.
[117] Gary R. Bunt, **Islam in the Digital Age**, London, Pluto Press, 2003, s. 25-34.

merkezinin vatandaşlar üzerinde de, İslami cemaatlerin müntesipleri üzerinde de; bilgi akışını denetlemek suretiyle kontrolü sağlanmaları stratejisi, hiçbir zaman olmadığı oranda zorlaşmıştır.

1990'lardan önce Türk vatandaşlarının -özellikle kırsal kesimde- büyük bölümünün satanizm hakkında, New Age dinler hakkında, hatta ateizm hakkında hiçbir şey duymadan veya çok az şey duyarak hayatlarını geçirdiklerini söyleyebiliriz. Fakat artık, gittikçe eve daha çok giren internetle, kırsal kesimdeki bir kişi bile birkaç tuşa basarak; İslam'ın ötekisi tüm bu görüşler hakkında en detaylı bilgilerle karşılaşmaktadır. Bu karşılaşmaların kaçınılmazlığının, İslami kesim içinde rasyonaliteye önem atfeden çalışma alanlarının; din üzerine rasyonel bir sorgulama biçimi olan "din felsefesi"nin ve İslami temel bilimlerinden kabul edilen, İslam-dışı görüşlere cevap verme misyonunu üstlenen "kelam" dallarının önemini arttıracağı gözükmektedir. Diğer yandan, büyük bölümü tecrit ve izolasyona önem veren bir geleneğe sahip, tasavvuf düşüncesini benimseyen tarikatların; ciddi bir değişim geçirmezlerse, toplumun geniş kesiminde etkin yapılar olmaları zor gözükmektedir. (Nitekim Süleymancılar ve İskender Paşa gibi etkin İslami gruplar, Nurculuk gibi tarikat-dışı yapılar olmak yolunu benimsememişlerse de, bir asır önceki kendi geleneklerinin temsilcilerinden bile önemli ölçüde farklılaşmışlardır.) İkinci bölümde detaylıca incelediğimiz Nursi, "kelam" alanına dâhil edebileceğimiz kitaplarında -kendisi daha ziyade "tefsir' olarak niteler- tarikatçı yapıyı ve tecridi reddederek, muhalif görüşlerle hesaplaşması; medyanın diğer araçlarının ve internetin hesaplaşmayı kaçınılmaz kıldığı içinde bulunduğumuz dönemde, Nurculara bir avantaj sağlamıştır. Nursi'nin takipçisi Gülen Cemaati de muhalif görüşlerle hesaplaşmayı tecride tercih eden bir taktiksel anlayışı devam ettirmiş, *Asrın Getirdiği Tereddütler*[118] diye ve benzeri hesaplaşma kitaplarını ve yönlendirdiği kendi cemaatinin medyası ile diğer kurumlarını; kaçınılmaz hesaplaşmada kullanmıştır. Hem eğitim kurumlarında, hem medyada, hem taraftar sayısında Gülen Cemaati'nin bütün İslami grupların önünde olmasının birçok sebebinden biri -bizce- budur: Tecrit

[118] Fethullah Gülen, **Asrın Getirdiği Tereddütler 1-4**, İzmir, Nil yayınları, 1998.

yerine hesaplaşmayı benimseyen Nursi ekolünü devam ettirmesi ve bunu kendi çalışmalarıyla olduğu kadar, kurduğu ve yönlendirdiği kurumlarla geliştirmesi.[119]

İnternet, bir yandan devletin ideolojik aygıtlarının önemini azaltırken, bir yandan İslami kesim için yeni sorunların kaynağı olmuş, bir yandan ise İslami kesimin fikirlerini yaygınlaştırması ve İslami gruplara dâhil olanların arasındaki bağların güçlendirilmesi için yeni imkânlar sunmuştur. Aşağı yukarı bütün İslami gruplar kendi internet sitelerini kurup, hedef kitlelerine ulaşmaya çalışmaktadırlar.[120] İnternet sitesi kurmanın ve Facebook gibi ünlü sosyalleşme sitelerinde hesap oluşturmanın çok kolay olması sebebiyle; sadece İslami gruplar değil, İslami kesimden bireyler de, tek başlarına veya birkaç kişiyle, İslam'la ilgili bilgileri internet ortamına taşımakta ve interneti; İslami konular hakkında tartışmak, konuşmak ve ikna etmek için kullanmaktadırlar. Böylece internet, İslami kesimden bireylerin; taraftarı veya parası bol cemaatlerden veya medya kurumlarından destek almadan etkin olmalarının yolunu da açmaktadır. Örneğin "EFENDİMİZİN KUTLU DOĞUM HAFTASINA KADAR KAÇKİŞİ OLACAĞIZ?..**"** (Sitede isim büyük harfli ve bu şekilde yazılı) diye bir facebook grubunda 999.414 üye, "Kuran-Kerim"diye bir facebook sayfasında 573.815 üye, "KUR'AN'I KERİM" diye başka bir facebook sayfasında ise 349.460 üye vardır ve bu siteler üyelere dini içerikli mesajlar göndermek gibi fonksiyonlara sahiptir.[121] İnternetin sunduğu imkânlarla, bütün görüşler, hiç olmadığı kadar rahat ve ucuz bir şekilde kitlelere ulaşma imkânı bulmuşlardır. İslami kesim için sorunlar ve fırsatlar anlamına gelen bu yeni durumun, İslami kesim için nasıl bir gelecek hazırladığını öngörmek oldukça zordur. Fakat bu yeni durumun bütün toplumun ve İslami kesimin geleceğinde oynayacağı önemli rolü hesaba katmayan sosyolojik-siyasi analizlerin eksik kalacağı rahatlıkla söylenebilir.

---

[119] Bu hesaplaşmada verilen cevapların ne kadar başarılı olduğu felsefi ve teolojik bir değerlendirme konusu olup; sosyolojik-siyasi sonuçlara odaklanan bu çalışmanın ilgi alanının dışındadır.

[120] Bu konudaki binlerce siteye örnek olarak İskenderpaşa Cemaatinin **www.iskenderpasa.com,** Süleymancılar'ın **www.tunahan.org** ve Gülenciler'in **tr.fgulen.com** adreslerini verebiliriz.

[121] Genelde bu tip birçok sayfanın kurucusu ve geliştiricisi birkaç kişi olmaktadır. Bu üye sayıları 1 Mart 2010 tarihli itibariyledir ve üyelerin büyük bir hızla arttığı gözlenmektedir. Bkz**: www.facebook.com**

5. Eğitimsel İdeolojik Aygıtlar

Althusser modern devletin en önemli ideolojik aygıtının eğitim kurumları olduğunu söylemiştir;[122] bu tespit, -daha önce gördüğümüz gibi- 1980'lere kadarki Türkiye için doğru olduğu gibi, 1980'lerden günümüze kadarki Türkiye için de doğrudur. 1980'lerden günümüze doğrusal bir grafik şeklinde okuryazarların, ilköğretimi, ortaöğretimi, üniversiteyi bitirenlerin sayısı ve nüfusa oranı artmıştır.[123] Bu, devletin ideolojik aygıtlarının daha çok kişiye daha uzun zaman etki etmesi anlamına gelmektedir. Bu olguya rağmen, günümüzde, devletin eğitimsel ideolojik aygıtlarının bireyler üzerindeki belirleyiciliğinin azaldığı kanaatindeyiz. Bunun nedenlerini şöyle sıralayabiliriz:

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

2- Devletin merkezinde, içinde İslami dünya görüşünün de olduğu farklı ideolojiler temsil edilmeye başlanmıştır. (Bunu bu bölümün "C" başlığında inceleyeceğiz.) Merkezde çeşitli ideolojilerin temsil edilmesi, devletin eğitimsel ideolojik aygıtlarının kurucu Kemalist ideoloji yönünde önceden olduğu kadar etkin kullanımını önlemektedir.

3- Türkiye'nin dünyanın birçok yeriyle, özellikle Batı ile yüz yüze temasları artmıştır. Türkiye'den, başta AB ülkeleri ve ABD olmak üzere yurt dışına giden öğretim görevlisi ve öğrenci sayısı artmıştır. Yurt dışıyla artan bu temaslar; Kemalist süzgeçten geçmemiş Batılı anlayışla karşı karşıya gelmeye sebep olmakta, resmi tarihe ve kurucu ideolojiye eleştirel bakışı -özellikle üniversitelerde- eğitim kurumlarına taşımaktadır. Bu tip olgularsa, eğitim kurumlarıyla kurucu ideolojinin

[122] Louis Althusser, **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları**, s. 172.
[123] TÜİK "Nüfus ve Kalkınma Göstergeleri", (Çevrimiçi) http://www.tuik.gov.tr/YayinListe.do?method=YayinListe&tb_id=63&ust_id=11, 10.07.2010.

arzu edildiği şekilde yaygınlaştırılmasını sekteye uğratan bir sebep olmuştur. Sadece bir Avrupa Birliği programı olan Erasmus ile ilgili istatistiklere bakmamız bile Avrupa'ya giden öğrenci ve öğretmen sayısındaki artış hakkında bilgi verebilir. 2004-2005 eğitim döneminde 1142, 2005-2006'da 2852, 2006-2007'de 4438 öğrenci bu programla yurt dışına gitmiştir. Ayrıca 2004-2005'te 339, 2005-2006'da 581, 2006-2007'de 666 öğretmen bu programla yurt dışına gitmiştir.[124] 2003-2004 eğitim döneminde yurt dışına giden toplam öğrenci sayısı 19.248 iken, 2004-2005'te 20.531, 2005-2006'da 19.062, 2006-2007'de 19.658, 2007-2008'de ise 21.891 olmuştur. Bu 21.891 kişinin 1579'u doktorasını tamamlamak için yurt dışına gitmiştir; bunların önemli bir bölümünün geniş bir kitleyi eğitecek potansiyel üniversite hocaları olduğunu düşünürsek, bu temasların önemi daha iyi anlaşılır.[125] Daha önce gördüğümüz gibi İslami kesim, Batılı tarzda bir demokrasi anlayışından -bir yönüyle- istifade etmekte; devletin ideolojisinin ve ideolojik aygıtlarının nüfuzundan bağımsızlaşma, İslami kesime hareket kabiliyeti getirmektedir. Batı'ya giden sayısı gittikçe artan öğrencilerin, potansiyel öğretmenlerin ve öğretmenlerin; İslami kesimin istifade ettiği fikirleri, akademik dünyaya ve devletin ideolojik aygıtlarına taşıdıklarını söyleyebiliriz. Bir yandan siyasal liberalizmle ilgili Batı'dan taşınan fikirler İslami kesimin gücünü arttırmasına hizmet ederken, diğer yandan İslami kesimin kimlikleri için tehditler de içermektedir. (Batı ile artan temasın "karışım kimliklere" yol açması bu bölümün "C" başlığında işlenecektir.) İslami kesim ve gruplar için daha önceden "devletin ceberutluğu" sorunken, gittikçe sorun Batılı tüketim, bireycilik ve hedonizmle daha çok yüz yüze gelmeye dönüşmektedir.

4- 1980'lerden günümüze özgürlüğünü ve gücünü arttıran İslami kesim, hem devletin ideolojik aygıtlarında "mevzi kazanarak", hem de kendi eğitim kurumlarını kurarak; eğitim kurumlarının, devletin ideolojisini nüfuz ettirme gücünü azalttılar. Daha önce gördüğümüz gibi, İslami kimi gruplar ve kanaat önderleri, devletin eğitim kurumlarından uzak durmayı, tecrit olmayı benimsedikleri bir dönemde Nursi bu kurumlarda "mevzi kazanmayı" teşvik ederek, bu yaklaşımın

[124] "Türk Eğitim Sisteminin Örgütlenmesi: 2008-2009 Eurybase Raporu", **eacea.ec.europa.eu**, s. 271.
[125] "Türkiye Yurtdışına Erkek Öğrenci Gönderiyor, İşte İstatistikler", 16 Nisan 2008, **www.memurlar.net/haber/107623**

taktiksel ve düşünsel alt yapısını oluşturmuştur. Bu alt yapı üzerinde yükselen Gülen Cemaati, eğitimsel ideolojik aygıtlarda "mevzi kazanma" konusunda en ön plana çıkan grup olmuştur. Türkiye'de sınav sistemleri nedeniyle dershanecilik önemli bir öğretim faaliyeti olmuş; Gülen Cemaati ise Türkiye'nin en büyük dershanecilik organizasyonunu kurmuştur. Bu dershaneler yoluyla cemaate dâhil olan birçok kişi, cemaatin, devletin eğitimsel aygıtlarındaki "mevzileri" ve yayılma noktaları olmuştur. Bu cemaat, İstanbul'da birçok yurt işleten Türkiye Yüksek Tahsil Gençliği Öğretim ve İhtisas Vakfı, birçok yurt işleten Marmara Eğitim ve Kültür Vakfı gibi vakıfları bünyesinde bulundurmaktadır. Başta Boğaziçi ve Orta Doğu Teknik Üniversiteleri olmak üzere, birçok üniversiteden yetişen binlerle ifade edilen öğretmen kadrosu, bu hareketin eğitim kurumlarındaki en önemli güç kaynaklarındandır.[126] Devletin birçok okulunda cemaatin üyeleri varken, bunun dışında bu hareket 1000'den fazla -üniversitelerin de içinde olduğu- okulu dünya genelinde kurarak kendi aygıtlarını da oluşturmuştur.[127] Gülen, Nursi'nin attığı temelde yükseldiyse de; yaptığı yorumlarla, eğitim kurumlarında "mevzi kazanma" ve kurduğu eğitim kurumlarını yaşatma hususundaki taktikleriyle, Nursi'den moderniteye daha da yakın bir noktaya geldi. Nursi'nin kadın konusundaki önceden bahsedilen tavrına karşı Gülen; başörtüsünün farz da olsa "füruat" (dinin inanç konuları gibi ana gövdesinin yanında yan dal hükmünde) olduğunu ve eğitimi başörtüsüne tercih edeceğini söyledi.[128] Gülen'in okulları, sistemin mecbur tuttuğu gibi kadın-erkek karışık eğitim verdiler; Gülen'in takipçisi kızlar, "hizmetin" de gereği olarak, annelerine göre kamusal alana daha çok çıkmaya başladılar. (Diğer İslami gruplar da eğitim kurumları kurdular, fakat Gülen Cemaati, geri kalan tüm İslami grupların toplamından çok daha fazla eğitim kurumları kurdu.)

Bütün bu saydığımız maddeler, 1980'lerden sonra devletin eğitim kurumlarının adedi ve buralardaki öğrenci sayısının artmasına rağmen, bu kurumların bireyleri şekillendirmede neden eskisi kadar etkili olamadıklarını göstermektedir. Bu süreç, sekülerleştirmede en önemli ideolojik aygıt olan eğitimsel

[126] Hakan Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 261-263.
[127] Vahap Munyar, "Gülen Okulları 3 Milyon Kişiye Ulaşıyor, Şimdi Şeffaflık Yolu Arıyor", s. 18.
[128] Hakan Yavuz, **a.g.e.**, s. 267.

aygıtın etkinliğinin azalması anlamına geldiği için İslami kesimle ilgili analizlerde önemlidir. Diğer yandan, bu aygıtların önemini azaltan medya ve Batılı eğitim kurumlarıyla daha çok karşılaşma gibi etkenler, İslami kesimi değişik bir süreçle Batılılaştırıcı, sekülerleştirici ve dönüştürücü etkileriyle, bu kesim için yeni sorunlar doğurmuşlardır.

6. Dinsel İdeolojik Aygıtlar: Diyanet İşleri Başkanlığı ve Camiler

İslami grupların, camileri kullanarak, devletin merkezine ve laikliğe karşı İslami hassasiyetleri olan kesimleri kışkırtmalarıyla ilgili endişe 1980'lerden sonra da devam etti. Bu endişeye karşı devletin merkezinin, Diyanet'le camileri kontrol etmeye ve İslami konularda halkı bilgilendirmeye devam etmesi gerektiği konusundaki kararlılık 1982 Anayasası'na da yansıdı. 1982 Anayasası'nın 136. maddesi olarak yürürlüğe giren yasa şu şekildedir: "Genel İdare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşünüşlerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir." [129]

Yasa koyucunun "amaçlarına" odaklanmayan hermenötik bir yaklaşım, 1982 anayasasının, kendi içinde çelişkili olduğu kanaatine varacaktır. Batı'dan alınan bir ilke olan "laiklik" altındaki Batılı uygulamalara ve sözlüksel anlamlandırmalara bakılırsa; bu kavram, dini kurumlar ile devletin kurumlarının ayrılması gerektiğini ifade eder. Buna göre, 1982 Anayasası'nın, devletin denetiminde bir Diyanet'in varlığını öngörmesi "laiklik" ilkesine aykırıdır, üstelik aynı Anayasa'ya göre bu kurum "laiklik ilkesi doğrultusunda" vazifesini yapacaktır! Diğer yandan, "laiklik" kavramıyla neyin amaçlandığına ve Türkiye özelinde bu kavrama hangi anlamların yüklendiğine ve yasa koyucunun "amacına" odaklanan bir hermenötik yaklaşım benimsenirse, ortada bir çelişki kalmaz. Türkiye özelinde "laiklik" kavramı; sadece, dinin, devlet için bir referans kaynağı olmaması ve böylesi bir duruma mahal verilmemesi anlamında kullanılmıştır. Devletin amaçları için dine müdahale edilmesi, Cumhuriyet'in uygulamalarının ve Anayasası'nın, anlamını Türkiye'ye

[129] İştar Gözaydın, **Diyanet**, s. 84.

göre şekillendirdiği "laikliğe" aykırı kabul edilmemiştir, hatta gerekli görülmüştür. Bu yapı içerisinde Diyanet, devletin ideolojisinin en önemli unsurlarından olan "laikliğin" korunmasını, ayrıca dinin, Durkheimcı bir rol icra ederek milletin bütünlüğünü sağlamasını gerçekleştirmek için kurulan ve yaşatılan ideolojik bir aygıt olmuştur. Diyanet'in 2008'de, 83.000'i aşan personel sayısına sahip olması, kurum olarak önemini gösteren verilerden birisidir.[130]

Günümüz Türkiye'sinde 80.000 civarında olan cami sayısı 1971'de 42.744 iken, 1981'de 47.645'e, 1991'de 66.674'e, 2001'de ise 75.369'a yükselmiştir.[131] Yasaya göre Türkiye'deki tüm cami ve mescitlerin idaresi Diyanet'e bırakılmıştır; fakat kadro yetersizliği sebebiyle Diyanet ancak camilerin % 70'inde personel bulundurmaktadır. Nitekim eski Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu, bütün camilerde personel bulunduramamaktan ve bu camilerde istenmeyen oluşumların gerçekleşmesinden rahatsızlığını ifade etmiştir.[132] Her şeye rağmen bu kadar geniş bir kadroya sahip olmak ve şehirlerdeki büyük camilerin hemen hepsinin içinde olduğu % 70'lik bir oranda personel bulundurmak önemli bir güçtür. 7230 Kuran kursunda din eğitimi faaliyetlerini yürütmek Diyanet'in önemini ortaya koyan çok önemli diğer bir göstergedir.[133] Ayrıca internet siteleri ve yayınevleriyle halka ulaşmak, vaazlar tertip etmek, devletin bir kurumu olarak din adına "resmi" açıklamalarda bulunmak, Diyanet'in gücünü arttıran diğer unsurlardır. Diyanet İşleri Başkanlığı'na yardım ve destekçi olmak amaçları arasında olan, yayıncılık ve matbaacılık faaliyetleri yürüten, İslam Ansiklopedisi gibi önemli bir projeyi gerçekleştiren ve İSAM (İslam Araştırmaları Merkezi) gibi önemli bir bilimsel faaliyet merkezini kuran Diyanet İşleri Vakfı'nın gücü, Diyanet'in gücüne güç katan

---

[130] Diyanet İşleri Başkanlığı "Personel Sayısı", (Çevrimiçi) http://www.diyanet.gov.tr/turkish/tanitim/istatistiksel_tablolar/1_personel/1_1_personel_sayisi.xls, 25 Temmuz 2010.

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

[132] Ruşen Çakır, İrfan Bozan, **a.g.e.**, s. 70-71.

[133] Bu Kuran kurslarının 4200'ü il ve ilçe merkezlerinde, 1382'si beldelerde, 2343'ü köylerdedir: (Çevrimiçi)http://www.diyanet.gov.tr/turkish/tanitim/istatistiksel_tablolar/3_Kuran_kursu/3_1_yerlesim_yerine_gore_Kuran_kursu_sayisi.xls, 15 Temmuz 2010.

unsurlardandır.[134] (2010 yılı itibariyle bu vakıf İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi'ni de kurmuştur.)

Diyanet'in, Cumhuriyet'in başlangıcından beri devletin ilgi alanında olan hutbelerin kontrolü konusundaki önemli rolü, 2000'lerdeki hutbelerin incelenmesiyle de anlaşılmaktadır. (28 Şubat sürecinden sonra camilerde okunan hutbeler, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hazırlanıp camilere yollanmaktadır.)[135] 2003-2005 yılları arasındaki hutbeler üzerine yapılan bir araştırmada; "vatan, millet, milli ve Türk" kelimelerinin 263 kez kullanılmasına karşın "insan hakları, eşitlik, özgürlük ve İslam kardeşliği" gibi kavramların 29 kez kullanıldığı; "vatan sevgisinin" 6 kez konu edilmesine karşın "Allah sevgisinin" 5 kez konu edildiği saptanmıştır. Ocak 2003'teki bir hutbede "Milli hasletlerimize ve dini inançlarımıza ters düşen görüş ve iddialar, kimler tarafından ortaya atılırsa atılsın, bunlara itibar etmemek gerekir" denirken, Eylül 2003'teki bir hutbede "Müslüman Türk milletinin düşmanları hiç uyumamış, hep sinsi emeller beslemiş" ifadesi kullanılmıştır.[136] Tüm bu veriler, Türkiye çapında yaygın bir ağı olan Diyanet'in nasıl ideolojik aygıt olarak fonksiyon gördüğünü göstermektedir.

Diyanet, kadınların kamusal alana çıkmasını Ehli Sünnet İslam adına engelleyen -birinci bölümde gördüğümüz Osmanlı ile ilgili- yorumlara karşı Ehli Sünnet kadınların eğitimini, iş hayatında ve yönetimde yer almalarını desteklemiştir.[137] Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu, Kuran'ın, çok eşliliği değil tek eşliliği teşvik ettiğini beyan etmiştir.[138] Modernleşme ve küreselleşme sürecinde yayılan kültürde, en temel sorunsalların başında kadın konusu gelmektedir; Diyanet'in bu konudaki yaklaşımını, tarihsel mirasçısı olduğu Şeyhülislamlık ile devamlılıklarıyla olduğu kadar farklılıklarıyla değerlendirmek önemlidir. Diyanet'in, devletin ideolojik aygıtlığını yaptığına yapılan vurgu, sadece moderniteye uygun yorumları yaydığı gibi bir düşünceye sebep olmamalıdır; nitekim 28 Şubat sürecinde

[134] İştar Gözaydın, **Diyanet**, s. 230-233.
[135] İsmail Kara, **Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam**, s. 70-71.
[136] Bu araştırmayı Nezir Akyeşilmen "Diyanet Hutbelerinde İnsan Hakları" başlığı ile yapmıştır; Bu kaynaktan aktaran: İştar Gözaydın, **a.g.e.**, s. 166.
[137] İştar Gözaydın, **a.g.e.**, s. 163.
[138] Fikret Bila, "Bardakoğlu'nun Verdiği Mesajlar", **Milliyet**, 5 Haziran 2008.

Diyanet'in "Başörtüsü Allah'ın emridir" diye fetva vermesi, Diyanet'in merkezin ideolojisine her zaman için özdeş bir konumda olmadığı, kimi durumlarda özerk davranışlar gösterebildiğini de ortaya koymaktadır.[139]

Diyanet halktan birçok kişinin itimatla takip ettiği, birçok kesim ve kişinin ise şiddetle eleştirdiği bir kurum olarak ilgi odağıdır. Diyanet'in özellikle Alevi kesimden aldığı en önemli eleştirilerden biri toplumun bütününden vergi alınmasına karşın, Aleviler başta olmak üzere, Ehli Sünnet kesim dışındaki kesimlerin yok sayılması ve Sünni-Hanefi mezhebine göre hizmet verilmesidir.[140] "Resmi din" öğretisine eleştirel yaklaşan Ehli Sünnet İslami kesimin içinden Abdurrahman Dilipak gibi isimler de Diyanet'in Müslümanları temsilini eleştirmişlerdir.[141] İsmail Kara ise Diyanet'in, "hurafe, batıl inanç" gibi başlıklarla halk dindarlığına karşı açtığı savaşı ve devletin "sınırları tayin edilmiş bir din anlayışını empoze etmek" için bu kurumu kullanmasını eleştirmiştir.[142] 2006 yılında yapılan TESEV anketinde; Diyanet'in devlet bütçesinden değil, halkın gönüllü katkılarıyla desteklenmesi gerektiğine % 49,3'lük bir kesim katılmış, buna karşı % 25,4 bu görüşe katılmamış, % 21 kararsız kalmış, % 4,3 cevap vermemiştir.[143] Bu da, halktan önemli bir kesimin, mevcut yapısıyla Diyanet'e tepkisini gösteren bir veridir. Farklı kesimlerden gelen eleştirilere rağmen Diyanet, kalabalık kadrosu ve kabarık bütçesiyle fonksiyonlarını icraya devam etmektedir. Üstelik Siyasi Partiler Kanunu'nun 89. maddesi, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kapatılmasını öneren partilerin kapatılmasını gerektirerek Diyanet'i tartışmaya açacak bir siyasi partinin çıkmasını bile engellemektedir.[144]

Türkiye'deki İslam ile ilgili olguları tespit etmede, Diyanet'in gücünü ve devletin ideolojisini halka taşımadaki rolünü anlamak önemlidir. Diyanet'in, geniş

---

[139] Ruşen Çakır, İrfan Bozan, **a.g.e.**, s. 36.
[140] Alevi kesimden gelen eleştirilere bir örnek: Battal Pehlivan, **Aleviler ve Diyanet**, 2. bs., İstanbul, Pencere Yayınları, 1994.
[141] İştar Gözaydın, **a.g.e.**, s. 284.
[142] İsmail Kara, **a.g.e.**, s. 79-80.
[143] Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, **Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset**, İstanbul, TESEV Yayınları, 2006, s. 80.
[144] İştar Gözaydın, **a.g.e.**, s. 286.

kadrosu ve tüm imkânlarına karşın, ideolojik aygıt olarak öneminin azaldığı kanaatindeyiz. Bunun sebeplerini ise şöyle sıralayabiliriz:

1- İslami kesimin yüzlerce radyosu ve onlarca televizyonu, ulusal ve yerel yayınlarıyla dini bilgi aktarmaktadırlar. Örneğin dini programları televizyondan izleyenlerin % 39,3'ü Gülen Cemaati'nin Samanyolu televizyonunu, % 23,1'i Kanal 7'yi takip etmektedirler.[145] Evin içine giren medya aygıtlarının etki gücü, Diyanet'in dini bilgi aktarmaktaki önemini önemli ölçüde azaltmıştır.

2- Dini cemaatlerin sahip oldukları yayın organlarının yanında, İslami kesimden entelektüeller, Diyanet'ten bağımsız bir şekilde, özellikle televizyon aracılığıyla etki etmektedirler. Önceki yıllarda bu konuda en öne çıkan isim olan Yaşar Nuri Öztürk'ün popülaritesi, Time dergisinin Dünya genelindeki "20. Yüzyılın En Önemli Kişileri" anketinin "En Önemli Bilim İnsanları ve Islahatçılar" bölümünde 7. olmasına sebep olmuştur.[146] Son yıllarda ön plana çıkan Nihat Hatipoğlu (söylemiyle Öztürk kadar Diyanet'i rahatsız etmemekle beraber, Diyanet'in kontrolü dışındaki dini etkileri saptamak önemlidir) ise "Televizyon programlarında en beğenilen kişi veya kahraman" ile ilgili anketteki sıralamada % 3,6 ile 7. olmuştur.[147] Hatipoğlu'nun performansı, "İslami medya" tanımlaması içinde yer almayan Star televizyonun, dini programlar izleyenlerin tercih ettiği kanallar arasında üçüncü olmasına sebep olmuştur.[148] Vatan gazetesi yazarı Süleyman Ateş ve Habertürk yazarı Bayraktar Bayraklı gibi başka isimler de yazılı ve görsel medya aracılığıyla geniş kitlelere ulaşabilmektedirler. Özel televizyon kanalları kurulmadan önce TRT'nin dini yayın yapmasından bile rahatsız olan Diyanet'in, artık dini bilgi aktarmadaki rolü oldukça azalmıştır.[149] Başbakan Tayyip Erdoğan'ın "Bizi medya vaizlerinden kurtarın" diye Diyanet'e çağrı yapması da, Diyanet'in kontrolü

[145] RTÜK, "Televizyon İzleme Eğilimleri Araştırması -2" s. 108.
[146] Time, "The Most Important People of 20th Century", **Time**, 2001; Bu kaynaktan aktaran: (Çevrimiçi)http://www.hurriyet.com.tr/yasarnuriozturk/9137926.asp, 02, 07, 2010.
[147] RTÜK, **a.g.e**., s. 136.
[148] **A.e.,** s. 108.
[149] Tayyar Altıkulaç 1989'da bir gazeteyle yaptığı röportajda bu konudaki rahatsızlığını açıklamıştı: İsmail Kara, **a.g.e.**, s. 74.

dışındaki, medyada gerçekleşen din içerikli bilgi aktarımlarından olan rahatsızlığı göstermektedir.[150]

3- Medyanın gittikçe artan etkisiyle, ulaştığı kişi sayısı ve kişilere ulaştığı zaman süresi, camilere giden kişi sayısı ve camilerde kalınan zaman süresinden oldukça yüksektir. (Cuma namazı dışındaki namazların evde de kılınabileceğine inanıldığı için birçok kişi namazını evde kılmaktadır.) Diyanet'in 1996'da yaptırdığı bir araştırmaya göre öğle namazını nüfusun % 9,3'ü, yatsı namazını nüfusun % 8,6'sı, en çok camide kılınan namaz olup haftada bir kılınan Cuma namazını ise nüfusun % 39,5'u (Bu oranın % 99'a yakını erkeklerdir) camide kılmaktadır.[151] Öğle ve yatsı namazlarının yarımşar saatten az, Cuma namazının haftada bir yarım saat-bir saat arası sürdüğünü hatırlatırsak, bu süreyi, günde ortalama dört saatten fazla geniş kitlelerce izlenen televizyonla kıyasladığımızda ne kadar düşük olduğu anlaşılır.

4- Camilerde Diyanet görevlileriyle karşı karşıya gelinen sürenin çok az bir kısmında "Türkçe" bilgi aktarımı yapılmaktadır. En önemli aktarım kaynağı Cuma namazında okunan 15 dakika kadar süren (bir kısmı da Arapça olan) hutbedir. Ayrıca Cuma namazı ve Ramazan'da teravih namazı başlamadan erken gelenlere verilen Türkçe vaazlar vardır; fakat Diyanet'in merkezince gönderilmeyen bu vaazların devletin ideolojisini aktarma gücü, hem Cuma namazındaki kadar geniş bir kitle olmadığından, hem merkezce gönderilen hutbeler kadar bu amaç güdülmediğinden çok yüksek değildir. Toplumun çoğunun okuryazar olmadığı ve medya gibi etki araçlarının olmadığı önceki dönemlerde sözle etkinin araçları olan hutbelerle vaazların önemi yüksekti. Fakat medyanın etkisi altına girilmesinin yanı sıra okuryazarlığın artarak kitaplardan dini ve din-dışı bilgilerin okunmaya başlanması, toplumda sözle etkinin araçları olan hutbelerle vaazların önemini azaltmıştır.

[150] Sabah Gazetesi, "Demokratik Açılımı En İyi Vaizler Anlatır", **Sabah Gazetesi**, 4 Mart 2010, (Çevrimiçi)http://www.sabah.com.tr/Siyaset/2010/03/04/demokratik_acilimi_en_iyi_vaizler_anlatir_35699792689, 20.05.2010.
[151] Ruşen Çakır, İrfan Bozan, **a.g.e.**, s. 73-74.

5- Hem Başkanlığın, hem de Vakfın internet siteleri mevcuttur.[152] Bu siteler takip edilen önemli siteler olsa da, cemaatlerin ve bireylerin hazırladığı binlerce dini internet sitesi ve Facebook sayfalarının yanında bunlar önemsiz kalmaktadır.

6- Diyanet İşleri Başkanlığı ve Vakfı'nın yayınları da olmakla beraber (bunların arasında özellikle Vakfın İslam Ansiklopedisi önemlidir), İslami grupların ve bireylerin sahip olduğu yüzlerce yayınevinin yanında bu yayınlar önemsiz kalmaktadır.

7- Daha önceden bahsettiğimiz gibi, ilk dönemdeki Diyanet İşleri; Nurcular gibi gruplar aleyhine raporlar hazırlayacak şekilde devletin ideolojik aygıtı işlevini görmüştü.[153] 1980'lerden sonra ANAP ve AKP gibi uzun dönem iktidarda kalan tek parti hükümetleri, İslami kesimden önemli bir tabana sahiptiler; bu partiler, tabanlarının ve ideolojilerinin de gereği olarak, Diyanet'i etkili İslami cemaatlere karşı kullanmadılar. Tayyip Erdoğan "medya vaizlerine" geçit verilmemesini isterken, "cemaatlere geçit verilmemesi" gibi bir konuyu gündeme bile getirmedi, oysa cemaatlerin kendi medyalarıyla etki güçlerinin, bağımsız entelektüellerden daha yüksek olduğu açıktır. Bu partilerin tavrı dışında, 1980'lerle artan siyasal liberalizm eğilimi ve diğer partilerin de önemli potansiyeli olan bu cemaatlerle ters düşmek istememesi cemaatlere özgürlük getirdi. Sonuçta merkezde farklı ideolojilerin temsil edilmeye başlanması ve sivil toplumu kontrolle ilgili eğilimde yaşanan düşüş; Diyanet'in kurucu ideoloji doğrultusunda eskisi gibi kullanılmamasına sebep olmuştur/olmaktadır.

Cumhuriyet'in başlangıcından bugüne Diyanet ideolojik aygıt olarak kullanılırken değişmeyen unsurlar da mevcuttur. Diyanet, birinci olarak yukarıdan-aşağı devrimle rejim değiştirmeye kalkacak hareketlere geçit vermemekte, ikincisi Durkheimcı bir rolle toplumu bütünleştirmekte ve üçüncüsü Türk milliyetçiliğiyle

[152] Bunların belli başlıları şunlardır: www.diyanet.gov.tr, www.diyanetvakfi.org.tr, www.diyanetvakfi.gov.tr, www.isam.ogr.tr**.**
[153] İsmail Kara, **a.g.e.**, s. 152-161.

uyumlu bir İslam anlayışını oluşturmakta kullanılmaktadır.[154] Diyanet'in bu amaçları gerçekleştirmede başarılı bir ideolojik aygıt olduğu söylenebilir. Diğer yandan, devletin kurucu ideolojisinin önemli bir unsurunun, bireylerin hayatlarında dinsel referansların azaldığı bir sekülerleşme gerçekleştirilmesi olduğunu düşünürsek; Diyanet'in bu amaca hizmet ettiği söylenemez. İslam'ın mesajı -diğer tektanrılı dinlerde olduğu gibi- dinin, her türlü hayat görüşünün/felsefenin üzerinde olduğu bir ontolojik, epistemolojik anlayışa göre bireylerin varoluşsal felsefesini biçimlendirir. Bu dünya görüşü, doğası gereği, dinsel referansların hayatta azaltılmasını isteyecek bir ideolojiye zıttır. Dinsel kaynakları talim ettiren, Kuran kursları açan, namazları düzenleyen bir kurumun; toplumun sekülerleşmesiyle ilgili bir ideolojiye temelde zıt olduğu açıktır. Buradan da, devletin kurucu ideolojisindeki ilkeler arasında bir hiyerarşik yapı olduğunu anlıyoruz. Devletin merkezi için dinin devleti ele geçirme ve yasaları dine referansla oluşturmasının engellenmesi -laiklikle bağlantılı- öncelikli ideolojik ilke olmuştur, Diyanet bu ilkeye hizmet etmiştir/etmektedir. Diğer yandan bu kurumun faaliyetleri, halkın hayatında dinsel referansların devamına, yaşatılmasına ve çoğaltılmasına hizmet etmektedir; burada kurucu ideolojinin sekülerlik ilkesi feda edilmiştir/edilmektedir.[155] Kısacası Diyanet, devletin İslamileşmesini önlemeye hizmet ederken halkın İslamileşmesine hizmet eden bir kurumdur; halkı İslamileştirirken, İslam hakkında yaptığı yorumlarla, Seyyid Kutupçu anlayışa benzer "devrimci İslami" yorumların öne çıkmasının önlenmesinde önemli bir paya sahiptir. Fakat önceden saydığımız, küreselleşme sürecinde oluşan koşullar dolayısıyla, devletin eğitimsel ideolojik aygıtı gibi bu aygıtının da önemi azalmış; halkın kontrolü ve dinsel bilgiye ulaşmasında Diyanet'in rolü küçülmüştür.

7. Dinsel İdeolojik Aygıtlar: İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri

1980'lerin başında yapılan iki yasal düzenleme İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri'nin gelişmesine önemli katkıda bulundu. Bunlardan birincisi,

[154] 2009'dan itibaren yayılan "Kürt açılımı" ile ilgili sürecin, bu üçüncü şıkla ilgili ne ölçüde değişime sebep olup olmayacağı tartışılabilir.

[155] Bu tezde, kullanımında kişiden kişiye farklılıklar gözlemlenen iki kavramdan "laiklik" kavramını, devletin, dini referanslardan arınması; "sekülerlik" kavramını ise bireylerin, hayatlarında dine referanslardan uzaklaşmaları anlamında kullandığımızı, bir kez daha hatırlatmakta fayda görüyoruz.

1982 Anayasası'nın, "din kültürü ve ahlak öğretimini" zorunlu ders olarak kabul etmesidir. 1980 askeri darbesinin lideri olan ve aynı anayasayla beraber Cumhurbaşkanı olan Kenan Evren, Kuran kurslarının açılmasını önlemek gibi bir niyetle bu maddeyi anayasaya koyduklarını beyan etmiştir.[156] (Diğer bir nedenin ise o yıllarda hala var olduğu kabul edilen "komünist tehlike"ye karşı dinden yararlanmak olduğunu söyleyebiliriz.) Bu dersler, İlahiyat Fakültesi mezunları için iş imkânı oluşturdu. Ayrıca bu fakültelerin mezunları, eğitim kurumlarında toplumun geniş bir kesimiyle yüz yüze gelme ve düşüncelerini aktarma imkânı buldular. Her ne kadar bu dersler "din kültürü" başlığında zorunlu ders haline getirilmişse de, bu derslerin işlenişi, çoğu zaman pratiğiyle ve teorisiyle "İslam" odaklı oldu.[157] 2006 yılında yapılan bir araştırmada "Sizce devlet okullarında mecburi din eğitimi verilmeli midir" sorusuna % 82,1 oranında "Evet" cevabının verilmesi, bu uygulamanın halk tabanında bulduğu geniş desteği ve farklı hükümetler döneminde bu uygulamanın sürdürülme nedenini göstermektedir (% 15,4'luk bir kitle "Hayır" ve % 2,5 ise "Cevap yok" yanıtlarını vermiştir). Bu derslerde abdest ve namaz gibi dini pratiklerin öğretilmesi gerektiğini düşünenler de % 85,5 gibi yüksek bir oranda gözükmektedir ("Hayır, öğretilmemeli" diyenler % 11,1 ve "Cevap yok" diyenler % 3,5 gibi oldukça düşük bir yüzdedir).[158]

1983 yılında çıkan 2842 sayılı yasa ise İmam Hatip Liseleri'nin gelişimi açısından kritik öneme sahiptir. Bu yasayla, bu okulları bitirenlerin İlahiyat Fakültesi dışındaki okullara gitmelerinin önü açıldı. Bu okullar, adlarında geçtiği gibi "imam" ve "hatip" yetiştiren okullar değil; ailelerin, çocuklarını, orta öğretimle hayata hazırlanırken, aynı zamanda yoğun bir dini eğitim de almaları arzusuyla yolladıkları kurumlar oldular. 1990 yılı itibariyle, bu okullardan geçmiş olan 433.277 öğrencinin sadece 39.907'sinin Diyanet İşleri'nde görev alması bunu göstermektedir. Ayrıca 1988-1989 öğretim yılında, yüksek öğretime kayıt yaptıran 9931 İmam Hatipli'nin sadece 988'inin İlahiyat Fakültesi'ni seçmesi; diğerlerinin siyasal, mühendislik, tıp,

[156] İştar Gözaydın, **a.g.e.**, s. 46-47.
[157] **A.e.**
[158] Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, **a.g.e.**, s. 55.

hukuk gibi branşlara yönelmesi de[159] bu liselere devam edenlerin -ya da velilerinin- çoğunun mesleki bir eğitim kaygısı gütmediklerini, orta öğretimde dinsel yönlü bir eğitim alma arzusunda olduklarını göstermektedir.

1983 yılından sonra kurulan iki ANAP hükümetinde 374 İmam Hatip Lisesi 406'ya (16'sı Anadolu İmam Hatip) çıktı. Daha sonraki hükümetler döneminde yenileri açılan İmam Hatipler, maksimum öğrenci sayısına 1996-1997 öğretim yılında ulaştı; bu yıla gelindiğinde 601 İmam Hatip'te 511.502 öğrenci bulunuyordu.[160] 1997 yılının Ağustos ayında çıkan yasal bir düzenlemeyle ilköğretim sekiz yıla çıkarıldı; böylece diğer meslek ortaokullarıyla beraber İmam Hatipler'in de orta kısmı kapatıldı.[161] 28 Şubat sürecinde üniversiteye giriş sınavında yapılan katsayı düzenlemesiyle; İmam Hatipler'den siyasal, tıp, hukuk gibi branşlara geçiş yapılması önlendi. Bu tarihten sonra İmam Hatipler'deki öğrenci sayısı düştü; AKP hükümetlerinde bir toparlanma olduysa da eski duruma dönüş olmadı. (2010 yılı itibariyle, İmam Hatipler'den İlahiyat dışındaki alanlara geçiş yapılıp yapılmaması ve bunla ilgili katsayısı sorunu, Türkiye'nin tartıştığı meselelerden biri olmaya devam etmektedir.) 2006'da yapılan ankette % 82,4'lük bir oran, bu fakülte mezunlarının istedikleri fakülteye girebilmeleri gerektiğini beyan etmiştir.[162] Bu yüksek eğilimin, bu lise mezunlarının istediği okullara girmesini önemli bir politik hedef edinen AKP'nin oylarını arttıran bir unsur olduğunu tahmin edebiliriz. Aşağıdaki tabloda 28 Şubat sürecinden sonra yaşanan büyük düşüşü ve AKP ile yaşanan artışı görebilirsiniz:[163]

[159] İştar Gözaydın, **a.g.e.**, s. 213.
[160] Mustafa Öcal, "Din Eğitim ve Öğretiminin Yeri ve Uygulama Biçimi", s. 536-540.
[161] İştar Gözaydın, **a.g.e.**, s. 213-214.
[162] % 14,5'luk bir kesim bu durumu sakıncalı bulmuş, % 3,1 ise cevap vermemiştir: Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, **a.g.e.**, s. 55-56.
[163] Bu tablonun 2006-2007 öğretim yılı ve sonrasıyla ilgili verileri: Pervin Kaplan, "İmam Hatipli Sayısı 198.531", **Habertürk**, 13 Mart, 2010, s. 19; Bu tarihten önceki veriler: Mustafa Öcal, **a.g.e.**, s. 546, kaynaklarından alınıp birleştirilmiştir.

Yıl	Okul Sayısı	Öğrenci Sayısı	Öğretmen Sayısı
1996-1997	601	511.502	18.809
1997-1998	605	396.677	18.702
1998-1999	604	307.385	18.145
1999-2000	604	151.580	15.922
2000-2001	600	102.042	11.877
2001-2002	558	77.392	8.504
2002-2003	536	71.100	7.431
2003-2004	452	97.489	7.631
2004-2005	452	103.788	8.140
2006-2007	455	120.668	------
2007-2008	456	129.274	------
2008-2009	458	143.637	------
2009-2010	465	198.531	------

TABLO 6: İMAM HATİP İSTATİSTİKLERİ

İmam Hatip Okulu ismiyle bu okulların ortaokulları 1951-1952 öğretim yılında faaliyete başladığında 876 öğrencisi vardı. Bu tarihten ortaokullara son defa kayıt tarihi olan 1996-1997 yılına dek bu okullarda 1.500.000 kadar kişi okudu, bunların 1.000.000 kadarı mezun oldu. İmam Hatip Okulları'nın lise kısmının faaliyete başlama tarihi olan 1955-1956'da ise 254 öğrencisi vardı. Bu tarihten 2006-2007 öğretim dönemine dek bu okullara 1.100.00 civarında öğrenci kayıt yaptırdı, bunların 650.000 kadarı mezun oldu.[164]

1982'de yayınlanan 41 sayılı kanun hükmünde kararname ile Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi aynı isimle üniversiteye bağlı kaldı, Erzurum'daki İslami İlimler Fakültesi ve Yüksek İslam Enstitüsü ise İlahiyat Fakültesi adıyla birleştiler. Altı ildeki Yüksek İslam Enstitüleri ise üniversitelere bağlanarak İlahiyat Fakültelerine dönüştüler, böylece 8 tane İlahiyat Fakültesi oldu. 1983-1984 öğretim döneminden 2006-2007 dönemine kadar bu okullara 40.000 civarında öğrenci kayıt

[164] Mustafa Öcal, **a.g.e.**, s. 548.

olmuştur. Bundan önceki dönemde Ankara İlahiyat Fakültesi ve Yüksek İslam Enstitüleri'ne kayıt yaptıranların ise 10-12 bin civarında olduğu tahmin edilmektedir.[165] 2010 yılı itibariyle 25 tane İlahiyat Fakültesi'nde öğretim faaliyeti devam etmektedir.[166]

İmam Hatipler ve İlahiyat Fakülteleri, ideolojik aygıt olarak kullanılma amacından çok çevrenin talepleriyle ilişkili bir şekilde kurulmuştur. Fakat bu kurumlar hep Cumhuriyet merkezinin denetimindeki Milli Eğitim Bakanlığı ve YÖK gibi kurumların denetiminde olmuşlardır. Diğer okullarda okutulan İnkılâp Tarihi, Türkçe gibi devletin ve devrimlerin ideolojisini öğrencilere ulaştırılan birçok ders, diğer öğretim kurumlarındaki aynı kitaplarla burada da okutulmuştur. Bu kurumların kuruluşuna sebep olan unsurlar farklı olsa da bunlar, ideolojik aygıt olarak da işlev görmüştür. Althusser'in de dikkat çektiği gibi devlet, ideolojik aygıtlarında baskı aygıtlarında olduğu kadar güçlü değildir; devletin ideolojisine karşı olanların bu aygıtlarda "mevzi kazanma" şansı vardır.[167] Bu okullar, bir yönüyle bu şekilde de değerlendirilebilir; bu yönüyle onlar Osmanlı modernleşmesinde devlet eliyle kurulan, fakat devletin ideolojisiyle örtüşmeyen bir ideolojiye kaynaklık yapan Tıbbiye'ye benzetilebilirler. İmam Hatipler'in ve İlahiyatlar'ın, Cumhuriyet'in kurucu ideolojisinin sekülerleşme hedefine uygun bireyler yetiştirmediği söylenebilir. Fakat Cumhuriyet'in müfredatına göre okumuş, giyinmiş ve Cumhuriyet'in kurumlarının parçası olmuş burada yetişmiş bireylerin modernleşme ve küreselleşme süreçlerinin ne kadar etkisinde kaldıkları, Osmanlı'daki din adamlarından ne kadar farklılaştıkları da gözden kaçmamalıdır. Eğitimlerinde tefsir, hadis, kelam gibi İslami unsurlarla modern eğitimi bir arada gören bu bireylerin müfredatlarındaki melezlik, "karışım kimlikleri"nin inşasında önemli bir rol oynamıştır. Siyasal İslam'ın Cumhuriyet dönemindeki en önemli isimlerinden biri olan Tayyip Erdoğan'ın ve siyasal İslam'la ilişkili kadroların önemli bir bölümünün bu okullarda yetişmiş olması önemlidir. Türkiye'deki siyasal İslam gibi, İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri de, merkezin ideolojisinin ve kültürünün birçok

[165] **A.e.,** s. 551-552.
[166] Diyanet İşleri Başkanlığı, "İlahiyat Fakülteleri", T. C. Diyanet İşleri Başkanlığı, (Çevrimiçi) http://www.diyanet.gov.tr/turkish/linkler/linklerkatagori.asp?kategori=5, 25 Temmuz 2010.
[167] Louis Althusser, **a.g.e.**, s. 172.

öğesine alternatif bir ideolojinin ve kültürün sözcüsü ve kaynağı olmuşlardır; fakat bunu yaparken, sistemin içinde kalmak ve sistemin olanaklarını kullanmak gibi hususlarda benzer davranış kalıplarına göre hareket etmişlerdir.

C. 1980'lerden Sonra Türkiye Cumhuriyeti'ndeki Yönetici Zihniyet

Cumhuriyet'in kuruluşundan 1980'lere kadar -ikinci bölümde gördüğümüz gibi- yönetici zihniyete Batıcılık, laiklik, milliyetçilik, pozitivizm, teleolojik tarih anlayışı gibi unsurlardan oluşan ve bunların Türkiye'ye has bir tatbikatı olan Kemalist ideoloji hâkimdi. Her ne kadar 1946'dan itibaren "oyun gücü"nün ortaya çıkmasıyla, çevrenin talepleri, merkezde düzenlemeler yapılmasında etkili olmaya başladıysa da, bu dönemden 1980'lere dek, merkezin yönetici zihniyetinde ciddi bir çeşitlenmenin olduğu -1980'lerden sonrasıyla kıyaslandığında- söylenemez. Fakat merkezde çeşitli ideolojilerin kendini göstermesinde ve yönetici zihniyetin monolitik yapısının kırılmasında 1946'nın bir dönüm noktası olduğu söylenebilir. 1980'lerden önce merkezin politikalarının belirlenmesinde etkinliği yüksek olan ordunun Kemalist ideolojiye bağlı olması ve bu dönemdeki cumhurbaşkanlarının çoğunun asker kökenli olması, ayrıca siyasi yelpazenin merkezinin dışındaki partilerin 1980'ler sonrasına nazaran düşük oy almaları; 1980'ler öncesinde yönetici zihniyette, 1980'ler sonrasına nazaran daha az çeşitliliğin olduğunu gösteren delillerdendir.

Türkiye'nin yönetici zihniyetinin en temel unsurları siyasi partilerle beraber cumhurbaşkanı, ordu, Anayasa Mahkemesi gibi kurumlar olmuştur. Bunların içinde en önemli unsurun siyasi partiler olmaya başladığı gözükmektedir. Meclis'in yasama vazifesi siyasi partilerden seçilen milletvekilleriyle gerçekleştiği gibi, yürütmeyi yapan hükümetler de siyasi partilerden çıkmaktadır. Ayrıca yakın zamana dek cumhurbaşkanları da partilerin oluşturduğu meclis tarafından seçilmekteydi -yapılan anayasa değişikliği bundan sonraki ilk seçimi halkın yapmasını gerektirmektedir- nitekim 1980'lerden sonraki darbe yönetiminin başı Kenan Evren'in cumhurbaşkanlığından sonra seçilen Özal ve Demirel cumhurbaşkanı seçildikleri dönemdeki iktidar partisinin liderleriydiler, Gül iktidar partisinin önde

gelenlerindendi, Sezer ise koalisyondaki partilerin üzerinde uzlaştıkları isimdi. Anayasa Mahkemesi üyelerini de "tarafsız olan" cumhurbaşkanları seçmiştir ama onu seçen partiler için dünya görüşü, konulara bakış açısı etkili olmuştur; bu da Anayasa Mahkemesi ve YÖK gibi yönetimin etkili kurumlarının da belirlenmesinde partilerin dolaylı da olsa önemli rolü olduğunu gösterir. Siyasi partilerin doğrudan ve dolaylı nüfuzundan en bağımsız kurum ordu olarak gözükmektedir, ama AB süreci, liberalizmin yükselmesi ve sivil toplumun güçlenmesi gibi süreçler ordunun etkinliğini azaltmıştır. Sonuçta merkezin yönetici zihniyetini analiz etmekte, yegâne aktör olmasalar da, en ön plana çıkan aktörler siyasi partilerdir. Bu yüzden, bu bölümde, yönetici zihniyetteki ideoloji çeşitlenmesine atıf yaparken özellikle siyasi partilere odaklanacağız.[168]

Bu bölümde, 1980'lerden sonraki yönetici zihniyeti anlamak için merkezde etkili olan ideolojileri dörde ayırarak inceleyeceğiz. Ayrıca, konumuz açısından özel öneme sahip olan İslami ideolojiye bağlı olanların geçirdikleri değişimleri; zihniyet ve kimliklerinde oluşan karışımlar ve farklılaşmalarla ele alacağız. İslami kesimin artan etkinliğini saptamak kadar yaşadığı değişimi saptamak da önemlidir. Çünkü bu kesimin değişimi, etkisinin biçimini de belirlemektedir. Bir asır önce İslami söylemi kullananlarla, günümüzde İslami söylemi kullananlar arasında ciddi farklılaşmalar vardır. Ortaya çıkan farklılaşmaların altını çizmeden, bu kesimleri "İslam" başlığı altında bir arada, aralarında önemli farklar yokmuşçasına değerlendirmek yanıltıcı olacaktır.

1. 1980'lerden Sonra Merkezde İdeolojilerin Çeşitlenmesi

İdeolojiler, yaşadığımız dünyanın nasıl olduğunu anlatan, seçenekler karşısında rota belirlemeye yarayan dünya görüşleridir. İdeolojiler, bireyi ve toplumu belli bir amaca sevk eder, "Ben kimim" sorusuna cevap verirler ve bireyin hayatta

[168] Partilere oy verme davranışı ideoloji dışında başka unsurlarla da ilgilidir. Örneğin liderlerin hitabet kabiliyetleri ve karizmaları, partilerin gösterdiği adayların kim olduğu, dürüstlük algısı, seçim barajından dolayı yapılan tahminler, mağduriyetle ilgili algılar gibi unsurlar da verilen oyu etkiler. Partilerin söz konusu edildiği yerlerde, bu tip unsurlar değerlendirilmeden, partilerin sadece ideolojileriyle ele alınacaklarını hatırlatmakta fayda görüyoruz.

üstlenmesi gerektiği rol ve misyonu belirleyecek şekilde kimlik kazandırırlar.[169] 1950'li yıllardan itibaren "ideolojilerin sonunun" geldiği, birçok ideolojik gibi sunulan hususun aslında teknik konu olduğu ve liberalizmin ideoloji olmadığı şeklinde fikirler beyan edilmişse de; birçok sosyal bilimcinin dikkat çektiği gibi "ideolojilerin sonu" retoriğiyle yapılan bu yaklaşımlar dahi ideolojiktir.[170] "İdeolojiler yoktur" diyerek ideoloji yapmaya benzer paradoksların düşünce tarihinde örnekleri çoktur. Kindi, felsefeye karşı çıkanların felsefeye karşı yaptıkları akıl yürütmelerin de bir felsefe olduğuna, böylece felsefeye ihtiyacı dillendirdiklerine dikkat çekerken böylesi bir paradoksu ortaya koyar.[171] Kant'ın saf aklın otoritesini kırmak için yazdığı "Saf Aklın Kritiği" de saf aklın bir eseri olarak böylesi bir paradoksu içinde barındırır.[172] Wittgenstein dilin dünyayla ilişkisini ele aldığı "Tractatus" kitabında, dilin kendisi üzerine konuşmakla, kendi koyduğu epistemolojik sınırları ihlal ettiğinin farkındadır ve "…beni anlayan, sonunda bunların saçma olduklarını görür onlarla-onlara tırmanarak-onların üstüne çıktığında (Sanki üstüne tırmandıktan sonra merdiveni devirip yıkması gerekir.) Bu tümceleri aşması gerekir, o zaman dünyayı doğru görür." der.[173] Wittgenstein'ın içinde olduğu paradoksun farkında olmasına karşın liberalizm dışındaki görüşleri "ideolojik" olarak niteleyenlerin önemli bir kısmı, birçok zaman yaptıkları eleştirilerin, "liberalizm ideolojisi" adına olduğunu ve bir paradoksun içinde bulunduklarını fark edememişlerdir.

1980'ler sonrasında Türkiye'de merkezdeki ideoloji çeşitliliğinin artmasında dönüm noktası Neo-liberalizmin, dünyadaki ve buna paralel olarak Türkiye'deki yükselişi oldu. Neo-liberalizm ideoloji değilmiş gibi sunularak adeta şu denir: "Bir köprüyü Çin'de, Avrupa'da, Afrika'da ve Türkiye'de yaparken uygulanan statik hesaplar, bunun matematiği ve mühendisliği nasıl ideolojiden bağımsız ve

[169] Birsen Örs, "Postmodern Dünyada İdeolojinin Dönüşümü", **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, no: 40, Mart 2009, s. 2-4.
[170] Fatmagül Berktay, "Liberalizm", s. 96; Birsen Örs, **a.g.e.**, 7-8.
[171] Kindi, "İlk Felsefe Üzerine", **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, 2. bs., Ed. ve Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik, 2005, s. 10-11.
[172] Kant, **a.g.e.**, s. 14-22.
[173] Wittgenstein, **Tractatus Logico-Philosophicus**, 4. bs., Çev. Oruç Aruoba, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003, s. 171.

evrenselse; ekonomide ve siyasette bu politikaları uygulamak da öyle evrenseldir." Bu yaklaşım siyasette, entelektüeller arasında ve halkta geniş destek buldu ve Neo-liberal politikaların uygulanması, merkezin toplum üzerindeki denetimini, dolayısıyla İslami kesim üzerindeki kontrolünü azalttı, böylece İslami kesimin gücünü arttırmasının ve ideolojisinin merkeze taşınmasının önünü açan siyasi, sosyal, yasal zeminin oluşumuna katkıda bulundu. (Bu bölümün "A" kısmında bu süreci işledik.) Diğer yandan Cumhuriyet'in başlangıcından beri ideolojik aygıtlarla geniş kitlelere aktarılarak, geniş bir taraftar kitlesi olan Kemalist ideoloji de merkezdeki varlığını devam ettirdi. Ayrıca Türk milliyetçiliğiyle İslam'ın sentezinden oluşan Türk-İslam ideolojisi; bu dönem içinde gelişen Güneydoğu'daki olaylarla ilişkili olarak ortaya çıkan süreçten de beslenerek güç kazandı. Sonuçta günümüze gelindiğinde merkezde etkili dört tane ideoloji olduğunu söyleyebiliriz:

a- Kemalizm
b- Türk-İslam sentezi
c- Neo-liberalizm
d- İslam

Bu yaptığımız ayrım, merkezin veya çevrenin, bu dört tane ideoloji çerçevesinde kompartmanlaştığını; bireylerin, grupların veya siyasi partilerin, bu ideolojilerden sadece birine katı bir şekilde bağlı oldukları anlamına gelmemektedir. Birçok zaman bu ideolojiler arasında senteze ve sentezin doğasının kaçınılmaz sonucu olan yorumlamalara, yani benimsenen ideolojinin yeniden tanımlanması, otantikliğinin bozulması veya gerçek otantik yorumun temsilcisi olunduğunun çesitli yorumlamalarla iddia edilmesine rastlanır.

Devletin merkezindeki ideoloji çeşitlenmesi, devletin ideolojik aygıtlarının eskisi kadar toplumun ideolojisini/dünya görüşünü belirleyememesi de demektir; çünkü artık toplumdaki ideoloji çeşitliliği merkeze yansımaktadır, -merkez ve çevre ayrımı azalmaktadır- merkezi oluşturanlar, devletin ideolojik aygıtlarına kendi farklı ideolojilerdeki kadrolarını yerleştirmekte, kendi ideolojileri çerçevesinde düzenlemeler yapmaktadırlar. Örneğin eğitim kurumlarında dersin içeriğinin ne olduğu kadar hangi hocanın dersi anlattığı (mevcut konuyu nasıl yorumladığı),

müdürün kimliği, müfettişin kimliği, hangi özel okula açılma izni verileceği gibi faktörler de önemlidir; iktidar partilerinin bakanlıklarının tasarrufunun hâkim olduğu bu alanlar, bu partilerin, ideolojik aygıtları, kendi ideolojilerine göre düzenlemesinin olanağını sunarlar. Bu yüzden merkezdeki ideoloji çeşitlenmesi, Kemalist ideoloji çerçevesinde toplumun ideolojik aygıtlarla dönüştürülme sürecinin yavaşlaması/sekteye uğraması anlamlarına da gelmiştir. Bu da İslami dünya görüşüne bağlı bireylerin ve grupların, devletin ideolojik aygıtlarının sekülerleştirici etkisini daha az hissetmelerine, güçlerini arttırmalarına daha müsait sosyal bir ortam bulmalarına neden olmuştur.

Merkezde etkili aşağıda ele alacağımız dört ideolojinin yanında; biri ülkenin bir bölümünde, öbürü ise entelektüel kesim arasında etkili olan iki ideolojiye merkezde önemli bir etkileri olmadığı için yer vermedik. Bunlardan birincisi Kürtçülük diyebileceğimiz, Kürt kimliği üzerinden politika yapan bir ideolojidir. Bu ideoloji Cumhuriyet'in kuruluşundan itibaren merkezin "ötekisi" olmuştur; mecliste bu ideolojiye yakın olduğu söylenecek siyasi partiler azınlıkta kaldığı gibi, ordu gibi merkezin önemli kurumları bu ideolojiyi en tehlikeli görüşlerden birisi olarak kabul etmektedirler. Başta Kürtçülüğün daha çok "ezilen halklar" gibi bir retoriğe sahip sosyalist görüşlerle ittifak içinde olduğunu, fakat gittikçe merkezden bağımsızlaşmadaki yardımından dolayı -İslami kesimde olduğu gibi- liberalizmle ittifaka doğru kaydığını söyleyebiliriz. (Ayrıca bazı İslami gruplara bağlılığı olan ve Kürtçülükle İslami dünya görüşünü sentezlemeye çalışanların da olduğu hatırlanmalıdır.) Liberal ideolojinin baskın olduğu Avrupa Birliği'ne girişi bu kesimden birçok kişinin -İslami kesim gibi- desteklemesinden -bu desteğin farklı birçok etkenleri olsa da- liberal görüşe doğru kaymalar olduğunu tespit edebiliriz.[174]

Akademisyenler, sanatçılar ve basın mensupları gibi entelektüel kesim arasında etkin olmasına rağmen halkta geniş bir tabanı olmayan ideoloji ise sosyalizmdir.[175] Özal döneminde 141. ve 142. maddelerin kalkması, Türkiye

[174] Hakan Yavuz, **Islamic Political Identity in Turkey,** s. 255.
[175] Murat Belge, "Sol", Çev. Nait Satlıgan, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3. bs., Der: İrvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, Belge Yayınları, 1998, s. 185.

Komünist Partisi (TKP) gibi partilerin legal bir şekilde seçimlere katılmasını sağladı, fakat halkta geniş bir tabanı olmayan bu partiler, 1990'larda Sovyetler'in çöküşünden sonra daha da çok kan kaybetti ve mecliste bir varlık gösteremediler.[176] Merkezin önemli kurumu olan ordunun "ötekileri" listesinden de sosyalist-komünist görüşler hiç çıkmadı. Türkiye'yi anlamak açısından gücü artıyor gözüken Kürtçülüğün ve azalmış gözüken Sosyalizmin incelenmesi önemli olsa da, merkezdeki etkileri, aşağıda ele alınan ideolojilere göre düşük olan bu ideolojileri incelemedik.

a. Kemalizm

Kemalizm ikinci bölümde incelediğimiz laiklik, Batıcılık, pozitivizm, teleolojik tarih anlayışı, milliyetçilik gibi temel ilkeler çerçevesinde şekillenen ve bunların Türkiye'ye pragmatist uygulamasını ifade eden bir ideolojidir. Liberalizm ve İslam'ın merkezde etkinliğinin artması, Türkiye Cumhuriyeti için değişme ve merkezde çeşitlenmeye karşılık gelmesine karşı, Kemalizm kurucu statükoyu ve hafızayı temsil eder. Toplumsal değişim kadar toplumsal hafızada devamlılığı yakalamak da önemlidir; Cumhuriyet'in kurumlarınca (ideolojik aygıtlarınca) şekillenen bireyler, Kemalizm'in kurduğu kurumlar, yapılar, Kemalist fikirler doğrultusunda basılan kitaplar gibi unsurlar bu hafızanın taşıyıcılarıdır.[177] Bunların içerisinden devletin ideolojik aygıtlarının ve bunlardan özellikle eğitim kurumlarının bireyleri uzun yıllar bu ideoloji doğrultusunda şekillendirmesi hafızanın devamında en önemli unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Ayrıca anayasa gibi en temel hukuk metninin bu ideolojiyi koruması, ordu gibi etkin bir kurumun bu ideolojiyi benimsemesi,[178] yargı gibi önemli bir kurumda bu ideolojinin birçok kişi üzerinde etkili olması, bu ideolojinin güç alanlarını oluşturmaktadır.

---

[176] Sosyalist görüşleri temsil eden parti olarak en büyük başarıyı Türkiye İşçi Partisi (TİP) 1960'larda gösterdi, sonra bu başarıyı tekrar eden hiçbir parti olmadı. TİP'in aldığı oyların büyük kısmı da yoksul işçi semtlerinden çok orta sınıfın oturduğu semtlerden geldi: Murat Belge, "Sol", s. 169-172.

[177] "Hafızadaki devamlılığa" ve bu devamlılığın kurulan binalar, basılan kitaplar ve yetiştirilen bireyler gibi unsurlarla devamının önemine Şerif Mardin yaptığımız görüşmede dikkatimi çekti: Caner Taslaman, **Şerif Mardin ile Görüşme,** İstanbul, 4 Nisan 2010.

[178] Pınar Tank, "Political Islam in Turkey: A State of Controlled Secularity", **Turkish Studies**, Vol. 6, No:1, Mart 2005, s. 11.

Halkın içerisinde geniş bir tabanı olan bu ideolojinin meclisteki en önemli taşıyıcısı olarak Mustafa Kemal'in kurucusu olduğu CHP gözükmektedir. CHP'nin en önemli özelliklerinden biri, laiklik ve demokrasi arasında çıkan paradoksta, laikliğin yanında yer almasıdır. Batı'dan devralınan paradigmanın bir gereği olarak laiklik, demokrasinin ön koşulu olarak kabul edilir. Fakat Müslüman ülkelerin birçoğunda laiklik ve demokrasi arasında bir paradoks yaşanmıştır. "Halk egemenliği" demokrasinin belirleyici ilkesidir, fakat bu ilkenin, İslami değerlerin yükselmesine ve kamusal alanda İslami dünya görüşünü benimseyenlerin gücünün artmasına yol açmasından çekinilmektedir.[179] Cumhuriyet'in kurucu zihniyeti için demokrasi ilkesinin, laikliğin yanında ikincil kalmasının ve altı kuruluş ilkesi arasında yer almaması da bahsedilen paradoksta, laikliğin demokrasiye tercih edilmesiyle ilişkilidir.[180] Oliver Roy, Batı'da laikliğin/sekülerliğin, demokrasinin ön koşulu olarak görülmesine karşın, Türkiye'nin de içinde olduğu Müslüman ülkelerin birçoğunda laikleşme/sekülerleşme süreçlerinin demokrasiye aykırı yollarla gerçekleştirildiğine; "özgürlük" ve "demokrasi"nin devlet otoriteryenliğine karşı İslami kesimden birçok kişinin benimsediği sloganlar olduğuna dikkat çekmiştir.[181]

CHP "kurucu ideoloji"nin (eski düzenin) temsilcisi olarak değerlendirilmektedir ve "İslamcı korkusu" ile "Atatürk için oy vermek" isteği bu partiyi ayakta tutan dinamikler olarak gözükmektedir.[182] Yapılan anket çalışmaları CHP ve AKP seçmenlerini birbirinden ayırt eden en önemli unsurun "dindarlık" olduğunu göstermektedir.[183] Örneğin TESEV anketinde, AKP'lilerin % 60'ı, CHP'lilerin ise % 20,9'u kendilerini "Öncelikle Müslüman" olarak işaretlemişlerdir.[184] Ayrıca AKP seçmenlerinin kendilerini daha dindar olarak tanımladıkları da tespit edilmiştir.[185] Yine aynı ankette laikliği tehdit altında görenlerin en çok % 49 ile CHP'li seçmen olduğu görülmektedir, bunun ardından

[179] Nilüfer Göle, **Melez Desenler**, s. 53.
[180] **A.e.,** s. 63-64.
[181] Oliver Roy, **Globalized Islam**, New York, Columbia University Press, 2004, s. 1-5.
[182] Michael M. Gunter, Hakan Yavuz, "Turkish Paradox: Progressive Islamists versus Reactionary Secularists", **Middle East Critique**, London, Routledge, No: 16-3, 2007, s. 299.
[183] Ali Çarkoğlu, Ersin Kalaycıoğlu, **Turkish Democracy Today**, London, I. B. Tauris, 2007, s. 216.
[184] Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, **Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset**, s. 42.
[185] **A.e.,** s. 40.

ANAP-DYP-GP grubunda bu oran % 32'ye, MHP-BBP grubunda % 20,5'a ve AKP seçmeninde % 12'ye düşmektedir. (Türkiye genelinde % 22,1 laikliğin tehdit altında olduğunu, % 73,1 olmadığını söylemiş, % 4,8 ise cevap vermemiştir.)[186]

CHP "laiklik tehdidi" üzerinden politika yaparak tabanının eğilimine uygun hareket etmektedir. Fakat paradoksal durum Avrupa Birliği'ne giriş sürecini desteklemek gibi bir konuda kendini göstermektedir. CHP'nin seçmenlerinin bir bölümünün Avrupa Birliği'ne giriş sürecini desteklediği anketlerden anlaşılmaktadır.[187] Ayrıca "kurucu ideoloji"nin önemli unsuru olan Batıcılık açısından da bu süreç bulunmaz fırsat olarak gözükmektedir. Fakat İslami kesimin sivil toplumda güç arttırması için demokratikleşmeye, demokratikleşme için ise Avrupa Birliği sürecine önem veren AKP'ye karşı; bu sürecin, AKP'nin istediği sonuçları vereceğinden çekinen CHP -ve tabanının bir bölümü- bu sürece şüpheli yaklaşmaktadır. Bir yandan Kemalizm'in Batıcılık ilkesi ve yücelttiği Batılı habituslar açısından Avrupa Birliği'nin desteklenmesi gerekmektedir; diğer yandan İslami kesimin sivil toplumda güç arttırımı gibi CHP'nin kendisinin ve tabanının istemediği bir sonuç açığa çıkmaktadır. Bu paradoks karşısında, CHP, açık ve net bir tavır yerine, Cumhuriyet'in başlangıcından beri Kemalizm'in izlediği gibi pragmatist bir tutum takınmaktadır. Buna karşı AKP, Avrupa Birliği'ne giriş sürecinde daha istekli bir politika benimsemiş olarak gözükmektedir.

CHP'nin Kemalizm'in en önemli siyasi aktörü olması, merkezde bu ideolojinin siyasi parti olarak yegâne taşıyıcısı olduğunu ve Kemalist ideolojiye bağlı olanların CHP'ye blok şekilde oylarını verdiklerini göstermez. Önceden mecliste etkili olan ANAP, DYP, DSP ve şu anda -2010- etkili olan MHP ve AKP gibi partilere oy verenlerle bu partilerin milletvekillerinin ve diğer önemli isimlerinin de Kemalizm'in ideolojik aygıtlarıyla şekillendikleri hatırlanmalıdır. MHP'nin ideolojisinin temel unsurlarından olan "milliyetçilik" Kemalizm'in en temel ilkelerinden birisidir. İslami dünya görüşünü savunanlar arasında yayılan "karışım kimlik" olgusuna sebep olan unsurların en önemlilerinden biri de devletin, Kemalist

[186] **A.e.**, s. 75-76.
[187] Ali Çarkoğlu, Ersin Kalaycıoğlu, **a.g.e.**, s. 184.

ideoloji doğrultusunda eğitim veren ideolojik aygıtları olmuştur. Sonuçta 2000'li yıllardan sonra da "Kemalizm" Türkiye Cumhuriyeti'nin yönetici zihniyetinin en önemli unsurlarından birisidir. Fakat merkezdeki ideoloji çeşitlenmesi bu ideolojinin aleyhine olmuş; bu ideoloji, önceki dönemdeki, merkezin monolitiğe yakın yapısının ideolojisi olma vasfını kaybetmiştir.

b. Türk-İslam Sentezi

Kemalizm'in teleolojik tarih anlayışının gereği olarak, toplumun sekülerleşmesinin doğrusal olarak arttığı bir süreç öngörülmüştür. Dine, Durkheimcı bir rol biçilerek, birleştirici unsur olarak kullanılması zaman zaman Kemalist ideolojiye bağlı bazı uygulamalarda ortaya çıksa da, toplumun tutkalı olma vazifesi yüklenen asıl ilke "milliyetçilik" olmuştur. Kemalistlerin çoğunluğu, klasik modernizm teorilerine uygun olarak tarihin "ileri evrelerinde" dinin rolünün azalmasını beklemişlerdir; bu yüzden İslam'ı ideolojinin bir parçası yapma, milliyetçilikle İslam'ı birleştirip eklektik bir ideoloji oluşturmak, laiklik endişesinin en temel endişe olduğu Kemalistler için kabul edilemeyecek bir yaklaşım olmuştur.

Kemalizm'in yukarıdan-aşağı toplumu şekillendirme ve teleolojik anlayışıyla tarihin daha üst merdivenlerine "halkı taşıma" yaklaşımlarına karşı "oyun gücü"nün ortaya çıkmasıyla, halkta taban bulma endişesi önem kazandı. Halkın birçoğunun benimsediği milliyetçilik ideolojisinin ve halkın kimliğinin önemli bir unsuru olan İslam'ın, ikisinin birden, zıt görülmeden kucaklandığı yaklaşımların siyasette benimsenmesinin taban bulacağı bir ortam doğdu. Demokrat Parti, Adalet Partisi gibi merkez partilerinin ve 1980 askeri darbesini yapanların yaklaşımlarının içinde de böylesine bir anlayışın izleri görülmektedir. Anavatan Partisi'nin lideri Turgut Özal'ın ellerini başının üstünde birleştirerek farklı eğilimleri birleştirdiğini/kucakladığını beyan ettiği eğilimlerden biri milliyetçilik, diğeri ise muhafazakârlıktı (bununla özellikle İslami değerlere atıf yapılmıştır).

İslam'a, ilk dönemlerdeki Kemalist milliyetçilik anlayışından daha ılımlı bakan, milliyetçiliği benimseyen birçok anlayış sonradan yaygınlaşmıştır; fakat Türk-İslam sentezini parti ideolojisinin merkezi unsuru yapan en önemli siyasi aktör MHP olmuştur. MHP ilk dönemlerinde Turancı ideolojiye daha yakın olmuş ve İslam'la sentezi ön plana çıkarmayan bir milliyetçilik anlayışını benimsemişse de; sonradan, İslami unsurlara söylemlerinde daha çok yer vermiştir. Bu partinin lideri Alparslan Türkeş'in 1969 yılında söylediği "Biz Tanrı Dağı kadar Türk, Hira Dağı kadar Müslümanız. Her iki felsefe bizim şiarımızdır" sözü parti ideolojisini ifade eden ünlü bir söz olmuştur. Partinin Türk-İslam sentezine yönelme sürecinde İslamcılık ile sentezi kabul etmeyen bir milliyetçilik anlayışına sahip Nihal Atsız ve arkadaşları ise partiden ayrılmışlardır.[188] MHP'nin "üç hilali" parti amblemi olarak seçmesi, tarikatlar ve dindar kesimlerle yakınlık kurması ve de onlardan destek alması, MHP'li eylemcilerin hapiste Kuran'ı Kerim kursları düzenlemesi, din eğitimi vermeleri/almaları da milliyetçiliği İslam'la sentezlemelerinin örnekleridir. Türkeş'in "Milliyetçiliği reddeden bir dincilik anlayışı bize yabancıdır, bizim dışımızdadır… Türklükle İslamiyet, bin yıldan beri aynı mukaddes potada kaynaşmış, etle tırnak misali ayrılması imkânsız bir hale gelmiştir" sözü de bahsedilen sentezin ifadesidir.[189]

MHP 1965'te % 2,2, 1969'da % 3, 1973'de % 3,4, 1977'de % 6,4 oy almıştır.[190] (1961'de % 14'e yakın oy alınan CKMP partisinin ideolojisinde Türk-İslam sentezi değil milliyetçilik ideolojisi hâkimdi.) 1970'lerde kurulan Milliyetçi Cephe Hükümetleri'nde birkaç tane bakanlık alan ve bürokraside kendi kadrolarını yükselten MHP'nin ideolojisi merkezde etkili olmuştur. Fakat 1990'lardan sonra MHP'nin artan oy oranları, 1980'lerden sonra merkezde ideoloji çeşitliliğinin oluştuğunu desteklemektedir. MHP 1999'da % 18 (129 milletvekili) oy alarak tarihinin en büyük çıkışını yapmış ve iktidarın ortağı olup birçok bakanlık almış, 2002'de % 8,4 oy alıp barajın altında kalmış, 2007'de % 14,3 (71 milletvekili) oy

[188] Mehmet Ali Ağaoğulları, "Aşırı Milliyetçi Sağ", **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 13. bs., Der: Irvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998, s. 222-223.
[189] **A.e.,** s. 223.
[190] **A.e.,** s. 226.

oranıyla barajı geçebilen üç partiden biri olmuştur.[191] MHP'nin artan gücünü besleyen unsurların başında 1980'li yıllarda başlayan PKK'ya bağlı olaylar ve Kürt ayrılıkçı hareketi olduğu yaygın kanaattir.[192]

Modernizmin önemli bir unsuru olan liberalizmle İslam'ın ittifakını temsil eden AKP'ye karşı; MHP, modernizmin önemli bir unsuru olan milliyetçilikle İslam'ın ittifakını temsil etmektedir. AKP'nin yönetici kadroları açısından İslami unsurun liberalizme göre ontolojik önceliğine karşı, MHP'deki İslami ve Türk unsurlar arasında böylesi bir ontolojik önceliğin belirgin olmadığı, daha kaynaşmış bir yapı gözükmektedir. MHP'nin milliyetçilik ortak paydasında buluşması mümkün olduğundan DSP ile koalisyon kurduğu söylenebilir; birçok kişinin CHP'nin gelecekteki muhtemel koalisyon ortağı olarak MHP'yi görmesinin sebeplerinden birisi de bu milliyetçilik ortak paydasıdır. Diğer yandan MHP, Türk-İslam sentezi ideolojisindeki İslam unsuruyla AKP ile de ortak bir paydaya sahip olarak, şu an (2010) itibariyle meclisteki grubu olan partiler arasında, ilerde aynı partilerin mecliste gruba sahip olacağı farz edilirse ve bir koalisyon gerekli olursa, en esnek ideolojiye sahip parti olarak gözükmektedir. (Koalisyonlarda bu ideolojik esneklikler dışında birçok unsur rol oynadığı için iddialı bir tahmin yapmak mümkün değildir.)

AKP'nin AB'ye giriş yönündeki kararlı tavrına, küreselleşmenin nimetlerinden faydalanmaya istekli politikalarına ve İslami değerlerle liberalizmin bir sentezini oluşturmasına karşın MHP, mecliste grubu olan partiler arasında AB'ye ve küreselleşme sürecine -bunlara karşı apaçık bir karşı pozisyonu benimsemese de- en şüpheci yaklaşan parti görünümündedir. MHP, AB süreci "bahane edilerek" Kürtçe eğitim yapılması, Kıbrıs konusunda "taviz verilmesi" gibi hususlardan tedirginlik duyarak AB sürecine karşı eleştirel yaklaşmıştır.[193] Milliyetçilik ideolojisi, ulus olarak isimlendirilen toplumda bölünmeleri istemeyen; ulus içinde dil, ortak tarih, ülkü gibi ilkeler temelinde birlik öngören, ulus-altı ve ulus-üstü

[191] TÜİK "Milletvekili Genel Seçim Sonuçları", T. C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, (Çevrimiçi) http://www.tuik.gov.tr/secimdagitimapp/secim.zul, 20.06.2010.
[192] Ali Çarkoğlu, "Ideology or Economic Pragmatism?: Profiling Turkish Voters in 2007", **Turkish Studies**, Vol. 9, No: 2, 2007, s. 324.
[193] Filiz Başkan, "At The Crossroads of Ideological Divides: Cooperation Between Leftists and Ultranationalists in Turkey", **Turkish Studies**, Vol. 6, No:1, Mart 2005, s. 61-62.

bağlılıkları ortak ulus kimliğinden kopartıcı etkiler olarak değerlendirip tehlikeli bulan bir ideolojidir.[194] Avrupa Birliği'ne giriş sürecinde Kürtçe ile ilgili açılımların ulusun en önemli birlik ilkelerinden kabul edilen dil birliğini aşındıracağı, ayrıca hem ulus-altı kimlik olarak Kürt kimliğini, hem ulus-üstü kimlik olarak Avrupalılığı güçlendireceği endişeleri; milliyetçi ideoloji adına neden AB sürecine şüpheyle bakıldığını açıklamaktadır. Bu endişeler, MHP'nin "AB'ye teslim olma" söylemiyle AKP'ye karşı eleştiriler yöneltmesine sebep olmaktadır.[195] CHP'de AB sürecinin toplumun sekülerleşmesi sürecine zarar vereceği endişesinin ön plana çıkmasına karşı MHP'de bu sürecin "Kürt sorununu" arttıracağı endişesi ön plana çıkmaktadır.

MHP, milliyetçiliğin, dine karşı bir ideoloji olarak konumlandırılmasına karşıt bir pozisyonu ve Kemalist yorumun tekelinden kurtarılmasını temsil etmektedir. MHP'nin 1980 öncesi döneme göre artan gücü, merkezdeki ideoloji çeşitlenmesinin bir göstergesidir. Merkezdeki Türk-İslam ideolojisinin en önemli taşıyıcısı olan MHP, bir yönüyle İslam dışında bir ideolojinin temsilcisi, bir yönüyle İslami ideolojinin bir taşıyıcısıdır. İslami değerleri benimsemiş kesimden önemli bir tabanı olan MHP, yaptığı koalisyonlarda, İslami değerleri benimseyen kadrolarının bürokraside görev almaları gibi hususlarda aracı olmuştur. MHP, bir yönüyle, İslami dünya görüşünün toplum seviyesinde güç kazanmasının ve merkeze taşınmasının araçlarından birisidir diyebiliriz.

c. Neo-liberalizm

Daha önceden değindiğimiz gibi Amerika/Reagan ve İngiltere/Thatcher gibi önemli uluslararası aktörlerle yayılan Neo-liberalizm, Türkiye'de Özal'la önemli bir çıkış yaptı. Özal için piyasa ekonomisinin gereğince işlemesi en temel konuydu ve yasalara bağlılıktan veya sendikal haklardan daha önemliydi. Bu konudaki tavrını hem söylemi, hem de davranışlarıyla açıkça ortaya koydu.[196] Özal, benimsediği

[194] Haldun Gülalp, "Kimlikler, Toplum ve İktidar", **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, No: 40, Mart 2009, s. 138.
[195] Michael M. Gunter, Hakan Yavuz, **a.g.e.**, s. 296.
[196] Ziya Öniş, "Turgut Özal and His Economic Legacy: Turkish Neo-Liberalism in Critical Perspective", **Middle Eastern Studies**, Vol. 40/4, 2004, s. 114-121,122.

pragmatizm ile Türkiye'nin ekonomisinin dışa açılmasında ve toplumun "transformasyon" yaşamasında önemli bir aktör oldu. Özal'ın, siyasetin gücünü kullanarak yaptığı değişiklikler, toplumun siyasetten bağımsızlaşma sürecine hız verdi. Sivil toplumu güçlü kılan en önemli unsurlardan biri; aktörlerinin, piyasa ekonomisi aracılığıyla değişimi yönlendirebilmesidir.[197] Türkiye ekonomisinin küreselleşme sürecinin hızlandığı 1980'li yılların, önemli bir dönüm noktası olduğu süreç; ihracat ve ithalatın arttırılması suretiyle dış sisteme daha çok entegre olunarak, devletin ekonomideki rolü azaltılarak, özelleşmeler gerçekleştirilerek, özel sektör büyütülerek ve bu süreci destekleyen IMF gibi kurumlarla işbirliği devam ettirilerek 1990'lı ve 2000'li yıllarda da sürdü. IMF ve Dünya Bankası gibi önemli uluslararası aktörlerin Neo-liberal politikaları benimsemeleri, bu ideolojinin dünyada yayılmasında önemlidir. 1980'ler ve sonrasında Türkiye'de de IMF, Dünya Bankası ve OECD'den gelen para akışı ve bu kurumların hükümetlerle yaptıkları ekonomik programlar Neo-liberal yapılanmaların oluşumunda kritik öneme sahip oldu.[198]

Neo-liberalizmin dünyaya yayılmasında önemli aktörler olan Thatcher, Reagan ve Bush hükümetleri ekonomik liberalizmle, din ve aile gibi değerlere atıf yapan Neo-muhafazakârlığı harmanlamışlardı.[199] Türkiye'nin 1980'lerden sonraki tek parti iktidarlarını oluşturan ANAP ve AKP hükümetlerinde de aynı harmanlamaya -AKP'de muhafazakârlığın oranı daha yüksek bir şekilde- tanık oluyoruz. AKP, ANAP gibi, AB sürecini de destekleyerek, Neo-liberal politikalara destek verdi. (Bu desteğin, ekonomik liberalizmle beraber siyasal liberalizmi de kapsadığına dikkat edilmelidir.) Kemalizm'in rol modeli olan Batı'ya liberal değerler hâkimdi; bu ise Kemalizm'in laiklik/sekülerlik gibi ilkeleri adına sivil toplumu baskı altında tutmak isteyenlere karşı Kemalizm'in de benimsediği rol modele atıf yaparak merkezin baskısından korunmayı mümkün kılıyordu. Kemalistler'in genel tavrı sekülerleşme endişesini ön plana alarak, İslami değerler etrafında örgütlenmiş cemaatler, dernekler, gruplar gibi yapılanmaları baskı altında

[197] Nilüfer Göle, **Mühendisler ve İdeoloji**, s. 30.
[198] Ziya Öniş, **Post-War Development Performance of the Turkish Economy: A Political Economy Perspective**, s. 7.
[199] Zeynep Gambetti, "İktidarın Dönüşen Çehresi: Neoliberalizm, Şiddet ve Kurumsal Siyasetin Tasfiyesi", **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, No: 40, Mart 2009, s. 152.

tutmaktı. Liberaller ise demokrasi endişesini ön plana çıkartarak, sivil toplumun merkezden bağımsızlaşacağı yapıyı oluşturmaya çalıştılar; bunun sonucu ise toplumda etkili olan İslami cemaatlerin güç kazanması oldu. İslami kesimin önemli bir bölümünün, siyasette liberalizmi desteklemelerinde ise kendileri açısından avantajlı bu durumu tespitleri etkili oldu. İslami dünya görüşünü merkeze taşıyan en önemli aktör olarak gözüken AKP'nin liberalizmle İslami değerleri harmanlamasının ve İslami kesimlerin 'ötekisi' olan Batı ile kaynaşmanın en önemli projesi olan Avrupa Birliği'ni desteklemesinin arkasında da, liberalizmin İslami kesime sağladığı bahsedilen fırsat alanları vardır. Fakat AKP'nin bu politikasının, sivil toplumda İslami cemaatlerin, grupların ve bireylerin güç kazanmasının önünü açmasına karşılık; diğer yandan, devletin, şiddet kullanarak ele geçirilmesi suretiyle Ehli Sünnet İslam'a referanslarla düzenlenmesi projesinden -"devrimci İslam" olarak adlandırılan projeden- Türkiye'yi iyice uzaklaştırdığına dikkat edilmelidir. Sonuçta AKP'nin, AB'ye girmeyi temel bir politika olarak benimsemesinin ve diğer liberal politikalarının, devletin hukuki yapısının dine referansla kurulmaması gerektiğini söyleyen "laiklik" ilkesini desteklediği, fakat sivil toplumun dinden uzaklaşarak dünyevileşmesi anlamında "sekülerlik" ilkesine zıt sonuçlar verdiği söylenebilir.

Liberalizmin benimsenmesi 1980'lerden sonra iktidar olmuş ANAP veya bu çizgiye yakın DYP gibi Neo-muhafazakâr olarak isimlendirilebilecek partilerle veya siyasal İslam'ın tüm Türkiye Cumhuriyeti tarihindeki en önemli aktörü olarak kabul edebileceğimiz AKP ile sınırlı değildir. 1990'ların başında Sovyetler'in çöküşünden sonra liberalizmin en önemli rakibi olarak gözüken sosyalizmin büyük ölçüde güç kaybettiği süreç yaşandı; bu olgu 1980'lerdeki liberalizmin yaygınlaşmasıyla birleşince liberalizmle ifade edilen değerler/politikalar yükselişlerini hızlandırdılar. Dünyada ve Türkiye'de yükselen liberal değerler, Kemalizm'in meclisteki en önemli aktörü CHP'yi, Türk-İslam sentezinin en önemli aktörü MHP'yi de etkiledi. Bu partiler yapılan özelleştirmelere ve bireysel hakları arttıracak yasal düzenlemelere karşı bazı eleştiriler getirdilerse de; iktidar ortağı oldukları zaman ne bir devletleştirme hamlesini hayata geçirdiler, ne liberal ilkeler aleyhine ciddi yasa düzenlemelerine teşebbüs ettiler, ne de AB sürecini durdurmaya kalktılar. Genel olarak bakıldığında CHP'nin liberalizm ideolojisinden çok bu ideolojinin

unsurlarının sekülerleşme sürecine zarar vermesinden, MHP'nin ise Kürt sorununu kendisinin istemeyeceği şekilde geliştirmesinden çekindiği, fakat kendi korktukları sonuçlar olmayacak olsa; liberalizmin özelleştirme, serbest ticaret, devletin ekonomideki rolünün küçülmesi gibi ekonomik ve birey haklarının güçlendirilmesi gibi siyasi ilkelerinden ciddi boyutta rahatsızlık duymayacakları söylenebilir.

Sonuçta Kemalizm, Türk-İslam sentezi ve İslam ideolojilerini benimseyenlerin, liberalizmle ifade edilen ilkelere ontolojik öncelikleri vardır; fakat bu daha derin kaygılarına zarar gelmeyeceğine kanaat getirdikleri zaman liberalizmin birçok ilkesine karşı açık bir karşıtlıkları da yoktur, özellikle ekonomik liberal değerleri kategorik olarak bir inkâr içinde -sosyalizm gibi- değillerdir. Bunun yanında liberal ilkelerin, geri kalan tüm ideolojilerin ilkelerinden ontolojik önceliği olduğunu savunan bir kesim de vardır. Eğer Türkiye'nin bugünkü durumunda, bu üç ideolojiye yakın olanların, kendilerininki dışında üzerinde konsensüse varacakları bir ideoloji aranacak olsa, bu vasfa sahip tek ideoloji olarak -özellikle ekonomik- liberalizm gözükmektedir. Sırf bu olgu bile 1980'ler sonrası Türkiye'sinin yönetici zihniyetinde yükselen en önemli bileşenlerden birinin Neo-liberalizm olduğunu göstermektedir.

Anketlerde "Türkiye'nin en önemli sorunu nedir" diye sorulduğunda birinci cevap "İşsizlik" ikinci cevap ise "Enflasyon/Hayat pahalılığı" olmaktadır.[200] Yabancı yatırımın getirilmesi veya dış ticaretin arttırılması gibi liberalizmle ilişkili söylemler, 1980'lerden sonra iktidara tek parti veya koalisyon ortağı olarak gelen her partinin benimsediği politikalar olmuştur. Kısacası liberal yaklaşımlar, toplumun en önemli sorun olarak gördüklerini çözmekte, geniş bir kesim tarafından doğru reçeteler olarak benimsenmektedir. Bu sorunların çözümünde bazı partiler özelleştirmelere karşı çıkmak gibi liberalizme uzak gözüken yaklaşımlar benimsemişlerdir. Fakat özelleştirmelere karşı çıkan meclisteki grubu olan partilerin hiçbiri; KİT'lerin sayısının arttırılması, devletin yeni sektörlere girmesi, gümrük duvarlarının yükseltilmesi, yabancı yatırımların zorlaştırılması gibi ekonomik liberalizmin ilkeleri

[200] Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak **a.g.e.**, s. 45.

aleyhinde ve birey haklarını devletin lehine kısıtlayan yeni yasal düzenlemeler yapılması[201] veya AB'nin Kopenhag Kriterleri'nin benimsenmemesi gibi -bu konuyla ilgili sekülerlik ve Güneydoğuyla ilişkili sorunlardan kaynaklı şüpheler ifade edilse de- siyasi liberalizmin perspektiflerine aykırı gözükebilecek görüşler temelinde -bazı istisnalar olsa da- siyaset belirlememiş ve parti programlarını oluşturmamışlardır. Aslında bu olgu bile liberalizmin, kimi ilkelerini eleştirenler dâhil, Türkiye'deki kesimlerin birçoğu üzerinde nasıl geniş kabul görmüş bir ideoloji haline dönüştüğünü göstermektedir. Türkiye'nin yönetici zihniyetinde bu ideolojinin yükselmesi de, önceden merkezin ideolojisinde tekele yakın hâkimiyeti olan Kemalizm'in aleyhine olmuştur. Liberal değerlere atıf yapılarak yapılan uygulamalar, Kemalizm'in laiklik/sekülerlik ilkeleri adına gerçekleşen kontrolcü/baskıcı reflekslerin aşılmasında İslami kesime yardımcı olmuştur; kısacası önceden bahsettiğimiz "laiklik ve demokrasi paradoksunda", liberalizmle demokrasiye verilen önemin yükseltilmesi, laiklik adına konulan "engeller"in aşılmasını sağlamıştır. Bundan ise İslami kesim istifade etmiştir.

d. İslam

1946'da "oyun gücü"nün ortaya çıkmasıyla CHP daha iktidardayken toplumun yönetici kesimlerinin İslam'la ilişkisinde farklılaşmalar başladı. Cemaleddin Afgani ve Muhammed Abduh'tan etkiler alan, İlahiyat Fakültesi dekanlığı yapan Şemseddin Günaltay'ın 1949'da CHP iktidarında başbakan olması da bunun bir göstergesidir. Daha sonra DP hükümetleri ve AP hükümetlerinin İslami kesimden cemaatlerle, gruplarla olumlu ilişkiler kurdukları ve bunlardan bazı kimseleri meclise taşıdıkları birçok kitap ve makalede anlatılır. Fakat İslami değerlerle ilgili endişeler temelinde kurulan, birçok kişinin -etkili bir hareket olarak- siyasal İslam'ın başlangıcı olarak nitelediği, bu ideolojiyi merkeze taşımaya odaklanan ve tarihsel süreç içinde bunu başaran girişim 1970'lerde Necmettin Erbakan ve arkadaşlarınca kurulan Milli Nizam Partisi (MNP) oldu. İskender Paşa Cemaati'nin şeyhi Mehmet Zahit

[201] Örneğin eskinin 141., 142. ve 163. maddeleri gibi yasalarının geri getirilmesi gibi temel düzenlemeler yapılması mecliste grubu olan hiçbir partinin temel politikası olmamıştır; yoksa Güneydoğu'da olan olaylar gibi olgulardan dolayı birey haklarının kısıtlandığı birçok örnek bulmak mümkündür.

Kotku'nun teşvik ve desteği bu hareketin oluşumuna vücut verdi.[202] 1971 yılında, askeri darbenin hemen ardından Anayasa Mahkemesi laikliğe aykırılık gerekçesiyle MNP'yi kapattı; daha sonra bu partinin yerine kurulan birçok parti de aynı akıbete uğradı.[203] Milli Selamet Partisi 1972'de kurulup askeri darbenin ardından 1981'de kapatıldı, Refah Partisi 1983'te kurulup 1998'te kapatıldı, Fazilet Partisi 1997'de kurulup 2001'de kapatıldı, bu partinin devamı niteliğindeki 2001'de kurulan Saadet Partisi ve bu partiden ayrılanların çekirdek kadrosunu oluşturup farklı bir çizgiyi temsil eden AKP ise hala siyasi hayatlarını devam ettirmektedirler.[204]

MSP, 1973 seçimlerinde toplam oyların % 11,8'ini, 1977 seçimlerinde % 8,6'sını kazandı.[205] Önce 1974'te CHP ile bir koalisyon kurup altı bakanlık aldı, daha sonra AP'nin genel başkanı Süleyman Demirel'in başbakan olduğu ve MHP'nin de içinde olduğu Milli Cephe hükümetlerinde yer alarak bazı bakanlıkları elde etti. Daha önceden Kemalist ideolojiye karşı siyasal çıkışlar olmuş olsa da, siyasal sistem içinde kalarak İslami değerler temelli siyasi çıkışı ilk kurumsallaştıran ve tabanının oylarıyla İslami ideolojiyi ilk kez merkeze/yönetime taşıyan kurum MSP oldu. Böylece MSP, merkezde/yönetimde bir ideoloji çeşitlenmesine 1970'li yıllarda sebep oldu. Fakat 1980'lerden sonra oluşan ideoloji çeşitlenmesine göre ve siyasal İslam olarak nitelenen partilerin yönetimde söz sahibi olma derecelerine göre bu oldukça düşük orandadır.

MSP kapatılınca yerine kurulan RP, 1994 yerel seçimlerinde, siyasal İslam olarak nitelenen partilerin ilk büyük çıkışını yaptı, parti oyların % 19'unu aldı ve

---

[202] Kotku'nun vefatından sonra yerine geçen damadı Esad Coşan döneminde partiyle cemaatin arası açıldı. Partinin liderliği ve kontrolü tamamen Erbakan'a geçti: Ruşen Çakır, **Ayet ve Slogan**, s. 223-224.

[203] İhsan Dağı, "Turkey's AKP in Power", **Journal of Democracy**, Vol. 19, No: 3, The Johns Hopkins University Press, Temmuz 2008, s. 26.

[204] Pınar Tank, **a.g.e.**, s. 7.

[205] TÜİK, "Milletvekili Genel Seçimi", 1973 ve 1977 Genel Seçim Sonuçları, T. C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, (Çevrimiçi) http://tuikrapor.tuik.gov.tr/reports/rwservlet?secimdb2=&report=tablo1_5077.RDF&p_il=0&p_s1=1&p_s2=2&p_s3=3&p_s4=4&p_s5=5&p_s6=6&p_s7=7&p_kod=1&desformat=html&ENVID=secimEnv, 20.06.2010.

İstanbul, Ankara dâhil 28 ilde belediye başkanlıklarını kazandı.[206] 1995 genel seçimlerinde ise RP % 21,4 oy oranıyla birinci parti çıktı.[207] Böylece ilk defa, Kemalist ideolojinin "ötekisi" olan bir parti bir seçimde birinci çıkmış oldu. RP lideri Erbakan, DYP ile kurulan koalisyonda başbakan oldu. İslami ideolojinin, yönetici zihniyetin önemli bir unsuru olmasına yönelik bu çıkış, merkezin, siyasi partiler dışındaki diğer aktörlerinin de çabalarıyla etkisizleştirildi. Bu aktörler özellikle Ordu, Cumhurbaşkanı Demirel, kapatma davasını açan Yargıtay Başsavcısı ve Anayasa Mahkemesi'ydi. Birçok kişinin "post-modern darbe" ve "28 Şubat süreci" olarak adlandırdığı süreçteki kritik olay 28 Şubat 1997'de Milli Güvenlik Kurulu'nda (MGK), askerlerin, bir ültimatom şeklinde, 18 maddelik iç güvenliğin tehdit edildiğine dair listeyi Erbakan'a imzalatmaya çalışması oldu. Erbakan, biraz direnmesine rağmen 5 Mart 1997'de imzayı attı. Şubat 1997 içinde ordunun, Sincan'da tankları yürüterek "balans ayarı" yapması gibi güç gösterileri de, ordunun kararlılığını gösteren, bu sürecin parçası eylemlerdi.[208] Ordu 19 gazete, 20 televizyon istasyonu, 51 radyo istasyonu, 110 dergi, 800 okul, 2500 dernek ve 1200 öğrenci yurdunun "irticai" yapılanmayı desteklediklerini duyurdu, bunları hedef tahtasına koydu ve basının geri kalanıyla, ayrıca YÖK gibi kurumlarla işbirliğine yöneldi.[209] Bu arada askeri darbe gibi olasılıklardan çekinen Erbakan, iktidar ortağı partinin lideri Tansu Çiller'e başbakanlığı devredip, iktidar ortağı kalmaya çalıştı ve bu niyetle Haziran 1997'de başbakanlıktan istifa etti. Fakat Cumhurbaşkanı Demirel, hükümeti kurma vazifesini başkasına verdi ve koalisyon partilerinden kopan milletvekillerinin de desteğiyle bu koalisyon bitti. Merkezin diğer önemli bir aktörü olan Anayasa Mahkemesi ise Ocak 1998'de RP'yi laiklik karşıtı eylemlerin odağı olduğu gerekçesiyle kapattı; partinin lideri Erbakan'a ise beş yıl siyaset yasağı getirildi.[210] RP, genel seçimden birinci çıkarak siyasal İslam'ın en büyük başarısını

[206] İhsan Dağı, "Transformation of Islamic Political Identity in Turkey: Rethinking the West and Westernization", **Turkish Studies**, Vol. 6, No:1, Mart 2005, s. 25.
[207] TÜİK, "Milletvekili Genel Seçimi", 1995 Genel Seçim Sonuçları, T. C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, (Çevrimiçi) http://tuikrapor.tuik.gov.tr/reports/rwservlet?secimdb2=&report=tablo1.RDF&p_il=0&p_s1=1&p_s2=2&p_s3=3&p_s4=4&p_s5=5&p_s6=6&p_s7=7&p_s8=8&p_s9=9&p_kod=1&desformat=html&ENVID=secimEnv, 20.06.2010.
[208] Hakan Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, s. 328.
[209] **A.e.,** s. 330-333.
[210] İhsan Dağı, **a.g.e.**, s. 27.

gerçekleştirmiş ve kadrolarını bürokraside kritik yerlere taşımakta kısmen başarılı olmuş olsa da, merkezin yönetici zihniyetinde, seçimdeki başarısıyla orantılı bir ideoloji çeşitlenmesi oluşturamadı.

28 Şubat sürecinin önemli sonuçlarından biri siyasal İslam'da bölünmenin yaşanması oldu. Bu bölünme hemen olmadı; önce Erbakan'ın manevi liderliği altında FP kuruldu. Bu parti girdiği 1999 seçimlerinden oy oranlarını düşürerek % 15,4 oy aldı.[211] Bu partinin yine kapatılması üzerine ise biri yine Erbakan'ın manevi liderliğinde, kapatılan partinin devamı niteliğinde SP ve kapatılan partinin kadrolarının öncülüğünde, fakat birçok açıdan ciddi farklılıkları da olan AKP kuruldu. AKP, 28 Şubat sürecinde yaşananlardan ve parti kapatmalarından önemli dersler çıkardı; hükümet kurmanın ülkeyi idare etmek için yetmediğini anladı.[212] Ordu, Anayasa Mahkemesi, Cumhurbaşkanı gibi merkezin diğer aktörlerinin hükümet olsalar bile diledikleri düzenlemeleri yapmalarına engel olabilecekleri önceki tecrübelerden belliydi. Buna karşın AB süreci, siyasal liberalizmle ilgili ilkelerin yasallaşmasını ve uygulanmasını, böylece Avrupa tipi bir demokrasiyle ordunun siyasetteki müdahalesinin yok edilmesini ve halkın oylarıyla aşağıdan-yukarı iktidarı taşıyan siyasi partilerin, toplumun yönetimindeki daha önemli aktörler olmasını destekliyordu. Ekonomik liberalizme dair ilkeler ise sivil toplumdaki İslami değerleri benimsemiş aktörlerin daha rahat hareket etmelerine olanak tanıyordu, ayrıca bu ilkelerin uygulanması TÜSİAD gibi önemli aktörlerin bu parti hakkındaki kuşkularını azaltacak nitelikteydi. Ayrıca ekonomik liberalizmin uygulanmasının, halkın zenginleşmesini sağlayacağına; bunun ise en önemli sorunlarının ekonomik olduğunu ifade eden halkın, oylarını almakta aracı olacağına da AKP'nin kanaat getirdiği gözükmektedir. Bunun sonucunda AKP, siyasal İslam'ın Batı karşıtı retoriğini terk etti, küreselleşmeyi sorun değil fırsat olarak değerlendirdi; sık sık atıfta bulundukları ve kadrolarından bir kısmını partilerine aldıkları Özal gibi -Özal'dan dozu daha yüksek oranda- muhafazakârlıkla

[211] TÜİK, "Milletvekili Genel Seçimi", 1999 Genel Seçim Sonuçları, T. C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, (Çevrimiçi) http://tuikrapor.tuik.gov.tr/reports/rwservlet?secimdb2=&report=tablo1.RDF&p_il=0&p_s1=1&p_s2=2&p_s3=3&p_s4=4&p_s5=5&p_s6=6&p_s7=7&p_s8=8&p_s9=9&p_kod=1&desformat=html&ENVID=secimEnv, 20.06.2010.

[212] İhsan Dağı, "Turkey's AKP in Power", s. 27.

liberalizmin bir sentezini yaptılar. İslami değerlere sahip çıktıkları gibi Batı ile bütünleşmedeki en önemli siyasi proje olan AB sürecinin önderliğine de soyundular. AKP'nin yaklaşımları birçok kişinin bu partiyi "liberal İslam"ın başarılı bir örneği olarak nitelemesine sebep oldu.[213]

AKP'nin muhafazakârlıkla liberalizmi kendisine has bir şekilde evlendirmesi gerekli etkiyi gösterdi. Ayrıca 28 Şubat sürecinde hapse atılan, eski İstanbul Belediye Başkanı Tayyip Erdoğan'ın "mağdurluğu", dinamikliği, etkileyiciliği, siyasal İslam'ın eski retoriğini terk etmesi de önemliydi. Erdoğan, İstanbul Belediye Başkanıyken pragmatizmin ne kadar işe yaradığını deneyerek görmüştü; bu tecrübesini partisine taşıdı.[214] AKP'den önceki üç parti koalisyonunda Cumhuriyet tarihinin en büyük krizlerinden biri olan 2002 ekonomi krizinin yaşanmasından doğan konjonktür, AKP'nin büyük seçim başarılarını destekleyen çok önemli bir faktör oldu.[215] Sonuçta AKP, 2002 seçimlerinde % 34,3 ve 2007 seçimlerinde % 46,6 oy alarak tek başına iktidar oldu.[216] Ayrıca iki yerel seçimden de birinci parti olarak çıktı ve 2010'daki referandumda istediği onayı almayı becerdi. Partinin Erdoğan'dan sonraki ikinci adamı olan Abdullah Gül Ağustos 2007'de cumhurbaşkanı oldu; böylece İslami dünya görüşüne sahip bir kişi yönetimin diğer önemli bir kurumunun başına geçti. Cumhurbaşkanı'nın Anayasa Mahkemesi üyelerini ve YÖK gibi kurumların üyelerini atama hususundaki yetkileriyle; bu görüşün, merkezdeki kadrolar arasındaki yayılması sürmektedir. RP'nin hükümet olup iktidar olamamasıyla ilgili sorunu AKP yaşamadı; liberalizmle yaptığı evlilik, AB sürecini desteklemesiyle aldığı dış destek, hem kendisini ordunun müdahalesinden korudu, hem de halkın desteğini almasında katkı sağladı. AKP, hem İslami kesimin sivil toplumdaki gücünü arttırmayı, hem de ekonomik büyümeyi

---

[213] Graham E. Fuller, **Siyasal İslam'ın Geleceği**, Çev. Mustafa Acar, İstanbul, Timaş Yayınları, 2004, s. 9, 119, 319.
[214] İhsan Dağı, **a.g.e.**, s. 28.
[215] Ziya Öniş, "The Political Economy of Turkey's Justice and Development Party", (Çevrimiçi) http://home.ku.edu.tr/~zonis/publications.htm, 20 Ağustos 2010. s. 3-4.
[216] TÜİK, "Milletvekili Genel Seçimi", 2002 ve 2007 Genel Seçim Sonuçları, T. C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, (Çevrimiçi) http://tuikrapor.tuik.gov.tr/reports/rwservlet?secimdb2=&report=tablo1.RDF&p_il=0&p_s1=1&p_s2=2&p_s3=3&p_s4=4&p_s5=5&p_s6=6&p_s7=7&p_s8=8&p_s9=9&p_kod=1&desformat=html&ENVID=secimEnv, 20.06.2010.

gerçekleştirip iktidarını sağlamlaştırmayı becerebildi. AKP ile yönetici zihniyetteki çeşitlenme iyice arttı; hem Özal'ın merkezin ideolojisi olarak yükselttiği liberalizmin yönetimin ideolojisi olmaktaki rolü iyice pekiştirildi, hem İslami dünya görüşüne sahip kişiler Cumhuriyet tarihinde hiç olmadığı kadar merkezde/yönetimde yer aldılar. Sonuçta İslami dünya görüşü sivil toplumda olduğu gibi merkezde de gücünü arttırdı.

2. İslami Kesim, "Karışım Kimlikler" ve Kamusal Alanda Çeşitlenme

Türkiye'deki AKP, Mısır'ın Müslüman Kardeşleri, Hindistan'ın Cemaat-i İslamisi, Afganistan'ın Talibanı; hepsi "siyasal İslam" veya "İslam" ortak başlığında incelenseler de, birbirlerinden oldukça farklıdırlar. Türkiye'nin siyasal İslam'ı, laik bir devletin koyduğu kurallara göre hareket eden, demokratik bir sistem içinde halkın oylarıyla güç elde etmiş, aşağıdan-yukarıya doğru bir harekettir. Halkın oylarından güç alan Türk siyasal İslam'ını faklı kılan dinamiklerin önemli bir bölümü, toplumun geniş bir kesiminde ve İslami kesim olarak anılan kısmında ortaya çıkan "karışım kimlik" olgusuyla bağlantılıdır. Sonuçta "karışım kimlikler" ile olguları tespit etmek; hem toplumun önemli bir kesimini analiz etmek, hem de siyasal İslam'ı daha iyi anlamak demektir. Türkiye'deki siyasal İslam'ın en etkili aktörü AKP'nin, İslami değerleri -özellikle ekonomik- liberalizmle; Türk siyasetinin diğer önemli bir aktörü MHP'nin ise İslami değerleri milliyetçilikle harmanlamasının altında toplumda ortaya çıkan "karışım kimlik" olgusunun önemli bir rolü vardır.[217] "Karışım kimlik" (literatürde "melez kimlik" olarak da anılır) bir kültürün diğeri tarafından özümsenmesi değildir, fakat yeni bir olgudur.[218] Karışımı, zıt olarak konumlandırılanları (İslami ve modern, milliyetçi ve ümmetçi gibi) beraber içermeyi ve uzlaşmayı dışlayan; sadece ikili zıtlıklara ve dışlamalara odaklanan -Gadamerci şekilde ifade edersek- "engelleyici önyargılar" ile yapılan hermenötik yaklaşımlar,

[217] AKP'nin liberal politikaları benimsemesini; Kemalist ideolojiden toplumun bağımsızlaşabilmesi ve ordunun siyasete müdahalesinden korunma ile açıklayan önceki yaklaşımımız buna zıt değildir. Tüm bu dinamiklerin (siyasal stratejilerle beraber partinin tabanının durumunun) bir araya gelmesi, siyasal İslam ile -özellikle ekonomik- liberalizmin birlikteliğine sebep olmuştur.

[218] Gordon Marshall, "Kimlik", **Sosyoloji Sözlüğü**, Ed. Gordon Marshall, Çev. Osman Akınhay, Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat, 1999, s. 407.

"karışım kimlikler" ile ilgili söylem ile yapılan hermenötik yaklaşım kadar toplumsal olguları değerlendirmekte başarılı olamazlar. Örneğin, "karışım kimlikler" ile olguyu göz önünde bulundurmayanlar, AKP'nin liberal politikaları benimsemesini salt bir "takiye" (dinen meşru olduğu iddia edilen hile) olarak görmekle; halkın geniş bir kesiminin ve AKP tabanının önemli bir bölümü olan İslami kesimin kimliklerinde, ekonomik liberalizmin temel bir unsura dönüşmesinin bundaki etkisini saptayamamaktadırlar.

Türkiye'deki "karışım kimlik" olgusu; yukarıdan-aşağı modernleştirme projesinin, modernleşmeyle ilgili toplumda ortaya çıkan dinamiklerin, küreselleşme sürecinde küresel kültürle daha çok karşılaşma gibi sebeplerin ve İslami kesimden kanaat önderleriyle cemaat liderlerinin bu konudaki kararlarının/yaklaşımlarının birleşiminin bir sonucudur. "Karışım kimliklere" yol açan başlıca sebepleri (İslami kesimin içindeki yorumların/yaklaşımların dışındaki) dört maddede toplayabiliriz:

1- Devletin ideolojik aygıtlarının şekillendirmesi;
2- Şehirleşmenin sebep olduğu dinamikler;
3- Başta televizyon olmak üzere medyanın taşıdığı kültür;
4- Artan yabancı sermaye yatırımları, ithalat, yabancı patentlerle/taklitle yapılan üretimler sonucunda küresel kültürü taşıyan ürünlerle artan karşılaşma.

Devletin ideolojik aygıtlarının laiklik ilkesini uzun bir dönem aşılamalarıyla beraber, ailelerinin önemli bir kısmı ve cemaatler gibi ortamlar ise İslami değerleri aşıladılar. Bu konuda makale-kitap yazan birçok kişinin, birbirlerine taban tabana zıt gördüğü bu değerleri, birçok kişi ise zıt görmeden kimliğinde birleştirdi. 2006'da yayımlanan TESEV anketinde "Seçimlerde bir partiye oy verirken hangi etmenler ne derece rol oynar" sorusuna verilen cevaplardan da bunu gözleyebiliriz: "Laik Cumhuriyet değerlerine sahip çıkıyor olması" şıkkına % 84,2 "Önemli rol oynar" demiştir. (% 7,6 "Kararsız", % 6,4 "Önemli rol oynamaz" şıklarını seçmiştir). Diğer yandan "İslami değerlere sahip çıkıyor olması" şıkkına % 78,2 "Önemli rol

oynar" demiştir (% 9,1 "Kararsız", %12,1 "Önemli rol oynamaz" demiştir).[219] Felsefi ve teolojik açıdan laikliğin ve İslami değerlerin uzlaşıp uzlaşmayacağı tartışması bir yana; sosyolojik fenomen olarak halktan çoğunluğun zihin ve kimliklerinde, bu değerleri bir şekilde uzlaştırdıkları ve oy verme davranışlarını da bu uzlaştırmanın etkilediği gözükmektedir. Seyyid Kutupçu çizgideki şiddetçi-devrimci sistem-dışı grupların, halktan neden teveccüh görmediğinin; buna karşın laik Cumhuriyet'in sistemi içerisinde seçime katılarak İslami değerleri savunan RP ve AKP'nin seçim galibi olarak çıkabilmelerinin açıklanmasında, tabanın zihinlerinde ve kimliklerinde bahsedilen değerlerin uzlaştırılması önemli bir yere sahiptir.

Devletin ideolojik aygıtlarının halkın tutkalı olma vazifesi yüklenen "Türk milliyetçiliği"ni aşılamalarıyla beraber, aileler ve cemaatlerin aşıladığı İslami değerlere "ümmet" anlayışının içkin olması da birçok kişi için sorun olmamıştır. Cumhuriyet'in yeni nesillerinin önemli bir kısmı, yeni kimliklerinde modern bir ideoloji olan milliyetçiliği ve İslam'ı aynı potada eritebilmişlerdir. İslami dünya görüşünün merkeze taşınmasındaki araçlardan birisinin Türk-İslam sentezi olduğunu düşünürsek; toplumda oluşan bu sentezin önemi anlaşılır. Nitekim Türk-İslam sentezinin en önemli aktörü olan MHP'nin milliyetçilikten Türk-İslam sentezine doğru yöneldiği yıllarda, Mardin'in, İzmir'deki Sümerbank işçileriyle yaptığı bir araştırma (1968'de) da halkın bu sentezini göstermektedir. İşçilerin % 50,3'ü kendilerini "Türk", % 37,5'i "Müslüman" olarak tanımlanmış; diğer yandan politikacıların dindar olup olmamalarının ne kadar önemli olduğuyla ilgili soruya ise kendini Müslüman olarak tanımlayanların % 88,6'sı Türk olarak tanımlayanların ise % 77,2'si "Mühim" ve "Çok Mühim" cevaplarını vermişlerdir.[220] Halkın geniş bir kesiminde oluşmuş olan bu Cumhuriyet ürünü kimlik tipi, 1980'lerin Kürt olaylarına tepkiyle birleşince, daha önceden bahsettiğimiz Türk-İslam sentezi ideolojisindeki yükseliş doğmuştur.

[219] Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, **a.g.e.**, s. 81.
[220] Geri kalanların % 6'sı kendini "İşçi", % 18'i geldiği şehirle, % 3,6'sı "İzmirli" olarak tanımlamıştır. Şerif Mardin, **Din ve İdeoloji**, s. 121-122.

"Karşımın kimlikler"in ortaya çıkmasında diğer önemli bir dinamik şehirleşme olmuştur. Şehirleşme daha çok ideolojik aygıtlarla karşılaşma anlamına geldiği gibi kafe, sinema, kuaför salonları gibi kültür taşıyıcısı olan kamusal alanlarla ve gerek ithal, gerek Batılı zevke uygun yerli sanayi üretimi, modaya uygun giyim malzemeleri gibi kültürel anlamları da olan ürünlerle daha çok karşılaşma demektir. 1980 yılından sonra artan şehirleşme, artan "karışım kimlikler"in önemli sebeplerindendir. 1980'de şehirde nüfusun % 43,9'u yaşıyorken, bu oran 2009'da % 75,5'e çıkarak önemli bir sıçrama yapmıştır. Kırsal nüfus ise % 56,1'den % 24,5'e düşmüştür.[221] Bu dönemde Türkiye'nin elektrik üretim miktarı ve iletim hatlarında da müthiş bir gelişme yaşanarak kırsal bölgelere elektrik gitmiş;[222] bunun sonucunda televizyon ve internet gibi dünya kültürüyle karşılaşmaya aracı olan aletler kırsalda da yayılmıştır. Günümüzde kırsalda yaşayan birçok kişinin, televizyon ve internet gibi aletler aracılığıyla, küresel kültürle, 1980 öncesi birçok kentliden daha çok karşılaştığı rahatlıkla söylenebilir.

Baudrillard'ın dikkat çektiği gibi medya iktidar ilişkilerini altüst etmiştir.[223] Daha önceden medyayla iktidar ilişkilerindeki altüst oluştan, Türkiye'deki İslami kesimin faydalandığını belirtmiştik. Diğer yandan medyanın sebep olduğu değişimden, "karışım kimliklere" yol açmasından, İslami kimliklerin saflığının bozulduğu endişesini taşıyanlar da vardır. Böylesi bir endişeyle yazılmış bir yazıda, yazar; İslami kesimin bir radyosunda, bir hanım dinleyicinin Kuran ayetiyle mektubuna başladığını, sonra bir aşk şiiri istediğini, rumuz olarak da "çarşaflı barbie" yazdığını aktarır.[224]

Marcuse, ailenin medyayla rekabet etmesinin zorluğuna -daha önce belirttiğimiz gibi- dikkat çekmişti.[225] Medya, ailelerin bireylerin toplumsallaşma

[221] TÜİK, "Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Nüfus Sayımı Sonuçları, 2009", T. C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, Haber Bülteni, Sayı: 15, 25.01.2010. (Çevrimiçi) http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=6178, 15.05.2010.
[222] TEİAS, "TürkiyeElektrik Üretim İletim İstatistikleri 2008", (Çevrimiçi) http://www.teias.gov.tr/istatistik2008/index.htm. 06.06.2010.
[223] Steven Best, Douglas Kellner, **Postmodern Teori**, s. 154.
[224] Murat Ural, "Bir Toplumsal Röntgen: Radyo", **Haksöz Dergisi**, No: 73, Nisan 1997.
[225] Douglas Kellner, "Kültür Endüstrileri", s. 238.

sürecindeki etkilerini azalttığı gibi cemaatlerin de etkisini azaltmaktadır. Bireylerin üzerindeki etkisinin kaybolmasından endişe eden ve yeni toplumsal ortamın fırsatlarından faydalanmak isteyen cemaatlerse, yeni tüketim ve yaşam biçimlerine açılmakta; "karışım kimliklere" giden yolda birçok zaman önderlik yapmaya çalışmaktadırlar. Sonuçta "karışım kimliklere" giden süreçte, cemaatlerin güç arttırma ve güç kaybetmeme endişelerinin çok önemli belirleyici bir unsur olduğu gözükmektedir. Nietzsche'nin bireylerin motivasyon, güdülenme kaynağı olarak gördüğü "güç istenci"nin (der wille zur macht),[226] cemaatlerin eylemlerine yön veren motivasyon/güdülenme kaynaklarından biri olduğunu söyleyebiliriz. Bu "güç istenci", cemaatlere hâkim ideolojinin "din-ü cemaat" ideolojisi -Osmanlı'daki "din-ü devletten" esinlenerek bu ifadeyi kullanıyoruz- olmasına sebep olmaktadır. Cemaatlerin birçoğunun geleneksel tekke benzeri mekânlar yerine dershaneler oluşturmalarını; geleneksel cübbe, sarık kıyafetli, sakallı görüntülü bireyler yerine modern kıyafetli, traşlı bireyleri teşvik etmelerini "güç istenci" ile açıklayabiliriz. Fakat bu "güç istenci" Nietzche'de olduğu gibi tek temel motivasyon kaynağı değildir; daha derinde Tanrı merkezli bir ontoloji ve ahiret merkezli bir eskatoloji de eylemlere yön vermektedir. Cemaatler "güç istencine" bağlı olarak "alternatif-kamusallıklar" kurmakta ve bağlılarının yeni görüntülerine "cevaz" vererek, hatta teşvik ederek, kamusal alana çıkışlarını kolaylaştırmaktadırlar. Fakat bu yenilikler, bu kişilerin hayatlarının bir parçası da olmakta, habitusları da dönüşmekte ve "karışım kimlik" olgusu yayılmaktadır.

1980'ler ve sonrasında liberal ekonomi gereği yabancı sermaye yatırımlarıyla, ithalatla, yabancı patentli ve taklit üretimlerle karşılaşmalar arttı. Küreselleşen kültüre ve Batılı habituslara uygun kamusal alanlar yayıldı. Artan tatil köyleri ve Starbucks gibi kafe zincirleri bunun örnekleridir. Diğer yandan İslami kesimin "alternatif-kamusal alanlar" oluşturduğu da gözlendi. Caprice Hotel, İslami kimlik ile modern tüketim kalıplarının birlikte olduğu "alternatif-kamusal alanlara" bir örnektir; burada bir yandan İslami endişelerden kaynaklanan ayrılmış plajlar,

[226] Friedrich Nietzsche, **The Will To Power**, Çev. Anthony M. Ludovici, New York, Barnes and Noble, 2006.

diğer yandan Batılı kültürden ithal edilmiş bir tüketim biçimi buluşturuldu.[227] Birçok örneğin içinden diğer bir "alternatif-kamusal alan" örneği; kadınların ve erkeklerin karışık bir şekilde yer aldığı, Batılı kafe yapısı formunda, fakat İslami sohbet ve tefsir (Kuran yorumu) çalışmalarının yapıldığı "İslami" kafelerdir.[228]

"Alternatif-kamusal alanlar" İslami kesimin dönüşümünü anlamak için önemli olgulardır. Fakat bundan daha önemlisi herkesin paylaştığı kamusal alanlardaki karşı karşıya gelişlerdir. Okulların sınıfları veya kantinleri, belli kesimle ilişkilendirilemeyecek ("alternatif-kamusal alan" tanımlamasının dışındaki) sinemalar, lokantalar, kafeler gibi mekânların; "alternatif-kamusal alan" olarak nitelendirilebilecek Caprice Hotel, İslami kafeler gibi mekânlara oranla sayıları çok daha fazla ve insan toplama kapasiteleri çok daha yüksektir. Merkezde ideoloji çeşitlenmesiyle paralel bir ideoloji çeşitlenmesi "ortak kamusal alanlar"da da oluşmuştur. (Zaten bu ikisi ilişkilidir.) Ortak kamusal alanlardaki bu karşılaşmalar, birçok zaman gerilimin sebebini de oluşturmaktadır; kimi zaman kamusal alandaki gerilimler, merkezde gerilime sebep olmakta (başörtülülerin bu alana girmesiyle ilgili sorunlarda olduğu gibi); kimi zaman merkezdeki gerilim, ortak kamusal alanları paylaşanlar arasındaki gerilime dönüşmekte (AKP-CHP arası gerilimlerin halkta tartışmalara yol açması gibi), bazen de bu durum fasit daire oluşturmaktadır. Sonuçta merkez de ortak kamusal alanlar da ideoloji çeşitlenmesinin ve bunun sonucu olarak yarışın ve karşılaşmaların alanı olmuşlardır. Şeyla Benhabib'in sözünü burada bir kez daha hatırlamak faydalı olacaktır; gerçek "öteki" kendi kimliğimizi tanımlamada ve inşa etmede önemli bir referans noktasıdır ve uzaklarda aranmamalıdır, gerçek "öteki" yakınımızda olup onu "ötekileştirerek" kendimizi tanımladığımızdır.[229] Yakına gelerek saflığı bozma tehlikesi oluşturan "öteki" olmakta ve hatta "düşman" olarak konumlanmaktadır.[230] Önceden Kemalist ideolojinin egemen olduğu ve İslami semboller ile söylemden arı olan kamusal alanın dönüşümü ve güç kazanan İslami kesimin burada gücünü hissettirmesi, statükonun bozulmasından rahatsız olanların

[227] Mücahit Bilici, "İslam'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı", **İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri**, İstanbul, Metis Yayınları, 2000, s. 216-236.
[228] Uğur Kömeçoğlu, "New Sociabilities: Islamic Cafes in Istanbul", **Islam in Public**, Ed. Nilüfer Göle, Ludwig Ammann, İstanbul, İstanbul Bilgi University Press, 2006, s. 163-188.
[229] Şeyla Benhabib, **Critique, Norm and Utopia**, s. 11.
[230] Nilüfer Göle, **Melez Desenler**, s. 17.

tepkisini doğurdu. Bu durum içerisinde, Türkiye'deki siyasal İslam'ın kendine biçtiği en önemli vazifelerden birinin, kamusal alanda İslami kesime güç kazandırmak ve önündeki engelleri aşmasını sağlamak olduğu gözükmektedir. 28 Şubat'ın hedeflerinden önemli bir tanesi de; kamusal alanda Kemalizm lehine düzenlemeler yapıp, İslami semboller ve söylemin, bu alanlardaki gücünü kırmak olmuştur.[231] AKP iktidarında ise liberalizmle yapılan ittifakın ve melezleşmelerin de yardımıyla, 28 Şubat'tan öncesinden daha fazla "İslami" sembol ve söylem kamusal alanda görünürlüğünü arttırmıştır.

Kamusal alanın geçirdiği bu değişimle beraber, İslami kesim, liberalizm gibi ideolojilerle ittifak yaptıkça, kamusal alanda gücünü ve görünürlüğünü arttırmak için kendini değiştirdikçe, yeni mekânlara girip yeni tüketim alışkanlıkları edindikçe, piyasa kurallarına göre hareket ettikçe; kendisi de dönüştü, yeni habituslar kazanıp, kimliklerinde farklılıklar yaşadı. Bu süreçte, madalyonun bir yüzü, daha önce dikkat çektiğimiz gibi "öteki" ile yakınlaşıp gerilimin artmasıyken; madalyonun diğer yüzü "öteki" ile karşılaşmalardan dolayı ortak bir anlayış geliştirme şansı yakalama, birbirine daha çok benzeme, mekan-birliği, dil-birliği gibi fırsatlara dönüştürülebilecek birlikler elde etme oldu. Aynı toplumsal olgunun hem fırsatlarla hem de gerilimlerle ilgili potansiyeli içinde barındırması; mevcut yapının gerilimi mi, uyum içinde çoğulcu bir topluma evrilmeyi mi getireceğinin tahminini zorlaştırmaktadır.

"Karışım kimlikler" ile ilgili olguları, daha önceden (1.bölüm D-1'de) Lakatos'un bilim felsefesindeki yaklaşımıyla İslami kimlikler arasında yaptığımız analojiyle de irtibatlandırabiliriz. İslami kesimin içindeki kanaat önderlerinin "katı çekirdeği" nasıl tanımladığı, İslami kimlikleri benimsemiş kimselerin oluşturdukları "karışım kimlikler" açısından önemlidir. Örneğin İslami kesim içerisinde kendini hisseden bir pop müzik grubu veya sivil toplum kuruluşlarında çalışan aktivist kadınlar -önceki nesillerdeki kadınlardan farklı- modern olgulardır ve İslami kimlik dışlanmadan bunlar gerçekleştiğine göre "karışım kimliklere" örnektirler. Fakat

[231] Nilüfer Göle, **Toplumun Merkezine Yolculuk**, Hazırlayan: Zafer Özcan, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2002, s. 179.

kimliğinin "katı çekirdeği"nde müziği veya kadınların kamusal alana aktif katılımını "haram" görenler, bu tip olguları tutarlı olarak -"bilişsel çelişki" yaşamadan- sun(a)mazlardı. Bu yüzden, İslami kesimin "içindeki" İslami kimliği -çekirdeği ve dış kuşağıyla- tanımlama biçimlerinin de "karışım kimlikler" ile ilgili olgular açısından -bahsedilen şehirleşme, medyanın etkisinin oluşturduğu yeni durumlar tarzındaki dış olgular gibi- hayati önemde olduğu, bir kez daha hatırlanmalıdır.

2. Kamusal Alanda İslami Kesimden Kadınlar ve Başörtüsü/Türban Sorunu

Kamusal alanda İslami sembollerin ve söylemin artmasıyla ilgili tartışmanın merkezini birçok zaman kadın konusu oluşturmaktadır. İslami kesimden erkeklerin büyük bir bölümü, daha önceden Nursi'de örneğini gördüğümüz taktik amaçlı yorumların açtığı imkânla, ayrıca ilerleyen sayfalarda Ankara Okulu'nda örneğini göreceğimiz erkeklerin sakal, cübbe gibi simgelerinin dinle ilgisi olmadığının savunulmasına benzer yaklaşımların desteğiyle; kamusal alana, ideolojilerini ve İslami kimliklerini görüntüleriyle belli etmeden (görünür olmadan) dâhil olabilmektedirler. Genelde İslami görünür sembollerden arınmış erkeklerin kamusal alana girişine ise -başörtüsü/türban yasağı, eş durumu gibi sebeplerle bunu, kısmen engellemiştir- ciddi oranda engel olmak mümkün ol(a)mamıştır. Kemalist ideolojinin kamusal alanda etkisinin güçlü olduğu yıllarda -özellikle AKP öncesini kastediyoruz- erkeklerin önünü açan bu yaklaşım, İslami kesime birçok avantajlar sağlamıştır. Fakat kadınların başörtüsü/türbanı, İslami kesimden kadınları anında görünür kılmaktadır; İslami kesimi güç ilişkilerinin de alanı olan kamusal alandan uzak tutmak isteyenler için kadınlara başörtü/türban yasağı getirmek bir seçenek olarak gözükmüş ve kullanılmıştır. Bunun sonucunda ise Türkiye'deki İslami kesimin, "ötekileri" ile yaşadığı en sıcak tartışmaların başında bu yasak gelmiştir.

Başörtüsü/türban takmayı; siyasal bir vurgu yapmak veya farklılığı sergileyerek kimliği vurgulamak üzerinden tarif eden hermenötik yaklaşımlar, eksik/yanlış kavrayışlara sebep olmaktadır. Örneğin Göle, "…örtünme siyasi anlamların ifade edilmesine yardımcı olan çok yönlü bir semboldür" veya

"Günümüzdeki şekliyle örtünme genelde İslamcılığın siyasal bir vurgusunu… ifade etmektedir"[232] derken bahsettiğimiz eksik/yanlış kavrayışlara sebep olmaktadır. Burada yanlış anlaşılmaya yol açabilecek unsur; bunlara benzer ifadelerin, başörtü/türban takan kadınların kimliklerini vurgulamaya çalıştıkları fikrini uyandırmasıdır. Oysa, daha önce Nursi'de örneğini gördüğümüz yaklaşım (Nursi'nin bu yaklaşımı diğer birçok cemaatin de yaklaşımı olmuştur), İslami kesimin kimliklerini vurgulamasını teşvik değil, kimliklerini saklayarak kamusal alanda ve devletin ideolojik aygıtlarında, Althusserci ifadeyle "mevzi kazanmaları"nın önünü açmak olmuştur. Bizce bu yaklaşım, İslami kesimin kamusal alanda bugünkü gücünü kazanmasına sebep olan en önemli unsurlardan birisidir. İslami kesimden erkeklerin -Ehli Sünnet İslamca "sünnet" kategorisinde değerlendirilen- sakal, cübbe, sarık gibi sembollerden arındırılmaları olmasaydı; bugünkü kamusal alandaki güçlerinin yarısına bile sahip olamayacakları kanaatindeyiz.

Burada şu soruya cevap vermek önemlidir: "Madem İslami kesimin taktiksel paradigması görünme/vurgulamadan daha ziyade görünmeme/vurgulamama üzerine kurgulanmıştır; neden kamusal alana çıkışlarını arttıran İslami kesimden kadınlar, başörtü/türban gibi kendilerini anında görünür kılan bir sembol takmaktadırlar?" Ehli Sünnet'in kavram ve inançlarına nüfuz etmeye hermenötik yaklaşımımızda yönelirsek bunun cevabı bulunacaktır. Öncelikle Ehli Sünnet yaklaşımın temel paradigmasının 9. ve 10. yüzyıllarda, temel mezheplerin oluşum döneminde şekillendiğini, sonraki yorumların bu paradigmaya kimi etkilerine rağmen, birçok kararlaştırılmış unsurun değişmez kılındığını hatırlamalıyız. Ehli Sünnet açısından -daha önce vurguladığımız gibi- erkekleri görünür kılan sakal, cübbe, sarık gibi semboller "farz" (dinen kesin mecburi) kategorisinde değerlendirilmeyip, İslami kesimin güç arttırımı için bunların terki teşvik edilmiş; fakat başörtüsü/türban takmak "farz" olarak değerlendirildiği için temel istek "görünmez olmak" olmasına rağmen, kadınları görünür kılan bu sembolden vazgeçil(e)memiştir. Ancak Ankara Okulu gibi -ilerleyen sayfalarda göreceğiz- Ehli Sünnet paradigmaya bağlı kalmadan "İslam"ı yorumlayanların içinden başörtüsü/türban farz olmadığını söyleyenler

[232] Nilüfer Göle, **Modern Mahrem**, s. 16.

çıkmıştır. Fakat Türkiye'deki İslam'da; yaygın, güçlü ve etkin olan Ehli Sünnet paradigmaya bağlı cemaatlerdir.

Kamusal alana çıkan kadınların "modern mahrem" görüntüsü; yani İslami kimliklerinden dolayı örtünerek "mahremiyeti" benimsemeleri, fakat bu örtünmeyi geleneksel biçimde yapmamaları, vatkalarıyla, kumaşlarıyla, desen seçerken modayı takip etmeleriyle "modern" de olmaları, Göle'nin çok yerinde bir tespitidir.[233] "Modern mahrem"in ortaya çıkışı, daha önceden saydığımız ideolojik aygıtlarla değişim, şehirleşme, medya gibi unsurların etkileriyle; İslami kimliğin aynı kimlik yapısında kaynaşmasının ve İslami kesimden fikir önderleriyle cemaat liderlerinin bunu onaylamasının bir eseridir. Burada dikkatli bir gözlemle "modern mahrem"in İslami kesimin kamusal alanda "görünmeme" ve "kamusal alanda güç elde etme" stratejileriyle ilişkisini anlayabiliriz. Örtünen kadınlar, kendileri için imkânsız olan tamamen "görünmeme" olgusuna mukabil "mahremi modernleştirerek" görünürlüklerini -geleneksel örtünme şekillerine nazaran- azaltmışlar ve kamusal alana çıkışlarını kolaylaştırmışlardır; böylece de, kamusal alanda daha çok yer alarak -paradoksal olarak- görünürlükleri artmıştır. İslami kesimin örtünen kadınları, kamusal alandaki örtünmeyen kadınlar ile benzer renkler, benzer kumaşlar tercih ederek, modayı takip ederek; renk, kumaş ve modaya aykırılık yüzünden "görünürlüğü" elimine etmektedirler. Herhalde Osmanlı'da olduğu gibi çarşaflı, peçeli gelenek devam ettirilseydi; İslami kesimden kadınların kamusal alana çıkışlarındaki bu artış yaşan(a)mazdı.

Ehli Sünnet kaynaklarda kadınların kamusal alana çıkışlarını engelleyici izahlarla beraber (Ankara Okulu ile ilgili önümüzdeki bölümde bu hadisleri örneklendireceğiz), Peygamber döneminde kadınların savaşta, ticarette ve türlü aktivitelerde yer aldığına dair izahlar da vardır. Kadınların oy hakkı kazanmaları, eğitimli ve iş hayatına katılan kadınların bir güç unsuru olmalarıyla; siyasal İslam ve İslami cemaatler, kadınların sağlayacağı güçten ve "davaya katkıdan" faydalanmak istediler. Örneğin RP'nin ve AKP'nin aldıkları yüksek oy oranlarının ardında,

[233] **A.e.,** s. 20-21.

kendileri için çalışan, toplumsal yaşama aktif olarak katılan kadınların büyük etkisi oldu.[234] Cemaatler de eğitim alan ve çalışan kadınlarla daha çok güç arttırdılar. Kadınların yeni rollerinin bu "davaya katkısı" ve ortaya çıkan yeni toplumsal dinamikler; kadınların kamusal alana katılmasını engelleyen Osmanlı'dan kalma geleneğin ve Ehli Sünnet kaynaklardaki bazı izahların; Ehli Sünnet kaynaklardaki diğer izahlarla aşılmasının zeminini oluşturdu. Fakat Ehli Sünnet içinde kadınların başını kapamasının "farz" olduğu konusundaki ittifak; kadınların kamusal alana katılmasının onaylanması gibi bir durumun, başın açılmasının onaylanmasında ortaya çıkmasına olanak vermedi. Ancak eğitim için başın açılabileceği gibi izahlarla, kapanmanın "farziyeti" reddedilmeden, fırsat alanlarının değerlendirilmesine yönelik girişimler, Ehli Sünnet kesim içinde de oldu. TESEV anketinde "Eğer üniversite çağında türban takan, tesettürlü bir kızınız varsa, ya da olsaydı, onun üniversiteye devam edebilmesi için başını açmasını onaylar mıydınız" sorusuna "Evet onaylardım" diyenlerin % 65,2 oranında olması da eğitim için başın açılabileceğinin yaygınlaşmış bir görüş olduğunu göstermektedir. (% 24,5 "Hayır, onaylamazdım" demiş, % 10,3 yanıt vermemiştir.) ANAP-DYP-GP grubu, MHP-BBP grubu, CHP,DEHAP-DTP grubuna göre en az "Evet, onaylardım" diyenler AKP seçmeni olmuştur; onlar da % 55,5 oranında "Evet onaylardım" demiş, % 10,8'i cevap vermemiştir.[235]

İslami kesimin gücünü arttırdığı -bizim de katıldığımız- yaygın bir kabul olduğu dönemde, 1999-2006 arasında, örtülü kadınların sayısında, birçok kişinin beklentilerine zıt bir şekilde düşüş olmuştur. Türkiye genelinde başını örten kadın sayısı 1999'da % 72,5 iken (örtmeyen % 27,3; cevap yok % 0,3), bu sayı 2006'da % 61,3'e düşmüştür (örtmeyen % 36,5; cevap yok % 2,2). Yedi yıl içinde başı örtülü kadınlardaki % 11,2'lik düşüş, hayli yüksek ve beklenmeyen bir orandır. Üstelik 18-24 yaş grubunda başı açıklardaki artış % 10,2 oranında (% 41,5 örtüsüz), 25-39 yaş grubunda ise % 13,5 oranında (% 41,5 örtüsüz) olup genel yüzdenin üzerindedir. Diğer yandan, araştırmadaki sonucun aksine örtülü kadınların sayısının arttığı algısı

[234] Binnaz Toprak, "Islam and Democracy in Turkey", **Turkish Studies**, Vol. 6, No: 2, Haziran 2005, s. 181.
[235] Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, **a.g.e.**, s. 61.

yaygındır; toplumun % 25'i örtünenlerin sayısında büyük artış olduğu, % 39,1'i biraz artış olduğu kanaatindedir, sadece % 21,8 artmadığı kanaatindedir (% 14,1 cevap vermemiştir).[236] Olan olguyla halkın algısı arasındaki zıtlığın sebebi, önceki sayfalarda yazdıklarımızla ilgilidir. Örtülü kadınlar daha çok kamusal alanda görünür oldukları için sayılarının arttığı zannedilmektedir; modernleşme süreci ve güç arttırma ile fırsat alanlarından faydalanma gibi istekler ise örtünmenin azalmasına sebep olmuştur.

Ayrıca örtünmenin gerekçesinde, siyasal veya kimliksel vurgu yapma gibi unsurların önemli olmadığı iddiamızı, Ehli Sünnet kavramları ve inancı irdeleyen hermenötik bir yaklaşımla dile getirmemizi; TESEV anketinin matematiksel verileri de desteklemektedir. Örtünen kadınlara niye örtündükleri sorulduğunda sıfıra yakın bir yüzde, sadece % 0,4'lük bir kesim "Bu benim için siyasi bir harekete dâhil olmak anlamına geldiğinden" şıkkını işaretlemiştir. [237]

Sonuçta İslami kesimden kadınlar örtülü veya örtüsüz daha çok kamusal alana çıkmakta, bir yandan kamusal alanın değişimine sebep olurken, yeni rolleriyle aile içindeki ve cemaatler ile siyasi partiler içindeki güçlerini arttırarak, oluşan yeni güç ilişkileri ve habituslarla İslami kesimin dönüşümüne de sebep olmaktadırlar. İslami kesimden birçok kadın -birçok erkek gibi- modernleşme ve küreselleşme süreçlerinden tecritle korunmayı değil, bu süreçlerde oluşan fırsat alanlarından faydalanmayı öncelemektedirler. Kadınlar, mevcut sistemin içinde siyasal mücadele veren siyasal İslam'ın ve ortak kamusal alanlar ile devletin ideolojik aygıtlarında güç kazanma hedefindeki cemaatlerin daha aktif aktörleri olmuşlardır. Kadınların ön plana çıkması ve aktif katılımcılıklarının artması; hem siyasal İslam'ın ve cemaatlerin, kadınların aktif katılımındaki potansiyel gücü keşfetmeleriyle ve kadınları daha aktif kullanmalarının "güç istençleri" ile kesişmesiyle, hem de modernleşme ve küreselleşme süreçleri sonunda karşılaştıkları kültürel yapıdan etkiler almaları sonucunda kimliklerinde dönüşümler yaşamalarıyla ilişkilidir. Siyasal İslam, ortak kamusal alanlar, alternatif-kamusal alanlar ve aile ile ilgili

[236] **A.e.,** s. 58-60.
[237] **A.e.,** s. 62.

olguların hepsinin çözümlenmesinde; İslami kesimden kadınların artan güçlerini, yeni rollerini ve "karışımlaşan kimlikleri"ni analiz odağı yapmak önemli olmuştur.

D. 1980'lerden Sonra Türkiye Cumhuriyeti'ndeki Değişim Açısından Önemli İslami Kesimin İç Süreçleri: Ankara Okulu Örneği

Bu tezdeki en temel görüşlerimizden biri; modernleşme ve küreselleşme süreçlerinde, İslami kesimde gözlemlenen değişimleri nedenleriyle anlamak için İslami kesimin içindeki entelektüeller ve cemaat liderleri gibi fikir ve taktik önderlerinin ortaya koydukları fikir ve taktikleri de ele almamız gerektiğidir. Bu yaklaşımımıza göre daha önceki maddelerde incelediğimiz olgularla, İslami kesimin içindeki tartışmalar/kararlar -önemli ve etkili faktörler olarak- birleşmiş ve bu birleşimin oluşturduğu sinerji günümüzdeki İslami kesimle ilgili olguları oluşturmuştur. İslami kesimin artan gücü, bu kesimden kadınların daha çok kamusal alana çıkması ve "karışım kimlikler" ile ilgili olguların hepsi; bahsettiğimiz birleşimin oluşturduğu sinerjinin sonuçlarıdır. Küreselleşmeyle yayılan kültür, merkezin toplum üzerindeki egemenliğinin azalması, medyanın iktidar ilişkilerini değiştirmesi, devletin ideolojik aygıtlarının dönüştürmesi, şehirleşme, kadınların güç ilişkilerinde değişen rolü, merkezdeki ideoloji çeşitlenmesi ve İslami kesimden entelektüellerle cemaat liderleri gibi kamuoyu önderlerinin görüşlerinin hepsi büyük bir yapbozun parçalarıdır. Yapbozun hangi parçası eksik olursa olsun, bu eksiklik İslami kesimle ilgili olguları anlamamıza engel olacak veya anlayışımızı eksik kılacaktır. Bize göre, bugüne kadar yapılan çalışmalarda, büyük önemiyle ters orantılı bir şekilde, en az dikkate alınan yapbozun parçası; İslami kesim içinde beyan edilen görüşler ve kabul edilen taktiklerin sosyal-siyasi süreçlerdeki rolü olmuştur. Genelde, İslami kesim, küreselleşme ve modernleşme süreçleriyle değişen pasif bir konumda veya bu değişime karşı direnç gösteren anlamda reaksiyoner bir konumda tarif edilmiştir. İslami kesimin iç karar ve taktiklerinin, toplumsal ve siyasi süreçler için öneminin yadsınmadığı çalışmaların birçoğunda da bunların detaylı irdelemesi yapılmamış ve diğer olgularla bunların birleşiminin oluşturduğu sinerjiye gereğince dikkat çekilmemiştir. İslami kesimin iç süreçlerine ve kavramlarına nüfuz etmeyi

önceleyen hermenötik yaklaşımların eksikliğinin, bunun bir sebebi olduğu kanaatindeyiz. Bu yüzden, bu çalışmada, hermenötik yaklaşımla İslami kesimin iç süreçlerine ve kavramlarına nüfuz etmeye özel bir önem veriyoruz.

Burada bir hususa dikkat çekmemiz gerekmektedir. Türkiye'deki İslami kesimin içinde birçok entelektüel ve birçok cemaat lideri vardır. Bir tezin bunların hepsini kapsaması olanaksızdır. Bu yüzden, İslami kesimin iç süreçlerini "örneklendirdiğimize" başlıkta özellikle dikkat çektik. Bu, aynı zamanda, İslami kesimin içinde bizim ele almadığımız daha birçok fikir önderi, cemaat lideri, entelektüel olduğu; bunlardan birçoğunun görüş ve taktiklerinin de İslami kesim(ler)in -ki bu kesim(ler) çok parçalıdır- geçirdikleri değişim açısından önemli olduğu anlamına gelmektedir. Diğer yandan gerek bu bölümde, gerek önceki bölümlerde ele aldığımız örnekleri rastgele seçmediğimizi de vurgulamalıyız. İlk bölümde ele aldığımız Abduh -ve hocası Afgani- İttihat Terakki dâhil geniş bir kesimde etkili olmuş entelektüellerdir. İkinci bölümde ele aldığımız Nursi, Türkiye'deki en büyük -hem takipçi sayısı, hem kurduğu kurumlar açısından- cemaat(ler) olan Nurculuğun kollarının fikri ve taktiksel temellerini atmıştır. Nursi'nin başarısının, Nurculuk dışındaki diğer cemaatleri de bu taktikleri uygulamaya -örneğin takım elbiseli, traşlı dindar bireyleri teşvik- sevk ettiğini söyleyebiliriz. Gülen Cemaati'nin Nursi'nin fikir ve taktikleri üzerinde yükselmesi de Nursi'nin etkisinin önemini göstermektedir. Bu bölümde ele alacağımız Ankara Okulu ise Türkiye'de gittikçe yayılan; belli bir mezhebe bağlı -mezhepçi/mezhepli- olmayan, bireyci, demokratik değerlerle uyumlu, akılcılığa önem atfeden, Ehli Sünnet paradigmadan bağımsız bir İslam anlayışını temsil etmektedir. Ankara Okulu ismiyle ele alacağımız entelektüeller böyle bir İslam anlayışının yegane savunucusu değilseler de, bu görüşlerin yayılmasında önemli etkileri olmuştur/olmaktadır. Onların daha önce yapılan siyaset ve sosyolojiyle ilgili bir tezde ele alınmamış olmaları da onları seçmemizin nedenlerinden birisidir.

Ankara Okulu'nun ortaya attığı fikirler; İslami kesimin kamusal alana çıkışı, küreselleşen kültüre nasıl tepki verileceği, kadınların geleneksel rollerinin sorgulanması gibi sosyoloji ve siyaset açısından önemli konularla ilgilidir. Bu

konuyu değerlendirirken psikolojideki "bilişsel zıtlık" teorisine tekrar başvuracağız. İslami kesimin "içinde" olan-biteni çözümlemenin, İslami kesimin modernleşme ve küreselleşme süreçlerine vereceği tepkiler açısından neden önemli olduğu; teolojinin, nasıl sosyal ve siyasal süreçler açısından hayati olabildiğini göstermek, bu bölümün ve bu tezin önemli hedeflerindendir.

1. Ankara Okulu ile Kimleri Kastediyoruz?

Ankara Okulu ifadesiyle genelde Ankara İlahiyat Fakültesi'nde görev yapan, yapmış olan veya okumuş olan, klasik Ehli Sünnet paradigmaya bağlı olmadan, İslam hakkında görüşler ileri süren ilahiyatçı entelektüeller anlaşılmaktadır. "Ankara Okulu" ismi bu entelektüellerin kendilerinin koyduğu bir isim değildir. Bu entelektüellerin hepsinin Ankara İlahiyat'la ilişkili olmaları, ayrıca bu entelektüellerin ve onların fikirleriyle paralellikler taşıyan Fazlur Rahman gibi isimlerin bazı kitaplarının Ankara Okulu Yayınları'ndan basılmış olması, bu isimle anılmalarına sebep olmuştur. Burada iki hususa dikkat çekmek gerekmektedir. Birincisi, Ankara İlahiyat'taki bütün akademisyenler burada ele alacağımız kişilerle aynı fikirleri paylaşmadıkları gibi, burada ele alacağımız kişiler birlikte hareket eden, her konuda ortak fikirlere sahip kişiler de değildir. Fakat bu kişilerin, toplumsal açıdan etkileri olan ortak fikirleri vardır ve birlikte bir grup olarak ortak hareket etmeseler de, birbirleri üzerinde de belli bir derecede etkileri olmuştur. İkincisi, -burada ele aldığımız kişilerin fikirlerine paralel sayılabilecek birçok yayını olan- Ankara Okulu Yayınları'nın sahibi, burada bahsedilen şahıslardan ayrıdır ve bu kişilerin bu yayınevinin tüzel kişiliğiyle bir ilgileri yoktur. Fakat bu kişiler ve burada bahsedilecek fikirlerinin birçoğu "Ankara Okulu" ismiyle ilişkilendirilmektedir. Bizim de bu başlık altında incelediğimiz kişiler, kendileriyle yaptığımız görüşmelerde, bu isimlendirmenin kullanıldığını, Ankara İlahiyat'la ilişkilerinden dolayı bu ismin normal olduğunu ve kendilerinin bundan bir rahatsızlık duymadıklarını dile getirdiler.[238] Bu yüzden biz de bu ismi kullandık.

[238] Örnek olarak: Caner Taslaman, **İlhami Güler ile Görüşme**, 11 Nisan 2010.

Burada "Ankara Okulu" diye nitelendirilebilecek kesimden beş kişiyi ele alıp inceleyeceğiz. Bunlardan ikisi Ankara İlahiyat'tan emekli profesörler; Mehmed Said Hatiboğlu ve Hüseyin Atay'dır. Diğer iki tanesi halen Ankara İlahiyat'ta profesörlük yapan Hayri Kırbaşoğlu ve İlhami Güler'dir. Beşinci isim ise Ankara İlahiyat'tan doktorasını alan, Başkent Kadın Platformu'nun kurucularından ve bir dönem başkanlığını yapmış olan Hidayet Şefkatli Tuksal'dır. Ankara İlahiyat'la halen ilişkili olan veya bir dönem ilişkisi olmuş olan; Ortodoks-Ehli Sünnet görüşlere bağlı olmadan fikirlerini beyan eden, İslami kesimden entelektüel tanımına uyan kişiler bu beş isimle sınırlı değildir. Mustafa Öztürk, Ömer Özsoy, Adil Çiftçi ve başka isimleri de bu listeye eklemek mümkündür ama biz bahsettiğimiz beş kişiyle araştırmamızı ve görüşmelerimizi sınırlandırdık.

Bu beş isimin hepsinin ortak özelliği İslam âlemini (Doğu'yu) ve Batı'yı iyi biliyor olmalarıdır. Beş ismin hepsi en az Arapça ve İngilizce'yi bilmektedir. İslam ülkeleriyle olduğu kadar Batı ülkeleriyle de irtibat kurmuşlar; yurt dışına misafir akademisyen veya akademik faaliyetlere katılımcı olarak gitmişlerdir. İslam dünyasının içinde tespit ettikleri sorunlarda, -demokratik hak eksiklikleri veya kadın haklarında eksiklikler gibi- aktivist olarak mücadele etmek, sadece akademik yayınlarla sınırlı olmayan bir tepkisellik de bu beş kişinin ortak özelliğidir. Ankara Okulu'nun etkilerine ve temel fikirlerine geçmeden bu beş kişiyi kısaca tanıtmakta fayda görüyoruz:

1- Mehmed Said Hatiboğlu: 1933 doğumludur. 1958'te Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni bitirdi. Daha sonra burada doçent ve profesör oldu. Temel alanı hadistir. Arapça, İngilizce dışında iyi derecede Fransızca bilmektedir. İslam teolojisi alanındaki, Türkiye'deki en zengin özel kütüphanelerden birine sahiptir. Bazı kitapları şunlardır: *Siyasi-İctimai Hâdiselerle Hadis Münasebetleri, İslami Tenkid Zihniyeti* ve *Hadis Tenkidinin Doğuşu, Hilafetin Kureyşiliği, Hadis Tedkikleri*. Bazı makaleleri şunlardır: *Hz. Aişe'nin Hadis Tenkidciliği, İslam'ın Aktüel Değeri üzerine, Müslüman Alimlerin Buhari ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri.* Burada bahsedilecek olan fikirlerin İslami entelektüel çevrede yayılmasında önemli rolü olan

İslamiyat dergisinin editörlüğünü yapmıştır. 2000 yılında emekli olmuştur ve akademik çalışmalarına devam etmektedir.[239]

2- Hüseyin Atay: 1930 doğumludur. Liseyi Bağdat'ta bitirdikten sonra 1954 yılında Bağdat İlahiyat Fakültesi'nden birincilikle mezun oldu. 1956 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Felsefesi kürsüsüne asistan olarak girdi ve bu okuldan emekli oldu. Temel alanı kelamdır. 1962-1964 arasında Kudüs Üniversitesi'nde Yahudi Teolojisi üzerinde çalıştı. 1965-1967 yılları arasında ABD'de Chicago Üniversitesi'nde, 1974-1975 yılları arasında ABD'de Harvard Üniversitesi'nde araştırmacı olarak bulundu. 1989'da Suudi Arabistan'da Kral Fahd Petrol ve Madenler Üniversitesi'nde öğretim üyesi olarak ders verdi. 1980-1982 arası Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nin dekanlığını yaptı. Bazı kitapları şunlardır: *Ehli Sünnet ve Şia, İslam'ın İnanç Esasları, Kuran'a Göre Araştırmalar, Farabi ve İbn Sina'ya Göre Yaratma, Kuran'a Göre İslam'ın Temel Kuralları*. Ayrıca Kuran'ın Türkçe tercümesini de yapmıştır.[240] Akademik çalışmalarına devam etmektedir.

3- Hayri Kırbaşoğlu: 1954 doğumludur. Ankara Üniversitesi'nden 1978'de mezun oldu, doktorasını da aynı fakültede yaptı, halen aynı fakültede profesör olarak görevini sürdürmektedir. Temel alanı hadistir. Suudi Arabistan'da, İmam Muhammed bin Suud Üniversitesi'nde 1985-1987 yılları arasında öğretim üyeliği yaptı. Halen Arap kanallarına televizyon programları yapmaktadır. Bazı kitapları şunlardır: *İslam Düşüncesinde Sünnet-Eleştirel Bir Yaklaşım, İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi, Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafii'nin Rolü.* İslamiyat dergisi yayın kurulu üyeliği yapmıştır.[241]

4-İlhami Güler: 1959 doğumludur. 1985 yılında Ankara Üniversitesi'nde lisans öğrenimini tamamladı, halen bu üniversitede profesör olarak görevini sürdürmektedir. Temel alanı kelamdır. Mısır'da Kahire Üniversitesi'nde

[239] Mehmed Said Hatiboğlu, **Hadis Tedkikleri**, Ankara, Otto, 2009; Caner Taslaman, **Mehmet Said Hatiboğlu ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.
[240] Hüseyin Atay, Kuran'a Göre Araştırmalar 1-3, 2. bs., Ankara, Atay Yayınevi, 1997, s. 2; Caner Taslaman, **Hüseyin Atay ile Görüşme**, 13 Nisan 2010.
[241] Hayri Kırbaşoğlu, **Alternatif Hadis Metodolojisi**, 2. bs., Ankara, Kitabiyat, 2004, s. 2; Caner Taslaman, **Hayri Kırbaşoğlu ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.

araştırmalarda bulundu. Viyana Üniversitesi'nde de kısa bir süre ders verdi. Bazı kitapları şunlardır: *Sabit Din Dinamik Şeriat, Politik Teoloji Yazıları, İman Ahlak İlişkisi, Özgürlükçü Teoloji Yazıları, Direniş Teolojisi*. İslamiyat Dergisi yayın kurulu üyeliği yapmıştır.[242]

5-Hidayet Şefkatli Tuksal: 1963 doğumludur. 1985'de Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Temel alanı hadistir. Hadis alanındaki doktorasını 1998 yılında, *Kadın Aleyhtarı Rivayetler Üzerinde Ataerkil Geleneğin Tesirleri* isimli teziyle bitirdi. Doktora danışmanlığını Hayri Kırbaşoğlu yapmıştır. 1995 yılından beri kurucularından olduğu Başkent Kadın Platformu'nda aktif olarak çalışmaktadır. Pekin'deki Kadın Konferansı'nın ardından kurulan bu platform, hem İslami kesimden kadınları bir sivil toplum kuruluşu olarak örgütlemekte, hem de kadın hareketleri ile dindar kesim/kurumlar arasında köprü kurmaya çalışmaktadır. *Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneği'ndeki İzdüşümleri* isimli kitabı ve birçok makalesi yayımlanmıştır. İslamiyat dergisinde -çok aktif çalışmadıysa da- yayın kurulu üyeliği yapmış ve makalelerini yayımlamıştır.[243]

2. Ankara Okulu'nun Etkisi ve Önemi

Ankara Okulu, Ortodoks-Ehli Sünnet yorumlara bağlı olmadan İslam'ı anlama yaklaşımının Türkiye'de yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. Ankara Okulu, birazdan göreceğimiz fikirlerinin orijinal olduğunu, İslam düşünce tarihinde ilk defa söylendiğini savunmamaktadır. Tam tersine Kuran'a, Peygamber'e, Peygamber'in yaşadığı çağa veya dört halife dönemine atıflar yaparak; yani 2. ve 3. asırda kurulan yaygın Ehli Sünnet dört mezhepten ve tarikatların kurumsallaşmasından öncesine de atıflar yaparak fikirlerini temellendirmeye çalışmaktadır.[244]

---

[242] İlhami Güler, **Direniş Teolojisi**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2010, s.1; Caner Taslaman, **İlhami Güler ile Görüşme**, 11 Nisan 2010.

[243] Hidayet Şefkatli Tuksal, **Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İz Düşümleri**, 3. bs., Ankara, Kitabiyat, 2006, s. 2; Caner Taslaman, **Hidayet Şefkatli Tuksal ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.

[244] Yazarların birçok kitabı ve makalesinde bu husus gözükmektedir. Bir örnek için: Hayri Kırbaşoğlu, "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler", **İslamiyat**, C. III, No:3, Temmuz-Eylül 2000, s. 121-137.

Daha önceden incelediğimiz Muhammed Abduh ve Cemaleddin Afgani de Ankara Okulu'na benzer fikirleri seslendirmişlerdir. İslam aleminde onlara benzer fikirler önceden savunulmuş olsa da; onların, Türkiye'de bahsedeceğimiz fikirlerini ifade ettikleri dönemde, bu fikirler yaygın değildi. İslami kesimin kurumsallaşmış yapıları olan etkin cemaatlerin hemen hepsi Ehli Sünnet görüşe bağlıdırlar. Diyanet ise devletin hassasiyetlerine açıkça aykırı olmamak kaydıyla Ehli Sünnet görüşe uygun eğitim vermekte ve fikirler beyan etmektedir. Böylesi bir ortamda, Ankara Okulu'ndan olan kişilerin beyan ettiği fikirlerin birçoğunu, birçok kişi, ilk defa duydu ve bu fikirler oldukça tepki gördü ve hâlâ görmektedir. Fakat zamanla bu fikirler halk arasında yayıldı ve oldukça taraftar da buldu.

Burada, bu fikirlerin hangi süreçlerle bu kişilerden topluma yayıldığı sorusu karşımıza çıkmaktadır. Öncelikle bu kişiler bir üniversitede ders vermişlerdir ve vermektedirler; ders alan talebelerden bu fikirlerden etkilenenler (bu etkilenme bu fikirleri kısmen kabul etme şeklinde de olabilir), bu etkiyi daha geniş kitlelere aktarmaktadırlar. Bu talebelerin bir kısmının üniversite hocası, bir kısmının okullarda din dersi öğretmeni, bir kısmının imam gibi din görevlisi olduğuna; sonuçta Ankara Okulu'nun "kitleleri etkileyen kişileri etkileyen" kişiler olduğuna dikkat edilmelidir. Ankara Okulu'ndan bu kişilerin yazdıkları kitaplar ve makaleler, yönettikleri tezler, katıldıkları konferans ve seminer gibi etkinliklerle diğer ilahiyat fakültelerindeki meslektaşlarına da; yani "diğer üniversitelerdeki kitleleri etkileyecek kişilere" de etkide bulunmuşlardır. Bu kişilerin etkide bulundukları kişilerden bir kısmının, medya aracılığıyla geniş kitlelere ulaşmış olması da önemlidir. Örneğin, medya (görsel ve yazılı basın) ve kitapları aracılığıyla geniş kitlelere en çok ulaşmış kişi olduğunu söyleyebileceğimiz Yaşar Nuri Öztürk; Hüseyin Atay'ın, kendisinin beyan ettiğine benzer fikirleri Türkiye'de yüksek sesle ifade eden ilk kişi olduğunu söylemekte ve ondan alıntılar yapmaktadır.[245] Biz Atay'la görüşürken Atay'ı ziyarete gelen, Atay'dan çıkıp Hatiboğlu'na gideceğini söyleyen Bayraktar Bayraklı (yüksek trajlı gazetelerden Habertürk'de yazmakta ve sıkça televizyon kanallarında

[245] Öztürk'ün yüz binlerce adet satan şu kitabındaki alıntıları buna örnektir: Yaşar Nuri Öztürk, **Kuran'daki İslam**, 28. bs., İstanbul, Yeni Boyut, 1997, s. 93-99, 163, 271, 286, 424, 432, 453, 472, 533, 541, 600, 621.

gözükmektedir) da Atay ve Hatiboğlu'nun fikirlerine yakın görüşler beyan etmektedir.[246] Görüşme yaptığımız, yaşça Atay ve Hatiboğlu'ndan oldukça daha genç olan ve onların talebeleri olan Güler ve Tuksal; Atay ve Hatiboğlu'nun -kendi tespit ettikleri kadarıyla- İslam'ın klasik Ehli Sünnet yaklaşıma bağlı kalınmadan anlaşılmasının örneklerini oluşturan birçok fikri, akademisyen olarak, Türkiye'de ilk söyleyen kişiler olduğunu belirtmektedirler. Tuksal, bugün benimsediği birçok fikri ilk olarak Atay'dan talebeyken duyduğunu, talebeliği döneminde bu fikirlerin değerini -talebelerin çoğu gibi- takdir edemediğini; diğer talebelerle beraber, Atay'ın fikirlerini, devletin tezlerine yakın olduğu için -örneğin medreselerin aleyhine izahlarını- kabul etmediklerini söyledi.[247] Güler de, 1960'lardan itibaren Kuran'dan yola çıkıp "mezhepçi düşünce"ye bağlı olmadan İslami konularda fikir beyan eden ve birçok akademisyeni etkileyen ilk akademisyenin Atay olduğunu, Atay'ın etkisinin çok önemli olduğunu beyan etti. Aynı şekilde hocası Hatiboğlu'nun da savundukları fikirlerin yayılmasında yüksek etkisine dikkat çekti.[248]

Bu kişilerin diğer bir etki şekli yaptırdıkları tezlerle akademik dünyada (kitleleri doğrudan ve dolaylı etkileyen kişilerde) belli fikirlerin oluşmasına katkıda bulunmuş olmalarıdır. Kırbaşoğlu'nun yönettiği tezleri buna örnek verebiliriz.[249] Bunlardan biri, Kırbaşoğlu'nun tezine danışmanlık yaptığı, Ankara Okulu içinde incelediğimiz Tuksal'ın, "erkek merkezli yorumlar" ve "uydurulmuş hadisler" ile kadın aleyhine bir durumun -din istismar edilerek- oluşturulduğuna dikkat çektiği çalışmasıdır. Kırbaşoğlu'nun yönettiği diğer bir tez Ali Durmuş'un Mehdi hakkındaki hadislere ilişkin çalışmasıdır. Kitap olarak da basılan bu tezde, Osmanlı ve Türkiye Cumhuriyeti döneminde birçok cemaatin çok istismar ettiği Mehdi konusunun, siyasi endişelerle uydurulmuş hadislere dayandığı gösterilmektedir.[250] Tuksal'ın çalışması, dine referansla oluşturulmuş kadın-erkek arası iktidar ilişkilerinin "dinsel" temelini sarsacak bir çalışmadır; Durmuş'un çalışması ise bazı

[246] Bayraktar Bayraklı'nın beyan ettiği fikirlerin Ankara Okulu'nun çizgisine oldukça yakın olduğu gözükmektedir. Fakat Ankara Okulu'ndan aldığı etkinin boyutunun ne kadar olduğunu bilmiyoruz.
[247] Caner Taslaman, **Hidayet Şefkatli Tuksal ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.
[248] Caner Taslaman, **İlhami Güler ile Görüşme**, 11 Nisan 2010.
[249] Bu tezlerin listesini, Kırbaşoğlu'nun Ankara İlahiyat Fakültesi'ndeki sayfasından bulabilirsiniz: (Çevrimiçi) http://www.divinity.ankara.edu.tr/tr/index.php?s=apd&p=14, 18.09.2010.
[250] M. Ali Durmuş, **Haberlerin Işığında Mehdi**, Ankara, Anlam Yayınları, 2003.

cemaatlerin üzerine bina edildikleri bir inancın temellerini sarsacak bir çalışmadır. Kırbaşoğlu gibi Hatiboğlu, Atay ve Güler de yaptırdıkları tezler vasıtasıyla bir etki sahibidirler.

Fikirleri dışında, ele aldığımız şahısların bazı özelliklerini vurgulamamız da Ankara Okulu'nun etkinliği hakkında bilgi verecektir. Hatiboğlu birkaç kez Diyanet İşleri Başkanı olmak için teklif almış olmasına rağmen; İslam kültürüne akademik çalışma yaparak yapacağı katkıya ara vermesi gerekeceği, ayrıca devletin hassasiyetlerinin ve kanunların, akademik özgürlüğünü kısıtlayacağı gerekçesiyle bu teklifleri reddetmiştir.[251] Atay ise Ankara İlahiyat'ın dekanlığını yaptığı 1981 yılında, 12 Eylül yönetimine, din derslerinin tevhidi tedrisat mantığına göre mecburi olması gerektiğine dair bir rapor vererek, din derslerinin mecburi olması gibi çok kritik bir konuda etkili olmuştur. (Atay Chicago Üniversitesi'ndeyken tevhidi tedrisatı incelemişti.)[252]

Ankara Okulu'nun etkinlik araçlarından birisi İslamiyat dergisi olmuştur.[253] 1980'lere dek ilahiyat konularının belli bir cemaatin veya mezhebin görüşlerine bağlı kalmadan tartışıldığı, etkili bir akademik dergi yoktu. 1980'li yıllarda kurulan, Hikmet Akgül'ün sponsor olduğu İslami Araştırmalar dergisi böylesi bir eksiği gidermek amacını güdüyordu. Bu derginin editörü Hatiboğlu'ydu. İdari anlaşmazlık üzerine, Hatiboğlu'nun da içinde olduğu bir grup bu dergiden ayrılarak İslamiyat dergisini 1990'ların başında kurdu. İslamiyat'ın editörü olan Hatiboğlu, İslamiyat dergisiyle; "kimsenin boyunduruğu altında olunmadan, maddi hiçbir beklenti içinde olunmadan" ilahiyat ile ilgili birçok konunun ilk defa akademik ciddiyetle ele alındığını ifade etmektedir.[254] Güler, İslamiyat dergisinde yazı yazan herkesin geleneğe aynı düzeyde eleştirel yaklaşmadığını belirtmektedir. Şu anda bir kısmı Diyanet'in içinde görevli olan Mehmet Görmez, Emin Özafşar, Bünyamin Erul, Ali

[251] Caner Taslaman, **Mehmed Said Hatiboğlu ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.
[252] Caner Taslaman, **Hüseyin Atay ile Görüşme**, 13 Nisan 2010.
[253] Hatiboğlu bu derginin editörlüğünü yaptı. Kırbaşoğlu (yayın kurulu başkanlığı da yaptı) ve Güler oldukça aktif olarak, Tuksal ise çok aktif olmadan burada yayın kurulu üyeliği yaptılar. Atay'ın ise burayla sadece birkaç makalesinin yayımlanması şeklinde ilişkisi oldu. Birkaç yıldır yayınlarına ara veren İslamiyat dergisinin yayın hayatına devam edip etmeyeceği -2010 yılı itibariyle- belirsizdir.
[254] Caner Taslaman, **Mehmed Said Hatiboğlu ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.

Dere gibi isimlerin geleneksel yapıya kendilerine göre daha az eleştirel yaklaştıklarını; kendisinin, Hatiboğlu'nun, Ömer Özsoy'un, Mustafa Öztürk'ün, Adil Çiftçi'nin ve Tuksal'ın ise geleneksel anlayışa daha eleştirel yaklaştıklarını söylemektedir. Kırbaşoğlu'nu ise eleştirellik dozunda bu iki grubun ortasında bir yerlerde gördüğünü ifade etmektedir.[255]

Bugün siyasal İslam'ın önemli aktörlerinin, İslamiyat dergisinden ne kadar etkilendiğini tam olarak tespit etmek oldukça güçtür. Güler, AKP'de uzun dönem bakanlık yapan ve dergiye yazılar yazan Mehmet Aydın'ın, bağımsız olduğunu ama dergiyi etkileyip kendisinin de etkilenmiş olması gerektiğini söylemektedir. Ayrıca AKP'deki etkili bazı isimlerin bugünkü çizgilerine gelmelerinde, İslami kesimden birçok entelektüelin takip ettiği İslamiyat'ın önemli etkisi olduğuna inandığını, fakat bunu ispat etmenin mümkün olmadığını düşünmektedir. Ayrıca Tayyip Erdoğan hapisteyken, İslamiyat dergilerinin istendiği ve paket yapılıp kendisine gönderildiğini ama etkisi hakkında bir iddiada bulunamayacaklarını ifade etmektedir.[256]

Sonuçta dergi çıkartmak, kitap yazmak, ders vermek, tez yönetmek, medya veya konferans gibi araçlarla kitlelere ulaşmak ve de kitlelere ulaşan, kitleleri etkileyen kişileri bahsedilen faaliyetlerle etkilemiş olmak; Ankara Okulu'nun etkinliğini belirleyen ve görüşlerinin yayılmasını sağlayan araçlar olmuştur.

3. Ankara Okulu'nun Temel Fikirleri

Tek bir merkeze bağlı olmadan, birbirlerinden bağımsız hareket eden, entelektüel özgürlüklerinin korunmasına özel önem atfeden ve birbirlerinden farklı yaklaşımları da olan kişileri belli ortak fikirler etrafında tarif etmenin belli zorlukları vardır. Bahsedilen beş kişinin kitap ve makalelerini okuduktan sonra hepsinde ortak gördüğümüz dört temel görüş tespit ettik ve bunları kendilerine de okuyup onaylattık. Bunlar şu dört maddedir:

[255] Caner Taslaman, **İlhami Güler ile Görüşme**, 11 Nisan 2010.
[256] **A.e.**

1- İslam'ın bir mezhebe bağlı olmadan anlaşılması daha doğrudur. Bir konuda bir mezhep, diğer konuda başka bir mezhep doğru olabilir. Dini doğru anlamak hiçbir mezhebin ve tarikatın tekelinde değildir. Dolayısıyla dışlayıcı, mezhepçi ve tarikatçı yaklaşımlar da hatalıdır.

2- İslam'ı doğru anlamak için hadis eleştirisi çok önemlidir. Peygamber'e atfedilerek birçok hadis uydurulmuştur. Hadis eleştirisi, Peygamber'i iftiralardan korumak, İslam ile ilgili yanlış algıları düzeltmek, dini akıldan uzaklaştırmaları, erkek merkezli yorumları ve din istismarlarını durdurmak için hayati bir konudur.

3- Dinin kaynağı olarak Kuran'ın daha çok öne çıkartılması gerekir. Hadis eleştirisinde ve din istismarlarını durdurmada da çare Kuran'a yönelmektir.

4- Din istismarı, uydurma hadisler ve Müslümanları içinde oldukları yanlışlardan kurtarmakla ilgili eleştiriler; modernlikten hareketle değil, "İslam'ın gerçekleri"nden hareketle yapılmalıdır. Din adına ortaya sürülen yanlışları ve din istismarlarını ortaya çıkarmak; dinde kaos oluşturmak veya dini tahrif etmek değil, dine hizmettir.

Birinci maddede belirtilen husus, bireylerin belli dinsel otoritelerden bağımsızlaşması, kendi görüş ve fikirlerini oluşturmaları, kısacası bireyselleşme açısından önemlidir. Bu yaklaşım Türkiye'deki egemen büyük cemaatlerin ve tarikatların temel yaklaşımlarına kökten aykırı olduğu için cemaatler ve tarikatlardan bağımsızlaşma anlamında bir bireyselleşmeye de yol açıcı niteliktedir. Mezhepçi görüşün en önemli iddiası bireylerin "mezhep mukallidi" (mezhep taklitçisi) olması gerektiğidir. Mezhebi taklidin tartışılmaz kılınması için ise mezheplerce önemli kabul edilen kişileri aşırı yüceltme olmuştur. Oysa Ankara Okulu, bu tartışılmaz kabul edilen kişilere ve onların tartışılmazlığına karşı eleştiri oklarını yöneltmiştir. Örneğin Kırbaşoğlu'nun, Ehli Sünnet'teki "nasçı yaklaşım"ın ve "Sünnet"in standart,

sabit bir norm haline getirilmesinin en önemli teorisyeni İmam Şafii'nin yaklaşımını eleştirdiği makale ve kitapları buna örnektir.[257]

İkinci maddede belirtilen hadis eleştirisi birinci maddeyle de ilişkilidir, çünkü hadislerin Ehli Sünnet'teki mevcut konumunun belirlenmesi mezheplerce olmuştur. Hadis eleştirisi Ankara Okulu'nun eserleri ve etkilerinde en çok öne çıkan hususlardandır. Ankara Okulu'nun yaklaşımlarını kabul edenlerde, bu eleştirilerin ortaya çıkaracağı sosyal ve siyasi sonuçlara dikkat edilmelidir. Burada ele aldığımız Hatiboğlu, Kırbaşoğlu ve Tuksal'ın temel çalışma alanlarının hadis olduğunu hatırlatmalıyız. Atay ve Güler'in temel çalışma alanları ise kelamdır; fakat kelamcılar "usul-ü din" (dinin nasıl anlaşılacağıyla ilgili metodolojinin belirlenmesi) konusunu kendi alanları olarak kabul ederler, yani hadislerin dindeki otoritesinin ne olduğu/ne olması gerektiği, bir kelam konusudur da. Mezhep ve hadisler ile ilgili bu eleştirileri yapanların, en temel mezhep ve hadis kaynaklarını Arapça orijinal kaynaklarından okuyan ve temel çalışma alanları hakkında görüş beyan eden kişiler olduklarına dikkat edilmelidir. Diğer yandan bu beş kişinin, mevcut hadis kaynaklarına eleştiri dozunda belli farklılıklar olduğunu da belirtmeliyiz. Örneğin Atay'ın hadislere yaklaşımının Kırbaşoğlu'ndan daha eleştirel bir noktada olduğunu söyleyebiliriz.[258]

İlk iki maddede belirtilen hususların kabulü üçüncü maddeyle ilgili sonucu, yani Kuran'ın ön plana çıkmasını doğurmaktadır. Ankara Okulu'nun yayınlarında mezhepçiliğe karşı eleştirinin sonucu olarak mezhepçi çizgide bilgileri aktaran ilmihal kitaplarının eleştirildiğine tanık olmaktayız. Kırbaşoğlu'nun, İslamiyat dergisinde "derinliksiz dindarlık", "erkek egemen dindarlık", "anakronik dindarlık", "daraltılmış kulluk", "psikopatolojik dindarlık" gibi tanımlarla eleştirdiği dindarlık tipi de ilmihal merkezli bir dindarlık anlayışı olmuştur.[259] Hatiboğlu'nun, Türkiye tarihinin en çok satış yapmış olan kitaplarından biri olan Ömer Nasuhi Bilmen'in

[257] Hayri Kırbaşoğlu, "Er-Risale'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", **Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafii'nin Rolü**, 2. bs., Ed. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, Kitabiyat, 2003, s. 217-267; Hayri Kırbaşoğlu, "İslami İlimlerde Şafii'nin Rolü Üzerine", İslamiyat, C. II, No: 1, Ocak-Mart 1999, s. 15-34.
[258] Caner Taslaman, **Hüseyin Atay ile Görüşme**, 13 Nisan 2010.
[259] Hayri Kırbaşoğlu, "İlmihal Dindarlığının İmkânı Üzerine", **İslamiyat**, C.V, No: 4, s. 109-124.

ilmihal kitabını[260] ve Türkiye'nin en çok satış yapmış kitaplarından bir diğeri olan Hüseyin Hilmi Işık'ın Saadet-i Edebiyye ilmihal kitabını (Işık, Türkiye Gazetesi, TGRT televizyonu, İhlas Holding gibi kurumları kuran Işıkçılar Cemaati'nin vefat etmiş lideri, bu kitapsa bu cemaatin en temel kitabıdır) eleştirmiş olması da ilmihal kitabı -mezhepçilik- eleştirilerine örneklerdir.[261] Ortodoks-Ehli Sünnet anlayışta olanların en güvenilir hadis kitapları olarak değerlendirdikleri Buhari ve Müslim gibi kitapların içinde de "uydurulmuş hadisler" olduğu Ankara Okulu'nun ortak kanaatidir.

Ehli Sünnet anlayışın en temel kaynakları olarak gösterilen ilmihal ve hadis kitaplarının otoritesinin sarsılması ise Kuran'ı ön plana çıkarmaktadır. Tuksal, 1970'ler-1980'ler ve sonrasında Türkiye'de, Kuran tercümesi (meâl) okunmasının yayılmasını -bunun başta oldukça tepki görüp, sonra bu tepkilerin azaldığını belirterek- kritik bir aşama olarak değerlendirmektedir.[262] Ankara Okulu'nun ve benzerlerinin ilmihal ve hadis kitaplarının otoritesini zayıflatmaya yönelik fikirleri, Kuran'ın meâlinin okunulabilir, ulaşılabilir olmasının yaygınlaşmasıyla birleşince; Kuran'ın ön plana çıkması süreci pekişti. Bunun sonuçlarından biri İslami kesim içinde bireyci İslam anlayışlarının artması oldu. Birçok kişi, mezheplerde her ayrıntının özenle açıklandığı detaylı bilgileri kendilerine aktaracak kişilerden ve Arapça'yı bildiği için bu kaynaklardan aldıkları bilgileri önce özümseyip sonra aktaracak cemaat liderlerinden, tarikat şeyhlerinden bağımsız, din konusunda kendi anlayışını belirleyebileceğini düşünmeye başladı. Hıristiyanlık'ta da bireyciliğin Protestanlık'la ilişkili olmasının önemli sebeplerinden ikisi; Protestanlığın Kilise'nin dindeki otoritesini kırması ve Luther'in İncil'i Almanca'ya tercüme etmesiyle İncil'in bireylerce -Kilise'nin aracılığı olmadan- ulaşılabilir bir kitap haline gelmesidir. Ankara Okulu'nun ve benzerlerinin yaklaşımı olan Ehli Sünnet kaynakların ve yorumların dindeki mutlak otoritesinin kırılması, yaygınlaşan Kuran tercümesinin okunmasıyla birleşince (Atay'ın Kur'an tercümesi[263] ve İlhami Güler'in

[260] Mehmed Said Hatiboğlu, İslam'ın Aktüel Değeri Üzerine-1, Ankara, Otto, 2009, s. 135-141.
[261] Mehmed Said Hatiboğlu, "Düzeltmeye Talib Bozuculuk", **İslamiyat**, C.IV, No:4, Ekim-Aralık 2001, s. 7-14.
[262] Caner Taslaman, **Hidayet Şefkatli Tuksal ie Görüşme**, 12 Nisan 2010.
[263] Hüseyin Atay, **Kur'an: Türkçe Çeviri,** Ankara, Atay ve Atay, 2007.

Ömer Özsoy'la beraber yazdığı *Konularına Göre Kur'an*[264] kitabı vardır), İslami kesim içinde yükselen bir bireyselliğin itici unsurları oldular.[265]

Ankara Okulu, eleştirilerini yaparken, kadınların kamusal alana çıkmasının serbest olması; resim, heykel, müzik gibi sanatların engellenmemesi gibi fikirleriyle modernlik, sekülerlik, Batıcılık adına İslami kesime yöneltilen eleştirilerin aynısını tekrar ediyor gibi gözükebilir. Fakat Ankara Okulu'nun, salt -çok tartışılan- İslami görüşleri temelinde bu eleştirilerini yapmış olması önemlidir. Eleştirinin "içten" olması, İslami kesimden bir kısım insanlar için de bu eleştirilerin kabul edilebilir olmasını sağlayan unsur olmuştur. İslami kesimden, özellikle cemaatlere bağlı birçok kişiye göre ise Ankara Okulu, gereksiz tartışmalar çıkartarak İslami kesim içinde lüzumsuz bir kaosa sebebiyet vermiştir.[266] Fakat Ankara Okulu'na göre yaptıkları hareket İslam açısından faydalıdır. Çünkü birincisi İslam'ın gerçekleri açığa çıkmaktadır; ikincisi dinin içindeki din istismarcılarının istismarı deşifre edilmektedir; üçüncüsü dinde olmayan şeyler yüzünden dine getirilen eleştiriler cevaplanmaktadır; dördüncüsü ise hurafeler, uydurmalar yüzünden dinden uzak duran kesimlerin dine yaklaşması sağlanmaktadır.

İslam adına eleştirilerini yapmak ve aktivist bir ruhla fikirlerini yaymaya çalışmak Ankara Okulu'nun ortak özelliğidir. Hatiboğlu'nun dergi editörlüğü, Atay'ın tüm tepkilere karşı fikirlerini değişik vasıtalarla seslendirmesi, Kırbaşoğlu ve Güler'in sosyal aktivitelere bitmeyen bir heyecanla katılmaları, Tuksal'ın Başkent Kadın Platformu'ndaki rolü ele aldığımız kişilerin aktivist yapılarının ve İslami kesimin içinde yüksek sesle fikirlerini ifade etmelerinin örnekleridir.

Bahsettiğimiz ortak özelliklere karşı "tarihsellik" (Kuran'ın ve Sünnet'in tarihin belli bir dönemiyle ve yeriyle ilişkisinden hareketle İslam'ı yorumlama) gibi diğer önemli bir konuda, ele aldığımız kişilerin ortak bir fikirleri olmaması sebebiyle,

[264] Ömer Özsoy, İlhami Güler, **Konularına Göre Kur'an**, Ankara, Fecr Yayınevi, 1997.
[265] İlhami Güler, **Özgürlükçü Teoloji Yazıları,** Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, s. 43-48.
[266] Yaptığımız görüşmede Tuksal cemaatlerin bu hususta rahatsızlığına dikkat çekti: Caner Taslaman, **Hidayet Şefkatli Tuksal ie Görüşme**, 12 Nisan 2010.

ortak fikirlerini değerlendirdiğimiz bu başlıkta bu konuyu ele almadık. Önümüzdeki başlıkta, Fazlur Rahman'ın etkisiyle beraber bu konuya da değinilecektir.

4. Ankara Okulu'nun Referansları

Ankara Okulu'nun temel kaynağının Kuran olduğunu önceki sayfalarda gördük. Bunun yanında Ankara Okulu'nun en önemli referans noktalarının başında İslam'ın ilk dönemlerinde ileri sürülen görüşler ve yapılan uygulamalar gelmektedir. Ankara Okulu başlığında ele aldığımız kişiler, ilahiyatçı kimlikleriyle, çalışma alanlarının gereği olarak İslam'ın ilk dönemlerindeki tartışmaları ve tarafların kendi görüşlerini desteklemek için ileri sürdükleri argümanları iyi bilmekte ve bu bilgilerini tezlerini temellendirmede kullanmaktadırlar.

Atay, İslam'ın üçüncü asrında, siyasetin aldığı kararla Mutezile'nin yasaklanmasını, İslam dünyasının içindeki özgür tartışma ortamının durmasında önemli bir dönüm noktası olarak görmektedir. Atay hadisçiliğin, mezhepçiliğin, tasavvufçuluğun her birinin Kuran'dan insanları daha fazla uzaklaştırdığını belirtmektedir. Atay'a göre bireylerin kendi şahsiyetleri adına seçimlerini yapabildiği, mezhepçiliğin olmadığı İslam'ın ilk dönemleri; mezhepçiliğin ve taklitçiliğin hâkim olduğu sonraki dönemlerden "gerçek İslam"a daha yakındı.[267] Atay'ın ifadeleri, teleolojik düşünce ile ideal toplumun, gelecekteki evrimsel basamaklarda oluşacağını savunan görüşlere zıt bir şekilde ideal toplumun İslam'ın ilk dönemlerindeki -geçmişteki- Altın Çağ'da gerçekleştiğini söyleyen Ehli Sünnet görüşe yakın gözükmektedir. Fakat burada bir referans noktası olarak Altın Çağ'ın nasıl anlaşılması gerektiğiyle ilgili farklı bir hermenötik yaklaşıma tanık olmaktayız. Atay'a göre ilk dönemlerde Kuran'ın ön planda olması, mezhepçiliğin olmaması asıl önemli konudur; Ehli Sünnet'in ön plana çıkardığı hususların çoğu Arap örf ve adetleridir, İslamiyet'in içeriğinde olmayan bu örf ve adetler, "Sünnet" başlığıyla dinin içeriğine ilave edilmiştir. Kuran'da açıklanmayan hususlarda ise akıl ön plana

[267] Caner Taslaman, **Hüseyin Atay ile Görüşme**, 13 Nisan 2010.

çıkartılmalıdır, oysa Ehli Sünnet "taklitçiliği" ile akıl gölgelenmiştir.[268] Özgür seçime, akıla önem veren ve Kuran'ı ön plana çıkaran bu yaklaşımın İslam'ın ilk dönemlerindeki Mutezile ile önemli paralellikleri vardır. Nitekim Atay, kınayıcı bir ifade olarak "Mutezile" olmakla suçlanmıştır. Fakat Mutezile'nin ileri sürdüğü bazı yaklaşımları kullanmakla beraber, Ankara Okulu'nda olanlar "Mutezile" veya başka bir mezhepsel etiketi kullanmaya karşıdırlar.

Ankara Okulu İslam'ın ilk dönemlerindeki belli bir kişinin veya mezhebin taklitçisi veya devamı değildir. Fakat Kuran'ın yanında; ilk dönemlerdeki Kuran yorumlarına, ilk dönemlerdeki tarihsel olaylara ve kaynaklara da doğrudan atıflar yaparak fikirlerini desteklemektedirler. Örneğin Tuksal, kadınların hayata aktif katılımının İslam'a uygunluğunu temellendirirken;[269] Hatiboğlu, İslam'da din adamı sınıfının olmadığını ve tecritçi yaklaşımların İslami ideali temsil edemeyeceğini söylerken,[270] böylesi atıflarda bulunmaktadırlar.

Ankara Okulu, çalışmalarında Oryantalist kaynaklara da referans vermektedir. Güler, Edward Said'in Oryantalizm yorumunda haklılık payı olduğunu, fakat Oryantalizm'e kategorik olarak karşı olmadıklarını, bu hususta analitik yaklaşılması gerektiğini ve içinde çok değerli tespitler olan Oryantalist çalışmaların "kategorik olarak reddedilmemesi gerektiği"ni ifade etmektedir.[271] Hatırlanacağı gibi Edward Said, Batı'nın kendi pozisyonundan hareketle, yanlı bir şekilde Oryantalizm yaptığını ve taraflı önyargılarını çalışmalarına yansıttığına dikkat çekmişti.[272] Tuksal, Oryantalizm'in farklı bir göz olduğunu, bu farklı göze ihtiyacımız olduğunu ve bu gözün bizi zenginleştireceğini söylemektedir.[273] Ehli Sünnet kesimden birçok kişi -ama bu kesimin hepsi değil- Oryantalizm'i kategorik olarak reddederken özellikle Said'e referans verirler. Ankara Okulu'nun çalışmalarında ise Ignaz Goldziher,

---

[268] **A.e.**
[269] Örnek olarak bakınız: Hidayet Şefkatli Tuksal, **Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri**, s. 129-133.
[270] Mehmed Said Hatiboğlu, "İslam'ın Aktüel Değeri Üzerine-1", **İslamiyat**, C. V, No: 1, Ocak-Mart 2002, s. 9.
[271] Caner Taslaman, **İlhami Güler ile Görüşme**, 11 Nisan 2010.
[272] Edward W. Said, **Orientalism**, New York, Vintage Books, 1994.
[273] Caner Taslaman, **Hidayet Şefkatli Tuksal ie Görüşme**, 12 Nisan 2010.

Montgomery Watt ve Joseph Schacht gibi Oryantalistler'in çalışmalarına referanslar da vardır. Bu referanslar, bu kaynakları bütünüyle kabul etme anlamına gelmemekte; fakat Oryantalizm'e yönelik analitik bilimsel ayıklama yöntemi ile faydacı ve eleştirel yaklaşımın buluşturulmasını ifade etmektedir.

20. yüzyıldaki İslam düşünürlerinden, Ankara Okulu'ndan bazı şahısları etkileyen, tartışmaların en çok odağı olmuş/olan düşünür ise Fazlur Rahman'dır. Daha önceden saydığımız dört madde hususunda Ankara Okulu'ndaki herkesle Fazlur Rahman arasında -genel bir değerlendirmeyle- mutabakat olduğunu söyleyebiliriz.[274] Fazlur Rahman'ın bunların dışındaki en tartışılan görüşü ise "tarihselcilik" olarak bilinen görüşüdür. Bu görüşe göre İslam'ı anlamaya çalışan kişi, İslam'ın belli bir dönemde belli bir bölgeye inmiş bir din olduğunu göz önünde bulundurmak zorundadır. Buna göre temel İslami "ahlaki değerler ve amaçlar" süreklilik arz etmesi gerekirken, bunlara tabi olması gereken "hukuki kurallar ve araçlar" zamanın şartlarına göre değişebilir.[275] Örneğin, bu yaklaşıma göre öldürmek ve çalmanın yasak olması gibi temel ahlaki değerler ve amaçlar değişmezdir ama bu suçlara uygulanan cezalar değişebilir. Böylesi bir yaklaşımın Sünnet'e/hadislere referansla tespit edilmiş hususlara uygulanmasına Ankara Okulu'nun tümünün destek verdiğini/vereceğini söyleyebiliriz. Fakat Ankara Okulu içinde tartışmalı husus, Kuran'da geçen bazı hükümlerin de "tarihsel" olarak değerlendirilip, bunların dönemin şartlarına göre değiştirilmesi hususunda ortaya çıkmaktadır. Örneğin Atay, Kuran metnini temel alan bir yorumlamaya gidip böylesi bir yaklaşımdan uzak durmaktadır.[276] Diğer yandan Güler, Fazlur Rahman'ın yaklaşımına katılmakta; inanç ile ilgili konuların (ahiretin varlığı gibi), ibadetlerin (namaz gibi), haramların (domuz eti yememek gibi) zamana göre değişmez kurallar olduğunu; fakat öldürme ve çalma gibi suçlara verilen cezalar gibi hususların "tarihsel" olduğunu, aynı ahlaki ilkeler ve amaçlar (öldürmeme, çalmama) muhafaza edilmesi şartıyla, bu cezaların değişebileceğini söyler.[277] Hatiboğlu da Kuran'ın büyük kısmının evrensel ilke ve

[274] Fazlur Rahman, **İslam**, Çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 1999.
[275] **A.e.**, s. 367.
[276] Caner Taslaman, **Hüseyin Atay ile Görüşme**, 13 Nisan 2010.
[277] Caner Taslaman, **İlhami Güler ile Görüşme**, 11 Nisan 2010.

gerçekler ihtiva etmesine rağmen bir bölümünün "mahalli hükümleri" de kapsadığını, kadınlarla ilgili kimi hükümler -günümüzde medeni hukukla ilgili olanlar da bunun içindedir- dâhil "mahalli hükümler"in evrensel hükümler muamelesi görmemesi gerektiğini, yani bu hususta Kuran'da "tarihsel" hükümler de bulunduğunu savunur.[278]

Fazlur Rahman'ın "tarihselcilik" ile attığı ve teolojik açıdan çok tartışılan bu adım, Müslümanlar'ın modernleşme ve küreselleşme süreçlerine verecekleri tepkide önemli farklar doğuracak niteliktedir. Fazlur Rahman'ın inşa etmeye çalıştığı, modern dönemin insanlarına seslenmeye çalışan yaklaşım; modernleşmenin sekülerleştirmesine tepkiyi ve İslami ontolojiyle eskatolojiye göre hayatın inşasına daveti içermektedir, fakat bunu yaparken, İslami ontolojiyi ve ahlaki değerleri ön plana çıkarmakta, modernizmin oluşturduğu birçok habitusu (giyim şekilleri gibi) ve modern devletin hukuki kurallarını (İslami temel ahlaki değerlere aykırı düşmemek kaydıyla) ise tartışma konusu olmaktan çıkarmaktadır. İslamiyat dergisinde yayımlanan bazı makaleler ve bu dergiyle aynı bünyedeki Kitabiyat Yayınevi, ayrıca Ankara Okulu Yayınları; Fazlur Rahman'ın fikirlerinin Türkiye'de yayılmasında önemli araçlar olmuşlardır. Kırbaşoğlu'nun dediği gibi Ankara Okulu'ndan birçok kişi İslam'ı anlamada Fazlur Rahman'ı önemsemektedirler, fakat "tarihselciliğin nasıl anlaşılması gerektiği" gibi hususlar aralarında tartışmalıdır.[279]

Ankara Okulu'ndaki kişilerin etkilendiklerini ifade ettikleri modern dönemden başka isimler de vardır. Örneğin Güler ve Kırbaşoğu, Hassan Hanafi'nin fikirlerinin ve aktivizminin kendileri için önemli olduğunu beyan etmektedirler. Kırbaşoğlu, Roger Garaudy'i de önemli bulduğunu belirtmektedir. Ehli Sünnet hâkim anlayışa bağlı kalmadan İslam'ı anlama ve modern sorunların bilincinde olarak çözümler üretmenin yanında, ezilenlerin yanında olan bir aktivizmi seslendirme Hanafi'nin -Güler ve Kırbaşoğlu'nun önemli buldukları- yaklaşımı

[278] Mehmed Said Hatiboğlu, "Kuran-ı Kerim'de Mahalli Hükümler Meselesi", C. VII, No: 1, Ocak-Mart 2004, s. 7-12.
[279] Caner Taslaman, **Hayri Kırbaşoğlu ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.

olmuştur.[280] Burada saydıklarımız elbette Ankara Okulu'nun fikirlerini beyan ederken tüm referans noktalarını kuşatıcı nitelikte değildir; fakat temel referans noktası olarak gözükenlere dikkat çekilmeye çalışılmıştır.

5. Ankara Okulu'nun Yaklaşımının Sanat Açısından Sonuçları

Ankara Okulu'nun sosyal açıdan önemli sonuçlar verecek bazı görüşlerine değinmekte fayda görüyoruz. Ankara Okulu'nun hepsi İslam adına yapılan bazı yanlış mezhep yorumları ve uydurma hadislerle müzik, resim ve heykel gibi alanlarda konulan yasakları eleştirmekte; bu dini açıdan hatalı yasakların, İslam dünyasında sanatın ilerlemesine olumsuz tesirleri bulunduğunu ve birçok kişinin bu gibi yasaklar yüzünden İslam'a uzak durduğunu beyan etmektedirler. Örneğin Hatiboğlu, Işıkçılar'ın lideri Hüseyin Hilmi Işık'ın rekor satışlı ilmihal kitabı olan Saadet-i Ebediyye kitabında; keman, ney, saz, ud, kaval gibi çalgıların çalınmasını ve bunlarla şarkı söylenmesini "haram" ilan etmesini sert bir üslupla (Işık'ın damadı ve takipçisi Enver Ören'in kurucusu olduğu TGRT televizyonunda bu tip yasakların gözetilmemiş olması yoruma muhtaçtır) şöyle eleştirmektedir:

> Sahifelerce süren bu kabil hezeyanları yeterli bulmayan Işık… Işık Efendi musikiden hiç anlamadığı halde konuşuyor. Sanki mecbur mübarek! Kalbi güzel sese kapalı bir kimseye bizler yine acımaktan başka bir şey yapacak değiliz. Bu zata, haklarında en ufak tenkid ileri sürülmemiş nice ud çalan alim ismi versen, yine de sana kulağını tıkayacaktır. Zira onun kulak verdiği üstadlar başkadır…[281]

Kırbaşoğlu, Cat Stevens'ın (ünlü bir şarkıcıyken İslam'a dönen ve Yusuf İslam adını alan), Müslüman olduktan sonra gitarı bırakmasının, "uydurma hadis ve yanlış din yorumları" ile ilişkili olduğunu hatırlatmaktadır. Kırbaşoğlu'na göre İslam dünyasındaki bu uydurmalar "kaba-yoz yapılanmaların" nedenlerinden olan sanat eksikliğine yol açmıştır: Çıplaklık, pornografi, ateizm övgüsü gibi unsurların sanatla kullanılması gibi uygulamalar İslami ahlakla bağdaşmazdır; ama kategorik olarak sanata karşı çıkmak hatadır. Kırbaşoğlu'na göre sanata bu karşı çıkışlarda uydurma

[280] Örnek olarak bakınız: Hassan Hanafi, **İslam in the Modern World: Tradition, Revolution and Culture**, Cairo, The Anglo-Egyptian Bookshop, 1995.
[281] Mehmed Said Hatiboğlu, "Düzeltmeye Talib Bozuculuk", s. 12-14.

hadislerin önemli bir yeri vardır. Ayrıca putperestliği önlemek gibi niyetlerle heykelin yasaklanması gibi bir durum eğer olmuşsa bile, bu ancak "tarihsel" bir durumdur, evrensel bir hüküm teşkil etmez, putperestlikle alakası olmayan heykel yapımını yasaklamak dinle ilgisiz bir uygulamadır.[282]

Hatiboğlu, Peygamber'in, kendi döneminin müziğini yakınlarıyla beraber dinlediğine dikkat çekmektedir. Ayrıca müzik yasağının daha ziyade Ortodoks-Sünniliğin içinden bazı kişilerce dillendirildiğini, tarikat ve tekkelerin ise belli bir müzik kültürünü bu eleştirilere rağmen taşıdıklarını ifade etmektedir.[283] Atay, müzikteki yasakların yanlışlığıyla ilgili fikirlerini Suudi Arabistan'da beyan ettiğinde, "haram" olduğu itirazıyla gördüğü tepkiyi ve bu tarz yasakların hala İslam dünyasında savunulduğunu hatırlatmaktadır.[284]

6. Ankara Okulu'nun Yaklaşımının Erkekleri Görünür Kılan Semboller Açısından Sonuçları

Ankara Okulu'nun tümü, İslami kesimden erkekleri görünür kılacak sakal, cübbe, sarık gibi unsurların İslam'la bir ilgisi olmadığını, "yanlış Sünnet yorumları"nın bunları dinselleştirdiğini savunmaktadır. Güler sakal, cübbe, sarık gibi unsurların yanında elle yemek veya yerde oturarak yemek gibi davranış biçimlerinin de antropolojik alarak Arap geleneği olduğunu; dinle bunların hiçbirinin bir ilgisi olmadığını söylemektedir.[285] Ankara Okulu'nun bu yaklaşımlarının teolojik olarak doğru olduğunu kabul eden erkekler, kamusal alana çıktıklarında veya devletin ideolojik aygıtlarında yer aldıklarında, kendilerini anında görünür kılacak semboller taşımamış olurlar. Çünkü bazılarına göre "İslami" olan sembollerin, onlara göre İslam'la bir ilişiği yoktur. İslam'a bu yaklaşımla, modernleşmeyle ve küreselleşen kültürle yoğrulmuş habituslara sahip bireylerin, hayatlarında İslam'a daha çok yer vermeyi düşündüklerinde veya İslami bir hayat tarzını benimsemeye davet

[282] Caner Taslaman, **Hayri Kırbaşoğlu ile Görüşme**,, 12 Nisan 2010.
[283] Caner Taslaman, **Mehmed Said Hatiboğlu ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.
[284] Caner Taslaman, **Hüseyin Atay ile Görüşme**, 13 Nisan 2010.
[285] Caner Taslaman, **İlhami Güler ile Görüşme**, 11 Nisan 2010.

edildiklerinde; bahsedilen habituslarının birçoğunu değiştirmelerinin gerekmediği savunulduğu için de bir farklılık oluşmaktadır.

Erkeklerin, taşıdıkları sembollerden dolayı görünür olmaması konusunda Ankara Okulu ile Nursi'nin ortak bir noktada buluştuğu gözükmektedir. Fakat arada önemli bir fark vardır; Ehli Sünnet mezheplerden bağımsız bir hareket olan Ankara Okulu için bu yaklaşım taktiksel değildir, Nursi için ise temelde taktikseldir, çünkü Nursi için Ehli Sünnet'e bağlılık, teolojik yaklaşımda ayrılınmaması şart bir düsturdur. Burada bir kez daha davranışçı metodolojinin bağlılarının, çözümlemekte başarılı olmasının zor olduğu bir durum vardır; davranışsal olarak Ankara Okulu'nun yaklaşımına yakın olanlar ve Nursi'ye yakın olanlar aynı olguları sunmaktadırlar, fakat iki taraftaki farkı ancak kavram ve inançlara nüfuz etmeye çalışan hermenötik bir yaklaşımla görebilmekteyiz.

Ankara Okulu'nun savunduğu basit gibi gözüken, aslında önemli sonuçları olan bir diğer husus, kadın-erkek el sıkışmasının haram olmadığını savunmalarıdır. Hatiboğlu, Ankara İlahiyat'ta bu hususu ifade ettiklerinde İslami kesimden birçok kişinin kadın-erkek el sıkışmasının haram olduğunda ısrarcı olduğunu hatırlattı.[286] Günümüzün kamusal alanlarının yaygın özelliği kadın-erkek karışıklığıdır ve el sıkışma küresel kültürle yaygınlık kazanmış, habitusa dönüşmüş bir selamlaşma şeklidir. Siyasal İslam olarak nitelenen partilerdeki birçok kişi -Ehli Sünnet'e tavizsizce bağlı ve Ankara Okulu'na pek de sempati beslemeyeceği kolayca tahmin edilebilecek- de yaygın olan bu adeti uygulamaktadırlar. Fakat Ankara Okulu'nu burada yine önemli kılan; taktiksel bir durum olarak değil, teolojik yorumlarının neticesi olarak bunu savunmalarıdır. "El sıkışmama" diğer görünür kılıcı semboller kadar anında olmasa da, çok kısa süre içinde, "İslami kesime" ait olanı ve olmayanı belirlemeyi mümkün kılacak bir tavırdır. Ankara Okulu'nun bu konudaki yaklaşımı da ortak kamusal alan paylaşmalarında fark yaratacak bir teolojik fikirdir.

[286] Caner Taslaman, **Mehmed Said Hatiboğlu ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.

7. Ehli Sünnet'in Kaynaklarında Kadın ve Ankara Okulu'nun Yol Açtığı Epistemolojik Fark

İslam'ın epistemolojisine göre İslami kaynakların Tanrısal boyutu, bu kaynaklardaki bilginin doğruluğunun güvencesidir. Tanrı ile insan arasındaki ontolojik fark, Tanrısal kaynak ile insani kaynak arasındaki epistemolojik uçurumun kaynağıdır. Bu yüzden, İslam'ı temel referans noktası yapan bir birey, eğer bir eylem veya bakış açısıyla ilgili İslami kaynaklarda bir bilgi buluyorsa ve bu bilgi modernite, küreselleşme veya herhangi bir süreç sonunda edinilmiş bilgiyle çelişiyorsa, "doğal beklenti" -her zaman bu beklentiyle pratik sonuç uyumlu olmasa da- İslam'a zıt olanın reddidir. Fakat İslam'ın ontolojisi ve eskatolojisi üzerindeki genel konsensüsün, İslami kaynaklar söz konusu olduğunda var olduğu söylenemez; bu yüzden İslam'ın epistemolojisiyle ilgili sorun daha çetrefildir. Kuran'ın dinin kaynağı olduğu ve Kuran'ın epistemolojik üstünlüğü konusunda -kimi Kuran ayetlerinin farklı yorumlanması ve anlaşılmasıyla beraber- ittifak vardır. Fakat Ehli Sünnet İslamca kabul edilen hadis kitaplarında ve Ehli Sünnet din bilginlerinin ilmihal kitapları gibi diğer kitaplarda yazılanlar üzerinde -ki bunlar Kuran'dan hacim olarak oldukça fazladır- aynı ittifakın olduğu -Ehli Sünnet'in kendi mezheplerin içinde ve Ehli Sünnet'le diğer mezhepler/görüşler arasında- söylenemez. İşte bu konsensüs eksikliği, İslam'ı temel referans noktası kabul eden bireylerin, modernleşme ve küreselleşme süreçlerine farklı tepkiler vermesinde önemli bir role sahiptir.

Osmanlı döneminde Abduh, yakın dönemde Ankara Okulu gibi İslamiyet'in içinden çıkan bazı entelektüeller; hadisler gibi tarihsel kaynakları "İslam adına" eleştirmişlerdir. İslam'ın iç mantığı açısından, eğer, tüm varlığın Yaratıcısı olan mükemmel Tanrı'nın indirdiği dini hükümlerle, insani olduğu için mükemmel olamayacak olan insani görüşler çelişirse; insani olanların tereddütsüz reddi gerekir. Bahsedilen içten eleştirilerle, İslami olarak sunulanların bir kısmının "İslam ile alakası olmadığı" savunularak, modernleşme ve küreselleşmeyle yayılan kültürün birçok öğesinin din adına reddine gerek olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır. Yoksa İslam'ın ontolojik ve epistemolojik mantığı, insani olanın Tanrısal olanın üzerine

çıkarılması anlamını taşıyacağı için modernleşme ve küreselleşmeyle ilgili -İslam'la çelişkili gözüken- yeni kültürel normların ve eğilimlerin, benimsenmesini dışlardı. Ankara Okulu'nun yaptığı eleştirilerin sosyoloji ve siyaset açısından önemi burada ortaya çıkmaktadır. Ankara Okulu'nun izahlarını ve benzer yaklaşımları benimseyenlerin, modernleşme ve küreselleşme süreçlerine vereceği tepki değişecektir. Bu tip yaklaşımlar benimsenince de, modernleşme ve küreselleşmeyle yayılan birçok unsura (örneğin cinsellikle ilgili olan veya pozitivizmden kaynaklanan kimi hususlara); "İslam adına" tepki verilmeye devam edilmektedir. Fakat diğer yandan, birçok hususta, örneğin kadınların kamusal alana çıkması veya aktifliklerinin artması gibi hususlarda eleştiri okları modernleşme ve küreselleşme süreçlerine değil, "din gibi sunulan geleneğe" yöneltilmektedir. Ankara Okulu'nun yaklaşımında, ciddi olgusal fark oluşturacak yaklaşımların önemli bir bölümü, modernleşme ve küreselleşme süreçlerinde, İslami kesim açısından kritik bir konu olarak ortaya çıkan kadın konusuyla ilişkilidir. Ankara Okulu'nun hadislere ve diğer Ehli Sünnet kaynaklara eleştirel yaklaşımı, epistemolojik açıdan ciddi fark oluşturacak boyuttadır. Ankara Okulu'ndan olanların eleştirdikleri ve "teolojik bir tavır olarak" reddettikleri, kadın konusuyla ilgili "hadislere" ve Ehli Sünnet kaynaklarda yer alan izahlara şu örnekleri verebiliriz:

> Kadın avrettir. Muhakkak ki o evinden dışarı çıktığı zaman şeytan bakışlarını ona çevirir. Evinden dışarı çıkmış bir kadın, evinin iç tarafında oturup duran bir kadından Allah'a daha yakın olamaz.[287]

> Kocasının kendisinden razı olması müstesna, bir kadın evinden kocasının izni olmadan dışarı çıkarsa, Güneş ve Ay'ın üzerine doğduğu her şey ona lanet eder.[288]

> Kadınları zarar vermeyecek miktarda aç, aşırı gitmeyecek kadar da kıyafetsiz bırakınız. Çünkü kadınlar iyice doyar, güzelce giyinirlerse, onlar için dışarı çıkıp gezmekten daha sevimli birşey yoktur. Fakat onlar biraz aç, biraz da çıplak kalırlarsa, onlar için evde oturmaktan hayırlı bir şey yoktur.[289]

---

[287] Heysemi, Mecmau'z Zevaid, C. IV, No: 7671, s. 575; Bu kaynaktan aktaran: Ali Osman Ateş, **Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın**, İstanbul, Beyan, 2000, s. 92.
[288] İbn Arak, Tenzihu'ş Şeria', C. II, s. 217; Bu kaynaktan aktaran: Ali Osman Ateş, **a.g.e.,** s. 96.
[289] İbnü'l Cevzi, Mevzuat, C. II, s. 282-283; Bu kaynaktan aktaran:Ali Osman Ateş, **a.g.e.,** s. 97.

Şayet ben bir insanın başka bir insana secde etmesini emredecek olsaydım, kadına, kocasına secde etmesini emrederdim.[290]

Ey kadınlar! Eğer kocalarınızın size olan haklarını bilseydiniz, ayaklarının tozunu yüzlerinizle silerdiniz.[291]

Namazı bozan şeyler kara köpek, eşek, domuz ve kadındır.[292]

Kadınlara yazıyı öğretmeyin. Dikişi ve Nur Suresi'ni öğretin.[293]

Kadınlara danışmayın, onlara muhalefet edin. Kadınlara muhalefet edin, zira kadınlara muhalefet berekettir.[294]

Bütün Ehli Sünnet dünyada olduğu gibi, Osmanlı'da da büyük itibar gören İmam-ı Gazali'nin[295] kadınlar hakkında kitabında aktardığı bazı "hadisler" ise şöyledir:

Evin köşesindeki bir hasır, döl getirmeyen kısır kadından daha hayırlıdır.[296]

Döl getiren siyah kadın, doğurmayan (beyaz) ve güzel kadından hayırlıdır.[297]

Kadın tarafından idare edilen millet felâh bulmaz.[298]

Kendinden kocası râzı olduğu halde ölen her (Müslüman) kadın Cennet'e girer.[299]

---

[290] Tirmizi, Rada 10, 1159, **Kütüb-i Sitte: Muhtasarı Tercüme ve Şerhi**, Ed. ve Çev. İbrahim Canan, Ankara, Akçağ Yayınları, 1988, Kayıt No: 3293.
[291] Hafız Zehebi, **Büyük Günahlar**, s. 187; Bu kaynaktan aktaran: Kuran Araştırmaları Grubu, **Uydurulan Din ve Kuran'daki Din**, 13. bs., İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2009, s. 226.
[292] Buhari, Salat 90, İlm 18, Ezan 161, Cezau's-Sayd 25; Müslim, Salat 254, (504); Muvatta, Kasru's-Salat 38, (1, 155); Ebu Davud, Salat 110, 113, Ed. ve Çev. İbrahim, **a.g.e.,** Kayıt No: 2732.
[293] İbnü'l Cevzi, **Mevzuat**, C. II, s. 269; Bu kaynaktan aktaran: Kuran Araştırmaları Grubu, **a.g.e**., s. 234.
[294] Suyuti, **Leali**, C. II, s. 147; Bu kaynaktan aktaran: Kuran Araştırmaları Grubu, **a.g.e.,** s. 33.
[295] Ehli Sünnet İslam'da karizması ve otoritesi en yüksek şahsiyetlerden biri olan Gazali'nin, kadınlar hakkındaki yaklaşımlarının, Ehli Sünnet İslam'ı benimseyen bireylerin, bu konudaki görüşlerinin şekillenmesinde payı büyüktür. Fatmagül Berktay, Gazali'nin kadınlar hakkındaki yaklaşımının Kuran'da ifade edilenden daha çok -Hıristiyan ortodoksinin önemli isimleri olan- Tertullianus ve Augustinus'a yakın olduğunu söyler: Fatmagül Berktay, **Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın,** s. 121.
[296] İmâm Gazali, **İhyâu Ulûmi'd Din**, C. II, Çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, Bedir Yayınevi, s. 71.
[297] **A.e.**
[298] **A.e**., s. 118.

Eğer erkek tepeden tırnağa cerahat olsa, kadın da dili ile yalasa, yine de erkeğin hakkını ödeyemez.[300]

Gazali, kadınların ihtiyaçları dışında sokağa çıkmamaları gerektiği, sokağa çıkmamaları için onlara güzel elbise alınmaması gerektiği, namazı bile evde kılmalarının daha uygun olduğu gibi izahlarla; kadınlarla erkeklerin karışmasına karşı kesin bir tavır belirlemiştir.[301] Ehli Sünnet İslam, bahsedilen hadisleri ve izahları da içeren birçok kaynaktan teşekkül etmiştir. (Bu kaynakların içinde bu hadislere zıt birçok hadis de vardır.) Yukarıdaki alıntıları yaptığımız ve benzeri hadislere, Gazali'nin İhya'sı gibi Ehli Sünnet açısından en muteber kaynaklarda ve "kütübü sitte" olarak bilinen en meşhur altı hadis kitabında da rastlanılmaktadır. Osmanlı'daki kadınların kamusal alanda yer almayışına, güç ilişkilerine aktif olarak katılmamasına sebep olan unsurlardan biri bu tipteki hadisler ve kaynaklara atıflarla temellendirilen görüşler olmuştur. Ankara Okulu, bunları ve benzeri hadislerle izahları "İslam adına" eleştirerek, İslami epistemolojide Ortodoks-Ehli Sünnet'ten farklı bir yaklaşımı öne çıkarmaktadır; buna benzer yaklaşımlar ise İslami inancı benimseyen kadınların kamusal alana daha çok çıkması ve güç ilişkilerinde geleneksel rollerine razı olmaması gibi sosyoloji ve siyaset açısından önemli olgulara yol açmaktadır.

8. Ankara Okulu ve Kadın Konusuyla İlgili Yaklaşımları

Ankara Okulu'ndan olanlar, yukarıda alıntıladığımız ve benzer hadislerin; şahsi görüşlerini ve toplumlarının kadına bakışını, kendi dönemlerinin en temel meşruluk aracı olan dine referans vererek kabul ettirmek isteyenlerin, "uydurdukları" kanaatindedirler. Kendisi de bir hadis uzmanı olan Tuksal, Peygamber dönemindeki kadınların aktif, hicret eden, savaşa katılan, mücadele eden, siyasi süreçlerde etkin ve sorumluluk sahibi olduklarını; fakat, sonradan, "uydurulan hadislere" de verilen

[299] **A.e.,** s. 147.
[300] **A.e.,** s. 149.
[301] **A.e.,** s. 122-123.

referanslarla kadınların hayatın aktif yönünden tecrit edildiklerini söylemektedir. Tuksal, bu tablodan sadece hadisçilerin sorumlu olmadığına, bu hadisleri ön plana çıkarıp diğer hadisleri görmezden gelen ve kendi ataerkil zihniyetlerine göre toplumu donduran fıkıhçıların -mezhep liderlerinin- da temel sorumluların içinde yer aldığına dikkat çekmektedir.[302] Tuksal, bu konudaki önemli bir çalışma olan kitabında şöyle demektedir:

> … kadın aleyhtarı rivayetler (hadisler), hem genel anlamda kadın cinsine hem de insanlar için çıkarılmış hayırlı bir ümmetin inanan kadınlarına yönelik "eğrilik, eksiklik, baştan çıkarıcılık, uğursuzluk ve değersizlik" gibi çeşitli itham ve yakıştırmaları ihtiva etmektedirler… söz konusu rivayetleri geniş bağlamlar içinde inceleyerek ve Kuran verileri ışığında değerlendirerek, bunların dini dogmalar değil, binlerce yıllık ataerkil yapılanmadan kaynaklanan insani ürünler olduğunu ortaya koymaya çalışmış bulunuyoruz. Bu anlayışların hadisleşme sürecinde kasıtlı suiistimaller kadar, insan zihninin ataerkil kabullerle şekillenmiş anlama, yorumlama ve anlamlandırma ile alakalı doğal mekanizmalarının da rol oynadığı ihtimalini göz önünde bulundurmaktayız. …hadislerin önemli ölçüde belirleyici bir role sahip olduğu geleneksel İslam anlayışında kadınlar hakkındaki olumsuz niyetlerin etkisiyle kadını, çocuktan biraz akıllı, köleden biraz özgür kabul eden bir zihniyetin hâkim olduğunu görüyoruz…. Bu söylem, sadece tarihi bir malzeme olarak kitaplarda kalmamakta, modern çağın dayatmalarına karşı, alternatif bir kimlik ve alternatif bir hayat tarzı arayan Müslümanları da derinden etkilemektedir.[303]

Tuksal'ın son vurgusu, bu yaklaşımın teoloji açısından doğruluk derecesine değil, fakat sosyal-siyasi sonuçlarına odaklanan tezimiz açısından önemlidir. Bu konudaki inançlar ve kararlar, Müslümanlar'ın, modernite ve küreselleşmeyle ilgili süreçlere verecekleri tepkinin mahiyetinde önemli farklılıklara yol açacak niteliktedir. Ankara Okulu'nun yaklaşımı; "İslami referansa" önem veren kadınların, erkekler gibi kamusal alanda, siyasal süreçlerde ve ideolojik aygıtların içinde aktif olarak yer almalarının önünü açmaktadır. Bu yaklaşımın -erkekleri görünür kılan sembollerde olduğu gibi- taktiksel değil, fakat teolojik bir anlayışın doğrudan sonucu olduğunun altı çizilmelidir.

---

[302] Caner Taslaman, **Hidayet Şefkatli Tuksal İle Görüşme**, 12 Nisan 2010.
[303] Hidayet Şefkatli Tuksal, **Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İzdüşümleri**, s. 249-250.

Kırbaşoğlu, Hariciler'in daha İslam'ın ilk yüzyılında kadınların siyasetin en üst kademesi olan devlet başkanlığı -halifelik- yapabileceğini söylediklerini, fakat zamanla erkek egemen anlayışların hâkim olduğunu söylemektedir.[304] Hatiboğlu, erkeklerin ilim hayatına hâkim olmasının -hadis kitabı yazarları ve mezhep kurucularının hepsi erkektir- kadınlarla ilgili "gerçek İslam" ile bağdaşmayan izahların dinselleşmesinin sorumlusu olduğunu söylemekte; bilimsel iktidarı ellerinde tutmuş olanların cinsiyetlerinin unutulmaması gerektiğini hatırlatmaktadır.[305] Atay, kadın konusundaki yanlışların hadis uydurmacılığı ve erkekçi mezhepçilikle ilişkisine dikkat çekmekte; aynı zamanda, bu zihniyetin yaptığı Kuran yorumlarının düzeltilmesi gerektiğine, bu zihniyetten bağımsızlaşıp Kuran'ın anlaşılması gerektiğine dikkat çekmektedir.[306]

Çok tartışılan başörtüsü konusunda, Ankara Okulu'nun hepsi, üniversitelerdeki başörtüsü yasağına karşı çıkmışlar ve "bu demokratik hakkın" engellenmemesi gerektiğini aktif bir şekilde seslendirmişlerdir.[307] Diğer yandan, Ankara Okulu'nun bir kısmı; İslam'ın başı örtmeyi emretmediğini savunmaktadırlar. Güler, iffetli olmanın İslami bir değer olduğunu, fakat başörtüsünün farz olmadığını, mezheplerin kendi yorumlarını dondurmasından böyle sorunların çıktığını, kadınların iffetli olmaları için başlarını örtmelerinin gerekmediğini söylemektedir.[308] (Güler'in eşi de başörtülüdür, üstelik başörtüsünden dolayı işini bırakmak zorunda kalmıştır.) Atay, başörtüsü takmanın İslam'ın bir emri olmadığını, Kuran'da "göğüslerin örtülmesi" emrinin olduğunu ifade etmektedir.[309] Tuksal, İslam'ın ilk döneminde, kadınların örtünme biçimlerinin statüsel boyutla ele alındığını, "kadın bedeninin ayartıcılığının" merkeze oturmasının sonraki bir olgu olduğuna dikkat çekmektedir.[310] (Tuksal da başörtüsü takmaktadır.)

---

[304] Caner Taslaman, **Hayri Kırbaşoğlu ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.
[305] Caner Taslaman, **Mehmed Said Hatiboğlu ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.
[306] Caner Taslaman, **Hüseyin Atay ile Görüşme**, 13 Nisan 2010.
[307] Örnek olarak bakınız: Mehmed Said Hatiboğlu, "Tesettürden Türbana", İslamiyat, C. IV, No: 2, Nisan-Haziran 2001, s. 7-10.
[308] Caner Taslaman, **İlhami Güler ile Görüşme**, 11 Nisan 2010.
[309] Caner Taslaman, **Hüseyin Atay ile Görüşme**, 13 Nisan 2010.
[310] Caner Taslaman, **Hayri Kırbaşoğlu ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.

İslami kesim(ler)in gücünü arttırdığı -bizim de paylaştığımız- yaygın bir kanaat olduğu yakın dönemlerde, başını örtenlerin sayısının düştüğünü tespit eden -daha önceden değindiğimiz- TESEV anketinin verileri birçok sosyal bilimciyi şaşırtmıştır.[311] Bu sonucun ortaya çıkmasında, Ankara Okulu ve İslami kesimin içinden benzer seslerin -Ankara Okulu'ndan etki almış veya almamış olan- bahsedilen İslam'ı yorumlama biçiminin etkili olup olmadığı, eğer nedenlerden biri buysa, bu etkinin boyutunun derecesinin ne olduğu incelenmesi gereken -bizim cevabını tespit edemediğimiz- bir soru olarak durmaktadır.

9. Ankara Okulu ve Demokrasi, Sivil Toplum, Siyaset

Dünya'nın en kapsamlı sosyal bilimler araştırmalarından biri olan Dünya Değerler Araştırması (World Values Survey), Huntington'ın, çok tartışmalara sebep olan "medeniyetler çatışması" ile ilgili tezlerinden kimisini desteklemekte, kimisinin ise yanlışlığını göstermektedir. Bu araştırmadan, Huntington'ın, dine referansların merkezi unsur olduğu kültürlerin fark oluşturduğu; "kültürün/dinin" modern dönemdeki İslam ve Batı toplumları arasındaki değerlerin farklılığında önemli rol oynadığı tezinin doğruluğu anlaşılmaktadır. Fakat diğer yandan, Huntington'ın, İslam ve Batı toplumları arasındaki temel çatışma alanının politikayla ilgili değerler olduğuyla ilgili tezinin yanlış olduğu görülmektedir. İlk bakışta, dünyadaki 192 ülkenin üçte ikiye yakınının (121 ülke) seçimli demokrasiyle yönetiliyor olması; buna karşın, bu ülkelerden Müslüman çoğunluğa sahip 47 tanesinin sadece dörtte birinin (11 ülke) seçimli demokrasiyle yönetiliyor olması Huntington'ın tezini doğrular gibi gözükmektedir.[312] Fakat Dünya Değerler Araştırması, "demokratik ideallere destek ve güçlü liderlikleri benimsememe" gibi hususlarda, İslam dünyasının halkıyla -diktatörlükle yöneltilenler dâhil- Batılı halk arasında ciddi bir farkın olmadığını ortaya koymuştur. Diğer yandan Doğu Avrupa'nın post-komünist devletlerinin halkıyla Batı arasında, "demokratik değerler" söz konusu olduğunda

[311] Ali Çarkoğlu, Binnaz Toprak, **Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset,** s. 58-69.
[312] Pippa Norris ve Ronald Inglehart, **Sacred and Secular**, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, s. 134-135.

ciddi bir farklılığın olduğu gözlenmiştir.[313] Hiç şüphesiz, "demokratik değerler" ile ilgili detaylı bir kanaat için, Dünya Değerler Araştırması'nın yaptığından daha detaylı ve derin bir irdelemeye ve davranışsal metodolojinin verilerinin hermenötikle buluşturulduğu çalışmalara muhtacız. Fakat bu araştırmanın, matematiksel veri açısından elimizdekilerin en iyilerinden biri olduğu da unutulmamalıdır.

Bu araştırma, İslam toplumlarıyla Batı'yı ayıran en temel değersel farklılıkların "*demos* değil, cinsel serbestlik ve kadın konusu gibi *eros* ile ilgili konular etrafında" şekillendiğini göstermektedir.[314] Ankara Okulu, teolojik inançlarıyla çelişkili gördükleri cinsel serbestlik konusunda olmasa da, teolojik inançlarıyla uyumlu bir şekilde kadın konusunda, İslam toplumlarındaki geleneksel yaklaşımla (bahsedilen araştırmada gözüken) fark oluşturmaktadırlar. Sonuçta, kadın konusunda, önceki sayfalarda ele aldığımız yaklaşımlarda Ankara Okulu'nun diğer İslami kanaat önderleri ve entelektüellerle oluşturduğu farkın aynısının, bu başlık altında inceleyeceğimiz demokratik değerler söz konusu olduğunda söyleyemeyiz; demokratik değerler İslami kesimde "sanıldığından" daha fazla yaygındır. Huntington dâhil birçok araştırmacının zannının aksine, demokrasiyle bağımlı değerlerin İslam toplumunda yaygın olmasına; İslami kesimden olan entelektüeller olarak Ankara Okulu da bir örnek oluşturmaktadır.

Ankara Okulu'nun hepsi seçimli, halkın oylarının belirleyici olduğu demokratik bir sistemi ve sivil toplumun güçlenmesini savunmaktadırlar. Atay, birkaç akademisyenle beraber yazdığı kitapta, "Kuran'ın koyduğu ilkeler"in demokratik bir yapıyı gerektirdiğini ifade etmektedir: Halka danışmayı, yönetimde halkı söz sahibi kılmayı gerekli kılan, despotizmi dışlayan "şura" ilkesi bunlardan birisidir. Kuran'da sıkça vurgulanan "adalet" ve "işin ehline verilmesi" ilkeleri diğer ilkeler arasındadır.[315]

---

[313] **A.e.,** s. 142-154.
[314] **A.e.,** s. 134.
[315] Hüseyin Atay, 'v.d.', **İslam Gerçeği**, 3. bs., Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995, s. 91-95.

Güler, dinin yerinin sivil toplum olduğunu ve reel politikada dini değerlere atıfların; hem din hakkında özgür tartışma ortamına zarar vereceğini, hem de bağnazlık ile din sömürüsüne neden olacağını belirtmektedir. Bu olgunun, ilk dönemlerden başlayarak tarihsel örneklerinin çok olduğuna, Muaviye'nin "Aramızda Kuran hakem olsun" diye Kuran'ı mızrak yapraklarına geçirtmesinin, dinin reel politikada bir sömürü aracı olarak kullanılmasının ilk örneklerinden biri olduğuna dikkat çekmektedir.[316] Kırbaşoğlu, despotik tek adam rejimlerinin İslam'ın "şura" gibi ilkelerine ters olduğunu, yönetimde olanların İslam'ın "adalet" gibi ilke ve ahlak prensiplerini gözetmesinin önemli olduğunu söylemektedir. Kırbaşoğlu; para dağıtılıp oy alınması, temsili demokraside delege sultası gibi zaafları eleştirirken, doğrudan demokrasiye geçmeyi, daha ideal bir topluma yaklaşmak olarak görmektedir.[317] Tuksal da modern demokrasinin önemli bir unsuru olan, herkesin birbirinin değişmesini beklemeden buluştuğu sivil toplumun, gelişmesinin önemli olduğunu; kendi tecrübesiyle, feministlerle karşılaşmasının kendisine katkıda bulunduğunu, sivil toplumun ayna vazifesini önemsediğini ifade etmektedir.[318] Tuksal, eylemleriyle de sivil toplum kuruluşlarını önemsediğini göstermektedir; dini kurumlar ve dindarlarla, kadın hareketleri arasında bir köprü görme işlevi üstlenen Başkent Kadın Platformu'nda aktif olarak görev almaktadır.[319]

Türk-İslam sentezinin siyasi bir ideoloji olmasına Ankara Okulu'nun tümü -görüştüğümüz beş kişi- karşı olduklarını ifade etmektedirler. Diğer yandan, geleneksel anlayışta İslam'ın unsurları olarak gösterilen "Sünnet" başlığında sunulan birçok unsura -kıyafet veya yemek şekilleri gibi- bunların dinle bir ilişkisi olmadığının, bunların Arap adetleri olduğunun söylenerek karşı çıkmanın, ayrıca Arapça'nın kutsal bir dil olmadığının savunulmasının da Ankara Okulu'nun tavrı olduğuna dikkat edilmelidir. Her ne kadar Ankara Okulu, Türk-İslam sentezini bir

[316] İlhami Güler, "Reel Politikada Dini Değer, Kavram ve Sembollere Atıfta Bulunmanın Doğurduğu Sorunlar", İslamiyat, C.V, No: 3, Temmuz-Eylül 2000, s. 51-67; İlhami Güler, **Politik Teoloji Yazıları**, Ankara, **Kitabiyat**, 2002.
[317] Caner Taslaman, **Hayri Kırbaşoğlu ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.
[318] Caner Taslaman, **Hidayet Şefkatli Tuksal ile Görüşme**, 12 Nisan 2010.
[319] Başkent Kadın Platformu hakkındaki akademik bir çalışma olarak bakınız: İhsan Toker, **Bir Yapılaşma İlişkisi Olarak Kadınlar ve Din: Başkent Kadın Platformu Örnek Olayı,** Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

ideoloji olarak benimsiyorsa da, savundukları bahsedilen tezlerinin, bu ideolojiye bağlı olanlarca kullanılması mümkündür.

Türkiye'de "siyasal İslam" ifadesiyle nitelenen partileri analitik bir değerlendirmeye tabi tutmak, bazı yönlerini eleştirip, bazı yönlerini takdir etmek Ankara Okulu'ndakilerin tavrıdır. Hür entelektüel kimliğini muhafaza etmenin Ankara Okulu'nun temel endişelerinden biri olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim birçok ilahiyatçının en çok arzulayacağı makamlardan biri olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nı, Hatiboğlu'nun, birkaç kez teklif edilmesine rağmen reddetmesi de böyle bir endişenin sonucudur. Kırbaşoğlu, kendisini "siyasi açıdan muhalif, entelektüel açıdan eleştirel" olarak tarif ederek; siyasi bir harekete angaje olan ve entelektüel eleştirelliğini yitiren bir anlayıştan uzak olduğunu beyan etmiştir.[320] Ankara Okulu'ndan olanlar, İslam'a sahip çıkmayı bir misyon olarak benimsemelerinin neticesinde, "siyasal İslam" olarak ifade edilen partilerin İslam'ı temsil edemeyeceğini, bu partileri "İslam" sıfatıyla nitelemenin, bu partilerin yaptıkları yanlışların dine mal edilmesine yol açacağının altını çizmeye özen göstermektedirler. 2000'li yıllarda Türk toplumunda yaygın olarak görülen, siyasal İslam'ı destekleyenler ve karşıtları gibi bölünmeleri, İslami kesimin içinden olmalarına rağmen reddeden ve her iki tarafı analitik değerlendirmeye tabi tutup kimi hususları eleştiren, kimi hususları ise takdir eden bir entelektüel tavrını Ankara Okulu temsil etmektedir. Merkezdeki ideoloji çeşitlenmesinin sonucu olarak merkezde yer alan Kemalist, Türk-İslam sentezi, liberalizm, siyasal İslam ideolojilerinin dördünü birden (merkezde daha az etkili Kürtçülük ve Sosyalizmi de) eleştirmek; Ankara Okulu'ndakilerin yaklaşımı olmuştur. Tüm bu ideolojileri eleştirmek ve demokrasi ile sivil toplumun gücünün artmasını istemek ortak yaklaşımlarıdır. Diğer yandan, bu ideolojilerin hepsini eleştirmek Ankara Okulu'nun apolitik olduğu anlamına da gelmemektedir. Örneğin Kırbaşoğlu ve Güler; ezilenlerin, sistemin nimetlerinden faydalanamayan bireylerle toplulukların yanında yer almaya yönelik siyasi tavırlar belirlemeye ve bu yönde aktivist olmaya çalışmaktadırlar.[321]

---

[320] Caner Taslaman, **Hayri Kırbaşoğlu ile Görüşme**,12 Nisan 2010.
[321] Bu konuda örnek olarak bakınız: İlhami Güler, **Özgürlükçü Teoloji Yazıları**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2004, s. 103-105.

10. Bilişsel Zıtlığın Entelektüel İlahiyatçılarla Aşılması: Ankara Okulu Örneği

Merkezin yukarıdan-aşağı modernleştirme projesi, yeni bir kültür aşılayan devletin ideolojik aygıtları, şehirleşme, uluslararası ticaretin ve dış yatırımların artışıyla küresel kültür taşıyıcısı ürünlerin her yere yayılması, küreselleşmenin kültürel boyutunda önemli televizyon ve internetin kırsal kesim dâhil çok geniş bir alana nüfuz etmesi gibi faktörlerle; kısacası modernleşme ve küreselleşme süreçleriyle yeni bir kültür ve yaşam tarzı Türkiye'nin her yanına yayılmıştır. Zihinlerde olduğu kadar görünür olgularda da bu değişim açığa çıkmaktadır. Ortodoks-Ehli Sünnet anlayış açısından sorunlu veya günah olduğu düşünülmüş olan bazı unsurlar da bu yayılmanın içinde mevcuttur. Örneğin bu yeni kültürün en merkezi unsurlarından birisi kadınların aktif olarak hayatın içinde daha çok yer alması -kamusal alana daha çok çıkmaları- olmasına karşın Ehli Sünnet içindeki buna karşıt bazı yaklaşımlar ifade edilmiştir. Ayrıca yayılan kültürün traşlı, gömlekli, başı açık erkeğine karşı Ehli Sünnet adına sakallı, cübbeli, sarıklı erkeği idealize edenler olduğunu ve yayılan kültürle kafelerden televizyonlardaki birçok programa kadar her yerde fona dönüşmüş müziklere karşı Ehli Sünnet içinde bu müziklere karşıt dile getirilmiş söylemler olduğunu hatırlayalım. İslam'ın ontolojisindeki Tanrı'nın varlığının diğer varlıklara göre konumu; Tanrı'nın dininden kaynaklanan değerlerin, insanların icadı değerlere göre konumunu belirler. Buna göre insani üretimler olan modernleşme ve küreselleşme ile yayılan kültürel öğelerin, "İslam'la çeliştikleri noktada" tereddütsüz reddedilmeleri gerekir. Eğer önceki başlıklarda örneklendirdiklerimiz ve benzeri Ehli Sünnet adına dile getirilmiş yaklaşımlar, gerçekten "İslam"ın bir parçasıysa; içinde bulunduğumuz koşullarda bahsedilen kesim için ciddi sorunlar var demektir. Öncelikle Ehli Sünnet'in idealize ettiğine uygun bir yaşamı gerçekleştirmek oldukça zordur. Örneğin devletin en önemli ideolojik aygıtları olan eğitim kurumlarındaki kadın erkek karışık eğitimden, herhangi bir yerde oturunca fonda hep var olan müzikten veya birçok iş yerindeki sakalsızlık ya da belli bir kıyafet talebinden kaçınmak oldukça zordur. Ayrıca bunlardan kaçınmak eğitimsiz kalmak, kamusal alanda yer almamak veya iyi iş olanaklarını bırakmak demektir ki; bunun sonucu İslami kesimin güç alanlarından

tamamen tecrit olması ve güç alanlarının birçoğunun seküler kesimlerin hâkimiyetine bırakılması demektir.

Ehli Sünnet görüş adına yapılan bahsedilen izahları ve benzerlerini "İslam" ile özdeşleştiren fakat uygulayamayan birçok kişi açısından ortaya "bilişsel zıtlık" çıkacaktır. Ehli Sünnet İslam'ı kimliklerinin en temel öğesi olarak benimsenmelerine karşın bu kimlikle ilgili bahsedilen hususlara riayet etmeyenlerin zihninde; "benimsenen kimlikle ilgili zihinsel durum" ve "uyumsuz davranışı gerçekleştirdiğini bilmekle ilgili zihinsel durum" buluşarak "bilişsel çelişki"ye sebep olacaktır/olmaktadır. Daha önce gördüğümüz gibi Nursi, sünnetlerle farzların arasındaki Ehli Sünnet'te var olan kategorik ayırımları kullanarak ve İslam'ın güç kazanması için yapılması gerekli "fedakârlıklar"ın önemine dikkat çekerek, bahsedilen çelişkilerin birçoğunu -özellikle erkeklerin kamusal alanda ve devletin ideolojik aygıtlarında güç kazanmasına yol açacak- kendi takipçileri için çözmüştür. Burada "bilişsel çelişkinin karizmatik otoriteyle çözümü"nü gördük. Ankara Okulu'nun buradaki farkı; bahsedilen çelişkilerle ilgili çözümlerinin taktiksel değil, özsel oluşudur. Ankara Okulu, belli bir çelişkiyi çözmeyi veya İslami kesimin devletin ideolojik aygıtlarında ve kamusal alanda güç kazanmasını hedefe koymadan bu yaklaşımlarını yapmaktadır. Onlara göre "İslam'ı doğru anlama" şekli böyle olduğu için bu yaklaşımlarını ileri sürmektedirler. Ankara Okulu'nun bahsettiğimiz kişileri, akademik çalışma alanları olan İslami kaynaklara inmekte ve bunlardan getirdikleri "deliller" ile kadınların kamusal alandan dışlanmasının, sakalın, cübbenin, sarığın, müzik yasağının ve daha pek çok unsurun "gerçek İslam"da yer almadığını savunmaktadırlar. Lakatos'tan ödünç aldığımız terminolojiyle ifade etmek gerekirse; Ehli Sünnet'ten farklı bir "İslami kimlik" tanımı yapmakta, neyin "katı çekirdek"te, neyin "koruyucu kuşak"ta, neyin bunların dışında olduğunu tarif edişlerindeki farklılıklarıyla, kendi fikirlerini benimseyenlerin modernleşme ve küreselleşme süreçlerine verecekleri reaksiyonda fark oluşturmaktadırlar. Bunu yaparken, taktiksel bir yaklaşımı benimsemedikleri gibi modernleşme ve küreselleşmeyle yayılan kültürü İslam-üstü bir değer olarak görerek de bu fikirlerini ileri sürmemektedirler; aksine, kimi hususlarda, modernleşme ve küreselleşme ile yayılan kültürdeki İslam'la çelişkili unsurların -cinsellikle ilgili bazı konularda

olduğu gibi- reddedilmesiyle ilgili İslam'ın değerler sisteminden kaynaklanan bir yaklaşımı benimsemektedirler.

Ankara Okulu'nun temel amacı "bilişsel çelişkileri çözmek" ve "Müslümanlar'ın modernleşme ve küreselleşme süreçlerine daha rahat adaptasyonunu sağlamak" olmasa da fikirlerinin sonucu budur. Rosenberg ve Abelson'un "bilişsel dengeleme" teorisinde işaret ettiği gibi bilişsel çelişkiler, çelişkili olduğu zannedilen öğelerden birinin ayrıştırılarak yeniden tanımlanmasıyla çözümlenebilir.[322] Onların yaptığı, "İslam"ı, Ehli Sünnet paradigmadan bağımsız bir hermenötik yaklaşımla (tefsirle) tanımlamaktır; niyetleri ne olursa olsun, bu tanımlama "bilişsel dengeleme"ye yol açmakta ve "bilişsel çelişkileri" çözmektedir. Hem temel İslami kaynaklara vukuflarıyla bahsedilen yaklaşımları göstermeleriyle, hem "entelektüel ilahiyatçı" tanımına -Nursi'nin "karizmatik cemaat lideri" kimliğinden farklı olarak- denk düşmeleriyle, hem Kuran'ı merkeze alıp uydurulduğuna inandıkları hadisleri ve mezhepçiliği eleştirmeleriyle, hem kadın konusu ve sanat gibi tikel konularda vardıkları sonuçlarla; Ankara Okulu ve Abduh arasında önemli paralellikler vardır. Abduh gibi Ankara Okulu da "İslam"ı -Ortodoks-Sünnilikten farklı- tanımlamış; bu yeniden tanımlamayı yaparken de başta Kuran olmak üzere temel kaynaklara inerek ve mezhepler kurulmadan önceki dönemlere -Peygamber ve dört halife dönemi gibi- atıflar yaparak, "otantikliğin gerçek savunucusu" olduklarını göstermeye özel önem vermişlerdir.

Nursi'nin taktiksel yaklaşımının, geleneksel yapıyla daha uyumlu olması ve uygulama için bir örgütlü yapıya -cemaate- sahip olması, bahsettiğimiz yaklaşımının gücünü oluşturmuştur. Nursi'nin fikirlerinin rehberlik ettiği cemaatlerden biri olan Gülen cemaatinin; binden fazla okulla İslam tarihinin en çok kurum kuran cemaati olmayı başarabilmesi, Nursi'nin attığı temeller olmaksızın mümkün olamazdı. Nursi olmaksızın Türkiye'deki Ehli Sünnet İslam'ın da bugünkü gücünden oldukça geride olacağını rahatlıkla iddia edebiliriz. Diğer yandan örgütlü bir takipçi kitlesi, kontrol ettiği kurumlar ve maddi gücü olmayan Ankara Okulu'nun etkisinin boyutunu ifade

[322] Çiğdem Kağıtçıbaşı, **Yeni İnsan ve İnsanlar**, s. 155-156.

edebilecek somut verilerden -Gülen okulları gibi- yoksunuz. Fakat Ankara Okulu'nun ifade ettiği fikirlerin, 1980'lerden sonra oldukça taraftar topladığını söyleyebiliriz. Modernleşme ve küreselleşmenin önlenemeyen kültürel nüfuzunda ortaya çıkan "bilişsel çelişkilere" karşı; taktiksel değil, sahici ve kapsamlı (kadınları ve geniş bir alanı kapsayan) çözümler sunmaları, ayrıca "tarihin yanlarında yer alması" -tarihsel konjonktürün uygunluğu- Ankara Okulu'nu ve benzeri yaklaşımları güçlü kılan unsurlardır.

SONUÇ

Küreselleşme sürecinin dünyadaki ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasi yapıda önemli ölçüde belirleyici olduğu içinde bulunduğumuz dönemde, İslam dininin bağlılarıyla ilgili sosyoloji ve siyasal bilimlerle alakalı olgular dünya gündeminin önemli bir konusudur. Bu tezde, küreselleşme sürecindeki Türkiye'ye odaklanılarak; Türkiye'deki İslam dininin bağlılarıyla ilgili ortaya çıkan olgular ele alındı. Bu olguların nasıl ortaya çıktığının saptanması ve daha öncesiyle karşılaştırmasının yapılmak suretiyle değişimin boyutlarının açığa çıkartılması için tezin üç bölümünde üç farklı dönem incelendi. İlk bölümde Osmanlı, ikinci bölümde 1980'lere kadar Türkiye, üçüncü bölümde ise küreselleşmenin etkilerinin yoğun şekilde hissedildiği 1980'lerden günümüze kadar olan dönem irdelendi. Asıl hedefimiz üçüncü bölümün konusu olan günümüzdeki Türkiye'deki İslam'la ilgili olguları anlamak olduğu için bu bölüm öncekilerden daha ayrıntılı ele alındı. Önceki dönemler tarihsel kökeni anlama ve mukayese unsuru olması amacıyla incelendi. Türkiye'deki İslam'la ilgili olguları, kritik önemde olduğuna inandığımız dört konuya odaklanarak çözümlemeyi teklif ettiğimizden, bahsedilen üç dönemi simetrik olarak şu dört konu çerçevesinde başlıklara ayırarak inceledik:

A- Siyaset ile toplum arasındaki ilişki ve bu yapıdaki değişimler;

B- Devletin ideolojik aygıtlarıyla ideolojisini yaymadaki ve karşıt ideolojilerin bu aygıtlarda "mevzi tutma"daki başarı oranı ve bu orandaki değişimler;

C- Devleti yöneten zihniyet yapısı ve bu yapıdaki değişimler;

D- İslami kesimin "içinden" olanların yaptıkları dinle ilgili yorumların ve geliştirdikleri taktiklerin bahsedilen olguların açığa çıkmasındaki yeri.

Bu dört hususa odaklanarak Türkiye'deki İslam'la ilgili sosyal ve siyasi olguları, değişimin boyutlarını ve buna sebep olan dinamikleri göstermeye çalıştık. Bunun için temel olarak hermenötik yöntemden, gerektiğinde ise davranışçı

metodolojiyle elde edilmiş sayısal verilerden faydalandık. Bahsedilen dört husus çerçevesinde vardığımız sonuçları şöyle özetleyebiliriz:

A- Türkiye'deki İslam ile ilgili olguları ve değişimi anlamak için siyaset ve toplum arasındaki ilişkilerdeki evrilmeyi mutlaka göz önünde bulundurmamız gerekir. Osmanlı'da, devletin merkezini güçlü tutmak için çevrede güçlenmeyi engelleyecek şekilde bir sosyal yapı kurulmuş ve siyasi politikalar uygulanmıştı. Türkiye Cumhuriyeti'ne geçildiğinde, ideolojideki radikal değişikliğe karşın siyasetin/merkezin toplumu kontrol edebilmesi için toplumun/çevrenin güçlenmesini engelleyecek politikaların benimsenmesiyle ilgili eğilim devam ettirildi. Bu patrimonyal yapının devamı Cumhuriyet'in yeni ideolojisinin toplumun geniş bir kesimine yukarıdan-aşağı benimsetilmesinde yardımcı oldu. 1- Merkezde ciddi boyutta bir değişiklik yapacak çok partili sistemin olmaması, 2- önemli bir güç odağı olma potansiyeli taşıyacak düzeyde burjuva sınıfının bulunmaması ve 3- merkeze direnç gösterme kabiliyeti bulunan sivil toplum kuruluşlarından yoksunluk; siyasetin topluma egemenliğinin ve ciddi bir güce sahip muhalefetle karşılaşılmadan radikal değişiklikler yapılmasının sosyal ve siyasi yapıdaki temel etkenleri olmuştur. Zamanla, bahsedilen bu hususlarda ortaya çıkan değişiklikler, siyaset ve toplum arasındaki ilişkilerin niteliğini de dönüştürmüş; böylece merkezden çevreye, siyasal olandan toplumsal olana güç transferi olmuştur. Sosyal ve siyasi yapıdaki bu değişiklik, merkezin sekülerlik ideolojisinin "ötekisi" olan ve çevrede belli bir yer edinmiş olan dini gruplar ile İslami kesimden bireylerin güç kazanmasının önemli nedenlerinden birini oluşturmaktadır.

II. Dünya Savaşı'ndan sonraki uluslararası ortamın koşullarının, o dönemdeki Türkiye'deki iç dinamiklerle birleşmesi sonucunda -1946 yılında- çok partili sisteme geçilmesi; "oyun gücü"nün ortaya çıkarak, çevrenin merkezde önemli değişiklikler yapabileceği dönemlere geçilmesinde ve merkez-çevre ilişkilerinin farklılaşmasında önemli bir dönemeç oldu. 1947'de CHP iktidarındaki Kalkınma Planı ve DP iktidarındaki ekonomik değişimler, aynı dönemden itibaren merkezin ekonomideki denetiminin azalmasında ve çevrenin merkezden ekonomik yönden de bağımsızlaşmasında geçilen aşamalar olmuştur. II. Dünya Savaşı'ndan sonra

Türkiye'deki merkez-çevre ilişkilerindeki bahsedilen dönüşümü, aktör olarak DP'nin eylemlerinden çok uluslararası sistem ve iç dinamiklerin birleşimiyle oluşan sistemsel değişime bağlamanın daha doğru olduğuna tezimizde vurgu yaptık.

Siyasetten topluma güç kaymasıyla ilgili süreç küreselleşme sürecinin arttığı 1980'lerde hızlandı. Uluslararası sistemde yükselişte olan Neo-liberalizm, Özal hükümetlerinin de desteğiyle, geniş bir kesimce benimsendi. Özel sektörün rolünün azaltılmasının savunulduğu ve devlet müdahaleciliğinin eleştirildiği Neo-liberal ekonomi politikaları, Özal ve sonrasındaki birçok hükümetçe uygulandı. Ayrıca AB sürecinin, Özal hükümetlerinden günümüze kadar olan birçok hükümet tarafından desteklemesi gibi önemli etkenlerle, ekonomik liberalizmin yanında siyasal liberalizm de eskisine oranla yaygınlaştı. Bunların sonucunda devletin sermaye üzerindeki kontrolü azaldığı gibi, devletin ideolojisinden bağımsız sivil toplum kuruluşları şeklindeki örgütlenmeler de arttı. Bu süreçlerin desteğiyle İslami kesim olarak nitelenen gruplar; hem daha çok finansal destek bulma olanağı elde ettiler, hem vakıf ve dernek gibi kuruluşlar kurma olanağı bularak daha özgür ve legal mücadele edebilecekleri kurumsal yapılara kavuştular. Sonuçta küreselleşme sürecinde devlet, önceden olduğu gibi, yukarıdan-aşağı düzenlemeyle toplumu şekillendirme ve kurucu ideoloji doğrultusunda alternatif ideolojileri güçsüzleştirme imkânını yitirdi. Bundan en çok istifade eden ise tezde göstermeye çalıştığımız gibi kurucu ideolojiye zıt ideolojiye sahip İslami yapılanmalar oldu. Bunlar Batılı anlamda sivil toplum kuruluşlarının fonksiyonunu görmeye yaklaştıkça, sistemin içinde daha çok güç odakları oldular. Batı'da sivil toplumun gücünü arttırması ile sekülerleşme arasında doğrusala yakın bir ilişki bulunmasına karşı Türkiye'de; Batılılaşma ve sekülerleşme ideolojisinin benimsendiği Cumhuriyet'in başlangıcında İslami kesimler güç kaybetmiş, fakat kurumların ve sosyal yapının Batılı tarza yakınlaştırılması sonucunda sivil toplumun güç kazanmasıyla, İslami kesimler de güç arttırımına geçmiştir. Sonuçta Türkiye'deki modernleşme ve küreselleşme süreçleriyle sekülerlik arasındaki bağlantı doğrusal değildir ve Batı'daki genel eğilimden farklıdır. Bu da evrensel bir modernleşme ve küreselleşme süreci olmadığını; evrenselci modernleşme kuramlarının yanlışlığını gösteren verilerden birisidir.

Yukarıdan-aşağıya etkinin belirleyici olduğu yapıdan, özellikle 1980'lerden sonra aşağıdan-yukarıya etkinin belirleyiciliğinin arttığı yapıya doğru geçildiğiyle ilgili söylemimizin; Türkiye'deki İslami kesimin, devleti şiddet kullanarak ele geçirmeye ve yukarıdan-aşağı düzenleme yapmaya yönelik bir stratejiden, 1980'lerden sonra sivil toplumda faaliyete yönelik aşağıdan-yukarı bir yapıya geçildiği iddiasıyla karıştırılmaması gerektiğini tezimizde -özellikle- vurguladık. Türkiye Cumhuriyeti'ndeki İslami kesimin içinde şiddet uygulayarak merkezi ele geçirme ve toplumu yukarıdan-aşağı düzenleme stratejisinin hiçbir zaman ciddi bir taraftar kitlesi olmadığını savunduk. Bunun temel nedenlerini; 1- bu yaklaşımın gelenekten miras alınmaması, 2- dışarıdan ithal edilen -Seyyid Kutupçu yaklaşımlar gibi- bu yöndeki fikri üretimin Türkiye'de ciddi bir etkiye sahip olmaması ve 3- içerideki etkili hiçbir dini grubun (Nurcular, Süleymancılar ve Nakşibendi-Kotku Cemaati gibi) bu yönde bir stratejiyi benimsememeleri ve uygulamamaları şeklinde üç maddede açıkladık.

B- Türkiye'deki İslam'la ilgili olguların anlaşılması için devletin ideolojik aygıtlarıyla topluma ne kadar nüfuz edebildiğinin, bundaki değişimlerin ve devletin ideolojisine muhalif olanların bu aygıtlarda ne ölçüde "mevzi tuttuğu"nun saptanmasının da oldukça önemli olduğu kanaatinde olduğumuzdan, tezimizde bu hususu da irdeledik. Bunu yaparken, özellikle Althusser'in bu konuda kullandığı terminoloji ve yaklaşımdan faydalandık. Türkiye Cumhuriyeti kurucu ideolojisini; kurulan yeni eğitim kurumlarıyla, yeni sosyal-siyasi yapının imkânlarıyla, 20. yüzyıl teknolojisinden faydalanarak ve 1950'lerden sonra artan şehirleşmenin getirdiği imkanlar gibi sebeplerle Osmanlı'dan daha yüksek bir şekilde çevreye nüfuz ettirme imkanına sahip oldu. Cumhuriyet'in en önemli ideolojik aygıtı -hemen hemen her ulus devlette olduğu gibi- eğitim kurumları olmuştur. Bunların içinde Halkevleri, Halkodaları ve Köy Enstitüleri gibi kurumlar olsa da; DP iktidarında kaldırılan bu kurumlara karşı, Cumhuriyet'in kuruluşundan günümüze dek doğrusala yakın bir grafikte artan ilköğretim okulları, ortaokullar (sonradan ilköğretimle birleştirildi), liseler ve üniversiteler asıl önemli olanlardır. 1950'lerden sonra sürekli artan şehirleşme de bu aygıtlarla topluma ulaşma oranını arttırmıştır. Fakat küreselleşme sürecinin en önemli unsurlarından olan kitle iletişim araçlarının yaygınlaşmasının,

devletin ideolojik aygıtlarının önemini azalttığına özellikle dikkat edilmesi gerektiği kanaatindeyiz. Daha önceden devletin ideolojik aygıtları bilgi ve kültür aktarmada aileden rol çaldığı gibi bu sefer de –özellikle 1990'lardaki özelleşme sürecinden sonrasını kastediyoruz- kitle iletişim araçları (özellikle günde ortalama dört saatten fazla seyredilen televizyon) hem devletin ideolojik aygıtlarından, hem de aileden rol çalmıştır.

1980'lerden sonra elektriğin en ücra köylere kadar ulaşması; radyo ve televizyon gibi kitle iletişim araçlarının, hem kendilerinin hem vericilerinin yaygınlaşması; 1990'lardan sonra radyo ve televizyonların özelleşmesiyle kanal sayısının ve programların cazibesinin çoğalması; internetin büyük bir hızla her yıl daha çok kullanıcı tarafından benimsenmesi gibi sebepler kitle iletişim araçlarının etkisini arttırmıştır. McLuhan, Baudrillard ve Marcuse gibi düşünürler çağdaş toplumun mevcut durumunun, medyanın etkisi göz önünde bulundurulmadan anlaşılamayacağına dikkat çekmişlerdir; medya, insanları eğlendirirken dönüştürmekte, birçok kişi adeta "uyuşmuş" bir şekilde bu dönüşümü anlayamamaktadır. Kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması sonucu devletin ideolojik aygıtlarının öneminin azalması; bu aygıtlarla, topluma ideolojisini empoze eden merkezin nüfuz gücünün azalması ve böylece İslami kesimin merkezin kurucu ideolojisinin nüfuz gücünden önemli ölçüde bağımsızlaşması anlamına geldiği için konumuz açısından önemlidir. Fakat diğer yandan bu kitle iletişim araçlarının taşıdıkları küresel kültürün, İslami kesimi de dönüştürdüğüne (İslami kesim için oldukça çetrefilli sorunlara yol açtığına) ve toplumun dönüşümünün analizinin daha karmaşık bir hal aldığına dikkat edilmelidir. İslami kesimden birçok kişinin yayılan bu küresel kültürle İslami kimlikleri aynı potada eritip, tezde örnekleri verilen "karışım kimliklerin" açığa çıkmasında da kitle iletişim araçları önemli faktörlerdendir.

Althusser'in dikkat çektiği gibi devlet, ideolojik aygıtlarına, baskıcı aygıtına olduğu kadar hâkim değildir; alternatif ideolojiler bu aygıtlarda daha rahat "mevzi tutabilir". Devletin ideolojik aygıtlarının küreselleşme sürecinde azalan öneminin yanında, İslami dünya görüşünü benimseyenlerin bu aygıtlarda kazandığı "mevzileri"

ve bu aygıtların önemini azalttığına dikkat çektiğimiz kitle iletişim aygıtlarından bir kısmının sahibi olmaları da İslami kesimin değişimi ve güç arttırımı analiz edilirken hesaba katılmalıdır. İslami kesimin içinden cemaat liderleri ve kanaat önderleri de yaptıkları yorumlar ve geliştirdikleri taktiklerle bu süreçte etkin olmuşlardır; örneğin Nursi yaptığı yorumlar ve verdiği taktiklerle, İslami kesimin devletin ideolojik aygıtlarında "mevzi kazanma"sının önünü açan önemli bir cemaat lideridir. Nitekim Nursi'nin attığı fikirsel temellerden yola çıkarak yapısını oluşturan ve bini aşkın eğitim kurumu ve birçok radyo ile televizyon kanalları -Türkiye ve yurt dışında- kuran Gülen cemaati; hem devletin kurumlarında etkili olarak, hem de kendisi eğitim kurumları kurarak "mevzi kazanma"nın en öne çıkan örneğidir. İslami kesimin sahip olduğu birçok radyo ve televizyon ise bu kesimin, topluma kültür ve bilgi aktarımında farklı ideolojilerle yarışlarında avantaj sağlamaktadır. Bu süreçlerin kurucu ideoloji açısından sonucu; devletin ideolojik aygıtlarıyla topluma nüfuz etme, bilgi aktarma ve kültür belirleme sürecinde eski gücünü yitirmesi olmuştur. İslami kesim, kurucu ideolojinin devletin ideolojik aygıtlarıyla empoze edilmesi sürecinden eskisine oranla bağımsızlaşmıştır; fakat diğer yandan, küresel kültürün kitle iletişim araçlarıyla, evlerin içine kadar giren yoğun tesiriyle nasıl başa çıkacağı gibi zor bir sorunsalla karşı karşıyadır.

Konumuz açısından devletin diğer önemli bir ideolojik aygıtı dinsel ideolojik aygıttır. Osmanlı'da, Ehli Sünnet İslam'ın en üst siyasi-dinsel makamı olan halifeliği elinde bulunduran merkez; bu makamı elinde bulundurmanın ve ideolojisindeki dini unsurların yardımıyla dinsel ideolojik aygıttan faydalanıyordu. Osmanlı'da dinsel ideolojik aygıtın, toplumun tüm kesimlerine nüfuz edememesine rağmen, en önemli ideolojik aygıt olduğunu söyleyebiliriz. Cumhuriyet dönemine geçildiğinde ise dinsel kurumlara karşı gücünü yok etme, kontrol etme ve ideolojik aygıt olarak kullanma gibi farklı tavırlarla yaklaşılmıştır. Camilerin, hutbelerin, imamlar ve müezzinlerin kontrol altında tutulması, buraların cemaatlerin kontrolüne geçmemesi ve gereğinde devletin ideolojisi ile menfaatleri doğrultusunda kullanılmaları yönünde bir yaklaşım benimsendi. Diyanet geniş kadrosu ve kabarık bütçesi ile bu amaç doğrultusunda kullanıldı. Diyanet'in hazırladığı hutbelerdeki "vatan sevgisi, millet, Türklük, milli hasletler" gibi kavramların yoğunluğu da devletin temel ilkelerini halka taşımadaki

fonksiyonunu göstermektedir. Diyanet'in hâlâ etkin bir kurum olmasına karşın ideolojik aygıt olarak öneminin azaldığını -özellikle kitle iletişim araçlarına bağlı oluşan durumdan dolayı- düşünüyoruz. Bunun nedenlerini şu yedi maddede özetleyebiliriz: **1-** İslami grupların kurdukları radyo ve televizyonlarla dini bilgi aktarmaktaki rolleri artmıştır. **2-** Her kesimin sahibi olduğu kitle iletişim araçlarında; Diyanet'ten bağımsız, İslami kesimden ilahiyatçı ve entelektüeller -özellikle televizyonlarla- dini konularda halka ulaşmaktadırlar. **3-** Medyanın ulaştığı kişi sayısı ve kişilere ulaştığı zaman süresi, Diyanet'in kontrol ettiği camilerdeki cemaatin sayısından ve camilerde kalma süresinden oldukça yüksektir. **4-** Diyanet'in kontrolündeki camilerde, hutbelerdeki kısa süreler dışında Arapça ibadetler yapılmakta, fakat medyayla, konuşulan dilde etkide bulunulmaktadır. **5-** İslami konularda bilgi veren binlerce internet sitesi yayınlarıyla bilgi aktarmaktadır. (Diyanet'in internet sitelerinin önemi bunlara göre oldukça düşüktür.) **6-** İslami kesimin Diyanet'in yayınlarından çok daha fazla yayınevi ve yayını mevcuttur. **7-** 1980'lerden sonraki iktidarlarda Diyanet'in kurucu ideoloji yönünde kullanılması eğiliminde azalma olmuştur.

Dinsel ideolojik aygıt olarak fonksiyon görme bakımından İmam Hatipler ve İlahiyat Fakülteleri de değerlendirilmelidir. Cumhuriyet'in başlangıcında bu okulları ideolojik aygıt olarak kullanmaktan çok bunlardan doğabilecek tehlikeleri önleme anlayışı hâkimdi. 1930'ların başlarında ortadan kalkan bu kurumlar, "oyun gücü"nün ortaya çıktığı 1940'ların sonundan itibaren açılmaya başlandı ve ondan sonraki yıllarda büyük bir artış gösterdi. Bu kurumlar ideolojik aygıt olarak kullanılma amacından çok toplumun taleplerine bağlı bir şekilde kuruldular. Fakat bu kurumlar, Milli Eğitim Bakanlığı ve YÖK gibi devletin kurumlarının denetimindeki müfredatları ve eğitim sistemleriyle, devrimlerin ideolojisini öğrencilere ulaştıran dersleri diğer okulların aynı kitaplarıyla öğretmeleriyle ideolojik aygıt olarak da işlev gördüler. Diğer yandan, kurucu ideolojiye muhalif ideolojilerin "mevzi tutma" alanları da oldular. Eğitim sistemleri, Cumhuriyet'in koyduğu ilkeler gözetilerek organize edilmeye çalışılmış bu kurumlardan yetişmiş din adamlarının, Osmanlı'daki seleflerinden ne kadar farklı oldukları gözden kaçmamalıdır. Bu okulların sadece din adamı yetiştirmediği; doktor, hâkim, avukat, iş adamı ve siyasetçi -en ünlü örneğinin

Başbakan Tayyip Erdoğan olduğu- da yetiştirdiği hatırlanmalıdır. Bu okullar, Türkiye'deki siyasal İslam gibi, bir yandan merkezin ideolojisinin ve idealleştirdiği kültürün birçok öğesine alternatif bir ideolojinin ve kültürün sözcüsü ve kaynağı olmuşlardır. Diğer yandan, bunu yaparken, sistemin içinde kalmak ve sistemin olanaklarını kullanmak gibi hususlarda Türkiye'deki siyasal İslam'la benzer davranış kalıplarına göre hareket etmişlerdir.

C- Türkiye'deki İslam ile ilgili olguları anlamak için devleti yöneten zihniyeti ve bundaki değişimleri de mutlaka analizimize dâhil etmek zorundayız. Osmanlı'nın yönetici zihniyetine din-ü devlet görüşü hâkimdi; devletin sürekliliği ve menfaatlerini sağlamakla beraber, İslam'a referanslarla temel ilkeleri oluşturmak ve dine hizmet etmek merkezin ideolojisiydi. Buradaki "din" kavramının özellikle "Ehli Sünnet İslam"a karşılık geldiğine dikkat edilmelidir. "Ehli Sünnet İslam" merkezin yöneticilerinin ve toplumun geniş bir kesiminin fikri kalıplarını etkilemiş olan; ontolojilerini, eskatolojilerini, egzistansiyel yaklaşımlarını ve güncel birçok pratiklerini belirlemiş inanç ve pratiklerden oluşan sistemdir. Devletle ilgili endişelerin "din"in önüne geçirildiği örnekler olsa da "din" merkezin yönetici zihniyetinin temel unsurlarındandı. Cumhuriyet'e geçildiğinde merkez-çevre ilişkilerinde ve "muhalefete tahammülsüzlük" gibi olgularda ciddi devamlılıklar oldu. Fakat en radikal paradigmal değişiklik "din"in devletin yönetici zihniyetinden çıkarılması oldu.

Cumhuriyet'le beraber ideolojide yaşanan paradigmal değişiklikte; Tanzimat'tan beri yaşanan Batılılaşma, Batı'nın yapısıyla ve felsefi fikirleriyle karşılaşma gibi unsurların da etkisi bulunmaktadır. Önceden karşılaşılan ve Cumhuriyet'in yönetimine hâkim olan zümrede etkili fikirler; Osmanlı'nın yıkılışı sonucu ortaya çıkan yeni devlette uygulanma imkânına kavuştu ve Cumhuriyet'in kurucu ideolojisini oluşturdu. Batıcılık, Pozitivizm, laiklik, ilerlemecilik ve milliyetçilik yeni yönetici zihniyetin temel unsurları oldu. Kurucu ideolojiye hâkim olan teleolojik anlayışa göre toplum mühendisliği yapıldı; ileri aşama olan "Batı'ya/moderniteye" toplumu ulaştırmak için "halk için halka rağmen" politikaları benimsendi. Teleolojik zihniyetle uygulanan politikalarla "bugünler" "aydınlık

yarınlar" için feda edildi. Din ile girilen sorunlu ilişkiler döneminde; dinin kurumsal gücünü yok etme, dini kontrol etme ve ideolojik aygıt olarak kullanma yaklaşımlarından kimi zaman biri, kimi zaman öbürü tercih edildi. Yeni ideolojinin geniş bir kesime kabul ettirilmesinde daha önceki maddelerde belirttiklerimiz etkili oldu: A- Osmanlı'dan devralınan, merkezin güçlü tutulması ve çevrede güç odaklarının oluşmamasının sağlanmasıyla oluşan sosyal-siyasi yapı muhafaza edildiği için çevreden ideolojideki radikal değişikliği önleyebilecek bir muhalefet çık(a)madı. B- Cumhuriyet döneminde, en önemlisinin eğitim kurumları olduğu devletin ideolojik aygıtlarıyla çevreye nüfuz gücünün sürekli arttırılmasıyla yeni ideoloji geniş bir taraftar kitlesi bulup, geniş bir kesimin zihninde meşruiyet kazandı.

Cumhuriyet Türkiyesi radikal değişimler yaptığı ideolojisine ve devraldığı mirasına bağlı olarak çeşitli paradokslarla karşılaştı. Bu paradoksların kimisi Türkiye'nin kendisine mahsus durumuyla ilişkiliyken, kimisi Batı'dan devralınan paradigmaya içkindi. Türkiye'nin kendine mahsusu durumunu, kurucu karmaşıklığı ve yüzleşilen paradoksları analiz eden hermenötik yaklaşımlar kullanılmadan; Türkiye'deki İslam ile ilgili birçok olguya nüfuz edilemeyeceği kanaatindeyiz. Türkiye'nin kendine mahsus durumundan kaynaklanan paradokslarını; din adına yapılan Kurtuluş Savaşı'ndan sonra radikal bir sekülarizasyon politikasının uygulanması; Batı ile savaştan sonra Batı'nın varılması gerekli ideal olarak sunulması; Batı'da toplumsal dinamikler ve tarihe yayılan süreçle gerçekleşen modernizm sürecinin yukarıdan-aşağı hızlı bir şekilde gerçekleştirilmeye çalışılması; Osmanlı'da yetişmiş siyaset ve bürokratlarla Osmanlı'yı aşma olarak sayabiliriz. Türkiye'ye özel bu paradokslarla beraber Batı düşüncesinde de var olan devlet ile birey, teleolojik düşünce ile bireysel haklar arasındaki paradokslarla baş edilmeye çalışıldı. Ayrıca diğer İslam ülkelerinde de bulunan demokrasi ile laiklik/sekülerlik arasındaki paradoks özel önemde olmuştur. Bu paradokslarda devlet, teleolojik düşünce ve laiklikten/sekülerlikten yana politikalar uygulamak; Cumhuriyet'in başlangıç dönemlerindeki genel tavır olmuştur.

II. Dünya Savaşı sonrası uluslararası sistemin de etkisiyle, bahsedilen paradokslarda bireysel haklar ve demokrasi yönünde yapılan düzenlemeler, 1980'ler

ve sonrasındaki süreçte devam etti. 1980'ler ve sonrasının yeni konjonktüründe çevredeki ideoloji çeşitliliği merkeze de taşındı; bu dönemin yönetici zihniyetini belirleyen en temel unsurlardan biri merkezdeki bu ideoloji çeşitliliğidir. Daha önceden de belli bir oranda merkezde ideoloji çeşitliliği olmuş olsa da; bu dönemde, farklı ideolojilerin merkezdeki gücü ve devlet politikalarındaki etkinliği iyice hissedilmiştir. Bu çeşitliliğin 1980'ler ve sonrasında ortaya çıkmasında önemli bir dönüm noktası, Türkiye'nin stratejik ortağı Amerika ve İngiltere gibi devletlerde Neo-liberalizmin yayılması ve Türkiye'deki ANAP hükümetleriyle bu ideolojinin yaygınlaştırılması oldu. Sonuçta günümüze gelindiğinde; a- Kemalizm, b- Türk-İslam sentezi, c- Neo-liberalizm, 4- İslam şeklinde dört tane ideolojinin merkezde etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu yaptığımız ayrım, bu ideolojilerden sadece birine bağlı olacak şekilde toplumun veya siyasi partilerin kompartımanlaştığı anlamına gelmez. Birçok kez bu ideolojiler arasında senteze ve sentezin gereği olan yorumlamalara, yani benimsenen ideolojinin yeniden tanımlanması, otantikliğinin bozulması veya "gerçek temsilcisi"nin olduğunun iddia edilmesine rastlanır. Merkezdeki bu ideoloji çeşitlenmesi, çevredeki ideolojilerin merkeze taşınması ve merkez-çevre arası ayrımın azalması anlamını taşıdığı için de önemlidir. Ayrıca devletin kurucu ideolojisinin eskisi kadar devletin ideolojik aygıtlarıyla nüfuz ettirilmesini durduran etkenlerden biri de bu merkezdeki ideoloji çeşitlenmesidir. Merkezdeki farklı ideolojilerin sahipleri, devletin ideolojik aygıtlarında kendi dünya görüşlerine uygun kadrosal ve programsal düzenlemeler getirmektedirler. Bu ise kurucu ideoloji -Kemalizm- çerçevesinde ideolojik aygıtlarla toplumun dönüştürülme sürecinde farklılaşma oluşturmuştur. İslami dünya görüşünü benimseyenlerin devletin ideolojik aygıtlarıyla sekülerleştirilmesi ve kurucu ideoloji yönünde dönüştürülmesi de böylece eskisine oranla azaldığı için İslami kesimin güç arttırımında bu olgu da rol oynamıştır.

Merkezde etkin ideolojilerin biri olan Kemalizm, kurucu statükoyu ve kuruluştan beri devam eden hafızayı temsil etmektedir. Cumhuriyet döneminde kurulan birçok kurum, devletin ideolojik aygıtlarınca şekillenmiş birçok birey, Anayasa'daki bu ideolojiye atıflar, Ordu'nun bu ideolojiye bağlılığı, bu görüşün doğrultusunda üretilen kitaplar, sanat eserleri ve bu ideolojiyi önemseyen siyasi

partiler -özellikle Mustafa Kemal'in kurucusu olduğu CHP- bu ideolojinin güç alanlarıdır. Bu ideolojinin Cumhuriyet'in başlangıcındaki tekele yakın hâkimiyeti kaybolsa da; bu ideolojinin bahsedilen güç alanları, merkezdeki devam eden önemini göstermektedir. En etkili aktörünün MHP olarak gözüktüğü Türk-İslam sentezi ise milliyetçiliğin dine karşı bir ideoloji olarak konumlandırılmamasını temsil eder ve merkezdeki ideoloji çeşitlenmesinin bir unsurudur. Bu ideolojiyi benimseyenler -özellikle MHP- bir yönleriyle siyasal İslam'ın rakibi, bir yönleriyle İslami değerleri benimseyen kadroların merkeze taşınmasının aracıdırlar. Merkezdeki ideoloji çeşitliliğin önemli bir unsuru olan ve 1980'lerden sonra Türkiye'de yükselen Neo-liberal ideolojiyi destekleyen en önemli unsurlardan biri ise AB süreci oldu. AB'ye girmek yönünde yapılan kanuni düzenlemeler ve bu topluluğun bir parçası olmak için gösterilen siyasi irade; ekonomik ile siyasi liberalizmin ve sivil toplumun güçlenmesini sağladı. Bundan en çok istifade eden ise siyasal İslam ve İslami gruplar oldu. AKP'nin siyasal İslam'ın Batı karşıtı retoriğini terk edip AB sürecini desteklemesinin sebeplerinden birisi de budur. Bunun yanında tüm diğer değerlerden önce liberal değerlerin ontolojik önceliğini savunan liberal ideolojiye pragmatist tutum takınmadan bağlı bir kesim de vardır. Merkezde etkisi 1980'lerden sonraki süreçte artmış ve bu tezin konusu olması açısından odakta olan ise İslami ideolojidir. Liberal değerlere atıfla yapılan uygulamalar, Kemalizm'e atıfla yapılan İslami ideolojinin önünü kapayan uygulamaların aşılmasında avantaj sağlamıştır. RP'nin 1994 yerel seçimlerinde % 19 oy alarak 28 ilde kazandığı belediye başkanlıkları siyasal İslam'ın ilk önemli çıkışı olarak kabul edilebilir. Fakat asıl önemli çıkış, siyasal İslam'ın -kendilerini "muhafazakâr demokrat" olarak tanımlamayı tercih etmektedirler- Cumhuriyet tarihindeki en önemli aktörü olan AKP'nin 2002'den beri süren tek parti iktidarıdır. AKP, hem kendisine avantajlar sağlayan Neo-liberalizmin merkezin ideolojilerinden biri olmadaki rolünü pekiştirdi, hem de İslami dünya görüşüne sahip kişilerin, Cumhuriyet tarihinde hiç olmadığı kadar merkezde görev almalarının ve kamusal alanda güçlenmelerinin önünü açtı.

Siyasal İslam ve İslami gruplar Neo-liberalizmle ittifak yaptıkça ve karşılaştıkça kimliklerinde dönüşümler yaşadılar. Bu dönüşümlerin çoğunda İslami kimlik terk edilmedi ama liberalizmle karşılaşmaların etkileri de kimliklerde kendini

gösterdi ve "karışım kimlikler" olarak nitelendirdiğimiz olgular ortaya çıktı. İslami kesimde ortaya çıkan karışım kimliklere yol açan başlıca sebepleri dört maddede sıralayabiliriz: 1- Devletin ideolojik aygıtlarının şekillendirilmesi; 2- Şehirleşmenin sebep olduğu dinamikler; 3- Başta televizyon olmak üzere medyanın yaydığı kültür; 4- Küresel kültürü taşıyan ürünlerle artan karşılaşma. Yeni tüketim biçimlerinin birçoğunu "karışım kimlikleri" ile özümseyen İslami kesim, "alternatif kamusallıklar" oluşturdu. "İslami plajlar" ve "İslami kafeler" bu "alternatif kamusal" alanlara; İslami değerler sisteminin gözetilmesiyle beraber modern tüketimin benimsenmesine örnektirler. "Alternatif kamusal alanlar"dan daha önemli olan ise okulların sınıfları veya kantinleri gibi ortak kamusal alanlarda İslami kesimin diğer kesimlerle karşılaşmasıdır. Benhabib'in, gerçek "öteki"nin kendi kimliğimizi tanımlamada ve inşada referans noktası olduğuna ve uzakta aranmaması gerektiğine; gerçek "öteki"nin yakında, kendisini "ötekileştirerek" kendimizi tanımladığımız olduğuna ve saflığı bozmasından endişe edilen "ötekiler"in "düşman" olarak görülebildiğine dair hatırlatmasının bir kez daha altını çizelim. İslami ideoloji ve İslami kesim merkezdeki ideoloji çeşitlenmesinin olduğu gibi, kamusal alanın çeşitlenmesinin de önemli bir unsuru olmuştur. "Ötekiler" ile hem merkezde, hem de kamusal alandaki bu karşılaşmalar -hali hazırda açığa da çıkmakta olan- birçok gerilimin potansiyelini içinde taşımaktadır. Diğer yandan, bu karşılaşmalardan; ortak bir anlayış geliştirme, mekân-birliği ve dil-birliğini kullanarak uzlaşımı arttırma yönünde faydalanma da mümkündür. Aynı sosyal-siyasi durumun hem gerilimlerle hem uzlaşımla ilgili çelişkili potansiyelleri barındırması; mevcut yapının hangisine evrileceğini tahmin etmemizi engellemektedir.

Gerek siyasal İslam, gerek ortak kamusal alanlar, gerek alternatif kamusal alanlar, gerekse aile ile ilgili olguların hepsinin çözümlenmesinde; İslami kesimden kadınların artan güçlerini, daha çok kamusal alana çıkışlarını, yeni rollerini ve "karışım kimlikleri"ni göz önünde bulundurmak zorundayız. Osmanlı'da kamusal alana çıkışı "Ehli Sünnet İslam"a referansla engellenen kadınların, kamusal alana daha aktif katılımı -okullardaki başörtüsü yasağının kalkmasının bir sonucu budur- siyasal İslam'ın en önemli hedeflerinden birine dönüşmüştür. Kadınların kamusal alanda daha çok yer alması ve aktifliklerinin artması; siyasal İslam'ın ve İslami

grupların, kadınların aktif katılımındaki potansiyel gücü keşfetmeleriyle ve "güç istençleri" ile bu olgunun çakışmasıyla, ayrıca kadınların modernleşme ve küreselleşme sürecinden aldıkları etkiler sonucunda kimliklerinde yaşadıkları değişimlerle alakalıdır. İslami kesimden kadınlar, kamusal alana örtülü veya örtüsüz daha çok çıkmakta; hem kamusal alanın değişiminde rol almakta, hem aileleri ile içinde oldukları siyasal parti, cemaat ve sivil toplum kuruluşlarında güçlerini arttırmakta, sonuçta oluşan yeni güç ilişkileri ve habituslarla İslami kesimi de dönüştürmektedirler. Siyasal İslam'da, İslami cemaatlerde ve bu kesimin erkekleri ile kadınlarında "kadın" ile ilgili algının değişikliği ve güç ilişkilerinde kadının rolünün değişimi; bu kesimin -merkezde daha çok etkin olduğuna dikkat çektiğimiz- ideolojisinin/zihniyetinin kimi unsurlarında da farklılaşmalara yol açacak/açmış boyuttadır.

D- Türkiye'deki İslam'la ilgili olguları anlamada daha önceki maddelerde belirtilen hususların irdelenmesinin zaruri olduğu kanaatindeyiz. Fakat bunlara ilaveten, birçok araştırmacı tarafından belki de en çok ihmal edilen bir husus olan, halkın geniş bir kesimi üzerinde etkili İslami kesimden kanaat önderlerinin, entelektüellerin ve cemaat liderlerinin kararlarına ve uyguladıkları taktiklere de odaklanmamız gerektiği; İslami kesimin "içinde" olan bitene odaklanmadan İslami kesimle ilgili olgulara gereğince nüfuz edemeyeceğimiz kanaatindeyiz. İslami kesimde farklı ve birbirlerinden bağımsız birçok cemaat lideri, kanaat önderi ve entelektüel olması; bunların hepsinin analizinin tek bir çalışmada yapılamayacak olması demektir. Bu yüzden, bu dikkat çektiğimiz hususla ilgili, tezi ayırdığımız üç dönemle ilgili birer örnek seçmekle yetindik. Elbette İslami kesimle ilgili gözlemlenen olguları gereğince kavramak için bu çalışmada yer almayan İslami kesimin "içindeki" diğer etkili kişilerin dini konularla ilgili kararlarını, organizasyonlarını ve taktiklerini de incelemek gerekmektedir.

Osmanlı dönemi için örnek olarak, Jön Türklerin ölümünün ardından saygıyla andıkları, eski başbakan Şemseddin Günaltay ve şair Mehmed Akif gibi önemli isimleri derinden etkileyen Muhammed Abduh'u ele aldık. 1980'ler öncesi Türkiye için en çok takipçisi bulunan, en çok kurum kurmuş hareket olan Nurculuğun

kurucusu Said Nursi'yi işledik. 1980'ler sonrası Türkiye dönemi için ise bir grup ilahiyatçı akademisyenden oluşan Ankara Okulu'nu inceledik. Daha önce sosyoloji ve siyasi bilimlerle ilgili bir tezde bu grubun ele alınmamış olması, bu konudaki bir boşluğu doldurmaktadır. Bu örneklerden Abduh ve Ankara Okulu birbirine daha yakındır; bunlar "İslami kesimden entelektüel" tanımına uygun, Ehli Sünnet paradigmadan ve herhangi bir mezhepten bağımsız İslam anlayışını temsil etmektedirler. Bunların gelenekle İslam'ı ayırt ederek, "geleneğe" getirdikleri eleştiriler, İslami kesimin modernleşme ve küreselleşme süreçlerine uyumunu birçok hususta kolaylaştıracak niteliktedir. Nursi ise cemaat lideri olarak tanımlanabilecek, "karizmatik otoritesi" yüksek, Ehli Sünnet paradigmaya hep bağlılığını beyan etmiş; Türkiye'nin, İslami kesim içinde en etkili olmuş birkaç kişisinden -kimileri "en etkili kişisi" olarak nitelemektedir- birisidir. Nursi'nin yorumlarının ve taktiklerinin, takipçilerinin Türkiye'nin en etkili ve en çok kurum ile taraftara sahip grupları olmasında rolü büyüktür.

İslami kesimden olanların kimliklerini anlamada, Lakatos'un bilim felsefesindeki yaklaşımından esinlenerek; özcü yaklaşımlar ile bağlamsalcı ve inşacı yaklaşımlardan farklı ve de bunların sentezi olan bir yaklaşım önerdik. Buna göre İslami kesimin kabul ettiği metinsel kaynaklar temelinde yükselen ortak ontoloji, eskatoloji ve pratiklerle kendini gösteren "değişmeyen özü" olduğu kadar sosyoekonomik şartlardan oluşan "bağlamı" ve de yeni süreçlerde ortaya çıkan "inşalar"ın kimlikteki rolünü hep beraber "yapısal bütünlüğü" ile değerlendirmeliyiz (Lakatos'un "bilimsel araştırma programları"nı "yapısal bütünlüğü" ile değerlendirdiği gibi). İslami kesimin kimliklerindeki "değişmeyen özü" Lakatos'un yaklaşımındaki "katı çekirdek" gibi; yeni bağlamlardan etki alan ve yeni inşalarla şekillenen kısmı ise Lakatos'un yaklaşımındaki değişime açık "koruyucu kuşak" gibi düşünebiliriz. İslami kesimin "içinden" olan kanaat önderlerinin, cemaat liderlerinin ve entelektüellerin rolünü bu analojimizle birleştirebiliriz. Buna göre İslami kesimin "içinde" olan bu kişiler; neyin "katı çekirdek" içinde, neyin "koruyucu kuşak" içinde veya İslami kimliğin tamamen dışında olduğunu tarif ediş şekilleriyle -İslam ile ilgili hermenötik yaklaşımları/tefsirleri ile- İslami kesimin modernleşme ve küreselleşme süreçlerine verecekleri tepkilerde, bunun sonucunda ortaya çıkacak kimliklerde

belirleyici olmuşlardır. Lakatos'un yaklaşımından bu esinlenmemiz, çok büyük çeşitliliği barındıran İslami kimliklerle ilgili tüm olgulara nüfuz etmemize olanak sunamaz ama bu yaklaşımın; özcü ve özcülük-karşıtı yaklaşımlardan "ideal tip"e daha uygun bir modeli sunduğu kanaatindeyiz.

Tektanrılı dinler; ontolojilerinde Tanrı üzeri veya Tanrı'ya denk bir varlık, epistemolojilerinde kendi kutsal metinlerinin üzerinde veya ona denk bir bilgi kaynağı kabul etmezler. Böylesine güçlü ontolojik ve epistemolojik inançları olan tektanrılı dinlerin bağlıları için eğer modernleşme ve küreselleşme süreçleriyle karşılaşılan unsurlar -ki bunlar insanidir- dinleriyle -ki inananlar için Tanrısaldır- çelişiyorsa, "insani olan"ın reddi gerekir. Eğer çelişkili gibi gözüken duruma rağmen modernleşme ve küreselleşme ile yayılan unsur uygulanırsa "bilişsel çelişki" kaçınılmazdır. Bu "bilişsel çelişki", "içeriden" birilerinin dinsel yorumuyla, çelişkili gözüken durumda aslında sorun olmadığının gösterilmesi; "katı çekirdek"te olduğu zannedilen unsurun "koruyucu kuşak"ta veya bunun bile dışında olduğunun gösterilmesi gibi yaklaşımlarla giderilebilir. Sonuçta modernleşme ve küreselleşme süreçleriyle değişimin hızlandığı dönemde, psikolojinin tutarlılık kuramları -en ünlüsünün Festinger'in "bilişsel çelişki" kuramı olduğu- İslami kesimin, kendi içindeki seslere kulak kabartacaklarını ve bunların değişimin boyutunun ne kadar olacağında belirleyici unsurlardan olacağını işaret etmektedir. Küreselleşme sürecinde değişimin hızlandığı içinde bulunduğumuz dönemde, İslami kesimin "içinde" ne kararlar verildiğine, ne taktikler uygulandığına ve ne yorumlar yapıldığına odaklanmamız gerektiği konusundaki vurgumuzu, psikolojideki tutarlılık kuramları da desteklemektedir.

Abduh -hocası Afgani gibi- İslam dünyasının içinde bulunduğu kötü durumdan kurtulması için dinle ilgili yanlış anlayışların düzeltmesi gerektiğini savundu. Sömürgeciliğe karşı yaptığı mücadelenin yanında dinle ilgili "yanlış algıları" da düzeltmeye çabaladı. İslam düşüncesini dondurduğuna inandığı mezhepçiliğe ve uydurulduğuna inandığı hadislere karşı eleştiriler getirdi. Kadınların kamusal alana çıkışının kolaylaştırılmasını ve din adına bunun engellenemeyeceğini

savundu. Sigortanın dine aykırı olmadığı gibi, modernleşme ve küreselleşmenin önemli bir boyutu olan ekonomik sistem açısından önemli konularda fetvalar verdi. Sanatla ilgili kimi yasakları da eleştirdi. Abduh'un fikirlerini, İslam ülkelerinin birçok yerinde kadın hareketleri kullandı. Osmanlı'nın son dönemlerinde ve Cumhuriyet'te, birbirinden farklı etkin birçok kişide Abduh'un görüşlerinin etkisi oldu.

Nursi, kendi döneminde tecriti savunan birçok din adamına karşı katılımı savundu ve İslami kesimin devletin ideolojik aygıtlarında "mevzi tutmalarını" verdiği taktiklerle sağladı. Örneğin gençlerin, İslami kimliklerini muhafaza ederek okula gitmesini teşvik etti, okullarda öğrendikleri bilgilerin İslami açıdan nasıl değerlendirileceğini öğretmeye çalıştı. Ayrıca erkekleri, Ehli Sünnet İslam'a bağlanan yorumlarda dinsel anlam yüklenen, kendilerini görünür kılacak; sakal, cübbe gibi unsurlardan arındırdı. Böylece onların devletin ideolojik aygıtlarında ve kamusal alanda yer almalarının önünü açtı. Türkiye'nin en çok takipçiye sahip ve -dünya genelinde- bini aşkın okul kuran Gülen cemaatinin, başarısının arka planındaki önemli faktörlerden birisi de Nursi'nin bahsedilen yorumlarını uygulamış ve onun oluşturduğu fikri temelde yapılanmış olmalarıdır. Nursi'nin düşünce yapısına nüfuz etmeye çalışan hermenötik bir yaklaşım benimsenmeden, Nursi'nin takipçilerinin Türkiye'nin en etkili cemaatlerini oluşturmalarındaki dinamikler çözümlenemeyecektir. Nursi, "bilişsel çelişki"nin nasıl "karizmatik otorite"nin yorumlarıyla aşılabildiğinin örneğini sunmuştur. Tarikatlara ve tasavvuf düşüncesine karşı saygılı bir üslup benimsemekle beraber, bağlılarını tarikat yapılanmalarından ve tasavvufi yaklaşımlardan uzaklaştırdı. Nursi'nin takipçileri, tekke yerine dershane kurarak, tarikat zikri ve sema gibi ritüeller yerine Nursi'nin kitaplarını okuyarak; moderniteyle daha uyumlu organizasyon ve ritüeller geliştirdiler. Nursi, Osmanlı'dan beri Türkiye'deki İslam'da önemli yeri olan tarikatların, tasavvufun ve erkekleri görünür kılan sünnetler gibi unsurların; Ehli Sünnet kesimden birçok kişinin habituslarında yer almamasında etkili olmuştur. Nursi, öğretileri ve taktiksel yaklaşımlarıyla, Ehli Sünnet İslami kesimin kamusal alanda gücünü arttırmasındaki en önemli aktörlerden birisidir.

Ankara Okulu, kendi içinde birbiriyle her konuda aynı düşünen entelektüellerden oluşmuyor olsa da, şu dört husus -görüşme yaptığımız beş kişinin- hepsinde ortaktır: 1- İslam'ı bir mezhebe bağlı kalmadan anlamayı savunmaktadırlar ve gereğinde Ehli Sünnet paradigmaya eleştirel yaklaşmaktadırlar. 2- Peygamber'e atfedilerek birçok hadis uydurulduğunu özellikle vurgulamakta ve hadis eleştirisine özel önem vermektedirler. 3- Fıkıh ve hadis kitaplarını eleştirirken Kuran'ı ön plana çıkarmaktadırlar. 4- Müslümanlar'a eleştirilerini modernlikten hareketle değil "İslam'ın gerçekleri"nden hareketle yapmaktadırlar. İlmihal temelli bir İslami yaklaşım Ankara Okulu'nun temel eleştiri noktalarındandır. Resim, heykel ve müziğe karşı İslam adına getirilen yasakların yanlış olduğunu ifade etmektedirler. Kadınların kamusal alana çıkışının önünde hiçbir dinsel engel olmadığını; dinsel yorumlardaki erkek egemenliğinin ve geleneklerin dinselleşmesinin kadınlar aleyhine bir yapı oluşturduğunu söylemektedirler. Kadınların devlet başkanı bile olmasının önünde hiçbir dinsel engel olmadığını, kadınlar aleyhine birçok konuda uydurulan hadislerin dinden çıkartılmasının şart olduğunu savunmaktadırlar. Demokratik değerlere ve sivil topluma sahip çıkmak gerektiğini beyan etmekte, birçok cemaatin ve tarikatın -iyi niyetlilerin varlığına rağmen- sömürü araçları olduğunu dile getirmekte, bu yapılara oldukça eleştirel yaklaşmaktadırlar. Ankara Okulu sakal, cübbe gibi erkekleri görünür kılan unsurların dinle bir ilişkisi olmadığını, bunların gelenekten kaynaklandığını ifade etmektedir. Bu noktada Nursi ile bir farkları da gözükmektedir; Nursi, taktiksel olarak erkekleri görünür kılan unsurlardan arındırmıştır, oysa Ankara Okulu'na göre bunların "İslam" ile bir ilgisi yoktur. Ankara Okulu, Ehli Sünnet İslam adına sahiplenilen birçok kültürel öğenin dinle ilgisi olmadığını, bunların sadece "gelenekler" ve "tarihsel uygulamalar" olduğunu ifade ederek, modernleşme ve küreselleşme süreçlerine, birçok kişinin daha rahat adaptasyonuna yol açacak bir dinsel yorumu savunmaktadırlar. (Bunu yaparken küreselleşme ile yayılan her kültürel öğenin İslam'la uyumlu olmadığını da dile getirmektedirler. Örneğin cinsel serbestlik veya homoseksüelliği İslami değerlerle çelişkili bulup, bunlara karşı çıkmaktadırlar.)

Ankara Okulu'nun örneğinde "bilişsel çelişki"nin entelektüel ilahiyatçılarla çözümünü görüyoruz. Görüşlerinin, İslam'ın özünü kavrayış biçimleriyle alakalı

olması; taktiksel olmaması, onları ayırt eden önemli bir unsurdur. Küreselleşmenin etkilerine direnmenin çok zor olduğu ve İslami kesimin geniş bir zümresinin, sistemin nimetlerinden faydalanmaya çabaladığı bir dönemde, özsel çözümler sunmaları; Ehli Sünnet İslam'a bağlı bazı kesimlerce, İslami değer atfedilen kimi unsurların "tarihsel" veya "gelenek" olduğunu savunarak, bunlar adına dinsel bir hassasiyet göstermeye gerek olmadığını ifade ederek, modernleşme ve küreselleşmeyle yayılan birçok unsura "din" adına yapılan birçok itirazı geçersiz kılmaları, Ankara Okulu'nun önemli özellikleridir. İslami kaynaklar konusundaki derin bilgilerinin yanında Batı düşüncesini de, Arapça ile beraber Batı dillerini de bilmeleri Ankara Okulu'nun avantajlarıdır. Toplumu etkileyen insanları etkileyen olmak, Ankara Okulu'nun fikirlerini yaymasında önemli bir avantaj olmuştur. Diğer yandan, Nurcu gruplar gibi kurumsal yapıları olmaması gibi sebeplerle, Ehli Sünnet paradigmaya bağlı İslam anlayışını savunan gruplara nazaran görüşlerini yaymada dezavantajları da vardır.

Ankara Okulu'nunkine benzeyen, küreselleşme süreciyle adaptasyonu yüksek, Ehli Sünnet'ten bağımsız İslam anlayışları; Diyanet'in, devletin hassasiyetleriyle Ehli Sünnet görüşü birleştiren İslam anlayışı; Nurcu grupların kurumlar kuran, devletin ideolojik aygıtlarında "mevzi edinen" Ehli Sünnet çizgideki İslam anlayışı; birbirlerinden önemli farklılıklarıyla beraber Türkiye'deki İslam'ı anlamak için nüfuz edilmesi gerekli fenomenlerdir. Bunlar bir yanıyla birbirleriyle yarış halindeyken; bir yandan, hepsinin yarıştaki temel rakipleri sekülerleşme sürecidir. Diğer bir yandan sekülerleşme süreci de bunları önemli ölçüde etkilemekte ve dönüştürmektedir. Türkiye'deki İslam'ın "içindeki" kurumların, kanaat önderlerinin, entelektüellerin ve cemaat liderlerinin İslam hakkındaki yorum ve taktiksel yaklaşımları; daha önceki maddelerde işlediğimiz olgularla birleşmiş ve birleşmenin oluşturduğu sinerji, Türkiye'deki İslam'la ilgili olguları oluşturmuştur. Tüm bu saydıklarımız, bir yapbozun parçaları gibi Türkiye'deki İslam'ın neden gözlemlenen durumunda olduğunu ve değişimin boyutları ile dinamiklerini göstermektedirler. Bu yapbozun hangi parçası eksik olursa olsun, bu eksiklik Türkiye'deki İslam'la ilgili olguları anlamamamıza veya eksik anlamamıza sebep olacaktır. Bu dört maddede irdelediğimiz hususların, Türkiye'deki İslam'la ilgili her hususa nüfuz etmemize

olanak vermesi elbette mümkün değildir. Fakat bu dört maddeye odaklanmanın, Türkiye'deki İslam'la ilgili olgulara nüfuz edilmesi hususunda, oldukça aydınlatıcı olduğu kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

Abduh, Muhammed: "İslamın Müsamahasına Dönüş", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, no: 19, 1973.

Abduh, Muhammed: **Tevhid Risalesi**, Çev. Sabri Hizmetli, Ankara, Fecr Yayınları, 1986.

Abduh, M., C. Afgani: **Urvetu'l Vuska**, Çev. İbrahim Aydın, İstanbul, Bir Yayıncılık, 1987.

Adorno, Theoodor W.: "Kültür Endüstrisini Yeniden Düşünmek", **Kitle İletişim Kuramları**, Der. ve Çev. Erol Mutlu, Ankara, Ütopya Yayınevi, 2005.

Ağaoğulları, Mehmet Ali: "Aşırı Milliyetçi Sağ", **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 13. bs., Der: Irvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998.

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

Ahmad, Feroz: **Modern Türkiye'nin Oluşumu**, 2. bs., Çev. Yavuz Alagon, İstanbul, Kaynak Yayınları, 1999.

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

Akşit, Bahattin: "Türkiye'de İslami Eğitim, Osmanlı'nın Son Dönemlerinde Medrese Reformu ve Cumhuriyet'te İmam-Hatip Okulları", **Çağdaş Türkiye'de İslam**, Ed: Richard Tapper, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1991.

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

Aktay, Yasin: "Diaspora ve İstikrar: Bir Bilgi Yapısındaki Kurucu Elementler", Çev. İbrahim Kapaklıkaya, **Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi**, İstanbul Gelenek Yayıncılık, 2004.

Aktay, Yasin: **Türk Dininin Sosyolojik İmkanı**, 3. bs., İstanbul, İletişim Yayınları.

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

Alada, Dinç: "İktisat Düşüncesinde Felsefi Yaklaşımın Önemi", **Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** C. LIX, No: 2, Nisan-Haziran 2004.

Algan, Neşe: **Dünya'da ve Türkiye'de Yabancı Sermaye Yatırımları ve Beklentiler**, İstanbul, Yased,1988.

Alkan, Mehmet Ö.: "İmparatorluk'tan Cumhuriyet'e Modernleşme ve Ulusçuluk Sürecinde Eğitim", **Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye'si**, Ed: Kemal H. Karpat, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.

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

Alperen, Abdullah: **Türkiye'de İslam ve Modernleşme**, Adana, Karahan Kitabevi, 2003.

Althusser, Louis: **İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıları**, 3. bs., Çev. Alp Tümertekin, İstanbul, İthaki, 2003.

Arendt, Hannah: **The Human Condition**, New York, Doubleday Anchor Books, 1959.

Arendt, Hannah: **On Revolution**, New York, The Viking Press, 1965.

Aristoteles: **Politika**, 6. bs., Çev. Mete Tunçay, İstanbul, Remzi Kitabevi, 2002.

Atay, Hüseyin,'v.d.': **İslam Gerçeği**, 3. bs., Ankara, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1995.

Atay, Hüseyin: **Kuran'a Göre Araştırmalar 1-3**, 2. bs., Ankara, Atay Yayınevi, 1997.

Atay, Hüseyin: **Kur'an: Türkçe Çeviri,** Ankara, Atay ve Atay, 2007.

Ateş, Ali Osman: **Hadis Temelli Kalıp Yargılarda Kadın**, İstanbul, Beyan, 2000.

Ayoob, Mohammed: **The Many Faces of Political Islam**, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2008.

Azak, Umut: "İslami Radyolar ve Türbanlı Spikerler", **İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri**, 2. bs., Ed: Nilüfer Göle, İstanbul, Metis Yayınları, 2000.

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

Bagader, Abubaker A.: "Contemporary Islamic Movements in the Arab World", **Islam, Globalization and Postmodernity**, Ed. Akbar S. Ahmed ve Hastings Donnan, London, Routledge, 1994.

Bal, Hüseyin: **Kent Sosyolojisi**, Isparta, Fakülte Kitabevi, 2006.

Barbour, Ian G.: **When Science Meets Religion**, New York, Harper Collins Publishers, 2000.

Başkan, Filiz: "At The Crossroads of Ideological Divides: Cooperation Between Leftists and Ultranationalists in Turkey", **Turkish Studies**, Vol. 6, No:1, Mart 2005, s. 138.

Bayramoğlu, Ali: "Şerif Mardin'le Din ve Devlet Sosyolojisi Konusunda Söyleşi", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, Der: Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990.

Belge, Murat: "Sol", Çev. Nait Satlıgan, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3. bs., Der: İrvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, Belge Yayınları, 1998.

Benhabib, Şeyla: **Critique, Norm and Utopia**, New York, Columbia University Press, 1986.

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

Berktay, Fatmagül: **Tektanrılı Dinler Karşısında Kadın**, 2.bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2000.

Berktay, Fatmagül: "Doğu ile Batı'nın Birleştiği Yer: Kadın İmgesinin Kurgulanışı", **Modernleşme ve Batıcılık**, 2. bs., Ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul İletişim Yayınları, 2002.

Berktay, Fatmagül: "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Feminizm", **Cumhuriyet'e Devreden Düşünce Mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet'in Birikimi**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

Berktay, Fatmagül: "Liberalizm: Tek Bir Teorik Pozisyona İndirgenmesi Olanaksız Bir İdeoloji", **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, 2. bs., Der: H. Birsen Örs, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

Berktay, Fatmagül: "Sunuş", **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi,** No: 40, Mart 2009.

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

Bila, Fikret: "Bardakoğlu'nun Verdiği Mesajlar", **Milliyet**, 5-Haziran-2008.

Bildirici, Faruk: "Bu Radyoları mı İstedik?", **Hürriyet**, 14-Ekim-1997.

Bilici, Mücahit: "İslam'ın Bronzlaşan Yüzü: Caprice Hotel Örnek Olayı", **İslam'ın Yeni Kamusal Yüzleri**, İstanbul, Metis Yayınları, 2000.

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

Binder, Leonard: **Islamic Liberalism**, Chicago, The University of Chicago Press.

Birtek, Faruk: "Bir Çağdaşlaşma/Çağdaşlaşamama Projesi: Bir Deneme", **Cogito**, No: 15, 1998, s. 178.

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

Bourdieu, Pierre: **Outline of a Theory of Practice**, Çev. Richard Nice, Cambridge, Cambridge University Press, 1974.

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

Bulut, Faik: **Tarikat Sermayesinin Yükselişi**, 2. bs., Ankara, Doruk Yayınevi.

Bunt, Gary R.: **Islam in the Digital Age**, London, Pluto Press, 2003.

Canan, İbrahim.: **Kütüb-i Sitte: Muhtasarı Tercüme ve Şerhi,** Ankara, Akçağ Yayınları, 2008.

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

Chalmers, Alan F.: **Bilim Dedikleri**, Çev. Hüsamettin Arslan, İstanbul, Paradigma Yayıncılık, 2008.

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

Comscore "Turkey Has 7th Largest and Most Engaged Online Audience in Europe", 27 Mayıs 2009, (Çevrimiçi) http://www.comscore.com/Press_Events/Press_Releases/2009/5/Turkey_has_Seventh_Largest_Online_Audience_in_Europe. 20.08.2010.

Comte, Auguste: **Pozitif Felsefe Kursları**, Çev. Erkan Ataçay, İstanbul, Sosyal Yayınları, 2001.

Çakır, Ruşen: **Ayet ve Slogan**, İstanbul, Metis Yayınları, 1990.

Çakır, Ruşen, İrfan Bozan: **Sivil, Şeffaf ve Demokratik Bir Diyanet İşleri Başkanlığı Mümkün Mü?**, İstanbul, TESEV Yayınları, 2005.

Çakır, Serpil: **Osmanlı Kadın Hareketi**, İstanbul, Metis Yayınları, 1994.

Çarkoğlu, Ali, Binnaz Toprak: **Değişen Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset**, İstanbul, TESEV Yayınları, 2006.

Çarkoğlu, Ali, E. Kalaycıoğlu: **Turkish Democracy Today**, London, I. B. Tauris, 2007.

Çarkoğlu, Ali: "Ideology or Economic Pragmatism?: Profiling Turkish Voters in 2007", **Turkish Studies**, Vol. 9, No: 2, 2007, s. 324.

Çiğdem, Ahmet: "Batılılaşma, Modernite ve Modernizasyon", **Modernleşme ve Batıcılık**, 2. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.

Dağı, İhsan: "Transformation of Islamic Political Identity in Turkey: Rethinking the West and Westernization", **Turkish Studies**, Vol. 6, No:1, Mart 2005, s. 25-27.

Dağı, İhsan: "Turkey's AKP in Power", **Journal of Democracy**, Vol. 19, No: 3, The Johns Hopkins University Press, Temmuz 2008, s. 26-28.

Dascal, Marcelo: **G. W. Leibniz: The Art of Controversies**, Dordrecht, Springer, 2008.

Dawison, Andrew: **Türkiye'de Sekülarizm ve Modernlik**, 2. bs, Çev. Tuncay Birkan, İstanbul, İletişim Yayınları, 2006.

Davudoğlu, Ahmed: **Dini Tamir Davasında Din Tahripçileri**, 5. bs., İstanbul, Huzur Yayın Dağıtım, 1989.

Dedeoğlu, Beril: "Değişen Uluslararası Sistemde Türkiye-ABD ilişkilerinin Türkiye-Avrupa Birliği ilişkilerine Etkileri, **Türk Dış Politikasının Analizi**, 3. bs., Der: Faruk Sönmezoğlu, İstanbul, Der**.** Yayınevi, 2004.

Demir, Vedat: **Türkiye'de Medya Siyaset İlişkisi**, İstanbul, Beta, 2007.

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

Dilthey, Wilhelm: **Hermeneutik ve Tin Bilimleri**, Çev. Doğan Özlem, İstanbul, Paradigma Yayınları, 1999.

Diyanet İşleri Başkanlığı: "Cami Sayısı", (Çevrimiçi) http://www.diyanet.gov.tr/turkish/tanitim/istatistiksel_tablolar/2_cami/2_1_cami_sayisi.xls, 3 Haziran 2010.

Diyanet İşleri Başkanlığı: "Personel Sayısı", (Çevrimiçi) http://www.diyanet.gov.tr/turkish/tanitim/istatistiksel_tablolar/1_personel/1_1_personel_sayisi.xls, 25 Temmuz 2010.

Diyanet İşleri Başkanlığı: "İlahiyat Fakülteleri", (Çevrimiçi) http://www.diyanet.gov.tr/turkish/linkler/linklerkatagori.asp?kategori=5, 25 Temmuz 2010.

Doğan, Atila: **Osmanlı Aydınları ve Sosyal Darwinizm**, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2006.

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

Durkheim, Emile: **The Division of Labor in Society**, Çev. W. D. Halls, New York, The Free Press, 1997.

Durmuş, M. Ali: **Haberlerin Işığında Mehdi**, Ankara, Anlam Yayınları, 2003.

Dursun, Çiler: **TV Haberlerinde İdeoloji**, Ankara, İmge Kitabevi, 2001.

Ece**,** Hüseyin K.: **İslam'ın Temel Kavramları**, İstanbul, Beyan Yayınları, 2006.

Erman, Tahire: "The Impact of Migration on Turkish Rural Woman: Four Emergent Patterns", **Gender and Society**, Vol. 12, No:2, Nisan 1998.

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

Facebook — "Average User Figures", (Çevrimiçi) www.facebook.com/press/info-php?statistics, 12.07.2010

Fazlur Rahman: **İslam**, Çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 1999.

Festinger, Leon: **A Theory of Cognitive Dissonance**, Stanford, Stanford University Press, 1962.

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

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

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

Fuller, Graham E.: **Siyasal İslam'ın Geleceği**, Çev. Mustafa Acar, İstanbul, Timaş Yayınları, 2004.

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

Gadamer, Hans-Georg: "Hermeneutik Problemin Evrenselliği", Çev. ve Der: Hüsamettin Arslan, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler**, İstanbul, Paradigma Yayınları, 2002.

Gallagher, Shaun: **Hermeneutics and Education,** Albany, State University of New York Press, 1992.

Gambetti, Zeynep: "İktidarın Dönüşen Çehresi: Neoliberalizm, Şiddet ve Kurumsal Siyasetin Tasfiyesi", **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, No: 40, Mart 2009, s. 152.

Gazali, İmam: **İhyâu Ulûmi'd Din**, Çev. Ahmed Serdaroğlu, İstanbul, Bedir Yayınevi, 1973.

Gramsci, Antonio: **Selections from the Prison Notebooks**, Çev. Quintin Hoare, New York, International Publishers, 1971.

Göle, Nilüfer: "80 Sonrası Politik Kültür", **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000.

Göle, Nilüfer: **Toplumun Merkezine Yolculuk**, Hazırlayan: Zafer Özcan, İstanbul, Ufuk Kitapları, 2002.

Göle, Nilüfer: **Modern Mahrem**, 8. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2004.

Göle, Nilüfer: **Mühendisler ve İdeoloji**, 3. bs., İstanbul, Metis Yayınları, 2004.

Göle, Nilüfer: "Islamic Visibilities and Public Sphere", **Islam in Public**, Ed. Nilüfer Göle ve Ludwig Ammann, İstanbul, Bilgi University Press, 2006.

Görmez, Mehmet: "Türk Hukuk Mevzuatında Dini Kurumların Yeri ve Uygulama", **Avrupa Birliği Sürecinde Dini Kurumlar ve Din Eğitimi**, Ed. İlyas Çelebi, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2007.

Gözaydın, İştar: **Diyanet**, İstanbul, İletişim Yayınları, 2009.

Gunter, Michael M., H. Yavuz: "Turkish Paradox: Progressive Islamists versus Reactionary Secularists", **Middle East Critique**, London, Routledge, No: 16-3, 2007.

Gülalp, Haldun: "Globalization and Political Islam: The Social Bases of Turkey's Welfare Party", **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 33, No: 3, Ağustos 2001.

Gülalp, Haldun: "Kimlikler, Toplum ve İktidar", **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, No: 40, Mart 2009, s. 138.

Gülen, Fethullah: **Asrın Getirdiği Tereddütler 1-4**, İzmir, Nil yayınları, 1998.

Güler, İlhami: "Reel Politikada Dini Değer, Kavram ve Sembollere Atıfta Bulunmanın Doğurduğu Sorunlar", **İslamiyat**, C. V, No: 3, Temmuz-Eylül 2000, s. 51-67.

Güler, İlhami: **Politik Teoloji Yazıları**, Ankara, **Kitabiyat**, 2002.

Güler, İlhami: **Özgürlükçü Teoloji Yazıları**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Güler, İlhami: **Direniş Teolojisi**, Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2010.

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

Hanafi, Hassan: **Islam in the Modern World: Tradition, Revolution and Culture**, Cairo, The Anglo-Egyptian Bookshop, 1995.

Hanioğlu, M. Şükrü: **Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi**, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1981.

Hanioğlu, M. Şükrü: **The Young Turks in Opposition**, New York, Oxford University Press, 1995.

Hatipoğlu, İbrahim: **Çağdaşlaşma ve Hadis Tartışmaları**, İstanbul, Hadisevi, 2004.

Hatiboğlu, Mehmed Said: "Düzeltmeye Talib Bozuculuk", **İslamiyat**, C. IV, No: 4, Ekim-Aralık 2001, s. 7-14.

Hatiboğlu, Mehmed Said: "Tesettürden Türbana", **İslamiyat**, C. IV, No: 2, Nisan-Haziran 2001, s. 7-10.

Hatiboğlu, Mehmed Said: "İslam'ın Aktüel Değeri Üzerine-1", **İslamiyat**, C.V, No:1, Ocak-Mart 2002, s. 9.

Hatiboğlu, Mehmed Said: "Kuran-ı Kerim'de Mahalli Hükümler Meselesi", **İslamiyat,** C.VII, No:1, Ocak-Mart 2004, s. 7-12.

Hatiboğlu, Mehmed Said: **İslam'ın Aktüel Değeri Üzerine-1**, Ankara, Otto, 2009.

Hatiboğlu, Mehmed Said: **Hadis Tedkikleri**, Ankara, Otto, 2009.

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

Hobbes, Thomas: **Leviathan**, 3.bs., Çev. Semih Lim, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2001.

Hobsbawm, Eric: **Kısa 20. Yüzyıl (1914-1991)**, Çev. Yavuz Alogan, İstanbul, Sarmal Yayıncılık, 2003.

Howard**,** Douglas A.: **The History of Turkey**, Westport, Greenwood Press, 2001.

Hüseyin, Zuheyr: "Muhammed Abduh (1849-1905)", Hamdard Islamicus'dan Çev. M. Hilmi Baş, **Haksöz Dergisi,** No: 6/7, Eylül-Ekim 1991.

Inglehart, Ronald: **Modernization and Postmodernization**, Princeton, Princeton University Pres, 1997.

ITU "The World in 2009: ICT Facts and Figures", "ITU World Telecommunication/ICT Indicators Database", International Telecommunication Union, (Çevrimiçi) http://www.itu.int/ITUD/ict/material/Telecom09_flyer.pdf. 20.09.2010.

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

İnalcık, Halil: "The Nature of Traditional Society: Turkey", **Political Modernization in Japan and Turkey**, Ed. Robert E. Ward ve Dankwart Rustow, Princeton, Princeton University Press, 1964.

İnalcık, Halil: "Turkey Between Europe and the Middle East", **Perceptions**: **Journal of International Affairs**, Vol.3, No:1, Mart-Mayıs 1998, s. 6.

İnalcık, Halil: "Tarihsel Bağlamda Sivil Toplum ve Tarikatlar", **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam**, Der: Fuat Keyman ve Yaşar Sarıbay, Ankara, Vadi Yayınları, 1998.

İncioğlu, Nihal Kara: "Türkiye'de Çok Partili Sisteme Geçiş ve Demokrasi Sorunları", **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2000.

İşcan, Mehmet Zeki: **Muhammed Abduh'un Dini ve Siyasi Görüşleri**, 2. bs., İstanbul, Dergah Yayınları, 1998.

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

Johnson, James Turner: **The Holly War Idea in Western and Islamic Traditions**, 4. bs., Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2005.

Kafadar, Osman: **Türk Eğitim Düşüncesinde Batılılaşma**, İstanbul, Vadi, 1997.

Kafadar, Osman: 'Cumhuriyet Dönemi Eğitim Tartışmaları", **Modernleşme ve Batıcılık**, 2. bs, Ed. Tanıl Bora ve Murat Gültekingil, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem: **Yeni İnsan ve İnsanlar**,10. bs., İstanbul, Evrim Yayınevi, 1999.

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

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

Kant, Immanuel: **The Critique of Pure Reason**, Çev. J. M. D. Meiklejohn, Chicago, William Benton, 1971.

Kant, Immanuel: "To Perpetual Peace: A Philosophical Sketch", **Perpetual Peace and Other Essays**, Çev. Ted Humphrey, Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1983.

Kaplan, Pervin: "İmam Hatipli Sayısı 198.531", **Habertürk**, 13-Mart-2010.

Kara, İsmail, **İslamcıların Siyasi Görüşleri 1**, 2. bs., İstanbul, Dergah Yayınları, 2001.

Kara, İsmail: **Cumhuriyet Türkiyesi'nde Bir Mesele Olarak İslam**, 2.bs., İstanbul, Dergah Yayınları, 2008.

Karateke, Hakan T.: **Padişahım Çok Yaşa: Osmanlı Devletinin Son Yüzyılında Merasimler**, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2004.

Karlığa, Bekir: "Cihad ve Terör", **Karizma**, Mart 2002.

Karpat, Kemal H.: **İslam'ın Siyasallaşması**, Çev. Şiar Yalçın, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.

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

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

Kazım, Musa: "Tesettür-i Nisvân", **İslamiyat**, C. III, No: 2, Nisan-Haziran 2000, s. 184-187.

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

Kepenek, Yavuz, N. Yenitürk: **Türkiye Ekonomisi**, 12. bs., İstanbul, Remzi Kitabevi, 2001.

Keyder, Çağlar: "İktisadi Gelişmenin Evreleri", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Tarihi Ansiklopedisi**, C. IV, İstanbul, İletişim Yayınları, 1993, s. 1065-1073.

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

Keyder, Çağlar: "Türkiye Demokrasisinin Ekonomi Politiği", Çev. Nail Satlıgan, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3. bs., Der: İrvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998.

Keyman, E. Fuat: "Globalleşme ve Türkiye: Radikal Demokrasi Olasılığı", **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam**, Der: Fuat Keyman-Yaşar Sarıbay, Ankara, Vadi Yayınları, 1998.

Keyman, E. Fuat, Ziya Öniş: "Globalization and Social Democracy in the European Periphery: Paradoxes of the Turkish Experience", **Globalizations**, Vol. 4, No: 2, Haziran 2007.

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

Kırbaşoğlu, Hayri: "İslami İlimlerde Şafii'nin Rolü Üzerine", **İslamiyat,** C. II, No: 1, Ocak-Mart 1999, s. 15-34.

Kırbaşoğlu, Hayri: "İstismara Elverişli Münbit Toprak: Hadisler", **İslamiyat**, C. III, No:3, Temmuz-Eylül 2000, s. 121-137.

Kırbaşoğlu, Hayri: "Er-Risale'nin Şekil ve Muhteva Açısından Eleştirisi", **Sünni Paradigmanın Oluşumunda Şafii'nin Rolü**, 2. bs., Ed. Hayri Kırbaşoğlu, Ankara, Kitabiyat, 2003.

Kırbaşoğlu, Hayri: **Alternatif Hadis Metodolojisi**, 2. bs., Ankara, Kitabiyat, 2004.

Kırbaşoğlu, Hayri: "İlmihal Dindarlığının İmkânı Üzerine", **İslamiyat**, C. V, No: 4, s. 109-124.

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

Marshall, Gordon: "Kimlik", **Sosyoloji Sözlüğü**, Ed. Gordon Marshall, Çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat, 1999.

Kindi: "İlk Felsefe Üzerine", **İslam Filozoflarından Felsefe Metinleri**, 2. bs., Ed. ve Çev. Mahmut Kaya, İstanbul, Klasik, 2005.

Koçak, Cemil: "Siyasal Tarih (1923-1950)", **Çağdaş Türkiye 1908-1980**, 6.bs., Ed. Sina Akşin, İstanbul, Cem Yayınları, 2000.

Korlaelçi, Murtaza: **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi**, 2. bs., Ankara, Hece Yayınları, 2002.

Kömeçoğlu, Uğur: "New Sociabilities: Islamic Cafes in Istanbul", **Islam in Public**, Ed. Nilüfer Göle ve Ludwig Ammann, İstanbul, İstanbul Bilgi University Press, 2006.

Kramer, Heinz: **A Changing Turkey**, Washington D. C., Brookings Institution Press, 2000.

Kuhn, Thomas S.: **The Structure of Scientific Revolutions**, 2. bs., Chicago, The University of Chicago Press, 1970.

Kuran Araştırmaları Grubu: **Uydurulan Din ve Kuran'daki Din**, İstanbul, İstanbul Yayınevi, 2008.

Kutub, Seyyid: **Fizilâl-il Kur'an**, 7. cilt, Çev. Hakkı Şengüler, Emin Saraç ve Bekir Karlığa, İstanbul, Hikmet Yayınevi, tarih yok.

Lakatos, Imre: **The Methodology of Scientific Research Programmes**, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

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

Lord, Charles: "Was Cognitive Dissonance Theory A Mistake", **Psychological Inquiry,** No: 3, 1992.

Magulies, R., Ergin Yıldızoğlu: "Tarımsal Değişim: 1923-70", Çev. Nehir Kalaycıoğlu, **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3.bs., Der: İrvin Cemil Schick-Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998.

Marcuse, Herbert: **One-Dimensional Man**, Boston, Beacon Press, 1991.

Mardin, Şerif: "Tabakalaşmanın Tarihsel Belirleyicileri: Türkiye'de Toplumsal Sınıf ve Sınıf Bilinci", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, Der:

Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990.

Mardin, Şerif: "Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, Der: Mümtaz'er Türköne-Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990.

Mardin, Şerif: "Yenileşme Dinamiğinin Temelleri ve Atatürk", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, Der: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990.

Mardin, Şerif: "Türk Tarihinde Nakşibendi Tarikatı", **Çağdaş Türkiye'de İslam**, Ed. Richard Tapper, İstanbul, Sarmal Yayınevi, 1991.

Mardin, Şerif: "Ideology and Religion in Turkish Revolution", **International Journal of Middle East Studies**, Vol. 2, No: 3, Temmuz 1971, s. 206.

Mardin, Şerif: **Din ve İdeoloji**, 3. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 1998.

Mardin, Şerif: "Türkiye: Bir Ekonomik Kodun Dönüşümü", Çev. Levent Köker, **Türk Modernleşmesi,** 14. bs., Der: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

Mardin, Şerif: "Türkiye'de Muhalefet ve Kontrol", Çev. Mehmet Özden, **Türk Modernleşmesi,** 14. bs., Der: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

Mardin, Şerif: "Türk Düşüncesinde Batı Sorunu", **Türk Modernleşmesi**, 14. bs., Der: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

Mardin, Şerif: "19. Yüzyılda Düşünce Akımları ve Osmanlı Devleti", Türk Modernleşmesi, 14. bs., Der: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

Mardin, Şerif: **Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu**, 5. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2004.

Mardin, Şerif: **Bediüzzaman Said Nursi Olayı**, 12. bs., Çev. Metin Çulhaoğlu, İstanbul, İletişim Yayınları, 2007.

Mardin, Şerif: "Atatürkçülüğün Kökenleri", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset**, Der: Mümtaz'er Türköne ve Tuncay Önder, İstanbul, İletişim Yayınları, 1990.

McLuhan, Marshall: "Classroom without Walls", **Explorations in Communication**, 4. bs., Ed. Edmund Carpenter ve Marshall McLuhan, Boston, Beacon Press, 1968.

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

McLuhan, Marshall: **Gutenberg Galaksisi**, 2. bs., Çev. Gül Çağalı Güven, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Michel, Thomas: "Eğitimci Olarak Fethullah Gülen", Çev. İbrahim Kapaklıkaya, **Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi**, İstanbul Gelenek Yayıncılık, 2004.

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

Munyar, Vahap: "Gülen Okulları 3 Milyon Kişiye Ulaşıyor, Şimdi Şeffaflık Yolu Arıyor", **Hürriyet Gazetesi**, 5 Haziran 2009.

Mutlu, Erol: **Televizyon ve Toplum**, Ankara, TRT Yayınları, 1999.

Nickburcher "Facebook Usage Statistics by Country: 31 December 2009", (Çevrimiçi) http://www.nickburcher.com/2009/12/facebook-usage-statistics-by-country.html. 09.07.2010.

Nietzche, Friedrich: **The Will To Power**, Çev. Anthony M. Ludovici, New York, Barnes and Noble, 2006.

Norris, Pippa, Ronald Inglehart: **Sacred and Secular**, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

Nursi, Bediüzzaman Said: **Mektubat**, İstanbul, Sözler Yayınevi, 1977.

Nursi, Bediüzzaman Said: **Divan-ı Harb-i Örfi**, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2000.

Nursi, Bediüzzaman Said: **Lemalar**, İstanbul, Sözler Yayınevi, 2005.

Nursi, Bediüzzaman Said: **Tarihçe-i Hayat**, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2007.

Nursi, Bediüzzaman Said: **Münazarat**, 5. bs., İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2007.

Nursi, Bediüzzaman Said: **Kastamonu Lahikası**, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2007.

Nursi, Bediüzzaman Said: **Emirdağ Lahikası**, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2007

Nursi, Bediüzzaman Said: **Barla Lahikası**, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2007

Nursi, Bediüzzaman Said: **Sikke-i Tasdik-i Gaybi**, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2008.

Nursi, Bediüzzaman Said: **Asa-yı Musa**, İstanbul, Yeni Asya Neşriyat, 2008.

Ortaylı, İlber: **İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı**, 16. bs., İstanbul, İletişim Yayınları, 2003.

Ortaylı, İlber: **Batılılaşma Yolunda**, 4. bs., İstanbul, Merkez Kitapçılık, 2007.

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

Özel, Ahmet: "Cihad", **Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi**, C.VII, İstanbul, Türkiye Diyanet Vakfı, 1993, s. 528-529.

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

Öniş, Ziya: "Turgut Özal and His Economic Legacy: Turkish Neo-Liberalism in Critical Perspective", **Middle Eastern Studies**, Vol. 40/4, 2004, s. 114-122.

Öniş, Ziya, Fikret Şenses: "Rethinking the Emerging Post-Washington Consensus: A Critical Appraisal", **Development and Change**, No: 32, Bahar 2005.

Öniş, Ziya: "Conservative Globalists versus Defensive Nationalists: Political Parties and Paradoxes of Europeanization in Turkey", **Journal of Southern Europe and the Balkans**, Vol. 9, No: 3, Aralık 2007.

Öniş, Ziya: "The Political Economy of Turkey's Justice and Development Party", (Çevrimiçi) http://home.ku.edu.tr/~zonis/publications.htm, 20 Ağustos 2010.

Örs, H. Birsen: **Siyasal Gelişme ve Modernleşme Kuramları**, İstanbul, İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Masa Üstü Yayıncılık, 1997.

Örs, H. Birsen: "İdeoloji: Karmaşık Dünyayı Anlaşılır Kılmak", **19. Yüzyıldan 20. Yüzyıla Modern Siyasal İdeolojiler**, 2.bs., Der: H. Birsen Örs, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

Örs, Birsen: "Postmodern Dünyada İdeolojinin Dönüşümü", **İstanbul Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, No: 40, Mart 2009, s. 2-4.

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

Özsoy, Ömer, İlhami Güler: **Konularına Göre Kur'an**, Ankara, Fecr Yayınevi, 1997.

Özyeğin, Gül: "The Doorkeeper, the Maid and the Tenant: Troubling Encounters in the Turkish Urban Landscape", **Fragments of Culture**, Ed. Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber, London, I. B. Tauris and Co. Publishers, 2002.

Paley, William: "Natural Theology", **Philosophy of Biology**, Ed. Michael Ruse, New Jersey, Prentice Hall, 1989.

Pareto, Vilfredo: **The Mind and Society**, New York, Harcourt Brace, 1983.

Pehlivan, Battal: **Aleviler ve Diyanet**, 2. bs., İstanbul, Pencere Yayınları, 1994.

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

Platon: **Devlet**, 6. bs., Çev. Sabahattin Eyüboğlu-M. Ali Cimcoz, İstanbul, Remzi Kitabevi, 1988.

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

Popper, Karl R.: **Popper Selections**, Ed. David Miller, Princeton, Princeton University Press, 1985.

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

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

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

Popper, Karl R.: **Hayat Problem Çözmektir**, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2005.

Ramadan, Tarık: **İslami Yenilenmenin Kökenleri**, Çev. Ayşe Meral, İstanbul, Anka Yayınları, 2005.

Rawls, John: **The Law of Peoples**, Cambridge, Harward University Press, 2002.

Reyye, Mahmud Ebu: **Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması**, İstanbul, Yöneliş Yayınları, 1988.

Riza, Reşid: **Gerçek İslam'da Birlik**, Çev. Hayreddin Karaman, İstanbul, İz Yayıncılık.

Roy, Oliver: **Globalized Islam**, New York, Columbia University Press, 2004.

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

RTUK "Radyo Dinleme Eğilimleri Araştırması-2", Ankara, Aralık 2009, (Çevrimiçi) http://www.rtuk.org.tr/upload/File/Radyo2_DinlemeEgilimleri10sub2010.pdf. 17.06.2010.

Rudy, Sayres S.: "Subjectivity, Political Evaluation, and Islamist Trajectories", **Globalization and the Muslim World**, Ed. Birgit Schaebler, Leif Stenberg, New York, Syracuse University Press, 2004.

Sabah Gazetesi "Demokratik Açılımı En İyi Vaizler Anlatır", Sabah Gazetesi, 4 Mart 2010, (Çevrimiçi) http://www.sabah.com.tr/Siyaset/2010/03/04/demokratik_acilimi_en_iyi_vaizler_anlatir_35699792689, 20.05.2010.

Said, Edward W.: **Orientalism**, New York, Vintage Books, 1994.

Sarıbay, Ali Yaşar: **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam**, İstanbul, Alfa Basım Yayım Dağıtım, 2001.

Sarıbay, Ali Yaşar: "Türkiye'de Demokrasi ve Sivil Toplum", **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam**, Der: Fuat Keyman ve Ali Yaşar Sarıbay, Ankara, Vadi Yayınları, 1998.

Sarıoğlu, Hüseyin: **İbn Rüşd Felsefesi**, İstanbul, Klasik, 2003.

Sayılgan, Şevket: "Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de Yabancı Sermayenin Medyaya Girişi", **Küreselleştirme Makinesi: Medya**, İstanbul, Beta, 2008.

Schick, İrvin Cemil, E. A. Tonak: "Uluslararası Boyut: Ticaret, Yardım ve Borçlanma", **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3.bs., Der: İrvin Cemil Schick-Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998.

Sönmezoğlu, Faruk: "Türkiye Cumhuriyeti'nin Dış Politikasında Süreklilik ve Değişim", **Türk Dış Politikasının Analizi**, Der: Faruk Sönmezoğlu, İstabul, Der Yayınları, 2004.

Sönmezoğlu, Faruk: **Uluslararası Politika ve Dış Politika Analizi**, 4. bs., İstanbul, Filiz Kitabevi, 2005.

Spencer, Herbert: **İlk Prensipler**, Çev. Selmin Evrim, İstanbul Milli Eğitim Basımevi, 1947.

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

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

Stiglitz, Joseph E.: **Globalization and Its Discontents,** New York, W. W. Norton and Company, 2002.

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

Şahiner, Necmeddin: **Son Şahitler 1: Bediüzzaman Said Nursi'yi Anlatıyor**, İstanbul, Nesil Yayınları, 2008.

Şahiner, Necmeddin: **Son Şahitler 2: Bediüzzaman Said Nursi'yi Anlatıyor**, İstanbul, Nesil Yayınları, 2008.

Şahiner, Necmeddin: **Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi**, İstanbul, Nesil Yayınları, 2008.

Şentürk, Recep: **İslam Dünyasında Modernleşme ve Toplumbilim**, 2. bs., İstanbul, İz Yayıncılık, 2006.

Tamimi, Azam: "Çağdaş Arap Dünyasında Demokrasiye Geçişin Önündeki Engeller", Çev. Recep Şentürk, **İslam ve Demokrasi**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2000.

Tank, Pınar: "Political Islam in Turkey: A State of Controlled Secularity", **Turkish Studies**, Vol. 6, No:1, Mart 2005, s. 11.

Tanör, Bülent: **Kurtuluş Kuruluş**, 9.bs., İstanbul, Cumhuriyet Kitapları, 2009.

Taslaman, Caner: "The Rhetoric of Terror and the Rhetoric of Jihad: A Philosophical and Theological Evaluation", **Annals of Japan Association for Middle East Studies**, No:22-2, 2006, s. 81-93.

Taslaman, Caner: **Şerif Mardin ile Görüşme**, 11 Nisan 2010.

Taslaman, Caner: **İlhami Güler ile Görüşme,** 11 Nisan 2010.

Taslaman, Caner: **Mehmet Said Hatiboğlu ile Görüşme,** 12 Nisan 2010.

Taslaman, Caner: **Hayri Kırbaşoğlu ile Görüşme,** 12 Nisan 2010.

Taslaman, Caner: **Hidayet Şefkatli Tuksal ile Görüşme,** 12 Nisan 2010.

Taslaman, Caner: **Hüseyin Atay ile Görüşme,** 13 Nisan 2010.

T.C. Hazine Müsteşarlığı Türkiye'de Yıllara Göre Yabancı Sermaye Yatırımları", T. C. Başbakanlık Hazine Müsteşarlığı, (Çevrimiçi) http://www.hazine.gov.tr/irj/go/km/documents/Hazine%20Web/%C4%B0statistikler/Uluslararas%C4%B1%20Do%C4%9Frudan%20Yat%C4%B1r%C4%B1m%20%C4%B0statistikleri/4875%20Say%C4%B1l%C4%B1%20Kanun'dan%20%C3%96nceki%20B%C3%BClten%20ve%20%C4%B0statistikler/T%C3%BCrkiye'de%20Y%C4%B1llara%20G%C3%B6re%20Yabanc%C4%B1%20Sermaye%20Yat%C4%B1r%C4%B1mlar%C4%B1%20(1980-2003).xls, 15.06.2010.

TEİAS "Türkiye Elektrik Üretim İletim İstatistikleri 2008", (Çevrimiçi) http://www.teias.gov.tr/istatistik2008/index.htm. 06.06.2010.

Tellal, Erel: "SSCB ile ilişkiler", **Türk Dış Politikası**, 4. bs., Ed. Baskın Oran, İstanbul, İletişim Yayınları, 2002.

Thompson, Ian: **Odaktaki Sosyoloji**, Çev. Bekir Zakir Çoban, İstanbul, Birey Yayıncılık, 2004.

Thompson, John B.: "Kitle İletişiminin Bazı Özellikleri", Çev. ve Der: Erol Mutlu, **Kitle İletişim Kuramları**, Ankara, Ütopya Kitabevi, 2005.

Timur, Taner: "Osmanlı Mirası", **Geçiş Sürecinde Türkiye**, 3. bs., Der: İrvin Cemil Schick ve Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998.

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

Toker, İhsan: **Bir Yapılaşma İlişkisi Olarak Kadınlar ve Din: Başkent Kadın Platformu Örnek Olayı**, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

Toku, Neşet: **Risale-i Nur'da Felsefe Eleştirisi**, İstanbul , Nesil Yayınları, 2009.

Toprak, Binnaz: "Civil Society in Turkey", **Civil Society in the Middle East,** C. II, Ed. Richard Norton, Leiden, Brill, 1996.

Toprak, Binnaz: "Dinci Sağ", Çev. Nail Satlıgan, **Geçiş Sürecinde Türkiye,** 3. bs, Der: İrvin Cemil Schick, Ertuğrul Ahmet Tonak, İstanbul, Belge Yayınları, 1998.

Toprak, Binnaz: "Islam and Democracy in Turkey", **Turkish Studies**, Vol. 6, No: 2, Haziran 2005, s. 181.

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

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

Tuksal, Hidayet Şefkatli: **Kadın Karşıtı Söylemin İslam Geleneğindeki İz Düşümleri**, 3. bs., Ankara, Kitabiyat, 2006.

Tunaya, Tarık Zafer: "Hakimiyet-i Siyasiye ve Milli Egemenlik: Türkiye'de Siyasal Rejimin Meşruluğunun Dayandığı Temeller", **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ed. Ersin Kalaycıoğlu-Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul, Alfa BasımYayım Dağıtım, 2000.

Tunaya, Tarık Zafer: **İslamcılık Akımı**, 2.bs., İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2007.

TÜİK "Dış Ticaret İstatistikleri", Türkiye İstatistik Kurumu, (Çevrimiçi) http://www.tuik.gov.tr/PreTablo.do?tb_id=12&ust_id=4, 13.05.2010.

TÜİK Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Nüfus Sayımı Sonuçları, 2009", T. C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, Haber Bülteni, Sayı: 15, 25.01.2010, (Çevrimiçi) http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=6178, 15.05.2010

TÜİK "Milletvekili Genel Seçimi", 1973 ve 1977 Genel Seçim Sonuçları, T. C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, (Çevrimiçi) http://tuikrapor.tuik.gov.tr/reports/rwservlet?secimdb2=&report=tablo1_5077.RDF&p_il=0&p_s1=1&p_s2=2&p_s3=3&p_s4=4&p_s5=5&p_s6=6&p_s7=7&p_kod=1&desformat=html&ENVID=secimEnv, 20.06.2010

TÜİK "Milletvekili Genel Seçimi", 1995 Genel Seçim Sonuçları, T. C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, (Çevrimiçi) http://tuikrapor.tuik.gov.tr/reports/rwservlet?secimdb2=&report=tablo1.RDF&p_il=0&p_s1=1&p_s2=2&p_s3=3&p_s4=4&p_s5=5&p_s6=6&p_s7=7&p_s8=8&p_s9=9&p_kod=1&desformat=html&ENVID=secimEnv, 20.06.2010.

TÜİK "Milletvekili Genel Seçimi", 1999 Genel Seçim Sonuçları, T. C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, (Çevrimiçi) http://tuikrapor.tuik.gov.tr/reports/rwservlet?secimdb2=&report=tablo1.RDF&p_il=0&p_s1=1&p_s2=2&p_s3=3&p_s4=4&p_s5=5&p_s6=6&p_s7=7&p_s8=8&p_s9=9&p_kod=1&desformat=html&ENVID=secimEnv, 20.06.2010.

TÜİK "Milletvekili Genel Seçimi", 2002 ve 2007 Genel Seçim Sonuçları, T. C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, (Çevrimiçi) http://tuikrapor.tuik.gov.tr/reports/rwservlet?secimdb2=&report=tablo1.RDF&p_il=0&p_s1=1&p_s2=2&p_s3=3&p_s4=4&p_s5=5&p_s6=6&p

_s7=7&p_s8=8&p_s9=9&p_kod=1&desformat=html&ENVID=secimEnv, 20.06.2010

TÜİK "Milletvekili Genel Seçim Sonuçları", T. C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, (Çevrimiçi)http://www.tuik.gov.tr/secimdagitimapp/secim.zul, 20.06.2010.

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

TÜİK "2009 Yılı Hanehalkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırması Sonuçları", T.C. Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu, Haber Bülteni, Sayı:147, 18 Ağustos 2009, (Çevrimiçi) http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=4104, 10.10.2010.

Ural, Murat: "Bir Toplumsal Röntgen: Radyo", **Haksöz Dergisi**, No: 73, Nisan 1997.

Uyar, Mazlum: **Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri**, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2004.

Ülken, Hilmi Ziya: **Türkiye Çağdaş Düşünce Tarihi 1**, İstanbul, Selçuk Yayınları, 1966.

Ülken, Hilmi Ziya: **Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi 2**, İstanbul, Selçuk Yayınları, 1966.

Vardar, Deniz: "Türkiye Avrupa Topluluğu/Avrupa Birliği İlişkileri", **Türk Dış Politikasının Analizi**, 3. bs., Der: Faruk Sönmezoğlu, İstanbul, Der Yayınevi, 2004.

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

Voll, John O.: "Fethullah Gülen: Yeni İslami Söylemde Modernitenin Aşılması". Çev. İbrahim Kapaklıkaya, **Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi**, İstanbul Gelenek Yayıncılık, 2004.

Walzer, Michael: **Just and Unjust Wars**, New York, Basic Boks, 1992.

Weber, Max: **Sosyoloji Yazıları**, 2. bs., Çev. Taha Parla, İstanbul, Hürriyet Vakfı Yayınları, 1982.

Wittgenstein: **Tractatus Logico-Philosophicus**, 4. bs., Çev. Oruç Aruoba, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2003.

Wolcott, Peter, S. Goodman, "The Internet in Turkey and Pakistan", Stanford, Center for International Security and Co-operation, 2000, (Çevrimiçi) http://iis-db.stanford.edu/pubs/11911/turkpakinternet.pdf, 30 Mart 2010.

Yavuz, Hakan: "Kamusal Alanda İslam: Nur Hareketi Örneği", Çev. İbrahim Kapaklıkaya, **Laik Devlet ve Fethullah Gülen Hareketi**, İstanbul Gelenek Yayıncılık.

Yavuz, Hakan: **Islamic Political Identity in Turkey**, Oxford, Oxford University Press, 2003.

Yavuz, Hakan: **Modernleşen Müslümanlar**, Çev. Ahmet Yıldız, İstanbul, Kitap Yayınevi, 2005.

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

ÖZGEÇMİŞ

Osman Caner Taslaman, İstanbul'da doğdu. Üniversiteyi Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde bitirdi. Yüksek lisans ve ilk doktora çalışmasını Marmara Üniversitesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü'nde gerçekleştirdi. Sonra Din Felsefesi alanında doçent oldu. Halen Yıldız Teknik Üniversitesi Felsefe Bölümü'nde öğretim üyesi olarak çalışmaktadır. Tokyo Üniversitesi, California State Üniversitesi ve Oxford Üniversitesi'nde misafir akademisyen olarak çalışmalarda bulundu.