

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Hakan Yavuz

MODERNLEŞEN MÜSLÜMANLAR

Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti



KitapYAYINEVİ

KİTAP YAYINEVİ – 90
İNSAN VE TOPLUM DİZİSİ – 22

MODERNLEŞEN MÜSLÜMANLAR / HAKAN YAVUZ

ÖZGÜN ADI
ISLAMIC POLITICAL IDENTITY IN TURKEY

© 2003, OXFORD UNIVERSITY PRESS, INC.
THIS TRANSLATION OF ISLAMIC POLITICAL IDENTITY IN TURKEY,
ORIGINALLY PUBLISHED IN ENGLISH IN 2003, IS PUBLISHED BY ARRANGEMENT WITH
OXFORD UNIVERSITY PRESS, INC.
© 2005, KİTAP YAYINEVİ LTD.

ÇEVİREN
AHMET YILDIZ

DÜZELTİ
NURETTİN PİRİM

KİTAP TASARIMI
YETKİN BAŞARIR, BEK

KAPAK RESMİ
ARZ-I MUKADDES KİTABI, İÜK 90718
II. ABDÜLHAMİDİN TAHTA ÇIKIŞININ 25. YILDÖNÜMÜ
İÇİN HAZIRLANAN BU ALBÜMÜN RESİMLERİ
MEKKEDEN TOPLANARAK KURUTULMUŞ ÇİÇEKLERLE YAPILMIŞTIR

TASARIM DANIŞMANLIĞI
BEK

GRAFİK UYGULAMA VE BASKI
MAS MATBAACILIK A.Ş.
DEREBOYU CADDESİ, ZAGRA İŞ MERKEZİ B BLOK 1
MASLAK-İSTANBUL
T: (0212) 285 11 96
E: INFO@MASMAT.COM.TR

1. BASIM
EYLÜL 2005, İSTANBUL

ISBN 975 8704-90-7

YAYIN YÖNETMENİ
ÇAĞATAY AHADOL

KİTAP YAYINEVİ LTD.
CİHAĞIR CADDESİ, ÖZÜCÜL SOKAĞI 20/1-B
BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
T: (0212) 292 62 86 F: (0212) 292 62 87
E: kitap@kitapyayinevi.com
W: www.kitapyayinevi.com

Modernleşen Müslümanlar

Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve AK Parti

HAKAN YAVUZ

ÇEVİREN
AHMET YILDIZ



Kitapyayinevi

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

**BABA, DOST VE ÖĞRETMEN
KAZIM YAVUZ (1938-1996)
İLE
ANNE VE YOL GÖSTEREN BİR IŞIK
AYNUR YAVUZ'A**

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 7

KISALTMALAR 12

GİRİŞ 13

1. İSLAMİ SOSYAL HAREKETLER 29

2. OSMANLI MİRASI 58

3. KEMALİST DEVRİMİN YUMUŞAMASI: ÇOKPARTİLİ SİYASETİN DOĞUŞU 87

4. İSLAMİ SÖYLEMİN SİYASAL İKTİSADI 115

5. İSLAMİ HAREKETTE OKURYAZARLIĞIN VE MEDYANIN ROLÜ 143

6. MODERN TÜRK İSLAMİ HAREKETLERİN ANA YATAĞI: NAKŞİBENDİ TARİKATI 181

7. YAYINA DAYALI İSLAMİ SÖYLEM: NUR HAREKETİ 204

8. FETHULLAH GÜLEN'İN YENİ-NUR HAREKETİ 242

9. MİLLİ GÖRÜŞ HAREKETİ VE REFAH PARTİSİNİN YÜKSELİŞİ 279

10. İSLAMIN BİR GÜVENLİK MESELESİ OLARAK GÖRÜLMESİ VE AKP'NİN ZAFERİ 323

SONUÇ 357

Ek 370

NOTLAR 373

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA 412

DİZİN 420

Karadeniz Bölgesinin küçük bir kasabasında büyümüş biri olarak, Cumhuriyetçi seçkinlerde ve bazı Batılı entelektüel forumlarda sıkça rastlanan İslam ve İslami hareketlere ilişkin olumsuz kavrayıştan hep rahatsız oldum; zira benim İslam ve onun Türk toplumundaki rolüne ilişkin anlayışım oldukça farklı olageldi. Türkiye'nin kırsal ve taşra bölgelelerinde hâkim dinsel örgütlenmeler ve dinsel ibadet merasimleri, Nakşibendi tarikatı etrafında biçimlenmekteydi. Doğduğum kent Bayburt'ta ise bu fonksiyonu Nur hareketi yerine getiriyordu. Bayburt'ta Saat Kulesi Meydanı olarak bilinen ana meydan çevresindeki küçük dükkânlar, Nur hareketinin kurucusu Said Nursi bağlılarının oluşturduğu okuma halkalarına ev sahipliği yapmaktaydı. Çoğu kez bu dükkânlara sohbet etmek için gelen diğer dükkân sahiplerinin ve devlet memurlarının elinde Nursi'nin kırmızı kitapları'nı gördünüz. Bu dükkânlar yalnızca ticaret merkezleri değil, aynı zamanda fikir ve tartışma mekânlarıydı. İnsanlar Nursi'nin kitaplarını açar, okur, yorumlar ve tartışırdı. Müzakere, nihayetinde bütünüyle farklı tartışma konularına kayar, fakat kullanılan dil hep aynı kalırdı. İslamın bu versiyonunun ve Nursi'nin eklektik öğretisinin, kasabalılar için bir tür günlük hayat felsefesi işlevi gördüğünü anladım. Merakım hiç bitmedi ve daha şunu bilmek istedim: Niçin İslam ve bu muayyen gelenek? Türkiyeli Müslümanlar bu ortak dinsel ve kültürel dili benimsemiyor olsaydı, sosyal, ahlâki ve siyasal meselelerle anlamlı bir biçimde meşgul olup tartışabilirler miydi? Çağdaş Türkiye'de İslamı dışarıda bırakan sosyal bir uzlaşma olabilir miydi? Tipik alt-orta sınıfa mensup bu taşralı vatandaşlar, dinsel geleneklere bağlılıklarını, çoğu kez ideolojik bir karşı tezi temsil eden çağdaş Türkiye Cumhuriyeti ve onun siyasal ve askerî liderlerine sadakat ve bağlılıkla nasıl uzlaştırmaktaydı?

Zihnimdeki bu sorularla, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'nde yükseköğrenimime başladım. Burada hayli farklı bir entelektüel ortam ve söylemle karşılaştım. Bu ortam bir diyalog değil, oldukça dikkatli biçimde yapılandırılmış bir indoktrinasyon programıydı. Bu didaktik eğitimin, Bayburt'ta gördüğüm oldukça açık ve eleştirel tartışma biçimiyle

hiçbir bağlantısı yoktu; geleneksel Anadolu Türkiye'si'ni kendisi için en büyük düşman ve tehlike olarak gören seçkinci bir gramere, kavramlara ve söylem biçimlerine sahipti. Siyasal Bilgiler Fakültesi resmî Kemalist ideolojinin yatağıydı. Karşılaştığım profesörlerin çok azı, kasaba ve köylerdeki ya da İstanbul ve Ankara'nın hayli büyümüş gecekondu bölgelerindeki "öteki" Türkiye ile temas içindeydi. Buna rağmen, dikkatle planlanmış görüntüsü veren "batılılaşma" programının resmî hizmetkârları olarak hepsi de "öteki" Türkiye "gerçeğini" bildiklerini iddia etmekteydi. Bizlere, yani gelecek düzenin seçilmiş üst düzey memurlarına, basit ikili karşıtlıklarla düşünmemiz öğretilmekteydi: Gericiler karşısına ilericiler, halkın karşısına aydınlar, İslamcıların karşısına laikler, bölücülerin karşısına milliyetçiler ve sivil toplumun karşısına da devlet konmaktaydı.

Yükseköğrenimim sırasında Milwaukee ve Madison-Wisconsin'da benim karşılaştığım "Batı," Ankara'daki hocalarımın sunduğundan tamamen farklıydı. Sıkı itaat, mutlak hakikatler ve keskin zıtlıklar yerine, Bayburt'taki vatandaşlar tarafından ortaya konan birbirine zıt duruşların ve kaygıların birçoğunu etkili bir şekilde içeren, kendi içinde birçok çelişkiyi barındıran açık bir toplumla karşılaştım. Wisconsin Üniversitesi sistemi, bana serbestleştirici, sağlam bir entelektüel ve duygusal ortam sundu. Bunun için her zaman müteşekkîr olacağım. Siyaset biliminde doktora tezimi tamamlarken, Ankara'da yeni, Batılı, özellikle de, Amerikan yükseköğrenim kurumlarını model alarak kurulan Bilkent Üniversitesi'nde akademik bir mevki elde ettim. Wisconsin'daki hocalarım tarafından öğretilmiş eleştirel düşünce biçimine uygun olarak birkaç akademik makale yayımlamış olduğum için, Bilkent'in yöneticileri, genelgeçer çizgiye uymayan görüşlerim ve eleştirilerimin kabul edilemez olduğu ve resmî dogmaları sorgulamaya devam etmem halinde, Türk akademi camiası içinde kendime yer bulamayacağım hususunda alelacele beni bilgilendirdiler. Bir kez daha Amerika, Utah Üniversitesi Siyaset Bilimi Bölümü ve Ortadoğu Araştırmaları Merkezi'nde bana kadrolu bir pozisyon sunarak imdadıma yetişti. Geleneksel olarak Mormon ve muhafazakâr olduğu için liberal Wisconsin'dan oldukça farklı olsa da, Utah'ta hem eyaletin, hem de üniversitenin tolerans, eleştirel düşünce ve konukseverlik gibi değerleri paylaştığını gör-

düm. Bunun için, meslektaşlarıma ve Utah Üniversitesi'ndeki öğrenciler ile çalışanlara kendimi daima borçlu hissedeceğim.

“Batı” ve “İslam” gibi kategorilerin her birinin, içerdikleri karmaşıklık, müşterekler ve dinamik çelişkileri ortaya koyacak şekilde birbirinden ayırt edilmesi gerekliliğinin vurgulanması, özellikle hayati bir önem taşımaktadır. Bu kitap “öteki Türkiye”nin hikâyesi ve benim on yıl boyunca çağdaş Türk İslamının aktörleri ile yaptığım mülakatların ve alan çalışmaları bir ürünüdür. Çalışmada birçok sosyal, siyasal ve ekonomik faktörle biçimlenmiş aktörler, fikirler ve eylemlerden oluşan dinamik bir harita sunuyorum. Çağdaş Türk siyasetinin hâkim aktörleri, İslami, Kürt ve Alevî nitelikli sosyopolitik hareketlerle birlikte, sivil ve askerî bürokrasiden oluşur. Turgut Özal'ın 1983 neoliberalizmini, Türkiye'nin siyasal ve entelektüel manzarasının yeniden şekillenmesinde bir dönüm noktası olarak görüyorum. Türk İslamının siyasal ve sosyal alanlarda yeniden canlanması, Kemalizmin başarısızlığıyla açıklanamaz; aksine Kemalist projenin önemli, ancak iradî olmayan bir rol oynadığı yeni fırsat alanlarının bir sonucudur. Bu fırsat alanları anlam, kimlik ve kültürel kodların aktif hale getirilmesi ve yayılmasını sağlayan sosyal ve ekonomik ağlar ve vasıtalarıdır. İslam-Kemalizm ilişkisi saf bir karşıtlık ilişkisi olmayıp, aynı zamanda şartlara bağlı olarak biçimlenen ve dönüştürücü bir ilişki olmuştur. Cumhuriyetin 80 yıllık tarihi, Türk makamlarının milliyetçilikle dini, birbirine dengeleyen güçler olarak kullanmada nadiren tutarlı davrandığını göstermektedir. Eğer amaca bağlı olarak tanımlanmış bu ilişkiyi yakalayabilecek bir kavram varsa, bu kavram çelişkilidir.

Bu çalışma çağdaş Türk İslami sosyal ve siyasal hareketlerine odaklanmakla birlikte, İslam dünyası genelinde İslam, demokratikleşme ve siyaset meselesine ışık tutmada da faydalı olacaktır. Türkiye'deki İslami sosyal ve siyasal hareketler, devlet ve toplum arasındaki sınırları yeniden çizerek ve kendi entelektüel ve moral şartlarını oluşturarak sivil toplumu güçlendirmeye çalışmışlardır. Bunu yaparken, var olan laik devleti kaçınılmaz olarak ortadan kaldırmak gibi bir amaç gütmekten çok, gündelik hayatı yeniden kurmak için uğraşmışlardır. Türkiye'deki İslami hareketler, kendi orta sınıf ahlâklarını ve çağdaşlıkla uyumlarını oluşturmuş durumdadır.

Dolayısıyla, Türkiye'deki tartışma, İslami yönetimi yeniden hâkim kılmaya ya da İslam hukukunu empoze etmeye ilişkin değil; kamusal alanda, çoğu Batı toplumlarının yabancı olduğu bir dille, yeni alanlar ve yeni kimlikler teşkil etmeye ve sesleri çeşitlendirmeye ilişkindir.

Bu hareketler yeni fırsat alanları kullanmak suretiyle, entelektüeller, işadamları, bilginler ve sanatçılar gibi yeni aktörler ve yeni sosyalleşme alanları oluşturmaktadır. Bu fırsat alanlarının en önemli etkilerinden biri, kamusal alanda özel kimliklerin, bağlılıkların ve hayat tarzlarının ortaya çıkmasıdır. Bu yeni kamusal alanlar, yeni aktörlerle birlikte, İslamı kamusal tartışmanın ön sırasına taşımıştır. Fırsat alanlarının ikinci bir etkisi, demokratik ve çoğulcu bir zeminde İslami sosyopolitik hareketlerin son tahlilde merkezkaç niteliği haiz yörüngesi üzerinde olmuştur. Yeni fırsat alanlarının bir sonucu olarak, siyasal uygulamalar açısından farklılaşma, uzmanlaşma alanları ve sınıf dinamikleri oldukça görünür hale gelmiştir. Böylece genel olarak Müslüman toplumlar, özel olarak da Türk toplumu ve bunların içinde ortaya çıkan çeşitli sosyopolitik hareketler, Batılı liberal demokrasilerde bulunan aynı hayati çeşitlilik ve çoğulculuğu açığa çıkaran "demokratik bir saha"nın ortaya çıkmasına imkân sağlamıştır. Yeni fırsat alanları Türk Müslümanlarının, modern pratikleri işlevli kılmaya ve biçimlendirmeye yarayan yeni beceriler edinmelerine ve kendi iyi hayat vizyonlarını dillendirmelerine yardım etmiştir. Mesela, yeni iletişim ağları, gelecekte ulemadan oldukça farklı, yeni bir Müslüman entelektüeller, köşe yazarları ve ana haber sunucuları sınıfının oluşmasına sebep olmuştur. Dolayısıyla, birbiriyle rekabet halindeki İslami hareketlerin ortak yönleri, Türk toplumundaki çeşitli laik mukabilleriyle ortak yönlerine kıyasla daha azdır. Bu kitap, daha da öte neoliberal ekonomik politikalar sonucunda ortaya çıkan dağılma ve gerilimin aşılması için devletin İslamı kullanma politikası ile çeşitli sosyal grupların kimlik taleplerinde bulunmalarını, sosyal ve ekonomik alanlara nüfuz etmelerini haklılaştırılmaları için İslamı kullanma biçimlerini incelemektedir.

Kitap, yıllara yayılan entelektüel bir çabanın ürünüdür. Bu uzun dönem boyunca birçok kişiye borçlu kaldım. Öncelikle, dostum ve meslektaşım Mujeeb R. Khan'a teşekkür ederim. Onun Batı ve İslami siyasal dü-

şünce ve tarihini hayret edilecek derinlikteki kavrayışı bana esin kaynağı oldu. Katkılarından yararlandığım diğer dostlarım, meslektaşlarım ve hocalarım arasında şu isimleri de saymak isterim: Eric Hooglund, John L. Esposito, Saliha Abidin, İsmail Kara, Nilüfer Göle, Ümit Cizre, Becir Tanoğlu, Yasin Aktay, Paul Lubeck, Dale Eickelman, Alpaslan Açıkgenç, Charles Kurzman, İbrahim Kalın, Saliha Mahmud, Şükran Vahide, Mustafa Erdoğan, Ali Aslan, Faris Kaya, İsmail Engin, Edibe Sözen, Linda Butler, Etga Uğur ve nihayet doktora danışmanım Crawford Young.

KISALTMALAR

AKP	Adalet ve Kalkınma Partisi
ANAP	Anavatan Partisi
AP	Adalet Partisi
BP	Birlik Partisi
BBP	Büyük Birlik Partisi
CHP	Cumhuriyet Halk Partisi
DEP	Demokrasi Partisi
DEHAP	Demokratik Halk Partisi
DİB	Diyanet İşleri Başkanlığı
DP	Demokrat Parti
DSP	Demokratik Sol Parti
DYP	Doğru Yol Partisi
FP	Fazilet Partisi
HADEP	Halkın Demokrasi Partisi
HAP	Halkçı Parti
HEP	Halkın Emek Partisi
MÇP	Milliyetçi Çalışma Partisi
MDP	Milliyetçi Demokrasi Partisi
MGH	Milli Görüş Hareketi
MHP	Milliyetçi Hareket Partisi
MNP	Milli Nizam Partisi
MSP	Milli Selamet Partisi
MÜSİAD	Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği
PKK	Partiya Karkaren Kürdistan (Kürdistan İşçi Partisi)
RG	Resmî Gazete
RNK	Risale-i Nur Külliyyatı
RP	Refah Partisi
SP	Saadet Partisi
SODEP	Sosyal Demokrat Partisi
SHP	Sosyal Demokrat Halkçı Parti
TBMM	Türkiye Büyük Millet Meclisi
TİP	Türkiye İşçi Partisi
TÜSİAD	Türk Sanayicileri ve İşadamları Derneği

GİRİŞ

Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana ilk defa 28 Haziran 1996'da, siyasal felsefesi ve şahsi kimliği açıkça İslama dayalı bir lider, Türkiye'nin başbakanı oldu. Toplam oyların yüzde 21,3'ünü alarak Parlamentoda 550 sandalyenin 150'sini kazanan Refah Partisi (RP), yoğun manevralar sonrasında, Tansu Çiller'in Doğru Yol Partisi (DYP) ile bir koalisyon hükümeti kurmayı başardı. İslami eğilimli Başbakan Necmettin Erbakan ve Avrupa yanlısı-laik Çiller arasındaki bu koalisyon, çağdaş Türk kimliğine içkin gerilimi çok iyi yansıtmakta ve Türkiye'de devlet-toplum etkileşiminde yeni bir dönemin doğuşunu haber vermektedir. Ancak, Mustafa Kemal ve izleyicilerinin radikal laik reformlarının beraberinde getirdiği derin sosyal çatlakları giderme yönünde umut vaat eden bu başlangıç, askerî-bürokratik egemen kesimin 28 Şubat 1997 "yumuşak darbesi"yle hemen sonuçsuz bırakıldı.' Yumuşak darbe, Türk Devletini yeni bir meşruiyet bunalımına itti. Sivil topluma güç aktarmak istemeyen Kemalist askerî-bürokratik kesim bir kez daha "devlet düşmanları" aleyhinde bir karşı saldırı başlattı. Bu defa hedefte Aleviler ya da solcular değil, siyaseten aktif Türk Müslümanlar bulunmaktaydı.

Ne var ki, hükümranlılığı koruma amaçlı bu Kemalist (Mustafa Kemal'in milliyetçilik ve laiklik görüşlerini benimseyenler) çaba, artık azalan fayda yasasıyla karşı karşıyadır. Türk Devleti küresel talepleri karşılayabilmek için, Turgut Özal döneminde (1980-1993) bir süreç olarak başlayan ekonomik liberalleşme gereksinimi duymuştu. Siyasi sistemin de daha uzun süre bu sürecin dışında kalması mümkün değildi. Buna rağmen, Cumhuriyetçi egemen kesimin fazlasıyla etkisinde kalan geleneksel Batılı Türk bilim çevreleri, Kemalist devlet seçkinlerini, otoriter olarak değil, aksine, boyun eğmekte direnen "gerici" geleneksel İslami topluma karşı, "reform" ve batılılaşmanın motor gücü olarak sunmaktadır.' 1980'lerin ortalarından bu yana, Nilüfer Göle, İsmail Kara, Şerif Mardin ve Mete Tunçay gibi yazarlar bu görüşe karşı çıkarak, İslami sosyal hareketlerin demokratik ve çoğulcu bir toplumu geliştirmenin merkezi unsurları olduğunu ve Türk örneğinin geri kalan İslam dünyası için de uzun vadede umut vaat ettiğini ileri sürdüler.

İslami siyasal kimliğin oluşumunu nasıl açıklayabiliriz? Özellikle 1982 sonrasında filiz veren siyasal ve ekonomik liberalizmden bugüne, Mustafa Kemal'in 1920'ler ve 30'lardaki radikal laikleştirici reformlarının bakiyeleri açısından, bu modern kimlik inşası ne anlama gelmektedir? Biz, İslami kimlik hareketinin çağdaş Türkiye'de neden böylesine bir önem kazandığı sorusuyla konuya giriş yapacağız. İslami söylem ve pratiklerin, Müslüman muhayyilesi için sosyal, ahlâki ve siyasal bilişsel haritalar oluşturduğunu öne süreceğim. Türkiye'de üç karmaşık süreç, İslami siyasal kimliğin yapılanmasına katkıda bulunmuştur. 1923'te Cumhuriyetin kuruluşundan sonra, laikleştirici, devlet merkezli seçkinler, geleneksel topluma yeterince nüfuz edemediler ve onu dönüştüremediler. Ülkenin kırsal nüfusu için alternatif bir değerler sistemi ve toplumsal hayat geliştirmede de başarı sağlayamadılar. Bu başarısızlık, siyasal ve ekonomik gelişmenin daha önce bastırılmış kimlik, adalet ve katılım gibi sosyal problemleri kaçınılmaz olarak beraberinde getirmesiyle daha da katmerlendi. Çeşitli arka plan ve gündemlerden gelen İslami sosyal ve siyasal gruplar, bu boşluğu doldurarak geçerliliği olan sosyal ve ahlâki paradigmlar ortaya koymayı başardı. Bu paradigmlar, yeni şehirli yoksullar ve henüz doğmakta olan Anadolu orta sınıfı için, o zamana kadar ikna edici bir düşünce ve rehberlik sunamayan resmî Kemalist anlayıştan farklıydı. Nihayet, Cumhuriyetçi seçkinlerin sosyoekonomik kalkınma politikalarının başarısı ve 1980'lerde bunu izleyen siyasal ve ekonomik liberalleşmeye yöneliş, o zamana kadar dışlanan sosyal grupların siyasal katılımını kaçınılmaz hale getirdi. Bu anlamda, Türkiye'deki İslami hareketler, Cezayir ve Mısır örneklerinde olduğu gibi, laik seçkinlerin otoriter politikalarının yol açtığı derin öfke ve hayal kırıklığından beslenmemektedir. Türkiye'de İslami eğilimli siyasal ve sosyal hareketlerin, demokratik ve çoğulcu parametrelere dayalı hukukî çerçeve içinde hareket etmeyi benimsemesinin ortaya koyduğu tablo, sosyal ve siyasal değişim için İslami esasa dayalı taleplerle yüz yüze bulunan, az gelişmiş Müslüman ülkeler için potansiyel bir modele işaret etmektedir.

İslami siyasal bir kimliğin inşası ve yeniden doğan Türk-İslam ahlâkının ortaya çıkışı, gelişmekte olan ülke incelemelerindeki paradoks-

lardan birini üretmektedir. Paradoks, halkın, hem hızlı sosyoekonomik gelişimi, hem de yeni siyasal ve kültürel alanlarda dinin yeniden tahayyülü süreçlerini iç içe yaşamasıdır. Daha önceki modernleşme teorisinin beklentilerinin aksine, Türkiye örneğinde laikleştirme, ortadan kaldırmayı hedeflediği dinsel ve kültürel söylemleri ve kimlikleri bizzat yeniden yapılandırdı ve istemeyerek de olsa, yeniden canlandırdı.³ Modernitenin ortodoks-luk ve heterodoks-luk, evrenselcilik ve kısmiciliği temsil eden güçler arasındaki geriliminde konumlanması açısından, Türkiye'nin, bu küresel paradoksu yaşayan tek ülke olmadığı söylenebilir.

Türkiye'de siyaseten faal Müslümanlar 'cemaat', 'kimlik', 'benlik' ve 'adalet' fikirlerini ifade etmek için İslami sembol ve kurumları kullanmakta, daha da önemlisi, kendi modernlik anlayışlarını oluşturmak için İslamdan yararlanmaktadır. İslami sosyal hareketler, Osmanlı-İslam kültürünü yeniden canlandırmak için çabalamak suretiyle, kendileriyle birlikte tamamıyla yeni bir şey getirmişlerdir: Akıl ve ispatın gerekleriyle rasyonelleştirme, ulusallaştırma ve imanın bağdaştırılması açısından, modernliğin yerleştirilmesi ve İslamın içsel olarak sekülerleşmesi. Bu çalışma bağlamında, "modernliğin yerleştirilmesi"ni, İslami entelektüel hareketlerin ulusçuluk, laiklik, demokrasi, insan hakları, serbest pazar ve kişisel özerklik gibi modernlik söylemlerini kendi İslami terimleriyle tanımlama çabası olarak kullanıyorum. "Yerleştirme," İslami normatif geleneğin eşzamanlı olarak hem korunduğu, hem de köklü biçimde değişime uğradığı, bir ölçüde paradoksal bir süreçtir; modernliğin bazı yönlerini hem şekillendirir, hem de özümser, ancak onları aynı zamanda reddeder ve onlara karşı koyar. Bu girişimi dinsel değerleri özerk insanın doğuşunu destekleyen fikirlerle birleştirir. Modernliğin anahtar bir kültürel yönü özerk bir varlık olarak insan üzerinde odaklaşır. Bireysel özerklik, hukuk devleti, hak ve hürriyetlerin genişlemesiyle korunur. Geleneksel siyasal ve kültürel otorite biçimlerinin hegemonyasından kurtulma söz konusudur. Bu bakımdan, özerk Müslüman bireyin, özellikle protesto ve sosyal hareketler ile bunlarla bağlantılı siyasal partilere katılım yoluyla, yeni bir siyasal ve kültürel düzenin oluşumuna katılması beklenir. Eşitlik, hürriyet, adalet, kimlik ve dayanışma gibi modern temalar yeni, özgürlük yönelimli İslami hareketlerin

merkezi yapı taşlarını oluşturmaktadır. Bu hareketler, hem ulus devletin hegemonyasına, hem de İslami ahlâkın geleneksel kodlarının tahakkümüne karşı çıkmakta ve bunun yerine bireylerin ve kimlik gruplarının kültürel ve siyasal haklarının savunulmasını desteklemektedir. 1980'lerde, Türkiye'de ulus-devletin zayıflaması, İslami hareketler için kendi özerk sosyal, siyasal ve kültürel alanlarını inşa etmede yeni fırsatlar sağladı. Böylece, devlet kontrolündeki "tepeden inme" batılılaşmanın hedefleri ile İslami, aşağıdan yukarıya özgürleşme süreci, oluşturmaya çalıştıkları toplum tipi ve bizzat modernitenin amaçları konusunda çatışmaya girdiler. Modernliğin yerileştirilmesinin en önemli sonuçlarından biri, İslamın içsel olarak dünyevileşmesidir. "İçsel sekülerleşme"yle, dinsel uygulamaların aklileştirilmesini, büyüsel unsurların dışarıda bırakılmasını ve kutsalın evrensel kavrayışının kabulünü kastediyorum. Dahası, seküler düşünce ortodoks İslami düşünceye entegre edilmiştir. "İçsel sekülerleşme" Müslümanların ahirete odaklı bir hayata nazaran, tüm enerjilerini ve aktivizmlerini giderek artan bir biçimde bu dünyaya sarf etmeleri sürecidir. Mesela, İslami süreç Osmanlı Devletinin 1299'daki kuruluşu ve başarılarından hareketle değerlendirilir. Sosyal değişim aktörleri olarak İslami hareketleri, İslam, demokrasi, ulusçuluk ve laiklik gibi modern kavramları kullanarak yeniden tanımlarlar. İslami hareketlerin bir ana özelliği de İslamın Türkleştirilmesidir. Mesela, İslami hareketler, Türk tarihini İslam tarihinin bir dönemi olarak görmez; aksine, İslam tarihini Türk tarihinin bir parçası olarak inceler. Dahası, İslami hareket için Türkiye, yalnızca İslam tarihinin bir parçası değil, İslam dünyasının önde gelen lider ülkesidir.

İslam dünyasındaki siyaseti izleyen bilim adamları, Cezayir, Mısır ve Suudi Arabistan'da olduğu gibi, kurulu rejimlere karşı şiddete dayalı bir mücadeleyle girişen İslami hareketler üzerinde yoğunlaşsa da, Türkiye sessiz bir Müslüman reformasyonu geçirmektedir. Bu trend, bir süredir Ortadoğu'nun diğer bölümlerinde meydana gelmekte olan daha dramatik olayların gölgesinde kalmaktadır. Üstelik, Türkiye'deki İslami harekete dair çok az sayıda analitik çalışma da oldukça basite, hatta sansasyonelliğe kaçmaktadır. Dolayısıyla, son yıllarda bazı bilim adamları, İslami siyasal kimliğin oluşumunda etkili olan daha derinlerdeki sosyal, entelektüel ve siyasal süreçlere

odaklanmak yerine, Erbakan'ın Milli Görüş hareketinin tezahürlerine ve retoriğine yoğunlaşmışlardır. Bu yüzden, RP'nin seçim zaferinin sebeplerini ve sonuçlarını, daha geniş ve derin olan modernliğin yerleştirilmesi (İslamleştirilmesi) süreciyle karıştırma eğiliminde olmuşlardır. Bu çalışmada, RP'nin yükselişi, Türkiye'de 1960'lardan bu yana daha geniş ölçekte ortaya çıkan sosyal, ekonomik ve kültürel dönüşümlerin bir neticesi olarak değerlendirilecektir. Milli Görüş'ün entelektüel kökeni (Nakşibendi tarikatı) ayrıca incelenecektir. Bu çalışma İslami siyasal kimliğin janus⁴ yüzü olduğunu ortaya koyacaktır: Demokrasi ve ekonomik gelişmenin peşinde koşan modern ve ilerici yüz; toplum için dinsel olarak tanımlanmış bir ahlâki kodun tesisinde potansiyel olarak otoriter bir gündem içeren muhafazakâr yüz...

Bu çalışmanın amacı, Türkiye'de yeni bir İslami siyasal kimlik inşasının hem sosyal ve siyasal süreçlerini, hem de sonuçlarını incelemektir. Kimlik, sosyal ve siyasal durumların tanımlanabilir olduğu bir referans çerçevesi olduğu için, bu yeni İslami referans çerçevesinin muhtelif sosyal gruplar, özellikle de Milli Görüş tarafından nasıl yorumlandığını ve dile getirildiğini incelemekteyim.

Baştan beri var olan geleneksel İslami kimlikten, kendini öne çıkaran yeni İslami kimliğe geçiş, sosyal hareketler sayesinde mümkün olmuştur. İslami kimliği incelemek, bireysel çıkarlar ve cemaat çıkarları için bir temel ve siyasal ve sosyal durumlarla baş edebilmeyi sağlayan bir eylem haritası sunması açısından çok önemlidir. Bir iman ve bilgi zemini olarak İslam, sosyal hayata katılımı kolaylaştırır ve bir dayanışma ve toplumsal dönüşüm kaynağı olarak işlev görür.

İslamın bu şekilde yaygın bir çekime sahip olması, kısmen Müslüman liderlerin ve iletişim ağlarının, nüfusun büyük bir bölümünü sosyal adalet ve siyasal temsil arayışı için harekete geçirebilmedeki etkinliğiyle ilişkilidir. Sosyal bir hareket "amaçların, davranış standartlarının ve otoritelerin meşruiyetinin (ve son tahlilde, iktidarının) kaynaklandığı belli bir inanç sistemi"ni⁵ önceden var sayar. Belli bir inanç sistemi sosyal bir hareket için gerekli, fakat yeterli değildir. Türkiye örneğinde, İslami fikirlerin ve maddi çıkarların birlikteliği, daha "adil" bir toplum isteğinin çerçevesini oluşturmak için karşılıklı olarak birbirini şekillendirir.

İslami siyasal kimlik ile, dinsel olarak biçimlenmiş referans çerçevesinin sosyal ve siyasal etkilerinin bilincinde olma sürecini ve bu çerçeveyi dünyevi amaçları gerçekleştirmek için siyasal bir araç olarak kullanmayı kastediyorum. Bu dönüşüm, somut sosyal ve ekonomik amaçları ileriye taşımak için yeni metotlar geliştirmek maksadıyla, ahlâk, adalet, cemaat ve tarih gibi müşterek kavramların stratejik ve bilinçli kullanımını gerektirir. Bu dönüşüm üzerinde odaklanmak, Türkiye’de çağdaş İslami siyasal kimliğin oluşumunu incelemede hayati öneme sahiptir; çünkü siyasal kimlik İslam dünyasının çoğu yerinde çıkar-eylem, toplum-devlet ve gelenek-modernlik arasında bilişsel bir köprü sağlar. Çeşitli Budist, Hıristiyan, Hindu ve Yahudi sosyal ve siyasal hareketleri açısından da böylesi bir süreç küresel olarak cereyan etmektedir.

İslami kimliğin siyasallaşması Türkiye’ye has olmamakla birlikte, süreci anlamada Türkiye örneği özel bir öneme sahiptir. Süreç, Türkiye’nin modernleşme ve ulus inşa etmede, prototip bir ideoloji olarak, Kemalizmle yaşadığı erken tecrübenin bir sonucudur. Kemalist tecrübe, Tunus (Burgibacılık), İran (Pehlevicilik), Mısır (Nasırcılık) ve Endonezya (Pankasila) gibi gelişmekte olan diğer Müslüman ülkeler tarafından taklit edilmiştir. Ira Lapidus’a göre, İslamı kamusal hayatın dışına itmede gösterdiği başarı açısından Türkiye tecrübesi “laikleştirilmiş Müslüman toplumların prototipi”dir.⁶ Benedict Anderson’un Endonezya örneğinde ortaya koyduğu gibi, “ince bir hat, ayrı tarihlere, bileşimlere ve çıkarlara sahip çok farklı iki mevcudiyeti (ulus-devleti) birbirine bağlamaktadır.”⁷ Türkiye’deki laik reformlar devlet ve toplumu birbirine bağlamakla kalmamış, Cumhuriyetçi devleti de geleceksel topluma karşı tanımlamıştır. “Ulus” ve “devlet” arasındaki bağı kurabilmek için, Cumhuriyetçi seçkinler önce Osmanlı geçmişleriyle olan bağı koparmak zorunda kalmıştır. Ortadoğu ülkelerinin büyük çoğunluğu benzer ulus-devlet inşa süreçlerinden geçtiği için, Türkiye örneği, Ortadoğu ve İslam dünyasının başka yerlerindeki modern sosyopolitik oluşumları anlamak için zengin bir laboratuvar ortamı sunmaktadır. İslam dünyasındaki mevcut eğilimlerin ışığında, Türkiye’deki İslami hareketin nispeten barışçıl evriminin ve iktidar merkezlerinin içine tecrübe kabilinden de olsa alınmasının incelenmesi, diğer Müslüman ülkelerdeki benzer gelişmeler konu-

sunda mülâhazalar üretmede yararlı olabilecek bir örnek çalışma sağlamaktadır.⁸ Resmen laik bir ülke olarak seçimle gelen ilk İslamcı başbakana sahip olan ve 1997’de “yumuşak bir askeri darbe” ile bu başbakanı iktidardan uzaklaştıran bir ülke olduğu için Türkiye örneği, İslam, ulusçuluk ve etniklik arasındaki ilişkinin yanı sıra, demokrasi ve İslami gelenek arasındaki ilişkiyi de birbirinden ayırt etmek ve bunun üzerinde düşünmek açısından zengin bir fırsat sunmaktadır. Türkiye’de İslami bir siyasal kimliğin oluşumunu incelemeye ‘inşacı’ bir teorik yaklaşım çalışmama esas oluşturmaktadır.

Türkiye’deki mevcut İslami hareketler, İslami özünden ve mirasından soyutlanmış olarak görülen Müslüman kimliğini yeniden kazanmaya çalışmaktadır. Dahası, İslami hareketler gelişebilecekleri ve yeni hayat tarzları ve kimlikleri tecrübe edebilecekleri yeni fırsat alanları üretmekte ve bunlar tarafından üretilmektedir. Türkiye Müslümanları, İslami siyasal kimliği yeniden dile getirmek ve yeniden tahayyül etmek için gazete, televizyon ve dergileri kullanmaktadırlar. Bu fırsat alanları, farklılaşmaya işaret etmekte -Müslüman “ben”in ve çıkarların çoklu anlatımları- ve genel olarak, çoğulculuğa ve hâkim bir İslami ideolojinin empoze edilmesi çabalarının parçalanmasına katkıda bulunmaktadır. Modern medyanın gelişmesi ve genel eğitimin yaygınlaşması, İslamın rolünü ve etkisini azaltmak bir yana, din ve kimliğin geleneksel anlaşılma biçiminden çok farklı bir tarzda, siyasal ve sosyal bir bilinç biçimi olarak yeniden tanımlanmasına yol açmıştır (bkz. Beşinci Bölüm). Matbaa teknolojisi ve fırsat alanlarının oluşumu din, otorite ve bilgi üçlemesini birbirinden ayırmıştır. 1950’lerin başlarına kadar geri götürülebilecek bu parçalanma sonucu, bilgi akışını yeniden şekillendirecek, bölünme ve anomi gibi kentsel şartlarla baş etmeyi sağlayacak stratejiler vazeden bir cemaat ağıları kümesiyle birlikte, yeni bir ulema/aydın prototipi doğmuştur.

Türkiye örneğinin incelenmesi, İslami hareketlerin dünya çapında dönüşüm ve siyasallaşmasını daha geniş bir perspektif içinde anlamamıza katkıda bulunmaktadır. Bu çalışma, Türkiye’deki çağdaş İslami harekete ilişkin olarak, diğer Müslüman ülkelere de uygulanabilir olduğunu düşündüğüm üç sonuca ulaşmaktadır: Birincisi, çağdaş İslami hareketlerin üzerinde çalıştığı zemin homojen değildir ve İslami kimliğin anlamını yeni-

den tanımlamaya çalışan birbirleriyle rekabet halindeki grupların damgasını taşımaktadır. İkincisi, gözetim, denetim ve standardizasyonu sağlayan laik ulus-devlet yapısının genişlemesine, yeni sosyoekonomik ve kültürel sınıfların doğmasına ve İslami grupların siyasallaşmasına hız kazandırmaktadır. Üçüncüsü, Müslümanların egemen devlet ideolojisinden ve denetiminden bağımsızlaşarak, kamusal alanda yeni mevkiler edinmek için çabalamaları sonucunu doğurmaktadır. Bu gayretin amacı, modern İslami kimliklerin oluşturulacağı ve üzerinde mutabakata dayalı sosyal ve siyasal bir söylem meydana getirmek için ortak bir ahlâk dokusunun örüleceği fırsat alanları bulmaktır.

ÇALIŞMANIN ÇERÇEVESİ

Devlet ve toplumdaki yönetim ölçüleri ve algılama çerçeveleri değiştikçe, kimliğe ilişkin anlayışlar ve kullanımlar da değişir. Bu çalışma, 1960'ların ilk yıllarından bu yana Türkiye'de kimlik ve adalet arayışı içindeki İslami hareketlerin, birbiriyle ilintili iki ana gelişme tarafından biçimlendirildiğini ileri sürmektedir: Laik devlet tarafından kabul edilen yeni liberal siyasal açılım ve bunun akabinde ortaya çıkan yeni fırsat alanlarının İslamcı gruplar, özellikle Anadolu burjuvazisi ve entelektüeller tarafından sahiplenilmesi. Bu gelişmeleri çeşitli İslam kimlik hareketlerinin inşası ve evrimini inceleyerek ortaya koyuyorum.

Bu çalışma birbiriyle bütünlük gösteren on bölümden oluşmaktadır. İlk üç bölüm devlet politikalarının rolünü vurgulayarak İslami hareketlerin teorik kurgusunu ve siyasal bağlamını incelemektedir. Çeşitli teorik yaklaşımların değerini İslami hareketler ve kimliklerin incelenmesi açısından tartışıyorum. Bu teorik yaklaşımları da üç ana bölüme ayırıyorum: 1- Özcü, 2- Bağlamsal, 3- İnşacı. Daha sonra ilk ikisinin avantaj ve dezavantajlarını gösteriyor ve Türkiye'deki İslami siyasal kimliğin oluşumunu ele alan çalışmamda son yaklaşımın kullanımını deniyorum. İslami kimlik hareketlerinin dikey ve yatay eksenler boyunca tecrübelerle örtüşen, ancak kavramsal olarak ayrıışan teorisini ortaya koymaya çalışıyorum.

Teorik çerçeveyi ortaya koyduktan sonra, İslami siyasal kimliğin inşasını anlamak ve "İslami hareketin oluşumunda devlet geleneği ve politi-

kalarının rolü nedir?” sorusunu cevaplamak için Türkiye’de devlet-toplum ilişkilerinin tarihi arka planına geçiyorum. Mustafa Kemal (Atatürk), bir resmî ideoloji empoze ederek, bir ulus-devlet oluşturmak için çeşitli kimlik ve sadakatleri biraraya getirdi. Bunu yaparken geleneksel Osmanlı-İslam ağlarının normlar ve anlamlar vücuda getirdiği toplumsal alanları ortadan kaldırdı. Birçok bilim adamı zora dayalı Kemalist programın yeni bir “laik” Türkiye Cumhuriyeti gerçeğini meydana getirmekte başarılı olduğunu kabul etmektedir. Oysa tarihsel bir gözlükle bakıldığında, bu politikalar, toplumsal grupların devlet ve yönetim seçkinlerinin otoriter hegemonyasına karşı, bir karşı ideoloji olarak İslama dönmelerinin zeminini oluşturdu. Bu çalışmada İslami hareketlerin analizine devletle başlanacaktır. Bunun sebebi, benim devlet merkezli bir yaklaşımı benimsemem değil, Türk siyasal kültürünün devlet merkezli oluşudur.⁹ Başka bir deyişle, Türkiye örneğinde, “ulus” kavramı büyük ölçüde devletten türetilmiştir. Devlet kavramı ve otoritesi halk muhayyilesinde cumhuriyetçi ulus fikrine kıyasla daha fazla yer edinmiştir. Türk ulusu devlet tarafından teşvik edilen bir proje olduğu için, bu tür bir çalışma modern Türk toplumunu şekillendirmede devletin rolünün incelenmesiyle başlamalıdır. Bunun da ötesinde, çağdaş İslami hareketlerin incelenmesi, bu hareketlerin devlet merkezli olmaktan toplum temelli olmaya nasıl geçiş yaptıklarını ortaya koymaktadır.

Türkiye’de siyaset ve piyasa bağlamında devlet ve toplum arasındaki etkileşimi incelemek suretiyle, İslami hareketlerin değişen şartlara ilişkin dört strateji geliştirdiklerini ileri süreceğim. Bu stratejiler, zaman içinde Türk toplumunda dinin rolü konusunda birbiriyle rekabet içinde olan dört vizyona dönüşmüştür. Toplumsal stratejiler kronolojik olarak şunlardır: Cemaat kimliğini yeniden aleni olarak dile getirerek ortak bir ahlâk dili oluşturmak için imanı bir norm ve âdet kaynağı olarak değerlendirmeye çalışan “manevi-ahlâki İslami hareket” (1925-1950); İslamı bir medeniyet biçimi olarak gören ve bu açıdan kültürel ve sosyal kimlikleri belirlemeye çalışan “kültürel İslami hareket” (1950-1970); toplumun bir kesiminin ekonomik konumunu geliştirmek ya da devlet kurumu aracılığıyla kendisini dönüştürmek için siyasal iktidarı elde etmeye çabalayan “siyasal İslami hareket” (1970’ten günümüze); ve toplumu dönüştürme yolu olarak piyasa,

dernekler ve kamusal alanı vurgulayan “sosyoekonomik İslami hareket” (1983’ten günümüze). Bence, İslami söylemler içinde dile getirilen siyasal ve sosyoekonomik ilgiler, diğer etnik ve yerel sadakat biçimleriyle rekabeti nedeniyle, kültürel İslamın daha geniş kapsamı içine girer. Dolayısıyla İslami siyasal kimlik giderek daha amorf ve dayanıklı bir hal almaktadır. Başka bir ifadeyle, “Müslüman olmak için” referans oluşturacak belirlenmiş sabit karineler yoktur. Aksine, İslami kimliğin bugünkü amorf biçimi devletin muhalefeti karşısında daha güçlü ve mukavemet gücü daha yüksek siyasal kimlikler doğurmuştur.

Dördüncü bölümde, daha spesifik bir soruyu ele alıyorum: Adalet ve kimlik meselelerini dile getirmek için niçin ulusçuluk ya da yerelcilikten çok İslam kullanılmaktadır? İslami kimlik diğer sadakat biçimleriyle nasıl rekabet etmekte ve onları nasıl tamamlamaktadır? Bu bölümde, Türk toplumunun resmi olmayan, kişisel ve akışkan tabiatını inceliyorum. “Hayal edilen bir topluluk” biçimi olarak İslami siyasal bilincin, dinsel, sosyal, ekonomik ve siyasal güçlerin birbiriyle rekabet halindeki talepleri tarafından sürekli olarak biçimlendiğini ve dile getirildiğini ortaya koyacağım.¹⁰

İlk dört bölümde İslami kimlik hareketlerinin çerçevesini ortaya koyduktan sonra, beşinci bölümde, Müslümanların İslami siyasal kimliklerini nasıl oluşturduklarını ve içselleştirdiklerini inceliyorum. Türkiye’deki mevcut kimlik tartışması da iktidarın dinsel sembol ve iletişim ağlarının kullanımı yoluyla toplumsal olarak nasıl inşa edildiğini örneklemektedir. Bu durum eğitim ve kıyafet konusundaki düzenlemelere ilişkin tartışmalarda da kendisini göstermektedir. “Yeni İslami referans çerçevesinin oluşumu ve siyasallaşmasında esas amiller, yazılı ve görsel medya, dinsel eğitim ve yeni bir dindar entelijansiya ve burjuvazinin teşekkül etmiş olmasıdır. Bu bölüm bu bağlamda medya, okullar ve yeni entelektüel sınıfın ayrıntılı bir incelemesinden oluşmaktadır. İslami kimliğin siyasallaşmasının incelenmesi, okullar ve medyanın bu süreçte kritik bir rol oynadığını açıkça göstermektedir. İslami kimliğin inşası, içselleştirilmesi ve yaygınlaşması okullar ve medya gibi kurumsal araçlar yoluyla olmaktadır. Geçmişte Müslüman entelektüeller ve kültürel girişimcilerin ortaya çıkması, yalnızca Kemalist, devlet merkezli entelektüel sınıfın mensupları için kolaylıkla

var kılınan mali sermayenin azlığı nedeniyle engellenmişti. Ekonomik engel, ancak 1980’den sonra, Özal’ın siyaset ve piyasanın serbestleştirilmesi politikalarının akabinde, tam olarak ortaya çıkan Müslüman kapitalist bir sınıfın doğmasıyla aşıldı. Yeni Müslüman girişimciler sınıfı kendi alternatif okullarını, gazetelerini, dergilerini, radyo ve televizyon kanallarını oluşturarak devlet denetimini aşmayı başardı.

Yirmi yıllık bir mücadeleden sonra, kapsamlı bir İslami kültürel alt-yapı çağdaş Türkiye’de yerleşik hale geldi. İronik olarak, Uluslararası Para Fonu (IMF) tarafından desteklenen Türkiye’deki ekonomik liberalleşme politikası, Cumhuriyetin devletçi ekonomi politikalarının imtiyazlarına uzun süreli bağımlılığından dolayı, Kemalist eğilimli toplum kesimlerinin lehine değildi. Devlet sübvansiyonlarına bağımlı olmayan, hazır gıda ve tekstil gibi döviz getirici ihracat endüstrilerinde yoğunlaşan Müslüman girişimciler bu dönemde büyümek için oldukça iyi konumlanmışlardı. Yazar Erol Göka bu yeni karşı elitin “çok yönlü ve küresel söylemlere açık olduğunu, Türk toplumu ve devleti arasındaki uyum eksikliğini aşmaya çalıştığını” belirtir.¹² Yeni Müslüman iş eliti, mesela, *Türkiye*, *Yeni Şafak* ve *Zaman* gibi günlük gazetelerde, *Aksiyon*, *Cuma*, *Girişim*, *İzlenim*, *Gerçek Hayat* ve *Yeni Zemin* gibi dergilerde temsil edilmektedir.

Kitabın ilerleyen bölümlerinde görüleceği gibi, yayıncılık modernliği bilginin daha önceki üretim ve tüketim biçimlerinden farklı kılmaktadır. Mekân ve zaman bilincini artırma ve sosyokültürel bağların tahayyülü açısından yayıncılık toplumlar üzerinde büyük bir etkiye sahiptir.¹³ Anthony Giddens “yazının gelişmesinin hem zaman, hem de mekân açısından mesafeye dayalı etkileşimin kapsamını önemli ölçüde genişlettiği”¹⁴ görüşündedir. Yazı, insanların tarihi incelemelerini ve “doğrusal bir zaman bilinci”¹⁵ geliştirmelerini mümkün kılmıştır.

Altıncı bölüm, iki sebepten dolayı Sufi tarikatları üzerinde odaklanmaktadır: Sufi tarikatları Sovyet Kafkasyası ve Orta Asya’daki din karşıtı güçlerin benzer biçimdeki azgın baskısına karşı oynadıkları rol gibi, Türkiye’de de Müslüman toplumun dinsel-siyasal eğitiminin ve manevi gelişiminin sürdürülmesi için gerekli yapıyı sağlarken, sürecin hızlanmasına da katkıda bulunmuştur. Bunun da ötesinde, Sufi tarikatları Erbakan’ın Milli

Görüş Hareketinin siyasal seleflerinin oluşumunda kurucu bir rol oynadığı gibi, Nur hareketinin entelektüel dayanaklarını da oluşturur. Bir Sufi tarikati, şeyh ve mürit arasında zaman ve mekân itibarıyla ve bir Sufi dergâhından diğerine değişkenlik arz eden bir dizi rolün kurumsallaştırılmasını temsil eder. Mesela, Sufi gruplarının deruni varlığı (örneğin dinsel bilinç) sosyal ve siyasal şartların getirdiği sınırlamalardan bağımsız kalmaya çalışır. Ben İslami siyasal kimliğin dışavurumunu ve Protestan Reformasyonu'na tekabül eden Türk Müslüman Reformasyonu olarak adlandırdığım olguyu inceliyorum. Türkiye'de, yeni dinsel söylem, bireyi, benliği şekillendirmekte ve onu yabancılaştırmacı yapısal şartlardan azade kılmaya muktedir olarak kavramlaştırmaktadır. Kurtuluş deruni bir dünyadan uzaklaşma ya da ona tutunmayı değil, tanınma ve mekâna ilişkin bir mücadeleyi içerir. Geleneksel olarak, ulema Müslüman cemaatin dışadönük davranışıyla ve bunun siyasal yönetimle uyum arz etmesi meselesiyle ilgiliyken, Sufizm müminin manevi hayatına ve imanının deruni boyutlarına vurgu yapmıştır.¹⁶ Bu bölüm dinsel ağların yeni sosyo-ekonomik şartlar sonucunda nasıl dönüştüklerini göstermektedir.

Bilhassa Nakşibendi Tarikatının, 1970'lerde önde gelen dört çağdaş Türk-İslam siyasal ve sosyal hareketinin ortaya çıkması için bir çerçeve olarak nasıl işlev gördüğünü ortaya koyuyorum: *Süleymanlılar* ve diğer yeni-Nakşibendi Sufi tarikatları; yeni İslamcı entelektüeller; Bediüzzaman Said Nursi'nin Nurcu hareketi ve ondan doğan Fethullah Gülen'in karizmatik önderliğindeki hareket; ve nihayet Necmettin Erbakan'ın Milli Görüş Hareketi... İslami siyasal kimliğin oluşumunu anlayabilmek için, onun entelektüel ve epistemolojik köklerine bakmak gerekir. 1970'ler boyunca, solculuk ve aşırı sağ milliyetçilik eşzamanlı olarak sosyal düşünceye nüfuz etti; ancak günümüz Müslüman entelektüeller ve cemaat önderleri kuşağı için en hayati embriyonik rolünü Nursi'nin risaleleriyle Sufi gruplar oynadı.

Yedinci bölümde, İslami söylemlerin sosyal dinamiklerini, yani Risale-i Nur Külliyyatı olarak bilinen Kuran tefsirinin müellifi Said Nursi'nin (1876-1960), neden ve nasıl, Türkiye'deki metin temelli en güçlü ve en geniş İslami hareketin kurucusu olduğunu inceliyorum. Nur hareketi sözlü bir gelenekten yazılı bir kültüre geçişi amaçlar.¹⁷ Keza, Nursi'nin Risalele-

rinin anlamının etnik, sosyal ve ekonomik spektrum boyunca nasıl yeniden üretildiğine ve okunduğuna da bakılmalıdır. Nurcular olarak bilinen Nur hareketinin mensuplarının sayısı beş ile altı milyon arasında değişmektedir.¹⁶ Dolayısıyla, Nur hareketi ve onun sosyal etkisi gerektiği şekilde anlaşılmadan Türkiye’de İslami kimlik hareketinin barışçı ve tedrici mobilizasyonu kavranamaz.

Nur hareketine ilişkin bu bölümde, Türkiye’de siyasal İslamın anlaşılmasının, Nurcu entelektüellerin ve Nur dershanelerinin İslami söylemleri topluma ifade etme ve yaymada, gayri resmî kanallar olarak yerine getirdiği önemli rolün fark edilmesini zorunlu kıldığını ortaya koyuyorum. *Dershaneler* olarak adlandırılan Nurcu metin okuma halkaları, laik entelektüeller karşısında farklı bir kültürel sermayeye sahip yeni bir entelektüel girişimciler sınıfının oluşumuna zemin teşkil etmektedir. Okuma gruplarının sayısı, ki farklı apartmanlarda ve semtlerde haftada iki defa toplanırlar, 5500 civarındadır. Nurcu çevrelere giriş izni son derece esnek olduğu için, bir halkadan diğerine sürekli bir üye akışı gerçekleşir. Okuma grupları kişiler arası güven ve karşılıklı münasebete dayalıdır. Gayri resmî kanalların, manevi bilinci yükseltmek ve daha az doğrudan olmak üzere siyasetçilerle kurulan resmî olmayan bağlantılar yoluyla informal siyasal güç kullanımı suretiyle, dine dayalı bir Müslüman toplum inşasının aracı olması amaçlanmıştır. Dershaneler Türk sivil toplumunun önemli unsurlarıdır, çünkü devlet kontrolünün dışındadırlar, kendi kendilerini idame ederler, gönüllülüğe dayalıdırlar ve yapı itibarıyla resmî bir nitelik taşımazlar.

Sekizinci bölümde, yeni-Nur hareketin en aktif ve görünür çağdaş lideri Fethullah Gülen’in, ulusal televizyon ve gazete imtiyazlarına sahip olarak, ulus-devlet sistemi içinde İslamın yerini nasıl yeniden tahayyül ettiğini incelemeye çalışıyorum. Bir bakıma, İslami hareketler ve İslami siyasal kimlik özellikle dinsel anlamda “İslami” değildir; aksine bölgesel olarak güçlü bir Türkiye’yi desteklemede kullanmak için İslami bir ahlâk kodunu kullanmaya gayret etmesi açısından “ulusal”dır. Gülen, ulusçu, dinsel ve küresel söylemleri biraraya getirerek yeni bir siyaset dili oluşturmada başarılı olmuştur. RP’ye ilişkin son derece eleştirel bir tutum sergilese de,¹⁹ fikirleri ve eylemleri Türk toplumunun güçlü kesimleri arasın-

da İslami siyasal faaliyetlere muhalefeti yumuşatmış ve çağdaş Türkiye’de dinin rolüne ilişkin yeni bir bakış açısının ortaya çıkmasına yardım etmiştir. Bu da, dolaylı olarak, başlangıçta asker ve geleneksel devlet egemenleri tarafından sessiz bir muhalefetle karşılanan İslami RP’nin iktidar oluşuna zemin hazırlamıştır.

Dokuzuncu bölümde, Erbakan’ın Milli Görüş Hareketi üzerine odaklanılmakta ve siyasal İslami hareketin söylemindeki değişme incelenmektedir. Bölüm, örgütlenme, liderlik, ideoloji ve iletişim kanallarını inceleyerek RP’nin hükümet oluşunu tahlil etmektedir. RP’yi modern Türkiye’deki sosyopolitik süreçlerin açılımının sebebi değil, sonucu olarak gördüğüm için, RP’nin gerçekte önde gelen İslami grupların çoğunu, keskin olanlar dahil, siyasal sürece entegre ettiğini ileri sürüyorum. Parti, kimlik ve adalet meselelerini ele almak suretiyle tabanını genişletmeyi başarsa da, kendi ideolojik terimleri açısından, bireysel kimlikleri ve sadakatleri şekillendirmede sınırlı bir başarı kaydetmiştir.

Son olarak, onuncu bölümde, askeri-sivil egemen kesimlerin sivil topluma karşı, milli güvenlik kavramını nasıl kullandığını inceliyor, 28 Şubat 1997 “yumuşak askeri darbenin” sebeplerini ve sonuçlarını değerlendiriyorum. Türk devletinin askeri-bürokratik egemen kesiminin otoriter ayrıcalıklarını korumak için, süregelen arkadan destekli eyleminin uzun süre devam ettirilemeyeceğini iddia ediyorum. Kürt ve İslami kimlikleri devletin varlığına yönelmiş tehditler olarak görmek suretiyle ordu, 1999 seçimlerinde milliyetçilerin hâkim olması için zemin hazırlamış oldu. Ancak, darbe, uzun vadede, devletin meşruiyetini daraltmakla kalmadı, geleneksel Sünni Türkler ve Kürtlerin, Kopenhag kriterlerini ve AB üyeliğini, otoriter Türk devletini ve onun ideolojisini köklü biçimde değiştirmek için tek umut olarak görmelerine yol açtı.

Birçok aydın ve gazeteci Türkiye’deki son siyasal gelişmeleri “batılılaşma yolu”nda geriye doğru atılmış bir adım olarak görseler de, bu görüş erken modernleşme teorisinin savunucularının teleolojik varsayımları kadar şüphelidir. Laikleşme ve ulusal bütünleşme beklentilerinin aksine, Türk toplumu ekonomik ve siyasal liberalleşme ile İslami ve etnik uyanışı eş zamanlı olarak yaşamaktadır. Ne laikleşme süreci, ne de İslami

uyanış topluma nihai damgayı vuracaktır; çünkü İslami kimlik oluşum süreci ne belli bir yayın çevresinde, ne de muayyen bir kişi veya partide odaklanmaktadır. Aksine, İslami kimlik inşa süreci bu toplumsal gruplar tarafından sürekli müzakereye tabi tutulan ve yeniden ifade edilen esnek bir ağ ve kanallar dizisinde odaklanmaktadır.

Türkiye kimlik, adalet ve katılım meselelerini ele alan yeni ve kapsamlı bir “sosyal sözleşme”ye ihtiyaç duymaktadır. Dünya genelinde kimlik oluşumunu ve dinsel-siyasal hareketleri inceleyen bilim adamları için Türkiye örneğinin büyük önemi vardır. Benzer hareketler ve süreçler birçok gelişmekte olan ülkede de hâkim sosyal ve siyasal söylemlerdir. Bir yanda Ürdün, Malezya ve Türkiye’deki İslami grupların çoğulculuşma süreçleriyle, İslami ve ulusal kimliğin birbiriyle yarışan imajları; öte yanda Cezayir ve Mısır’daki İslami siyasal kimliğin radikalleşmesi göz önüne alındığında, ülkelerin siyasal başkaldırı ve toplumsal kutuplaşmanın zorluklarından sakınmaları için izlenmesi gereken asıl yolun demokratik siyasal açılım ve ekonomik büyüme olduğunu ileri sürüyorum. İran, Ürdün, Malezya ve Türkiye’de otoriterlikten ve reformist politikalardan geri dönüşün doğurduğu yeni sıkıntılar, bu kitapta ileri sürülen, Müslüman ülkelerin orta-uzun vadede siyasal sistemlerini demokratikleştirmekten ve liberalleştirmekten kaçınamayacakları tezini geçersiz kılmamaktadır.

İSLAMİ SOSYAL HAREKETLER

Farklı İslami hareketler arasında yapılacak bir karşılaştırma, onların Janus yüzü olduklarını ortaya koyacaktır. Yani bu hareketler bir taraftan modern, sosyal ve siyasal açıdan “ilerici,” demokrasi ve ekonomik gelişme talebini temsil ederken, diğer taraftan, muhafazakâr ve “otoriter” olup, toplumda sıkı bir moral-dinsel kodun varlığını talep ederler.

Bundan dolayı, gerilim, çoğu İslami sosyal hareketin belirgin bir özelliğidir. İronik olarak, dinsel hareketlerin “ilerici” ve “otoriter” yönleri arasındaki bu gerilim, dinsel yenilenmenin de kaynağını oluşturur. Ne yazık ki, birçok İslambilimci modern İslami sosyal hareketlerin karmaşık tabiatını görememekte ve bu hareketleri, İslamın ya metinsel (özcü), ya da ekonomik indirgemeci (bağılamsalci) yorumlarına göre açıklamaya çalışmaktadır. Bu kitap bu tür yorumları reddetmekte ve bunların aksine, kamusal alan içinde bazı fırsat alanlarını elde etmek suretiyle, İslami hareketlerin, ekonomik genişleme, demokratikleşme ve modernliğin birçok yönlerinin halk katında kabulü için motive edici bir güç olduğunu ileri sürmektedir.

Üçüncü yaklaşım olan inşacı yaklaşımın, çağdaş İslami hareketlerde İslami kimlik oluşumunu analiz etmek için daha makul ve nüanslara özen gösteren teorik bir çerçeve sunduğuna inanıyorum. Bu sebeple, fırsat alanları kavramını siyasal fırsat yapısından ayırt ederek, Müslümanların, adalete ek olarak, siyasal, sosyal ve ekonomik katılım taleplerinde bulunmak amacıyla bu sahalara nasıl kullandıklarını incelemek için kullanacağım. Spesifik olarak, Türkiye’de hükümet politikaları ile toplumun direnci arasındaki karşılıklı etkileşimi yeniden inceleyerek, fırsat alanlarının genişlemesine ve daralmasına dayalı İslami sosyal hareketlerin yeni bir tipolojisini sunmayı hedef edindim.

SİYASAL İSLAMIN İNCELENMESİNE İLİŞKİN YAKLAŞIMLAR

Din ve siyasetin incelenmesinde üç ana teorik yaklaşım bulunmaktadır: Özcü, bağlamcı ve inşacı.’ Bu üç yaklaşım arasındaki etkileşimler oldukça çeşitlilik gösterse de her zaman ‘çatışmacı’ bir nitelik taşımamakta-

dır. Böylesi bir kategorileştirmeye bazı ince ayrımları kaçırdığının ve belirli örneklerin analizlerini basitleştirdiğimin farkındayım. Ancak, bu konuya ilişkin muazzam ölçüde geniş bir sosyal bilim literatürünü düzenleyebilmek için, bu üç ana kavramsal kategoriyi birbirinden ayırt etmek yararlı olacaktır.

ÖZCÜLÜK: “METİN” VE SİYASAL GELİŞMELER

Özcülük, insani ilişkilerin çok çeşitli yelpazesini birkaç “asli” sebebe indirgemeye ve belirli bir dinsel ya da kültürel topluluğu anlamada bazı tanımlayıcı özellikleri ve metinleri anahtar olarak teşhis etmeye çalışır.² Bernard Lewis’in metinselcilğinde görülebilecek olan bu eğilim, modernizasyon teorisinin ve gelişme uzmanlarının uzun süredir kaydettikleri “ek-sik olanlar kümesi”nin oluşumunda baskın bir rol oynadı. Gelenek ve modernlik birbirine karşıt olarak konumlandırıldı ve geleneğin, modernleşme teorisyenleri tarafından “ilerleme” yolu üzerinde dikilen ana suçlu olarak görülmesi aksiyomatik bir kabule mazhar oldu. Çağdaş literatürün çoğunda görülen İslami canlanışın metinsel kaynaklarına odaklanma, hızla gelişmekte olan Müslüman toplumlarda Müslümanlığın ne anlama geldiğini yeniden tahayyül edip dile getiremediklerini, yalnızca değişmeyen İslami ilkelere göre hareket ettiklerini ima etmekteydi. Mesela Lewis, İslamın değişmeyen ve sürekliliğini koruyan bir gelenek ve kültürel sistem olduğunu ileri sürer.³ Bassam Tibi’nin *İslam ve Sosyal Değişime Kültürel Uyum* (Islam and the Cultural Accomodation of Social Change) isimli kitabı varsayılan İslami bir özü sabitleme eğiliminin başka bir örneğidir. Tibi “İslam”ın Müslüman benliğini oluşturan değişmeyen bir metinler, doktrinler ve uygulamalar kümesi olduğunu iddia eder.⁴ Tibi’ye göre dinsel söylem, değişen bağlamlar ve yorumlardan sıkı sıkıya yalıtılmış bir boşlukta üretilir. Sonuç itibarıyla, Tibi, tarihdışı ve “gerçek” İslamın köktenci karikatürüne benzeyen bir *homo islamicus* modeli ortaya koyar. Özcüler, İslama bir kurum ve değişmeyen bir doktrinler kümesi olarak bir konum atfederler, ancak biz-zat Müslümanların etkileşimde bulunan varlıklar olduğunu reddederler. Mesela Tibi şu sonuca varır: Siyasal İslam “gelecek için hiçbir yenilikçi beklenti sunmaz, o ancak geçmişin yeniden diriltilmesi anlamında bir gelecek

vizyonundan ibarettir... Siyasal İslam bu sebeple -bazı sınırlamalarla birlikte- geriye dönük bir ütopya olarak yorumlanabilir.”⁵ Tibi gibi Lewis de “diğer herhangi bir unsurdan ziyade İslam yegâne kimlik, sadakat ve otorite kaynağıdır”⁶ varsayımında bulunur. İslami kimlik asli, esas itibariyle siyasal, her şeyi kuşatıcı ve belirleyici bir güç olarak görülür.⁷ Benzer şekilde, Emmanuel Sivan “İslami canlanış, aktivist ve militan olsa da, esas itibariyle savunmacıdır; moderniteye karşı bir tür tatbikat halindedir.”⁸ Sivan problemi İslamın modernlik karşıtı doğasına yorar ve İslami grupların “tümünün ‘kötülerin kötüsü’ olan moderniteye karşı duyulan yoğun nefretle birleştiği” sonucuna varır. Ona göre, “modernlik İslamın özüne yabancıdır.”⁹

Lewis, Tibi ve Sivan, İslami doktrinin bireylerin hareket tarzı ve bir bütün olarak toplumdaki kurumsal kalıplar üzerindeki etkisini abartmaktadır. Müslümanların öznel etkisi konusundaki şüpheli yaklaşımlarına ek olarak, İslamda, kamusal alanda Müslümanların davranışlarını belirleyen sabit bir siyasal dil ve söylemin var olduğunu ileri sürme eğilimindedirler. Böylece, özcü bilim adamları, çeşitli ve birbiriyle rekabet içindeki İslami hareketleri, esas olarak Kuran’ın ve Ebu’l-Ala el-Mevdudi (1903-1979), Seyyid Kutub (1906-1964), Hasan el-Benna (1906-1949) ve Muhammed Hüseyin Fadlallah (1935-)¹⁰ gibi kişilerin yazılarından etkilenen türdeş ideolojik hareketler olarak değerlendirmektedirler. Bu yaklaşım, tüm çağdaş İslami sosyal ve siyasal hareketlerin İslami bir dünya görüşü tarafından harekete geçirildiğini ve böyle bir görüşün kılavuzluğunda bulunduklarını ileri sürer. Bu kitap ise Müslümanların inanç ve pratiklerinin çeşitliliğinin, kendilerini İslami olarak gören tüm sosyal ve siyasal hareketlerin temelinde yekpare, tutarlı ve değişmeyen bir İslam bulunduğunu söyleyen analizle uyummadığını göstermektedir.

Dahası, bu tür bilim adamları modernitenin Batı merkezli ve teleolojik tanımını kullanarak, esas itibariyle Müslüman toplumların doğası gereği geleneksel olduğunu ve modernleşemeyeceğini iddia ederler. Aslında, kimi modernleşme teorisyenleri Müslüman toplumlarda demokratikleşme ve kapitalizmin başarısızlığını belirli “bir eksikler kümesi, orta sınıf yokluğu, şehirlerin gelişmiş olmaması ve siyasal hakların yokluğu” ile izah ederler.¹¹ Mesela, Daniel P. Lerner, İslamın, modernleşme süreçlerine tep-

ki veren geleneksel bir ideoloji olduğunu ve Türkiye özelinde, ülkeyi “Mekke ve makineleşme” arasında bir tercih yapmaya zorladığını ileri sürdü.¹² Türk bilim adamları, hiç şüphesiz, bu yaklaşımın Kemalist devlet ideolojisinin Comte’cu pozitivistlikten yakınlığından etkilenerek, kendi ülkelerinde yaptıkları siyasal gelişme çalışmalarında Lerner’in çerçevesini içselleştirdiler.¹³ Bazı Batılı bilim adamlarının aksine, onlar, İslami hareketleri batılaşma ve laikleşme süreçlerine karşı sonuçsuz kalmaya mahkûm bir kavgayı sürdüren, gerici bir kuvvet olarak gördüler.¹⁴ Bu teorilerle İslami hareketler, ekonomik genişleme, halk tahayyülü ve sosyal değişimin evrimini etkileyen nedensel mekanizmaları ihmal ederek, insan davranışını modern ve geleneksel gibi basit ikilikler biçiminde açıklamaya meyleder.

Modernleşme teorisi, Türkiye’deki sosyal bilim çalışmalarına hâkim olmuştur. Yeni karşısında eski, modernite karşısında gelenek, laiklik karşısında din, batılaşmaya doğru karşı konulmaz yürüyüş ve dinsel fanatizm biçimindeki sosyopolitik tepkilere ilişkin açık kabuller modernleşme çalışmalarını belirlemiştir. Çalışmalar, Cumhuriyet rejiminin kuruluşunu “modern Türkiye’nin (kaçınılmaz) doğuşu” olarak sunmakta ve onun kuruluş ideolojisi olan Kemalizmi ve modernleştirici güçleri kaderin hükmünü icra edışı olarak göstermekteydi. Türk siyasal sisteminin ve toplumunun amaca dayalı, devlet merkezli ve yapısal yorumu Anadolu’daki Ermeniler, Asuriler, Rumlar, Kürtler ve diğer etnik ve dinsel gruplardan oluşan mozağin yok edilmesini görmezden gelmekteydi. Tarihçi Z. Tunaya, Niyazi Berkes ve Bernard Lewis Türk milliyetçiliğini, Mustafa Kemal’in İslam-Osmanlı öğelerini Türk kimliğinden arındırmak suretiyle ilerici laik politikalar tarafından uyandırılan asli bir kimlik olarak “keşfetmiş olmak” imtiyazıyla, Türkiye çalışmalarının çerçevesini belirlediler. Yazarların hepsi düşünce tarihi üzerine odaklandı ve devleti “modernite”yi pratiğe aktaran olumlu bir unsur olarak değerlendirdiler. İlerici bir güç olarak kabullendikleri devlet anlayışlarını “Müslüman fanatizmi” olarak gördüklerinden kendi sosyal tepkileri, analizlerini şekillendirdi. Ek olarak, yapılan analizler, Türk toplumundaki derin dinsel ve etnik bölünmeleri ve bu kimlik taleplerini bastırmak için periyodik olarak kullanılan devlet şiddetini yok saydı. Buna karşılık yeni kuşak sosyal bilimciler (Nilüfer Göle, Reşat Kasaba, Şe-

rif Mardin, Robert Olson ve Martin van Bruinessen) devlet-toplum ilişkilerinin daha dikkatli bir okumasını sundular.¹⁵ Görülen odur ki, çağdaş Türkiye gibi modern toplumlarda ekonomik ve siyasal problemlere tepki olarak siyasallaşan dinsel ve etnik kimliklerin oluşum süreçlerini daha dikkatli ve teorik olarak inceleyen çalışmalara ihtiyacımız vardır.

BAĞLAMSALCILIK

Bu özcü ve indirgemeci yaklaşımlara muhalif olarak, bağlamsalcılık olarak bilinen yeni bir tür yaklaşım doğmuştur. Bu yaklaşım İslami hareketlerin incelenmesinde çevresel sosyoekonomik şartları vurgular ve modernleşme teorisinin geriye dönülmezlik ve teleolojik argümanlarını, ona eşlik eden İslamın özcü kavranışıyla birlikte reddeder.¹⁶ Bu yaklaşımın üç farklı kolu vardır. İlk kolu oluşturan yoksunluk teorisi, İslami hareketleri yozlaşmış devlet elitine, aşırı nüfus ve yoğun işsizliğe karşı ortaya çıkan modern tepkiler olarak sunar.¹⁷ Özyay Mehmet bu faktörlerin İslam dünyasını “yoğun bir krize” soktuğunu ve “İslami köktenci tepkileri tetikleyen bir katalizör” oluşturduğunu belirtir.¹⁸ Mehmet “hem Türkiye’de, hem de Malezya’daki İslami canlanmanın eşit olmayan ve kötü yönetilen (sektüler) gelişmeye karşı oluşan bir tepkinin sonucu olduğu”nu ileri sürer.¹⁹ Toplumun marjinal kesimlerinin, sosyal dönüşümü gerçekleştirmeye amaçlarını dinsel bir söylem içinde dile getiren dinsel-siyasal hareketlere katılmaları oldukça muhtemeldir. Yoksunluk teorisine göre, Müslüman girişimciler tüketim ürünlerine ulaşmak, bireye ihtiyaç duyduğu güvenlik duygusunu vermek ve uyumlu bir cemaat kimliği edinmek için dinsel semboller ve metaforları harekete geçirirler. Bu tür hareketler, İslamı, gelenek ve sahilik adına toplumu seferber etmeyi hedefleyen popülist bir ideoloji olarak kullanır.²⁰ Çeşitli İslami hareketler otoriter devlet kontrolünü geri püskürtmek ve kendi kontrollerinde bulunan kamusal alanlar oluşturmak için İslami söylemlere başvurmuştur. Mesela Mısır, Ürdün ve Türkiye’deki İslami gruplar, toplumu etkilemenin en etkili yollarından eğitim ve sağlık sahalarında yeni uygun mevkiele oluşturmaya çalışmışlardır. Ayrıca, devlet gücünün nihai kaynakları olan silahlı kuvvetlere ve bürokrasiye nüfuz etmeye çalışmışlardır.

Clifford Geertz gelişmekte olan ülkelerde dinin ya da geleneğın “bi-lişsel bir yol haritası” veya değişik grupları siyasal eylem için biraraya ge-tiren bir “ahlâk anlayış” sunduğunu söyler.²¹ İşlami hareketlerin siyasal tep-ki hareketleri olduğunu kabul etsek bile, bağlamsalcı çalışmalar, birçok Müslüman ülkede güçlü kitlesel hareketlerin neden İşlama ya da yalnızca onun belli yorumlarına sarıldıklarını açıklamaz. Bağlamsalcı yaklaşım, fi-kirlere ve değerlere rol bimeyi reddeden bir tarzda İşlami kimlik ve sy-lemelerin araçsal bir okumasını benimser ve İşlami siyasal kimliği esas iti-bariyle hızlı sosyal dönüşümün bir sonucu olarak görür.

Bağlamsalcılığın ikinci kolu, İşlami hareketlerin incelenmesinde kitlelerin özelliklerine ek olarak, organizasyon ve liderlik faktörlerini vur-gular ve dış görünümün aksine, her hareketin farklı sebeplere dayandığını ve farklı talepleri seslendirdiğini kabul eder.²² İşlami hareketleri inceleyen bazı bilim adamları, dinin dinamik olduğunu, zira harekete geçirici bir semboller kümesi, insanları örgütlemek için formel bir yapı ve devleti yo-lundan çevirip son tahlilde ona nüfuz eden bir liderlik ağı sunduğunu ile-ri sürerler. Böylesi bir muhakeme tarzını benimseyen bilim adamları İşla-mı, tarihsel olarak birbirine muhalif olmuş g bloklarını otoriter rejimle-re karşı koymada birleştirici bir harç olarak değerlendirir. Ancak bu değer-lendirme, birbirinden olduķa ayrı ve farklı grupların niçin İşlami sembol-ler ve söylemler etrafında biraraya geldiklerini açıklamaz. Kurumlar ve li-derler üzerinde odaklanmak suretiyle bu yaklaşım, İşlam tarafından sunu-lan modern bilişsel çerçevenin nasıl oluştuğunu ve mümin bireylerin ey-lemlerine nasıl rehberlik ettiğini izah etmekte başarısızdır. Aynı şekilde, bu yaklaşım yalnızca çeşitli İşlami hareketlerin nasıl farklılaştıklarını değil, ortaklaşa ne tür özelliklere sahip olduklarına ilişkin genel değerlendirme-lerde bulunmayı da engeller.

nc grup bağlamsalcı yazarlar, sömürgeci yönetim sırasında devlet ve ulus inşa süreçlerinin oynadığı baskın rolü ne çıkarırlar.²³ Bu d-şünce ekolünden etkilenen Ortadoğu uzmanları demokrasi yokluğuna ve otoriter sosyal hareketlerin yükselişine sebep olarak belirli bir devlet inşa kalıbını vurgulamaya eğilimlidirler. Kimi bilim adamları da Ortadoğu dev-letlerini rıza yerine istibdada dayanan bir cumhuriyet olarak anlama gayre-

ti içindedirler. Böylesi çalışmalar, İslami sosyopolitik hareketleri “baskıcı devlete” karşı parçalı tepkiler olarak vasıflandırır. Çalışmalar, devleti “sosyoekonomik ve sosyokültürel bağlamına” nispetle incelemez,²⁴ aksine Ortadoğu’da demokrasi ve sivil toplumun yokluğunu devletin kendisine bağlar. Mesela Simon Bromley, “Ortadoğu’da demokrasinin göreceli yokluğu bölgenin İslami kültüründen çok, özel devlet oluşum şekilleriyle ilişkilidir” iddiasında bulunur.²⁵ “Rantiye devlet” modeli, Arap ülkelerindeki sosyal hareketleri açıklamak için önde gelen bir kavramsal araç olagelmıştır.²⁶ Modele göre devlet, gelirlerini esas itibarıyla petrol, para havaleleri, turizm ve dış mali yardımlardan elde eder. Çok az ya da hiç vergi vermeyen vatan-daşlar, sosyal hizmetler ve gıda sübvansı edildiği sürece siyasal katılım talebinde bulunmazlar. Ancak bu yaklaşım aşırı deterministtir, çünkü petrol zenginliğini otoriter yönetimlerle ilişkilendirir, sosyokültürel ve tarihsel bağlamları göz ardı eder. Mesela rantıye devlet modeli İran, Ürdün ve Kuveyt’te siyasal liberalleşmeyi belli ölçüde açıklamaya yardım eder, ancak hükümetin sosyal refah güvenlik ağı yeterliliğini yitirdiğinde, niçin ulusal ve ya sınıf esaslı kimliklerin değil de, İslami kimliğin halk tarafından tercih edildiğini açıklamaz.

Bu yaklaşım devlet-toplum ilişkisinde başka özellikleri de göz ardı eder. Mesela refah seviyesi artan ve dikey olarak yükselen bazı toplum tabakalarının sosyal ve ekonomik başarıdan memnun olmak yerine, niçin siyasal tatminsizliklerini gündeme getirdiklerini incelemeyiz. Eric Davis, bölgedeki sosyopolitik hareketlerin devlet merkezli açıklamalarını eleştirir ve “devletten kaynaklanan nedensel değişim vurgulanırken, devlet davranışı üzerindeki toplumsal sınırlamalara yeterince önem atfedilmediğini” öne sürer.²⁷

Lisa Anderson, Robert Bianchi, Alan Richards ve John Waterbury’nin daha dikkatli ve tarihsel olarak duyarlı çalışmaları, siyasal arenadaki değişimleri devlet-toplum ilişkilerinin üzerine oturduğu iç ve dış ekonomik ve tarihsel kayıtlar açısından inceler. Mesela Anderson, Ortadoğu’da otoriter rejimlerin varlığını devlet ve ulus inşasının gereklerinden biri olarak ele alır.²⁸ Richards ve Waterbury, güçlü otonom korporatist devlet ve bu devletin müdahaleci geleneğinin uyguladığı politikaların sosyoekonomik sı-

nıfları biçimlendirdiğini, hatta vücuda getirdiğini ileri sürerler. Richards ve Waterbury, Anderson gibi, bu otonom devletin “dekolonizasyon ve gelişme politikasının” sonucu olduğunu belirtirler.²⁹ Onlara göre,

Kamu politikalarının formülasyonu toplumların içindeki kaynak bölüşümüne ve bundan doğan siyasal sonuçlara biçim verir... Tekrar tekrar göstereceğimiz gibi, bu yetkililer, hükümeti teşkil eden, bürokrasinin ve kamu teşebbüslerinin üst merdivenlerinde bulunan kadrolar, çoğunlukla kendi başlarına özerk bir aktörler ve çıkarlar kümesi oluştururlar.³⁰

Bağımsalıcı yaklaşım daha önceki özcü yaklaşıma kıyasla büyük bir ilerleme kaydetmekle birlikte, zamanla çeşitli İslami hareketlerde meydana gelen dinamik değişimleri ve popüler İslami kültürün kurucu ve oluşturu- cu rolünü dikkate almamaktadır. Yeni İslami siyasal bilincin yükselişini anlamak için, gelişen sosyal ve siyasal bağlamlar içindeki fikirleri ve gelecekleri içeren yeni bir çerçeveye ihtiyaç vardır.

İNŞACILIK

İnşacılık, herhangi bir toplumun beşerî bir inşa olduğunu, çoklu yorum ve etkilere maruz bulunduğunu var sayar. İnşalar, Sufi tarikatları, devletler, uluslar ve dinler gibi, yeni anlama tarzlarını kaydeder ve belirler. Buna göre İslami siyasal kimlik, ancak yorumbilim açısından ve karşılıklı etkileşime dayalı olarak nedensel tekniklerle anlaşılabilir. İnşacılık, beşerî anlayışla gerçeğin çoklu, fakat kaydedilmiş inşaları arasında bitmeyen bir gerilimi örnekler. Bireysel öznellik, bireyler arasındaki etkileşimlerle dönüşümsellikle oluşturulduğu için, beşerî özneliği tarihin temel hareket ettiricisi olarak görür. İnşacılık açısından bireysel eylemler, ne sosyal yapının, ne de bireysel tercihlerin sonucudur.³¹ Birey ve toplum (ya da özne ve yapılar) arasındaki ilişkilere odaklanmak suretiyle sosyal yapıların (örneğin kural ve uygulamaları belirleyen İslami referans çerçeveleri), dışsal olanı sosyalizasyon yoluyla içselleştiren bireyde nasıl kuruldukları anlaşılabilir. Bireylerin sosyal yapıları siyasal ve kültürel bilinci nesnelleştirerek (içsel

olanı dışsallaştırarak) nasıl inşa ettikleri de anlaşılabilir. İnşacı yaklaşım kullanılarak, İslami kimlik hareketlerinin birbirine taban tabana zıt iki ek-sen boyunca ortaya çıktığı ayırt edilebilir: Devlet-merkezli (dikey ve dogma-tik) ve toplum-merkezli (yatay ve pragmatik). Kamusal alanın genişlemesi, birbiriyle boy ölçüşen İslami kimlik hareketlerinin oluşumunda ve ifade edilmesinde kritik bir rol oynar. Kimlik hareketleri Müslüman toplumlar-da kamusal ahlâk ve adalet arayışını tahrik eder. Kısaca, hareketler moder-nite ile yüzleşerek farklı bir “iyi hayat” kavrayışını dillendirme ve vücuda getirme yerleridir.

İslami siyasal kimliğe inşacı yaklaşım, yukarıda ana hatlarıyla orta-ya konan yaklaşımlara kıyasla üç avantaja sahiptir. Birincisi, özne olma ko-numu eşyalaştırılmış İslama değil, eylemleri belirli bağlılıklar ve ağların çerçevesinde yaşayan Müslümanlara atfedilir. İkincisi, sosyopolitik dönü-şümü kaydeden ya da teşvik eden fikirlerin ve gündelik pratiklerin gücünü ve etkisini teslim eder. Üçüncüsü, (İslami) sosyal hareketleri illa ki sivil toplumun dağılmasını temsil eden hareketler olarak değil, aksine, güçlen-mesine katkıda bulunan hareketler olarak görür.³²

İSLAMİ SİYASAL KİMLİK

Kimlikler “*hakkında düşündüğümüz şeyler değildir, fakat onlarla düşündüğümüz şeylerdir. Aslında, kimlikler siyasetimizin, sosyal ilişkil-e-rimizin ve tarihimizin ötesinde bir varlığa sahip değillerdir.*”³³ Kimliklerin araçsal ve stratejik nitelikleri Crawford Young’ın şu tanımında ifade edil-miştir: Kimlik “tabanda sübjektif bir kavram ya da sosyal roldür; çoğu defa değişkendir, birbiriyle örtüşür ve durumsaldır.... ‘Biz’ kısmen ‘onlar’ tara-fından tanımlanır; sosyal bir ortamdaki ilgili öteki, rol seçimini biçimlen-dirmede merkezi önem taşır.”³⁴ Bu kimlik tanımını kullanarak, İslami si-yasal kimliği toplumsallaşma yoluyla farkında olmayarak içselleştirilen, ar-zu edilen amaçlar ve değişen sosyal ortamla ilintili olarak siyasallaşan ve nesnelleşen bir referans çerçevesi olarak anlıyorum. İslami kimlik iç içe ge-çen iki boyuta sahiptir. Bir boyutu, bireyin dine adanmışlığını ve ritüel uy-gulamalara bağlılığını tayin eder. Aynı zamanda bu, rollerin normatif bir krokisini ve bir çeşit kendi-öteki kavrayışını sunar. İslami kimliğin diğer

boyutu, ki bilimsel çalışmalarda çoğu defa ihmal edilir, geniş kapsamlı bir adalet kavramı ve (cemiyet oluşumunu sağlayan) kural temelli tavırlar bütünüdür. Başka bir deyişle, İslami referans çerçeveleri bireysel ve kolektif çıkarlar için bilişsel bir temel ve eylem haritası sunar. İslami kimliğin ilk boyutu ikinci boyutu için vazgeçilmez bir şarttır, ancak İslami siyasal kimliğin inşası için yeterli değildir. İslami kimliğin iki boyutu arasında ki bağlantıdan dolayı, Müslümanlar, kimlik kurma biçimlerinde dinsel gelenek ve mevcut sosyopolitik bağlar tarafından kayıt altına alınırlar.

İslami kimlik, toplumdaki entelektüeller, Sufi tarikatları ve siyasal partiler gibi farklı gruplar arasındaki rekabetin bir sonucu olarak, ulusal kimliklerin diğer biçimleri karşısında siyasallaştırılır ve vurgulanır. Bu gruplar kitle iletişiminin modern biçimlerini kullanarak siyasal kimliklerini dillendirirler ve yayarlar. Mevcut siyasal ve sosyal bağlama göre, İslami gruplar ve entelektüeller bir kimlik tabakasını diğerlerinden daha fazla öne çıkarabilirler. Dine, cinsiyete, statü veya sınıfa, etnik veya bölgesel kökene, mülkiyete, anadile ve aşiret bağlarına dayalı kimlikler... Bu çok katlı kimlik tabakaları bireylere birden fazla ve birbiriyle örtüşen benlik tanımlamalarıyla beraber bağlılıklar oluşturma ve bunları müzakere etme imkânı verir. Böylece incelenmesi gereken sorular arasında şunları sayabiliriz: İslami dinsel kimlik ne zaman ve hangi şartlar altında somut cemaat boyutuna sahip bir kavrama dönüşür? İslami kimlik tabakası hangi şartlar altında aşiret ya da etnik kimliklerin önünde gelir? Bir topluluk eşzamanlı olarak hem İslami, hem de ulusal bir siyasal kimliğe bağlanabilir mi? Laik bir devlette İslami siyasal kimliğin, devlet eksensiz milliyetçilik gibi değişen şartlarda ve diğer kimliklerle etkileşim içinde gelişmesine bağlı olarak, bağlamsal, ilişkisel ve durumsal bir fenomen olarak anlaşılması gerektiğini ileri sürüyorum.

İslami siyasal kimlik şartlara bağlı ve ilişkisel olarak beliren bir şeydir. “Şartlara bağlı” ifadesiyle, İslami siyasal kimliğin devam edegelen bir süreç içinde kimlikleri tanımlamaya yardım eden bir “öteki” karşısında farklılığın inşasına bağlı olduğunu vurgulamak istiyorum. “İlişkisel” ifadesiyle de farklılığı inşa etmeye yarayan sosyal güçlerin kapalı sistemler olmadığını, aksine, muhalif olma anlarında kurulduğunu kastediyorum. Başka bir söylemle, her kimlik, tanımı gereği, “ötekini” kendi içinde kurucu bir

unsur olarak taşır. “Dikkate değer öteki” yalnızca muhalif “öteki” olmakla kalmaz, aynı zamanda kimliğin kurucu bir parçasıdır. Hiçbir kimlik, kendi-referanslı bir görüş açısına sahip değildir. İslami siyasal kimlik örneğinde, birbiriyle rekabet içindeki İslami hareketlerle ve dışsal “öteki” -mesela laik devlet ya da Batı- içinde içsel “ötekilerle” karşılaşılır!

İslami siyasal kimliğin inşasında, İslami hareketlerin kimlik oluşturmada etkin olma şeklini anlamak için, modernlik ve tahayyül süreçleri dikkate alınmalıdır. Modernlik tecrübesini, Müslümanların İslami kimliği tahayyül ettikleri ve sosyal ilişkileri yeniden düzenledikleri yeni fırsat alanlarının oluşumuyla sonuçlanmıştır. Modernliğin gerekleri ve insanın bu gerekleri tahayyül etme, yorumlama ve uyarlama yeteneği İslami siyasal kimliğin çağdaş inşasını teşvik eden ana güçlerdir. Modernlik ve tahayyül arasındaki pratik ve teorik köprü sosyal hareketlerin uygulanması yoluyla inşa edilir. Modernlikle, “batılılaşmış” bir toplumun doğuşuna yol açan evrensel ilkelere göre gerçekleşen devlet öncülüğündeki dönüşümden söz etmiyorum. Bunun yerine, bir toplumun kendi geçmiş kültürünü ve kimliğini bütünüyle kazımak için hiç çabalamadan modern şartlar karşısında kendini dönüştürme yeteneğini kastediyorum. Modernliğin esas sonuçlarından biri, siyasetin ve diğer sosyal alanların, din veya laiklik gibi her şeyi kuşatan ideolojilerden bağımsızlaşmasıdır. İslami grupların modernliğin parçalı tabiatıyla baş edebilmek için yaptıkları teşebbüslerle çelişkili konumlar ve diller doğmuştur. Çelişkiler İslami hareketleri daha liberal ve çoğulcu bir kimlik anlayışına doğru sürüklemektedir. İslami hareketler içindeki bu çelişkiler ve kopuşlar modern bir sivil toplumun doğuşu için verimli bir zemin sağlar.

Son yıllarda, Türkiye’de Nakşibendi tarikatlar ve Nurcu hareketleri medyayı kullanarak marjinal sesleri otoriter devletin hâkimiyetinden kurtarmak için mücadele etmektedir. Bu hareketler modernliğin gerici muhalifleri olarak görülmek yerine, modernliğin demokratik olmayan boyutlarına karşı bir meydan okuma olarak düşünülmelidir. 1990’ların başından beri Türkiye’deki siyasal gelişmeler, Daniel Lerner ve Bernard Lewis gibi “modernleşmeyi batılılaşma olarak” anlayan ekolün önde gelen savunucuları tarafından sunulan sonuçların naifliğini ortaya koymaktadır. Mesela

Lerner, kendinden emin bir şekilde, tüm ihtimaller içinde “Yeni Türk’ün üretilmesinin artık ancak nükleer savaş gibi, şiddetli bir ani değişime yol açan olası bir faktörün muhalefetiyle durdurulabileceği” iddiasında bulunmaktadır.³⁵ Başka bir deyişle, Lerner ve benzeri bilim adamları farkında olunmasa da, modernliğin son derece öznel bir kavrayışına sahiptirler. Bu öznel anlayışta, onların “onlar” dediği, “biz” haline gelmektedir. Bunun aksine, ben daha nesnel bir tanım öneriyorum: Modernlik bireyler ve grupların sosyal tahayyül temelinde sosyal ilişkilerini yeniden tanımlayabildikleri küresel bir durumdur. Bu tahayyül, yokluğunda geleneksel toplumların iç uyumlarını ve ayakta durabilme güçlerini -bunlar modern gelişmenin öncülleridir- yitirecekleri zengin bir gelenek hazinesini var sayar.

İslami siyasal kimliğin inşa sürecinde tahayyül kritik bir role sahiptir. İslam, Türk toplumunun sembolik yapısının çekirdeğinde bulunduğu ve ortak moral anlayışın ana kaynağı olduğu için, Müslüman aktörlerin değerlerini, eleştirilerini ve hükümlerini devşirdikleri bir depodur. Tahayyül, Müslüman özneler arasında, bireysel kişiliği ve bir bütün olarak toplumu tehdit eden modern güçlerin parçalayıcı etkisine karşı onarıcı bir kuvvet sağlar. Tahayyül bireyleri toplumla, ruhu maddeyle, bugünü geçmişle, dünyayı zihinle irtibatlandırır. Tahayyül dıştan, benliğin olduğu iç alana doğru geri çekilişi kolaylaştırır. Böylece tahayyül tecrübe sınırlarımızın ötesine geçmemizi sağlar. Said Nursi’ye göre tahayyül, aklın ilkeleri ve tecrübe duyular arasında dinamik bir köprü sağlayarak beşerî ve tabii dünyaların bütünselliğini anlamaya imkân verir.

İSLAMİ SOSYAL HAREKETLER

Asli nitelik taşıyan dinsel bağlarla, modern İslami siyasal kimliğin inşasında sosyal hareketler kritik bir köprü oluşturur. Peki sosyal hareket nedir? Sidney Tarrow sosyal hareketin kapsamlı bir tanımını yapar: Sosyal hareket “ortak amaçlara sahip olan ve dayanışma içinde bulunan, seçkinlerle, muhaliflerle ve yetkililerle sürekli etkileşim içindeki insanların ortaya koyduğu kolektif bir mücadeledir.”³⁶ Alberto Melluci ve Alain Touraine yeni sosyal hareket teorisiyle bu tanımı, bir adım öteye taşımışlardır.³⁷ Teori, günlük hayat uygulamalarını yeniden biçimlendirme amacı taşıyan bir inançlar,

semboller ve değerler kümesine dayandırılmıştır. Kimliği ve etiği kültürel dönüşüm süreçleri ile irtibatlandırarak yeni sosyal hareket literatürü, Türkiye’de İslami siyasal kimliğin inşasına nüfuz edebilmek için izlenecek kullanışlı bir kavramsal yol sunar.³⁸ İslami hareketler kültür, eğitim ve ekonomi alanlarına katılarak, bu alanları etkileyerek ya da kontrol ederek kimlikleri, kurumsal yapıları, hayat tarzlarını ve toplumun ahlâki kodunu yeniden inşa etmeye çalışır. Hareketler sahip oldukları farklı amaçlar ve araçlarla sosyal ve siyasal eylemle etkileşen, onu biçimlendiren ve ona rehberlik eden, çeşitli, karmaşık ve çok yönlü Müslüman kuruluşlardan oluşur. Bu kuruluşlar, harekete geçirici araçlara sahip olan yerli ve esnek bir dünya görüşü, Kürtlerden, çiftçilere ve işçilere uzanan baskı altındaki gruplar için bir muhalefet platformu sağlar. Yeni sosyal hareketler yeni kolektif kimlikler yaratır. Bu kimlikler “kolektif eylem için sunulan imkân ve sınırlamalar üzerine ortak bir tanımlama” getirirler. Sürece katılan bireylerin “kâr-zarar hesaplamaları” da kimliğin zihinsel bir harita şeklinde kullanılmasıyla mümkün olur.³⁹ “Adil düzen” ve “fazilet” gibi İslami kavramların anlamı, eyleme bağlıdır. Dolayısıyla, İslami sosyal hareketlerin herhangi bir incelemesi, iç ve dış kaynaklar arasındaki boşluğu kapamalı ve İslami hareketlerin etkisini anlamak için gündelik hayat pratiklerinden yararlanmalıdır.

Fırsat alanları kavramıyla, bireysel karşısında kolektif, özel karşısında kamusal ve içsel olan (dindarlık) karşısında dışsal kaynaklar (sosyoekonomik fırsat alanları) şeklindeki ikilikleri aşmaya çalışıyorum. Sosyal hareketler “yeni gelenler, marjinal nüfuslar, ihmal edilen programlar ve sağır kalınan yakınmalar için siyasal sahalar oluşturmada uzmanlaştıkları için,”⁴⁰ fırsat alanlarının incelenmesi İslami sosyal hareketlerin sebeplerini ve sonuçlarını anlayabilmek için şarttır. Fırsat alanları ile kastettiğim şey, ortak anlam ve birlikteliği destekleyecek yeni imkânlar sağlayan bir sosyal etkileşim formudur. Bu tür alanlar, piyasanın yanı sıra, sivil ve siyasal forumlar, elektronik, basılı medya ile siber uzayı da içine alır. Fırsat alanları, basitçe, harekete geçirici yapılar da değildir, çünkü formel ya da informal örgütsel yapılardan çok, sosyal etkileşimler ve anlamlı sahalara bağlıdırlar. Kilit fırsat alanı piyasadır; çünkü ekonomik refah, sosyal değişimin daha geniş ölçekteki kültürel ve siyasal süreçlerine bağlanmaya

imkân verir. Fırsat alanları kişisel kimliği tanımlamada seçim yapmayı, devletin ya da piyasanın kanunlarına direnmeyi ve gündelik hayatın anlamını değiştirmeyi mümkün kılar. Fırsat alanları devlet veya toplum kaynaklı egemen bir ideoloji ve karma nitelik taşıyan özel-kamusal alanlar oluşturma teşebbüslerini zayıflatır. Bu alanlar farklı seslere serbestlik sağlar ve dinsel etkiyle oluşmuş bilgi stokunu bir *proje*ye, işbirliği ve rekabetin ortak kurallarına dönüştürür.

“Fırsat alanları” kavramı “fırsat yapıları” kavramından daha kullanışlıdır; çünkü mikro ve makro kuvvetleri birleştirir ve değişimin yönünü göstermek için içsel ve dışsal kaynaklar arasındaki etkileşimi teşhis eder. Ayrıca, sosyal hareketler “bireysel eylemlerde ‘temsil edildiği’ ” için, “fırsat alanları gündelik hayatın dönüşümünün anlaşılmasında merkezi bir yere sahiptir.”⁴¹ Bu sahalarda, bireysel ve kolektif eylemler bulanıklaşmakla kalmaz, kamusal ve özel olan arasındaki sınırlar sürekli olarak yeniden çizilir. İslami sosyal hareketler mahrem Müslüman kimliğinin kamusal alanlara “çıkışını” temsil eder. Bu yalnızca bir kimliğin tanınma mücadelesi değil, aynı zamanda mahrem kimlikler yoluyla “kamusallık kazanmak” sürecidir. Kamusal alanlarda, kimlikler ve hayat tarzları icra edilir, rekabete maruz kalınır ve tecrübe kazanılır. Bu yüzden, Müslüman kamusal alanın doğuşu İslami sosyal hareketlerin ortaya çıkış tarihiyle çok yakından ilişkilidir. Müslüman kamusal alan hareketleri hem inşa eder, hem de onlardan beslenir. Hareketler devletin kontrolü dışında yeni alanlar açar ve karşı bir kamusallık alanı oluştururlar.⁴² Kadın, çocuk, genç ve azınlıklar gibi gündelik meseleleri popüler dinsel terimlerle ifade ederek katı sınıf çizgilerini aşarlar.

İhracata dayalı piyasa tarafından ateşlenen ekonomik büyüme, dergiler, gazeteler, televizyon kanalları, internet ve kültürel vakıflar, özel eğitim sisteminde görüldüğü gibi fırsat alanlarının dinamizm kazanmasına ve çeşitlenmesine yol açtı. Yeni fırsat alanları Müslüman aktörler için kamusal tartışmalarda kendi farklı seslerine ve kurumsal ağlarına sahip olmaları için yeni imkânlar sağladı. Bu sebeple, sivil haklar ve işçi hareketleri gibi, İslami hareketler de devlet karşısında alan açmak ve tanınmak için rasyonel bir oyuna katılmak zorundadır. İslami gruplar,

stratejik olarak, laik devlet karşısında özerk olan karşı-hegemonik alanlar ve söylemler oluşturmak için yeni ekonomik ve siyasal imkânlar kullanmaktadır. Fırsat alanları yeni bir sosyopolitik bilinç oluşturmaya yaramış, bu da Türk toplumunda sosyal değişimin bir kaynağı olmuştur. Ancak, Nurcular ve Nakşibendiler gibi İslami hareketlerin ana hedefinin devleti kontrol etmek olmadığı vurgulanmalıdır. Aksine, Sufi tarikatları, medya, basılı metinler ve yerel topluluklar ve toplumsal mikro etkileşimler vasıtasıyla, kişisel kimlik ve bilinci dönüştürmek suretiyle gündelik hayatı yeniden kurmaya çabalamaktadırlar. İslami siyasal kimliğin oluşumu makro yapıların mikro etkileşimler yoluyla dönüşümünün hikâyesidir. İslami hareketler bu meseleleri sosyal ve kültürel alanlar üzerinde devletle bir yarışa dönüştürmektedir. Fakat İslami sosyal hareketler dinin yeniden dirilişinden çok “cemaatsel güç edinmeye,” yeni bir ahlâki dilin ortaya konmasına ve fırsat alanlarına çok bağımlı “bir eylem repertuarı”nın yeniden kurulmasına ilâşkindir.” Yeni fırsat alanları ve sosyal hayatın özelleştirilmesine ilişkin hâkim söylem, insanların devlet tarafından belirlenmiş sabit kalıpların dışında istedikleri gibi yaşamalarına yardım etmektedir. Modanın özelleştirilmesi ve çoğullaşması, gazetecilik, yeni tercihler, mimari ve müzik çok çeşitli İslami tarzların alenilik kazanmasına imkân vermektedir. Aynı zamanda, bu alanlar ekonomik ve kültürel olarak dışlanan grupları devlet karşısında güçlü kılarak; bu gruplara kendi etnik, dinsel, bölgesel ve dilsel farklılıklarını ön plana çıkarma ve devletin politikalarını şekillendirmeye girişme imkânı sağlamaktadır. Dış sermaye ve piyasalara erişim imkânı olanlar “İslami söylemi,” sivil toplum, çoğulculuk, teknoloji, kapitalist tüketimcilik ve piyasayı bütünüyle değerli kılan bir şekilde yeniden dillendirmeye girişen binlerce dernek ve vakıf oluşturmuşlardır.

Türkiye’nin yeni Müslüman entelektüelleri devlet mevkilerinde konumlanmaktan ziyade, büyük özel şirketlere danışmanlık yapmakta ya da iyi ücretler karşılığında dergi ve gazetelerde yazmaktadırlar. Bu yeni sınıfın oluşumu, tekkeden basılı metne, sözel kültürden yazılı kültüre geçişi temsil etmektedir. Değişiklikler neticesinde, dinsel bilginin demokratikleşmesiyle ve geleneksel ulemeden yeni şehirli entelektüellere

bir otorite kaymasıyla karşılaşılmaktadır. Genç ve çok popüler Müslüman entelektüeller hem kendi aralarında, hem de laik aydınlarla ciddi tartışmalara girmektedirler. Gelişmeler kaçınılmaz olarak “ideal İslami toplumun” gereklerinin zedelenmesi anlamına gelmektedir. Düşüncedeki bu yeni çoğulculuğa rağmen, eğer Müslümanların çoğunluğu güvenlikte olacak, hoşgörüyle karşılanacak ve katılım fırsatına kavuşacaksa hem fikir, hem de mal ve hizmet piyasasını içine alan liberal siyasal ve ekonomik düzenin gerekli olduğu hususunda bir mutabakat bulunmaktadır. Yeni entelektüellerin yazılarında, “adalet” ve “kimlik” meseleleri, iki hâkim söylemdir.⁴⁴

İslami sosyal hareketler, kamu ve özel alan arasındaki belirsiz sınır sebebiyle, beşeri hayatın kişisel boyutları üzerinde yoğunlaşır. Günlük hayat alanlarını aralamak, gözetlemek ve kontrol etmek için İslamı kullanmaya çabalar; Müslümanlar ne yer, ne içer, ne giyerler, nelerden hoşlanırlar ve nasıl davranırlar? İslam hem kişisel hedef ve çıkarları izlemek için ustalıklı idare edilebilecek ve şekillendirilebilecek bir “kaynak,” hem de kimlik ve çıkarları oluşturan “disipline edici bir komplekstir.” İslama “kaynak,” kişilik ve sosyal sermaye oluşturunca bir blok olarak odaklanmak suretiyle, maddi kaygıların, piyasa İslamı ve sosyal devlet İslamı gibi farklı İslami hareketleri inşa etme biçimini nasıl etkilediği incelenebilir. Türkiye örneğinde, İslami hareketlerin destekleyicileri toplumun ekonomik ve kültürel olarak dışlanmış kesimleri, çok kayda değer olarak da, yeni, dinamik ve kendinden emin Anadolu burjuvazisidir. Bu gruplar,

Toplumda bir statü yükselmesi içinde bulunan açık bir modernist yönelime sahip, ancak bir elit gruba henüz dahil olmamış insanlardan oluşmaktadır... Siyasi İslamla bağlantılı dinsel sembolizm, sınıfları çapraz kesen ve toplumda oldukça görünür farklı sosyal statüsü olan bireyleri biraraya getiren bir ittifak kurmaya yardım eden birleştirici bir bağ temin eder.⁴⁵

İslami olarak görülenle İslami olarak görülmeyen arasındaki sınır, İslam tarafından değil, Müslümanlar tarafından belirlenmektedir. Yani

Müslümanlar İslami geleneğin pasif kabul edicileri olmadıkları gibi, davranışları da İslami emirler tarafından tayin edilmemektedir. İslami siyasi kimlik, modern tüketim malları, giyinme biçimleri, görgü, eğitim ağları, tutum ve beslenme biçimi aracılığıyla yeni bir iç ve dış sınır oluşturma, İslamın siyasi diliyle meseleleri vazederek siyasi bilinci yükseltmenin ve bu kimlik işaretlerini gündelik hayat stratejilerine yaymanın bir sonucu olarak biçimlenir. Belli amaçları olan Müslüman entelektüeller gibi unsurlar, geleneksel olarak, Kuran ve hadise nispetle devamlı bir surette “İslami” olarak yeniden tanımlanan ilkeler, normlar ve uygulamalar bütünü ortaya koymuşlardır. Bu tarihsel uygulamalar ve ilkeler Müslümanlar için hapsedildikleri yerler değil, kendi dünya görüşlerini ve değer sistemlerini biçimlendirmede kullandıkları, kendilerine değerlendirme yapma imkânı sağlayan kaynaklardır. Modern şartlar açısından geleneksel yerel referans çerçeveleri yetersiz kaldığında, Müslümanlar, özellikle Müslüman entelektüeller yeni bir zihinsel harita belirlemek, böylece geleneksel kavramlara ve kurumlara yeni anlamlar yüklemek için yeniden düşünme/içtihat sürecine başvurmaktadır. Mesela, önde gelen Müslüman entelektüellerden Ali Bu- laç, Hz. Muhammed tarafından ortaya konan “Medine Sözleşmesi”ne dayanarak insan hakları ve çoğulculuğu vurgulayan yeni bir sosyal sözleşme telaffuz etmiştir.

Bu yeniden düşünme, İslami kimliklerle ilişkilendirilen alışlagelik anlamlar ve uygulamalar ile çağdaş entelektüellerin ileri sürdükleri modern meseleler arasında kalıcı bir anlaşmazlık meydana getirmektedir. Bu çatışma, benim İslami sahil ve kimlik tartışmalarının dile getirdiğim dikey ve yatay model tarafından iyi örneklenmektedir (bkz. Tablo 1.1). Yatay eksen üzerinde yeni fırsat alanlarının doğması, geleneksel İslami doktrinleri hem korumakta, hem de zayıflatmaktadır. Ayrıca bunları yeniden ifadelendirmekte ve böylece değişen sosyal şartlara cevap vermelerini sağlamaktadır. Ancak bu süreç, geleneğin yeniden yorumlanması açısından herhangi bir sınır ya da kılavuz olup olmadığı ve geniş ölçekli yorumlar için söylemsel alanlar açılışının geleneğin uzun dönemli istikrarına ve bizzat varlığına zarar verip vermediği sorularını da beraberinde getirmektedir. Bu tür korkular, tanınmış geleneksel dinsel otoritelerin bu paradigmanın di-

key ekseninde belli bir kitabı kontrol ve gözetim empoze etme girişimlerini doğurmaktadır.

İslami hareketler sosyal değişim aktörleri olarak, iç içe geçmiş iki sürecin sonucunda amaçlarını ve taktiklerini değiştirmektedirler. Birinci değişim, fırsat alanlarını daraltan ya da genişleten yeni yapısal şartlardır. Bu durum, İslami hareketin hedeflerini ve stratejilerini siyaset ve piyasada “geri çekilme,” “çatışma” ya da “katılım” olarak biçimlendirmektedir. İkincisi, entelektüellerin veya cemaat liderlerinin fırsat alanlarını, gündelik meseleleri kendi cemaatlerinin ortak kültürel dili açısından vasetmede kullanma yetenekleridir. Kuran ve hadislerin söylemsel uygulamalarıyla şekillenen çerçeveler ve çerçeve oluşturma süreci, düzeltme, asıl metne eklemelerde bulunma ve sonraki gelişmelerden ve ideolojik akımlardan etkilenme gibi belirsizliklerle karşılaşır. Bu iki durum, Müslümanların neden ve nasıl mobilize oldukları sorusunu ele almaktadır. Hareketler “kimlik hareketleri” olarak adlandırılabilir, çünkü devlet-merkezli kimliklere meydan okuyan bazı anlamları, hayat tarzlarını ve kimlikleri taşımaktadırlar.⁴⁶ Tahayyül kavramını ön plana çıkarmak suretiyle, sosyal gruplar tarafından kimliklerin ve kaynakların sosyal inşasını vurgulamaya çalıştım. Türkiye örneğinde dinsel ağlar (cami, Sufi tarikatları, metin merkezli okuma halkaları) ve İslami değerler sistemi çağdaş Türkiye toplumunun ideolojik boşluk ve anlamsızlığını açacak bir şeye olan talebini dile getirmek için güçlü bir adalet ve kimlik fikri sağlamaktadır.⁴⁷

YATAY VE DİKEY İSLAMİ SİYASİ HAREKETLER VE KİMLİKLER

Türkiye’de kimlik hareketlerinde birbirine zıt iki anlayış bulunmaktadır. Ayrışma ve zıtlık her bir grubun değişimi doğuracak hedef ve stratejilerine dayanmaktadır. Hedefler devlet-merkezli değişimle, toplum-merkezli değişimler arasında seyretmekte, stratejiler de yasal olan ve yasal olmayan sınırlar içinde dolaşmaktadır. Bazı sosyal hareketler bir süreklilik içine yerleştirilebilse de, burada önerilen sınıflama İslami hareketlerin dört genel tipolojisini içermektedir. Bir uçta, daha ideolojik ve devletçi olan, devlet merkezli, seçkin ve öncü bir hareket; diğer uçta ise toplum-merkezli, tedrice dayalı, reformist ve pragmatik bir hareket bulunmaktadır. Sınıflama Tablo 1.1’de gösterilmiştir.

Tablo 1.1. İSLAMİ HAREKETLERİN TİPOLOJİSİ

Eylem Repertuarı (stratejiler ve araçlar)		
Amaç	Meşru	Gayrimeşru
<i>Dikey</i> Devlet-merkezli; Elit öncü; Tepeden sosyal değişim	<i>Reformcu:</i> Devleti kontrol etme veya kendi İslami partilerini kurma ya da diğer partilerle ittifak oluşturma yoluyla politikaları biçimlendirme ümidini taşıyarak katılım <i>Hedef:</i> Eğitim, hukuk sistemi, sosyal refah <i>Sonuç:</i> Sistemle uyuşma	<i>Devrimci:</i> Sistemi reddeder ve şiddet ve yıldırımı kullanır <i>Hedef:</i> Devlet <i>Sonuç:</i> Çatışma
<i>Yatay</i> Toplum-merkezli;	<i>Toplumsal (günlük hayat merkezli hareketler)</i>	<i>Manevi/İlçe Dönük:</i> Nefsin temizlenmesi ve bilincin yükseltilmesi için siyasal hayattan çekilme
İlişki kuran; kimlik-yönelimli; aşağıdan sosyal değişim	İslami kimlik inşası için söylemsel alanlar geliştirmek için medya ve iletişim ağlarını kullanan gruplar; yeryüzünde cenneti kurmak için piyasayı kullanmaya çalışanlar; İslamı kültürel bir sermaye olarak görenler; cemaati güçlendirmek için ilişkisel ağları kullananlar <i>Hedef:</i> Medya, ekonomi, (özel) eğitim <i>Sonuç:</i> Entegrasyon	<i>Hedef:</i> Dinsel bilinç <i>Sonuç:</i> Kendini geri çekme

DEVLET-MERKEZLİ İSLAMİ HAREKETLER

Devlet-merkezli dikey İslami hareketler karar verme açısından otoriter ve seçkindir; toplumsal hastalıkların en iyi devlet kontrolünün ele geçirilerek, tek biçimli ve türdeşleştirici bir dinsel ideolojinin uygulanma-

sıyla düzeltililebileceğine inanır. Bu hareketlerin, devletin baskıcı olduğu ya da yeni fırsat alanları açma süreci içinde bulunduğu zamanlarda oluşması daha muhtemeldir. Türkiye’de devlet-merkezli İslami kimlik toplumu, homojen bir ulus-devlet oluşturmak için “medenileştirici” bir proje ekseninde yürümeye teşvik edildikçe gelişti. Cumhuriyetçi devlet, geleneksel kültür ve bağları, türdeş ve itaatkâr bir ulus-devlet oluşturma niyetiyle yıktı. Bununla birlikte, bazı kişi ve gruplar devlet himayesindeki bu yeni laik-rasyonalist inanca teslim olmayı reddetti. Ernest Gellner, laik ideologları, Türkiye’de Batı tipi bir laiklik ve çoğulculuğu geliştirmek yerine, buna zarar veren bir tür rasyonalist ulemaya benzetmektedir.⁴⁸ Yeni bir toplum kurmayı öngören bu ulusçu proje şimdiki İslami hareketler üzerinde büyük bir “model oluşturma” etkisi yapmıştır. Bu yüzden Türkiye’deki kimlik-merkezli İslami hareketlerin çoğu, güçlü bir ulusçu boyuta ve devlet-merkezli bir yönelime sahiptir.

Devlet tarafından tepeden empoze edilecek bir değişim için çablayanlar, sosyal-dinsel hareketler modelinin dikey seviyesinde bulunmaktadır. Bu tür hareketler hem dinin, hem de milliyetçiliğin ulus-devlet çerçevesi içinde yer aldığı görüşünü benimseyenlerden oluşmakta, devlet vasıtasıyla toplumu tepeden tırnağa dönüştürmeye çabalamaktadırlar. Aranılan değişimin derecesi her şeyi içine alacak derinliktedir. Devleti değiştirme ya da en azından onu ikame etme amacı, devleti popüler kimliğin üretildiği yer olarak görmek anlamına gelir. Standart modern bir dinsel kimlik oluşturma amacı, bir liderin nihai dogma ve uygulamaları tayin etmesini gerektirir. Dolayısıyla diyalog, devlet-merkezli İslami hareketler için problemli bir alandır ve üyelerinin sayısında azalmaya yol açabilir.

Devlet-merkezli İslami kimliğin diğer bir tanımlayıcı özelliği de şudur: Düşman bir ortama kendisini uydurmaya çalışan bu kimlik, dış dünyayı kendi dinsel dogmasına özümsemeye teşebbüs etmektedir. Bu kimlik metinsel tekbiçimlilik ve türdeşlik isteğiyle karakterize edilebilir. Piyasa kuvvetleri, oluşum halindeki söylem alanları ve teknolojinin yol açtığı çeşitlilik ve farklılıkları, doğrunun tekliğine olan imanına bir tehdit gibi algılar. Ancak, devlet-merkezli İslami hareketler, aynı zamanda, devle-

ti ele geçirme amacına yönelik takipçilerini harekete geçiren popülist demokrasiye dayanır.

Elektronik medya yayınları ve dernekler tarafından işgal edilen yeni kamusal alanlar, İslami kimlik ve ideolojinin uyarlanması ve farklılaşmış yorumları için birçok seçenek sunsa da, bazı İslami gruplar içinde ortaya çıkan paradoksal katılma eğilimini nasıl açıklayabiliriz? Bu gelişmenin izahı, İslami uygulamalar ve kimliğin çoğulcu okumalarını önlemek için mutlakçı bir temel (doğrular) arayışında yatmaktadır (bkz. Dördüncü Bölüm). Ekonomik ve sosyal liberalizasyon, bu hareketlerin kendi gündemlerini oluşturmalarını mümkün kılarken, aynı zamanda İslami hareketlerin son derece rahatsızlık verici bulduğu çoğulculuk ve sosyal kontrolün parçalanmasını teşvik etmektedir. Hareketler, bundan dolayı, İslami uygulamaların ve kimliğin, çoğulcu okumalara imkân vermeyecek mutlakçı bir yorumun arayışı içindedirler.

Devlet-merkezli İslami hareketleri, iktidara erişme ve toplumu biçimlendirme stratejileri temelinde iki alt kategoriye ayırabiliriz: *Devrimci* ve *reformist* İslami hareketler. *Devrimci* İslami hareketler hüküm süren siyasal sistemin meşruiyetini reddederler ve egemen güçler tarafından genellikle diğer tüm yollar kapatıldığı için, iktidara erişme araçları olarak şiddeti kullanırlar.⁴⁹ Bazı İslami gruplar şiddeti fırsat alanları vücuda getirmenin aracı olarak değerlendirir, ötekiler mevcut sosyopolitik sistemi bütünüyle yıkmayı hedefler. Şiddetin amacı bir İslam devletinin kurulması ve İslam hukukunun uygulanmasıdır. Buna karşılık, *reformist* İslami hareketler güncel olarak kendilerine açık siyasal süreçlere (siyasal fırsat alanlarına), devletin kontrolünü ele geçirme ya da devlet politikasını biçimlendirme ümidiyle katılırlar. Bu tür hareketler İslami siyasal partiler veya diğer partilerle ittifaklar halinde olur. İdeolojik ve sosyal önceliklerine uygun olarak, ana odakları eğitim, hukuk ve refah programlarına ilişkin meselelerdir. Mesela Necmettin Erbakan, İslami dünya görüşlerini karşılayacak şekilde dönüşmüş, mevcut uluslararası yapıya dayalı bir dünya düzeni tahayyül etmekteydi.⁵⁰ Bununla birlikte, devlet-merkezli reformist (ıslahatçı) bir hareket devlete nüfuz etmek için yeni fırsat alanlarını ele geçirdiğinde, aynı harekete devlet tarafından nüfuz edilmekte ve hareket konumunu ilümlaştırma zorlanmaktadır.⁵¹

TOPLUM-MERKEZLİ İSLAMİ HAREKETLER

Toplum-merkezli İslami hareketler, bireysel alışkanlıklar ve sosyal ilişkileri değiştirmek için piyasa ve medyadaki yeni fırsat alanlarını kullanarak toplumu içeriden dönüştürmeye çalışır. Stratejiler ve araçlar açısından, iki ayrı alt-yatay hareket vardır. Birincisi, gayrimeşru olarak gördükleri sosyopolitik sistemlerden uzak kalmak için kendi özel alanlarına çekilmeye çabalayan *içe dönük tefekkür hareketleri*'dir. Bu hareketler, yeniden güçlenen İslami bilinci son derece geleneksel çizgilerde inşa etmek için, 'iç beni', 'iç alan' olarak desteklemek suretiyle değişimin nesnesi birey üzerinde odaklaşır. Müslüman aktivistler namaz kılma, oruç tutma, Kuran okuma ve yoksullara ve muhtaçlara zekât vererek sosyal bilinci yükseltmeye çabalayarak; dinsel aktivizmin repertuarı vasıtasıyla, kişisel dönüşümü ve iktidar ilişkilerini eleştirmek için ortak bir moral söylem kurmayı başarmaktadırlar. Mesela Nur hareketi ve Sufi tarikatları, bireyler yeniden kurtarılsa, daha geniş ölçekte bir toplumsal dönüşümün mümkün olacağına inanır. Dolayısıyla, kişisel kurtuluş sosyal değişimin anahtarı olarak görülmektedir. Bu iç ve mikro düzeyli mobilizasyon, kendi benliklerini zenginleştirecek ve tatmin edecek, bir kısmı kolektif ritüeller ve toplantılar sırasında üretilen, duygusal tecrübe arayanları cezbetmektedir. Sosyal değişime bu son derece bireysel yaklaşım, merhum Said Nursi tarafından savunulmaktaydı. Genel olarak Nur hareketi ve Sufi gruplar iç mobilizasyon yoluyla kızgınlık, utanç ve öfke gibi olumsuz duyguları kontrol etmeyi hedeflemektedir. Çağdaş Türkiye'de Nakşibendi tarikatı "iç mobilizasyon"un en önemli kurumsal ifadesidir.

Bunun aksine, ikinci kategoriye oluşturan *gündelik hayat temelli hareketler* toplum ve bireyleri etkilemeyle ilgilidirler ve yeniden tahayyül edilen kimlikler ve dünya görüşlerini inşa etmek için yeni argümanlar geliştirmeye elverişli, hem modern, hem de geleneksel iletişim ağlarını kullanırlar. Bu gruplar, piyasayı manevi gayelerin ve maddi refahın en iyi gerçekleştirileceği alan olarak telakki eder ve refahı Allah'ın kullarına bir ihsanı olarak görürler. Toplumsal hareketler medya, ekonomi ve enformasyon endüstrisini hedeflediği için, hayatın tüm alanlarına katılımı teşvik ederler. Kırsal toplumlar kentlere göç ettikçe, modern alt-sınıf kentli hayatının anomisinden

kendilerini koruyabilmek için eski cemaat bağlarını yeniden canlandırmaya çalışırlar. Hemşehri dayanışması ve mahalle temelli dinsel örgütlenmelerden oluşan ağlar tesis ederler. Yeni kentli bireylerin sosyalleşmesi bu yatay din-cemaati alanları ve ağları içinde gerçekleşir. Türkiye’de kapitalist piyasa ekonomisinin ve kurumsallaşmış hukuk devletinin gelişmesi, liberal değerlerin giderek daha fazla benimsenmesi ve Türkiye’nin Avrupa örgütlerindeki üyeliği, geniş cemaat içinde “ben”in kavranması için yeni fırsat alanları açmıştır. Gündelik hayat temelli hareketler, İslami kimliğin “iyi hayatı” tanımlamaya ve yaşamaya ilişkin olduğunu göstermektedir. Kişinin siyasal sadakati onun moral sadakatince belirlenir. İman ya da dinin belirlediği moral karakter kişiyi eyleme sevk eder. İslami uygulamalar ve fikirler, alternatif uygulamaları ve hayat tarzlarını meşrulaştırmak için kullanılır. “İyi hayat nedir ve nasıl gerçekleştirilir?” gibi sorular çağdaş dinsel canlanmanın tam merkezinde yer alır. Yeni fırsat alanlarının yapısal sonuçlarından biri, yeni Müslüman aktörler ile daha bilinçli ve kendini hissettiren İslami sosyal hareketlerin sosyal değişim amilleri olarak ortaya çıkışıdır.

İSLAMİ HAREKETLER DÖNGÜSÜ VE YÖN DEĞİŞTİREN FIRSAT ALANLARI

Kemalizm, Mustafa Kemal Atatürk’ün önderliğinde Türkiye’de laik bir toplum ve devlet meydana getirmek için, devlet eliyle tepeden inme gerçekleştirilen siyasal ve kültürel reformlar için kullanılan bir tabirdir. 1920’lerden bu yana, Kemalistlerin amacı, Batılı kimliğe sahip laik, ulusal ve cumhuriyetçi bir devlet oluşturmak için sosyal, kültürel ve siyasal hayatın her yönünü batılaştırmak olmuştur. Devlet öncülüğündeki laikleştirme siyasetine rağmen, İslam, gündelik hayatı düzenlemek ve tesis etmek için bir kurallar manzumesi sunmaya devam etmiştir. Din karşıtı militan devlet eliti ve ideolojisi ile toplum çoğunluğu arasında süregelen mücadele göz önüne alındığında, birçok Türkiye Müslümanı için İslam, gelişmenin sıkıntılarıyla baş edebilmek için bir repertuvar ve devlet karşıtı söylem mahalli olmanın yanı sıra, sosyal mobilizasyon için kurumsal bir çerçeve olarak işlev görmeyi sürdürmektedir.

1922 ile 1950 arasında, Kemalist reformlar toplumu laikleştirmek ve ulusallaştırmak için devlet gözetiminde kamusal alanlar oluşturmayı he-

deflemişti. Fırsat alanları sınırlıydı ve eylem repertuarı ayaklanmadan, devlet iktidarının nüfuzundan uzak iç alanlar oluşturmak için tam bir iç çekilme arasında gidip gelmekteydi. Farklılaşma, her bir grubun fırsat alanlarına erişimini ve sosyal değişimi doğurarak bu alanları daha da genişletecek amaçları ve stratejilerine dayalıydı (bkz. Tablo 1.2). Devletin merkezileşmesi ve müdahaleciliği dini o zamana dek görülmemiş ölçüde siyasallaştırdı. Katı devlet politikaları, çoğu insanın İslamı giderek artan ölçüde bir muhalefet dili olarak algılamasına yol açtı. Böylece, geniş Sünni çevre, merkezin politikalarına karşı koyabilmenin bir biçimi olarak İslamı benimsedi. Çevre bir taraftan “muhallif Müslümanlığı” Kemalizme karşı koymak için yeni bir dil olarak geliştirmeye çalışırken, öte taraftan, İslamın metinsel temellerini (Kuran ve hadis) vurgulayarak halk İslamı ile mücadele etti. Türkiye’de laiklik, sadece din ve devlet ayrımını ifade etmekten çıktı, bunun yerine yönetici elit için neredeyse bir akide ve unvan haline geldi. Bu yüzden, İslam ve laiklik arasındaki tartışma devlet ve toplum, kamu ve özelin sınırına ilişkin bir tartışmadır. Aynı zamanda gündelik hayatın kodlarıyla da ilişkilidir.

Tümevarımsal İslami hareketler tipolojisini tarihsel bağlam içine yerleştirerek, süreklilik ve kopuş noktalarını vurguladığımızda kavrayış derinliğimiz artacaktır. İslami hareketler farklı aşamalarda evrilmekte ve her bir aşama siyasal açılımlar, ekonominin liberalizasyonu, iş dünyasının artan özerkliği, radyo, televizyon ve basılı medya gibi söylemsel alanların genişlemesinin bir sonucu olarak her bir yeni fırsat alanının sınırlarına göre biçimlenmektedir. Fırsat alanlarının sonucunda, İslami hareketler silahlı tepkiden (1923-1937) içe dönük tefekkür hareketine (1937-1950), devlet-merkezli katılımcı harekete (1950’den günümüze) ve giderek daha fazla gündelik hayat temelli hareketlere (1983’ten günümüze) doğru kayma göstermiştir. Bununla birlikte, Türkiye İslami hareketinin bütünü içinde, bir eğilim bazı merhalelerde daha baskın olsa da, devrimci, manevi, katılımcı ve toplumsal hareketler birlikte var olmaya devam etmektedir.

Tablo 1.2’deki kronolojik tasnif İslami hareketlerin doğrusal bir “ilerlemesi” şeklinde görülmemeli, aksine, İslami hareketlerin yeni fırsat alanları içindeki artan çoğulculuğu şeklinde değerlendirilmelidir.

Tablo 1.2. İSLAMİ HAREKETLERİN CUMHURİYET TÜRKİYESİ'NDEKİ GELİŞİMİ

Eylem Repertuarı (stratejiler ve araçlar)		
Amaç	Meşru	Gayrimeşru
<i>Dikey</i>		
Devlet-merkezli; Elit öncü; Tepeden sosyal değişim	<i>Reformcu:</i> Nakşibendi ve Nurcuların Demokrat Partiyi desteklemeleri (1950-1960); Adalet Partisi ile ittifak (1960-1970) ve ilk İslamcı siyasal partinin kuruluşu (1970-1980); Devleti kontrol etme umudu içindeki Refah/Fazilet Partisi (1983-2001). <i>Hedef:</i> Eğitim, hukuk sistemi, sosyal refah <i>Sonuç:</i> Sistemle uyuşma	<i>Devrimci:</i> 1925 ve 1930 Nakşibendi ayaklanmaları <i>Hedef:</i> Devlet <i>Sonuç:</i> Çatışma ve mağlubiyet
<i>Yatay</i>		
Toplum-merkezli; Derneksel kimlik; Aşağıdan sosyal değişimci	<i>Toplumsal (gündelik hayat merkezli hareketler):</i> Ekonomi, siyaset ve kültürel alanlardaki yeni fırsat alanlarının bir sonucu olarak, Nakşibendi ve Nurcu gruplar İslami kimliklerin inşası amacıyla söylemsel alanlar geliştirmek için medya ve iletişim ağlarını kullanır; yeryüzünde cennetin kurulması için piyasanın kullanılması (MÜSİAD); İslamı kültürel bir sermaye olarak görür; cemaati güçlendirmek için derneksel ağların kullanılması (Mazlum-Der). <i>Hedef:</i> Medya, ekonomi, (özel) Eğitim <i>Sonuç:</i> Bütünleşme	<i>Manevi/İlçeDönük:</i> Nakşibendilerin ve Nurcuların nefsin temizlenmesi ve bilincin yükseltilmesi için siyasal hayattan çekilmesi (1930-1950) <i>Hedef:</i> Ahlâki ve dinsel bilinci artırmak <i>Sonuç:</i> Kendini çekme

Devletin laikleştirici politikalarına karşı ilk tepki, 1920'ler ve 1930'lar boyunca, birbirinden bağımsız çok çeşitli ayaklanmalar biçiminde ortaya çıktı. Ayaklanmalar toplumdaki sosyokültürel bölünmeleri aşamadı ve devlet tarafından zor kullanılarak bastırıldı. Mesela, Nakşibendi tarikatları siyasal bir açılım ihtimali olmadığında çatışma, hatta isyanı öne çıkardı. Tarikatlar iç mobilizasyonu kendi içsel doktrinleriyle heyecana getirmekle kalmayıp, kendilerine, dışlanan ve marjinalleşen Müslüman halkın sosyal hareketi olma konumunu biçtiler. Tarikatlar fedakârlığa ve önderliğe dayalı bir dinsel ahlâk kodu ve isyankâr bir bilinci yayacak bir ağ sağlamak suretiyle cemaat kaynaklarını seferber ettiler.

Devletten gördükleri şiddete dayalı karşılıktan sonra, iman temelli Nur hareketinin kurucusu Said Nursi ve Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959) gibi dinsel önderler, içe dönük/enfüsi (nefiste meydana gelen) bir imana dayalı yeni ağlar oluşturarak yeni bir eylem repertuarı geliştirdiler. Nursi'nin yazıları manevi terbiye ve sabrı tavsiye eden en güçlü iman hareketini doğurdu. İslami uygulamalar ve tabirler Müslümanlara bir manevi gelişme vasıtası ve birey olarak kemale ermeleri ve kişiliklerinin inşası için bir bilgi stoku sağladı. Nurcular ve Nakşibendiler, İslamı, gündelik hayatı aklılaştıran ve devleti zor durumda bırakan bir kaynak olarak kullandılar. Dahası, Sufilerin önderliğindeki enfüsi seferberlik cemaate ait bir eylem haritası sağlamaktaydı. Bu dönem boyunca, Türk-Müslüman gruplar İslami bilinci kişisel düzeyde geliştirmek için içe/enfüse doğru hareket etmeye karar verdiler. Devletin baskıcı politikaları ve sınırlı mali kaynaklar yüzünden, gruplar dinsel literatürü basma ve yayma konusunda son derece sınırlı imkânlarla sahiptiler. Bu da İslami grupların içe bakan, kapalı halkalar olmalarına ve aktivist İslami hareket üssünün küçük, kentli orta sınıfla sınırlı kalmasına yol açtı. Bu gruplar mali araçlardan ve kaynaklardan yoksundu ve devlete bağımlıydı; üstelik devlet kontrolündeki medya her tür hükümet karşıtı protestoyu "gericilik" olarak sunmaktaydı.

1950'de çokpartili sisteme geçişle birlikte, bazı İslami gruplar, Türkiye'yi 1950 ve 1960 arasında yöneten Adnan Menderes'in Demokrat Partisi (DP) ile gizli ve açık ittifaklar kurmaya başladılar.²³ DP'nin ilk kararı ezanın yeniden Arapça okunmasını sağlamaktı. Ayrıca Nursi'ye eziyet edil-

mesine de son verdiler. Bu yeni siyasal açılım, Nursi'nin dinsel bilinci yükselten mesajının yayılmasını kolaylaştırdı. Said Nursi'nin eserlerini okumak için toplanan gruplar bir "okuma ehli" ya da "metinsel cemaat" meydana getirdiler. Bu metinsel cemaatler güçlü ekonomik, kültürel ve siyasal sermayeye sahip büyük bir sosyal hareket, "Nur hareketi" biçimini aldı. Nur hareketi şifahi (sözel) İslamdan, yazılı İslama geçişi temsil eder. Nursi'nin, öğrencilerinin siyasete katılmasına ve yazılarının dağıtılmasına izin verme süreci, Cumhuriyet döneminde İslami sosyal hareketlerin açıktan ortaya çıkışı için bir dönüm noktası oluşturdu. DP'nin 1960 darbesiyle kapatılmasından sonra, Nur ve Nakşibendi cemaatleri 1960'lar ve 1970'lerde Süleyman Demirel'in Adalet Partisi'ni (AP) desteklediler.

Sivil özgürlükleri genişleten 1961 Anayasası ile, İslami gruplar kendi hükümet dışı örgütlerini kurmaya ve sosyokültürel faaliyetlerde bulunmaya başladılar. İlk İslamcı parti, Necmettin Erbakan'ın Milli Nizam Partisi, 1970'te kuruldu. Parti, Milli Selamet Partisi (1972-1980), Refah Partisi (1983-1998), Fazilet Partisi (1998-2001) ve Saadet Partisi'nin (2001'den bugüne) öncülüydü. 1970'ten önce, İslami gruplar ya Adalet Partisi'nin muhafazakâr kanatları altında çalışmakta ya da yer altında kalmaktaydı.⁵³

Çokpartili siyasal sistem tarafından vücuda getirilen siyasal açılımdan faydalanmaya ek olarak, İslami hareket Türkiye'nin Soğuk Savaşa bir birine rakip iki süper güçten birinin safında yer alarak katılmasından da yararlandı. Bilhassa, Kemalist elit, Türkiye'deki komünist hareketi bir güvenlik tehdidi olarak görmeye başladıkça, İslami hareketi de solun yol açtığı hastalıkların panzehiri olarak görmeye başladı. Böylece, seçim demokrasisinin derinlik kazanması ve "demokratik sol güçlerin bastırılması" İslami hareketler için siyasal imkânların ortaya çıkmasına katkıda bulundu.⁵⁴

1980 askeri darbesi, var olan iktidar düzenlemelerini bozsa da, iktidar ilişkilerini ve kaynak dağıtımını yeniden yapılandırmak isteyen yeni aktörler için fırsatlar da sağladı. 1960 ve 1970'lerden çok daha fazla olarak, ordu sol güçleri bir tehdit olarak algıladı ve 1983 seçimleri sırasında, Nakşibendiler ve Nurcular gibi Türkiye'nin tarihsel olarak dışlanmış gruplarının seferber olmasını teşvik etti. Bu gruplar yoksullara yardım etmek, cemaat dayanışmasını sağlamak ve yeni eğitilen sosyal gruplara ve işadamlara

rına hareket kabiliyeti temin etmek için 1983 ile 1990 arasında kendi dinsel ağlarını harekete geçirdiler. Turgut Özal'ın örgütlenme tarzı, konuşma ve toplanma özgürlüklerini genişleten, radyo, televizyon yayıncılığındaki devlet tekeli ortadan kaldıran hukuki açılımı, yerel ve küresel dillerin iletişimini ve yayılmasını daha da kolaylaştırdı. Bu faktörlerin bir sonucu olarak, İslami hareketler Türkiye'nin sosyopolitik görünümünü şekillendirmek için aktivist "bilinç" oluşturdular.

SONUÇ

Burada geliştirilen İslami hareketler tipolojisi ve bu tipolojinin hangi şartlarda değişime uğradığı, Türkiye'de İslamın evrilen rolüne ilişkin ampirik açıdan köklü, teorik açıdan detaylı bir tezi beraberinde getirmektedir. Türkiye örneği, modernleşme okulunun tahminlerinin, her bir Müslümanın esnek ve hassas bir ortamda kendi imanını yeniden tahayyül etme yeteneğinden ötürü, gerçekleşmediğini gözler önüne sermektedir. Bu yaklaşım dinsel geleneğin uyum sağlama ve kendisini yeni alanlar ve iletişim biçimleriyle yeniden üretme yeteneğini vurgulamaktadır. Yaklaşım yeniden gelenekselleşme olarak görülmemeli, "eskiyi uyarlamaya çalışma sürecinde" yeni biçimlerin ortaya çıkması şeklinde değerlendirilmelidir.⁵⁵ Bu kitapta, katı ve kapalı, "Müslümanları sürekli olarak belli biçimde davranmaya sevk eden sosyal-yapısal ilkeler" bütünü İslam yerine, yaşayan bir gerçeklik olarak İslamın daha iyi bir açıklamasını sunmaktadır.⁵⁶ İslam adalet ve iyi hayat vizyonu sunan bir uygulamalar bütünüdür. İslamın anlamını ve rolünü anlamak için "yerel İslami bilginin sahipleri ve stratejik kullanıcıları ve bilgi sahibi beşeri amiller olarak bireysel Müslüman aktörlere"⁵⁷ ve fırsat alanlarını genişleten ya da daraltan makro-tarihsel güçlere odaklanılmalıdır.

İslami siyasal hareketler karmaşık sosyal kimlikleri ve ekonomik çıkarları moderniteyi yeniden tanımlayarak dile getirmektedirler. Camiler, tarikatlar ve küçük dinsel halkalar, devlet ve toplumun, bireysel iman ve cemaatin yeniden inşası amacıyla yeni bir proje dizisi sunmak ve fikirlerini yaymak için, sosyal ve siyasal meseleleri vazetmede İslami semboller kulliyatına dayanan kurumsal bir iletişim ağı teşkil eder. Ben dört ayrı İslami

hareket tipolojisi ortaya koydum ve İslami hareketlerin devrimci olmaktan çıkan, toplumsal hareketler haline dönüşen üç durumunu tespit ettim: Değişen devlet politikaları, İslami hareketlerin işveren sınıfıyla işbirliği ve ittifakları ve söylemsel sahaların genişlemesi. Sonraki bölümlerde ise devletin ideolojik ve kurumsal iktidarını ve homojen bir ulus-devlet oluşturma hedefini inceleyeceğim. Devlet politikalarını ve bu politikaların İslami hareketlerin oluşumundaki rollerini inceledikten sonra, bir mevki ve mücadeleci İslami kimlikleri tahayyül etmek için Müslümanlara fırsat alanları oluşturan bir uygulamalar toplamı olarak şehirleşmeyle birlikte ekonomik görünüme bakacağım. Son olarak, İslami siyasal kimliğin ifadesi için doğal bir ortam olarak da İslami entelektüelleri, yeni iletişim ağlarını ve eğitim sistemini ele alacağım.

OSMANLI MİRASI

Çağdaş Türk İslami hareketlerinin kökeni ve evrimiyle bu hareketlerin Kemalist Cumhuriyet ile ilişkilerini anlamak için, Osmanlı devlet geleneğinin biçimlendirici etkisini anlamak şarttır. Osmanlı devlet geleneğinin sürekliliği Kemalist dönem boyunca sürdü. Cumhuriyet rejimi rasyonelleştirilmiş türdeş bir ulus-devlet vücuda getirmek için, sürekli olarak siyasal ve ekonomik gücü bilinçli bir şekilde kendinde topladı. Bununla birlikte, toplumsal gruplar, Cumhuriyet elitinin zoraki türdeşleştirme ve Osmanlı-İslam kurumları ve geleneklerini yerinden etme politikalarına karşı şiddetli tepki gösterdi. Açık düşmanlık Cumhuriyetin ilk yıllarında bastırıldı, ancak 1945-46 yıllarında, çokpartitili siyasal sistem iğreti olarak tesis edilince yeniden su yüzüne çıktı. Türkiye örneğinde, demokratikleşme ve liberalleşme, İslam ve Osmanlı gelenek ve söylem biçimlerini siyasetin merkezine yakınlaştırdı. Demokratikleşme ve İslami hareketler arasındaki ilişki nedensel olmayıp, kurucu bir niteliğe sahiptir. Yayılmış bir İslami siyasal ve kültürel kimlik, halkın yönetimdeki Cumhuriyet Halk Partisi'nin otoriter politikalarından duyduğu hoşnutsuzluğun dile getirildiği noktada işlev gördü.

Bu bölümde incelenen konu, milliyet, etniklik ya da sınıf temelli değil de halkın, Kemalist Cumhuriyetçi elitten duyduğu hayal kırıklığını 'niçin' İslami eksenli bir kimlikle dışa vurduğu, Cumhuriyetin radikal türdeşleştirici reformlarından önce var olmakla birlikte, İslami yönelimli kimliğin Türkiye'de belli bir süre neden saklı kaldığıdır. Bir defa "uyanınca" da temelli değişen şartlara cevap verebilmek için yeniden tahayyül edilmesi ya da eklemlenmesi gerekti. Dahası, bu tepki ve yeniden eklemlenme, devlet-toplum etkileşiminin sınırları içinde meydana geldiği için, İslami kimliği yeniden tahayyül sürecinde toplumu yeniden tanımlamak için devletin araçlarından yararlandı. Bu yüzden, Türkiye'de modern İslami hareketlerin ana hedefi ya toplumda yeni alanlar oluşturmak, ya da devlete nüfuz ederek onu, kendi kimlikleri ile (Selçuklu ve Osmanlı geçmişlerini algılamalarına göre) yeniden biçimlendirmek olmuştur.

Kimlikler, önemli ölçüde devlet ve toplum arasındaki dinamik etkileşimlerin sonucunda oluşturulur. Kimlik söyleminin tarihsel ve sosyal köklerini izlemek için, bu etkileşimlerin evrimini anlamaya ihtiyaç vardır. Basılı medya, eğitim, iletişim ve sosyal ilişkilerin ticarileşmesi, Cumhuriyetin ilk yıllarında devletin genişlemesi ve güçlenmesindeki kilit faktörlerdi. Bu da toplumsal grupları, devlet öncülüğündeki “uygarlaştırma” politikalarının baskısına karşı koymak için alternatif bir İslami siyasal kimlik inşasına zorlamak suretiyle siyasallaştırdı. Paradoksal ve eşzamanlı olarak, devletin genişlemesine yol açan sebepler toplumsal grupların devlete nüfuz etmesini de sağladı; 1980’den bu yana Türkiye, tedrici olarak toplumun, piyasanın ve devletin İslamlaşmasını yaşadı. Süreç yeni resmi Türk-İslam devlet ideolojisinin kuruluşuyla örtüştü. “Türk-İslam sentezi”ni destekleme şeklindeki resmi politika, toplumsal olarak güçlü İslami hareketleri kendisine eklemek anlamına gelmekteydi. Bu hareketler 1980 askeri darbesi öncesinde açıkça ortaya çıkmışlardı ve bunlar çokça abartılan solcu “tehdite” karşı kullanılacaktı. Cumhuriyetçi devlet dönüştü ve bu süreç içinde daha önce kendi sınırlarının dışındaki siyasal alanlara nüfuz etmek isteyen İslami grupları da dönüştürdü. Devlet gücüne erişim sürecinde İslami gruplar kendilerini saf sosyal gruplar olmaktan çıkarp karmaşık sosyopolitik ağlar karşımı haline getirdiler. İslamcılar ve devlet arasındaki bu iç içe bağlantılar dinamik ve gelişime açıktı. İslami siyasal kimliğin oluşumunun ve bunun devlet katındaki somutlaşmasının daha yakından incelenmesi, çağdaş Türkiye’de devlet-toplum etkileşiminin iç dinamiklerini incelemek için kullanışlı bir prizma sağlar.

OSMANLIDA DEVLET ALGISI

Osmanlı, tarihi boyunca (1299-1918) din devlet ve toplum arasında aracı bir kültürel ve siyasal köprü işlevi gördü. İmparatorluğun hâkim Sünni Müslümanları, toplumdaki fazilet ve adalet fikirlerini tanımlamakta kullanılan, Kuran ve hadise dayalı bir referans çerçevesini paylaşmaktaydı. Osmanlı Devleti’nin dönüşümünün en kritik dönemi 19. yüzyılda ortaya çıktı. Modern Cumhuriyetin tohumları bu dönemde atıldı. İslamcılık çeşitli etnik gruplardan “Müslüman bir millet” oluşturabilmek için bir tür milliyetçilik olarak seferber edildi. Devlet ve toplum üzerindeki Osmanlı müh-

rü, modern Türkiye'ye has bir devlet anlayışı doğurdu. Osmanlı siyasal sistemi, dinin sıkı çerçevesinin dışında ve bağımsız bir meşruiyet kaynağı oluşturma teşebbüsüyle bilinir. Özerk devlet yapısı Tanzimat döneminde (1839-1876) modernleştirici reformların oluşturulması ve uygulanması için bir mücadele alanı oldu. Osmanlı Devleti'nin ana miraslarından ikisi "patrimonyal" ve "aşkınlık"tır. "Patrimonyal" ile yöneticinin, ana meşruiyet kaynağı olduğu siyasal yönetimi kastediyorum. Osmanlı yöneticisi (sultan), kendi kontrolünü soylular gibi örgütlenmeler ya da gruplar aracılığıyla değil, aksine, "patrimonyal bürokrasi" vasıtasıyla gerçekleştirmeye çalıştı. Devlet, bütün yerel kimliklerin üzerindeydi. Yönetici bürokratlar görünüşte sadece tek bir sadakat merciiine sahipti: Osmanlı Sultanı. "Aşkınlık" ile anlatmak istediğim şey ise, devletin evrensel merkez olma rolüyle, özel çıkarların üzerine çıktığıdır. Devlet kendisini, tebaasının kendi içindeki rekabetlerinin ve özel çıkarlarının üzerinde tutmaya çabalamıştır.' Devlet yukarıdan, *hikmet-i hükümet* kavramıyla ifade edilen kendi aşkın mantığına göre hareket etmiştir. *Hikmet* bilgelik, *hükümet* ise yönetim ya da devlet anlamına gelir; dolayısıyla, bu, devletin bilgeliğidir. Hikmet-i hükümet devletin gereklerine göre yapılan eylemler anlamına gelen *raison d'état* kavramıyla benzerlik taşır. Osmanlı İmparatorluğu'nda, devletin gerekleri dinin gereklerinin üzerinde bir yere sahip olmuştur.

Osmanlı Devleti'nin bir başka mirası da şudur: Osmanlı Devleti'nin bir serhat toplumu ve serhat ideolojisine sahip olarak kurulup gelişmesi, "liberal" bir İslamın, dünyevi ve uhrevi olan arasında muğlak, fakat kurucu bir sınıra sahip, son derece farklılaşmış bir devletin gelişmesine yol açmıştır. Devlet sürekli olarak, uzak coğrafyalara yayılmış imparatorluğunun çeşitli ve merkezkaç unsurları üzerinde otoritesini hissettirme ihtiyacı içinde olmuştur. Bernard Lewis "Türkler İslamla ilk önce hudutlarda karşılaştılar; imanları da o zamandan bugüne hudut İslamının kendine has özelliklerinden bazılarına sahip olmuştur"² görüşündedir. Hudut İslamının temel özelliklerinden biri, özü itibarıyla kozmopolitan olması ve gezgin zahitler ve Süfi mistiklerin hâkimiyetinde bulunmasıdır. Hudut toplumları akışkan, kurumsal olarak parçalanmış, sadakatlarında ve ortak anlayışlarında, yani yasarlar, normlar, âdetler ve iç içe geçen rollerde çok yönlüdürler. Osmanlı

Devleti kurumsallaştıkça, merkez yavaş yavaş ortodoks İslamın etkisine girmiş, çevre ise kısmen Sufi ve eklektik karakterini sürdürmüştür.

Osmanlı Devleti kolektif örgütlenmelerden yoksundu. Ne toprak sahipleri, ne de tüccar loncaları devlet karşısında etkili bir güçtü; çünkü sultan ve tebaası arasında toprak sahibi soylular ya da tanınmış arabulucu kurumlar mevcut değildi. Osmanlı Devleti, kendi egemenliğine karşı koyacak birbiriyle kesişen kimliklere ya da kolektif kurumlara müsaade etmemiştir. Gerçekten de, Osmanlı döneminde toplum dinsel, etnik, bölgesel ve hemşeri bağlarına göre ayrılmıştır. Yerel düzeyde, kişisel ilişkiler dinsel normlar tarafından yapılandırılmıştır. Osmanlı Devleti'nin toplumsal özellikleri, zaman içinde değişip evrilsen de, en fazla Babiâli'ye bağlı birtakım anahtar kurumlarda belirgindi. Bunların arasında, teoride sadakatı yalnızca devlete ve onun objektif amacının gerçekleştirilmesine dönük olan seçkin bir askeri ve bürokratik liderler ailesinden oluşan ünlü *devşirme* (çocuk asker salması) kurumu bulunmaktadır.³ Devlet kendi bürokratik okullarını kurmuş ve devletin normlarını ve yönetimini (âdâb-ı Osmaniyye) sürekleştirmek için devşirme çocukları eğitmiştir. Askerî bileşeni oluşturan yeniçeriler, imparatorluğun genişlemesinde kilit rol oynamış ve devletin devamını sağlayan asli bir unsur olmuştur. Devletteki en gözde kariyerlerden biri askerlik idi ve yeniçerilerin kendi başına bir güç olma, toplumun, hatta devletin bürokrasi aygıtının doğrudan kontrolünün üzerinde olma geleneği Cumhuriyet dönemine aktarılan bir gelenektir.

İkinci önemli kurum *millet* sistemi idi. Sistem nüfusun idari amaçlarla, dinsel inanç gruplarına göre bölünmesi ve örgütlenmesiydi.⁴ Millet sistemiyle birlikte, devlet, cemaat içi ilişkilerde büyük ölçekli bir özerklik tanımak suretiyle, farklı dinsel cemaatleri kontrol etmek için neredeyse hukuki nitelik taşıyan bir çerçeve geliştirdi.⁵ *Millet* olarak bilinen her bir dinsel grup, kendi dinsel önderliğinin altında cemaatvari bir hukuki varlık şeklinde örgütlendi. Bu sistem, farklı dinsel gruplar için "kabul edilebilir" bir azınlık statüsünü kurumsallaştırmaya yardımcı oldu.⁶ Ancak, her millet için bireysel özgürlükler üzerine de katı sınırlamalar getirdi. Bu sistem, devletin dinsel kurumlar vasıtasıyla cemaatleri kontrol etmesini sağlamakla kalmadı, dinsel hiyerarşinin iç anlaşmazlıkları kontrol etmesini ve heterodoksiyle savaşmasını mümkün kıldı.

Devlet özerkliğinin üçüncü kurumsal kaynağı *lonca* sistemiydi. Devlet tarafından düzenlenen bu sistem, ekonomik faaliyet üzerinde devlete belli bir kontrol imkânı sağlamak ve bağımsız bir ticaret sınıfının doğmasını engellemektedir. Loncalar, devlet ve tüccar sınıfı arasında idari bir bağlantı işlevini gördü.⁷ Millet sistemi ve loncaların varlığı iktidarın yöneticiden yönetilene doğru dikey olarak yapılandırıldığını ve yatay olarak bütünleyici kurumların yok olduğunu ortaya koymaktadır. Osmanlı toplumunun cemaatleri ayrı ayrı yaşayarak beraber olmayı başardı. Bu bir arada barış halinde yaşamanın ana sebeplerinden biri, yatay bütünleşmenin yokluğu ve çeşitli cemaatler arasındaki etkileşimin sınırlı olarak gerçekleşmesidir. Vatandaşlığa dayalı bir devlet oluşturmak için cemaat sınırları bir tarafa bırakıldığında, geriye kişisel ilişkilerin devletle bağlantısını sağlayacak hemen hemen hiçbir şey kalmamıştı. Bu yüzden 19. yüzyılda Osmanlı vatandaşları “üstün otonomiteyle bir aracıya dayalı değil, doğrudan bir ilişkiye dayalıydı.”⁸

İslam yalnızca bir sosyal birliktelik kaynağı ve çeşitli Müslüman toplulukların yatay bağları için önemli bir düzenleyici normlar kümesi değil, aynı zamanda yönetici için yönetenlerle ilişkilerinde bir referanstı. Ulema, devlet ve toplum arasında resmî olmayan bir köprü olarak hayati bir role sahipti. “Yüksek İslami geleneğin” muhafızları, hem sultanın ve devletinin statüsünü meşrulaştırmakta, hem de sultanın tebaalarına dönük olarak İslami adalet ve itaat vecibelerine mümkün olduğunca uyulmasını sağlayarak, dizginsiz despotizme kayma eğilimini törpülemekteydi. Yönetici sınıflar, “saray görevlileri, ordu, bürokratlar ve ulemeden oluşan, sultanın beratları aracılığıyla dinsel ve idari güç aktardığı” sınıfları kapsamaktaydı.⁹ Diğer idari unsurlar gibi ulema da devlet sistemine entegre olmuştu. Bürokrasinin temel görevi “devletin bütünlüğünün korunması ve İslamın yüceltilmesiydi.”¹⁰ Kısaca, halk gözündeki meşruiyetini İslam’dan alsa da, devlet dinsel kurumları ve ulemayı çok sıkı biçimde örgütlemekte ve kontrol etmekteydi. Yüzyıllarca Avrupa’da var olan ve ileride kilise ve devlet ayrımını ve Avrupa toplumlarının sekülerleşmesiyle sonuçlanan devlet ve bağımsız “kilise” arasındaki gerilime benzer bir gerilim mevcut değildi.

Osmanlı Devleti’nde yönetim işleri, *kanun* olarak bilinen ve İslam hukukundan (şeriat) ayrı olan *örfi sultanîye*’ye göre yürütülmekteydi. Os-

manlı sosyal hayatı İslami emir ve yasaklar kadar sultanın kanunları tarafından da düzenlendiği için, kimi tarihçiler Osmanlı Devleti'ni bir "İslam Devleti," yani İslam hukukuna göre yönetilen bir devlet olarak nitelemekte tereddüt etmişlerdir. Önde gelen Osmanlı tarihçilerinden Halil İnalcık'a göre, "bir kanun, ilke olarak, İslam hukukuna uygun ve Şeriat tarafından kapsanmayan bir konuya ilişkin olmak zorundaydı."¹¹ Türkçede *kanunname* olarak bilinen bu kanunlar, devlet işlerini ve kamusal alanı düzenlemekteydi. Osmanlı Devleti her şeyden önce hukuki bir örgütlenmedir. Kanunun bir sonucu olarak şeriatı ve onun erdemli ve adil toplum vizyonunu tamamlayan, bağımsız ve seküler bir hukuk sistemi gelişti. Aslında, Osmanlı Devleti, dinsel hukuku ve "yüksek gelenekleri," Müslüman toplumunu kontrol edip türdeşleştirmek ve hudut boylarında uç veren ayrılıkçı eğilimlerle savaşmak için kullandı. Hudut bölgelerindeki ayrılıkçı eğilimler çoğunlukla heterodoks İslami hareketlerle bağlantılıydı. Devlet, heterodoksi ile savaşmak ve ortodoks İslami inanca ve bu inancın koruyucusu ve egemeni olan Osmanlı Devleti'ne bağlılığı güçlendirmek için köylerin çoğunda camiler inşa etti.¹² Devlet genişledikçe, kültürel çeşitlilik potansiyel bir tehdit olarak görülmeye başlandı. Bunun sonucunda din, alternatif dayanışma kaynaklarını ortadan kaldırmak için kullanıldı.¹³

'Devşirme,' 'millet sistemi' ve 'lonca'dan oluşan idari üçlü -laiklik ve milliyetçilik gibi Avrupa kaynaklı yeni fikirler, sonu gelmeyen savaşlar ve Batı Avrupa kapitalizminin ülkeye girişi sonucunda- çökmeye başladı. 19. yüzyılın başlarına gelindiğinde, artık göz ardı edilemeyecek hale gelen devletin içine girdiği çok yönlü kriz, birbiriyle uyumlu idari reformlar yoluyla yeniden hayatiyet kazanma çabalarını doğurdu.

HANEDAN DEVLETİNDEN ÜMMET (ULUS) DEVLETİNE GEÇİŞ

Kemalist dönemde yetişmiş Türk bilim adamları, 19. yüzyıldaki ilk (İslami) ulus-devletin ortaya çıkışını göz ardı etme eğilimindedirler. Bunun yerine, Cumhuriyetin ulus inşasını överler.¹⁴ Ancak, Tanzimat Fermanı (1839) ile 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı arasındaki kısa dönemde, Osmanlı İmparatorluğu, derin kültürel ve sosyal sonuçlar doğuran kısa bir liberalleşme dönemi yaşadı.¹⁵ Tanzimat reformları, parlamento, yeni mü-

hendislik okulları ve idari bölünmeleri “vilayetler” biçiminde yeniden örgütleyerek devletin nüfuzunu genişletmeye çalıştı. Osmanlıcılık siyaseti benimsendi; siyaset Osmanlı vatandaşlığı duygusuyla birlikte tüm gruplara güçlü bir hukuki koruma sağlayarak, çeşitliliğin karakterize ettiği imparatorluk dahilinde kültürel, etnik ve dinsel farklılıkları en aza indirme amacını taşıyordu. 1839-76 dönemi boyunca ticaret gelişti, yeni bir tüccar sınıfı ortaya çıktı ve genişleyen ticaret bir burjuva zevki ve bireyciliğinin gelişmesini sağladı.¹⁶ Dönemin modern söyleminde birey, Avrupa Aydınlanmasına benzer bir tarzda ortaya çıkmaya adeta hazırды. Bireycilik, dönemin edebi ve sanatsal rönesansında ifadesini buldu.¹⁷ Çeşitli dergilerde diyaloglar yayımlandı. Dergiler değişken karakterli bireyi öne çıkarmakta ve zamanın ihtiyaçlarını karşılamak için insanları dönüştürme ve değiştirmeye çalışmaktaydı. Buna rağmen, Balkanlar’da milliyetçiliğin yükselişi ve devletin dış meydan okumalara cevap veremeyişi yüzünden, Osmanlıcılık siyaseti başarılı olamadı. Yine de reformlar ve bunların sonuçları, Türk toplumunun sekülerleşmesine katkıda bulunarak ‘vatandaşlık’, ‘eşitlik’ ve ‘anayasacılık’ gibi yeni fikirleri beraberinde getirdi.

Reformcuların bir hedefi vardı: Devletin varlığını ve otoritesini korumak. Bu yüzden reformların çoğu, devletin toplumsal tabanını güçlendirme amacına dönük olarak uygulandı. Politikalar, devlet gücünü sınırlama ya da bireysel özgürlüklerin ifadesi için kamusal alanlar oluşturma gibi klasik liberal niyetler taşımıyordu, buna rağmen, vatandaşlık ve bilimsel şekilde akıl yürütme gibi fikirlerin evrilmesine uygun yeni bir ortam meydana getirdi. 19. yüzyıl Osmanlı eliti, devletin gücünü artırmak için, esas itibarıyla, orduyu modernleştirmeye çalıştı. Süreç, orduyu, toplumun yönünü belirleyen ve onu devletin ihtiyaçlarına uygun biçimde düzene sokan bir unsura dönüştürdü. Ordunun modernleştirilmesine ek olarak, devlet aygıtını güçlendirmenin ikinci aracı, ekonomik gelişme için bilim ve teknolojinin kullanıma sokulmasıydı. Osmanlı bürokratik entelektüelleri için bilim, devleti düzenleyip yoluna koyarak, düşüncü biçimini değiştirmeyi sağlayacak ilerici bir kuvvetti. Böylesi pozitivist dünya görüşünü sahiplenenler, tüm muhalefeti “yobazlar” olarak nitelemek suretiyle, ulema karşısında iktidarlarını güçlendirmek için reform kampanyasını kullandılar.

Devletin bürokratik sınıfı, Avrupa'dan esinlenen reform politikalarını imparatorluğun problemleriyle baş etmenin etkili bir aracı olarak götürken, ulema bu reformların devleti zayıflattığı görüşündeydi. Reformlar dizisi, imparatorluğun gerileyişini durdurma veya dinmek bilmeyen Avrupa eleştirilerini yatıştırmada başarısız kaldıkça, ulemanın görüşleri zemin kazanmaktaydı. Ulema Osmanlı Devleti'nin Avrupa'nın sosyopolitik kurumlarını ve ideolojilerini değil, bilimsel ve teknolojik uzmanlığını kabul etmesi gerektiğini ileri sürmeye başladı. Ulema ayrıca, İslamın, Osmanlı toplumunun çimentosu olduğunu söylüyor ve devlet ideolojisi olması gerektiğini belirtiyordu. Sultan II. Abdülhamid dönemiyle (1876-1908) birlikte, bu ikinci argüman, Osmanlı hükümeti üzerinde daha fazla etkili olmaya başladı.

II. Abdülhamid'in padişahlığı boyunca, Genç Türkler olarak bilinen yeni bir reformcular grubu bilimsel eğitim aldıkları ve din yerine bilim ve aklı rehber edindikleri tezlerini ileri sürerek, kendilerini ilerici olarak takdim ettiler. Seküler askerî okullarda eğitim görmüş Genç Türklerin en önemli özellikleri, 'siyaset ve topluma bir rehber olarak bilime olan sorgusuz inançları,' 'devletin gücünü artırmak için modern bir toplum oluşturma kararlılıkları' ve 'seçkinlerin yönetimine olan inançları'ydı. Bu üç özellikten dolayı, Balkanlar'daki etnik tehditlerle başa çıkmanın bir aracı olarak parlamenter sistem ve anayasacılığın önemini vurgulasalar da Genç Türkler ne liberal, ne de demokratı. En başta gelen hedefleri Osmanlı Devleti'nin gücünü korumak ve artırmaktı. "Osmanlı vatandaşlığı" oluşturma girişimleri bile, devletin toplumsal tabanını genişletmeyi hedefliyordu. Bu yüzden, Genç Türkler, yani Cumhuriyet elitinin fikir babaları için kimlik, radikalizm (bilim ve rasyonaliteyi vurgulayarak) ve muhafazakârlık (devlet gücünü artırmaya çabalayarak) gibi birbirine zıt iki eğilim tarafından oluşturulmaktaydı. Kendilerini toplumu değiştirmeye kararlı "devrimci" liderler olarak sunsalar da, 1908'de başlayan iktidarlarını güçlendirmek için de devleti kullandılar.

OSMANLI DEVLETİ'NİN DÖNÜŞÜMÜ

II. Abdülhamid'in padişahlığı boyunca Osmanlı Devleti İslam milliyetçiliğini desteklemeye başladı. Osmanlı Devleti içindeki ve dışındaki

köklü değişiklikler, İslami siyasal bilincin gelişmesini hızlandırdı. Savaşlar ve reformlar döngüsü, dinsel kimlikleri yeniden canlandırdı. 19. yüzyıl Osmanlı milliyetçi söylemi, İslami kimlik açısından formüle edildi. Osmanlı siyasal seçkini, devlet olmanın yeni temeli olarak toprak fikrini desteklemek için İslami kavramları kullanmaya ve vatanın İslam cemaatinin bekası için zorunlu sahayı meydana getirdiği görüşünü yaymaya başladı. 19. yüzyılın sonuna gelindiğinde, Osmanlı seçkini, “vatan,”¹⁸ “millet” ve “kamuoyu” gibi yeni kavramları ifadelendirmek için İslami siyasal düşüncenin bazı fragmanlarını kullanmaya başladı.¹⁹

Tanzimat gibi, bürokrasinin öncülüğündeki reformlar bağlılık merciini sultandan hukuki vatandaşlığın daha geniş tabanlı anlayışına kaydırma ve “Osmanlı” milleti kavramını geliştirmeye çalıştı. Özellikle hukuki araçlarla bir millet meydana getirmenin zorluğunu fark eden devlet bürokratları, bir milleti oluşturmada ortak bir kültürel eksen oluşturmanın zorunluluğunu vurguladılar. İslam, nüfusu bir arada tutacak kültürel tutkaların hayati bir parçası olarak sunuldu. 1878 savaşından sonra devlet, farklı Müslüman etnik grupları bir “Müslüman millet”e dönüştürmek için İslami kimliği kullanmaya başladı. Bu, Osmanlı Devlet geleneğinde büyük bir devrim oluştuyordu. Meşruiyetin kaynağı Osmanlı hanedanından Hali-feliğe ve Müslüman cemaatine kaymaya başladı. Daha somut bir vatan kavramının yanı sıra yeni bir sadakat merkezi gelişmeye yüz tuttu. Buna karşılık bu his, Osmanlı Devleti’nde vatandaşlık fikrinin yükselişinde itici bir dürtü oldu. Devletin varlığı, milletin bekasını teminat altına alma ihtiyacıyla rasyonalize edildi.

Kiliselerin öncülük ettiği milliyetçiliklerde temel bulan Balkan milli hareketlerinin sonucunda devlet parçalanmaya yüz tuttukça, Anadolu’ya kitlesel bir Müslüman Balkan ve Kafkas mültecileri akını meydana geldi. 1878 Berlin Antlaşması sonrasında, Müslümanların anlattıkları, Rus ve Balkan devletlerinin zulümleri yeni bir İslami siyasal ve milli bilinç için katalizör oluşturdu. Antlaşmayla, Osmanlı, topraklarını beşte iki oranında azalttı ve Müslüman nüfusun beşte biri de dahil olmak üzere tebaasının yarısını kaybetti.²⁰ Berlin Antlaşmasına göre Avrupa güçlerine verilen topraklardan gerçekleşen göçler, çokdinli imparatorluğu Müslüman bir ülkeye dönüştürdü.

Antlaşmanın, Müslümanları Osmanlı Devleti'nde açık bir çoğunluk haline getirmesinden sonra, imparatorluğun Müslümanların manevi yuvası olarak desteklenmesi çok daha kolay oldu. Kırım, Kafkasya ve Balkanlar'dan, Anadolu ve Doğu Trakya'ya yerleşmek üzere 4 milyondan fazla Müslüman geldi. Bu akış, Osmanlı Devleti'nin, birçoğu Türk olmayan (Arnavutlar, Boşnaklar, Çerkezler, Çeçenler vs) ve farklı diller konuşan göçmenleri birleştirecek bir kavram sunmasını gerektirdi. Dinlerinden dolayı vatanlarından sürülen ya da ayrılmaya zorlanan göçmenler, Anadolu halkı ile kendilerini birleştiren İslamda ortak bir bağ buldular. Sultan bu ortak bağı güçlendirmeye ve çeşitli grupların sadakatları ve kimliklerini bir İslami devlet aygıtına, yani Halifelik kurumuna bağlılığa ve mensubiyete dönüştürmeye çalıştı."

Britanya-Rusya rekabeti, 1878'de Osmanlı İmparatorluğunu bütünüyle parçalanmaktan koruyan tek unsurdur. Sultan, geriye kalanlar arasında, imparatorluğu koruyacaksa, güçlü bir siyasal birlik oluşturma gereğini fark etti. Berlin Antlaşmasının akabinde ve Britanya'nın 1882'de Mısır'ı idari olarak işgalinden sonra, Sultan II. Abdülhamid, devletin geriye kalan Anadolu, Arap ve Balkan bölgelerini bir dizi yeni idari, ekonomik ve kültürel programla bütünleştirmeye gayret etti.²² Bilhassa, kendi Müslüman tebasası arasında devlet ve din ikiz sütunlarına dayalı siyasal bir bilinç ve birlik duygusu oluşturmak için çabaladı. Ancak uygulamada, din, tabi konumdaydı ve esas itibarıyla devletin korunması için bir zırh işlevine sahipti. Abdülhamid bir İslam milliyetçiliği biçimi oluşturma çabalarını çeşitli yollardan devam ettirdi: Bunlar arasında otoritenin merkezileştirilmesi, okul inşası, imparatorlukta Arap kültürünün rolü üzerine vurgu yapılması, Hicaz demiryolları ve telgraf hatları gibi yeni iletişim ve ulaşım kanallarının teşkili, seçilmiş kimi Arap ve Türk gazetelerine mali destek sağlanması, Sufi tarikat liderlerinin danışman olarak elde tutulması, Mekke ve Medine'nin korunması ve yeniden inşası için yatırım yapılması bulunmaktaydı. Dönem boyunca, devletin yaşadığı derin sosyal ve siyasal dönüşüm, Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük gibi üç muhtemel kimlik kaynağı üzerine odaklanan, milli kimliğe ilişkin kamusal tartışmalarda da ortaya çıkmaktaydı.²³

Sultan II. Abdülhamid, Sufi tarikatların geniş ağlarıyla temasa geçebilmek için de adımlar attı. Mekke ve Medine'ye Haccın önemini vurgu-

layarak, bu önemli Müslüman ibadetinin düzenleyicisi sıfatıyla Halifenin rolünü öne çıkardı.²⁴ Önde gelen Sufi tarikatlarının şeyhlerini İstanbul'a davet etti ve kendisine danışman yaptığı Şazeli ve Rufai tarikatlarının liderleriyle yakın ilişkiler kurdu. Dünya Müslümanlarına Mekke, Medine ve Kudüs'teki mukaddes mekânların koruyucusu olarak hizmet ettiğini göstermek için 'Halife' unvanını yeniden kullandı.²⁵

Sultan II. Abdülhamid'in Osmanlı siyasi cemaati kavrayışı, yerel kimliklerin ve bağlılıkların İslam kimliğine tabi kılınmasını gerektirdiği için, yeni bir ideoloji (İslamcılık) ve devlet örgütlenmesi vazetti. Milli bir topluluk bağı oluşturabilmek için geleneksel toplumsal ağları yeniden canlandırdı ve daha da siyasallaştırdı. Ortak bir kimlik ve devlete bağlılık duygusunu teşvik etmek için kullandığı temel araç okul sistemiydi.²⁶ Yönetimi boyunca, 10 bin yarı-dinsel nitelik taşıyan yeni sıbyan mektebi açılırken, daha seküler olan ibtidai (bugünkü ilkokul) sayısı 200'den 4000'e, rüşdiye (bugünkü ortaokul) sayısı 250'den 600'e, idadi (bu günkü lise) sayısı 5'ten 104'e, muallim mekteplerinin sayısı 4'ten 32'ye çıktı. Modern Cumhuriyetin kurucuları bu okullarda eğitim gördüler. II. Abdülhamid ayrıca, yeni askerî öğrencileri eğitmek üzere Alman General Colmar von der Goltz'u getirdi. On iki yıllık bir dönem sırasında (1883-95), von der Goltz, Prusya modeline uygun yeni bir harbiyeli subay kadrosu yetiştirdi. Bu kadro, 1923'te başlayan laik milli devletin oluşumunda önemli bir rol oynayacaktı.²⁷

Devlet mevkilerini genişletmek için bu okullara alınan yeni personel, makamlarına İslam kültürünün damgasını vurdu. Başka bir ifadeyle, toplumu dönüştürme sürecinde, devletin bizzat kendisi toplumsal güçler tarafından dönüştürüldü. Sufi tarikatları devletin çeşitli tabakalarına nüfuz etmeyi başardı. Devlet ve toplumun karşılıklı olarak yeniden tanımlanmasının bir sonucu olan devlet ve toplumun karşılıklı dönüşümü, yeni bir devlet kimliği meydana getirdi ve bu kimlik devletin "milli çıkar"ına şekil verdi.

İronik bir biçimde, Kemalist milliyetçi projenin tohumlarının Abdülhamid döneminde atıldığı ileri sürülebilir. 1919-22 arasında Anadolu'da verilen milli mücadele halk katında bir inanç müdafaası olarak gerçekleşti. Aslında, İslami kimlik bileşeni, Mustafa Kemal tarafından 1920

tarihli Sevr Antlaşması'nı uygulamak isteyen işgal güçlerine karşı halkı seferber edebilmek için yükseltildi ve kullanıldı. Antlaşma, şimdiki Türkiye'nin çoğu yerini Avrupa güçleri arasında bölüştürmekte ve Doğu Anadolu'da bağımsız Ermenistan ve Kürdistan için yer açmaktaydı. Gurur kırıcı bu antlaşma, dışsal ötekili (Batı), mağlup edilmiş ve şimdi teknik olarak tabi konumdaki Müslüman nüfusla gerçek temasa geçirerek, işgalci Avrupa güçlerine karşı İslami siyasal bilinci yükseltti. Ulema bu seferberlikte kilit bir rol oynadı: Birinci Meclis'te mebusların yüzde 20'si ulemadandı.⁴⁸ Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu belgeleri ve Erzurum ve Sivas Kongresi kararları sürekli olarak "bir millet teşkil eden Müslümanlar"a ya da "nüfusun bütün Müslüman unsurlarına" atıfta bulunur. Belgeler bağımsız bir varlık olarak "Türk milleti"nden hemen hemen hiç bahsetmez ve daima "Türk"ün yanına "Kürt"ü de ekler.⁴⁹ Başka bir ifadeyle, milli mücadele, resmi tarihyazımında söylendiği gibi, bir "Türk" kurtuluş savaşı değil, aksine Halifeyi esaretten kurtarmak için girişilen bir "Müslüman" kurtuluş savaşıydı. Nisan 1920'de Büyük Millet Meclisi açılış nutkunda Mustafa Kemal Paşa şunu söylüyordu:

"Efendiler, bu hudut sırf askeri mülahazat ile çizilmiş bir hudut değildir, hudut-ı millidir. Hudut-ı milli olmak üzere tesbit edilmiştir. Fakat bu hudut dahilinde tahayyül edilmesin ki anasır-ı İslamiyeden yalnız bir cins millet vardır. Bu hudut dahilinde Türk vardır, Çerkes vardır ve anasır-ı saire-i İslamiye vardır."⁵⁰

Savaş yılları boyunca, Mustafa Kemal Paşa milleti İslami terimlerle tanımladı ve "muhafaza ve müdafaasıyla işgal ettiğimiz millet bittabi bir unsurdan ibaret değildir. Muhtelif anasır-ı İslamiyeden mürekkeptir"⁵¹ görüşünü dillendirdi. Mustafa Kemal Paşa'nın liderliğinde Anadolu Müslümanları yabancı orduları yenilgiye uğrattı. 1923 Lozan Antlaşması Türkiye'nin yeni sınırlarını tanıdı ve Sevr'i devre dışı bıraktı.⁵² Çoğu Avrupalı Sevr'i hatırlamasa da, Türkler Sevr'i bir travmaya ve Avrupa'nın Türkiye'ye dönük politikalarını anlamaya yarayan canlı bir belgeye dönüştürdü. Korunan bu "seçilmiş travma," halihazırda Avrupa'nın Türkiye'nin insan hakla-

nı sicilini eleştirmesini gayri meşru hale getirmek için kullanılmakta olan güçlü bir alettir.

KEMALİST KÜLTÜREL DEVRİM (1922-50)

Çağdaş Türk İslami hareketlerini anlamak için, hâlâ büyük ölçüde İslamla ilintili olan Anadolu sivil toplumu ve varlık sebebi bununla savaşmak olan Kemalist devlet egemenlerinin, esas itibarıyla, karşılıklı husumet rollerini kavramak şarttır. Başlangıcından itibaren Kemalist askeri-bürokratik egemenler, yabancı ülkeler yerine kendi toplumlarının geniş kesimlerini kendileri için asıl tehdit olarak gördüler. Kemalizm, diğer ideolojiler gibi, kendi iktidarına sahip çıkma ve onu devam ettirme aracı olarak işlev görmektedir. Türk devletinin karşı karşıya olduğu siyasal ve ideolojik krizi kavramak için Kemalizmin, laik-milliyetçi dünya görüşünün belirlediği siyaset ve toplum anlayışı açısından açıklanmaya ihtiyacı vardır. Kemalizm ve demokrasi arasında öze ilişkin bir çelişki bulunmaktadır, çünkü Kemalizm siyaseti seçkinlerinin tanımladığı ve yönettiği, ortak iyiyi gerçekleştirmenin aracı olarak tanımlar: 'Uysal', 'türdeş' ve 'laik bir ulus-devlet'.

Kemalizm, diğer radikal devrimci hareketler tarzında, kendisini eski rejime, yani Osmanlı-Müslüman devlet ve toplumuna, evhamlı bir husumet içinde tanımlar. Kemalist laiklik, farazi İslami "gericilik" ve "şarklı barbarlığına" karşı "ilerleme" ve "medeniyeti" temsil makamına oturtulmuştur.³ Bu yüzden, Kemalist ideoloji "laikliğin güvenliği" meselesine kafayı takmıştır. Bu takıntı, kendisini İslam'ın kamusal tezahürlerine karşı sert bir düşmanlıkla ortaya koyar. Laik hedeflere karşı, bırakın karşı koymayı, hafif bir sorgulama bile devlete ihanetle eş değer olarak görülmemekte ve bu tür meydan okumalar daima normal siyasal süreç dışında halledilmesi gereken güvenlik meseleleri olarak telakki edilmektedir. Laikliğin güvenliği uğruna, Kemalist sistem, çağdaş İslam olarak adlandırılan, kendi laikliğine dost bir İslam oluşturmaya çalıştı. Kendi kuruluş ideolojisini korumak için, Kemalist seçkinler eyyamcı bir tutumla İslamı modern ve laik Türkiye'nin gerçekleştirilmesi amacına dönük olarak hizmete koştular.

Kemalist dünya görüşünün çeşitli siyasal sonuçları bulunmaktadır. Öncelikle, önceden belirlenmiş kendi ideal toplumu üzerinde ısrar ederek,

toplumsal bir sözleşmenin oluşumuna ilişkin açık ve katılımcı bir kamusal tartışmayı önlemektedir. Bu ideal toplum, laikleştirilmiş ve batılılaştırılmış homojen ulus-devlettir. İkincisi, kamusal alanda farklı kimlikler veya hayat tarzlarının ifade edilmesini hoş görmemektedir, zira bu Kemalist ideal toplum vizyonuna zarar vermektedir. Üçüncüsü, siyaseti önceden belirlenmiş Kemalist amaçları gerçekleştirmek için bir yönetim meselesi olarak değerlendirmektedir. Nihayet, siyasal katılımı Kemalist amaçlara bağlı ve bu amaçları yüceltmeye çalışanlarla sınırlamaktadır. Kemalist ideallere sadakatlarını tam olarak sunmayanlar gerici, irrasyonel ya da bölücü olarak gösterilmekte ve kamu sahasından dışlanmaktadır. Doğurduğu nihai etki itibariyle, kamusal alanda görüş ayrılığını ve muhalefeti gayri meşru kılmaktadır. Bu sebeple, siyaset, önceden tanımlanmış ilkeler uyarınca yapılan bir "yönetim"dir. Ordunun ana görevi, kamu alanını denetleyip gözetlemek ve Kemalist ilkelere uygun hareket etmeyenleri cezalandırmaktır. Öyle ki, Türk Parlamentosu bile yasama faaliyetini serbestçe yapamamakta, aksine Kemalizmin ana muhafızı olan Milli Güvenlik Kurulu'nun (MGK) görüşlerine uygun olan yasaları çıkarabilmektedir. MGK askeri-bürokratik seçkinlerden oluşur ve gerçek katılımcı siyaseti Türkiye'nin milli birliğine ve toprak bütünlüğüne bir tehdit olarak görür. Dolayısıyla, MGK, siyasetin Kemalist hudutların dışına çıktığını düşündüğü anda müdahalede bulunmaktadır.

ERKEN CUMHURİYET DÖNEMİNDE KİMLİK SİYASETİ

Yeni Cumhuriyet rejiminin 1923'te ihdas ettiği laik Türk kimliğinin anlamını ve rolünü anlamak için, devlet seçkinlerinin halk kimliğinin temellerini emperyal/İslami kimlikten Batı etkisindeki ulus-devlet kimliğine kaydırırken, kurumsal araçları nasıl kullandığına bakmak gerekir. Yeni Cumhuriyetin ana görevi, Anadolu'da toplanmış çok çeşitli etnik ve dinsel yapıyı türdeşleştirerek *Türk* devletini ve onun kurucu çekirdeğini güçlendirmektir. Ulus ve devlet arasında bir "türe" oluşturma sürecinde Atatürk ve müttetikleri esas itibariyle dilsel olarak belirlenmiş bir "milliyet" duygusunu vurguladılar. Ancak, bu Kemalist projede çok derin bir çelişkiyle kendisini açığa vuruyordu. Türk olmak için, öncelikle Müslüman olmak şarttı. İkinci olarak Türkçenin standart bir formunu öğrenmek zorunluydu. Bu

dönüşüm, Balkan göçmenlerinin çoğu için kolaydı, çünkü “Türk” ve “Müslüman” tabirleri geldikleri bölgelerde eşanlamlı olarak kullanılmaktaydı. Oysa aşiret, mezhep ve etnik bağlılıkların değişken bir nüfus içinde, birbiriyle rekabet halinde olduğu Anadolu’da durum farklıydı.

1925’ten sonra, Osmanlı döneminde mevcut olan çoklu kimlikler, resmî olarak laik Türk milliyetçiliği içinde bütünleştirildi. Kemalist dönem tarihçileri ve Türk Dil ve Tarih Kurumu, kimliği etniklik ve dil açısından yeniden tanımladı. İslam ve Osmanlı mirasından açık bir kopuşu gerçekleştirmek için ordu, okullar, medya ve güzel sanatları bu uğurda kullandılar. Ankara’daki Türkiye Büyük Millet Meclisi gibi büyük kamu binaları Cumhuriyet rejimi tarafından, Osmanlı mirası yerine seçkinlerin imal ettiği “Hititliği” yeni Türk kimliğinin temelini ifade etmek amacıyla kullanıldı. Bu muazzam gayretlere rağmen, Türkiye’de milliyetçiliğin iki versiyonu birbiriyle rekabet etmeyi sürdürdü: Laik, dilsel milliyetçilik ve dinsel-cemaat milliyetçiliği. Laik aydınlar için bile, her zaman, Türk kimliğinin İslami bileşenini çevreleyen ironik bir kararsızlık söz konusudur. Mesela laik Türk milliyetçiliğinin “yazarlarından” Ali Haydar, İslamı, Türk olmanın olmazsa olmazı olarak görüyordu; bir gayrimüslim, ana dili Türkçe olsa bile, hakiki bir Türk olamazdı.³⁴ Kategorik olarak şöyle diyordu Ali Haydar: “Gayr-ı müslimleri samimi Türk vatandaşı yapmak mümkün değildir; ama en azından onların Türklere hürmet etmelerini sağlayabiliriz.”³⁵ Bu fikirler bir istisnayı temsil etmemektedir ve esasta, Türk kimliğini, en doktriner Cumhuriyet döneminde bile laik olduğu varsayılan milli kimliğin önemli bir bileşeni olmaktan çıkaramamıştır. Türk olmayan, Yunanistan’dan bir Pomak, Sancak’tan bir Boşnak ya da Makedonya’dan bir Torbeş (Makedon Müslüman) Türk vatandaşı olabilirdi, fakat Moldova’dan Ortodoks Hristiyanlığı benimsemiş bir Gagavuz Türk olamazdı.³⁶ İronik olarak, dine karşı keskin düşmanlığına rağmen, Kemalist laik milliyetçilik, kendisini ya da farazi milletini, İslami mirasından hiçbir zaman uzak tutamadı.³⁷

“TÜRK” YARATMAK İÇİN STRATEJİLER

1926’dan bu yana, devlet, eğitim sistemi ve medya aracılığıyla Türk ulus-devletine dayalı kendi milli kimlik versiyonunu meydana getirmiş ve

yaymıştır. Devlet-merkezli bu milliyetçilik, yalnızca İslami kurumları siyasal ve sosyal hayatın dışında bırakmakla kalmamış, Diyanet İşleri Başkanlığı vasıtasıyla İslami öğretimi sıkı bir şekilde gözetleyip denetleyerek İslami bilginin yayılmasını kontrol etmiştir. Devlet eğitim sisteminin amacı, modern bir milli devlet ve türdeş bir vatandaş topluluğu oluşturmaktır. Vesalet altındaki devlet görüntüsü Kemalist dönemin Türk milliyetçiliği ve pozitivizmi sonucunda daha da pekişti. Modernist aydınlar Türk toplumunu geleneğin zincirlerinden, tarihten ve batıl inançlardan kurtarmak için bilimi bir anahtar olarak gördü. Atatürk kendi gündeminin Tanrı'nın yasalarıyla değil, tabii kanunlar tarafından oluşturulduğunu söylüyordu. Biliimin otoritesinin dinsel otoritenin üzerine çıkarılmasına vurgu yapıyor, rasyonel pozitivizm ve milliyetçilik etrafında odaklanan yeni bir toplum oluşturmaya çabalıyordu. Cumhuriyetçi devlet, geleneksel eğitim sistemindeki ne kıyasla daha iyi bir eğitim sunarak kadın hakları konusunda özgürleştirici bir rolü de oynuyordu. Kadının özgürleştirilmesi, sürekli bir tema olarak, yeni seçkinlerin medenileştirici rolünün bir örneği şeklinde sunuldu. Ancak "devlet feminizmi," diğer her şeyde olduğu gibi cinsiyete dayalı kimliği de, Cumhuriyet idaresinin zaruretine ve kaprislerine tabi kalmaktaydı.

Kemalist seçkinler, çoğulculuğa ve eleştirel düşünceye gerçek bir bağlılık duymadan da olsa, devlet mekanizmalarını sonuna kadar kullanarak modern bir toplum oluşturmaya çalıştı. Bu siyasal mühendisliğin ideolojik temeli Fransız pozitivizm geleneğiydi. Pozitivist seçkinler devletin kendisini bir amaç olarak görürken, toplumu hem bir tehdit, hem de devleti ve devlet seçkinlerini yükseltecek bir araç olarak görmekteydi. Kimlik "öteki"ye nispetle kurulduğu için, kimlik oluşumu sürekli bir değişim halindedir. Siyasal amaçlarla yeni bir iç ve dış "öteki" oluşturmak, Türk-Cumhuriyetçi kimlik oluşumunun merkezinde yer almaktaydı. Mesela Türk seçkinleri İslami geleneği ve kitleleri "öteki" olarak tanımlarlarken, İslamın içerideki ötekiliği, dışarıda Arapların ötekileştirilmesine uzanmaktaydı. Gerçekten, yeni Kemalist rejim, dış ilişkilerinde Müslüman ülkeleri özellikle ihmal etme çabası içinde oldu.

Türk devletini İslami bir dünya görüşünden uzak tutma biçimindeki bu çaba, seçkinler (merkez) ile kitleler (çevre) arasındaki mesafeyi hatırı sa-

yılır ölçüde büyüdü.³⁸ Birkaç yıl süren iktidarın yerleşikleştirilmesi sürecinden sonra, Mustafa Kemal ve arkadaşları geleneksel topluma, daha doğrusu, kendi otoritelerine gerçek ya da potansiyel bir tehdit oluşturan her şeye ve herkese karşı şiddetli bir saldırı başlatmaya hazır hale geldi. Uygulamaya konulan Cumhuriyetçi politikalar arasında şunlar bulunmaktaydı: 1924'te Halifeliliğin ilgası ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması³⁹; eğitimin birleştirilmesi amacıyla medreselerin kapatılması (Tevhid-i Tedrisat, 1924); tarikatların yasaklanması (1925); fes ve peçenin yasaklanması (1925); Avrupa ceza, medeni ve ticaret hukuklarının benimsenmesi (1926); Arap alfabesinin yerine Latin alfabesinin kabul edilmesi (1928); İslamın devlet dini olmaktan çıkarılması (1928); kadınlara siyasal hakların sağlanması (1934); laikliğin anayasaya konması (1937); dine ya da mezhebe dayalı dernek ya da siyasal parti kurulmasının yasaklanması (1938). Bu radikal tedbirler aşağıdan gelen bir baskının sonucunda ortaya çıkmış değildi. Aksine, askeri-bürokratik seçkinler eliyle tepeden inme gerçekleştirilen bir devrim söz konusuydu. Devrimi gerçekleştirenlerin amacı basitçe bir reform değil, kendi vizyonlarına tamamiyle uyan yeni bir devlet ve toplum meydana getirmektir.

Halk katında ordunun kutsal bir kurum olarak algılanması, çok fazla muhalefete yol açmadan reformların uygulanmasını kolaylaştırdı. Türk ordusunun birbiriyle çelişen meşruiyet kaynakları, Türkiyeli bilim adamları tarafından çoğu defa göz ardı edilmiştir. Ordu, meşruiyetini toplumu çağdaşlaştırma misyonundan (Avrupalılaştırma) ve laik bir devlet oluşturmaktan alır. Kitleler orduyu Türklerin kutsal değerleri olan devleti ve dini koruyan kutsal bir kurum olarak görür. Halk ve ordu arasında çok fazla güvensizlik ve korku yoktur. Ordunun modernleştirici politikalarını uygulayabilmesinin bir sebebi, ordunun “sade Türkler” arasında “hayal edilen” kutsal kökleriyle ilgiliydi. Ordunun radikal laik çizgisini benimsemeyenler de dahil olmak üzere, ordu oldukça popüler ve güvenilen bir kurum olmaya devam etmektedir. Ordunun gayesi *devletin korunmasıdır*. Türkler genel olarak İslamın bekası için devleti zorunlu bir şart olarak gördükleri için, devletin korunmasına yönelik her eylemi kutsal bir görev olarak haklılaştırırlar. Mesela Türk ordusunun her neferi *Mehmetçik* olarak adlandırılır. (Bu Muhammed'in Türkçe biçimidir ve “Muhammed'in askeri” anlamına gelir). Bu sebeple ordu *Peygamber*

Ocağı olarak görülür. Dolayısıyla, görev uğrunda öldürülen her asker *şehit* olarak değerlendirilirken, savaşta bulunan herkes *gazi* (İslam ve vatan için savaşan) olarak isimlendirilir. 19. yüzyılın sonlarına doğru zorunlu askerliğe dayalı bir ordu oluşturulurken de, askeri hizmetin kabul edilebilir, kutsal bir görev olarak sunulabilir olmasında İslami kavramlar kullanılmıştır.

Mustafa Kemal'in *kendisi* dine karşı değildi; ancak millet inşasının ve Türkiye'nin ekonomik gelişmesinin hizmetinde ilerici bir İslam oluşturmak istiyordu. Bu düşünüşe uygun olarak, Başbakanlığa bağlı Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) kuruldu. DİB'in amacı "İslam dininin inançları, ibadet ve ahlâk esasları ile ilgili işleri yürütmek, din konusunda toplumu aydınlatmak ve ibadet yerlerini yönetmektir."⁴⁰ Dolayısıyla, DİB'in görevi "iyi Müslümanlar" yetiştirmek ya da Müslüman "bilincini" yükseltmek olmamıştı. Bunun yerine, DİB'in hedefi devlete karşı vatandaşlık sorumluluğuyla donanmış "iyi vatandaşlar" meydana getirmektir.⁴¹ Gerçekten, DİB vatan sevgisini, askeri ve sivil hizmetin kutsallığını, hukuk ve düzene saygıyı ve Türkiye'nin gelişmesi için sıkı sıkıya çalışmayı teşvik etmek için vardır.⁴² Başka bir ifadeyle, DİB, yeni "Türkleri" Cumhuriyetin ihtiyaçlarına göre yetiştirmek ve sosyalleştirmek için var olan devlet kollarından biridir. DİB'in kurulmasıyla İslamın millileştirilmesi de beklenmekteydi. Bu sebeple, Türk laikliği dinin özerkliğini tanımamış, aksine onu sıkıca kontrol etmeye çalışmış ve kendi millileştirme ve laikleştirme hedefleri için kullanagelmiştir. Devlet çağdaş İslamın Türk biçimini oluşturmak için dinsel kurumları ve din görevlilerini hükümet bünyesine dahil etmiştir. İslamın çeşitli biçimleri (tarikatlar gibi) kamusal alanda çoğulculuğun kaynağı olduğu için, devletin türdeş ve millileştirilmiş bir kamu alanı oluşturma kararı milli bir dinsel yapı için bunların ortadan kaldırılmasını gerektiriyordu. 1928'de, hükümet akıl ve bilimin gereklerine göre dinsel hayatı reforma tabi tutmak için bir komisyon kurdu. Ünlü tarihçi Mehmed Fuad (Köprülü) ve eğitimci İsmail Hakkı'nın (Baltacı) başkanlığındaki komisyon şunu karar altına aldı: "Dini hayat, ahlâki ve ekonomik hayat gibi, bilimselliğe uygun bir biçimde ıslah edilmeli ve diğer kurumlarla ahenk içinde olmalıdır."⁴³ Komisyon, halkın camiye girerken ayakkabılarını çıkarmamasını, ibadet dilinin Türkçe olmasını, namaz vakitlerinin günlük mesaiye göre ayarlanmasını, hatta camilerde Kuran tilaveti yerine kiliselerdekine benzer

biçimde sıralar ve müzik konmasını önerdi.⁴⁴ Bu raporun temel amacı, İslamın Türkleştirilmesi ve tabi hale getirilmesiydi.⁴⁵ Halkın sert tepkisinden korkulduğu için bu tavsiyeler uygulamaya konulmadıysa da, 22 Ocak 1928'de, İstanbul'da ilk defa ezanın Türkçe okunmaya başlanması gibi kimi değişikliklere de yol açtı. 1930 Menemen olayından sonra, devlet milli (Türk) ve çağdaş İslam oluşturma girişiminden vazgeçti ve İslamın kamusal yansımalarını ortadan kaldırmak için bir militan laik politika benimsedi.

EĞİTİM: SOSYAL MÜHENDİSLİĞİN ARACI

Milli ve genel eğitim, Cumhuriyetin yeni bir milli kimlik ve egemen kültür oluşturma kampanyasında merkezi bir yere sahipti.⁴⁶ Atatürk'ün temel amacı, kendi ideolojik dünya görüşüne göre disiplinli ve itaatkâr bir Türk milleti oluşturmaktı. Tevhid-i Tedrisat (öğretimin birleştirilmesi) Kanunu, laik ve yurtsever bir kolektif bilinci uyarmak amacını taşıyan milli bir eğitim sistemi meydana getirdi. Cumhuriyet rejimi, tek tip hale getirilmiş tebaasından, geleneğin tüm yansımalarına düşman, laik ve pozitivist ahlâl rehber edinmiş yeni bir millet icat etmek istiyordu. 1927'deki nüfus sayımının okuma-yazma bilmeyenlerin sayısının yüksek oranda olduğunu göstermesi (nüfusun yüzde 89.4'ü), eğitimin esas itibarıyla özel alanın sorumluluğuna bırakılmasının bir sonucu olduğu yaygın olarak kabul edilmekteydi. Bu durum, hükümetin eğitimin esas itibarıyla devletin sorumluluğuna bırakılması isteğine katkıda bulunmuş oldu. Okuma-yazma oranındaki düşüklük Atatürk'ü, Türkçenin fonetiğine daha uygun olan Latin alfabesini kabul etmeye teşvik etti. Ancak Latin alfabesinin benimsenmesi, aynı zamanda İslam-Arap geçmişinden radikal bir kopuşa işaret etti.⁴⁷ Dönemin ünlü feminist yazarı ve Kurtuluş Savaşı sırasında Atatürk'ün arkadaşı olan Halide Edip (Adivar) bu politikayı şöyle eleştirmektedir:

Türk kültürünün sürekliliği birdenbire kesintiye uğratılmıştır. Genç nesil okuyup yazacaktır fakat yarım asır sonra kendisini hiçbir kültüre ait hissedemeyecektir. Bir geçmiş olmadan, milli bilinçteki müterakim güzelliğin kolektif hatırası olmadan, kaçınılmaz bir kabalık ve estetik standartların düşürülmesi vukua gelecektir.⁴⁸

Geçmişten bu anı kopuş Atatürk'ü rahatsız etmemekteydi; aksine Arapların dinini toplumunun geri kalmışlığına sebep olan ana faktör olarak görmekteydi. Bu yüzden, İslamı devlet dışına itecek bir dizi reformu benimsedi. Atatürk'ün tezi şuydu: "Milli ahlâkımız arındırılmalı ve modern ilkeler ve hür düşünce ile desteklenmelidir."⁴⁹ Yeni Türk toplumunun kuruluşunda bilim ve akılcılık gerçek kurtarıcılar ve ahlâki rehberler olacaktı. Kemalizmin rasyonel pozitivizm anlayışı, devletin erişim alanı içindeki toplumun bütün yönlerine empoze edildi. Osmanlı-İslam geçmişi bir defa atıldıktan sonra, Cumhuriyetçi seçkinler bu boşluğu kendi "yeni Türk" imajlarına uyan bir tarih ve dil uydurarak doldurma fırsatına sahip olmuştu. Atatürk'ün kendisi 1930'ların ilk yarısında tarihçileri "Türk Tarih Tezi" ve "Güneş-Dil Teorisi" gibi sözde tarihsel teoriler oluşturmaya teşvik etti.⁵⁰ 24 Eylül 1934'te tarihi İstanbul Dolmabahçe Sarayında toplanan Üçüncü Dil Kurultayında, bütün diğer dil ve medeniyetlerin Türk dili ve medeniyetinden türediğini iddia eden "Güneş-Dil Teorisi" genel kabul gördü.⁵¹ Türklerin "gerçek Avrupalılar" olduğu şeklindeki Kemalist ısrara uygun olarak, bu kurultaydaki birkaç tebliğ Türkçenin Hint-Avrupa dil ailesinden olduğunu iddia etti.⁵²

Eric Hobsbawm sözde bilimsel bir milli teori oluşturma çabalarını tahlil ederken, tarihsel çalışmaların "yalnızca uzmanlık araştırmasını esas alan dünyaya değil, siyasal bir varlık olarak insanın kamusal alanına da ait olan geçmiş imajlarının meydana getirilmesi, sökülmesi ve yeniden yapılandırılmasına"⁵³ katkıda bulunarak, "geleneklerin icadında" kilit bir rol oynadığını ileri sürer. Hobsbawm'a göre bu tür metinler, zamanla, yazılı olmayan hafızanın "gerçekliğinden" daha "gerçek" hale gelir:

Burada icat etme unsuru özellikle açıktır, zira bilgi hazinesinin ve ya milli devlet ideolojisinin ya da hareketinin parçası haline gelmiş tarih, halk hafızasında gerçekten korunan tarih değil, fonksiyonları yalnızca bunları yapmak olanlar tarafından seçilen, yazılan, resimlenen, popülerize edilen ve kurumsallaştırılan bir tarihtir.⁵⁴

Türkiye örneğinde, devletin himaye ettiği tarih teorileri Türklerin İslam öncesi köklerini vurguluyor ve Cumhuriyetçi şimdi ile İslam öncesi

muhayyel geçmiş arasında siyaseten geçerli bir süreklilik kurmayı amaçlıyordu. İslam ve Osmanlı tarihini modern Türk milliyetçiliğinden dışlama biçimindeki bu çaba kimi aydınlar tarafından eleştirilmişse de, Atatürk bunların muhalefetini bastırdı. İlk Eğitim Bakanı Rıza Nur ve onun halefi Hamdullah Suphi gibi muhalif tarihçilere 1950'ye kadar itibar edilmedi. Aynı tarihte çokpartili sistemin benimsenmesi, bu tarihçiler için, İslam ve Osmanlı tarihini modern Türk milli kimliğinin meşru, hatta asli yönlerini içerecek şekilde, Türk milliyetçiliğinin yeniden tanımlanmasını istemelerini mümkün kıldı. Bu sebeple, 20. yüzyılda, Türk milliyetçiliği, dinin Türk milli kimliği ve kültüründeki yeri konusunda, iki uç eğilim arasında gidip geldi. Birinci eğilim, İslam ve milliyetçilik arasında daha yakın bir sentez kurmaya çalıştı, bunu da İslamın modern gereklere göre yeniden yorumlanmasını ileri sürerek yaptı. İkinci eğilim, dinsel milliyetçilikten ayırmak ve laik bir etnik ve dilsel milliyetçilik inşa etmek için çabaladı.

Atatürk'ün "medeniyet" projesi her ne kadar eğitim sistemini yeni bir kimlik duygusu ve yeni bir değerler sistemi aşlamak için kullanıldıysa da, projenin amacı aile ve geleneksel mahallelerde içerilen biçimiyle derinden özümsemiş İslami değer sistemiyle çatışma içindeydi. Başka bir ifadeyle, Kemalist sistem bilginin üretilmesi ve aktarılmasına ilişkin geleneksel kalıplardan tam bir kopuşu başaramadı. Bu yüzden, Türkiye bağlamında, iki farklı kültürel kalıp yan yana ve birbiriyle rekabet içinde var oldu. Dahası, kendi kimlik ve geçmişi kavrama biçimlerinin birleştirdiği, kimi zaman da ayırdığı, çeşitli etnik gruplardan bir millet meydana getirme girişiminde, ironik bir biçimde, Atatürk'ün seküler politikaları da çevredeki dinsel kurumların canlı kalmasını sağladı. Devlet bir millet oluşturmak için sosyal hayatın tüm boyutlarına nüfuz ettikçe, tarikatlar ve Kürt aşiretleri gibi çevresel grupları birer mukavemet ve alternatif anlam üretmenin kaynakları haline getirdi. Kısacası, vatandaşların siyasal kararlardan dışlanmaları ve onlara yeni bir kimlik empoze edilme girişimleri, onları, özel alana ait kimliklerini şahıs, aşiret, mahalle ve bölgeye dayalı aidiyetlerine dönüştürmeye zorladı. Böylece, Türk toplumunun dinamizmi, devletin kontrolü dışında kalan alanlara taşındı. Yaygın görüşün aksine, Kemalist reformlar toplumu birleştirmede, aksine Kürt etnik kimliği, Sünni/Alevi İs-

lam gibi yeni oluşan kimliklerin siyasallaşmasına yardım etti. Millet inşasının ve militan laikliğin sonucu olarak, toplum, şimdi çokça bilinen biçimde, Kürt'e karşı Türk ve topluma karşı devlet eksenleri etrafında bölündü. Buna karşılık, 1924'te lağvedilen Halifelik, etnik çeşitliliği ona herhangi bir siyasal rol atfetmeden tanıdı. Başka bir ifadeyle, Halifelik etnik çoğulculuğun ve otoritenin sembolüydü; inanç temelli bir topluluk olarak Müslümanların birliğini simgeliyor, farklı bağılıklar ve çevre için yerel özerkliğe imkân veriyordu.

İslamdan ayrıştırma ve siyasal gücün merkezileştirilmesi sürecinde, çevrede yer alan gruplar, muhalefetlerini İslami sembollerle ifade ettiler. 1924'te çokpartili siyasete geçişin başlangıç denemesi yapıldı. Ancak bu deneme yalnızca yedi ay (Kasım-Haziran 1925) sürdü, çünkü devlet bu geçici açılımı -yerleşik düzen karşısı gösterilere tepki olarak- akamete uğrattı. Bununla birlikte, sahne, devletin seküler reformlarına karşı yaygın (Kürt) etnik ve dinsel ayaklanmaların patlak vermesi için çoktan hazır hale gelmişti.⁵⁵ Şeyh Said isyanının saikleri ve talepleri büyük ölçüde dinsel olmakla beraber, isyanı örgütleyen ve *Azadi* olarak bilinen grup, bağımsız bir Kürdistan devleti kurmayı amaçlamaktaydı. Ancak aşiret rekabeti ve dinsel bölünmeler Kürtlerin isyana tam olarak katılımını engelledi. Türk ordusu Şeyh Said'i (1865-1925) yakalayıp Diyarbakır'da assa da, onun önderlik ettiği bu ilk etnik ve dinsel isyan, Türkiye Cumhuriyetini Kürt ve İslami (Nakşibendi) faaliyetlerin tüm biçimlerine karşı bütünüyle kuşkucu hale getirdi.

Nakşibendi tarikatının örgütsel çerçevesinin sağladığı dine dayalı bu büyük kırsal halk ayaklanmasına karşı tepki olarak Fethi Bey'in (Okyar) liberal hükümeti istifaya zorlandı. Yeni İsmet İnönü hükümeti tüm tarikatleri kapatan acımasız bir hukuk sistemi vazetti ve seküler devrimler için diğer tüm potansiyel engelleri ortadan kaldırdı. Tüm tarikatları kapatma kararının iki sonucu olmuştu. Yasak, geleneksel Sufi ağını ortadan kaldırarak, kısa vadede Milliyetçi Kürt aydınların Sufiliği kullanma ihtimalini bertaraf etti. Uzun vadede ise Türkler ve Kürtler arasında İslami kardeşliği vurgulayarak etnik çizgilerin belirsizleşmesini nispeten kolaylaştırmış olan Sufi bağları ve önderliği ortadan kaldıran yasak, Kürt etnik kimliğinin ve siyasallaşmış Kürt milli bilincinin pekişmesine yol açtı. Ekim 1927'de bir

grup Kürt aşiret lideri ve aydını, başarılı bir Osmanlı paşası olan Bitlisli İhsan Nuri Paşa liderliğinde Kürt Milli Birliği'ni (Hoybun) oluşturdu. Bu grup 1930-31 Ağrı Dağı ayaklanmasını organize etti. Türk ordusu başlangıçta ayaklanmayı bastırmakta çok zorlandı, çünkü isyancılar dışarıdan daha iyi silahlar edinmişti. Ancak, isyan sonunda bastırıldı ve İhsan Nuri Paşa İran'a sığındı. Bölgede huzur ve sükûnu yeniden tesis edebilmek için, 1934 İskân Kanunu seçmeci bir zorunlu iskân örgütledi ve kimi Kürt aşiret liderleri Batı Türkiye'ye sürüldü.⁵⁶ Bu arada Atatürk yeniden devletin siyasi tabanının genişletilmesine karar verdi ve yakın arkadaşı Fethi Okyar'a, Ağustos 1930'da, Serbest Cumhuriyet Fırkası'nı kurmasını emretti.⁵⁷ Bu kontrollü ikinci parti denemesi yalnızca üç ay sürdü, çünkü kırsal ve küçük kasaba sakinleri partiyi kısa zamanda Kemalist politikalarından, özellikle radikal laikleştirici politikalarından duydukları rahatsızlığı ifade etmenin aracı olarak kullanmayı başardılar.⁵⁸ Atatürk protestolardan endişeye kapıldı ve bu denemeyi 17 Kasım 1930'da sona erdirdi. 22 Aralık 1930'da, bu kısa ömürlü ve kitlelere doğru sınırlı siyasal açımdan altı hafta sonra Menemen ayaklanması meydana geldi.⁵⁹ Bu olayda, bir grup militan Müslüman, Nakşibendi şeyhi Derviş Mehmet'in liderliğinde Menemen ilçesinde toplandı ve Mustafa Fehmi (Kubilay) isimli bir yedek subayı öldürdü. 1925 ve 1930 olayları, Ankara'yı yeni milli ideolojinin henüz yeterince kök salmadığı hususunda uyarmış oldu. Yine bunun akabinde Atatürk de ülke genelinde çıktığı üç aylık bir seyahat neticesinde "reformların" çevreye nüfuz etmemiş olduğu sonucuna ulaştı.⁶⁰

Çevreye nüfuz etmedeki başarısızlık, 1937-38'de, çoğunlukla Zaza olarak bilinen Alevi Kürtlerle meskûn olan Dersim'in dağlık bölgelerinde Kemalist politikaların tetiklediği ayaklanmayla bir kez daha ortaya çıktı. Çeşitli kilit askerî makamların saldırıya uğradığı ve yüzlerce askerin öldürüldüğü bu isyan bastırıldıktan sonra, Türk devleti Dersim'i yok etti ve onun yerine Tunceli olarak bilinen yeni bir kasaba kurdu.⁶¹ Genç ve tecrübesiz Cumhuriyete karşı girişilen bu ayaklanmalar, kırsal Anadolu halkının geçmişten devralınan imajının sosyal olarak aşirete dayalı, dinen yobaz, ekonomik olarak geri kalmış ve en önemlisi de, Türkiye Cumhuriyetinin milli bütünlüğüne tehdit algılarına yol açtı. Mesela, devlet, Kürtlerin karşı koy-

masını algılama biçiminde, kendi iddialarını meşrulaştırmaya ve hâkimiyetini haklılaştırmaya çalıştı. Başka bir ifadeyle, Kürt meselesinde Kemalist devlet söylemi bu ayaklanmalar sonucunda gelişti ve devlet, laik bir Türk milleti oluşturma politikaları konusundaki hassasiyetini giderek artırdı. Bu yüzden, devlet tarafından Kürt ve İslam kimliklerinin laikleştirilmesini açıklamak için ayaklanmaların hesaba katılması gerekmektedir. Ayaklanmalardan sonra, siyasallaşmış Sünni İslam, Güneydoğu Anadolu'da ikame bir Kürt kimliği şeklinde evrime uğradı.

SIYASAL MUHALEFETİN DİLİ

Şeyh Said ve Menemen isyanları, Türk toplumunda siyaset kavramının yeniden tanımlanmasına yardım etti. 1930'dan sonra, devlet seçkinleri, katılımcı siyasal faaliyeti tehlikeli ve potansiyel olarak rejimi tehdit eden bir olgu olarak değerlendirdi. Oysa bir bütün olarak toplum, siyaseti yönetici seçkinlerin alanı olarak görmekte ve radikal Kemalist laikliğe karşı koyabilmek için apolitik ve kültürel bir yer arayışındaydı. Dışlanan gruplar, kişisel ahlâk kavrayışlarını ve "iyi hayat" tanımlarını korumalarına imkân verecek ve devletin toplumu "medenileştirme" politikalarını zaafa uğratacak bir siyasal gerçekliğe ilişkin fikirlerini ifade edecek yeni bir dil geliştirdi.

Ayaklanmalar, Cumhuriyetçi seçkinlerin etnik ve dinsel temele dayalı bir karşı tepkiye ilişkin korkularını artırdı. Başlangıçtaki tepkileri, İslamı milliyetçilikten bütünüyle koparmaktı, yani devlet kurumları aracılığıyla, dinin yardımı olmaksızın, toplumu Türkleştirmeye girişmekti. Cumhuriyetçi seçkinler reformlarının çevreye nüfuz etmesini sağlamak için üç strateji geliştirdiler: Reform mesajını küçük kasabalara taşıyacak reformist seçkinler oluşturmak; kitleler ve Cumhuriyetçi seçkinler arasında köprü oluşturacağı var sayılan halkevlerini ve köy enstitülerini kurarak kırsal bölgelerin sosyal ve kültürel standartlarını yükseltmek.⁶² Ancak, Cumhuriyetin geleneksel kurumları ve iletişim ağlarını tasfiye etmesi, devletin reformlarını çevreye taşıma kabiliyetine zarar verdi. Başka bir ifadeyle, geleneksel ağları yok ederek, laikçi Cumhuriyet, çevreye nüfuz etme ve onu biçimlendirme araçlarını yok etmiş oldu. Türk ocaklarını kapatıp halk evlerini açarak, Cumhuriyetçiler toplumun geniş kesimlerini kendilerine yaban-

cılaştırdılar.⁶³ 1912’de kurulan Türk ocakları Türk milliyetçiliğinin oluşumunda embriyonik bir rol oynamıştı. Milliyetçilik anlayışı milli kültür ve kimliğin ayrılmaz bir parçası olarak İslamın kurucu rolünü kabul ediyordu. Elbette bu, Atatürk’ün Anadolu’ya hasredilmiş ve ona tamamıyla sadık ve itaatkâr İslam öncesi Türk milliyetçiliği fikri ile çalışmaktaydı. Ocaklar 1932’de kapatıldı ve 14 ilde, Kemalizmin yeni toplum vizyonunu çevreye tanıtmak için halkevleri açıldı. Halkevleri kırsal ve kentli nüfus arasında bağlantıyı sağlayarak laikliği ve milliyetçiliği yaymaya çalıştı.⁶⁴

Kemalist devlet zora dayalı laiklik politikasını haklılaştırmak için Türk toplumunun 1920’ler ve 1930’larda karşılaştığı ekonomik geri kalmışlığı ve sosyal rahatsızlıkların ana sebebi olarak İslamı gösterdi. 1950’lere kadar Cumhuriyet reformları kendisine hiçbir söz hakkı tanımaksızın planlanacak, kontrol edilecek ve medenileştirilecek bir alan olarak toplumu ele almak suretiyle devlet seçkinlerinin hâkimiyetini devam ettirdi. Devletin din karşısındaki tavrı açık hale geldikçe, yeni seçkinlerin devşirdiği siyasal ve ekonomik çıkarlardan pay almayan toplumsal gruplar, İslamı, Kemalist devlete karşı koymada kullanabilecekleri bir ideoloji olarak gördü. Böylece İslam, Türk toplumunun çoğunluğunu teşkil eden marjinalleştirilmiş kesimlerin elinde siyasal bir araca dönüştü.

Kemalist seçkinler, derinden dindar olan bir toplumda İslamın neredeyse tüm görünümelerini bastırmaya çalışarak, gerçekte gizli İslami kimliğin siyasallaşmasını hızlandırdı ve devletin kontrolü konusunda laik ve Müslüman gruplar arasındaki mücadeleyi tetikledi. Laik seçkinler marjinalleştirilmiş toplumsal grupların devlet merkezinde temsil edilmelerini sağlamaya dönük tüm girişimlerini bir “İslami uyanış” örneği olarak değerlendirdi.⁶⁵

Cumhuriyetin toplum ve siyasal hayatın tüm yönlerini kapsamlı bir biçimde sekülerleştirmeye amacı, tabiatıyla, yalnızca kaba kuvvetle aşılamayacak şiddetli bir düşmanlık ve karşı koymaya yol açtı. Kemalist seçkinler, İslamın, Türk toplumsal hayatının çeşitli tabakalarında kök saldıgını, inşa edilmiş “etnik” milliyetçilik veya sosyalizmden çok kitlesel seferberliğe uygun olduğunu göz ardı etti. Bu bakımdan, İslamın gücü, esnek iletişim ağı sistemi, normlarından ve sembolik değerinden kaynaklanır. Türk toplumunun seferber edilmesine ilişkin seküler söylemde dile getirildiği

biçimiyle soyut “hümanizm” kavramının, İslami deyimlerin ve sembollerin somutluğunu ve aşinalığını karşılaması mümkün değildi. Gerçekten de, İslam kozmolojisi mümine şaşılacak bir dünyayı açıkça anlatıyor, böylece mümin de arketip Müslümanın yani Hazreti Muhammed’in hayatını hayalinde sürdürebiliyordu. Müslümanlar bu tahayyül sayesinde içinde yaşadıkları şartları sürekli olarak İslami idealler açısından yeniden değerlendirmekte ve bu süreç içinde İslam steril ve fosilleşmiş bir geleneğe dönüşme tehlikesinden kurtulmaktadır.⁶⁶ Tahayyülle söylemek istediğim, bildik sembollere yeni anlamlar yükleme yeteneği, hatta mevcut durumun gerektirdiği bir imaj üzerine dayalı yeni sembollerin oluşturulmasıdır. Tahayyül yoluyla, İslam kelimesi kelimesine metinlerin (Kuran ve hadis) indirgemeciliğinden kurtulur ve Müslümanların pratiğinde içerilen, yaşayan bir metne dönüşür. Bu sebeple, hemen hemen her asırda, Müslüman düşünürlerin öncülüğünde İslami hareketlere ve radikal bir tahayyül dönemine rastlanır. Radikal tahayyülle kastettiğim, benlik ve toplumla ilgili imajların ve kavramların yeniden düşünülmesidir. Tahayyül edilen bir ufkun varlığı “kategorileri organize eden ve tahayyül edilebilenin çerçevesini belirleyen bir şema”⁶⁷ işlevini görür. Bu da, sosyal ilişkilerin daha bütüncül kavranışının yorumlarını ve açıklamalarını oluşturmaya katkıda bulunur. Zira tahayyül, var olan inşaların ya ikame edildiği, ya da yeni bir düzeye yükseltildiği, düşünceye ilişkin bir muhakeme düzeyinden başka bir şey değildir.

İslami bilinç, toplumun geniş kesimlerinde cemaat kimliğinin temelinde kaldı, zaman zaman milli bilincin ötesine geçti, ancak asla milli bilince yabancı olarak görülmedi. İslam, özellikle dil ve etnikliğe dayalı bir milliyetçilikten farklı olarak, daha sürekli bir siyasal topluluk ve iletişim dili sundu. Çünkü çevrede yer alan Müslümanların, hoşnutsuzluklarını ve muhalefetlerini seslendirmek amacıyla kolayca kullanabilecekleri, dünyayı yorumlamada aşına oldukları aşkın semboller dizisine sahipti.

TÜRK İSLAMININ İÇE DOĞRU HİCRETİ

1923 ve 1950 arasındaki dönemde, Türk toplumunun geçirmek zorunda kaldığı kültür devrimine tepki olarak iki muhalif hareket biçimi

ortaya çıktı. Bu hareketler Nakşibendi ve Nurcu dinsel grupları liderliğindeki hareketlerdi. Nurculuk nefsin temizlenmesini ve benlik bilincinin doğru kurulmasını amaçlayan manevi veya içe dönük bir harekettir. İçe dönük bu hareket, gayri meşru olarak algılandığı için, kendisini devlet kontrolünden kurtaracak yollar aradı ve insan nefsinin dönüşümünü ve şahsi dindarlığı toplumsal ve nihai olarak devlet kontrolünü sağlamanın esası olarak gördü. İçe dönük Nur hareketinden farklı olarak, Nakşibendi tarikatları, dikkat çekici laiklik karşıtı muhtelif karışıklıklara önderlik yaparak, daha devrimci ve çatışmacı bir strateji izledi. Nakşibendi tarikatının ana amacı devlet otoritesinin merkezine somut olarak nüfuz etmektir. Bununla birlikte, her iki hareket de, bir topluluk açısından anlamlı bir hayata sahip olabilmek için, ortak bir dil ve pratik olarak İslamın kurucu rolünü öne çıkardı.

Kemalist devrimciler İslamı kamusal alandan uzaklaştırmak suretiyle, halkın kendi ortak tahayyül dilleriyle olan bağlantısını kesmeye çalışıyordu. Bu siyaset, büyük kent merkezlerinde başarılı oldu; ancak, Türkiye kırsalında yaşayan nüfusun çoğunluğunu dönüştüremedi. Yeni siyasal söylem katıydı ve değişen bağlamlara uygun olarak sürekli değişebilen anlamlar sağlayan İslamın esnek ve sembolik karakterine sahip değildi. Kemalist baskı döneminde, üç sosyal kurum (aile, mahalle ve dinsel gruplar) geleneksel değerlerin ve kimliklerin korunmasında ve yeniden üretilmesinde yegâne hayat alanlarıydı. Halifeliğin ve Osmanlı Devleti'nin diğer sembolik yapılarının ilga edilmesiyle, toplum otorite ve iktidar kaybına uğradı; zira, siyaset bir millet inşa etme meselesi haline geldi ve Ankara'daki küçük otoriter bir çevreyle sınırlı kaldı. Kamusal alanın ve yerli siyaset dilinin yitirilmesiyle, müttaki Müslümanlar, din karşıtı bir devlette Müslüman ahlâkının ve kimliğinin sürdürülebilmesi için yeni bir kale olarak "ev" üzerine odaklandılar. Yuva, dış kapının, mahrem inançla Müslümanların kamusal alanda benimsemeye zorlandıkları istikrarsız, çatallı kişiliklerin arasındaki sınırın temsil ettiği kutsal bir alanın merkezi oldu. Müslüman dışarıda –Kemalist laik-pozitivist düzende– hayali bir kamusal vatandaştı, fakat kendi kutsal bölgesinde daha önceki kimliğine daha sadık kalabilmekteydi. Kapı içeriği dışarıdan ayırmakla kalmıyor, aynı zamanda Osmanlı İslamının

ahlâki normatif zemini ile çoğu kişinin ahlâki boşluk olarak gördüğü Kemalist pozitivizminin arasında bir taksimi de örnekliyordu. Marksizmden İslama dönen ve önde gelen İslamcı bir entelektüel olan İsmet Özel, Atatürk reformlarının, halkı kendi dinsel kimliklerini içselleştirmeye ve değer vermeye mecbur bırakmak ve geçmişte olduğu gibi basitçe veri olarak almakta alıkoymak suretiyle, ironik olarak, Türkiye'yi İslamlaştırdığı tezini ileri sürdü. İslamın dışa dönük tezahürlerinin bastırılması, birçok Türkte imanlarının daha derin ve içsel tefekkürünü teşvik etti.

Ancak, ev halkı ve mahalle metaforu, lafzi anlamlarıyla sınırlandırılmamalı, bunun yerine kapsayıcı olarak anlaşılmalıdır. Gerçekten, ikamet mekânları -bu ister ev, ister bir semt ya da bir köy olsun- yerel caminin önemli bir rol oynadığı sınırlanmış kültürel bir bütün haline geldi. Tarihsel olarak mahalle, "camisi (ya da kilise veya sinagogu) etrafında gruplanmış ve dinsel bir önderi olan bir cemaatten oluşmaktaydı."⁶⁸ Mahalle, dinsel-idari bir birim olarak, aynı zamanda, Osmanlı İmparatorluğu boyunca kendi eğitim işleri ve kamu hizmetlerini yönetmekteydi; Cumhuriyet dönemi boyunca, yerleşik bir ahlâk kodunun korunması gereken bir yer olarak özerkliğini sürdürdü. Gündelik hayat yeni durumlarla baş etmek için bir dizi normlar ve stratejiler gerektirmekteydi. Türk mahallesinde güçlü bir cemaat kimliği ve dayanışma duygusu vardı, ancak bu duygu, modernleşmenin kitlesel ölçekteki nüfus hareketlerine yol açması, ekonomik gelişme ve şehirleşmenin mahalledeki ahlâk kodunu sarsması neticesinde erimişti.

Bu çevrede İslami siyasal kimliği inşaada temel araç Nakşibendilik (bkz. Altıncı Bölüm) ve Nurculuk (bkz. Yedinci Bölüm) gibi metin esaslı ve tekke-merkezli İslami gruplar olmuştur. Siyasal baskı ve davranışlarının zora dayalı kontrolü karşısında, Nurcu gruplar ve Süfîler dış dünyadan içe doğru çekilme (terk) ve imana dayalı deruni bir dünya oluşturma sürecini teşvik ettiler. Dahası, Süfilik, devlet-merkezli İslamın fıkıhçı formalizmine de bir tepkiydi. Dolayısıyla Süfilik, güçlü bir devlet geleneğinin var olduğu bölgelerde daha güçlü hale geldi. Bunun sebebi, topluma nispetle devletin nüfuz etme düzeyi arttıkça, içe doğru çekilmeye dayalı Süfiliğin zorlama karşısında daha büyük bir imanı doğurması ve idame ettirebilmesidir.⁶⁹

Sufi tarikatlara ilave olarak, Nurculuk gibi onlardan doğan metin esaslı cemaatler de, devletin işlevini yeniden tanımlayarak İslami siyasal kimliğin içselleştirilmesi ve dışsallaştırılmasına yardımcı oldular. Said Nursi, müminleri Cumhuriyetin baskıcı “reformları” karşısında deruni benliklerini korumaya çağırdı. Erzurumlu, önde gelen bir Nurcu lider olan Mehmet Kırkncı, bu süreci Müslümanların “içsel hicreti” olarak tanımlamaktadır. Ona göre, “İslam güneşi, 1925’te karardı ve 1950’de, Kemalizmin karanlığını nuruyla aydınlatan Said Nursi’nin yazılarıyla ağardı.”⁷⁰ Kırkncı’ya 2000 yılında hicreti nasıl tanımladığı sorulduğunda, şu cevabı verdi: “Müminlerin imansızlıktan zihinsel olarak uzak durmasını kastediyorum. Müslümanlar nefislerini incelemek ve karanlığın güçleriyle baş edebilmek amacıyla, daha iyi bir kavrayış ve tezler geliştirip Allah’ın varlığının mutlak kesinliğe sahip olduğunu ortaya koymak için deruni bir dünyaya hicret ettiler.”⁷¹ Bu, sosyal ve siyasal hayattan bir çekilme olmaktan çok, stratejik bir geri çekilme ve yenilenmeydi.

Türk İslamcılığının iç dinamikleri, 1925-50 arasındaki bu çekilme döneminde biçimlenmiştir. Modern Türk İslami sosyal hareketlerin entelektüel kökenleri bu dönemde olgunlaştı. Devletin laiklik politikaları, bütünüyle başarılı olamadı, çünkü bu politikalar kamusal alan üzerine odaklandığından resmi olmayan sosyal ağlar ve toplumun tabanı üzerinde etkin olamamıştı.

SONUÇ

Cumhuriyetin resmi söylemi olan laiklik, nüfusun çoğuyla gerçek bağlantılar kurmayı başaramadı ve toplumun birçok kesiminin iç dünyasında bir boşluk bıraktı. Manevi ve cemaatvari bir güç olarak İslam, modernliğin ve Cumhuriyetin ulus inşa projesinin kimi daha da yabancılaştırıcı sonuçlarının karşılanması bakımından, avantajlı bir konumdaydı. Cumhuriyetin çağdaşlık ve gelişme söylemi, ironik olarak, Kemalist makamların ilerlemenin ve kendilerinin iktidar üzerindeki hâkimiyetlerinin önündeki ana engeller olarak gördükleri dinsel ve kültürel güçler tarafından sahiplenildi ve dönüşüme uğratıldı.

KEMALİST DEVRİMİN YUMUŞAMASI

ÇOKPARTİLİ HAYATA GEÇİŞ

Türkiye Cumhuriyeti için 1950'li yıllar muğlak bir dönemi temsil eder. Devlet, süreç içinde, yeni oluşmaya başlayan solcu/komünist hareketlerle baş etmek için bu dönemde dini muhtemel bir panzehir olarak görmeye başladı. 1950-80 dönemi boyunca, katılımcı siyasetin sınırlı da olsa bir semeresi olarak, İslamın kamusal hayata yeniden nüfuz etmesi gözle görülür hale geldi. Özellikle bu, Mustafa Kemal'in CHP'sini Mayıs 1950 seçimlerinde ağır bir yenilgiye uğratan DP örneğinde çarpıcı şekilde görülür. 1950'de çokpartili sisteme dönük siyasal açılım İslami gruplar için sisteme katılma hususunda hızlandırıcı bir işlev gördü. 1961 Anayasası dernekleşmeye geniş bir imkân tanımış ve siyasal alanı partilere adeta dar etmek için siyaset üstü yeni özerk kurumlar oluşturmuştu. Aynı yıllarda İslami gruplar parti siyasetine çok yatırım yaparken solcu hareketler dernekleşmeye ağırlık verdi. 1971 darbesi dernekleşme sürecini perdelemeye çalıştı ve aynı zamanda muhafazakâr-milliyetçi-İslamcı grupların siyaseten aktif hale gelmelerinin de yolunu açtı. Farklı gruplar devlete nüfuz etmeye başlayıp onu yeniden tanımladığında, ordu, devleti toplumdan soyutlamak için tekrar müdahalede bulundu.

1980 darbesini takip eden dönem, ironik olarak, başka bir dönüm noktasıydı. Bu dönemde, "sistemin muhafızı" (laik-milliyetçi Türk Silahlı Kuvvetleri), İslamın millileştirilmiş bir versiyonunu, derinden kutuplaşmış Türk toplumunu "birleştirici" tutkal olarak, başarısız bir şekilde kullanmaya çalıştı.

Bu bölümde, 1950'ler boyunca sınırlı demokratikleşmenin ve siyasal fırsat alanlarının gelişiminin, bazı sosyal grupların o zamana kadar bastırılmış hoşnutsuzluklarını İslami söylemlerle ifade etmesini mümkün kıldığını ileri sürüyorum. Daha sonra, sosyal grupların, 1980'lerde "Türk-İslam sentezi" olarak adlandırılan, İslamın bazı tezahürlerini kendi milliyetçi ideolojisi içine alması amacıyla devleti zorlama biçimlerini inceliyorum.

Ayrıca, DP içindeki dine ve milliyetçiliğe ilişkin rakip görüşleri de ele alıyorum. DP'nin lider kadrosu içinde yer alan birçok kişi, halkın, devletin kendi geleneksel inançlarına husumetini azaltması yönündeki taleplerine rağmen, "Batılaştırıcı" reformlara bağlı kalmıştı. Bu çelişki ve belirsizlik, parti içinde hiçbir zaman çözüme kavuşamadı.

1950-80: GENEL BİR BAKIŞ

İç ve dış baskılar sonucunda yönetimde bulunan CHP, 1946 başlarında çokpartili sisteme geçmeyi kabul etti. Bunun ardından 7 Ocak'ta DP kuruldu.¹ DP devletin ete kemiğe bürünmüş hali olarak görülen yönetimdeki partiye muhalefet etmesine izin verilen tek kurumlaşmış güç oldu. Devletçiliğe muhalefet eden yeni sanayici sınıf, 1945 Toprak Reformu Yasasına karşı çıkan toprak sahipleri, daha fazla konuşma özgürlüğü isteyen aydınlar, büyük tüccarların devlet tarafından himaye edilmesine kızan küçük tüccarlar, kovuşturmayla maruz kalmış Sufi önderler ve köylerin çoğu, kendisini bilinçli bir şekilde toplumda çevrenin ve marjinalleştirilmiş kitlelerin sesi olarak gösteren ve CHP'yi de baskıcı bürokratların partisi olarak lanse eden DP'ye oy verdi. Temmuz 1947 seçimlerinde, DP Millet Meclisindeki 465 sandalyeden 62'sini kazandı. Bu seçim birçok Anadolu Türkünün kafasında siyasetin anlamını dönüştürmede kritik bir rol oynadı. Kitleler Cumhuriyetin kuruluşundan bu yana ilk defa, yönetimde siyasal bir söz sahibi olduklarını hissetmişlerdi. Halkın laik milliyetçilik yerine neden adalet, şeref ve cemaate ilişkin İslami söylemler kümesi etrafında toplandığı sorulabilir. Bunun en önemli sebebi, Cumhuriyetçi seçkinlerin otoriter tarzlarını haklılaştırmaları ve kendilerini "İslami gericilik" karşısında "ilerici" olarak tanımlamalarıydı. Bu laik yaklaşım, İslamı siyasallaştırdı ve gözü açılan çevre için bir ilham kaynağı oldu. Cumhuriyetçi seçkinler yiyicilik ve baskıya bulaştıkça, vatandaşlık haklarından yoksun bırakıldıklarını düşünenler, İslamı adalet, kimlik ve temsil taleplerini ifade etmek için bir araç olarak gördüler.

CHP, iktidar üzerindeki hâkimiyetini sürdürmek için, 1947'deki Yedinci Kongresi'nde dinsel işlerin "normalleşmesini" önermek suretiyle, kamuoyunu teskin edecek çeşitli adımlar attı. Bu adımlar arasında ilkokul

ders programlarına gönüllülük esasına dayalı din derslerinin konması ve sınırlı sayıda imam-hatip kursunun açılması bulunmaktaydı. CHP, 1948'de belirli sayıda Müslümanın hacca bile gitmesine izin verdi.

Bu önlemler yönetimdeki partinin halk desteğini elde etmesi açısından yetersiz kaldı. 14 Mayıs 1950 seçimlerinde, büyük bir çoğunluk DP'ye oy verdi. Bu seçimde DP parlamentoda 408 sandalye kazanırken, dinsel uygulamalar için daha fazla özgürlük ve İslama daha fazla saygı vaadinde bulundu. DP'nin zaferi, çevrenin merkez üzerindeki zaferini simgeliyordu, zira "DP seçmenlerinin ortak paydası bürokratik merkeze olan muhalefetleriydi."² DP ilk filizlerini veren sivil toplumun gücünü ve sesini temsil ediyordu. Bunlar arasında kentlerdeki işadamları dernekleri, aşiretler ile Nurcu ve Nakşibendi gruplar bulunmaktaydı. Bu örgütlenmeler, siyasal hayatta ve devlet politikalarında söz sahibi olmak istiyordu. DP'nin zaferiyle, Türk siyasetinin sosyal temelleri değişmeye başladı ve ilk defa toplumun geniş bir kesimi merkezde bir sese sahip oldu. CHP, ordu ve sivil bürokrasi, DP'nin dışlanan gayri resmî dinsel ağlarla olan yakın bağlarını şiddetle eleştirse de,³ 1920'lerden beri süren yapısal dönüşüm (kentleşme, siyasal katılım ve eğitim) Türk toplumunun marjinalleştirilmiş kesimlerini güçlendirmiş ve siyasete, piyasaya ve eğitime geri dönüşlerini kolaylaştırmıştı. Dinsel aktivizmin ve din çerçeveli hareketlerin geri dönüşü "bastırılmışların korku salan dönüşü" değil, yalnızca modernliği yerlileştirme girişimiydi.

DP'nin tabanı, yukarıda konu edilen resmî olmayan yerel dayanışma ağlarına dayanıyordu. Bu durum otoriter ve hiyerarşik patron-müşteri ilişkisi kalıbını yeniden üretmekte ve pekiştirmekteydi, yani halk umulan fayda karşılığında oylarını veriyordu.⁴ Mesela DP İkinci Dünya Savaşının vergi sisteminden zarar görmüş kırsal nüfus ve bürokratik baskılardan bıkan yeni kentli işadamları tarafından desteklenmekteydi. CHP'ye ise bu partiyle olan bağları sayesinde zenginleşmiş kentli bürokrasi ve devletin yetiştirdiği burjuvazi destek veriyordu. 1950'ler boyunca, kırsal kesimdeki bu insanlar, oylarının gücünün bilincine vardılar. Bu bilinç onların demokrasi devlet-toplum ilişkilerini yeniden tanımlama biçimi olarak içselleştirmelerine yardımcı oldu. Böylece DP etrafında bir vatandaşlık duygusu gelişmeye başladı. Bu duyguya, ilk defa, devletin halkın ihtiyaçlarına cevap

vermesi gerektiği düşüncesi eşlik etti.⁵ DP, merkez ve çevre arasında yeni bağlantılar kurup, çevrenin görüş ve isteklerini merkeze yakınlaştırmak yoluyla, ilk defa, siyasetin, yalnızca “seçkinler”in tanımladığı bir batılılaşma projesinin idari bir uygulama aracı olması yerine, ‘müzakereye’ dayalı yönlerini ortaya koydu. Sadece devlet öncülüğündeki reformları modern olarak gören Kemalist seçkinler, bu reformlar sonucu ortaya çıkan sosyal gruplara nasıl tepki vereceklerini bilmiyorlardı, çünkü Kemalizmin bir amacı da sınıfsız bir toplum meydana getirmektir. Böylece DP, devletten çok, yeni doğan burjuvaziyi modernliğin taşıyıcısı olarak görmek suretiyle, kendisini CHP’den farklılaştırdı.

DP’nin İslama dönük gerçek politikaları muvacehesinde, destekleyicilerinin ve CHP içindeki muhaliflerinin iddialarına rağmen, parti liderliğinin ifade özgürlüğüne imkân verme konusunda hâlâ oldukça tereddütlü oldukları söylenebilirdi. DP politikaları laik devlet yapısı ve laik politikacıların egemen olduğu DP liderliği tarafından biçimlendirilmekteydi. İlk DP liderliği Celal Bayar, Adnan Menderes, Fuad Köprülü, Fatin Rüştü Zorlu ve Refik Koraltan’dan oluşmaktaydı. Genel olarak, DP liderliği laikliğe bağlı kaldı ve Kemalist programları tam olarak destekledi. Mesela, 1947’de, Celal Bayar kendisini alkışlayan bir kalabalığa şöyle diyordu: “Şeriatın yaşamasına izin vermeyeceğiz!”⁶ Bu sebeple, DP’yi militan laik uygulamalara karşı daha çatışmacı bir politika izlemeye zorlayan, DP liderliğinden çok, DP’nin sade destekleyicileriydi. Böylece DP’nin dinin konumunun normalleştirilmesine ilişkin politikaları bir bocalamayı yansıtmaktaydı. Bocalamanın ana sebeplerinden biri, DP’yi “laikliğe zarar vermekle” suçlayan CHP’nin eleştirel muhalefeti idi. Mesela, 16 Haziran 1950’de, Meclis Ceza Kanununun Arapça ezan ve kamet okuyanların üç-altı ay hapis ve para cezasına çarptırılmasını öngören Ceza Kanununun 526. maddesindeki bu düzenlemeyi iptal eden bir yasa değişikliğini kabul edince, DP, Mustafa Kemal’in konumunu ve ününü korumak için hemen yeni ve katı bir yasa çıkardı.

Gerçekte, 1950’den sonra ülkede yükselen Atatürk karşıtı bir duygu ve eylemler dalgası bulunmaktaydı. Bunun karşısında, DP, 25 Temmuz 1951’de Atatürk’e Karşı İşlenen Suçları Cezalandırma Kanununu çıkardı.

Bu yasa, Atatürk'ün resmî olarak her yerde bulunan büst ve heykellerine, nefret edilen zulüm sembolleri ve putperest bir ideolojinin temsilcileri olarak görüpsaldıran 'Ticani' tarikatını hedeflemektedir.⁷ Yasa, Atatürk'ün resimlerine zarar vermeyi ya da hatırasına saldırmayı suç haline getirdi. Ticani tarikatının lideri Kemal Pilavoğlu Atatürk'ün hatırasına karşı eylemlerinden dolayı 15 yıla mahkûm edildi.⁸ Bunun yanı sıra DP Meclis'teki gücüne dayanarak, 8 Ağustos 1951'de halkevlerini kapatan bir yasa önerisini kabul etti.⁹

DP Kemalist mirası korumaya çalışırken, Afyon Ağır Ceza Mahkemesinin 25 Mayıs 1956'da Said Nursi'nin yazılarında "cezaıı mucip ve tehlikeli unsurlara rastlanmadığı"na ilişkin kararından sonra, Said Nursi'nin uzun yıllar boyunca yasaklanmış olan *Risale-i Nur* eserlerinin yayımlanması için uygun şartları da oluşturdu.¹⁰ Muhalefet partisi CHP, DP'yi laiklik ilkesini ihlal etmekle ve dini siyasallaştırmakla suçlarken, DP çevre ve merkezin isteklerine çelişkili tepkiler vererek bocalamasını sürdürdü. Mesela, 1959'da, İçişleri Bakanı polis kuvvetlerini kullanarak, dönemin önde gelen Nakşibendi şeyhi Süleyman Hilmi Tunahan'ın İstanbul Fatih Camii'nin bahçesine gömülmesini engelledi.¹¹ Ayrıca, hükümet, Said Nursi'nin Ankara'ya girişine izin vermedi, ama 23 Mart 1960'ta ölümü üzerine DP'nin üst seviyedeki yerel yöneticileri Urfa'daki cenaze namazına katıldı. Dinsel meselelere yönelik bu muğlak politikalar beni, DP'nin, özellikle 1957 seçimindeki başarısızlığından sonra, İslam taraftarı bir siyaset izlediğine ilişkin tezin doğru olmadığı kanaatine götürmektedir.¹²

İslami grupların desteğinin kazanılması zamana ve ilgili konulara göre değişti. Dönem boyunca, DP hükümeti seçmen tabanını genişletmek için, Nurcular ve Nakşibendiler gibi belli İslami grupları dikkatli bir biçimde siyasal sisteme eklemledi. Bu ekleme, DP'nin bir siyaset ağı olarak toplum içindeki konumunu sağlamlaştırmasına yardım etti. DP yönetimi altında devlet, İslamın önemini fark etti ve İslami kurumlara ve resmî olmayan ağlara karşı politikalarını "normalleştirmeye" çalıştı. DP'nin İslam'a dönük liberal politikaları dinsel grupların radikalleşmesini önledi ve bu grupları sistemle eklemlererek devletin sosyal tabanını genişletti. Ancak, Soğuk Savaş şartları altında, Türk devleti, Amerikan stratejisinin yanı

sıra, giderek İslami hareketleri Türkiye’de komünizme ve sola karşı bir cephe olarak kullandı. Bu dönem boyunca, İslami hareketler kurulu düzeni korumak için Rus karşıtı Türk milliyetçiliğiyle harmanlandı. 50’li ve 60’lı yıllarda, İslami hareketler milliyetçi, antikomünist ve muhafazakâr özellikler edindi. Böylece, İslami hareketler Türk siyasal yelpazesinin merkez sağıyla tamamen bütünleşmiş oldu. İslami hareketin ana gayesi de solcu güçlere karşı savaşmak oldu.

1960 ASKERİ DARBESİ VE SİYASİ SONUÇLARI

Dengeli bir analiz yapıldığında DP’nin İslami gruplara karşı izlediği siyasetin, toplumun bir kesimiyle devlet arasında yatıştırıcı sınırlı bir tutum olarak görülmesinin gereğine rağmen, kamu alanında daha fazla dinsel faaliyete izin veren bu politikalar Türk ordusunu Cumhuriyetin ve Kemalist programın tehlikede olduğu hususunda ikna etti. Bunun sonucunda, ordu 27 Mayıs 1960’ta DP hükümetine karşı bir darbe gerçekleştirdi. Ordu yalnızca devleti değil, kendi saflarını da arındırmak için 2000 ordu mensubu ve 147 üniversite profesörünü görevlerinden uzaklaştırdı. Askerî darbe Türkiye’nin tam bir liberal demokrasiye doğru tedrici gelişimini duraksattı. Gerçekte siyasal sistem, siyasal katılımın kitlesel artışıyla ve bunun doğurmuş olduğu İslami kimliğin siyasal ivmesiyle baş edemediği için başarısızlığa uğramıştı.

1960 askerî darbesi farazi sol ve İslami tehditlere karşı devletin ideolojik safiyetini korumayı amaçlayan bir dizi siyasal kurum oluşturdu.¹³ 1961 Anayasası birbiriyle çelişen iki ilke içermektedir. İlki, bürokratların gücünün artırılarak toplumun depolitize edilmesiydi. Bu sayede, bürokratlar seçilmişlerin gücünü dengeleyecek ve sosyoekonomik meseleleri rasyonel planlamayla çözebilecek “teknik” problemlere indirgemiş olacaktı. İkincisi, ironik bir biçimde, yeni anayasa dermekleşmeye dayalı sosyal örgütlenmeyi derinleştirmek suretiyle siyasal partilerin siyasal hayat üzerindeki tekellerini azalacaktı.

Yeni anayasa, yeniden canlandırılmış sol eğilimli Kemalist bir ideolojiyi kamu politikalarının ana kaynağı olarak sundu. 4. maddede egemenliği yeniden tanımladı ve egemenliğin “Parlamento ve yetkili makam-

lar aracılığıyla Anayasada öngörülen ilkeler uyarınca” kullanılacağı belirtil-
di. Parlamento ve hükümetin kararları üzerinde yargısal denetim yetkisine
sahip bir Anayasa Mahkemesi kuruldu. En önemlisi, 111. madde, genelkur-
may başkanı, kuvvet komutanları ile Jandarma genel komutanı, üç yıldızlı
bir general olan genel sekreterin üyesi olduğu, “Hükümete, milli güvenlik
kararlarının alınmasında ve koordinasyonun sağlanmasında görüş bildir-
mek”¹⁴ amacıyla Milli Güvenlik Kurulunu ihdas etti. (1971 değişikliklerin-
de “görüş bildirmek” ibaresi “tavsiye etmek” terimiyle değiştirildi.) Anaya-
sa ayrıca, genelkurmay başkanını, Savunma Bakanlığı denetiminin dışına
çıkarak Türk ordusunun özerkliğini tanıdı. 1961 Anayasası yasama orga-
nına ikinci bir kanadı, senatoyu, ekledi. Senatoda halka dayalı temsili den-
gelemek amacıyla Milli Birlik Komitesi üyelerinin daimi üye olmaları ön-
görölmüştü. Bunun da ötesinde, devlet tarafından işletilen TRT ve üniver-
siteler teorik olarak devletten değil, ama çevreden gelen siyasal baskılardan
‘özerk’ hale getirildi.

Darbe, içinde Kürt aşiret liderleri ve 485 Kürt siyasetçinin de bulun-
duğu DP yanlısı yerel önderleri tasfiye ettiği için, Türk toplumunu keskin
bir şekilde böldü. Bununla birlikte, cuntanın en fazla rahatsızlık doğuran
eylmi, halk katında sevilen Başbakan Adnan Menderes ile iki bakanın
idam edilmesi idi. Darbenin ordu içindeki liderleri, kamusal hayatta Kema-
list laik dogmayı katı bir şekilde yeniden empoze etti. Nurculuk hareketi-
nin uzun bir sürgünden sonra 1960’ta vefat eden karizmatik önderi Said
Nursi’nin kabri açılarak, müritlerinin kendisine olan adanmışlığını boşa çı-
karmak için bilinmeyen bir yere götürüldü. Ağustos 1961’de halk içinde
yükselen huzursuzluk karşısında, Milli Birlik Komitesi olarak bilinen aske-
ri cunta, ezanın Arapça kalacağı konusunda halka teminat verdi, TRT’de
Kuran okunmasına devam edileceğini ve devletin, camilerin normal işleyi-
şine karışmayacağını açıkladı.¹⁵

Bu dönemde Cumhuriyet devletinin İslama dönük politikasında
sürekli bir tereddüt ve gerilim görülmektedir. Bu öze ilişkin gerilimin kay-
nağı bir taraftan Kemalist siyaset felsefesi, öte taraftan modern katılımcı si-
yasetti. İslamın gündelik hayattaki önemini fark etmek suretiyle askeri dar-
be liderleri, dini yalnızca ezilmesi gereken bir güç olarak değil, aynı zaman-

da kendi amaçları için kullanabilecekleri bir ideoloji olarak değerlendirmeye başladılar. Darbe “gerici” ve “aydın” İslam şeklindeki eski Kemalist ayrımı yeniden canlandırdı ve aydın din adamları yetiştirmek için birkaç yeni politikayı devreye soktu. Darbenin lideri General Cemal Gürsel Erzurum’da şöyle demişti:

Geriliğimizin sebebini dine yükleyenler yanılıyor. Hayır, geri kalışımızın sebebi din değil, dinimizi bize yanlış yorumlayanlardır. İslam dünyadaki en kutsal, en yapıcı, en dinamik ve güçlü dindir.¹⁶

1960’a kadar Türkiye’yi dönüştüren ekonomik ve sosyal değişiklikler, eski Kemalist muhafızları “sınıfsız bir toplum” oluşturma rüyasından vazgeçmeye ve Kemalizmi devletin millî güvenlik ideolojisi olarak yeniden tanımlamaya zorlamıştır. Kemalizmin ana gayesi devletin korunması ve toplumun devlet nüfuzuna karşı safiyetinin sağlanması olmuştur. Böylece, yeni doğan sosyal ve siyasal aktörlere tepki olarak Kemalizm devleti, kendisini hissettiren sınıfsal, dinsel ve etnik kimliklere karşı korumayı amaçlayan daha muhafazakâr bir ideolojiye dönüşmüştür. Bununla birlikte, sosyalist haftalık dergi *Yön* etrafında toplanan bir grup solcu aydın, Kemalizmi bir antiemperyalist ve “millî kurtuluşçu” ideoloji olarak yeniden tanımlamaya çalıştı.¹⁷ Bu aydınlar Kemalizmin devletçi yönlerini vurguladılar ve henüz doğmakta olan burjuvaziye karşı devletin gücünü sağlamlaştırmaya çalıştılar. Kısacası, 1960 darbesi Kemalizmin devletin güvenlik doktrini ile ön-solcu bir ideoloji biçiminde parçalanmasını açığa çıkardı.

1961 Anayasası nihai olarak, yapıcılar tarafından tahmin edilmese de, toplumsal örgütlenme için daha serbest bir ortam meydana getirdi. Anayasa yapıcılarının amacı, seçilmişlerin kontrolü dışında bırakılmış yeni özerk kurumlar oluşturmak suretiyle, parlamenter çoğunluğu denetim altında tutmak ve sade vatandaşlara daha fazla haklar vermektir. Bu yeni bulunan serbestiyet çeşitli grupların devlete dolaylı olarak nüfuz etmesine imkân sağladı. 1959 ve 1960’larda, halkın oyunu kazanmak için tesis edilmiş patron-müşteri ilişkileri, dinsel, etnik ağlara ve aşiret ağlarına yeniden hayatıyet kazandırdı. 1964 seçimlerini takiben, seçmenin yüzde 46,6’sı,

Menderes ve DP taraftarı olduğu ve örtük olarak CHP'deki darbe destekçilerini eleştirdiği için yeni AP'ye oy verirken CHP toplam oyların yalnızca yüzde 38,4'ünü aldı.¹⁸ Ancak, ordu AP'yi, İsmet İnönü liderliğindeki CHP ile bir koalisyon yapmaya yönlendirdi. Yine de AP, CHP'den daha fazla popüler olmayı başardı, çünkü DP'nin dayandığı resmi olmayan ağlara dayanıyordu ve giderek atanmış devlet makamlarının egemenlik gücünü kulanmasına daha fazla karşı çıkmaktaydı.¹⁹ AP, Türk siyaset sahnesine 1963 ve 1970 arasında hâkim olarak, toplum ve devlet arasında köprü kuran politikalarıyla -siyasal partiler, dernekler ve çıkar gruplarının aracılığıyla devlet ve toplumun karşılıklı olarak birbirine nüfuz etmesi gibi- köy ve kasaba nüfusunun kentli hayata uyum sağlamasına katkıda bulundu.²⁰ Bunun da ötesinde, AP, bireyin değil, devletin laik olması gerektiğini belirterek, laikliğe daha farklı bir yaklaşım geliştirdi. Bir bakıma, bireysel dindarlığın siyasal laiklik ve piyasa ekonomisiyle telif edilmesini önerdi. AP lideri Süleyman Demirel, İslamı, saygı duyulması gereken bir kişisel dindarlık biçimi olarak tanımladı ve onu solcu akımlara karşı bir panzehir olarak değerlendirdi. Demirel Erbakan'ın Milli Görüş hareketine karşı, kendi dindar kimliğini geliştirmek için Nur hareketiyle yakın bağlar geliştirdi.

Sivil yönetime geçilmiş olmasına rağmen, askeri liderler tarafından tasarlanan sistem toplumun siyasal ve ekonomik problemlerine cevap veremiyordu. Solcu görüşler üniversiteler gibi özerk toplum kurumlarında giderek daha hâkim hale geldi. AP hükümeti etnik ve siyasal kutuplaşmanın doğurduğu problemlerle başa çıkamaz hale geldiğinde, ordu 1971'den 1973'e kadar tüm siyasal partileri bir milli birlik hükümeti oluşturmaya zorladı ve kendi içindeki muhtemel sol eğilimleri tasfiye ederek, solcu örgütlerin ve aydınların üstesinden gelmek için sıkıyönetim ilan etti. Darbe liderleri, Anayasa Mahkemesinden Milli Nizam Partisi (MNP) ile Marksizm taraftarı Türkiye İşçi Partisi'ni (TİP) kapatmasını talep etti.

1973 ve 1977 seçimlerinden CHP'nin zaferle çıkması, bu partiye parlamentoda çoğunluk sağlamadı. Bu yüzden, 1973 ile 1980 arasında Türkiye, ülkenin büyüyen yapısal problemlerinin üstesinden gelmeyi başaramayan istikrarsız koalisyon hükümetleriyle yönetildi. 1970'lerde, siyasal bölünmeler çoğunlukla sol ve sağ arasındaki ideolojik bölünmeye dayan-

maktaydı. Ancak, bu ideolojik bölünmeler, siyasallaşmasına katkıda bulundukları kültürel bölünmelere de denk düşmekteydi. Toplumsal kutuplaşma kaçınılmaz olarak seçimlere de yansdı. Daha önce devletçi olan CHP, 1971'den sonra, sola kayarak etnik (Kürt) ve dinsel (Alevi) azınlıkların savunucusu oldu. Gerçekten de, Arnold Leder'in yerinde tespitiyle, "birbiriyle çelişen dayanışma grupları parti üyeliğini belirleyebilir."²¹ Bu dönüşüm CHP'nin Kürt ve Alevi kimliklerini sosyal dayanışmanın genel çerçevesi içinde tutmasına yardımcı oldu. Bir bakıma, sol kanat ideolojisi, etnik ve dinsel kimlikler (Kürt-Alevi) için bir şemsiye oldu.

ALEVİ CEMAAT KİMLİĞİNİN DOĞUŞU

Üyeliği soyla tanımlanan ve daha önce Kızılbaş ve Bektaşî olarak bilinen Alevi cemaati, Türkiye nüfusunun yaklaşık olarak yüzde 15 ila 20'sini (64 milyonun 10-12 milyonu) oluşturur.²² Cemaat etnik (8-9 milyon Türk, 2-3 milyon Kürt, 1 milyon Zaza Alevi-Dersimli), bölgesel ve sınıfsal olarak bölünmüştür.²³ Kızılbaş kimliği, Türk aşiretlerinin yerleşik ve göçebe hayat tarzları arasındaki gerilimin, Osmanlı ve Safevi imparatorlukları arasındaki rekabetin ve Anadolu'da heretik ("sapkın") fikirlerin varlığının bir sonucuydu. Göçebe Türkler, nüfusu Sünni İslam aracılığıyla kontrol etmeye çalışan yerleşik Osmanlı toplumuna karşı, kendi hayat tarzlarını ve hürriyetlerini korumaya çalıştılar. 16. yüzyılda Safevi devletinin kuruluşundan sonra, göçebe heterodoks Anadolu aşiretleri Safevilerle işbirliği yaptı. Yerleşik bir hayatı benimseyen ve kendi Sufi tekkeleriyle şehirlere yerleşenler Bektaşî olarak adlandırıldı. Yarıgöçebe olarak kalan ve devletin kontrolüne karşı koyanlar ise Alevi olarak bilinegeldi.

Osmanlı devleti tarihsel olarak Alevi cemaatini, Şii İran için potansiyel beşinci kol faaliyetlere uygun bir saha olarak görmüş ve bu muvacehede Alevilere kafirler ve sapkınlar olarak davranmıştı.²⁴ Merkezi hükümetin birkaç katliamına maruz kalan Aleviler Türkiye'nin dağlık bölgelerinde yalıtılmış küçük topluluklar halinde yaşamaya zorlandı. Kırsal ve marjinal topluluklar içinde Aleviler kendi özel dinsel-toplumsal dünya görüşlerini oluşturdular. Alevi dünya görüşü, devlet gücüne karşı koyma ve ondan kaçma üzerinde odaklanır ve Anadolu dağlarında alternatif bir cemaat hayatı

kurma biçimine ilişkindir. Hemen hemen tüm Alevi öğretisi ve törenleri, devlet karşısında cemaat özerkliğini ve grup uyumunu vurgular. Sünni ulema ve devlet, Alevileri sapkın olarak gördüğü için, Aleviler kendi eğitim yapılarını oluşturamadılar. Bu yüzden kutsal gelenekleri sözlü olarak aktarıldı. Dini bilginin öğretilmesi ve korunması, hikâyeler ve anekdotlar yoluyla gerçekleşti. Cemaat eylemleri, yaşanan alışkanlıklar tarafından belirlenir oldu. Bu sözlü anlatılar, çeşitli inanç ve fikirlerin bir arada yaşamasını mümkün kıldı ve Alevi anlatılarının kapılarını dış etkilere açtı. Osmanlı bürokrasisinden sakınmak için Aleviler cem ya da ayin-i cem olarak bilinen gizli dinsel toplantılarında, cemaat meselelerini halletmek için kendi cemaat adalet sistemlerini geliştirdiler. Dinsel cemaat toplantılarında, anlaşmazlıkları müzakere eder ve çözüme kavuştururlar, Alevi normlarını ihlal edenlere ise *düşkün*lük nispet ederler, yani kendi toplumlarından dışlarlar.²⁵

Bu kolektif, fakat izole dayanışma psikolojisi, bilhassa Sünni önyargıları aşabilmenin bir yolu olarak takiye yoluyla cemaatin iç sınırlarını sürdürmede kilit bir rol oynadı. Alevi kolektif kimliğinin uyumu, tarihsel olarak tam olarak ifade edilmiş ortak bir teolojik kod ya da eylemden çok, dış tehditler tarafından belirlenmiştir. Osmanlı devletinin elinde görülen zulüm tecrübesi, Alevi cemaatini, bizzat Kurtuluş Savaşının olmasa bile, Kemalist reformların ana destekleyicilerinden biri olmaya sevk etti. Aleviler, kendilerini uzun zamandır dışlamış olan İslamın, kamusal alanla ilişkisinin kesilmesini ve laik bir siyasal toplumun oluşturulmasını memnuniyetle karşıladılar. Başlangıçta, gerçekten de Alevilerin önde gelenlerinin çoğu, kendilerini Kemalist radikal laikleşme ve türdeş etnik-dilsel milliyetçilik projesinin ateşli destekleyicileri olarak sundular.²⁶

Çokpartili sistemler gizli etnokültürel ve mezhepsel dayanışmaları harekete geçirir, çünkü siyasetçiler çoğu defa bölgesel, etnik ve mezhepsel farklılık siyasetine başvururlar. Türkiye’de 1946’dan sonraki durum da buydu. Mesela, Alevi cemaatindeki birçok kişi, 1950’deki tarihi seçimde DP’yi destekledi, çünkü ülkenin geri kalan kesiminin çoğu gibi, İsmet İnönü’nün otoriter ve verimsiz liderliğinden (1938-1950) ve üstesinden gelemediği, kötüleşen ekonomik şartlardan hoşnut değillerdi. Ancak Aleviler, DP’nin Sünni çoğunluk nezdindeki popüleritesini artırmakla ve Kemalist

din karşıtı baskıyı hafifletmekle ilgilendiğini fark edince, bu ilk heyecan a-
bucak söndü. Birçok Alevi 1957 seçimlerinde DP'den desteğini çekti ve
CHP'nin sadık destekleyicisi haline geldi.

1950'ler ve 1960'ların ortalarında, Türkiye'deki büyük şehirlerle ve
Almanya'ya kitlesel Alevi göçü, kapalı kırsal cemaat yapısını ortadan kaldır-
mak ve kente yeni gelenleri *hemşerilik* temelinde yeni bir ağlar kümesi oluş-
turmaya zorlamak suretiyle sosyal düzensizliğe yol açtı.²⁷ Aleviler kentin
getirdiği zorlukları aşmak ve Sünni çoğunlukla artan etkileşimleri yeniden
yapılandırmak için hemşerilik ve Alevi erenlerini temel alan dernekler ve
dayanışmalar oluşturdu. G, medya, eğitim, siyaset ve piyasada yeni fırsat
alanları açıldı. 1961 Anayasasının sağladığı hukuki imkânlarla Aleviler
kimliklerinin ve tarihlerinin yeniden oluşturulduğu bağımsız hemşeri der-
nek ağları meydana getirmeye başladılar. Mesela, 1965'te kurulan ve Mus-
tafa Timisi ile Seyfi Oktay'ı da içine alan Ankara Hacı Bektaş-ı Veli Turizm
Derneği, Alevi niversite ğrencilerinin faaliyet merkezi oldu. 1966'da, bir
grup Alevi girişimci bir sonraki mantıki adımı attı ve açıkça "mezhepsel"
Alevi partisi olan Birlik Partisi'ni (BP) kurdu.²⁸ Alevilerin giderek büyüyen
lde kendilerini duyurmaları, Elbistan'da, 12 Haziran 1967'de, bir halk
müziği festivali sırasında, Cumhuriyet döneminin ilk büyük mezhep atış-
masına yol açtı. Alevi şair Doğan Hızlan, kalabalığa, "10 milyon Alevi var,
fakat tek bir Alevi senatör yok. Haklarımız inkâr edilmektedir, ülkenin her
tarafında sürgüne zorlanıyoruz, ekonomide pay sahibi olmamıza izin veril-
miyor" dedi.²⁹ Bu duyuruya bir tepki olarak ve Alevilerin İşlam karşıtı Ke-
malist kampanyanın gayretli destekleyicileri olduğuına ilişkin yaygın pop-
ler algıyla, bir grup radikal Sünni ge, Alevilere saldırdı ve Elbistan iki
topluluk arasında bir kavga meydanına dönüştü. Bu olay Alevi kimliğinin
siyasallaşmasına katkıda bulundu. 1969 genel seçimlerinde, BP oyların
yüzde 2,8'ini aldı ve parlamentoda 8 sandalye elde etti.

Hızlı kentleşme, genel eğitimin yaygınlaşması ile 1960'lar ve
1970'lerin keskin ideolojik kutuplaşmaları sırasında, birçok Alevi konfor-
mist olmayan bir strateji izleyerek, devrimci solcu ideolojileri desteklemek
suretiyle servet ve iktidara daha fazla erişim sağlamaya çalıştı. Sünni İşla-
mın yeniden dirilmesine karşı ana siper olarak gördükleri CHP'ye verdik-

leri destek, bunu tamamlayıcı oldu. 1973 ve 1977 seçimlerinin analizi, etnik ve dinsel kimliklerin siyasallaşmasını ve sol-sağ kutuplaşması çerçevesinde oluşan fay hatlarını gösterir.

Bu sebeple, Alevilik, hâkim Sünni çoğunluğa karşı muhalefette kullanılmaya devam etti ve solcu hareketlere yakından bağlı, siyasallaşmış bir Alevi kimliğinin inşası ve yayılması için yerel ve kültürel bir yaşama alanı işlevi gördü. Alevi şiirler ve deyişler, Alevi ve sosyalist taleplerin iç içe geçtiği ve birbirini tamamladığı, daha geniş solun asli bileşenleri olarak yeniden tanımlandı ve propaganda edildi. Alevi cemaati, sosyal adalet ve eşitlik meselelerini dile getirmek için sosyalizmi kullanırken, sosyalist hareket, kendi daha geniş hareketini büyütmek için sade Alevilerin ağlarını ve sembollerini kullandı. Gecekondu kasabalarındaki yeni kentli Aleviler bir din olarak Aleviliğe neredeyse hiç ilgi duymuyorlardı; onu ancak sosyalist değerler ve cemaat dayanışması için kültürel bir kaynak olarak görüyorlardı. Marksist TİP ve daha sonra CHP bu Alevi tabanı üzerinde genişlemeye ve aynı zamanda sol eğilimli Kürt hareketlerini kazanmaya çalıştı. Böylece, parti ve mezhep kimliği arasındaki ilişki giderek artan bir biçimde Marksist-Leninist ideoloji açısından dillendirilmeye başlandı ve “geçmişteki Alevi isyanlarını ön-komünist hareketler olarak yorumlayan radikal sol, Alevileri tabii müttefikleri olarak gördü.”³⁰ Komünist ideolojinin bu şekilde yerleştirilmesi, Türkiye’yi hâlâ Soğuk Savaş rekabeti içinde anti-komünist Batının Marksist Sovyetler Birliği’ne karşı bir siperi olarak gören Türk askerî egemen çevrelerini korkuttu. Bu yüzden birçok sağ kanat Türk milliyetçisi Alevileri Kemalist laikliğin güçlü destekleyicileri olarak değil, fakat Moskova’nın potansiyel destekleyicileri olarak algıladı.

1970’ler boyunca, kimi bilim adamları Alevi kimliğinin ana akım Türk milliyetçiliği tarafından özümsemediğini ve sönmeye yüz tuttuğunu ileri sürmüştü.³¹ Ancak, Alevilere karşı 1977 ve 1978’de beş büyük şehirde işlenen katliamlar (Tokat, Çankırı, Çorum, Sivas ve Kahramanmaraş) bu görüşü çürüttü ve bunun da ötesinde parti üyeliği ile etnik ve dinsel kimlik arasındaki bağlantıyı ortaya koydu. Aralık 1978’de Kahramanmaraş’ta Alevi ve Sünni cemaatler arasında meydana gelen çatışma hükümeti 11 ilde sıkıyönetim ilan etmek zorunda bıraktı. Bu cemaatler arası çatışmada,

çoğu Alevi, 106 kişi öldü, 176 kişi yaralandı, 210 ev yıkıldı ve 70 dükkân yağmalandı. Mezhep çatışması çok geçmeden siyasal bir renge büründü. Aleviler giderek çeşitli militan solcu gruplara destek vermeye başladı. Alevilerin muhalifleri ise Sünni Türk olan sağcı milliyetçi militanların yanında saf tuttu. Diğer ciddi bir olay da 4 Temmuz 1980'de Çorum'da meydana geldi. Bir grup sağcı Sünni Türk, Alevilerin yaşadığı mahalleye saldırarak 26 kişiyi öldürdü, 36 evi ve 12 dükkânı yıktı. Mezhep bölünmeleri etrafında ortaya çıkan bu keskin şiddet ve sınıfsal kutuplaşma 1980 darbesinin önünü açtı.

1970'lerin sonunda, toplum şiddetli etnik, mezhepsel ve ideolojik çatışmaların doğurduğu kutuplaşmaların içindeydi. Bazı İslami gruplar bu dönemde, uzun zamandır dışa vurulmayan taleplerini seslendirmek için devletin açıkça görülen zafiyetini kullandı. Mesela, Nakşibendi şeyhi Süleyman Hilmi Tunahan'ın müritleri, Kemal Kaçar'ın liderliğinde, 21 Mayıs 1979'da İstanbul'da büyük bir miting düzenledi. Fakat 1980 darbesini tetikleyen nihai olay, Erbakan'ın MSP'sinin 6 Eylül 1980'de Konya'da düzenlediği siyasal miting oldu. Bu mitingde Türk ve Kürt İslamcılardan oluşan büyük bir grup, İstiklal Marşı'na saygı göstermeyi reddettiler ve Türkiye'de İslami bir yönetimin kurulmasını destekleyen sloganlar attılar.³³ Ordu bu davranışı açık bir meydan okuma olarak algıladı ve sol-sağ döngüsü ile Alevisi-Sünni çatışmasını -Türk iç siyasetine doğrudan müdahale ederek- sona erdirmeye karar verdi.

KÜLTÜREL BİRLEŞTİRİCİ OLARAK DEVLET

1980 darbesi, ülkedeki siyasal ve sosyal bölünmelerin üstesinden gelmek ve siyasal istikrarsızlığa önemli ölçüde katkıda bulunan hiperenflasyonu düşürmek için, IMF öncülüğündeki yapısal uyum programını uygulamak isteyen bir grup subay tarafından gerçekleştirildi. General Kenan Evren'in liderliğindeki askerî idare bu dönemde kendi otoritesine en büyük tehdit olarak solcu grupları gördü ve "Türk-İslam Sentezi"ni desteklemek suretiyle bunların etkilerini azaltmaya çalıştı. Bu siyaset hatırı sayılır bir destek buldu. Bundan da önemlisi, Turgut Özal'ın bir devrim niteliği taşıyan liberal reformlarının yolunu açtı. Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından

yayınlanan aylık *Diyanet Dergisi*'nin yakından bir incelemesi ve Diyanet Vakfı'nın yeni *İslam Ansiklopedisi* bu resmi devlet ideolojisinin hangi ölçüde kökleştiğini ortaya koymaktadır.

Darbe liderleri, İslama karşı askerlerin bildik husumetini tekrarlamak yerine, dini kullanmak için çeşitli adımlar attı. Yeni Kuran kursları açtılar; din öğrenimini devlet okullarında zorunlu hale getirdiler ve yeni imam-hatipler istihdam ettiler. Bunun da ötesinde, ordu 1982 Anayasasında, işçi sendikalarının ve sivil toplum örgütlerinin faaliyetlerini kısıtladı, üniversitelerin ve TRT'nin özerkliğini lağvetti ve tüm siyasal partileri yasakladı. MGK parlamentonun yasama işlevini üstlendi ve emekli Oramiral Bülent Ulusu liderliğinde yarı sivil bir hükümet atadı. Sivil yönetime doğrudan müdahaleye soğuk bakan subayları tasfiye ettikten sonra, ordu siyasete köklü bir müdahalede konusunda kendi safları içinde tam bir birlik sağladı.³³ MGK bildirileri ve güçlü bir cumhurbaşkanı öngören 1982 Anayasasıyla ülkeyi yeniden biçimlendirmeye çalıştı. 12 Eylül 1980 darbesinin sonucunda, 650 bin kişi tutuklandı, 1683 dava açıldı ve 517 kişi idama mahkûm edildi. İdam kararlarının 49'u uygulandı. Buna ek olarak, 30 bin kişi, sakıncalı siyasal görüşler taşıdıkları gerekçesiyle işlerinden uzaklaştırıldı, 14 bin kişi vatandaşlıktan çıkarıldı ve 667 dernek ve vakıf kapatıldı.³⁴

1980 ASKERİ DARBESİ VE TÜRK-İSLAM SENTEZİ

Ordunun kültür ve kimlik politikalarını üç faktör biçimlendirdi. Bu faktörler, önem sırasıyla, tehdit algısı (solcu hareket), Evren'in kişisel İslamı ve kimlik politikalarını şekillendirmek için gerekli olan siyasal ve ekonomik kaynakların, imkânların mevcudiyetiydi. Birçok Kürt ve Alevi eylemci grup, Marksist örgütler ve hareketlerle yakın müttefik olduğu için, askeri darbe liderleri meşrulaştırıcı bir karşı ağırlık olarak İslami kurum ve sembollerini kullanmaya kendilerini mecbur hissetmişlerdi. Askeri idare, Sünni-İslami fikirlerin milli hedeflerle iç içe geçmesini teşvik ederek, fazla siyasallaşmamış İslami grupları genellikle abartılan "solcu tehdit"e karşı mücadelede kullandı. Askeri liderler, resmi olarak belirlenmiş "Türk-İslam Sentezi"nin potansiyel olarak, bir taraftan Sünniler ve Aleviler, diğer taraftan Kürt milliyetçileri ve Türk Devleti arasındaki büyüyen çatışmayı çöze-

ceğine inanıyorlardı. 1981’de Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde, Güneydoğudaki Kürt milliyetçiliğine karşı mücadele etmek için bir *İrşad Dairesi* kurdular. Daire kurulduğundan bu yana bölgedeki insanları PKK’nın ve onun Marksist ideolojisinin tehlikeleri konusunda bilgilendirmek amacıyla konferanslar ve sohbetler düzenlemektedir.³⁵ Askerî yönetim siyasal istikrar ve milli birliği sağlamak için çoğulculuğu ve katılımcı demokrasiyi teşvik etmek yerine, açıkça dinsel duyguları kullanmayı tercih etti. 1980’den beri Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı olan Arif Soy Türk’e göre, milli ve dinsel duygular iç içe geçmiştir. Diyanet İşleri Başkanlığı hem milli, hem de dinsel bilinci sağlamlaştırmak ve aşmak için çaba göstermektedir. “Vazifemiz yalnızca dine münhasır değildir, Türk milliyetçiliğini korumak da bu vazifenin içindedir. Almanya’daki Türkün, İslamın yanı sıra Türk Kurtuluş Savaşının tarihini de bilmeye ihtiyacı vardır.”³⁶

Diyanet İşleri Başkanlığı, Türk milliyetçiliğinin kalesi olarak devlet içindeki güç ve meşruiyetini genişletmeye çalışmıştır. Başkanlık, kendisini “Türk milli kimliğini korumak ve muhafaza etmek”le ve yeni nesilleri “komünist ve ateist” ideolojilere karşı korumakla görevli bir kurum olarak tanımlamaktaydı. Diyanet İşleri Başkanlığı devlet içindeki konumunu sağlamlaştırmak ve genişletmek için milliyetçiliği kullandıkça, ordu da toplum içindeki meşruiyetini genişletmek ve Türk milliyetçiliğini yaymak için dini kullandı. Milliyetçilik ve İslam arasındaki bu ittifak, 1980 darbesini öncekilerden ayıran özelliiktir. Öyle ki, General Kenan Evren Erzurum’da ikamet eden önde gelen Nurcu liderlerden Mehmet Kırkncı ile temas kurmuştur.³⁷

EVREN’İN İSLAMI

Bir imamın oğlu ve darbenin lideri olan Evren Paşa askerî hükümetin politikalarını belirleyen kişi oldu. Laik fikirleri ve politikaları desteklemek ve askerî hükümetin sosyal tabanını genişletmek için İslamı kullanan Evren, değişime ve reforma açık bir İslamın mevcut olduğuna inanmaktaydı. Buradan hareketle, milli bilinci, sosyal sorumluluğu ve sağlık konusunda duyarlılığı artırıp, doğum kontrolünü özendirmek, etnik ve ideolojik bölünmeleri aşmak için Türk toplumunun sosyal uyumunu geliştirmeye yönelik bir dinsel söylem kullandı. Modernliği teşvik etmek için İslamın ras-

yonel yapısının altını çizerek, birleştirici bir unsur ya da sosyal çimento olarak dinin rolünü öne çıkardı. İslamı gerici yorumlar ve siyasal etkilerden kurtarmak istiyordu. Evren' göre, İslam "en akılcı dindir, ilim ve bilgiye en yüksek saygıyı gösterir."³⁸ Konuşmaları ve politikaları, İslam ve Kemalizmin bağdaşabilirliğini göstermekteydi.

Darbe dönemi boyunca, İslamla Kemalizmin bağdaşabilirliğini göstermek için, ordu, Kemalizmi yeniden tanımlayarak üç ciltlik *Atatürkçülük* isimli kitap yayınladı.³⁹ Bu çalışma, Kemalizmin önemli yeni bir yorumunu ve anlaşılma biçimini oluşturur. Kitaplar, aydın İslamın zorunluluğunu fark edip İslamı gerici güçlerden kurtarmak için, çağdaşlaştırıcı reformlar uygulayan yeni bir dindar Mustafa Kemal portresi ortaya koyar. Kitapların üç mesajı vardır: Milli bütünlük için din zorunludur; Kemalizm ve İslam bağdaşabilir; "hakiki İslamın," yani aydın İslamın gelişebilmesi için laiklik şarttır. Bu yüzden Mustafa Kemal'in reformları "akılcı ve mantığa uygun bir din"in geliştirilmesini hedeflemiştir.⁴⁰

Evren toplumun çimentosu, ahlâkın kaynağı ve sıradan Müslümanları komünist tehdide karşı donanımlı kılacak entelektüel bir güç olarak dinin rolünü iyi kavramıştı.⁴¹ 1980 darbesinin üslup ve politikaları İslamı, laiklik ya da milliyetçilikle yarış halinde olan özerk bir güç olarak değil, milletin ve milliyetçiliğin hizmetinde bir unsur olarak ele aldı. İslamın Türk milletinin ve milliyetçiliğinin en önemli bileşeni olduğu fikri yeni değildi.⁴² Türk milliyetçiliğinin etnik-dinsel yönünü öne çıkaran milliyetçi-muhafazakâr aydınlar, fikirlerini uygulayabilmek için büyük bir fırsat yakaladılar. Onlar için İslam Türklere hem kişisel, hem de toplumsal bir kimlik duygusu vermekteydi. Milliyetçi bağlam içindedir ki, kutsallık meselesi, vatan, devlet ve millete karşı ödev temelli ahlâki sorumluluk kaynağı olarak kolektif bir tarzda ele alındı.

Askerî mahkemeler şu kararı verdi: "Temel Eğitim Kanunu Allah ve peygamber sevgisinin öğretilmesini, öğrencilere ahlâki değerlerin aşılanmasının bir yolu olarak teşvik eder. Bunlar vatan, devlet ve aile sevgisini doğuracaktır."⁴³ Bu yüzden, askerin egemen olduğu mahkeme, liselerde ki tüm dinsel öğretimi laiklik karşıtı bir eylem olarak görmedi. Askeriye, milli birliği, ortak sosyal bağ olarak İslamı kullanarak sağlamlaştırmak is-

tedi. Benimsediği Türk-İslam sentezi, Aydınlar Ocağı üyesi bir grup muhafazakâr aydın tarafından geliştirilmişti. Ocak, 1970’te Türk benliğini yabancı kültürlerden korumak amacıyla kurulmuştu.⁴⁴ Yeni olan bu ideoloji devlet iktidarının pekiştirilmesi için halkın rızasını kazanmanın peşindeydi. Aydınlar Ocağı modern Türk kimliğinin İslami boyutuna sempati besliyordu ve sivil devlet bürokrasisiyle iyi ilişkileri vardı. Askeriye bu yeni ideolojiyi kurmak için bu aydınlar grubunu ‘ideal’ buldu; çünkü devleti meşrulaştırma ideolojisi olarak Kemalist pozitifizmin verimsizliği 1980’e gelindiğinde artık anlaşılmış durumdaydı. Aydınlar Ocağı, yönetici eliten egemenliğini haklılaştırmak için Osmanlı, İslam ve Türk popüler kültüründen yeni bir ideoloji oluşturmaya çalıştı. Devleti, millet ve toplumun tamamlayıcı unsuru olarak yorumladı. Cumhuriyet dönemi boyunca ilk defa, geçmiş bugüne ilişkilendirmek için Osmanlı-İslam mitleri ve sembolleri seçmecî bir yaklaşımla kullanıldı. Ocağın önde gelen üyesi Mustafa Erkal’ın şu ifadesinde, İslam ve Türk milliyetçiliğinin eş belirleyiciliği görülebilir:

İslam hür türlü çeşitliliğin ötesinde, farklılıkları reddetmeden birliği sağlamayı hedefleyen bir dindir. Âdet ve geleneklerini, ana dilini, milli tarihini, edebiyatını, müziğini, Türk-İslam mimarisini, mevlidi, Mehter Marşını, temizliğe özenlerini ve hürmetkârlıklarını göz ardı ederek Türkleri nasıl biraraya getirebilir ya da diğer gruplarla birleştirebilirsiniz? Protestan bir Rus ve Protestan bir Alman, Katolik bir İtalyan ve Katolik bir İspanyol arasındaki fark bir vakıadır; bizim diğer Müslüman milletlerle olan farklarımız da, aynı türde ulusal farklılıklardır.⁴⁵

Bu ideoloji, anarşi ve sosyal bölünmenin aile, millet ve devlet için oluşturduğu tehlikeyi vurgulayarak özel çıkarların üstesinden gelmeyi hedefledi. Aydınlar Ocağı’nın ideolojisi ve çözümleri -İslam ve milliyetçilik- 1982 Anayasasını biçimlendirdi, çünkü Ocağın iki üyesi aynı zamanda Anayasa Hazırlık Komisyonunun kilit iki üyesiydi.

Bu yüzden, askerî darbe liderleri, otoritelerinin kabul edilmesini sağlamak için, diğer hususların yanı sıra dini kullandılar. DİB’i anayasal

bir kurum haline getirdiler. 1982 Anayasasının 136. maddesi, DİB'in amacını "milli dayanışma ve bütünleşmeyi geliştirme ve pekiştirme"⁴⁶ olarak belirtir. Buna ilave olarak, 24. madde, "milli dayanışma ve birlik" bağlamında din ve ahlâk öğretimini gerçekleştirmeyi devlete yükleyerek, din öğretimi verme konusunda devleti tek yetkili kıldı ve ilk ve orta öğretimde din ve ahlâk dersini zorunlu hale getirdi. Danışma Meclisinde 24. maddenin hazırlanması sırasında, anayasayı hazırlayanlar zorunlu din öğretimini "İslama ilişkin standart bilgi sağlama" ve "devletin esas görevi olan milli kültürün bir kaynağı" olarak haklılaştırdılar.⁴⁷ Anayasa, o zaman, din öğretimi ni milli birlik için zorunlu bir amil olarak gören darbe liderlerinin görüşlerini yansıttı. Bununla birlikte, anayasayı yapanlar "doğru" İslami inançları öğretmenin özel kurum ya da okulların değil, özellikle devlet eğitim sisteminin tekelinde olması gerektiğini düşünmekteydi. Böylece, darbe liderleri erken Kemalist dönemde yoğun din karşıtı düşmanlığı hafifletirken, aynı zamanda, tüm İslami düşünce ve örgütlenme hayatını kendi dar iktidar hedeflerine uyacak şekilde sınırlamaya ve kontrol etmeye çalıştılar.

Aydınlar Ocağı diğer çıkar ve kimlikleri aşmak için İslamdan yararlanırken, resmî DİB, eşzamanlı olarak, dinsel pratik için daha fazla alan açmak amacıyla Türk milliyetçiliğini kullandı. Birbirleriyle uyumlu bir ikili oluşturan bu iki örgüt, kamuoyunun ve devlet görevlilerinin çoğunu yeni Türk-İslam sentezini içselleştirmeleri konusunda büyük ölçüde ikna etmeyi başardı. Ancak, bu yeni egemen ideoloji, Türk toplumunun çok kültürlü karakterini, özellikle Kürt etnik ve Alevi mezhep kimliklerini göz ardı etti. Üstelik, milliyetçilik karşıtı İslamcı yazarlar Türk-İslam sentezini, İslamın evrenselliğini ve Müslüman dayanışmasının birliğini zayıflatmak amacıyla ortaya atılmış, Türk etnikliğini vurgulayarak İslami duyguları manipüle etmeyi hedefleyen yeni bir Amerikancı ideoloji olmakla eleştirdiler.⁴⁸ Solcu ve agnostik Kemalistler de bu teze karşıydı, çünkü bu tez, Türk milliyetçiliğinin laik yönünü sulandırmakta ve Kemalist laikliğin dine dirençli aslına zarar vermekteydi.⁴⁹

Darbe liderleri, depolitize edilmiş Türk-İslam kültürünün yeni bir biçimini oluşturma çabaları çerçevesinde Milli Kültür Raporu'nu yayınladılar.⁵⁰ Aydınlar Ocağı'nın yardımıyla hazırlanan rapor, Türk-İslam sentezi-

ni, disiplinli ve bütünlüklü bir toplum üretecek üç kurumsal sütunu meydana getiren “aile,” “cami” ve “askeriye”⁵³ temellerine dayandırmaktaydı.⁵⁴ Tarihsel Müslüman ümmet, farazi olarak, sosyal birlik ve dayanışmayı güçlendirecek, böylece karşıt ideolojiler arasındaki çatışmaları ortadan kaldıracak yeni bir cemaat duygusuna model oluşturdu.⁵⁵ Gerçekte, 1980 darbe liderleri ilk defa resmî düzeyde millet ve devletin dinsel bileşeninin önemi ni ve saygıdeğerliğini vurguladılar. Meşruiyet problemini çözmek için, devlet ideolojisinin yeniden ifadelendirilmesinde ümmet modelini benimsemekte tereddüt etmediler. Darbe liderleri, aslında, İslami eğilimli iç ve dış politikalar izlediler. Mesela, Nakşibendi şeyhi Mehmet Zahit Kotku’nun Süleymaniye Camiinin haziresine gömülmesine izin verdiler; Süleymancılar’ın kuran kurslarına ve yurtlarına ilişmediler.⁵⁶

Askerî darbe liderleri devlet ideolojisi ve millî kimlik tanımlarında İslama yer vermekle birlikte, yine de Türk siyasetinde devletin merkezî rolünü vurguladılar. 1982 Anayasası MGK’yı siyasal karar alma mercii haline getirdi. 1982 Anayasasının 118. maddesi, MGK’nın görevlerini şöyle tanımlar:

“Millî Güvenlik Kurulu, Devletin millî güvenlik siyasetinin tayini, tesbiti ve uygulanması ile ilgili kararların alınması ve gerekli koordinasyonun sağlanması konusundaki görüşlerini Bakanlar Kurulu’na bildirir. Kurulun, Devletin varlığı ve bağımsızlığı, ülkenin bütünlüğü ve bölünmezliği, toplumun huzur ve güvenliğinin korunması hususunda alınmasını zorunlu gördüğü tedbirlere ait kararlar, Bakanlar Kurulunca öncelikle dikkate alınır.”

MGK kanunu, Kurulun temel görevlerini şöyle sıralar: 1) Anayasal düzeni koruyacak, millî birlik ve bütünlüğü teminat altına alacak, Türk milletini Kemalist ilkeler ve reformlara uygun olarak millî idealler ve değerler etrafında birleştirerek millî hedeflere doğru götürecek gerekli tedbirleri belirlemek ve 2) Olağanüstü hal, sıkıyönetim, seferberlik ya da savaş durumlarında hükümetin izleyeceği görüşleri ortaya koymak. 1982 Anayasasına göre, askeriye, personel alım ve terfi kurallarında, bütçesinde ve millî güvenlik politikasını tanımlama ve uygulamada tam bir özerkliğe sahip-

tir. Bu askeri rol, doğrudan siyasal eylemde bulunma iradesini ve kapasitesini koruyarak, doğrudan ve örtülü muhafızlık arasında değişiklik gösterir. 1982 Anayasasında ve darbe sonrası uygulamalarda, Türk ordusu kendisini devletin muhafızı olarak gördü ve çıkarlarını devletin çıkarlarıyla özdeşleştirdi. Ordu kendi özerkliğini devletin özerkliğiyle örtüştürmektedir. Başka bir deyişle, ordu için, devlet özerkliği askeriye'nin sosyal kuvvetlerden yalıtılması, devlete yönelik temel tehditlerin tanımlanması ve Kemalist sistemin parametrelerini hükümetlerin üstünde devam ettirme serbestliği anlamına gelmektedir. Türkiye'de, güvenlik tehditlerinin tanımlanmasında nihai egemen, halk ya da onun seçilmiş temsilcileri değil, askeriye'dir. Devletin askeriye'nin özerkliği ve çıkarlarıyla bu şekilde örtüştürülmesi, devleti etkin bir biçimde militarize ederek bir güvenlik makamına dönüştürdü. Askeriye'nin, Kemalizmi laik ve milli bir toplum meydana getirmeye dönük bir "modernleşme" projesi olarak gören anlayışı, bu özerkliğin haklılaştırıldığı temeldir. Modernleşme projelerinin koruyucusu ve icracısı olarak askeriye, laiklik ve milliyetçiliği Kemalist modernleşme projesinin iki temeli olarak tanımlar. Laiklik ve milliyetçiliğe karşı herhangi bir muhalefete kuşkuyla yaklaşır ve onları "çağdışı" gericilik ve "bölücülük" olarak değerlendirir.⁵⁵ Kurumsal olarak, Türk subayları iyi eğitim alır ve "Kemalizmin koruyucuları" olarak kolektif bir kimliğe ve misyon duygusuna sahiptirler. Çoğunlukla alt ve orta sınıflardan gelirler ve 13 yaşından itibaren askeri lise'lerde öğrenci olarak, Kemalizmin laik (din dışı), milli (Türk) ve Batı'ya bakan Türkiye dogmasıyla aşılanırlar. Profesyonellik, koruyuculuk ve sivil siyasetçilerden hazzetmemeyi içeren bu kolektif askeri kimlik, toplumu "koruma ve rehberlik etme" ile devlet kontrolü dışında bağımsız iktidar merkezlerinin oluşumunu önleme konusunda tabii bir yönelime sahiptir.⁵⁶

MGK'ya ek olarak, yeni Anayasa cumhurbaşkanına YÖK üyelerini atama, parlamentoyu feshetme, Anayasa Mahkemesi ve Askeri Yargıtay üyelerini, Hâkimler ve Savcılar Yüksek Kurulunun tüm üyelerini atama yetkilerini tanımıştır.⁵⁷ Anayasa ayrıca sendikalar, meslek örgütleri, çıkar grupları ve siyasal partiler arasındaki her türlü ilişkiyi yasakladı. Bunun da ötesinde, 1980 öncesi ideolojik şiddet büyük ölçüde üniversite kampüslerinde odaklandığı için, darbe liderleri sol eğilimli profesörleri tasfiye etmek

ve üniversitelerin ders programlarını ve yönetimlerini merkezileştirmek amacıyla YÖK'ü oluşturdu. YÖK, öğretim üyesi alma ve uzaklaştırma, ders programlarını ve araştırma konularını belirleme, öğretim üyeleri ve öğrenciler için kılık kıyafeti düzenleme yetkilerine de sahipti.⁵⁸

Yüzeyde görünen reformlara rağmen, 1982 Anayasası devletin ve Kemalist ideolojinin egemen garantörü olarak askeriye'nin, gerçek bir sivil demokratik hükümet lehine iktidardan vazgeçmek istemediğini göstermektedir. 1982 Anayasasında öngörüldüğü şekliyle, sosyal hayatın her boyutuna müdahalede bulunma biçimindeki totaliter devlet vizyonu karşısında, sosyal gruplar liberal gündemlerle ortaya çıkarak, serbest alanlar, ekonomide ve eğitimde devlet kontrolünün kaldırılmasını talep ettiler. Bu liberal tepki, devlet ve toplum ile birey ve toplum arasındaki meşru sınırlara ilişkin yeni bir tartışma başlattı. 1980 sonrası bu yeni siyasal ve ekonomik ortam, nihai olarak, İslami grupların ve Sufi tarikatların faaliyetlerini kolaylaştırdı.

Askeriye demokratik siyasete kontrollü ve yavaş bir geçişi arzu etmekteydi. Bu sebeple yedi yüzden fazla eski siyasetçiye, beş yılla on yıl arasında değişen siyaset yasağı koydular. MGK kendisine yeni siyasal partileri ve adayları denetleme yetkisi tanıyarak, 1983 seçimlerine katılmak için başvuran 17 siyasal partiden yalnızca üçüne izin verdi. Emekli general Turgut Sunalp liderliğindeki Milliyetçi Demokrasi Partisi'ne tam destek verirken, darbe taraftarı emekli üst düzey bir bürokrat olan Necdet Calp liderliğindeki "itaatkâr sosyal demokrat" Halkçı Parti'ye de müsaade etti. Ordu, Turgut Özal liderliğindeki üçüncü partiyi, Anavatan Partisini ise açıktan, seçim gününden önceki akşam bile eleştirdi. Seçim günü arefesindeki bu müdahale geri tepti. Özal'ın resmi olmayan örgütlenmeler ve toplumdaki geleneksel otorite ağlarıyla olan bağlantısı partisinin seçim zaferine önemli ölçüde katkıda bulundu.

YENİ FIRSAT ALANLARININ AÇILMASI

1980 askerî darbesinden sonraki ilk seçimlerde, Özal'ın ANAP'ı toplam oyların yüzde 45,2'sini ve parlamentodaki 400 sandalyenin 211'ini kazanarak iktidara geldi. Özal 1983-89 yılları arasında başbakan olarak, 1989-93 arasında, ölümüne kadar, cumhurbaşkanı olarak görev yaptı.

Özallı yılların en önemli miraslarından biri çağdaş Türk toplumunda İslamın ve Osmanlı mirasının rolüne ilişkin kökten yeni perspektiflerin resmi olarak meşruiyet kazanmasıydı. Özal toplumla dinamik bir köprü kurmak için Sufi cemaatlerini, akrabalık bağlarını ve cami derneklerini kullandı. Bu da geleneksel ağların modern kent çevresine uyum sağlamasına yol açtı. Özal ayrıca eğitim sistemini İslamlaştırma siyaseti izledi. Nakşibendi tarikatına mensup Eğitim Bakanı Vehbi Dinçerler milli tarih ve kültürün sunumunu yeniden yazmaya odaklanan yeni bir ders müfredatı hazırladı. Yeni müfredatta, milli kelimesi çoğu kez dinsel anlamda kullanıldı.⁵⁹ Özal yönetiminin çekirdek halkasını kapatılmış MSP'nin ve Nakşibendilerin önde gelen üyeleri oluştuyordu. Özal'ın kendisi de Nakşi, dindar bir aileden gelmekteydi.

Ekonomik liberalizmi, bürokrasi karşıtlığı ve İslami eğilimleri Özal'ı oldukça popüler yaptı. Cumhuriyet döneminin hacca giden ve dinsel pratiklerini açıktan telaffuz eden ilk başbakanı Özal'dı.⁶⁰ ANAP dinsel teşahürleri teşvik etti ve dinsel kurumlara devlet desteğini artırdı. Yönetici elitin artan dindarlığının işaretlerinden biri ramazan süresince iftar yemeklerinin verilmesi ve bunun kurumsallaştırılmasıydı. Bu yemekler, Washington'daki ulusal dua kahvaltısı tarzında, hükümetin merkezindeki popüler duygularla uyumlu dindar bir seçkinler grubuna prestij kazandırma amaçlı bir vitrine dönüştü.

Özal, Kürt sorunu konusunda da o döneme kadar ayrı bir etnik grup olarak tanınmayan Kürtler için daha fazla kültürel serbesti sağlayan yeni bir politikalar dizisi başlattı. Ek olarak, Türkiye'nin AB ile tam bütünleşmesini her zaman destekledi ve potansiyel üyeliği güçlü Kemalist devlet-merkezli kurumlar, kamu sektörü endüstrileri ve bunların patronajından kâr temin edenlerin otoriter konumunu zayıflatmanın bir yolu olarak gördü. AB üyeliğine başvuruyla uyumlu olarak, Özal, 1987'de Türk vatandaşlarının Avrupa İnsan Hakları Komisyonu'na bireysel başvuru hakkını tanıdı. O zamandan bu yana, Türkiye'nin Kürtçe konuşan vatandaşları bu forumu devletin baskıcı tutumlarına karşı koymak için kullandılar. 1988'de Özal, Avrupa İşkencenin Önlenmesi Sözleşmesini ve BM'nin aynı konudaki müktesabatlarını da imzaladı. 1990'da cumhurbaşkanı olduktan sonra,

Türk hükümeti Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin bağlayıcı yetkisini tanıdı. Aynı yıl, Özal, hükümetin, Avrupa Adalet Divanı'na kişisel başvuru hakkını öngören Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi Ek Dokuzuncu Protokolü'nü imzalamasına öncülük etti. Aynı ay, hükümet Avrupa Sosyal Şart'ının gözden geçirilmiş versiyonunu onayladı. Uluslararası sözleşmelerin onaylanması önemliydi, çünkü 1982 Anayasasının 90. maddesine göre, Türkiye'nin taraf olduğu uluslararası anlaşmalar iç hukukun bir parçası haline gelmekteydi.

Özal'ın cumhurbaşkanlığı sırasında, hükümet, Nisan 1991'de 2932 sayılı kamusal ve özel alanlarda Kürtçenin kullanılmasını yasaklayan kanunu yürürlükten kaldırdı.⁶¹ Askerî darbe liderleri bu yasa'yı Ekim 1983'te Kürt etnik milliyetçiliğinin artan tezahürlerine bir tepki olarak çıkarmıştı.⁶² Ancak, yasa Türkiye'de Kürtler için siyasal ve sosyal alan açma çabalarını bastırmakta başarısız kaldı. Aslında, yasa yürürlüğe girişinden yaklaşık bir yıl sonra, PKK'yı hükümete karşı silahlı bir mücadeleye itmiş olabilir. Fakat Kürt politikacılarının çoğu, taleplerini yasal partiler içinde dillendirmeye devam ettiler. 1989'da, Sosyal Demokrat Halkçı Parti'nin Kürt üyeleri Paris'te yapılan Kürt Kongresi'ne katıldığında, ortaya çıkan tartışma, bu üyelerin SHP'den ihraç edilmesi ve Haziran 1990'da Kürt eğilimli Halkın Emek Partisi'nin (HEP) kurulmasıyla sona erdi. 1991 seçimleri sırasında HEP, SHP ile ittifak yaptı ve parlamentoda 22 sandalye kazandı. Seçim ittifakı, parlamentoda sandalye kazanabilmek için her siyasal partinin tüm illerde örgütlenmesi ve seçime katılması, ayrıca yüzde 10'luk ülke barajını geçmesi gerektiğini söyleyen seçim kanununun sonucuydu. Bu şartları HEP tek başına sağlayamıyordu. İttifak, yeni seçilen bazı Kürt milletvekillerinin resmi tören esnasında anayasaya bağlılık yeminini Kürtçe yapması ve sarı, kırmızı, yeşilden oluşan PKK bayrağının renklerini giymeleri sonucunda bozuldu. Bu olay ve Kürt milletvekillerinin PKK terörünü kınamayı reddetmeleriyle koalisyon sona erdi. Akabinde HEP, Anayasa Mahkemesi tarafından "etnik bölücülüğü kışkırttığı" gerekçesiyle kapatıldı. 19 Ekim 1992'de, HEP'in eski üyeleri Özgürlük ve Demokrasi Partisi'ni (ÖZDEP) kurdu. Üç ay içinde Cumhuriyet başsavcısı, Kürt sorununa federalist çözüm istediği için bu yeni partiyi kapatma sürecini başlattı. Parti Anayasa Mah-

kemesi'nce 14 Temmuz 1993'te kapatıldı.⁶³ Resmi kapatılma gerçekleşmeden önce, Kürt milletvekilleri Demokrasi Partisi'nin kuruluşunu gerçekleştirmeye çalıştı. Yasal baskılar DEP liderliğini radikalleştirdi ve PKK'ya açık sempatisiyle tanınan Diyarbakır milletvekili Hatip Dicle partide belirleyici hale geldi. Şubat 1994'te PKK eylemcileri Tuzla tren istasyonunda beş yedek subay öğrenciyi öldürdü. Dicle saldırıyı "meşru bir hedef" olarak savundu ve "PKK terörist değildir, siyasal bir örgüttür" iddiasında bulundu.⁶⁴ 27 Mart 1994 yerel seçim kampanyasından önce, DEP, Tansu Çiller'in DYP'sinin ana hedeflerinden biri oldu. Çiller 2 Mart'ta, sekiz DEP milletvekilinin dokunulmazlığının kaldırılmasını başardı; bunların altısı tutuklanırken dördü (Leyla Zana, Hatip Dicle, Orhan Doğan ve Selim Sadak) 15 yıl hapse mahkûm edildi. Altı DEP milletvekili yurtdışına kaçtı. Anayasa Mahkemesi Haziran 1994'te partiyi kapattı. Türkiye'den kaçan DEP milletvekilleri sürgünde Kürt parlamentosunu kurdular. Mayıs 1994'te, önde gelen Kürt avukatlardan Murat Bozlak Halkın Demokrasi Partisi'ni (HADEP) kurarak 1995 ve 1996 seçimlerine katıldı. Üyelerinin sürekli taciz edilip eziyet edilmelerine, hatta öldürülmelerine rağmen, Kürtler yeni siyasal ve sosyal imkânları kendileri için HEP, DEP, HADEP ve DEHAP yoluyla siyasal bir alan açmak amacıyla kullandılar.

İslam ve Kürt hareketlerine ek olarak, Aleviler için ikame bir kimlik olan sosyalizmin yıkılması, siyasal İslam hareketinin yükselişi ve birçok Kürt Alevi'yi "dinsel-Alevi" kimliklerini gizlemeye zorlayan Kürt milliyetçi hareketin kendisini hissettirmesi sonucunda, özerk bir Alevi kimliğinin kuruluşu 1980'lerin ortalarında şekillenmeye başladı.⁶⁵ Dahası, 1980 darbesi sonrasında, çoğu Alevi olan birçok solcu ya tutuklandı, ya da Avrupa'ya, esas olarak da Almanya'ya kaçtı.

1990'lı yıllar yeni medya organları kurma, dernekler, festivaller ve konferanslar yoluyla Alevi kimliğinin uyanışına tanıklık etti. Alevi yayınları, festivallerle birlikte, siyasal ve dinsel seferberliğin ana kurumları haline geldi. Aynı sosyopolitik mahal içinde, Aleviliğin farklı versiyonları bu sembollerin kontrolü için yarıştı. Mesela, ileri gelen solcu Alevi aydınlar, Alevi azizi Pir Sultan Abdal'ın öğretilerini anmak için (mezhep çatışmaları açısından fay hattı bir il olan) Sivas'ta toplandığında, 2 Temmuz 1993'te, bü-

yük bir facia meydana geldi. Toplanma mahallinde, Türkiye'nin önde gelen yazarlarından Aziz Nesin de vardı. Nesin, Salman Rüşdi'nin *Şeytan Ayetleri*'nden bazı bölümleri yayımlamış ve ateist olduğunu aleni biçimde duyurmuştu. RP taraftarı bir grup tarafından tahrik edilen bir topluluk, toplantının yapıldığı Madımak Otel'i'ne saldırdı. Sonrasında çıkarılan yangın orada bulunan birçok aydının ölümüne yol açtı. Bu olay, kentteki emniyet gücü tarafından filme alınmıştı. Polis videosu özel televizyon kanallarına sızdırıldı ve neredeyse bir hafta boyunca televizyonlarda gösterildi. Film polis güçlerinin açıkça kalabalıklarla birlikte hareket ettiğini ve onları dağıtmak için güç kullanmadığını gösteriyordu. Filmin yayınlanması muhtelif Alevi grupların kendilerini, devletten ve Sünni çoğunluktan benzer bir muamele gören birleşik bir topluluk olarak düşünmeleri için vesile oldu. Polis kuvvetlerinin, hükümetin ve parlamentonun Alevi aydınlara karşı gerçekleşen bu saldırı karşısındaki tutumu, Alevi topluluğu için bir dönüm noktasıydı. Topluluk, devletin "kendi devletleri" olmadığını fark etti. Süreç, Alevilerin devlet ve Sünni çoğunluk karşısındaki güvensizlik duygusunu artırarak, seferber olmalarını ve örgütlenmelerini hızlandırdı.

1993 Sivas olayından sonra, Aleviler kendilerini daha fazla duyurmaya ve giderek daha fazla oranda, devlet karşısında bağımsız bir etnik-dinsel grup olduklarını vurgulamaya başladılar. Televizyon ve radyo bu duyguyu popülerleştirdi ve Alevi topluluğuna, daha önce hiç mümkün olmayan biçimde, seferber edecek yeni bir ağ sağladı. Mesela, İstanbul'un Gazi Mahallesinde, 12 Mart 1995'te, bilinmeyen kişiler tarafından bir Alevi kahvehanesine ateş açılıp iki kişinin ölümüne ve üç kişinin yaralanmasına sebebiyet verildiğinde, devlet ve Alevi cemaat arasındaki istikrarsız ve hassas ilişki koptu. Polis tepki vermekte gecikti ve mahallede yerel polis karakolunun olaya karışmış olabileceği söylentisi yayıldı. Söylenti aynı karakolda göz altındaki bir Alevinin ölümü olayıyla birleşince, Alevi cemaati galeyana geldi ve devlete karşı harekete geçti. Radyolarda ve televizyon kanallarında bildirildiği üzere, İstanbul'un her tarafından Aleviler mahalleye doluştu. Televizyon kameraları ve gazeteciler olayı duyurmak için bölgeye yığılırken, göstericiler üsluplarını ve eylemlerini daha da sertleştirdiler. Daha sonra polis karakolunun etrafını çevirdiler ve adalet istediler. Silahlı bir grup gösterici

polise ateş etmeye başladığında polis buna cevap verdi. Çatışma, çoğunluğu Alevi, 22 kişinin ölümüyle sonuçlandı. Ondan sonra Alevilik, devletin adalet ve hak tanımayı reddetmesinin sembolü haline geldi. 1990'lar, dergiler, konferanslar ve derneklerde yansıdığı gibi, potansiyel Alevi kimliğinin "açığa çıktığı" bir dönemdi. Sivas ve Gazi olayları, yükselen Sünni İslami hareketle birlikte, Alevi siyasal kimliğinin ifadesine hız kazandırdı. 1993-2002 yılları arasında, Aleviler dinsel bir grup olarak siyasal taleplerini dile getirmeyi ve fırsat alanlarından etkin bir biçimde yararlanmayı başardılar. Yeni Alevi burjuvazisinin de yardımıyla, Alevi aydınlar, özerk bir Alevi kimliğini telaffuz etmede medya, piyasa ve eğitimdeki yeni fırsat alanlarından yararlandılar. Alevi cemaatindeki dönüşüm ve özerk bir Alevi cemaat kimliğinin oluşumu, örgütsel hayat, köy ya da kasaba merkezli kültür derneklerinin kurulması yoluyla gerçekleşti. Dernekler kendilerini güçlendirerek kendi dergilerini ve radyo kanallarını kurarak kamusal alana girdiler. Alevi aydınlar dernekleri ve dergileri, yayına dayalı ve küresel insan hakları söylemiyle uyumlu bir Alevi kimliğinin inşası için fırsat alanları olarak kullandılar. Yayına dayalı bir ilahiyata dönüşme girişimi, sözlü Alevi geleneğinin, "İslam dışında laik bir inanç sistemi," "gerçek İslam," "Türk İslamı," "Kürt İslamı" ya da "bir hayat tarzı" olmak gibi birbiriyle çelişen yorumlarını doğurdu.⁶⁶ Alevi kimlik siyaseti derneklerde üretildi ve pekiştirildi. Bu yerler yalnızca toplanma ve tartışma merkezleri değil, aynı zamanda, halkla ilişkiler ve siyasette beceri edinilen toplumsallaştırıcı yerlerdir. Son derece karsal bir nüfus, eğitim ve ilişki kurma yoluyla kentli bir hayat biçimini benimsemeye hazırlanmaktaydı. Aynı zamanda, *dede* olarak bilinen Alevi din adamlarının zayıflayan konumu, cemaat bölünmesini artırırken, Alevi cemaati bunun da ötesinde, etnik Türk ve Kürt gruplara bölündü. Mesela Kürt milliyetçiliği, ayrı bir Zaza etnik-dilsel kimliğinin oluşmasını kolaylaştırdı. Fırsat alanlarının bir sonucu olarak, geleneksel grup sınırları zayıflamakta ve yeni kimlik grupları doğmaktadır. Mesela, kendilerine özgü dillerine rağmen, Zazalar kendilerini hiçbir zaman ayrı bir etnik grup olarak görmedi. Dinsel kimlik onların kamusal kimliğine ve aidiyetine şekil verdi. Ancak, son yirmi yıl, Alevi Zaza bilincinin inşasına ve ayrı bir Zaza etnik-dilsel kimliğinin ortaya çıkmasına tanıklık etti.

SONUÇ

1980'ler boyunca ve 90'lı yılların başında Türkiye'deki siyasal gelişmeler, devlete, yalnızca politikaları belirleyen bir kurumlar dizisi olarak değil, daha da önemlisi, toplumsal meşruiyet ve kimlik kaynağı olarak da itirazda bulunulduğunu göstermektedir. Siyasi İslamın önde gelen otoritelerinden İsmail Kara, devletin, sosyal uyumu sağlamak ve Osmanlı zamanlarında olduğu gibi meşruluğun kaynaklandığı nihai kaynak olma işlevini görmek için İslamın kamusal rolüne vurguda bulunduğunu ileri sürdü.⁶⁷ Ancak, Kara'nın kendi başına devlete yaptığı vurgu, durumu tam olarak açıklamamaktadır. Bu dönemde Türk devletinin izlediği belirgin politika değişikliklerini anlamak için, sosyal dönüşüm ve baskıların da hesaba katılması gerekir.

1980'den bu yana, Türk Müslümanlar Kemalist baskının en kötü döneminin geride kaldığına ve devletlerinin Osmanlı-İslam kimliğini temsil edebileceğine/etmesi gerektiğine inanmaya başladı. Demokratikleşme kolektif kimlikleri kamusal alana taşıyarak siyasal kurumları millileştirmektedir. Artan demokratikleşme sebebiyle, devlet ve toplum arasındaki mesafe azalmış, süreç bu defa, diğer grupları Sünni İslamın devlete daha da nüfuz etmemesi için direnmeye götürmüştür. Mesela, Alevi kimliğin kendisini duyurması, devlet ve Sünni İslam arasındaki geçici ittifaka bir tepkidir.

1980'ler boyunca devlet seçkinlerinin bileşiminde de köklü değişiklikler meydana geldi. Bazı bilim adamları, 1980 sonrası bürokrasinin gücünden dolayı devlet-merkezli kültürün belirli bir sürekliliğinden söz etse de, çeşitli faktörlerin sonucunda, geçmiş Türk siyasal pratiğinden büyük bir kopma yaşandığını ileri sürüyorum. Mesela, devlet seçkinleri alışlageldiği gibi türdeş değildir. Eski "batılılaşma" ideolojisinde tanımlandığı gibi, sosyoekonomik gelişmenin tek bir yolu yoktur. Genel eğitim ve genişleyen ekonomi İslami duygulara daha fazla sempatisi olanları devlet kurumlarına taşıdı. Son olarak, Soğuk Savaşın sona ermesiyle, Türkiye'nin güvenlik durumu normale döndü. Bütün bu faktörler yeni bir "organik elit" in, yani kendisini toplumla özdeşleştiren ve seçilme kaygısından dolayı halkın hassasiyetlerine duyarlı bir elitin doğuşunu mümkün kıldı.

İSLAMİ SÖYLEMİN SİYASAL İKTİSADI

Çağdaş Türk toplumu eş zamanlı olarak bir taraftan ekonomik büyüme sürecini ve siyasal liberalleşmeyi, öte yandan kendini duyuran bir İslami siyasal hareketi yaşıyor. Bu bölüm görünüşteki bu paradoksu incelemeye alarak, birkaç on yıllık ekonomik büyüme ve siyasal liberalleşmenin modern İslami siyasal kimliğin kuruluşu için nasıl zemin hazırladığını değerlendirmeye çalışacaktır. Süreçlerin nedensel mi, yoksa kurucu mu (zemin hazırlayıcı mı) olduğu sorusu sorulmalıdır. Ekonomik dönüşümün yerel, millî ve İslami kimliğe olan etkisi nedir? Buna karşılık, bu kimlikler ekonomik çıkarlar ve politikaları nasıl biçimlendirmektedir?

Mevcut İslami kimlik hareketi, eski dinsel bağlılıkların dirilmesi değil, aksine neoliberal ekonomik siyasetle ilişkili olarak yapılanmış modern bir oluşumdur. İslami kimlik biçimi, geleneksel kırsal bağlamından kopmuş ve kent piyasasında köklenmiştir. Ekonomik liberalleşme, eğitimin genişlemesi ve kentleşme birbiriyle çelişen kimlik anlayışları için yeni fırsat alanları sunmuştur. Kimliklerin oluşabildiği, yeni ekonomik ve siyasal güçlerin bir sonucu olarak yarınabildiği bu yeni alanlar, yalnızca kimliğe dönük amaçlarla değil, yeni piyasa ekonomisi içinde iş ve sosyal bağlamlar geliştirmek için de oluşturuldu. Devletin sosyal, ekonomik, eğitim ve sağlık alanlarındaki yetersizliği ortaya çıktıkça, İslami gruplar mali araçlar, örgütsel tecrübe ve kendini adanmış işçilerle bu alanlara giderek daha fazla nüfuz ettiler. Dinsel cemaat bağlarının aslı niteliği, Türk devletinin ve toplumunun gelecekteki ihyasına ilişkin tutarlı görev duygusu, İslami grupların neden bu kadar aktif olduğunu açıklamaktadır.

Türkiye'nin siyasal iktisadı, 1960'lar ve 1970'lerin resmî ithal ikameci politikalarından bu yana geniş kapsamlı değişikliklere tanıklık etti. 1980'lerin ihracata dayalı yeni ekonomi politikası liberalleşmeye, ekonomik gelişmeye ve İslami cemaat söyleminin doğuşuna yol açtı. Sufi tarikatlar ve İslami gruplar, kapitalist piyasadan elde ettikleri mali kaynaklar vasıtasıyla örgütsel birlikteliklere dayalı bir hayatın oluşumuna katkıda bulundular. Siyasal rıza karşılığında mal dağıtarak meşruiyet üreten rantıye bir devlet ol-

manın çok uzağında bulunan Türkiye’de, Özal döneminde (1983-1993) meydana gelen liberalleşmeden sonra devletin gücü sosyal ve ekonomik gruplar tarafından yavaş yavaş sınırlanmıştır.¹ Orta sınıfların doğuşu, dinsel tutumlar ve pratikler ile sosyal meselelerin şekillenmesini etkilemiştir. İslami doktrin ve pratikler, dinsel disiplin, ahlâki dayanışma ve “Anadolu kaplanları” olarak bilinen başarılı küçük ve orta ölçekli girişimlerin liderliğinde ortaya çıkan dinamizmin biraraya gelmesi sonucunda giderek rasyonelleşmektedir.

İslami uyanışın sosyoekonomik bağlamını ve siyasal kimliğin kendisini hissettirişi incelenerek, sürecin kentleşme, kapitalist gelişme ve kitle iletişimi ile yayıncılıktaki devrimin sonucu olarak ortaya çıkan yeni söylemsel alanlar tarafından nasıl hızlandırıldığı gösterilebilir. Kırsal nüfusun kent merkezlerine kitlesel göçü, sosyoekonomik baskılara yol açmış, ancak sosyal eşitlik ve adalete erişmek için İslamın benimsenmesini desteklemiştir.

KENTLEŞME VE GÖÇ

Türkiye’nin ekonomik büyümesi bölgeler ve sosyoekonomik gruplar arasındaki keskin dengesizliklerin arka planında gerçekleşmiştir.² Şehirler ve kırsal bölgeler arasındaki yüksek gelir eşitsizlikleri kırsal yerlerden kentlere göçü artırmış, bu da toplumdaki bölgesel ve etnik farklılıkları siyasallaştırmış ve keskinleştirmiştir.³ Reformcu dönem (1920-1950) boyunca nüfus sosyal ahlâk ve ideolojik bakımdan hemen hemen hiç bütünlüşmemiştir. Laik Kemalist ideoloji kendi sembolleri ve kurumlarıyla büyük şehirlerde otoritesini kurmuş, fakat Anadolu’nun geniş kırsal bölgelerinde İslamın geleneksel biçimleri hâkimiyetini sürdürmüştür. Dinin rolü, devlet ve toplum arasındaki sınır, kısmen 1950 ile 1970 arasında, nüfusun yüzde 18’inden fazlasının, doğdukları illeri terk ederek yer değiştirmeleriyle dönüştü. Göçün yönü, neredeyse istisnasız olarak, kırsal kesimden kent merkezlerine doğru olmuştur.⁴ Devlet İstatistik Enstitüsü’nün bir raporuna göre, 1980’de İstanbul’da yaşayan her 100 kişiden 60’ı köken olarak ülkenin başka bir bölümünden gelmekteydi. Ankara’da 1980 nüfusunun yüzde 40’ı il sınırlarının dışında doğmuştu.⁵

Kırsal kesimden kente göç hem bir dinamizm, hem de bir gerilim kaynağı olmuştur. Göç sonucunda insanlar yalnızca yerlerini değil, dünya

görüşlerini de değiştirmiştir. Kendileriyle kentlere getirdikleri, İslami olarak biçimlenmiş ahlâkî anlayışları ve cemaat duygusunun bakiyesiydi. Resmi devlet istatistikleri bu büyük demografik dönüşümün izlerini taşır: 1950’de nüfusun yalnızca yüzde 25’i şehirlerde yaşıyordu; 1993’e gelindiğinde bu rakam yüzde 59’a çıktı.⁶ Fakat bu göçün çapının köyler üzerinde de etkisi olduğunu takdir etmek önemlidir. Gerçekten, Türkiye “iki yönlü kentleşme” yaşamaktadır. “Yol şebekesindeki... ve telefon tesisindeki devasa gelişmelerden sonra kentli Türkiye köylere ulaşmıştır. Buna uygun olarak, kente de, kırsal Türkiye tarafından ulaşılmıştır.”⁷

Ortalama yıllık kentsel büyüme oranı 1950’den bu yana yüzde 7 olmuştur. Nüfus hareketlerinin yakından incelenmesi bölgesel kalıpları gösterir. Mesela, Karadeniz Bölgesi halkı denizden ulaşımın kolaylığından dolayı İstanbul’a göç etme eğilimindeyken, Orta Anadolu halkı Ankara’ya göç etme eğiliminde olmuştur. İkinci gruptakilerin göçünün, Kemalist ideolojinin laik/pozitivist bir ideoloji olmaktan çıkıp Türk-İslam sentezine doğru dönüşümü açısından siyasal sonuçları olmuştur. 1950’lerden önce, bürokrasi, çoğunluğu Balkan göçmenlerinden oluşan yeni, eski Osmanlı kadrolarından oluşmaktaydı. Buna karşılık, Anadolu’nun merkezi, etnik olarak Türk, çoğunlukla da Sünniydi ve diğer bölgelere kıyasla daha muhafazakâr kalmıştı; bu niteliğiyle de dinsel ve milliyetçi partiler için güçlü bir destek üssü haline gelmişti.⁸ 1960’lar ve 1970’lerde coğrafi yakınlıktan dolayı Ankara’ya göçü takiben, Orta Anadolu Türkleri milli bürokraside fazlasıyla temsil edilmeye başlandı. 1990’lara gelindiğinde bunun siyasal sonuçları açığa çıkmıştı. Mesela, İslam taraftarı RP ve Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) 1996 genel seçimlerinde en büyük desteği Orta Anadolu illerinden elde etti.

Kitlesel kırsal göçün ana sebeplerinden biri, tarımın makineleşmesini ve sanayi sektöründe geleneksel tarımın aleyhine vücuda gelen ithal ikamesini teşvik eden devlet destekli politika olmuştur. Bu politika kırsal kesimde giderek artan bir yoksulluğa yol açtı, 1960’lar ve 1970’lerde kentlere kitlesel göç hızlandı. Yeni gelenler, resmî ekonomiyle bütünleşmek yerine, ekonominin “kayıt dışı” sektörünü oluşturdular. Düşük maliyetli evlere ihtiyaçları vardı, fakat devlet bunun için gerekenleri sağlayamayın-

ca, düşük gelirli göçmenler gecekondu inşaa ettiler. 1975'e gelindiğinde, kent nüfusunun dörtte biri bu tür mekânlarda yaşamaktaydı. Bu bölgeler, seçmen desteğinin peşinde koşan siyasal partiler için önemli merkezler haline geldi.

Gecekondu bölgelerinde İslam bir iletişim ve birlik oluşturma ortamı sağladı. İslami ibadet ve öğretiler, bu yeni kent şartlarında, yeni ve oturmamış kent hayatının siyasal ve sosyal dünyasını anlamak amacıyla bilışsel araçlar sağlamak için yeniden yorumlandı. Bu bağlamda Müslümanlar, İslamı, gündelik hayatı düzenleyebilecek gelenekler ve anlamlı davranış için standartlar belirleme aracı olarak kullandılar. Bu sebeple İslam, olayları ve sosyal etkileşimleri birbiriyle ilintilendiren bir semboller ve normlar kümesi sunmak suretiyle bir cemaat teşkil etti. İslami siyasal hareketler, 1970'lerde sol kanat hareketler için zemin sağlayan gecekondu filizlendi. Gecekonduların Latin Amerika ya da Güney Asya'da görülen benzerleriyle karıştırılmaması, vurgulanması gereken bir husustur. Gecekondu başlangıçta elektrik ve kanalizasyon hizmetlerine sahip değirken, burarlarda yaşayanlar yerel siyasete katıldı, temel sosyal hizmetleri edinmeyi başardı ve gecekondu kentlere bağladı. Gecekondu sakinleri, Sao Paulo veya Kalküta'daki yoksul kırsal göçmenler gibi kent hayatından uzak ve yalıtılmış değildir; aksine, yukarıya doğru hareketli, enerjik ve girişim gücüne sahiptirler. Soyutlanmaktan çok, bütünleşme peşindedirler. Bunun da ötesinde, kırsal geleneklerin yeniden yorumlanmasında ve kent hayatının benimsenmesinde başarılı olmalarına imkân veren kültürel dinamizm duygusunu üretmektedirler.

Başlangıçta, Türk hükümet görevlileri kent gelişimine ilişkin net bir görüş ya da plana sahip değildi. Ancak, hükümetler tedrici olarak kendilerini bu yeni kentleşme kalıbına uydurdular ve seçim siyaseti bu bölgelere kamu hizmetlerini götürmenin ve onları siyaseten mobilize etmenin bir aracı oldu. Hükümetler hazine arazilerine (bu şekilde) el konulmasını ya bu arazileri onları işgal edenlere nominal fiyatları üzerinden satarak, ya da karşılıksız vermek suretiyle hukukileştirmeye zorlandılar. Aslında bu tür politikalar, hazine arazilerinin daha fazla işgal edilmesini ve yeni gecekondu mahallelerinin oluşmasını teşvik etti. Sonuçta, Ankara nüfusunun yüzde 70'ten fazla-

sı, gecekondlu niteliğindeki evlerde yaşamaktadır. Bu rakam İstanbul, İzmir ve Adana'da yüzde 55, Erzurum ve Samsun'da yüzde 40'tır.⁹ 1985'te, toplam kent nüfusunun yüzde 30'u gecekondlu bölgelerinde yaşamaktaydı.¹⁰

1983'ten bu yana Türk ordusu ve Kürt isyancılar arasındaki çatışmalar, Güneydoğu Anadolu'nun kırsalından Batı Anadolu'nun büyük kent merkezlerine yeni kitlesel göçlere yol açtı.¹¹ Modern kent hayatının kuralsızlığı, hızlı sosyoekonomik gelişme bağlamında sosyal ahlâk, adalet, estetik ve daha geniş çapta anlam ve kimlik arayışına ilişkin bir dizi meselenin ortaya çıkmasına sebep oldu. Kemalist ideolojinin, geleneksel İslami normları ve ahlâkı, güç kullanarak yerinden etmesinin yol açtığı boşluktan dolayı, yeterince ilgilenmeyi başaramadığı meseleler, tam da bu meselelerdi.

Gecekondlu mahallelerindeki yeni göçmenler, çıkarlarını koruyacak bir güvenlik ve dayanışma duygusu sağlayacak sendika desteğinden yoksun işçiler oldular. Bu durum, yeni gelenleri hemşerilik ve dinsel motivasyonlu yardım derneklerinin etrafında oluşmuş geleneksel ağlara dayanmaya götürdü.¹² Hemşerilik temelli gruplar, üyelerine sosyal, siyasal ve ekonomik alanlarda yardım etmek için oluşturulmuş resmî olmayan oluşumlardır. Milliyetçiliği değil, ama ön-milliyetçi karakterdeki, köye, memlekete ve dinsel dayanışma ağlarına bağlılıkları besler. Bağlılıklar kent piyasa ekonomisinde kimlik ve sadakatin baskın göstergeleri olarak ortaya çıkar. Yeni gelenler "kısmen köyleriyle bağlarını sürdürmek için, ama daha da önemlisi kentle bütünleşmenin bir aracı olarak doğum yeri, etnik köken ya da dinsel inançlara dayalı ağlara doğru çekilirler."¹³ Ön-milliyetçi ağlar, kentli toplumun ihtiyaçlarını -mesken, meslek, eğitim ve yozlaşmış bürokratik sistem karşısında bir ölçüde de olsa güvenlik- karşılamak için modernleştirilmiş ve yeniden donatılmışlardır. "Suçlardan arınmış gecekondlu bölgelerinin" varlığı "Türk-Müslüman kültürünün ne kadar müthiş bir dokuya sahip olduğunu göstermektedir."¹⁴

Erken cumhuriyet döneminde kent eşrafı esas itibarıyla Atatürk'ün politikalarıyla yakından özdeşleşti ve kendilerini küçük kasabaların ve kırsal kesimin geleneksel değerlerinden çok uzaklaşmış olarak gördü. Aynı dönemde büyük kentler Kemalizmin kalesi konumundaydı. Dolayısıyla yeni gelenler, mali imkânlara sahip kent seçkinleri dahil, geleneksel olarak

kent hayatının merkeziyle ilişkilerini kesilmiş buldu ve kent toplumunun kenarlarında kendi mahalle birliklerini oluşturmaya zorlandılar. Kırsal göçmenler birçok bakımdan, karşılaştıkları hâkim laik kültür tarafından değiştirildi, ancak, kentli mekâna kendi kırsal-İslami damgalarını vurmayı da başardılar.

Kentleşme kalıbının en önemli sonuçlarından biri de taşra kasabalarının sosyal pratiklerinin büyüyen hâkimiyeti olmuştur. Kent hayatına sosyal uyum, taklit ve yeniliğin iç içe geçmesiyle kuruldu. Köylerden kentlere kitlesel göç sürecinde, köyleri terk eden ilk grup, köyün ileri gelenleri ve ekonomik açıdan iyi durumda olan diğer gruplardı. Yakın akrabalık bağlarıyla geleneksel İslami kültürü yansıtan göç kalıpları, ailelerin bireyler halinde değil, bir bütün olarak göç ettiğini ortaya koymaktadır. Bu sebeple, aile ve köy akrabalık ilişki ağları, kendilerini büyük kent merkezlerindeki mahallelerde yeniden kurdu. Gecekondu evleri cemaat bağlarının gelişimini daha da hızlandırdı, çünkü halk bu evleri inşa etmek ve devlet bürokrasisinden korumak için yardıma ihtiyaç duyuyordu. Aile merkezli göç kalıpları kentler etrafında yeni bir muhafazakâr halka meydana getirdi ve kent merkezlerinin muhafazakârlığını güçlendirdi. Mahalleler hemşeri sadakatlerinin ve İslami ahlâk kodunun çevresinde oluştu. Mahalle camileri, çoğu defa yeni gelenleri özümsemenin ve bütünleştirmenin merkezi oldu. Böylece yeni gelenlerin hem maddi, hem de psikolojik ihtiyaçları mahalle düzeyinde karşılandı. 1973-99 arasında cami sayısı keskin bir artış göstererek 45.152'den 75.000'e çıktı ve Türkiye'nin kent görünümünde izler bıraktı.¹⁵ İnsanlar okul, yol ve kanalizasyon inşa etmeden önce, yeni mahallelerinde cami inşa etmek için biraraya geldiler. Dinsel bir derneğin kurulmasını, para toplamayı ve gönüllü çalışmayı gerektiren cami inşası, yeni gelenlerin İslamın birleştirici diliyle birbirlerini tanımalarına ve sosyal hayatın diğer alanlarında kullanılabilecek bir etkileşim ağı meydana getirmelerine yardımcı olmaktadır. Çoğu dindar Sünni Türk için cami inşası, ahlâki bir referans çerçevesi ve yeni cemaatin kutsal referans merkezini oluşturma anlamını taşır.

Kırsal göçmenlerin, çevrelerini başarılı bir biçimde şekillendirme yetenekleri onların kültürel formlara uyumlarında da görülür. Kent mer-

kezlerindeki yeni dayanışmalar kırsal köken temelinde oluşmakla kalmamakta, aynı zamanda gecekondular yeni alt-kültür merkezleri olmaktadır. Jeokültürel mekânlar hem kırsal, hem de kentli kültürü, pratikleri, dekoratif sanatları ve müziği içermekteydi. Arabesk olarak bilinen yeni müzik formunun yükselişinden başka hiçbir şey İslam ve ortak Osmanlı mirasını daha fazla belirtmezdi. Bu durum, Kemalist elitin husumetini yeniden alevlendirdi. Göçmenler yavaş yavaş büyük kent merkezlerine, Cumhuriyetçi muhafızların ebediyen tasfiye edildiğini düşündükleri “geleneksel” kültür ve müziği tanıttılar. Birçok Anadolu göçmeninin kafasında müzik, kıyafet ve edebiyat tercihleri, devletin resmi ve köklü bir biçimde farklı bir yüksek kültürü dayatmasına karşı bilinçli bir direniş ve isyandı. Arabesk şarkılar, Türkiye’nin henüz doğmuş kapitalist ekonomisinin geniş, fakat marjinalleştirilmiş kesimlerinin içinde yaşadığı modernleşmenin acı ve zorluklarını yansıtmaya girişti. Şarkılar yeni gelenlerin kendi ülkelerinde “yabancı” oldukları biçimindeki hissiyatını dillendirdi; şarkıların sözleri yoksulluk, sosyal akışkanlık ve yabancılaşmayı vurguladı. Müziğin diğer ortak bir teması ise kenti hem bir fırsat mahalli, hem de yozlaşma ve çözülme mekânı olarak sunmasıydı.

1990’ların başlarına kadar arabesk müzik, devlet radyo-televizyonlarında resmen yasaklandı, çünkü Kemalist devletin teşvik etmeye çalıştığından farklı bir kültürel normlar dizisi kullanıyordu.¹⁶ Cumhuriyet rejimi, radyo vasıtasıyla tekbiçimli duyumsamalar ve zevkler oluşturmak için müziği bir araç olarak kullanmaya teşebbüs etti. Devlet radyosu, bir Avrupalı kimlik oluşturmaya ilişkin Kemalist gündemi Türklere kabul ettirmek için düzenli biçimde klasik Batı müziği yayınladı.¹⁷ Ancak, kentli yoksul Türkler ya radyolarını kapattı, ya da kendi zevklerine daha yakın olan Mısır popülar müzik yayınlarına ayarladı. Kent hayatının İslamlaşmasıyla birlikte, Osmanlı klasik müzik mirasını öne çıkaran yeni bir müzik formu gelişti. Arabesk şarkıcıların ikinci kuşağının kökleri köy kültüründe olsa da, Türkiye’de kırsal ve kentsel kültüre köprü olan melez bir müzik oluşturdular.¹⁸ Onlar artık kenti bir korku ve izolasyon mahalli olarak algılama yerine, biçimlendirilebilen ve geliştirilebilen bir yer olarak görmekteydiler. Bu kuşak, öncekinden farklı olarak, gecekondularda büyümüş olmanın getirdiği

bir güveni taşımaktaydı. Osmanlı klasik müziğinde eğitilmiş olma imkânına sahip olan kuşağın Avrupa'daki Türk diasporasıyla olan yakın bağları onlara değişen modaları izleyebilme imkânı sağladı.

Kentleşmenin ve eğitimin yaygınlaşması ve yazılı ve görsel medyanın gelişmesi sonucunda ilk ve ikinci kuşak kent aydınları, kent hayatına dair yerel ve sözlü İslami gelenek ve deyimleri yeni söylemlerine dahil ettiler.¹⁹ İslam yeni kent sakinleri için bir dil, çeşitli grupları biraraya getiren bir çimento ve hükümetin rekabet edemediği bir sosyal güvenlik ağı oluşturmuyordu. Birinci dalga göçmenlerin çocukları 1970'lerin eğitim imkânlarını yakaladılar ve 1980'lerin başlarında kamu kuruluşlarında görev almaya başladılar. Onların bazıları yeni ve önemli bir yerli İslami aydınlar ve müzisyenler grubunu teşkil etti. Onların İslam imajı babalarinkinden farklıydı; İslam modern kent hayatının zorluklarına ve Cumhuriyetçi eski muhafızların açıktan Avrupalılaştırma programına karşı koyabilmek için yeneden dillendirilmişti.

PIYASA EKONOMİSİNE GÜVENSİZ GEÇİŞ: 1980'LERDEKİ EKONOMİK GELİŞMELER

Genç Türkiye Cumhuriyeti liberal bir ekonomik politika izlemeye niyetliydi, ancak küresel piyasalardaki kriz onu, bu niyeti gerçekleştirmekten alıkoymuştu. Türkiye, bunun yerine, kendi ekonomisini korumak için tassarlanan devletçi bir politika izledi.²⁰ Bununla birlikte, ekonomik devletçilik çok geçmeden takdis edildi, çünkü devletçi-politik kültür Cumhuriyetçi seçkinlerin çıkarlarıyla örtüşüyordu. Devlet bizzatı bir milli burjuvazi oluşturmak amacıyla değil, birçok tarihçinin öne sürdüğü gibi, yeni Cumhuriyetçi rejime sadık, hatta onun bir parçasını oluşturacak bir burjuvazi oluşturmayı amaçlayan bir sanayileşme ve sermaye oluşumu siyaseti izledi.²¹ Türk burjuvazisi, Avrupa burjuvazisinden farklı olarak, devlet öncülüğündeki ekonomik politikaların bir ürünüydü ve çoğu zaman kendisini yabancı rekabetten korumak için yüksek gümrük vergilerini destekledi. Devlet burjuvazisi, kendi kültürel kodunu, toplumun geniş kesimiyle ve kültürel organik bağlarını geliştirmeyi başaramadı; devletin bir unsuru gibi davrandı ve yerel gelenekle herhangi bir sentez aramaksızın Avrupa kültür

pratiklerini taklit etmeye çalıştı. Böylece şımarık bir bekçi ve devlet ege-menlerinin bir temsilcisi gibi işlev gördü.

Kamu İktisadi Teşebbüsleri (KİT) “iktidardaki hükümet için destek üretme gibi siyasal bir kaygıyla yapılan hızlı bir istihdam genişlemesinin” kaynağı oldu.²² Bu suretle Cumhuriyet başarılı bir şekilde kendi burjuvazisini oluşturdu, fakat bu yeni sınıf devlete bağımlılığından dolayı siyasetten ve toplumdan bağımsız bir güç olarak doğamadı. 1950’lerde Adnan Menderes hükümetlerin liberal ekonomik politikaları, erken Cumhuriyet gele-neğinden koparak, tarım tüccarları ile sanayi burjuvazisinin çıkarlarını kol-ladı. Ancak burjuvazi devlete bağımlı kalmaya devam etti. Türkiye 1960’larda ithal ikameci stratejisini iyi kullandı ve böylece “gayri safi milli hasılda yüzde 6,4 (1963-67), yüzde 6,7 (1968-72) ve yüzde 7,2 (1973-77) gibi yüksek büyüme oranlarıyla ekonomik bir iyileşme kaydetti.”²³ 1973 pet-rol krizi ve siyasal partiler ile devlet kurumlarının katı ideolojik eksenler et-rafında bölünmeleri devletin etkinliğini yitirmesine ve 1977’de ekonomi-nin çökmesine yol açtı. Hükümet IMF’nin sert yapısal uyum programları-nı uygulamak zorunda kaldı. Türk Lirası iki defa devalüasyona uğradı: Mart 1978’de yüzde 23 ve Haziran 1979’da yüzde 44. Ancak bu tedbirler de işe yaramadı, çünkü Türkiye, zayıf bir hükümetin istemeyeceği ya da yap-mayacağı daha da sert yapısal bir uyum programına ihtiyaç duyuyordu. 1980’de enflasyon oranı yüzde 120’ye, işsizlik yüzde 15’e ulaştı. Kişi başına düşen milli gelir 1979 ve 1980’de, yıllık yüzde 2,6’dan daha fazla düşer-ken, imalat ürünleri aynı dönemde yüzde 5,2 oranında geriledi.²⁴

Ekonomik kriz Türk ordusunu 1980’de müdahaleye iten sosyal hu-zursuzluğa büyük katkıda bulundu. Askeri darbe, ithal ikameci anlayıştan ihracata dayalı büyümeye geçen yapısal uyum programının uygulanabil-mesi için gereken otoriter siyasal atmosferi sağladı.²⁵ Bu strateji, devlet mü-dahalesini azalttı, ödeme zorluklarını rahatlatmış, iç fiyatları serbest bıraktı ve kamu sektörünü rasyonelleştirdi. Darbe diğer ayarlamaları da mümkün kıldı: Fiyatlar serbest bırakıldı, tarımsal ve diğer tür devlet sübvansiyonları kaldırıldı, sendikalar yasaklandı. 1983’te başbakan olan Özal reformların tamamen uygulanabilmesini sağlayabilmek için IMF ve Dünya Bankası ile yakın işbirliği yaptı. Türkiye, 1980’ler boyunca dokuz yapısal uyum borç-

lanması gerçekleştirdi.²⁶ Yapısal uyum programı kısa vadede olumlu sonuçlar verdi. Enflasyon, 1982'de yüzde 104'ten yüzde 28'e indi ve ihracat artışa geçerken, ilk pozitif büyüme oranı elde edildi.²⁷ Ancak, "özelleştirme" -bürokrasinin, büyük sanayicilerin ve devletçi politikacıların muhalefetinden dolayı- 1980'ler programında sınırlı bir ölçüde uygulanabildi.²⁸

Bununla birlikte, Türkiye, sonunda, ekonomisini büyük ölçekli yabancı yatırım, yeni teknoloji ve işletme becerisi getirecek dış dünyaya açtı. Bu da 1979 ve 1981 arasında ihracatta yedi kat büyümeye yol açtı. Özal'ın ekonomi politikası, çeşitli gümrük duvarlarını kaldırdığı ve yeni ihracat kredileri getirdiği için yalnızca ihracatı değil, genel olarak dış ticareti de teşvik etti. Ancak ekonominin bu genişlemesi, toplumun tüm kesimleri üzerinde aynı etkiye yol açmadı; malların ve mali sermayenin dağılımında açık eşitsizlikler vardı. 1980'de, kamu sektörü ücretleri özel sektör işçilerinininkinden yüzde 25 daha yüksekti. Fakat 1987'ye gelindiğinde, özel sektör ücretleri kamu sektöründekinin yüzde 30 üzerine çıktı; 1995'te bu rakam yüzde 56'ya ulaştı.²⁹ Büyük sanayiciler üretimlerini ihracat piyasasına yöneltilmede zorluklarla karşılaştılar ve bu durum ihracata dayalı ekonomik yapılanmaya karşı büyük bir muhalefet kampanyasını doğurdu. Bunun karşısında Özal, TUSİAD üyesi büyük sanayicilerden gelen muhalefeti aşmak için küçük ve orta büyüklükteki hırslı üreticileri destekledi. İstanbul merkezli devletçi burjuvazi 1980 ekonomik kararlarıyla kendi ayakları üzerinde durmaya zorlandı. Bu yüzden, bu grubun, demokratikleşmeyi ve halkın güçlendirilmesini cesaretlendirmek yerine, daha milli ve demokratik olan Anadolu burjuvazisinin istekleri karşısında bir engel oluşturmaya şaşmamak gerekir.

1980 ekonomik kararları sonucunda Türkiye'de, çoğu defa birbirleriyle çatışan iki ayrı burjuvazi doğdu. Bunlar piyasa payları üzerinde rekabet etmekle kalmayıp, aynı zamanda ve daha da önemlisi ülkenin ideolojik ve kültürel yönelimi üzerinde de birbirlerine rakip olmaktadır. Yeni Anadolu burjuvazisi devlete daha az bağımlı, Türk-İslam kültürüyle daha fazla dolu, daha küçük bir hükümet, daha büyük bir siyaset alanı ve sivil toplum için özgürlük talep etmektedir. Bu sebeple, Türkiye'deki çatışma yalnızca sahip olanlar ve olmayanlar arasında değil, aynı zamanda iki burjuvazi kesimi arasındadır.³⁰

Küçük ve orta ölçekli girişimlerin gelişmesi Özal'ın ekonomi politikalarının ana amacıydı. "Anadolu kaplanları" olarak adlandırılan bu girişimciler bazı büyük Anadolu kentlerinin "küreselleşmesinde" önemli bir rol oynadılar.³¹ Özal, özel imtiyazlara sahip ve devletle rahat bir ilişki içinde olan dev holdinglerin ve bir avuç nüfuzlu işadamlarının hâkimiyetinin belirlediği oligarşik kapitalizm problemini aşmaya çabaladı.³² Anadolu kaplanları TUSİAD'ın oligarşik kapitalizmi karşısında piyasa rekabetinin kurumsallaşmasını tercih ettiler.³³ Anadolu kaplanlarının girişimlerinde, işletme daha az katı, çalışanlar ve yönetim arasındaki bağlantı daha kişiseldir. Sosyal güven, dayanışma ve sadakat bölgesel ekonomik gelişme başarısının merkezinde yer almaktadır. Cemaat bağlarının ürettiği ortak kültür, Sufi ağlar ve köy bağlantıları, anlaşmazlığı azaltmakta ve ekonomik faaliyeti hızlandırmaktadır.

Kârlı ticaret ve 1970'lerdeki petrol krizi sonrasında, komşu Müslüman ülkelerdeki Türk misafir işçilerin gönderdikleri büyük paralar, Cumhuriyetçi seçkinlerin uzun zamandır ihmal etmiş olduğu bu ülkelerle ekonomik ve kültürel bağların yeniden kurulmasına hizmet etti. Petrol zengini Müslüman ülkelerle ticari ilişkiler geliştirenler kârlarının bir kısmını özel okullar açmak, yeni dergi ve kitapların yayımlanmasını desteklemek gibi İslami faaliyetleri teşvik etmek için kullandılar. Körfez ülkeleri tarafından finanse edilen bir İslamileştirme programından ziyade, kültürel etkileşim ve tarihsel bağların yeniden tesisi, Batı Asyalı komşularla geçmişteki bağların anlamlı ölçüde yeniden değerlendirilmesine katkıda bulundu. Petrol parası, iyi finanse edilen mali çevreler aracılığıyla yeni İslami gruplara dağıtıldı.³⁴ Gerçekten, 16 Aralık 1983 tarihli, Özal hükümetinin ilk politikalar kararlarından biri Türkiye'de dinsel amaçlarla kullanılacak bağışlar için hukuksal bir zemin sağladı. Nurcu gruplar, Ağustos 1984'te Faisal Finans Şirketinin kurulmasına yardımcı oldular. Başbakan Özal'ın kardeşi ve Nakşibendilerin ileri gelenlerinden Korkut Özal ile Nakşibendi şeyhi Musa Topbaş'ın kardeşi Eymen Topbaş Al-Baraka Özel Finans Kurumu'nu kurdular. Özal hükümeti faiz ödemelerini yasaklayan İslami ilkelere göre çalışan mali kurumları muaf tutan vergi reformu yasaları çıkardı.³⁵

1980'lerin sonları ve 1990'ların başlarında, Özal'ın bürokrasi karşıtı ve serbest piyasacı politikaları, taşradaki küçük ölçekli işletme sahipleri ve büyük şehirlerin küçük burjuvazisi tarafından desteklendi. Küçük burjuvazi seyyar satıcılar, pazarlamacılar, küçük inşaatçılar, lokanta sahipleri, küçük sanayiciler, tekstilciler ve gıda işletmecilerinden oluşuyordu. Sektör ekonomide devlet müdahalesi istemiyordu, bu sebeple ekonomik liberalleşmenin baş destekçisiydi. Bu sektör ekonominin devlet tarafından düzenlenmesine ve devlet korumasından yararlanan büyük sanayicilere karşı kamuoyunu harekete geçirmek açısından, İslami söylemleri ve İslami ahlâkı kullanışlı bir silah olarak görüyordu. Resmi olmayan bu sektör içindeki İslami sesler, devlet, büyük işadamlarının lehine müdahaleden vazgeçerse toplumun refaha kavuşacağına inanıyordu. MÜSİAD ve HÜRSİAD gibi İslami dernekler, küçük işletme sahiplerine ortak kaygılarını ve şikâyetlerini dillendirebilecekleri, ayrıca küçük ölçekli iş ilişkilerine girebilecekleri eleştirel bir ağ da sağlamaktaydı.

Belirtildiği gibi, bu dönemde, kent nüfusunun İslami eğilimli kesimleriyle yakından özdeşleşmiş yeni bir burjuva sınıfı doğdu. Bununla birlikte, 1980'lerin liberal politikalarından yararlanan Müslüman kapitalistler Türkiye'nin daha geniş İslami hareketinin sadece ayrıcalıklı bir kesimini temsil ederler. Uzun dönemde, Özal hükümetinin yapısal uyum politikaları, Türkiye'nin kronik enflasyonunu (yüzde 70 üzerinde seyretmekteydi), yüksek faiz oranları ya da yükselen dış borçlarına ilişkin (2000 yılına kadar 70 milyar dolara ulaşmıştı) sorunlarını çözemedi. Bütünüyle verimsiz kamu sektöründeki sanayi kuruluşlarını özelleştirme programı, iktidar partilerinin devlet girişimlerini kendi destekçilerine kaynak dağıtmak için kullanması sebebiyle gerçekleştirilemedi. 1990'lar boyunca, önceki başarılı ekonomik serbestleştirme programları tavsadı ve ekonomik serbestleştirmenin faydaları, kentli yoksulların yüksek enflasyonla kuşatılmış ve refah yardımından yoksun kalmış gecekondularına yansımada. Gecekondu ortamı, radikal etnik ve dinsel ideolojiler için verimli bir zemin oluşturmuştu.³⁶ Bu sebeple, makroekonomik politikalar İslami siyasal hareketlerin hedefleri ve stratejileri üzerinde çeşitli etkiler doğurdu. Ekonomik genişlemenin bir sonucu olarak, sınıf ayrımları İslami gruplar içinde iç bölünmelerin kaynağı olarak doğmaya ve onların

birbiriyle çelişen siyasal ittifaklarını biçimlendirmeye başladı. Gerçekten de ekonomik liberalleşmeden fayda elde edemeyenler edenlere karşı küskündü. Bu, siyasal İslamın sosyal adalet, hakkaniyet ve gelir dağılımına ilişkin olarak yorumlanmasında büyük bir gerilim kaynağı oldu. Nakşibendi ve Nurcu gruplar gibi mevcut durumdan çıkar elde edenler, ekonomik olarak liberal politikalara yönelen ve siyasal İslam yerine, kültürel ve ahlâki İslamı vurgulayan ANAP ve DYP gibi merkez-sağ partileri destekledi. Merkez-sağ partilerin seçmenleri sosyal hayatta İslamı ahlâki bir rehber olarak benimsedikleri için, sosyal açıdan çok daha muhafazakâr olmuşlardır. Diğer yandan, 1980'lerin ekonomik politikalarının olumsuz darbelerini hissedenler, İslam vasıtasıyla sosyal akışkanlığa imkân verdiği ve devletin öncülük ettiği bir sosyal adalet ve ekonomik yeniden bölüşüm platformunu vurgulayan bir parti olduğu için Erbakan'ın RP'sini destekleme eğilimi içindeydiler.

Siyasal partiler içindeki İslami hiziplerin gücü -her grup farklı bir ekonomik gerçeklik peşinde koştuğu için- azalmaya yüz tuttu. Doğru ekonomik politikalar üzerindeki ideolojik kavgalar RP'yi ekonomide devlet müdahalesi konusunda daha önce ortaya koyduğu istekliliğini geri almaya itti. Akılcı bir uluslararası ekonomi ve huzursuz bir iç toplum arasında sıkışan Türk devleti, baskılara cevap vermek için kendisini yeniden yapılandırmak zorundaydı. Ekonomik büyüme ve yerinden yönetim, yabancı yatırımlar ve milli sanayi, İslamcılık ve laiklik, yerel ve ulusal çıkarlar, kırsal ve kentsel ihtiyaçlar ile güvenlik ve özgürlük arasında bir denge bulmak zorundaydı. Bunun da ötesinde, küresel piyasada rekabet edebilmek için, Türkiye iç istikrarı sağlamalıydı. Bu da küreselleşmenin getirdikleriyle boğuşurken, kültürel bakımdan farklılıklar taşıyan bir ulus olarak işbirliği içinde olmak için büyük ölçekli bir siyasal yerinden yönetimi, Kürtlerin siyasal hakları ile Alevilerin kültürel haklarının tanınmasını ve geniş tabanlı demokratik kurumların toleransını gerektirmekteydi.

SIYASAL İSLAM VE ÇELİŞEN SADAKATLER:

TARİKATLAR VE HEMŞEHİRİ DAYANIŞMALARI

1980'lerin "kısa yoldan köşe dönme" ortamında "kazanç" kendi başına bir amaç haline geldi. Allah sevgisi bile kişinin bir hayır kurumuna

verdiği para miktarıyla ölçülmeye başlandı. Bu atmosfer birçok kişi açısından toplumun moral dokusunda bir aşınma olduğu duygusuna yol açtı. Algısal moral bunalım, kimilerini toplumun etik ve moral değerleri öne çıkarmak için çalışması gerektiğini vurgulamaya götürdü. Bireyler hem kapitalist kazançları onaylatmak, hem de hayır işlerine ve sosyal adalete vurucu yaparak sosyal eşitsizliğe ilişkin ahlâki rahatsızlıklarını hafifletmek için dinsel örgütlenmelere ve tarikatlara katıldılar. Başka bir deyişle, liberalleşme ve sanayileşme, İslami cemaatçilik temelinde bir Protestan etik biçiminin, yani dinsel bağlanma içinde içerilecek ve ifade edilebilecek bir ortak siyasal ve ekonomik ahlâkın doğmasına yardım etti. Cemaatçilik taşra sermayesinin ekonomik ve sosyal tabanını genişletmesine ve giderek yerleşik finans ve sanayi merkezleriyle rekabete girmesine imkân verdi.

1990'lara, Anadolu burjuvazisinin ekonomik ve siyasal iktidar merkezlerine doğru devam eden göçü damgasını vurdu. 1980 ekonomik yeniden yapılanmasından bu yana, İslami hareketler, devleti doğrudan kontrol etme çabası içine girmemiş, aksine "devlet eğilimli ideolojilerini paylaşmazsınız cemaat ilişkili amaçları" üzerinde odaklanmışlardı.³⁷ Yeni mahallelere taşınan kişiler, ailelerini korumak için yeni bir değer sistemine ve çevreleriyle ilişkilerini düzenlemek için yeni bir moral dili oluşturmaya ihtiyaç duydular. Köy temelli değerler, metropollerdeki karmaşık ilişkileri düzenlemek için yeterli değildi. Bu yüzden Türkiye'deki İslami hareketlerin ölçüleri bireysel özerkliğin sağlamaştırılmasına değil, cemaat bağlarının ve dayanışmanın sürdürülmesine göre ayarlanmıştır.³⁸ İslam, Türk toplumu için ortak bir davranış kodu oluşturduğu için, kendisini laiklikle özdeşleştiren bir merkeze karşı siyasal ve ekonomik alanlarda bir yer ve ses edinme isteğindeki kente yeni gelenlerin ideolojisi İslam olmuştur. Bu süreçte, tarikatlar üyelerinin kazanç elde etmesi ve iş çıkarlarını geliştirmesi için resmî olmayan ağlar olarak işlev görmüştür. Başka bir deyişle, 1980'lerin ortalarındaki ekonomik büyüme, İslami örgütsel ağları yukarı doğru akışkanlık sağlayan mekanizmalara dönüştürmüştür. Mesela Kemalist günlük bir gazete olan *Cumhuriyet*'in bir haberine göre, Batı Çalışma Grubu Türkiye'de 4000 İslamcı şirket olduğunu ve 385 büyük şirketten yaklaşık 203'ünün Fethullah Gülen grubuyla bağlantısı bulunduğunu tespit etmiştir.³⁹

Tarikat mahallerindeki ağlardan beslenen İslami kimliğe ek olarak, hemşeri derneklerinde ortaya çıkan başka bir kimlik biçimi de doğdu. Hemşehri ağları, büyük kentleri kuşatan alt sınıf mahallelerine yeni gelenler için en tabii ve en yaygın sığınma yerleridir. Hemşehrilik kimliği, çoğu defa kırsal olan ortak coğrafi bir kökeni ve çoğunlukla kentli kapitalist ekonominin eteklerinde yeni bir hayata başlayanlar için, ortak bir konumu paylaşan insanlar arasında merkezi duygusal bir bağ oluşturur. Hemşehri dayanışma ağları, üyeleri açısından karşılıklı beklentiler ve yükümlülükler getirir. Başka bir ifadeyle, aynı şehirden olmanın doğurduğu yakınlık olgusu, büyük şehirde yitip gitmek yerine, bir kimlik olarak pekiştirilir, vurgulanır ve olgunlaştırılır.⁴⁰ 1980’lerde mahalleler, ortak kasabalı, dinsel ve etnik sadakatlerin ayırt edici birimleri haline geldiler.

Yeni kent merkezlerinde İslami kimliğin harekete geçirilmesi, daha önce doktriner ve katı olarak tanımlanmış devlet-merkezli İslam karşısında, toplum-merkezli İslami hareket olarak tanımladığım İslami hareketin daha gevşek olarak yapılanmış ve yorumlanmış yüzüne büründü. Mahalle dernekleri ve tarikatlar, modern kent hayatının karmaşık stres ve değişimlerine karşı koyabilecek, esnek ve uyumlu bir İslami kimlik ve söylemin geliştirilmesine katkıda bulundular. Bu yatay düzeyde, eğitimin ve teknolojik yeniliğin yaygınlaşması, öznenin ve bireyin gücünün farkına varılmasına yol açtı.

1990’LARDA “BİR KAMUSAL ALAN” OLARAK PIYASANIN SOSYOPOLİTİK SONUÇLARI

1980’ler ve 1990’lardaki serbest piyasa sistemine geçiş süreci boyunca, piyasa alanları İslamın çeşitli ve birbiriyle çelişen vizyonlarının üretildiği maddi bir zemin sağladı. Çelişen vizyonlar üç genel biçim aldı: Siyasal, kültürel ve ahlâki İslam. Siyasal İslam, devlet kurumunu aracılığıyla siyasal iktidarı elde etmeye ve toplumu dönüştürmeye çalışır. Kültürel İslam, dinsel bir medeniyet biçimi olarak görür ve bu bakımdan kültürel ve sosyal kimlikleri etkilemeye çabalar. ahlâki İslam, imanı, tecrübeleri yeniden dilendirmek suretiyle ortak bir ahlâki dil meydana getiren normlar ve âdetler için bir kaynak olarak ele alır. Benim kanaatimce, siyasal ve ahlâki İslam, kültürel İslamın daha geniş alanları içinde yer alır.

Türkiye'nin "piyasa alanı," İslami kimliğin oluşumu üzerinde dört önemli etkiye bulunmuştur. Birincisi, piyasada ortaya çıkan örgütsel hayat, grup bilincinin birey açısından değil, pazar açısından ifade edildiği binlerce yeni vakıf ve derneğin kurulmasına yol açtı. İkincisi, teknolojik ilerlemeler, farklı seslerin yayılmasına yardım etti ve böylece, İslamın tekil bağlayıcılığının kırılmasını hızlandırdı. Üçüncüsü, piyasa verimliliği ve rasyonaliyetinin belirlediği girişimcilik, İslam tarafından belirlenen ön-bireyselliği doğurdu. Dördüncüsü, tüketim kalıpları, İslamı nesneleştirmek ve sınırlar meydana getirmek için kullanıldı.

İSLAMİ BİR BURJUVAZİNİN DOĞUŞU: MÜSİAD ÖRNEĞİ

Pazar yeri devlet görüş alanının dışında bir örgütsel hayat oluşturmada araçsal bir rol oynamıştır. Sivil toplum temelli örgütlerin hedefi (devlet tarafından kurulan ve yönetilen derneklerin aksine) devletin bürokratik gücünü zayıflatmak ve kimlik siyaseti için yeni alanlar açmak olmuştur. Gerçekte Türkiye'de kimlik oluşumu bu dernekler tarafından harekete geçirilmiştir. 1980 ekonomik liberalleşmeyi ve 1989-91 arasında soğuk savaşın bitiminin dernekleşme karşıtı devlet görevlilerinin geçmişte suistimal etmeyi başardığı "komünist" güvenlik tehdidini ortadan kaldırması, Türk sivil toplumunu hatırı sayılır ölçüde "kalınlaştırdı." Kısacası, ekonomik kaynaklar, Türkiye'de daha zengin ve sağlam bir örgütlenme hayatının esasını oluşturdu. Bu da, derneklerin piyasanın ihtiyaçlarına göre İslami bir bilinç inşası ve dile getirmesi için doğal bir ortam oluşturdu. Mesela, 1980 ve 1995 arasında toplam 39.69 yeni dernek kuruldu. Oysa 1926-80 arasındaki dönemde sadece 24.272 dernek kurulmuştu. 1995 itibarıyla, Türkiye'de 63.641 dernek ve vakıf bulunmaktaydı. (Tablo 4.1)⁴¹ Özal dönemi boyunca, Türkiye dernekleşme ve vakıflaşmada büyük bir genişleme yaşadı.

Türkiye ekonomisinin liberalleştirilmesinin mimarı olan Özal, piyasanın kimlik oluşumuna dönük bir alana dönüşmesine yardım etti; doğmakta olan çeşitli İslami gruplar, entelektüeller, taşradaki orta ölçekli işletme sahipleri ve yeni Anadolu sanayicileri arasında bir koalisyon oluşturarak dernekleşmeye güç kazandırdı.

Tablo 4.1. ÖRGÜTLENME HAYATININ GELİŞİMİ (yıl başına dernek sayısı)

Hedefler	1980	1983	1984	1985	1986	1987	1988	1989	1992	1995
Sosyal	5.348	5.870	6.215	7.695	8.822	9.776	11.730	12.218	12.896	19.515
Kültürel	9.116	9.629	9.955	11.115	12.594	13.805	15.335	15.740	16.430	19.401
Dinsel	6.038	6.514	6.917	7.722	8.830	9.789	10.242	10.582	11.817	14.743
Sportif	3.343	3.792	4.168	4.710	5.366	5.849	6.206	6.373	7.185	8.936
Yüksek eğitim, öğr. dernekleri	1	-	2	8	40	50	64	69	79	80
Kamu yararına çalışan dern.	320	324	325	340	355	370	371	371	384	540
Uluslararası şubeler	106	-	108	128	-	198	202	221	354	540

Örgütlenme hayatının ekonomik ve kültürel çizgilerde genişlemesi Türkiye’de sosyal istikrar için bir kaynak olmuştur. Örgütlenme hayatı, devlet ve toplum arasında organik bağlar kurarak siyasal istikrarı sağlamlaştırmıştır. Modern İslami uyanışın ana kurumsal gelişmelerinden biri, Mayıs 1990’da Müstakıl Sanayici ve İşadamları Derneği’nin (MÜSİAD) kuruluşu olmuştur. Merkezi İstanbul’da olan derneğin, Türkiye çapında şubeleri vardır. 1995’te 1718 olan üye sayısı 1997’de 2897’ye ulaşmıştı. Bu şirketlerin yarısından fazlası (1318), 580’i 1990-95 arasında olmak üzere, 1983’ten sonra kuruldu. 2897 şirketin yalnızca 27’si 1950 öncesinde kurulmuş şirketlerdir.

MÜSİAD, TÜSİAD tarafından temsil edilen ve devletin sürekli kırımasına mazhar olan bir avuç işadamına karşı mücadele etmek üzere 41 şehirde örgütlendi. TÜSİAD ve genel olarak büyük sermayeye verilen devlet desteğinin yol açtığı rekabetçi olmayan ortama karşı koymak için MÜSİAD Türk ekonomisinin tamamıyla liberalleştirilmesini ve özelleştirilmesini savunmaktadır. MÜSİAD antikapitalist değildir; fakat “ahbap çavuş kapitalizmine” karşıdır, yani siyasal güç merkezleri ile sınırlı sayıdaki oligopolist şirket arasındaki yakın bağlantıların, serbest piyasa taraftarı Anadolu merkezli milli burjuvazi karşısında “hem devlet tarafından korunan, hem de tekeli” İstanbul merkezli burjuvaziyi üreten siyasal bağların karşısındadır.⁴²

MÜSİAD yayınları serbest piyasa kapitalizminin erdemlerini büyük bir iştiaikle savunur. MÜSİAD *Müslüman Adam (Homo Islamicus)* isimli kitapçığından türetilen İslami bir ekonomi manifestosu hazırladı.⁴³ Dernek, Hz. Muhammed'in hayatını kendi hayatları için ideal bir rehber olarak sunmaktadır. MÜSİAD, Peygamber'in tüccar yönünü odak alarak serbest piyasa sistemini haklılaştırmaya ve devletin ekonomideki müdahaleci rolüne karşı çıkmaya çalışmaktadır. Mesela, Konya merkezli Kombasan Holding "serbest piyasaları" destekleme konusunda Anadolu kaplanlarının ekonomik gündemini oluşturmaya yardım eden bir konferansı finanse etti.⁴⁴ MÜSİAD ağır vergilere, devletin dağıtımcı rolüne ve gayri İslami olarak gördüğü sendikalara da karşıdır. MÜSİAD'ın ekonomik modelinin, piyasa dışında bırakılanlara ekonomik güvenlik sağlamak için etnik, dinsel ve kırsal dayanışma ağlarını siyasallaştırması muhtemeldir. Aslında İslam, ekonomik çıkarlar adına işbirliği ve dayanışmayı teşvik etmek için bir *sosyal sermaye* olarak kullanılmaktadır.⁴⁵

MÜSİAD'a üye olmak isteyen bir firmanın iş dünyasında ve genel olarak toplumda dürüstlük ve doğrulukla ünlenmiş olması gerekmektedir. Dernek Türkiye'nin hızla büyüyen kimi firmalarını da kapsamaktadır. En önemli özelliklerinden biri İslami bir iş ağının geliştirilmesidir. MÜSİAD, sosyal, ekonomik ve siyasal meseleleri İslami bir perspektiften tartışmak için önde gelen İslamcı yazar ya da gazetecileri davet ettiği haftalık Cuma Toplantıları yapar. Ayrıca dernek, Türkiye'nin ekonomik durumu hakkında araştırma raporları hazırlamakta, genel olarak da Müslüman ülkelere, ülkelerin ekonomik potansiyellerini incelemek amacıyla geziler düzenlemektedir.

MÜSİAD'ın ekonomik çıkarları, daha etkin ve köklü bir örgütsel hayat oluşturmak için taşralı/ideolojik bağlarla örtüşmektedir. Mesela, Konya'daki MÜSİAD üyelerinin çoğunluğu, ayrıca muhtelif kültür derneklerinin de üyesidirler.⁴⁶ MÜSİAD, gücünü 1980 ekonomik yapılanmasının getirdiği imkânlardan ve sosyokültürel ağları ekonomik gelişme için kullanma yeteneğinden almaktadır. Dinsel ağlar, müminlerin kendi kültürel fikirlerinden yola çıkarak hareket etme isteğinden dolayı, sosyal enerjinin oluşumuna yardımcı olur. Bu yüzden MÜSİAD üyeleri birbirleriyle örtü-

şen ağların üyeleridirler. Kişiler arası güvene dayanan ve İslami kimlikten türeyen bu ağların resmi olmayan özellikleri, iş ahlâkını, yeni işbirliği kanallarını ve iş dünyasına ilişkin bilgi paylaşımını geliştirmeyi sağlamaktadır. Türk toplumunun kurucu normlarından biri “devlete ve millete hizmet” olduğu için, ben-merkezli yükselme ve çıkar faaliyetleri pek hoş görülmez. Kişisel olarak zengin olmaya hizmet eden faaliyetler geleneksel Türk toplumunda sorgulanır. Bu sebeple, saygı duyulan bir işadamlı olmak için ekonomik faaliyetin “devlet ve millete hizmet”le temellendirilmek suretiyle hakılaştırılması gerekir. Bu yüzden muhafazakâr Müslüman burjuvazi genel toplumla etkileşimlerinde İslamı öne çıkararak sosyal beklentileri karşılamaya çalışmaktadır. Başka bir deyişle, topluma dinsel, devlete de milli bir kimlik sunmaktadırlar. Yeni ekonomik alanların bir sonucu olarak yeni bir Anadolu iş kimliği gelişme halindedir. Bu yeni burjuvazi, üç ana özelliğe sahiptir: Dinsel ve sosyal olarak muhafazakâr, ekonomik olarak liberal ve özel girişime eğilimlidir; aile ve dinsel ağlar sayesinde başlangıç sermayesini oluşturma imkânına sahip olduğu için servet birikimine daha yakındır; devletin ekonomiye müdahalesine keskin bir şekilde karşıdır. Bu durum onları, büyük laik iş oligarklarını destekleyen devletin aksine, serbest piyasa şartlarını desteklemeye itmektedir. Yeni Müslüman ekonomik aktörler, İslami edebiyat, televizyon kanalları, gazeteler ve İslami boş zaman anlayışı yoluyla Türkiye’de yeni bir sosyal ve kültürel manzarayı biçimlendirmektedirler. Dolayısıyla, İslami pratikler ve normlar, giderek daha fazla alenileştikçe, modern beklentileri ve şartları karşılayacak şekilde dönüştürülmektedir. Böylece Türkiye’de “İslami bir yaşayış ve düşünüş biçimi”nin dönüşümüne tanıklık edilebilir.

PEYGAMBER’İN TİCARET AHLÂKININ YENİDEN İNŞASI

MÜSİAD yeni Anadolu burjuvazisi arasında din ve ekonominin karmaşık kesişimini temsil eder. Süreç yalnızca Özal’ın ekonomik liberalleşmesinin yardımıyla pekiştirilebilirdi. Bu politika ayrıca, ahirette de erdemli bir hayat için mükâfat vaat eden Püriten dünyevi değerleri vurgulayarak İslami bir “Protestan etik” inşasını teşvik etti. Nurcu ya da Nakşibendi gruplar etrafında örgütlenen yeni burjuvazi “batıl” inançları eleştirdi,

imanın rasyonel anlayışını şaşırtıcı şekilde vurguladı ve İslamı (MÜSİAD yayınlarında) ilerleme dini olarak tanımladı.

Bununla birlikte, çağdaş İslami hareketler ve piyasa güçleri arasındaki dinamik etkileşim, Türk modernleşmesinin zorunlu olarak batılılaşarak, tıpkısının aynısı olması gerektiğini göstermektedir. Oysa Batı'da dinin burjuvalaşması, gözden düşme sürecine yol açarken, Türkiye örneği, gözden düşmenin ve yeniden göze girmenin birlikte var olabileceğini ortaya koymaktadır.⁴⁷ MÜSİAD örneğinde din piyasa ekonomisiyle ikiz kılınmıştır. Bu durum, modernliğin Türkiye'deki farklı biçimini örnekler. Sivil toplum temelli aşağıdan modernleşme, devlet önderliğindeki yukarıdan modernleşme biçiminden farklı olarak yerel pratikler ile küresel ve evrensel insan hakları söylemlerini taşıyan ağları oluşturdu. Dinsel pratik ve söyleyışlerin piyasa ekonomisini haklılaştırmak için kullanılması İslamın içsel dünyevileşmesinde önemli bir kaynak haline gelmiştir.

Ancak, İslamın içsel dünyevileşmesinin önündeki en önemli engel, İslam üzerindeki devlet kontrolüdür. Bir dinsel fikirler "piyasasının" varlığı çoğulcu bir demokrasiyi başarmanın gereklerinden biridir. MÜSİAD'daki Müslüman tüccarlar, ahlâki bir cemaatin idamesi için ekonomik bir temel sunmak üzere yarışmaktadırlar. İslamı, piyasa ortamındaki sosyal eylemleri haklılaştırmak için kullanılabilecek bir fikirler ve stratejiler havuzu olarak görme eğilimindedirler. Böylece dinsel gayret, kazanç motifiyle birlikte, genişleyen Türk piyasasının arkasındaki ana saiktir. Nakşibendi ve Nurcu cemaatler Hz. Muhammed'in ticaret ahlâkını vurgulamakta ve bunları modern kapitalizmin değerleriyle bağdaştırmaya çalışmaktadır. Mesele, Nakşibendi önderlerinden Mehmet Zahid Kotku, Müslüman ümmet için kazanç peşinde koşmanın, dinsel pratik açısından namaz kılma ve oruç tutmayla eşdeğer olduğunu ileri sürmektedir.⁴⁸ Piyasada temellenen ve İslam ahlâkıyla biçimlenmiş yeni burjuvazinin İslami kimliği MÜSİAD üyelerini TÜSİAD üyelerinden ayırt etmekle kalmaz, aynı zamanda kendileriyle, tüketicileri olan daha geniş toplum kesimleri arasında güçlü bir bağlantı sağlar.

Türkiye devlet, toplum ve piyasa güçleri arasında Çankaya korporatizmi (adını Ankara'da Cumhurbaşkanlığı Köşkünün bulunduğu Çankaya

bölgesinden alan ve toplumun devletin rehberliğinde korporatist bir kontrole tabi tutulması anlamına gelen bir terim) yoluyla anlaşılır bir denge kurmaya girişmişti; fakat bu çaba, 1980 askeri darbesiyle bir hayli zayıfladı. Askeri darbe liderlerinin aksine Özal hükümeti özel örgütlenmelerin devlete bir engel oluşturmadığını, aksine toplum içinde meşruiyet ve dinamizm oluşturmak için bir vesile teşkil ettiğini gördü. Dinamizm, Türkiye'nin iç ve dış piyasalarının genişlemesi sonucu ortaya çıktı. Bu süreç, Çankaya korporatizminin yerini alan "Mecidiyeköy çoğulculuğu"nu (Mecidiyeköy, büyük firmaların merkezlerinin ve MÜSİAD'ın bulunduğu bir İstanbul semtidir) doğurdu. Mecidiyeköy çoğulculuğu, örgütlenme hayatını gerçekten destekledi ve belli belirsiz de olsa, genişleyen piyasa süzgeci aracılığıyla İslami hareketleri ekonomiyle bütünleştirdi.

MÜSİAD'a ek olarak, başka birçok dernek ve vakıf kuruldu. Bu vakıflar/hayır kurumları, eğitim hizmetleri sunarak, matbaa işleterek, radyo ve televizyonlar kurarak, sağlık klinikleri açarak anahtar bir rol oynayan, genellikle dinsel-sosyal boyut taşıyan örgütlerdir. Böylece canlı bir piyasa, devlet sübvansiyonlarına bağımlılıktan kurtuldu ve bu örgütler, topluca gönüllü faaliyetler ve İslami kimliğin dışsallaşması için daha geniş alanlar açtı. Piyasa kaynaklarına bağımsız erişim sağlayan örgütler, daha geniş özerklik kazandı. Ekonomik bağımsızlık, bu gruplara, İslamın çeşitli ve orijinal yorumlarını kamuya sunma imkânı sağlayan kültürel bağımsızlığı getirdi.

Bağımsız İslami bir burjuvazinin doğuşu, Kemalist egemen çevreleri tehdit etmektedir. 1980'lerden bu yana, büyük Anadolu şehirlerinde muazzam bir sermaye birikimi gerçekleşti.⁴⁹ Sermaye hem yerel piyasalarda, hem de dünya piyasalarında değerlendirildi.⁵⁰ Bunun aksine, TÜSİAD'ın "İstanbul burjuvazisi" Avrupa Birliği ile açık ticarete girmek konusunda isteksiz olmuştur. 1995'ten bu yana TÜSİAD, üyelerini küresel piyasanın, bundan da önemlisi MÜSİAD'ın Anadolu'daki girişimcilerinin rekabetinden korumak için yeni gümrük politikaları benimsenmesi amacıyla devlet nezdinde lobi faaliyetinde bulunmaktadır. İstanbul ve Anadolu burjuvazisi arasındaki artan gerilim Erbakan'ın RP'sinin büyük ortağı olduğu koalisyon hükümetinin siyasal problemleri için de önemli bir faktördü. Mesela Erbakan, genel ekonomi üzerinde olumsuz etkileri

olan korumacılığı bazı vergi muafiyetlerini ve teşvikleri kaldırarak İstanbul burjuvazisinin egemenliğini zayıflatmaya çalıştığında, “İstanbul burjuvazisi” tarafından kontrol edilen medya, büyük bir istekle orduyu seçilmiş hükümeti devirmeye teşvik etti. Ordu, aralarında Türkiye’nin önde gelen ihracatçılarının da bulunduğu, gözetim altında tutulup devlet ihalelerine girmeleri engellenmek istenen yüzden fazla “İslami” firmanın yer aldığı bir liste yayımladığında, TUSİAD sessiz kaldı.⁵¹ Benzer biçimde, İstanbul burjuvazisi, Anayasa Mahkemesi, RP’yi kapattığında ya da bunun ertesinde Cumhuriyet Savcısı, MÜSİAD başkanını konuşmalarında “nefreti tahrik etmek”le suçlayıp derneğin kapatılmasını istediğinde de (Nisan 1998) herhangi bir tepki göstermedi.⁵²

GİRİŞİMCİLİK VE ÖN-BİREYSELLİK

1980’lerin siyasal kültürünü iki zıt süreç karakterize etmiştir: Tanınma mücadelesi ve yeni bir mutabakat arayışı. Bu iki süreç, sosyal grupları siyasal araçlar yoluyla ortak bir davranış biçimi geliştirmeye zorladı. Başka bir deyişle, ekonomi alanının devletin hâkimiyetinden çıkması, Türkiye’de bir “ön-bireyin” ortaya çıkmasına önemli bir kaynak oldu. Ekonomik güvenin bir sonucu olarak, Türk toplumu, siyaseti, “müzakere/tartışma” olarak yeniden tanımladı ve bunu devlet-toplum sınırlarının yeniden belirlenmesinde kullandı. Ekonomik süreçler Kürtler, İslamcılar, liberaller, kadınlar, Türkler ve benzeri biçimlerinde, Türkiye “halkı”nın zihinlerdeki türdeşlik zarfını açmaya katkıda bulundu.

Türkiye, İslami kimlik üzerinde büyük etkisi olan “bir girişim ruhu”nun büyümesine tanık oldu. Risk alma, grup bireyselliğinin doğuşu ve ortak girişimcilik, girişimcilik ruhunun özellikleridir. Risk alma isteği, daha yüksek bir düzene körü körüne tabi olmaktan kurtulmayı içerdiği için anlamlıdır. Risk alma ruhu Türk kimlik tartışmasına, Batı’da anlaşıldığı biçimiyle bireyciliğin karakterine yakınlaşmayı (ön-bireycilik) getirdi. Max Weber’in belirttiği gibi, bir girişimcinin karakteri seçmeci bir yaklaşım içinde risk almayı gerekli kılmaktadır. Hem din, hem de risk almak için zorunlu olan bu “iman sıçramaları” arasındaki çakışma sebebiyle, ikisi arasındaki sinerji aynı zamanda psikolojik ve sosyal açıdan tatmin edicidir.

Tarikatlar ve diğer dayanışma örgütleri, piyasa şartlarına has belirsizliği aşma yolunda önemli bir rol oynamaktadır. ahlâki ve normatif üyelik bağları, Müslüman girişimcilerin iş ilişkilerinde büyük önem arz eden güven duyma erdemine sahip olmalarını mümkün kılmaktadır. Buna karşılık ilişkiler, dinsel gruplar ve bunların toplumdaki rollerini daha da sağlamlaştırmaktadır. Süreç, dinsel grupların müritleri arasında ticari bağları teşvik etmekte, bir dizi iş prensibi ve ahlâk anlayışı meydana getirmektedir. Aynı zamanda, güven ve gelecekteki etkileşimlerin vaat ettiği başarılı ticaret ağlarının oluşmasında anahtar bir rol oynamaktadır. Aslında piyasa da yabancı olanlar (devlet burjuvazisi gibi) daha derin kültürel anlamda da topluma yabancıdırlar.

Anonim şirketler iki ayrı grup ya da bireyin işbirliği yapmak suretiyle daha verimli veya daha kârlı kılınan bir amacı gerçekleştirmek için biraraya geldikleri araçlardır. Başka bir deyişle, tarafların biri olmadan, amaçlanan sonuç geçerli bir kâr marjıyla elde edilemez. Anonim şirketler aynı kategorideki gruplar içinde (Sufi ve Sufi) ya da yabancılarla oluşturulabilir. Grup içi işbirliği grubun tanımlayıcı özellikleri tarafından belirlenir. Ancak, gruplar arası girişimler böyle değildir. Amerika Birleşik Devletleri'nde çeşitli arka planlardan gelen şirketler ya da bireylerin yüksek risk taşıyan ortak bir girişimde bulunma ihtimali, tarafları riskten ve sözleşmeyi ihlalden koruyan güçlü bir hukuki çerçevenin varlığından dolayı, kayda değer değildir. Girişimin ve girişimcilerin bütünlüğünü sağlamak için kılavuz çerçeve ve güven zemini sağladığı için bu tür gruplar arası girişimler Türkiye'de yatay karakteri itibarıyla ancak İslama dayanabilir. Böylece piyasa ilişkileri de dinin çok iyi uyduğu, ahlâki pratikler ve güven bağlarına duyulan ihtiyacı ortaya koymaktadır.

TÜKETİM KALIPLARI

İslami grupların yakından incelenmesi, görünür sınıf farklarını açığa çıkarmaktadır. Bu çizgiler kendisini tüketim kalıplarında göstermektedir. Mesela, İskender Paşa Cemaatinin müritleri, düzenli olarak, beş yıldızlı otellerde sosyal ve dinsel meseleleri tartışmak için toplanmaktadır. Kendi alışveriş merkezleri de olan bu grup yüksek burjuva beğenileri de geliş-

tirmiştir. İskender Paşa Cemaatinin yeni üyeleri yeni normlar ve roller kümesini içselleştirmeye teşvik edilmektedir. Bu İslami cemaat tüketim kalıplarını yeniden tanımlamak suretiyle, kendilerini ilk planda diğer İslami gruplardan, sonra da toplumun Kemalist/laik kesimlerinden ayırma gayretindedir. İskender Paşa Cemaati yeryüzünde bir maddi cennete geçerlik atfederek cennetin zevklerini burada tatmaya çalışmaktadır. Nakşibendilerin ve Nurluların züht [kendini ibadete verme] ve riyazeti [dünya lezzetlerinden ve rahatından sakınma], kapitalist kazanca ilişkin olumlu görüşleriyle birleştiğinde Türkiye’de sermaye birikiminde ve ekonominin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Tanrı, kapitalist pazarın ihtiyaçları için yeniden keşfedilmiştir. Bununla birlikte, kapitalist erdemler üzerindeki vurgu, Weber’in Protestan ahlâkına ilişkin olarak gösterdiği gibi, uzun vadede kaçınılmaz olarak züht ve riyazeti zayıflatır.

Modern Türkiye’deki tüketim kalıpları kimlik farklılıklarını meta-laştırarak dillendirmektedir. Müslüman dergiler ve televizyon kanalları, promosyon kampanyalarıyla tüketimin ve sınıf çıkarlarının sınırlarını açıkça sergilemektedirler. Tüketim kalıpları böylece kimlerin İslamcı olduğunu ve hangi sosyal gruba mensup bulunduğunu bildirmektedir. Tüketim, mal satın alınmasıyla sınırlı olmayıp, yeni-Nurcu Fethullah Gülen’in müritleri tarafından işletilen özel liselere çocukları kaydettirmek, STV kanalını izlemek, BURÇ ve AKRA FM radyolarını dinlemek gibi faaliyetleri de içine alır. İslami hareketler kendi müzik şirketlerine, kafelere, restoranlara ve yayınevlerine sahiptirler. Dolayısıyla, modern Türk-Müslüman kimliğinin oluşumunun bir özelliği şudur: Dikey İslami hareketler sınıf ayrımlarının vurgusu altında kıvrılmakta ve böylece kendilerini yatay İslam düzleminde bulmaktadırlar. Gerçekten, Tanrı yeryüzüne inmiş bulunmakta ve Müslümanlar burada O’nun krallığını kurmaya uğraşmaktadırlar.

Beş yıldızlı Kapris Otel, “İslami bayramlar”ın, modern tüketiciliğin gereklerine göre nasıl yeniden üretildiğinin bir örneğidir. İslam ve kapitalizmin bir karışımını temsil eden bu lüks otel, modernliğin İslamla karıştığı, Müslümanların beklentilerini ve davranış tarzlarını kapitalist sisteme göre şekillendirdiği bir mekândır. Giderek sayıları artan başarılı Müslümanları çekmek için “İslamileştirilmiş” otel, alkol satışı ve servisi yapma-

makta, kadın ve erkekler için ayrı yüzme havuzları sunmaktadır. “Devletçi” İstanbul tabanlı oligarşiye karşı tam ekonomik liberalleşmeye destek veren geleneksel Anadolu burjuvazisi bu otelin müşterileridir. Daha muhafazakâr Müslümanlar, Kapris Otel’in “İslami bir tatil mahalli” olarak sunulmasını eleştirip, bunun neoliberal değerlerin İslami değerler üzerinde külli hâkimiyetinin bir delili olduğunu ileri sürerken,” otelin, İslamın içsel dünyevileşmesini, yani İslamı piyasa rekabeti uğruna bir metaya dönüştürmeyi temsil ettiği söylenebilir. Bu bir “İslami radikalizm” eylemi değil, fakat İslamın modern şartlar içinde yeniden kuruluşudur.

İslami gruplar, kendilerini diğerlerinden tüketim kalıpları bakımından farklılaştırmaya doğru kaydıkça, bireyselleşmeyi değil, aksine sosyal etkileşimlerini yeniden kişiselleştirmeyi beslemektedirler. Batı modasının ve tüketim ürünleri girişinin büyüyen bir bireycilik duygusunu kışkırttığı Osmanlı İmparatorluğunun aksine, bugünkü tüketimcilik olgusu, cemaat dayanışmasına ve kimliği çimentolamaya yaramaktadır. Belli giyim tarzları, restoranlar ve ev döşemeciliği, grup beğenilerini ve tüketim kalıplarını gösterir. İslamcılar da okullarda ve sokaklarda kolayca ayırt edilebilecek tüketim kalıplarını benimsemişlerdir. Bu, son derece görünür bir grup kültürü meydana getirmektedir. Bu bakımdan, Müslüman kadınlar tarafından giyilen çeşitli elbise biçimleri, İslamcı kadınları hem birbirlerinden hem de laik kadınlardan ayırt edebilmenin aracı olmuştur.

BAŞÖRTÜSÜNÜN SİYASAL SÖYLEMİ

1997’deki yumuşak darbenin ertesinde, Kemalist ordu, kamu kurumlarında başörtüsü takılmasının yasaklanmasını var gücüyle bastırdı. Uygulanan politika, geniş ölçekli protestolara ve itaatsizlik eylemlerine yol açtı. Ordunun buyruğunu birçok polis memuru ve orta dereceli devlet memuru sabote etti. Mesele, generallerin talep ettiği gibi, FP milletvekili Merve Kavakçı’nın TBMM’den atılması ve vatandaşlıktan çıkarılmasıyla doruğa tıramdı. Bu meselenin Türk toplumunda doğurduğu büyük tartışma, bireysel haklar ile İslami geleneklerin devletin kontrol edemeyeceği şiddette bir rekabete kaynaklık etmeyi sürdürdüğünü gösterdi. İslami kimliklerin kontrol altında tutulan ve önceden tanımlı laik alanlara nüfuz etmesi, Türkiye’de

devlet-toplum ve kamusal-özel sınırları üzerinde tartışılmaya devam edecektir. Kemalistlerin iddia ettiği gibi, kadınları tepeden inmeci bir yolla “kurtarmak” bir yana, dindar kadınlar kuşağı bir kez daha siyasal haklarından yoksun bırakılmakta ve sözde “reformcu” bir devlet tarafından eğitim hakları ile siyasal hayatta hizmet edebilmeleri engellenmektedir.

Başörtüsü takan dindar “modern” kadınların sembolizminin incelenmesinden çıkan sonuç, Müslüman kadınların kendilerine muayyen bir dinsel kimlik atfetmek için bedenlerini kullandıklarının aşıkâr olduğudur.⁵⁴ Başörtüsü takma kararı, kadınların -geleneksel sembollerden yardım alan çalışan kadınlar ve anneler olarak- kendi yeni rollerini karşılama ve dengeleme girişimini temsil eder.⁵⁵ “Geriye doğru yürümek” suretiyle kadınlar aslında modernliğe doğru bir sıçrama gerçekleştirmektedirler.⁵⁶ Modern İslami giyim, Müslüman kadınlara özel ve kamusal sahalarda yeni alanlar açmaya imkân vermektedir. Önde gelen Müslüman kadın yazarlardan Cihan Aktaş, saçlarını örtmekle Müslüman kadınların modernleştirici devletin politikalarına, hatta kadını ev içinde tutmaya çalışan toplumun kimi geleneksel normlarına karşı bir meydan okumada bulunduklarını ileri sürmektedir.⁵⁷ Başörtüsü kamusal alanda kadınlara yönelik geleneksel sınırlamalardan bir çıkış halini almakta ve onların modern topluma katılmalarını mümkün kılmaktadır. Başörtülü kadınlar giderek artan oranlarda kamusal taleplerde bulunmakta ve kendi kaynaklarıyla kendilerini organize etmektedirler.

Ankara Bilkent Üniversitesi’nde bazı İslamcı kız öğrencilerle yapılan bir grup tartışmasında, bu kadınlar için bir kişinin başını örtmesinin, kimliklerinin ve toplumdaki moral konumlarının asli bir parçası olduğunu fark ettim.⁵⁸ Keza, bu, onlar için dinsel toplum içinde siyasal ve sosyal konumlara erişimi sağlamanın bir yoludur. Onlar Batılı bir kimlik edinme uğruna, kadınlıklarını reddettikleri için “devlet feminizmi”ni eleştirmektedirler. Bu Batılı kimliğin, tarihlerine yabancı olduğunu, cinsel serbestlik ve bedeni teşhir gibi olumsuz değerlerle ilişkili bulunduğunu iddia etmekte ve bu durumu kişisel olarak aşağılayıcı bulmaktadırlar.

Türk laikliğinin Kemalist versiyonu kırsal, geleneksel ve eğitimsiz Müslüman kadın ile kentli, modern ve eğitimli laik kadın şeklinde ikili bir karşıtlık kurdu. Bu versiyon, düzenli bir biçimde kendi modern Türk kimliği

anlayışında, İslami bir varlığın içerilmesini reddetti. Kemalist seçkinler kamusal alanda İslami mevcudiyetin tanınmasının, laik olanı evrensel ve modern olarak sunan ayrıcalıklı konumlarının yitirilmesi anlamı taşıyacağından korkmaktadır.

Üniversitelerde ve piyasalarda eğitimli Müslümanların varlığı, özellikle kamusal alanda yeni bir burjuvazinin doğuşu, İslamın modernliğe karşıt olarak kurgulanması yönündeki Kemalist çabaya sekte vurdu. Bununla birlikte, başörtüsü ve tekbiçimli İslami giyimin etnik ve sınıfsal farkları örttüğü düşünülmemelidir. Aksine, bunlar statü ayrımlarının belirlenmesinde yeni bir kriterler kümesi oluşturmaktadır. Müslüman kadın hareketi içinde, aileye ve taşraya ait gündelik hayat göstergeleri kaybolmadı; yalnızca askıya alındı. Lila Abu-Lughod, Mısır örneğinde şunu gösterdi: “Yeni örtü, dikkatleri anlamlı ve süregelen sınıfsal eşitsizliklerin üzerinden çekerek yanlış bir eşitlikçilik duygusunun doğmasına hizmet etmektedir.”⁵⁹ Bunun da ötesinde, bazı Müslüman feministler, siyasallaşmış kadın kimliği ve giyim kodu karşısında “Müslüman erkek kimliği”ni sorgulamaya başladı.⁶⁰

SONUÇ

Ekonomik liberalleşme sonucunda, devlet toplum üzerinde, 1983 öncesinden daha az kontrol uygulamaktadır. Bu sürede, devlet ve toplum arasındaki sınırlar sorgulayan yeni gruplar ve hareketler doğdu. Sınırın tam olarak konumu, modern Türkiye’de devam etmekte olan önemli bir sosyal tartışmanın konusudur. Türkiye’de İslamın artan rolü, “dine dönüşü” değil, başka bir anlama düzeyini temsil eder: Cemaat ve kimliğin yeni ifadelendiriliş biçimiyle, ilişkilerin yeniden kişiselleştirilmesi. Bu anlayış, cemaatçiliği ve bireyciliği eşzamanlı olarak himaye ettiği için bazı çelişkiler içerir. Ekonomik ve sosyal gelişme, hızlı kentleşmeye ve ülkedeki büyük şehirleri çevreleyen büyük gecekondu yerleşimlerinin oluşmasına yol açtı. Tarikatların önceki biçimlerindeki dinsel kimlik ve kırsal temelli hemşeri dernekleri, yeni kent çevrelerinde yaşamaya başlayan alt sınıftan kırsal göçmenlere bir çözüm olarak üretildi ve modern hayatın yabancılığı ve kentlerin kenarlarındakileri dışlaması karşısında çok değerli bir sosyal destek ve psikolojik rahatlık sağladı.

Sosyoekonomik ölçekte daha ileri giderek, kapitalist piyasa, geleneksel Anadolu arka planından gelen, yeni zengin olmuş Müslüman girişimci sınıfı bütünleştirerek dinsel bağlanmalarını ve inançlarını yeni bir ifadeye kavuşmuştur. Girişimci sınıf için İslam, tutumluluk, yatırım, güven gibi ticari erdemleri tamamlayan bir ahlâka dönüşmüştür. Yeni Müslüman iş eliti, kendisini, devlet bürokrasisi ve Kemalist devletin himayesinden faydalanan büyük sanayiciler ile anlaşmazlık halinde bulmaktadır. Müslüman girişimci sınıfın serbest piyasa girişimciliğini bayraklaştırması, onları şehirlere yeni göç eden Müslüman alt sınıfla anlaşmazlığı sürüklemektedir. Bir kimlik ve sosyopolitik mobilizasyon kaynağı olarak İslamın rolü hem bireyciliği, hem de artan kolektif grup dayanışmasıyla, imanın yeniden yorumunu teşvik eden canlı bir takım çelişkiler içermektedir. Bu yüzden piyasa kuvvetleri ve ekonomik gelişme, modern Türkiye’de devlet ve toplum ilişkileri ile İslamın rolünü yeniden ifadelendirmede önemli bir rol oynamaktadır.

İSLAMİ HAREKETTE OKUR-YAZARLIĞIN VE MEDYANIN ROLÜ

Sürekli olarak değişim ve oluş halindeyiz... Fakat bu, kendimizi anlamlandırmamızın başka bir temel şartını ifade etmektir. Bu şart şudur: Biz hayatımızı bir anlatıda kavrarız... Kim olduğumuza bir anlam vermek için, nasıl oluştuğumuz ve nereye gittiğimiz konusunda bir fikrimizin olması gerekir.

CHARLES TAYLOR, BENİN KAYNAKLARI

Türkiye’de primordial dinsel kimliğin modern bir siyasal kimliğe dönüşmesi, kitle iletişim araçları, eğitimde devrim ve yeni bir Müslüman entelektüel tipinin ortaya çıkması ile gerçekleşmiştir.’ Türk-İslam düşüncesinin ve kültürünün yeniden doğuşunu ve paradoksal olarak onun içsel dünyevileşme ve çoğulculaşmasını vaat eden bu dönüşüm, her bireyi ya da grubu aşan en önemli olaydır. Türkiye’deki İslami sosyopolitik hareketler açısından, diğer birçok şey gibi bu gelişimin yeşerdiği alan Nakşibendi tarikatı olmuştur. Söze dayalı tekkelerin, metne dayalı cemaatlere dönüşmesi medya teknolojisiyle ve yeni bir özerk Müslüman entelektüel sınıfın aracılığıyla mümkün kılınmıştır. Söz konusu süreç, şimdiki Türk Müslüman kuşağını, öznellik hissiyle donatarak, içinde yaşadıkları toplumu daha iyi biçimlendirebilmek için siyasete katılmaya teşvik etmiştir.

Medya/teknolojik devrim, Sufi tekkelerini, modern iletişim araçlarını benimsemeye zorlayan sosyokültürel dönüşümlere bağlıysa da, bu gelişmeler geleneksel Sufi tekkelerini bütünüyle ortadan kaldırmadı. Geleneksel ağlar, modern iletişim araçlarıyla birlikte var olmaya devam etmektedir. Cemaati kurarken ve İslami bir kimlik inşa ederken Nakşibendiler tayin edici çerçevelerini tekkeden basılı metinlere kaydıldılar. Bu, kimliklerinin içselleştirilmesinde çok daha etkili oldu.²

Nakşibendiliğin İstanbul’da yerleşik İskender Paşa ve Erenköy gibi geleneksel kolları bile, mesajlarını ve nüfuzlarını iletebilmek için süreli ya-

yınlardan yararlanmaktadırlar. Türkiye’deki en önemli Nakşibendi tarikatı kolu olan İskender Paşa cemaatinin şeyhi Esad Coşan basın-yayın faaliyetlerini şöyle haklılaştırmıştı:

Neden bir dergi işine karışıyorum? Çünkü bu en temel hizmettir. Camide vaaz verirken orada yaklaşık iki ya da üç bin insan bulunuyor. Bu kifayet etmez. Bu yeterli değil. Basın önemlidir... Kendimizi gündelik faaliyetlerin ve olayların dışında tutamayız. Neden haftalık bir dergimiz var? Güncel tartışma ve faaliyetlere katılmak için.³

Coşan, basının asli fonksiyonunu “cihat”ın⁴ bir biçimi ya da uyumlu ve güçlü bir Türkiye meydana getirmek için siyasal açıdan bilinçli Müslümanlar yetiştirme mücadelesi olarak gördü.

Nurcular ve Nakşibendiler gibi yeni İslami çevreler sosyal açıdan geleneksel tarikatlardan daha dinamiktir ve bir tekke etrafında değil, dergiler ve radyo istasyonları etrafında teşekkül etmiştir. Ortamın ispatlanmış etkinliği, Nakşibendi tarikatlarının medyayı varlıklarını devam ettirmenin zorunlu bir aracı ve modern Sufi kimliğini sağlamlaştırmanın bir biçimi olarak benimsemelerine yol açtı. Coşan, müritlerini tarikatın medya faaliyetlerini desteklemeye yönlendirmiş ve bu çağrısını şöyle haklılaştırmıştır:

Neredeyse her şey basın-yayın tarafından organize edilmekte ve biçimlenmektedir. En önemli silah basındır... Basın en müktedir güçtür ve insanları bilinçlendirmek için en etkili araçtır. Ya onun için çalışarak ya da ona sahip olarak basını ele geçirmelisiniz.⁵

1980 askeri darbesinden sonra, güçlü bir İslami medya oluşturuldu. Bu İslami medya devlet ve topluma ilişkin yeni öğretilerin, eleştirilerin üretilmesi ve yayılmasında anahtar bir rol oynadı. Basılı medyaya ek olarak, dinsel gruplar daha etkili yayıncılık alanlarına da el attılar. 1994’e gelindiğinde Türkiye’deki 525 özel radyo ve televizyon istasyonundan 19 televizyon ve 45 radyo istasyonu İslamcı gruplara aitti.⁶ Nakşibendi ve Nurcu radyo istasyonları (AKRA, BURÇ ve MORAL FM) İstanbul’daki en popüler

radio istasyonları arasındadır. İslami radio istasyonları, kolektif İslami bir bilincin inşası ve dillendirilmesinde de önemli bir rol oynar. Dergiler ve radyolar, müritlerini olayların yorumlanmasında ortak bir bilişsel çerçeve geliştirmek suretiyle birbiriyle irtibatlandırır. İslami basın-yayın ve kitlesel eğitim, Kuran ve “ben” için yeni anlaşılma biçimleri oluşturur. Yeni İslami siyasal kimlik, iletişim ve eğitim devrimleri bağlamında oluşmuştur. İletişimdeki teknolojik yenilikler ve eğitimin yaygınlaşması çeşitli önemli sosyal sonuçlar doğurmuştur: 1) Mutlakın daha şüpheli ve göreceli anlayışlarının doğmasına yol açmış ve ebedi bir epistemolojik [bilgi kuramına ilişkin] soruyu popüler hale getirmiştir: Allah’ın var olduğunu nasıl biliyoruz?² 2) Geleneksel ulemanın otoritesini zayıflatmış ve popüler medya uzmanı görüntüsü altında çalışan yeni kentli Müslüman aydınların doğuşunu kolaylaştırmıştır. 3) Daha büyük İslami cemaatlerin, doğmakta olan daha küçük yayın temelli gruplar lehine parçalanmasına yol açmıştır. Bu gelişmelerin beklenmeyen uzun vadeli etkileri olmuştur. Mesela, bir zamanlar sıkı şekilde gelenekte temellenmiş bilgiyi üretme ve yayma süreçleri kapsamlı bir şekilde dünyevileşmiştir. Bunun yanı sıra yayın teknolojisinin yaygınlaşması ve tasarruflu hale gelmesinden kaynaklanan söylemsel parçalanma, marjinal seslerin, bütüncül ve tek biçimli İslam yorumlarına itiraz etme ve devletin seküler dogmalarına muhalefet etme imkânlarını da artırmıştır. Bu da Türk-İslam sentezinin gelişimini kolaylaştırmıştır.

KİMLİK İNŞASI İÇİN DOĞAL BİR ORTAM OLARAK YAYINCILIK

Bazı bilim adamları yayıncılığın Müslüman toplumlar üzerindeki sosyal ve siyasal sonuçlarını incelemişlerdir. Ancak, okur-yazarlığın ve yayıncılığın rolünü, farkı dile getirme ve nesneleştirme, Robert Heffner’in yerinde adlandırmasıyla “yurttaşlığa dayalı çoğulculuk”⁷ perspektifinden incelemişlerdir. Yayıncılık kültürünün gruplara ve bireylere, yerleşik uygulamalara itiraz etme, yeni roller ve ilişkiler tesis etmek için fırsat alanları sağlayarak yaratıcı kuvvetleri serbest bıraktığını ileri sürüyorum. Türkiye örneğinde, hükümet yeni bir seküler ve milli halk kültürü oluşturmak için eğitim ve yayıncılık üzerindeki gücünü genişletti.⁸ Genel eğitim ve yayıncılığın düzenlenmesi, “seküler reformlar programının en güçlü ve en etkili” iki aracıydı.⁹

1970'lerden beri, İslami gruplar egemen devlet ideolojisine karşı koymak ve "Türk kent hayatında yerel ve sözlü İslamı yeniden icat etmek"¹⁰ için aynı araçları kullanmaktadır. Eğitim ve kitle iletişiminin yaygınlaşması, siyasal İslamın dönüşüm zeminini hazırladı. Türkiye Cumhuriyeti'nde kimliğin İslami bileşeni yeni bir önem kazandı. Müslüman ve etnik gruplar (Aleviler, Arnavutlar, Kafkasyalılar, Boşnaklar ve Kürtler) hem devlet, hem de toplumdaki kaynaklanan merkezi egemen sesleri çözebilmek için medyadan giderek daha fazla yararlandılar. Okur-yazarlık ve yayıncılık imkânları, muhtelif Müslüman grupları, İslami bir üst kimliğin ve söylemin parçaları olarak biraraya getirmektedir. Paradoksal olarak bu durum aynı zamanda İslami gruplar içindeki iç farklılaşmaları ve parçalara bölünmeyi daha da artırmaktadır. İslami siyasal kimlik ve aktivizmin mevcut canlılığı modern yayıncılık ve iletişim teknolojisinin yokluğunda ne bu kadar çekici, ne de yaygın olabilirdi. Yazılı basın, ulema ve geleneksel sufi grupların otoritesine karşı koyacak güce sahip yeni bir Müslüman entelijansiyanın doğmasına imkân vermiştir.

Modern iletişim, yüz yüze diyaloga dayalı olmadığı gibi, kutsal bir alanla da (cami ya da tekke) sınırlı değildir; gazete ve radyolardan daha çok zamanı ve mekânı sıkıştıran televizyon ve diğer görsel sembolik imajlara kadar uzanan muhtelif araçlarla gerçekleştirilir. Zaman ve mekânı sıkıştırma "öteki"ni eve, ofise ve alışveriş merkezine getirir. Bu durumda "öteki"nin fiziksel olarak çok yakında olduğunu söylesek de, psikolojik olarak uzaktadır, ama böylece siyasal bilinç keskinleşmektedir. Keskinleşmiş siyasal bilinç, Müslüman "ben" ile algılanan "öteki"ni birbirinden ayırır. Bu yeni sosyopolitik çevre karşısında, yeni tanımlanan Müslüman kimlik modern şartlarda var olmak ve uyum sağlamak için mücadele içine girer. Dahası, ortak imajlar oluşturmak suretiyle basılı medya imaj ve değerleri biçimlendirmeye ve Müslümanların eylemlerini şekillendirmeye yardımcı olur. Yayıncılığın, aydın olmanın ve eğitimin farklı biçimleri alması Müslüman toplumlar üzerinde, epistemoloji ve yetkede ki değişiklikler ile İslami seslerin çoğulculaşmasını da içeren çeşitli sosyal etkilerde bulunmuştur.

Diğer dindar insanlar gibi, Müslümanlar da kendi özel ve genel dünya görüşleri arasında geleneğe ve imana doğru, sadakat ve şüphecilik duygusu arasında gidip gelirler. Brinkley Messick gerilimi şöyle örnekler:

“Müslümanın düşüncesindeki merkezi bir problem Allah’ın metninin birliği ve sahihliği ile beşerî metinlerin çokluğu ve zati olarak tartışmalı keyfiyeti arasındaki zor geçişle ilişkilidir.”¹¹ Başka bir deyişle, “ilahi olarak oluşturulmuş hakikat ve bu hakikatin beşerî olarak kurgulanmış biçimleri” yüzyıllar boyunca İslami yorumbilimin kalbinde yer almıştır.¹² Genel eğitim ve ucuzlayan teknoloji sayesinde basılı metin, sadece Müslümanların genel erişimine açık hale geldikçe, içtihat, otorite ve sahihlik üzerindeki tartışmalar keskinleşmiştir. İlahi emirler ve beşerî yorum arasındaki mesafe, İslamı, kemikleşmiş gelenekten azade kılmak için eleştirel bir alan haline getirmiştir. Söylemsel alanların açılması tek bir “hakikat merkezine” olan sadakati “anlaşılmaz” yapmıştır.¹³

Halka dönük İslami eğitim, eğitimcilerini ulemanın teşkil ettiği camilerde değil, kentli aydınların yorum ve otoritenin ana iletim hattı olarak işlev gördüğü basılı sayfalarda ve televizyon ekranlarında gerçekleşmektedir. Gündelik hayatın normlarını Kemalist seçkinler değil, medya ve yayın kuruluşlarının yardımıyla çağdaş İslami gruplar biçimlendirmekte ve kültürün ana akımını onlar tanımlamaktadır. Bir bakıma, ana akım Türk kültürü, İslami gruplar tarafından eşzamanlı olarak “cemaatleştirilmekte” ve “kisiselleştirilmekte”dir.¹⁴ Ana akım kültürünün bu şekilde cemaatleştirilmesi, İslami devlet merkezli ulemanın kontrolünden serbest kalmak suretiyle, İslami bilginin üretiminde demokratikleştirici bir etkiye sahip olmaktadır. Çeşitlenen yorumlar sayesinde, İslami bilginin üretimi demokratikleşmekte ve çeşitlenmektedir. Basılı eserler yoluyla yeni yorumların yayılması, Nurcular (bkz. Yedinci Bölüm) gibi yeni grupların oluşumunu teşvik etmektedir. Etkileşim ve yayına dayalı söylemler hem dayanışmayı, hem de çekişmeyi artırmakta ve tedrici olarak yeni sınır oluşumlarına yol açmaktadır.

Müslüman medya kanalları, sosyal olaylar ve İslami ilkeler arasında bağlantılar geliştirmek yoluyla İslami bilinci siyasallaştırmaktadır. Bu, yeni anlam inşası için alternatif bir kaynak sağlamaktadır. Mesela “yeniden doğan” bir Nakşibendi şunları söylemektedir:

Acı çeken bir adamın benzer bir sesini bulduğum, Boşnak soykırımına ilişkin İslami dergilerde okuduklarımın sonucu olarak benlik

duygum değişti. Artık kendinizi yalnız hissetmiyorsunuz. Daha büyük bir bütünün parçası oluyorsunuz. Bu bana bir güvenlik hissi veriyor ve onurumu sağlamlaştırıyor. Düşüncemi disiplin altına almak için bir dergiye abone oldum. Bu dergi olayları anlamak için bana alternatif bir bakış açısı sunuyor.¹⁵

Kişi artık manevi ve cemaat boyutunu geliştirmek için camiye gitmek zorunda değil. Yeni Müslüman kentli aydınlar, kendi İslam versiyonlarını oluşturmakta ve bu versiyonu yeni kavram ve literatürle kitlelere iletmektedir. Okur-yazarlığa dayalı kamusal alanlar, muhtelif rol modellerinin araştırıldığı, yeni İslami bilinç ve pratiklerin Türk toplumunun kenarlarına taşındığı bir araç olarak kullanılmaktadır.¹⁶ Mesela, İslami romanlar literatürü, ortak referans çerçevelerinin ifadesinde ve yayımında kilit bir rol oynamıştır. Önde gelen çağdaş yazarlardan Rasim Özdenören ‘İslami edebiyat’ı, “konusundan bağımsız olarak, konusuna İslami gözlüklerle yaklaşan yazarın İslami bilincini ifade eden bir edebiyat” olarak tanımlamaktadır.¹⁷ Romanlar aracılığıyla yazarlar, manevi “ben”in deruni boyutunu ele almaya çalışmışlardır. En etkili roman Hekimoğlu İsmail’in *Minyeli Abdullah*’dır. Romanın gücü, zengin folklorik sembolizmde ve okurun modern dünyada yaşadığı yabancılaşma ve belirsizlik duygusuna hitap edebilme kabiliyetinde yatar. Romanların merkezi temalarından biri, genel olarak “adaletsizlik” ve “yiyiciliğe” karşı, ahlâka atıfla-dini haklılaştırılan mücadeledir.

EPİSTEMOLOJİ VE OTORİTE

Genel eğitimin yanı sıra yayıncılık kültürü de bilginin inşasında ve yayımında üstat-öğrenci arasındaki dikey ilişkiyi zayıflattı, yatay olarak yayılmış ve nesnelleştirilmiş İslami bilgiyle ikame etti.¹⁸ Üstelik, bu modern eğitim sistemi içinde öğrenciler bilgiyi ispatla delillendirmeyi ve edinilen hikmete karşı şüpheli olmayı öğrenirdi. Yayıncılık kültürü, Müslümanlar bağlamında, öğretinin öngördüğu imana bir açıklama sunmaya hazır olmayan ulema arasında bir krize yol açtı.

Dahası, fikirlerin bu hızlı dolaşımının doğurduğu şaşkınlık “eski dayanışma biçimlerini” zayıflattı ve bir “dışlama meydana getirdi; (bunun

sonucunda) kimlik için duyulan sınırsız ihtiyaç, din ile karizmatik baba figürlerinin ihyası, maddi kimlikler ve sıcak organik ilişkiler vaat eden 'popülist' politikacılar vasıtasıyla ifade edildi."¹⁹ Ancak, "dinin bu ihyası, geleneksel pratiklere ve karizmatik baba figürlerine bir dönüş değil, aksine yeni pratiklerin bir inşası ve önceki İslami pratiklerin nesneleştirilmesidir. Yayıncılığa dayalı İslamın genişlemesi daha rasyonel, metinsel kentli İslam lehine halk İslamının/tasavvufi İslamın ortadan kaldırılması için sürekli bir mücadele olarak görülebilir. Jack Goody şunu ileri sürer:

Vakıa şudur ki, yazmak söz ile onunla kastedilen şeyin arasında farklı bir ilişki tesis eder. Bu ilişki daha genel ve daha soyut, sözlü iletişime oranla kişinin, yer ve zaman gibi belirliliklerle daha az yakından bağlantılı olduğu bir ilişkidir."²⁰

Yayıncılık hem bilginin üretilmesi, hem de iletiminde ve ayrıca düşünmede rasyonelleştirici bir rol oynar.

Müslüman toplumlardaki geleneksel ilişki yüz yüzeydi ve resmiyet gerektirmiyordu; üstattan öğrenciye bilgi aktarımı öne çıkmaktaydı.²¹ Yazılı tefsirler bile öğrencilere üstatları vasıtasıyla aktarıldı. Baskı teknolojisinin modern Türkiye'deki İslam üzerindeki etkilerinden biri, İslami bilginin ve onu kuşatan teorik tartışmaların giderek daha fazla erişilebilir olmasıdır. Nur hareketi örneğinde, kentli Müslüman aydınlar geleneksel ulemayı yerlerinden ettikçe, dinsel tartışmaların derinden yerleştirilmesine şahit olunabilir. Dergiler ve kitaplar yalnızca fikirler için birer mahzen değil, aynı zamanda İslami meselelerin tanımlanması için söylemsel fırsat alanları ve sosyal problemler için çözüm alanlarıdır. Basım olanakları, düşüncenin depolanmasında, iletiminde ve üretiminde işlevsel bir rol oynar. Dahası dergiler Türkiye'de kimlik gruplarının koordinatlarını tayin eder.

Basılı söz, serbest bir siyasal çevre ve özel ekonomik kaynaklarla birlikte, sosyal oluşumu iki önemli biçimde etkilemiştir. Birincisi, bilgiye kolay erişim ve fikirlerin yayılması otoritenin yapısını çatlatmış ve siyasetin ortak dilinin daha yaygın bir kavranışını meydana getirmiştir. İkinci olarak yayıncılık, bilginin elde edilmesi ve iletiminde yeni fırsatlar sağla-

mıştır. Bu da yeni bir siyasal ve ahlâki söylem doğurmuştur. Sözlü iletişimden farklı olarak basılı anlatım, kendisine ilişkin olarak, bir süreklilik ve zamansızlık duygusu verir. Müslüman aydınlar fikir ve bilgiyi muhafaza edebilir, otorite sahiplerinin bilgiyi abluka altına almasına rağmen modern iletişim araçları sayesinde siyasal sınırların ötesine de yayabilirler.

Basılı yazı, hem geleneksel ulemanın, hem de sömürge sonrası modern Müslüman toplum ve siyasal elitinin otoritesini sarstı. Gazeteci kimliğiyle sosyal ve ideolojik yelpazede geniş bir izleyici kitlesine ulaşabilen yeni kentli aydınların doğuşu için bir vasıta ve alan temin etti. Bir bakıma, basım teknikleri ve okur-yazarlık yazılı anlatımı bir otorite kaynağı haline getirerek ulemanın geleneksel alanını ele geçirdi. Entelektüel tanınma için üniversite diploması bir zorunluluk haline geldi. Modern devletlerde çok önemli olan bilgiyi üretme yetkisi, Türkiye’de ulema temelli taklide dayalı/sözlü gelenekten, yayıncılığa dayalı olana yani kentli aydına kaymıştır.

Yayın olanakları bu suretle bireyselliğin oluşumu için zorunlu olan zemini hazırlar. Özgünlük ve bağımsızlık algısı, Müslüman aydınların hem devletin, hem de İslamın geleneksel hiyerarşisinin egemenliğinin dışında söylemsel bir alan meydana getirmelerine imkân vermiştir. Müslüman Türk aydınları, dinsel egemenlerin dışında konumlanmış ve Kuran’ın tefsirine ilişkin daha açık ve eleştirel bir söylem oluşturarak, seküler bağlamda yeni bir başlangıcı işaretlemişlerdir. Amaçları, İslami siyasal bir rejimin kurulması olmayıp, İslami kültürün ve bilincin yükseltilmesi olmuştur. Ancak İslami kültürü ve sosyal-siyasal bilinci inşa etme faaliyeti, giderek artan bir biçimde siyaset ve medeniyete dair bir boyut kazanan İslamın yeni ve daha karmaşık bir imajını doğurmaktadır.

Yayıncılık ve kitle iletişim teknolojisi, Müslüman aydınları muhteva bakımından daha soyut, düşünceye dayalı ve evrensel nitelik taşıyan söylemsel bilginin yeni biçimlerini açıklamaya sevk etmiştir. Başka bir deyişle, bilginin üretimi, Peygamber dönemine kadar uzanan sahih İslami pratik ve öğretinin geleneksel söz temelli açıklamalarından kurtarılmıştır. Bu sebeple, gazeteler, dergiler, televizyon kanalları ve radyolar yalnızca bağlamın etkisinden ayırt edilmiş İslami görüş açılarını iletmenin bir aracı değil, aynı zamanda eleştirel düşünce ve diyalog için söylemsel alanlardır. İletişim

esaslı modern toplumda, sosyal ve siyasal pratiklerin İslami anlamlarını manipüle etmek için İslamın “mükellef bir kodu”na, yani “bağlamda değil, kodun içinde yer alan mesaj”a ihtiyaç vardır.²² İslami tefsirin mevcut ifade biçimi ve yayımı geleneksel anlatı açısından bağlamdan azadedir. Bağlamdan azade İslami tefsirlerin anlaşılması, kitlesel eğitim sonucunda mümkün hale gelmektedir. İslami bilinci diriltmenin yeni kutsal yerleri, İslami edebiyat çevreleri ve dergilerdir. Yeni kentli Müslüman aydınların rolü ve tesiri, bu yüzden basılı yazıya ve genel kitlesel eğitime yakından bağlıdır.

SİVİL ÇOĞULCULUK, FARKLILIK VE MODERNLİK

Cumhuriyetin ilk yıllarında İslamın toplumdaki rolü üzerindeki tartışma marjinalleştirildi; merkezden dışlananların muhalefet kimliği haline getirdiği İslamcılık olgusu bu kesimlerin mobilize olmalarını da sağladı. 1990’lar boyunca, marjinal sesler merkeze taşındı ve kitlesel dolaşıma giren İslami dergiler vasıtasıyla, kimliğe ilişkin milli tartışmaların tamamlayıcı parçası haline geldi. Ancak 1970’ler ve 1980’ler boyunca bu dergiler, ege-men laik ve milliyetçi kamusal kültür karşısında marjinal kaldı. Devletçi ideoloji kırılmaya uğradıkça marjinal sesler de yavaş yavaş merkeze taşındı.

Yazılı kültürün oluşturduğu söylemsel alanların üç ana özelliği vardır. Birincisi, toplumun temel meseleleri konusunda parçalanmış durumdadır. Bu amorf alanlar, kimliklerini paranteze almadan ve kendilerine has özel seslerini bastırmadan, konu-merkezli mutabakat ve ortak zemin oluşturmak için yazarları ve okurları aleni olarak biraraya getirmektedir. İkincisi, bu alanlar mücadele, direniş ve radikal tahayyül bölgeleridir. İslami dergilerde her zaman birbirleriyle olan farklılıklarını açıklama konusunda bir çaba var olmuştur. Üçüncüsü, İslami medya ve dergilerin çoğulluğu, İslami grupların muhtelif sosyal yapılarını aksettirir.

Sürelî yayınların çeşitliliği, bizi İslami yayıncılık alanında üç ana eğilim olduğu sonucuna götürmektedir. Eğilimler şunlardır: (1) Tarikatlar ve tarikat yayınları (*İslam, Altınoluk, İlim ve Sanat, Kadın ve Aile, Semerkant*) ile Nurcu yayınları (*Sur, Yeni Ümit, Köprü, Karakalem, Nubihar, Yeni Dergi, Sızıntı, Zafer*) kapsayan sosyal eğilimli İslam, (2) Batı etkisi taşıyan Müslüman aydınları kapsayan entelektüel eğilimli İslami yayınlar (*Tezki-*

re,²³ *Dergah, Değişim, Yarın, Yeni Zemin*,²⁴ *İzlenim*,²⁵ *Bilgi ve Hikmet, Sözleşme, Bilgi ve Düşünce*), (3) İslami siyasal partilere ve muhafazakâr partilerdeki daha küçük diğer hiziplere bağlı siyasal eğilimli İslami yayınlar (*Cuma, Nehir, Yörünge, Yeni Şafak* (AKP), *Milli Gazete* (SP) ve (4) yasal sınırlar dışında mücadeleyi öneren radikal İslami yayınlar (*Haksöz, İktibas, Tevhid*). Radikal İslami dergiler ve yazarlar, Türkiye'deki laik sisteme karşı silahlı bir direnişi savunmaktadır. Bu dergiler, radikal fikirlerin yayılma yerleri ve kuvvet kullanma yoluyla İslami bir toplum oluşturmak için İslami bir devlet teşkil edilmesi gerektiğine inanan devrimci ve ütöpik müminleri kazanma mekânlarına dönüşmüşlerdir. Türkiye'nin radikal İslamcılar için siyaset, İslamın düşmanlarını bulma ve savaşmaya ilişkindir. Bu dergiler, İslami faşist fikirler ve kaba anti-Semitizm mahalleridir. Yayınlar arasındaki rekabet, İslamın sembolik dili vasıtasıyla, farklı sosyal ve siyasal meselelerin şekillenmesinde farklılıkların dile getirilmesi açısından önemlidir. Bu farklılıkların medya vasıtasıyla açıklanmasında, İslami hareketin birbiriyle çelişen toplum ve siyaset versiyonları görülebilir. İslami gruplar arasındaki farklar medyada giderek daha fazla dile getirilmeye başlanmış; İslami eğilimli bazı okurların, yalnızca belli bir yayınevinin kitaplarını okumasına yol açmıştır. Kimi yayıncılar belli bir yorumla ilişkili olmaktan sakınmaya çalışmakta ve farklılık gösteren İslami yayınlar aracılığıyla, belli bir gruptan ziyade genel İslami bilinçle özdeşleşen bir okur kitlesi oluşturmayı hedeflemektedir.

Bu dergiler, devletin, İslamı anlama ve sunma biçimine ve İslami kurumların milli birliği sağlamanın araçları olarak kullanılmasına itiraz etmektedir. Mesela *Yeni Zemin*, Kürtlerin rahatsızlıklarını nötralize etmek için devletin, İslamı ortak bir bağ olarak kullanma girişimlerine son derece eleştirel yaklaşmaktaydı. Gerçekte İslami yayınlar, İslamın daha çoğulcu bir anlayışının gelişimini teşvik eden alanlar sağladı. Dolayısıyla, yayıncılığa dayalı İslam, egemen İslami seslerin yerinden yönetimini kolaylaştırdı ve herhangi bir grubun, İslamın yekpare bir medeniyet ve din olarak takdimine hükmetmesini engelledi. Bu sebeple, İslami dergiler ile radyo ve televizyonların çeşitlenmesi, yeni tahayyül alanları açtı ve yeni söylemlerin gelişmesine yardım etti.

Bir taraftan medya ve tarikatlar, öte taraftan modern aydınlar ve medya arasındaki organik bağları anlamak için modernliğin çoğulculuştırma etkisini göz önüne almak gerekmektedir. Modernlik, kitle iletişiminin çözücü etkileri ve “dinde moda ve beğeniyi tüketilecek bir mala dönüştürecek biçimde çeşitliliği kutsayan tüketim kültürü”nden²⁶ dolayı, türdeşleşmeye yol açtığından çok daha fazla oranda farklılaşma ve bireyselleşmeye imkân vermektedir. Muhtelif ve kimi durumlarda tarihsel olarak ayrı kültürlerin yayılması ve içerilmesi, bir sahiçilik tartışmasına yol açmakta ve paradoksal olarak aşırı sentezciliğe karşı akımlar doğurmaktadır. Modern Türkiye’de İslami siyasal kimliğin sentezi liberalizm, milliyetçilik, demokrasi ve dinsel inançların tümünün bir arada olması anlamına gelmektedir. Bu sentezcilik, çevredeki marjinal seslerin milli söyleme eklemlenmesine katkıda bulunmaktadır. Gerçekten, 1950’lerde Nurcu hareketin çevresel dili, bir dizi dergi, gazete ve radyo istasyonu, din, demokrasi ve piyasanın birbiriyle çelişen güçlerini biraraya getirmedeki sentezci yeteneğinin bir sonucu olarak, 1990’larda İslami kimlik tartışmasının merkezi sesi olmuştur.

İSLAMİ BİLGİNİN METALAŞMASI

Serbest piyasa ekonomisinde bilgi, mübadele için üretilen bir meta haline gelmiştir. Müslümanlar da, İslami fikirlerin tüketicileridirler. İslami bilgiyi bir meta olarak ele almak, dinsel bilginin esrarını giderir ve dinsel bilgiyi dolaşımda olan diğer bilgi biçimleriyle yarışan başka bir meta döndürür. Dinsel bilginin metalaşması, toplum üzerinde derin bir sosyal ve siyasal etkiye sahiptir. Bu bilginin değeri, diğer bilgi ve inanç biçimlerine kıyasla kıymetlendirilir. 1983’ten bu yana, Türkiye’deki Müslüman gruplar, yayımlanan kitap sayısı bakımından yayıncılık piyasasına hâkim duruma gelmişlerdir. Eğitimin yaygınlaşması ve yeni bir aydınlar grubunun doğuşu, İslami basım endüstrisinin büyümesine yol açmıştır. Bir bütün olarak yayıncılık piyasasında önem kazanan ve öncü bir konum edinen yayınevleri arasında *Pınar*, *İnsan*, *Yöneliş*, *Beyan*, *Dergah*, *Nehir*, *Ağaç*, *Vadi* ve *İz* bulunmaktadır. 1985’ten bu yana, genel olarak kitap yayımında önemli bir artış olmamışsa da, basılan kitapların çoğu ya dinsel meseleler ya da İslam tarihine ilişkindir. 1990’lardan beri bu yayınevleri

İslami modernlik, oryantalizm eleştirisi, yeni alternatif beşerî ve sosyal bilimler metodolojilerine odaklanmışlardır.

Bu yayınevleri, yazı ve çeviri işine fon ayıracak kadar para kazandı. Bu faaliyetin doğurduğu zenginlik, özerk bir Müslüman aydınlar sınıfının doğması için mali temeli teşkil etti. Böylece aydınlar, devlet ya da İslami olmayan şirketlerin kontrolünden bağımsız olarak İslami ve sosyal meseleler üzerine yazmayı başardılar. Son dönem Müslüman aydınlar, İslami kimliğin tabiatını ve rolünü belli siyasal ve ekonomik amaçlara nispetle ifadelendiren “Müslüman müteşebbisler” olarak görülebilir. Mesela, Ali Bulaç, Sezai Karakoç ve Abdurrahman Dilipak geçimlerini özellikle yayıncılık gelirinden kazanmayı başardılar. Bağımsız gelir kaynakları da onlara bir ölçüde entelektüel serbesti sağladı.

Müslüman aydınlar bu tür özgürlükleri kendileri için elde etme isteğinden dolayı, konuşma, basın, vicdan özgürlüğü ve dernek kurma hakkı için fikirler geliştirmek suretiyle, yeni imkânlar oluşturdular. Siyasal olaylar, İslami grupları meseleler üzerinde tavır almaya zorladı. Bu durum ya konu-merkezli bir koalisyonun kurulmasına ya da daha da parçalanmaya yol açtı. Körfez Savaşı, İslami medya içindeki farklılıkları keskinleştirerek, İslam dünyasının genelindeki çatışmanın yararlarına ilişkin mutabakat eksikliğini aksettirdi. Ancak daha sonra Bosna’daki savaş onları birleştirmiş ve daha geniş ölçekte İslami dayanışma ve siyasal bilinci yükseltmiştir. Körfez krizi esnasında, İslami medya ve aydınlar iki gruba bölündü. Körfez Savaşının kavranışı iç politika, sosyal baskılar ve tarihi tecrübelerin biçimlenmesi içinde inşa edildi. Tartışma aynı metinlere ve imana atıfta bulunan Müslüman aydınlar ve grupların belirli bir konuya ilişkin olarak birbirlerinden radikal biçimde farklı sonuçlara ulaşabileceklerini gösterdi. “İslami anlayış ve öğretilere” yönelik çağrılar önemli olsa da, sınıfsal, ideolojik, kişisel ve yorumbilgisine ilişkin faktörler, yalnızca İslami gruplar arasında değil, her bir grubun içinde de çoğu defa farklı sonuçlara yol açtı.

Medya vasıtasıyla İslami bilginin ticarileşmesi değişik İslami kesimler arasında rekabeti artırırken, daha inandırıcı ve ikna edici seslerin ortaya çıkmasını da sağlamış, bu rekabet İslami tezlerin aklileştirilmesini kolaylaştırmıştır. İslami bilginin bu tarz metalaştırılmasının ana sonucu, İs-

İslami bilginin çeşitlenmesi ve laikleşmesi olmuştur. Yeni İslami medya, İslami eğilimli yeni bir burjuvazinin doğuşuna bağlıdır.

İSLAMİ HAREKETİN ÖNCÜ SINIFI:

MÜSLÜMAN ENTELEKTÜEL SINIFIN GELİŞİMİ

İnteraktif sosyal ilişkilere içkin olan siyasal ve dinsel bilginin üretim ve kontrolü aydınların kendilerini anlamalarında anahtar bir konumdadır. İslami yazılar, temel sosyal ve siyasal meseleler üzerinde birçok çelişkili görüş sunduğundan, İslami bir söylemin olup olmadığı gibi çok önemli bir soru sorulabilir. Bu tür çelişkili durumlar aynı düşünürler tarafından düşüncelerinin çeşitli aşamalarında yansıtılır ve “İslami düşünce”nin geniş ölçekli zıt görüşler ve ideolojiler içerdiğini ortaya koyar. Kısaca özetlemek gerekirse, bir düşünürü ya da düşünce ekolünü “İslami” yapan düşünürün bunun bilincinde olması ve düşüncesinin en azından bir kısmını formüle ederken bazı İslami öğretiler bütününe ya da metinlerine atıfta bulunma iddiası olduğunu düşünüyorum.

İslamı, Türk kimliğinin tamamlayıcı bir parçası olarak yeniden inşa eden ikinci kuşak Müslüman aydınlar (1950-70) ile İslamı bir kimlik ve bilişsel harita olarak algılayanlar (1970-90’lar) çeşitli özellikleri paylaşırlar. Bunların birincisi, bu aydınlar ulema tarzında geleneksel İslami bilimlerde usuli eğitimden geçmemişlerdir (Ali Bulaç bunun önemli bir istisnasıdır). İkincisi, hepsi modern kent meseleleriyle hemdem olmuş ve Kemalizmin egemenliğindeki modern üniversitelerde eğitim görmüşlerdir. Üçüncüsü, yazarlar özellikle din ya da dinsel meseleler hakkında değil, İslami kavramlar vasıtasıyla tüm çağdaş siyasal meseleler üzerinde yazarlar. Yazılarında, siyasal meseleleri İslamileştirirken “İslami medeniyet” ya da “İslami siyasal bilinç” hakkında da görüş bildirirler. İbadet ve doktrin konularını nadiren ele alırlar. Dördüncüsü, yazarlar geleneksel ulemaya eleştirel yaklaşırlar ve onların çağdaş sosyal ve ekonomik problemleri ele alabilecek eleştirel entelektüel beceriden yoksun olduklarını düşünürler.

“Modern Müslüman aydınlar” terimi Türkçede yaygınca çağdaş meselelere modern bir bakış açısıyla yaklaşanları göstermek için kullanılır. Onlar “İslamidir,” çünkü çağdaş meseleleri İslami bir bakış açısıyla ele al-

makta ve onlar “aydındır,” çünkü laik aydınlar gibi, onlar da kurulu siyasal ve sosyal düzeni eleştirmek için, Batının eleştirel düşüncesinden ve İslamdan ilham almaktadırlar. Müslüman aydınlar Türk toplumunda İslami siyasal bilincin inşası ve dışı doğru genişlemesinde kültürel girişimciler gibi davranmaktadırlar. Mevcut İslami siyasal hareketlerin en önemli kaynaklarından biri teknolojinin, piyasa güçlerinin ve artan yüksek eğitimin iktidar sağlayıcı etkisidir. Bilinçli bir “çağdaş” olma arayışı İslami hareketler içinde yeni bir entelektüel profil meydana getirmiştir. Böylesi bir aydın tiplmesi İslamı ya modernlik bağlamında, ya da modernlikle ilişkili bir biçimde İslamın geniş siyasal dilini oluşturmak için yeniden tahayyül etmektedir. İslamın modernlik içinde ya da modernliğe ilişkin bu konumlanması, aynı zamanda İslamın İslamcı kavranma şeklini de biçimlendirmektedir. Nihai olarak, bu aydınlar İslamın içeriğini sıkı sıkıya geleneksel dinsel normlardan ziyade, çağdaş sosyal ve siyasal meselelerle ele almayı başarmıştır. Dinin manevi yönünü bir bakıma arka plana atmışlar ve İslamı, ancak İslami kimliğin toplumun bütününe nüfuz etmesiyle yaşanabilecek birbiriyle bağlantılı rasyonel bir sisteme dönüştürmüşlerdir. Onlar için İslam, yalnızca zengin manevi varlığa sahip olan bir din değil, aynı zamanda modern Türk kimliği için ideolojik bir partnerdir.

Modern Müslüman aydınlar, halkın zihnini ya da bilincini dönüştürmek suretiyle toplumun dönüştürülebileceğine inanma eğilimindedirler. Bu, Tanzimat dönemi Osmanlı aydınlarının zıddına bir tutumdur; Tanzimat aydınları idari sistemi reforma tabi tutarak dönüştürmeye çalışmıştı.²⁷ Reformları gerçekleştirmek için, kamuoyunun zımni kabulü zorunluydu. Müslüman aydınlar, kamuoyunu İslami deyişler ve sembollerin kamusal üretimi için de hayati telakki etmektedirler. Ancak onların İslam versiyonu, Osmanlı/Türk tarihi mirasıyla renklenmiştir.

Müslüman ve laik aydınlar arasındaki fark, onların okurlarında da ortaya çıkmaktadır. Müslüman ve laik okurlar arasındaki temel fark, birincilerin iman sahipleri olarak, ikincilerin ise rezervleri olan okurlar olarak davranmalarıdır. Üstelik, Müslüman okurlar arasında yazarın çağdaş meselelere ilişkin duruşu, kendi düşüncelerinden daha önemlidir. Müslüman aydınların dinsel ritüellere katılmaları ve İslam inancının harekete geçirdi-

ği eylemleri desteklemeleri beklenmektedir. Bu kimi yazarları, Temmuz 1993'te Orta Anadolu şehirlerinden Sivas'taki otel yangınında, önde gelen 37 aydının Sünni kalabalıklar tarafından yakılmasını rasyonalize etmeye kadar götürmüştür.²⁸

BİRİNCİ KUŞAK MÜSLÜMAN AYDINLAR

1920'ler ve 1930'lardaki laik cumhuriyet seferberliğinin bir parçası olarak, örgütlü İslami faaliyetin hemen hemen tüm tezahürleri yasaklandı ve yer altına itildi. Bu politika, 'ev'leri imanının muhafazasında gizli kaleler haline getirdi. Nakşibendi tarikatları bu dönemde, nihai olarak yeni bir Müslüman aydın sınıfının oluşumu için dayanak noktası olacak şekilde yeraltı ağlarını örgütledi. Bunların esas vazifesi, İslamın siyasal ihyası değil, aksine, aile içindeki İslami pratiklerin muhafazasıydı. Bu ağlar İslami bilgiyi "muhafaza" etmekte başarılıydı, fakat entelektüel açıdan gündelik hayatta kimlik ve ahlâk meselelerini kavramlaştırmak için İslami olarak biçimlenmiş yeni bir bilişsel harita geliştiremedi. Ancak gençler arasında, kimlik ve etik için modern arayışa uygun olarak İslami kavramları tadil eden yeni tip aydınların doğuşuyla birlikte, İslami bilgi ve pratikler, özel alandan kamusal alana taşındı. Medyadaki yeni fırsat alanlarının yenilenmesi ve kullanılmasına rağmen, Müslüman aydınların kişilikleri Nakşibendi tarikatları tarafından belirlendiği için, bu kuşağın yazılarında geleneksel Müslüman tutum ve çerçevelerin süreklilik gösteren kalıpları hemen fark edilebilir. Öyleyse, bazı bakımlardan, Nakşibendi tarikatları Türkiye'de yeni aydın sınıfının oluşumu için "döl yatağı" olma fonksiyonu görmüştür.²⁹ Türk toplumu, dinsel ibadetler aracılığıyla örgütlendiği ve gündelik hayat İslami kavramlar ışığında yorumlandığı için, bu aydınlar sınıfı İslami düşüncelerini şiir ve roman aracılığıyla iletme konusunda büyük problemlerle karşılaşmadılar. Aslında, şairler ve romancılar grubu, sıradan insanlar arasında oldukça popüler oldu, çünkü entelektüel olarak Türk-İslam tarihi ve geleneğiyle bağlantılıydılar. Ek olarak, şairler ve romancılar grubu, ortak hafızayı kimlik için zorunlu bir temel olarak idame ettirmeye ve Nakşibendi tarikatıyla yakın bağları koruyarak gündelik hayat için ahlâki bir dil meydana getirmeye çalıştılar.

Müslüman aydınlar şiiri, tiyatro eserlerini ve romanları kullanmak suretiyle, İslamın dar bir şekilde ideolojileştirilmesini aşmaya çabaladılar. Böylece, bir fırsat alanı olarak yayıncılık kültürüyle birlikte, Müslüman aydınlar aşk, korku, mücadele ve ümit gibi beşerî duyguları beslemeyi başardılar. Kitaplar ve şiirler, daha insani bir toplum tahayyülü için alternatif bir mahal sağladı. Siyasal baskı, Müslüman düşünürleri imanın deruni manevi yönlerini, bireysel ahlâk bilincinin önemini ve toplumu aşağıdan yukarıya doğru yeniden biçimlendirecek bir dönüşümü vurgulamaya itti. Oysa İslami düşünce yıllarca edebi ve kültürel yayınların sayfalarına hapsedilmişti. Çeşitli Müslüman entelektüel gruplar ancak 1950'lerde dergiler ve gazeteler çevresinde örgütlenmeye çalıştılar. Gazete ve dergi çevreleri, iç ve dış olayları İslami bakış açısıyla inceleyen merkezler oldu. Çabalar, 1930'lardaki Kemalist rejimin İslam karşıtı politikalarından bu yana, medyanın İslami bir perspektif geliştirmeye doğru ilk adımını temsil ediyordu. Dergiler, entelektüel boyuta sahip İslami kimliğin muhafazasında ve dillendirilişinde anahtar bir rol oynadı. Bu yeni fırsat alanlarının yardımıyla, Müslüman entelektüeller, Kemalistlerin iddia ettiği gibi, İslamın, "gerici çevrenin" hayatîyet kazanması mümkün olan bir din değil, aksine dinamik bir güç ve ilham kaynağı olduğunu göstermeye çalıştılar.

Edebi dergilerin ana tezi şuydu: İslamın kendi medeniyeti vardır. Müslümanların ve Türkiye'nin refaha kavuşması için, aslı muhakkak olan köklerini önemsemeleri gerekir. Necip Fazıl (1904-1983),³⁰ Nurettin Topçu (1909-75)³¹ ve Sezai Karakoç (1932-)³² bu medeniyetçi hareketin üç sütunu olarak değerlendirilebilir. Üçü de sosyal ve siyasal meseleleri incelemede tarihsel Osmanlı dönemini kavramsal bir çerçeve olarak ele almaktadırlar. Onlar bu sebeple, İslamı yalınkat bir anlayışla yalnızca bir din olarak değil, aynı zamanda kendi kimliği ve etik kodu olan bir medeniyet olarak değerlendirmişlerdir. Medeniyetle kastettikleri şuydu: İslamın ilkeleri, idealleri ve emirleri, tarihleri ve belli coğrafyaları ile yaşanmış bir tecrübenin hülasasıdır. Mesela, onlar Osmanlı geçmişini, kendi tanımlarına göre, İslami medeniyetin özü olarak yeniden ürettiler. Bu tarihsel bilinç, Müslüman aydınların birinci kuşağını devletçi görüşleri benimsemeye sevk etti, çünkü Osmanlı tarihi toplumdan çok, devletin tarihi olarak yazıldı. Bu yeni Müs-

lman entelektüel elit, İslami batini geleneklerin deruni boyutuyla, bireyselliğın dışa dönük modern lehçesini birleştiren yeni bir dil meydana getirdi. Başka bir ifadeyle, toplum ve benlik anlayışları hem modern, hem de geleneksel izler taşıymaktaydı. Türk toplumunun sosyal, siyasal ve kültürel ilgilerine dönük sağlam bir modern çerçeveye sahip toplumsal bir dil doğuran bu yeni Türk kentli Müslüman entelijansiya olgusu, modern Müslüman ihyacı düşünürlerin, genel olarak küresel ölçekte izlemeleri muhtemel yolu göstermektedir.

İslamın tarihselleştirilmesinin (Osmanlılaştırılmasının) en önemli sonuçlarından biri, İslamın millileştirilmesi ve Osmanlı-İslam geçmişinin bastırılmış kolektif hafızasının diriltilmesi ve toplumda mevcut olan ahlâki boşluğu doldurmaya çalışan sağcı gruplar için Türk İslamının doğuşu olmuştur. Onlar modern milliyetçilik söylemlerini bazı Kemalist terimler ve kavramları benimseyip tadil ederek, kendi geleneklerini yeniden tahayyül ettiler. Bu sebeple, Türk Müslüman entelektüellerin birinci kuşağı, Osmanlı-İslam geçmişini modern Türk varlığı ile sentezleyen kendi projelerinde, Cumhuriyetçi entelijansiyanın Türk milliyetçiliğini içine alan ve ehlileştiren bir İslami söylemi bilinçli bir şekilde teşvik ettiler. Bu entelektüeller ayrı ve özerk cemaatçi bir dinsel kimlik oluşturmak yerine, etnik ve dinsel nitelikli bir Türk-İslam kimliğini yeniden ürettiler.

Fransız filozof Maurice Blondel ve Nakşibendi şeyhi Abdülaziz Bekkine'den önemli ölçüde etkilenen *Hareket Dergisi*'nin (1939-1974) kurucusu Nurettin Topçu Türk-İslam milliyetçiliğini inşa etmeye çalıştı.³³ Türkiye'de medya ve genişleyen eğitim sistemindeki yeni fırsat alanlarından yararlandığı için, Topçu'nun dergisi, yeni İslami ve Anadolu Türk kimlik hareketinin merkezi oldu. Topçu, Nakşibendiliğin "ben" ve "toplum" anlayışını Blondel ve Henry Bergson gibi Fransız filozofların fikirlerinden yararlanarak savundu. Topçu'nun din anlayışı onun, "ben," "cemaat" ve "milliyetçilik" fikirlerini belirledi.³⁴ Topçu için din, "deruni ben" içinde teşekkül etmiş Allah'a imandır. Bu psikolojik bir tecrübe ve Allah'ın kişinin kendisinde tezahürüdür. İman beşeri eylemde kendisini "ahlâk" olarak yansıtır ve ifade eder. Böylece, dinsel fikirler ve tecrübe ahlâki oluşturur, bu da cemaatteki sosyal düzeni belirler. Topçu, İslamı deruni ben'i dinsel

olarak ele alır ve onun dinsel gruplar tarafından siyasallaştırılmasını ya da devlet tarafından kullanılmasını eleştirir. Ancak, Topçu, kamu politikasının oluşumunda din âlimlerinin rolünü destekler ve dinin, devlet politikasının dışında ve üstünde kalmasının gereğine inanır. Topçu'nun esas kaygısı, modernleşmenin, Kemalizmin tepeden inme biçimi tarafından meydana getirilen yabancılaşmayı aşmak için "kendi çekirdek merkezlerini maneviyat olarak inşa etme" vasıtasıyla, Anadolu halkının deruni seferberliğidir. Kısacası, Topçu için İslam, öncelikle ahlâkın kaynağıdır, ahlâk kimliğin kaynağıdır ve kimlik sosyal kurumlar ve pratikler yoluyla kendi otantik medeniyetini oluşturur.

Topçu, pozitivistizmin, toplumun ve sosyal olayların kuruluşunda insan faktörüne hiçbir rol atfetmeyen yapısal/işlevsel açıklamalarının hâkim biçiminin ilk kapsamlı eleştirisini yaptı. Necip Fazıl'dan farklı olarak, bir popülist değil, aksine deruni dinsel tecrübeyi, kişiliği geliştirmenin bir biçimi olarak teşhis etmeye çalışan rafine bir Müslüman aydıındı. Hedef, modern toplumun parçalanmışlığını aşmak için deruni ben'i beslemek suretiyle bütün müminleri deruni benlerine çağırmaktı. Topçu'nun ana kaygısı, insan şerefi ve onun beşerî ideolojiler ve sistemlere karşı korunmasıdır. İnsan şerefine dönük kaygısından dolayı Topçu, İslami kimliğin inşasında ahlâkın kurucu rolünü öne çıkardı. Topçu için kimlik, dinsel olarak belirlenmiş ahlâkın somut bir tezahürüdür. ahlâk ve insan şerefi üzerindeki vurgusundan dolayı, Topçu'nun milliyetçilik düşüncesi, İslami toplum anlayışıyla sınırlandırılmıştır.³⁵ O, etnik ya da ırk temelli milliyetçiliği daima reddetmiş ve Türkiye'de daha kapsayıcı olan dinsel-kültürel milliyetçiliği savunmuştur. Yazılarında iki tür milliyetçiliği ayırt etmiştir: Gökalp'in etnik-dilsel milliyetçiliği ve dinsel-kültürel milliyetçilik. Topçu'ya göre, milliyetçiliğin birinci biçimi, Balkanlar'dan mason bir seçkinler grubu tarafından getirilmiş ve pozitivist toplumsal mühendisliğe, yani Osmanlı cemaat ahlâkı yerine ütöpik Orta Asya köklerinin diriltilmesine dayalıdır. Milliyetçiliğin ikinci biçimi dinsel-kültürel milliyetçilik (dayanışma) ise Anadolu'daki Türk tecrübesinden kaynaklanmakta ve kendisini Osmanlı devleti ile ifade etmekteydi. Bir bakıma, İslami dayanışma Anadolu-Türk milliyetçiliğinin asli kurucu özüdür ve Anadolu'nun gündelik hayatında saklıdır.

Dolayısıyla, Topçu'nun Türk milliyetçiliği anlayışı, Anadolu Türk-İslam sentezinin bir sonucudur. Dahası, Gökalp'ten farklı olarak, Topçu, medeniyeti kültürden ayrı değerlendirmez; medeniyeti kendi kültürüyle oluşturulmuş bir toplumun teknik ve kurumsal başarıları olarak görür. Kemalist batılılaşma projesini reddeder, uygun bir ahlâki kod sunmadığı için onun “parçalanmış bir toplum ve kişilik” meydana getirdiğine inanır.

Necip Fazıl'ın editörlüğünde yayımlanan *Ağaç* (1936) ve *Büyük Doğu* (1943) dergileri İslami kimliğin siyasallaşmasında asli bir rol oynadılar.³⁶ 1940'lar ve 1950'lerde Necip Fazıl, İslamı *Büyük Doğu* olarak bilinen bütüncül bir ideoloji olarak yapılandıran ilk Türk Müslüman aydınıydı. İslamın ideolojileşmesi süreci, Kemalist batılılaşma projesine “muhalif” olarak gerçekleştirildi. Necip Fazıl, kitaplarıyla, kendisinin ve toplumun, daha derin bir ben ve İslami bilişsel anlam ve eylem haritasının arayışına ışık tuttu.³⁷ Kuşağının derin varoluşsal acılarına yol açan “ortak asli bir dil” ve “hissiyat eksikliği”yle uğraştı. Bu boşluk gündelik hayatı düzenlemek için gereken ahlâki ve sembolik repertuvar eksikliğinden kaynaklanmaktadır. Necip Fazıl'ın milliyetçiliği onun İslamcılığıyla belirlenmişti; ortak etnik ve dinsel semboller, kahramanlar ve duygular vasıtasıyla oluşturulmaya çalışılmıştı.

Bu dönemin üçüncü önemli Müslüman aydını, bilimsel çalışmalarda genellikle göz ardı edilen, Türkiye'de *Diriliş* hareketinin kurucusu olan Sezai Karakoç'tur. Karakoç, Necip Fazıl'ın iç halkasına mensuptu ve Büyük Doğu'ya düzenli katkıda bulunmaktaydı. Ona göre birçok bireyi etkileyen modern *angst*'in kaynağı, bireyler ve onların hem iç manevi hem de Osmanlı-İslam geçmişleriyle bağlantılı kültürel bilinci ile modernleştirici laik cumhuriyetin yurttaşları olarak “ben”in çağdaş dış tezahürleri arasındaki köprüyü yıkan manevi bunalım ve uygarlık kriziydi. Modernlik krizine bir çözüm arayış çabası olarak Karakoç, fikirlerini yaymak için geniş bir yayıncılık faaliyetine girişmiştir. Yeni bir bilincin ihyasını (*diriliş nesli*) ve Osmanlı medeniyet ve kimliğinin hatırasının yeniden ifadesini hedeflemiştir. Müslüman cemaatin dirilişi için ben'in deruni dirilişine zorunlu bir şart olarak odaklanmış, bunun bütün insanlığın dirilişine yol açacağını ummuştur. “Diriliş” kavramını, deruni ben'i sosyal değişimin motoru olarak tanımlayarak, devrim ve evrime alternatif bir değişim modeli olarak öner-

miştir. Böylece bu değişim, birliği içeriden kurmaya ve Müslümanların kendilerinin başardığı bir merkezden dışa doğru hareket etmeye gayret etmiştir. Karakoç'a göre "dirilmiş ben," gelişme ya da büyüme yerine yükseltme ve ehlileştirme yoluyla hayatın ve toplumun sistematik birliğini baskılamalıdır. *Diriliş* dergisi İslamın bir iman ve medeniyet olarak, uygun şekilde yorumlandıktan sonra, modernliğin birçok hastalığıyla baş edebilme rolüne çok uygun düştüğünü vurgular.³⁸

Edebi dergiler, Türk İslamının estetik bir anlayışını ifade etmek için söylemsel bir alan sağladı. Ancak daha da önemlisi, yazarlar devletin yıkıcılık suçlamasından sakınmak için, mesajlarını edebi biçimlere gizlediler. *Sebilürreşad*,³⁹ *Büyük Doğu*, *Serdengeçti*,⁴⁰ *İslam*⁴¹ ve *Hareket*⁴² dergileri, Türk toplumunun çift kültürlü ve ikili özelliğini yansıtan Müslüman aydınların son kuşağının gelişiminde entelektüel bir mecra sağladı. Bahri Zengin'in *Mavera* isimli edebi dergisinde Rasim Özdenören, Ersin Gürdoğan ve Erdem Beyazıt'tan oluşan romancılar ve şairler grubu arasında "İslamcı kimlik" ve "bilgi" açık bir tartışma konusu oldu.⁴³ Bu isimler, İslami rol modellerinin inşasında şiir ve edebiyatın rolünü vurguladılar.

ŞÜPHECİ MÜSLÜMANLAR:

POSTMODERN MÜSLÜMAN AYDINLAR (1970'LERDEN BUGÜNE)

Ali Bulaç (1951-), Rasim Özdenören (1940-) ve İsmet Özel (1944-) gibi günümüz Müslüman aydınlar kuşağı, tarihsel geçmişin (Osmanlı) yüceltilmesini ve Kemalist "medeniyet" projesini reddederek, müstakbel Müslüman toplum için yeni bir vizyon sunmaya çalışır.⁴⁴ Kuşağın ana özelliği, bilim, teknoloji, medeniyet ve demokrasiye karşı isyankar tavrıdır. Bu düşünürler grubunu "postmodern Müslüman aydınlar" olarak adlandırmaktayım, çünkü onlar modernliğin epistemolojik kökleri ile siyasal sonuçlarını sorgulamakta ve Kemalist anlatıları yapıbozumuna uğratarak "farklılığı" teşvik etmek adına, kendilerini her şeyi kuşatan heptenci İslami anlatılarının içine yerleştirmeye çalışmaktadırlar. Düşünürler kendilerini "öteki"ni Kemalist ya da modernist olarak tanımlamak suretiyle tanımlarlar. Dolayısıyla onların kimlikleri daha çok muhalefetçi bir kimlik, projeleri de kutsalın "rasyonel" yeniden inşasıdır. Modernliğin genişleyen etkisi-

ne karşı koymak için sistemli bir ideoloji oluşturmak amacıyla, yeni hayat tarzları ve düşünce biçimlerini besleyen hayati bir kaynak olarak işlev gören bir İslam inşa etmektedirler.

1980 sonrası kuşak, “medeniyet projesi”ne eleştirel bir yaklaşımı ve bunun siyasal sahadaki muhafazakâr ve milliyetçi pozisyonunu benimseyerek, Osmanlı İmparatorluğu çerçevesi içinde İslamın tarihselleştirilmesi karşısında Kuran ve Sünnet’i vurgulamaktadırlar. Onlar Metne (Kuran ve Sünnet) dönmek suretiyle İslamı, gelenek ve tarihin sınırlamalarından azade kılmaya çalışmaktadırlar. Müslüman yazarların bu son kuşağı, eksiksiz bilgiye ulaşmada beşerî muhakemenin sınırlarını vurguladılar; bu sebeple Kuran formundaki vahiy nihai bilgi kaynağı olarak görülür. Hz. Muhammed’in sözleri ve davranışları, Müslüman hayatına rehberlik eden kaynaklardır. Bu aydınlar, bilim ve akla olan Kemalist imanı, yapıbozuma uğratmak için Kemalist pozitivist geleneğe karşı postmodern şüpheciliği kullanmaktadırlar. Bu radikal pozisyon, onları, kendi üzerine düşünen ve geleneğin yenilenen değerlendirmesini arayarak Aydınlanma’nın aklın zaferi iddiasının önünü kesmek isteyen postmodernistler haline getirmektedir.

Müslüman aydınlar çoğunlukla alt-orta sınıftan gelmektedir ve yazıları “kimlik” ve “adalet” temaları etrafında toplanmaktadır. Bu temalar sayesinde yazarlar kendileri için güçlü ve etkili bir entelektüel alan açmayı başarmışlardır. Bunun da ötesinde, yazarlar toplumsal problemlere devlet-merkezli çözümler peşinde değildirler; aksine her Müslüman ferdi pozitif değişim ve öz-kurtuluş için potansiyel bir faktör olarak değerlendirmektedirler.⁴⁵ Mesela Özel, İslami hareketi “Müslüman kimliğinin bilincinde” olanların hareketi olarak nitelendirir.⁴⁶ Bu aydınlar için çağdaş İslami hareket “devlet ve toplum arasında” konumlanmıştır.⁴⁷

Taşradaki küçük kasaba ve köy tecrübelerinden dolayı, Bulaç, Özdenören ve Özel gibi aydınlar, kırsalda yaşayanların dünya görüşlerine İslamın yerel biçiminin hâkim olduğunu bilmekteydiler. Kemalist kültürel dönüşümün mimarları, bu çevreye nüfuz edebilmek için sıkı bir çaba içine girmişse de, yerel ve sözlü geleneksel kültür, Türk mahalleleri ve ailelerinin geleneksel yapısındaki hâkim konumunu devam ettirmiştir. Bununla birlikte, Kemalist reformlar Müslüman aydınların entelektüel gelişimlerini

önemli ölçüde etkiledi. Bulaç'a göre, "eğitimdeki reformlar, şüphecilliği kendi düşüncümüzün köşe taşı haline getirdi ve bu şüphecilik daha iyi bir imana erişmemize yardım etti. Reformlar bizi laik millî kimlikle İslamî kimlik arasında bir tercih yapmaya zorladı."⁴⁸

Kuran ve Sünneti vurgulamak suretiyle, aydınlar, geleneği aşmaya çalıştılar. Başka bir deyişle, postmodern Müslüman yazarlar, Müslümanların modernliğin meydan okuyuşuna, geleneksel kurumlar ve yorumlarda ısrar ederek bütünüyle karşı koyamayacaklarını fark ettiler. "Sadır-ı İslama dönerek" gelenek problematiğinin üstesinden gelmeyi denediler. İmanın asli unsurlarına dönüş girişimi modernliğe engel değildi, tersine, İslamın, geleneğin yüzyıllar boyunca ortaya çıkan eklemelerini çözmeye yardım edecek yeni anlayışlarını inşa etmenin bir yoluydu. Aydınlar "İslama geri dönerek" gerçekte son derece yeni olan, yeni bir "vahye dayalı" anlayış oluşturmaktaydılar. Şüpheciler grubu içinde en radikal olanı, Marksizmden İslama dönüş yapan ve İslamî bilimlerde hiçbir formel eğitimi olmayan Özel'di. Anadolu'nun iç kesimlerinde Özel ya da Bulaç'tan çok daha etkili olan Özdenören daha az şüpheci olup, gelenekten tamamen kopma isteği değildi. Özel, "ben" kimliğinin inşasında İslamın kurucu rolünü vurgulayarak diğer Müslüman yazarlardan ayrılmaktadır. Özel gündelik hayatı ve bu hayatın içinde aktığı "sistemi" vurgular. Onun problemi, Cumhuriyetçi ahlâk ya da "Batı" ile değil, dünya sisteminin, yani modernliğin güçlerinin düşünmeyi ve gündelik hayata gelip oturması karşısında kendisini nasıl ürettiğiyle ilgilidir. Özel için İslamî kimlik, modernliğin her şeyi kuşatan sonuçlarının gündelik hayatı ele geçirmesine karşı koymanın yegâne mahallidir.⁴⁹ İslamî modernliğe karşı ya da onunla ilişkilendirerek tanımlamak kaydıyla Müslümanları modernliği ihmal etmeye davet eder. Aslında, İslamî bir devlet kurmaya çalışan İslamî hareketler, dünya sisteminin uzantıları haline dönüşmektedir. Din, bilhassa İslam, dünya sistemi dışında kalmanın yegâne sahasıdır. Özel'in, modernliği ve toplum üzerindeki sonuçlarını sorunsallaştırma ve sorgulama bakımından başarılı olmakla birlikte, İslamî bilinci siyasal ve sosyal eylemle ilişkilendirmede başarısız olduğu söylenebilir. Gerçekten, Özel, devlete karşı koymayı kesinlikle savunmaz. Aksine, Özel, devleti "millet" in nihai kurumsal sahibi ola-

rak görür ve onu toplumsal bozgunculuktan korumaya çalışır. Netice itibarıyla, Özel kültürel çoğulculuğu, Türk hâkimiyetini zayıflatmaya çalışan potansiyel emperyalist bir proje olarak değerlendirir.

Bunun aksine, Ali Bulaç devleti, toplumsal bölünmeleri yansıtmaması gereken ve toplumsal bir arada yaşama ilkelerine tabi ulusal bir kurum olarak ele alır. Çağdaş İslami siyasal ideolojinin ve İslami devlet fikirlerinin çoğunun, milliyetçilik ve milli devlet gözlükleriyle inşa edildiğini ileri sürer. Bulaç, Hz. Muhammed'in Medine Anayasasından (Sözleşmesi) devşirilen projesiyle "çokhukuklu topluluklar" kavramına dayanan çağdaş bir sivil toplum inşa etmeyi amaçlar.⁵⁰ Bulaç'a göre;

Bu toplumda 10 milyon Alevi vardır ve demokrasi onlar için çözüm değildir. Bu insanların kendi yasal haklarını bir çerçeve içinde kullanmalarına izin verilmesi gerekir. Çözüm, ulus-devlet içinde demokrasi değil, devlet içinde hukuki çoğulculuktur.⁵¹

Bulaç'ın yazılan son derece etkili olmuştur. Mesela, dönemin RP Genel Başkan Yardımcısı Bahri Zengin her cemaatin kendi normlarına ve yasalarına göre yönetilmesine imkân veren Osmanlı millet sistemine kadar uzanan Bulaç'ın çokhukuklu topluluklar kavramını, 1995'te RP'nin seçim beyannamesine koyarak demokrasiyi İslami bir çerçeveye oturtmaya çalıştı. Anayasa Mahkemesi "çokhukuklu topluluklar" projesini RP'nin laiklik karşıtlığının bir göstergesi saydı ve partiyi kapattı.

Özel ve Bulaç'ın yazılarının yakından incelenmesi, onların İslam toplumu ve siyasal sistem kavramlarının, geleneğe reaksiyoner bir geri dönüşle biçimlenmediğini, aksine Türk toplumunda modernliğin ve kapitalist gelişmenin etkisinin açılımı olduğunu gösterir.⁵² Aslında, İslami düşünce içindeki entelektüel meseleler ve tartışmalar büyük ölçüde Avrupa entelektüel düşüncesinin bir türevidir. Bu sebeple, toplum ve siyasetin İslamlaştırılması, ulus-devlet, sivil toplum ve modernlik meselelerini kuşatan, süregelen tartışmaların yerleştirilmesidir. Postmodern etkiler taşıyan Müslüman aydınlar ikili bir ödevle karşı karşıya kalmıştır. Siyaset, sivil toplum, cinsiyet ve teknolojiye ilişkin İslami söylemleri modernleştirmek ve

Türkiye'deki sosyokültürel söylemleri İslamileştirmek. Mesela Bulaç şunları ileri sürer:

Sosyopolitik faktörler incelenerek İslami hareketler anlaşılamaz. Bunlar, İslami hareketleri biçimlendirir fakat neredeyse hiç belirlemez. Türkiye'deki İslami hareketi inceleyenler, zihinlerinde iki kategori bulundundur: İslama karşı modern. Bunu Binnaz Toprak'ın ve diğerlerinin yazılarında bulursunuz. Ben de bu kategoriler tarafından biçimlendirildim fakat İslamı gelenekten ayırt ediyorum. Bir örnek vereyim: Kadınlara seçme ve seçilme hakkını Atatürk'ün verdiği, çünkü İslam'ın buna karşı olduğu iddia edilir. Gerçekte, Emevi ve Abbasi dönemlerinde kadın kamusal alandan dışlanmıştı. Osmanlı devleti bu durumu devam ettirdi. Halbuki, Hz. Peygamber ve Dört Halife dönemini incellerseniz, kadınların savaşa katıldığını ve siyasal faaliyetlerde bulunduğunu görürsünüz. Kadının kamusal alandaki yerini tanıyarak, İslamın modernleştirildiğini söyleyemeyiz. İslam ve geleneği bir tarafta, modernlik ve İslamı diğer tarafta düşünmeliyiz. İlerleme ve modernlik gibi fikirlerin yanı sıra, gelenek de basitçe İslamla eşanlamlı olarak görülemez.³

Modern Müslüman aydınlar, derin bir paradoks sunmaktadırlar: Referansları ve teorik araçları itibarıyla çağdaş ve güncel olmak isterler, fakat çağdaşlık duygusunu da modernliğe meydan okuyabilmek için, “yeni-den kazanılmış” geleneği vazederek aşmayı arzu ederler. Yeni şüpheli Müslüman aydınlar kuşağı için kimlik, hayat kalıplarında dışsallaştırılan bir tahayyül biçimidir. Bu etkileşim kalıplarının, İslami bilincin dışı vuruşu olduğunu ileri sürerler. Postmodern Müslüman yazarlar için bu mutasavver İslami bilincin kaynağı, Kuran ve Sünnet olmalıdır. Mesela, Rasim Özdenören'e göre, İslami kültür;

Bir günlük hayat ve düşünüş tarzıdır. “Bir günlük hayat tarzı” ile, dış dünyayı, cisimlerin belli bir biçiminin olduğu ve bizim davranış kalıplarımızın yer aldığı dünyayı kastediyorum. “Bir düşünüş tarzı”

ile de, İslami bilince gönderme yapıyorum... Dışarısı, iç dünyamın ve İslami bilincimizin yansımasıdır.³⁴

Özdenören, İslami bilinci Türk toplumundaki sosyopolitik meseleleri değerlendirmek için bir çerçeve olarak ele alır ve teknolojinin ideolojik sonuçlarına eleştirel yaklaşır. Ona göre, teknoloji yol açtığı sonuçları itibarıyla bireyin iç benliğini araçsal ve tüketimci bir ahlâka tabi kılar. Bu bakımdan, “Müslüman aydınların amacı, iyi hayatın anlamını İslama göre tanımlamaktır. İyi ahlâki hayat nedir ve Müslümanlar olarak ahlâki açıdan haklılaştırılabilir bir hayatı nasıl gerçekleştirebiliriz?”³⁵ Müslüman aydınlar kuşağı, yerel ve sözlü İslami geleneği kentli/yazılı kültüre uydurmaya çalıştı ve yeni Müslüman kuşağını mevcut şartları ve politikaları değerlendirmek için yeni İslami eleştirel terminoloji ile silahlandırmak için çaba gösterdi.

Türkiye’de Müslüman düşünürler, özellikle İslami normlar ve artıkan kolektif hafızayla olan derin bağlantılarıyla, Kemalistlerden ayrılırlar. Cumhuriyet Türkiye’si örneğinde, Kemalist entelijansiyanın ana amaçlarından biri, kökten yeni bir geleceğe başlamak için radikal bir unutmaya duyusunu beslemektir. Bu kolektif hafıza duyusu eksikliği, bireyleri sosyal ilişkilerin ve örgütlerin yapıcılığı anlamaktan alıkoymaktadır. Yine bu hafıza kaybı, insanları alternatif pratikler ya da kurumları organize etmek için gerekli tarih bilincinden yoksun bırakmaktadır. Bu bakımdan kolektif hafıza ve kimlik, Türk toplumu için yeni bir senaryo yazmaya dönük radikal Kemalist girişimi reddeden düşünürler için temel karşı koyma zeminlerinden birini teşkil etti. Karşı koyma, modernliğin radikal bir reddi olarak görülmek yerine, mazi bilinci ışığında modern ilişkilerin yeni bir bağlama oturtulması şeklinde değerlendirilmelidir.

İSLAMİ BİR EĞİTİM SİSTEMİ İNŞA ETME

İslami bilincin inşasında eğitimin rolünü takdir eden Nakşibendi tarikatları ve Nurcu gruplar, yeni liseler ve Kuran kursları kurmak gibi eğitim faaliyetleriyle uğraşmaktadır. Bu yüzden devlet ve toplum arasındaki mücadele, geniş ölçüde, tabii olarak ülkenin geleceğini şekillendirmede esas görülen eğitim alanında nüfuz kazanmak üzerine odaklanmıştır. Ke-

malistler, dinsel okulların yayılmasını kendi laik eğitim hedeflerine bir tehdit olarak algılamaktadırlar. Bunun sonucunda, MGK 28 Şubat 1997’de, Milli Eğitim Bakanlığı’ndan dinsel dernekler tarafından finanse edilen özel okulları engelleyen ve imam-hatip okullarının orta kısımları ile Kuran kurslarını kapatmayı amaçlayan reformlar gerçekleştirmesini talep etti. MGK’ya göre amaç, İslami “fundamentalizm” için uygun zeminler üreten ve böylece ülke istikrarını tehdit eden İslami okulların büyümesine ket vurmaktı. Bu talepler karşısında, “eğitim özgürlüğü” ve “eğitim sektörünün özelleştirilmesi” adına büyük kitlesel mitingler düzenlendi.⁵⁶ Erbakan hükümeti, direktifleri uygulamada tereddüt gösterince, askeriye’nin planladığı yumuşak bir darbeyle yönetimden uzaklaştırıldı.

1920’lerin ortalarından sonra, Cumhuriyet devleti 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat Yasası ile eğitimi kontrol altına alarak Kemalist ilkelere bağlı yeni bir vatandaş oluşturmak için fikirler, semboller, metinler ve normları sahıplenmişti.⁵⁷ Eğitim vasıtasıyla devlet, öğrencileri belli laik-milliyetçi çerçevelerde düşünmeye özendirerek, bireylerin fikir kalıplarını biçimlendirmeye çalıştı. Bu belirli fikir kalıpları yekpâre bir ulus vücuduna getirmek için teşvik edildi. Kemalist devlet, yeni Cumhuriyet elitinin kendi kaderine ilişkin vizyona uyan bir “millet” ve toplum ortaya çıkmadan vücuduna gelmişti. Bu sebeple, dönemin aynı zamanda işlevsel aydınları olan devlet bürokratları yeni bir laik Türkiye’ye biçim vermek için eğitim araçlarından faydalandı.⁵⁸ Ancak devlet tarafından desteklenen genel eğitim, tekbiçimli laik Türk vatandaşlığının oluşumunu sağlamadı, tam tersine, birbiriyle çelişen Kürt, Alevi ve Sünni İslami siyasal kimliklerin oluşmasını kolaylaştırdı. Bu gruplar, karşıt tavırlarını ya giyim tarzı gibi İslami sembollerle ya da Kemalist ikonlara saldırarak ortaya koydu. Dolayısıyla, eğitim alanı laik Türk milliyetçileri ile popüler Osmanlı İslamcılar arasında toplumun kişiliği üzerindeki mücadelenin alanına dönüştü. Bu büyük değişim, 1980’ler ve 1990’larda, yüksek okuma-yazma oranları ve kitlesel ölçekte basın faaliyetinin orta sınıfın doğuşuyla birleşmesinde ortaya çıktı. Yeni edebi dergi biçimlerini satın alma ve destekleme yeteneğine sahip yeni bir “okuyan halk” oluştu.

Dinsel eğilimli özel liselerin açılmasıyla, devlet, devlet-merkezli laik kimliğin üretimi üzerindeki kontrolünü yitirdi.⁵⁹ Dinsel okullar öğrenci-

lerine, laik devlet okullarındakinden oldukça farklı bir İslam, Osmanlı tarihi ve Cumhuriyet yorumu sundu. Özal dönemi, eğitim sektöründe İslami grupların hızlı yayılışına tanık oldu. 1996-97 akademik yılına kadar, 376 özel liseden 120'si (yüzde 32) İslami vakıf ve derneklere aitti. Bu okullara yaklaşık 300 bin öğrenci kayıtlıydı.⁶⁰ Kemalist seçkinler okulların büyümesiyle (keza bundan sonra tartışılacak imam-hatip okullarının büyümesiyle de) harekete geçti ve daha önce kaydedildiği gibi, askerlerin baskın olduğu MGK vasıtasıyla tepkisini ortaya koydu.

İMAM-HATİP OKULLARI VE EĞİTİMİN ÖZELLEŞTİRİLMESİ

Son yıllarda Türkiye'de kültürel dönüşümün ana kaynaklarından biri, imam-hatip okullarının dinsel okullar olmaktan çıkıp, mezunlarına her üniversiteye girmelerini mümkün kılacak fırsatlar sunan tam donanımlı liselere dönüşmesiyle ortaya çıktı. Hem dinsel bir müfredata, hem de tabii ve beşerî bilimleri içeren modern laik bir ders programına sahip olan bu liseler, geleneksel Anadolu toplumu ile kendine güvenli, dinamik, modern, İslami eğilimli, entelektüel iş sınıfının doğuşu arasında hayati bir köprü rolü oynadı. Okullar daha önce dillendirilmemiş kültürel varsayımları alenileştirdi ve onları bir Türk-İslam kimliği oluşturmak için kullandı. Bu okullar eleştirel düşünüş ve farklı alt-İslami kültürlerin takdirine asla izin vermese de, yine de, devlet tanınmış, resmi laik eğitim programına alternatif bir alan teşkil etti.

İmam-hatip eğitiminin, okullar biçiminde evrilmesi ve genel olarak halka dönük din eğitiminin çeşitlenmesi son derece hassas, politik bir sembolik mesele olarak kaldı.⁶¹ Okullar üzerindeki tartışma, Türkiye'deki kültür savaşlarının şiddetini de ortaya koydu. Tevhid-i Tedrisat Yasasıyla bütün eğitim kurumları Maarif Vekâletine bağlanmış, bütün medreseler kapatılmış, dikkatle kontrol edilen ve telkine tabi tutulan vaizlerin eğitimi için oldukça sınırlı sayıda imam-hatip okulu açılmıştı. Vaizlerin Cumhuriyet hükümeti tarafından ortaya konan tüm politikaları desteklemeleri beklenmekteydi. Buna ek olarak, aynı yasanın 4. maddesi gereğince, İstanbul Üniversitesine bağlı bir İlahiyat Fakültesi kuruldu.⁶² Bu yasa temelinde, 1924'te, Maarif Vekâleti ortaöğretim düzeyinde, dört yıllık 29 imam-hatip

okulu ve bir İlahiyat Fakültesi açtı. İmam-hatip okulları medreselerin kapatılmasından doğan din adamı açığını doldurdu ve bu şekilde eğitimi ve öğretimi devlet tarafından sıkı bir şekilde kontrol edileceksinirli sayıda imam üretmesi beklenen meslek okulları olarak düşünüldü.⁶³ Bununla birlikte, Kemalistlerin din üzerindeki baskılarını şiddetlendirip, kuzeydeki eski müttefikleri Bolşevikler gibi, kısa bir süre içinde dini Türk toplumundan bütünüyle atma gayretlerini artırması sürecinde, imam-hatip okulları ve İlahiyat Fakültesi, sırasıyla, 1930 ve 1933'te kapatıldı.⁶⁴ İslamdan arındırılmış bir toplum için çaba gösteren Cumhuriyet, yalnızca tüm resmî din kurumlarını kapatmakla kalmadı, gizlice yapılan özel din eğitimini de yasakladı. Zamanın Diyanet İşleri başkan yardımcısı, sadık bir devlet bürokrati olan Ahmet Hamdi Akseki'nin Hz. Muhammed'in hayatını anlatan zararsız bir kitabı bile 1946'da Ankara valisi tarafından yasaklandı.⁶⁵

Dini toplumdan dışlamaya dönük 15 yıllık kampanyadan sonra, sınırlı din eğitiminin yasallaştırılması, Mustafa Kemal'in ölümünden 10 yıl sonra, 1948'de düşünülmeye başlandı. 2 Aralık 1947'de CHP'nin Yedinci Kongresinde, CHP çokpartili sisteme geçmeye karar verdiği için, laiklik ve din meselesi üzerinde ateşli bir tartışma vardı. Bu yeni siyasal açılım, fırsat alanlarının bir genişlemesi olarak, din eğitiminin ve din söyleminin yumuşamasında kilit rol oynadı. İstanbul milletvekili ve eski Maarif Vekili Hamdullah Suphi Tanrıöver şunları ileri sürdü:

Parlamentodaki tartışmadan bir gün sonra, altı Parlamento çalışanı bana geldiler ve "altı köye hizmet için yalnızca bir imam var. İmam onları yıkayıp gömünceye kadar cesetleri günlerce muhafaza etmek zorunda kalıyoruz. Eğer bize daha fazla imam göndermezseniz, ölülerimizin cesetleri hayvanlarınki gibi açıkta çürüyecek" dediler.⁶⁶

Hükümet keskin tartışmalardan sonra, yaklaşmakta olan seçimleri de göz önüne alarak, vaizleri ve din adamlarını Maarif Vekâletinin kontrolü altında eğitmek için imam-hatip meslek programlarını açmayı kararlaştırdı. Devlet, resmî okullara din derslerini yeniden koydu ve 1949'da Ankara Üniversitesi'nde yeni bir İlahiyat Fakültesi açtı.⁶⁷ Daha fazla imam ihtiyacını

karşılayabilmek için, yeni Adnan Menderes hükümeti 10 aylık mesleki eğitim programını yedi yıllık okula dönüştürdü ve 1951'de Konya, Kayseri, Ankara, Isparta, Maraş, İstanbul ve Adana'da bir dizi okul açtı.⁶⁸ Dönemin Maarif Vekili Tefvîk İleri iki yıl sonra Antalya, Çorum, Elazığ, Erzurum, İzmir, Tokat, Trabzon ve Yozgat'ta sekiz imam-hatip okulu daha açtı ve bu okullara lise düzeyini de ekledi. İmam-hatip okullarının sayısı 1951'de 7 iken, 1961'de 19'a çıktı. 1951'de 876 olan öğrenci sayısı, 1961-62 öğretim yılında 3374'e ulaştı (bkz. Tablo 5.1). DP dönemi boyunca, yayımlanan dinsel kitap ve dergilerin sayısında da artış yaşandı.⁶⁹ Maarif Vekâleti, halkın dinsel eğitimi konusundaki işlevlerini yerine getirmek için 1959'da özel bir Din Eğitimi Bölümü oluşturdu.⁷⁰ 1959'da, İstanbul Üniversitesi'nde bir Yüksek İslam Enstitüsü açıldı. Bir benzeri de Konya'da 1962'de kuruldu.

Cumhuriyetin egemen güçlerinin din ve eğitim politikaları, konjonktürel olarak dramatik gelgitler yaşadı. Din eğitimi, sol tehdide karşı milleti güçlü kılma, düzenli ve istikrarlı bir toplum oluşturma temelinde haklılaştırılmıştı.⁷¹ Ancak 1971'e gelindiğinde, askerî darbe yönetimine bağlı makamlar imam-hatip okullarının dört yıllık orta kısımlarını kapatmaya karar verdi ve yalnızca üç yıllık lise kısmını açık bıraktı. İmam-hatip mezunlarının üniversite eğitimi seçeneklerini de kısıtlayarak, bu opsiyonu daha az çekici hale getirdiler. Milli Eğitim Bakanlığı, sosyalleşmelerinin en kritik döneminde, öğrencilerinin çoğunun laik devlet okullarına gitmelerini istiyordu. Yeni düzenlemenin sonuçlarından biri, öğrenci kayıtlarındaki nispi düşüştü.

1971'deki askerî müdahaleden sonra işbaşına gelen ilk sivil hükümet olan Bülent Ecevit ve Necmettin Erbakan hükümeti, 1971 kararını tersine döndürdü ve imam-hatip okullarının orta kısımları tekrar açıldı. Beş yıllık ilkökul eğitiminden sonra, öğrenciler imam-hatip okullarının üç yıllık orta ve dört yıllık lise bölümlerine gidebilecekti. Bu okullar, normal okul sistemiyle bütünleştirildi. Nihayet, 24 Haziran 1973'te çıkarılan 1939 sayılı Milli Eğitim Temel Kanunu ile imam-hatip okulları lise olarak adlandırıldı ve diğer devlet okullarıyla aynı statüye sahip kılındı. Milli Eğitim Temel Kanununun 32. maddesi, imam-hatip okulu adını imam-hatip lisesi olarak değiştirdi ve okulların ikili işlevini vurguladı:

Tablo 5.1. İMAM-HATİP OKULLARI, ÖĞRENCİ VE ÖĞRETMENLER, 1951-2002

YIL	İMAM-HATİP OKULU SAYISI		ÖĞRENCİ SAYISI	ÖĞRETMEN SAYISI	
	Orta	Lise		Lise	Orta/Lise
1951-52	7	7	876	889	27
1960-61	19	17	3.374	1.171	246
1965-66	30	19	11.832	1.646	366
1970-71	72	40	40.776	6.648	1.548
1971-72	72	42	36.303	8.886	1.535
1972-73	72	71	16.443	19.935	1.564
1973-74	58	71	10.522	23.960	1.612
1974-75	101	73	24.091	24.809	2.152
1975-76	171	72	51.829	25.809	2.933
1976-77	248	72	86.053	25.688	3.852
1977-78	334	103	108.309	26.177	4.922
1978-79	335	335	114.273	148.690	4.448
1979-80	339	339	130.072	178.013	5.500
1980-81	374	333	138.798	62.206	7.768
1981-82	374	336	147.071	69.793	9.212
1982-83	374	341	147.140	72.791	10.537
1983-84	374	341	144.798	76.193	11.113
1984-85	375	341	145.816	83.157	11.334
1985-86	376	341	150.465	87.560	11.439
1986-87	376	341	160.197	89.666	11.824
1987-88	376	342	170.066	87.972	12.261
1988-89	383	350	180.399	87.079	12.010
1989-90	383	366	190.176	92.585	12.995
1990-91	385	380	209.915	100.300	12.809
1991-92	406	390	229.570	117.706	13.581
1992-93	416	391	258.405	137.490	15.022
1993-94	443	392	283.971	160.720	16.344
1994-95	446	394	301.862	171.439	16.903
1995-96	497	434	306.684	188.896	18.330
1996-97	601	601	310.504	192.727	18.809
1997-98	604	604	218.631	178.046	18.702
1999-00	-	610	219.890	134.224	15.922
2001-2002	-	558	-	71.583	8.482

Kaynak: Milli Eğitim Bakanlığı (2002); Ahmet Koç, "Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi Üzerine Bir Değerlendirme," *Din Eğitimi Araştırmaları* 7 (2000): 317-18; <http://www.meb.gov.tr-stats/Aplk2002/64.htm>

İmam-hatip liseleri, imamlık, hatiplik ve Kur'an kursu öğreticiliği gibi dinsel hizmetlerin yerine getirilmesi ile görevli elemanları yetiştirmek üzere, Milli Eğitim Bakanlığınca açılan ortaöğretim sistemi içinde, hem mesleğe hem de yüksek öğrenime hazırlayıcı programlar uygulayan öğretim kurumlarıdır.⁷²

Kanun, imam-hatip liselerinin ders programını ve nüfuzunu genişletti. Mesela, dinsel eğitime ilişkin temel kurslara ek olarak, öğrencilerin laik devlet okullarında bulunan diğer normal dersleri almaları da zorunlu kılındı. İmam-hatip orta okullarında, mesleki din eğitimi dersleri müfredatın yüzde 20'sini teşkil etmekteydi, geri kalan yüzde 80 akademik dersleri içeriyordu.⁷³ Dinsel mesleki eğitim müfredatında dersler tefsir, hadis, kelam, fıkıh ve siyeri kapsamaktaydı. İmam-hatip okullarının lise düzeyinde, meslek dersleri 9. ve 10. sınıflarda yüzde 31 iken, 11. sınıfta yüzde 42, 12. sınıfta ise yüzde 44'e ulaşmaktaydı. Ders programı dini ve din dışı dersleri biraraya getirerek "aydın" bir dinsel kadro vücuda getirmeyi hedeflemekle birlikte, devletin arzu ettiği ölçüde başarılı olamadı. Bir bakımdan, bu okullar muhafazakâr öğretmenlerin hâkimiyetindeydi ve yaratıcı düşünceden çok, genellikle ezberi öne çıkarmaktaydı. Kemalist muhalifler açısından ise okullar bir Truva atıydı ve Türkiye'deki dinsel muhafazakârlığın ana kaynağı olarak görülmekteydi. Bülent Ecevit ve Necmettin Erbakan'ın 1974-75 koalisyon hükümeti döneminde 29 imam-hatip okulu açıldı.⁷⁴

İmam-hatip sisteminin siyasallaşmasında, İslami dernekler kilit rol oynadı. Bu dernekler, 1973-97 arasında halktan para ve işgücü toplayarak yeni imam-hatip okulları inşa etmek için sürekli bir kampanya yürüttüler. Gelişen İslami aktivizm içinde, imam-hatip eğitim sistemini kurma, devam ettirme ve geliştirmeyi hedefleyen yeni bir alt akım oluştu. 1970'ler ve 1980'lerde sivil toplumun büyüyen ekonomik ve sosyal yetenekleri İslami grupların kendi kaynaklarına dayalı hale gelmelerine imkân verdi ve halkın yeni eğitim sistemi oluşturma ihtiyacına kapıyı araladı. İmam-hatip hareketi, devlet ya da modernliğe yönelik değildi. Bilakis, amaç bilgi ve ahlâkın İslami davranış biçimlerini idame ettirecek şekilde yeniden düzenlendiği bir "eğitim tarzı" geliştirmektir. Yeni bir eğitim sistemine alan açarak kim-

lik ve ahlâk için yürütülen bu mücadele, imam-hatip hareketinin gücünü açıklar. Bu hareket, dinsel değerler ve ağlar ile toplumun refahı arasında bir yakınlık kurdu ve yeni imam-hatiplerin kurulmasında ekonomik ve diğer kaynakları harekete geçirdi. Birçok yurttaş bu eğitim hareketine katkıda bulunmaya hazırды, çünkü çocuklarının günlük hayat pratiğı itibariyle bir dizi kültürel, ahlâki ve bilişsel modele sahip olmalarını istiyorlardı. Eğer amaç, bir ahlâk kodunun yanı sıra yeni bir kimlik oluşturmak idiyse, eğitim bunu gerçekleştirmenin ana aracıydı. Ancak, seçkinler ve birçok laik yurttaş, imam-hatip eğitim sistemini milletin ortak laik milli kimliğine bir karşı koyuş ve kültürel bölünme kaynağı olarak gördü.

Devletin oldukça merkezileştirilmiş ve ideolojik eğitim sistemine açıkça karşı çıkan nüfusun büyük bir kesimi, imam-hatip liselerini, devlet yetkililerinin, çocuklarına dayatmaya çalıştığı devlet-merkezli laik kişilere karşı koyma, hatta yeniden tanımlamanın bir aracı olarak değerlendirdi.⁷⁵ Birçok geleneksel aile, İslami ilkelerin modern bilimler ve edebiyatla birlikte öğretildiğı imam-hatip okullarını modernlik ve gelenek arasında ideal bir denge olarak görüyordu. Sınırlı resmî din eğitimi yalnızca kırsal alandan gelen talepler ve baskılar karşısında yasallaştırılmış olsa da, laik egemen sınıf, denetleme ve düzenlemenin yanı sıra bu okulları siyasal çıkarlar ve toplumdaki sol ve sağ blokları dengelemek amacıyla kullanmayı da umuyordu. Yalnızca Necmettin Erbakan'ın dinsel eğilimli MSP'si bu okullara başından itibaren ideolojik bir bağlılık içindeydi ve bunların milli kimliği yeniden tanımlamak için en etkili yolu sağladığını düşünmekteydi.⁷⁶ Bununla birlikte, Cumhuriyet seçkinlerinin asli niyetlerinin aksine, imam-hatip okulları özellikle vaizleri eğitmekle görevli meslek okulları olmaktan çıkarak, öğrencilerin hem dinsel, hem de laik dersler alırken, devlet tarafından dayatılan resmî kimlikle çatışma içinde olan bir kimliğin tanımlandığı alternatif bir eğitim sistemine dönüştü. İmam-hatip okullarının öğrencileri genellikle muhafazakâr Sünni ailelerden gelmekteydi. Okullar, gençliğin muhafazakâr değerlerini korumada önemli addediliyordu. Okullarda yürütülen araştırmalar, bu okullarda okuyan öğrencilerin, dengi devlet okullarında okuyan öğrencilerden daha fazla ders almaları ve okudukları kültürel kitaplarla "muhafazakâr" değerleri sıkıca yaşatma çabası içine girdiklerini göstermektedir.⁷⁷ İmam-hatipler, Necmettin Erbakan için, "Refah

Partisinin büyümesinin beşinci sebebinin teşkil etmektedir.”⁷⁸ Bunun yanı sıra, muhafazakâr yazarlardan Beşir Ayvazoğlu’na göre, yeni Müslüman aydınlar sınıfının oluşumunda “birinci ve en önemli kaynak imam-hatip okullarıydı.”⁷⁹ Bir RP kitapçığı ise şunu ileri sürmektedir:

Milli Görüş, 1974 ve 1978 arasında koalisyon hükümetinin üyesiyken, aşağıdaki adımları atmıştır: (1) Bu dört yıllık dönem içinde 450 İmam-hatip okulu; (2) 10 Yüksek İslam Enstitüsü; (ve) 3000 Kur’an Kursu açtık. Yarın milyondan fazla genç bu okullarda öğrenim gördü. Son 15 yılda, gençliğin pek çoğu bu okullarda okudu. İmam-hatip okullarından mezun olanların sayısı bir milyon üç yüz binin üzerindedir. Yeni ve ahlâklı bir nesil yetiştirdik.⁸⁰

İmam-hatip okulu öğrencileri üzerine bir araştırma gerçekleştiren Orta Doğu Teknik Üniversitesi öğretim üyelerinden Bahattin Akşit “öğrencilerin eğitiminin dinsel duygularını ve Kemalist laikliğe muhalefetlerini güçlendirdiğini” kaydetmektedir.⁸¹

İmam-hatip okullarının açılması, Türkiye’deki Müslüman grupların ana taleplerinden birini teşkil etmiş ve oy desteği karşılığında merkez sağ partiler tarafından onlara verilen ana tavizlerden biri olmuştur. Bu okullar, toplumun ve devletin İslamlaşmasında kritik bir rol oynamıştır. Bunun bir sonucu olarak, laik yetkililer onlara karşı oldukça kararsız bir tutum takınmıştır. 1980 darbesinin lideri ve 1983-89 döneminin cumhurbaşkanı olan Kenan Evren imam-hatip okullarını “yobazlığın” kaynağı olarak adlandırdı ve darbe öncesi koalisyon hükümetlerini bunların genişlemesine izin vermekle suçladı.⁸² Ancak, devlet, onun döneminde Türk-İslam sentezini destekledi ve Atatürk’ü, milleti korumak için cihada başvurmuş “dindar bir lider” olarak takdim etti. Darbe döneminde (1980-83) hiçbir yeni imam-hatip okulu açılmasa da, hiçbirisi ortadan kaldırılmadı ya da engellenmedi.

1983 ve 1997 arasında, imam-hatip okullarının sayısı 374’ten 604’e ulaşarak yüzde 59 arttı; öğrenci sayısı ise 220.991’den 511.502’ye ulaştı. Bu artış, yöneticilerin de yardımıyla, ebeveynlerin ve okul derneklerinin var olan imam-hatip okullarına yeni ek binalar yaptırarak kayıtlı öğrenci sayı-

sını artırmalarından kaynaklanmaktaydı. Dinsel vakıflar ve yeni doğmakta olan Müslüman burjuvazi okulları mali olarak desteklemekle kalmadı, aynı zamanda yeni inşaatlar için para sağladı.

Milli Eğitim Bakanlığı'nın 1991 verileri, bütün imam-hatip okullarının yüzde 66'sının hemen bütünüyle özel sosyal ve kültürel derneklerden sağlanan fonlarla inşa edildiğini göstermektedir. Okulların yüzde 19'u da devlet ve özel sektör işbirliğiyle yapılmıştı. Yalnızca yüzde 9,5'lik kısım ise büyük ölçüde devlet fonlarıyla inşa edilmişti.⁸³ Zaman içinde, toplam ortaokul öğrencileri içinde imam-hatip öğrencilerinin oranı 1965'te yüzde 2,6'dan, 1985'te yüzde 8'e ve 1997'de yüzde 10'a erişti.

İmam-hatip okulları RP'nin yükselişiyle, 1990 ve 1997 arasında ana gerilim kaynağını oluşturdu.⁸⁴ Birçok Kemalist bu okulların toplumda İslamcılığı beslediğine inanıyordu.⁸⁵ Ordu, Erbakan'ı 1997'de hükümetten çekilmeye zorladıktan sonra, MGK dinsel okulların büyümesini durdurmak için, hemen zorunlu kesintisiz sekiz yıllık eğitime geçilmesini istedi. Mesut Yılmaz hükümetinin ilk resmi kararı, MGK tarafından "tavsiye edilen" yeni eğitim yasasını uygulamak oldu. Zorunlu eğitimi beş yıldan sekiz yıla çıkaran yeni yasa, imam-hatip okullarının orta kısımlarına yeni öğrenci kabulünü engelledi, ayrıca imam-hatip mezunlarının normal bir üniversite programına girişini sınırladı. Bu son derece sert yasa, bütün özel Kuran kurslarını da kapattı.⁸⁶ Bu kapsamlı kararlar, kendilerini açıktan mahkûm eden ve uygulamalarını önlemek için ülke çapında kitle gösterileri ve mektup yazma kampanyaları düzenleyen muhafazakâr Müslümanların sert muhalefetiyle karşılaştı. Mesut Yılmaz başkanlığındaki ANAP'ın muhafazakâr kanadı bile bu karara çok olumsuz tepki verdi ve bazı milletvekilleri istifâ etti.

Kemalist "ilerleme" ve "batıllaşma" vizyonunun liberal-demokratik Batı'daki karşılıklarından ne kadar uzak düştüğünün iyi bir örneği olarak DSP'li yeni Milli Eğitim Bakanı Hikmet Uluğbay, yasayı "Atatürk'ün istediği modern topluma ulaşmada önemli bir adım" olarak niteledi.⁸⁷ O zaman başbakan yardımcısı olan Bülent Ecevit de bir grup gazeteciye "ulusal birliğin ilk şartı eğitim birliğidir" demişti.⁸⁸ Gerçekten, Kemalist egemen sınıf, ana meseleyi devlet eğitim sektörünün içler acısı durumunun iyileştirilmesi olarak değil, gelecek kuşakların doktrinsizleştirilmesi olarak görü-

yordu. İki taraf da açık ve hoşgörüyü dayalı bir eğitim sistemi üzerinde uzlaşamadı. İmam-hatip okullarının orta bölümlerinin kapatılması ve diğer askerî kısıtlamalar sonucunda, 1997’de okullara kayıt için yalnızca iki bin öğrenci başvurdu. Bu sayı 1995’te 35 bindi.⁸⁹ Öğrenci sayısı 1998’de 396.677 iken, 2002’de 71.583’e düştü.⁹⁰

RESMÎ DİN EĞİTİMİ

Cumhuriyet Türkiye’si’nde hiç kimse Atatürk’ün “çağdaş İslam” projesinin en büyük geliştiricisi olan Ahmet Hamdi Akseki (1887-1951) kadar din eğitimi şekillendirmemiştir. Reformist projesi ile Akseki, devletin ve Anadolu halkının ihtiyaçları arasında bir denge gözetti. Eski kitapların tümü Arap harfli alfabe ile yazıldığı için, Akseki din eğitimi ve öğretimi üzerine yeni (Latin) alfabeyle kitaplar yazmakla görevlendirildi. Dönemin Genelkurmay Başkanı Mareşal Fevzi Çakmak’ın isteği üzerine, Akseki, 1925’te askerler için bir din dersi kitabı yazdı.⁹¹ Bu kitaplarda, Akseki fedakârlık, birlik, öz-disiplin ve Türk milletinin çıkarlarını şahsi çıkarların önüne koyma gibi askerî değerlerin, İslam ahlâkının asli yönleri olduğunu ileri sürdü. Ona göre, dinsel bir ahlâk tarafından desteklendiğinde, vatandaşların yasalara uymaları ve inanmaları çok daha muhtemeldir. İslami inanç sistemi, siyasal toplumu, sade bireyler arasındaki sözleşme ve taahhütlerin sağlayamayacağı şekilde, ilahi vaat ve tehdit müeyyideleri ile besler ve idame eder. Akseki için din, cumhuriyetçi siyasal sistemin zorunlu temellerinden biridir; ancak siyasette doğrudan bir rol oynamamalıdır; çünkü bu hem din, hem de siyaset için yıkıcı sonuçlar doğurur. Çağdaş dinsel erdemlerin Türkiye’de “modern” bir vatandaşlık vücuda getirilmesinde yardımcı olabileceğini söyler. Akseki’nin kitapları, milliyetçilik ve İslamı birleştiren, vahiy ve aklın özerkliğini kabul eden, iyi yazılmış ve ıkmı edici kitaplardır. Akseki devlet vasıtasıyla çağdaş ve Türkleştirilmiş İslamı inşa etti ve yaydı; devletin, din eğitimi sağlama hakkını savundu. Ancak, Menemen hadisesinden sonra devletin din politikası değişti. Akseki’nin kitaplarının içeriği de buna paralel olarak değişime uğradı.

Hayatının ve yazılarının yakından incelenmesiyle Akseki’nin, vahiy ve aklın iki özerk alan halinde var olduğu çağdaş bir İslamla halkı eğitime konusunda şahsi ve mesleki bir taahhüt içinde olduğu görülür.⁹² Kitapları dev-

let okullarında “din ve ahlâk”a dair ders kitaplarının ölçüsünü oluşturdu. Akseki için din eğitiminin amacı “aydın İslamı” din sahasına taşımak ve Türk milliyetçiliği ile modernliğin hizmetine koşmaktı.

Meslek okullarına ek olarak, Milli Eğitim Bakanlığı tüm resmî ve özel okullarda din ve ahlâk dersleri verilmesini sağlamaktadır. Bakanlık 1949’da, haftada bir saatle sınırlı olsa da, temel eğitimin 4. ve 5. yıllarında gönüllü din dersi verilmesine izin verdi. 1953’te, din dersi, liselerin 9. ve 10. sınıflarında zorunlu ders haline geldi.⁹³ 1956’da bakanlık, 6. ve 7. sınıf öğrencilerinin haftada bir defa din dersleri almalarına izin verdi.⁹⁴ 1980 darbesinin ardından, Türk-İslam sentezinin bir parçası olarak generaller din ve ahlâk dersini zorunlu ders haline getirdiler. Değiştirilen 1982 Anayasasının 24. maddesine göre:

Din ve ahlâk eğitim ve öğretimi, devletin gözetim ve denetimi altındaki yapılıdır. Din kültürü ve ahlâk öğretimi ilk ve orta öğretim okullarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitimi ve öğretimi, ancak, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanuni temsilcilerinin talebine bağlıdır.

Hem resmî, hem de özel okullardaki bütün öğrenciler ilkökul 4. sınıftan lise son sınıfa kadar Din Kültürü ve ahlâk Bilgisi adını taşıyan dersi almak zorundadırlar. Ders, haftada bir defa olmak üzere ve Bakanlık tarafından onaylanmış bir ders kitabına göre yürütülür. Teorik olarak dersin, genel olarak dini öğretmek ile özel olarak İslamı öğretmek arasındaki çizgiyi koruması beklenmekle birlikte, uygulamada İslam inancını öğretmenin bir vesilesine dönmüştür. Zorunlu derslerde okutulan dört ders kitabının incelenmesiyle, bölümlerin beş konuyu vurguladığı ortaya çıkmaktadır (1) büyük dünya dinleri, (2) İslam tarihi ve Hz. Muhammed’in hayatı, (3) İslami ibadetlerin ifa biçimleri, (4) Türk tarihinde dinin rolü (5) İslam ahlâkı ve hareket tarzı. Ders kitapları, Müslüman mezhepler arasındaki farkları dikkate almadan Sünnî bir bakış açısıyla yazılmıştır. Türk tarihinde İslamın rolüne ilişkin bölüm Türk milliyetçiliğini İslamla birleştirmeye çalışır. Türkler İslamın savunucuları olarak sunulur ve vatan sevgisi iman sevgisine denk tutulur.

SONUÇ

Müslüman toplumlarda yayıncılığın kimlik ve ideolojiyi şekillendirmekteki etkisi, okur-yazarlık düzeyi, karizmatik şahsiyetler ve aydınlar tarafından ortaya konan görüşlerin taşıdığı önemle ve kitaplar ile bilginin metalaşmasına bağlıdır. Bu sebeple, söylemsel alanların etkisi, toplumun farklı sektörlerinde aynı değildir. Ancak, yayıncılık temelli söylemsel alanlar, İslami siyasal aktivizm temelinde olmuş ve Türkiye’de yeni bir İslami anlayışın ortaya konmasıyla sonuçlanmıştır. Geleneksel Sufi tarikatları bile, kendilerini yayıncılığın etkisinin dışında tutamamış ve bir tereddüt döneminden sonra kendi yayınlarıyla piyasaya girmişlerdir.

Yayıncılıktaki ve modern kitle iletişim teknolojilerindeki devrim, çağdaş Türk toplumunda İslami söylemin yeniden ihyası açısından derin sonuçlar doğurdu. Söylemsel alanların açılması, Türkiye’deki hemen hemen bütün devlet, toplum ve kültür tartışmalarında söz konusu olan yeni bir dinamik İslami bilincin teşvik edilmesinde araçsal olmuştur. Gazeteler, dergiler ve diğer yayınlardaki gerçek patlamada yansıdığı şekliyle İslami söylemin popülerleşmesi, paradoksal olarak, tek bir egemen İslami söylem oluşturmaya dönük bütün çabaları etkisiz kıldı. Yayıncılık ve kitle iletişim piyasasında var olan çeşitli İslami ve İslami olmayan ideolojiler ve görüş açıları, son derece rekabetçi olan fikir piyasasında sürekli olarak birbirleriyle mücadele etmek zorunda kaldığı için, özgürleşimi ve çoğulculuğu sağlamaya yarayan güçler olarak görülebilir.

Medya, yeni sorular ortaya atarak ve hâkim bakış açılarını sorgulayarak, İslami gruplar arasındaki *farklılıkların* alenileşmesini sağladı. Başka bir ifadeyle, medya sayesinde, farklılıklar hem İslami dünya görüşü içinde, hem de birbiriyle çelişen din dışı dünya görüşleri arasında serbestiyet kazanmış oldu. Dahası, İslami öğreti ve tarihin okunmasına ve yorumlanmasına ilişkin küçük ve kendine has farklılıklar kolaylıkla, ayrı bir dergi merkezli entelektüel çevre oluşmasına yol açabilmektedir. Bu olgu İslami gruplar içinde sürekli dönüşümler ve kopuşların kaynağıdır. Sufi gruplardan farklı olarak metin merkezli olan Nurcu hareket bu tür 12’den fazla alt gruba bölünmüştür. Standart Nurcu metnini oluşturan *Risale-i Nur*’un her bir yorumu, okuma ve anlamadaki değişimleri karşılaştırmak için bir zemin sağlar.

Metin merkezli İslami gruplar, hızlı yayılma ve çabuk parçalanma süreçlerine daha yatkındır, çünkü Said Nursi'nin yazdığıyla okurların anladıkları aynı şey değildir. Nursi'nin yazıları üzerinde yaşanan yorum savaşları hiçbir sesin tek başına Nursi'nin çalışmalarına ilişkin yetkili olarak konuşamayacağını örnekler. Hiç şüphesiz yaş, cinsiyet, sınıf, siyasal bağlam ve eğitim düzeyi, harekette bağlayıcı bir mutabakatın parçalanmasında rol oynamaktadır, fakat popüler düzeyde mutabakat eksikliği bilinci, yalnızca kitle iletişiminin yaygınlaşmasıyla alenileşmektedir.

Nurcu ve Nakşibendi gruplar kendi yayınları aracılığıyla yoruma dayalı cemaatlerin sınırlarını ayarlamaya giriştikçe daha da parçalanmaktadır. Liberal bir siyasal ve ekonomik ortamda, İslami grupların parçalanmayı yaşamaları, otoriter bir sisteme nazaran daha fazla ihtimal dahilindedir. 1997 darbesi öncesinde, Türkiye konuşma özgürlüğü ve diğer sivil haklarla tam bir demokrasi olma yolunda yürümeye çalışırken, İslami dergiler hem birbirleriyle, hem de laik egemen sınıfla rekabetlerinde çoğalma ve çeşitlenme yaşadı.

Yayıncılık yoluyla İslami bilginin metalaşması, Türkiye'deki geleneksel dinsel otorite üzerinde ve İslami bilginin üretiminde ve yayılmasında devrimci etkilere yol açtı. 1980'lerden başlayarak, dinsel otoritede devlet eksenli ulema ile Sufi tarikatlarının taşradaki liderlerinden oluşan geleneksel dinsel sınıftan bir kayış gözlenmektedir. Onların yerini, kendi teorilerinin ve eleştirilerinin etkin bir biçimde propagandasını yapabilmek için basılı ve elektronik medyaya geniş erişim imkânlarını kullanan, kentli ve üniversite eğitilmiş yeni Müslüman aydınlar sınıfı aldı. Çağdaş Türkiye'de yayıncılık ve kitle iletişimindeki devrime en istekli ve gayretli biçimde uyum sağlayan dinsel gruplar ve liderler, iktidarı ve sosyal görünümü en hızlı büyüyenler oldu. Bu liderler yeni-Nurcu hareketin karizmatik ve son derece etkili ismi Fethullah Gülen ile Nakşi İskender Paşa Cemaatinin önceri Esad Coşan'dı. Dolayısıyla, medya yoluyla söylemsel alanların açılması kimlik, devlet ve toplum ilişkilerine dair tartışmalar üzerinde derin etkilere yol açarken, geleneksel İslami öğretileri ve kurumları da eşzamanlı olarak dönüştürmektedir.

MODERN TÜRK İSLAMİ HAREKETLERİN ANA YATAĞI

NAKŞİBENDİ TARİKATI

Nakşibendi tarikatı, tarih boyunca, farklı yansıma biçimleriyle Türk tarihinin, kültürünün, ekonomisinin, siyasetinin ve bireysel kimliğinin bir parçası olmuştur. Diğer sufi tarikatları gibi, bu tarikat da, devlet tarafından empoze edilen laikleştirmeye ve baskıya rağmen, son yıllarda bir iç dönüşüm ve canlanma yaşamıştır. Bu uyanış sürpriz olmayan bir biçimde, Türk devletinin giderek liberalleşmesi ve küresel piyasa ile bütünleşmesine tekabül etmiştir. Nakşibendilik, dinsel, sosyal ve kültürel ağlar; siyasal ve ekonomik derneklerle donanmıştır. Baskıya karşılık olarak, tarikatların çoğu kendilerini yavaş yavaş sadece dinsel birlikler olmaktan çıkararak, rekabetçi, resmi olmayan, dinsel temelli eğitim ve kültür birliklerine dönüştürdüler. Kemalist laikleştirme biçimini Türk tarihi ve gelenekleri bağlamında aşırı radikal ve yıkıcı bulan geleneksel toplum kesimlerinden destek aldılar. Nakşibendi tarikatları bir yapı sundu ve Türkiye’de Müslüman toplumun dinsel-ahlâki eğitimi ile manevi gelişimini hızlandıran bir işlev gördü.

Nakşibendi tarikatı son yıllarda giderek artan dünyevi kaygılar yüzünden içsel düzeyde mobilize olmuştur. Tarikat belli bir ölçüde dünyevileşmiş, buna karşılık dinsel görüşleri daha cismani çıkarlarla revizyona uğramıştır. Nakşibendi tarikatlarının, özellikle Halidiye Tekkesi’nin yakından incelenmesi, Türk İslamcılığını anlamaya üç bakımdan ışık tutacaktır. Birincisi, Nakşibendiler, tüm tarikatların politik olarak en aktif olanıdır ve gerçekten Türkiye’de, neredeyse bütün ana çağdaş İslami sosyopolitik hareketler için bir model oluşturur. İkincisi, tarikat, aynı zamanda ülkede siyaset ve din arasındaki sosyal etkileşimleri anlamak için en kullanışlı geçittir. Son olarak, Nakşibendi tarikatları, devletle üç etkileşim kalıbı geliştirmek suretiyle Türkiye’de İslami kimliğin evriminde oluşturunca bir rol oynamıştır: Çatışma, içe çekilme ve anlaşma.

Nakşibendi tarikatları neredeyse Türkiye'deki bütün kültürel ve dinsel geleneklerin deposu olarak işlev görür. Bu tarikatlar, Osmanlı dönemi ve şimdiki İslami sosyopolitik uyanış arasında bir köprü kurar. Fikirlerin değiş-tokuş edildiği ve sosyal normların iletiminin gerçekleştiği yoğun bir sosyal ve dinsel ağ meydana getirirler. Bunun da ötesinde, Nakşibendi tarikatları etnik, bölgesel ve dilsel çizgilere dokunan bütünleştirici bir rol oynar. Son olarak, İslamın Türk-Müslüman kavranışı önemli ölçüde Sufi kavramlar ve kurumların süzgecinden geçmiştir. Mesela hem Milli Görüş Hareketi, hem de güçlü Nurcu hareket Nakşibendi tarikatlarından beslenmiş ve onlardan doğmuştur.¹

NAKŞİBENDİ GELENEK

Nakşibendi tarikatı İslamın Sufi geleneğine bağlıdır. Bu gelenek mümini, nefsin zahirden (iç) batına (dış) farklı hassalarının yapısı ve işlevine ilişkin olarak eğitmek suretiyle, nefis terbiyesi üzerine odaklanır.² Nefsi murakabe çabası “kalp” âleminde gerçekleştirilir. Sufiler diğer Müslümanlardan, öncelikle Kuran'ı yorumlayış biçimleriyle ayrılır. Kuran'ın “hakiki” manasını bulmak için, Sufiler Kuran'ı akıl değil kalp gözüyle okurlar.³ “Kalp gözü” deyiimiyle Sufiler, Kuran'ın deruni yapısını ve anlamını yakalama gereğine atıfta bulunurlar ve müminin batını ve zahiri boyutları arasında bir denge oluşturmaya çalışırlar. Zahiri hayat namaz vecibesi ve İslami normlara uygun olarak davranma ile temsil edilirken, batını hayat genellikle Sufi öğretilere göre düzenlenir.⁴

Sufilik, kişinin kendisini hayatın maddi boyutuyla sınırlamadan nasıl yaşayacağını öğretmeyi hedefleyen bir disiplindir. Varoluşa tek bir gerçek deneyimin olduğunu, bunun da beşerî muhakemenin ötesinde, mürnini Allah'ın huzurunda kendi faniliğine dikkat etmeye çağıran sezgisel bir anlayışta temellenen, kutsal ve aşkınla karşılaşan olduğunu ileri sürer. Kutsal varoluş, ayrıca kavramsal bir anlam haritası sunarak müminin ruhunun en derinine nüfuz eder. Bu karmaşık harita, sabır, tevekkül, fedakârlık, edep ve haya gibi bir dizi kavramdan oluşur.⁵ ahlâk, bireyler arasındaki ilişkileri düzenlerken, din, birey ile Allah arasındaki ilişkiyi tanımlar. Sufilik hem beşerî erdem, hem de kulluk faaliyetlerine ilişkin zihni kabiliyetleri düzenler.

Tutkuları disiplin altına almak suretiyle daha yüksek ahlâki değerleri (ihsan) aşlamaya çalışır.⁶ Sufilik yeni keşifler için sürekli bir arayış ve beşerî tekemmül için bir mücadele olarak görülebilir. Kutsal olan rasyonel değildir; daha çok, Allah'ın esrarlı ve karşı konulamaz mahiyetiyle yüzleşen kişinin huşuyla nutkunun tutulduğu, yine de tek boyutlu dünya hayatına karşı mücadeleye adanma duygusuyla dolduğu bir "hissetme biçimi"dir.

Tuhaf biçimde, modern dönemde, Sufilik, Türkiye'nin kentsel bölgelerinde hâkim manevi vasıta olarak ortaya çıktı. Bu geleneksel Sufi zühtî hayatı imajına terstir. Bireye, modern kent hayatının şartlarıyla baş etmeyi sağlayacak kapsamlı bir normatif ilkeler kaynağı sunduğu için, kendisini kentlere iştirmişti. Ancak Sufilik, Allah'ın varlığını hissettiren mistik deneyim ile karıştırılmamalıdır; aksine Sufilik bireyin "kendi" içinde (moral) ve dışında (maddi) yeni keşiflerde bulunmasını, böylece maddi varoluşun tek boyutluluğunu aşmasını mümkün kılan kısa bir yoldur.

KÖKEN VE ÖRGÜTSEL YAPI

Nakşibendiliğin manevi silsilesi Ebu Bekr-i Sıddık ile başlasa da, kurucusu, tarikata adını veren Türkistanlı Bahaeddin Nakşibend'dir (d. 1490). Bahaeddin Nakşibend'in entelektüel olgunlaşması, Hindistan'da Ahmet Sirhindi'nin gözetiminde gerçekleşti (1563-1625). Sirhindi'nin temel maksadı bidatların⁷ ortadan kaldırılması ve Müslüman cemaatin ihya-sıydı. Nakşibendi öğretilerin şekillenmesinde çeşitli aşamalar vardı.⁸ En önemli dönem, İmam Rabbani olarak bilinen Sirhindi dönemi idi. İmam Rabbani, şimdinin geçici ve maddi dünyası ile ahiret arasında katı bir ayırım getirmedi. Sirhindi, toplum ve siyasete karışma biçimiyle önemli bir örnek ortaya koydu.⁹ Islahatçı yazıları, Nakşibendi geleneğini yeniden tanımladı, bu vesileyle geleneğin müceddidi (yenileyici) olarak bilindi.¹⁰ Sirhindi, Orta Asyalı Nakşibendi Hoca Nasreddin Ubeydullah Ahrar'ın (d. 1490) torunundan önemli ölçüde etkilendi.¹¹ Sekiz Nakşibendi ilkesinden birisi olan "topluluk içinde yalnız kalma" (*halvet der encümen*) ilkesini uygulamaya koyan Ahrar hem bir şeyh, hem de bir siyasetçi oldu.¹² Bu ilke "enfûsî (içsel) olarak Allah'a odaklanırken, harici olarak (dış dünyada) topluluk hayatına aktif katılım"¹³ı öngörüyordu.¹⁴ Nakşibendi tarikatlarının de-

hası, kendine saygıyı ve yenilenmeyi teşvik eden aktivizm için bir tür psikolojik kaynak oluşturan enfüsi dindarlığı harekete geçirme yeteneğine yansımıştır. Bu yüzden Nakşibendiler güçlü iman ve cemaat duygularını, “yabancı” yönetimine karşı sosyal aktivizm ve mukavemet stratejileriyle bütünleştirmişlerdir. Sacide Alvi, tecdid geleneğini izleyenlerin hem 19. yüzyıl modernist İslami hareketlerinin, hem de geç 20. yüzyıl modern İslamcılığının ön safında yer aldığını belirtir.¹⁴

Karizmatik önderlik ve kötüleşen sosyal şartların kombinasyonu 19. yüzyılda tarikatta büyük bir dönüşüme yol açtı. Şeyh Mevlana Halid-i Bağdadi (1776-1827) dış meydan okumalara cevap verebilmek için tarikatın doktriner muhtevasını yeniden yorumladı. Bağdadi, Hindistanlı müceddit şeyh Abdullah Dehlevi’den ders aldı ve onun tarafından, Osmanlı ülkesindeki halefi olarak tayin edildi. Şeyh Halid’in ihyacı etkisi, Nakşibendiliğin Halidi kolunun Müceddidi kolundan ayrılarak müstakil bir varlık halinde ortaya çıkmasına yol açtı.¹⁵ Şeyh Halid, Sirhindi gibi, Müslüman cemaatin bir bütün olarak çöküş yolunda olduğunu iddia etti ve çözüm olarak, sünnetin ve şeriatın restorasyonu için davette bulundu.¹⁶ Telifçi bidatların etkileri ve Osmanlı-Müslüman toplumunun çözülmesi onu çok fazla üzmektedir. Müslüman cemaatin yanlış yolda olduğuna inanıyor ve sosyal hayat için sünnetin önemini vurgulamaya çalışıyordu. “Eğer ümmet yoldan çıkmışsa, bu, onu idare edenlerden dolayıdır” diye düşünüyordu. Böylece, Sirhindi’yi izleyerek, “Nakşibendi-Müceddidi şeyhlerin asli görevinin idarecileri etkilemeye çalışmak ve onları şeriatın kurallarına uymaya sevk etmek”¹⁷ olduğunu düşünmüş görünmektedir. Halidi kolunun, Osmanlı devletine nüfuz etmeyi başarmasının temel sebeplerinden biri, tarikatın dinen ortodoks, siyaseten aktivist doktrindir. Hem devlet, hem de Nakşibendiler toplumdaki heterodoksiden şikâyetçiydi. İstanbul uleması da, heterodoks Bektaşilere karşı mücadelelerinde tarikata teveccüh göstermekteydi.¹⁸

İslam vesilesiyle Müslüman cemaati ihya amacını taşıyan Şeyh Halid, Orta Asya, Güneydoğu Asya, Kafkaslar, Balkanlar ve Kırım’da fikirlerini yayacak yüzlerce müridini terbiye etti.¹⁹ Hem Sirhindi, hem Halid, Peygamberin hayatının muhayyel bir “taklidi”ni vurguladı ve süregelen problemlere karşı nasıl bir tutum takınılacağını öğrenmek için Peygamberin evrensel olarak uy-

gulanabilir maksatlarını teşhis etmeye çabaladı. Nakşibendi-Halidi tarikatının sürekliliği ve önemi örgütsel yapısında ve teorik öğretilerinde yatar. Şeyh Halid kendi cemaatini birbirini tamamlayan üç sütuna dayandırdı: *Rabıta*, *zikir* ve *şeyh*. Hataları için pişmanlığını ifade ettikten sonra mürit, zikir vasıtasıyla arınmak için gayret etmelidir. Bu yeni bir bilincin oluşturulduğu ve salih amellerde ifade edildiği enfusi bir terbiye ve kendini yeniden inşa metodudur.¹⁹ Nakşibendi geleneğinde mümin hem Sufi liderin kişiliğinde, hem de bazı davranış pratiklerinde cisimleşen evrensel ve asli bir öz-bilinci keşfeder.

Türkiye'deki çağdaş Nakşibendi tarikatlarının tamamı Halidi-Nakşibendiliğin çeşitli kollarını oluşturur.²⁰ 19. yüzyılda, Kadiri tarikatı, şeyhin pozisyonunun babadan oğula intikal ettiği hâkim tarikat durumundaydı. Nakşibendi tarikatı, dinsel seferberlik için gerekli soy bağına sahip olmayanlara, babadan oğula aktarıma dayalı olmayan bir alternatif sundu. Bir bakıma, Nakşibendiler, babaları şeyh olmayanlara yüzlerce *icazet* vermek suretiyle Sufi tarikatlarını demokratikleştirdi ve popüler hale getirdi. Yine de zaman içinde Nakşibendi tarikatları irsiyeti, yeni şeyhlerin seçiminde bir esas olarak benimsedi.

Şeyh Halid'in ana amacı "dış saldırılara karşı ittifadını güçlendirmek için, Osmanlı Halifesi etrafında toplanan Müslüman cemaatin ahlâki ve manevi yeniden doğuşunu desteklemektir." Bunun için, ulema ve bazı yüksek düzeydeki bürokratlar eliyle dikkatli ve bilinçli bir biçimde devlete nüfuz etme politikası izledi.²¹ Ancak, II. Mahmut (hd: 1808-39) karizmatik halk önderlerinden ve devlet içinde alternatif sadakatlerden her zaman kuşku duyduğu için, Halidi-Nakşibendiliği İstanbul'da yasakladı ve şeyhlerini sürgüne gönderdi.²² Sultan Abdülmecit döneminde (hd: 1839-61) Halidi-Nakşibendilerin sürülme ve kovuşturulmalarına son verildi ve bazı Nakşibendi müritleri yetkili mevkilere atandı. Abdülmecit, Abdülaziz (hd: 1861-76) ve Abdülhamid'in (hd: 1876-1909) saltanatları boyunca, Nakşibendi tarikatı, nüfuzunu genişletti ve yöneticilerle yönetilenler arasında en önemli aracı güçlerden biri haline geldi. Albert Hourani'ye göre,

19. yüzyıl boyunca, dini inançlarını önemseyen en eğitimli Müslümanlar, inançlarını manevi hayatın büyük Nakşibendi üstadlarının

vaz ettiği çerçeve içinde yorumladı ve birçoğu da onlar tarafından kurulan tarikatlardan birine intisap etti.⁴

Halidi-Nakşibendiliğin genişlemesini hızlandıran faktörler arasında, “Avrupa emperyalizminin genişlemesinin doğurduğu siyasal ve entelektüel sonuçlar”dan⁵ kaynaklanan kötüleşen ekonomik şartlar ile iyileşen ulaşım ve iletişimdeki şartlar bulunmaktaydı. Nakşibendiler giderek devleti yalnızca İslami ideallerin gerçekleştirilmesi açısından değil, aynı zamanda, bu dönemde Avrupa güçlerinin ağır baskısından bunalan Müslüman cemaatinin bekası için de zorunlu bir araç olarak görmeye başladılar. Halidi geleneğe göre, devlet ve toplum ölçeğinde İslami hukukun uygulanması adil bir toplumun vazgeçilmez şartıdır. Nakşibendiliğin devlet-merkezliliği, Şeyh Halid tarafından teşvik edildi. Şeyh Halid, müritlerinden “İslamın muzaffer varlığını dayandırdığı yüce Osmanlı Devleti”nin bekası için dua etmelerini istedi ve bütün Müslümanları, Hristiyan ve Şii yayılcılığına karşı aktif olmaya çağırdı.⁶

19. yüzyılda, bürokrat-entelektüeller ve eşrafın da dahil olduğu önemli toplumsal aktörler iç ve dış meydan okumalara karşı koyabilmek için Müslüman toplumunu canlandırmanın yollarının arıyorlardı. Toplumsal dönüşüm misyonunu Nakşibendi tarikatları gibi geleneksel kurumlar eliyle gerçekleştirmeye çalıştılar. Rehberlik için tarikat, Hz. Muhammed’in hayatı üzerinde odaklandı. Peygamber, cahili-bedevi bir toplumu medeni bir topluma dönüştürmeyi başaran son derece başarılı bir toplum mühendisiydi. Kendi çağdaş toplumlarını yeniden canlandırmak için Nakşibendi tarikatları, Hz. Muhammed’in sünnetini ve siyasal liderliğini inceledi. Şeyh Halid ve onun Halefi Ahmet Gümüşhanevi tarafından siyaset ve sosyal hayatla doğrudan meşgul olma ihtiyacı vurgulandı.⁷

Osmanlı devletinin 19. yüzyılın ikinci yarısındaki dönüşümü, demiryolu, eğitim ve kamuoyunun artan öneminin yanı sıra Batı kapitalizminin nüfuzu sonucunda gerçekleşti. Bu kapitalist nüfuz, küçük iş gruplarını, sanatkârları ve çiftçileri dış baskılar karşısında zayıf hale getirdi. Bu gruplar, yapısal değişikliklere karşı çıkarlarını koruyabilmek için İslami sembol ve retoriğe başvurdular. Bu durum İslami kimliği siyasallaştırdı.

Avrupa'nın siyasal ve sosyal "ötekisi," tarının ticarileşmesi ve kapitalizmin nüfuzuyla şehirlere ve kasabalara taşındı; böylece orta sınıfın konumu, Batı emperyalist nüfuzla önemli ölçüde yara aldı. Orta sınıf, Avrupa'nın nüfuzuna tepkisini, toplumu İslami kavramlar açısında yeniden tanımlamaya çalışarak ortaya koydu. Müslümanların ekonomik ve siyasal zayıflığından kaygı duyanlar için Nakşibendi tarikatları, Müslüman cemaatin siyasal bağımsızlığının ve ekonomik canlanışının sağlanabileceği liderlik ve örgütlenme aracı sağladı. Nakşibendi tarikatı, kapitalizm ve modern fikirlerin Müslüman toplumuna nüfuz etmesine kendi alternatif ağ sistemini kurarak karşı koymayı başardı. Nakşibendiler, Tanzimat İslahatının batılılaştırıcı politikalarını şiddetle protesto ettiler.²⁸ Hatta İslami hukukun yeniden ve tam olarak yürürlüğe konmasını isteyen reform karşıtı bir protesto olan 1859 Kuleli Olayını tahrik ettiler.²⁹ Nakşibendi aktivizminin sosyal zemini ni tüccarlar, münevverler, bürokratlar ve şehirli eşraf oluşturmaktaydı.

Aynı zamanda, Nakşibendi tarikatının kendisi de birtakım iç ve dış değişikliklere maruz kaldı. Müslüman toplumu için yeni bir siyasal ve sosyal zeminin oluşturulmasında, anayasacılığın ve insan haklarının dilini destekleme anahtar bir rol oynadı. Osmanlı toplumundaki yeni deyimlerin etrafında süregelen teorik tartışmalarla meşgul olanların aksine, Nakşibendi tarikatı, yeni deyimleri Şeriat ve Sünnetin prizmasından geçirip yorumlayarak, sade insanlar nezdinde "aktivizm" için cazibe odağı oldu. Gümüşhanevi'nin 1878'de Ruslara karşı yapılan Kafkas Savaşına doğrudan katılması ve hadis incelemeleriyle doğrudan iştigali, sosyal ve siyasal açıdan aktivist olan yeni İslamın oluşumunun önemli bir göstergesiydi. Hz. Muhammed'in bir beşer olarak hayatı soyut hükümleri daha somut hale getirirken, Müslümanlar arasında ortak bir ahlâki anlayış oluşturdu. Özellikle, Nakşibendiliğin kırsal bölgelerden çok, şehirlerde etkili olduğu kaydedilmelidir. Öz olarak toplumun tabanına dayansa da, Nakşibendi tarikatının Halidi kolu seçkin özelliklere sahipti. Müntesiplerinin çoğunluğunu eğitimli insanlar, tüccarlar, bürokratlar ve eşraf meydana getirmekteydi.

1878 Rus-Osmanlı savaşı, tarikatın stratejilerinin dönüşümünde hızlandırıcı bir rol oynadı. Nakşibendi tarikatı vatan sevgisi ve millet savunması gibi modern fikirleri süratle benimsedi.³⁰ Mesela, Gümüşhanevi

vatan, din ve devleti korumak için 1878 savaşında müritlerinin gönüllü olmasını teşvik etti.³¹ Osmanlının feci yenilgisi ve büyük toprak kayıpları, tarikatı uzun vadeli sosyal, kültürel ve siyasal eleştirilerle uğraşmaya itti. Savaşın sonuçlarından biri, Balkanlar'dan ve Kafkasya'dan Osmanlı Müslüman nüfusunun kitlesel göçü ve tarihi Müslüman köy ve kasabalarının yıkımıydı. Osmanlı toprakları içinde kalan birçok Müslüman için bu sosyal bir travmaya yol açtı. Mücadele ortamı, tarikatın İslamı bir direniş ve yeniden yapılanma kimliği olarak ele almasına yol açtı. Kafkaslar'dan kitlesel ayrılış esnasında Nakşibendilik etnik açıdan muhtelif Müslümanları birleştiren ve bir cemaat duygusu geliştirmelerine yardım eden bir kuruma dönüştü. Böylece 19. yüzyıl Nakşibendiliği, İslamın korunması ve geleneksel Osmanlı toplumunun çoğunun sosyoekonomik geçerliliğini zayıflatan yabancı sermaye girişine karşı kitlesel mobilizasyon için etkili bir güç oldu. Dinsel dayanışmaya dayalı bir protesto hareketi olarak, tarikat kentleşmiş küçük iş grupları ve çiftçilerin çıkarlarını temsil için bir vasıta haline geldi. Osmanlı İmparatorluğunun son yıllarında, Nakşibendi tarikatı en büyük ve en etkili İslami grup olarak ortaya çıktı. 1920'lere gelindiğinde, Kemalist Devrimin arefesinde, İstanbul'da bulunan 658 Sufi tekkesinden 305'i Nakşibendilere aitti.³² Bu rakam, diğer tüm tarikatların tekkelerinden daha fazlaydı.³³

Nakşibendilerin modern canlanışı "otantik" bir kimlik arayışı olduğu kadar, kaynak kontrolüne dönük bir mücadeledir. 19. yüzyıl dirilişçiliği, siyasal dönüşüme odaklanırken, modern İslami hareketler bazen devlet politikalarını biçimlendirmek için kullanılabilir sosyal ve ekonomik iktidar peşinde olmuşlardır. Kurtuluş Savaşı boyunca, halkın harekete geçirilmesinde Nakşibendiler kritik bir rol oynadılar. Mesela Üsküdar'daki Özbekler Tekkesi işgalci müttefik kuvvetlerden kaçan yüksek rütbeli Türk yetkililer için bir sığınma yeri idi. İsmet İnönü bu tekkede kaldı. Tekke diğer birçok milliyetçi simaya da lojistik destek sağladı.³⁴ Önde gelen diğer bazı Nakşibendi liderler Kurtuluş Savaşında aktif rol aldılar. Mesela, Erzincanlı Hasan Feyzi Efendi, Erzincan ve Bayburt'taki işgale karşı seferberliğe önderlik yaptı.³⁵ Nakşibendi tarikatının tarihi büyük sosyopolitik karışıklıklar esnasında ortaya çıkan çeşitli kesintileri ve yenilenmeleri içerir. Entelektüel esnekliğe

ek olarak yeni durumlara uyum sağlama kabiliyeti, hareketi fundamentalist ya da modernliğin düşmanı olarak nitelendirmeye çalışan muhaliflerin hasmane propagandasını nötralize etmeyi başardı. Batıların esir aldıkları sultan/halifeyi yabancı işgale karşı milliyetçi muhalefeti etkisizleştirmek için kullanma çabalarına rağmen, Nakşibendi tarikatı Kurtuluş Savaşını bütünüyle destekledi. Türkler ve Kürtler savaşta yan yana savaştı ve Hindistan kadar uzak bir ülkeden Müslümanlar, savunma amaçlı cihat için yardım gönderdiler. Kurtuluş Savaşının bu yüzü daha sonra, Cumhuriyetin kuruluş döneminde Türk direnişinin dinsel temellerinin hatırasını silmeye çalışan Kemalist tarihçiler tarafından tamamıyla aradan çıkarıldı.³⁶ Kemalist egemen kesim Nakşibendi hareketinden her zaman özellikle korktu, çünkü Nakşibendiler 1925 ile 1930 arasında Cumhuriyetçi seçkinlerin radikal din karşıtı programlarına karşı protestolarında, etnik ve aşiretsel ölçeklerde kitlesel direnişi uyarma konusunda süregelen yeteneklerini gösterebilmekteydi.

KEMALİST BASKI : TARİKATIN SESSİZ DÖNÜŞÜMÜ, 1930-60'LAR

Türkiye Cumhuriyetinin Mustafa Kemal liderliğindeki doğuşunun en önemli sonuçlarından biri, geleneksel İslami kurumlara karşı sürekli bir kampanya içinde bulunulmasıydı. Sufi tarikatları da ana hedeflerden biriydi. 587 sayılı kanunla, 4 Mart 1924'te Cumhuriyet Sufi tekkelerini kapattı. Bunların yerine daha sonra, radikal dünyevileşmeyi ve yeni devlet seçkinlerine itaati özendiren halkevlerini koydu. Dinsel şahsiyet ve kurumların tasfiyesine rağmen, Nakşibendi tarikatı radikal reformlara karşı birçok ayaklanmaya öncülük etti. Reşat Hallî'ye göre, 1924 ile 1938 arasında devletin gaddar politikalarına karşı bu tür 18 ayaklanma meydana geldi. Bunların çoğu Nakşibendi tarikatlarının öncülüğünde gerçekleşti.³⁷

Ayaklanmaların en önemlisi Şeyh Said (1925) ve Menemen (1930) ayaklanmalarıydı. Olaylar içinde özellikle Menemen isyanı, Cumhuriyetin resmî tarihçiliğinde "karanlık ve aydınlık güçler"³⁸ arasındaki bir çatışma olarak sunulur. 23 Aralık 1930 Menemen olayında, revizyonist Müslüman tarihçilere göre yerel bir Nakşibendi grubu, en önde gelen Nakşibendi Şeyhi Mehmet Esad'ı (1847-1931) katletmek için bir bahane aradılar, gerçekte de devlet makamları tarafından organize edilmiş karışıklıklara katıldılar.³⁹

Kemalist devletin ağır işkencesiyle karşılaşan ve ağırlıklı olarak tekke yapısına dayanan Sufi tarikatları giderek güç kaybetmeye başladı. Eziyetler, tutuklamalar ve Nakşibendi cemaati üyelerinin idamı programı -yetkili makamlar onları “başını ezemedikleri yılanlar” olarak gördüğü için- acımasızca uygulandı.⁴⁰ Bu tasfiyelere rağmen, Halidi-Nakşibendi tarikatı tüm tekkelerin kaldırılmasından, şeyhin şahsına ve tekkesine daha fazla bağımlı diğer tarikatlar ölçüsünde etkilenmedi. Şeyh Halid’in zikir ve rabı-tayı kendine has yorumlama biçimi herhangi bir dışa dönük kurumlaşmış dinsel ayinin varlığını gerektirmiyordu. Halk, din düzeyinde, maneviyat mahalle ve aile hudutları dahilinde biçimlendiği için, birçok kişi imanının dış tezahürlerini deruni yansımalarına ikame etti. Bunun da ötesinde, Nakşibendi tarikatları, faaliyetlerini “örtmek” ve devlet mülkiyetindeki camileri Sufi aktivizmin yeni merkezleri olarak kullanmak için, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde memuriyet kadroları olarak kendilerini Cumhuriyetin yeni gerçeklerine uydurdu. Dolayısıyla, tarikatlar camilere sığınmış oldu ve kendilerini “cami cemaati” olarak maskeleydi. Bu yüzden Türkiye’deki camiler “tekke” binaları olarak görülebilir, çünkü camiler resmî olan ve olmayan dinsel yapıların aynı anda bir arada var olduğu yegâne ortamlardı. Böylece Halidi-Nakşibendi tarikatı, 1950’lerin çözülme döneminde, örgütlü İslami sosyopolitik hareketlerin ihyası için bir çerçeve sunmaya en uygun Sufi tarikatı olarak ortaya çıktı. Tarikat Kemalist dönemde yaşamayı başardı, çünkü devlet laikliği, bireyleri pozitivist soyut varlıklar olarak gördü; beşerî hayatın ahlâki ve manevi boyutlarına pek iltifat etmedi. Nakşibendi tarikatı bu sayede güçlendi ve gayesi yeniden dirildi; çünkü resmî Kemalist ideoloji ve politikalarının yabancılaştırdığı ve temsil dışı bıraktığı nüfusun birçok kesiminin bazı hayati, kişisel ihtiyaçlarına karşılık verebilmekteydi.

Nakşibendi geleneği, yeni kentli İslami entelektüel söylem için entelektüel ve tarihsel bir zemin haline geldi. Devletin izin vermediği entelektüel faaliyet özel grup ve ağlar içinde olduğundan, Sufi tarikatları Türk toplumunun dinsel kesimleri için serbest düşünce ve tefekkür alanları olmada iyi bir konumdaydı. Bu dönemde Nurettin Topçu’nun Hareket akımının manevi önderi Abdülaziz Bekkine (1895-1952) ve Büyük Doğu fikir çevresinde kritik bir liderlik rolü oynayan Abdülhakim Arvasi (ö. 1943) gibi dindar entelek-

tüeller ortaya çıktı. İstanbul'da, beş ana Nakşibendi kolu bulunmaktadır. Ekonomik bakımdan en zengin ve nüfuzlu olanı Nureddin Coşan'ın önderliğindeki İskenderpaşaydı; günümüzde en güçlü kolu Erenköy Cemaatidir; Süleymanlılar daha muhafazakâr yeni-Nakşibendileri temsil etmektedir; daha kırsal ve muhafazakâr olan diğer iki tarikat, Mahmut Ustaosmanoğlu'unun liderliğindeki İsmail Ağa Cemaati ile Adıyaman Menzil Cemaatidir.⁴¹

MEHMET ZAHİD KOTKU VE GÜMÜŞHANEVİ-NAKŞİBENDİ TARİKATI

Karizmatik Mehmet Zahid Kotku (1897-1980), Abdülaziz Bekki-ne'nin 1952'de ölümünden sonra Gümüşhanevi Nakşibendiliğin önderi oldu.⁴² Savaş sonrası önde gelen Müslüman aydınlar kuşağının kuvvözü olma rolüne ek olarak, Nakşibendi tarikatı Kotku'nun liderliğinde Necmettin Erbakan'ın İslami eğilimli MNP ve MSP'nin oluşumunda da asli bir rol oynadı. Belki de Kotku'nun siyasete en önemli katkısı Turgut Özal'ın manevi danışmanı olmaktı. Bu vasfıyla, Özal'ın liberalleştirici, piyasacı ekonomik politikalarını güçlü bir şekilde destekledi. Kotku ayrıca Erbakan, Fehim Adak, Korkut Özal, Hasan Aksay ve Lütfi Doğan gibi müritlerini Cumhuriyetin açıktan ilk İslamcı siyasal partisi olan MNP'yi kurmaları için harekete geçirdi. Amacı geleneksel Türk toplumu ile Kemalist egemen kesim arasındaki keskin kopuşu tedavi etmekte. Kotku yaşadığı müddetçe MNP'nin ve onun halefi olan MSP'nin manevi rehberi oldu.⁴³ MSP yılları boyunca Kotku tedrici bir yaklaşım benimsedi; "Türkiye'de bir İslam devleti kurulmasına yönelik olgunlaşmamış girişimlere karşı uyarıda bulundu ve ihtiyaç duyulan gaye olarak Türk toplumunun moral ve kültürel yönden yeniden yönlendirilmesini öne çıkardı."⁴⁴ Biyografisini yazan Halit İlhan'a göre, Kotku, "teknolojinin lehindeydi ve herhangi bir makineyi kullanma konusunda hiçbir tereddüte sahip değildi; insanları sürekli firmalar ve ortaklıklar kurmaya teşvik etti ve ekonomik bağımsızlığın önemini vurguladı; hayatı siyasette odaklanmıştı."⁴⁵

Bir Sufi şeyhi olarak Kotku'nun, Nakşibendi tarikatının dönüşümünde ve çağdaş Türk-Müslüman sosyopolitik hareketlerin çoğunluğunun omurgası için bir gelişim modeli olarak oynadığı rolü incelemek önemlidir. Kotku, imparatorluğun parçalanma döneminde İstanbul'da Osmanlı ordusunda görev yaparken, Nakşibendi tarikatının diğer ileri gelen

müritleriyle muhtemel çözümler üzerinde müzakerelerde bulundu.⁴⁶ 21 yaşında Dağıstanlı şeyh Ömer Ziyaettin'e intisap etti.⁴⁷ Çeşitli camilerde resmî imamlık görevinde bulundu ve 1952'de tarikatın lideri oldu. Modern Türkiye'de birçok sufi tarikatı, Nakşibendi tarikatı dahil, hareketleri için 1960'lar ve 1970'lerden itibaren Kotku'yu *Kutup* olarak kabul etti. 1950'den sonra Kotku'nun en önemli sufi lider olarak görülmesinin ana sebeplerinden biri, etrafında bulunanlarla ilgilidir. Bu kişiler daha sonra, Türkiye'nin sosyal ve siyasal hayatının ileri gelen simaları olacaktı: Başbakan ve cumhurbaşkanı olan Turgut Özal; yine başbakan olan Necmettin Erbakan ve Recep Tayyip Erdoğan; Korkut Özal, Lütfi Doğan, Fehim Adak gibi bakanlar; Cevat Ayhan, Temel Karamollaoglu, Teoman Rıza Güneri, Hilmi Güler, Nazif Gürdoğan gibi diğer birçok kamusal şahsiyet.

Kotku, cami-merkezli cemaat yapısını yarı siyasal bir harekete dönüştürdü. Cami, bu örnekte İskenderpaşa Camii, artık yaşlıların oturduğu ve ibadet ettiği bir yer değil; genç insanları yönlendiren bir merkez oldu. Kotku'nun birçok öğrencisi, bürokrasinin yüksek katlarında önemli mevki-leri işgal etti.⁴⁸ Ancak, Kotku siyaseti Türkiye'yi kendi ideallerine göre biçimlendirmek için var olan tek güzergâh olarak görmedi. Bilakis, ekonomik ilerleme ve sanayileşmeyi toplumu geliştirmenin ve Kemalist otorite-liğın demir kaskacını hafifletmenin en iyi yolları olarak vurguladı.⁴⁹ Kotku'nun gündemi, eski bir sufi deyiimi olan "bir *lokma*, bir *hırka*" listesine "bir Mazda"yı da ekledi. "Bir Mazda" ile, Kotku kendi kaderlerine hükme-debilmek için Müslümanların teknolojiye hükmetmelerini kastediyordu. Türkiye Müslümanları orta sınıf saflarına katılıp sınıfsal yükselmenin be-raberinde getireceği gücü elde edince, devletlerini ve toplumlarını içlerinden yeniden biçimlendireceklerdi.⁵⁰ Kotku hem uhrevi, hem de dünyevi kurtu-luşu vurguladı. Müritleri, bürokraside görev almak yerine, ticaretle uğraş-maya teşvik edildi, çünkü Kotku için ticaretle başarı bireyleri devlet ma-kamlarına bağımlılıktan kurtarmakta, ekonomik ve kültürel balmıdan güç-lü bir Türkiye'yi meydana getirmekteydi. Bu gayeyi daha da ileriye taşımak için, müritlerine eğitimin ve bireysel gelişimin merkeziliğini vurguladı. Kotku, toplumun problemlerinin çok iyi farkında olan son derece zeki bir kişilikti. Türk toplumundaki bireyler arasındaki ahlâk ve öz-disiplin eksik-

liğini özgürlüğün ve İslam ahlâkının tam gerçekleşmesi için esas engel olarak değerlendirdi.

Kotku çoğu üçüncü ya da dördüncü baskısını yapan 30 kitap yazdı.⁵¹ Kitapların dikkatli bir incelemesi, Kotku'nun amacının, her Müslümanın yaşadığı dönemin meselelerini ve ihtiyaçlarını gözeten ilerici bir İslami bilinç aşilayarak, Müslümanların kendi deruni kişiliklerini bulmalarına yardımcı olmak olduğunu göstermektedir. Kotku'nun *Müminlere Vaazlar*'ı, Müslüman imanını Peygamber döneminden moral temsiller yoluyla kuvvetlendirmeye çalışır. Yazdıklarının bütününde, günlük beşerî gerekler ve uygulamalarla geleneksel İslami ahlâk arasındaki açıklığın nasıl kapatılacağı sorusu üzerinde bir yoğunlaşma vardır.⁵² Kotku'nun değerlendirmesinde, yüksek İslami gelenek çağdaş ihtiyaçlara cevap verebilecek ölçüde esnek ve aydınlamıştır.

Kotku için İslam, cemaatin ortak dilinde ifade edilen ve kıvamını almamış bir geleceği biçimlendirmek için kullanılabilecek bir ahlâki mülâhazalar kaynağıdır. Kotku'nun yazıları şu şekilde özetlenebilir: Uyumlu bir toplum, ortak bir ahlâki ve manevi dil (örf) olmadan var olamaz; sosyal adalet ve esenlik bu tür örflerin içselleştirilmesiyle sağlanabilir; tasavvufun bu deruni dönüşümde oynayacağı önemli bir rol vardır. Kotku'nun odak noktası, nefsin terbiye edilmesi ve her müminin içinde, düzenli bir toplum oluşturabilmek için izlenebilecek bilişsel bir haritanın oluşturulmasıydı.

Kotku'nun vefatından sonra, damadı ve hareketin yeni lideri Esat Coşan (1938-2001), Gümüşhanevi tarikatını siyasal örgütlenmeler ve ekonomik birlikler için bir model olarak yeniden keşfetti. Bu süreçte, Tanrı tahayyülü yeniden tanımlandı. Coşan'ın piyasa üzerindeki vurgusu, Müslümanların piyasa güçlerinin serbestleştirici ve rasyonelize edici "gizli el"ini, ilahi hikmetin bir tecellisi olarak görmesini içeriyordu. 1997 darbesinden sonra Coşan Türkiye'yi terk etti. 4 Şubat 2001'de Avustralya'da bir trafik kazasında vefat etti. Yerine oğlu Muharrem Nureddin Coşan tarikatın lideri oldu.

İskenderpaşa cemaati, fikirlerin dolaşımını ve toplumda yeni entelektüellerin gelişimini, bunları dergilerde ve radyo istasyonlarında yayınlamak suretiyle destekledi. Böylece kendi entelektüellerini ve temsilcilerini öne sürdü. Coşan, müritlerini yabancı dilleri öğrenmeye, bilgisayar kullanmaya, dış dünyayla bağlantı kurmaya ve yabancı ülkeleri ziyaret etmeye ça-

ğınır. Ticaretle işğal etmeyi toplumu ve kolektif bilinci şekillendirmenin bir yolu olarak görür. Ona göre, dış ticaret ciddiye alınmalıdır, çünkü “başarıya giden yol ticari başarıda saklıdır.”³³ Daha sonra yazdıklarında da ticaret ve ekonomik girişimler siyasetten daha fazla vurgulanır. Gerçekten, kim konuşma ve makaleleri, şirket başkanlarının, hissedarlarını şirketin ekonomik vaziyeti hakkında bilgilendiren konuşmalarına benzer. Coşan’ın bir müridi için, Allah’a kulluk piyasada yerine getirilebilir. Coşan’a göre:

Ferdin hayatında ticaret gerçektir ve sürekli. Diğer faaliyetler hayali ve farazidir; oysa ticaret çok gerçekçidir. Benim indimde, ticari tecrübesi olmayanlar, iyi insan da değillerdir. En pragmatik ve gerçekçi insanlar işadamları ve tüccarlardır. Eğer bir işadamı aynı zamanda Müslümansa, hayatta dini konumuyla en uyumlu durumda bulunandır.³⁴

Diğer bir deyişle, Kuran ayetleri, ekonomik rekabet içinde bulunan bir proje olarak sloganlara dönüştürüldü. 1980’lerin piyasa şartları yeni, so-yut, son derece merkezleştirilmiş ve ekonomiye duyarlı bir İslamı yeniden oluşturma sürecine yol açtı. Bu İslam, modern kentli nüfusça benimsendi.

İskenderpaşa hem toplum-merkezli İslami hareket için bir örnek olay, hem de İslami kimlik inşası için yatay bir model sunar. Özellikle İskenderpaşa’nın, bireysel dindarlığı teşvik etme biçimindeki esas dinsel amacı vurgularken, doğası itibarıyla açıktan dindar olmayan -iletişim, eğitim, ticaret gibi alanlardaki- sosyoekonomik toplum kesimleri ile bağlantıları, bana göre, İslamın geleceği ve Batı kültürü ile barış içinde birlikte var olması için önemli bir model oluşturur. Modern Türk devlet ve siyasetine ilişkin olarak, tarikat tedrici, uyuma açık bir program izlemekte ve çabalarını sivil toplum üzerinde yoğunlaştırmaktadır. Gelişen özel sektör ekonomisinde, İskenderpaşa, devlet-merkezli İslami bir hareketten toplum-merkezli olanına doğru değişime uğramıştır.

İskenderpaşa örneği, İslami sosyal hareketlerin her zaman sosyal değişim ya da kitlesel mahrumiyetlere bir tepki ya da yoksullar tarafından modernizmi zayıflatan bir çaba olmadığını, aksine yeni fırsat alanlarına yönel-

me girişimi ve orta sınıfın modernizmden yararlanma çabası olabileceğini göstermektedir. Tarikat, özel liseler, hastaneler, radyo istasyonları, yerel televizyon kanalları, ticari şirketler, matbaalar ve yaz kamplarıyla Nakşi işadamları arasında güvenilir bir ağ oluşturarak, müritlerinin birçok ihtiyacını karşılamakta, onlara kendi şirketlerinde iş olanağı da sağlamaktadır. Türkiye’de modern İslami sosyal hareketler, bu yüzden, sosyal değişimin hem yerel, hem de küresel boyutlarına karşılık gelmektedir. Benimsenen stratejiler siyasal bağlamla ilişkilidir. Mesela, devlet tarafından müsaade edilen özerklik derecesi ile tarikatın iç uyumu ve irtibatı arasında yakın bir bağlantı vardır. Eğer siyasal ortam baskıcıysa, mensuplar arasındaki bağlar sağlamlaşır; dayanışma ve mutabakat doğar. Demokratik bir ortam geliştiğinde ise, tarikatın müntesipleri, sendika ya da işadamları derneği gibi diğer mensubiyetlerini öne çıkarmaya eğilimli olur. Bu sebeple, Türkiye demokratikleştikçe, İskenderpaşa cemaati müritlerini güncel gelişmelerden haberdar etmek için süreli yayınlar ve radyo istasyonları gibi yeni iletişim araçları geliştirdi. Tıp ve hukuk alanlarında yeni mesleki dernekler kurdu. Bütün bu faaliyetlerle Nakşibendi, mensubiyetini profesyonel üyeliklerle uyumlaştıran bir çerçeve ya da zemine dönüştürerek, diğer aidiyetlerle yarışır hale gelmiştir. Bu durumda, devlet baskısı ya da diğer tarikatların rekabetinden dolayı değil, kapitalizm ve siyasete pürüzsüz uyumu yüzünden tarikatın olağanüstü uyum sağlama gücü ve pragmatizmi, onun gerilemesine yol açabilmektedir. Bunun sebebi, kapitalizm ve siyasetle kurulan bu uyumlu ilişkinin İskenderpaşa cemaatinin manevi ve kültürel vurgusunu bir bakıma zayıflatmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, tarikatın bir Sufi kardeşlik yapısından çok, amaçsız bir ticari birliktelik olarak nitelendirilebilecek bir noktaya gelmesi mümkündür.

ERENKÖY CEMAATI

Cumhuriyet sonrası dönemin en etkili sufi tarikatı, nihai olarak İstanbul Erenköy’e yerleşen Mehmet Esad Efendi tarafından kuruldu.⁵⁵ Esad Efendi, Irak’ın Erbil şehrinde doğdu ve Nakşibendi âlimleri tarafından eğitildi. İlk kitabı *Kenzü’l İrfan*’la, Hz. Muhammed’in hadislerine dayanarak bir ahlâk sistemi kurmaya çalıştı.⁵⁶ Dinsel yazılarına ek olarak, Esad Efendi, aynı zamanda şiirlerinde Farsça ve Türkçeyi kullanan, tanınan bir şairdi.⁵⁷ İkinci Abdül-

hamid'e karşı Genç Türkleri desteklemesinden dolayı, İstanbul'u terk ederek Erbil'e yerleşmek zorunda bırakıldı. Orada, müritleri ve diğer âlimlerle yazışmalarını *Mektubat* adıyla yayımladı.⁵⁸ Mektupların bazıları, Kuzey Irak'ta 1900'lerin başlarındaki sosyal ve siyasal durumu yansıtır. 1908'deki Jön Türk devriminden sonra İstanbul'a döndü ve Üsküdar'daki Selimiye tekkesinin şeyhi oldu.⁵⁹ Kurtuluş Savaşında da önemli bir rol oynadı, fakat daha sonra Mustafa Kemal'in seküler sosyal mühendisliğinin önde gelen muhaliflerinden biri oldu. 1930 Menemen Olayı ile Esad Efendi arasında hiçbir doğrudan bağlantı olmamakla birlikte, devlet yetkilileri bu olayı onu ve en büyük oğlu M. Ali Efendi'yi tutuklama fırsatı olarak kullandı.⁶⁰ Kemalistlerin, babasının karizmatik halefi olacağından korktukları oğul asıldı; Esad Efendi ise 4 Mart 1931'de cezaevinde vefat etti. Takipçileri onun zehirlendiğine inandı.⁶¹

Esad Efendi'nin ölümünden sonra, asıl mesleği muhasebecilik olan Mahmut Sami Ramazanoğlu (1892-1984) cemaatin lideri oldu.⁶² Erenköy'deki Zihnipaşa Camii'nde, müritleriyle biraraya geldiği müzakere hal-kasında "iyi olanla kötü olanın, adil olanla adil olmayanın Müslümanlar tarafından belirlendiği bir ufuk" olarak İslami ahlâkın önemini vurguladı. Ramazanoğlu için İslam "yalnızca kişinin konumunu belirlediği bir kimlik değil, Müslümanların dünyayı eleştirel olarak gördüğü bir gözlüktü."⁶³ Ramazanoğlu hatırı sayılır sayıda profesör, gazeteci, entelektüel ve işadamını eğitmeyi ve etkilemeyi başardı.⁶⁴ 1984'te, zengin bir işadamı ve avukat olan Musa Topbaş tarikatın lideri oldu. 1999'da ölümüne kadar bu konumunu sürdürdü. Onun yerine oğlu Osman Nuri Topbaş geçti.⁶⁵ 1990'lardaki yeni ekonomik fırsatlarla, Erenköy tarikatı kendisini siyasetten uzaklaştırdı ve giderek kendi yayınevleri, hayır kuruluşları ve eğitim ağları olan sivil toplum yönelimli bir İslami hareket haline geldi.

SÜLEYMANCILAR

İslamı modernleştirmekten çok, "korumayı" önemseyen ulemanın muhafazakâr bir mensubu olan Nakşibendi şeyhi Süleyman Hilmi Tunahan (1888-1959), Türkiye'de, dört milyon müridiyle halihazırdaki en büyük ikinci İslami hareketin manevi lideri ve kurucusudur.⁶⁶ Tunahan'ın izleyicileri olan Süleymancılar, Tunahan kültü etrafında mezhep benzeri bir

kimlik ve üyelerini laiklik, siyasal İslamcılık, İslamın Şii ve Vehhabi yorumları ile tüketim kültürünün zehirleyici fikirlerinden koruyacak bir normlar dizisi geliştirdiler. Hareketin ana hedefi, Müslümanları İslamın “Sünni-Hanefi-Osmanlı” versiyonuna uygun olarak kontrol edip disiplin altına almak için vaizler “yetiştirmek”tir.⁶⁷ Kemalist dönemde din eğitimi için en büyük çabayı Tunahan ortaya koymuştur. Dinsel faaliyetlerinden dolayı sürekli polis tacizine maruz kalsa da, Tunahan, Türkiye’nin sosyal, kültürel ve siyasal dönüşümüne devamlı karşı koydu.

Tunahan, aslen bir Bulgar muhaciri olup döneminin ileri gelen din âlimlerinden. İslamın metinsel kaynaklarına dönüştürme çağıran, halk katındaki bir harekete öncülük etmekteydi. Resmî tacize rağmen, öğrencilere Kuran okumayı öğretme şeklindeki dinsel misyonundan hiçbir zaman geri durmadı. Evini bir Kuran kursuna döndürdü ve müritlerinin de aynı şeyi yapmasını istedi. Kuran’ı öğretme metodunu değiştirme isteği, İslam düşüncesinin gerilemesine dair anlayışından kaynaklanıyordu. Bu gerileme, tüm dinsel okulları kapatan 1924 tarihli Tevhid-i Tedrisat Kanununa uygun olarak, merkezi ve laik eğitim sisteminin uygulanmaya konusunu tabiken yoğunlaşmıştı. Gerçekten, devlet otoritesinin ve kitle kültürünün genişlemesi dinsel ve sosyal hudutların ortadan kalkması korkusuna yol açtı ve yeni muhafazakâr dinsel hareketlerin doğuşuna kaynaklık etti. Bu hareketler çelişkili gündemler ürettiler: Dinsel geleneğin korunması ve cemaatçi ilkelere dayalı yeni geleneklerin kurulması.

Devlet bu hareketlerin faaliyetlerini sürekli olarak gözetim altında tuttu ve bir “korku ve müsamaha” siyaseti izledi. Mesela, Tunahan 1939, 1944 ve 1957’de üç defa tutuklandı. Birincisinde üç gün cezaevinde kalırken, ikinci tutuklanışında bu süre sekiz gün oldu. İkisi de beraatla sonuçlandı. Üçüncü tutuklanma en kötü deneyimiydi. 1957’de Bursa’daki tarihi Ulucami’de meydana gelen bir olay sırasında tutuklandı. Olay, bir adamın kendisini Mehdi ilan edip hükümeti devirme çağrısında bulunmasıydı. Tunahan bu olayı planlamakla suçlandı ve birkaç ay cezaevinde kaldı. Bu sırada 69 yaşlarında olmasına rağmen, polisin eziyetine maruz kaldı. 16 Eylül 1959’da, cezaevinden çıkışından birkaç ay sonra vefat etti. Damadı Kemal Kaçar (1917-2000) hareketin örgütsel (manevi değil) lideri olarak onun ye-

rine geçti. Erbakan'ın siyasal İslamının sözünü sakınmayan bir muhalifi olan Kaçar, Kütahya'dan (1965-73) ve İstanbul'dan (1977-80) AP milletvekili olarak parlamentoya seçildi ve Kuran kurslarının yaygınlaşmasında önemli bir rol oynadı. İzleyicileri, düzenli toplantılarında İmam Rabbanî'nin *Mektubat*'ı gibi Nakşibendi düşüncesinin klasiklerini okusalar ve Nakşibendi olduklarında ısrar etseler de, Süleymancı cemaati, geleneksel Nakşibendi tarikatlarından bir ölçüde ayrılır.

FIRSAT ALANLARI VE SÜLEYMANCILAR

Süleymancı hareketin evrimini ekonomik ve siyasal fırsat alanları biçimlendirdi. Tunahan katı laikleştirme dönemi sırasında, İslami fikirler ve pratikleri korumak ve sürdürmek için iç-benliği ve özel alanları kullandı. Çokpartili sistem sırasında, devlet dinsel kimlik talepleriyle uzlaştı ve 1949'da Kuran kurslarının kurulmasına izin verdi. Bu hukuki ve siyasal açılım Süleymancılarının stratejisinin "çekilme"den (1924-49), bir ölçüde eklenmeyi de içeren "karışma"ya (1949-57) kaymasında etkili oldu. 1949'daki, Kuran kurslarını açma ve devlet camilerine daha fazla imam-hatip atama kararı sonucunda Tunahan, Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) için imam-hatip eğitip, istihdam etti. Kurslar, kırsal kesimdeki binlerce gence din bürokrasisinde önemli istihdam imkânları sağladı. Hareket, kendisini Kuran Kursları Federasyonu olarak kurumsallaştırdı ve devletle karşılıklı çıkara dayalı bir ilişki kurdu. Süleymancı imam-hatipler, dinsel kimliğe milliyetçiliği ve biraz da cumhuriyetçiliği dahil etmek ve devlet taraftarı, milliyetçi, anti-komünist ve siyasal İslam karşıtı bir pozisyon benimsemek suretiyle, kendilerini devletin milliyetçi-laik felsefesine uydurmak zorunda kaldılar. Milliyetçilik ve dinin birbirini karşılıklı besleyişi, 1950'ler ve 1960'lar boyunca Süleymancılarının ana özelliği haline geldi. Süleymancı imam-hatipler, yalnızca imam-hatip okulları ve ilahiyat mezunlarının DİB'de istihdamına izin veren 1965'teki yeni Diyanet İşleri Başkanlığı Kanununa kadar, DİB'in çeşitli kademelerine hâkim oldular. Yeni yasa, Süleymancılar ile DİB arasında bitmeyen bir kavganın tohumlarını ekti. Süleymancılar, devlete kendilerini "kabul edilebilir" olarak sunabilmek için imam-hatip okulları mezunlarını "siyasal İslamcılar ve Arap radikalizminin sempatizanları" olarak suçlamakta tereddüt etmedi-

ler. Gerçekten, Erbakan'ın daha fazla imam-hatip okulu açılması kampanyası, Süleymancılara DİB'in siyasallaşmasına ilişkin iddialarını güçlendirdi.

Süleymancılara tezlerine rağmen 1971 askerî darbesi, özel Kuran kurslarını "devletleştirmeye" karar verdi. Bu, kimi binaların da DİB'e verilmesi anlamına gelmekteydi. Böylece 1965 yasası ve 1971 darbesinin etkisiyle Süleymancılar piyasa üzerine odaklandı ve Almanya'daki Türk işçileri arasında ayrı bir "Türk-İslam" cemaati kurmaya başladılar. Bunun yanı sıra Türkiye'deki yeni ekonomik imkânlar ve Türk işçilerinin mali kaynakları, Süleymancılara, sayısı artan üniversite öğrencilerinin barınma ve bilgi ihtiyaçlarını karşılamak açısından, kendileri için yeni bir fırsat alanı oluşturmalarına yardım etti. Bu bakımdan, hedefleri yeni kuşağı solculuk-atheizmden ve radikal siyasal İslama karşı korumaktı. 1970'lerde, dinsel ihtiyaçları DİB tarafından tamamıyla ihmal edilen Avrupa'daki Türk işçileri arasında örgütlenmeye başladılar. 1980 darbesi, devlet, Türk-İslam sentezini yeni millî kimlik olarak kabul ettiği için, Süleymancı ağları daha da çoğalttı. 2004 itibarıyla, Türkiye'deki en güçlü öğrenci yurdu ağını ve Almanya'daki ikinci en büyük cami ağını onlar işletmektedir. Yurtları devlet yurtlarından daha temiz ve disiplinli olup, üniversite öğrencilerinin ihtiyaçlarını karşılamak için modern teknoloji ile donatılmıştır.

HAREKETİN ÖZELLİKLERİ

Tunahan'ın ölümünden sonra, müritleri onun veraset-i nübüvvet sahibi olduğunu ve Türk milletinin manevî yeniden doğuşundan sorumlu bulunduğunu ileri sürdüler. Şeyh Halid gibi Tunahan da müritlerine diğer herhangi bir önderle değil, kendisiyle rabıta kurmalarını emretti. Bu manevî bağ, müritlerinin, Tunahan'ın imajını deruni olarak tahayyül etmek suretiyle, şeyhte ve Hakk'ta fena bulmak için gayret etmelerini gerektirir. Takipçilerine göre, Tunahan velilerin sonuncusudur (Hatem-ül Evliya). Süleymancılar bürokrasinin bazı üst düzey makamlarında hayli aktif olmuş ve tüm Anadolu'da din eğitimiyle iştigal etmişlerdir. Hareket, başından beri, özellikle gençliği hedeflemiştir. Tunahan, yeni söylem alanlarının açılmasında ve yalnızca Kemalist baskıdan değil, dinsel geleneğin ağırlığından da İslami düşüncüyü azade kılmada, yazılı medyanın önemi ve devrimci ro-

l konusunda erken duyarlılığa sahipti. Necip Fazıl'ın popülist İslami dergisi olan *Büyük Doğu*'yu desteklemiş ve müritlerini dergiyi okumaya teşvik etmiştir. Takipçilerine göre, halifeliliğin ilgasıyla parçalanmış bütün Müslümanlar arasındaki bağların onarılması ihtiyacına vurgu yapmıştır. Cezayirli Müslümanların Fransız sömürge yönetiminden kurtuluş hareketini kuvvetle desteklemiş ve uluslararası İslami gelişmelere karşı gösterdiği yakın ilgiden dolayı polis tarafından birçok kez sorgulanmıştır.

Tunahan hareketini niteleyen dört özellik bulunmaktadır. Birincisi, hareket, Tunahan'ın ölümünden sonra kurumsallaşan geleneksel din eğitimi üzerinde odaklanmıştır. Geleneksel, ezbere dayalı din eğitimi konusundaki vurgu, hareketi Nakşibendi ve Nur hareketlerinden ayırır. Kemalist devlet politikaları bütün dinsel eğitimi ortadan kaldırma ile kendi aydın din adamını oluşturma arasında gidip gelirken, hareket geleneksel dinsel eğitimi korumak ve devam ettirmek için alternatif gayri resmî bir eğitim vaz etmiştir. Hareket bazı klasik İslami metinleri esas kabul etmiş ve bu dinsel eğitimin sosyal bir harekete dönüşmesine katkıda bulunmuştur. Mesela Nakşibendi-Süleymancı kimliğin idamesinde *Mektubat* temel bir metin olmuştur. Metin "okunur," fakat ideolojik bir hareket oluşturmak amacıyla "tartışılmaz." Bilakis, Müslümanların i benliğine bir giriş olarak ve tke-tim toplumunun yozlaştırıcı etkilerine karşı içsel direnişi inşa etmenin bir yolu olarak kullanılır. Ayrıca metin, Tunahan'ın müritleri arasında ortak bir lgat oluşturmak için "sembolik bir ders tekrarı" rolüne sahiptir.

İkincisi, hareket, seküler bir toplum ve siyasal sistem oluşturmayı hedefleyen Kemalist reformlara karşı "pasif bir sivil direniş" olarak görülebilir. Din eğitimini esas hedefi olarak kabul etmek suretiyle, hareket, toplumsal disiplini ve Sünni-Hanefi-Osmanlı ortodoksisini ana ideolojik ere-ve olarak vurgular. Diğer bir deyişle, disiplin ve İslamın aslını koruma mücadelesi, yani Sünni-Hanefi İslam vizyonu ile Süleymancı cemaatinin oluşumu, dinsel eğitim yoluyla, devletin dini ve vatandaşlarının manevi hayatını kontrol etme politikalarına bir tepkidir. Süleymancılar devlet politikalarını ve aynı zamanda siyasal İslamcılığın etkisini eleştirmek için manevi bir alan oluşturdular. Başka bir deyişle, Süleymancılar modern piyasa ve siyasete, İslami ortodoksiyi korumak suretiyle katıldılar. Demokratik ve kapitalist

sistem içinde, fakat tüketimciliğin yozlaştırıcı etkilerine karşı, kendi içlerinde içsel duvarlardan oluşan bir set inşa etme fırsatına sahip olarak yaşamayı tercih ettiler. Bu içsel duvarları ya da tüketimciliğe karşı bağımsızlığı inşa etme sürecinde, hareketin cemaatsel karakteri daima öne çıkarıldı ve bireycilik bir bencillik ya da sapma biçimi olarak aşağılandı.

Üçüncüsü, hareket bidatlara karşı, Sünni-Hanefi İslami geleneği korumak suretiyle mücadele etmiştir. Ancak, bu muhafazakârlığın merkezinde geleneksel bir radikalizm vardır. Nakşibendi şeyhlerinin mahiyeti hakkındaki hareketin fikirleri radikaldir ve Tunahan'ın kişiliği etrafında odaklanan kültü (kişi yüceltici) özellikler kazanmıştır. Bir bakıma, hareket Sünni-Hanefi geleneği korumaya çabalarırken, aynı zamanda, Nakşibendi geleneğinde radikal bir dinsel yenilenmeyi gerçekleştirmektedir. Bu sebeple, Süleymancı kimlik radikalizm ve muhafazakârlık ikiliğiyle dokunmuştur. Nakşibendi geleneğinin yorumlanmasındaki radikalizm, asli Sünni-Hanefi İslam çekirdeğinin korunmaya çalışılmasında ihtiva edilmıştır. Başka bir deyişle, Süleymancılar içsel çürümeyle savaşmak için davranış ve bedenlere yeniden biçim vermeye çalışarak, dinsel eğitimi otoriter ilkeler ışığında modernleştirme çabasını temsil ettiler. Hareket, radikal gelenekselciliğinin bir sonucu olarak ayrı bir kimlik ve cemaat duygusu oluşturdu. Resmi olmayan eğitim ağları, en güçlü ve disiplinli eğitim ağlarıdır. Bu ağlar, serbest düşünceye çok az yer bıraksa da sosyal ilişkilerde nüfuz edilemez bir sosyal sermayeyi ve güveni oluşturmaya yardım etti.

Dördüncüsü, modern bakışı, yoğun sosyal ağlar şebekesi ve seçime dayalı siyaset ile piyasa sistemine bağlılığı Süleymancı hareketin cemaat niteliklerini artırdı. Cemaat politikası açısından bakıldığında, Süleymancılar her zaman genel olarak siyasal İslamcılığa, özel olarak da Müslüman aydınlarla karşı olmuşlardır. Buna ek olarak, Süleymancılar daima devletin gözetimindeki eğitime ve dinsel faaliyetlere eleştirel bakmışlardır. Cemaatlerin işlettiği özerk din eğitimini tercih eder ve devletin verdiği din eğitimini devlet-merkezli olmakla eleştirirler. Mesela hareket, imam-hatip okullarına eleştirel bakmakta ve kendisini onların uzağında tutmaktadır.

Süleymancı cemaati, Almanya'daki Türk işçileri arasında en güçlü tebliğ hareketi olmuştur. Türk devlet yetkililerini şaşkınlığa uğratan bir so-

nuş, Avrupa'daki birçok dindar Türkün devletin kontrol ettiği DİB'nin talimatlarını izlemekte tereddüt etmeleri olmuştur. Bu insanlar Kemalist seküler İslam versiyonunu reddetmekte ve ironik olarak, Batı geleneğinde laikliğin, devletin vatandaşlarının manevi hayatına müdahale hakkının olması anlamına geldiğini vurgulamaktadırlar.⁶⁸ Özal dönemi boyunca Tunahan'ın müritleri Türk-İslam sentezini heyecanla desteklediler. Hareket, dindar öğrenci yurtlarına hâkim oldu ve Kuran kursları bu dönemde açıldı. Geçmişte, Süleymanlılar siyasete Süleyman Demirel'in AP'sini (1964-80), Özal'ın ANAP'ını (1983-93) ve Erbakan'ın RP'sini (1994-98) destekleyerek etki etmeye çalıştılar.⁶⁹ 2002 seçimlerinde, Tunahan'ın iki torunu Ahmet Denizolgun ANAP'tan, Mehmet Denizolgun AKP'den aday oldular. Mehmet Denizolgun'un seçilmesi kardeşler arasında cemaatin liderliği konusunda büyük bir iktidar mücadelesinin doğmasına yol açtı.

SONUÇ

Nakşibendi tarikatları, karmaşık kurumsal ağlar ve pratikleriyle birlikte, başarılı bir biçimde nüfuzlarını genişletti ve devlet kontrolünden bağımsız yeni sosyal, kültürel ve ekonomik alanlar oluşturdular. Sufi tarikatları Türk-İslam sahnesinde gelişen muhtelif çıkarlar ve kimlikler için ana kaynak olmuşlardır. Söyleme öncülük eden şahsiyetler Necip Fazıl Kısakürek, Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç'tur. Bu yeni kentli Müslüman aydın söylemi, İslami kültüre özümsemenin geleneksel kurumlar içindeki farklı görüş ve uygulamalarla birlikte yürüdüğünü ortaya koymaktadır. Büyük ölçüde, Nakşibendilerin geleneği, Müslüman aydınlar vasıtasıyla yeni kentli kültüre taşınmıştır. Sufi bir gelenek içinde doğmuş olma olgusu, Türk Müslüman aydınlarını diğer ülkelerdeki Müslüman aydınlardan farklı kılmaktadır. Türk İslamcılarının tarihin ve geleneğin rolünü takdir etmekte ve İslamı anlamının kişinin kendi manevi arayışına bağlı olduğunu ileri sürmektedirler. Bu sebeple, Türk İslami hareketleri genel olarak liberal, açık ve farklılıkları demokratik bağlam içinde bağdaştırmaya hazır olup, "İslam devrimi" ya da "İslami devlet"e çağırınların sloganlarını reddeder.

Nakşibendi tarikatlarının ampirik incelemesinin, Sufilerin yeni sosyopolitik şartlara uyum kabiliyetini anlamak için çok önemli olması, on-

ların toplumu biçimlendirme gücünü ortaya koymaktadır. Nakşibendi tarikatlarının incelenmesinden, kültürel ve sosyal bir işaretleyici olarak İslamın kendinde içerilen bir gerçek olarak değil, tarihsel olarak evrilen bir inanç sistemi olarak anlaşılması gerektiğini ortaya koymaktadır. Çeşitli Nakşibendi tarikatları için İslam, vahyi bilginin süregelen keşfidir; farklı Nakşibendi tarikatları kendi egemen, fakat sürekli evrilen yorumlarını “sa-hih” olarak kabul ettirmek için yarışmaktadır.

Devlet-toplum etkileşiminin sınırında Nakşibendiler, büyük önem taşıyan çeşitli özellikler sergilemektedir. Tarikat ortak İslami dil açısından hızlı sosyal ve ekonomik değişiklikleri dillendirmekte, böylece sosyal değişikliklerin üzerinde konumlandırılacağı ortak bir bilişsel harita oluşturmaktadır. Türkiye bağlamında Nakşibendiler, İslamın yeniden tahayyülü yoluyla, modernlik sürecini yeniden kavramsallaştırmayı başardılar; kendilerini sosyal, ekonomik ve siyasal değişimlere uydurdular. Özal iktidarı dönemindeki ticari genişleme, İslami aktivizmin temelini oluşturan yeni bir orta sınıf meydana getirdi. 1980’lerin İslami hareketleri, güçlü bir orta sınıf boyutu taşımaktaydı; Nakşibendi ve Nur hareketlerinin yeniden canlanması orta sınıfın ideolojik ve siyasal ihtiyaçlarına bir cevaptı.

Nakşibendi tarikatları ana İslami hareketlerin doğuşunun omurgası olarak işlev görürken, aynı zamanda ülkenin ekonomik gelişmesiyle ortaya çıkan dinsel söylem ve örgütlenme hayatında uzun vadeli bir dönüşüme tanıklık etti. Tarikatlar, basın ve medya devrimlerinin bir sonucu olarak, Sufi tekke-merkezli cemaatlerden metin-merkezli cemaatlere geçişi yaşadı. Dönüşümün en canlı örneğine Nurcu lider Said Nursi’nin hayatında rastlanabilir.

Bütün Sufi tarikatları kendi terimleriyle, demokrasi, insan hakları ve piyasa ekonomisi açısından Müslüman cemaatin çıkarına olacak şekilde modernliği sahiplenme iradesini ortaya koymaktadır. Hareketler geçmişi bugüne yansıtmanın peşinde olmak bir yana, geçmişi bugünün ve geleceğin ihtiyaçları açısından okumaya çalışmaktadır. Türkiye’deki bütün bu hareketlerin kalbinde, yeni kimlikleri ifade etme çabasına ek olarak, Müslümanlara kim olduklarına ilişkin bir duygu ve varlıklarını haklılaştıran zati bir kıymet sunan yeni bir cemaat hissi bulunmaktadır.

YAYINA DAYALI İSLAMİ SÖYLEM

NUR HAREKETİ

Çağdaş Türkiye’de Nurcu gruplar, en güçlü ve etkili sosyopolitik topluluklar haline gelmiştir. Said Nursi’nin yazıları, özellikle de onun şaheseri olan Risale-i Nur Külliyyatı (RNK) bu iman hareketinin temelini teşkil eder. Nursi’nin eseri İslami siyasal söyleme silinmez şekilde damgasını vurmuş, siyasal ve sosyokültürel problemleri ele almada orijinal fikirler sunmuştur. Nur cemaati incelendiğinde bir taraftan din ve devletin, öte taraftan modernlik ve kimliğin dinamikleri anlaşılabilir. Nur gruplarının sosyal bir hareket olarak dinamizmi medya, eğitim, iş hayatı ve yayinevi ağlarında temellenmektedir. Hareketin metin-merkezli karakteri onu kendine has kılmaktadır. Nursi’nin 1960’ta ölümünden bu yana hiç kimse onun yerine geçmemiş ve hareket büyük ölçüde onun yazdıklarının etrafında toplanmıştır. Bu odak yeni bir iletişim dili, toplum için yeni bir ahlâki mesaj ve moral yenilenmeyle netice vermiştir. Doğal olarak, Nur hareketinin metin üzerindeki vurgusu yayın ve basın işleriyle ilgilenmesine yol açmıştır.

SAİD NURSİ’NİN HAYATI

Halen devam etmekte olan Kemalist modernleşme sürecine bir direniş olarak Nurcu hareket, ileriye gören ve proaktif bir harekettir. Said Nursi dinsel bir cemaat yapısından laik ulusal topluma dönüşüm sürecini yaşayan insanlara kavramsal bir çerçeve sağladı. Bu kavramlar bir anlam haritası teşkil eder ve İslami halk kavramlarını ve pratiklerini, yeni şartlarla başedebilmek için yeni dayanışma ağları ve gündelik hayat stratejileri oluşturabilmek amacıyla yeniden tanımlayarak, modern meydan okumalarının üstesinden gelebilme stratejileri sunar. Osmanlı devletinin çöküşünü ve yeni Cumhuriyetin doğuşunu yaşayan Said Nursi, döneminin egemen tartışmalarına karşılık vermek zorunda kaldı. Nursi’nin çalışmalarındaki vurgu kaymasını anlayabilmek için, onun kendisi için farklı dönemlerde

yaptığı göndermelerden hareketle, “Eski Said ile “Yeni Said” arasındaki farkları ayırt etmemiz gerekir.¹ Yeni Said, kendisini geniş daireden çekip enfüsi daireye yoğunlaştıran Eski Said’tir.

Nursi, 1876’da Doğu Anadolu’nun Bitlis ilindeki Nurs köyünde doğdu. Önce Nurs köyünde ağabeyi Molla Abdullah tarafından eğitildi. Daha sonra Sufi halkalarına katılarak eğitimini sürdürdü ve medrese müfredatını izledi.² İslamın tecdidinde [tazelenmesinde] Sufi tarikatlarının rolü konusunda mütereddit olmasına ve Şeyh-mürit ilişkisindeki katı disiplini onaylamamasına rağmen, Nursi’nin düşünme biçimi ve muhakeme tarzı yine de Anadolu Sufiliğinin etkilerini taşımaktaydı.³ Nursi, bu noktada Nakşibendi tarikatının hâkimiyetinin kendisi üzerinde etkili olduğunu itiraf etmiştir.⁴ Nakşibendi şeyhlerinin ileri gelenleriyle yakın ilişkiler kurmakla kalmadı, Yeni Said’e dönüşümü sırasında Hindistanlı büyük Sufi Ahmed Sirhindi’nin eserlerini de şevkle okudu.⁵ Yine de, geleneksel Sufizmin bazı yönlerine eleştirel bakmaya devam etti. Modern şüphecilik çağında taklide dayalı öğrenme ve inanca dayalı Sufi geleneklerin, sosyal reformlarda sınırlı bir rol oynayabileceğini ileri sürdü. Bununla birlikte, İslamın tecdit edilmesinde ve Osmanlı İmparatorluğu’ndaki sosyal değişimlere uyum sağlamasında Sufi tarikatların tarihsel öneminin farkındaydı. Nursi *Telvihat-ı Tis’a* isimli eserinde, tarikatları Kemalist rejimin saldırılarına karşı savundu.⁶ Kadiri tarikatının kurucusu Abdülkadir-i Geylani’nin manevi koruması altına girmiş olsa da, Sirhindi ve Ahmed Gümüşhanevi gibi Nakşibendi şeyhlerinin eserlerini de düzenli olarak okudu. Özellikle Kuran üzerinde yoğunlaştığında bile, okumalarında her zaman bir tefekkür kaynağı olarak Gümüşhanevi’nin *Mecmuatü’l Ahzab*’ına müracaat etti. Yeni Said’in manevi bilinç ve hayatının kuruluşunda, Nakşibendi şeyhlerinin yazdıkları önemli bir rol oynadı. Ancak, orijinalitesi itibarıyla, Nursi’nin düşüncesi Nakşibendi geleneğinden önemli ölçüde ayrılır. Mesela, Sufi tarikatları nefis terbiyesini vurgularken, Said Nursi’nin öğrencisi Fethullah Gülen, iman, akıl ve modern gerekliliklerle telif edilmesi ihtiyacını vurgular: “İnsanlığın geleceğini akıl ve bilim belirleyecektir. Akal ve bilimsel gelişmeler ışığında yapılacak olan İslami yorumların geleceğimizin şekillenmesinde büyük katkısı olacaktır.”⁷

Nursi'nin güncel olaylar ve medyaya olan yakın ilgisi, İslama karşı Avrupa'da hüküm süren önyargılar ve bu önyargılara karşı koymada kendi toplumunun zayıflığı konusunda onu bilinçlendirdi. Bizzat kendi düşüncesi, Avrupa-merkezli eleştirel düşünüş ile Osmanlı toplumunun geleneksel, daha çok taklide dayalı düşünüşü arasındaki çatışma tarafından tahrik edildi.⁸ Bu durum da Nursi'yi İslam-Osmanlı geleneği içinde açık ve eleştirel düşünüşü geliştirme ihtiyacını vurgulamaya itti.

Nursi doğa bilimlerini dinsel ilimlerle biraraya getirme gayretiyle, Van'da bir üniversite kurulması için desteğini almak amacıyla, 1907'de Sultan II. Abdülhamid'i ziyaret etti. Ancak Sultan Nursi'nin bilimsel düşünceyle İslamı birbiriyle bağdaştırma teklifini reddetti. Nursi de Sultan II. Abdülhamid'in mutlakıyetçiliğini ve İslamı bir devlet ideolojisine indirgeme biçimini şiddetle eleştirdi. Nihayetinde, Jön Türklere katıldı ve anayasal reform sürecinde aktif olarak yer aldı. Mesela İttihat ve Terakki Fırkasının (İTF) "Genç Türk" devrimini ve anayasal monarşinin (meşrutiyet) kurulması yönündeki düşüncesini benimsedi.⁹ Ancak İttihat ve Terakki Fırkasının baskıcı politikaları karşısında derhal açıktan eleştiriye geçti ve kendisinin bireysel özgürlük ve anayasacılık (meşrutiyet) kavramlarına bağlılığının, İttihat ve Terakki Fırkasının İslamı ve Türk milliyetçiliğini sömürerek kullanmasıyla çatıştığını belirtti.¹⁰ İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti'nin yayın organı olan İttihad-ı İslam'cı *Volkan*'da hükümet politikalarını şiddetle eleştiren yazılar yazdı.¹¹ *Volkan* gazetesine göre, Osmanlı devletinin etnik topluluklar temelinde parçalanmasının önlenmesi, ancak şeriatın uygulanmasıyla ve böylece Müslüman toplum için korunmuş bir alan oluşturulmasıyla mümkün olabilirdi. İTF'nin baskısı artarken, Nisan 1909'da, İttihad-ı Muhammedi Cemiyetinin başkanı Derviş Vahdeti'nin önderliğinde, şeriatın uygulanmasını ve II. Abdülhamid'in yetkilerinin iadesini talep eden bir ayaklanma meydana geldi. İTF'nin kontrolündeki Hareket Ordusu 9 Nisan'da İstanbul'a girerek, ayaklanmaya önderlik yapanları tutukladı, ayaklanmaya karıştığından şüphelenilen birçok kişiyi astı ve İTF hükümetini yeniden işbaşına getirdi. Nursi ayaklanmanın çıkışında herhangi bir rol oynamasa da ayaklanmayı kışkırtmakla suçlanan İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti ile ilişkisi yüzünden tutuklandı. Oysa gerçekte, ayaklanma

sırasında bir grup askeri ikna ederek barakalarına dönmelerini sağlamıştı. Yargılanması esnasında, anayasacılığın (meşrutiyet) ve özgürlüğün erdemlerini savunan uzun bir konuşma yaptı ve ardından beraat etti.¹² Osmanlı ve Gregoryen takvimleri arasındaki farktan dolayı (yaygın olarak) 31 Mart Ayaklanması olarak bilinen isyan, geç Osmanlı İmparatorluğunda ve Cumhuriyet döneminde devlet-toplum ilişkilerini tanımlayıcı bir olay haline geldi. İTF, sosyal ve siyasal rahatsızlıklar tarafından tahrik edilen ayaklanmaları ilerici bir yönetime karşı girişilmiş *irticai* (gerici) bir olay olarak sundu. O zamandan bu yana, hemen hemen tüm merkezileşme ve batılılaşma karşıtı hareketler “irticai” olarak yaftalandı. “İrtica söylemi” dindar insanları siyasetten dışlamanın ve kamusal alana dindarlığın herhangi bir biçiminin girişini gayri meşru hale getirmenin en yaygın aracı haline geldi. Osmanlı İmparatorluğundaki ve erken Cumhuriyet dönemindeki İslami düşünce konusunda yetkin bir bilim adamı olan İsmail Kara’ya göre, ayaklanma, mecburi türdeşleştirmeye karşı her türlü muhalefeti “irticai” olarak tanımlayabilmede bir çerçeve olarak yorumlanmıştır.¹³ Gerçekten de ayaklanma, Kemalist tarihçiler tarafından Türk siyasal kültürünün kilit özelliklerinden birini oluşturmak için, bir tarafta “Kemalizmi, batıcılığı ve laikliği” ile seçkinler, öte tarafta çevrenin İslami hareketi arasında değişmeyen bir ikicilik oluşturmak suretiyle “yeniden kurgulandı.”

Nursi’nin devlet işlerinin icracılarıyla ile yakından çatışması, hiç şüphesiz, Doğu Anadolu’da Van civarındaki kendi memleketine dönmek üzere, Osmanlı başkentini terk etme kararı almasında etkili oldu. Güneydoğu Anadolu’da, yeni İTF hükümetine eleştirel yaklaşan Kürt aşiret liderleri ve yerel ulemaya, meşrutiyet ve özgürlük ideallerine ilişkin çeşitli konuşmalar yaptı. Konuşmalarını ve derslerini *Münazarat* ¹⁴ adıyla yayınlanan bir kitapta toplayarak; özgürlüğü ve sorgulayıcı olmayı imanının tamamlayıcı bir parçası olarak ele aldı, yoksulluğu, cehaleti ve içindeki düşmanlığı Müslüman cemaatin problemleri olarak teşhis etti. Nursi’ye göre, birey, Allah’ın kudretini fark edebilmek için özgürlüğe ihtiyaç duyar. Fark ediş vesilesiyle, birey beşerî baskı ve istibdattan kurtulur. Kısacası, demokrasi ve özgürlük adil bir toplumun var olabilmesi için zorunlu şartlar olarak ele alınır.¹⁵

Van'da geçirdiği bir yıldan sonra Nursi Şam'ı ziyaret etti ve Emeviye Camii'nde meşrutiyet ve İslami ıslahat lehinde, alkışla karşılanan tartışmalı bir konuşma yaptı. Sosyal ve siyasal hayatta doğruluğun yok olmasını, düşmanlık, istibdat ve ben-merkezciliği İslam dünyasındaki sosyal ve siyasal geri kalışın ana kaynakları olarak vurguladı.¹⁶

Birinci Dünya Savaşı sırasında, Nursi felsefi açıdan en kompleks eseri olan *İşaratü'l İ'caz*'ı Arapça olarak yazdı. Aynı zamanda savaşa katılarak Doğu Anadolu'da ilerleyen Rus-Ermeni güçlerine karşı Kürt aşiret direnişini örgütledi. 1916'da yakalandı ve Urallar'ın uzak batısında bulunan Kosturma şehrinde savaş esiri olarak iki yıl kaldı. İstanbul'a gelince, tekrar iç dünyasına döndü ve kendisini büyük bir manevi kriz içinde buldu. Bu dönem boyunca, Ahmed Sirhindi'nin *Mektubat*'ı, krizle baş etmesine ve yegâne yol göstericisi ve efendisi olarak Kuran'ı benimsemesine katkıda bulundu. Sufizm ise fikirlerinin ve kişiliğinin oluşumunda en güçlü unsur oldu.

Nursi, gazetelerde "Hutuvat-ı Sitte" (Altı Adım) adıyla bir makale yayınlarak İngilizlerin İstanbul'u işgaline şiddetle karşı durdu. Dinsel kamuoyunu, İngilizlere karşı, Mustafa Kemal önderliğinde oluşan milli hareket lehine seferber etti. 1922 Ağustos'unda Ankara'ya giderek. Kurtuluş Savaşının ve Mustafa Kemal'in etrafındaki milliyetçi liderlerin güçlü bir destekçisi oldu.¹⁷ Ancak yeni Cumhuriyetin liderlerinin uygulamayı düşündüğü radikal İslam karşıtı planların farkına varınca heyecanı söndü.¹⁸ Trenle Ankara'dan Van'a gitti. Bu seyahate, daha sonra, Eski Said'ten Yeni Said'e "geçiş yolculuğu" adını verdi. Nisan 1923'teki bu seyahat sonrasında, İslami bilincin canlandırılmasının devlet ölçeğinde değil, bireysel ölçekte gerçekleştirilmesinin zorunlu olduğu sonucuna vardı. Bireysel maneviyatın deruni boyutunu ve tefekkürü dayalı İslami bilinci vurguladı. Reformcu seçkinlerin zihinlerinin şüphecilik ve pozitivist felsefe tarafından kuşatılmış olduğunu gördü. Şüphecilik karşı koyabilmek için, gündelik hayatta İslami bilinci yükselterek "Allah'ı geri getirmeye" çalıştı. Siyasal meşguliyet yoluyla toplumsal dönüşüme artık inanmıyordu. İslami kimlik ve ahlâk konusunda karşıt bir söylem ortaya koyacak "entelektüel açıdan muktedir bir grup" geliştirmenin zorunlu olduğunu belirtiyordu. Böylece amacı, İslami bilinç ve gündelik hayatı yönlendirecek yeni bir anlam haritasının inşası oldu. Nur-

si'nin ana mücadelesi modernlik ile değil, aksine, beşeriyeti kutsal köklerinden koparmaya çalışan pozitivist epistemolojiyleydi. Bu yüzden Yeni Said kendini siyasal ve sosyal hayattan çekilmekle gösterdi. "İçer doğru göç etme" ya da tefekküre hicret, düşünüşüne ve yazılarına damgasını vurdu.

Van'daki üç yıllık tefekkürün sonucunda, Nursi temel eseri olan *RNK'nın* kavramsal çerçevesini ortaya koyan *Mesnevi-i Nuriye* isimli ilk çalışmasını tamamladı. Amacını gerçekleştirmek için Van'da 1925'e kadar kaldı. Aynı yılda çıkan Kürt-İslam ayaklanmasına karışmakla suçlandı.¹⁹ Ayaklanmanın lideri, Nakşibendi, Kürt ve aşiret mensubu Şeyh Said'ti. "Ayaklanmanın görünür hedefi, modern Türkiye'de ihlal edilen İslami ilkelere hâkim olacağı bağımsız bir Kürt devletinin kurulmasıydı."²⁰ Ayaklanmadan sonra, hükümet bu tür olayları bastırabilmek için, aralarında tekkelerin ve tarikatların kapatılmasının da bulunduğu bir dizi politikayı kurumlaştırdı. Nursi, Burdur yakınlarındaki Barla köyüne sürgün edildi.²¹

Nursi, Kemalist reformların modern Türk devletini ve toplumunu İslami mirastan ayırmak anlamına geldiğini, daha genel bir anlamda, erken 20. yüzyılın yeni pozitivist inancı karşısında dinsel inancın bizzat kendisinin derin krizini yansıttığını fark etti. Devam eden faaliyetleri yüzünden Isparta'ya sürüldü. Sekiz buçuk yıllık sürgün dönemi boyunca, *RNK'nın* neredeyse yüzde 90'ını yazdı.²² Bütün eserlerinin okunması ya da tartışılması devlet tarafından yasaklandığı için Nursi'nin yorumları elle yazıldı ve *Nur Postacıları* aracılığıyla gizli olarak dağıtıldı. Nursi'nin yorumlarının çoğaltılması ve dağıtımıyla uğraşanlar, Türkiye'de sivil toplumun embriyonik biçimlerinden biri olan "metin-merkezli cemaatlerin," dershanelerin temeli olan gizli bir dayanışma ağını meydana getirdi. Nursi'nin müritleri yazılanları çoğalttılar ve Anadolu'nun her tarafına dağıttılar.²³ Çekirdek bir mürit kitlesi oluşmaya başlayınca, Nursi tutuklanarak Eskişehir Mahkemesi tarafından yasadışı Sufi bir tarikat kurmakla suçlandı ve akabinde 11 ay hapse mahkûm edildi. Mahkeme, müritlerini "Nurcular" olarak adlandırdı.²⁴ 1934'te tekrar tutuklandı ve devlet karşıtı görüşlere sahip olmakla suçlanarak Isparta'da yaşamak zorunda bırakıldı.

Cumhuriyet döneminin olgun Nursi'si, misyonunu, Türk kimliğinin İslami dinini ve kültürel temellerini korumak olarak gördü. Bu kimli-

gi geç Osmanlı döneminde eleştirmenlerin ve aydınların işaret ettiği kimi meşru noksanlıkları ele alarak canlandırmayı hedefledi. Kemalistlerin nihai hedefi, yeni Cumhuriyetin vatandaşlarının bilincini, Osmanlı-İslam geçmişiyile mümkün bağlardan koparılmış “laik ve ulusal bir kimlik” inşa ederek, dönüştürmekti. Bu projeye tepki olarak, Nursi, ailede ifadesini bulan ve siyasal alanda potansiyel olarak sakıncalı dış tezahürleri gerektirmeksizin yüz yüze ilişkilere dayalı, alternatif bir dinsel cemaat oluşturma mücadelesi verdi. Bu kayış, büyük ölçüde Nursi’nin kendisinin de yaşadığı, dış aktivizmden tefekküre dayalı İslamın deruni inzivasına çekilmeye tekabül etmekteydi. Dışa dönük olarak yansıtılması gerekli olmayan dinsel bilinci vurgulayarak, devlet politikasının tasallutundan azade bir iç manevi alanı muhafaza etmeye çalıştı. Nursi, özgürlüğü kendisinin bir iç cemaat oluşturma projesine atfıla tanımladı. Hükümetin, yalnızca, din karşıtı yasaları aktif olarak “elleriyle” ihlal eden kişileri kovuşturmaya tabi tutabileceğini, “fert olarak vatandaş ve müminin evine, kalbine ve mahrem dünyasına müdahale edemeyeceğini” ileri sürdü.²⁵ Ancak, Nursi’nin siyasetten tizlikle sakınma tavrı bile devletin onu göz ardı ettiği anlamına gelmiyordu. 1925 ile 1949 arasında İslami siyasal bir parti kurmaya çalışmakla suçlanarak çeşitli kereler tutuklandı. Ancak her defasında da beraat etti.

Nursi ve müritleri neden Kemalist projeye karşı bir tehdidi temsil ediyordu? Nursi’yi Kemalist projenin “düşmanı” yapan şey, bilim, kimlik, benlik ve hukuk devletine ilişkin alternatif kavramsal yaklaşım sunmasıydı. Bu kavramsallaştırma, modernliğin bir yerlileştirilme biçimi olarak, Kemalist devletin taklide dayalı tepeden inmece batılılaştırması karşısında, sade Müslümanlar için çok daha cazip gelmekteydi. Nursi bir ulusal kurtuluş hareketini veya devleti güçlendirme ideolojisinde İslamın bir araç olarak kullanımını reddetti. Nursi için din, kural koyan bir yasa; ahlâk ve kimlik oluşturabilmek için kullanılabilecek bir tür “norm-ötesi”ydi. Devlet anlayışı da Jön Türk ve Kemalist görüşten farklıydı, çünkü onlar devleti, neyin iyi bir hayat oluşturduğunu tespit eden bir makam olarak görmekte ve toplumu modernleştirmenin, ona rehberlik etmenin aracı olarak ele almaktaydı. Başka bir deyişle, resmî modernleştirme projesi devleti güçlendirmeye çalıştı ve yeni bir “resmî” kamusal alan oluşturmak için bütün araçları kullandı. Bu yüzden,

yeni “resmî” kamusal alan laik-dinsel, alafranga-alaturka, salon-oturma odası, bilim-din ve modern-geleneksel şeklindeki ikili karşıtlıklara dayandırıldı. Bu da devlet ve toplum arasındaki ilişkileri kötüleştirdi, çünkü devlet kendi dışlayıcı ve laikleştirici ideolojisini halka dayatmaya çalıştı.

Çokpartili sistem Nursi'nin siyasete “dönüşünü” kolaylaştırmıştır. Nursi “siyasal partileri demokrasinin sütunları olarak” görüyordu.²⁶ İlk yazılarında milletin birliğini ve refahını destekledikleri sürece siyasal partilerin İslamla bağdaştığını ileri sürmüştü.²⁷ Bu bağlamda çokpartili sisteme tam destek verdi ve 1950'lerin ısınan atmosferinde, iktidar partisi CHP'ye karşı DP'yi desteklemekte tereddüt göstermedi.²⁸ Parlamenter anayasacılığın ve hukuk devletinin İslamın canlanması için en uygun ortamı sağladığını savundu. Siyasal katılımı (meşveret) ve hukuk devletini sosyal adaletin iki sütunu olarak değerlendirerek parlamentarizmi ve anayasacılığı (şura ve meşrutiyet) refaha kavuşmuş ve adil bir toplumun gerçekleştirilmesi için en makul araçlar olarak gördü. Nursi, doğası gereği, her bir vatandaşın “vatan, millet ve hükümet meseleleriyle alakadar” olduğunu, fakat “vatan ya da millet adına bireysel iradenin kolektif iradeye körü körüne tabi kılınmaması gerektiğini” ileri sürdü.²⁹ İslamın siyasal amaçlar için kullanılmayacağını/kullanılmaması gerektiğini savunarak, dinin son tahlilde gündelik siyasetin üzerinde bir yere sahip olması gerektiğini söyledi.³⁰ Türkiye'nin kutuplaşmış toplumunun onları tolere etmeye hazır olmadığına inandığı için, İslamcı partilerin kurulmasına açıktan muhalefet etti.³¹ Nursi'nin müritleri de İslamı, siyasal amaçlar için eyyamcı bir biçimde kullanarak, İslami menfaatlere zarar vermelerinin muhtemel olduğu gerekçeyle, oluşum halindeki İslamcı partilere kuşkuyla yaklaştılar. Nursi İslam ve siyaset arasındaki bağlantıyı da sorunlu gördü. Toplumun çoğunluğunun kendisini bilinçli olarak İslamla tanımlaması halinde, Kemalist Cumhuriyetin din karşıtı politikalarının etkisini yitireceğine inandı.³²

Said Nursi son günlerini Türkler, Kürtler, Araplar gibi farklı etnik grupların bir arada yaşadığı Urfa'da geçirmek istemişti. Devlet yetkilileri Isparta'dan ayrılmasına izin vermedikleri için, Konya yoluyla Isparta'dan Urfa'ya giderken şoföründen arabanın plakasını gizlemesini istemişti.³³ Urfa'ya gelişinin üzerinden iki gün geçmişti ki, 23 Mart 1960'ta Urfa'da vefat etti.

Nursi'nin yazıları, 20. yüzyılın ilk yarısı boyunca iki kadim meseleyi ele alarak Türk toplumu ve İslam arasında kavramsal bir köprü kurmaya çalıştı: (1) Dinsel otoritenin kırılması, (2) bilimsel ve siyasal pozitivizmin egemenliği. Nursi'nin gayesi, İslamın gündelik deneyimlerde yaşayan bir metin olarak, siyasal vesilelerin ve Sufi tekkeleri gibi geleneksel sütunların desteği olmaksızın beka bulmasıydı. Cumhuriyet yönetimi dini, ulusal gelişmeye ana engel olarak değerlendirdikçe, Nursi İslamın yeni bir yorumunu ve metodolojisini ortaya koymaya çalıştı. İslamı modern şartlara uyarlayabilmek için Kuran'ın incelenmesine vurgu yaptı. Dinsel metinlerin yorumlanmasını tekeline almak isteyen geleneksel ulemanın, bilgiye karşı eleştirel bir tutumun geliştiği pozitivist çağın gereklerini karşılayamayacağını fark eden Nursi, böyle bir çalışmanın eğitimli Müslümanlar tarafından üstlenilmesini vurguladı. Bu yüzden Nursi'nin yazıları üç ana hedef ortaya koyar: Birincisi, Müslümanların bilincini yükseltmek; ikincisi, materyalizm ve pozitivizmin egemen entelektüel söylemlerini çürütmek; üçüncüsü, toplumun ortak grameri olan İslamı gözden geçirerek ortak hafızayı iyileştirmek.³⁴

MÜSLÜMANIN BİLİNCİNİ İMANLA YÜKSELTMEK

Nursi'nin İslamı anlayışı onun insan doğasını anlama biçimine dayanmaktadır. Ona göre, belli fitri özellikler bütün insanlarda doğuştan edinilir. Nursi için iman, insanın entelektüel zayıflığının ve kendi hayatında ve toplumda sürekli bir uyum oluşturmamasının bir sonucudur. Bireyler şehvet ve akıl arasında sürekli bir gerilim içindedir, çünkü insan sonsuz isteklere, fakat sınırlı kaynaklara sahiptir. Gerilimle baş etmenin tek yolu Allah'a tam olarak bağlanmaktır. Nursi pozitivist epistemolojiyi ve onun hem doğasını, hem insanı kontrol etme isteğini eleştirir. Din insan doğasına doğuştan konduğu için, Nursi dinin yokluğunu birçok çatışma ve savaşın kaynağı olarak görür. Gerilim kavramını toplumsal düzeye doğru genişletmiştir. Kamusal alanda Allah'ın yokluğu insanın problemlerinin kaynağıdır. Bu sebeple onun amacı, Allah'ı kamusal alana taşımak olmuştur. Bu da hâkim pozitivist epistemolojiye bir cevabı

gerektirmekteydi. Nursi için Allah'a bağlanmak, insan davranışını şekillendirmek ve yönlendirmek için yeni kavramsal kaynak araçları vazetmek demektir. Nursi'nin projesi, Müslümanlar için davranış rehberi olacak yeni bir "anlam haritası" sundu. Bir "İslam devleti" ya da "İslami bir anayasa" önermedi, aksine, Allah'a yeniden bağlanma ve şahsiyet oluşturmaya ilişkin bir düşünüş biçimi ortaya koydu.

Nursi imanlı bir toplum ile imansız bir toplumda yaşamının sosyal, siyasal ve kültürel sonuçlarını karşılaştırarak imanı, insan hayatını doğumdan ölümüne kadar Kurani kavramlar açısından anlama olarak tanımladı. Taklidi imanın yerine tahkiki imanı koyarak, Müslümanların modern pozitivist materyalizm ve ateizm gibi güçlerine karşı koyabileceğini ileri sürdü. Bir Müslüman neden yaratıldığını ve dünyaya nasıl geldiğini sorgulamalıdır. Müslümanlar ancak bu soruların bilincine varduktan sonra bir topluluk oluşturabilirler. Nursi, Adalet, barış, dürüstlük, istikamet ve aşk gibi bütün erdemlerin daha üstün bir hüküm veren imandan ve dine dayalı ahlâki hükümlerden kaynaklandığını iddia etti. Ona göre, anarşi, bencillik, baskı ve yoksulluk da iman ve ahlâki hükümlerin yokluğunun sonuçlarıydı.³⁵ Bu yüzden imanı, ahlâki toplumun temeli ve yaşadığımız dünyaya ilişkin bilginin kaynağı olarak gördü. Nursi inançlarını, gündelik pratiklerde yansımaları bulan ve İslam tarafından biçimlendirilen sosyal düzeni, iman ve hayat kavramları açısından ele aldı.³⁶ İmanın kalp, akıl ve ruh arasındaki bağlantılar vasıtasıyla oluşturulduğunu, hayatın da imanın İslami hükümlere göre davranma yoluyla ifade edilen bir alan olduğunu ileri sürdü.

Nursi, Aydınlanmanın ampirisizminin belirlediği modern çağda, imanın ancak müminlerin, İslamı aktif olarak anlama ve yorumlamaya girişmesiyle sürdürebileceğini fark etti. Anlamaları ve üzerinde düşünebilmeleri için metni, sade insanlar için gündelik dil ile anlaşılır hale getirdi. Bu yüzden Nursi'nin yaklaşımı, ulema/ Sufi tekke-merkezli İslamın taklidi anlayışından daha karmaşık, tefekkürî bir anlayışa geçişi açısından bir dönüm noktası oluşturur. Nursi Türkiyeli Müslümanların atalarını ya da Avrupa'yı taklit ederek değil, ancak eleştirel ve karşılıklı görüşmeye dayalı analizle imanlarını sürdürebileceklerini ileri sürmüştür.

Pozitivizmin temel özelliği bilimin tek geçerli bilgi olduğuna ilişkin görüşüdür. Pozitivizme göre ilerlemenin tek yolu insan davranışına ve topluma yol göstermek için bilimi kullanmaktır. Türk pozitivistlerinin ana hedefi, geriliğin kaynağı olarak gördükleri İslamdı. Cumhuriyet, geleneksel semavi dinler yerine, “pozitif” bir dini kurumsallaştırmak için yeni bir eğitim sistemi kullandı. Nursi’ye göre, insanın bu şekilde kutsal köklerinden koparılması yoksulluk, savaş ve düşmanlığın kaynağı olmuştur. Türk eğitim sisteminde pozitivizmin derin etkisine ve İslami eğitim sisteminin tamamıyla çöküşüne cevap vermek için, Nursi, bilim ve dinin, özgürlük ve imanın, modernlik ve geleneğin bağdaşabilirliğini göstermeye çalıştı; İslami deyişleri bilim, insan hakları ve hukuk devleti gibi egemen evrensel söylemler açısından güncelledi. Nursi pozitivist felsefeye tepki gösteriyor olsa da, kendisi de kamusal muhakemeyi genişletmeye yardım eden yeni sosyo-ekonomik güçlerin sonuçları tarafından kuşatılmıştı. Bu durum, doğa yasalarını Allah’ın kudretinden ayrı kılmak suretiyle, soyutlanmış benliğin kurulması ve bilimsel muhakemenin yayılmasıyla netice verdi. Kamusal muhakemenin epistemolojik dünyevileşmesi ve benliğin kutsal olanla bağının kesilmesi esas gelişmeydi.

Toplumda pozitivizmin tahrip edici etkisini ve dinsel otoritenin zayıflayışını fark eden Nursi, pozitivizmin etkisine karşı koymak ve kendi ilim anlayışını yayabilmek için kitap ve dergi gibi benzer yeni alanları kullandı. İslamın pozitivizmin ve şüphecilik³⁷ kuşatması altında olduğunu hissetmesi Nursi’yi yazılarında motive etti. Nursi’nin tehlikeyi sezişi gerçekte hayatının sonuna kadar onunla birlikte oldu ve Kuran’ın insan aklıyla bağdaşabilir olduğunu savunmasına kaynaklık etti. Nursi’ye göre, Yahudi, Hristiyan ve İslami vahiyler “söz”dü ve yorumları zaman ve mekâna göre değişebilirdi. Aynı şekilde Kuran’ın anlamı da değişebilirdi. Dahası, bilimsel keşifler Kuran mesajının derinliğini ortaya koymaktaydı: “Zaman ihtiyarladıkça Kuran gençleşiyor, rumuzu [işaretleri] tavazzuh ediyor [anlaşılr hale geliyor].” Nursi bilimsel keşifleri diğer İslamcılardan farklı olarak “Kuran’ı anlamanın daha da derinleşmesi” olarak yorumladı. Dindışı alanlardaki beşeri bilgi genişledikçe, vahyi anlayışımız da genişlemekteydi. Ku-

ran'ın daha iyi anlaşılmasını bilimsel keşiflerle ilişkilendirmek suretiyle, Nursi, Kuran'ın yeni ve radikal bir okumasını yapmaya çalıştı.

Nursi geçmiş çağlarda sıkı bir taklidin ve ezberci bir öğrenmenin yeterli olabildiğini, ancak bunun modern çağda geçerliliğini kaybettiğini ileri sürdü. Bir şüphe çağında, insanların Allah'ın varlığına inanmalarını sağlamak için yeni bir metodolojiye ihtiyaç vardı. Nursi'nin hedef kitlesi kentli ve okur-yazar nüfustu, çünkü bu grup, doğası gereği, gelecekteki egemen kültürel biçimlerin doğacağı mahal olacaktı. Vahyin rolünü göz ardı etmeden, insanları Allah'a inanacak biçimde eğitmek için "delil" in ya da tabii teolojinin önemini vurguladı. Maksudı, bireysel düzeyde Allah'ın varlığını ispatlamak. Nur hareketi, bilim ve teknolojinin Allah'a inanmayla bağdaşmaz olmadığını gösteren yeni bir bilinç türü geliştirdi. Birçok "fundamentalist" Müslüman düşünürden farklı olarak, Nursi Kuran'ı bütün büyük bilimsel keşiflerin kaynağı olarak sunmak yerine, bilimsel ilerlemeyi Allah'ın muayyen bir amaca dayalı yaratılış planının bir işareti ve ispatı olarak değerlendirdi.³⁸ Nursi'nin amacı, iman ve bilimi birbiriyle uzlaştırarak, laik eğitimi inançsızlıktan, dinsel eğitimi de fanatizmden korumaktı.

Yazarına göre, İslami bilgiyi edinmenin üç yolu vardır: Kuran, Peygamber ve çoğunlukla "kitab-ı kainat" olarak atıfta bulunduğu evren. Nursi, doğanın bir kitap olarak sonsuz bir açıklıkla yazarının varlığını ve yaratıcısının kudret ve kemalini gösterdiğini ileri sürdü. Başka bir deyişle, doğa kendisi açısından yani *mana-yı ismi* ile değil, yaratıcısı açısından yani *mana-yı harfi* ile anlaşılmalıydı. İnsanlar dahil, doğadaki hemen hemen bütün varlıklar yaratıcısının sanatkârlığını ve hepsinin yapıcısı (sanii) oluşunu yansıtır. Nursi doğa yasalarını yaratıcının kudretini açıklamak için kullandı. Şüphecilğe doğru var olan hâkim eğilime ve dinsel dünya görüşünden laik olana söylemsel kayışa tepki olarak, din ile bilimi biraraya getirecek yeni bir kavramsal terminoloji geliştirmeye girişti. Kuran'ın çok katlı anlam tabakalarını vurguladı ve doğanın kendi başına bir anlamı bulunmadığını, aksine *mana-yı harfi* ile bakıldığında nizamın varlığına ve Allah'ın mevcudiyetine işaret ettiğini öğretti. Kısaca, doğayı Allah'ın bir ayeti ve Kuran'ı da O'nun sözü olarak değerlendirdi. Nursi'nin bilgi kavramı Kurani işaretlerle yakından bağlantılıdır. Doğa yasalarını Allah'ın çeşitli isimleri-

nin bir yansıması olarak incelemeye gayret etti; doğaya dair bilgiyi Kuran'dan alınan işaretlerle aydınlattı.

Nursi'ye göre doğanın kendi başına hiçbir gücü yoktur; eylem haline gelebilmesi ve anlam kazanabilmesi Allah'ın aşkın kudretini gerektirir. Doğa Allah'ın eseri ve onun mutlak kudretinin bir delilidir. Bu sebeple doğadaki düzen Allah'ın isimlerinin yansımasıdır: *el-Hayy* (sonsuz hayat sahibi), *el-Muhyi* (hayatı veren), *el-Kayyum* (her şeyin varlığı kendisine bağlı olan), *el-Baki* (daimi olan), *Kuddus* (yüce olan), *Adil* ve *Hakem* (en büyük hikmet sahibi). Kısaca, doğa Allah'ın bir tecellisidir. Nursi, müritlerinden, Allah'ın sözlerini ve süregelen fiillerini incelemek suretiyle varlığını hissetmelerini istiyordu. Bu şekilde yeni bilimsel keşiflerin gözüyle Kuran'ın ayetlerini okuyarak, genç kuşakları pozitivizmin etkisinden kurtarmaya çalıştı. Ancak, evrenin mekanik kavranışını reddetmedi, bu mekanizmayı ve düzeni ilahi yaratıcının tasarımı olarak gördü. Evrenin bu teistik kavranışını, yani Allah'ın evreni yoktan yarattığını ve evrenden bağımsız, fakat üzerinde sürekli faal olduğunu, Nursi ve müritleri bütünüyle içselleştirdi ve öğretti. Nursi örneğinde, bilim ve kutsal metin karşılıklı olarak, biri diğerini çözmek için okundu. Dolayısıyla, Nursi İslamın göreceli bir anlayışını savundu; ne tek başına bir din adamının, ne de bir din kurumun dinin doğru yorumunu sunduğunu iddia edemeyeceğini ileri sürdü. İslamı anlamak, zaman, mekân ve şartlara bağlı olduğu için birbiriyle çelişen paradigmlar susturulmamalıydı. Nursi din ve siyasetin birbirinden ayrılmasını da savundu, çünkü siyaset bozulmaya maruzdu ya da İslamın serbestçe yorumlanmasına engeldi. Nursi, her bir kişiye, İslamı kendi şartlarına göre yorumlama imkânı vererek dini sosyalleştirmeye çalıştı.

KİŞİLİK VE HAFİZA

İslamın düşmanlarını cehalet, ihtilaf ve yoksulluk olarak tanımladıktan sonra Nursi, "eğitim," "sıkı çalışma" ve "uzlaşma"yı çözüm olarak sundu. Nursi'nin İslamı kişiseldir, dinsel bilinci yükselterek mikro ölçekte ahlâkı kurma amacına dönüktür. Yazılarıyla sürekli olarak dindar ve modern Müslüman kişiliğini inşa etmeye çalıştı. Bu kişilik müsamahalı, fakat İslamın temel erdemleri konusunda sağlam ve korkusuzdur. Nursi'nin ki-

tapları onun sığınağıydı ve maneviyat arayışındaki Türkler için bu kitaplar adeta bir çıkış yolu haline geldi.

Nursi Müslüman kişiliğini, dış olay ve baskılarla başedebilmesi için kendisini geliştirmek ve istikamete dair bir iç alan açmak suretiyle, devletin ulusçuluğunun ve pozitivizminin yıkıcı etkilerinden korumaya çalıştı. İç alanın gelişimi yazılarının ana hedefi ve bir anlamda meydan okumasıydı. Kendini geliştirme yolculuğu, ancak iç benin gücünün Yaratıcı yoluyla tanınmasıyla mümkündü. Birçok Sufi gibi, Nursi iç benliğin, baskıcı güçlere karşı koymaya ve tahayyül düzeyinde muhalefet etmeye muktedir tek güç olduğunu düşünmekteydi. Müslümanların [Yaratıcıyı] yansıtmaya ve özgün düşünceler üretme gücü, kendini geliştirme yolculuğunda Nursi'nin ana sermayesiydi. Kapitalist güçlerin olumsuz etkisinden, devlet ve piyasanın yabancı bir "ben" oluşturmamasından ve bunun bir gerilim ve problem kaynağı olmasından haberdardı. Dinsel değerleri vurgulayarak, iktidar peşindeki benliğe biçim vermeye ve onu devletin "uygarlaştırıcı" politikalarına karşı koyacak güçle donatmaya çabaladı. Kemalist projenin, kolektif hafıza eksikliği olan ve herhangi bir bilişsel eylem haritasından yoksun kişiler ürettiğinin farkındaydı. Alternatif bir benlik okuması sunmaya gayret etti. Hayatın temel gayesinin iktidar arayışı olmadığı, aksine Allah'ın kudretini anlamak için gerekli bilginin peşinden gitmek olduğu konusunda ısrar etti. Nursi, İslamı, devletin pozitivist ideolojisine ve materyalizmine karşı harekete geçmeyi sağlayacak bir iç iktidar kaynağı olarak ele aldı. Rasyonelleşmenin, benliği ve toplumu, kendilerini teslim etme dışında her şeyden yoksun kılarak tehdit ettiğini söyleyen modern teorisyenlere benzer kaygılar taşımaktaydı. Bütün kararları zamanlara inhisar ettiren bürokratik sistem ve pozitivizmin güçsüzleştiriciliğine karşı koyabilmek için, özerk benin kaynaklarını teşhis etti. Bu suretle, iktidar kavramı yerine iman ve insan kavramlarına merkezi bir konum attetti. Gerçekten iman, mikro ve makro düzeylerde iktidar ilişkilerini başlatma, karşı koyma ve değiştirme kapasitesi oluşturmaktaydı.

Bu meseleleri ele almak için, Nursi sade Müslümanların günlük tecrübelerinde imanı hissedebilmelerini sağlayacak paralel bir iç alan oluşturmaya çalıştı. Yazıları İslami biçimleri ve pratikleri, gündelik alışkanlıkların ritimlerine tercüme etmenin bir vasıtasıdır. Yayına dayalı ortamı bi-

linç inşasının yeni bir aracı olarak kullanabileceğini görüyordu. Ulemanın bu modern müşkillere karşı koyamayacak durumda olduğunun da farkındaydı. Bu sebeple, bütün Müslümanlara kendi tecrübelerinden hareketle imanlarını anlamlandırmalarına imkân verecek eşit bir zemin sağlamak için yeni bir otorite mahallini -metnin kendisini- aradı.

Nursi'nin fikirleri Türk toplumunun büyük bir kesimine oldukça çekici gelmiştir. Bunun kısmi bir sebebi, gelenekten modernliğe, sözlü kültürden yazılı olana, kırsal ortamdan kentli ortama geçiş için yeni bir kavramsal köprü geliştirmesiydi. Nursi şu süreçleri izleyen tedrici bir dönüşüm öngörüyordu: (1) Bireysel Müslüman bilincini artırma, (2) imanın günlük hayatta uygulanması, (3) şeriatın yeniden ikamesi. Müslüman bireyleri, hayatlarını İslami hükümlere göre yaşayabilecek zorunlu araçlarla donatmaya çalıştı. Nursi, şeriatla yönetilen toplumla, hukuka dayalı adil bir toplumu kastetmekteydi. Adalet, kimlik ve cemiyet kavramları ile bilim ve din arasındaki sıkı bağlantıya yaptığı vurguya ek olarak, Nursi'nin siyasete ve ideolojik devlete karşı son derece ihtiyatlı tutumu, hareketin sosyal ve kültürel alanlarda daha aktif olmasına yardım etti. Nursi'nin devlet anlayışı Genç Türklerin ve sonrasında Kemalistlerin devlet anlayışından ayrılmaktaydı; zira, o devleti halkın "hizmetkân" olarak görmekte ve ideolojisi olmayan tarafsız bir devleti savunmaktaydı. Ona göre devlet, halkın ihtiyaçlarına ve isteklerine göre biçimlenmelidir. Vatandaşların ve toplulukların nehirler ve dereler, devletin de bir havuz gibi olduğu benzetmesini yaparak: "'Derelerin' kalite ve miktarındaki bir değişim, havuz üzerine doğrudan etki edecektir; eğer problem havuzdaysa, bunun derenin kaynakları üzerinde herhangi bir etkisi olmayacaktır."⁹ demektedir. Devlet halkın hizmetkârı olduğu için, Nursi'ye göre, devlet çalışanlarının Müslüman olması bile şart değildir, çünkü onların görevi yasalara göre halka hizmet etmekten ibarettir.

Paradoksal olarak, Kemalist reformların başarısı da Nur hareketinin büyümesine katkıda bulundu. İletişim ve genel eğitimin yaygınlaşması, hukukun merkezileşmesi ve toplumun giderek dünyevileşmesi ve özneleşmesi de Kemalist devrimin doğurduğu sonuçlardı. Dolayısıyla Kemalizmin olumlu ve olumsuz sonuçları arasına bir çizgi çekmek benim tartışmamı kırılanlaştırır, çünkü Nur hareketinin analiz edilmesi kendi iç ve

dış sınırları boyunca bir diyalogu gerektirir. Mesela Nur hareketi önce Batı Anadolu'da yerleşmiş ve yayılmıştır; incelendiğinde görülür ki okur-yazarlık Batı Anadolu'da daha yüksekti, bu yüzden burada yaşayan halkın Nurcu mesajı anlama kapasitesi, şeyh ya da ağa olarak bilinen toprak sahibi seçkinlerin gündelik hayatı kontrol ettiği doğu vilayetlerindekiyle orana daha büyüktü. Gerçekte, Anadolu'nun batı vilayetleri harekette merkezi konumu işgal etti.⁴⁰

Modernliğin özellikleri çevreye doğru genişledikçe, bireylerin sembolik bir yapıya ve dine olan ihtiyaçları da değişime uğradı. Mesela kentli ortam şüphecililiği özendirse de, din kentte bir kimlik biçimi ve kentsel problemlerin üstesinden gelmeyi mümkün kılan bir ağ sistemi halini aldı. Genişleyen kapitalist şartların bir sonucu olarak kırsal nüfusun kent merkezlerine hızlı göçü, Nursi'nin sunmayı başaracağı yeni bir dinsel söylemi zorunlu kılıyordu. Nursi'nin projesi, İslami gelenek içinde, yakın zamanlarda kent merkezlerine doluşmuş kırsal nüfusun hızla evrilen şartlarına hitap eden bir ayrışmayı içeriyordu.

Metinsel özellikleri ile Nur hareketi, kırsal alanlardan kent merkezlerine göç eden ve kendi İslam anlayışlarını şüphecililiğin ve dünyevileşmenin hüküm sürdüğü bir çağda yeniden tesis etmek isteyenlere yeni imkânlar sağladı. Bu "metinsel cemaatler," doğa ve hayatın seküler işlevlerinin kutsal ilgiler ve anlayışları içermesini sağlama çabasıyla İslamı dünyevileştirdi. Matbu söz, Nurcu bilincin oluşmasının vasıtası oldu. Nurcu hareketin bir diğer ana özelliği de dinsel anlayış içinde aklın önemini, mucizelerin üzerinde vurgulamasıdır.

METİNSEL CEMAATLERİN DERSHANELER OLARAK OLUŞUMU

Nursi'nin 1960'ta ölümünden sonra, onun yakın çevresi "metinsel cemaatlara" dönüştü ve Türkiye boyunca yayıldı. Eğer Nursi'nin fikirleri, müritlerinin gündelik hayatlarını anlamlandırdıysa, onlara önde gelen sosyal ve dinsel bir hareket olmayı sağlayan kurumsal kaynakları ve dinamizmi, bu çevrenin örgütsel stratejileri sağladı. "Metinsel cemaatler" onun metinlerini okumak ve yorumlamak için dershanelerde toplandı. Dershane bir grup insanın biraraya gelerek yüksek sesle Nursi'nin yazılarını oku-

yup tartıştığı özel bir apartman dairesi ya da tek katlı bir binadır. Nursi'nin amacı anlaşılacak için öğretmen gerektirmeyen bir kitap sunmuş olmasa da, dersane yapısı içinde okuma yoluyla eserin yayılması cemaatsel bir İslami sosyal ve siyasal bilincin oluşumuna katkıda bulunmuştur.

RNK muhtelif grupları çeken bir araç olmuştur. Dershanelerde okuma toplumsal bağları güçlendiren, çok sayıda sosyal faaliyeti barındıran büyük ölçekli bir tür cemaat oluşumuna evrildi. Türkiye'nin kentleşen toplumunda, insanlar birbirinden soyutlanmış durumdadır ve diğer insanlarla ilişki kurabilmenin peşindedir. Aynı kitabı okumak ve aynı lügatçeyi içselleştirmek insanları birbirine bağlamada önemli bir rol oynardı. Ortak okumalar yoluyla, Nurfular, dünyayı anlama biçimlerini belirleyen ve ortak hareket için bir zemin teşkil eden yeni bir normatif eylem çerçevesi öğrendiler. İnancılar onlar için hangi eylemlerin iyi ve arzu edilir, hangilerinin sakınılır olduğunu belirlemiştir.

RNK'nın cemaat oluşturma etkisini anlamak için, okumanın Nurfu bağlamında ifade ettiği anlamın incelenmesi gerekir. Dinsel okuma tarzı, okur ve Nursi'nin yazıları arasında bazı ilişkileri tesis eder. Bu kurumsallaşmış okuma sonucunda, okurlar kendilerine, birbirlerine ve cemaate doğru belli zihinsel ve ahlâki tutumlar geliştirir. Okurlar ve okudukları arasındaki bu ilişki tam olarak incelenmemiştir. Bazı okurlar metinden birbiriyle çelişen çeşitli anlamlar çıkarma konusunda teknik beceriler geliştirir. Nursi'nin Türkçe anlatım lehçesi ve metaforik yazımı, çağdaş zorlukları ve beşerî ilişkilerdeki derin süreklilikleri anlamak için sınanabilecek zengin ve dinamik bir metinler dizisi sunar. Bunun yanı sıra, okuma halkalarına yeni katılanlar RNK'ya yaklaşımlarında belli bir keyfiyeti içselleştirmeye teşvik edilirler. RNK, okurunu bir dünya görüşü ve eylem için ahlâki bir sistem sağlamak suretiyle güçlendirir. Bir bakıma, RNK, insanın anlam arayışında, kazdıkça daha derin anlamların çıkarıldığı bir defineye dönüşür. Böylece RNK okumak için gerçekleşen her biraraya geliş yeni ufuklar açar, çünkü dinsel metinlerin anlamını keşfetme bakımından nihai noktayı temsil edecek bir "okuma eylemi" yoktur.

Nurfular bu metinleri okumanın, istikrarı ve cemaat duygusunu korumak için gerekli olduğuna inanır. Bir bakıma, okuma, benliği anlama

ve keşfetmenin (yaratmanın değil), sosyal meseleler ve çeşitliliğin üstesinden gelebilmenin bir yolu olmaktadır. Okuma eylemi, kendini keşfetme eylemine dönüşür. Dinsel okuma ile roman, dergi ve ders kitaplarını düzenli olarak okuma arasındaki en önemli fark, ikinci okuma biçiminde okumanın, bilgi edinme, eğlenme ya da hayatta bir meslek edinmek için kişinin insanlığını beslemesi amacına dönük olmasıdır. Birinci okuma biçiminde ise kişi manevi tatmin peşindedir. *RNK* okurları yazmaktan çok okumaya vurgu yapmakta, hatta müzakere ve tartışmalar esnasında hatırlayıp bir tez geliştirmek için bazı metinleri ezberlemektedirler.

Okuma bir cemaat meydana getirir ve kolektif okuma bu cemaatsel toplanmayı teyit eden ritüel bir faaliyet haline gelir. Okurlar yalnızca Kuran ayetlerinin anlamı konusunda değil, etraflarındaki dünya hakkında da eğitilir, çünkü *RNK*'ya göre, yaratılış vahyin asli parçasıdır. Bu bakımdan, Allah'ın kudreti ve inayeti yalnızca kutsal metinler vasıtasıyla değil, kevnî ayetler (fiziki işaretler) ve yaratılıştaki düzen yoluyla da iletilir. İnsanlar Allah'ın kudretini yakalamak için gözlerini ve kalplerini açmalıdır. Nursi kişinin Allah'ı anlama derecesinin onun yeteneklerine (eğitim, yaş ve mevki bakımından) ve Allah'ın kudretini anlama iradesine bağlı olduğunu ileri sürer. İnsanlar Allah'ın kudretini kavradığı ve bir iç kanaat hasıl ettiğinde, hayatlarını Allah'ın huzurunda olma duygusu içinde geçirirler. Başka bir deyişle, bilmek fikir sahibi olmayı, fikir de eylemi doğurur. Bu durumda, Nursi'nin *RNK*'sı metinsel cemaatlerin imanını biçimlendirir, fakat bu iman aynı zamanda *RNK*'nın anlamını oluşturur. Bazı metinsel cemaatler *RNK*'nın açık uçlu okumalarını yapmaya daha çok isteklidir. *RNK*'nın bireysel anlaşılmaları daima cemaatsel anlayış tarafından denetlenir ve incelemeye tabi tutulur. Bir bakıma, cemaat liderleri dışında *RNK*'nın anlamını ve okunmasını kontrol edecek kolektif bir otorite mevcut değildir.

Asli metinlere bağlılıklarının bir neticesi olarak, Nurecular kendilerini Türkiye'deki diğer İslami gruplardan ayırt eden ayrı bir dil ve bilişsel çerçeve geliştirmiştir. Metinsel cemaatlerin ana işlevi, metinleri dinlemek ve üzerinde düşünüp anlamlarını topluma yaymaktır. Dershaneler biçiminde kurumsallaşan *RNK* okuması sessiz, içe dönük bir süreçten, son tahlilde, ortak ve etkileşimli bir tecrübeye dönüşmüştür. Allah'ın inayetiyle lütfedi-

İmiş, bilgi olarak görülen *RNK*, bir defa okunduğunda, yaşanılan dünyaya ve sosyal ilişkilere doğru ortak bir tutumun oluşmasına yol açar.

Nursi dünyaya anlam atfetmekle birlikte, Nurcular Nursi'nin bilgisinin basitçe elde edilmediğine, Allah tarafından bahşedildiğine inanır. Aslında, Nursi dünyaya dinsel bir anlam atfetmiş, hayatta ve doğadaki düzenlilikleri Allah'ın isimlerinin bir tecellisi olarak ifade etmiştir. Bir Nurcu için, bilme eylemi Allah'ın evrendeki kudretini ve varlığını keşfetme çabasını içerir. Böylece Nurcu epistemolojik çerçeve metafizikle karışır. Bu sebeple, düşünce metafizik etkiden arındırılamaz. Nursi'nin öğretisi ve hakikati teşhis etme çabası, âlemin karmaşıklığını anlaşılır hale getiren temsiller (analojiler) yoluyla ifade edilir.⁴⁴

Nursi'nin kitapları temsili benzetmeler ve hikâyeler biçiminde yazılarak Yaratıcı ve yaratılana ilişkin bilgi bu hikâyelerde biriktirilmiştir. Dolayısıyla üslubu önermelere dayalı değildir, hikâyeler de Yaratıcı hakkındaki daha büyük hikâyeyi anlatmak maksadıyla yeniden kurgulanır. Bu yeni edebiyat tarzı, fikirlerin oluşumu ve yayılması için söylemsel bir alan olarak İslamileşme sürecinde kilit bir rol oynamıştır.⁴⁵ Buna karşılık, ulemanın geleneksel bilgisi, belli metinlerin, düşünce kalıplarının ve pratiklerin ezberlenmesini vurgulamıştır. Nursi İslam dünyasının bunalımına ve geleneksel ulemanın bu bunalım karşısındaki acziyetine cevap vermektedir. Bu durum Muhammed Abduh ve Muhammed İkbâl gibi Müslüman düşünürlerin de fark ettiği bir husustur. Nursi bu mesele ile metnin kendisini bir otorite ve meşrulaştırma kaynağı olarak belirlemek suretiyle baş etmeye çalışmıştır.

Nursi'nin görüşlerinde hâlâ sözlü-metinsel bir bağlantı vardır, ancak metin ulemanın hâkimiyetinden kurtarılmıştır ve kitlesel okumaya açıktır. Ulema, iktidarını kaynakların yorumu üzerindeki tekelinden sağlamaktaydı. Sade insanlar sosyal meselelere ilişkin sorular yönelttiğinde, ulema geleneksel olarak, geleneğin koruyucuları olarak kendilerinin kararlarına ilişkin bir açıklama ya da gerekçe sunmak zorunda olmadıkları, çünkü bu kararları verme yetkilerinin kendi geleneksel unvan ve rollerinde içerildiği cevabını vermektedir. Cumhuriyet eğitiminin ampirisizmi ve hukuku dünyevileştirmesi karşısında Nursi, dinin, toplumsal ve bireysel bir temel-

de kitlelere açıklamanın ihtiyaç olduğu sonucuna vardı ve bireylerin dinsel inançların anlaşılmasına doğrudan erişme hakkı olması gerektiğinde ısrar etti. *RNK*'nin resmi eğitimdeki pozitivist eğilimlere karşı koyacak bilgiyi öğretme ve üretme alanı olduğunu ilan etti.⁴³ Bu "bilgi alanları" böylece ulema ve Sufi tekkelerinden, matbu metne aktarılmış oldu. Sözlü söylem Nurcu çevrelerde hâlâ varlığını sürdürmektedir, fakat metinsellik ve matbu medya egemen hale gelmiştir.⁴⁴

Okur-yazarlığın ve matbuatın Müslüman toplumlar üzerindeki etkisini anlamaya teşebbüs ederken, okur-yazarlığı matbu kültürle eşanlam-
lı görmemek önemlidir. Ulemanın çoğu okur-yazardı, fakat metinler yeri-
ne esas itibarıyla sözlü iletişim biçimini kullandıkları için matbu kültürün
bir parçası değillerdi. 1930'lardan önce, Türkiye'de hem kitap basımı hem
de genel okur-yazarlık oldukça düşüktü. Modern Türkiye'de genel eğilim
sözlü kültürden matbu kültüre düz bir geçişe değil, ikisinin ortaklığına da-
yanır. Sözel ve matbu kültür arasındaki etkileşim incelendiğinde, matbu
kültürün yavaş yavaş hâkim hale geldiği görülebilir. İslami söylemin halk
katındaki "matbu hâkimiyetinin" ana sonuçlarından biri, sözlü teatinin ya-
zılı teatiyle aynı meşruiyet ve otoriteye sahip olmamasıdır.

Okur-yazarlığın yaygınlaşması ve Nursi'nin *RNK*'nin kolektif ola-
rak okunması konusundaki ısrarıyla, onun metinlerini yorumlama faaliye-
tini gerçekleştirmek için dershanelere ihtiyaç duyuldu. Nursi'nin eserleri-
ni incelemek için biraraya gelme Nurcular arasında bazı pratikleri besledi.
RNK ve dershane kurumu Nurcuların kendilerini bir baskı grubu olarak
örgütlediği özel alan ve devlet arasında bir sosyal alanın oluşumuna katkı-
da bulundu. Bu kamusal alan, Jürgen Habermas'tan hareketle söylersek,
laikçi devlet ve destekleyicilerinin baskın olduğu kamusal alan karşısında
bir karşı kamusalılık oluşturdu.⁴⁵

Nursi'nin yazılarını o dönemin hâkim söylemleri içine yerleştir-
mek, metin ile yazar arasında bir bağlantı kurmayı gerektirir. Ancak, Nur-
si'nin müritleri kitapları güncel soruları cevaplamak için okur. Dolayısıyla
Nursi'nin mesajı, zamanın müşkülleri içinde yeniden üretilir. Nursi'nin
anlatılarının yeniden kodlanması ya yorum halkalarında, ya da yorum ki-
taplarında gerçekleşir. Kitapların seri üretimi bilgiyi bağlamının dışına çı-

kardığı için, okurlar ya da dinleyici kitle okudukları ya da işittiklerine yeni anlamlar yükler. Mesajları yeniden kodlama gibi karmaşık bir süreçle uğraşırlar ki bu da içselleştirmeye netice verir.

YENİ “HALK” KULÜBÜ: OKUMA HALKALARI OLARAK DERSHANELER

Dershaneler ve haftalık toplanmalarda uygulanan açık kapı politikası Nursi'nin fikirlerinin yayılmasını hızlandırdı. Bu kurumlar yalnızca Nursi'nin fikirlerinin okunduğu merkezler değil, aynı zamanda belli bir İslami kimliğin yeniden teyit edildiği ve siyasal meselelere ilişkin fikir teatisinde bulunulan yerlerdir. Dershane yapısı vasıtasıyla, Nurcu söylem, özellikle dinsel alanın dışındaki alanlarda somut yansıma buldu. Dershaneler dindar orta sınıfın yukarıya doğru hareketli kesiminin güven ve bağlantılar oluşturduğu, kapitalist piyasa ekonomisinde yarıştığı sosyoekonomik ve dolaylı olarak siyasal ağlar haline geldi. İş ilişkilerinde işbirliği, dershanelerin temel sosyal ve ekonomik başarılarından biri olmuştur.

Türkiye'deki günümüz Nurcu dershanelerinin işleyişini ve önemini daha açık olarak anlamak için, İstanbul'un Tamirhane semtindeki dershaneye yaptığım ziyareti anlatacağım.⁴⁶ Bir apartmanın altıncı katında bulunan bu dershaneye iftar yemeğine davet edildim. Orada sürekli olarak kalan ve hepsi de öğrenci olan altı kişi, üç oda ve bir salonu olan bir daireyi paylaşmaktaydı. Çoğu küçük esnaf, biri makine mühendisi, biri üniversite profesörü olmak üzere 20 civarında kişi vardı. Hepsi birbirini tanıyordu. Konuşmalarının başlangıcında odaklanılan konu, Türkiye'de iş hayatı ve ekonominin durumu oldu. Dolayısıyla, dershanelerin ilgi alanı yalnızca dinsel konulardan oluşmuyordu, bunlar aynı zamanda piyasaya ilişkin bir iş ağı ve bilgi paylaşımı ortamıydı. Yarım saatlik sohbetten sonra herkes iftarını yaptı.

Yoruma dayalı müzakereyi yöneten kişi oradakilerin en eğitilmiş olanı ve kendisine en fazla saygı gösterileniydi. Dershane de yaşayan öğrenciler bu kişiyi “abi” diye çağırırmaktaydı. Aralarındaki konuşmalar ve etkileşimden grup liderinin kim olduğunu çıkarmak hiç de zor değildi. Dershane de statü farkı RNK'yı en iyi bilen ve yorumlayan tarafından belirlenir. Bilgi ve resmî eğitim bu bağlamda bir iktidar kaynağı haline gelir. Burada

önemli olan, resmî eğitim üzerine konan vurgu ve bunun İslamın üretilmesindeki rolüdür. Mahalle camilerinin imamları çok fazla önemsenmez, çünkü yaklaşımlarında dogmatik oldukları, bu yüzden modern devlet eğitimine sahip olanlar gibi bir yorumlama yeteneğine sahip olmadıkları düşünülür. Namaz sırasında imamlığı, daha yaşlı olan ya da Kuran'ı daha fazla ezberlemiş olan değil, Nurcu metinlere getirdiği yorumları en fazla bağlayıcı kabul edilen kişi yapar. Söz konusu örnekte, bu kişi makine mühendisliği profesörü olan Murat'tı. Bununla birlikte, odada insanların oturma tarzında yaşa göre belirlenen bir hiyerarşi vardı; gençler kapıya daha yakın otururken yorumcular merkezde konumlanmıştı.

İftardan sonra, yorumcu namazda imamlık yaptı. Namazı onun yaptığı bir ders (RNK'dan bir parçanın okunması ve yorumlanması) izledi. Yorumcu ikili bir işleve sahiptir: (1) Nursi'nin eserini yüksek sesle okumak ve okuma esnasında Arapça, Farsça ve Osmanlıca kelimeleri Türkçeye çevirmek, (2) metni hüküm sürmekte olan sosyal, ekonomik ve siyasal şartlara göre yorumlamak. Yorumcu, fikirlerini Nursi'nin metnine yedirir, kendi düşüncesini ve anlayışını yansıtır. Mesela benim tanık olduğum derste, yorumcu Nursi'yi çevreci yaptı ve şu iddiada bulundu:

İslamın özü çevrede, toplumda denge ve adalettir. Dünyada adalet ve doğa ile insan toplumları arasında bir denge vardır. Bu denge, ancak insanlar ve doğa arasındaki birarada varoluş dengede tutulabilirse sürdürülebilir. Dünyada Allah'ın yarattığı hiçbir şey lüzumsuz ya da fazlalık değildir. Biz farkında olmasak da, her şeyin bir işlevi vardır. Bu da Allah'ın kudretini gösterir; Allah'ın yarattığı her bir canlının yeri ve tabii olay hakkında hâlâ yeterli bilgiye sahip değiliz. Doğadaki nizam Allah'ın varlığını ispat etmektedir. Nursi Allah'ın kudretini öne çıkarır ve imanımızı yeniler. Komünistler ve ateistler doğayı kudret kaynağının kendisi olarak görürler, oysa doğadaki düzen aşkın bir Allah'ın varlığına işaret eder.⁴⁷

Yorumcu sürekli olarak, Allah'ın varlığını ispat etmek için düzenli bir sistem olarak doğa analogisini kullandı. Yorumunun sonuna doğru, bir-

kaç kişi bazı sorular sordu, fakat bu sorular yorumu geliştirmeye dönüktü; Nursi'yi ya da yorumcuyla köşeye sıkıştırmıyordu. Yorumcu bir soruya cevabında, İstanbul ve çevresinden örnek verdi: "Çevreye bakın, Allah'la bir denge var ve biz bunu ellerimizle mahvettik. Bunun fiyatını ödemek zorundayız. On yıl önce bu sokakta daha fazla bahçe vardı. Bir de şimdi bakın. Sadece daha fazla bina var."⁴⁸ Burada yorumcu Nursi'nin mesajını modern bağlamda ve gündelik deneyimler içinde ifadelendiriyor.

Dersten sonra dinleyiciler çay içti ve tartışma yine iş hayatına kaydı. Üniversite öğrencileriyle konuşmamda, Nursi'ninkiler dışında, akademik olmayan herhangi bir kitap okumadıklarını fark ettim. Bir öğrenci bana "ağabeylerin, dikkatlerini moda olan kitaplara çevirmelerini istemediklerini" söyledi. Orta Doğu Teknik Üniversitesi mezunu olan ve Faysal Finans'ta çalışan bir ağabeyle tanıştım. O da RNK'dan bir bölümü yorumladı.

Açıktır ki, dersaneler özellikle dinsel kurumlar değildirler. Aynı zamanda istihdamın ve diğer Nurcular arasında yatırım sermayesinin temin edildiği iş kanalları ve ağları olarak işlev görmektedirler. Dershanelerin güçlü bir sınıfsal boyutu da vardır. Daha zengin insanlar kendi üst sınıf dershanelerinde toplanır. RNK'nın yorumlanması da her bir dershanenin sınıfsal yapısına göre değişir. 1980'lerin ikinci yarısında ve 1990'larda ortaya çıkan Nurcu ve Nakşibendi grup oluşumları, özellikle küçük esnaf ve Türkiye'de genişleme eğilimi gösteren mesleki gruplar arasında gerçekleşti. Geleneksel ve modern İslami ağların mantar gibi bitmesinin çeşitli sebepleri vardır. Nurcu dershanelerinin bir kulüp tarzında, hukuki ve ekonomik tavsiyelerin paylaşıldığı merkezler olarak düzenlenmiş olması, Türkiye düzeyinde, özellikle, Tablo 7.1.'de görüldüğü gibi, ekonomik büyüme yaşayan büyük şehirlerde Nurcu dershane ağının yayılmasına katkıda bulundu.

Dershaneler kırsal veya işçi sınıfı topluluklarının bulunduğu bölgelerden çok, iş merkezlerinin bulunduğu bölgelerde yaygındır. Nurcular çoğunlukla küçük şirketlerde ya da kendi küçük iş merkezlerinde çalışan üniversite mezunlarından oluşur. Erzurum, İstanbul, Kayseri ve Konya'daki görüşmelerimdeki izlenimlerime göre, dershanelerin sosyal işlevleri tüccarları ve serbest meslek sahiplerini cezbetmektedir, çünkü bunlar bu tür gruplar içinde yer alarak ekonomik fayda elde ederler. 1990'ların başından

bu yana, mesela bu sosyoekonomik dayanışma, Nur dershane ağlarının derterjanlar, hazır gıdalar ve tekstil gibi bazı ev ürünlerinin dağıtımına hâkim olmasına imkân vermiştir. Dine dayalı, ancak sosyal olarak biçimlenmiş Nur ağları vasıtasıyla, Nurcular laik devlet içinde bir cemaat duygusu oluşturmaya çalıştı. Nur dershaneleri bireyi toplumla bütünleştiren kurumlar haline geldi. Dershaneler Nur kimliğinin merkezinde yer alır ve kendileri arasında bir güven bağı ve sivilite oluşturmaya başaran müritler arasında çok katlı yakın ilişki ağlarının oluşumunu hızlandırdı. Fikirler, sermaye ve insan akışı için resmi olmayan kanallar olarak dershaneler, toplumda davranış biçimini kurumsallaştırmaya yardım etti.

Tablo 7.1. BAZI BÜYÜK ŞEHİRLERDEKİ DERSHANE SAYISININ GELİŞİMİ

	1970	2000
Adapazarı	5	123
Bursa	5	94
Eskişehir	0	19
Erzurum	6	67
İstanbul	23	349
Kayseri	2	60
Konya	3	182
Van	1	8

Kaynak: Hemen hemen tüm dershanelerin abone olduğu önde gelen Nurcu dergisi *Köprü*'nin abone adresleri listesinden türetilmiştir.

Nursi'nin yazıları yeni sosyalleşme mekanizmalarının (dershaneler, vakıflar, dergiler, hayır dernekleri) ve entelektüel değişimin oluşumuna yardım etti, kamuoyuna ilişkin bilinci yükseltti. Nur hareketleri resmi olmayan okuma halkaları ağından, yeni karşı-kamusallıkların oluşumunda atlama taşı olarak yararlandı. Karşı-kamusal alan ile, insanların aleni olarak, İslami kimliklerini koruyarak biraraya geldikleri ve egemen resmi yapıtım kimlikler ve kamusal politikaları eleştirmek için yeni ortak anlamlar ve fikirler ortaya koydukları alanları kastediyorum. Karşı-kamusal alanlarda, İslami yönelimli yazarlar kendi normatif ilkelerine dayalı alternatif bir “iyi hayat” anlayışı sunarlar. Bunun da ötesinde, karşı-kamusallık belli şartlar altında “resmi” kamusalılığı soğurur, çünkü karşı-kamusallığın amacı

resmî kamusalılığın normatif temellerini ve sosyal meseleleri vazetme stratejilerini değiştirmektedir.⁴⁹ Mesela Türk milliyetçiliği her türlü dinsel ya da etnik tartışmanın kenara itildiği ve kendi yasadışı karşı-kamusalılığını oluşturmaya zorlandığı, “resmî ulusal bir kamusalılık” meydana getirdi. Türkiye’nin liberalleşmesi ve ekonomik çeşitlenmesi sayesinde ki, dinsel ve etnik kamusalılıklar yavaş yavaş kamusal alana entegre oldu.

Dershaneler okuma, tartışma ve namaz yoluyla, cemaat-yönelimli erdemlerle sosyalleşme alanlarıdır. 1980’lerde medya ağlarıyla birlikte resmî olmayan dershane ağları çeşitli sosyal sonuçlar doğurdu. 1980’lerin sonunda Nur kamusal alanlarının gelişimi üç şeyi ortaya koydu: Birincisi, devletin çeşitli politikalarının, yeni özelleştirilmiş piyasa şartlarının ve iletişim imkânlarının karşı-kamusalılıklar meydana getirmeye nasıl yardım ettiğini gösterdiler. Bu alanlar siyaseten bilinçli yeni Müslüman aktörlerin doğuşunu da hızlandırdı. İkincisi, dershanelerin yalnızca küresel ölçekte tanımlanmış iç-dış öteki’yle ilişkilene biçimini göstermekle kalmadı, yeni bir dinsel bilincin inşasını da gösterdi. Üçüncüsü, dershanelerin kamusal-özel, ulusal-ulusaşırı ve laik-dinsel ikiliklerinin sınırlarını nasıl zorladığını ortaya koydu. Dershane halkaları, yeni kamu yararının tanımlanmasında karma kamusal ve özel alanların normatif temellerinin rolünü ve özel olarak oluşturulmuş “sosyal güven”den yararlanılmasını örnekledi. Sorumluluk ve iyi çalışma gibi İslami idealler Müslüman aktivizmini belirledi. Yeni dinsel kamusal alanlar olarak dershaneler fikirlerin ve sivil aktivizm becerilerinin dolaşımında ve etkileşiminde önemli bir rol oynadı. Bunlar, kamuoyunun dinsel düşüncelerden yararlanılarak oluşturulduğu ya da eleştiriye tabi tutulduğu yerlerdir. Gerçekten, bu alanlar Habermasvari kamu alanları değildir, fakat sonuçları itibariyle daha büyük bir kamusal alanın oluşumu için elzemdir.⁵⁰

Resmî olmayan dershane ağları ve bunların kamusalılığın kuruluşundaki rolü kamusalılığın yeni bir kavranışını gerektirir. Özel olarak tesis edilmiş güven ve iyi hayatın manasını anlamak için yeni bir bilişsel harita, kamusal tartışma çerçevesi oluşturmak bakımından önemli sosyal sonuçları haizdir. Sonuçları itibariyle, Nursi’nin yazılarını okumak için dershanelerde biraraya gelme kamusal bir eylem niteliği kazanır. Bu dershaneler-

de İslam, Müslüman bireyin ve cemaatin kuruluşunda bir dayanışma kaynağı ve sosyal sorumluluk şartı haline gelir. Dershanelerde, Müslüman olmanın asla dışlayıcı bir kimlik olmadığı, aksine kabilesel, etnik, bölgesel ve diğer kimlik biçimleri için ahlâki bir temel olduğu açıklık kazanır.

Serbest piyasa ekonomisinin işlerlik kazanması, özel radyo ve televizyon yayıncılığına izin verilmesiyle, Nur hareketi bu fırsatları yeni karşı-kamusal alanlar oluşturmak için kullandı ya da “resmi” kamusal alanı dönüştürdü. Böyle yapmakla, Nurcu aktörler devlete karşı söylem geliştirmek için medyayı kullandı. Dahası, dershane ağlarında yerel olarak inşa edilen sosyal güven eğitim, medya, ekonomi ve siyasetteki faaliyetlere tercüme edildi.

Sözü edildiği üzere, Nursi’nin mesajı sosyopolitik sistemin hemen dönüşümünün peşinde değildir; öncelikli olarak yeni bilinçlenmiş dindar bir toplum oluşturmaya çabalamaktadır. Dershane ağları modern Türkiye’deki diğer İslami hareketlerin kimliğinden önemli ölçüde farklılaşan belirgin bir Nur kimliğine biçim verir. Bireysel düzeyde, Nur kimliği sosyal etkileşimleri anlamak için kavramsal bir çerçeve sunar. Toplumsal düzeyde, bu kimlik diğer gruplara nispetle bir sınır işlevi görür. Mesela Nurcuları kamusal yerlerde kendilerine has görünüm ve davranış tarzlarından ayırt etmek mümkündür. Selçuk Üniversitesi’nden Yasin Aktay’a göre, Nurcular kendilerini öteki İslami gruplardan şöyle ayırır:

Takım elbiseyle uyumlu kravatları, günlük tıraşlı yüzleri, badem bıyıkları ve muntazam kesilmiş saçları onları farklı kılar. Bir Nurcu-yu sigara içerken ya da fast-food yerlerinde yiyip içerken, kahvehanelerde otururken vs görmek imkânsız değilse bile, çok enderdir.”

“Modern” İslamın bir göstergesi olarak dış görünüm üzerindeki güçlü vurgu, Nurcular tarafından çok önemsenir. Bu yüzden, RNK, okur-yazar bir yorumcu etrafında biraraya gelen insanlar için bir adabın gelişmesine yardım eder. Kısacası, dershaneler sosyal ve kültürel faaliyetler ve etkileşim için bir geçittir. Dershaneler Nurcuların biraraya geldiği önemli yerler olduğu için, servet ve statünün sergilendiği mahallere dönüşür. Bir Nurcunun hangi dershaneyle devam ettiği onun konumunu etkiler ve daha

geniş Nur cemaati içindeki mevkiini yansıtır. Dershane yapısından gelişen İslami ahlâk sistemi, hayatı ekilecek bir iman bahçesi olarak görür. Sıkı çalışma ve güzel ahlâk Nurcu kardeşliğine dayalı biraraya gelmelerin alame-tini oluşturur.

SIYASAL VE EKONOMİK FIRSAT ALANLARI: MERKEZKAÇ ÇOĞULLAŞMA

1980'ler ve 1990'larda, piyasa, eğitim ve siyasette yeni fırsat alanla-rının oluşumu ve genişlemesi Nur hareketinin süregelen çoğullaşmasına yol açtı. Yitirilen birliği ve RNK'nın sahih yorumunu tekrar elde etmeye çalışmak suretiyle her bir grup bölünmeyi, istemeden de olsa, daha da derin-leştirdi. Yeni sosyoekonomik değişimler, Nursi'nin metnine çeşitli girdiler sağlayan metinsel yorumlara kaynaklık etti. Halen bu şekilde teşekkül etmiş üç büyük - Fethullah Gülen Cemaati, Yeni Asyacılar, Yeni Nesilciler- ve dü-zinelerce küçük grup bulunmaktadır. Anadolu'da hemen hemen her kasa-bada bir okuma halkası, hatta tek bir mahallede farklı halkalar bulunmakta-dır. Bu gruplar ne siyasal bir birlik, ne de siyasal İslamın standart bir ideolo-jisini teşkil eder. Gerçekten, Türkiye'deki İslami hareketlerin ana özellikle-rinden biri bölünme ve çoğullaşmadır. Müslüman bilincini yükseltmek ve muhayyel bir "dışsal öteki"ne sahip olmak gibi ortak gayeler bölünmenin di-namiklerinin üstesinden gelmeye yetmemektedir. Bölgesel, etnik, kuşaksal ve sosyoekonomik sadakatler dinsel hareketlere nüfuz etmekte, bu hareket-lerin bölünme zeminleri oluşturarak sosyal ve siyasal alanlara biçim verme şanslarını geliştirmektedir. Üstelik, Nur grupları devlet patronajı üzerinde rekabet etmekte ve bu siyasal yakınlık da bölünmeyi doğurmaktadır.

Türkiye'de Kuran ve hadisin tek bir okumasını ortaya koyacak ku-rumsal bir dinsel otorite bulunmamaktadır. Gruplar giderek artan oranda basım üzerinde odaklanırken yorum üzerindeki anlaşmazlık daha da can-lanmaktadır. Müslümanlar uyum meydana getirmek ve bunu anlamlı kul-mak için İslami ilkeleri gündelik pratiklere taşıdıkça, bu ilkeleri mevcut fi-kirler ve zorlayıcı problemler ışığında yorumlamaya ihtiyaç duymaktadır-lar. Bu yorum da, bireyler metinleri kendi kişisel tecrübeleri, çıkarları ve İsl-lama ilişkin önceki bilgileri temelinde yorumladıkları için, farklı görüş açı-ları doğurmaktadır. Nur hareketi ve Türkiye bağlamında hareketin çoğul-

laşması, fikirleri biçimlendirmede kurumsal ve maddi faktörlerin gücünü ortaya koymaktadır. Nur hareketinin metinselliğinin kendisi çoğullaşma ve bölünmenin kaynağıdır. Metinsellik kendisiyle birlikte farklı okumalar ve yorumlar getirmekte ve farklı okumalar temelinde yeni grup oluşumu için alanlar açmaktadır.

Metinselliğe ek olarak, ekonomik serbestleşme ve siyasal demokratikleşme de parçalanma sürecinde belirleyici rol oynamıştır. Her grup kendi dergisini kurdu ve okur kitlesini oluşturdu. Matbaa ve medya imkânları farklı grupların dergileri, yeni söylemsel alanlara çevirmesine imkân verdi.

Nursi, katı taklidi değil, yorumlama eylemini destekledi. Bir Müslümanın “Kuran’ın söylediği budur” diyemeyeceğini, ancak “bu bağlamda benim bu ayetten anladığım budur” demesi gerektiğini söyledi. Nursi Kuran’ı organik, diyalektik ve tarihdışı (ahistorik) bir metin olarak algıladı. Kuran’ın tek, nesnel bir anlaşılma biçimi olmadığını belirtti. Buna göre bütün anlama biçimleri kişinin sosyoekonomik durumu tarafından biçimlenir ve bütün yorumlar kısmidir. Nursi çeviriyi ya da ezberlemeyi değil, okumayı ve yorumlamayı vurguladı. Yorumlama bireylerin gündelik hayatlarında İslamın anlamını yeniden üretmelerine imkân verir. Yeniden üretme, İslamı, gündelik hayatın bir parçası ve bir esin kaynağı yapar. Geleneksel olarak metni iki tür yorumlama biçimi vardır: Zahirî, yani dışarıdan, nesnel bir şey olarak yorumlama; ve batnî, yani iç anlamı ve metnin genel sonucuna olan ilişkisiyle metnin yorumlanması. Zahirî yorumlama “sözü” lafız itibarıyla değerlendirir, daha alttaki anlamlara iltifat etmez. Batnî yorumlama ise İslami kavram ve deyişlerde bir eğitimi gerekli kılar ve metni niyetleri ve amaçları açısından yeniden incelemeye çalışır.

Yeniden üretilen sadece Nursi’nin düşüncesi değil, aynı zamanda kitaplarıdır. Mesela Nursi yazılarındaki Arapça dinsel ibarelerin Türkçe çevirilerine ya da alıntılanan ayet ve hadislerin kaynaklarına hiçbir zaman yer vermedi. Kuran ayetlerinin lafzî çevirilerine her zaman karşı çıktı, çünkü bu onların muhtemel anlamlara göre yorumlanmasını engellemekteydi. Bunun aksine, kitaplarının yeni baskıları metinlere daha fazla sahihlik kazandırmak için özenle konmuş kaynak atıflarını içermektedir. RNK üzerine yapılan yeni yorumlar hem İslami kimliğe, hem de daha geniş ahlâki

davranış koduna şekil vermeye teşebbüs eder.⁵² Dolayısıyla, ikinci kuşak Nurcular açısından mesele, İslami bilinci nasıl inşa edecekleri değil, bireyin ve moral toplumun parçalanmasını aşmak için bu bilincin gündelik hayata nasıl taşınacağıdır. İkinci kuşak Nurcu aydınların yazıları çağdaş meseleler üzerine odaklanır: Manevi boşluk, büyüyen parçalanma içinde kimlik arayışı ve ortak bir anlam kodunun yitikliği. Bununla birlikte, şimdiye kadar hiçbir grup, Nursi'nin fikirlerine dayalı belirli bir siyasal gündem geliştirmedir. Bunun bir sebebi, Nursi'nin ana amacının Türkiye'nin sosyal ve siyasal sistemini dönüştürmeye değil, aksine, Müslüman bireyin iç bilincini şekillendirmeye odaklanmasıdır. Nursi siyasal ve sosyal sonuçların otomatik olarak ihya edilmiş İslami bilinci izleyeceğini varsaydı.

RNK'NİN ÜRETİMİNİ VE ANLAMINI KONTROL ETME MÜCADELESİ

Nur hareketi içindeki yazılı kültüre karşı sözlü kültür tartışması, çeşitli grupları arasında çoğullaşmaya yol açtı. 1970'lere kadar Türk toplumu sözlü kültürün egemenliğinde olmuştur. Türkiye'de, şimdiye kadar da, önemli ölçüde bir sözlü kültür söylemi var oldu. Türk yazılı kültürü bu zengin sözlü kültürü yakından izledi; bu sebeple matbu kültür bağımsız bir oluşum değildir.

Türkiye'nin 1928'de Arap alfabesinden Latin alfabesine hızlı geçişi, Cumhuriyetin ilk dönemi boyunca yazılı metinlerin varlığını sınırladı. Nursi, şeyh-merkezli sözlü gelenek yerine metin-merkezli söylemi vurgulayarak yazılı kültürü öne çıkardı. Nurcular *sohbet*'in yerine *ders*'i yerleştirdi. Bu, Türk-İslami siyasal ve sosyal düşüncesinde önemli bir kayma anlamına gelmekteydi. Bir kitabı ve yazılı bilgiyi okumak ve yorumlamak, anlatılan hikâyeleri ezberlemekten çok daha soyuttur. Doğrudan bir şeyhten bilgiyi edinmek, iletişim yüz yüze etkileşim yoluyla gerçekleştiği için, kişiseldir. Nursi ayrıca bilgi edinme aracı olarak mucizeler yerine akıl ve delili vurguladı ve metin-merkezli bir söylem geliştirmeye çalıştı; ancak bu amaç bilginin üretimi ve tüketiminde egemen olan kültürel kalıplar tarafından da biçimlendirildi.

Nursi'nin kendisi kitaplarını Arap alfabesiyle yazdı. Ölümünden sonraki tartışma, kitaplarının yeni Latin harfleri ile mi, yoksa eski Osman-

lı harfleri ile mi basılacağı etrafında odaklandı. Bu tartışma Nur grubu içinde bir kopuşmayı getirdi. Metinleri elle yazmayı önemseyen Yazıcılar grubu ile kitlesel üretimi destekleyenler arasında bir ayrılık ortaya çıktı. Nursi'nin eserlerinin Arapça çoğaltılmasında ısrar eden daha muhafazakâr Nurcular aynı zamanda Arap alfabesini kullanmayı Kemalist yasaklamalara karşı bir karşı koyma aracı olarak sürdürmek istiyordu. Yazıcılar, Nursi'nin yazılarının sözlü olarak tartışılmasında ısrarlıydı, çünkü böylece, yazıların içerdiği mesajların kişiselleşmesini sağladığını ileri sürüyorlardı. İspartalı hattat Hüsrev Altınbaşak'ın (1899-1977) liderliğindeki grup, kitlesel üretim için modern makineleri ve Latin alfabesini kullanmayı reddetti. Aslında bu tutumun, bazı modern Türk yazarlarının da benimsediği, geleksel Müslümanları teknolojik yeniliklerin karşıtı olarak lanse eden eski oryantalist görüşle ilişkisi yok denecek kadar azdır. Yazıcılar makine kullanımının metnin otantikliğini azalttığı ve onu gayri şahsi hale getirdiğine inandıkları için, sebepler çok daha derinlere uzanmaktaydı. Elle çoğaltma yoğun emek ve dikkat gerektirse de, sürecin kitabı daha otantik ve kişisel hale getirdiğine ve yazar ile okur arasındaki mesafeyi kapatan psikolojik bir tatmin sağladığına inanıyorlardı. Yazıcıların RNK'nın kitlesel çoğaltılması üzerindeki tahditleri takvalarının, metne saygılarının ve özgün içeriğini koruma kaygısının bir yansıması olarak da görülebilir. Ancak, bu sınırlamalar RNK'nın anlamını tekel altına alma ve kontrol etmeyi de amaçlamıştır.

Nursi'nin ölümünden sonra, müritleri birliği sürdürmek ve cemaati bir arada tutabilmek için bir halef arayışına girdiler. Nursi'nin metinlerini yorumlayıp anlaşılır kılacak şeyh benzeri bir figür arıyorlardı. Nursi'nin eğitiminden geçmiş olanlar, grup içindeki müritleri tarafından kitapların okunup yorumlanmasına dayalı ders sistemi üzerinde ısrar ettiler. Okuma ve yorumlamayı gerçekleştirenler cemaat içinde iktidar mevkiini kazandılar. Ağabeyler aracılığıyla sözlü gelenek kısmen sürdürülmüş oldu.

1967'de eğitimli küçük bir Nurcu grubu (Zübeyir Gündüzalp, Bekir Berk, Mehmet Nuri Güleç ve Mehmet Emin Birinci) bir yayınevi kurmaya ve dergi çıkarmaya karar verdi. Bu bağlamda Mihrap Yayınlarını kurdular ve Mustafa Polat'ın ilk editörü olduğu *İttihad* (1968-71) dergisini çıkarmaya başladılar.⁹ Dergi 1971'de askerî mahkeme tarafından kapatıldı.

Gündüzalp (1920-1971) liderliğindeki grup , bunun üzerine 1971'de *Yeni Asya* adlı bir gazete yayınlamaya karar verdi ve Yeni Asya Yayınevini kurdu. *İttihad*'ın elemanları Yeni Asya'ya transfer edildi. Matbaa, Anadolu'da Nurcu mesajlarını çoğaltmanın ve yaymanın bir yolu haline geldi. Matbaa teknolojisinin ve yeni dağıtım araçlarının yardımıyla, yayıncılık Türk İslamının yeniden doğuşunda önemli bir kurum olmuştur. Bu gelişmeler, son tahlilde, çağdaş Türkiye'de İslami söylemin oluşumunda matbaa kültürünün hâkim olmasına yol açmıştır. Dershanelerde Nursi'nin yazılarını okuyup yorumlamak yoluyla otorite ve iktidar kazanan Nurcu "kardeşler," kitlesel dolaşıma sahip dergilerin yayınlanması gibi üst düzeyli maceralara karşı eleştirel bir tutum takındılar; RNK'nın, Nursi'nin mesajını açık hale getirmek için bir dergi ya da gazete gibi ikinci bir yayın vasıtasına ihtiyacı olmadığını öne sürdüler. Bunun da ötesinde, bu muhalefet grubu, RNK'nı güncel olay ve tartışmaları kuşatacak şekilde yorumlanmak suretiyle, Nursi'nin öğretisinin siyasallaşmasından korktu.

Dergi ve gazeteleri üreten yayınevlerinin sahipleri olarak, Nur grupları kamusal olaylara yer vermek ve ülkenin gündelik siyasetine karışmak zorunda kaldılar. Dolayısıyla, yayıncılık faaliyetleri Nur hareketi içinde tartışmaya yol açmakla kalmadı, onu kaçınılmaz olarak daha da siyasallaştırdı. *Köprü* dergisinin editörü Mesut Toplayıcı "yayıncılığın, Said Nursi'nin eserlerini okunması ve yorumlanmasına uyum sağlamada zorunlu olduğunu" öne sürdü.⁵⁴ Dahası, gazetelerin siyasal koalisyonlara kılavuzluk ettiğini ve belirli partilerin seçmenlerine seslenmek için bir forum sağladığını savundu.

SIYASAL FAKTÖRLER: PARTİ SİYASETİ VE ETNİSİTE

Türk toplumu çeşitlenip Kemalist ulusçu ideoloji giderek çekiciliğini yitirdikçe, herhangi bir grup ya da düşünce ekolünün ideolojik boşluğu doldurma girişimi, parçalanma ve çoğullaşma güçleri karşısında kaçınılmaz olarak başarısızlığa uğramaktadır. Farklı grupları meydana getiren parçalanma güçleri, İslami hareketin giderek artan özerkliği, etniklik, parti politikası ve sınıf farklılaşmasıdır. Nurcular açısından bakıldığında, her bir grup kendi amaçlarını desteklemek için farklı ve "muhayyel" bir Nursi vazetmeye çalıştı. Hatta, bazı Nurcu gruplar 1971 sonrasında

da kentli Türkiye'nin hâkim özelliği olan siyasal çatışmaların aktif katılımcısı haline geldi.

Önce merkez sağ DP içinde, sonra da AP'de evrilmiş olan İslami siyasal hareket 1970'lerin başında Nakşibendilerin baskın olduğu MSP'nin oluşumuyla bağımsız bir güç haline gelmişti. Bir grup Nurcu, İslami eğilimli MSP'ye destek verdi. Bu da Nur hareketi içindeki ilk siyasal bölünmeyi doğurdu. Nur grubunun siyasetle meşgul olma kararı daha çok, 1960'ların sonlarında AP'nin büyük iş çevrelerini kollayan politikalarına bir tepkiydi. Türk solunun siyaseten radikalleşmesi, sanat ve kültürdeki artan baskınlığı yüzünden, Nur hareketinin müritleri isteksiz de olsa, siyasetle meşgul olmaya karar verdi. Birkaç Nurcu MSP'nin kuruluşuna katıldı ve daha sonra parlamentoya girdi. Bu grubun içinde A. Tevfik Paksu, Hüsamettin Akıncı, Sudi Reşat Saruhan ve Gündüz Sevilgen bulunmaktaydı. Bu isimlerin hepsi de Suudi sermayeli Faysal Finans'ın büyük hissedarları oldular.⁵⁵ MSP Genel Başkanı Erbakan'la siyasal ve ideolojik farklılıklar ve koalasyon hükümeti sırasında izlenen politikalar yüzünden, Nurcu parlamenterler 1977 seçimleri öncesinde MSP'yi terk ettiler.⁵⁶ O zaman Nakşibendi üyelerin egemenliğinde bulunan MSP'den bu kopuş, MSP ve Nur grupları arasında daimi bir gerginliğe yol açtı. Hareket bir bütün olarak Erbakan'ın MSP'sine güven duymuyordu, hatta erken aşamada, MSP yerine Süleyman Demirel'in AP'sini desteklemişti. Bazı Nurculara göre, dershaneler bile AP'yi desteklemek için siyasal amaçlarla kullanılmıştı.

Soğuk Savaş sırasında, İslami hareket Türk milliyetçiliğindeki cemaatsel-dinsel eğilime büründü. *Yeni Asya* gazetesi etrafında toplanan Nurcu hareket, 1970'lerde solcu faaliyetlerin artan baskınlığına karşı milliyetçi-mukaddesatçı bir cephe haline geldi. Nursi'nin müritleri, imanının, solcu hareketin panzehiri olduğunu öne sürdüler. İleri gelen birçok Nurcu, Türkiye Komünizmle Mücadele Derneklerine katıldı; bu da Nurcu hareketi muhafazakâr-milliyetçi bir bloka dönüştürdü. Nurcuları mahkemelerde savunan öncü avukat Bekir Berk (1926-92), Nurcu hareketin ulusallaşmasında kilit bir rol oynadı.⁵⁷

1980 askerî darbesine ilişkin çatışan görüşler, Nurcu grup içinde ikinci büyük siyasal bölünmeye yol açtı. Bu iç kavgalar 1982'ye kadar sür-

dü. Yeni Asya (ya da Gazeteciler) olarak bilinen birinci grup ısrarla Demirel'i destekledi ve askerî darbe liderlerine karşı eleştirel bir tutum benimseyerek, askeriyenin önerdiği yeni anayasaya karşı bir kampanya yürütmeye karar verdi. Ancak, Nur hareketinin önde gelen iki lideri, Erzurum'dan Mehmet Kırkncı ve İzmir'den Fethullah Gülen askerî darbeye ve 1982 anayasasına şükranlarını sundular.

1982 anayasası Nur grupları içinde büyük bir tartışmaya yol açmıştı. Anayasaya karşı çıkanlar onun demokratik olmadığını ileri sürdüler. Anayasa, gerçekten de, toplumun sınırlarını sarsarak daha güçlü bir devlet meydana getirmeye çalıştı. Bu şekilde siyasal hakları ve özgürlükleri sınırladı ve örgütlenme hayatını devlet denetimi altına soktu. Bu kısıtlamalar Nur cemaatinin faaliyetlerini sınırlamaya ve 1982'den sonra anayasaya karşı tutumunu yeniden gözden geçirmeye itti. Bazı Nurcular, Nur gruplarının sahipliğindeki medya aracılığıyla anayasayı sorguladı ve müritlerini onun yürürlüğe konmasına "hayır" demeye teşvik etti. *Yeni Asya* gazetesi bu yaklaşımı benimsediğinde, birçok Nurcu okuyucu, grubun devletle potansiyel bir çatışmayı ateşlediğini düşünerek üzüldü ve Yeni Asya grubunun gazetesinin yayın hayatını sona erdirmesini istedi. Subaylar Mehmet Kırkncı gibi önde gelen Nurcuları ziyaret ederek, onları ya anayasayı desteklemeye, ya da Nur yurtlarının ve dershanelerinin kapatılması riskini göze almaya ikna ettiler.

1982 Anayasasının kabul edilmesi yönünde oy verilmesinden sonra, anayasayı destekleyenler yeni Özal hükümetini de hararetle desteklediler. *Yeni Asya*'nın gazetecileri ise Özal'ın yalnızca askerî yönetimin bir ajanı olduğu gerekçesiyle ona muhalefet ettiler. Kırkncı ve Gülen, Özal'ın ANAP'ını ağıttan desteklediler ve hareket içindeki muhalefeti göğüslemeyi başardılar. Bu tür siyasal anlaşmazlıklar hareketin parçalanmasını hızlandırdı. Muhalif hizipler kendi dergilerini ve kültürel vakıflarını kurarak bağımsızlıklarını ilan ettiler.

Nur hareketinin etkisi, hareketin parçalanmaya devam etmesine rağmen arttı. Bu paradoks, Nur lehçesinin esnekliğini ve geniş erişimliliğini gösterir. Parçalanma, Türk siyasal partileri arasında çeşitli Nurcu grupların müritlerini kazanabilmek için şiddetli bir rekabet doğurdu. Böylece, en azından Türkiye'nin batısında bireysellik ve çoğulculuk *hocaefendi* (Fet-

hullah Gülen, Mehmet Kırkncı, Mustafa Sungur gibi saygı duyulan dinsel önderleri) veya *abilerin* (Nursi ile yakın bağları olan Mehmet Emin Birinci, Mehmet Fırıncı, Abdullah Yeğin ve Hüsnü Bayram gibi ilk kuşak Nurcuların) otoritesi karşısında üstün geldi. Dinsel cemaatlerin yapışkanlığında çatlama ortaya çıktıkça, Nursi'nin yazıları vasıtasıyla Türkiye için kendi vizyonlarını dillendiren yeni sesler ve liderler yüzeye çıktı.

Mesela Erzurum'da Mehmet Kırkncı örneği, sözlü söylemin egemen olduğu bir ortam içinde geleneksel şeyh-mürit ilişkisine benzer kalıpların nasıl yeniden üretildiğini ortaya koymaktadır. Kırkncı, müritlerinden 1982 Anayasasını desteklemelerini istedi ve hareketin mürit kitlesi buna büyük ölçüde uydu. Karma bir sözlü ve yazılı kültürü ihya etmeyi başaran *hocaefendileri* devlet kontrol etmekte özellikle etkin oldu. Erzurum ve Bayburt'ta kendi yaptığım araştırmada, Nur grupları arasında Sufi tarikatlarına benzer ilişkilere rast geldim. Buralarda dersaneler tekke işlevi görmektedir, Nurcu hocaefendi de, Sufi hocaefendinin geleneksel rolünü üstlenmektedir. Hareketin kurucusu olarak Nursi'nin karizmatik rolü sözlü gelenek kalıpları içinde yeniden üretildi. Bu yüzden, bireysellik ve çoğullaşmaya RNK'nın katkısı Erzurum'da ve Türkiye'nin doğusunda sınırlı kaldı. Bu bölgede, devlet ve cemaat kavramları hâlâ bireysel ilgiler ve haklara baskın gelmektedir. Bölgesel şartlar ve siyasal gelişmeler Nurcu hareket içinde çeşitliliğe yol açmıştır. Mesela Erzurum'da bir Nurcu bana şunu söyledi: "Orduyu desteklemek zorundaydık, çünkü camininin kışlayla yetki çatışmasına girmesini istemiyorduk. Bilakis, birlikte çalışmalarını ve birbirlerini tamamlamalarını arzu ediyorduk. Güçlü ve disiplinli bir ordu olmadan camiye sahip olabilir misiniz?"

"Türkleşme" ve "devletçileşme" süreci, Türk-Kürt etnik hattında başka bir bölünme doğurdu. Bu etnik bölünme, PKK'nın Türk devletine karşı saldırılarının sonucunda yükselen siyasallaşmış Kürt milliyetçiliğiyle de çakıştı. 1980'lerin başında, Kürt Nurcular, Tenvir Neşriyat etrafında örgütlenmeye başladılar. Bu grup, Nursi'nin Doğu Anadolu'da modern ve dinsel bilimleri bir arada, Arapça, Türkçe ve Kürtçe okutacak bir üniversite projesi olan Medresetü'z-Zehra önerisine dayanarak Kürtçe eğitimi savundu. Bunun da ötesinde, grup "Kürdistan" veya "Kürt" kelimelerine bü-

tün atfların ortadan kaldırılarak RNK'nın "Türkleştirilmesini" eleştirdi.⁵⁸ Grup daha sonra, Sıddık Dursun'un liderliğinde Med-Zehra cemaati olarak örgütlendi ve 1989'da *Dava* dergisini yayınlamaya başladı. Derginin makaleleri sistematik olarak Türk milliyetçiliği ve Nurcu hareket arasındaki bağlantıyı eleştirdi ve Kürt bir Nursi inşa etmeye çalıştı. Kürt milliyetçiliği ve İslamcılık arasında bir denge sürdürme girişimi Med-Zehra cemaatinde bölünmeye yol açtı. Daha milliyetçi Kürtler, İzzettin Yıldırım'ın liderliğinde, 1991'de Zehra Eğitim ve Kültür Vakfı'nı kurdular. 1992'de aylık *Nubihar* dergisini Kurmanci lehçesinde yayınlamaya başladılar.⁵⁹ Yıldırım tarafından finanse edilen Kürt milliyetçisi dergi *Yeni Zemin*, genç Nursi'nin Kemalist devlete karşı mücadelesini öne çıkararak "Kürt milliyetçisi" bir Nursi sunmaya gayret etti. *Yeni Zemin*'in editörü Mehmet Metiner şunları söylüyor: "Kürt kimliğinin tanınması için mücadele eden aktivist Said'i seviyorum. Said İslam düşüncesinde büyük bir adımdı, fakat katkıları orada son bulmadı."⁶⁰ Aynı zamanda Recep Tayyip Erdoğan'ın eski danışmanlarından olan Metiner, İslamı, devlete meydan okuma ve Kürt milliyetçiliğinin ifade edilmesinde siyasal alan açmanın bir aracı olarak görmektedir. Nursi'nin etnikleştirilmesi, yazılarının ve mücadelelerinin seçmecici bir yaklaşımla okunması sayesinde başarılmaktadır. Bazı Kürt aydınlar, devletin Nursi'ye sürekli zulmetmesinin yalnızca İslamcılığından değil, onun etnik kimliğinden de kaynaklandığını ileri sürmektedirler. Nurcu grupların çoğu Nursi'yi bir Kürt milliyetçisine dönüştürme girişimini reddetse de, Türk ve Kürt milliyetçiliğinin yükselmesi Nurcular arasında iki ayrı etnik grubun oluşmasına katkıda bulunmuştu.

NURCU GRUPLARDA SINIF VE KUŞAK FARKLARI

1983'ten bu yana, Nur hareketi devamlı olarak serbest piyasayı, devletin ekonomi ve eğitim alanlarından çekilmesini savundu. Yeni Anadolu burjuvazisi bu konumu hoşnutlukla karşıladı ve mali kaynaklarını yeni yurtlar ve okuma evlerinin açılması için kullandı. 1980'lerden beri, yeni işadamlarının çoğu, Nurcu grupların büyük bir kısmının yaptığı gibi, kendilerini ANAP'ın politikalarıyla müttefik kıldılar. Yeni genişleyen piyasalar ve bu yeni burjuvazinin konumu daha muhafazakâr, siyaseten ilerici,

piyasa yönelimli İslamcılığın canlanmasını güçlendirdi. Yeni-Nurcular olarak bilinen grubun lideri, hareketi bu yeni burjuvazi içinde tutan ve onları Türkiye ve Orta Asya'daki özel liselerini desteklemeleri için seferber eden Fethullah Gülen'dir.

Dershanelerdeki kuşak farklarını incelerken, okurun dünyasının kuşaklar arasında evrildiğini fark ettim. Yeni okurlar topluluğu kendi kimlik fikrini ve metin yorumunu geliştirmekteydi. Bu pratik onları eski kuşak Nurculardan farklılaştırmaktaydı. Her bir yeni okuma cemaati, eskilerin RNK'nın gerçek anlamını kavrayamadığından şikâyetçiydi. Türkiye'nin artan eğitilmiş nüfusunun okuma alışkanlıkları ve normları evrildikçe, Nurcuların RNK'yı anlayışları da evrilmektedir. Dipnotlar ve atıflar içeren yeni bir metin basma biçimi modern eğitim ve medyanın etkisini göstermektedir.

Nur hareketi Türkiye'de eğitilmiş insan sayısı en yüksek ve yaş profili en geç dinsel gruptur. Öğretmenler, kolejler ve bazı diğer yüksek eğitim kurumlarında hâkim konumdadır. Nur hareketinin müdavimleri ya kentlileşmiş, ya da kentlileşme sürecinde olanlardır. Eski Nurcular ya küçük esnaf, ya profesyonel zanaatkar, ya da küçük devlet memurlarıydı. Nurcular bir dizi metinsel cemaatler birliği teşkil etse de, kuşak farklılıkları yorumları biçimlendirir, bu da ayrımları meydana getirir. Nur cemaati üç ayrı kuşağa sahiptir. Birinci grup Nursi'yi tanıyan ve onun sohbetlerine katılanlardan oluşur. Bu grup devletin onları düşmanca bir tutumla bastırma çabalarına rağmen birliğini korumuştur. İleri gelen üyeler Mütevelli Heyetini -Nursi'nin ölümünün ardından 1970'lerin ortalarına kadar harekete önderlik etmek üzere seçilen kolektif karar alma organını- oluşturdu. Cumhuriyetin baskıcı politikaları grubun birliğini artırdı ve hareketin üyeleri için "güveni" kilit bir değer kıldı. Çok az iç tartışma ya da kendini arayış vardı, çünkü ortak bir düşmana karşı birleşmişlerdi: Devletin dünyevileştirici kuvvetleri.

İkinci kuşağı oluşturan grup ilk kuşak Nurcular tarafından eğitilen ve gazeteci hizbinin hâkimiyeti altında kalan kişilerdi. Bu grup Nursi'nin mesajını gençlere iletmede bilim ve teknolojinin rolünü öne çıkardı. Nursi'nin mesajına, güncel olaylar bağlamında aracılık yapabilmek için der-

giler ve gazeteler kurdu. Gazeteciler, diğer ülkelerden Seyyid Ebu'l-Ala Mevdudi, Seyyid Kutub veya Hasan el-Benna gibi bazı katı İslamcı yazarların kitaplarının çevrilmesine ve yayılmasına karşı son derece eleştirel bir tutum takındılar. Bu kitapların, İslamın pek derin olmayan bir kavranışını temsil ettiğini ve güncel problemlerle nasıl başedileceği konusunda çok az katkı sağlayabildiğini ileri sürdüler. İhsan Atasoy şunu iddia ediyor: “Çeviri kitaplar bir İslam devleti ve ekonomi sistemi taslağı sundu. Şüphelilik çağında imanın yenilenmesi meselesiyle yüzleşemezler.”⁶¹

Nurcuların üçüncü kuşağı pek çok üniversite öğrenci organına hâkimdir ve Türkiye’de dinsel medyanın ve yayıncılığın büyük bir kesimini kontrol eder. Bu yeni grup Nurcuların ana özelliği, fikirlerinin karma bir nitelik taşımasıdır. Üniversite mezunları bu grupta hâkim durumdadır. Onların çoğu da Fethullah Gülen’in müritleridir. Onlar toplumu, İslami öğretilere göre sürülmesi gereken bir tarla olarak görürler. Bu grup siyasete ve topluma yaklaşımında çok daha fazla kendine güvenli ve aktiftir. Ancak, İslamı siyasal bir modele indirgemek isteyen ve devlet iktidarı vasıtasıyla “dünyevi bir cennet” meydana getirmek isteyen Müslüman düşünür ve hareketlere karşı yine de eleştireldirler. Birçok Nurcu Kuran ayetleri sloganlaştırdığında rahatsızlık duyar. Türkiye’de kimi İslamcılar Nurcuları “iyi kıraat eden, münazaracı ama zayıf mücadele adamları, hatta devlet mitinglerinin sadık kitleleri” olmakla eleştirirler. Birçok Nurcu, radikal sloganların kullanımının Türkiye’de devlet baskısını tahrik ettiğini, İslam ve demokrasi karşıtı bir ortamın doğmasına yol açtığını ileri sürer.

SONUÇ

Said Nursi’nin birey, toplum ve Allah kavramlarına getirdiği yorum Türkiye’de İslami hareket üzerinde önemli bir etki yapmıştır. Nur hareketinin üç önemli sonucu bulunmaktadır. Birincisi, bilginin yeni iletim biçiminin ortaya konması geleneksel ulemayı ve otoritesini zayıflattı. İkincisi, yayına dayalı söylemi egemen seslere karşı koydu, muhalefet ve özgürleşim için kamusal alanlar açtı. Üçüncüsü, İslamı bir kez daha Türkiye’nin ekonomik ve sosyal dönüşümüne müdahil hale getirdi. Nursi’nin projesi bir toplumun ne olduğunu ve ne olmak istediğini keşfetmek için etik

düşüncenin zorunlu olduğunu göstermektedir. Bireyler kentli bir ortamda kendilerini belli ideallere bağlılıkları açısından tanımlarlar. Müslüman bir toplumda, adil ve özgür bir toplum ideali İslami hükümlerden türetilir. İnsanlar kimliklerini ortak değerlere ve anlamlara dayalı cemaatlere üyelikleriyle tanımlarlar. Bu yüzden, kentli ortamla uyumlu yeni bir moral söylem İslami canlanmanın amacı olmuştur. Bu da Nursi'yi modern bağlamda esas itibarıyla cemaat ve kimlik meseleleriyle ilgili hale getirmiştir. Nursi'nin mirası, İslami kimliğin türdeş olmadığını, farklı gruplar arasında bir anlaşmazlık kaynağı olduğunu ortaya koymasıdır. Siyasal ve sosyal dinamiklerin İslami siyasal kimlik üzerinde etkisinin olması kaçınılmazdır. Bu da devletin niteliği açısından bazı sonuçlar doğurur. Nur hareketinin daha da parçalanması muhtemel olsa da, paradoksal olarak, hareketin şubeleri Türk toplumundaki etkilerini ve devlet politikalarını şekillendirme yeteneklerini genişletmektedir. Nur hareketi sosyal dönüşümün tohumlarını ekme konusunda fikirlerin hesaba katılması gerektiğini ortaya koymuştur. Gerçekten, döneminin diğer dinsel otoriteleri ve İslam inancının karizmatik yenileycilerine bakışla Nursi, farklı ve son derece orijinal bir yol izledi. Döneminde Müslüman ülkelerin yüz yüze olduğu birçok problemin devlet tarafından etkin bir şekilde ele alınacağını düşünmemekteydi. Aksine, odak, bireysel ve toplumsal düzeylerde olmalıydı. Metinsel ya da yayına dayalı söylemi öne çıkardı ve diğerleri için yorum, tolerans ve açık tartışmanın önemini vurgulayarak, izleyecekleri çerçeveyi çizdi.

FETHULLAH GÜLEN'İN YENİ-NUR HAREKETİ

Her ne kadar 10'dan fazla sınıfsal, bölgesel ve etnik hatlara göre bölünmüş, ana Nurcu metne bağlı cemaat bulunmaktaysa da, en nüfuzlusu, yaygın olarak "Fethullah Gülen Cemaati" olarak bilinen, Fethullah Gülen liderliğindeki gruptur. Gülen öncülüğündeki yeni-Nur hareketi vatansever ve yüksek ahlâkî bilince sahip yeni bir nesil yetiştirmek maksadıyla, piyasayı, eğitimi ve bilgiyi fırsat alanları olarak kullanarak Türk toplumunu iyileştirmeyi amaçlar.¹

Siyasal ve ekonomik fırsat alanlarının açılışı ve kapanışının sonucu olarak, Gülen hareketi, dindar-muhafazakâr bir cemaat inşa etmeye odaklanmaktan; dinden ilhamını alan küresel bir eğitim sisteminin kurulmasına yoğunlaşmaya geçmiştir. Harekette üç farklı evre belirgindir: Oluşum dönemi (1966-83); kamusal alana giriş (1983-97) ve baskı ve zorla liberalleşme paradoksu (1997'den günümüze). Her bir evre, ortama daha uygun tertiplenme süreci üreten yapısal değişimlerle şekillenmiştir. Hareket, tam bir sadakat ve disiplin duygusuyla tıpkı bir arı kovanı gibi işlev görür. Dershanenin yüksek derecede örgütlü sosyal hayatından, yapılanma görevlerinin disiplinli bir şekilde paylaşımı, kaynak toplanması ve düşmanların savuşturulması etrafında dönen canlı bir tablo ortaya çıkmaktadır. Hareket birbiriyle koordineli üç katmandan oluşmaktadır: İşadamları, gazeteciler, öğretmen ve öğrenciler. Gülen'in misyonu, kolektif hafızadan yararlanarak Türk-İslam kültürünün içsel itici güçlerini yeniden aktif hale getirmektir. Gülen'in yeni-Nur hareketi, laiklik, Kürt sorunu ve başörtüsü sorunu gibi en hararetli tartışma konularında, yumuşak ve uzlaşmacı bir ton benimseme yoluyla diğer dinsel hareketlerden ayrılır.

Diyanet İşleri Başkanlığı'ndan emekli memur ve hiç evlenmemiş olan Gülen, Türkiye'deki en dinamik, çokuluslu, zengin ve inanca dayalı İslami hareketin lideri olarak ortaya çıktı. Hareketin incelenmesi, yeni siyasal ve ekonomik fırsatların, Türk İslamının içsel sekülerizasyonunu, mo-

dernite, milliyetçilik ve küresel insan hakları söylemleri bağlamında nasıl etkilediğini gösterecektir. Yeni sosyopolitik fırsatlar çerçevesinde, Nursi'nin dinsel bilinç, toplum ve politika hakkındaki fikirleri ve metodolojisi, Gülen hareketinin üyesi olan, benim "yeni-Nurcular" olarak adlandırdığım dinamik bir işadamları, gazeteciler ve öğretmenler grubu tarafından yeniden yapılandırıldı ve popülerleştirildi.

Bu arada Gülen hareketi Nur hareketinin bir kolu olmaktan çıktı ve dine dayalı özerk bir sosyal hareket haline geldi. Bu grubun ana doktrinlerinden biri, dinsel bilincin, sosyal pratikler ve kurumlarla meşgul olma yoluyla oluşturulacağı ve sürdürüleceği fikridir. Yeni-Nur hareketi, dünyada dinsel bilinçlenmeyi gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır. Hegel'in din nosyonu, analitik bakımdan Nur hareketinin genel objektifini anlamaya yardımcı olabilir: Objektif dini sübjektif hale getirmek. "Objektif din" ile Hegel, "evrensel gerçekleri, özellikle ahlâki gerçekleri, isminden söz etmeye değer her dinin öğretmesi gereken gerçekleri" kastetmektedir. Hegel'e göre, "sübjektif din" ise kendisini, inananların "duygularında ve eylemlerinde ifade etmektedir."² Din ahlâki eylemleri motive eder ve toplumsal etkileşimleri şekillendirir. Bu sebeple objektif dinin sübjektif alana tercüme edilmesi, bir dizi kurum ve eğitim gerektirir. Yeni-Nurculara göre din, yalnızca insanları eğitmeyi ve onların kurtuluşlarını sağlamayı amaçlamaz; aynı zamanda onların İslami bilincini insan toplumunun ahlâki ve entelektüel yükselişi için dışsallaştırma gayesi güder. Bu yüzden eğitim, ahlâki karakter ve kimlik inşasına yatırım yapmaktır.

FETHULLAH GÜLEN'İN HAYATI

Gülen hareketinin faaliyetleri ve etkisini incelemeden önce, Gülen'in siyasal ve sosyal vizyonunu şekillendiren belli başlı kaynakları incelemek gerekir. Gülen'in İslam merkezli dünya görüşü üzerinde etkili, mutlaka değerlendirilmesi gereken birkaç ana kaynak vardır: Hazreti Muhammed'in ve ashabının hayatları; Gülen'e geniş ve sofistike bir bilme yetisi ve duygusal beceriler aşılayan Alvarlı Efe diye ünlenmiş Nakşibendi Şeyhi Muhammed Lütfi Efendi; Said Nursi'nin İslam anlayışı ve Cumhuriyetin Müslüman aydınları.³ Fikri etkilere ek olarak, Gülen ayrıca kendi dönemi-

nin “eylemci düşünürü”; genelde gelişmekte olan Kemalist projenin, özelde ise, Erzurum ve bu kentin bölgesel kimliğinin ürünüdür.

Gülen, bir Doğu Anadolu kenti olan Erzurum yakınlarındaki Korkucuk köyünde, 27 Nisan 1941 tarihinde doğdu. Babası birkaç köyde imamlık yapıyordu. Gülen, hatıralarında, ailesini kendi kişiliği ve düşüncesinin oluşumunda en etkili faktör olarak nitelirmektedir. Gülen ailesinde sosyal ilişkileri şekillendiren ana ahlâki öykü, Hazreti Muhammed’e ilişkin kıssalardır.⁴ Aile kurumu, bölgesel kültür, Gülen’in kişiliğini ve İslam anlayışını ulusal-devletçi olarak şekillendirdi. Doğu Anadolu’nun Türk-İslamı, milliyetçi ve sufi karakteristiğiyle diğer bölgelerinkinden ayrılmaktadır.⁵

Osmanlı Devleti’nin eski doğu sınır kapısı olan Erzurum, Ruslar, İranlılar ve Osmanlı İmparatorluğu arasındaki savaşlara meydanlık etti. Bu jeolojik-toplumsal konumunun ana sonuçlarından biri, İslamın büyük ölçüde toplum savunmasıyla ilişkili hale gelmesidir. Üstelik bölge nüfusunun büyük bir kısmı, Rusya ile yapılan 1878 savaşından sonra Kafkaslar’dan göç eden göçmenlerden oluşmaktadır. Ayrıca, bölge 1877 ile 1920 yılları arasında Ermenilerle Müslümanlar arasında yakın tarihin en kanlı toplumlar arası çatışmalarından birine sahne oldu. Toplumlar arası bu çatışmalar ve Rus işgalinin hatıraları, kentte hâlâ çok canlıdır. Bölge, Kurtuluş Savaşı esnasında Anadolu’nun işgaline karşı ulusal hareketin örgütlenmesine merkezlik etti. Bölgenin egemen kültürü devlet merkezlidir ve *dadaş* olarak tanınan bölge halkı, geleneksel olarak devletin üstünde bir öncelik vermiştir. Bu sebeple *dadaş* kimliğinin damgasını vurduğu bölgesel İslam, güvenliği diğer kaygıların önüne koyan ve Rusya’yı (ve komünizmi) Türk-İslam kimliğine göre “öteki” olarak belirleyen sınır şartlarının kültürüyle donatılmıştır. Tarihsel deneyimlerinin bir sonucu olarak Erzurum ahalisi, devletin dini koruyacak kadar güçlü olmaması halinde dinin var olamayacağını düşünme eğilimindedir.⁶ Erzurumlu bir başka Nurcu lider Mehmet Kırkinci, anılarında, Nursi’nin eserlerini Türkiye’nin bu milliyetçi bölgesinde meşrulaştırmak için, sürekli olarak Nursi’nin Ruslar ve Ermeni güçlerine karşı savunmadaki kahramanlıklarını vurgulamaktadır.⁷ Kısacası, bu serhat boyu bölgesi, devleti İslamın ve Müslüman toplumun varlığını sürdürmesinin vazge-

çilmez şartı olarak görmektedir. Gülen'in İslam algılaması, bu milliyetçilik ve devletçilikle şekillenmiştir.

Dadaş İslamı bölgesinde gayri resmî eğitimini tamamladıktan sonra Gülen, 1958 yılında, çok sayıda Balkan Müslümanının yaşadığı Edirne'ye devletin maaşlı bir vaizi olarak atandı. 1966 yılında, İzmir'e resmî vazir olarak atanan Gülen, aynı zamanda İzmir'de Kestanepazarı Kuran Kursunda çalıştı. Bu gelişmiş Ege kentinde kişisel yeteneklerini sosyal kaynaklarla birleştiren Gülen, burada en yaygın dershane ağının temellerini attı. Gülen kendisini Nursi'nin eserleriyle sınırlamayıp, Necip Fazıl Kısakürek, Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç gibi sosyal bakımdan muhafazakâr ve siyasal bakımdan milliyetçi-İslamcı aydınların kitaplarını da okudu.

YENİ-NUR HAREKETİNİN AŞAMALARI

Birinci dönemde (dinsel cemaat inşa etme, 1966-83) Gülen, Kestanepazarı Kuran Kursunu, İzmir'de seçkin bir dinsel cemaat inşa etmek üzere maneviyata yönelmiş ve entelektüel bakımdan motive olmuş bir çekirdek öğrenci grubuna ders vermek için kullandı. Kursun yaz kampları, seküler eğitim (tarih ve biyoloji) ve dinsel eğitim mekânları haline geldi. Yaz kamplarında, Gülen, bir dinsel aktivizm teolojisi geliştirdi ve daha sonra din motivasyonlu sivil aktivizmle meşgul olmak üzere, hareketin çekirdek grubu haline gelecek olan öğrencileri teşvik etti. Tamamı erkeklerden oluşan kamplara, dinsel ve seküler fikirler ile düşünme ve tartışma becerilerini biraraya getirme fırsatı bulan lise ve üniversite öğrencileri katılıyordu. Namazlar düzenli olarak cemaatle kılınıyor, sosyal ve etik konular Said Nursi'nin perspektifinden tartışılıyordu. Kampların katılımcıları arasında özel dinsel bilincin derinleşmesi, yeni ve dar bir İslam kardeşliğinin gelişmesi sürecini görmek mümkündü. Öğrenciler birlikte samimi bir atmosfer içinde yaşadılar ve ortak bir eylem haritası oluşturmak için ortak bir İslam ahlâkı dilinde ders aldılar. Kamplar, *ışık evler* olarak bilinen dershanelerle birlikte, içsel bilincin kamusal kullanım için derinleştirildiği mekânlar ve İslami değerleri topluma taşımak üzere güçlü bir din kardeşliği duygusunun oluşum ağıları oldu. Gülen'in ilk kuşak müritleri sorumluluk, fedakârlık ve kendini İslam ümmetinin kolektif iyiliğine adamaya dayanan İslam değerlerini içselleştirdiler.

Gülen'in ilmi ve karizması, gençleri büyüledi, zamanlarını ve bilgilerini milletin manevi ve entelektüel kapasitesini yeniden canlandırmaya harcamak için motive etti. Bu durum ise, kamusal alanları ve kamusal tartışmaları İslamileştirdi. Bir başka deyişle, kamplardan sonra öğrencilerden İslami değerleri ve pratikleri kamusal alanlara taşımak için kendi kardeşlik ağlarını kurmaları istendi. Bu aktivizmin oluşumunda, Gülen, Hazreti Peygamber'in yaşamını ve aynı zamanda Osmanlı Devleti'nin kurucularını esas aldı. Gülen'e göre, Osmanlılar "büyük" olmanın mümkün olduğunu gösteren modeli oluşturmaktadırlar. Osmanlılar büyüktü, çünkü İslamın liberal yorumuna göre yaşamışlardı. Eğer, Türkiye yeniden "büyük bir devlet" olmak istiyorsa, yaşamına, kurumlarına ve aklına "Allah"ı geri getirmesi gerekiyordu.

Bu dönem, Gülen merkezli dinsel muhafazakâr cemaat oluşumunun filizlenme dönemi idi. Dönem boyunca Gülen, cemaatini herhangi bir İslami siyasal hareket içinde aktif siyasete girmekten uzak tutmak istedi; siyasal faaliyetleri, görevlerine bağlı bir Müslüman ümmeti yaratma girişimlerine karşı bir tehdit olarak görüyordu. Ancak, Türkiye'nin ideolojik kutuplaşması, özellikle radikal solcu hareketlerin yükselişi karşısında, Gülen hareketi bir anti-komünist söylem ve muhafazakâr milliyetçilik konumunu benimsedi. Hareket, aktif siyasetten uzak durdu, ama eğitim kurumlarına, medyaya, piyasaya ve diğer kentsel kamusal alanlara kendi kurumlarını kurarak ya da müritleri aracılığıyla girmek için bütün imkânlarını kullandı. Cemaat inşa etme hareketinin gelişimi ve faaliyetlerinde, gayri resmî bağlar hayati önem taşıyordu. Devlet baskısı ve sınırlı ekonomik kaynaklar nedeniyle, Gülen dayanışmayı güçlendiren, ortak bir ahlâki oryantasyon oluşturulmasına yardım eden, oldukça sıkı bir gayri resmî dershaneler ağından yararlandı. Gülen, dinsel cemaatinin sınırlarını kontrol etmek üzere, Müslüman toplumların bireycilik ve gayri resmiliğini kullandı. Yoğun bir şekilde örülmüş dershane ağları, yeni kaynakları harekete geçirdi ve daha uygun sosyal ve siyasal ortamlarda kullanılmak üzere güçlü bir sosyal sermaye birikimi sağladı.

Gülen, siyasal faaliyetlere katılımdan kaçınmış ise de, 1971 askeri darbesi esnasında, bazı ünlü Nurcularla birlikte, İzmir'deki Nur hareketi-

ne katılımından dolayı tutuklandı. Bu katılımı, "istenmeyen" dinsel ifade ve toplanmaları suç sayan 163. maddenin ihlali olarak gösterildi. Gülen be-
raat edene kadar yedi ay hapiste kaldı.⁸ Daha sonraki dönemde siyasal fa-
aliyetlere doğrudan katılımından kaçınarak, bunun yerine mesaisini, Türki-
ye Öğretmenler Vakfı (1976) ve Akyazılı Orta ve Yüksek Eğitim Vakfı gibi
eğitim kurumları kurmaya yoğunlaştırdı. Gülen'in hareketindeki ana
adım, 1979 yılından itibaren daima kendisinin bir makalesinin bulundu-
ğu, bilim, din ve tarih üzerine yazıların yer aldığı bir dergi olan *Sızıntı* der-
gisinin yayımlanması oldu.⁹ Hedef, Türk gençliğine modernite süreçleriyle
başla çıkmalarına, bu süreçten yararlanmalarına ve gerekiyorsa ona karşı
direnmelerine yardım edecek bir İslami yönlendirme sağlamaktı. Bu dö-
nemde, Gülen siyasal aktivizm hakkındaki kuşkuculuğunu sürdürdü ve
Yeni Asya gazetesi etrafında toplanan Nurcu aydınları, siyasetle derinden
meşgul olmaları nedeniyle eleştirdi.¹⁰

İkinci aşamada (1983-97), kamusal alanın genişlediği ve dinsel ce-
maatin sınırlarının gevşetildiği gözlemlendi. 1980'lerin ilk yarısındaki daha
istikrarlı ve dine daha ılımlı siyasal ortama bağlı olarak, Gülen hareketi yeni
siyasal, hukuki ve ekonomik fırsat alanlarından yararlanarak "altın nesil" ya-
ratma vizyonunu uygulamaya koydu." Gülen, zamanın başbakanı Özal ile
yakın ilişkiler geliştirdi ve Türkiye'nin sosyokültürel görünümünü değiştir-
mek için onunla birlikte çaba gösterdi. 1980'li yıllarda sistemin siyasal ba-
kımından açılması, Gülen'in etrafındaki insanlara yerel anlamda yapılandırıl-
mış "vakıf"ları hizmete açma ve Türkiye'nin en etkili hareketlerinden birini
oluşturma imkânı verdi. 1983 yılından sonra, Gülen, Türk-İslam sahnesine
en baskın figürlerden biri olarak çıktı. Hareket, devlet kurumlarıyla yakın
bağlar kurdu; ekonomik, kültürel ve medya türü faaliyetlerle meşgul olma-
ya başladı. Sosyal faaliyetler, eğitim, medya ve ekonomi alanlarına giriş, ha-
reketin kendisini de dönüştürdü. Hareket, medya ve piyasa ekonomisinin
önemini vurguladı ve yeni vakıflar, yayın şirketleri, matbaalar ve kültür va-
kıfları kurarak daha profesyonel hale gelme çabasına girdi.

1983 yılından sonra, en önemli değişim, eğitim alanında gerçekleş-
ti. Eğitim sisteminin özelleştirilmesi, bu sistemi rekabete açtı ve hareket da-
ha iyi bir eğitim sistemi kurma gereksinimine ve arzusuna yatırım yaptı. Bu

dönem, ayrıca, daha eylemci ve kendisini öne çıkaran bir hareketin hazırlık dönemi oldu. Gülen'in 1986 Nisanındaki vaazları, kendisi için bir alan oluşturmak üzere oluşan dinsel ağılardan yararlanma bağlamında bir dönüm noktası oldu. Zamanın Başbakanı Özal, Gülen'e 1980 darbesiyle konan halka açık vaaz yasağının kaldırılmasında önemli bir rol oynadı. Çünkü Özal aşırı İslamcı gruplara karşı Gülen'in fikirlerinden ve faaliyetlerinden yararlanmak istiyordu. Gülen'in "liberalizmin Müslüman vaizi" olması bekleniyordu ve Gülen bu beklentiyi karşılamakta asla tereddüt etmedi; çünkü bu beklenti, onun kendi hedefleriyle de örtüşüyordu. Gülen'in 6 Mayıs 1989 tarihinde İstanbul'daki Valide Sultan Camii'ndeki vaazı İslamın etik yönüne odaklanmıştı. Orta sınıfların ve yeni burjuvanın dinsel ve etik ihtiyaçlarını karşılamayı amaçlıyordu. Gülen tartışmalı konulardan kaçındı ve insanları, yeni ve güvenli bir Türkiye yaratmak için ekonomiye, medyaya ve kültüre katılmaya teşvik eden kucaklayıcı bir lisan geliştirdi. Onun duygusal vaaz tarzı, Müslümanların en içten duygularını harekete geçirmekte ve mesajlarını sevgi ve üzüntü duygularıyla birlikte aşılmasına yardım etmekteydi. İnsanların akıllarından çok, kalplerini hedef alıyordu. Duygulara hitap etme, onun, Müslümanları harekete geçirmesine ve dönüştürmesine yardım ediyordu. Gülen'in tarzı etkiliydi ve müritleriyle kendisi arasında güçlü bir duygusal bağ oluşturuyordu. Gülen yalnızca müminlerin duygularını uyardırmakla kalmayıp, aynı zamanda onları fedakârlık ve aktivizme teşvik ediyordu. Böylece müminleri, kendi kalplerinin rehberliğinde, vardıkları sonuçları eyleme dönüştürecekleri bir duygusal eylem haritasıyla donatıyordu. Ayrıca, onun vaaz tarzı, baskı ve kültürel yabancılaşmaya direnmek için bir içsel alan oluşturmak suretiyle benliği dönüştürme yoluydu.

Dini-milliyetçi dilden daha kapsayıcı bir dile kayış, Türkiye'deki seküler liberaller ve ateistlerle arasında köprüler kurulmasını sağladı. Gülen ılımlı, duygusal ve ilgili bir "Hocaefendi" olarak ünlendi. Üstelik, onun, İslamı sevgi, barış ve sosyal sorumluluk dini olarak kapsayıcı ve liberal biçimde yorumlaması, hareketine yeni halkalar eklemesine yardım etti. Yeni gelenler, hareketin içinde ve dışında bir sempatizanlar halkası oluşturdu. Farklı temellere ve beklentilere sahip oldukları için, onların varlığı hareketin dilini ve mensup kazanma uygulamalarını daha da liberalleştirmeye zorladı. Hareket

aşamalı olarak dinsel-etnik cemaatçiliğini ve anti-komünist söylemlerini terk etti. Kısacası, Gülen'in yeni-Nur hareketi daha ılımlı ve açık bir harekete dönüşerek, kültürel, ekonomik ve sosyal alanlara katılmaya başlayarak, İslami sosyal sorumluluk fikirlerinden ilham alan ulusal düzeyde sivil bir hareket haline geldi. Gülen hareketi, nasıl yaşamalıyız ve nasıl yaşamamız gerektiği mevzuunda nasıl düşünmeliyiz gibi konulara, kamuoyu oluşturulması sürecinin içine "dini" taşıma çabası gösterdi. Bu durum ise, sosyal ve siyasal konuları tasarlamak için özerk bir kategori olarak "dinsel dünya görüşü"nün nesnelleştirilmesine yol açtı. "Kamuya açılma" süreci ve Türkiye'deki normatif kamusal alan içinde iletişim kurmaya çalışma, Gülen hareketinin sesini ılımlılaştırma ve argümanlarını akıl ve çıkar bağlamında tasarlamasını gerektirdi. Yavaş ama derin "kamuya açılma" girişimi, Nur gruplarını farklı dünya görüşleriyle rekabet etmeye ve argümanlarını herkesin anlayabileceği şekilde tasarlamaya zorlayarak, dinin içsel sekülerleşmesini kolaylaştırdı.

1980'li yıllarda Gülen tarafından savunulan İslam, hoşgörü ve diğer kültürlerle birlikte yaşamayı vurguluyordu. Desteğinin büyük bir kısmını mühendislerden, yeni Anadolu burjuvasından, akademisyenlerden ve diğer meslek mensuplarından alıyordu. Konuşmalarında Türkiye'nin bir bölgesel güç olarak yeniden canlandırılmasına, tüccarlar ve işadamlarının kaynaklık etme rollerini dikkatle vurguluyordu. Üç sosyopolitik durum, Gülen cemaatinin kamuya açılmasını ve dışsal dünyayı İslami bilinçle yeniden yapılandırmaya girişmesini sağladı. "Kamuya açılma" ve sonucunda hareketin dönüşümüne yol açan şartlar, devletin topluma karşı politikalarının gevşetilmesi ve özellikle bu politikanın dinsel yönleri; Gülen'in projelerine sponsorluk yapacak bilinçli, ekonomik bakımdan güçlü burjuvaların ve onun projelerinde rol alacak yeni kentli, eğitilmiş meslek mensupları ve öğretmenlerin bulunması; faaliyetlerini organize etmede demokratik bir ortam ve toplumsal yaşam idi. Bu şartlar, "tıpkı yumurtadan çıkmayı bekleyen bir civciv gibi" hareketin potansiyel gücünü serbest bırakmasına yardım ederken, siyasal şartlar da "civcivin dışarı çıkmak için kabuğunu kırması"na yardım etti."¹²

Gülen hareketi, finansal kaynakları, geniş eğitim ağları ve medya organlarıyla hem Türkiye'de, hem de yurtdışında büyük bir ağırlığa sahip-

tir. Yeni-Nur kimlik hareketi, yalnızca Türkiye'deki değil, aynı zamanda Balkanlar'da ve Orta Asya'daki gelişmeleri etkileyebilecek en gayretli ve en iyi örgütlenmiş harekettir. Yeni-Nur hareketinin müritleri, Türkiye'yi bir bölgesel güç haline getirme hedefine uygun şekilde, Osmanlı-Türk kültürel çerçevelerini, yeni anlamlar yükleyerek öne çıkarmaktadır. Türkiye'deki hiçbir dinsel lider, Gülen'den daha fazla "aksiyona" vurgu yapmaz. Gülen bunu küreselleşmenin Türkiye üzerindeki sosyopolitik etkilerinin farkında olduğu için yapmaktadır; hareketin finans, eğitim ve medya imparatorlukları yoluyla akları ve kalpleri şekillendirme inisiyatifini üstlenmiştir.¹³ Üstelik, hareket yükselen yeni Anadolu-Müslüman burjuvazisiyle sembiyotik bir ilişki kurmayı başarmış ve bu burjuvazinin muazzam kaynaklarını Kemalist-laik düzende siyasal ve kültürel üstünlük iddiasında bulunanların varsayımlarına meydan okumak için kullanmıştır.

AKSİYON TEOLOJİSİ: HİZMET, HİMMET VE İHLAS

Yeni bir dinsel aydın prototipinin oluşumunun ve Gülen'in bir modern hocaefendi versiyonuna dönüşümünün incelenmesi, geleneksel pratikler ve kurumların modernizasyonunu ortaya koymaktadır. Örneğin Gülen, geleneksel bir şeyh değil, daha çok yeni prototipe uyan, modern aydın ve din âlimi olarak kesişen bir dizi rolleri üstlenen "Hocaefendi"dir. Gülen'i geleneksel ulemeden ayıran üç ana karakteristik vardır. Birincisi, referansları Kuran ve Sünnet olan ulemanın aksine, Gülen'in ve yeni Müslüman aydınlar sınıfının referans noktaları arasında rasyonel muhakeme ve Avrupa'nın Aydınlanma düşüncesi de yer almaktadır. İkincisi, Gülen bağımsız düşünmeyi teşvik eder (buna rağmen ulema topluma rehberlik eder ve geleneği korumayı amaçlarken, bu yeni Müslüman Türk aydınları eleştirel düşüncüyü teşvik ederler). Aslında Gülen, bu iki geleneğin dikkat çekici bir karışımını oluşturmayı başarmıştır. Başarısı, onun orta sınıf ve dinsel düşünceye sahip kentleşmiş Türkler arasında popüler olmasının nedenini açıklamaktadır. Sosyal değişim üzerinde fikirlerin gücünü idrak eden Gülen, kökü Türk-İslam geleneğine uzanan ve Kemalist devrimin sebep olduğu keskin uçurumları aşabilecek bir Müslüman aydınlar sınıfının oluşturulmasında eğitimin önemini vurgulamaktadır.¹⁴

Bu modern ulema-aydın melezinin bir başka ana karakteristiği, İslami kavramları modern sosyal şartlar konteksi içinde yorumlayabilme yeteneğidir. Gülen, İslami bilgiyi farklı sosyal sınırlar arasında, tefsiri orijinal ve zekice bir tarzda kullanarak yeniden güncel şartlara uygun hale getirmektedir. Örneğin Gülen, Kant, Shakespeare, Victor Hugo, Dostoyevski, Sartre ve Kafka gibi dünya yazarlarının eserlerini çok iyi incelemiştir ve onların fikirlerini çağdaş ihtiyaçları karşılayacak şekilde İslamın yeniden tefsirini güçlendirmek için kullanmaktadır.¹⁵

Gülen, entelektüel yetenekleri ve liderlik becerilerinden kaynaklanan karizmatik bir cazibeye sahiptir. Bu durum onun devletle, burjuvaziyle ve uluslar arası dinsel kuruluşlarla sıkı bağlar kurabilme yeteneğiyle ispatlanmaktadır. Ancak, hareketin etkisinin büyümesinin sebepleri onun kişisel karizmasını aşmaktadır. Birincisi, bu hareket, insanlar için hem Müslüman hem modern, hem Avrupalı hem Müslüman, hem Müslüman hem Türk olmanın, milli (Türk-Osmanlı) ve dinsel (Sünni İslam) sembollerden oluşan ulusal kimlik sahibi olmanın bir dizi seçeneğini sunan yeni bir “çağdaş İslam” vizyonu üretti. İkincisi, Gülen hareketi insan hakları küresel söylemini benimseyerek, ulusal burjuvazi ve devletle karmaşık bağlar geliştirdi. Nihayet, hareket, Türkleri yeni ve güçlü bir Türkiye’nin inşasında rol almaya “davet ederek” toplumun içsel harekete geçirici fikirlerini aktif hale getirdi.

Gülen, modern yaşama ilişkin sosyal ve siyasal süreçlerin bütününü etkilemek istemektedir. Bu nedenle piyasanın, eğitimin ve medyanın hayati rolünü vurgulamaktadır. Gülen’e göre, iyi düzenlenmiş ideal toplum, güçlü bir devlete ve zinde bir piyasaya dayalı olacaktır. Buna rağmen, böyle bir piyasa, yeterince gelişmiş, içinde terbiye (karakter inşası) ve talimin (modern bilimlerin öğretilmesi) disiplinle birleştirildiği bir eğitim sistemini gerektirir. Türkiye Müslümanlarını güçlendirecek bu ahlâki inanç, ancak İslamdan, yani Türklerin ortak zihinsel haritasından türetilir.¹⁶

Bir başka deyişle, inanç ahlâkı ve sorumluluk ahlâkı, bu dünyayı öbür dünya hatırına dönüştürmeyi amaçlayan bir tür dünyevi aktivizm yaratır. Yeni Müslüman Türkiye’nin inşasında inanç ile sorumluluk arasındaki denge, kişinin medeniyetini oluşturmayı (dönüştürmeyi) sağlayan din na-

mına hareket için, maksatlı irade altında, kararlı özdenetim ve özdisiplin bağlamında gerçekleştirilir. Gülen'e göre eğitimin hedefi, Türk-İslam değerlerini, terbiye ve talim yoluyla aşılmasıdır. Gülen'in grubu, diğer İslami gruplardan eğitimde ve iş dünyasında etiğin önemini vurgulamasıyla ayrılmaktadır. Bir başka deyişle, Gülen odak noktasını İslamdan kamusal etiğe ve kimlikten eğitime kaydırmaktadır; iyi düzenlenmiş, disiplinli bir toplum ise bu odaklanmanın mantıklı sonucudur. Gülen, eğitim ve medyanın, etik ve bilincin oluşumundaki kilit enstrümanlar olduğunu düşünmektedir.

Hedefe ulaşmak için Gülen, Türk toplumunun üç içsel harekete geçirici kavramına başvurmaktadır: *Hizmet* (din ve devlete hizmet etmek); *himmet* (bağışta bulunma ve hayırlı çalışmalara sahip çıkma) ve *ihlas* (her eylemde Allah rızasını esas alma). Gülen yalnızca milyonlarca Türkün kalbini ve aklını harekete geçirmez; aynı zamanda onları daha iyi ve daha insani bir toplum ve yönetim biçimi yaratma misyonuna sahip çıkmaya ikna eder. Sosyal sinerjiyi –Müslümanların ideallerine ve iyi yaşam fikrine dayanarak hareket etme iradesini- vurgulayan, Gülen, dindar bir modernist ve sosyal bir yenilikçidir. Hizmet pratiği ya da dinsel motivasyonlu emek, toplumu İslami ideallere göre yeniden yapılandırmak için kullanılmaktadır. Hizmet kolaylıkla eğitim, sağlık, medya, karşılıklı bir etkileşim kamusal etiği inşa etmek ve yeni ilişkiler dizisi sağlamak için kullanılabilir. Hareket, insanları eğitim, medya ve diğer faaliyetlerinde istihdam ederek, Türk toplumunda sosyal sermayenin inşa edilme ve uygulamaya konulma yöntemini öğretmektedir. Kısacası hizmet insanları, zamanları ve kaynaklarını spesifik hedeflerin gerçekleştirilmesi için olumlu bir ortam yaratmak üzere harcamaları bağlamında, kolektif bir hedef için biraraya getirmek suretiyle sosyal sermaye işlevi görür. Hizmet faaliyetleri aynı zamanda kişiler arası güven ve ahlâki bir kodun inşasına yardım eder.

Gülen, imanı, müminleri harekete geçirecek içsel bir güç olarak kavramsallaştırır; iman insanların yarattıkları çabanın kalıcı parçası olup *eser* olarak adlandırılır. Bir bakıma eser, kişinin imanının bir yansıması, kişinin memnuniyeti ve sıkı çalışmasının birikimidir. Gülen'e göre, bu eser, kişinin kendi potansiyelini gerçekleştirme yeteneğidir ve eserin oluşturulması dinsel bir görevdir. Kısacası, kalıcı bir çalışmayı, eseri yaratmak

için kolektif eylemlerin sonucunda kurtuluş mümkün olmaktadır. Gülen, insanları daha fazla cami inşa etmeye değil, okullar, hastaneler ve medya şirketleri kurmaya çağırılmaktadır. Sosyal ilişkilerin rasyonalizasyonu ve bilimsel epistemolojinin eğitim sistemi yoluyla yayılması bağlamında, onun hizmet ve eser kavramları, dinin içsel sekülerizasyonu ile ilgilidir. Üstelik, cemaatin kardeşlik bağları, bireyleri ve toplumu devletin doğru- dan nüfuzundan kurtarmaya yardım etmekte ve bireyleri sivil toplumu genişletecek sosyal ağlar inşa etmeye götürmektedir. Bir başka deyişle, Gülen'in vizyonu ve ağları, işbirliği, katılım ve hoşgörüyle vurgulayarak gençler arasında medeni erdemleri "evcilleştirmeye" ve aşılarmaya yardım etmektedir. Gülen'e göre, etik bir toplum yaratmanın yolu okullarda din ya da ahlâk dersleri vermekten değil, daha çok kişinin gündelik yaşamında öğretmen, polis, işadamı ve gazeteci olarak bilinen en iyi örnekleri sunmasından geçmektedir.

Dünyayı İslam ahlâkı bağlamında şekillendirme amacını taşıyan "aktivist dindarlığın" oluşumu, yeni-Nur hareketinin özüdür. Kolektif çabalar yoluyla mağfirete erme bir içsel kurtuluş yolu haline gelmektedir. Gülen, Anadolu burjuvazisi ve eğitimli sınıfların gelişimi için çok gerek duyulan bir ahlâki motivasyon sunmaktadır. Gülen öncülüğündeki harekette, hizmet, himmet ve ihlas gibi Türk-İslam kültürünün içsel itici güçleri toplumu İslam ahlâki ideallerine göre şekillendirmek için kullanılmaktadır. Hizmet yoluyla kişi, sosyal, eğitimsel ve ekonomik faaliyetlerini Allah'ın rızasını kazanmanın bir yolu olarak meşrulaştırmaktadır. Bir başka deyişle, Tanrı'nın idrakine varma, İslamın değerler sisteminde mevcut süregelen aktivitenin bir sonucudur ve bu durum sosyal enerjiyi ortaya çıkarır. Gülen'in müritleri kendilerini bir çıkar grubu olarak değil, daha insani bir toplum yaratmaya yönelik dinsel kararlılıklarıyla biraraya gelmiş bir cemaat olarak görmektedirler. Cemaatin misyonu, verili bir toplumda sosyal ve kültürel eylem matrisi oluşturmak için, İslamın mesajını anlamak, tartışmak ve taşımaktır. Dinsel-ekonomik pratikler, Max Weber'in Protestan etiği tezindekilere benzemektedir: Dinsel inancın ilham ettiği çalışma, Avrupa'daki rasyonel kapitalist eylemi etkileyen kapitalizm ruhunu doğurmuştur.¹⁷

İyi gelişmiş, kentli burjuvanın yükselişiyle birlikte, okur-yazarlığın üreticileri ve tüketicilerinin sosyal tabanı genişledi. Yazılı ve evrensel eğitimin doğuşundan önce, “kamuya açık” okumadan çok, okuma “odaları” camiler etrafında ve mahallelerde örgütlenmişti. Bir başka deyişle, Gülen ve onu izleyenler manevi başarılarını, bir yere kadar, eylemlerinin dünyevi sonuçları bağlamında ölçmektedirler. Gülen’in iman ve medeniyetini, Anadolu Türklerinin liderliğinde canlandırmaya çalıştığına inanan yeni kentleşmiş aydınlar ve tüccarlar grubu, dünyevi başarılarını bir semavi misyona dönüştürmek için harekete geçtiler.¹⁸ Mesela ekonomik ve sosyal hedefler, kimlik ve adalet arayışı olarak ifade edildi. Bu hedefler, Allah’ın rızasını kazanmaya yönelik bir manevi çabaya yansıtıldı. Dinsel amaçlar, tamamen içsel kemale erme yoluyla değil, dünyevi eylemler yoluyla gerçekleştirilmekteydi. Gülen, bireylerin içsel dönüşümlerinin ancak modern süreçler üzerinde tam kontrolü sağlamakla gerçekleştirebileceğini öngörmektedir. Gerçekten de, Gülen’in, dışarıdan içeriye doğru hareket etme metodu, eski Türk-İslam hareketlerinin içsel-bireyselden, dışsal-kamusala geçmede başarısız olmasına bir reaksiyon olabilir. Gülen’in “amel”e, Nursi’nin ise “iman”ı yaptığı farklı vurgularda, Alastair MacIntyre’in “iman” ile “amel” arasındaki ilişkinin içsel ve kavramsal olduğu görüşünün bir uygulaması görülebilir. MacIntyre “amellerin imanı ifade etmesi ve imanımız için bir araç olması sayesinde, ameller açıkça ifade edilen inançlarla uyumlu ya da uyumsuz olarak tanımlanabilir”¹⁹ demektedir. Gülen’e göre, İslam, mutlaka eylemlerle temsil edilmelidir, bu eylemler, imanın ifadesi olacaktır. Ancak, Gülen ile Nursi arasındaki farklılık, ayrıca, Türk İslamının halen içinde bulunduğu yeni gelişen sosyopolitik ortamla ilişkilidir. İslami söylemi etkileyen ve yönlendiren sosyal faktörler yeni-Nurcu hareketin yönünü belirlemektedir.

Nursi ve Gülen, sosyal ve siyasal sorunlara ilişkin görüşlerini Cumhuriyet dönemi boyunca sosyopolitik bilincin zayıflaması bağlamında ifade etmiş olmalarına rağmen, ikisi de farklı çareler sunmuşlardır. Nursi yeni bir dinsel bilinç oluşturarak belli manevi idealler uğruna dünyayı değersizleştirirken; Gülen, kişinin aracılığıyla doğayı “insan dünyasına” (*cemiyet*) –anımlar, bilinç, teknolojik ve ekonomik güçler dünyasına- dönüştürmeyi amaçladığı şekilde bütün insani faaliyetlerin bütüncüllüğü anlamın-

da pratiği vurgulamaktadır. Nursi'nin İslam anlayışını "içeriden dışarıya," Gülen'in İslam anlayışını ise "dışarıdan içeriye" şeklinde kavramsallaştırmak mümkündür. İslami dinsel geleneğin rolüne ilişkin bu farklı yorumlar, farklı şartlar ve ihtiyaçlara cevap vermektedir. Nursi örneğinde ana görev militan derecede din karşıtı bir devlet kampanyası ortasında dinsel bilincin yenilenmesi ve imanın yeniden ihyası iken; Gülen'e göre, ekonomik ve sosyal politikada reform en önemli görevdir.

Ayrıca, birey ve toplum, din ve iman üzerine yapılan vurgulardaki farklılıklar da Nursi'yi Gülen'den ayırmaktadır. Nursi materyalizmin ve maddeci güçlerin nesnesi haline gelen insanı kurtarmak istemiştir. Nursi'nin hedefleri şüphecilik çağında imanı yeniden inşa etmek ve ahlâken mükemmel bir kişilik (*insan-ı kâmil*) yetiştirmektir. Gülen'in benlik kavramı, kişinin gruba ve geniş topluma olan görevlerinin tam bilincine vardığı bir cemaate mensubiyet yoluyla tanımlanır ve bu yolla olgunlaşır. Gülen için sürekli tema, aksiyon ve maddi şartlara egemen olma ve bilinç üzerinde kontrolü elde tutma olmuştur.²⁰ Gülen kendisini çağdaş bir pratik adamı ve aynı zamanda bir manevi tefekkür adamı olarak tanımlamaktadır. Halbuki Nursi örneğinde, yaygın Kemalist baskı onu dışsallaştırılmış bir İslami reform mesajı vermekten uzaklaştırıp, içsel tefekküre dayalı bir mesaj vermeye zorlamıştır. İçsel ve dışsal manevi alanlar arasındaki uyumsuzluk, Nursi'nin modernite anlayışını yönlendirmiştir. Nursi'ye göre, herkesin kendisini eşit ve özgür hissedeceği bir "yuva" yoktur, ancak dinsel alanda müminler, Allah'ın varlığının tam idrakindedirler. Bu içsel cemaatin mensupları, birbirlerini eşit olarak görürler. O, Müslümanların dış dünya tarafından asimilasyonunu önlemeye çalıştı ve onların "yuvaya" dönmelerini istedi. "Yuva" teriminin diğer modern Türk aydınlarının eserlerinde de kullanıldığı görülmektedir. "Yuva" nosyonu, girift bir şekilde anılar, kökler ve yeni bir politika dilinin uygulamaya konulduğu laikleşen ve ulusallaşan bir Cumhuriyette, yurtsuz kalma nosyonlarıyla bağlantılıdır. "Yuva" nosyonu, İslamcıların Cumhuriyet içinde marjinalleştirilmelerine karşılık olarak arzuladıkları hayali ve büyük oranda icat edilmiş mitsel bir alandır. Halbuki Gülen örneğinde "yuva," kolektif eylemin gerçekleştirildiği bir ulusal-dinsel alandır.

Gülen cemaati üç daireden oluşmaktadır. Hareketin merkezinde, Gülen hareketine tam ve şartsız sadakat ruhu içinde hizmetleri yürüten bir çekirdek grup bulunmaktadır. Bu çekirdek grup teknik alanlarda uzmanlaşmış ve Türkiye'nin kırsal kesiminden ya da küçük şehirlerinden gelmiş, önemli sayıda üniversite mensubunu da içermektedir. Hareketin ana çekirdeği, yaklaşık 30 büyük ağabey'den oluşmaktadır. Bunların bir kısmı Gülen'in en yakın dostları ve talebeleridir ve büyük bir saygı görürler ve gündelik ana politikalar konusunda düzenli olarak onlara danışılır. Büyük ağabeyler, Gülen hareketinin kurumlarında maaşlı profesyonel olarak çalışan tammesai aktivistlerdir. Çekirdek grubun büyük bir kısmı, Türk milliyetçiliği geçmişine sahiptir. Aralarında Kürtler de vardır, ama özellikle Nursi'nin kendisinin de bir Kürt olduğu düşünüldüğünde, bunların sayısı oldukça sınırlıdır.

İkinci insan grubu, Gülen'in dinsel-millî hedeflerini destekler, himmet ve destek yoluyla eser faaliyetlerinin oluşturulmasına doğrudan ve dolaylı olarak katılırlar. Bu daireye esnaf ve işadamları dahildir ve onlar hareketin sayısız vakfının mütevellî heyetlerini oluştururlar; hareketin kendi alanlarındaki faaliyetlerini, yerel gönüllüler tarafından toplanan yardımlar aracılığıyla desteklerler.

Son olarak, Gülen'in hedeflerini paylaşan, ancak bunların gerçekleştirilmesine katılmayan sempatizanlar bulunmaktadır. Bu grup okul olsun, gazete ya da yurt olsun eserin korunmasıyla yakından ilgilenir. Sonuncu ve en büyük grup, birçok nominal Müslümanı, agnostığı ve inançsız da içine alır. Görünen odur ki, Gülen cemaati, taşrada daha esnek olmasına rağmen, merkezinde askerî disipline benzer bir disipline sahiptir.

Gülen hareketi, fikirleri eyleme dönüştürmek için medya, piyasa ve eğitimde doğan yeni fırsat alanlarından yararlanmaktadır. Gülen hareketi ve genel olarak Nur hareketi hakkındaki ana sorulardan biri, bu hareketin neden Sufi tarikatların geleneksel müritlerinden çok, kentlileri cezbediğidir. Bunun bir açıklaması, fikirlerini yaymada sözlü ve yazılı medyadan yararlanmalarıdır. Medya, son dönem göçmenlerin geniş kent merkezlerine entegrasyonunu kolaylaştırmaktadır. Kentlere yeni göç edenler, doğrudan

Nursi'nin eserlerini okumak yerine, Gülen'in kasetlerini dinlemekte ve kitaplarını okumaktadır. Gülen'in çekiciliğinin büyük bir kısmı onun bütünleştirici ve karizmatik kişiliğinde ve bir televizyon hatibi olarak güçlü görünümünde yatmaktadır. Gülen, İslamı konuşma dilinde sunma açısından televizyon ve radyoyu, herhangi bir Amerikan televizyon vaizi kadar iyi kullanmaktadır. Onun muazzam hitabı ve samimiyeti yansıtma yeteneği, vazalarıyla kitleleri harekete geçirmesine imkân sağlamıştır.

Gülen yalnızca Nursi'nin Risale-i Nur Külliyyatı ile okurları arasında aracılık yapmakla kalmaz, aynı zamanda Nursi'nin eserlerine yeni bir anlam katar.²¹ Duru bir Türkçe kullanır ve geçmişlerine, eğitimlerine ya da statülerine bakmaksızın çok geniş mürit tabanına hitap edebilmek maksadıyla, gereken yerlerde, yerel konuşma diline başvurur. Son dönem Osmanlı siyasal ve dinsel düşüncesi hakkındaki söylemlerinde, Gülen, bu konuları ulusal-dinsel bilinç ve devletin oluşumuna katkıları bağlamında inceler.²² Gülen, aynı zamanda başarılı bir şairdir; şiirleri Osmanlı geçmişine yönelik romantik bir nostaljiyi içerir ve geçmişin çağdaş Türk toplumuyla bağlantısını kurar.²³ Üstelik onun şiirleri, gençliğe, Osmanlı devrinde olduğu gibi tarihsel bir misyonu, bir kez daha İslam dünyasında liderliği üstlenecek güçlü ve zengin Türkiye'nin yaratılması misyonunu gerçekleştirmek için harekete geçme çağrısı yapan bir etnik-dinsel (Türk-İslam) bilinç inşa etmeyi amaçlar.²⁴

MEDYA

1983-93 dönemi bazı Nurencular tarafından "restorasyon dönemi" olarak adlandırılmaktadır. Ancak, bu dönemin daha çok, bir yenilik ve Rönesans dönemi olarak ele alınması çok daha uygundur. Bu dönemde, Müslüman aydınlar, İslami inançların, Türkiye'nin karşı karşıya bulunduğu çağdaş, sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasal sorunlar karşısında yeniden formüle edilmesi çabasına girdiler.²⁵ Dışarıdaki sosyal dünyayı şekillendirmek ve çoğulcu (ancak mutlaka medeni ya da demokratik olmayan) bir İslami söylem dile getirmek için yazılı ve sözlü medyayı geniş ölçüde kullandılar.

Yeni-Nurcu cemaatlerin inşasında, kitaplar ve yeni teknolojik araçlar yapıcı ve geliştirici bir rol oynadı. Gazete ve dergilerin halk arasında ya-

yılmasında Türkiye'nin kültürel dönüşümü bir devrimi de içeriyordu. Bu süreç, Gülen hareketinin 1980'ler ve 1990'larda Anadolu'nun her yerine yayılmasını kolaylaştırdı. Yine bu süreç, sosyal ve kültürel dernekler ve vakıfların kurulması için önemli bir zemin haline geldi. Dershanelerdeki taban faaliyetlerinin genişleyen etkisi, kaynaşma ve İslami kimliğin inşası için gerekli toprağı oluşturdu. Ortak bir ahlâk kod ve sosyal vizyonla birbirine bağlanan dershaneler, Türkiye'nin her yerinde bulunduğu gibi, Orta Asya, Avrupa ve Balkan ülkelerine de yayılmıştır. Üstelik, dershane ağı, yüksek eğitim ve devlete yönelik daha milliyetçi bir bakış bağlamında, diğerlerinden ayrılan yeni bir aydın sınıfın oluşumu için önemli bir kaynak oluştuyordu.

Elektronik ve yazılı medya yoluyla yeni bir çoğulcu ve modern İslami lisan geliştirilmesi, Gülen'in müritlerinin etkisinin artmasında kilit rol oynamıştır. Gülen hareketi *Zaman* gazetesini, Özal, Demirel ve Çiller hükümetlerinin desteğiyle Türkiye'nin önde gelen gazetelerinden biri haline getirdi.²⁶ *Zaman*, büyük Müslüman-Türk nüfusuna sahip 13 farklı ülkede basılması yönünden Türk gazeteleri arasında benzersizdir. Bu, "Emperyal Osmanlı Vizyonu"nu desteklemeye yönelik bilinçli bir çabadır.²⁷ Üstelik, *Zaman*, internet aracılığıyla ücretsiz olarak okunan ilk Türk gazetesidir. Site, bütün Orta Asya gazeteleri ve üniversitelerini data tabanına üye yapmayı amaçlamaktadır. 2002 yılına gelindiğinde gazete, Türkiye'deki en büyük beşinci gazete konumuna ulaştı. Gazete şu an, birinci ve ikinci sıralara da tırmanabilecek şekilde sürekli olarak ilk üçün içindedir. Siyasal ve sosyal konularda farklı bir İslami ses oluşturmaktadır. Yine de bütün görüşleri ve duruşları önceden kestirilemez özelliktedir. Mesela, Türkiye'nin Avrupa'ya entegrasyonu fikrini onaylamış²⁸ ve aynı zamanda ordudaki sertlik yanlısı Kemalistlerin talebi olan imam-hatip okullarının ortaokul kısmının kapatılmasına çok fazla tepki göstermemiştir.²⁹

Zaman gazetesine ilave olarak, Gülen hareketi, *Samanyolu* adıyla bilinen bir ulusal televizyon kanalı, Dünya ve BURÇ gibi popüler radyo istasyonları kurdu. Hareket ayrıca *Sızıntı* (bilimsel aylık dergi), *Ekoloji* (çevre dergisi), *Yeni Ümit* (ilahiyat dergisi), *Aksiyon* (haber dergisi) ve *The Fountain*'e (İngilizce dinsel yayın) sahiptir. Gülen'in faaliyetleri eğitim, kitlesel

medya ve finans ağırları yoluyla, kaynaşmış ve disiplinli bir cemaat oluşturmayı amaçlamaktadır. Gülen, *Sızıntı*'da ayda bir ve *Yeni Ümit*'te üç ayda bir uzun ve çeşitli konuları ele alan makaleler yazmaktadır. Bu makaleler sonra *Zaman*'da tekrar yayınlanmaktadır. Makalelerin pedagojik formu, yazılı kültüre aşina olmakla birlikte okurlarının hâlâ, üretimin sözlü kültür tarzının cazibesine açık olduğunu göstermektedir. onun argüman tarzı, mecazlarla doludur ve tabiattan sürekli "kitap" olarak söz eder.³⁰ Gülen, Kuran'ın kelime kelime tercümesini sunmaz, daha çok Kuran'ı fenomenal dünya lensleri aracılığıyla okur. Bu edebi tercüme, dinin lisanını yumuşatmakta ve pratik yaşama daha kolay uygulanabilir hale getirmektedir.

PIYASA

Hareketi çevreleyen tartışmanın ana odaklarından biri, mali kaynaklara sahip olmasıydı. Hareketin finansmanı, tüccarlardan ve az sayıdaki ticari gruptan toplanmaktadır. Gruplar zekât, fitre ve kurban bayramlarında kesilen kurbanların derilerini toplarlar. Hareketin iç finansman kaynaklarına dayanması, bir bakıma Gülen'i siyasal partilerden uzak durmaya zorlamaktadır. Özal'ın ölümünden sonra cemaatin desteği, birkaç merkez sağ ve dindar parti arasında bölündü. Mesela, yerel seçimlerde İstanbul'da birçok cemaat mensubu Recep Tayyip Erdoğan'ı, Ankara'da da Melih Gökçek'i ve RP'yi desteklerken, İzmir'de DYP'li Burhan Özfatura'yı destekledi.

Tipik yeni-Nurcu bir profesyoneldir ya da tüccar olma eğilimi sergiler ve kimliği İslami ve milli söylemlerin karışımından oluşur. Yeni tüccarlar ve küçük ölçekli sanayiciler, Gülen'in misyonerce mücadelesini güçlü bir Müslüman Türkiye yaratmak amacıyla desteklemektedir. Mesela Gülen'in zengin müritleri Türkiye, Balkanlar, Kafkaslar ve Orta Asya'daki Müslüman topluluklarda yürütülen sosyal ve eğitim faaliyetlerini desteklemek için Eylül 1996'da Asya Finans Şirketi'ni kurdular.³¹ Gülen taraftarı işadamları, 1997 öncesi Türkiye'nin AB ile entegrasyonuna karşı çıkan RP yanlısı işadamları derneği MÜSİAD'a karşı, İş Hayatı Dayanışma Derneği (İŞHAD) ve Hür Sanayici ve İşadamları Derneğini (HÜRSİAD) kurdular. Bu ekonomik altyapı, 400 özel lise, üniversite ve koleji, yurtları, yaz kamplarını ve 100'den fazla vakfi desteklemek için gerektiği. Gündelik faaliyet-

ler yardım, güven, itaat ve cemaate karşı sorumluluk prensiplerine dayalı, esnek bir yapıya sahip mahalli işletme tarafından organize edilmektedir. Bu yapı, işadamları, öğretmenler, gazeteciler ve öğrencilerden oluşur. Gülen serbest piyasa ekonomisinin sunduğu fırsatların bilincindedir. Bu sebeple, onun felsefesi büyüyen işadama topluluğuyla son derece uyumludur. Gülen iyi Müslüman olmanın zaruri şartları olarak eğitimi ve piyasa ekonomisiyle meşgul olmanın önemini vurgulamaktadır.³⁴

“ALTIN NESLİN” EĞİTİMİ

Gülen’e göre, İslam öncelikle kişilik ve kimlikle ilişkilidir. İkisi arasındaki bağlantı, kişisiz kimlik ve İslamsız kişilik olmayacağı fikriyle özetlenebilir. Gülen, tıpkı Nursi gibi, toplumsal ahlâka dayalı, hür ve demokratik topluma inanmaktadır ve bu toplun, din olmaksızın gerçekleştirilemez. Din ahlâki prensiplerin içeriğini doldurur ve ilahi yargıyı vurgulayarak bu ilkeleri güçlendirir. Gülen’in kimlik ve kişilik kavramları birbiriyle bağlantılıdır; ancak, bunlar kendi kendine yeten ya da kapalı bir sistem değildir. Kişilik davranış ve kolektif eylem yoluyla kimliğe dönüşeceği için, kamusal ve özel alanlarda “faaliyet göstermek” ve bu alandaki hizmetlerle “meşgul olmak” ahlâklî kişilik oluşturma bir parçasıdır. Kısacası kişilik ve kimliğin mutlaka pratiğe dökülmesi ve karşımıza çıkacak yeni meydan okumalar karşısında yeniden yorumlanması gerekir. “Lisan-ı hal ile İslam” (hizmet ve himmet) ve “Eser Yoluyla İslam” (eser) Gülen hareketinin iki anahtar kavramıdır. Gülen’e göre, İslam kimlik ve kişilik anayasası olduğundan, o, daima kişinin kendisini yetiştirmesinde eğitimin rolünü öne çıkarmaktadır. Onun eğitim projesi üç prensibe dayanır: Kişiliğin geliştirilmesi, bilimin öğretimi ve nefsin disipline edilmesi. Gülen’in inançtan ilham alan eğitim projesinde kişilik ve disiplin; özveriden, başkalarına karşı sorumluluktan, sıkı çalışmaktan ve idealizmden oluşmaktadır. Aslında, dinsel motivasyonlu bu küresel eğitim hareketi, Tanrı’yı kişinin yaşamına, özveri ve sıkı çalışma yoluyla geri getirmenin bir yoludur. Harekette, Müslümanlar sürekli olarak yalnızca günahlardan kaçınmanın, kurtulma için yeterli olmadığı, dünyayı daha insani bir mekân haline getirmek için çalışmanın da zaruri olduğu konusunda uyarılmaktadırlar. Kurtuluş, yalnızca günahlardan “kurtulmak” değil,

aynı zamanda dünyanın iyileştirilmesine aktif olarak katılmaktır. *Sızıntı* dergisinin ilk sayısında Gülen şunları yazıyordu:

Evet, bu nesil, asrıyla zıfak olmaya hazırlanırken, bütün değerleriyle beraber çoktan maddenin ağır baskısı altında ezilmiş ve tükenmiş bulunuyordu. Kendisinde ne bir iç derinlik, ne de duygu ve düşünce duruluğuna delâlet eder bir şey kalmıştı... O hâlde yapılacak şey, özünden bu kadar uzaklaştırılmış ve düşünce dünyasında tüketilmiş bir nesle, yeniden hayat iksiri aşlamak ve onu ruh yüceliğine ulaştırmak olacaktır. ... Evet, onun düşüncede tevhide; hayatta istikamette; sanatta tecride, tek kelime ile destanlarımızla solukladığımız ses ve nefese ulaştırılması, tek yol ve tek yön hâline gelmelidir."

Gülen, ahlâki boşluğu yenmek ve yeni bir Modern Türkiye yaratmak için, eğitimin yeni bir İslami bilinç yaratmadaki rolünü vurgulamaktadır. O, Türk tarih ve geleneklerine ve sağduyulu insanların ferasetine duyarlı bir elit tarafından verilecek eğitim yoluyla toplumun bilişsel transformasyonuna inanmaktadır. Bu nedenle onun programı, "altın nesil" olarak bilinen bu yeni eliti, yani Osmanlı-Müslüman geçmişin şan ve şerefine yeniden sahiplenilen, modern şartlara ve ihtiyaçlara etkin biçimde uyabilen bir seçkin yetiştirmeyi amaçlamaktadır.

Gülen, eğitimin sağladığı fırsatları, ülkenin her yanına yayılan yoğun burs ve yurt ağı aracılığıyla etkin biçimde kullandı. Mesela hareket, İstanbul'da 37 yurt işleten Türkiye Yüksek Tahsil Gençliği Öğretim ve İhtisas Vakfı, 26 yurt işleten Marmara Eğitim ve Kültür Vakfı gibi çok sayıda vakfı bünyesinde bulundurmaktadır. Gülen'in eğitim ağları, hareketin en önemli direğini oluşturan 6000'den fazla öğretmeni kapsamaktadır. Öğretmenler bilinçlenmeye giden yolun yalnızca dinsel ritüelden değil, aynı zamanda pedagojik faaliyetlerden geçtiğine inanmaktadırlar. Yasal olarak dinsel bir kurs açmak imkânsız olduğundan, hareket "davranış yoluyla (li-san-ı hal) İslam" kavramını, yani İslamın özünü ahlâklı davranarak temsil etmeyi vurgulamaktadır. Böylece sınıflarda öğretmenler İslamı hoşgörü, saygılı, sebatlı ve toplumun refahı için çalışmayı kapsayan davranışlar biçimi-

minde sunmaktadırlar. Gayri resmî eğitim ağlarına ek olarak, Gülen hareketi ayrıca ayrıntılı geniş bir üniversiteye hazırlık kursları zinciri işletmektedir. Kurslardaki yoksul öğrencilerin para ve diğer ihtiyaçları bağışlarla karşılanmaktadır.

Gülen'in en dikkat çekici ve ileri görüşlü stratejilerinden biri, Türkiye, Avrupa ve eski Sovyetler Birliği'nin Türk-İslam cumhuriyetlerinde yaklaşık 200 lise ve 7 üniversite kurmasıdır. Her ne kadar bu üniversiteler büyük ölçüde cemaat kolejleri düzeyinde ise de, liseler doğa bilimleri ve İngiliz dili öğretiminde büyük bir ün kazanmışlardır. Türkçe dili öğretilmekle birlikte, sınıftaki ana dil İngilizcedir.³⁴ Bu çabaların eğitim sistemi üzerindeki etkisi oldukça derin olmuştur. Gülen'in çevresi, liselere ek olarak, 79 üniversiteye hazırlık kursu aracılığıyla da Türk eğitim sistemi içinde aktif bir rol oynamaktadır.³⁵ Hazırlık kursları üniversiteye giriş sınavlarında öğrencilerine yüksek puanlar kazandırmada çok başarılı olmuştur. Hazırlık kurslarına ek olarak, Gülen'in çevresi, ayrıca, Türkiye'de 50'den fazla özel lisenin kontrolünü elinde bulundurmaktadır.³⁶ Okulların mali destekçileri, düzenli olarak Türkiye ve yurtdışındaki okulları ziyaret ederler. Okullardaki öğretmenler, genellikle Ankara'daki Orta Doğu Teknik Üniversitesi yada İstanbul'daki Boğaziçi Üniversitesi'dendir. Onlar, tıpkı misyonerler gibi, gerçekleştirilmesi gereken bir misyona sahip olduklarına inanmaktadırlar. 19. yüzyıl Amerikan Protestan misyonerleri gibi, yeni-Nurcu öğretmenler Türk milliyetçiliğiyle Tanrı'yı birlikte sunmayı amaçlamaktadırlar. Eğitim ağları muhafazakâr iş çevreleriyle yakından bağlantılıdır. Ticari çıkarların, Gülen'in fikirleriyle birleştirilmesi, hem ülke içinde, hem de dışarıda çok yaygın bir uygulamadır.

Hareketin Türkiye'deki liselerindeki öğrenciler, üniversite sınavlarında sürekli üstün başarılar elde etmektedirler. Her ne kadar bu okullar devlet okullarından çok daha iyi iş yapsalar da, hâlâ eleştirel düşünceden çok, ezberi ve muhafazakâr değerleri vurgulamaktadır. Gülen hareketinin eğitim sistemi özgür irade ve bireyciliği teşvik etmekten çok, kolektif bilinci öne çıkarır. Gülen okullarından mezun olan öğrenciler için, görev duygusu veya kişinin misyonunu ifa etmesi, farklı ya da eleştirel olmaktan çok daha önemli bir erdemdir. Bu eleştirel düşünce eksikliği, sosyal ve dinsel

değerlerin sorgulanmasından caydıran bir kültür ve eğitim sisteminin sonucudur. Aynı ve “grubun parçası” olmak, grup beklentilerine uygun davranmak, ayrı bir kişilik oluşturmaktan çok daha önemlidir.

Resmî eğitim ağlarının yanı sıra, Gülen cemaati ayrıca yaygın bir gayri resmî dershaneler ağına sahiptir. Kolej öğrencilerinin kaldığı dershanelerin kökeni, İslam ahlâkı ve gelişmekte olan moderniteden yalnızca yararlanmakla kalmayıp, aynı zamanda onu acilen şekillendirmeye duyulan ihtiyaçtır. Dershaneler eğitim, spor, uygulamalı eğitim, kitap dağıtım ve sohbet gibi çok yönlü faaliyetlerin alanı haline gelmiştir. Dershaneler dinsel ve seküler aleniliği birbiriyle bütünleştirmekte ve öğrencileri modern dünyanın ayartma ve tahriklerine karşı donanımlı hale getirerek, özel ve kamusal alan arasındaki sınırı ortadan kaldırmaktadır. Üstelik bunlar yeni kurallar dizinine göre işletilmekte ve öğrencilerin ödevlerine yardım etme, özel ders verme ya da spor faaliyetleri organize etme gibi yeni hizmetler sunarak kendi gelirlerini sağlama yoluna gitmektedirler. Bu ağların hepsi, Gülen’in, modernitenin yalnızca tüketicisi olmak yerine, onu üretmeyi amaçlayan bir “Türk Altın Nesli” yaratma hedefini gerçekleştirmeyi amaçlamaktadır. Dershanelerin başarısı, kurumsal ve kavramsal yeteneğinde Müslüman kişiliğini en sübjektif düzeyde yeniden oluşturmada yatmaktadır. Dershaneler, Müslüman kişiliğin “kendini” idrak için gerekli araçları sunmaktadır. Dershane yapısının sunduğu dinsel atmosfer, Müslüman kimliğinin zenginliğinin keşfine götürecek bir eylem haritası olarak, idealerin içselleştirilmesini teşvik etmektedir. Ortak bilişçi idealler ve eylem haritası, Gülen hareketinin özünü oluşturur.

İSLAMIN YERLİ DİLİ: TÜRKİYE MÜSLÜMANLIĞI

Gülen’e göre İslam kişilik ve kimlikle ilişkili olduğundan, kendisi de Müslümanların özdeşleşebileceği tarihsel köklere sahip ve siyasal bakımdan duyarlı bir kimlik geliştirmişti. Gülen, Türk milli kimliğini, özünde Osmanlı ve İslami bir kimlik olarak yeniden tanımlamaktadır. Bunu yapmakla İslamı, Türklerin ulusal dini olma tarihsel rolüne, yeniden döndürmeyi amaçlamaktadır. Uluslararası vizyona sahip yeni bir nesil yetiştirmek için, Gülen hareketi Türkiye’de ve yurtdışında iki lisanlı (Türkçe ve İn-

gilizce, ama Arapça değil) eğitimin rolünü vurgulamaktadır.³⁷ Gülen'in Balkanlar ve Orta Asya'daki vizyonu, Osmanlı-emperyal vizyonuna yakın olup, bu bölgelerin Müslüman halklarını kaynaşmış bir blok halinde bütünlemeyi amaçlamaktadır.

Bu misyonu gerçekleştirme yolunda Gülen, insanların sosyal ve milli bilincini artırmak için, eğitim ve medyaya yatırımın önemini vurgulamaktadır. Eğitim yoluyla yeni bir Türk-İslam kimliğinin inşasını amaçlamakta ve İslamı Türk kültürel ve milli rönesansının temeli olarak ele almaktadır. Gülen, "etnik köken" in bir kişinin Allah katındaki değerini belirlemediğini savunur. Ancak, düzenli olarak Türklerin İslamın savunulmasında ve onun müspet yorumlanmasında oynadığı olumlu rolü vurgular.³⁸ Yeni-Nurcular arasında çağdaş Arap rejimleri ve toplumlarının bozuk olduğu ve İslamı anlayamayacak ve yeniden canlandıramayacak kadar beceriksiz olduğunun derin duygusu mevcuttur. Gülen açıkça ilan etmektedir ki: "Türkiye, bir Müslüman olarak serbestçe yaşayabileceğiniz ve düşünebileceğiniz tek ülkedir."³⁹ Gülen, İslam hakkındaki görüşlerini kendi milli ve devlet merkezli çerçevesi içinde ifade etmekten pek çekinmemektedir. Türklerin İslama ilişkin en yüksek anlayışı başardıklarını ve bunun Türk-Osmanlı kültüründe ve bu kültürün hoşgörülü devlet geleneğinde ifadesini bulduğunu savunmaktadır. "İslamın sufi yorumu"nu *Türkiye Müslümanlığı* olarak tanımlamakta tereddüt etmez.⁴⁰ Bu İslam yorumu, Anadolu tasavvufu ve Osmanlı Türklerinin pragmatik devlet-merkezli siyasal kültüründen oluşmaktadır.⁴¹ Her ülke ve bölgeye özgü çeşitli İslam anlayışları bulunduğunu savunmakla Gülen, devletin İslamı millileştirme girişimi projesine zekice hizmet etmektedir. Gülen bu konuda şöyle der: "Ben hiçbir zaman Türk kimliğimi dinsel kimliğimden ayrı düşünmedim. Daima Türk kimliğim dinsel kimliğimle yan yanaydı. Bunları birbiriyle çelişir halde görmedim." ⁴² Aynı mülakatta, Gülen, devlet ve milletin mutlaka birbiriyle bütünleşmesi gerektiğini savunur.⁴³ Gülen'in, devlet-merkezli Osmanlı kültürü ve Türk-İslam milliyetçiliğinden etkilenen siyasal düşüncesi, onun Alevi sorunu ve Kürt sorunu hakkındaki beyanlarında çok aşık hale gelmektedir. Kürt sorununa bir çare olarak Gülen, devletten Türkler ve Kürtler arasındaki din kardeşliğini vurgulamak üzere Müslüman âlimleri istihdam etmesini istiyordu.⁴⁴

Gülen ve Mehmet Kırkinci, yeni-Nur liderlerinin, devletin Cumhuriyetçi prensipleri içinde kazandıkları yerin derecesini temsil etmektedirler.⁴⁵ Bu isimler, İslamı çeşitli sosyal grupları birarada tutacak bir birleştirici bağ olarak sunmaktadırlar. Gülen, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın sürdürülmesini destekler, çünkü devlete sıkı sıkıya bağlı bir kurumsal dinsel merkezin avantajlarını görmektedir.⁴⁶ Din ulusun birliği için bir çerçeve ve devletin meşruiyetinin kaynağı haline gelmektedir. Bu bağlamda İslam, ulus-devletin varlığına tabi kılınmakta, nizam ve intizam içinde bir toplumun inşası için bir kalıp olarak kullanılmaktadır.⁴⁷ Bu sebeple, Gülen ve Kırkinci, sürekli olarak devletin Türk-İslam sentezini pekiştirme politikasını desteklemişlerdir.⁴⁸

Tıpkı Nursi gibi Gülen de, Türk milli rönesansının önünde üç engel bulunduğunu savunur: Cehalet, sefalet ve ihtilaf. Ancak, bu üç ulusal sorunu dile getirirken Gülen'in Nursi'yi değil, Franz Kafka'yı zikretmesi dikkate değer bir husustur.⁴⁹ Özellikle, İslami temalar yerine Batılı entelektüel söylemi kullanarak, Nursi'nin fikirlerini seküler müritler için yeniden yorumlamaktadır. Gülen'e göre İslam yalnızca ritüel bir faaliyet değil, aynı zamanda milli bir Türk kolektif bilincinin kültürel kalıbı ve bilişsel haritasıdır. Gülen'in Türk-İslam sentezine yaptığı vurgu, dinin halka mal edilişinin bir ifadesi olup, Cumhuriyetçi devletin hedeflerinden bazılarıyla geniş çerçevede bir yakınlığın varlığını göstermektedir.⁵⁰

Gülen her şeyden önce bir Türk-Osmanlı milliyetçisidir. Onun milliyetçiliği kan ya da ırk bağına değil, ortak tarih tecrübesine ve tek vatanda birlikte yaşama anlayışına dayalı kapsayıcı bir milliyetçiliktir. Gülen'e göre, bir Bosnalı ile Kazak arasında hiçbir fark olmamalıdır. Aslında, onun ilk vaizlik görevi Edirne'deki Üç Şerefeli Cami'deydi. Burada her ikisi de Müslüman Slavlardan olan, çok sayıda Torbeş ve Pomak yaşıyordu. Gülen, etnik ve etnik kökenli olmayan Türkleri birbirinden pek ayırmıyor, her ikisini de Türk ve Müslüman olarak görüyordu.⁵¹ Bu sebeple Osmanlı-İslam mirasının şekillendirdiği daha kapsayıcı bir milliyetçilik nosyonuna sahipti. Her ne kadar Araplar Osmanlı İmparatorluğunun bir parçası olsalar da, birçok diğer Nurcu grup gibi, Gülen de Arap dünyasını eleştiriyor, Arap ve İranlı İslami hareketlerin henüz düzenli bir İslam anlayışına ulaşmadık-

larını düşünüyordu. Ayrıca, Arap milliyetçilerini, Osmanlı Devleti'ne karşı işbirlikçiliği yapma ve İslamı bir siyasal ideolojiye indirgemeleriyle, olumsuz bir İslam imajına sebep olmakla suçluyordu. Üstelik Osmanlı İslamını, kabileci Arap İslamından ayrı tutuyor ve Osmanlı sultanları ve hatta –belki taktik icabı– Mustafa Kemal'e duyduğu hayranlığı ifade ediyordu.⁵²

Milleti, geçmişini “unutturarak” değil, aksine “hatırlatarak” yeniden canlandırmayı amaçlayan Gülen, insanları “İslam ve Osmanlı geçmişine mündemiç” “özüne dönmeye” çağırıyordu. Eserlerinde ecdat kavramını kolektif bir hafıza oluşturma veya bu hafızayı harekete geçirme ve “ecdadımızın” kahramanlığını öğretmede anahtar terim olarak kullanmaktaydı. Geçmişi de, didaktik anlatım için bir kültürel materyal yatağı, taklit edilmeye değer bir ahlâk tablosu olarak değerlendirmekteydi. Gülen'in çağdaş benliği türetmek istediği geçmiş, artık yalnızca bir geçmiş değil, aynı zamanda bugünü ve geleceği şekillendiren bir kaynaktı. Türk milletinin kültürel mirasını yeniden hatırlayan İslami gruplar, siyasal milleti Müslüman, Osmanlı ve Türk olarak yeniden inşa ettiler. Bu çaba, millet tanımını devletçi-Kemalist elitin elinden kurtarma girişimiydi.

Gülen hareketi, kendi seçtikleri bir geçmişi “hatırlama”yı yapılanırdırma, modern ve modern olmayan çağlarda aynı anda faaliyet göstermektedir. Gülen için özüne dönmek dünü, bugünü ve yarını bir bütün olarak görmek, muhafaza edilmesi gereken fikir ve uygulamaları seçmek ve özün sürdürülmesine uymayanları ise elemektir.⁵³ Gülen'e göre, hayali kavramlar ve fikirler, dinden ve Osmanlı Devletinin geleneklerinden türetilmelidir. Onun eserleri dinin, dini mantıkla ve kalbi akılla birleştirmek için bir milli bilinç oluşturulması maksadıyla, sanatı, edebiyatı, eğitimi ve ahlâkı şekillendirecek bir kaynak haline geldiğini ortaya koymaktadır. Bu görüş milli bilinci, Türk toplumunun yeniden canlandırılması ve reformdan geçirilmesi için önemli bir temel olarak sunmaktadır.⁵⁴ Nilüfer Göle'ye göre, Gülen “yeni bir İslami benlik ve yeni bir medeniyet oluşumunu ilan ederek, kendi elitini yaratmaktadır.”⁵⁵ Elbette bu gibi büyük amaçlar, kendi sorunlarını da beraberinde getirmektedir. Türkiye'de, dinsel bağlılıklardan bir milli bilinç inşa etme girişiminin karşısına, özellikle Kürt ve Alevi kimliklerinin öne çıktığı yerlerde etnik ve mezhepçi bölünme realitesi çıkmak-

tadır. Gülen'in müritlerinin bu fikirlere nasıl tepki verdiği konusunda yapılan derin bir analiz, Gülen'in devleti güçlendirmek için din ve milliyetin uzlaştırılmasını desteklediğini ortaya çıkarmaktadır. Ancak sosyal hastalıkları yenmek için eğitim ve aydınlanmanın rolünü vurgulamakla, Gülen, yine dolaylı olarak, kendisinin daha cemaatçi tavırlarına uymayan bir biçimde, "bireysellik" deyimini teşvik etmektedir.

Hareketin 1970'lerden 2000 yılına kadar olan döneminin yakından incelenmesi, harekette Türkiye'nin gerçekliklerine göre, sürekli bir evrimleşme ve uyum süreci yaşandığını göstermektedir. Eğer Gülen'in 1970'lerdeki kasetleri dinlenirse, halkın duygularını harekete geçirmeyi amaçlayan sebatkâr bir vaizle karşılaşılır. Onun çeşitli gruplar ve hükümetlerle ilişkisi, hareketin topluma nüfuz etmesine yardım ettiği gibi, bu çeşitli fikir ve uygulamalar da harekete nüfuz etti. Hareket, süreci şekillendirirken, süreç de hareketi şekillendirdi. Üstelik hareket daha fazla kurumsallaştıkça, devlet politikalarına daha fazla uyum sağlama ve Türk halkıyla bağlarını daha fazla güçlendirme ihtiyacı ortaya çıktı. Hareket dini kamusal alana taşımak için, hoşgörü, uzlaşma, modernite ve demokrasiyi vurguladı. Mesela, Gülen, kadınların başörtüsünü *fıruat* olarak görmekte ve kişinin tesettür seçiminin de İslama ilişkin kültürel anlayışına dayandığını ve bu sebeple çeşitli şekillerde yorumlanabileceğini savunmaktadır. Gülen, bu konuda şöyle der: "Devletin ve milletin menfaatine olan nedir? Eğitim mi, cehalet mi? Herkes başörtüsü konusunda kendi vicdanında karar vermelidir. Bana kalırsa, ben eğitimi tercih ederim."⁵⁶

Gülen, içinde çok költürcü Türk-Osmanlı geleneğinin şekillendirici bir rol oynadığı yeni bir sosyal sözleşme oluşturma girişimini sürdürmektedir. Hareket, çeşitli grupları Türkiye'nin sorunlarını tartışmak ve çözümler bulmak için biraraya getirdi. Gülen grubu, mesela, Türkiye Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı şemsiyesi altında, Türkiye'de toplumu "bölen" ana siyasal sorunları şöyle belirledi: İslam ve laiklik (1998),⁵⁷ din ve devlet (1999), demokrasi ve insan hakları (2000), çoğulculuk ve uzlaşma (2001) arasındaki ilişkiler, küreselleşme ve onun sonuçları. Grup önde gelen bir çok bilim adamı, aydın ve siyasetçiyi bu sorunları tartışmak ve uzlaşma beyannameleri oluşturmak üzere, Abant Platformu olarak bilinen platformda biraraya getirdi.

Beş toplantının en önemlisi olduğu düşünülen Birinci Abant Platformu şu sonuca varmıştı:

Akl ve vahiy çatışmaz; bireyler sosyal yaşamlarını düzenlemek için akıllarını kullanmalıdır; devlet toplumun kanaatleri, inancı ve felsefi oryantasyonu konusunda tarafsız olmalıdır; devlet yönetimi dine ve laikliğe dayandırılmaz; bireysel hak ve özgürlükleri genişletmeli ve hiç kimseyi kamusal katılımdan yoksun bırakmamalıdır.⁵⁸

Yeni fırsat alanlarının, insan hakları ve çokkültürlülük gibi küresel söylemlerin bir sonucu olarak Gülen hareketi Türkiye'deki modern tartışmanın bir parçası olan "Çağdaş İslam" yaratma süreci içindedir. Bu faaliyetler ve farklı entelektüel gruplarla meşgul olmanın amacı devleti, İslami ilkeler doğrultusunda yeniden yönlendirmek değildir. Hedef daha çok, İslam öğretileriyle çatışmayan ve kamusal alanda farklı İslami unsurlara yer açan bir devlet ideolojisini teşvik etmektir.

DEVLETİN UZLAŞMASI VE DIŞLAMASI

1980'lerde Gülen, merhum Özal'ın başbakan ve cumhurbaşkanı olarak görevde bulunduğu dönemlerde resmî himaye gördü. Merkez sağ partilerin hepsi 1991, 1995 ve 1999 yıllarındaki genel seçimlerde Erbakan'ın RP'sinin oylarını dengeleme umuduyla Gülen'i desteklediler. Gülen bir mülakatta şöyle diyordu:

Turgut Özal'la Devlet Planlama Teşkilatında görevli olduğu dönemde yakın ilişkilere sahiptik. Evimi düzenli olarak ziyaret ederdi ve birçok kez birlikte iftar ve akşam yemekleri yedik. Hatta camime bile geldi ve vaazlarımı dinledi. Türkiye'deki sosyal ve siyasal gelişmeler hakkında birçok kez sohbet ettik. 12 Eylül askeri darbesinden yalnızca bir hafta önce beni ziyaret etmiş ve yayılan anarşi ve kaos hakkında ne düşündüğümü sormuştu. Ona Müslümanların geleceği konusunda "emin olduğumu söyledim." O ise şu cevabı vermişti: "Siyasal durum kötüye gidiyor."⁵⁹

Gülen'le devlet arasındaki ilişkiler karşılıklı yarar ilkesine dayanıyordu. Özal ve Çiller hükümetleri ve hatta seküler-Kemalist bürokrasi, Gülen'i İslamcı RP'nin daha açık siyasal rolü ve İslamı daha doktriner yorumlaması karşısında uysal bir karşı ses olarak gördüler.⁶⁰ Siyasete karışmasına yönelik eleştirilere rağmen, Gülen, politikacılarla yakın ilişkiler kurmaktan kaçınmadı. Gerçekten de RP'ye potansiyel İslamcı rakip olarak görülmesinin öneminin bilincine vardığı için, Gülen, önde gelen politikacılarla yaptığı görüşmeleri, kendi cemaati ve programının geliştirilmesi için kullandı.⁶¹ Mesela Çiller başbakan olduktan sonra onunla yaptığı görüşmeyi bu çerçevede görüyordu.⁶²

Onun genel popülaritesi Kuran'ın "ilerici" yorumunun sonucu olarak arttı. Mesela, kadınların yargıç olabileceğini ve başörtüsünün bir Müslüman kadının zorunlu sıfatı olmadığını savundu. Gülen'in hoşgörülü yorumlarına karşı, İslam yanlısı *Milli Gazete*'nin köşe yazarlarından Mehmet Şevket Eygi "Başörtüsü, tıpkı Türkiye'nin sınırları gibi, tartışmaya açık değildir. O Allah tarafından konulmuş bir sınırdır ve tartışılmaz" diyordu.⁶³ Gülen'in yönetim çevreleriyle bağlarının ve hoşgörülü İslami yaklaşımının sonucu olarak, daha katı bazı RP destekçileri onu Amerikan ajanı olmakla suçladılar. Ünlü bir İslamcı aydın olan Ali Bulaç, aşağıdaki üç soruyla yaygın bir kuşkuyu dile getirdi: "Mustafa Kemal ve devrimleri konusundaki duruşunuz nedir? Neden RP'nin iktidara gelmesini önlemeye çalışıyorsunuz? Ve neden Ortadoğu'ya değil de, Orta Asya'ya yatırım yapıyorsunuz?"⁶⁴

Gülen'in kamuoyunda üne kavuşması, başarılı 1994 yerel seçimlerinden sonra, 1995 yılındaki genel seçimlerde daha fazla güç kazanmayı bekleyen birçok İslamcı aydını şaşkına çevirdi. Mustafa Kaplan gibi İslamcı aydınlar, devletin kendi sosyal tabanını ve Kemalist ideolojiyi genişletmek ve güçlendirmek için Gülen'i desteklediğini ileri sürdü.⁶⁵ Gülen, RP'nin iktidara gelmesini önleme gibi bir maksadı olmadığını, iki hareket arasında bir işbölümü bulunduğunu savundu: "Siyaset cephesini RP yönetiyor, eğitim cephesini ise biz." Ancak, kamuya açık bu açıklamaların ardında, Gülen hareketi ile Erbakan'ın Milli Görüşü tarafından temsil edilen siyasal İslam arasında derin bir rekabet sürüyordu. Orta Asya, Ortadoğu'ya karşı meselesini gündeme getirmekle Bulaç, Gülen'in projesinde devlet destekli milliyetçiliğin rolü sorununu tartışmaya açmaya çalışıyordu.

Gülen, Milli İstihbarat Teşkilatı ile olan işbirliğini gizlemiyordu. Bir mülakatında şunları söylemişti:

Erbil’de (Kürtlerin egemenliğindeki bir Irak şehri), Türkmenler için bir okul açtık. Başkana bölgedeki Türkleri, Kürtler tarafından asimile edilmekten korumak için bu bölgede bir okul açmaları gerektiğini söyledim... Okulu Milli İstihbarat Teşkilatı’nın yardımıyla açmaya karar verdik.⁶⁶

Gülen, hareket için meşruiyet oluşturmak maksadıyla, daima devlet için ve devletle birlikte çalıştığı izlenimini vermek istiyordu. Türklerin büyük bir kısmı devlet-merkezli ve milliyetçi siyasal kültürü paylaştığı için, Gülen hiçbir zaman genelde devletle, özelde ise ordu ile çatışmak istemedi. Mesela, Körfez Savaşı esnasında Irak karşıtı koalisyonu destekledi ve devlete karşı protesto gösterileri düzenleyenleri şiddetle eleştirdi. Ayrıca, her ikisinin de İslama yönelik olumsuz bir imajı körüklediklerini düşündüğü İran İslam Devriminin bazı yönlerine ve Suudi Vehhabi İslam yorumuna ilişkin oldukça belirsiz bir görüş belirtti.⁶⁷

Gülen, devletin istikrar ve güvenliğinin herhangi bir hizbin menfaatlerinin üstünde olduğunu düşünmekte ve bunu İslamın varlığını sürdürmesinin temel şartlarından biri olarak görmektedir. Aynı şekilde, Gülen iktidara gelen her partiyle dengeli bir mesafeyi koruma gereğinin bilincindedir. Bunu şöyle ifade etmektedir:

İktidarları doğal olarak desteklemeyiz. İktidarların gelme gitme yolları vardır. O yolları, köprüleri çok iyi tutmak lazım. Eğer icraatını beğenmiyorsanız, bir yerde köprünün başını kesersiniz, dersiniz ki: “Nasıl iseniz öyle idare edilirsiniz. Siz bu topluma göre baş değilsiniz.” Demokratik sistemlerde halkın seçtiği insanlar için bu, her zaman söz konusudur. Şimdi böyle bir yol varsa onu kullanmak lazım. Bunun dışında biri seçilmiş, başa gelmişse, ileri Batı devletlerindeki gibi davranmak lazım. Herkes partisini unuttur orada.⁶⁸

Mülakatlarından, Gülen'in nihai hedefinin devlet, muhafazakâr orta sınıf ve yükselen teknokratlar arasında siyasi ve kültürel bir köprü olmak olduğu anlaşılmaktadır. Gülen, ayrıca Türk kültürünün İslami yönünün, 1980 askerî darbesini izleyen yıllarda, Cumhuriyet tarihinin diğer dönemlerinden çok daha belirgin hale geldiğine inanmaktadır. Gülen bunu şöyle savunuyordu: "Çok menfi propagandalar devleti darbelemek olur. Devlet çok önemlidir, devletsizlik anarşi doğurur, devlete itimat olmazsa değişik kargaşalar çıkabilir."⁶⁹

Düşünceleri, Osmanlı devletçilik geleneği tarafından diğer İslami ilkelerden daha fazla şekillendirilmesine rağmen, Gülen şiddetle demokrasiyi desteklemektedir. Bu hususu şöyle savunmaktadır:

İslamı demokrasiye, demokrasiyi İslam'a zıt görmek yanlıştır... Dinin emirlerinin zaten yüzde 95'i ferdi, ailevi hayatı içerir. Zaten onlar yaşanıyor. Devleti alakadar eden yüzde 5 nispetindeki meseleler demokrasi iyi değerlendirilirse büyük ölçüde halledilebilir. Bunun ötesinde başka şeyler düşünülüyorsa, Türkiye'nin durumu bazı şeylere müsait değil... Demokrasi bir süreçtir, geriye dönülmesi mümkün değildir.⁷⁰

Aynı şekilde, demokrasiyi İslamın ulusal kimlik boyutunu teşvik etmenin kilit vasıtası olarak görmektedir. Bunu şöyle ifade eder: "Siyasal alanda dini koruyacak büyük zekâlara ve güçlü şahsiyetlere ihtiyacımız var."⁷¹

Gülen'in ana dış politika hedefi, Balkanlar ve Orta Asya'daki Türk cumhuriyetlerindeki Müslüman toplulukları örgütlemek suretiyle, güçlü bir Türkiye yaratmaktır.⁷² Kürt ve Alevi isyanlarını "Adriyatik denizinden Çin Seddi'ne kadar büyük bir gücün doğuşunu" önlemeyi amaçlayan dış entrikalar olarak görmektedir.⁷³ Devleti, Orta Asya ile entegrasyon için uzun vadeli bir stratejiye sahip olmadığı için şiddetle eleştirmekte ve bu bölgede okullar ve hastaneler kurmada özel vakıfları desteklemeye çağırmaktadır.

Gülen özellikle eğitim ve medyadaki örgütsel yetenekleri yoluyla Türkiye'nin siyasi ve toplumsal özelliklerini şekillendirebileceğine inanmaktadır. O açıkça hareketin fikirleri ve vizyonunu içselleştirme dönemin-

den dışsallaştırma dönemine geçtiğini savunmaktadır. Hareketin tarihindeki bu yeni aşama “bir çocuğun doğumu” na benzetilmektedir.⁷⁴ Ancak, rakip İslami gruplar Gülen’in Türkiye’nin geleceğine ve bu gelecekte onun öncü rolüne ilişkin iyimser vizyonunu sert bir şekilde eleştirdiler. Onu eleştirenler, fikirlerinin özden ve orijinallikten yoksun olduğunu ve örgütünün Türkiye’nin toplumsal dönüşümünde önemli bir rol oynamak için gerekli bağımsız bir güç tabanından yoksun olduğunu düşünmektedirler. Gülen’in liberal bir ekonomi ve politikayı desteklemeye yönelik becerikli adımı, onu modern insan hakları ve milliyetçilik siyasal söylemini içselleştirmeye zorladı. Bu durum, Gülen’in seçeneklerini sınırladı ve onu tartışmanın içine çekti. Mesela Gülen, ordu ile Erbakan liderliğindeki hükümet arasındaki çatışma konusunda görüşü sorulduğunda, nihai güç merkezi olan ordunun yanında yer aldı ve dedi ki: “Hükümet fonksiyonlarını yerine getirmede başarısız oldu ve istifa etmelidir.”⁷⁵

Bazı İslamcı eleştirmenlere göre, Gülen’in çevresi bir dinsel cemaat değil, bir çıkar derneğidir. Genç bir radikal İslamcı ve eleştirmen Konuya’da şunları söylüyordu:

Nurcu çevresi sürekli olarak toplumu ve bireyi vurgulamaktadır. Fethullah Hoca ve diğer Nurcular, devleti hemen kontrol altına almak istemiyorlar. Bunun yerine diğer İslami gruplarla ters düşme pahasına meşruiyet kazanmak için devletle işbirliği yapmayı tercih etmektedirler. Bunlar “tabandan” gelerek İslami bir sisteme sahip olamayacaklarını anlamayacak kadar cahiller. (Önce) devleti kontrol etmek ve sonra onu yukarıdan aşağıya yaratmak zorundasınız.⁷⁶

Gülen hareketi, Milli Görüş dahil diğer İslami gruplardan farklılığını ve Türk toplumunun daha seküler kesimleriyle ortaklığını vurgulamada çok dikkatliydi. Gülen’in siyasal anlayışı liberal olarak değerlendirilemez. Çünkü topluma ve devlete bireyin üstünde bir öncelik vermektedir. Gülen dinsel farklılıklara dayalı olarak siyasal ve sosyal taleplerde bulunmaktaysa da, bunlar diğer siyasal topluluklarla karşılıklı saygı ve sorumluluğa dayalı değildir. Üstelik Gülen, Türk devletinin baskıcı politikalarını pek sorgula-

maz. Gülen'in projesi Türk-İslam devlet geleneğine dayalı melez cemaatçı bir harekettir. Ancak Türk entelektüel hayatının seçkinci ve sosyal bakımdan dışlayıcı yapısına kıyasla, Gülen dinsel bir lider olarak "başkalarına" karşı oldukça hoşgörülüdür. Türkiye'de sivilleşme ve demokrasiyi teşvik etmek için diğer bütün gruplarla diyaloga açıktır.⁷⁷ Gülen hareketi ne tam demokratik, ne de tam seküler hale gelmeksizin, demokrasi ve laiklikle uzlaşmıştır. Gülen'in İslam vizyonu, disiplin ve diyaloga dayalıdır. İlk prensip, cemaat içinde vurgulanırken, ikinci prensip daha çok diğer gayrimüslim gruplarla ilişkiler için uygulanan dışsal prensiptir. Gülen, kendi hümanist İslam yorumunu desteklemek üzere, diyalog ve hoşgörünün rolünü vurgular ve bunda da başarılı olmuştur. Örneğin İstanbul'da Ortodoks Patriği Başpiskopos Bartholomeos ve Ortodoks Kilisesinin diğer liderleriyle buluştu.⁷⁸ Ayrıca, dinler arası diyalogu geliştirme gayreti içinde, Papa II. Johannes Paulus dahil olmak üzere, diğer Hristiyan ve Yahudi dinsel liderlerle de görüştü.⁷⁹

Büyük nüfuzu, örgütsel yetenekleri ve yüceltilen amaçlarına ulaşan Gülen hareketi, Türkiye'de demokrasi ve sivil toplumu destekleyen en iyi grup olmayabilir. Mesela, bu grup, devletin alanı dışında özerk sivil alanlar yaratmaya karşıt olarak, özel girişim ve demek hayatını devleti güçlendirmenin bir yolu olarak sunmaktadır. Hareketin mensupları, sosyal bakımdan muhafazakâr olup, eleştirel düşünceye açık değildir. Takipçilerinin ruhlarını bir şahs-ı manevinin değerleriyle eğiterek şekillendirmeyi amaçlamaktadır. Bu, devlete ve lidere sadakati vurgulayan manevi-entelektüel bir formasyon sürecidir. Gülen hareketi düzenli bir toplumu gerçekleştirmenin yolu olarak cemaati güçlendirir, Müslümanları bilinçlendirir ve bu sebeple, bireysellik duygusunun oluşumunu desteklemez.

Cinsiyet eşitliği konusunda, Gülen'in öğrettikleriyle cemaatin liderlerini takip hızı arasında bir uçurum bulunmaktadır. Gülen bütün konuşmalarında kadın-erkek eşitliği konusunda açık bir tavır almaksızın, kadınların işgücüne katılımını savunmaktadır. Cemaati ise katı bir cinsiyet ayrımı uygulayarak kadınların üst düzey görevlerde –mesela, cemaatin uçsuz bucaksız ağlarında ya da medya imparatorluğunda– çalışmasına izin vermemektedir. On yıl önce bu dinsel cemaatin mensupları, kızlarının orta-

okul ya da liseye gitmesine izin vermeye bile isteksizdiler. Kız çocuklarını, Kuran kurslarına veya katı bir şekilde yalnızca kızların gittiği imam-hatip liselerine göndermeyi tercih ediyorlardı. Yıllar boyu Gülen, cemaatinin mensuplarını kamuoyu önünde ve özel sohbetlerinde, cinsiyetlerine bakmaksızın bütün çocuklarını eğitmeye teşvik etmiş; kişisel olarak kadınların hareket içinde daha aktif bir rol almaları ve yine cemaat içinde yüksek konumlara gelmeleri arzusunu dile getirmiştir. Ayrıca, Anadolu'nun sosyal bakımdan muhafazakâr kültürünün, kadınların daha aktif katılımcı bir rol üstlenmesini kabul etmesini sağlamanın güç olduğunu kabul etmektedir.⁸⁰ 28 Şubat 1997 darbesinden önce, yalnızca kızların eğitim gördüğü bir dizi okul bulunmaktaydı ve cinsiyete dayalı ayırım Gülen hareketinin merkezinde yer almaya devam ediyordu. 28 Şubat darbesinin bir sonucu olarak, cinsiyete göre ayrılmış özel ve kamusal eğitim sona erdirildi ve bütün okullar aşamalı olarak karma hale geldi. Bu sebeple, cinsiyet eşitliği bakımından Gülen hareketi pro-aktif değil, reaktiftir ve değişim, devlet politikalarının sonucu olarak gerçekleşmektedir.

Bazı radikal İslami gruplar arasında, devletin, içeriden laikleştirmek için İslamı kullanmayı amaçladığına ilişkin derin bir kuşku bulunmaktadır. Bazıları, Gülen'in devlet makamlarıyla yakın bağlarını, Risale-i Nur Külliyyatı'nı millileştirmesinin sonucu olarak görmektedir. Ancak, diğerleri, Gülen ile devlet arasındaki bu karşılıklı ince kur yapma politikasının, kaçınılmaz olarak devletin İslami çizgide evcilleştirilmesine yol açacağını düşünmektedir. Aşamalı olarak devlete nüfuz ederek, Gülen ve diğerleri, devletin Kemalist ve din karşıtı temelini dönüştürecek, Mustafa Kemal ve ekibinin İslama yönelik "Jakoben" saldırısının herhangi bir şekilde tekrarlanmasını imkânsız hale getirecektir. 28 Şubat sürecinde saldırılardan korunmak için Gülen, askerlerin RP hükümetini düşürmesini kamuoyu önünde savundu ve ülkedeki barışçı Sünni-İslami grupların bastırılmasına karşı çıkmadı.⁸¹ Demokrasi ve insan hakları sorunları konusunda da çok ısrarcı olmadı ve grubunun menfaatini sivil toplumun bir bütün olarak haklarının önüne koyarak bir tür dokunulmazlık kazanmayı amaçladı.⁸² Radikal İslami gruplara karşı yürütülen kampanyaları destekleyerek, düzenli olarak devlete kur yaptı ve ordunun kamuoyunda dinin her türlü ifade bi-

çimine karşı sürdürdüğü hoşgörüsüz politikaları için mazeretler buldu. Gülen ve cemaati, kendilerini Türkiye'deki diğer İslami gruplara nazaran "yumuşak" ve "ılımlı" olarak sunma çabasına girdi. Diğer gruplardan daha "ılımlı" olma farkını vurgulayarak, Kemalist devlet karşısında meşruiyet kazanmaya çalıştılar. Üstelik Gülen ve müritleri şiddeti savunmayan Kürtlere ve birçok bağımsız fikirli gazeteciye karşı devletin yürüttüğü baskıcı politikaları pek eleştirmediler.

BASKI VE ZORUNLU LİBERALLEŞME PARADOKSU (1997-2002)

Devlet politikalarının istediğini yapmanın, Gülen hareketine bir yarı olmadi. 21 Haziran 1999 tarihinde devlet yönlendirmeli medya, Gülen'in 1970'lerin sonları ve 1980'lerin başlarındaki vaazlarını yayınlayarak, Gülen ve faaliyetlerine yönelik "gerici" oldukları ve Türk devletin sektöler yapısına yönelik bir "tehdit" oluşturdukları gerekçesiyle organize bir saldırı başlattı.⁸³ Konuşmalara dayanarak, Ankara Devlet Güvenlik Mahkemesi savcısı, Gülen hakkında, gizli bir örgüt kurarak devleti yıkmayı amaçlamak suçlamasıyla tutuklama talep etti. Devlet Güvenlik Mahkemesi, tutuklama talebini 28 Ağustos 2000 tarihinde reddetti. Zamanın Genelkurmay Başkanı General Kıvrıkoğlu, 30 Ağustos 2000 tarihinde kamuoyu önünde "devlete zarar vermeyi planladığı," bürokraside, hatta yargıda destekçileri bulunduğı ve "bu nedenle tutuklama talebinin reddedildiğı" sözleriyle Gülen'i suçladı. Kıvrıkoğlu'nun suçlamalarına dayanarak Cumhuriyet Savcısı, Gülen'i, teokratik bir İslam devleti kurmak maksadıyla "Cumhuriyetin laik yapısını değıştirmeye teşebbüs etmek"le suçladı.⁸⁴ Savcı, ayrıca "devletin laik yapısını yıkmak üzere kurulan Fethullah Gülen örgütünün, 1989 yılından bu yana ülkeyi meşveret heyetleri, bölge, şehir, mahalle ve yurt liderleri dahil olmak üzere legal ve illegal ağlarla ördüğünü" savundu.⁸⁵ Ocak 2003 itibariyle, savcı, Türkiye'nin anti-terörizm yasasına dayalı olarak Gülen'e azami 10 yıl hapis cezası verilmesini talep etti. Savcı, Gülen tarafından işlenen tek bir "suç" fiilinden söz etmemekte, daha çok onun yıkıcı fikirlerine atıfta bulunmaktaydı. İddianamenin, 28 Şubat darbesinin siyasal çerçevesi ve bu darbenin alternatif düşüncüyü suç haline getirme amacı bağlamında değerlendirilmesi gerekir. Türkiye'de laikliğin öncülerinden

ve ceza hukukunun önde gelen hukukçusu Çetin Özek'e göre, devlet, "kendi ideolojisine uymayan alternatif düşüncüyü suç haline getirmemelidir."⁸⁶ Özek'e göre Gülen'in kitaplarından şu sonuçlar çıkarılabilir:

Teokratik sistem İslamla bağdaştırılamaz; dini anlamak için bilim ve bilimsel muhakeme gereklidir; cihad, şiddet ve kan dökme anlamına gelmeyip, daha çok insan nefsi ve içsel benliğinin eğitilmesi anlamına gelir; dinsel fikirlerin güç yoluyla yayılması İslama aykırı bir eylemdir ve (bu eserler) sürekli olarak insanlar arasında kardeşlik, hoşgörü, uzlaşma ve barışı vurgulamaktadır.⁸⁷

Gülen karşıtı kampanya, Gülen'i Amerika Birleşik Devletleri'ne göç etmeye zorladı. Bu çatışma, Gülen'in daima ve titizlikle kaçınmayı amaçladığı bir çatışmaydı. Ancak, saldırı, özelliklerine hiç uymayan bir şekilde Gülen'in medya organlarınca keskin ve tahmin edilemeyen bir karşı saldırıyla karşılandı.⁸⁸ Gülen, kendi açısından askeri güç merkezinin isteklerine dalkavukça uymanın, hor görülme ve merhametsizce muameleye yol açtığı acı dersini aldı. Gülen'in yakın çevresindeki birçok gazeteci ve hareket mensubu, bu sivil otoriteyi sindirme girişiminin ardında, Türk ordusunun içindeki radikal bir grubun bulunduğu inanmaktadır. Gülen cemaatinin faaliyetleri yakından izlendi ve laik siyasal seçkinler tarafından dört sebeple bir korku kaynağı olarak algılandı: Gülen'in milleti, toplumu ve kimliği Türk milliyetçiliğinin dinsel-ümmetçi formuna uygun bir şekilde yeniden tanımlama girişi; onun, sekülerizmi Fransız Jakobenizmi yerine Anglosakson geleneği çizgisinde yeniden tanımlama girişi; yine onun uluslararası meşruiyet kazanmak maksadıyla yoğun bir ağ kurma ve bunu Türk kamuoyunda desteğe dönüştürme girişi ve dördüncüsü Gülen'in eğitim ve modernite üzerindeki Kemalist tekele meydan okuma girişi. Onun çok donanımlı ve örgütlü okulları, hem seküler, hem dinsel çoklu epistemolojilere sahip yeni bir elitin eğitilmesinin kaynağı haline geldi. Bu arada Kemalist elit, eğitim üzerindeki kontrolünü kaybetmekten korkmaya başladı. Ordu içindeki radikal hizip de ima Gülen'in ağlarını, devlet kurumlarına sızmak ve bazı seküler aydınları yanlarına çekmek için kullanabileceğinden kaygı duydu.

Gülen'in uzun dönem hedeflerinden kuşku duyan devlet yetkilileri, onun, ülkenin askeri-bürokratik yapısıyla uyumlu olmayan uzun dönem gündemini yenmek ve devletten gelen baskılara karşı koymak için "ileri-geri hareket etme" taktiklerine atıfta bulunmaktadır. Hatta ordunun, dindar Müslüman kadınların kamu kurumlarında başörtüsü giymesini yasaklayan sert emrine mazeret bulan konuşmaları, liberal ve pasifist İslam anlayışı bile takiiye olarak görüldü. Bir devlet yetkilisi Gülen'in "ana hedefinin 28 Şubat sürecinden en az zararla kurtulmak" ve bu süreç sonrasında en güçlü Türk-İslam grubu olarak ortaya çıkmak olduğunu söylüyordu.⁸⁹ Yeni Asyacı Nurcu grubun lideri Mehmet Kutlular, Gülen'i otoriter devlet yapısına alet olmakla ve kendilerinin yargılanmasına yol açacak olsa bile, insan hakları konusunda kaygı duyması gereken samimi Nurcu olmamakla suçladı. Kutlular, devletin, Gülen'i diğer İslami gruplara karşı kullandığını ve ona ihtiyacı kalmadığını hissettiğinde ise onu ve hareketini gözden çıkarmaya karar verdiğini ileri sürmektedir.⁹⁰

28 Şubat darbesinin sonucu olarak, kamusal alan ve sosyal alanlar daralmakta ve Müslümanlar arasında eleştirel düşüncenin sınırları genişlemekteydi. Dışsal baskılarla içsel genişleme arasındaki paradoks, 1997 sonrası Türkiye'sinin ana karakteristiğidir. İnsanlar, farklılıkları terk ederek aynılaşmaya zorlanırken, Nur cemaati, farklılık ve kültürel çoğulculuğa sempati ve destek sağlıyordu. Farklılığa gösterilen bu sempati, liberal düşüncenin evrimine yönelik bir eleştiriydi.⁹¹ 28 Şubat yumuşak darbesinden bu yana, Gülen, aşamalı olarak eski milliyetçi ve devletçi konumundan daha liberal ve küresel bir perspektife kaydı. Bu yeni Gülen, küresel insan hakları ve demokrasi söylemlerini içselleştirdi. Artık daha az politik ve devlet merkezci, daha çok toplum ve piyasa oryantasyonlu hale geldi.

SONUÇ

Gülen'in fikirleri ve faaliyetleri, Türkiye'deki, devlet ve toplumda İslamın rolü konusundaki siyasal tartışmaya büyük bir etki yapmıştır. Gülen, İslama ilişkin liberal bir görüşe sahip olsa da, onun, diğer İslami gruplar karşısındaki farklı İslam kavramı, Türkiye'de çoğulculuğu teşvik etmektedir. Leonard Binder "Canlı bir İslami liberalizm olmaksızın, burjuva dev-

letlerin ortaya çıkmasına rağmen, Ortadoğu'da siyasal liberalizm başarılı olamaz" demektedir.⁹² Türk deneyiminin ışığında, İslami liberalizm için ihtiyaç duyulan ortamın sağlanabilmesi için siyasal ve ekonomik liberalizmin gerekli olduğu görülmektedir. Siyasal ve ekonomik liberalizm, farklı sesler için yeni geniş alanlar açılmasına yardım ettiğinden, Gülen gibi aydınlar, İslamı, toplumdaki yeni açılımlara karşı bir güç olmaktan çok, yeni burjuvanın siyasal kimliği olarak sunmuşlardır.⁹³

Gülen'in Türkiye ve eski Sovyet Türki cumhuriyetlerindeki dev eğitim stratejisi yakından incelendiğinde, programın motivasyonunun Türkiye'nin dinsel-milliyetçi vizyonu ve bu vizyonun gerçekleştirilmesi için gerekli sıkı çalışma ve özverinin kendisinin ibadet olduğu inancından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple, İslamın, devlet ve kapitalist piyasanın pratik ihtiyaçları için kullanıldığı ölçüde bir bakıma sekülerleştirilmesi paradoksu gözlenmektedir. Gülen hareketi, ayrıca, sivil toplumun devlete nüfuz etmek ve aynı zamanda devletin İslama, geleneksel Türk kültürü ve kimliğine yönelik sekülerist düşmanlığını nötrleştirmek için çeşitli stratejiler geliştirdiğini göstermektedir.

Gülen hareketi incelendiğinde, yalnızca Türkiye'deki İslami hareketlerin ideolojik çeşitliliği değil, aynı zamanda bunlardan bazılarının Cumhuriyet devrimlerinin çeşitli yönlerini hangi ölçüde içselleştirdikleri ortaya çıkmaktadır. Bu fenomen, hareketlerin modern tüketici toplumun bir parçası olarak ortaya çıktıkları süreç esnasında doğmuştur. Çeşitli İslami gruplar arasında Gülen hareketi özellikle etkin olmuştur. Gülen'in pratik oryantasyonlu dünya görüşü, tüccarlar ve eğitimcilerin belirgin biçimde kapsayıcı bir Türk-İslam kimliğine sahip yeni bir Türkiye yaratma projesine katılımlarını sağlamıştır. Yeni Türkiye'nin, Osmanlı geçmişiyle barışması halinde, sonunda Türk ve İslam âlemlerindeki tarihsel öncülük rolünü yeniden kazanacağına inanılmaktadır.

MİLLİ GÖRÜŞ HAREKETİ VE REFAH PARTİSİNİN YÜKSELİŞİ

Partinin fikir babası Mehmet Zahid Kotku idi. Müslümanların kendilerini evlerinde hissedecekleri bir partiye sahip olmak istiyordu. Aslında bizler diğer merkez-sağ partiler tarafından kullanılmaktan bıkmıştık. Bu partiyle Zahid Efendi yüzünden ilgilenmeye başladım. Zahid Efendi'nin beş kişiyi davet edip, bizlere şunları söylediği o akşamı hatırlıyorum: "Hepiniz, bu milleti koruma ve ilerletme davasına kendinizi adanmış insanlarsınız. Bu yaralı milletin kimlik ve kişiliği İslamdır. Sizin ana mirasınız İslamdır ve Müslümanlar olarak sizler bu yarayı Türk ve Müslüman halkımızın isteklerini dinleyerek iyileştirebilirsiniz. Halkın istediği, İslamın adalet duygusu ve kendi Osmanlı-Müslüman kimliklerinin yeniden kazandırılmasıdır."

LÜTFİ DOĞAN, DİYANET İŞLERİ BAŞKANI, 1968-1971

İskenderpaşa Cemaatinin ünlü Nakşibendi lideri Mehmet Zahid Kotku, MSP'nin oluşumuna fikir babalığı yapmış, Nakşibendi tarikatının önde gelen çağdaş Türk-İslam sosyopolitik hareketlerinin büyük bir kısmının kaynağı olma konumunun bir kez daha altını çizmiştir.¹ Kotku, makro sosyoekonomik güçlerle bireysel düzeydeki mikro etik sorunlar arasındaki bağlantıların bilincindeydi. Türk toplumunun geniş kesimlerini harekete geçiren iki prensip "kimlik" ve "adalet" arayışını tespit etmek suretiyle, Milli Görüş Hareketinin (MGH) koordinatlarını belirlemişti.² Nakşibendi İskenderpaşa cemaati ilk olarak bir grup cemaat lideri ve tüccarı seferber ederek, 1969 yılında Necmettin Erbakan'ın Konya'dan Türkiye Büyük Millet Meclisine seçilmesini sağladı. Kısa süre sonra Kotku ve müritleri, MGH'nin, Erbakan'ın İslamcı siyasal partisinin ilk biçimi olan MSP'ye dönüştürülmesi için bir teşkilatlanma modeliyle gerekli ağları kurdular. Adalet ve kimlik taleplerini savunmak, hareketin iki temel ilkesi olmaya devam etti. Modern Türkiye'de İslami kimlik, siyasal alanda açıkça ilk kez

MGH tarafından dile getirildi. MGH, İslamcı grupların seslerini kamu sektörüne iletti, parlamentoda İslamcı menfaatleri temsil etti ve ayrıca, bu dönemde daha açık bir şekilde İslamcı kişileri belediyelerin yönetimine ve geniş ulusal bürokrasiye getirdi. Bunun sonucu olarak MGH, toplumun büyük bir kısmını oluşturan marjinalleştirilmiş Anadolu Türk insanını, köklerini Osmanlı-İslam geleneğinden alan daha kapsayıcı bir kimliği temsil etmek suretiyle, siyasal süreçlere entegre etmede hayati bir rol oynadı.³

1970'lerin ilk yıllarında birçok Müslüman-Türk eskiden yasaklanan kimliklerini dile getirmek için yeni açılan fırsat alanlarından yararlanmaya başladı. Laiklik, sanayileşme, kentleşme, bilginin kitlesel eğitim ve iletişim yoluyla popülerleşmesi gibi modern gelişmelerle bu sayede başa çıkacaklarını düşündüler. Bu insanlar yeni oluşan bu bilinci kucaklamak ve ifade etmek için MSP'nin kurulmasını desteklediler. MSP'nin 1980 yılında askeri darbe liderleri tarafından kapatılmasından sonra, aynı sosyal grup RP'yi kurdu.⁴

Milli Nizam'dan Milli Selamet'e, oradan Refah'a, Fazilet'e ve Saadet'e uzanan isim değişiklikleri, seküler Kemalist merkezle Türk-Müslüman taşra arasında süregelen güç mücadelesinin baskılarını ve aynı zamanda her bir dönem boyunca partinin ana siyasal platformunu yansıtmaktadır.⁵ Mesela Milli Nizam, popüler Türkçede din kökenli "adil düzen" kavramıyla aynı anlama gelmektedir. *Milli* yalnızca "ulusal" anlamına gelmez, aynı zamanda dinsel etnikliği de çağırıştırır ve adalet, sadakat ve cemaatin etik işareti olarak kullanılmaya devam eder. *Milli*, kolaylıkla "dinsel bağlamda tanımlanmış toplum" ile yer değiştirebilir⁶ ve aynı zamanda bu terimin kullanılmasının bir sebebi de bir parti için dinsel isim kullanmanın yasak olmasıdır.⁷ Bir başka deyişle Türkiye'deki İslami hareket daima dinsel sembolleri maharetle kullanarak toplumla temas kurmayı başarmıştır. *Selamet*, *refah* ve *saadet* sembolik konuşma dili terimleridir ve bu sebeple sıradan Müslümanlar arasında anlaşılabilir bir anlam taşır.

MNP VE MSP

Seküler Kemalist ideoloji, merkez tarafından geleneksel Anadolu sosyal hayatına büyük ölçüde empoze edilmeye başlanınca, din aşamalı ola-

rak siyasallaştı ve geniş taşranın baskın aykırı kimliği haline geldi. Sonraları seküler kesim içindeki içsel güç mücadelesi, taşradan yardımı zaruri hale getirdiğinde, bu desteği sağlamak için, dinin sınırlı kamusal ifadelerine izin verme gibi tavizler verildi. Önce Demokrat Parti (DP) ve sonra da onun halefi Adalet Partisi (AP) erken Kemalist dönemin militanlığından dikkat çekici bir ayrılışla dinsel fikirlere karşı daha duyarlı bir yaklaşım sergilediler.

1960'lerde doğan burjuvazi kendisini devletin bürokratik kontrolden kurtarma çabasına girince, AP hür inisiyatifleri desteklemeye ve sanayi projelerini sübvansetmeye başladı. Her ne kadar başlangıçta, Müslüman taşranın desteği, Kemalist bürokrasinin hegemonyacı gücünü azaltmak için kullanıldıysa da, daha sonraları AP, devlet destekli büyük iş çevreleriyle olan bağlarıyla seküler merkezin egemenliğini sürdürmeye devam etti. Bu noktada, küçük tüccar, zenaatkâr ve çiftçiler, kendi taleplerini ifade etmek ve AP'nin büyük sermaye ve devlet merkezci politikalarına muhalefet etmek için yeni kurumlar ve yollar aramaya başladılar.⁸

Erbakan ve arkadaşları, 1969 seçimleri öncesinde AP'den ayrıldılar ve daha sonra 26 Ocak 1970 tarihinde MNP'yi kurdular. Kuruluş deklarasyonunda Osmanlı devrinin altın çağına atıfta bulunulmaktaydı. Parti tüzüğünde, taklitçi batılılaşma ve Osmanlı-İslam mirasının yıkılmasını ülkenin sorunlarının temel sebebi olarak belirlediler ve çare olarak Osmanlı-İslam tarihine saygı gösteren bir kimliği, teknolojiyi ve sanayileşmeyi önerdiler.⁹ MNP, sosyal ve kültürel bakımlardan küçük Anadolu şehirleri ve köylerinde kök saldı ve yerel çıkarları temsil etti. Kurucu üyelerinden beşi mühendis, beşi küçük işadamları, geri kalanlar ise hukukçular ve memurlardı. Nuralar ve bazı Sufi tarikatları da, MNP'nin kurulmasında aktif rol aldılar. Aynı zamanda, *Bugün* ve *Sabah* gazeteleri partiyi "ezilen Müslüman kitlelerin sesi"¹⁰ ve mukaddesatçı Müslümanların partisi olarak sundular.

Askerî darbeden iki ay sonra, 20 Mayıs 1971 tarihinde, Anayasa Mahkemesi, devletin laik prensiplerini değiştirmek ve Kemalist sistemin yerine İslami bir düzen kurmak istediği gerekçesiyle MNP'yi kapattı.¹¹ MNP Genel Başkanı Erbakan, yargılanmaktan kurtulmak için İsviçre'ye kaçmak zorunda bırakıldı ve 1972 yılına kadar orada kaldı. Dönemin ünlü MNP mensuplarından Süleyman Arif Emre'ye göre:

Milli Güvenlik Kurulu Genel Sekreteri General Refet Ülgenalp, MNP'nin kapatılması kararına muhalifti. Türk Milli İstihbarat Teşkilatı ajanı Nuri Emre, bana Refet Paşa'nın raporunu gösterdi. Bu raporda Refet Paşa solcu ideoloji ve faaliyetlerle mücadele etmek üzere dinî eğitimin vurgulanmasının gerekli olduğunu savunuyordu. Hatta, Refet Paşa dinî eğitime karşı bir hareketi önlemek üzere Milli Eğitim Kongresine bir subay bile göndermişti.¹²

Emre'nin, Kemalist ordunun kendi iktidarlarına yönelik sözde solcu tehdide karşı koymak için İslamı kullanabileceği iddiası, MNP'nin yenisinden açılması için kullanılan argümanlardan biriydi. Aslında, Anayasa Mahkemesi'nin, partiyi kapatma kararının halkın gözünde Erbakan ve arkadaşlarını devletin mağduru haline getirdiği ve böylece popülaritelerini artırdığı yönünde yaygın bir kanı vardı.¹³

MNP'nin kapatılmasına karşı çıkan ve Süleyman Demirel'in siyasal spektruma egemen olmasına muhalif generaller, Erbakan'ın bazı dostlarından yeni bir parti kurmalarını istediler. Bu yeni parti, MSP, 11 Ekim 1972 tarihinde kuruldu. Ancak, kurucu üyelerden hiçbiri, eski MNP'den değildi ve kendisi de İskenderpaşa Nakşibendi tarikatının mensubu olan Süleyman Arif Emre bu partinin ilk genel başkanı oldu. Erbakan ancak Mayıs 1973'te MSP'ye üye oldu ve parti Ekim 1973 genel seçimlerine Emre'nin liderliğinde katıldı. Seçimden sonra MSP Yürütme Kurulu Erbakan'ı genel başkanlığa atadı. Türkiye Anayasası önceki partisi Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılan bir kişinin, bir başka partinin genel başkanı olmasına izin vermemesine rağmen, generaller gelecek seçimlerde AP'yi zayıflatacağı umuduyla yeni partinin başına Erbakan'ın geçmesini istediler.

İlk genel seçimlerde MSP parlamentoda 48 sandalye kazandı.¹⁴ Ayrıca parti parlamento seçimlerinde oyların yüzde 11,8'ini, Senato seçimlerinde ise yüzde 12,3'ünü almış ve Senatoda üç sandalye kazanmıştı. Genel olarak, askeri yönetime karşı çıkan ve 1971 darbesi sonrasında kapatılan partiler, 1973 seçimlerinde iyi sonuçlar aldılar. Buna rağmen darbecilerle işbirliği yapmakla suçlanan AP'nin oyları 1969 seçimlerinde yüzde 46,5

iken, 1973 seçimlerinde yüzde 29,8'e düştü. Cumhuriyetçi Güven Partisi ise yüzde 6,6'dan yüzde 5,3'e düştü.¹⁵

MSP'nin seçim başarısı, mezhepsel dinsel bölünmeler ve Sünni ve Alevi cemaatleri arasındaki gerilimler sebebiyle en fazla Doğu ve Güneydoğu illerindeydi. Aslında, bu mezhepçi bölünmenin altında yatan sebep, ekonomik kaynaklar ve hükümet kadroları üzerindeki rekabet idi. Muhafazakâr gruplar ve ekonomik bakımdan zayıf çiftçiler, MSP'ye oy verdiler. MSP'nin programında İslamlaşmaktan çok, "hızlı sanayileşme" çağrısı yapılması, birçok seçmenin şeriat için değil, elektrik için oy verdiğinin bir delili olarak görülebilir. Ancak, MNP'nin kapatılmasından sonra, aynı liderlik, bu hareketi Kurani terim olarak kurtuluşu ifade eden "selamet" terimine yönelik yeni bir hareket olarak tanımlayarak, maddi ve manevi olmak üzere iki tür kurtuluş olduğunu savundu.¹⁶

MSP, 24 Ocak 1974 tarihinde sosyal demokrat CHP ile bir koalisyon hükümetine katıldı. Erbakan, başbakan yardımcısı oldu ve altı bakanlığı (içişleri, ticaret, adalet, gıda ve tarım, sanayi ve teknoloji, din işlerinden sorumlu devlet bakanlığı) yönetmeye başladı. MSP'nin koalisyon hükümetindeki imajı İslam ahlâk, Osmanlı mirası, vicdan özgürlüğü, Türkiye ekonomisinin hızlı sanayileşme yoluyla modernleşmesi ve "küçük insanların" meseleleriyle ilgili bir parti biçimindeydi. Bu imaj, MSP'nin Türk siyaseti ve toplumunda etkin bir güç olarak İslami değerlere yönelik çağrısını tekrarlamasına yardım etti.¹⁷ Parti, ailenin, ülkenin gençliğinin ahlâki ve manevi karakterini şekillendirmede hayati önem taşıdığını düşünüyordu.¹⁸ Parti ayrıca sosyal ve ekonomik adaleti, millî servetin adil dağılımını vurguluyordu.

1973 ve 1977 genel seçimleri, MSP'nin ana destek kaynağının kırsal kesimler olduğunu ortaya koydu. Mesela 1973 seçimlerinde MSP'nin toplam oylarının yalnızca yüzde 32,8'i kent merkezlerinden gelirken, yüzde 67,2'si köylerden geliyordu. 1977 genel seçimlerinde MSP toplam oyların yüzde 8,6'sını aldı ve bu oyların yüzde 36,8'i kent merkezlerinden, yüzde 63,2'si köylerden geldi. İlginç bir şekilde, hem 1973, hem de 1977 seçimlerinde MSP en çok Elazığ, Bingöl ve Diyarbakır gibi Sünni-Kürt vilayetlerinde popüler idi. Bu durum, geniş muhalif Müslüman kimlik içinde Sünni Kürt etnikliğinin de yer aldığını göstermektedir. Ünlü Kürt-İslamcı aydın

Altan Tan'a göre Kürtler partinin batı vilayetlerinde pek başarılı olmadığı hallerde bile, daima İslamcı partileri desteklediler. Tan'a göre bunun iki sebebi vardı: "Türkiye'deki İslami hareket için en ciddi örgütsel çerçeve Kürt kökenli olandır. Kürt bölgesi, İslamın geleneksel olarak yaşandığı bölgedir."¹⁹ Tan, "Kürtlerin laik/Kemalist sisteme olan olumsuz tepkinin etnik olmaktan çok, dinsel olduğunu" ileri sürmektedir; "hem MNP hem de MSP sisteme yönelik bu geleneksel muhalefete dayanmıştır."²⁰ Tan'ın örgütsel çerçeve ile kastettiği, içinde Türkiye Kürtlerinin kritik bir yere sahip olduğu Nakşibendi Sufi tarikatları ve Nur hareketinin rolüdür.

Önemli miktarda Alevi nüfusun geleneksel Sünni-Alevi tartışmasının bulunduğu vilayetlerde (mesela Erzurum, Kahramanmaraş, Malatya ve Sivas) MSP mezhepçi gerilimin bulunmadığı vilayetlere nazaran daha başarılı sonuçlar aldı. MSP'nin düzenli olarak oylarını artırdığı diğer vilayetler Elazığ, Adıyaman, Diyarbakır ve Bingöl gibi Sünni-Kürt vilayetleridir. Alevi seçmenlerin, Kemalist CHP ile özdeşleşmesi, MSP'nin Türk ve Kürt Sünni İslamın temsilcisi olarak ortaya çıkmasına yardım etti.

MSP'nin karşılaştığı temel siyasal meydan okuma, 1974 yılında meydana gelen Kıbrıs Savaşı idi. Kıbrıs'ın yüzde 40'ını işgal ederek tehdit altındaki Türk azınlığı güvenceye alınca, Başbakan Bülent Ecevit ve Başbakan Yardımcısı Erbakan ulusal kahramanlar haline geldiler. İnsanlar, Erbakan'ı *gazi* olarak adlandırırken, Ecevit, rakibinin popülerliğini aşındırmak ve koalisyonu sona erdirmek için fırsat aramaya başladı.²¹ Her ne kadar Ecevit'in erken seçim planı başarısız olduysa da, sonunda 18 Eylül 1974 tarihinde koalisyon bozuldu. MSP de Süleyman Demirel liderliğinde kurulan Birinci Milli Cephe koalisyon hükümetine katıldı (Nisan 1975'ten Haziran 1977'ye kadar). Erbakan, başbakan yardımcısı olurken, diğer MSP'li milletvekilleri devlet, işçileri, adalet, gıda ve tarım, sanayi ve teknoloji ve banyındırılık bakanlıkları görevine geldi.

1977 erken seçimlerinde, MSP'nin oy oranı yüzde 8,6'ya geriledi.²² Bunun ana sebebi solcu Alevi ve Kürt gruplarına muhalefet için radikal stratejiler benimsemesi sebebiyle Sünni-Türk egemenliğindeki illerde halkın desteğini alan MHP'nin ortaya çıkışı idi. Buna ek olarak 1977 yılında Nurcu gruplar, MSP'yi terk ederek, parlamentodaki 11 sandalyeyi de

beraberlerinde götürdüler.²³ Parti ülkenin sorunlarına herhangi bir somut çözüm önermiyordu ve aşırı derecede ideolojik hale gelmişti.²⁴ MSP, AP ve MHP ile birlikte kurulan İkinci Milli Cephe koalisyonuna katıldı ve 21 Temmuz ile 31 Aralık 1977 tarihleri arasında mecliste 24 sandalyeye sahip oldu. Bu hükümet, koalisyon ortakları arasındaki derin siyasal farklılıklar yüzünden uzun ömürlü olmadı. Ocak 1978'de CHP Genel Başkanı Bülent Ecevit, 11 eski AP'li milletvekilini bakanlık vereceği rüşvetiyle ikna ederek yeni bir hükümet kurdu. Ancak, bu hükümet yükselen enflasyon ve terörizmle başa çıkmayı başaramadı. Üstelik petrol krizi, para ve ticaret açığını büyük ölçüde artırdı. 14 Ekim 1979 tarihindeki yerel seçimler, Ecevit hükümetinden hoşnutsuzluğu ortaya çıkardı ve Ecevit'i istifaya mecbur etti. 12 Kasım 1979'da MSP, Süleyman Demirel'in liderliğindeki azınlık koalisyonunu destekledi; bu durum Eylül 1980 tarihindeki askerî darbeye kadar sürdü.

MSP'nin ana karakteristiği, onun melez popülizmi ve devlet işlerinde söz haklarının artmasını isteyen taşra güçlerini (yeni tüccarlar, aydınlar ve esnaf) temsil etmesiydi. Popülizmi ekonomik milliyetçilik, kültürel ve dinsel hareketliliğe dayalı bir programa dayanıyordu. Bu program, devlet öncülüğündeki sanayileşme ve ekonomik faaliyetlerin şirketleşmesinin sebep olduğu göçlerin ıstırabını yaşayan topluma, bir ahlâki istikrar ve çerçeve sağlamak için, Osmanlı-Müslüman değerler sistemine başvurulmasıyla başarılacaktı. MSP, hegemonyacı güçlere ve Türk toplumundaki seküler söyleme meydan okumak için İslama dayalı yeni bir muhafazakâr ideoloji geliştirdi. Bu kampanya, toplumdan gittikçe koptuğu ileri sürülen seküler devlete karşı açıkça dile getirildi. Ancak MSP hiçbir zaman etkin bir patron-müşteri ağı geliştirmeyi başaramadı. Çünkü hükümette bulunmanın nimetlerinden pek yararlanamadı. MSP'nin üç farklı koalisyon hükümeti döneminde, koalisyon ortağı olarak kaldığı toplam süre yalnızca iki yıl oldu.

MSP KİMLİĞİ VE İDEOLOJİ

MSP'nin en önemli ideolojik katkısı, 1920'lerdeki radikal Kemalist-pozitivist devrimlere karşı Türk toplumunda egemen olan Osmanlı-

İslami liberal reformist geleneğin yeniden canlandırılması oldu. Müslüman Osmanlı reformcuları Türk toplumunun Avrupa kurumlarını ve teknolojisini benimseyebileceği, ama aynı zamanda kendi kültürel ve dinsel birçok olumlu ve hayati unsuru muhafaza edebileceği görüşündeydiler. Bu sebeple MSP platformu, radikal Kemalist projeye karşı doğrudan bir protesto idi. Her ne kadar MSP, Kemalist reformlara karşı İslami protestonun ilk siyasal ifadesi olmasa da, yarı demokratik bir siyasal sistem içinde, MSP İslami protestoyu ilk kez kurumsallaştırıyordu. MSP, sosyal sözleşmesini Milli Görüş olarak formüle etti ve bunu dört esasa göre tanımladı: Kültür, sanayileşme, sosyal adalet ve eğitim.²⁵ Görünür dinsel platformlara yönelik Kemalist yasak sebebiyle, ince İslami semboller ve normlar, yorumlanarak, dinden çok, kültür kavramı içinde sunuldu. Bu bağlamda MSP, İslami normların ortak kültürel lisan yoluyla yayılmasında kilit rol oynadı. Bu kültürel canlanmayla MSP, açık bir İslami diriliş programını kastetmiyor, daha çok Kemalist radikal pozitivizm projesinin yabancılaştırıcı unsurlarına karşı koymak için, Osmanlı-Türk normları ve sosyal yapılarının yeniden inşasını amaçlıyordu. MSP, Ecevit liderliğindeki koalisyon hükümetinin ortağı iken, daha fazla imam-hatip okulu açtı ve lise müfredatına ahlâk konusunda İslami prensiplerden derlenen yeni bir ders ekledi.

Milli Görüş platformuyla MSP, toplumdaki siyasal tartışmanın sınırlarını genişletti ve İslami söylemleri siyasal alana entegre etti. Bu durum, ülke nüfusunun büyük bir kısmını temsil eden taşranın daha önceleri marjinalleştirilmiş bulunan sesinin entegrasyonu yoluyla toplumun demokratikleşmesini ateşledi. Kültüre yaptığı bu vurgunun yanı sıra MSP, toplumun maddi boyutuna da dikkat çekti ve sanayileşme meselesini öne çıkardı. Ancak MSP, ayrıntılı ve somut bir sanayileşme programına sahip değildi. MSP ideolojisinin bir başka esası da toplumdaki İslami motifleri, özellikle sosyal adalet kavramına ilişkin olanları gündeme getirmektir. Parti, yüksek vergilerden yarar sağlayan büyük şirketlere karşı, küçük tüccar ve üreticileri savundu ve devletten küçük esnaf ve sanatkârın çıkarlarını koruması için ekonomiyi düzenlemesini istedi. Son olarak MSP toplumda geleneksel değerler ve kültürün yeniden aşılmasında eğitimin rolünü vurguladı.

YENİ İDEOLOJİK ALAN: İSLAM VE MİLLİYETÇİLİĞİN UZLAŞTIRILMASI

1980 askeri darbesinden bu yana, Türk devleti İslami grupların siyasal ve ekonomik süreçlere katılımı için daha fazla seçenek sunarak uzlaşma ve kontrol altına almaya dayalı ikili bir politika izledi. Bunun sonucunda İslamcı siyasal gruplar, demokratik süreçlere dahil oldu ve yumuşayarak İslami politikalarını ve taleplerini yeniden yapılandırdı.

1982 Anayasasının, devlete sosyal hayatın her yönüne müdahale etme yetkisi vermesine rağmen, sosyal gruplar değişim temposunu, açık bir sivil toplum, ekonomi ve eğitimin serbest bırakılmasını talep eden liberal gündemlerle kontrol etmeye devam ettiler. Bu liberal kampanya devlet-toplum ve birey-toplum arasındaki sınırlar hakkında yeni bir tartışma başlattı. Ancak, 1980 sonrası siyasal ve ekonomik ortam, kesinlikle, yoğun bir liberalleşme programını destekleyen İslami gruplar ve Sufi tarikatlarının sosyal ve siyasal faaliyetlerinin lehine idi. Özal başbakan olarak İslamı eğitim sistemine yerleştirme politikası izledi. Mesela onun milli eğitim bakanı, Nakşibendi tarikatının bir mensubu olan Vehbi Dinçerler, milli tarih ve kültüre ilişkin, sürekli olarak “milli” terimini dinsel anlamda kullanan yeni bir müfredat geliştirdi.²⁶ 1980’lerin İslamcılığı, sosyal tabanı, doğası ve etkisi bakımından 1960’ların ve 1970’lerin İslami hareketlerinden farklıydı. Çünkü Türk toplumundaki değişiklikler, İslamcı söylemi şekillendiriyordu. Gerçekten de İslami hareketin sosyal ve siyasal temelleri, tabanda büyük bir dönüşüm yaşadı. Bu da, MSP’nin halefi olan RP’nin söylem ve eylemleri üzerinde önemli etkiler yaptı. Mesela RP öncülüğündeki İslami hareket küreselleşme karşıtı, piyasa yönelimli, küçük esnaf ve çiftçinin partisi olmaktan çıkıp, küresel piyasaya tam entegrasyonu talep eden ve ekonomide devlete çok az rol öngören bir partiye dönüştü. RP, tam anlamıyla bir İslami parti olmamasına rağmen –hem kişisel çıkar hem de kimliği içeren sosyal ve ekonomik sebeplerin kombinasyonu için verilen oyları cezbeden bir parti– 1980’lerde enerjik bir şekilde “derin Türkiye”nin tek temsilcisi olduğunu savunacak hale geldi. RP’nin genel başkan yardımcısı Abdullah Gül, “derin Türkiye”yi Anadolu burjuvazisi, Sufi tarikatları, mahalle örgütleri ve vakıfları birbiriyle ilişkilendirmek suretiyle şerefli ve güçlü bir Türkiye yaratmanın dinamik “fıkri” ola-

rak tanımlamaktadır. Gül, 1970'li yıllarda MNP ve MSP'nin yaydığı bir fikir olan, RP'nin yalnızca toplumun "yoksul ve sıradan insanlarını" temsil ettiği fikrini reddetti.²⁷

1983 seçimlerinden sonra, siyasal seçkinler, ekonomik kalkınma hedeflerini gerçekleştirmek ve solun oluşturduğu tehdidi ortadan kaldırmak için, İslamcılarının sisteme entegre edilmesi gerektiğine karar verdi. Bu entegrasyonun, ancak "yumuşak bir İslam"ı, yani devlet tarafından titizlikle evcilleştirilen ve izlenen bir İslamı kabul etmekle gerçekleştirilebileceğine karar verildi. Bunun sonucu olarak, İslamcı gruplar eğitim fırsatlarının geliştirilmesi, ekonomik faaliyetler ve parti politikaları yoluyla sisteme girdi. "Evcilleştirilmiş" İslamın, ulusal birliği güçlendirmeye yardım ettiği eğitim araçları arasında daha fazla imam-hatip okulu açılması ve Kuran kurslarının uygulamaya konulması yer alıyordu. Hükümet, ayrıca İslami grupların özel kolejler ve liseler inşa etmesine ve sosyal faaliyetlerini yürütmek için yeni vakıflar ve dernekler kurmalarına izin verdi.²⁸ Ekonomik alana, İslamcı girişimcilerin sahip olduğu yeni şirketlerle ve faizsiz İslami bankacılık sisteminin kurulması yoluyla nüfuz edildi. Bu arada muhafazakâr gruplar Türk siyasal ve sosyal yaşamında İslami fikirlere karşı hoşgörü-lü bir tavrı benimseyerek RP'nin daha da güçlenmesine yol açacak bir şekilde davranmış oldu. Tecrit edilmiş taşra, sistemde yer almaya, eğitim, siyaset ve ekonomi alanlarını kendi çıkarları ve değerleriyle şekillendirmeye başlarken, devlet, Kemalist cumhuriyetin kurulmasından bu yana ilk kez taşranın gözünde meşru hale gelmeye başladı. Ancak, Sünni-Osmanlı geleneklerine dayalı "Türk-İslam sentezi," süreci sol eğilimli Kürt ve Alevi kimliklerinin tepkici biçimde siyasallaşmasına yol açtı.²⁹ Yeni meşrulaşan İslami gruplarla Cumhuriyetçi devlet arasındaki karşılıklı etkileşimde her iki tarafın da birbirine nüfuz ettiği görüldü. İslami gruplar, tamamen marjinalleşmiş sosyal gruplardan, devlet ve toplum-merkezli hareketlerin birleşiminden oluşan sofistike ve karmaşık örgütlere dönüştüler. Ancak, İslamcılarla devlet arasındaki ilişki, dinamik ve gelişmecedir. Bu sebeple, İslamileştirmenin gerçekleştirilebileceği sosyokültürel ve siyasal süreçler, ancak "yukarıdan aşağıya" ve "aşağıdan yukarıya" süreçlerinin dinamikleri incelenerek anlaşılabilir.³⁰

27 Mart 1994 mahalli seçimleri ve 24 Aralık 1995 genel seçimleri Türk tarihinde, yeni bir devlet-toplum ilişkileri arayışının ve ulusal kimliğin yeniden ifadesinin sonucunda ortaya çıkan bir psikolojik dönüm noktası oldu. Bazı gazeteler seçim sonuçlarını “Seçimi Öteki Türkler Kazandı,” “Siyah Türkler Beyaz Türklerle Karşı”³¹ ya da “Harbiye karşısında Fatih kazandı” gibi başlıklarla verdi.³² Her iki seçim de İslamcı RP’nin zaferiyle sona erdi. Seçim sonuçları, toplumun laik ve İslamcı sosyokültürel hatlar boyunca keskin bir şekilde ayrıldığını ortaya koydu. Bu bağlamda RP, kamusal alanda taleplerini dile getirmek için siyasal İslamın yararlandığı ana yollardan birisi oldu. Parti, laik sistemi değiştirmek isteyenler kadar, sistemde yani bürokratik devlet yapısında reform isteyenlerce de bir platform oluşturmaktaydı. Siyasal merkezi yeniden organize etme ve bürokratik sistemi dönüştürmeye yönelik –ne kadar çatışmalı olursa olsun– rekabetçi bu kampanya, Kürt gruplarından, yeni ortaya çıkan Anadolu burjuvazisine kadar toplumun geniş katmanlarını, *kimlik* ve *adalet* adına harekete geçirdi.

Egemen sektörler seçkinler ile toplumu ve devleti yeniden tanımlamayı amaçlayan İslamcı eylemciler arasındaki çatışma, kimlik sorunu ve kamusal alanın kontrolü konularında yoğunlaşmaktaydı. Bu durum, işleyen bir demokrasi içinde Türkiye’nin siyasal İslam deneyiminin sınırlarını göstermektedir. Siyasal İslamın seçim başarısı, dört faktörden kaynaklanıyordu. Birincisi, 1980 askerî darbe liderlerinin getirdiği Türk-İslam sentezi bir devlet politikası idi. İkincisi, siyasal ve ekonomik liberalleşme ve buna eşlik eden MÜSİAD gibi örgütler tarafından temsil edilen yeni muhafazakâr Anadolu burjuvazisinin doğuşuydu. Üçüncü faktör yazılı ve elektronik medyaya dayanan yeni İslamcı aydınlar sınıfının ortaya çıkışıydı. Son faktör ise RP’nin örgüt içi esnekliği ve “adil düzen” platformuna ilişkin ideolojik sunumu idi.

YENİ EKONOMİK FIRSAT ALANLARI VE BUNLARIN ETKİLERİ

RP’nin 1995 genel seçimlerindeki başarısı, ağırlaşan ekonomik ve kültürel şartları vurgulamaya yönelik olarak, İslami sembolleri stratejik biçimde kullanımıyla da bağlantılıdır. Mart 1994 yerel seçimlerinden sonra

RP'li belediye başkanları, seleflerinden çok daha iyi hizmetler sundular. Her ne kadar tamamen ortadan kaldıramasalar da, kendi belediyelerinde rüşveti ve kayırmacılığı önemli ölçüde azalttılar. RP ayrıca halkın ihtiyaç ve beklentilerine cevap vermede, soldaki ve sağdaki diğer partilerden çok daha profesyonel davrandı. Sağın iki ana partisi DYP ve ANAP, sürekli olarak birbirini yozlaşmakla suçladı ve birbirlerinin gerekli yasaları çıkarmalarını engellemeye çalıştılar. Ülkenin ağırlaşan sorunlarını çözmekle pek ilgilenmediler. Üstelik belli başlı Sufi tarikatları ve de Nurcu grupları, iktidara gelme potansiyelini gördükleri RP'yi desteklemişlerdi.”

RP'nin güçlenmesinin ana sebeplerinden biri de, Türkiye'nin, serbest ticaret politikalarından kaynaklanan ekonomik büyümesi idi. 1980'lerin sonları ve 1990'larda Özal'ın serbest piyasa politikaları küçük ölçekli yerel iş çevresi, esnaf, müteahhit, lokantacı ve oldukça küçük ölçekli sanayicilerden oluşan büyük şehirlerin küçük burjuvazisi tarafından kuvvetle desteklendi. Bu sektör, devletin, geleneksel olarak Cumhuriyetçi siyasal seçkinlerle bağlantılı olan büyük ölçekli sanayicilerin yararına, ekonomiye müdahale etmesini istemiyordu ve bunun sonucunda ekonomik liberalleşmenin ana savunucusu haline gelmişti. Bu sektör kamuoyunu devlete ve büyük sanayicilere karşı harekete geçirmenin en iyi yolunun İslami semboller, etik ve serbest ticaret değerleri olduğunu keşfettiler. Küçük ve orta ölçekli şirketler, ekonomik büyümeden en fazla yararlanan kesimler oldu ve bunlar kendi çıkarlarını büyük iş çevreleri ve onların yönetici seçkinlerle bağlantılarına karşı korumak maksadıyla, bir İslami kapitalist dernek olan MÜSİAD'ı kurdular. Yeni ortaya çıkan Anadolu burjuvazisinin ideolojisi sosyal bakımdan İslami olmakla birlikte, ekonomik bakımdan liberaldi.

İyi örgütlenmiş MÜSİAD'a ek olarak, gayri resmî gruplar da kendilerini İslami aktivizmle özdeşleştirdiler. Siyasal merkezin hâlâ laik kimliğe yapışık olması sebebiyle, taşra gruplarının hepsi, daha çok muhalif bir İslami kimlikle özdeşleşmeye teşvik edildiler. Üstelik Sufi tarikatları bu grupların ekonomiye nüfuzunu kolaylaştıran iş bağlantılarının geliştirilmesinde kilit rol oynadı. Bu sebeple, seküler ve İslami gruplar arasındaki mücadele hem derin tarihsel köklere, hem de ekonomik boyutlara sahiptir. İslam, toplumun bu katmanının amaçladığı ekonomik ve siyasal transformasyon-

da öncü bir rol üstlenmiştir. İslam, yeni burjuvazi dalgasının kimliğidir ve bu grup, güçlü ahlâki dürüstlük ve toplumsal dayanışma duygusuna dayanarak İslami bankacılık sistemi yoluyla finans ve bankacılık sorunlarını yenmeyi başarmıştır. Özal taşradaki geleneksel gruplara açıldı ve bunları Türk ekonomisinin açılmasını sağlayan ortakları olarak kabul etti. Buna karşılık, gruplar, İslamı ve İslam toplumunu, taşra burjuvazisi ve yükselen teknokratlar olarak kendi ideolojik ihtiyaçlarıyla bağdaşacak şekilde yeniden yorumladılar. İslam, Anadolu burjuvazisinin elinde ticari bağlantılar ve kâr etmeyi meşrulaştırıcı araçsal bir ideoloji haline geldi. Ekonomik büyüme, dinsel doğruluk ve dünyevi başarının yeni bir imajının yaratılmasına yardım etti. Yeni imaj ise bir yandan İslami dindarlık duygusunu muhafaza ederken, bir yandan da kapitalist piyasada başarılı olmayı arzulayanlar için cazip hale gelen, İslami kimlik ve değerlerin yeniden incelenmesine yol açtı. Bütün bunlar olup biterken, sıradan insanlar, 1980'lerin hızla değişen Türk toplumunda kendi saygınlıklarını koruma ve sosyal adalet taleplerini haklı göstermek için dinin değerini vurgulamaya başladılar.

Siyasal İslamın 1995 genel seçimlerindeki güçlü şovunun bir başka sebebi ise “kişisel İslam”ın gelişimi idi. Bir bakıma, birçok gelişmiş sanayi toplumunda görülen dine dönüşe benzeyen bir tarzda, içerideki bu İslam, Kemalist pozitifizmin gerçeklerinin ötesinde bir şeyler arayan, oldukça eğitimli ve refah seviyesi yüksek birçok Türkün hayatındaki manevi boşluğu doldurdu. 1980 darbesi sonrası devletin resmî politikasının kişisel dinsel bağlılığı “normal” ve iyi bir “vatandaş” olmanın işareti olarak tanımlamasının etkisi, ekonomik ve siyasal güce ulaşanlarda uzun süredir var olan dinin dışsal görünümüne ilişkin sıkıntıları ortadan kaldırdı. Dinin resmî çevrelerdeki bu yeniden kazanılan saygınlığı, ne kadar kısıtlı olursa olsun, büyük sağ partilerle dindar sağ arasında parlamentoda İslamı temsil etme konusunda bir rekabete yol açtı. Bu durum, dini daha da siyasallaştırdı ve İslamı siyasal tartışmaların odağına yerleştirdi. Örneğin 1995 genel seçimlerinden bir hafta önce, DYP'nin elindeki Milli Eğitim Bakanlığı, inşaatı tamamlanmış 70 okula imam-hatip lisesi statüsünü tanıdı ve din görevlileri için 6000 yeni kadro tahsis etti. DYP, ayrıca eski Diyanet İşleri Başkanı Tayyar Altıkulaç'ı İstanbul'dan aday gösterdi. ANAP da geride kalmamak

için muhafazakâr bir Sünni-Türk milliyetçi partisi olan Büyük Birlik Partisi³⁴ ve Turgut Özal'ın ağabeyi Korkut Özal ile ittifak kurdu.³⁵ Merkez sağ partiler, İslami oyların temsili konusunda RP ile rekabete girdiler. Siyasal katılım ve seçim rekabeti, İslami ve diğer kimlik formlarının siyasallaşmasını teşvik etti. Güç grupları, kendi kampanyalarını gerçekleştirmek için İslami sembollere başvurdular ve merkez sağ partiler, parlamentoda İslami çıkarları temsil etmede dindar sağ ile rekabete girdiler.

İSLAMİ KİMLİĞİN RP KİMLİĞİ OLARAK SOMUTLAŞTIRILMASI

İslami siyasal bilincin, merkez sağ partiler olan DYP ve ANAP tarafından ayrıca ifade edilmesine rağmen, politikada İslami kimliği RP ile özdeşleştirme yolunda bir eğilim vardı. Bu sürecin sonucunda, birçok insan için tamamen kişisel kaygıların ötesinde olan İslami kimlik, bir siyasal parti kimliğine indirgendi ve RP'nin, Batılı seküler kimliğe muhalefetiyle alternatifli biçimde kullanılmaya başlandı. Özellikle aydınlar RP fenomenine, partiye lokantalardan çarşıya, beldelerden başkente kadar uzanan ve mutfaktan tüketime, oradan insanların oy verme biçimine kadar her şeyi kapsayan devasa bir boyut atfettiler.

Seküler reformlar, gündelik yaşam düzeni için, İslamın yerine yeni ve daha katı bir davranış ve estetik değerler sistemi kurmada çok sınırlı bir başarıya ulaşmıştır. Çağdaş Türk toplumunda, epistemolojik farklılıklar, kültürel bakımdan bölünmüş bir toplumda bireyin yerini belirlemeye yarayan çok sayıda kimlik işaretiyle –yüzükler, giysiler, kitaplar, eşyalar ve müzik– somutlaştırılmaktadır. Bu kimlik işaretleri, kamusal alanda karşılıklı ilişkileri yapılandırmakta ve seküler bürokratik seçkinler ile kitleler arasındaki karşılıklı etkileşimi tanımlamaktadır.

RP, İslami grupları siyasal sürece katılmak üzere harekete geçirmek suretiyle, grupların siyasal sosyalleşmesinde kilit rol oynamış ve böylece, Türkiye'de siyasal katılımı kolaylaştırmıştır. Mesela RP'nin, seçmenleri kaydolmaya teşviki ve sandık başına kadar ücretsiz taşıma gibi, Türkiye'deki diğer partilerin ihmal ettiği seçim hizmetleri, Avrupa'nın sosyal demokrat partilerinin uygulamalarından alınmıştır. *Korunmasız ve dışlanmış* grupları, siyasal sisteme entegre etmek üzere gelişen RP, toplumun büyük

çoğunluğunu oluşturan İslami yönelimli “taşra”yı ve büyük bir Kürt nüfus katmanını siyasal sisteme entegre ederek, Türkiye’nin en önde gelen sorunlarından birisinin çözülmesine yardım etmiştir. Bu dahil etme, Kemalist Cumhuriyetçi düzenin istikrarını bozmamıştır, çünkü Müslüman taşra siyasal iktidarın yeniden dağılımını hemen talep etmemiştir. Aksine, ölçülü olan bu entegrasyon, ülkede beklenmedik bir ekonomik ve siyasal liberalleşmenin görüldüğü 1980 sonrası dönemdeki değişen devlet-toplum ilişkisi parametrelerinin bir sonucudur. Dahil etme, sistemin çöküşüne yol açmadı, çünkü dahil olma talepleri devletin stratejisi ile çakıştı. Bu strateji, İslami seslerin sisteme dahil edilmesi ve böylece onlarla uzlaşılması yoluyla, devletin sosyal tabanının genişletilmesini amaçlıyordu.

RP, Türkiye’deki diğer partilerin aksine, sosyokültürel ve ekonomik ilişkileri siyasal araçlarla yeniden tanımlama mücadelesi veren modern bir sosyal hareketin kurumsal ifadesiydi. Kitlesele eğitimin, İslamcı yazılı medyanın genişleyen etkisinin ve Anadolu orta sınıfının yükselişinin yarattığı bir bilinç biçimine dayanıyordu. Parti bu sosyal hareketi kendi liderliğinde disipline etmeye ve kurumsallaştırmaya çalıştı, ama bu konuda yalnızca sınırlı bir başarı elde edebildi. Çünkü ünlü İslami gruplar ve Sufi tarikatlarının büyük bir kısmı RP’den belli bir siyasal uzaklığı korudular.³⁶ Parti, “halkı,” sınıfsal ya da etnik ayrım gözetmeksizin –organik, kolektif bir birlik halinde– Müslüman olarak tanımladı. Etnik ve sınıfsal farklılıkları aşmak için İslami dayanışmayı öne çıkardı. Bir başka deyişle, partiye göre toplum, ortak inançları ve ibadetleriyle (mesela namaz ve oruç) birleşen Müslümanlardan oluşuyordu. Bu toplum imajının, devletin seküler etnik milliyetçiliğine muhalif olduğunu söylemeye bile gerek yok.

LİDERLİK, İDEOLOJİ VE RP’NİN TEŞKİLATLANMASI

RP’nin siyasal söylemi, örgüt yapısı ve taraftar kitlesi, selefi MSP’ye (1973-80) dayanmaktaydı. RP’yi, askerî liderlerin sivil yönetime dönülmesine izin vermesinden sonra, 19 Temmuz 1983 tarihinde Ali Türkmen ve arkadaşları kurdular. Ancak, generaller, İslamın kamusal yaşamdaki rolünü sıkı biçimde kontrol altına aldılar ve partinin, Erbakan dahil 27 kurucu üyesinin siyasete katılmasını yasakladılar. Bunun sonucu

olarak parti 1983 yılında ihtilal sonrası yapılan ilk genel seçimlere giremedi. Yine de 25 Mart 1984 tarihinde yapılan yerel seçimlere girmeyi başarak, Van ve Urfa belediye başkanlıklarını kazandı. Parti, 778.622 oy, yani toplam oyların yüzde 4,4'ünü aldı. Partinin ilk büyük kongresi 30 Haziran 1985 tarihinde yapıldı ve kongrede Özal'ın ekonomik politikaları şiddetle eleştirilerek, sosyal adalet ve işçi sınıfı için siyasal özgürlük talebi vurgulandı.³⁷ Binnaz Toprak, bunun partinin sosyal tabanını genişletmek istediğinin bir işareti olduğunu ileri sürmekte ve partinin sessiz Müslümanların geniş kesimini şekillendirdiği ve işlediğini düşünmektedir.³⁸ Buna rağmen, benim, RP liderleriyle yaptığım mülakatlar, partinin zaten geçekundu bölgelerinde gerçekleşmeye başlayan İslamileşme eğilimine karşılık verdiğini göstermektedir. Onlar, bu eğilimin siyasal sürece kanalize edilmesi gerektiğini düşünüyorlardı.³⁹

Yasaklı politikacıların, politikaya dönmesine imkân sağlayan 1987 halk oylamasından sonra, Erbakan ve eski ağır toplardan bazıları, RP'nin yönetimini devraldı. Aynı yıl yapılan milletvekili seçimlerinde parti 1.717.425 oy alarak oy oranını yüzde 7,16'ya çıkardı. Yine de parlamentoya girebilmek için gerekli oy barajı olan yüzde 10'a ulaşamamıştı. 1989 yerel seçimlerinde parti, oyların yalnızca yüzde 9,8'ini alınca, partinin politika yapıcılarını yüzde 10'luk barajı aşabilme şanslarından kuşku duymaya başladılar. Bu sebeple, Eylül 1991'de RP'nin, Milliyetçi Çalışma Partisi (daha sonra MHP adını aldı) ve İslahatçı Demokrasi Partisiyle (bkz. Tablo 10.1) tamamen pragmatik bir seçim ittifakı kurmasına karar verdiler.⁴⁰ Birçok İslamcı politikacı, gerçekçi olmayan bir yaklaşımla bu ittifakın bir birlik haline gelmesini bekledi, ama ittifakın 1991 seçimlerinde yüzde 16,2 oranında oy alarak parlamentoda 62 sandalye kazanmasından bir ay sonra, MÇP'ye ait 22 milletvekili ittifaktan ayrılarak partilerine geri döndü.⁴¹ Bu arada İslami yönelimli Kürt ve Türk Alevi grupları, ittifakı anti-Kürt/Alevi oluşumu olarak gördüler.⁴²

RP en büyük şovunu 27 Mart 1994 seçimlerinde yaptı ve Türk siyasetinde kendi başına büyük bir güç haline geldi. Parti ulusal oyların yüzde 19,7'sini aldı ve İslamcı belediye başkanı adayları (İstanbul ve Ankara dahil) 29 büyük ilde bu göreve seçildiler.⁴³ RP'ye olan destek artmaya devam etti ve

24 Aralık 1995 genel seçimlerinde parti toplam oyların yüzde 21,4'ünü ve parlamentodaki 550 sandalyenin 158'ini aldı. Bir İslami partinin, siyasal alanda böylesine dramatik biçimde yükselmesi hem Türk siyasetindeki kültürel ayrımların rolünü, hem de artık ülkenin yönelimi konusunda ulusal bir mutabakat iddiasında bulunamayacak hale gelen Kemalist egemen siyasal ve kültürel seçkinlerin, iktidar üzerindeki tekelinin çöküşünü göstermektedir.

İSLAMCI CİNİ ŞİŞEDE TUTMA

RP'ye olan destek, şunlara tepki niteliğindeydi: (1) Kitlesele göç yüzünden kırsal nüfusun yurdundan olması; (2) gecekondu kasabaları ve gettoların büyümesi, (3) büyük iş çevrelerine küçük tüccarlar karşısında üstünlük sağlayan ithalat destek stratejileri, (4) küresel ekonomik gerileme. RP'nin kurulması, partinin istismar ettiği belirgin sosyokültürel bölünmelerle açıklanabilir. Her ne kadar ekonomik ve sosyal şartlar, siyasal İslamı açıklamada çok önemli ise de, bunlar, çok boyutlu hareketin merkezî sebepleri olmaktan çok, katkı yapan faktörleridir. Mesela kırsal kesimden gelen göçmenler, sosyal gruplar arasında yükselişi amaçlıyor, ama yeni ve yabancı ortamlarında ortak dil olarak İslami kültürel normları savunuyorlardı. RP'nin iki ana ideolojik kavramı olan "Adil Düzen" ve "İslami kimlik," göçmenlerin hem ekonomik refah elde etme, hem de geride bıraktıkları ortamın ortak ahlâki pratiğini koruma niyetini ifade etmektedir.

RP taraftarlarındaki yayılma, İstanbul'un kenar semtlerinde de belirgindir. İslam sekülerleştirici emirler yoluyla kamusal alandan çıkmaya zorlandığında, taşrada bulunan, kapitalist merkeze henüz tamamen entegre olmamış insanlar, kendi sosyal yaşam, makân ve zamanlarını İslami ritimlere göre düzenlemeye devam ettiler. Müslüman nüfusun yoksun bırakılmış katmanları, Özal'ın reformları onları ekonomik piyasaya ve siyasal alanla yeniden bütünleştirene kadar, siyasal ve ekonomik sistemden dışlanmış olduklarının farkında değildiler.

İslami siyasal aktivizm ve bir İslami kimliğin dışsallaştırılması tamamen ekonomik yoksunluk teorileriyle açıklanamaz. Hareketlerin ön safinda bulunanlar, genellikle ya orta ya da ortanın üstü sınıfa mensup insanlardır. İslami siyasal hareketlere desteği açıklamada, kültürel ve siyasal fak-

törler genellikle ekonomik faktörlerden çok daha önemlidir. Yine de RP taraftarlarının sosyopolitik arka planı hakkındaki spekülasyon ve hatta duyunculuk, bu konuya gelindiğinde genellikle sağlam bilimselliği ihmal etmektedir. ARAS anketinde, RP taraftarlarına, onları RP safında hareket etmeye iten sebebin ne olduğu sorulduğunda, bu kişiler şu cevapları verdiler:⁴⁴ (1) Birçoğu partinin onlarla yüz yüze ve bire bir görüşmeye istekli olduğunu düşünüyor, (2) parti, iktidara gelmesi halinde sorunları çözmeyi samimiyetle istiyor, (3) yerel parti liderlerine ulaşmak mümkündü ve bu liderler her bir bireye statü farklılıklarına bakmaksızın aynı şekilde muamele ediyor, (4) parti, yerel âdetlere ve Türk-İslam geleneklerine saygı gösteriyor. Bütün bu cevaplar, RP'nin sosyal bakımdan modern Türkiye içinde geleneksel bir ağ sistemine dayandığını ve Sufi tarikatları gibi geleneksel grupları kendi lehine harekete geçirmeyi başardığını göstermektedir.

ARAS anketinde sorulan bir diğer ana soru, RP taraftarlarının, partilerinin iktidara gelmesi halinde yapacakları hakkındaki beklentilerine ilişkindi. Taraftarlar, partinin şeriatı getirmesini beklemediklerini söylediler. Yalnızca yüzde 15,5'i partinin, iktidara gelmesi halinde İslamın ceza hukukunu ve yasal sistemini uygulayacağını söyledi. Buna rağmen erkek katılımcıların yaklaşık yüzde 73'ü ve kadınların yüzde 61'i RP'nin programında şeriatın uygulanmasına ilişkin hiçbir husus bulunmadığı görüşündeydi. Bu cevaplar, RP'ye desteğin yalnızca dinsel düşüncelere dayanmadığını ve dinsel dirilişin partinin siyasal zaferi için yeterli bir gerekçe olmadığını göstermektedir. Partinin başarısının sebebi kitlelerin ortak söylemleri yoluyla sosyoekonomik sorunları dile getirebilme yeteneği idi. Parti ayrıca devletin emredici politikalarına muhalefetle ve diğer merkez partileri içinde siyaset yapan taraftarlarıyla tanındı ve siyasal bakımdan daha liberal bir ideoloji benimsedi.

RP'nin, MSP temeli üzerine kurulmuş olmasına rağmen, sınırları yeni sosyoekonomik dayanışmaları da kapsıyordu. Bu sebeple, RP'nin başarısı yalnızca seçmenlerinin, ileri sürüldüğü gibi, kırsal ve alt sınıflara mensup olmasıyla açıklanamaz. Partiye yeni grupların katılımı, başarısının bir sebebi haline gelmişti. RP'yi yalnızca İslami olarak nitelemek, onun sosyal dinamiklerini anlamayı zorlaştırır. Türk siyasetindeki ahlâki sorun-

lar ve değerler, büyük ölçüde İslami terimler bağlamında dile getirilmiştir; çünkü, Kemalist kültür devrimi alternatif bir ortak ahlâk dili getirmemiş ve İslami referans ve söylemler, bu ahlâk tartışmasının dağarcığındaki yerini korumuştur. Buna rağmen neyin İslami, neyin seküler olduğu tamamen ortamına bağlıdır. Mesela ANAP'ın alkol ve kumarı eleştirmesinin başkaları tarafından "sosyal yaşamın İslamileştirilmesi" olarak nitelenip nitelemeyeceği gibi. Bir başka deyişle, RP ya da başka bir siyasal parti tarafından dile getirilen ahlâki sorunlar daima İslam adına sorgulanır. Bu alan yalnızca RP'ye ait bir alan değildir. Üstelik yönetici seküler seçkinler, popüler hükümet karşıtı protestoları gayri meşru gösterebilmek için sık sık "İslami ve gerici" olarak yaftalamıştır. Bu taktik, yalnızca dinin siyasallaşmasını teşvik etmekle kalmadı, aynı zamanda toplumun büyük bir kısmında cumhuriyet karşıtı fikirleri güçlendirdi. Bu siyasal cevaplar, Türkiye'nin uzun süredir yaşamakta olduğu kamusal değerler erozyonu ve etik kriz duygusunun bir sonucudur. Aslında seküler sistem yeni sosyal ve ekonomik kalkınma düzeyi için düzenli bir ahlâki değerler sistemi üretmeyi başaramadı. Sistem ve sistemin siyasal ideolojisi, sivil toplum için değer sağlama yeteneğine sahip görünmediğinden, Türk toplumunda birçok kimse yeni bir ahlâki çerçeve arayışına girişti. Bu bilmeceyi çözmek için Türkiye'nin devlet, toplum ve birey kavramlarını dönüştürmeye ihtiyacı vardır.

RP'NİN SİYASAL CAZİBESİ: ADALET VE KİMLİK

RP'nin gücünü artıran en kritik faktörler, onun kimlik ve adalet söylemlerinde bulunabilir. Samimi Müslümanlar, kendi hoşnutsuzluklarını dile getirmek ve daha da önemlisi İslami geleneği yeniden aktif hale getirerek kendi modernlik versiyonlarını inşa etmek için İslami sembol ve kurumlara başvurdular. Türkiye'nin paradoksu, moderniteye ilişkin yeni kavramsallaştırma ve yeni aşamanın, İslamlaşmayla aynı zamana denk gelmesidir. İslamcılığın modernitenin sonuçlarına bir tepki olduğunu önerdiklerinde bazı bilim adamlarının ima ettiklerinin aksine, bu ikisi arasında olağan bir ilişki vardır. Bilim adamlarının din ve çağdaş Türkiye'nin sosyopolitik şartlarına ilişkin konularda kafalarının karışmasının veya basit genelleştirmeler yapmalarının sebebi bu karşılıklı ilişkidir. RP'nin yük-

selişinin araştırılması kalkınma sorunlarına, adalet ve kimliğin kültürel sunumlarına aşağıdan yukarıya bir bakış açısı gerektirir.

RP'nin sunduğu en cazip program Adil Düzen idi ve takipçilerinin büyük bir kısmı sosyal adaleti Adil Düzen sisteminin ana amacı olarak görüyordu.⁴⁵ Adil Düzen programının analizi, serbest piyasa ile devlet yönlendirmeli ekonomi arasındaki ayrımı, aralarındaki çatışmalara somut çözümler sunmaksızın birbirile rekabet eden taleplere yer bulma amacıyla körükleyen bir melez ideolojik gündem ortaya çıkarmaktadır. Adil Düzen, Türkiye'nin ilk Müslüman komünü olan İzmir'deki Akevler Kooperatifini kuran Süleyman Karagülle ve Süleyman Akdemir liderliğindeki üniversite profesörleri tarafından hazırlanan ve 1985 yılında parti adına açıklanan bir teorik bildiriye dayanmaktadır. Amacı çoğulcu, demokratik ve serbest piyasaya dayalı bir sivil toplum yaratılmasıdır.⁴⁶ Bildiri, ortak sorunlar ve hizmetler konusunda işbirliği yapabilecek komünler ve benzeri yerleşimlerden oluşan bir toplum tasarlıyordu. Daha az devlet müdahalesini ve daha fazla bireysel sorumluluğu savunan bildiri, profesyonel ekonomistler ve sosyal bilimciler tarafından İslami prensiplere dayalı olarak hazırlanmıştı. İlk kez bir grup Müslüman profesyonel, genellikle liberal ideolojilerle ilişkili nosyonları, yani çoğulculuk, demokrasi, serbest piyasa ve bireysel sorumluluk gibi kavramları gerekçelendirmek için İslami ilkeleri kullanıyordu. Bu sebeple bildiri, İslami kanaatlerle liberal idealler arasında bir gerilim bulunmadığının göstergesini oluşturmakta, İslamın modernite ve hatta Batı'da yaygın olarak anlaşıldığı şekliyle sekülerizmin bazı özellikleriyle bağdaştığını göstermektedir.

Erbakan zamanla bildiriye RP'nin programına dahil etti; bildiri Adil Düzen Projesi olarak hazırlandı ve 1991 genel seçimlerinde Erbakan'ın adıyla *Adil Ekonomik Düzen* adlı broşürde yayımlandı.⁴⁷ Bu gelişme, RP'nin ekonomik büyüme, sosyal adalet ve ulusal refaha inancını gösterdi. Ancak partinin ekonomik fikirleri sık sık kafa karıştırıcı olup sosyal adalet ve eşitlikle birlikte, hızlı ihracat yönelimli kapitalist kalkınma vaatlerinin doğasındaki mevcut çelişkileri yeterince gidermede başarılı olamadı. Bu sebeple, Erbakan Adil Düzen'in yedi ana "ordu"nun işbirliğiyle gerçekleştirilebileceğini savundu: (1) Dindar halk, (2) büyük Türkiye'nin mimarları olacak dinsel makamlar ve liderler, (3) bilim adamları ve üniversite profesörleri,

(4) doğal kaynakları gelişmiş sanayilere dönüştürecek projeler hazırlayacak mühendisler ve ekonomistler, (5) bu projeleri uygulayacak işadamları, (6) loncalar, (7) işçiler, çiftçiler ve memurlar dahil olmak üzere çalışanlar. Erbakan'a göre "yedi ordu" sanayi ve teknoloji alanında ilerlemiş güçlü bir Türkiye inşa edecek ve böylece Türkiye İslam dünyasına liderlik yapacaktır.⁴⁸ Ayrıca Türkiye'nin dört hedefi gerçekleştirmesi halinde, istikrarlı ve düzenli bir toplum ortaya çıkacaktır: Geçmişiyile çatışma içinde olmayan bir Milli Görüş felsefesi, adil düzen, Müslüman ülkeler birliğini yönetecek ekonomik ve askeri bakımdan güçlü bir ülke ve Müslümanların önemli bir söz hakkına sahip olduğu yeni bir dünya düzeni.

RP taraftarlarına Adil Düzen'in ne anlama geldiğini sorduğumda "adalet," "güvenli bir sosyal ve ekonomik ortam," "devletin bütünlüğünün korunması," "kayırmacılık ve rüşvete son verilmesi," "devletle toplum arasında işbirliği" ve "Batı'nın Türkiye üzerindeki gereksiz etkisinin sona erdirilmesi" cevaplarını aldım.⁴⁹ Ortak cevaplar, Adil Düzen'in yalnızca bir İslami siyasal sistem getirme yolu olarak değil, aynı zamanda Türkiye'nin acil ekonomik ve sosyal sorunlarını çözmenin bir yolu olduğunu göstermektedir. Devletin ve devlet malının korunması da Adil Düzen'in önemli bir amacıydı. Çünkü birçok insan, kendi ekonomik ve sosyal refahlarının sağlanmasında güçlü bir devletin olması gereğine inanıyordu. Adil Düzen programı, Türkiye'deki yaygın seküler iddiaların aksine, faizsiz bir ekonomik sistem ya da bir refah devleti anlamına gelmemekte, dinine bağlı Müslümanlara karşı adaletsizlik ve dinsel ayrımcılığın ortadan kaldırılması çağrısı yapmaktaydı. Bu açıdan İslam bir din olarak değil, bir iletişim sistemi, adalet ve uyum idealleri için temel olarak metafizik önem kazanmaktaydı.⁵⁰ Gerçekten de RP liderliği, ülkedeki çok sayıda insanın bu ideallere ilişkin kolektif arzularını, onların anlayacağı bir lisanda dile getirmiştir.

RP'nin politikaları, biçim bakımından çok muhafazakâr ve İslami kavramlar bağlamında ifade ediliyorsa da, aslında bu kavramlar içerik bakımından oldukça devrimcidir. Örneğin 172 kişiye RP'nin en yaygın üç özelliği sorulduğunda yüzde 70'ten fazlası "dürüstlük," "adalet" ve "eşitlik" cevabını verdi.⁵¹ Yaygın şekilde belirtilen diğer özellikler "yozlaşma ve rüşvete direnme," "geleneksel değerleri koruma," "yoksullara ve ihtiyaç sahiplerine yar-

dımetme,” “samimiyet,” “birlik,” “dayanışma,” “fuhuş ve sosyal ahlâksızlığın yok edilmesi” idi. Parti, adalet ve kimlik gibi kolektif sorunlarla başa çıkmak için bir toplum kavramı arayışına dayanması sebebiyle, aynı zamanda sosyal ve ekonomik sorunları ele alan ortak “ahlâk” anlayışını revize etmeyi amaçlıyordu. Mesela RP liderliği adalet ve kimlik sorunlarıyla mücadelede, toplumu yeniden yapılandırmak için bir model olarak popüler ümmet anlayışına başvurmakta tereddüt etmiyordu. Böylece RP’nin, taraftarlarını politikaya katılmaya ikna etme amacı yalnızca dinsel değil, aynı zamanda toplumun merkezde temsili ve kaynakların çarpık dağılımından kurtarılması arayışını da kapsamaktaydı. İslam yeni modeller ile Türkiye’nin etnopolitik ve sosyoekonomik sorunlarını anlama yollarının kültürel emanetçisi haline gelmişti.

KİMLİK VE RP

Modern ulus-devlet bireyin yaşamının her yönünü kontrol eder. Kurumları aracılığıyla bireyleri, kişiliklerini bölen ve kimliklerini parçalayan farklı ve birbiriyle çatışan rolleri oynamaya zorlar. Devlet yeni teknolojiler aracılığıyla gücünü genişletirken, kendi kişisel bütünlüklerini korumak için yollar arayan bireyler, bu yolları dinsel ilkelerden inşa edilmiş sığınaklarda bulmaktadırlar. İslami kimlik çeşitli rolleri ve kimlikleri içerecek bir esnek repertuvar sunmaktadır. Bu durum, özellikle RP’nin sığınak imajıyla bağlantılı İslami söylemleri açıkça kullanımında görülmektedir. Ayrıca, bu yaklaşım, Erbakan ve yakın çevresinin, kendilerinin Osmanlı-İslami cemaat anlayışlarını ifade etmek için *Milli* sözcüğünü (dinsel kökenli millet anlamında) bir sıfat olarak ısrarla kullanmalarına da yansımaktadır. İlave olarak kendilerinin diğer siyasal partilerden ayırt etmek için *hak* (İslamın sahici, ilahi, kutsal ve adil sistemi) sözcüğünü kullandılar. 1997 yılında kendileriyle röportaj yapılan RP taraftarları, partinin, kendilerinin hem siyasal, hem dinsel fikirlerini temsil ettiğinin bilincindeydiler:

Partilere baktığınızda onları, devlete dayalı malları ve işleri dağıtmayı amaçlayan bir çıkar grubu ya da örgüt olarak görüyorsunuz. Buna karşılık RP bundan fazlasını ifade ediyor. Bu parti, kimliğimizin bir ifadesidir.⁵²

Bu görüş, RP faaliyetlerine katılımın, kişisel kimliğin bir sosyopolitik ağlar kümesi içinde gerçekleştirilmesini kolaylaştırdığının bir göstergesidir. RP'nin öncülüğündeki İslami hareket, büyük çoğunlukla şu kaynaklardan beslendi: Geniş Kürt nüfusun acıları ve hoşnutsuzluğu; Orta ve Doğu Anadolu'daki yaygın dinsel-milliyetçi fikirler ve inançlar; taraftarlarını yerel ve küresel bağlamda, kendilerini ifade etmek için kolektif bir faaliyette bulunmak üzere harekete geçirebilme kapasitesi ve devletin rolünü yeniden tanımlama fırsatları. Taraftarlarının çoğuna göre RP, temel sorulara bir cevap sunmaktadır: “Ben kimim?” ve “nereye aitim?” Türk milliyetçiliğini İslami kimlik bağlamında tanımlamakla RP, çağdaş Türkiye’de kimlik politikasına ilişkin olarak canlı şekilde hissedilen görüşleri istismar etmeyi başardı. RP’ye oy verenler dindar kişilerdi. Kemalist dönemin şiddetli baskılarıyla daha dirençli hale gelmiş bir islami kimliği gerçekleştireceğini beyan eden partilerin faaliyetlerine ve kampanyalarına katılarak ve oy vererek kendi kişisel ve kolektif kimliklerini gerçekleştirmeye çalışıyorlardı. Bu süreç ise diğer alt-ulusal ve ulus-aşan kimlikler ve mensubiyetlerin bir derece terk edilmesini gerektiriyordu.

Partisini siyasal sahnedeki diğer rakiplerinden ayırt etmek için Erbakan, birbiriyle taban tabana zıt iki ideolojik kategori oluşturdu: *Batıl* (taklitçi, materyalist ve Batı’nın sömürgeci sistemi) ve *hak*. Dördüncü RP kongresinde Erbakan, Batı’nın (batılın) DYP, ANAP, DSP ve CHP’den oluştuğunu ileri sürüyordu. Bu dört parti de AB yanlısıydı. Erbakan’a göre Batı’nın unsurları arasında, Batılı olmayanları, özellikle İslam âlemine mensup toplumları sömürmek ve baskı altına almak da bulunuyordu. Bir defasında, Batıya ilişkin genel bir metaforun bir parçası olarak Erbakan şöyle diyordu: “Kovboy (ABD) ve AT (Avrupa Topluluğu) dünyada çok fazla sorun yaratıyorlar.”³³ Batı’nın daha yüksek ve evrensel bir değerler setine sahip olduğu iddialarını şiddetle reddediyor ve Batı’nın, utanmaksızın insan hakları ve demokrasiyi yalnızca seçici ve kendine hizmet edecek şekilde kullandığında ısrar ediyordu. Erbakan’a göre, Batı’nın ikiyüzlülüğünün en bariz örneği Irak’ı “yeni dünya düzeninin” mimarlarının, saldırganlığını bahane ederek yakıp yıkmalarına rağmen, bir yıl sonra Bosna’daki çok daha şiddetli Sırp saldırganlığı ve soykırımını görmezden gelmesi ve hatta ak-

tif bir şekilde gizlemesi idi. Erbakan hak kavramını insan haklarına saygı, baskının ve sömürünün reddedilmesi olarak tanımlamaktadır. Toplumun siyasal ve ekonomik meselelerde serbestiyetini vurgularken, durumu iyi olmayanlara karşı toplumsal sorumluluğu üstlenmeye devam etmeleri gerektiğini savunmaktadır. Erbakan, ayrıca hakkın temel özelliklerinin Selçuklu ve Osmanlı imparatorlukları döneminde uygulamaya konulduğunu belirtmektedir. Her toplumun kendisini aşması için bir ütopya perspektifine ihtiyacı vardır. Her ne kadar bazı İslami hareketler kendi ütöpik paradigmalarını Asr-ı Saadet devri olarak almışlarsa da RP bunun yerine klasik Osmanlı dönemini vurgulamıştır.⁵⁴

RP liderliği, neyin adaletsizlik olduğunu ve cemaat duygusunun buna nasıl çare olacağını belirlemek için İslamı bir “imaj deposu”na çevirdi.⁵⁵ Erbakan’ın görüşüne göre, Adil Düzen kavramı hem Selçuklu, hem de Osmanlı İmparatorluğunun başarılı yönetiminin kilidiydi ve “Osmanlılar, Batı’yı taklit etmeye başladığında, devletleri dağıldı.”⁵⁶ Erbakan’ın Kuran’a dayalı İslam mesajı, kitleler tarafından, diğer partiler ve Kuran’a dayalı bir İslami ütopya yaratmayı öneren militan İslami grupların mesajından daha iyi anlaşıldı ve içselleştirildi. Bu düşünce biçimi, devleti gazi devlet, yani dış tehditlere karşı İslamı savunan bir devlet olarak sunmak suretiyle, ona kutusal bir nitelik atfetmekte ve bu sebeple devlete sadakat istemektedir. Müslüman toplumlarda yeniden canlandırılanlar kadar yeni fikirler de böylesine tarihsel bir bilinç hatırlatılarak etkin bir şekilde yayılmaktadır.

RP batılılaşma ile modernite arasında bir ayrım yapmaktaydı.⁵⁷ Türkiye örneğinde batılılaşma, kişinin kendi kültürel değerleri ve tarihine yabancılaşması ve onun yerine olmak istediği “öteki”nin zayıf bir gölgesi olabilecek, boş bir kabuğu koyma sürecidir. Bu zayıflık ise geri kalmışlığa, siyasal bağımsızlıktan yoksunluğa, ahlâki değerlerin erozyona uğramasına ve Türklerin kendi tarihsel vatanlarında boyunduruk altına alınmalarına sebep olmaktadır. Buna rağmen, moderniteyi hayatta kalmak için bir gereklilik olarak görmüş ve modernitenin teknolojik, bilimsel, demokratik ve endüstriyel unsurlarını İslama aykırı görmemiştir. Bu görüşe sahip olan RP ideologları demokrasi, liberalizm ve sanayileşme gibi Batılı sıfatların, ihtiyatlı bir şekilde benimsenmesinin, temel İslami gelenekler ve değerler-

den taviz vermeksizin gerçekleştirilebileceğini düşünen Namık Kemal gibi Osmanlı liberallerine çok benziyorlardı. Liberal siyasal ve ekonomik gündemin teşviki, aslında RP tarafından bir yandan Kemalist geleneğin otoriter yönlerine saldırmak için, öbür yandan da mevcut sistemden memnun olmayanların gözünde popülerlik ve itibar kazanmak için zekice kullanıldı.

RP, Türkiye'nin geri kalmışlığına iki çözüm önerdi: Moderniteyi sahibi İslami değerlere dayandırmak üzere kültürel bağları yeniden canlandırmak ve siyasal ve ekonomik bağımsızlığı güvence altına almak üzere Türkiye'yi sanayileştirmek. Parti içinde kültürel değerlerin, sanayileşmenin olumsuz yönünü yumuşatacağı ve Doğu Asya'da olduğu gibi, sanayileşmeyi teşvik edecek ideal bir sembiyotik ilişki yaratmayı umuyordu. İslami deyimler ve sembollerini kullanarak RP, farklı etnik ve bölgesel kimliklerin filizlenebileceği ve birarada yaşayabileceği bir forum sağladı. RP taraftarlarının İslami kimlik kavrayışı, parçaları ve alt kimlikleri reddetmeden biraraya getirdi ve kimliğe yönelik daha bütüncül bir anlayış yarattı.

RP'nin kendisini diğer milliyetçi partilerden İslami kimliği vurgulayarak ayırmasına rağmen, partinin söylem ve uygulamalarının derinlemesine incelenmesi, onun Türkiye'nin gelecekteki oryantasyonunun yeniden tasarlanması için, Osmanlı mirasının şekillendirici bir rol oynadığı İstanbul merkezli bir İslami kimlik sergilediğini göstermektedir. Mesela RP liderliği, Müslüman ülkelerin ancak Türkiye'nin önderliğinde bir blok oluşturabileceklerini savunmaktadır. Bu argüman, Osmanlıların tarihsel rolü ve aynı zamanda Türkiye'nin konumu ve canlı ekonomisiyle desteklenmektedir. RP'ye göre İslami kimlik ve dayanışma, bir bakıma Türk milli çıkarlarını savunmak için bir araç ve Avrupa'nın dışlamasına karşı bir pazarlık haline gelmiştir. Türk liderliğinde bir İslami blok kurma (yeni-Osmanlı) vizyonu, partinin taraftarlarının aksine, diğer alt kimlikler ve çıkarların bir İslami kimlik içinde eriyebileceğine inanan RP liderliği arasında yaygındır. Böyle bir durum Türk toplumundaki birçok çatışma kaynağını ortadan kaldıracaktır. Böylece RP liderliği diğer kimlikleri hepsini kapsayan bir İslami kimlik içinde eritme yoluyla Müslümanların kendi içindeki çatışmalarını ortadan kaldıracaklarını ummaktadırlar. Bu sebeple huzursuzluk meydana getiren Kürt etnik milliyetçiliğine çare olarak İslami milliyetçiliği önermektedirler.⁸

Parti yönetimi bu kimliği çeşitli yerel kimliklerin yerini alacak bir üst kimlik olarak görüyor idiyse de pratikte RP, farklı kimlikler arasında bir arabulucu veya ara alan olarak işlev görmekte ve ayrıca rakip bağılıklar arasında siyasal tavizlerin müzakere edilmesine yardım etmekteydi. Erbakan'a göre RP, "Türkiye'nin 65 milyon Müslümanını İslam ülkeleri arasında bir lider ülke yaratmak için biraraya getirecek ağa ve toplama yeteneğine sahiptir."⁵⁹ Böylece siyasal olarak şekillendirilmiş ve stratejik olarak planlanmış İslami kimlik, parti yönetiminin elinde harekete geçirici bir araç haline gelmiştir. Erbakan, RP'yi içinde diğer etnik, dinsel ve bölgesel kimliklerin özükseneceğı bir üst kimlik için taban olarak görmektedir; partiyi, farklılık kaynaklarını reddederek, kimlik inşasına yarayan bir kurum biçiminde algılamaktadır. Yeni gelenlerin, partinin biçimi ve ideolojisini kabul etmelerini istemekte, partinin, yeni öğrencilerini şekillendirecek ve yapılandıracak bir okul işlevi görmesini amaçlamaktadır. Erbakan, Müslümanları "partiye katılmaya" çağırdığı zaman, parti kurumlarının, bu kimselere yeni kimlikler ve ilgi alanları oluşturtmasını bekliyordu. Bunu şöyle savunuyordu: "Partimiz, parlamentodaki diğer partilerin aksine, merkezine imanı yerleştirmektedir. Bize katılan herkes, zaman içinde dönüşüm geçirecektir. Ayrıca yeni gelenlerin, imanın özünde genişleme için yeni cepheler yaratacağına inanıyorum."⁶⁰ Erbakan'ın ana kaygısı çoğulcu politika değil, sahiciliktir. Gündelik siyaseti yönetmesi gereken sahicı bir Müslüman kimliğinin ve sesinin bulunduğuna inanmaktadır. Erbakan'ın sahicilik kavramı içinde çoğulculuk ve hoşgörüye çok az yer bulunmaktadır.

RP İÇİNDEKİ KUŞAKSAL, İDEOLOJİK, BÖLGESEL VE CİNSİYETE DAYALI BÖLÜNMELE

RP yönetimine göre, Türk toplumunda üç çatışma cephesi bulunmaktadır: İdeolojik (sol *karşısında* sağ ve İslamcı *karşısında* Marksist ve Kemalist); etnik (Türk *karşısında* Kürt) ve mezhepçi (Sünni *karşısında* Alevi). Partinin liberal kanadı bu üç çatışma alanını, keskin yönlerini köreltmek umudıyla, farklılıkların tartışılacağı kamusal forumlar açarak yok etmek istemektedir. Liberallerin önde gelenlerinden olan ve liberal görüşleri sebebiyle Erbakan öncülüğündeki muhafazakârlarla arasındaki mesafeyi kuru-

yan Bahri Zengin, toplumun farklı katmanları arasında bu gibi yeni karşılıklı etkileşim kanalları açılmasında kilit rol oynadı.⁶¹ Zengin, partinin farklılıklar arasında arabuluculuk yapmasının ideal olduğunu düşünüyordu. Elbette böylesine idealist bir vizyon, RP'nin iyi formüle edilmiş İslamcı gündemi ile muhalif bir devlet ve toplum görüşünü paylaşan rakiplerini uzlaştırmada güçlüklerle karşılaştı. Bunlardan yılmayan Zengin, toplumun farklı katmanlarını ortak bir hoşgörü ve anlayış temelinde biraraya getirmenin önemini vurgulamaya devam etti:

Partinin, tanıtım ve kampanya işlerinin yönetiminden sorumlu genel başkan yardımcısı olduğumda, iki şeyi vurguladım: Din ve fikir hürriyeti ve toplumun acil sosyal ve eğitim problemlerinin çözümü için bir plan geliştirilmesi. Toplumdaki en önemli sorunun sosyal barış olduğunu fark ettik. Bu sebeple toplumda daha fazla bölünmeyi önleyecek yeni yollar araştırdık ve insanları biraraya getirmeyi umut ettik. 1983 ve 1984 yıllarında çeşitli kadın gruplarını biraraya getirdik. Batılılaşmış “açık” kadınlarla geleneksel “kapalı” kadınlar ilk kez bizim partimizde biraraya getirildi. Onlara şunu söyledik: “Farklılıklarımıza saygı göstererek bir arada yaşamak zorundayız.” O dönemde sosyal barışın, ayrıca sol ve sağ arasındaki ideolojik bölünmenin tehdidi altında olduğunun bilincindeydik. Ortak bir zemin arayışına giriştik. 1985-1986'da Marksist aydınlarla İslamcı aydınlar arasında toplantılar düzenledik. Bu durum, onların devletin prensiplerini yeniden incelemek üzere biraraya gelmelerini sağladı.⁶²

Ancak partinin, otoriter Kemalist gelenek içinde sosyalleşmiş muhafazakâr yönetimi, bu açıklığa karşı olumsuz bir tepki verdi ve partinin İslami prensiplerin Türk toplumundaki kültürel ve siyasal ayrımları kapsayacak şekilde esnetilemeyeceğinde ısrar etti.

RP'nin genel ideolojisi, pragmatik liberalizm, sosyal muhafazakârlık, refahçılık ve kapitalizmin oldukça tutarsız bir biçimi olarak tanımlanabilir. RP ideolojisi, İslamın, milliyetçiliğin ve devletçiliğin farklı yorumları

na dayanan birbiriyle rekabet eden yaşam biçimleri, fikirler ve politikaların eklektik ve biçimsiz bir karışımı olarak görülebilir. Parti, İslamı, politika ihtiyacını ortadan kaldıran sabit bir doktrin olarak görmüyor, İslami kimlik ve sembolleri siyasal alana entegre etmenin yollarını arıyordu. Partinin genç kuşağı böylesine liberal görüşlere, Erbakan ve onun kuşağına nazaran daha açıktı. Bu kuşak, RP'nin İslami grup ve görüşleri siyasal alanda temsil etmesini istiyor, ama hâlâ siyasal alanın saf dinsel alandan özerk olabileceğine inanıyordu. Partideki Abdülatif Şener, Recep Tayyip Erdoğan ve Abdullah Gül gibi genç aydınlar kuşağı, demokrasiyi İslamın belli bir yorumuna tabi kılmak istemiyordu. Onlar daha çok demokratik bir siyasal sistemde, bir dizi rakip vizyon arasında İslamın çeşitli biçimlerde sesini duyurabileceği kanaatindeydiler. Elbette partinin bütün üyeleri böylesine liberal görüşleri benimsememektedir ve bu meseleler üzerinde bir mutabakat ya da açıkça dile getirilen bir doktrin bulunmamaktadır.

Erbakan, 1993 yılında RP'nin dördüncü kongresinde yaptığı konuşmasında, bir din olarak İslamı parti ile özdeşleştirmekten titizlikle kaçındı. Aslında Erbakan, İslami kurallara uymayan Müslümanlar dahil herkesi kucaklamaya çalıştı.⁶³ Erbakan, Türk toplumunun üç acil sorununa üç çözüm sundu: Kürt kimliğinin ümmet kavramı içinde tanınması; yoksulluk ve eşitsizlik sorunlarını çözmek için Adil Düzen'in kurulması ve "çokhukuklu cemaatler," yani bir sivil toplum yaratmak için her cemaatin kendi yasalarıyla ve normlarıyla yönetilmesi.⁶⁴ Hukuki çoğulculuk kavramı bireysel özgürlüklerden çok, ayrı cemaatlerin özerkliği ile ilişkilidir. Bu öneri, cemaatin otoritesini güçlendirmek amacıyla bireyselliği yadsımaktadır. 1994 yerel seçimlerinin üslubunu belirleyen Erbakan'ın bu konuşması, RP'nin imajının potansiyel olarak katı kökten dinci partiden, uzlaşmaya ve sistem içinde çalışmaya istekli bir partiye dönüşmesinde kilit rol oynadı.⁶⁵ Erbakan konuşmasında çoğunluk demokrasisini, çoğulcu demokrasiden ayırarak çoğulculuk ve çeşitliliğin, refah ve işleyen bir demokrasinin gerekli çerçevesi olduğunu belirtti.⁶⁶ Bu konuşma, Erbakan ve parti yönetiminin eğer bir hükümet koalisyonu kurulmasını destekleyecek kadar popüler destek kazanmak istiyorlarsa, söylemlerini yumuşatmaları ve görüşlerini değiştirmeleri gerektiğini anladıklarını gösteriyordu. Aslında Erbakan'ın

konusmasını Bahri Zengin, Ali Bulaç ve Mehmet Metiner dahil bir grup liberal aydın hazırlamıştı.⁶⁷

BÖLGESEL KİMLİKLER

1994 yerel ve 1995 genel seçimleri, ülkenin siyasal görünümünü değiştirdi. Bazı seküler gruplar bu dönüşümü Kemalizme karşı bir ayaklanma olarak yorumlarken, İslamcı yazarlar bunu Cumhuriyetçi siyasal sistemin aşamalı olarak demokratikleşmesi olarak gördüler. Aslında seçim, taşranın ve marjinal grupların sesini Türk siyasal söyleminin merkezine taşıma bağlamında bir dönüm noktası oldu. Partinin yeni pragmatizmi, sistemin meşru bir partisi haline gelmeye yönelik uzun vadeli stratejisi ve örgütsel becerileri süreçteki ana faktörler idi.

RP lideri Erbakan, Türkiye'nin birçok farklı İslami grubunu kendi kişiliği ve liderlik becerileriyle yönetebilme kapasitesine sahipti. Onun yetenekli sağ kolu Oğuzhan Asiltürk bu çabasında ona destek oldu. Bu liderler, partiyi Türkiye İslamının değişen yüzünü, neredeyse toplumun her köşesine nüfuz etmesine izin veren bir güç kaynağı haline getirdiler. Liderlik özellikleri bakımından, RP, diğer Türk partilerine benziyordu: Liderin kişiliği kurumlara egemendi ve partinin üzerindeydi. RP'nin siyasal başarısının ana sebeplerinden biri örgütsel esnekliği ve geleneksel ağları harekete geçirmek için modern araçları stratejik bir biçimde kullanması idi. Partinin örgüt yapısı, tespih modeli (yani geleneksel Müslüman tesbihinin 33 boncuğunu esas alarak her il yönetim kurulunun 33 üyeden oluşması) idi. Her bir mahallenin bir örgütleyicisi vardı ve bu kişi her bir sokakta oturan kişilerin yaşı, etnik kökeni, dinsel kökeni ve doğum yeri hakkında bilgiler toplamak üzere sokak temsilcilerini atıyordu. Şehir düzeyinde müfettişler mahalle örgütleyicilerinin işlerini her hafta inceliyorlardı. Müfettişe ek olarak her şehrin 33 üyeden oluşan bir parti divanı vardı. Başka hiçbir parti, siyasal ve sosyal açıdan Türk toplumunun temel birimleri olan mahallelerle bu şekilde iletişim kuracak tarzda örgütlenmemişti. Mesela RP temsilcileri daima, toplumsal bağları güçlendiren cenaze ve düğün gibi toplumsal törenlere katılıyorlardı. RP, diğer Türk partilerinden, seçmenleri bir arada tutmaya yardım eden birçok dernek ve kurumla organik bağlara sahip olmasıyla da ayrılmaktadır. RP, genç-

liği harekete geçirmek için birçok dernek ve kurumdan yararlandı ve bu dernekler RP politikalarını şekillendiren araçlar haline geldi. Mesela Milli Gençlik Vakfının Türkiye'nin her yerine yayılmış iki binin üzerinde bürosu bulunuyordu. İşlevleri arasında burs vermekten özel yurt işletmeye kadar çeşitli faaliyetler bulunuyordu. Vakfın Başkan Yardımcısı İhsan Aktaş'a göre, "İstanbul'daki yurtlar dört ila beş bin öğrenciye hizmet etmekteydi."⁶⁸ Aktaş, Vakfın hedeflerini İslama ilişkin yeni bir medeni anlayış geliştirmek ve Müslüman gençliğin maneviyatını beslemek şeklinde açıklıyordu. Parti taraftarları, mahallelerindeki insanlarla yakın ilişkiler kurdular ve seçimler esnasında onların partiye karşı görevlerini, oy vererek yerine getirmelerini talep ettiler. Jenny B. White'a göre, RP "ayrıca potansiyel seçmenleri biraraya getiren çeşitli kulüpler işletmektedir. RP'nin stratejisi kişiler arası güven oluşturmaya dayanmaktadır."⁶⁹ İller düzeyinde mahalle ve ilçe temsilcilerini düzenli olarak eğiten birkaç konferans ve panel yapılıyor, böylelikle mahalle örgütlenmesinin yanı sıra parti içi eğitimin önemi sergileniyordu.

Diğer partilerin aksine, RP, genel olarak Avrupa'daki Türk işçileri ve diğer Müslüman ülkelerdeki İslami gruplarla, en yoğun ve yüksek düzeyde organize edilmiş ilişkilere sahipti. Merkezi Almanya'nın Köln kentinde bulunan Avrupa Milli Görüş Teşkilatı (AMGT) 1970'lerin başlarında kuruldu.⁷⁰ 70.000'den fazla üyesi vardı ve RP ile yakın mali bağlantıları bulunan en güçlü Türk gurbetçi örgütü olma konumunu muhafaza etmekteydi. Dinsel kökenli ve siyasal içerikli ağlarıyla AMGT üyeleri, memleketleri için hayati önemi haizdi. Mali kaynaklarını ve insani becerilerini, Türkiye'nin iç ve dış meselelerine müdahale etmek için kullanmaktaydılar. Üstelik RP, Bosna-Hersek, Çeçenistan ve hatta Burma'daki [Birmanya] Müslüman topluluklarla ülkeler arası ilişkiler geliştirmek için Berlin'de örgütlenen Uluslararası İnsani Yardım (IHH) örgütünü kullanmaktaydı. AGMT üyeleri Türkiye ile Almanya arasında sürekli hareket halindeydi ve iki ülke arasında mali kaynak, beceri, fikir, yaklaşım ve eylem biçimlerini taşıyorlardı. Böylece, Avrupa'daki İslami ağlar fikir ve kaynak akışı bakımından yoğun ve son derece aktif durumdaydı.

RP'nin başarısının ana sebeplerinden biri, şehir örgütlerinin, yerel kaynakları kullanmada ve kendi stratejilerini tasarlamadaki göreceli özerk-

likleri, yerel toplumla yakın bağlar ve karşılıklı güven ilişkisi geliştirmeliydi. Bu durum, kampanya stratejileri bakımından merkezileşmiş ve sözlü iletişim ve bire bir ilişkiden yoksun diğer partiler için geçerli değildi. Mesela RP temsilcileri, cenaze merasiminden sonra ölenin ailesini ziyaret ettiklerinde, diğer siyasal partilerin kişisel olmayan ve belirsiz imajlarından farklı bir parti imajı veriyorlardı. Mart 1994 yerel seçimlerinde İstanbul Maltepe'deki mahallelerde DYP yalnızca 12 kahvehane toplantısı gerçekleştirmişti. Buna karşılık RP neredeyse her gece kahvehane ya da evlerde bir veya iki toplantı yapıyor, bir kişi tek başına 43 kahvehane toplantısı gerçekleştiriyordu. Üstelik seçimlerden sonra RP'nin toplantıları iki ayda bir devam etti. Bir RP yetkilisinin konuşması, partinin sisteme yönelik eleştirisinin nasıl ahlâki değerlerle süslendiğini göstermektedir. RP'nin henüz tam gelişmiş bir kavram olmayan "yeni devlet tipi," mevcut sisteme yönelik eleştirisinde açıkça görüldüğü üzere, fazilet toplumuna benzemektedir:

Bu sistem, İstanbul'da genelev zinciri çalıştıran Manukyan'ı ödüllendirmektedir. Bu sistem, Fatma ve Ayşe'nin bedenlerini satanı ödüllendirmektedir. Bu sebeple iktidar partilerine ve ANAP'a oy verenler Allah'ın huzurunda yaptıklarının hesabını vereceklerdir.⁷¹

Konuşmacı, Hazreti Peygamber'in kızı Fatma'nın ve eşi Ayşe'nin isimlerini kullanarak, Müslüman bireyleri iktidar partisinden uzak durmaya ikna etmeye çalışıyordu.⁷²

RP seçim kampanyasını birkaç seçmeni etkileyecek bir etkinlik olarak görmüyor, uzun vadede üye kazanma fırsatı olarak değerlendiriyordu. Partinin çabaları seçimlerden sonra da sürdü ve Türk aile yaşamında kampanya bayraklarının bir kenara atılmasından uzun süre sonra da etki yapmaya devam etti. Mesela RP dinsel bayramları bire bir ilişkilerle mesajını aktarmak için sık sık kullandı. Bu tür etkinlikleri, etkili bir şekilde kamu sorunlarının tartışıldığı siyasal olaylar ve ortamlara dönüştürdü. RP taraftarlarının, siyasal mücadeleyi bir kültürel değerler savaşı olarak gördükleri açıktır. Sıradan RP taraftarı için politika yalnızca malların ya da iktidarın dağıtım mekanizması değil, aynı zamanda cemaat değerlerinin toplumsal

alandan dile getirilmesi aracıdır. Bu sebeple, siyasal katılım kültürel olarak da kendini gerçekleştirmenin yoludur.

Türkiye'nin siyasal haritası, bölgesel farklılıkların damgasını vurduğu kültürel ve sosyal manzaraya uygun biçimde yeniden çizildi. RP Bayburt, Diyarbakır, Erzurum, Kayseri, Malatya ve Trabzon'a ek olarak hem Ankara (devrimci Cumhuriyetin başkenti), hem de İstanbul'da (eski Osmanlı payitahtı) yerel ve genel seçimleri kazanmıştı. Ancak her bir bölgesel zaferin, birbirinden farklı sebepleri vardı. Bu durum, özellikle Ankara ve İstanbul'da daha da belirgindi. Örgütsel yapının tespih biçiminde oluşunun bir özelliği, RP'nin yerel kültürel özellikleri anlama ve bunlara karşılık verme yeteneği idi. Orta Anadolu (Çorum, Erzurum, Sivas ve Yozgat) illerinde, RP taraftarları çoğunlukla orta sınıf çalışanlar, esnaf ve çiftçilerdi. İdeolojik olarak bu kimseler ortak bir görüş halinde devlet yönelimli siyasal kültürü paylaşan muhafazakâr Sünni-Türk milliyetçileri idi.⁷⁹ Bu bölgede parti, Alevi kimliği karşısında Sünni-Türk kimliğinin kurumsal ifadesi haline geldi. RP'nin Orta ve Doğu Anadolu'daki oylarında görülen muazzam artışın üç sebebi vardı. Birincisi, 1995 genel seçimlerinde Kürt sorununa ilgisiz yeni bir politika benimsemesiyle RP Kürt yanlısı bir parti olduğu iddiasına maruz kalmaktan kurtuldu. Böylece, itibarını kaybetmiş iktidar partileriyle işbirliği yüzünden aşırı milliyetçi MHP'ye oy vermeyen Türk-Sünni seçmenler tarafından da kabul edilebilir hale geldi. İkincisi, RP adayları Alevi karşıtı belli tavırlar benimsediler. Nihayet, 1994 yerel seçimlerinde seçilen Ankara, Bayburt, Çorum, Erzurum, Kayseri, Konya ve Sivas belediye başkanları beklenenden daha iyidiler ve olağandan daha az yolsuzluk görülmüyordu. RP belediye başkanları, sekülerist açıklamalara göre bile, yalnızca belediyelerdeki yaygın yolsuzluğu önlemekle kalmadılar, kamu hizmetlerinde de önemli iyileşmeler sağladılar. Bütün bu faktörler, Sünni-Türk milliyetçi seçmenlerin RP'ye oy vermesini sağladı ve partinin Orta Anadolu'da yüzde 9, Doğu Anadolu'da yüzde 7 oy artışı elde etmesine imkân verdi.

Ancak Karadeniz Bölgesindeki RP kaleleri, büyük ölçüde kentleşmişti ve halk piyasa yönelimli çay, fındık ya da tütün üretimiyle uğraşıyordu. Mesela 1994 yerel seçimlerinde Karadeniz'in eski Sovyet Cumhuriyet-

leriyle ticaretin sonucu olarak ekonomik kalkınmanın olağanüstü hale geldiği iki ana liman kenti Trabzon ve Rize’de RP’li adaylar, belediye başkanı seçildi. Her iki kentte de “Nataşa” adı takılan Rus, Ukraynalı ve Azeri hayat kadınlarının bulunması, RP adaylarının öncülüğündeki yerel kadın grupları arasında bir “anti-Nataşa” hareketini teşvik etti. Bu bölgedeki bu tür sosyal hastalıklarla mücadelede bir davranış biçimi ve kültürel çerçeve olarak İslam en etkin yapı idi. 1999 genel seçimlerinde parti Karadeniz Bölgesindeki oylarını yüzde 2,95 oranında artırdı.

Karadeniz Bölgesinde İslami faaliyetler, daima yerel medreselerde taban bulmuştur'. Kemalizmin ilk otuz yılı boyunca dinsel eğitim ihmal edildiğinden, gayri resmî Karadeniz Bölgesi medreseleri İslamın muhafızları haline geldi ve Türkiye’nin değişik bölgelerinde “dinsel hizmet” verdi. Karadeniz bölgesi medreseleri Osmanlı döneminden bu yana geleneksel olarak çok aktifti ve ülkenin geri kalan kısmına göre daha liberal bir İslam yorumu sunuyordu. Bu sebeple bölgede İslam, Türkiye’nin diğer bölgelerinden daha liberal ve pratik olarak kaldı. Tarımsal alanların yetersizliği birçok aile ferdinin ülkenin farklı bölgelerine göç etmesine sebep olmuştu. Bu ekonomik baskı, bölge insanlarını “dini” satılacak bir hizmet ve çalışılacak bir iş alanı olarak görmeye itti. Böylece Of, Rize, Sürmene, Çaykara ve Trabzon medreseleri bölgenin ana istihdam merkezleri haline geldi. Eğitimden sonra, yeni din adamları Türkiye’nin değişik bölgelerinde çalışmaya başlıyorlardı. Bu sebeple bu medreselerdeki dinsel eğitim daima “işlevsel” ve aşırı derecede pragmatikti. Bölgenin din adamları, Mustafa Kemal’in devrimlerine olumsuz tepki vermediler ve yeni kurulan dinsel bürokraside -Diyanet İşleri Başkanlığı- doğan iş fırsatlarını değerlendirdiler. Medreseler devlet yanlısı olarak kaldı ve Kemalist devrimleri destekledi. Karadeniz Bölgesi İslamı, Güneydoğu Anadolu versiyonunun aksine, hiçbir zaman muhalif bir kimlik haline gelmedi ve daima devletle ittifak halinde hareket etti. İttifak, Kemalist devrimlerin uygulanmasını kolaylaştırdı. Üstelik bu bölgenin din adamları, daima gündelik yaşam tarzları ve uygulamalarını değiştirmek ve modernize etmek için İslamdan yararlandılar. Karadeniz bölgesi din adamları, dinsel değişimin muhafızları, sosyal ve siyasal değişimi İslami fikir-

ler ve uygulamalar yoluyla yerleştiren (popülerleştiren ve meşrulaştıran) aktörler olarak görülebilir.

“ÖTEKİ” MÜSLÜMANLAR: KÜRT SORUNU

İslami hareket daima Güneydoğu Anadolu dağlarında verimli bir zemin buldu.⁷⁵ 19. yüzyılda Nakşibendi tarikatları çoğunlukla bu bölgede yoğunlaştılar ve bu bölgenin eğitiminde, yargı hizmetleriyle bütünleştiricilik görevini yürüttüler. Nakşibendi ağları kabileci Kürt nüfusu için kişiler arası güven ve iletişim kaynağı haline geldi. Tarikatlar ve Şafii medreseler, toplumu devletin merkezileştirici politikalarından korudular. Kemalist dönemin ilk yıllarındaki yoğun Nakşibendi-Şafii medrese ağı, Ankara'nın merkezileştirme ve ideolojik telkin girişimlerine karşı direniş örgütlenmesinde kilit rol oynamıştır. Devrin genel din karşıtı baskısına rağmen, bazı medreseler, eğitim faaliyetlerini 1960'ların sonlarına kadar sürdürmüşlerdir.⁷⁶ Devletin Kürt medreselerini kontrol etmesinin güçlüğünün birkaç sebebi vardı: Bunlar coğrafi bakımdan ulaşılması güç bölgelerde konuşlanmıştır, ekonomik bakımdan kendi kendine yetmektedir ve bölgedeki büyük aşiretlerin katkıları sebebiyle ayakta kalmayı başarmışlardır. İronik bir biçimde, uzun süreç içinde Kemalist eğitim sistemi Kürtleri Türk toplumuna entegre etmek yerine, Kürtlük bilincinin siyasallaşmasına yardım etmiştir.

Güneydoğu Anadolu'da (Adıyaman, Diyarbakır, Muş ve Van) Sünni-Kürt nüfus düzenli olarak RP'ye oy verirken, genellikle sosyal demokratlara oy veren Alevi-Kürtler, 1995 genel seçimlerinde Kürt yanlısı HA-DEP'i desteklediler. RP'nin (ve daha önceleri MSP'nin) bu bölgede güçlü bir oy potansiyeline sahip olmasının sebebi, büyük ölçüde gözü açılan Kürt nüfusa cazip gelen sistem karşıtı söylemleri idi. Kürt ilim adamı Hamit Bozarslan, RP'nin bölgedeki zaferini yorumlarken “bölge siyasal İslamın yükselişte olduğu ülkenin diğer bölgelerinden farklı(dır)... (Çünkü bu) Kürt siyasal alanının merkezkaç oluşumuyla ve bazı hallerde daha geniş Kürt protestosuyla bağlantılıdır” demektedir.⁷⁷ Diyarbakır'ın önde gelen Kürt milletvekillerinden Abdülbaki Erdoğan, RP'nin bölgesel gücünün temelini “sistem dışındaki tek siyasal parti olması ve istediğimiz değişimi... adalet ve özgürlüğü... (ve) sistemin yapılandırılmasını gerçekleşt-

tirebilecek (tek parti)” olarak açıklamaktaydı.⁷⁸ RP İslami kimlik ve dayanışmanın ülkedeki etnik çatışmanın sona erdirilmesinin en iyi yolu olduğunu savunmuştur.

1995 genel seçimlerinin sonucunda, RP’nin parlamentodaki milletvekilleri arasında 35 Kürt-Doğu ve Güneydoğu milletvekili de yer aldı. Bunların en etkilileri Fuat Fırat, Fethullah Erbaş ve Kuzey Irak’ta bağımsız bir Kürt devleti kurulması için açıkça çağrı yapan Haşim Haşimi idi.⁷⁹ 1925 yılında bir isyana öncülük eden Nakşibendi-Kürt şeyhi Şeyh Said’in torunu olan Fırat, Güneydoğu Anadolu’daki ağır çatışmaların, devletin etniklikten arındırılması, Türk milliyetçiliğinden ayrılması ve İslami dayanışmanın güçlendirilmesiyle çözülebileceğini savunuyordu. Devleti ve halkı, özgün kimlikleri ve çıkarları geniş İslami kimlik ve çıkar içinde eritmeye çağırırdı.⁸⁰ İslami kimliği vurgulayan birçok Kürt politikacı, Kürt kimliğinin siyasallaşmasının kaynaklarının, Kemalist Cumhuriyetin militanca sekülerizmi ve birçok Kürdü doğal olarak yabancılaşmaya iten etnik Türk milliyetçiliği olduğunu ileri sürmektedir. Mesela RP Gaziantep Milletvekili Nurettin Aktaş şöyle diyordu: “Eğer yerleşik sistemi (Kemalizmi) açıkça sorgulamazsak, bir çözüm bulamayız. Ümmete dayalı devletten, ulusa dayalı devlete sancılı geçiş dönemi boyunca birçok hata yapıldı.”⁸¹ Fethullah Erbaş, yıllık raporlarında bu etnik çatışmanın ana sebebinin İslamdan “ayrılış” olduğunu savunuyordu. Erbaş’a göre:

Osmanlı döneminde yetişen kuşaklar ortak bir İslami kimlik ve ortak değerlere sahiptiler. Kemalist eğitim sistemi altında sekülerizm ve milliyetçilik aşısıyla yetiştirilen kuşaklar kendilerini milliyetçiler ve Türklerden ayırıyorlar. Bu Cumhuriyetçi Kürt kuşağı, ilk olarak Devrimci Doğu Kültür Ocaklarına ve daha sonra da PKK’ya katıldılar.⁸²

Soruna ilişkin bu kültürel açıklamalara ek olarak, RP içindeki bir başka grup, Kürt sorununu daha çok ekonomik bir sorun olarak görüyordu. Mesela önde gelen RP milletvekillerinden Ömer Vehbi Hatipoğlu, sorunun ancak ülkenin güneydoğusu ile batısı arasındaki ekonomik uçurumun ortadan kaldırılması halinde çözülebileceğini savundu.⁸³

RP'nin asıl sorunu, açıkladığı hedeflerindeki çift yönlülüktü: Siyasal sistemin yeniden yapılandırılması ve devlet gücünün restore edilmesi. İlk hedef Kürtlerin ve diğer hoşnutsuz grupların arzuları ve umutlarına uygundu. Bu hedefi akılda tutarak RP, Kürtlere kendi kimlikleri, çıkarları ve hedeflerini ifade edebilecekleri bir forum ve nefes alabilecekleri bir alan sunuyordu. Türkiye Kürtleri, devletin etniklikten arındırılmasını istiyordu, ama bu amaç RP'nin "sahici" (İslami) kimliğe dayalı "Türk" Devletini güçlendirme hedefiyle çatışyordu. Örneğin Erbakan, Türk halkından söz ederken Türk ya da Kürt kökenine atıfta bulunmaksızın *ulus* (Kemalist terminolojideki etno-linguistik ulus) terimi yerine *millet* (İslamla birbirine bağlanan bir grup insan) terimini kullanmada titiz davranıyordu. Millet olmanın temeli olarak vatan fikrini ve İslamı vurguluyordu.

1991 seçimlerinden itibaren, RP kendisini, Kürt sorununa gösterdiği eski prensipli ve kapsayıcı yaklaşımdan soyutlamaya başladı. Laik karşıtlarına Türk milliyetçisi olduğunu kanıtlamak için, Güneydoğu Anadolu'dan Kürt-Müslüman kökenli bir aday göstermedi. Mart 1994 yerel seçimlerinden sonra parti, bölgeye Şevket Kazan'ın başkanlığında bir araştırma heyeti gönderdi ve heyet raporunu 21 Ağustos 1994'te yayımladı.⁸⁴ Rapor, devleti Kürt gruplar ve dernekler için demokratik alanlar açmaya, ortak bağlar olarak dinsel ağlardan yararlanmaya, bunları güçlendirmeye ve belediyelere daha fazla yetki vermeye çağırıyordu.⁸⁵ Ancak, RP yönetimi, raporu ve bulgularını 1995 ulusal seçimleri esnasında tamamen görmezden geldi. Bunun (açıklanmayan) sebebi Türkiye Kürtlerinin büyük bir kısmının, "teröristlere taviz vermek"ten dolayı karşılaştığı katı şartları yumuşatmaya çalıştıkları yönündeki devlet propagandasından etkilenebilecek Türk seçmenlerini yatıştırmaktı. Aynı derecede önemli bir sebep de Kemalist ordu ve bürokrasisinin kendi güçlerine yönelik ölümcül tehdit olarak gördükleri iki şey arasında herhangi bir işbirliğine karşı gösterdikleri şiddetli husumetti: Siyasal bakımdan aktif Türk Müslümanlar ve etnik bakımdan bilinçli Kürtler.⁸⁶ Bu siyasal "realiteler," güneydoğudaki şiddetli çatışmayı azaltmak için en çok umut vaat eden bir yolun kapanmasına sebep oldu.

1995 genel seçimlerinde, çok sayıda Kürt, RP liderliğinin korkaklığından duyduğu hayal kırıklığıyla Kürt milliyetçi partisi HADEP'e oy ver-

di. Yine de bazı İslamcı-Kürt milliyetçileri, özellikle güneydoğudaki Sufi tarikatlarına mensup olanlar, devletin empoze ettiği seküler etno-linguistik Türk milliyetçiliğine alternatif olarak RP'ye oy verdi. İronik olan, bölgedeki –Ankara ile çok az kişisel ilişkiye sahip– birçok devlet görevlisinin de RP'ye oy vermesiydi. Bunu yapmalarının sebebi, partiyi, PKK'nın Anadolu Türkleri ile Kürtler arasında derin bir uçurum yaratmaya yönelik programını bozacak, en iyi uzun vadeli reçeteye sahip olarak görmeleriydi. Marmara Bölgesinde (İstanbul ve Adapazarı) RP kendisine ilişkin bir sosyal demokratik imaj çizerek, kentli Kürtlere (aynı zamanda Türklere) hitap ediyordu. Önde gelen sosyal demokrat politikacı Ercan Karakaş bu gerçeğe dikkat çekmişti: “RP, Türkiye'deki sosyal demokrat partilerin çöküşünün yarattığı boşluğu doldurdu.”⁸⁷ Kürt-İslamcı bir politikacı olan Altan Tan, RP'nin İstanbul'da adalet, hak ve sorumlulukların (eşit) dağıtımını vurguladığını ve böylece bir “Müslüman sosyal demokrat parti” haline geldiğini savunuyordu.⁸⁸ İster Orta Anadolu, ister Güneydoğu ya da Batı Anadolu olsun ortak tema, RP'nin her bir bölgenin sosyoekonomik sorunlarını, Türk toplumunun sembolik yapısının İslam olması sebebiyle geniş bir cazibeye sahip muğlak İslami terimlerle ifade etme yeteneği idi. Türkiye'de farklı İslam anlayışları bulunduğu için, İslamı ilgili hale getiren, görünüşteki katılığı değil, aksine esnekliğidir. Mesela Güneydoğu Anadolu'daki toprak ağaları ve parti patronları, İslama eski iktidar yapılarını güçlendirmek için başvururken, sanayileşmiş kentlerde İslam, baskı altındaki alt sınıfların adalet ve eşitlik talepleri etrafında toplanmaları için bir sancak işlevi görmektedir. Genelde RP'nin başarısı, onun dört farklı sosyal gruba hitap etmesinden kaynaklanmaktadır: Kamusal alanda dinsel ifade özgürlüğü talep eden İslamcı aydınlar; ya özerklik, ya da Türk ulus-devletinin kendilerinin ayrı bir etnik grup olarak tanınmalarına izin verecek şekilde yeniden örgütlenmesini amaçlayan Sünni Kürtler; sosyal adalet ve kapitalist ekonomiye entegrasyon isteyen gecekonducular ve daha az devlet müdahalesi, daha fazla liberalleşme ve büyük şirketlere yönelik devlet sübvansiyonlarının ortadan kaldırılmasını isteyen yeni burjuvazi.

RP, Kemalist sistem için bir paradoksu temsil ediyordu; hem düşünman, hem de müttefiki. Bir yandan devletin seküler yapısının korunması

için dikkatle kontrol edilmesi gereken bir ana güç idi. Diğer yandan da, Türkiye'nin en dinamik ve potansiyel bakımdan yıkıcı taşra güçlerini kontrol altında tutması ve onlara umut vermesi için gerekli bir siyasal güç idi. RP bu güçleri siyasal sisteme dahil ederek evcilleştirdi ve eğitti. Partinin siyasal yapısı bir dernekler ve ilişkiler ağından oluşmuştu. Parti, kırsal değerleri kentsel değerlere dönüştürdü. Türkiye'nin sosyal istikrarı RP ve diğer dinsel ağlara çok şey borçludur. Parti her ne kadar Kürt sorununu çözemediyse de, Kürt milliyetçiliğinin radikalleşmesini önledi. RP'nin İslami sembollere ve ağlara yaptığı vurgu, Kürt milliyetçiliği enerjisinin boşalmasına yardım etti ve Kemalist sisteme karşı tamamen etnik kökene dayalı bir muhalefetin egemen olmasını önledi. Ordunun bazı mensupları, RP'nin yapıcı rolünü kabul etmektedir. PKK'nın aktivizmi, Türk devletinin baskıcı politikalarıyla birleştiğinde, Kürt kimliğinin sekülerleşmesi ve RP'den ayrılmasıyla sonuçlandı. Türk ve Kürt kimlikleri arasındaki İslami siyasal alanlar, RP'nin, 1991 seçimlerinden sonra gittikçe daha Türk ve muhafazakâr özellikler kazanmasıyla yok oldu. Kürt yanlısı HADEP, seküler ve milliyetçi Kürt kimliği iddialarını dile getiren baskın unsur olarak ortaya çıktı.

RP'DE KADINLARIN ROLÜ

İslami gruplar kendileriyle seküler gruplar arasındaki ayrımı, Müslüman kadınların cinselliğini kontrol ederek korumak isterler. İslamcılara göre kadınlar sosyal istikrar ve ailenin sürdürülmesini sağlayan simgelerdir.⁸⁹ Bosna-Hersek'te Müslüman kadınlara kitlesel biçimde tecavüz edilmesinden sonra, İslamcılar 1994 ve 1995 seçimleri esnasında Müslüman kadınların bedenlerini sembolik olarak ırkın koruyucu sınırları içine hasretmeye daha kararlı hale geldiler. Aynı zamanda siyasal, ekonomik kalkınma ve modernite konusundaki tartışmalar, kadınları özellikle güç bir duruma soktu. Bazı İslamcı kadın gruplarının, anti-modern bir konumu paylaşmasına rağmen, bunların antimodernizmi, onları geleneksel hale getirmiyordu.⁹⁰ Cinsiyet rollerindeki farklılıkları çokerten moderniteye muhalif olarak, kadın gruplarının büyük bir kısmı, kendilerini yeniden tanımladılar ve RP'ye olan desteklerinde görüldüğü gibi, yeni bir toplum arayışlarını dinsel çerçevede oluşturdular. Ancak onların kentli önderlerinin, kadının toplumdaki olması gereken yeri-

ne ilişkin görüşleri, genellikle birçok erkeğin, İslami hareketler içinde onları görmek isteyeceği yerden çok farklı idi.

Kadın grupları partinin mesajını toplumun uzak köşelerine taşıma-
da en hayati rolü oynadılar. Örneğin İstanbul'daki kadın kollarının lideri
Sibel Eraslan, 22 ilde her biri 33 kadından oluşan kadın gruplarının bulun-
duğunu ileri sürmüştür. Ayrıca her bir mahalle, şehir grubunun kontrolü
altında 14 kadından oluşan bir gruba sahipti ve bunların da altında 6 ka-
dından oluşan ve mahalle grubuna karşı sorumlu bir sokak grubu yer al-
maktaydı.⁹¹ İslami prensipler için çalıştığını ileri süren toplam 250.000 ci-
varında kadın eylemci bulunuyordu. Eylemciler arasında üniversite mezu-
nu sayısı çok azdı. Ama bunların sayıları gittikçe artmıştır. Bunun yerine
parti, kadınları tabanı siyasallaştırma yoluyla harekete geçirmeyi, kadın
gruplarının, mahalleleri kuşatma altına alarak RP'nin mesajını her evdeki
kadınlara iletmesini sağlamayı başardı.⁹² Bu durum kadınların toplumdaki
geleneksel rolleri açısından bakıldığında, devrim niteliğinde bir değişim-
di.⁹³ Geleneksel olarak kadınlar kendi çıkarlarını savunmak için kamusal
alana katılmazlardı, ama şimdi "Türkiye'nin ve dünyanın sorunlarının bi-
lincine varmayı, kadınlığı ve kadının toplumdaki yerini tanımlamayı ve ka-
dın hakları için mücadele etmeyi" amaçlıyorlardı.⁹⁴ 1994 seçimleri, RP'den
çok, bu kadınların başarılarını yansıtmıştır.⁹⁵

RP, geleneksel olarak siyasete eğilim gösteren kadınların mobili-
zasyonu ve siyasallaşmasının kurumsal aracı haline geldi ve onları evlerin-
den, mahallelerinden çıkarak kamusal alana dahil etti. Farklı geçmişlere
sahip ve İstanbul'un değişik yerlerinden gelen bu kadınlar, ortak hedefleri
gerçekleştirmek için düzenli yeni insanlarla buluşmakta, siyasal faaliyetle-
riyle, kadınların bilinçlenmesini artırmakta ve onları değişimin aktif aktör-
leri haline gelmeye teşvik etmekteydi. Türkiye'nin kadınlarının toplumu
şekillendirme yeteneklerine yeniden güvenmeleri, kadın gruplarının parti
içinde resmi makamlar talep etmelerine yol açtı.⁹⁶ Sibel Eraslan, "kadın
adaylar bulunduğunu ve bulunmaya devam edeceğine" inanmaktadır.⁹⁷
Müslüman kadınların seçme hakkını kullanmalarından sonra, şimdi de se-
çilme haklarını kullanmak istediklerini açıklamaktadır. Bunun sonucu ola-
rak, partinin Kadınlar Komisyonunun başkanı Süheyla Kebapçıoğlu, 14 Ey-

lül 1994 tarihinde istifa ettiğinde, istifasını kamuya açıkladı ve kadınların partide daha büyük rol ve daha fazla yetki istediğini savundu.⁹⁸ Kadın gruplarının etkisi, RP'nin mesajının kentlerdeki evlere girmesini sağlamış ve kişisel ziyaretler yoluyla evlerdeki kadınların, herkesin oyunun önemli olduğunun bilincine varmalarına sebep olmuştur.⁹⁹ Yüz yüze toplantılar için kullanılan terim, “sohbet”tir ve sohbet RP'nin, taraftarlarının eğitimi ve yalnızca on yıl önce köyden gelmiş ilk okuryazar kasabalılar kuşağı arasından yeni üyelerin kazanılmasında anahtar rol oynamıştır. Sözlü iletişim hâlâ bu kişilerin kültürünün merkezinde yer almakta, insan sesi, mimikler, sohbette kullanılan sözcükler kendileri kadar önemli görülmektedir.¹⁰⁰ Gerçekten de partinin mesajı bu mimiklerde gizlidir.

DİŞSAL ÖTEKİLER – YENİ-OSMANLILIK

İslami siyasal kimliğin dışsal boyutu, RP'nin dünyanın geri kalan kısmını kavrayış biçimi ve onlarla ilişkileriyle bağlantılıdır. Türk İslami hareketinin ana özelliklerinden biri yeni-Osmanlılıktır.¹⁰¹ Oliver Roy şunları ileri sürmektedir:

Türkiye'deki İslami hareket, en başta ve en önemlisi milliyetçi bir harekettir. İslam, Türkiye'nin vatan olduğu fikriyle yakından ilişkilidir, fikir aynı zamanda Avrupa'daki Türk işçilerini de kapsar. Türk işçiler, Türk olarak kalır ve Türkiye ile bağlantısını sürdürür.

Mekansal boyutun yanı sıra Roy, ayrıca Türk İslami hareketinin evriminde, tarihin rolünden ve Osmanlı mirasından söz etmektedir.¹⁰² Gerçekten de kimlik sorunu, dış politikaya ilişkin her tür tartışmaya egemen olmaktadır. RP'nin dış politika tavırlarının formüle edilmesinde öncülük eden Abdullah Gül şunları söylemektedir:

Türkiye ne Lüksemburg, ne de Bangladeş'tir. Tarih, coğrafya ve realite, Türkiye'nin, arzularımıza bakmaksızın bir misyonu yürütmesini ve gerçekleştirmesini gerektirmektedir. Bu misyon ya da rol Osmanlı İmparatorluğunun rolü olabilir. Bu sebeple, ulusal çıkar-

larımızdan dolayı, Filistin'deki, Yugoslavya'daki ve Arnavutluk'taki gelişmelere ilgisiz kalamayız.

Gül'e göre Türkiye, "Avrupa'daki İslam medeniyetinin kültürel merkezidir. Bu sebeple, biz (Türkiye), Balkanlar'daki gelişmelere dahil olmak zorundayız."¹⁰³

1991 yılından 1995 yılına kadar, Erbakan'ın dış politikasının ana ilgi alanı Bosna-Hersek, Kıbrıs, Ortadoğu ve Azerbaycan idi. Erbakan bir konuşma metni yazmaya dayanmadığı için, kamuya açık konuşmalarının konularını kendisi belirlemekte ve genellikle bunlar, o konuştuğundan sonra yazılı hale getirilmekteydi. Bunun sonucu olarak, Erbakan'ın dış politikası, çok az eleştirel analize ve çok fazla popülizme yönelik belirsiz hitaplara dayanmaktaydı. Mesela Kıbrıs, Bosna-Hersek ve Azerbaycan'da "herhangi bir taviz verilmesine karşı" olduğunu savunuyordu. Partisi ise Türklerin büyük bir kısmının paylaştığı, Ankara'nın dış politikasının Türkiye-Avrupa ilişkilerinin bir uzantısı olduğu görüşünü benimsiyordu.¹⁰⁴ Erbakan'a göre, Birleşmiş Milletler Batı emperyalizminin bir enstrümanı işlevini görüyordu. Bosna-Hersek'teki çatışmaya ilişkin olarak –o ve Türklerin büyük bir kısmı, Müslüman nüfusa karşı işlenen bir soykırım olarak görüyordu– Erbakan şunları savunuyordu:

Avrupa'nın kalbinde, asrın en büyük felaketi yaşanıyor. Batı'nın çifte standardı aşikâr hale geldi. Bu katliamı durdurmak için ne yaptılar? Batı, soykırımı yalnızca seyretti! Öldürülen ve tecavüz edilenler Müslüman olduğu için katliamın sürmesini istiyorlar. Toprakların güç kullanılarak alınamayacağı prensibine dayalı olarak kurulan Birleşmiş Milletler nerede? Birleşmiş Milletlerin prensiplerine ne oldu? BM prensiplerini yalnızca Müslümanlara karşı uyguluyor. Eğer Müslümanlar acı çekiyorsa, prensiplerin hiçbir değeri yoktur. BM'nin artık hiçbir ahlâki yönü kalmamıştır.¹⁰⁵

Erbakan aynı şekilde NATO'yu da Bosna krizindeki rolü bağlamında yargıliyordu: "NATO yardım etmek istemedi, çünkü onun yeni düşmanı İslamdır (yeşil), Komünizm (kızıl) değil."¹⁰⁶ RP İslam Birliği kavramı yo-

luyula bir İslami BM, İslami NATO, İslami UNESCO ve İslami Ekonomik Topluluk,¹⁰⁷ bir başka deyişle Türkiye'nin liderliğinde uluslararası İslami bir sistem kurmak istiyordu. Nihayet, Erbakan RP'nin "güçten çok hakka (ilahi adalete) dayanan" bir medeniyet kurmayı amaçladığını savunuyordu. Erbakan'a göre Türkiye, "Yeni bir medeniyet ve adil bir dünya düzeninin kurulmasında diğer Müslüman ülkelere öncülük etmelidir."¹⁰⁸ Erbakan "dünyanın her yerine dağılmış 1,2 milyar Müslümanı birleştirmek için RP bayrağını" dalgalandırmayı amaçlıyordu.¹⁰⁹ Yine de Erbakan, partisinin ve Milli Görüşün başarılarını saydığına, Türkiye'nin tam olarak akredite olmadığı ve yalnızca gayri resmi üye olmasına rağmen, İslam Konferansı Örgütü'ne üyeliğini de listeye dahil ediyordu.¹¹⁰

RP, dış politikasını Avrupa'nın Bosnalı Müslümanlara yönelik yaklaşımına odaklamayı tercih etti ve Tansu Çiller hükümetinin, Atatürkçülüğün (yani milliyetçiliğin) değil, Batı yönelimli uşaklığın ürünü olduğunu savundu. RP'ye göre Atatürk, Amerikan ve Avrupalı manda sistemine karşıydı ve tam bağımsızlık için savaşıyordu. Erbakan'ın ifade ettiği gibi, "Atatürk sanayileşmeyi ve ülkeyi kendi ulusal kaynaklarıyla geliştirmeyi amaçlamıştı. Atatürk bağımlı bir dış politika yerine bağımsız bir dış politikayı tercih etti."¹¹¹

Erbakan'ın dış politika platformu, ayrıca anti-Siyonizmle, Filistin ve özellikle Kudüs'e yönelik İslami taleplerle karakterize ediliyordu. Şunu savunuyordu: "Siyonistler, Türkiye'yi asimile etmeyi ve Türkiye'yi Avrupa Ekonomik Topluluğuna entegre ederek tarihsel İslami köklerimizden koparmayı amaçlamaktadırlar."¹¹² Erbakan'a göre, İsrail, dünyadaki Müslüman karşıtı ana odağı temsil etmektedir. Ona göre, "BM, ne zaman insan haklarından söz ederse, kastettiği yalnızca Yahudilerin haklarıdır."¹¹³ Üstelik "Avrupa Topluluğu tek bir devlet olduğundan, Türkiye'nin üyeliği, İsrail'le tek bir devlet olma anlamına gelecektir. Hedef, Türkiye'yi topluluğa entegre ederek, Büyük İsrail'i yaratmaktır."¹¹⁴

Erbakan ayrıca, Türkiye'nin, İsrail'in egemenliğindeki bankacılık sistemi tarafından zaten "sömürgeleştirildiğini" savunuyordu. Her Türk vatandaşının ortalama yarım gün İsrail için, yarım gün de onun yerli ortakları için çalıştığını savunuyordu. Bir ekmeğe ödenen fiyatın üçte birinin ulusal borcun faizine gittiğini, bu parçanın da IMF ve Amerikan Bankaları

aracılığıyla İsrail'e gittiğini; üçte birinin dış ticareti sübvansetmek üzere vergilere gittiğini ve yalnızca üçte birinin fırıncının cebine girdiğini ileri sürüyordu.¹⁵ İsrail ile Filistin Kurtuluş Örgütü (FKÖ) arasındaki 1993 Oslo Anlaşmasına ilişkin olarak, Erbakan bu anlaşmanın, Siyonizmin, Müslümanı (FKÖ'nü) başka bir Müslümana (Hamas) kırdırmak için, yardım etme bahanesiyle Müslüman ülkelere nüfuz etme hedefine uygun olduğunu ileri sürüyordu.¹⁶ Erbakan ayrıca bir defasında Amerika'ya şöyle seslenmişti: "İsrail'in kölesi misin? Süper güç olduğunu iddia ediyorsun. Sana ne oldu! Yahudi lobisinin elinde oyuncak oldun... Sen İsrail'in kulusun, senin durumun çok açık."¹⁷ 1997 yılında Türk-İsrail ittifakının ordunun sivil hükümeti devirmeye ilişkin kararında oynadığı rol ve bu eylemin yurtdışındaki büyük Yahudi örgütleri arasında kazandığı destek dikkate alındığında, Erbakan'ın İsrail devletine karşı husumetinin artmış olduğu muhtemeldir.

SONUÇ

1980 askerî darbesinden bu yana, devlet, İslami gruplarla, siyasal sistemi sınırlı katılıma izin verecek şekilde aşamalı olarak genişletmek suretiyle, uzlaşma ve kontrol altında tutmaya dayalı iki yönlü bir politika izledi. Türkiye, İslamcılarla sisteme dahil etmede başarılı oldu; İslami talepleri ve sesleri yumuşatarak yeniden yapılandırdı. Ancak, devletin katı seküler ideolojik konumunu eleştiren ve daha tarafsız bir devlet isteyen İslami siyasal hareketler, siyasal kurumları Müslümanlaştırmak için seçim politikalarına sığınıyorlardı.¹⁸

1980'ler hızlı bir ekonomik kalkınmaya ve 1980 askerî darbesinin bir sonucu olarak Türk milliyetçiliğinin İslamileştirilmesine sahne oldu. Başlangıçta büyüyen burjuvazi ve sanatkârlar güven kazanarak, büyük sanayiciler ve katı bürokrasi karşısında daha geniş bir alan yaratmak için dinsel söylemlere başvurdu. Sesli ve iyi örgütlenmiş bir İslami hareket kristalize olmaya başladığında, RP, kitleleri kimlik ve sosyal adalet sorunlarını kullanarak harekete geçirmek için, yeni devlet öncülüğündeki etnik-dinsel milliyetçiliğin avantajlarından yararlandı. Sufi ve yeni kültürel dernekler, politika kararlarına yönelik gittikçe büyüyen cazibeyi dönüştürmek için İslami harekete ekstra siyasal kapsam sağladı.

RP'nin ana hedefi, kamusal alanda, İslami kimliğin dışsallaştırılması ve İslami ahlâk ve faziletle donatılmış bir toplum inşası idi. Her ne kadar geleneksel ağlar ve önceden var olan kimlikler RP'yi güçlendirmişse de, partinin ana hedefi siyasal sisteme nüfuz etmek ve onu içeriden dönüştürmektir. Bunun sonucu olarak, RP, birçok yönden İslami kimliğin dışsallaştırılmasına yardım etti. İslamcı grupların seslerinin kamu sektörüne iletilmesinde kanal işlevi gördü. Parti, İslami çıkarları Türk parlamentosunda temsil ederek, İslamcılarının, belediyelerin yönetimine ve bürokrasiye daha çok girmelerine vasıta oldu. Milli dayanışma için bir ortak payda oluşturulmasını kolaylaştırarak, RP, Sünni Müslümanları hükümetle birleştirirken, geniş Alevi nüfusu dışladı. Ancak, paradoksal olarak, İslamileşme süreci, İslamın içsel sekülerizasyonu sürecini teşvik etti. İslami hareketler, farklı ve kesişen dernekler, farklı İslami söylemlerle, Müslüman vatandaşlarla devlet kurumları arasındaki alanı yeniden yapılandırdı: Sünni Müslümanları hükümet kurumuna dahil etti, Alevi ve seküler toplulukları dışarıda bıraktı. Bir bakıma yaratıcı çoğulculuk, tarafsız bir devlet ve hukuksal olarak koruyucu alanlar bulunmadığı için modern Türkiye'de toplumsal bölünmeye dönüştü. Muhafızlar ve aykırılar, gittikçe düşmanca bir siyasal ortamla karşılaştı.

Erbakan ve arkadaşları, İslami geleneği Türkiye'nin çağdaş kimlik ve adalet sorunlarını çözmek için modernist bir söylem olarak yeniden tasarlamıştır. Bu radikal kavramsallaştırmayı, Avrupa'nın henüz tam anlamıyla içselleştirilmemiş olan modernite ve sanayileşme nosyonları etkilemiştir. Bu nosyonlar İslamlaşma ve modernitenin gelişim süreçlerinin, İslamın modern kavramlar ve kurumlar bağlamında, radikal biçimde yeniden düşünüldüğü yeni bir sentez yaratmıştır. Modern Türkiye'de süregiden gelişme, İslami geleneğin, dünyanın her yerindeki Müslümanlar için siyasal, ekonomik ve kültürel başarı örneği olabilecek bir yeni Türkiye yaratılmasına yönelik modern söylemler bağlamında yeniden yapılandırılmasıdır. Bu durumun oluşturduğu İslami siyasal kimlik, dinsel oryantasyona sahip sosyal gruplar arasında yeni bir kimlik ve bağlılık nosyonundan ibarettir. Bu kimlik hem doğal bir değere, hem de daha iyi bir hayat sürme ve ortak söylemleri kullanarak uyumlu bir iletişim kurmak üzere ritüelleştirilmiş ortak davranış kalıplarını dışsallaştırma maksadını gerçekleştiren için araçsal bir değere sahiptir.

İSLAMIN BİR GÜVENLİK MESELESİ OLARAK GÖRÜLMESİ VE AKP'NİN ZAFERİ

Türkiye'deki dinsel gruplar ve Kürt grupları kendi kimlik taleplerini ileri sürmek için yeni fırsat alanlarını 1990'lı yıllarda kullandı. Kimlik merkezli siyasal sistemler kimlik kategorisindeki bütün sınıf ve ideolojik bölünme biçimlerini içermeye eğiliminde olduğu için, Türkiye örneğinde siyasal tartışmalara İslam-laiklik, Sünni-Alevi ve Kürt-Türk karşıtlığı temaları hâkim oldu. Egemen devlet kesimleri, en başta askerî ve sivil bürokrasi, kimlik taleplerine güvenlik tehditleri olarak tepki gösterdi. Kürt ve İslam kimliklerinin “güvenlik meselesi” haline getirilmesi, Türk toplumunu daha da siyasallaştırdı. “Güvenlik meselesi haline getirme” ifadesiyle, Barry Buzan, Ole Waever ve Philippos K. Savvides tarafından geliştirilen, devletin bazı dinsel, etnik, sınıfsal ya da ideolojik grupları ve hareketleri milli tehdit olarak nitelenmek suretiyle, kendilerine karşı zor kullanmaya dayalı, çoğu defa hukuk dışı tedbirler almasını haklaştırmayı dile getiren kavramı kastediyorum. Bu süreç, etnik ve dinsel kimlik taleplerini “olağanüstü tedbirler gerektiren ve normal siyasal sürecin sınırları dışındaki eylemleri haklaştıran varoluşsal bir tehdit olarak” tanımlar.¹ Kürt ve İslami kimlik taleplerinin kendilerini ısrarla dışa vurması Türkiye'de iç siyasetin “güvenlik çevrelemesiyle” kuşatılmasını ve ordunun yargı, ekonomi, eğitim ve dış politika gibi sivil alanları da kendi denetimine aldığı bir milli güvenlik devletin kurumsallaşmasını güçlendirdi. Kemalizmin bahşedici ideolojisine uygun olarak, Türk ordusu etnik ya da dinsel çeşitliliği kabul etmeyi potansiyel bir tehdit ve birliği bozacak bir öncü olarak görür. 1990'larda, etnik ve dinsel çeşitlilik korkusu ve bunların Kemalist egemenlerin siyasal ve ideolojik hegemonyasını zayıflatma potansiyeli devletin, bireylerin ve grupların dinsel ve etnik kimlik taleplerini resmî olarak tanınmış son derece dar alanın dışında dile getirme haklarını inkâr etmeye politikasına temel oluşturdu.

1995 seçimlerinden sonra, ana siyasal hedef parlamentoda en çok sandalyeyi kazanmış olan RP'yi dışlamaktı (Tablo 10.1). Ordu, medya ve büyük iş çevrelerinden gelen baskılara karşılık olarak,² iki merkez sağ parti 3 Mart 1996'da koalisyon hükümeti oluşturdu. Tansu Çiller (DYP) ve Mesut Yılmaz (ANAP), benzer gündem ve seçmen tabanı üzerindeki geleceksel rekabetlerine rağmen, dönüşümlü başbakanlık üzerinde anlaştılar. Bu gelişme, bazı RP takipçilerini kurumsal değişim araçlarının kendilerine kapalı olduğu fikrine inandırdı. Sistemin parlamentodaki en büyük partiye fiilen kapanması, seçmenin büyük bir kesimini ajite etti ve RP milletvekilleri aşırı şekilde sabırsız hale geldi.³

Bunun yanı sıra, Kemalist egemen kesim -yani ordu, devlet koruması altındaki piyasayı tercih eden büyük sermaye şirketleri ve bir kısım medya- RP'yi laiklik adına dışlama yoluyla nüfusun en dinamik bölümünü yabancılaştırarak, sosyal tabanını daha da zayıflattı ve istemeden de olsa RP'nin tabanını genişletti. İslami grupları tedrici olarak sisteme eklemleyerek "kazanma"ya çalışmak yerine, siyasal seçkiriler merkez ve çevre arasındaki "tarihsel uzlaşmayı" engellemeyi tercih etti. Dahası, TUSİAD ve medya bağlantıları Doğan ve Sabah yayın grupları gibi çevre ve taşra burjuvazisini özelleştirme sürecinden ve yönetimden dışlamak için sürekli bir biçimde "gerici" olarak resmetti.⁴

Yılmaz ve Çiller arasındaki siyasal rekabet RP için yeni bir fırsat penceresi açtı. Dönüşümlü başbakanlık konusundaki mutabakata göre, önce Yılmaz başbakan olacak, Çiller ise Ocak 1997'de görevi devralacaktı. Ancak Yılmaz'ın esas hedefi Çiller'in başbakanlığı almasını önlemektir. Bu yüzden Çiller ailesi tarafından yapıldığı iddia edilen yolsuzluklar için delil aramaya koyuldu. Çiller'i DYP'nin başından uzaklaştırma ya da DYP'yi bölme ümidiyle, Yılmaz, suçlama içeren bazı dosyaları, ana muhalefet partisi RP'ye sızdırdı. Fakat RP bu belgeleri Çiller'e saldırmak için değil, koalisyon hükümetini yıpratmak için kullandı.

Çiller'e yönelik üç ana yolsuzluk dosyası vardı. RP bir soruşturma komisyonu kurulması için bu ithamları parlamentoya taşıyınca, yaklaşık 30 ANAP milletvekili yolsuzlukların soruşturulması için olumlu oy kullandı. 24 Nisan 1996'da açılan ilk soruşturma, Çiller'in 1994-95 yıllarında başba-

Tablo 10.1. 1987-2002 DÖNEMİNDEKİ SEÇİM SONUÇLARI

Partiler	1987		1991		1995		1999		2002	
	%	Sandalye	%	Sandalye	%	Sandalye	%	Sandalye	%	Sandalye
DYP	19,1	59	27,0	178	19,2	135	12,0	85	9,5	-
ANAP	39,3	292	24,0	115	19,7	132	13,2	86	5,12	-
DSP	8,5	0	10,4	7	14,6	76	22,1	136	1,21	-
CHP	-	-	-	-	10,7	49	8,8	-	19,39	178
SODEP	24,8	99	20,8	88	-	-	-	-	-	-
MÇP/MHP	-	-	-	-	8,1	0	17,9	129	8,34	-
HADEP	-	-	-	-	4,1	0	4,7	0	6,22	-
RP/FP*/SP	7,2	-	16,2 ^b	62	21,4	158	15,4	107	2,46	-
AKP	-	-	-	-	-	-	-	-	34,26	363

a FP'nin kapatılmasından sonra, RP ve FP'den kökenlen iki parti kuruldu. AKP parlamentodaki en büyük güç olarak ortaya çıktı.

b Yüzde 10'luk ülke barajını aşabilmek için, RP, MÇP ve küçük üçüncü ortak arasında bir ittifak oluşturuldu. RP etiketi altında tek bir aday listesi seçimlerde yarıştı.

Tire, o verilerin mevcut olmadığını gösterir.

Kaynak: Yüksek Seçim Kurulu (Ankara, 2002).

kan olarak devlet mülkiyetindeki TEDAŞ'ın satışı sırasında bazı firmaları kayırarak, yasadışı para transferinde bulunduğu iddialarını içermekteydi. 10 Mayıs'ta başlayan ikinci soruşturma, TOFAŞ'taki devlet hisselerinin satışına yasadışı olarak müdahale ettiği iddialarını konu alıyordu. Soruşturmaları açtırmak için önerileri veren RP olmakla birlikte, Çiller'e yönelik itihamlar aslında ANAP tarafından gündeme getirilmişti. ANAP 1995 seçimleri sırasında Çiller, iktidarı dönemindeki yolsuzluk iddialarını ve Çiller'in banker kocası Özer Çiller'e ilişkin benzer iddiaları soruşturma vaadinde bulunmuştu. Yılmaz konumunu, adını Çiller'in Boğaz'daki villasından alan "Yalı Çetesi"ni deşifre etmek için kullanmış ve Çiller'in hükümeti kendi şahsi çıkarları için kullandığını ilan etmişti. Koalisyon hükümetine son darbe ise Çiller'i açıkça Mart 1996'da başbakanlıktan ayrılmadan önce Başbakanlık örtülü ödeneğinden 500 milyar lira almakla suçlayan RP milletvekili Şevket Kazan'dan geldi. Parlamento bütün bu suçlamaların soruşturulması yönünde oy kullandı. Soruşturma komisyonu Çiller'i suçlu bulsaydı,

Çiller Anayasa Mahkemesi 'nde yargılanacaktı. Mahkemenin vereceği bir ceza kararı, Çilleri 1997 başında başbakanlığı üstlenmekten alıkoyacak, hatta siyaset sahnesinin dışına itecekti. Parlamentonun yolsuzluğa ilişkin tartışmaları devam ederken, Anayasa Mahkemesi koalisyonun güvenoyu almasını sağlayan oylamayı, geçersizliğine hükmederek iptal etti. Bu durum uyarınca, Çiller DYP'yi hükümetten çekerek koalisyonu Mayıs 1996'da sona erdirdi ve RP ile yeni bir koalisyon kurdu. Buna karşılık RP, parlamentodaki yolsuzluk soruşturması dosyalarını kapatmayı kabul etti.

28 Haziran 1996'da, Türkiye Cumhuriyeti, ilk kez siyaset felsefesi İslama dayanan bir başbakana sahip oluyordu. Farklı gruplar için bu durum bir psikolojik dönüm noktası oluşturdu. Muhafazakar Müslümanlar için ise, onların, kamusal alandan dışlanmalarının son bulması ve kimliklerinin devlet tarafından tanınmasıydı. Ekonomik kaynakları kontrol eden Kemalist blok için ise bu, Cumhuriyet projesi için en karanlık andı. Kemalistler bu tarihsel gelişmeden, hoşgörülü laiklik, demokrasi ve hukuk devletine dayalı yeni bir toplumsal sözleşme oluşturmak için bir fırsat olarak yararlanmadı. Bilakis, bu anı bir "korku" anı olarak yaşattılar ve toplumun laik kesimlerini hükümete karşı seferber ettiler. Dahası, Erbakan'ın inisiyatifleri orduya menfaat sağlayıcıydı. Bu laik-İslami karşıtlığını daha da derinleştirdi, çünkü "Türkiye'yi kimin yöneteceğine" karar veren ve siyasetin sınırlarını çizen orduydı. Bu sınırlar şimdi Erbakan'a karşı çiziliyordu. Ordu RP'nin artan seçim zaferlerini, son tahlilde, Kemalist Cumhuriyetin ideolojik temellerini ve dünya görüşünü tehdit edici bulmaktaydı.

RP bu korkuyu Ekim 1996'daki Beşinci Parti Kongresi sırasında aşmaya çalıştı. Kongrede, Kemalist egemen kesimler karşıtı söyleminden taviz vermeye hazır olduğunu, coşkulu bir kalabalığa, "Biz laikliğin teminatıyız, Türkiye'yi ateizme ve din düşmanlığına götürmek isteyenlerin engelleyiz" diyerek ortaya koydu. Kongre sırasında, RP yönetimi Cumhuriyetin egemen kesimlerine karşıt bir görüntü vermemek için kalabalığı dikkatle kontrol etti.⁵ Kongre eylemci RP taraftarları ile daha ihtiyatlı olan liderlik kadrosu arasında bir bölünmeyi ortaya koydu. RP medyaya, 1923'ten bu yana yerleşen Cumhuriyetçi egemenlerin radikal bir biçimde devrilmesine çalıştığı izlenimini vermek istemiyordu.⁶ Abdullah Gül'ün önderliğindeki ye-

nilikçi grup, koalisyon hükümetinden, RP'yi Avrupa'daki Hristiyan demokrat partiler çizgisinde bir Müslüman demokrat partiye dönüştürmek için yararlanmaya çalıştı. Ancak, süregelen bu dönüşüm, 28 Şubat 1997 darbesini destekleyen dış ve iç güçler koalisyonu tarafından kesintiye uğratıldı.⁷

RP'nin en muhafazakâr kanadının önderliğini yapan Erbakan, koalisyona katılarak yalnızca en az Çiller kadar fırsatçı davranmakla kalmadı, laikliği zayıflatıcı girişimler olarak görülen yeni politikaları da seslendirdi. Mesela başörtüsü takan kız öğrenciler ve devlet memurları üzerindeki yasağın kaldırılmasını önerdi; Başbakanlık'ta geleneksel Sufi tarikat liderlerine bir iftar yemeği verdi; Taksim meydanında bir cami inşa etme planları yaptı ve hukuki çoğulculuğa (İslam hukuku dahil) destek verdi.⁸ Bunun da ötesinde, Erbakan, Şevki Yılmaz ve Hasan Hüseyin Ceylan gibi Mustafa Kemal hakkında ortalığı kızıştıran beyanlarda bulunan küçük bir radikal parlamenter grubunu da kontrol etmedi.

Erbakan hükümeti laik ve İslami gruplar arasındaki fay hattını derinleştirmekle kalmadı, Alevi cemaatini daha da siyasallaştırdı.⁹ Alevi cemaati, önde gelen birçok Alevi cemaat üyesinin yanarak öldüğü 1993 Sivas olaylarının zanlıları olarak yargılananların avukatlığını yapan Şevket Kazan'ın, hükümet üyesi olarak atanmasından rahatsızlık duydu. Böylece Erbakan hükümeti, Alevilerin ayrı bir "etnik-dinsel cemaat" olarak varlığını pekiştirdi.¹⁰ Alevi seçkinleri, toplumun diğer kesimlerine oranla, Sünni İslami hareketin genişleyen rolünden daha fazla kaygı duyuyordu. Gerçekten, Sivas ve Gazi olayları nedeniyle devlete ve İslami siyasal harekete karşı derin bir korku duyan Alevi cemaati, 28 Şubat darbesini hoşnutsuzlukla karşılayan tek toplumsal kesimdi. Bu olaylar ve Alevi derneklerinin artan aktivizmini, marjinalleşmiş Alevi kimliğini ilk defa dramatik bir tarzda kamusal alana taşıdı.¹¹ Devlet görevlileri, Kemalist seçkinler ve büyük gazetelerin hepsi (Sünni siyasal İslama karşı) laikliği ve (Kürt milliyetçiliğine karşı) üniter devlet yapısını korumak için, Aleviliğin "Kemalizmin müttefik" olarak yeniden tanımlanmasına katkıda bulundular.¹²

Erbakan, Türk dış politikasını doğuya doğru kaydıran bir dizi girişiyle de hem laikleri, hem de Türkiye'nin Batılı müttefiklerini sinirlendirdi.¹³ Yeni başbakanın ilk buluşması Mısır İhvan-ı Müslimin hareketinin

lideri Hasan el-Benna'nın oğluyla oldu.¹⁴ Bunun yol açtığı kaygıdan dolayı Mısır Devlet Başkanı Hüsnü Mübarek, Erbakan'ın Mısır iç siyasetine "karışmasını" önlemek için Ankara'ya kısa bir ziyarette bulundu. Erbakan, bazı Ortadoğu yönetimlerinde de rahatsızlığa yol açarken, bölgedeki İslami hareketlere de ümit verdi. İlk resmi ziyaretini İran'a yaptı. İran'da 23 milyar dolarlık bir petrol ve doğalgaz anlaşması imzaladı. Daha sonra Libya'yı ziyaret etti. Orada, Türkiye'yi aşırı Batı taraftarı olmakla ve Kürtlere baskı yapmakla suçlayan Muammer el-Kaddafi tarafından aşağılandı.¹⁵

Erbakan'ın aleyhine işleyen kritik dış faktörlerden biride, 1994'te yüksek düzeyli ziyaretlerle başlayan Türkiye-İsrail stratejik işbirliğiydi. Erbakan'ın bazı konuşmaları ve politika inisiyatifleri, Amerika ve İsrail'in Müslüman partilerin bölgede demokratik yönetime öncülük yapma yeteneklerine dönük kaygılarını derinleştirdi. Erbakan'ın belli bazı İsrail politikalarını eleştirmesinden sonra, hükümet, Türkiye ve İsrail arasında stratejik ilişkiler geliştirilmesine katkıda bulunarak, İsrail'in Ortadoğu'daki izole edilmişliğini aşmaya çalışan İsrail yanlısı bir araştırma kuruluşu olan Washington Yakındoğu Politikası Enstitüsü'nün (WINEP) de hedefi haline geldi. 1996'da, Çiller hükümeti İsrail'le birkaç askeri anlaşma imzalamıştı. Ordu İsrail'le stratejik işbirliğine birkaç sebepten dolayı hazırды: Türkiye'nin laik istikametini teyit etmek; esas itibarıyla İran ve Suriye kaynaklı olan, yerel İslami ve Kürt gruplara verilen desteğe karşı koymak; İsrail'in bağlantıları aracılığıyla Washington'a bir arka kapı açmak ve insan hakları şartına bağlı olmayan, güvenilir yeni bir askeri teknoloji kaynağı temin etmek. Erbakan koalisyonunun kurulmasından sonra, ordu Türk-İsrail ilişkilerini hükümeti sıkıştırmak için kullandı. Bunu da, hükümetin açıkça karşı çıktığı bir ittifaka son verme konusundaki güçsüzlüğünü sergileyerek yaptı. Ordu İsrail'le ilişkilerinde hükümeti tamamiyle göz ardı etmekle kalmadı, sivil hükümete önceden bildirmeksizin Mayıs 1997'de Kuzey Irak'ta büyük bir askeri harekâta girişti.

KEMALİZM KARŞI KOYUYOR: 28 ŞUBAT DARBESİ

Darbeye zemin hazırlayan sıcak olaylar, 4 Şubat 1997'de, İsrail'in Kudüs'ü işgalini protesto etmek için RP'nin Sincan belediye başkanı tara-

findan düzenlenen bir toplantıda meydana geldi. Toplantıda İran büyükelçisi, Türkleri, “İslamın hükümlerine” uymaya çağırarak bir konuşma yaptı. Hamas ve Hizbullah’ı destekleyen semboller gösterildi. Bunun üzerine tanklar Sincan’da yürüdü; ordu hükümeti, belediye başkanını tutuklamaya ve İran elçisinin geri çekilmesini istemeye zorladı. Medya daha sonra, Adalet Bakanı Şevket Kazan’ın hapisteki belediye başkanını ziyaretini sansasyonel bir olay haline getirdi. 28 Şubat darbesinin lideri General Çevik Bir, ordunun Sincan’daki güç gösterisini, kurulu düzeni korumak için yapılan bir “balans ayarı” olarak savundu.¹⁶ Gerçekten, çeşitli kimlik hareketleri taleplerde bulunup dengeyi bozduğunda, ordu tarihsel olarak Kemalist dengeyi yeniden kurmak için harekete geçmişti.

28 Şubat 1997’de silahlı kuvvetler, mevkileri gereği üst düzey generallerin de bulunduğu MGK vasıtasıyla siyasete açıktan müdahil oldular. MGK İslami hareketi, Kürt ayrılıkçılığı ve dış tehditlerin de üzerine çıkarak, devletin ve cumhuriyetin varlığına bir numaralı iç güvenlik tehdidi olarak ilan etti ve Erbakan hükümetinden 18 maddelik bir listeyi (bkz. Ek 1) uygulamasını talep etti.¹⁷

Biraz mukavemet ettikten sonra, Erbakan, “direktifleri” 5 Mart 1997’de imzaladı ve kabineden bunların uygulanmasını istedi. Cumhurbaşkanı Demirel bu direktifleri, Cumhuriyetin laik niteliğinin korunması için zorunlu olduğu gerekçesiyle haklı buldu. CHP lideri Deniz Baykal gibi sosyal demokratlar ve Yılmaz’ın ANAP’ı, askerin siyasete müdahalesini orduyu ilerici amaçlara sahip bir “baskı grubu” olarak sunmak suretiyle destekledi. Ancak, ordu hükümetin direktifleri uygulama konusundaki isteksizliğini fark edince, onu iktidardan uzaklaştırmaya karar verdi.

Direktifler Müslüman iş çevrelerini, İslami eğitim sistemini, mediyayı ve dinsel aktivizmi Türk devletinin laik yapısına yönelen ana tehditler olarak ortaya koymaktaydı.¹⁸ Ordunun amacı sivil toplumun Müslüman kesimlerini fırsat alanlarına kapatarak geriletmektir.¹⁹ Yeni fırsat alanlarının ortaya çıkmasından dolayı, Kemalist hegemonya devletin ulusal ve belediye düzeyleri üzerindeki kontrolünü yitirmişti. İslami eğilimli belediye başkanları seçimleri kazanmakta ve büyük bütçeleri kontrol etmekteydi. Belediye başkanları belediye kaynaklarını ulusal düzeyde yarışmak için kullan-

maktaydı. Üstelik ekonomik kaynaklar üzerindeki Kemalist hâkimiyet piyasadan daha büyük pay almak isteyen yeni burjuvazinin tehdidi altındaydı. Buna ek olarak, kültür ve norm üretimi üzerindeki Kemalist kontrol, kültürel ağların çeşitlenmesi sonucunda zayıflamıştı. Mesela devlete ait radyo ve televizyon istasyonları özel kanallarla rekabet etmek zorunda kalmıştı. Nihayet, örgütsel hayat, sivil toplum grupları ve derneklerin filizlenmesi açısından resmi ideolojinin herhangi bir biçiminin egemen olmasına imkân tanımıyordu. Ordu dernek ve vakıfların kapatılmasını istemekle yetinmiyor ve “19 gazete, 20 televizyon istasyonu, 51 radyo istasyonu, 110 dergi, 800 okul, 1200 öğrenci yurdu ve 2500 derneğin” gerici siyasal İslamın parçası olduğunu ileri sürüyordu.²⁰

İSLAMIN BİR GÜVENLİK MESELESİ OLARAK SUNULMASI

1997 darbesinin en önemli özelliklerinden biri, tüfekler ve tankların yerine, hâkimler ve gazeteciler tarafından desteklenmesi ve yürütülmesiydi. Askerî makamlar, hâkimleri ve halkı siyasal İslam ve Kürt etnik milliyetçiliğinden kaynaklanan devletin varlığına yönelik tehdit hakkında bilgilendirmek için, kitle iletişim araçlarının yanı sıra brifingler, konferanslar ve periyodik kamuoyu duyurularını kullandı. Toplumun laik kesimlerinin desteğini alabilmek için, ordu kamusal alandaki İslami varlığı, tek meşru hayat tarzı olduğunu iddia ettiği Kemalist hayat tarzına bir tehdit olarak sundu. Ordu ayrıca kadın derneklerini, sendikaları ve işadamları örgütlerini, kamusal alanda ortaya çıkan İslami kimlik ve hayat tarzıyla paylaşmamak için harekete geçirdi.

İslami gruplar milli güvenlik adına ceza konusu haline getirilip dışlandığı için, milli güvenlik kavramının kurulma biçimini ve topluma karşı nasıl kullanıldığını incelemek önem taşımaktadır. Türkiye’de siyaset sahası Kemalist-laiklik ve milliyetçilik ilkeleri ışığında düzenlenmiş ve ordunun yakın koruması altına alınmıştır. Geçen 50 yılda, 1960, 1971, 1980 ve 1997’de olmak üzere dört defa, ordu Kemalist sistemi “korumak” için müdahalede bulundu. İç Hizmetler Kanunu’nun (1961) 31. maddesine göre, ordunun ana görevi “Türk vatanını ve Türkiye Cumhuriyetini anayasada belirtildiği biçimde korumak ve kollamaktır.”²¹ Genel olarak Kemalist

öğreti, özel olarak da laiklik anayasaya konduğu için, ordunun görevi Türkiye içinde yol gösterici kamu felsefesi olarak “Kemalist ideoloji”yi korumaktır. Askerî memurlara göre, laiklik rejimin temelidir ve çökmesi halinde bütün sistem yıkılır. Dahası, İç Hizmetler Yönetmeliğinin 85. maddesi “Türk ordusu iç ve dış tehditlere karşı ülkeyi, gerekirse güç kullanarak, korur” der. Bu yüzden ordu, devletin varlığı ve kurucu ideolojisi için varoluşsal tehlike arz eden tehditleri tanımlama yetkisine sahip olmuştur. “Laiklik karşıtı” olarak görülen her mesele, güvenlik meselesi haline getirebilmektedir. Askerî memurların dünya görüşünde, laiklik ve güvenlik arasındaki bağlantı nedenseldir; yani laiklik güvenlik sağlar, laiklik karşıtı bütün eylemler ise güvenlik durumunun ortadan kalkmasına yol açan kaynaklar olarak görülür. Ordunun, laikliği, “millî birlik” ve “üniter devlet” yapısının temeli olarak kavraması, beraberinde yargının kararlarının da belirlenmesini getirmektedir.

İdeolojik olarak katı Kemalist devletin bu yeni kimlik talepleriyle baş etmedeki başarısızlığı, askerin domine ettiği devlet seçkinlerinin, etnik ve dinsel grupların kimlik taleplerini devlet ideolojisinin çekirdek değerlerine karşı varoluşsal tehditler olarak tanımlamasını tahrik etti. Bu algısal tehditler temel sosyal, siyasal ve ekonomik problemleri güvenlik meseleleri olarak görmesine yol açtı.²² Askerî bakış açısı-politika konumu, kimlik gruplarının suç grupları olarak görülmesine yol açtı. Dolayısıyla, İslamî ve Kürt kimlik taleplerini güvenlik meseleleri olarak vazetmek suretiyle ordu, tehditlerle normal siyasal normlar dışındaki olağanüstü araçlarla mücadele etmede tek sorumlu makam olduğuna inanmaktadır.

Nisan 1997’de ordu Millî Askerî Strateji Konseptini, “irticai İslamı” Kürt ayrılıkçı ve devletlerarası savaş tehdidinin önüne koyarak, ülkenin kurucu ideolojisinin ve birliğinin bir numaralı düşmanı sayacak şekilde değiştirdi. Yeni “düşman” üzerinde odaklanmak için, Genelkurmay Başkanlığı, toplumun bütün kesimlerindeki şüpheli Müslüman örgütlerin ve işletmelerin gözetlenmesi için Batı Çalışma Grubunu kurdu.²³ Bu grup ayrıca akademisyenlerin, hâkimlerin ve bürokratların, İslamcılığın ve Kürt etnik milliyetçiliğinin tehlikeleri ve bunlara karşı takınılacak uygun tutum konusunda bilgilendirilmesi için kullanıldı.

Erbakan'ın İslami eğilimli koalisyon hükümetine karşı yapılan düzenli askerî müdahaleler ve brifingler, Türkiye'nin iç ve dış politikasını istikrarsızlığa sürükledi. Mesela 29 Nisan 1997'de, Genelkurmay İç Güvenlik ve Planlama Biriminin başında bulunan General Kenan Deniz, Türkiye'nin ana güvenlik tehditleri konusunda gazetecilere verilen brifingde, tehditleri "İslami yobazlık, Kürt sorunu ve Türk-Yunan ilişkileri" olarak sıraladı. Deniz, İslami köktencilüğün bir numaralı milli güvenlik meselesi olduğunu söyleyerek, gazetecilere "yeni milli güvenlik doktrinine göre, tehdit tanımlamasının dışarıdan içeriye kaydığını" belirtti.²⁴ Ordunun ana hedefi sivil toplumun Müslüman kesimiydi. Amacı, İslami dernekleri, basın-yayın organlarını, partileri, şirketleri ve politikacıları, milli güvenlik adına suç unsurları olarak takdim etmek suretiyle, kamusal alanı İslami seslerden temizlemektir.²⁵ Cumhuriyetçi otoriterliği demokrasiye; güvenliği hürriyete; katı, fundamentalist laikliği dine karşı toleransa ve devlet öncülüğünde modernleşmeyi aşağıdan sosyal modernleşmeye yeğlemek suretiyle, ordu eğitim, telekomünikasyon, hukuk sistemi, iş dünyası ve siyaset üzerindeki kontrolünü genişletti. Bu durumun bir sonucu olarak da, siyasal, ekonomik ve kültürel fırsat alanları daraldı.

Darbe esnasında ordu, askerî müdahaleyi ve sözde "milli güvenlik tehditleri" yüzünden sivillerin tasfiyesini haklılaştırmak için, *Hürriyet* ve *Milliyet* gazetelerini yayınlayan Doğan Grubu gibi büyük medya kartelleriyle ve önde gelen iş ve üniversite çevreleriyle yakın işbirliği yaptı. Mesela YÖK, yüksek öğretim kurumlarında korumaya dönük bir dizi yeni yönetmelik yayınlayarak İslami kimlik taleplerinin bütün biçimlerini ortadan kaldırmaya çalıştı.²⁶ Yeni yönetmelikler üniversite yönetimlerini "Cumhuriyete ve onun değerlerine aykırı davrananları" işten atmaya ve resmî Cumhuriyet ideolojisine aykırı görüşler ortaya koyan profesör ve diğer akademisyenlerden, akademik unvanlarını geri almaya yetkili kıldı.²⁷ Bu kişiler ayrıca, "sosyal güvenlik haklarını kaybedebiliyor ve ömür boyu kamu hizmetlerinden yasaklanabiliyorlardı."²⁸

İslami grupların geniş bir kesimine karşı yapılan bu neredeyse "savaş" ilanı, TUSİAD bağlantılı devlet destekli oligopolistlerle rekabet eden özel iş çevrelerine kadar uzandı. Ordu, açıkça tek aşırılıkları muhafazakâr

Müslümanlar tarafından yönetilmeleri olan 100 büyük Türk firmasını hedef aldı. Aralarında Ülker ve İhlas grupları ile Kombassan'ın 36 şirketinin de bulunduğu firmaların birçoğu, gerçekte RP dışındaki partileri desteklemekteydi. Yüzeysel bile olsa herhangi bir delile ihtiyaç duyulmaksızın, ordu 19 gazete, 20 televizyon istasyonu, 51 radyo istasyonu, 110 dergi ve 1200 öğrenci yurdunun "irticai sektörü" teşkil ettiğini duyurdu. Ordunun eylemlerine tepki olarak, 11 Mayıs 1997'de 300 bin İslami eğilimli gösterici, imam-hatip okullarının kapatılmasına karşı İstanbul'da bir miting yaptı. Silahlı kuvvetler giderek artan geniş tabanlı halk gösterilerine, 11 Haziran 1997'de "İslami gruplara karşı güç kullanmaya hazır olduğunu" ilan ederek karşılık verdi. Güçlü bir askerî darbenin kapıda olduğunu sezen ve her halükârda şiddetten sakınmaya çalışan Erbakan 15 Haziran 1997'de başbakanlıktan istifa etti.

Ocak 1998'de Anayasa Mahkemesi, 2000 yılında cumhurbaşkanı olacak olan Ahmet Necdet Sezer'in başkanlığında, muktedir ordunun isteklerine tabi oldu, RP'yi kapattı ve laiklik karşıtlığına dayandırarak Erbakan beş yıl siyasal faaliyetlerden yasaklama kararı aldı.²⁹ Anayasa Mahkemesi hâkimleri, insan haklarının koruyucuları olarak değil, Türkiye'nin askerileştirilmiş ideolojisi olan Kemalizmin temsilcileri olarak hareket etti. Rejimin bekçisi olan Anayasa Mahkemesi RP'yi, anayasanın 68. ve 69. maddelerini ihlal ederek laiklik karşıtı faaliyetlerin odağı haline geldiği iddiasıyla kapatmıştı. Gerçekten de, 1982 anayasası demokrasinin sınırlarını Kemalist laiklik ilkesiyle çizer. "Laik Cumhuriyetin ilkelerine muhalif" hiçbir parti kurulamaz (md 68). Dinsel duyguları, sembolleri ve tezleri kullanan partiler "yasaklanır" (md 69). Partiyi kapatmak için, Anayasa Mahkemesi kararını, parlamentonun içinde ve dışında laikliğin Kemalist tanımını eleştiren milletvekillerinin konuşmalarına dayandırdı. Mahkeme kararı Türk demokrasisini sekteye uğratmakla kalmadı, Kemalist ideolojinin savunucularının dinle rekabetini de güçlendirdi.

Anayasa Mahkemesi kararını açıklamadan önce, laikliği "bir hayat tarzı" olarak tanımladı.³⁰ Mahkemenin "hayat tarzı" ile kastettiği, laikliğin toplumun siyasal, sosyal ve kültürel hayatının resmî yaptırımlı yegâne düzenleyicisi olduğudur.³¹ Kemalizmin ana hedefi, "her türlü dinsel etkiden

arınmış” siyasal, sosyal ve kültürel bir sistem olarak tanımlanmaktaydı.¹³ Mahkemeye göre din, yalnızca bireyin mahrem vicdanında kalması halinde kabul edilebilir. Dinin kamusal alandaki her türlü dışavurumu Kemalist ilkelere karşıt, anti-laik bir eylem olarak tanımlanır. Mahkeme, kararını haklı kılmak için, laikliğin “milli egemenlik, demokrasi, hürriyet ve bilimin temelini” oluşturduğunu ve bu sıfatla, siyasal, sosyal ve kültürel hayatın çağdaş düzenleyicisi” olduğunu belirtti. Mahkeme kararı ayrıca “İslamın kendine özgü özellikleri ve Türkiye’nin sosyal ve tarihsel bağlamı temelinde Türkiye’de laikliğin farklı bir niteliğe sahip oluşuna” da atıfta bulundu.¹⁴ Gerçekten, Mahkeme dini, laikliğe karşıtlık açısından tanımlamakta ve “din kişinin iç dünyasını düzenlerken, laikliğin bireyin dışı bakan boyutunu düzenlediğini” ileri sürmektedir.¹⁵ Dolayısıyla, Türk laikliği yukarıdan aşağıya Batılı hayat tarzını dayatan, “Jakoben,” “militan ve askerileştirilmiş” ve “din karşıtı” özellikleri bakımından, laikliğin demokratik biçimlerinden farklıdır.¹⁶ Türk bağlamında laiklik, bir devlet ideolojisi ve muhalefeti “ötekileştirme” ve “suç konusu” yapma aracıdır.

Anayasa Mahkemesi RP’nin “başörtüsü üniversitelerde serbest olmalıdır” ve “kişi şeriatın da dahil olduğu hukuk sistemleri arasında tercihte bulunmalıdır” şeklindeki beyanlarını laiklik karşıtı faaliyetler cümlesinden saydı. 11 hâkimden yalnızca ikisi bu karara muhalefet etti ve laikliğin katılımcı demokrasiyi artırmanın bir aracı olduğunu, bunun da hem devletin, hem de belli bir akidenin kendi görüşlerini diğerlerine zorla kabul ettiremeyeceği anlamına geldiğini belirtti.¹⁷ Mahkemenin çoğunluğu, güçlü bir şekilde, Kemalizme dayalı ideolojik püritenliği ve ordunun Kemalizmi demokrasi ve bireysel hürriyeti önceleyen yüksek bir değer olarak yorumlama ve savunma hakkının tartışmasızlığını benimsedi.

Ordu, İstanbul belediye başkanı ve ülkenin en popüler politikacılarından olan Recep Tayyip Erdoğan’ın siyasal hayattan yasaklanmasına ve hapse konulmasına da etkili oldu. Kemalist generaller Erdoğan’ın toplumun geniş kesimleri nezdindeki popülaritesinden, gençlik karizmasından ve İstanbul’u dürtüst ve etkin bir şekilde yönetmesinden özellikle korktu. Gerçekten de, Erdoğan 2002 seçimlerinden yeni, dönüşüme uğratılmış İslami siyasal bir hareketin lideri olarak çıktı. Ordudan gelen baskılar karşı-

sında, Devlet Güvenlik Mahkemesi Erdoğan'ı, ironik olarak, ilk Kemalist önderlerin milliyetçi bir ikonu olan Ziya Gökalp'ten okuduğu bir şiirden dolayı 10 ay hapse mahkûm etti ve siyasetten yasakladı. Erdoğan'ın Gökalp'ten okuduğu mısralar şunlardı: "Camiler kışlamız, minareler süngümüz, kubbeler miğferimiz, müminler askerlerimiz olacak."³⁷

Alternatif hayat tarzları ve kimliklerin güvenlik ve ceza konuları haline getirilmeleri genel olarak Kemalist devletin, özelde de ordunun, meşruiyetini güçlendirmek bir tarafa, aksine zayıflattı. İslami ve Kürt aktörlerin çoğu, askeri zaptetmenin ve onun yönetici ideolojisinden kurtulmanın yegâne seçeneği olarak Avrupa Birliği taraftarı güçlerle ittifak yaptı.

DARBENİN SONUÇLARI: AVRUPALILAŞMA VE MİLLİ GÖRÜŞ HAREKETİNİN (MGH) BÖLÜNMESİ

Farklı kimlik hareketleri üzerindeki etkileri farklı olsa da darbe, kamu alanlarını daralttı, hukuk sistemini siyasallaştırdı, siyasal olan kavramını seçkinler yönetimine irca etti ve korku siyasetini kurumsallaştırdı. Bununla birlikte, darbe siyasal İslamı parlamentonun dışında tutmayı başaramadı. Yine de, siyasal İslamı bölmek için hukuk sistemini ve medyayı kullandı ve Kemalist öğretinin gereklerine göre bunu başarılı bir şekilde yönetti. RP'nin kapatılmasından sonra, parti seçkinleri bu fırsatı partiyi yeniden tanımlamak ve inşa etmek için kullanamadı. Bunun yerine Kemalist yetkeciliğin güçlerine acziyet içinde teslim oldu.³⁸ RP'nin halefi olarak kurulan FP bir değişim aktörü olmak yerine, bir değişim konusu oldu. Tekrar kapatılma korkusu FP siyasetinin ana bağlamıydı; bu da onu siyasetle iştigal etmek yerine ironik olarak, bir anlamda, apolitik bir parti olmaya itti. FP lideri Recai Kutan, orduya karşı uzlaşmacı bir dil benimsedi. Türk Silahlı Kuvvetlerinin Türk milletinin tamamlayıcı bir parçası olduğunu, FP'nin, askerî egemen kesim için kaygı konusu olan meselelere yapıcı bir biçimde yaklaşacağını belirtti. FP İslami siyasetin artık Türk laikliğine bir tehdit oluşturmadığını generallere gösterebilmek için kendisini Erbakan'ın radikalizminden uzak tuttu.

1990'larda siyasal İslamın genel olarak Batı'ya, özel olarak da AB'ye dönük tutumu değişti.³⁹ Batı'yı siyasal İslami kimliğin düşmanı olmak yeri-

ne, dostu olarak gören bu söylemsel kayış birkaç faktörün sonucudur: RP'nin kapatılması, kamusal alanda İslami mevcudiyetin sistematik olarak baskı altına alınması ve FP'nin kuruluşu. Bu faktörler MGH için kendisini insan hakları, demokrasi ve hukuk devleti söylemleri açısından yeniden tanımlama ve Türkiye'nin AB ile bütünleşmesinin baş savunucusu olma fırsatını sağladı.⁴⁰ Bazı yazarlar bu kayışı askerî, hukuki ve ekonomik baskılar karşısında liberal gruplarla bir ittifak oluşturmak için hayatta kalmaya dönük bir tutum olarak yorumlamaktadır.⁴¹ Daha eleştirel değerlendirmeler ise, İslami grupların Türkiye'nin AB ile tam bütünleşmesini desteklemeye iten dört olguyu açığa çıkarmaktadır: Ekonomik açıdan liberal, sosyal olarak dinsel değerleri benimsemiş yeni bir Anadolu burjuvazisinin doğuşu; Türkiye'de dinsel hürriyetlerin AB içinde, Anayasa Mahkemesi ve ordu tarafından yorumlandığı biçimiyle Türkiye Anayasasından daha iyi korunacağı inancı; Avrupa Milli Görüş Hareketinin Türkiye'nin AB ile bütünleşmesini teşviki⁴² ve yeni Müslüman siyasetçi ve aydın kuşağın artan nüfuzu. Bunun yanı sıra, siyasal şartlar FP'yi modernlik, demokrasi ve çokkültürcülüğü Avrupa'nın baskınlığının uzantısı olan değerler olmak yerine, evrensel değerler olarak görmeye zorladı. Gerçekten, MGH liderliği Türkiye'nin AB ile tam bütünleşmesini savunmak suretiyle yeni popüler kamusal söyleme cevap veriyordu.⁴³ Avrupa'ya ilişkin olarak Müslüman kamuoyunun değişmiş olması MGH liderliğini kendi kayışını gerçekleştirmeye sevk etti. Halk, Türkiye'de ordunun nüfuzunu azaltmak ve demokratik bir devlet kurabilmek için Avrupa seçeneğinin *yeğâne* seçenek haline geldiğini fark etti. Esasında, 1997 darbesi MGH'nin Avrupa'yı demokrasi ve insan hakları için bir kaynak olarak keşfetmesine ve eskiden devralınmış Avrupa'yı Kemalist yetkecilğin kaynağı olarak gören İslamcı fikri bir tarafa bırakmasına yardımcı oldu.

FP'nin Avrupa'ya ilişkin fikirlerinin dönüşümü, politikalarına ve üyelerine dönük Kemalist fundamentalist saldırıyı önleyemedi. Mesela Nisan 1999 seçimlerinde FP adayı olarak parlamentoya seçilen Merve Kavakçı başörtülü olarak yemin etmek isteyince buna izin verilmedi; yüzlerce laikçi parlamenter onun parlamentodan atılmasını talep etti.⁴⁴ Cumhurbaşkanı Demirel, Kavakçı'yı "radikal İslami bir devlet kurmaya çalışan bir ajan provokatör olmakla" suçladı. Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı 7 Mayıs 1999'da

yapılan FP'nin kongresine ilişkin dava açtı.⁴⁵ Kemalist devlet ideolojisi kimlik taleplerinin bütün biçimlerini suç konusu hale getirdiği için, Kavakçı öncelikle "öteki" olarak sunuldu. Sonra bir kadın olarak değil, bir militan; bir siyasetçi olarak değil, bir HAMAS üyesi; hatta bir Müslüman olarak değil, yalnızca ideolojik bir sembol olarak resmedildi. Muhalefetin suçlu ilan edilmesi, 1990'ların ikinci yarısında Türk devletinin politikası haline geldi. Başsavcı, FP'yi "ülkenin kanını emen ve cehaletle dolduran bir vampir" olmakla suçladı:⁴⁶ "FP yasaklanmış bir siyasal partinin (RP) uzantısı olmuştur ve laikliğe karşı eylemlerin odağı olmaya yönelmiştir" iddiasında bulundu.⁴⁷

Başsavcının suçlamalarının histerikliğine rağmen, RP ve FP arasındaki bağlantı gerçektir. Aslında FP, günlük işleri Kutan ve Asiltürk vasıtasıyla yürüten Erbakan'ın dolaylı kontrolü altındaydı. Bu kontrol partinin genç üyelerini kızdırdı ve bir başkaldırıya yol açtı. FP'nin reformist kanadı partinin 14 Mayıs 2000'deki kongresinde büyüyen gücünü gösterdi. Bu kanadın lideri olan Abdullah Gül başkanlık yarışını Kutan'a karşı kaybetse de, muhafazakârların kıl payı zaferi FP içinde reform yanlısı hareketin mayaya tutmaya başladığını ortaya koydu. Bu arada Anayasa Mahkemesi, "laiklik karşıtı faaliyetlerin odağı olduğu" gerekçesiyle FP'yi kapattı.⁴⁸ Kararın sonrasında, MGH iki farklı partiye bölündü. FP'nin gelenekçi kanadı, Temmuz 2001'de Kutan'ın liderliğinde Saadet Partisini kurdu. Daha ilımlı önderler Ağustos 2001'de Adalet ve Kalkınma Partisi'ni (AKP) kurarak İslami hareketteki bölünmeyi kemikleştirdiler.

AKP kendisini, MGH'den kopmuş bir hizip olarak değil, sosyal açıdan muhafazakâr Müslüman-Türk ve ekonomik olarak liberal projesini öne çıkararak, merkez sağ seçmenleri kapsayacak dinamik bir güç olarak tanımlamayı başardı. AKP'nin önde gelen üç aktörü, Erdoğan, Gül ve Arınç milliyetçi bir arka plandan gelmekteydi ve Necip Fazıl, Sezai Karakoç ve Rasim Özdenören'in yazılarından etkilenmişlerdi. Üstelik, AKP'de Erenköy Nakşibendi tarikatından İrfan Gündüz gibi, önde gelen Nakşibendi aydınlar da bulunmaktaydı. Erdoğan'ın karizması, hayat tarzı, genç ve yaşlı kuşaktan seçmenler arasında köprü kuran rolü, AKP'yi geniş çekim gücüne sahip bir parti haline getirdi. Bununla birlikte, Türkiye'nin siyasal geleceği AKP veya diğer herhangi bir partinin seçim sandığındaki

başarısıyla değil, Kemalizmle demokratik siyasal ilkeler arasındaki uzlaşı tarafından tayin edilecektir.

KORKU SİYASETİ: MİLLİYETÇİ HAREKET PARTİSİNİN YÜKSELİŞİ

Erbakan'ın 1997'de istifasından sonra, Yılmaz'ın başbakan, Ecevit'in başbakan yardımcısı olduğu yeni bir koalisyon hükümeti kuruldu. Hükümetin amacı ordunun 18 maddelik bildirisini uygulamaktı. Merkez-sağ partilerden birçok dindar ve muhafazakâr milletvekili zorunlu değişikliklere destek vermeyi reddetti. Yılmaz yalnızca, amacı imam-hatip okullarına ket vurmak olan ve zorunlu eğitim süresinin beş yıldan sekiz yıla çıkaran eğitim "reformunu" uygulamayı başardı. Çok geçmeden koalisyon hükümeti, Yılmaz'ın devlet ihalelerinden pay kapmaya çalışan yeraltı dünyasıyla bağlantılı işadamları yüzünden hücumla uğradı. Kasım 1998'deki güvensizlik oyu Yılmaz hükümetinin sonunu getirdi. Cumhurbaşkanı Demirel hükümet kurma görevini, ordunun tam desteğine sahip Ecevit'e verdi. Yılmaz ve Çiller gibi diğer parti liderleri, ülkeyi Nisan 1999'daki seçimlere götürmekle görevli Ecevit'in azınlık hükümetini destekledi (bkz. Tablo 10.1).

Nisan 1999 seçimlerinin temel sonucu siyasal merkezdeki ciddi erimeydi. Bu durumun Türkiye'nin zaten zayıf olan demokratik sürecini kurumsallaştırma çabaları açısından vahim sonuçları vardı.⁴⁹ Genel seçimlerden en fazla oyu alarak çıkan iki parti (DSP ve MHP) de, Türkiye'nin muhtelif etnik ve dinsel gruplarına düşman olan milliyetçiliğin militan ve özgül biçimini benimsemekteydi. Orta ve Batı Anadolu'da büyük kazanımlar elde eden bu milliyetçi partiler, toplam oyların yüzde 40'ını alarak, parlamentodaki en büyük iki grubu oluşturdular ve bir koalisyon hükümeti kurmak için biraraya geldiler.⁵⁰ Ecevit tarafından oluşturulan DSP bir kitle partisi olmaktan çok, onun kişisel popülaritesine ve karakterine dayanmaktaydı.

Buna karşılık MHP'nin başarısı çok daha önemlidir. MHP ülke çapında örgütlenmiş, uzun süreli varlığı olan bir parti olmasına rağmen 1999 seçimleri öncesinde oyların ancak küçük bir bölümünü alabilmişti (bkz. Tablo 10.1). Öyleyse bu tecrübesiz partinin oy oranını ikiye katlayıp yüzde 18'e çıkarması nasıl mümkün olabilmişti? Bunu açıklamak için çeşitli görüşler ileri sürülmüştür;⁵¹ bunların en muhtemel olanı, MHP'nin

yükselen konumunun, toplumun daha da kutuplaşması pahasına, Kürt ve İslami kimlik taleplerinin güvenlik konusu haline getirilmesinin bir sonucu olduğudur. MHP'nin üç söylemsel siyasal parametresi bulunmaktadır: Devlet, vatan ve millet.⁵² Vatanı korumak için devlet zorunlu olduğundan, millet devletin hizmetinde olmalıdır. Bu otoriter siyasal kültür, insan haklarına herhangi bir önem atfetmez ve demokrasinin yerleşikleşmesini kolaylaştırılmaz. Bilakis, bu kültür, siyaseti, devletin ve milletin “dostlarını ve düşmanlarını” teşhis etmenin yolu olarak kurumsallaştırır ve Ülkücülerini bu gaye için kurban olmaya davet eder. Parti siyasetin amacını ve parametrelerini Türk devletinin güvenlik endişelerine göre tanımlar. MHP devlet ve toplum arasında bir gerilim olduğunda her zaman devletin yanında saf tutar. Bu yüzden, bu partinin parlamenterlerinin sivil toplumun değil, devletin temsilcileri olarak işlevde bulunmaları daha muhtemeldir. Bu ideolojide, Türk kimliği devlete yakından bağlıdır ve esasında ondan ayrılamaz. Devlet siyasal değişimin motoru haline gelmiştir. Vatandaşlarının kaderini kontrol eden meşru bir kurum olarak kabul görmektedir. MHP'nin devletçiliğinden dolayı, ordu MHP'yi statükonun devam ettirilmesi için güvenilir ve emin bir mekanizma olarak değerlendirmektedir.

Ordunun toplum üzerindeki hâkimiyeti, özellikle 28 Şubat direktiflerinin hukuk devletine zarar vermesi ve siyasal özgürlükleri zayıflatmasından sonra arttı. Temel sosyal, siyasal ve ekonomik sorunlar güvenlik meselelerine indirgendi; Kemalist ideolojinin kendinden atanmış muhafızı olan Türk ordusu, bunlarla baş etmek için olağandışı tedbirlere başvurmaya niyetliydi. Bu sebeple, Türkiye’de siyasal görünümün güvenlik çevrelemesine tabi tutulması, Kürtler ve İslamcılardan gelen rakip kimlik taleplerinin doğurduğu “varoluşsal tehditler”le başa çıkmada yargı sisteminin siyasallaşmasına yol açtı. Milliyetçi canlanma önemli ölçüde ordunun iç ve dış politikada kontrolü eline almak yönündeki baskısına bir tepkidir. Hem Kürt, hem de Türk milliyetçi siyasetinin yükselişi ve siyasal görünümün güvenlik çevrelemesine maruz kalması karşılıklı olarak birbirlerini beslemektedir. 1999 genel seçimlerinin sonuçları Türk ordusunun gölgesini ortadan kaldırmadı, aksine yeni koalisyon hükümetleri üzerindeki görünürlüğünü artırdı.

1999 seçimlerinin sonuçları korku siyasetinin kurumsallaştırılması olarak görülebilir. Ordu, büyük medya kartellerinin yardımıyla, başarılı bir şekilde halkın bir kesimini iç tehditler konusunda “ikna” etmeyi başardı. Bu korku, Nisan 1999 seçimlerinde siyasal ortama tercüme edildi ve iki ana merkez sağ partinin erimesine, FP’nin zayıflamasına ve iki milliyetçi partinin desteğinin artmasına yol açtı. Tüm güçleri İslami eğilimli FP’nin çekişlenmesine teksif eden muktedir ordu, milliyetçilerin iktidarı devralmasına zemin hazırladı. Etnik ve dinsel kimlik taleplerini ana tehditler olarak sunmak suretiyle MGK, güvenlik yokluğu için yeni bir çerçeveyi kurumsallaştırdı.

Korku siyaseti devlet çıkarlarını sürdürmenin bir aracıdır. Bu süreç iç siyaseti, Türk siyasetinin parametrelerini, Türk devletini ve milletini korumak için milliyetçiliği uyarmak bakımından, askerileştirdi. Büyük ölçüde PKK ile yaşanan yıkıcı çatışmanın bir sonucu olarak, MHP, Orta Anadolu illerindeki uyku halindeki Türk etnik-dinsel milliyetçiliğini yeniden harekete geçirmeyi başardı. PKK ayaklanması sonucunda, MHP, askerleri Güneydoğu Anadolu’ya uğurlamak için yeni bir veda töreni icat etti. MHP ve sade insanlar arasındaki en önemli bağlantı bu tören vasıtasıyla sağlandı. Bu törenlerde, yeni askerler erkek arkadaşları ve yakın akrabalarının refakatinde, taksi ya da minibüs konvoyu eşliğinde evlerinden otobüs terminallerine götürülür. Yolda araç pencereleri açılır, milliyetçi şarkılar söylenir ve klaksonlara basılır. İnsanlar MHP’nin üç hilalli parti amblemlerini ve Türk bayraklarını taşır. Otobüs terminaline ulaşınca grup, milliyetçi duyguları uyarmak için, iki yaygın Türk müzik aleti olan davul ve zurna çalar; gençler halk oyunları oynar ve yeni asker erkek arkadaşları tarafından havaya fırlatılır ve tutulur. Bu yeni törenler Türkiye’nin otobüs terminallerini PKK karşıtı Türk milliyetçiliğinin merkezlerine döndürdü ve yeni Türk kimliğinde MHP’nin yerini sağlamlaştırdı.

Türkiye’de zorunlu askerlik yükümlülüğü bulunduğu için, birçok erkek, aileleriyle birlikte, 1984’ten bu yana Kürt probleminin derin etkisini yaşadı. Savunma Bakanlığı, milli bütünlüğü artırma politikasının bir parçası olarak yeni askere alınanları evlerinden uzak olan bölgelere göndermektedir. Mesela Orta ve Doğu Anadolu’da doğmuş askerler genellikle gü-

neydoğu bölgesine gönderilirken, Güneydoğuda doğmuş olanlar ülkenin batı kısımlarına gönderilmektedir. Bu yüzden, PKK ile girilen çatışmalarda öldürülen askerlerin çoğu Orta ve Doğu Anadolu kökenlidir. Güneydoğudaki deneyimleri bu genç insanları güvenlik ve otorite arayışına itmektedir. Bu yüzden MHP Orta ve Doğu Anadolu vilayetlerinde büyük oy kazanımları elde etti.⁵³ Kürt ve Türk nüfusun karışık yaşadığı güney illerinde, Türk ve Kürtler arasında büyük gerilimin olduğu yerlerde de MHP önemli ölçüde oy aldı. 13 Mart 1999'da, 13 kişinin ölümüne yol açan Mavi Çarşı'nın bombalanması gibi terör olayları, kamuoyunun MHP'nin güvenlik meselesine ilişkin militan cevabına teveccüh etmesinde kilit rol oynadı.

MHP'nin birinci olduğu illerin çoğunda, FP ikinci sırayı aldı. Bu durum, Anadolu'nun kalbinde siyasal kimliğin esas kaynağı olarak milliyetçiliğin İslamın üstünde bir rol edinmesi olarak yorumlanabilir. Ancak, Orta Anadolu'da İslam ve Türk milliyetçiliği arasındaki ilişki bir çelişki ve çatışma değil, aksine karşılıklı birbirine destek veren bir ilişkidir. En muhafazakâr iller bu bölgededir ve hem İslam, hem de Türkçülük bu bölgenin siyasal kültürünü belirler. Üstelik, MHP'nin "maço" ve devlet güvenliğiyle iç içe geçmiş imajı da, Kemalist egemen kesimin ağır tehdidi altına girmiş Türk-İslam hayat tarzının, talep edilen savunması için artan destekte rol oynadı. Birçok kişi MHP'nin, "milli birlik ve güvenlik"e duyulan şiddetli ihtiyacı ordunun gözetiminin dışına çıkararak, başörtüsü meselesini çözebileceğine ve askeri kışlasına geri gönderebileceğine inandı.

Çoğu kişi orduyla olan gerilimli ilişkisi yüzünden FP'ye oy vermek yerine, güçlü bir dinsel bileşene sahip milliyetçi hareketi tercih etti. MHP, seçilmiş olsa bile iktidara gelmesine izin verilmeyeceği tezini sürekli işleyerek FP'yi zayıflattı. Bu, mesaj bazı muhafazakâr Müslümanların FP'yi bir "risk" ve gerilim partisi olarak görmelerine yol açtı ve oylarının adreslerini değiştirdi.⁵⁴ Ayrıca MHP kendisini, şans verilmeyi hak eden, denenmemiş bir parti olarak sundu. Bu kararsız seçmenleri etkileme gücüne sahip bir tezdi. Bu tutumlara, asker ve medya kartellerinin baskılarına rağmen, FP kötü bir performans ortaya koymadı. Genel oyların yüzde 15'ini aldı ve parlamentodaki üçüncü büyük parti oldu. Daha da önemlisi, aralarında Ankara ve İstanbul'un da bulunduğu büyük şehir belediyelerindeki kontrolünü yitirmedi.⁵⁵

1997 darbesinden beri devlet, Alevi kimliğini laiklik için bir güvenlik kaynağı olarak tasarlama çabası içindedir. Bu projeye mesafe aldirmek için, konferanslara sponsorluk yaptı, Bektaşî tekkeleri açtı, yayınlar ve filmleri teşvik etti, hatta Alevi incelemeleri için bir üniversite merkezi açtı. Hedef, devlet tarafından (vazedildiği biçimiyle) Alevi-İslam anlayışını İslamın otantik formu olarak sunmaktır.⁵⁶ Mesela 1998 bütçesi ilk defa çeşitli Alevi derneklerine 425 milyar TL tahsis etti. Aleviler Mustafa Kemal'in laikleştirici projelerinin sadık destekçileri olarak resmedilirken, Hacı Bektaş-ı Veli Anadolu'yu Türkleştirmek ve İslamlaştırmak için her vasıtayı kullanan bir Türk din önderi olarak gösterildi.

Alevi cemaatine ek olarak, Kürt milliyetçi hareketi de 1997 darbesinden dolayı olarak etkilendi. MHP, DSP ve seçimden kazançlı çıkan diğer partiler Kürt nüfusun meskûn olduğu güneydoğu Anadolu'da faaliyet gösteremiyordu. Öcalan'ın yakalanıp tutuklanmasından sonra, HADEP Türkiye'de önde gelen Kürt siyasal örgütü olarak ortaya çıktı. Ocak 1999'da, Cumhuriyet Başsavcısı PKK ile organik ilişkileri olduğu gerekçeyle Anayasa Mahkemesinden partinin kapatılmasını istedi. Bununla birlikte, güneydoğuda Kürtler ezici bir çoğunlukla, anayasal vatandaşlığı, Kürt kültürel haklarının tanınmasını, yerel yönetimlerin güçlendirilmesini, topraksız köylüler için toprak reformunu, İran, Irak ve Suriye ile birkaç serbest ticaret bölgesini içeren bir bölgesel gelişme planını öne çıkaran HADEP'e oy verdiler. Ancak, HADEP Nisan 1999 seçimlerinde yüzde 10'luk ülke barajını aşamadığı için, parlamentoda hiçbir sandalye elde edemedi. Yüzde 10 barajı nispi temsil sistemiyle güdülen tüm geçerli siyasal varlıkların yönetime katılması amacını anlamsız hale getirmektedir. Bu yüzden, bölge halkı siyasal temsil hakkından yoksun bırakılmış oldu. Türk hükümeti bölgeye vergiler koymakta ve temsil olmadan sadakat beklemektedir. HADEP Batman, Bingöl, Hakkari, Siirt, Şırnak ve bölge merkezi Diyarbakır gibi güneydoğu illerinde kilit belediye başkanlıklarını kazandı.

Ordu, Erbakan hükümetini görevden uzaklaştırırken, İsrail ve Amerika Birleşik Devletleri'nin tam desteğine sahip olduğu için, bu uluslararası destekten faydalanmaya karar verdi ve Suriye ve PKK'ya karşı ken-

dini hissettiren bir politika izlemeye başladı. 16 Eylül 1998'de Ordu Komutanı Orgeneral Atilla Ateş, Suriye sınırındaki denetleme gezisi sırasında şu uyarıda bulundu:

Bazı komşular, özellikle de Suriye bizim iyi ilişkiler kurmak için gösterdiğimiz çabalarımızı ve iyi niyetimizi yanlış yorumluyor. PKK'nın kaçak başı, eşkıya Öcalan'ı destekleyerek Türkiye'nin terör girdabında kalmasına yardımcı oluyor... artık sabrımız tükendi.⁵⁷

Türkiye'nin kararlı tutumunu karşısında Suriye hükümeti Öcalan'ı Moskova'ya gitmeye zorladı. Öcalan Moskova'dan Roma'ya iltica etti. Sonunda, Türk kuvvetleri Öcalan'ı 16 Şubat 1999'da Kenya'nın başkenti Nairobi'den Türkiye'ye getirdi. Yargılanması sırasında, Öcalan "Türk devletine hizmet etme" teklifinde bulundu ve şunları söyledi: "Kürt meselesinin çözümünde demokratik seçenek ... tek alternatiftir. Ayrılmak ne mümkün, ne de zorunludur."⁵⁸ Atatürk'ün laik ve Avrupalı bir devlet kurma girişimini övdü ve "1925 Şeyh Said isyanını ve çoğu kez despot ağaları besleyen geleneksel aşiret sistemini" şiddetle eleştirdi. Yine de mahkeme Öcalan'ı ayrılıkçılık suçundan ölüme mahkûm etti. 25 Kasım 1999'da Yargıtay bu kararı onayladı. Öcalan'ın avukatları davayı Türkiye'nin de üye olduğu Avrupa İnsan Hakları Mahkemesine (AİHM) götürdüler. AİHM temyize ilişkin kararını verinceye kadar, geçici bir önlem olarak Ankara'dan idamı ertelemesini istedi. Türk hükümeti mahkemenin nihai kararını beklemeyi kabul etti.

DISİPLİNE EDİCİ BİR FAKTÖR OLARAK YENİ UMUT: AB ÜYELİĞİ

10-11 Aralık 1999'daki Helsinki AB zirvesi Türkiye'nin "diğer aday ülkelere uygulanan aynı kriterler temelinde Birliğe katılmaya aday ülke" olduğunu ilan etti. 1993 Kopenhag AB zirvesinde, AB, birliğe katılmak isteyen ülkeler için geniş siyasal ve ekonomik standartlar belirlemişti. Bu kriterler demokrasinin tam olarak uygulanmasını, insan haklarını, hukuk devletini ve azınlıkların korunmasını öngörüyordu. Kopenhag kriterleri zemininde, AB Ankara'dan hukuk sisteminde reform yapmasını ve Kürt meselesini barışçı yollarla çözmesini istedi. Bu Türkiye-

AB ilişkilerinde bir dönüm noktasını temsil etti ve 30 bin kişinin ölümü ve 100 milyar dolarlık maliyete yol açan trajik çatışmayı sona erdirmek için iyimser bir ortam meydana getirdi. 4 Ekim 2001'de Türk parlamentosu Anayasanın 34 maddesinde değişiklik yaparak "yasak" dillerde görüş belirtme yasağını kaldırdı ve gönüllü birliklerin oluşturulmasını engelleyen sınırlamaları serbestleştirdi. Sonrasında, Ağustos 2002'de parlamento, hukuki fırsat alanlarını daha da genişleten yeni yasaları kabul etti. Mesela yeni yasalardan biri ana dilde yayım ve yayın için Kürtçe'nin kullanımına izin vermektedir. İslami gruplar için olduğu gibi, Kürt gruplar için de Türkiye'nin AB'ye girişine tam destek, temel insan haklarını güvenceye almanın bir yolu olarak görülmektedir. Ancak ordu ve Türk milliyetçileri, ifade hürriyeti ve Kürt kültürel haklarının tanınmasını, "üniter devlet" yapısını ve Kemalizmin millet inşa ideolojisini zayıflatma süreci olarak anlamaktadır.

Türkiye'nin siyasal manzarası giderek daha fazla Avrupa'ya ilişkin yeni düşünceler ve bunun doğurduğu siyasal ayrımlar etrafında yapılanmaktadır. Mesela 1997 darbesinden sonra, AB karşıtı askeri bürokratik Kemalizm kendisini, Kemalizmi AB'ye katılma süreci olarak tanımlayan Kemalizmden ayırdı. Başka bir deyişle, ulus-devlet yönelimli Kemalizm, Kemalizmin küreselleşme yönelimli demokratik versiyonu ile çatışma içine girdi. 1997'den sonra, askeri Kemalizm kendisini Batı'dan ve kendi batılılaşma projesinden ayırmaya başladı. Batı'yı taklit edilmesi gereken yön belirleyici bir konumda görmekten, savaşılmaması gereken bir "düşman" olarak görmeye kayış, İslami hareketler üzerinde aksi bir etki meydana getirdi. Bazı Kemalistler Batı'yı sakınılması gereken negatif bir güç olarak tanımladıkça, İslami gruplar Avrupa'yı olumlu bir güç olarak yeniden keşfetme süreci içine girdiler ve Türkiye'nin AB ile tam bütünleşmesini savunmaya başladılar. Bu dönüşümün anlamı, Kemalizmin, devleti demokratik etkilere kapatan bir ideoloji haline gelmiş olduğudur. Çağdaş Türkiye'de asıl devrim Batı ve batılılaşma imajındaki bilişsel dönüşümdür. Çağdaş Türkiye'de yeni sosyopolitik ayrımlar AB ve 1997 darbesine ilişkin olarak takınılan tutumlara göre biçimlenmektedir. 1997 darbesini destekleyen ve AB'ye üyeliği reddedenler, milliyetçiler ve katı Kemalist aydınla-

rın meydana getirdiği oldukça küçük bir grubu teşkil etmektedirler. Nüfusun çoğunluğu Türkiye'nin AB'ye girişini desteklemekte ve 1997 darbesini reddetmektedir.

AKP, AB'den esen demokratikleşme rüzgârından yararlandı ve Türkiye'de demokrasinin uygulanma umudunun oluşmasına yardım etti. AB üyesi olma hedefi ve bunun getirdiği yükümlülükler egemen kesimlerin Müslüman yönelimli sosyopolitik hareketlere karşı yürüttüğü kampanyayı sınırladı; çünkü resmî Kemalizmin varlık sebebini teşkil eden Türkiye'nin Avrupalılaşması, AB üyeliği ve bunun gerektirdiği insan haklarına saygı ve demokratik normlar ile eş hale geldi. Bunun da ötesinde, AB'nin Türkiye'nin iç siyasetine ilişkin eleştirel raporları, seçkinler üzerinde bir baskı unsuru oluşturma yanısıra, Türk halkını da Türkiye'nin yarı-demokratik sisteminin ciddi eksikleri konusunda bilgilendirdi ve "çift hatlı hükümeti" Türkiye'nin hem gerçek demokratikleşmeye, hem de nihai AB üyeliğine giden yolunu tıkayan bir engel olarak teşhis etti.

1990'larda, AB üyeliğine ilişkin olarak, Kemalist miras karşıtı radikal Müslüman gruplar arasında bile ortaya çıkan ezici halk desteği, muhtemel AB üyeliğinin "havuç" ve "sopa"sının, Kemalist askeri-bürokratik egemenleri reforma doğru baskılayan en ikna edici mekanizmayı oluşturduğuna ilişkin halk algılayışının doğrudan bir sonucudur. Bu açıdan özellikle kritik olan husus, AB'nin, seçilmiş hükümeti asker-egemen MGK tarafından tanımlanan ve uygulanan biçimiyle, Kemalist laiklik ve milliyetçiliğin gereklerine tabi kaldığı "iki güzergâhlı yönetim" sisteminin sona erdirilmesi için baskı yapmasıdır. Bu çerçevede AKP 2002 seçimlerinde AB'nin "çift başlı hükümet"in azaltılması için yaptığı baskıdan yararlandı. Resmî egemen kesimin dışında kalan seçmenler, haklarının ve kimliklerinin tanınması taleplerini, daha geniş ölçekte insan haklarının Avrupa eksensiz söylemi açısından ifadelendirerek meşrulaştırdılar. Ancak, İslami partilerin seçimlerle güç kazanıp kaybetmelerine çok fazla önem atfedilmesi konusunda ihtiyatlı olunmalıdır çünkü böyle yapmak, Türkiye'nin gündelik hayatında İslami ve Avrupalı fikir ve uygulamaların birbirlerini yaygın ve derinden bir biçimde beslemelerini göz ardı eder. İslami hareket bu tür faaliyetlerin bir kesimini temsil etmekle kalmaz; ulusal gündemi değiştir-

diği, İslami tarzda modern olma için bir gösterge sunduğu ve kamusal alana İslami etiği taşıdığının görölmesi de önem arz eder.

AKP'NİN ÇİFTE SEÇİM DEVRİMİ: DEPREM VE RESTORASYON

2002 seçimleri sosyal olarak Müslüman olan bir partiye siyasal manzarayı yeniden yapılandırma ve kamusal alanı genişletme fırsatı sağlama açısından tarihsel bir kırılmayı temsil eder. Parlamentoda temsil edilmek için yarışan 18 parti içinde, sadece iki parti yüzde 10'luk barajı aşarak parlamentoya temsilci gönderebildi. AKP oyların yüzde 34,26'sını ve parlamentodaki 550 sandalyenin 363'ünü alarak birinci parti oldu. CHP de oyların yüzde 19,40'ını alarak parlamentoda 178 sandalye elde etti. Kalan dokuz sandalyeyi de bağımsızlar kazandı. Seçim, sonucuyla otoriter siyasal yapının halk tarafından reddedilmesini temsil etti. Seçmenlerin geniş bir kesimi AKP'ye inandı ya da en azından daha geniş ölçekli siyasal değişim için risk almayı kabul etti. Seçimler eski siyasetçi kuşağını sahneden sildi, AKP'ye sandalyelerin çoğunluğunu ve kendi başına hükümeti kurma hakkını verdi. Ancak, partinin genel başkanı Erdoğan, ordunun laikliğe karşı bir saldırı teşkil ettiğini düşündüğu dinsel-milliyetçi bir şiir okuduğu için hüküm giymiş bulunduğundan, resmî bir görev almaktan yasaklıydı. Bu seçim 1997 darbesiyle iktidardan uzaklaştırılan İslami hareketin restorasyonu olarak da görülebilir. Dolayısıyla, seçimler siyaseten egemen kesimi önemli ölçüde dönüştürdü ve AKP'yi, siyasal merkezi toplumsal değerler açısından yeniden tanımlayacak açık bir vekâletle iktidara getirdi. Aslında, seçmen çoğunluğu demokrasi, insan hakları ve sosyal adalet gibi küresel söylemlere dayalı yeni bir toplumsal sözleşme aramaktaydı.

Böylece 2002 seçimleri, İslami bir devlet kurulması ya da İslam hukukunun vazedilmesine ilişkin değil, devlet ve toplum arasındaki sınırın yeniden çizilmesi, sivil toplumun pekiştirilmesi ve gündelik hayatın, "iyi hayat"ın paylaşılan vizyonuna göre yeniden kurulmasına ilişkin oldu. Seçmen çoğunluğu, sivil toplumun kendi kaderinden sorumlu olduğu, ahlâki olarak haklılaştırılabilir modern ve katılımcı bir hayatı var kılmayı ümit etmekteydi. Toplumun dışlanmış ve kenara itilmiş kesimi, fırsat alanlarını genişletmek isteyenlerle birlikte, liderlerinin iyi hayatın anlamına atıfta bu-

lunan moral dillerini özel olarak paylaşan, siyasal kararlar almasını istemekteydi. Karşı koyma dinamiğini harekete geçirmeye ve sosyal uygulamalardan muhayyel muhalefet üretmeye güç yetiren iç ben'e ilişkin Müslüman düşüncesi sivil değerler için dinsel yaptırımlar sağlar. Kemalist tecavüzlere rağmen, Türkiye'de, hâlâ, İslam ve gündelik hayatı belirleyen ahlâki değerler sistemi arasında güçlü bir bağlantı vardır. Zamanla, belli değerler ve çıkarlar arasında yakın bir irtibat geliştiği için, seçim sonuçlarının incelenmesinde sınıfsal konumlar hesaba katılmalıdır.

Genel olarak İslami hareketteki dönüşümde, özel olarak da AKP'nin seçim zaferinde, kırsal kökenli ve ortak İslami değerler sistemini benimseyen yatay olarak bağlantılı dayanışma gruplarından oluşan yeni "kentli sınıf" önemli bir rol oynadı. Yeni "kentli sınıf" Kemalist seçkinler tarafından kültürel ve ekonomik olarak dışlanmıştı. Nüfusun dışlanmış kısmı, dışlanmayı aşmak için İslami lehçe ve ağlardan yararlandı. Böylece İslami ağlar hem bu grubun modern fırsat alanları ile bütünleşmesini kolaylaştırdı, hem de ona sosyal mobilizasyon için ümit verdi.

Sosyolojik olarak, AKP'nin öğretmenler, polisler, tüccarlar ve yeni Müslüman aydınlardan, mütevazı esnaf ve işadamlarına kadar çok çeşitli arka planlara sahip insanları etkilediği görülür. Oysa AKP yalnızca Ağustos 2001'de kurulmuştu. Dolayısıyla, AKP'nin mahallelerdeki seçmenleri harekete geçirmek için geleneksel dayanışma ağlarından yararlanmasından çok, bu dinsel kaynaklı ağlar, Türk siyasetinin siyasal merkezini kendi değerleri açısından yeniden tanımlamak için, kendi kendilerini seferber ettirler. Kısacası bu, sivil toplumun kamusal alanın sınırlarını genişletmek ve siyasal kurumları resmî devlet egemenlerini değil, halkı temsil eder kılmak istediği, aşağıdan yukarıya doğru bir siyasal değişimdir. AKP kültürel olarak temellenmiş halk ağlarını, kişiliklerini ve kültürel çerçevelerini kullanarak kendisini, seçmenin yüzde 99'u Müslüman olan bir ülkenin partisi olarak sundu. Ülkede destek gruplarının çoğu din kaynaklı da olsa, 80 yıllık Türk deneyiminin bir sonucu olarak, laiklik ve Batıcılık söylemiyle aşılanmıştı. Bunun da ötesinde, hemen bütün İslami gruplar bir çeşit cemaat hizmeti sunarak, bu tür faaliyeti namaz cemaatlerinden daha yaygın kılmaktadırlar. Bu dinsel gruplar İslami kimliğin sosyal tabanı olarak hareket

eder, sosyal adalet ve yardım programlarına doğrudan katılım konusunda güçlü bir taahhüt içindedirler. AKP bu grupların teveccüh gösterdiği parti oldu ve bu da siyasal desteğe dönüştü.

Seçmenlerin ayrışması laikçi bürokratik merkez ve sosyal merkezi teşkil eden Müslüman değerler arasındaki normatif değer çatışması tarafından belirlenmiştir. Bu kitabın göstermiş olduğu gibi, modern Türkiye'nin tarihi, Kemalist devletin değerleriyle Müslüman toplumun değerleri arasındaki mücadelenin hikâyesidir. Türkiye'de siyasal merkez ve sosyal merkez zorunlu olarak örtüşmez ve çoğu defa da sürekli bir çatışma içinde bulunmaktadır. Seçimler siyasal merkezin toplum tarafından kendi değerleri ve normları açısından yeniden toplumsallaştırılması ve devletin sınırlarının toplumsal katılım ve değerler için daha fazla alan açmak amacıyla yeniden tanımlanması girişimleri olabilir. İslami gruplar seçim süreçlerini değerleriyle uyumlu yeni siyasal pusulalar oluşturmak, devlet ve sivil toplum arasındaki sınırları yeniden çizmek için kullanabilirler. Kasım 2002 seçimlerinde olan budur. Seçimler devlet-toplum sınırlarını yeniden yapılandırma gücüne sahip yeni bir aktör meydana getirdi. Halk, devletin emir dikte eden kibirli bir "efendi" olmasını değil, toplumun hizmet edeni haline gelmesini istemektedir. Devleti "efendi" olarak değil, toplumun hizmet edeni olarak görme biçimindeki bilişsel kayma, gerçek uygulamada Özal döneminde başlatıldı.

Bu kadar çeşitli Türk vatandaşı içinde kimler, neden AKP'ye oy verdi? Ne "için" oy verdiklerini anlamak için, neye "karşı" oy verdiklerini anlamak şarttır. Seçmen, merkez-sağ partiler ANAP ve DYP ile iki milliyetçi parti MHP ve DSP'ye karşı oy verdi. AKP; FP, MHP ve ANAP'ın eski destekçilerinden oy aldı. Böylece milliyetçi (Türk), muhafazakâr (Müslüman) ve ekonomik olarak liberal seçmenler AKP'ye oy verdi. 1999 seçimlerinin aksine, asıl oy akışı şu partilerden geldi: RP/FP'den (yüzde 69), MHP'den (yüzde 29) ve ANAP'dan (yüzde 29). Bunun da ötesinde, yeni seçmenlerin yüzde 29'u da AKP'ye oy verdi. Merkez-sağ partiler devlet ve toplum arasındaki denge üzerine oturmuştu. Ancak 1997 darbesinden sonra, bu denge sivil toplum pahasına yitirildi. Sufi tarikatlarına ve İslami ağlara saldırarak suretiyle darbe merkez sağ partilerin sosyal tabanlarını eritti. Bu da,

merkez sağ partilerin meşruiyetlerini yitirmelerine yol açtı ve bu partiler giderek baskıcı devletin basit temsilcileri haline geldiler. Seçmenler, devletin ihtiyaçlarından çok, sosyal ihtiyaçlarla uyumlu yeni bir siyasal merkez oluşturmaya çalıştı. Siyasal, ekonomik ve sosyal sebeplerle AKP'ye oy verdiler. Birçok kişi için AKP, kamusal alanı genişletme, kamusal alana paylaşılan bir moral değerler kodu getirme ve Türk devletini Türk toplumunun çoğunluğundan ayıran derin açığı kapatmada, Özal'ın öncü mirasını yinelemek için yapılan yeni bir girişimi temsil eder. AKP, sosyal barışı sağlamak için daha fazla iş sahası üretmek ve Türkiye'yi AB ile bütünleştirmek için ekonomik olarak fırsat alanlarını genişletebilirdi.

Erdoğan'ın Özal politikalarıyla özdeşleştirilmesi ve sürekli buna atıfta bulunulması, toplum için Özal'ın mirasını yeniden canlandırma ve bundan kendi yeni politikalarını desteklemek için yararlanmanın bir yolu olarak da değerlendirilmelidir. Erdoğan kendisini 1950'lerdeki Menderes ve 1980'lerdeki Özal ruhuyla özdeşleştiren tek liderdi. Özal'ın mirasına başvurma güçlü bir rezonansı vardı; çünkü Özal, İslamın, kodlama ve meşrulaştırmanın gerçekleştiği bir lügati temsil ettiği modern hayat tarzlarının göstergesini oluşturmada başarılı olmuştu. Bu durumda, İslami kimliği yeniden tanımlayarak dünyevi başarıyla manevi değerlerin bağdaşmasını gösteren bir kamu politikası modeli mevcuttu. AKP'ye oy veren birçok Sünni-Müslüman Türk, Özal döneminin restorasyonu için oy verdi (bkz. Onuncu Bölüm). Bu şekilde, seçim "siyasal bir deprem" olmaktan çok, bir restorasyon eylemiydi. Erdoğan'ın Özalımsı reformist mesajı, fırsat alanlarının genişlemesi gerektiğine inanan belli halk kesimleriyle uyuyuştu.

Özal ekonomik, sosyal ve siyasal serbestleşmeyi başlattı, devlet ve toplumu ayıran sınır üzerinde odaklandı ve fırsatları devlet karşısında sivil toplumun güçlenmesi için kullandı. Özal, Türk halkının dışlanmış kesimleri için fırsat alanlarını açma gibi sessiz bir devrim gerçekleştirdi. 1993'teki ani ölümünden beri, serbestleştirme süreci kesintiye uğratılmakla kalmadı, Şubat 1997 süreciyle tersine çevrildi. Bunun yanı sıra, "çift hatlı hükümet," seçilmiş hükümet aleyhine gücünü genişletti. Ordu, yargı ile birlikte, muhalefeti suçlu göstermek için var olan bütün araçları kullandı. Bu gelişmeler yüzünden, birçok Müslüman hak ve hürriyetlerinin ortadan kal-

dırılmasına ve egemen kesim tarafından fırsat alanlarının azaltılmasına ta-
nıklık etti: Yolsuz yapan politikacıların koalisyonu, medya, işadamları ve ik-
tidara aç kimi generallerden dolayı, Ağustos 2001’de, o zaman başbakan
yardımcısı olan Mesut Yılmaz, ordunun bir milli güvenlik sendromu oluş-
turmak suretiyle, demokratikleşmenin ve AB ile bütünleşmenin yavaş iler-
lemesinden sorumlu olduğunu cesaretle ifade etti. Ordu, Yılmaz’ın “talih-
siz” konuşmasına sert bir bildiri yayınlayarak cevap verdi ve “milli güven-
lik konseptinin” değil, sorumluluklarını yerine getirmeyenlerin (yani siya-
setçilerin) ya da ekonomik iflas ve yaygın yolsuzluklar karşısında siyasal istikrar yerine kendi şahsi çıkarlarına öncelik verenlerin suçlanması gerekti-
ğini belirtti.⁵⁹ Ecevit hükümeti etkisizdi ve bunun sonucu olarak, siyasal
alan daraldı. Tüm önemli kararlar devlet adına devlet bürokrasisi tarafın-
dan alınmaya başlandı ve toplumun çoğu siyasal süreçten dışlandı.

İSLAMCILIĞIN MİLLİLEŞMESİ VE BATILILAŞMASI

Türkiye’de seçmen ayrışması genel olarak ya merkez-çevre çerçeve-
sinde ya da yalnızca başarısız hükümet politikaları karşısında dinsel bir
protesto olarak incelense de, AKP’nin zaferi yeni bir sosyal merkezin kuru-
luşunun ve milliyetçilik, İslam ve Batıcılık fikirlerinin yeni karmaşısıyla siya-
sal merkezin sosyalleştirilmesinin işaretidir. Türk bilim adamları arasında
İslami partilere verilen oyları protesto oyu olarak ele alma yönünde hâkim
bir temayül bulunmaktadır. Ancak, bu yaklaşım Türk seçmen davranışının
“yapıcı” boyutunu göz ardı etmektedir. Birçok insan işsiz, aç ve marjinal-
leştirilmiş oldukları ve hemen hemen bütün ekonomik ve siyasal süreçler-
den dışlandıkları için AKP’ye oy verdiler. Fakat aynı zamanda yeni bir siya-
set merkezi inşa etmek için oy verdiler. Erdoğan egemen kesim tarafından
dışlanan ve marjinalleştirilenlerden yalnızca biriydi. Ancak devlet Erdo-
ğan’ı dışlamaya çalıştıkça popülaritesi arttı ve mazlumların sembolü haline
geldi. Ona yapılan muamele, onu Türkiye’nin dışlanmış çoğunluğunun
Nelson Mandela’sı yaptı. MGH’nin 1994’ten sonraki evrimi göz önüne
alındığında, genel olarak siyasal İslamın, özel olarak da Erdoğan’ın siyasal
dönüşümü görülebilir. Ailesine destek olmak için limon satmış bir çocuk
olarak kendi kendisini üreten bir kişi olan Erdoğan, işçi sınıfı değerlerini

taşıırken, iş siyasete gelince de yeterli açık görüşlülüğü gösterecek pragmatizme sahiptir. Ancak, Türk siyasal hayatında iz bırakmış diğer siyasal oyuncular gibi, Erdoğan da partinin kendinde cisimleştiğini görmekte, sade bir üye değil, bir sultan rolü oynamaktadır. Bu bakımdan, Erdoğan da Erbakan'ın yaptığı hataların aynısını yapabilir.

Liderliğe ek olarak AKP, Hüseyin Çelik, Ömer Çelik, Abdullah Gül, Akif Gülle, Murat Mercan ve Abdüllatif Şener gibi, eğitim ve medya imkânlarının genişlemesi sayesinde yükselmeyi başarmış yeni bir Müslüman politikacılar kuşağına sahiptir. Üniversite eğitilmiş olan bu kişiler, siyasal düşünceler pazarındaki bilgilere yeni erişim ve kullanım biçimlerinin bilgisine sahiptirler. Müslüman politikacıların bu kuşağı, önceki kuşağa oranla Batılı düşüncelerle daha fazla hemhal olmuşlardır; ayrıca açık biçimde tanımlanmış bir İslami kimlik duygusu taşımaktadırlar. Türkiye'deki rekabetçi fikirler ve ideolojiler pazarında fikirlerini nasıl geliştireceklerini bilmektedirler. Bu rekabetçi fikirler pazarı, bazılarını İslamın nesnel bir sistem ve ayrı bir medeniyet oluşturduğu düşüncesine götürmüştü de, İslamın bu nesnelleştirilmesi geçici olarak kalmış ve tedricen yerini karma fikirlere ve Türkiye'nin modernlik ve geleneğin örtüştüğü kompleks bir dünyaya ait olduğunun kabulüne bırakmıştır. 2002'de seçilen parlamenterlerin çoğu yerel siyaset tecrübesine sahip olduğu, küresel insan hakları ve demokrasi söylemiyle donanmış olduğu için, yerel ve küresel arasındaki bağlantıyı temsil etmektedirler. Dilleri dışlayıcılık yerine kapsayıcı bir harmanlamaya, yerel ve küreselin bağdaştırmacılığına dayalıdır.

Liderine ve tanınmış İslami eğilimli bir politikacılar grubuna ek olarak AKP'de, partinin karma kimliği de seçim başarısında önemli bir rol oynadı. AKP'nin kimliği ve ideolojisi işğa bağlı olarak renk değiştiren bir dokuya benzemektedir. Partinin bu eklektik niteliği, meydana getirdiği geniş cazibenin sebebidir. Parti aynı anda Türk, Müslüman ve Batılıdır. Bu çoğulcu boyut ülkedeki muhtelif hayat tarzları göz önüne alındığında aynı zamanda bir siyasal zorunluluktur. Parti, çeşitli grupların barış içinde bir arada yaşayabileceği sivil bir barışın çerçevesini sağlamaya çalışmaktadır. AKP'nin İslamcılığı, Türk-Osmanlı cemaat hayatının ahlâki sisteminden beslenen ve parti lideri Erdoğan'a tam bir itaati gerektiren oldukça ağır bir

Türk aksanı taşımaktadır. Bölgesel olarak, RP, 1989'dan 1997 seçimlerine kadar olan kesitte Kürt bölgelerinde, Orta ve Doğu Anadolu'nun Türk bölgelerinde başarılıydı. 1999 seçimi Kürt milliyetçiliğinin MGH'dan özerkleşmesini açıkça sergiledi. 2002 seçimlerinde, İslami kimlik diğer kimlikler arasında bir kesit veya MGH'nin reformist liderliği altında etnik kimlikleri harmanlayan ortak bir dünya görüşü değildi. Aksine, İslamcılığın Türk İslamı olarak millileşmesini ve Kürt kimliğinin etnikleşmesini temsil ediyordu. Kürt etnik partisi Halkın Demokrasi Partisi (HADEP) 12 Kürt ilinde birinci parti oldu. Bu, Kürt milliyetçiliğinin İslamcılıktan özerkleşmede ulaştığı dereceyi gösterir. HADEP'in seçim sisteminin yapısından dolayı parlamentoya temsilci sokamaması, Kürtlerin orada temsil edilmeyeceği anlamına gelmez. Kürtler, ağırlıkla oy verdikleri partiler olmasalar da, AKP'nin (Abdülkadir Aksu, Diyarbakırlı önde gelen politikacı, içişleri bakanı olarak atandı) ve CHP'nin Kürt üyeleri tarafından temsil edilecektir. AKP'nin seçim zaferinden nasıl yararlandığına ve Kürtlerin yeni hükümet içinde nasıl temsil edildiğine bağlı olarak, bu durumun gelecekte önemli sonuçları olacaktır.

AKP Sünni-Müslümanların yoğun ve Türk milliyetçiliğinin güçlü olduğu vilayetlerde birinci parti oldu. Ancak AKP'nin milliyetçiliği, MHP'ninkinden farklı olarak, devlet motifli, laikçi, etnik ve dilsel bir milliyetçilik değil, etnik-dinsel ve toplum-merkezli bir milliyetçiliktir. Etnik ve dinsel kimlik AKP için ortak-değişkendir. Gerçekten, Orta Anadolu'da Türk milliyetçiliği ve İslamcılık arasındaki sınır akışkandır, destekleyiciler aynı sembolik dünya görüşünü paylaşır ve iki grup arasında geçişlilik çok yaygındır. AKP için "biz" ve "onlar" arasındaki ayrım dinsel terimlerle tanımlanır. Türklük de din açısından, Allah'a ve topluma hizmet eden "Türk Müslümanları" olan "biz" ile Atatürk'e ve devlete hizmet eden "onlar" karşılığı yardımıyla tanımlanmaktadır. AKP'nin seçim başarısında Türkçülük ve İslamcılık kaynaştırılmıştır. Mesela Türk İslamının bağrında yer alan Erzurum, Konya ve Kayseri gibi şehirler ezici çoğunlukla AKP'ye oy verdi. Dolayısıyla, AKP'nin normatif tabanı yeni küresel demokrasi ve insan hakları söylemi içinde yerleşen Türk-İslam sentezinden oluşmaktadır. 2002 seçimleri Türkiye'de İslamcılığın millileşmesini (Türkleştirilmesini) ve batılılaşmasını temsil eder.

AKP'nin Avrupa anlayışı ve Türkiye'nin AB üyeliğine vurgusu, kimliğinin “Batılı” tabakasının bir sonucudur. İnsan haklarını, hukuk devletini, ekonomik liberalizmi ve halk iradesine saygıyı kamu politikasının rehber ilkeleri olarak vurgulaması açısından AKP “Batılı”dır. Batıcılığı, aşağıdan yukarıya modernleşmeyi, halk iradesine saygıyı vurgulaması ve devletten özerk sivil toplumu tanıması bakımından Kemalist Batıcılıktan ayrılır. Bu, bugün Türkiye’de var olan katı Kemalizmin doğrudan bir sonucudur. AKP’nin laiklik anlayışı “olumsuz” değil, “olumlu”dur. Hoşgörü ruhu, uyumluluk, inançların, kültürlerin ve fikirlerin bir arada var olması şeklinde Osmanlı-İslam ahlâk sistemini yeniden ifadelendirmeye girişir. Modernist ve Batı etkisindeki bu İslam, partinin hüküm süren yiyiciliğe ve otoriter siyasal yapıya, çok ihtiyaç duyulan bir düzeltici olacağını düşünen birçok laikleşmiş, kentli ve zengin Türke de cazip gelmiştir.

DEVLET VE TOPLUM ARASINDAKİ GERİLİM

Laikçi Kemalist egemen kesim, kitlesel desteği sınırlı da olsa, kamu politikasını tayin ettiği için ordu ve yargının tam desteğine sahiptir. AKP’nin orduyla çatışma içine girebileceği birkaç alan bulunmaktadır. Kilit soru Türk devletinin bu dinamik yeni siyasal İslamla uzlaşmaya ne kadar hazır olduğudur. Laik devlet ve Müslüman toplum arasındaki bir yüz yıllık mücadeleden sonra, AB ile bütünleşme çerçevesinde makul bir uzlaşma ihtimal dahilindedir. AKP’nin demokrasiyle tecrübesi, Bernard Lewis gibi düşünürlerin ileri sürdüğü üzere, İslamı, demokrasi, çoğulculuk ve modernliğe karşıt olarak takdim eden kaba oryantalist kavrayışların belirlediği otoriter laikliğin başarısızlığını ortaya koymaktadır. İronik olarak, yıllar boyu, Türkiye’de tam demokratikleşmenin önündeki engel İslam değil, Batılı çevrelerde birçok taraftarı bulunan, baskıcı devlet seçkinlerinin otoriter laik ideolojisi olmuştur.

Erdoğan’ın hedefi bu denklemleri değiştirmektir:

Benim hikâyem bu milletin hikâyesidir. Ya bu millet kazanacak ve iktidara gelecek, ya da Anadolu’ya istikrahla bakan ve Anadolu’nun gerçeklerine yabancı olan kendini beğenmiş ve baskıcı azınlık grup

iktidarda kalmaya devam edecektir. Karar verme yetkisi millete aittir. Yeter, egemenlik milletindir.⁶⁰

AKP oyların yüzde 34,26'sını almış olsa da, sistemi dönüştürmeyi başaramayabilir. AKP hükümetinden demokrasiyi sağlamlaştırması, Kürtlerin ve Alevilerin tanınmasına dönük talepleri ele alması ve ekonomiyi iyileştirmesi beklenmektedir. Hükümet, asker-sivil ilişkilerini, Kemalist ulus ve laiklik kavramlarının yeniden tanımlanmasını doğrudan ilgilendiren ilk iki meseleyi Kopenhag kriterleri ışığında ele almak istemektedir. AKP'nin devlet-sivil toplum ilişkilerini yeniden tanımlama, devlet kurumlarını dönüştürme yeteneği konusunda ihtiyatlıyım. Bu ihtiyatın sebeplerinden biri meşruluk arayışıyla ilişkilidir. Eğer Kemalist egemen kesim (asker-sivil bürokrasi) AKP hükümetinin meşruluğunu sorgulamaya devam ederse, AKP devlet karşısında bir "Amerika ve Avrupa koruyucu şemsiyesi"ne başvurabilir. "Dış güçlere" olan bu bağımlılık AKP'nin halk katındaki meşruiyetini zayıflatabilir ve partiyi ABD'nin Türkleri yalnızca komşu Müslüman ülkelere karşı askeri bir üs olarak kullanma biçimindeki hiç de popüler olmayan baskılarının tutsağı haline getirebilir. Erdoğan devlet nezdindeki meşruiyetini Avrupa'da kabule mazhariyetle genişletmek istemektedir. Bu anlamda daha parlamento açılmadan Türkiye'nin AB üyeliği için kulis yapmak ve aynı zamanda kendisine meşruiyet sağlamak üzere İtalya'yı ziyaret etti. Avrupa'dan meşruiyet arayışı hem Türk devleti, hem de Batılı ülkeler nezdinde meşruiyet kazanmak ve Türk siyasal sisteminde kalıcı etkileri olacak demokratik reformların temel direği olmak AKP hükümetinin merkezi stratejisidir. Üstelik, bağdaştırmacı kimliğine bakınca ve farklı talepleri olan muhtelif grupların bir koalisyonu olduğu göz önüne alınca, AKP çelişen kimlikler ve çıkarları uyumlu hale getirmekte zorlanmaktadır. Yine de parti, nüfusun dışlanmış kesimlerini yeni fırsat alanlarına bütünleştirmek açısından önemli bir rol oynamaktadır. Bu da, İslamın içsel olarak daha da dünyevileşmesine yol açacaktır. İslam modern fırsat alanlarının bir parçası olmaya devam ettikçe, büyük bir dünyevileşme yaşayacaktır. İslami değişimler ve uygulamalar vasıtasıyla modernlik ve Avrupa Aydınlanmasının fikirleri, Türk bilişsel haritasının derin tabakalarına yayılacak ve bu da,

anahtar İslami ilkelerin insan hakları ve demokratikleşmenin küresel söylemleri bakımından revize edilmesi neticesini verecektir. Mesela laikçi devlet ve İslami hareketler arasındaki sembolik çatışma alanlarından biri başörtüsü meselesidir. AKP'nin kamusal alanı genişletme yeteneği, evrensel, ulusal dinsel fikirler ve hayat tarzlarının (başörtüsü gibi) birbirini etkilemesine ve beslemesine imkân sağlaması İslami modernliklerin oluşmasına yardım edecektir. Türkiye'de İslami hareket, farklılığı reddeden Avrupa-merkezli modernliğe asimile olmak istememekte, İslami semboller ve uygulamalar açısından kendi farkını vurgulamaktadır. AKP hükümeti Müslüman aktörlerin İslam ahlakıyla kamusal alana dönüşünü güçlendirmekte ve teşvik etmektedir. "Kentli sınıfa" mensup bu yeni aktörler yeni yaşayış tarzları, tüketim kalıpları, müzik ve şiir açısından Müslüman olarak farklılıklarını vurgulamakta ve kendi İslamlarını modern araçlarda somutlaştırmaya çalışmaktadırlar. Bu yeni İslami olarak biçimlenmiş kamusal alanlar ve aktörler modernlik ya da küresellik karşıtlığını temsil etmeye indirgenemez, çünkü bunlar yeni sosyal güçlerin ürünleridir. Yeni, melez, ulusal, İslami, modern kimlik ve roller inşa halinde bulunmaktadır.

SONUÇ

1997 darbesi toplumun devletin sahibi olmadığını, aksine, Kemalist görüşe göre, devletin toplumun gerçek sahibi olduğunu hatırlattı. Türk anayasal sisteminin bütünü devleti koruma ve topluma belli bir hayat tarzını empoze etmeye dayalıdır. Dönemin Cumhurbaşkanı Demirel 1997 darbesinin kökenini "Cumhuriyetin ilanı"ndan aldığını ileri sürdü ve bu sürecin "devam edeceğini" belirtti.⁶¹ Gerçekten, laik bir devlet oluşturma adına yapılan dışlama ve baskı, Türkiye'nin çok sayıda fay hattının ve sürekli istikrarsızlığının kaynağı olmuştur. 1997 darbesi İslamın varlığını ekonomi, eğitim, medya ve siyaset gibi kamusal alanlardan silmeye çabaldı. Devlet 1980 darbesinden sonra sola karşı yürüttüğü kampanyada Sünni İslamı, Türk-İslam sentezi adı altında kullandı. 1997'de ise Sünni siyasal İslama karşı Alevi cemaatini kullandı. Ancak 1997 darbesi, 1960 ve 1980 darbelerinden daha fazla, ordunun rolünün sorgulanmasına yol açtı. Özellikle ordunun ve militarizmin geleneksel omurgasını teşkil eden bir-

çok muhafazakâr Müslüman Türk, ordunun meşruiyetini sorgulamaya başladı. Bu gruplar orduyu Peygamber Ocağı olarak düşünmeye alışmıştı. Grupların sorgulamaları, uzun vadede ordunun muhafızlık rolünün tartışılması, sivil toplumun güçlendirilmesi ve insan haklarının öneminin vurgulanması bakımlarından son derece olumlu oldu. İslami grupların tümü, Kemalist ordunun aşırılıklarını kontrol etmenin bir yolu olarak Türkiye'nin AB'ye girişini destekledi. 1997 darbesinin en önemli etkisi Avrupa'nın Müslümanlar tarafından insan hakları ve hukuk devletini korumak için bir alan ve fikir olarak yeniden keşfedilmesi oldu. Başka bir deyişle, birçok muhafazakâr Müslüman, Avrupa'nın, ordunun katı öğretisiyle denetlenen Türk toplumundan daha liberal olduğunu kabul etti.

Türkiye'de şu anda yaşanan krizin temelinde resmî devlet ideolojisi Kemalizm yatmaktadır. Kemalizm sosyal, kültürel ve siyasal farklılığı demokrasinin mütemmim bir cüzü olarak görmediği gibi, sosyopolitik "farklılığı" bir istikrarsızlık kaynağı ve milli birliğe yönelik tehdit olarak değerlendirmektedir. Mevcut etnik (Kürt) ve dinsel (Sünni İslam ve Alevilik) hareketler kendilerini "Müslümanlar," "Kürtler" ve "Aleviler" olarak küreselleşmenin sağladığı araçlarla yeniden tanımlamaktadırlar. Kimlik ve adalet peşindeki sosyal hareketler Kemalist proje ile doğrudan çatışma içindedir.

Türkiye yeni bir sosyal sözleşmeye ihtiyaç duymaktadır. Birlikte var olmanın ortak kurallara ve farklılıkların tanınmasına bağlı olduğunun anlaşılması, Türk vatandaşlarının Türkiye'yi belli bir grubun, özgül olarak da Sünni Türklerin "yuvası" olarak kavrayışından, her grubun kendi odasının bulunduğu ve birarada varolmanın ortak kurallarını oluşturmak zorunda olduğu bir "otel" anlayışına dönüşmesine katkıda bulundu. Sonuç olarak, Türkiye'de yeni bir sosyal sözleşme için derin bir arayış başlamıştır. AB bu yeni sosyal sözleşmeyi kolaylaştıran bir unsur olarak görülmektedir. Sözleşmenin kurucu ilkeleri laiklik, hukuk devleti ve Türkiye'nin çokkültürlü yapısının tanınmasını içermelidir. Hem Kürtler hem Türkler, hem laikler hem İslamcı gruplar bu yeni sosyal sözleşme arayışına müdahil olmalıdır.

SONUÇ

Kemalizm 1923'ten beri toplumu modernleştirmeye ve devleti savunup güçlendirmeye çalıştı. Kemalist laiklik ve milliyetçilik ilkeleri modern bir toplum oluşturmada başarılı oldu, fakat bir ideoloji olarak Kemalizm, kendisini modernleştirmeyi başaramadığı için otoriter bir nitelik kazandı. Bunun sebebi, ordunun anladığı biçimiyle Kemalizmin modernliğin iki asli boyutunu içselleştirememesidir: Demokrasi ve özerk sivil toplum. Başarısızlığın altında yatan sebep Kemalizm'de içkin olan devletin toplumu öncelediği inancıdır. Gerçekte de devlet, vatandaşlarından daha önemli oldu. Böylece devlet iç ve dış düşmanlarına karşı korunmuş olacaktı. Kemalizm -özellikle 1980'den bu yana- devleti, iç ve dış kaynaklı yeni fikir ve aktörlerden yalıtın bir ideolojiye dönüştürerek vatandaşları için güvensizlik doğuran bir "güvenlik rejimi" haline gelmiştir. Genel olarak, Türkiye'nin batılılaşma deneyimi birbiriyle çatışan iki meşruiyet kaynağını oluşturmuştur: Bir taraftan yeni bir toplumsal sözleşme geliştirmek isteyen halkın temsilcilerinin oluşturduğu seçilmiş parlamento, öte yandan batılılaştırıcı ve ilerici bir ideoloji olarak Kemalizm temelinde nihai otoriteyi elinde bulunduran seçilmemiş askerî-bürokratik seçkinler. Modern Türkiye'nin tarihi demokrasi ile Kemalizm arasındaki çatışmanın hikâyesidir. Demokrasi halkı kamusal alana taşıdı, fakat kimlik talepleri Kemalist sistem tarafından tehdit olarak algılandı. Ordu düzenli olarak kimlik taleplerini ortadan kaldırmak ve fırsat alanlarına girişi engellemek için müdahalede bulundu.

En önemli kimlik talepleri, Kemalistlerin laikliği "modernlikle," İslamı "gerilikle" tanımlama konusundaki aşırı hassasiyetleri yüzünden dışlandıklarını düşünen İslami aktörlerden gelmiştir. Ancak Türkiye'de İslami hareketler modernlik karşıtı ya da gericilik yerine, kimlik ve adalet arayışı içinde olmuştur. Bu hareketler sahiciliğinden ve kimliğinden soyutlanmış olduğu düşünülen Müslüman "kişi"yi ıslah etmeye çalışır. İslami gruplar yeni hayat tarzları ve kimlikler geliştirip tecrübe edebilecekleri "yeni fırsat alanlarını" kullanır. Mesela Türkiye'deki Müslümanlar yeni bir İslami kimlik, etik ve adalet ifadesiyle uyum içinde davranmak

için matbu sayfayı, televizyon ekranlarını ve eğitim kurumlarını kullandılar. Alanlar farklılaşmayı, çekişmeyi ve “ben”liğin çoklu anlatımlarını haber verir ve bir referans çerçevesi sunar. Modern medyanın gelişmesi ve genel eğitimin yaygınlaşması, İslamın rolünü ve etkisini zayıflatmak yerine, siyasal ve sosyal bilincin dinamik bir biçimi olarak yeniden tanımlanmasına yol açmıştır.

Türkiye’deki kimlik-merkezli İslami hareketler siyasal katılım ve ekonomik liberalleşme süreçleriyle bağlantılıdır. Gerçekten de, demokratikleşme süreci ve İslami hareketler öylesine iç içedir ki, birinin başlayıp diğerinin bittiği yeri tespit etmek neredeyse imkânsızdır. Türkiye’de İslamın bu incelemesi, genellikle Cezayir’deki İslami Kurtuluş Cephesi (FIS) ve İran Devrimi gibi konular üzerinde odaklanan ve İslami çerçeveli siyasal hareketlerin siyasal katılıma engel oluşturduğu sonucuna varan İslami hareketlerin geleneksel incelemeleriyle keskin bir karşıtlık taşımaktadır. Bu çalışmaların vardığı hatalı sonuç, dinsel fikirler ve kurumların reform ve uzlaşma ile çatışma içinde olduğunu öne süren bir dizi problemli varsayımaya dayanır.¹ Bu çalışmada, birçok Müslüman toplumun barış içinde dönüşümünün önündeki engelin dinsel hareketler değil, siyasal ve ekonomik liberalleşme olduğunu ileri sürüyorum. Devletin siyasal ve ekonomik liberalleşmesi, her türlü hegemonik ve totaliter görüşün (İslami ya da Kemalist) gündelik hayatı domine etmesini önleyecektir. Çeşitli İslami sosyopolitik hareketler, hiç şüphesiz, sadece Türkiye’de değil, Bosna ve Malezya’dan, Kazakistan ve Nijerya’ya ve daha birçok Müslüman ülkede çağdaş siyasetin haritasını oluşturmakta ve ona damgasını vurmaktadır. Sosyal adalet meseleleri ile kültürel ve siyasal kimlik açısından sahiçilik talepleri, bu hareketlerin etrafında evrildiği iki ana kavramdır. Bu küresel olgu, karşılaştırmalı siyaset uzmanlarını şu soruyu sormaya yöneltmektedir: İslami hareketler Müslümanların ortak durumları ve dinin siyasetteki rolüne ilişkin bir şeyi mi ortaya koymaktadır? “Sosyopolitik meseleleri vasetne” süreçlerini inceleyerek, imajlar ve eylemler repertuarı olarak İslamın, Müslümanların iyi toplum ve kimlik anlayışlarını biçimlendirdiğini gösterdim. Bu hareketler onlara şekil verir, böylece onların bulunduğu sosyal dünyayı biçimlendirmeye yardım eder. Dolayısıyla, içinde hareket ettikleri devlet

otoriterse ve ekonomik liberalleşmeye izin vermiyorsa İslami hareketler tepkiselci ya da radikal bir hale bürünmektedir.

Burada incelenen ana İslami sosyal hareketler, yeni fırsat alanlarının açılması, devlet-toplum ilişkilerindeki değişim ile ekonomik ve kültürel liberalleşme sebebiyle devlete karşı koyma ve onu ele geçirme isteklerini, daha toplum-merkezli hareketlere evrilme yönüne kanalizetmektedirler. Hareketler, bu yüzden, yeni sosyal etkileşim ağlarını yeniden tanımlayıp ürettikleri için verimlidirler. Türkiye, Mısır, Lübnan, Ürdün ve diğer Müslüman ülkelerdeki İslami hareketler bazı sosyal hizmetlerle uğraşmaktadır; eğitim kolaylıkları, tıbbi bakım, medya organları, konut inşa projeleri, yayın şirketleri ve finans kurumları sağlamaktadırlar. Giderek laik-ulusal devletin başarısızlıklarının yol açtığı boşluğu dolduran kendi yerli kurumlarıyla tedrici olarak bir toplum oluştuğu gözlenebilir. Sosyal faktörlerin, dinsel söylemlerin istikametini nasıl etkilediğini inceleyerek, dinsel doktrin (ilkesel olarak İslam) ve pratiklerin (uygulanma biçimiyle İslam) devlet-toplum ilişkilerinin şekillenmesini değiştirerek dönüşüme maruz kaldığını gösterdim. Bu yüzden İslami kimlik zaman ve mekân boyunca değişmeyen bir ideoloji ya da davranışsal bir anlayış değil, yarışmacı bir alan olarak görülmelidir. Söylemsel bir çerçeve olarak İslam, insanların kendi mahrem hayatlarını yeniden tahayyül etme ve anlama biçimini etkiler. Sürecin ayrıca kamusal bir anlamı da vardır. Mesela, Müslümanlar bazı şartlar altında vatan, bölgesel ve etnolinguistik bağlanmalar gibi daha dar çerçevelerin ötesine geçen kategoriler oluşturmak için İslam merkezli referans çerçevelerine başvururlar. Evrilen bu referans çerçevesi cemaat ve farklılık siyasetini davet etmek için dile getirilir.

Türkiye örneği, çağdaş İslami kimliğin inşasında ve içselleştirilmesinde üç kuvvetin kurucu bir rol oynadığını gösterir: Devletin meşruiyeti, toplumun kaynakları ve genişleyen kapitalist piyasa güçleri. Bu sebeple, devlet ve toplum dinamikleri anlaşılmadan, dinsel otoritenin laikleşmesi ve siyasal bir kimlik olarak İslamın canlanması şeklindeki paradoksal süreçler anlaşılabilir. Laiklik kavrayışı, Cumhuriyetçi seçkinler tarafından devlet mantığı içinde tanımlandı ve yapılandırıldı. İslamı bastırmak suretiyle devlet, siyaset ve kültür arasındaki kurucu bağları kopardı; bu da nüfusun ço-

ğunluğunu ona yabancılaştırdı. Bunun ana siyasal sonuçlarından biri İslamın gelenek ve süreklilikle, laikliğin de gelenek karşıtlığı ve ilerici güçlerle özdeşleştirilmesi oldu.

Devlet seçkinlerinin kendisine yönelik tehdit algılaması, İslami gruplardan komünistlere ve Kürt milliyetçilerine kaydığında, devlet İslami gruplara karşı daha uzlaşmaya açık bir politika izlemeye başladı. Devlet seçkinleri toplumsal anarşi ve ideolojik kutuplaşmayla baş etmek için devlet makamlarının yönlendirmesi altında sosyal birliği güçlendirmek amacıyla resmî bir "Türk-İslam" sentezini destekledi. Ancak, devletin İslami duyarlılığı kazanma girişimi, Özal döneminin siyasal ve ekonomik liberalleşmesiyle birleşince derin toplumsal dönüşümlere yol açtı ve o zamana kadar marjinal kalmış olan Nurcu ve Sufi Müslüman grupların, yeni sosyal ağlarının, basım teknolojisinin ve elektronik kitle iletişim araçlarının yeni kullanımı yoluyla fikirlerini ve programlarını desteklemek için geniş fırsat alanları açmalarına imkân verdi.

Devlet, otoritesini korumak için hem Kemalizmin, hem de İslamın mirasını kullandı. Bu politikayı da, Diyanet İşleri Başkanlığının bütçesini artırarak, Orta Asya, Avrupa ve Amerika'ya, orada yaşayan Türklerin dinsel faaliyetlerini düzenlemek için ateşeler atayarak izledi. Dinsel ve millî kimliği iç içe geçiren Sünnî merkezli bu siyaset, Alevî cemaat kimliğini ve daha az fakat doğrudan olarak Kürt etnik bilincini siyasallaştırdı. 1970'lerde merkez-sağ ve dinsel sağ koalisyon hükümetleri devlet yönetimine binlerce yeni memur aldı. Bunların çoğunluğu büyük ölçüde Anadolu'nun kırsal ve geleneksel orta bölgelerinden Ankara'ya geldi. Bu politika 1980'deki askerî darbeden sonra da sürdürüldü. Alevîler solcu olarak görüldüğünden, devlet onlara karşı oldukça soğuk durdu ve onları sola karşı gerçekleştirilen tasfiye sürecinde hükümetten ve egemen kesimin makamlarından uzak tuttu.

Modern Türkiye'de İslami siyasal söylemi belirleyen ana güçler, geleneksel Anadolu'nun arka planından gelen yeni orta sınıflar ile ulusal kimlik ve devlet-toplum ilişkileri gibi aciliyet arz eden meselelere muhatap olma konusunda modernist İslami bir söylem geliştirmede devlet memuru din adamlarının, ulemanın ve karizmatik Sufî önderlerin yerini almakta olan yeni bir Müslüman aydınlar kuşağının bir bileşimi oldu. Türk örneği, siyasal

çoğulculuk, yukan doğru sosyal akışkanlık ve özerk sivil toplum tarafından sağlanan kapsayıcı bağlamın laikçi-devletçi seçkinler ve İslami olarak tanımlanan grupların birbirlerini karşılıklı olarak tanımları ve nüfuz etmeleri için uygun şartlar meydana getirdiğini gösterdi. Yukarı doğru sosyal akışkanlık ile yayıncılık ve elektronik medyanın yaygın kullanımı, Türk İslami hareketlerini bölgedeki diğer İslami hareketlerden farklı kılmaktadır. Fırsat alanlarının yardımıyla, Türk Müslüman aydınlar çoğunlukla ana akım Türk entelektüel hayatına ilerici ve çoğulcu İslami söylemi taşımayı başardılar. Yeni Müslüman entelektüel seçkinler daha eklektik bir bilgi kavrayışını sunarken ve modernlik ve teknolojinin sonuçlarını eleştirmeye çabalarken, geleneksel İslami ekoller kadar, Batılı yazar ve düşünce okullarından da yararlandılar.

İslami gruplar medya ve piyasanın fırsat alanları içinde, “modern” Kemalistler ve “gerici” Müslümanlar arasındaki eski sının sarsarak Kemalist ideolojiyi zayıflatmayı başardı. Türkiye siyasal ve ekonomik açıdan geliştikçe, bu tür eski ikili karşıtlıklar yıkılmaktadır. Genel eğitimin yaygınlaşması, basılı ve elektronik medyanın doğurduğu fırsat alanları ve yeni bir Anadolu burjuva sınıfının oluşması eski sınırları aşındırdı ve onları nüfuz edilebilir hale getirerek, Kemalist ya da İslami, herhangi bir ideolojik inşanın Türkiye’de kamusal alana hâkim olmasını engelledi. Yeni fırsat alanları yeni Müslüman aktörlerin yeni beğeniler edinmeleri ve tüketim kültürüne katılmaları sayesinde İslamcılar ve Kemalistler arasındaki hayat tarzı bölünmesini azaltırken, aynı alanları eşzamanlı olarak aynı İslami grupların farklılaşmasına yol açtı. Daha zengin bir hayat tarzına sahip olmayı başarak “yukarıya tırmananlar,” eski İslami cemaat sahalarını bırakarak yenilerini oluşturmak zorunda kaldılar. İslami gruplar medya, eğitim ve piyasadaki fırsat alanlarını yeni giyim, mobilya, mutfak ve mimari biçimleriyle örneklenen ayrı bir kimliğe yer açmak amacıyla kullanılmaktadır. Mesela, ekonomik açıdan zengin Nakşibendi çevresi İskenderpaşa, kendisini diğer Nakşibendi çevrelerinden görünür zengin hayat tarzı, dergiler, radyo istasyonları, tüketim kalıpları ve ekonomik faaliyetleriyle farklılaşmıştır. Böylece, bir beşeri istek olarak, farklılık ve öz-kimlik oluşturmada olduğu gibi, duygusal bağları güçlü küçük grupları oluşturmak da fırsat alanları sayesinde daha mümkün olmaktadır.

İslami gruplar iki dilli yeni okullar açma, gazeteler yayınlama, ulusal radyo ve televizyon istasyonları işletme suretiyle laik seçkinlerin ekonomisi, kültür ve eğitim alanlarındaki hegemonyasına karşı koymakla kalmamakta, İslami hareket içindeki diğer unsurlarla rekabet etmek için de kendilerini konuşturmakta. Yeni doğmakta olan burjuvazi, dinsel yönelimli öğrenci yurtları, eğitim kurumları ve radyo-tv kanallarını himaye etmektedir. Başka bir deyişle, “uygar” laik Türkler ve “medenileşmemiş” Müslüman Türkler arasındaki kültürel olarak oluşturulmuş ve somutlaştırılmış sınır parçalanmakta ve Türk toplumu içinde kültürel yön göstericilerin yeni biçimleri yeniden üretilmektedir.

Basılı sayfa ve televizyon ekranı farklı gruplar arasında bir ortak davranış kodu ve kapsayıcı bir kimlik formülasyonu için alan sağlamaktadır. Siyaset yalnızca özerk vatandaşlar olarak toplumun tüm üyelerine değil, fakat tercihen belirli kimlik gruplarının üyelerine açıktır. İslami ve laik gruplar bir ortak yaşama kodu ortaya koymadı; aksine her biri kendi kısmi özerkliğini, diğerinin farkını tanımadan ilan etti. Devletin etnikleşmesiyle, kamusal alanlar özel alanlara dönüştü ve Sünni-Türk kimliği oluşturmaya dönük belli bir girişim merkeze egemen oldu. Matbu olanakların kullanımı ekonomik ve siyasal liberalizmin dinsel çoğulculuğu teşvik ettiğini, bunun da sivil çoğulculuğu getirdiğini göstermektedir.

Din hâlâ, ileri sanayi toplumları dahil, moral ve ahlâki sorumluluk için bir uygulamalar ve inançlar dizisi ve bilinmeyen karşısında beşerî varlığı dengeye kavuşturan bir anlam kaynağı sunmaktadır. Türkiye’de İslam ve milliyetçilik arasındaki birbirini karşılıklı olarak güçlendiren ilişki, eşitsiz ekonomik gelişmenin ve büyüyen etnik ayrılıkçılığın merkezkaç kuvvetlerini dengelemeye girişti. Mary Douglas modernliğin dinin sönmeye yüz tutmasına yol açmadığını, aksine dinsel duygu ve fikirleri beslediğini gösterdi. Karel Dobbelaere’nin kavramsal sınıflaması izlenerek siyaset, ekonomi ve bilim kurumlarının özellikle dinsel kurumlardan farklılaşması görülebilir. Bu sürecin diğer bir boyutunu, dinsel düşünce ve örgütlerin dinsel olmayan düşünce ve uygulamalara uymasını sağlayacak bir adaptasyon ve evrime maruz kalmalarını yansıtan içsel sekülerleşme oluşturur.² Mesela, Said Nursi Allah’ın varlığını bilimsel epistemoloji açısından açıkladı.³ Nur-

si'ye göre, Kuran'daki mucizeler bilimsel keşifler için bir işaret taşır. Bu, dinsel dogmanın aklileştirilmesinin açık bir örneğidir. Başka bir deyişle, din pozitivist epistemoloji ve rasyonelite aracılığıyla açıklanmaktadır. Nurcular, Nakşibendiler ve yeni doğmakta olan tüccarlar İslamın içsel laikleşmesinde araçsal oldu.

Bu çalışmanın birinci bölümü, bağlamın İslami siyasal söylemin yapısını tanımladığını gösterdi. Devlet ve topluma ilişkin iki bölüm, zımnen Türk milletinin devlet tarafından kurulduğunu, hatta devlet, milletin dinsel bağlamına saldırdıkça, modern Türk milletini oluşturma ruhunu sürdürdüğünü ortaya koydu. Toplumun sıradan insanları katında, milli dayanışmadan cemaat merkezli dayanışmaya doğru tedrici bir kayış da görülmektedir. Bu kayış, devletin mali ve ideolojik problemleri yüzünden azalan rolü tarafından beslenmektedir. Ancak bu cemaat dayanışması "millet" fikrinin yerini bütünüyle almış değildir.

Çağdaş Türkiye'de İslami hareketlerin dinamizmi devletin gelişme politikalarının başarısızlığına ve yapısal uyum programlarına bir tepki olarak görülmemelidir. Sosyal ve kültürel umutsuzluk insanları muhayyel dinsel-etnik cemaatlere sığınmak zorunda bırakmadı. Bilakis, cemaatler nüfusun yukarı doğru hareketli kesimleri için sosyal ve siyasal hayatın kenarlarından merkezine doğru kaymasının aracı oldu. Dolayısıyla, güncel sosyal ve siyasal İslamlaşma dalgasına yol açanlar, İslam tarafından siyasallaştırılan toplumun en marjinal kesimleri değil, yukarıya doğru en fazla hareketli olan kesimlerdir.

Matbaa İslamının ve modern örgütsel hayatın yayılması, İslami söylemlerin epistemolojik kaynaklarının ve yorumlarının çeşitlenmesine yardım etti. Said Nursi tarafından kurulan Nur hareketi, çağdaş Türk hayatında İslami değerler ve geleneklerin önemine ilişkin tartışmada kaynakların çoğullaşmasının arkasındaki ana güç oldu. Mesela, Nursi dinsel dünya görüşünü modern bilim ve rasyonelite ile bağdaştırmaya çalıştı. Başka bir deyişle, bu esnek ve evrilen dinsel anlayışta, sadece tabii bilimler değil, demokrasi ve çoğulculuk da vahiy ile bağdaştırılabilmektedir. Akıl ve vahyin entelektüel açıdan bağdaştırılmasına dönük bu tür girişimler basit, dengeli ve uyumlu bir İslami söylem üretmedi, aksine daha faz-

la istikrarsızlığa ve entelektüel melezliğe yol açtı. Mesela, Nur hareketinin içsel parçalanması, matbaa ve medya devrimleri sayesinde ortaya çıkan söylemsel sahaların açılmasının sonucunda, farklı seslerin sürekli olarak duyulduğunu ve üretildiğini göstermektedir. Bunun diğer bir sonucu, günümüz Türkiye'si'nde İslamcı ya da laikçi, herhangi bir ideolojinin toplum ve devlet üzerinde kendi hegemonyasını etkin biçimde dayatmasının imkânsız olduğudur.

Türkiye örneğinde Kemalist devrim, geleneksel toplumu yıkmaya çalışma sürecinde, istemeden hem onun dönüşümünü, hem de sürekliliğini besledi. “Yukarıdan gelen” baskı sebebiyle, insan onuru, sivil erdem ve sosyal adalet üzerindeki yeni vurgular açısından İslami bir aydınlanmanın ortaya çıktığı görülebilir. İslami hareketler, kendi geleneklerine ve değerlerine dayanarak, kendi modernliklerini oluşturmaya çalışmaktadır. Başka bir deyişle, Nur hareketi ve Nakşibendi grupları ne Batılı modernlik kalıpları ve biçimlerini taklit etmekte, ne de kendi çoklu söylemlerini oluşturma mücadelesinde belli bir İslami geleneği aynen canlandırmaya çalışmaktadırlar. Gelenek-sonrası bir söyleme ve modernlikle örtük bir gerilime açıkça tanık olunmaktadır. Toplum içinde ve İslami gruplar arasında birbirleriyle yarışan İslami kimlikleri incelediğimizde, İslami kimliğin etnik, sınıfsal, bölgesel, mezhepsel kimlikleri tek bir yalınkat İslami inşada birleştirmediğini görüyoruz. İslami ve laik ideolojiler arasındaki etkileşimler, çağdaş Türkiye’de kimlik ve ideoloji için daha çoğulcu imajlar ve seçenekler meydana getirmektedir.

İslami siyasal kimliğin inşası İslami sosyal ve siyasal hareketlerin parçalanmasına ve çoğullaşmasına yol açtı. Matbaa kültürünün yükselişi kutsal metinlerin yorumsamacı anlayışındaki çeşitliliğe ivme kazandırdı, hem geleneksel ulemanın, hem de sözlü gelenek temelinde örgütlenmiş sufi grupların karizmatik önderlerinin rolünü değiştirdi. Türkiye’de bu boşluk, gazetecilik ve kitle iletişim araçlarında yoğunlaşan Müslüman aydınların doğuşuyla dolduruldu. Anadolu çıkışlı yeni kent burjuvazisi ile yakın bağları olan bu Müslüman aydınlar grubunda, Esad Coşan, Ali Bulaç, Rasim Özdenören ve Fethullah Gülen gibi kişiler yer alır. Türk örneği, dünya ölçeğinde günümüz Müslüman ülkelerinin büyük çoğunluğunda hâkim

sosyal ve siyasal söylemleri oluşturmakta olan İslami hareketlerin doğuşunu inceleyen bilim adamları için de daha kapsamlı bir öneme sahiptir.

İslami adalet ve cemaat imajları nasıl oluşturuldu ve ortak tecrübeler yoluyla popüler eyleme nasıl aktarıldı? Düşünceler ve yaşanmış sosyopolitik tecrübe arasındaki etkileşim farklı Müslüman ülkelerde İslami ve sosyopolitik manzarayı dönüştürdü. Dönüşümün anlaşılması için, dinde kaynağını bulan ve siyasal olarak biçimlenen fikirler ve ağların, -Nakşibendi ve Nurcu gruplara ait olanlar gibi- incelenmesi gerekmektedir. Türkiye’de Nurcular gibi bazı İslami hareketler, devletin mutlaka hemen ele geçirilmesini talep etmemekte, diğer hareketler her türlü vasıtayla Allah’ın emrini yerine getirmek için devrimci bir değişim peşinde koşarken, onlar yeni bir Müslüman “ben” inşa etme projesini yürütmektedirler. Müslüman ülkelerdeki hükümetler, kimlik ve adalete vurgu yapan İslami siyasal hareketlerle başetmek için, vahşice baskılardan, onları “kazanmaya” uzanan bir yelpaze içinde farklı stratejiler benimsemektedirler.

Mısır’da Hasan el-Benna’nın Müslüman Kardeşler’i, Pakistan’da Ebul-Ala Mevdudi’nin Cemaat-i İslami’si ve Malezya’da Malezya İslami Gençlik Hareketi toplumun modern kesimlerinde ortaya çıkmıştı.⁴ 1970’lerin ortalarında, Müslüman ülkeler ulusasını İslami hareketler yoluyla büyüyen karşılıklı bağlantılar kursa da, her biri kendi ulusal özelliklerine sahipti. Mesela Tunus’ta Nahda, Cezayir’de İslami Kurtuluş Cephesi, Sudan’da Milli İslami Cephe ve Türkiye’de RP büyük ölçüde ulusdevletle sınırlıdır. Her hareket, rejimin politikaları, yeni burjuvazinin talepleri, hareketin iç dinamikleri ve diğer siyasal güçler ve ideolojiler tarafından biçimlenmiştir. Bununla birlikte, bu hareketler arasında önemli benzerlikler ve etkileşimler vardır. Benzerlikler, benzer fırsat alanları dışında, özellikle İslama indirgenebilir. Bu hareketler siyaset yapmanın rutin biçimlerine karşı çıkmakta ve daha kapsayıcı ve uyumlu bir toplum meydana getirmek için toplumu ve siyaseti yeniden düşünmek için yeni projeler sunmaktadırlar. Farklı fikirler ve hayat tarzları için yeni alanlar açmakta ve yerleşik etkileşim biçimlerine muhalefet etmek için sosyal grupları harekete geçirecek yeni fikirler üretmektedirler. Bu yüzden Türkiye’deki İslami hareketler kamusal alanın sınırlarını genişletmeye çalış-

makta ve halk diliyle yeni meseleler vazetmektedirler. Katılım kanallarının geniş olduğu ve kimliğin serbestçe dışa vurulduğu daha adil bir toplum gerçekleştirmek için devlet ve toplum arasındaki yerleşik sınırlara karşı çıkarlar. Amaç, baskı altında tutulanların azat edilmesi ve nüfusun büyük çoğunluğunu oluşturan toplumun, marjinalleşmiş geleneksel kesimlerinin tanınmasıdır. Bu, İslamın kenarlardaki bir konumdan yeniden kavramsallaştırılma biçimi ve yeni etkileşim ağları içinde sosyal kodun anlamının yeniden tanımlamasıdır.

İslami hareketler yeni adalet ve cemaat anlayışlarını sosyal ve siyasal eyleme dökmek için eleştirel bir alan meydana getirir. Katılım İslami siyasal kimliğin dışavurulma süreçlerine katkı sağlar. Türkiye örneğinde, demokratikleşme ve liberalleşme, İslamı siyasetin merkezine daha yakınlaştırdı. Bu yüzden, siyasal katılımın tarihi aynı zamanda siyasette Müslüman sesler için kamusal alanlar açmanın tarihidir. Demokratikleşme ve İslami hareketler arasındaki ilişkiler nedensel değil, kurucudur. İslami siyasal hareketler ve kamusal alanın genişlemesi iyice anlaşılmalıdır. İslami sosyal hareketlerin ana ortak özelliklerinden biri, ulema uzmanlığının oynadığı rolü profesyonel olmaktan çıkarma ve Kuran yorumlarını demokratikleştirme girişimleridir. Türkiye örneği, demokratikleşme süreçlerinin İslamın yeniden üretilmesinde kilit bir rol oynadığını göstermektedir. Demokratik süreçler ulusal ve uluslararası meseleler ve fikirleri yerleştirip kültürel kimlikleri kamusal alana taşıırken, genel ve özel semboller arasında dinamik bir bağlantı çerçevesi sunarlar. Değişen bu tartışma, melez kimliklerin oluşumunda hâkim süreç haline gelir. Milli Görüş Hareketi örneği, RP kimliğinin çeşitli etnik ve dinsel kimlikler arasındaki bir alanda durduğunu gösterir.

Türkiye'deki İslami hareketlerin çeşitli ve karmaşık görünümünü inceledikten sonra, açık, demokratik ve anayasal bir sisteme tam olarak entegre edildiklerinde, hareketlerin gerici değil, aksine olumlu bir dinamizm kaynağı olduğu sonucuna varıyorum. İslami hareketlerin amaçları ve stratejileri, hareketlerin ortaya çıktıkları siyasal ortamın, örgütsel özelliklerinin ve sosyopolitik meseleleri halk dilinde ifade etme yeteneklerinin sonucuna bağlı olarak durumdan duruma değişiklik gösterir. İslami sosyal hareketle-

rin tek bir ses tarafından domine edilmediğini, aksine bir rekabet ve çoklu “iyi hayat”ın yorumlarının mahalli olduğunu vurguluyorum.

Kolektif olan bu çabalar hâkim hayat ve siyaset kodunu tehdit eder hale geldiğinde, karşı-kültürel bir hareket teşkil eder. 1980’lerin yeni İslami hareketleri esas itibarıyla, kültürel siyaset sorunları, hayat tarzları ve kimlikler etrafında dönerken, ikincil olarak gelir dağılımı ve devlet politikaları üzerinde yoğunlaştı. Türkiye’de bir İslami siyasal kimlik inşası, statü-koya karşı çıkmak için popüler dinsel söylemleri kullanan dışlanmış, marjinalleştirilmiş gruplar olayıdır. Bu İslami hareketlerin ana amacı İslami bir devletin kurulması değil, Sufi tarikatı, medya, matbu metinler, aileler ve mahalle bağlamlarında gerçekleşen mikro etkileşimler yoluyla kişisel kimlik ve bilinci dönüştürmek suretiyle gündelik hayatın yeniden kurulmasıdır. İslami siyasal kimliğin inşası, bir bakıma, bir makro sistemin bir dizi mikro etkileşim aracılığıyla dönüşmesinin hikâyesidir.

Türkiye’de İslami hareketlere ilişkin incelemeler genel olarak devlet kontrolü üzerinde odaklanmış ve gündelik hayatı göz ardı etmiştir. Bu çalışma modern Türk tarihindeki asli kaymayı ortaya koymaktadır: Cumhuriyetçi seçkinler yeni bir ulusal laik kültür oluşturmak için siyaseti kullandı. Oysa daha yakın zamanlı toplum-merkezli hareketler, siyasetin anlamını ve rolünü yeniden tanımlamak için kültürü kullanmaktadır. Bazı hâkim Türk Müslüman gruplar için siyaset, kültürel araçlarla biçimlendirilecek bir arena olmuştur. Bu sebeple, İslami hareketlerin rolü, Olivier Roy’un yaptığı gibi, şimdiki siyasal sonuçları açısından değerlendirilmemelidir. Yeni sosyal hareketler uzmanı olan önde gelen İtalyan bilim adamı Alberto Melucci’ye göre, sosyal hareketlerin başarısı şimdiki dışsal siyasal etkisinden ziyade, insanların “içsel manzarayı” yeniden tanımlama ve dönüştürme yetenekleriyle ölçülmelidir.⁵

TÜRK İSLAMI

Çoğulculuk Türk İslamının ana özelliğidir. Çoğulculuk Türkiye’deki demokratikleşme hareketini ayakta tutan ve destekleyen esas dayanaktır. Türk İslamının çeşitli kilit özelliklerini tanımlamak mümkündür; bunlar şöyle sıralanabilir:

- 1- (Türk İslamı) heterodoks ve ortodoks İslam anlayışları arasındaki gerilimin bir sonucu olarak sürekli evrim içinde olan bir hudut İslamıdır. Türk İslamı fikirler, uygulamalar ve liderlerin akışını ileten yoğun Sufi ağları olan ve İslamın yerel ve evrensel versiyonlarının bir-biriyle ilişki kurmasına yardımcı olan bir Sufi İslamıdır. Sufi ağları Türkiye'nin daha erken Cumhuriyet dönemi Müslüman aydınları için en büyük entelektüel dökümhaneydi. Entelektüellerin en önde gelenleri Nakşibendi tarikatıyla irtibatlıydı. Müslüman aydınlar Mısır ve Pakistan gibi Müslüman ülkelerde sıkça görüldüğü gibi, ne ulema, ne mühendis, ne de tıp doktoruydular. Bilakis bu kişiler şairler, felsefeciler ve romancılardan oluşmaktaydı. Dolayısıyla, yeni İslami perspektifler getirirken, aynı zamanda Türkiye'nin genişleyen edebi kamusal alanının tamamlayıcı bir parçasıydılar. Bu yazarlar, Mevdudi veya Kutub'dan farklı olarak yazılarında didaktik değillerdi; aksine üslup açısından öyküleyici, kaynaklara ve farklı bakış açılarına açık olmaları bakımından eklektiktiler.
- 2- Avrupa, Türk kimliğinin inşasında hiçbir zaman "öteki" olmadı, çünkü bir sömürge mirası ya da uzun dönemli işgal mevcut değildi. Türk kimliğinin inşasında "öteki," "emperyal ve komünist" Rusya'ydı. Türkiye Müslümanları Türkiye'nin NATO'ya ve diğer Avrupa kurumlarına girişini Rus yayılmacılığına karşı bir güvenlik tedbiri olarak desteklediler. Soğuk Savaş şartları Türkiye'nin Avrupa ile pozitif özdeşliğini daha da ileriye götürdü. 1960'larda ve 70'lerde komünist hareket güç kazandığında, devlet İslami grupları sol ideoloji ve aktivizme karşı bir panzehir olarak kullandı. Bunun da ötesinde, kısa ve hızlı Kurtuluş Savaşı yerel milisler tarafından değil, düzenli ordu tarafından gerçekleştirilmişti. Dolayısıyla ulusal kurtuluş sürecinin doğurduğu şiddet, Cezayir'de olduğu gibi bir muhalefet biçimi ortaya çıkarmadı. Bu yüzden Türkler arasında derin bir kuşatılmışlık duygusu hiçbir zaman gelişmedi. 1974 Kıbrıs harekâtı, Türk kimliğinin yansıtılmasında ve ordunun gücünün pekiştirilmesinde çok önemli bir moment oluşturduğu için, Türklerin özgüvenini daha da artırdı.

- 3- Türkiye’de İslam, çeşitli etnik grupları bütünleştiren bir “eritme potası” işlevine sahiptir. Kurtuluş Savaşı boyunca İslam işgalci güçlere karşı çeşitli grupları birleştirme işlevi gördü; işgal güçlerine karşı grup içi semboldü. Atatürk’ün modern Türkiye vizyonu ve İslam anlayışı değişkendi ve sosyal olaylar tarafından biçimlendirmişti.
- 4- Türkiye, petrolü olmayan, vergiye dayalı bir ekonomiye sahiptir. Fırsat alanları İslami taleplerin ve aktivizmin karakterine ve evrimine şekil verir. Piyasa şartları ve orta sınıfın oluşumu, sivil toplumun oluşması için şarttır. Bu faktörler İslamın liberal bir versiyonunun gelişimi için de zorunludur. Bu koşullar Türkiye’de mevcuttur. Sufizmden, özellikle de Nakşibendi tarikatından kaynak bulan ve Türkiye’nin hudut şartlarıncı karakteri tayin edilen Türk İslamı çoğulcu ve liberaldir.

Bildiğimiz eski Cumhuriyet Türkiye’si artık mazi oldu. Yeni bir Türkiye, zahmetli ve belirsiz bir tarzda yavaş yavaş kıvrımlarını açmaktadır. Devlet ve toplumun tam güzergâhı belli olmayabilir, fakat ülkenin önemli bir yol ayrımına geldiği kesindir. Eski Türkiye İslam-Osmanlı geçmişini unutmaya dönük bilinçli bir girişim üzerinde oturmaktaydı. Yeni Türkiye, bunun aksine, Osmanlı-İslam geçmişinin derin köklere sahip mirasını hatırlama ve ona dayanma üzerine evrilmektedir. Türkiye, homojenlik ve itaatın esas olduğu, devlet-merkezli bir toplumdan, sivil bir kültürün kaygılı doğuşuyla birlikte, çeşitliliğin gündelik hayatın bir olgusu haline geldiği değişik birlikteliklere dayalı bir topluma doğru yol almaktadır.

MGK'NIN 28 ŞUBAT 1997 TARİHLİ 18 MADDELİK BİLDİRİSİ

406 no'lu MGK kararına göre, Erbakan hükümetinden aşağıda yer alan 18 maddeyi uygulaması istendi:

1. Anayasamızda Cumhuriyetin temel nitelikleri arasında yer alan ve yine Anayasanın 4. maddesi ile teminat altına alınan laiklik ilkesi büyük bir titizlik ve hassasiyetle korunmalı, korunmada mevcut yasalar uygulamada yetersiz görülüyorsa yeni düzenlemelere gidilmelidir.
2. Tarikatlarla bağlantılı özel yurt, vakıf ve okullar, devletin yetkili organlarınca denetim altına alınmalı, Tevhid-i Tedrisat Kanunu gereği Milli Eğitim Bakanlığı'na devri sağlanmalıdır.
3. Genç nesillerin körpe dimağlarının öncelikle Cumhuriyet, Atatürk, vatan, millet sevgisi, Türk milletini çağdaş uygarlık düzeyine çıkarma ülkü ve amacı doğrultusunda bilinçlendirilmesi ve çeşitli mihrakların etkisinden korunması bakımından:
 - a) 8 yıllık kesintisiz eğitim bütün yurttaki uygulamaya konulmalı.
 - b) Temel eğitimi almış çocukların, ailelerinin isteğine bağlı olarak devam edebileceği Kuran kurslarının Milli Eğitim Bakanlığı sorumluluğu ve kontrolünde faaliyet göstermeleri için gerekli idari ve yasal düzenlemeler yapılmalıdır.
4. Cumhuriyet rejimine, Atatürk ilke ve inkılaplarına sadık, aydın din adamları yetiştirmekle yükümlü milli eğitim kuruluşlarımız, Tevhid-i Tedrisat Kanununun özüne uygun ihtiyaç düzeyinde tutulmalıdır.
5. Yurdun çeşitli yerlerinde yapılan dinî tesisler belli çevrelere mesaj vermek amacıyla gündemde tutularak siyasi istismar konusu yapılmamalı, tesislere ihtiyaç varsa, Diyanet İşleri Başkanlığı'nca incelemeler, mahalli yönetimler ve ilgili makamlar arasında koordine edilerek tesisler gerçekleştirilmelidir.

6. Mevcudiyetleri 677 sayılı yasa ile men edilmiş tarikatların ve bu ka-
nunda belirtilen tüm unsurların faaliyetlerine son verilmeli, toplu-
mun demokratik, siyasi ve sosyal hukuk düzeninin zedelenmesi
önlenmelidir.
7. İrticai faaliyetleri nedeniyle Yüksek Askeri Şura kararları ile Türk
Silahlı Kuvvetleri'nden (TSK) ilişkileri kesilen personel konusu istis-
mar edilerek TSK'yı dine karşıymış gibi göstermeye çalışan bazı
medya gruplarının silahlı kuvvetler ve mensupları aleyhindeki ya-
yınları kontrol altına alınmalıdır.
8. İrticai faaliyetleri, disiplinsizlikleri veya yasadışı örgütlerle irtibatları
nedeniyle TSK'dan ilişkileri kesilen personelin diğer kamu kurum ve
kuruluşlarında istihdamı ile teşvik unsuruna yer verilmemelidir.
9. TSK'ya aşırı dinci kesimden sızmaları önlemek için mevcut mevzu-
at çerçevesinde alınan tedbirler, diğer kamu kurum ve kuruluşları,
özellikle üniversite ve diğer eğitim kurumları ile bürokrasinin her
kademesinde ve yargı kuruluşlarında uygulanmalıdır.
10. Ülkemizi çağdışı bir rejimden ve din istismarının sebep olabilece-
ği muhtemel çatışmadan korumak için rejim aleyhtarı faaliyet, tu-
tum ve davranışlara mani olunmalı, bu maksatla İran'a karşı kom-
şuluk münasebetlerimizi ve ekonomik ilişkilerimizi bozmayacak,
fakat yıkıcı ve zararlı faaliyetlerini önleyecek bir tedbirler paketi ha-
zırlanmalı ve yürürlüğe konulmalıdır.
11. Aşırı dinci kesimin Türkiye'de mezhep ayrımlıklarını körüklemek
suretiyle toplumda kutuplaşmalara neden olacak ve dolayısıyla mil-
letimizin düşmanca kamplara ayrılmasına yol açacak çok tehlikeli
faaliyetleri yasal ve idari yollarla mutlaka önlenmelidir.
12. T.C. Anayasası, Siyasi Partiler Yasası, Türk Ceza Yasası ve bilhas-
sa Belediyeler Yasasına aykırı olarak sergilenen olayların sorumlu-
ları hakkında gerekli yasal ve idari işlemler kısa zamanda sonuçlan-
dırılmalı ve bu tür olayların tekrarlanmaması için her kademede ke-
sin önlemler alınmalıdır.
13. Kıyafetle ilgili kanuna aykırı olarak ortaya çıkan ve Türkiye'yi çağ-
dışı bir görünüme yöneltecek uygulamalara mani olunmalı, bu ko-

nudaki kanun ve Anayasa Mahkemesi kararlarından taviz verilmeden kararlar özellikle kamu kurum ve kuruluşlarında titizlikle uygulanmalıdır.

14. Çeşitli nedenlerle verilen kısa ve uzun namlulu silahlara ait ruhsat işlemleri polis ve jandarma bölgeleri esas alınarak yeniden düzenlenmeli, bu konuda kısıtlamalar getirilmeli, özellikle pompalı tüfeklere olan talep dikkatle değerlendirilmelidir.
15. Kurban derilerinin, mali kaynak sağlamayı amaçlayan ve denetimden uzak rejim aleyhtarı örgüt ve kuruluşlar tarafından toplanmasına mani olunmalı, kanunla verilmiş yetki dışında kurban derisi toplattırılmamalıdır.
16. Özel üniforma giydirilmiş korumalar ve buna neden olan sorumlular hakkında yasal işlemler ivedilikle sonuçlandırılmalı ve bu tür yasadışı uygulamaların ulaşabileceği vahim boyutlar dikkate alınarak, yasa ile öngörülmemiş bütün özel korumalar kaldırılmalıdır.
17. Ülke sorunlarının çözümünü "millet" kavramı yerine "ümme" kavramı bazında ele alarak sonuçlandırmayı amaçlayan ve bölücü terör örgütüne de aynı bazda yaklaşarak onları cesaretlendiren girişimler yasal ve idari yollardan önlenmelidir.
18. Büyük kurtarıcı Atatürk'e karşı yapılan saygısızlıklar ve Atatürk aleyhine işlenen suçlar hakkındaki 5816 sayılı kanunun istismar edilmesine fırsat verilmemelidir.

Giriş

- 1 1997 askeri darbesi yaygın olarak "yumuşak darbe" ya da "28 Şubat süreci" olarak bilinmektedir. "Yumuşak darbe" olarak adlandırılmaktadır; çünkü ordu, büyük iş çevrelerinin derneklerini, medya kartellerini, üniversite rektörlerini ve uzun süredir güdümünde olan yargıyı harekete geçirerek, yeni seçilmiş Erbakan hükümetini istifaya zorlamak için RP karşıtı bir manevrayı örgütledi. Kamusal kampanyanın arkasında, yeni seçilmiş Erbakan hükümetinin "gönüllü" olarak istifa edeceği ya da generaller tarafından uzaklaştırılacağı şeklinde açık bir mesaj vardı. Darbe, İslami kimliği milli bir tehdit olarak sunarak, Kemalist yönetimin en güçlü döneminde bile kamusal alanda yaşamış olan İslami varoluşu temizlemek için bir dizi direktif önerdi. Süreç "28 Şubat süreci" olarak adlandırılmaktadır; çünkü darbe yalnızca RP önderliğindeki hükümetin sona erdirilmesi ile sınırlı değildi; aynı zamanda bütün İslami faaliyetleri bir güvenlik tehdidi olarak kriminalize eden, denetleyen, kontrol altına alan ve dindar ve faal Türk Müslümanları piyasa, eğitim ve siyaset alanlarından uzaklaştırmayı hedefleyen hukuki çerçeveyi sürekli olarak kurumsallaştıran bir süreçti.
- 2 Mesela, bkz. Modern Türk tarihini laiklik ve din, ilerici güçler ve gerici (dinsel) güçler arasındaki çatışmanın tarihi olarak sunan Tarkan Zafer Tunaya ve Niyazi Berkes, devlet kontrolüne karşı çıkan hemen hemen tüm sosyal hareketleri devletin modernleştirici reformlarına karşı "gerici" tehditler olarak yorumladılar. Tunaya, *İslamcılık Akımı*, 2. bas. (İstanbul: Simavi Yayınları, 1991); bu etkili kitabın ilk baskısı 1962'de yapıldı. Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, 2. bas. (New York: Routledge, 1998); 1. bas. 1964. Bu kitabın Türkçe versiyonu, İngilizce baskısından ayrı olarak, Kemalist beklentilere çok daha fazla cevap vermektedir.
- 3 Daniel Lerner, "yeni Türk"ün (laik Türk) doğuşunun kaçınılmaz olduğunu ve bu "yeni Türk"ün mekanizasyonu (modernite) "Mekke"ye (din) tercih ettiği sonucuna vardı; bkz. Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (New York: Free Press, 1964), 128, 165, 398-412.
- 4 Janus: Bir yüzü ileriye, diğer yüzü geriye bakan Roma tanrısı.
- 5 Edmund Burke III, "Islamic and Social Movements: Methodological Reflections," *Islam, Politics and Social Movements*, der. Edmund Burke ve Ira M. Lapidus (Berkeley: University of California Press, 1988), 19.
- 6 Ira M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (New York: Cambridge University Press, 1989), 899.
- 7 Benedict Anderson, *Language and Power* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1990), 94.
- 8 John Waterbury, "Export-Led Growth and the Center-Right Coalition in Turkey," *Comparative Politics* 24, 2 (Ocak 1992):127-144; ayrıca bk *Economist*'in özel bir alan çalışması: "Turkey: The Star of Islam," *Economist*, 14 Aralık 1991, 1-18.
- 9 Bk Ömer L. Barkan, "Türkiye'de Din-Devlet İlişkileri," *Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Semineri* (Ankara: TTK, 1975), 49-97.
- 10 Benedict Anderson, *Imagined Communities: Reflections on the Origins and Spread of Nationalism* (London: Verso, 1991).
- 11 Nilüfer Göle, *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling* (Ann Arbor: University of Michigan

- Press, 1996); Elisabeth Özdalga, *The Veiling Issue: Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey* (Richmond, Surrey, İngiltere: Curzon, 1998); ve Emilie Olson, "Muslim Identity and Secularism in Contemporary Turkey: The Headscarf Dispute," *Anthropological Quarterly* 58, 4 (1985): 161-72.
- 12 Yorumbilim (*hermeneutics*) ve İslam konusunda birçok kitabı bulunan liberal Müslüman aydın Erol Göka ile mülakatım, Ankara, 23 Nisan 1995.
- 13 Anthony Giddens, *Central Problems in Social Theory* (Londra: Macmillan, 1979), 3, 202.
- 14 Giddens, *Central Problems*, 204.
- 15 Giddens, *Central Problems*, 201.
- 16 Ulema ve şeyhin rolleri üzerine bk Ernest Gellner, *Muslim Society* (Cambridge, İngiltere: Cambridge University Press, 1983); Michael Gilsenan, *Saint and Sufi in Modern Egypt* (Oxford: Clarendon Press, 1973); Dale Eickelman, *Moroccan Islam* (Austin: Texas University Press, 1976); ve Clifford Geertz, *Islam Observed* (Chicago: Chicago University Press, 1968).
- 17 Bk Şerif Mardin, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (New York: State University of New York Press, 1989); ve İbrahim M. Abu-Rabi, der., *Islam at the Crossroads: On the Life and Thought of Bediüzzaman Said Nursi* (Albany: State University of New York, 2003).
- 18 Nurcuların sayısına ilişkin rakamlar için bk Şahin Alpay, "Ufuk Turu," *Milliyet*, 1 Ağustos 1996.
- 19 Mesela, Gülen'in Kanal D televizyonunda Yalçın Doğan'a verdiği mülakatı, RP'ye ilişkin olarak yaptığı tartışmalı değerlendirmeler için bk "Bir Belge: Fethullah Gülen'in Kanal D'deki Konuşması," *Umran*, Mayıs-Haziran 1997, 1-15.

BİRİNCİ BÖLÜM

- 1 Bu kategorileri Crawford Young'ın yazılarına dayandırıyorum. Bkz. Young, der., *The Rising Tide of Cultural Pluralism: The Nation State at Bay?* (Madison: University of Wisconsin Press, 1993).
- 2 Bu farklı yaklaşımların özlü bir ifadesi için, bkz. Daniel Pipes, *In the Path of God: Islam and Political Power* (New York: Basic Books, 1983); Elie Kedourie, *Democracy and Arab Political Culture* (Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 1992); P. J. Vatikiotis, *Islam and the State* (Londra: Croom Helm, 1987); Bernard Lewis, "The Root of Muslim Rage," *Atlantic Monthly*, Eylül 1990, 50-57.
- 3 Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Londra: University of Chicago Press, 1988); şimdiki kadarki en iyi oryantalizm eleştirisi için bkz. Maxim Rodinson, *Europe and Mystique of Islam* (Londra: University of Washington Press, 1991).
- 4 Bassam Tibi, *Islam and the Cultural Accommodation of Social Change*, çev. Clare Krojzl (Boulder, CO: Westview Press, 1991).
- 5 Tibi, *Islam*, 120.
- 6 Bernard Lewis, Gilles Kepel'in, *The Prophet and Pharaoh: Muslim Extremism* (Londra: Al Saqi Books, 1985) isimli kitabında Önsöz'den, 13.
- 7 Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (Londra: Routledge, 1992), 6-22.
- 8 Emmanuel Sivan, *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics* (New Haven: Yale University Press, 1990), 3.

- 9 Sivan, *Radical Islam*, 138.
- 10 Bk Ibrahim M. Abu-Rabi, *Intellectual Origins of Islamic Resurgence in the Modern Arab World* (Albany: State University of New York Press, 1996).
- 11 Bu literatürün eleştirisi için bkz. Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (Chicago: Chicago University Press, 1988), 225.
- 12 Daniel Lerner, *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East* (New York: Free Press, 1964), 405.
- 13 Mesela bkz. Niyazi Berkes, *The Development of Secularism in Turkey*, 2. bas. (New York: Routledge 1998); Binnaz Toprak, *Islam and Political Development in Turkey* (Leiden: Brill, 1981); "The State, Politics and Religion in Turkey," *State, Democracy and the Military: Turkey in the 1980s* (New York: de Gruyter,, 1988), 119-35; ve "Islam in Politics: The Case of Turkey," *Government and Opposition* 18 (1983), 421-41; İlkyay Sunar ve Sabri Sayarı, "Democracy in Turkey: Problems and Prospects," *Transitions from Authoritarian Rule*, der. Guillermo O'Donnell, Philippe C. Schmitter ve Laurence Whitehead (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986), 165-86.
- 14 Frank Tachau, *Turkey: The Politics of Authority, Democracy and Development* (New York: Praeger, 1984).
- 15 Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba, der. *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* (Seattle: University of Washington Press, 1997).
- 16 Sami Zubaida, *Islam, the People and the State* (Londra: Routledge, 1989); Michael Gilsenan, *Recognizing Islam* (Londra: Tauris, 1990); Edward Mortimer, *Faith and Power* (Londra: Faber, 1982); Aziz al-Azmeh, *Islams and Modernities* (Londra: Verso, 1993); ve Nazih Ayubi, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (Londra: Routledge, 1991).
- 17 Nispi yoksunluk teorisine ilişkin tartışmalar için bkz. James Davies, *Human Nature and Politics: The Dynamics of Political Behaviour* (New York: Wiley, 1963); Özyay Mehmet, *Islamic Identity and Development: Studies of the Islamic Periphery* (Londra: Routledge, 1990); Feroz Ahmed, "Politics and Islam in Modern Turkey," *Middle Eastern Studies* 27, 1 (1991): 2-21 ve "Islamic Reassertion," *Third World Quarterly* 10, 2(1988): 750-70.
- 18 Mehmet, *Islamic Identity and Development*, 26.
- 19 Mehmet, *Islamic Identity and Development*, 51.
- 20 Bk Darius Shayegan, *Cultural Schizophrenia: Islamic Societies Confronting the West*, çev: John Howe (Londra: al-Saqi, 1992).
- 21 Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 8. ve 10. bölümler.
- 22 Bk Olivier Roy, *The Failure of Political Islam* (Cambridge: Harvard University Press, 1994).
- 23 Gabriel Ben-Dor, *State and Conflict in the Middle East* (New York: Praeger, 1983); Philip S. Khoury ve Joseph Kostiner, der. *Tribes and State Formation in the Middle East* (Berkeley: University of California Press, 1990); Raymond A. Hinnebusch, *Authoritarian Power and State Formation in Ba'hist Syria: Army, Party and Peasant* (Boulder, CO: Westview Press, 1990); Eric Davies ve Nicolas Gavrielides, der. *Statecraft in the Middle East* (Miami: Florida International University Press, 1991).
- 24 Theda Skocpol, "Bringing the State Back In: Strategies of Analysis in Current Research," *Bringing the State Back In*, der. Peter Evan, Dietrich Rueschemeyer ve Theda Skocpol (New York: Cambridge University Press, 1985), 20.

- 25 Simon Bromley, *Rethinking Middle East Politics, State Formation and Development* (Cambridge, England: Polity Press, 1994), 169.
- 26 Giacomo Luciani, "Allocation vs Production States: A Theoretical Framework," ve Hazem Beblawi, "The Rentier State in the Arab World," Luciani ve Beblawi, *The Arab State* (Berkeley: University of California Press, 1990), 65-84 ve 85-98.
- 27 Eric Davies, "Theorizing Statecraft and Social Change in Arab Oil-Producing Countries," Davis ve Gavriles, der., *Statecraft*, 8.
- 28 Lisa Anderson, "Absolutism and the Resilience of Monarchy in the Middle East," *Political Science Quarterly* 106,1(1991):1-15 ve "The State in the Middle East and North Africa," *Comparative Politics* 20,1 (Ekim 1987): 1-18.
- 29 Alan Richards ve John Waterbury, *Political Economy of the Middle East: State, Class and Economic Development* (Boulder, CO: Westview Press, 1990), 185.
- 30 Richards ve Waterbury, *Political Economy of the Middle East*, 2.
- 31 Peter L. Berger ve Thomas Luckman, *The Social Construction of Reality* (New York: Anchor Books, 1967).
- 32 Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), John Esposito, *Islam: The Straight Path*, 3. bas. (New York: Oxford University Press, 1998) ve Talal Asad, *The Idea of Anthropology of Islam* (Washington, DC: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies, 1986).
- 33 John R. Gillis, der., *Commemorations: The Politics of National Identity* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 5.
- 34 Crawford Young, *The Politics of Cultural Pluralism* (Madison: University of Wisconsin Press, 1976), 65.
- 35 Lerner, *Passing of Traditional Society*, 128.
- 36 Sidney Tarrow, *Power in Movement: Social Movements, Collective Action and Politics* (New York: Cambridge University Press, 1994), 3-4.
- 37 Alberto Melucci, "The Symbolic Challenge of Contemporary Movements," *Social Research* 52, 4(1985): 793 ve *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society* (Philadelphia: Temple University Press, 1989), 35; Alain Touraine, *Beyond Neoliberalism* (Malden, MA: Blackwell, 2001), 45-73.
- 38 Bk Craig Calhoun, "The Problem of Identity in Collective Action," *Macro-Micro Linkages in Sociology*, der. Joan Huber (Londra: Sage, 1991), 51-75.
- 39 Melucci, "Symbolic Challenge," 35.
- 40 Charles Tilly, "Social Movements as Political Structure," (July 1997), yayınlanmamış master tezi. (www.Ciaonet.org/wps/tico3/).
- 41 Hank Johnson ve Bert Klandermans, "Identities, Grievances and New Social Movements," *Social Movements and Culture*, der., Hank Johnson ve Bert Klandermans (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1995), 7.
- 42 Marco Giugni, Doug McAdam ve Charles Tilly, der., *How Social Movements Matter* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999).
- 43 Charles Tilly "eylem repertuarı"nı, karşı çıkanların farklı grup ve kurumlara farklı talepler yönelt-

mek için kullandıkları araçlar dizisi olarak tanımlar. Tilly, *The Contentious French: Four Centuries of Popular Struggle* (Cambridge: Belknap Press, 1986), 4.

- 44 Michael Meeker, "The Muslim Intellectual and His Audience: A New Configuration of Writer and Reader among Believers in the Republic of Turkey," *Cultural Transitions in the Middle East*, der. Şerif Mardin (Leiden: Brill, 1994), 153-88.
- 45 Ziya Öniş, "The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of Welfare Party in Perspective," *Third World Quarterly* 18, 4(1997): 748.
- 46 Sosyal hareketler vasıtasıyla kimliğin sosyal inşasına ilişkin olarak bkz. Ron Eyerman ve Andrew Jamison, *Social Movements: A Cognitive Approach* (Oxford: Polity Press, 1991); Aldon Morris ve Carol Mueller, *Frontiers of Social Movements Theory* (New Haven: Yale University Press, 1992) ve Enrique Larana, Hank Johnston ve Joseph R. Gusfield, der., *New Social Movements from Ideology to Identity* (Philadelphia: Temple University Press, 1994).
- 47 Bert Klandermans "arz ve talep" kavramlarını huzursuzluğun kolektif eyleme dönüşümünü açıklamak için kullanır. Bk Bert Klandermans, *The Social Psychology of Protest* (Oxford: Blackwell, 1997), 207.
- 48 Ernest Gellner, "Kemalism," *Encounters with Nationalisms* (Oxford: Blackwell, 1994), 81-91.
- 49 Bk David C. Rapoport, "Comparing Militant Fundamentalist Movements and Groups," *Fundamentalisms and the State*, der. Martin E. Marty ve R. Scott Appleby (Chicago, Chicago University Press, 1993), 429-61.
- 50 Bk Erbakan'ın konuşması, *Milli Gazete*, 27 Ağustos 1980.
- 51 M. Hakan Yavuz, "Political Islam and the Welfare (Refah) Party in Turkey," *Comparative Politics* 30, 1 (Ekim 1997): 63-82.
- 52 Reşat Kasaba, "Populism and Democracy in Turkey, 1946-1961," *Rules and Rights in the Middle East: Democracy, Law and Society*, der. Ellis Goldberg, Reşat Kasaba ve Joel S. Migdal (Seattle: University of Washington Press, 1993), 43-68; Cem Eroğul, *Demokrat Parti (Tarihi ve İdeolojisi)* (Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi, 1970).
- 53 Menderes Çınar, "Republican Aspects of Islamism in Turkey from the Perspective of 'the Political'" (doktora tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara, 1998).
- 54 Paul Lubeck, "The Islamic Revival: Antinomies of Islamic Movements under Globalization," *Global Social Movements*, der. R. Cohen ve S. Rai (Londra: Anthlone, 2000), 146-64.
- 55 March Bloch, *Feudal Society*, çev. L. A. Manyon (Chicago: University of Chicago Press, 1964), 148.
- 56 M. Nazif Shahrani, "Local Knowledge of Islam and Social Discourse in Afghanistan and Turkistan in the Modern Period," *Turco-Persia in Historical Perspective*, der. Robert L. Canfield (New York: Cambridge University Press, 1991), 182.
- 57 Shahrani, "Local Knowledge," 182.

İKİNCİ BÖLÜM

- 1 Engin Akarlı, "Osmanlılarda Devlet, Toplum ve Hukuk Anlayışı," *Osmanlılarda ve Avrupa'da Çağdaş Kültürün Oluşumu 16-18 Yüzyıl*, der. Engin Akarlı (İstanbul: Metis Yayınları, 1986), 24-25.
- 2 Bernard Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, 2. bas. (New York: Oxford University Press, 1969), II.

- 3 V. L. Menage, "Devshirme," *The Encyclopedia of Islam* (Leiden: E. J. Brill, 1965), 210-13.
- 4 Bkz. Benjamin Braude ve Bernard Lewis, der., *Christians and Jews in the Otoman Empire: The Functioning of a Plural Society* (New York: Holmes ve Meier, 1982).
- 5 Millet sistemi üzerine iyi çalışmalardan biri için bkz. N. J. Pentazopolous, *Church and Law in the Balkan Peninsula During the Otoman Rule* (Selanik: Balkan Araştırmaları Enstitüsü, 1967); ayrıca bkz. Theodore H. Papadopoulos, *Studies and Documents Relating to the History of the Greek Church and People under Turkish Diplomacy* (Brüksel: Bibliotheca Graeca aevi posterioris, 1952) ve İliber Ortaylı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Millet," *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Türkiye Ansiklopedisi* (İstanbul: İletişim yayınları, 1985), 4: 996-1001.
- 6 Bkz. Will Kymlicka, "Two Models of Pluralism and Tolerance," *Analyse und Kritik* 13 (1992): 33-56; ve Halil İnalçık, "The Status of the Greek Orthodox Patriarch Under the Ottomans," *Turcica* 21-23 (1991): 407-37.
- 7 Bkz. Gabriel Baer, *Egyptian Guilds in Modern Times* (Kudüs: Israel Oriental Society, 1963) ve "Monopolies and Restrictive Practices of Turkish Guilds," *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 13 (1970): 145-65 ve "The Administrative, Economic and Social Functions of Turkish Guilds," *International Journal of Middle East Studies* 1, 2 (1970): 28-50. Baer'in tezlerinin eleştirisi için bkz. Halil İnalçık, "Critica," *Archivum Ottomanicum I* (1969): 317-19.
- 8 Şerif Mardin, "Power, Civil Society and the Culture in the Otoman Empire," *Comparative Studies in Society and History* II, 3 (1969): 279.
- 9 Halil İnalçık, "The Nature of Traditional Society: Turkey," *Political Modernization in Japan and Turkey*, der. Robert E. Ward ve Dankwart Rustow (Princeton: Princeton University Press, 1964), 44.
- 10 Şerif Mardin, "Religion and Politics in Modern Turkey," *Islam in the Political Process*, der. James Piscatori (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1986), 139.
- 11 Halil İnalçık, *The Middle East and the Balkans under the Otoman Empire* (Bloomington: Indiana University Press, 1993), 85-86.
- 12 İnalçık, *The Middle East*, 81.
- 13 İnalçık, *The Middle East*, 100.
- 14 Bkz. Ergun Özbudun, "The Ottoman Legacy and the Middle East State Tradition," *Imperial Legacy: The Ottoman Imprint on the Balkans and the Middle East*, der. L. Carl Brown (New York: Columbia University Press, 1996), 133-58.
- 15 Bkz. Halil İnalçık, "Tanzimatın Uygulanması ve Sosyal Tepkiler," *Belleten* 27 (1964): 624-90 ve Ahmet Hamdi Tanpınar, 19'uncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi, 3. bas. (İstanbul: Çağlayan, 1967).
- 16 İliber Ortaylı, *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı* (İstanbul: Hil Yayınları, 1983), 170-73.
- 17 Tanpınar, 19'uncu Asır.
- 18 Bernard Lewis, "Watan," *Journal of Contemporary History* 26 (1991): 526-33.
- 19 Şerif Mardin, "Modernization of Social Communication," *Propaganda and Communication in World History*, der. Harold D. Lasswell, Daniel Lerner ve Hans Speier (Honolulu: University Press of Hawaii, 1979), 381-443.
- 20 Mim Kemal Öke, "Şark Meselesi ve II. Abdülhamid'in Garp Politikaları (1876-1909)," *Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 3 (1982): 266.

- 21 Mujeeb R. Khan, "External Threats and the Promotion of a Trans-National Islamic Consciousness: The Case of the Late Ottoman Empire and Contemporary Turkey," *Islamic World Review* 1, 3 (1996): 115-28.
- 22 Bkz. James Tilio Maccaferri, "Ottoman Foreign Policy and the British Occupation of Egypt: The Hasan Fehmi Pahsa Mission of 1885" (doktora tezi, California Üniversitesi, Los Angeles, 1983), 1-25.
- 23 Bkz. M. Hakan Yavuz, "Islam and Nationalism: Yusuf Akçura and Üç Tarz-ı Siyaset," *Oxford Journal of Islamic Studies* 4, 2 (Temmuz 1993): 175-207.
- 24 B. Abu-Maneh, "Sultan Abdulhamid II and Shaikh Abdulhuda Al-Sayyadi," *Middle Eastern Studies* 15 (1979): 139.
- 25 Bkz. H. A. R. Gibb, "Lutfi Pasa on the Otoman Caliphate," *Oriens* 15 (1962): 287-95 ve "Some Considerations on the Sunni Theory of the Caliphate," *Studies on the Civilization of Islam*, der. Stanford J. Shaw ve William R. Polk (Boston: Beacon, 1962), 141-50; ve Halil İnalcık, "Islamic Caliphate, Turkey and Muslims in India," *Shariah, Ummah and Khilafah*, der. Yusuf Abbas Hashmi (Karaçi: Karaçi Üniversitesi, 1987), 14-34.
- 26 Bu dönemdeki eğitim politikaları üzerine daha fazla için bkz. Stanford J. Shaw ve Ezel Kural Shaw, *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey* (New York: Cambridge University Press, 1977) 112-13.
- 27 Kazım Karabekir, Orhan Hülagu, Ömer Hakan Özalp, *Türkiye'de ve Türk Ordusunda Almanlar* (İstanbul: Emre, 2001); Colmar von der Goltz, *The Nation in Arms* (Londra: Hodder ve Staughton, 1914).
- 28 D. A. Rustow, "Politics and Islam in Turkey 1920-1955," *Islam and the West*, der. R. N. Fryre (Lahey: Mouton, 1957), 73.
- 29 Cevat Dursunoğlu, *Millî Mücadelede Erzurum* (Ankara: Ziraat Bankası Matbaası, 1946), 151-52.
- 30 M. Kemal, "Mütarekeden Meclisin Açılışına Kadar Geçen Olaylar," *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, c. 1 (İstanbul: Maarif Matbaası, 1945), 28.
- 31 M. Kemal, "Türk Milletini Teşkil Eden Müslüman Ögeler Hakkında (Mayıs 1, 1920)," *Atatürk'ün Söylevi*, 74.
- 32 Seha Meray, *Osmanlı İmparatorluğu Çöküş Belgeleri: Mondros Bırakışması, Sevres Andlaşması ve İlgili Belgeler* (Ankara: SBF Yayınları, 1977).
- 33 Kemal laiklik anlayışı August Comte'un pozitivizm anlayışının bir türevidir. Bu doktrin dini bilimle ikame etmeye ve teknolojiyi kullanarak yeni bir toplum meydana getirmeye çalışır. Bkz. Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, 6. bas. (İstanbul: Yağmur yayınevi, 1991); Bülent Daver, *Türkiye Cumhuriyetinde Laiklik* (Ankara: Son Havadis, 1955); ve Nur Vergin, "Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin 'Bitmeyen Senfoni'si," *Türkiye Günlüğü* 29 (1994): 5-23.
- 34 Ali Haydar, *Millî Terbiye* (İstanbul: Millî Matbaası, 1926), 21-23.
- 35 Haydar, *Millî*, 23.
- 36 Mesela, İskân Kanununun 4. maddesi, "Yalnızca Türk soyuna ve kültürüne bağlı olanların" Türkiye'de daimi iskanına izin verilebileceğini belirtir. Ancak Türk Hükümeti etnik olarak Türk olmayan Boşnaklar, Arnavutlar, Torbeşler, Pomaklar ve Karadağ Müslümanlarını Türk olarak isimlendirmiş ve onların Türkiye'de iskânına yardım etmiştir.
- 37 David Kushner, *The Rise of Turkish Nationalism: 1876-1908* (Londra: Cass, 1977), 102.

- 38 Bkz. İlkey Sunar ve B. Toprak, "İslam in the Politics: The Case of Turkey," *Government and Opposition* 18 (Güz 1980): 426-27.
- 39 1924 tarihli ve 431 sayılı " Hilafetin İlgasına ve Hanedan-ı Osmaninin Türkiye Cumhuriyeti Memaliki Haricine Çıkarılmasına Dair Kanun," "Hilafet Hükümet ve Cumhuriyet mana ve mefhumunda esasen mündemîç olduğundan Hilafet makamı mülğadır" der. Bu yasa, hilafet makamının ilgasını haklaştırmak için bir risale yazan Adalet Bakanı Mehmet Seyyid Bey ınafın dan teklif edilmiştir. Bkz. İsmail Kara, *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi, Metinler, Kişiler* (İstanbul: Risale Yayınları, 1997), 256-308.
- 40 1965 tarihli yasanın 1. maddesi DİB'in görevlerini ve fonksiyonlarını tanıdı. 2001 itibariyle, DİB'e 75.002 cami bağlıdır. 88.506 personelinden 64.157'si camilerde çalışmaktadır. Bkz. *Diyanet İşleri Başkanlığı 2000 Yılı İstatistikleri* (Ankara: DİB, 2001).
- 41 1982 Anayasasının 136. maddesi şöyledir: "Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, laiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasi görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek, özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir." Ahmet H. Akseki, *Müftü ve Vaizlerin Ödevleri Hakkında Gerekli Açıklama* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1945), 3-22. Bu kitapçık DİB ve personelinin görevlerini açıklar.
- 42 Rapor metni için bkz. Sadık Albayrak, *Şeriatın Laikliğe* (İstanbul: Sebil Yayınları, 1977), 333-37, ya da Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi* 5 c. (İstanbul: Eser, 1977), 1958-1967.
- 43 Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, c.5, 1959.
- 44 Dücan Cündioğlu, *Türkçe Kur'an ve Cumhuriyet İdeolojisi* (İstanbul: Kitabevi, 1998); Necdet Şuabaşı, *Türk Aydınının Din Anlayışı* (İstanbul: YKB, 1996).
- 45 Ahmet Eşkıncı, "Ideology and Education: Reconstructing the Turkish Curriculum for Social and Cultural Change, 1923-1946," (doktora tezi, Wisconsin Üniversitesi-Madison, 1994).
- 46 Geoffrey Lewis, *The Turkish Language Reform: A Catastrophic Success* (New York: Oxford University Press, 1999).
- 47 Halide Edip, *Turkey Faces West: A Turkish View of Recent Changes and Their Origins* (New Haven: Yale University Press, 1930), 235.
- 48 Atatürk'ün *Söylev ve Demeçleri* (Ankara: MEB; 1956), 20.
- 49 Türk tarih tezi için bkz. Afet İnan, "Atatürk ve Tarih Tezi," *Belleter* 3, 10 (1939): 243-45; Güneş-dil teorisi için bkz. A. Dilaçar, *Atatürk ve Türkçe, Atatürk ve Türk Dili* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1963), 47-49.
- 50 Güneş-dil teorisi için daha ayrıntılı olarak bkz. Uriel Heyd, *Language Reform in Modern Turkey* (Kudüs: Israel Oriental Society, 1954), 33-34 ve Zeynep Korkmaz, *Türk Dilinin Tarihi Akışı İçinde Atatürk ve Dil Devrimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi DTCF, 1963), 65-68.
- 51 Bkz. I. *Türk Dil Kurultayı: Tezler, Müzakere Zabıtları* (İstanbul: Maarif Vekilliği, İstanbul Devlet Matbaası, 1933). Birinci Dil Kurultayının sonunda bir inceleme projesi kabul edildi ve birinci madde Türkçe ve diğer Hint-Avrupa dilleri üzerine daha çok sayıda karşılaştırmalı çalışma yapılması çağrısında bulundu.
- 52 Eric Hobsbawm ve T. Ranger, der., *The Invention of Tradition* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), 13.
- 53 Hobsbawm ve Ranger, *Invention of Tradition*, 13.

- 55 Bkz. Metin Toker, *Şeyh Sait ve İsyanı*, 2. bas. (Ankara: Bilgi Yayınevi, 1994); Robert Olson ve W. F. Tucker, "The Shaikh Sait Rebellion in Turkey," *Die Welt des Islams* 28 (1978): 195-211; Yaşar Kalafat, *Şark Meselesi Işığında Şeyh Sait Olayı, Karakteri, Dönemindeki İç ve Dış Olaylar* (İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1992), 101-319 ve Halil Şimşek, *Şeyh Said İsyanı ve PKK* (İstanbul: Harp Akademileri, 2000).
- 56 Naci Kökdemir, *Eski ve Yeni Toprak İskan Hükümleri Uygulaması Kılavuzu* (Ankara: Yeni Matbaa, 1952), 166-71.
- 57 Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyetinde Tek Parti*, 245-56.
- 58 Fethi Okyar, *Üç Devirde Bir Adam* (İstanbul: Tercüman Yayınları, 1980).
- 59 Tank Zafer Tunaya, *İslamcılık Akımı*, 2. bas. (İstanbul: Simavi Yayınları, 1991), 174; Cevat Rufat Atılhan, *Menemen Hadisesinin İç Yüzü* (İstanbul: Yayılcık Matbaası, 1968); Kemal Üstün, *Menemen Olayı ve Kubilay* (İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1977).
- 60 Çevrenin yayın huzursuzluğunu ortaya koyan bu seyahatin ilginç bir açıklaması için bkz. Ahmet Hamdi Başar, *Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan Sonra Türkiye* (İstanbul: Tan Matbaası, 1945).
- 61 *Dersim: Jandarma Genel Komutanlığının Raporu* (İstanbul: Kaynak, 1998). Bu resmi rapor ordunun Alevilere ilişkin görüşlerini yansıtır. Dersim İsyanının lideri Seyyid Rıza'nın idamı hakkında daha fazla bilgi için bkz. İhsan S. Çağlayangil, *Anılarım* (İstanbul: Güneş, 1990), 45-50.
- 62 Halkevleri 19 Şubat 1932'de açıldı. Dr. Reşit Galip (1893-1934) halkevleri politikasının belirlenmesinde kilit bir rol oynadı. Bkz. A. Şevket Elman, *Dr. Reşit Galip* (Ankara: Türkiye Matbaacılık ve Gazetecilik, 1955). 1950'ye kadar, Kemalist devrimi yaymak için 478 halkevi açılmıştı. Bkz. Cevat Dursunoğlu, "Halkevlerinin 18. Yıldönümü Konuşması," *Ülkü* 3, 27 (Mart 1949):2. Atatürk'ün yakın çevresinden Falih Rifka Atay Rusya'ya yaptığı seyahatten sonra halkı eğitmek suretiyle Kemalist devrim ilkelerini yaymanın daha popüler yollarını savundu. Çevreyi Kemalizmin ilkelerine göre evcilleştirmek için "Narodniodom" (Halkevleri) fikrini ortaya attı. Bkz. Falih Rifka Atay, *Yeni Rusya* (Ankara, Hâkimiyet-i Milli Matbaası, 1931). Fikir ve ismin Falih Rifka Atay'ın ziyareti aracılığıyla Rus tecrübesinden geldiğini ileri süren kişi H. Suphi Tanrıöver'di. Bkz. Tanrıöver'in Meclis'te konuya ilişkin yaptığı konuşma: *TBMM Tutanak Dergisi*, 16/1, B:52 (25 Şubat 1949), 608. İçişleri Bakanı Şükrü Kaya'ya göre, "Halk Evleri Atatürk'ün devrim ilkelerini halk arasında yaymak, açıklamak ve yerleştirmek için kuruldu. Bu sebeple, Halk Evleri Devrimin ülkelerini koruyan ve yayan kültür kurumlarıdır." Şükrü Kaya, "Halk Evlerinin Açılış Konferansı," *Ülkü* II, 61 (Mart 1938): 9.
- Tartışması daha Atatürk hayatıyken, 1936'da başlayan köy enstitüleri 1940'ta kuruldu. Bu okullar, kendi köylerinde beş yıllık temel eğitimin tamamlayan köy çocuklarını kabul ediyordu. Teorik ve uygulamalı konularda beş yıllık eğitim sağlıyorlardı. Öğretmenler yalnızca öğretim konusunda değil, tarımı geliştirme, yeni evler yapma ve davranış tarzlarını değiştirme konularında da eğitilmekteydi. Onlardan yaşama standartlarını ve tarımı modernleştirmeleri istenmekteydi. Buna karşılık, mezunlar köylere öğretmen olarak atanmaktaydı. Bu okullardan mezun olanlar ilerici ve kuratıcı bir ideolojiye sahipti. Kırsal bölgelerdeki geleneksel ağlara karşı koyan ana unsurlar bu mezunlardı ve devletin temsilcileri durumundaydılar. Kurtuluşçu ideolojileri ve sol eğilimleri yüzünden DP bu kurumları 1954'te kapattı. Bkz. F. A. Stone, "Rural Revitalization and the Village Institutes in Turkey: Sponsors and Critics," *Comparative Education Review* 28 (1974): 419-29; And-

reas M. Kazamias, *Education and Quest for Modernity in Turkey* (Chicago: University of Chicago Press, 1966), 124-25 ve 197-98.

- 63 Yusuf Sarnay, *Türk Milliyetçiliğinin Tarihi Gelişimi ve Türk Ocakları (1912-1931)* (İstanbul: Ötügen, 1994) ve Füsun Üstel, *İmparatorluktan Ulus-Devlete Türk Milliyetçiliği: Türk Ocakları (1912-1931)* (İstanbul: İletişim, 1997).
- 64 Samet Ağaoğlu, *Babamın Arkadaşları*, 3. bas. (İstanbul: Baha Matbaası, 1969), 149; bkz. Mustafa Baydar, *Hamdullah Suphi Tanrıöver ve Anıları* (İstanbul: Menteş Yayınevi, 1968), 70-74.
- 65 Bkz. mesela, Bernard Lewis, "Islamic Revival in Turkey," *International Affairs* 28 (1952): 38-48 ve Howard A. Reed, "Revival of Islam in Secular Turkey," *Middle East Journal* 8, 3 (Yaz 1954): 267-82.
- 66 Muhammed Arkoun "Imagining Islam," *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers* (Boulder, CO: Westview Press, 1994), 6-14. Arkoun Cornelius Castoriadis'ten tahayyül türetir. *The Imaginary Institution of Society*, çev. Kathleen Blamey (Cambridge, England: Politiy Press, 1987).
- 67 Alex Honneth, *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy* (New York: State University of New York Press, 1990), 177.
- 68 C. Pellat, "Mahalle," *The Encyclopedia of Islam*, 2. bas., 5 c. (Leiden: E. J. Brill, 1978), 1222.
- 69 Osmanlı İmparatorluğunda, bazı sufiler genellikle dinsel hayatın mahrem yüzleri üzerinde odaklanırlar ve yönetenle yönetilen arasında tampon olurdu.
- 70 Mehmet Kırkinci ile görüşmem, İstanbul, 25 Eylül 1995.
- 71 Mehmet Kırkinci ile görüşmem, İstanbul, 25 Eylül 2000.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

- 1 Bkz. İlkay Sunar, "Demokrat Parti ve Popülizm," *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, 8 c. (İstanbul: İletişim Yayınları, 1986), 2076-86.
- 2 Ergun Özbudun, *Political Change and Political Participation in Turkey* (Princeton: Princeton University Press, 1976), 52.
- 3 Bkz. R. Salim Burçak, *Türkiye'de Demokrasiye Geçiş: 1945-1950* (Ankara: Cam Matbaası, 1970) ve *Yassada ve Ötesi* (Ankara: Cam Matbaası, 1976).
- 4 Reşat Kasaba, "Populism and democracy in Turkey, 1946-1961," *Rules and Rights in the Middle East: Democracy, Law and Society*, der. Ellis Goldberg, Reşat Kasaba ve Joel S. Migdal (Beattle: University of Washington Press, 1993), 59.
- 5 Mustafa Erdoğan, "Türk Demokrasisinin Doğum Tarihi," *Yeni Forum* 278 (1992): 39-42.
- 6 Eşref Edip, "Celal Bayar Gladiston'dan mı İlham Aldı?" *Sebilürreşad* 2, 39 (Nisan 1949): 220-21.
- 7 Geç 18. yüzyılda Kuzey Afrika'da örgütlenen ve Türkiye'de 1940'larda popülerleşen Ticani tarikatı için bkz. Jamil Abu-Nasr, *The Tijaniyya: A Sufi Order in the Modern World* (Londra: Oxford University Press, 1965). Türk Ticani tarikatı için bkz. "Ticani Tarikatı Hakkında Tetkikat," *Sebilürreşad* 4, 87 (Eylül 1950): 185 ve "Ticani Tarikatının Esasları," *Sebilürreşad* 4, 89 (Ekim 1950): 218.
- 8 *Vatan*, 2 Temmuz 1952.
- 9 1962'de Anayasa Mahkemesi bu yasayı anayasaya aykırı buldu; bkz. Şevket Süreyya Aydemir, *İkinci Adam III* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1975), 2. bas., 136.
- 10 Afyon mahkemesi kararı için bkz. Avukat Bekir Berk, *İthamları Reddediyorum* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1972), 313-15.

- 11 Harekete ilişkin daha fazla bilgi için bkz. Altıncı Bölüm.
- 12 Bu tez Feroz Ahmad tarafından ileri sürülmüştür, "Politics and Islam in Modern Turkey," *Middle East Studies* 27, 1 (Ocak 1991): 11 ve "The Islamic Assertion in Turkey: Pressures and State Response," *Arab Studies Quarterly* 4, 1-2 (1982): 97.
- 13 Bkz. Walter F. Weiker, *The Turkish Revolution: 1960-1961* (Washington, DC: Brookings Institute, 1965).
- 14 Rona Aybay, "Milli Güvenlik Kavramı ve Milli Güvenlik Kurulu," *Siyasal Bilgiler Fakültesi* 33 (Mart-Haziran 1978): 59-82.
- 15 *Milliyet*, 26 Temmuz 1960. O. Nuri Çerçman kitabında (*Dinde Reform ve Kemalizm*) İslami ibadetlerde büyük bir reformu savunduğunda cunta Çerçman'ı knadı. Bkz. *Sebilürreşad* 13, 323 (Nisan 1961):355.
- 16 Alıntılayan Feroz Ahmad, "The Islamic Assertion," 98, kaynak olarak zikredilen *Cumhuriyet*, 25 Ekim 1960.
- 17 Hikmet Özdemir, *Kalkanmada Bir Strateji Arayışı: Yön Hareketi* (Ankara: Bilgi, 1986).
- 18 Seçim sonuçları ve oy dağılımının sosyoekonomik analizi için bkz. Nermin Abadan Unat, *Anayasa Hukuku ve Siyasi Bilimler açısından 1965 Seçimlerinin Tahlili* (Ankara: Sevinç Matbaası, 1966) ve Paul J. Magnarella, "Regional Voting in Turkey," *Muslim World* 57 (1967): 224-34 ve 277-87.
- 19 Ergun Özbudun, *The Role of the Military in Recent Turkish Politics* (Cambridge: Harvard Center for International Affairs, 1966), 7.
- 20 W. H. Sherwood, "The Rise of the Justice Party," *World Politics* 20, 1 (Ekim 1967): 54-65.
- 21 Arnold Leder, "Party Competition in Rural Turkey: Agent of Change or Defender of Traditional Rule?" *Middle East Studies* 15, 1(1979): 91.
- 22 İsmail Engin ve Erhard Franz, der., *Aleviler/Alewiten I-IV c.* (Hamburg: Orient Institute, 2001).
- 23 Erdal Gezik, *Alevi Kürtler* (Ankara: Kalan, 2000).
- 24 Bkz. Colin H. Imber, "Persecution of the Otoman Shiites According to the Mühimme Defterleri 1565-1585," *Der Islam* 56(1979): 245-74 ve Tord Olson ve Elisabeth Özdalga, der., *Alevi Identity* (Londra: Curzon Press, 1998).
- 25 İ. Metin, *Aleviler'de Halk Mahkemeleri*, 2 c. (İstanbul: Alev, 1994).
- 26 Bkz. İsmail Engin, "İzzettin Doğan: Türkiye'de Bir Alevi Önder," *İzzettin Doğan'ın Alevi İslam İnancı, Kültürü ile İlgili Görüş ve Düşünceleri*, der. Ayhan Aydın (İstanbul: Cem Vakfı, 2000), 16-26.
- 27 Hemşeri aynı bölge, şehir ya da köyden gelen kişidir. Daha fazla bilgi için bkz. Dördüncü Bölüm.
- 28 Partinin sembolü, Peygamberin damadı ve dünya üzerindeki Şiiler için büyük bir saygı objesi olan Ali'yi temsil eden bir aslandı. 1973'te parti adını Türkiye Birlik Partisi olarak değiştirdi. Emekli General Hasan Tahsin Berkmen partinin ilk başkanıydı. 1967'de Hüseyin Balan başkan oldu.
- 29 *Cumhuriyet*, 13 Haziran 1967.
- 30 Martin van Bruneissen, "Kurds, Turks and the Alevi Revival in Turkey," *Middle East Report* 26, 3 (1996):8.
- 31 İzzettin Doğan, *Alevi-İslam İnancı, Kültürü ile İlgili Görüş ve Düşünceler* (İstanbul: Cem, 2000) ve Reha Çamuroğlu, "Alevi Revivalism in Turkey," Olsson ve Özdalga, *Alevi Identity*, 79-84.
- 32 Bkz. *Cumhuriyet*, *Milliyet* ve *Hürriyet*, 7 Eylül 1980.

- 33 Bkz. Mehmet Ali Birand, *The Generals' Coup in Turkey: An Inside Story of 12 September 1980* (New York: Brassey's, 1987), 173-89.
- 34 *Milliyet*, 12 Eylül 1998.
- 35 Propaganda Bölümü Başkan Yardımcısı Ahmet Çetin'le görüşmem, 30 Mart 1995.
- 36 Arif Soy Türk'le görüşmem, 29 Mart 1996.
- 37 Bkz. Mehmet Kırkancı'nın Nisan 1982'de Devlet Başkanı Kenan Evren'e yazdığı mektup, Mehmet Kırkancı, *Mektuplar, Hatıralar* (İstanbul: Zafer Yayınları, 1992), 84-93.
- 38 Evren, *Türkiye Cumhuriyeti Devlet Başkanı Orgeneral Kenan Evren'in Söylev ve Demeçleri: 1985-1986* (Ankara: Başbakanlık, 1986), 221.
- 39 Birinci kitap, *Atatürkçülük: Birinci Kitap, Atatürk'ün Görüş ve Direktifleri*, Atatürk'ün devlet, millet, din, ekonomi ve ordu gibi çeşitli konulardaki görüşlerini kapsar. İkinci kitap, *Atatürkçülük: İkinci Kitap, Atatürk ve Atatürkçülüğe İlişkin Makaleler* Atatürk'ün devlet, millet, ekonomi ve din gibi konulardaki görüşlerine ilişkin olarak bilim ve devlet adamları tarafından yazılan makaleleri kapsamaktadır. Askeriyenin Atatürk'ün fikirleri ve ideolojisine ilişkin içtihadını sunduğu için en önemli cildi oluşturan üçüncü kitap *Atatürkçülük: Üçüncü Kitap, Atatürkçü Düşünce Sistemi* başlığını taşımaktadır. Dine ilişkin bölüm "aydın İslam" tezini ileri sürer, 225-41. Bu üç cilt ilk olarak 1983'te, Genelkurmay Yayın Dairesi tarafından yayınlandı. Daha sonraki baskıları Milli Eğitim Bakanlığı yaptı. *Atatürkçülük*, c. 1-3 (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Basımevi, 1984). Kitap, Kemalizme dair kaynak kitap olarak Türkiye'deki tüm okullara dağıtıldı.
- 40 *Atatürkçülük: Birinci Kitap*, 465-67.
- 41 1980 darbesinin akabinde, askeriye aydın İslamın gelişimi ve yayılmasına aktif olarak karıştı. Bütün askeri akademilerde İslama ilişkin bir ders kondu. Dersin kitabı, sürekli bir biçimde, devlet ve toplumlarına karşı sorumlu ve ödev bilinciyle hareket eden insanların bulunduğu moral bir toplumun gelişimi için İslamın zorunlu oluşunu vurguladı. Osman G. Feyzioğlu, der., *Askerin Din Bilgisi* (Ankara: Kara Kuvvetleri Komutanlığı Basımevi, 1981). Kitap Hanefi-Sünni bir perspektiften yazılmıştır ve İslamın Alevi yorumuna ilişkin çok az bilgi sunar.
- 42 İbrahim Kafesoğlu, *Türk-İslam Sentezi* (İstanbul: Ötüken, 1999).
- 43 Bkz. 1982/614 sayılı Yüksek Askeri Mahkeme Kararı, Mustafa Tuncel, 163. *Madde Hakkında Kesinleşmiş Kararlar* (İstanbul: Yeni Asya, 1983), 13.
- 44 Bkz. Aydınlar Ocağı'nın Kuruluş Belgesi, *Aydınlar Ocağı Demeği Tüzüğü* (İstanbul: Aydınlar Ocağı Yayınları, 1989), 7; bkz. Mustafa Erkal, "21 Yüzyıla Doğru Milli Kültürlerin Geleceği ve Bazı Çelişkiler," *İslamiyet, Millet Gerçeği ve Laiklik* (İstanbul: Aydınlar Ocağı, 1994).
- 45 Erkal, "21. yüzyılda," 52.
- 46 Bkz. İhtar B. Tarhanlı, *Müslüman Toplum, "Laik" Devlet: Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı* (İstanbul: AFA, 1993).
- 47 *Danışma Meclisi Tutanak Dergisi*, B. 140 (9 Ocak 1982), 276-84.
- 48 Bkz. Abdurrahman Dilipak, *Bu Din Benim Dinim Değil* (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990); Hüseyin Hatemi, "İslamı Kullanıyorlar," *Cumhuriyet*, 23 Nisan 1987; Ali Bulaç, *Bir Aydın Sapması* (İstanbul: Beyan yayınları, 1989), 156-58 ve 173-77; ve İsmet Özel, *Tehdit Değil Teklif* (İstanbul: İklim Yayınları, 1987), 139.
- 49 Özer Ozankaya, *Atatürk ve Laiklik: Türk Demokrasi Devriminin Temeli* (İstanbul: Tekin, 1983); Em-

- re Kongar, 12 *Eylül Kültürü* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993).
- 50 *Milli Kültür Raporu* (Ankara: Devlet Planlama Teşkilatı, 1983).
- 51 Bkz. İbrahim Kafesoğlu, *Türk-İslam Sentezi* (İstanbul: Aydınlar Ocağı, 1985).
- 52 Türk-İslam Sentezi ve uzun dönemli etkilerine ilişkin olarak bkz. Bozkurt Güvenç, *Dosya Türk-İslam Sentezi* (İstanbul: Sarmal Yayınları, 1991).
- 53 F. Birtek ve B. Toprak, "The Conflictual Agendas of Neo-Liberal Reconstruction and the Rise of Islamic Politics in Turkey: The Hazards of Rewriting Modernity," *Praxis International* 13, 2(1993): 195.
- 54 Bkz. Nevzat Bölüğüray, *Sokaktaki Askerin Dönüşü* (İstanbul: Tekin Yayınları, 1991), 203-205.
- 55 Muhsin Batur, *Anılar ve Görüşler: Üç Dönemin Perde Arkası* (İst: Milliyet, 1985), 187. Batur, laiklik ve milliyetçiliğe tehditleri askerî müdahaleyi davet eden iki ilke olarak nitelemektedir.
- 56 Ümit Cizre Sakallıoğlu, "The Anatomy of the Turkish Military's Autonomy," *Comparative Politics* 29, 2 (1997): 151-66.
- 57 K. Haluk Yavuz, *Siyasal Sistem Arayışları ve Yürütmenin Güçlendirilmesi* (Ankara: Seçkin, 2000).
- 58 Bkz. Yüksek Öğretim Kanunu, No. 2547, 4 Kasım 1981 ve Sıkıyönetim Kanunu, No. 1402.
- 59 Binnaz Toprak, "The State, Politics and Religion in Turkey," *State, Democracy and the Military*, der. Metin Heper ve Ahmet Evin (Berlin: de Gruyter, 1988), 131-132; Jeremy Salt, "Nationalism and Rise of Muslim Sentiment in Turkey," *Middle East Studies* 31, 1(Ocak 1995): 16.
- 60 *Nokta*, 16 Haziran 1985, 20-22.
- 61 *Resmî Gazete*, 12 Nisan 1991, 8.
- 62 *Resmî Gazete*, 22 Ekim 1983, 27-28.
- 63 20 Nisan 1993'te ÖZDEP'in kurucu üyeleri, Anayasa Mahkemesindeki kapatma davası devam ederken, partiyi gönüllü olarak feshetmeye karar verdiler. Yine de, 14 Temmuz 1993'te, Anayasa Mahkemesi "ülkenin bütünlüğü, devletin laik yapısı ve milletten birliği"ne zarar vermeye çalıştığı gerekçesiyle ÖZDEP hakkında kapatma kararı vererek, ÖZDEP'in mal varlığının Hazineye aktarılmasına ve liderlerinin diğer partilerde benzer görevler almalarını yasaklamaya hükmetti.
- 64 *Sabah*, 17 Şubat 1994.
- 65 M. Hakan Yavuz, "Değişim Sürecindeki Alevi Kimliği/Die alewitische Identitaet in Veranderungsprozess," *Aleviler: Identitaet und Geschichte*, c. 1 (Hamburg: Orient Institute, 2000), 75-95.
- 66 Alevi kimliğinin "gün ışığına çıkışının" ilk eylemi, solcu-Kemalist gazete *Cumhuriyet* tarafından 15 Mayıs 1990'da basılan ve desteklenen *Alevilik Bildirgesi* idi. Bildirge Aleviliğin tüm farklı tanımlarını içermektedir.
- 67 Bkz. İsmail Kara'nın *Dergah* dergisindeki makaleleri, özellikle, "Müslüman Kardeşler Türkçe'ye Tercüme Edildi mi?" *Dergah* 21 (Kasım 1991), 14-15.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

- 1 Sübidey Togan, "Trade Liberalization and Competitive Structure in Turkey During the 1980s," *Economy of Turkey Since Liberalization*, der. S. Togan ve V. N. Balasubramanyam (New York: St. Martin's Press, 1996), 5-51.
- 2 Bkz. OECD Raporu, *Regional Problems and Policies in Turkey* (Paris: OECD, 1988); *Milliyet*, 3 Eylül 1994).

- 3 Bkz. M. N. Danielson ve R. Keleş, *The Politics of Rapid Urbanization: Government and Growth in Modern Turkey* (New York: Holmes ve Meier, 1985) ve *Göç Veren Yörelere Bölgesel Gelişim Araştırması* (İstanbul: Ticaret Odası, 1996).
- 4 Danielson ve Keleş, *The Politics of Rapid Urbanization*, 86-87.
- 5 Sevil Cerit, "Türkiye'de İller Arası Göçler 1950-1980," *Turkish Journal of Population Studies* 8 (1986): 97.
- 6 *Statistical Yearbook of Turkey* (Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü, 1993), 54.
- 7 Michael E. Meeker, "Oral Culture, Media Culture and Islamic Resurgence in Turkey," *Exploring the Written: Anthropology and the Multiplicity of Writing*, der. Eduardo P. Archetti (Oslo: Scandinavian University Press, 1994), 39.
- 8 Cerit, "Türkiye'de İller," 87-88.
- 9 Ruşen Keleş, "Konut Politikalarımız," *Siyasal Bilgiler Fakültesi* 44, 1-2 (Ocak-Haziran 1989): 88.
- 10 Keleş, "Konut," 65 ve "Urban Turkey in the Year 2000: A Pessimistic Scenario," *Turkey in the Year 2000*, der. Ergun Özbudun ve İhter Turan (Ankara: Siyasi İlimler Derneği, 1988).
- 11 Bkz. Dönemin İnsan Haklarından Sorumlu Bakanı Azimet Köylüoğlu, aktaran *Cumhuriyet*, 10 Ekim 1994; ve Doğru Yol Partisinin Alevi-Kürt milletvekili Kamer Genç, *Cumhuriyet*, 6 Ağustos 1995.
- 12 Hemşerilik kavramının "hometown solidarity" olarak karşılanması konusunda bana yardımcı olan Engin Akarlı'ya teşekkür ederim.
- 13 Reşat Kasaba, "Cohabitation? Islamic and Secular Groups in Modern Turkey," *Democratic Civility*, der. Robert W. Hefner (New Brunswick, NJ: Transaction, 1998), 277.
- 14 Robert Kaplan, "The Coming Anarchy," *Atlantic Monthly* (Şubat 1994): 44-76; bkz. Kaplan, *The Ends of the Earth* (New York: Vintage Books, 1997), 132-34.
- 15 Yusuf Ziya Özkan, "Ülkemizdeki Cami Sayıları Üzerine Sayısal Bir İnceleme," *Journal of Islamic Research* 4, 1(1990): 5-20; Özcan, "Mosques in Turkey: A Quantitative Analysis," *Intellectual Discourse* 2, 1(1994): 19-40.
- 16 Bkz. N. Güngör, *Arabesk: Sosyokültürel Açısından Arabesk Müzik* (Ankara: Bilgi, 1990).
- 17 Çinuçen Tanrıkorur, *Müzik Kimliğimiz Üzerine Düşünceler* (İstanbul: Ötügen, 1998), 108.
- 18 Ferdi Tayfur "Tanrım beni baştan yarat" ya da Orhan Gencebay "Batsın bu dünya" dediğinde müzik dinleyicileri arasında yeni bir iletişim oluşturur ve onlara daha büyük bir "yabancılar" kitlesinin parçası olduklarını söyler. 1960'lar ve 1970'lerde en çok satanlar "Bir meselli ver," "Ben buyum," "Desinler bee" ve "Sen aşkın arkadaş" gibi müzik parçalarıydı. Şarkıların temposu, Türkiye'nin henüz oluşmakta olan kapitalist ekonomisinin muazzam, ancak marjinal kesimlerinin yaşadığı modernleşme kaynaklı acıları ve zorlukları yansıtmaya dönük gerçek bir girişimdi. Şarkılar şehre yeni gelenlerin kendi ülkelerinde "yabancı" oldukları duygusunu dile getirmekteydi. Arabesk müziğin stan Orhan Gencebay "Yabancıysın sen" dediğinde, yalnızca yabancılaşmayı değil, ondan kaçış yolunu da anlatmaktadır.
- 19 Meeker, "Oral Culture," 32.
- 20 Korkut Boratav, "Kemalist Economic Policies and Etatism," *Atatürk: Founder of a Modern State*, der. A. Kazancıgil ve E. Özbudun (Hamden, CT: Archon Books, 1981), 167.
- 21 Bkz. Hakkı Nezihi, *Ellik Yıllık Oda Hayatı* (İstanbul: Sanayi-i Nefise Matbaası, 1932); M. S. Hoel, "The Ticaret Odası: Origins, Functions and Activities of Chambers of Commerce in İstanbul,

- 1885-1889" (doktora tezi, Ohio Eyalet Üniversitesi, Columbus, Ohio, 1973) ve E. Zeytinoğlu ve N. Nur, *İstanbul Ticaret Odasının 100. Yılı (1882-1982)* (İstanbul: İTO, 1982).
- 22 Ziya Öniş, "The Evolution of Privatization in Turkey: The Institutional Context of Public Enterprise Reform," *International Journal of Middle East Studies* 23, 2(Mayıs 1991): 164.
- 23 Öniş, "Evolution," 38.
- 24 Massoud Karshenas, *Structural Adjustment and Employment in the Middle East and North Africa*, çalışma tebliği no. 50 (Londra: Londra Üniversitesi Doğu ve Afrika Araştırmaları Okulu, 1994), 77.
- 25 Bkz. T. Arıncılı ve D. Rodrick, der., *The Political Economy of Turkey* (Londra: Macmillan, 1990) ve Alan Richards ve John Waterbury, *A Political Economy of the Middle East: State, Class and Economic Development* (Boulder, CO:Westview Press, 1994), 30 ve 246-49.
- 26 Rüstü Saraçoğlu, "Liberalization of the Economy," *Politics in the Third Republic*, der. Metin Heper ve Ahmet Evin (Boulder, CO:Westview Press, 1994), 69.
- 27 *Adjustment Lending: An Evolution of Ten Years of Experience* (Washington, DC: World Bank, 1988), ve *Turkey: Towards Sustainable Growth* (Washington, DC: World Bank, 1988).
- 28 Sallama Shaker, *State, Society and Privatization in Turkey, 1979-1990* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1995).
- 29 Tuncer Bulutay, "A General Framework for Wages in Turkey," *İstihdam, İşsizlik ve Ücretler Semineri'ne Sunulan Tebliği*, Ankara, Ekim 1992.
- 30 Ayşe Buğra, "Class, Culture and State: An Analysis of Interest Representation by Two Turkish Business Associations," *International Journal of Middle East Studies* 30, 4(1998), 531-39.
- 31 Anadolu'daki bu yeni küçük ve orta ölçekli işletmeler için bkz. *Milliyet*'teki bir dizi yazı, 3-23 Haziran 1996 ve Kemal Can, "Tekkeden Holdinge Yeşil Sermaye," *Milliyet*, 11-18 Mart 1997.
- 32 Korkut Özal ve Ersin Gürdoğan'la yaptığım görüşmeler, İstanbul, 25 Mayıs 1997 ve 12 Aralık 1998.
- 33 Mustafa Özel, *Müslüman ve Ekonomi* (İstanbul: İz, 1997), 66-70.
- 34 Nail Güreli, *Gerçek Tanık: Korkut Özal Anlatıyor* (İstanbul: Milliyet Yayınları, 1994), 27-33.
- 35 Vural Arıkan, "Vergi Paketiyle İslam Bankacılığı Teşvik Ediliyor," *Yeni Gündem*, 1-14 Kasım 1985.
- 36 Korkut Boratav, "Inter-Class and Intra-Class Relations of Distributions Under 'Structural Adjustment': Turkey During the 1980s," Arıncılı ve Rodrick, *The Political Economy of Turkey*, 224.
- 37 C. Keyder, "The Rise and Decline of National Economies in Periphery," *Review of Middle East Studies* 6 (1994): 10.
- 38 M. L. Karaman, "Sivil Toplum Kavramı ve Türkiye Üzerine Değerlendirmeler: Bir Yeniden Bakış," *Türkiye Günlüğü* 10 (1990): 9-10.
- 39 *Cumhuriyet*, 12 Temmuz 1997 ve 21 Temmuz 1998.
- 40 Ayşe Güneş-Ayata, "Gecekondularda Kimlik Sorunu, Dayanışma Görüntüleri ve Hemşerilik," *Toplum ve Bilim* 51-52 (1991):89, 91, 99 ve 100.
- 41 *Türkiye'de Dernekler ve Vakıflar* (Ankara: Emniyet Genel Müdürlüğü Güvenlik Daire Başkanlığı Dernekler Şube Müdürlüğü, 1999) ve Yalçın Doğan, "Vakıflara Gözaltı," *Milliyet*, 28 Ağustos 1997.
- 42 Ayşe Buğra, "Class, Culture, and State," 533 ve Guy Sorman, mülakat, "Asıl kapitalist MÜSİAD," *Yeni Yüzyıl*, 29 Ekim 1998.

- 43 Hüner Şencan, *İş Hayatında İşlam İnsanı (Homo Economicus)* (İstanbul: M SIAD, 1994).
- 44 Konferans ve sunuşlar için bkz. Özel, *Müslüman*, 71-72.
- 45 Adem Esen, *Orta Anadolu Girişimcilerinin Sosyo-Ekonomik  zellikleri, İşletmecilik Anlayışları ve Beklentileri Araştırması* (Konya: Konya Ticaret Odası, 1999), 88-97.
- 46 Esen, *Orta*, 66.
- 47 W. H. Swason, "Enchantment and Disenchantment in Modernity: The Significance of 'Religion' as Sociological Category," *Sociological Analysis* 44 (1983): 321-38.
- 48 Mehmet Zahit Kotku, *Tasavvufi ahlak* (İstanbul: Seha, 1987); ayrıca bkz. Özel, *Müslüman*, 51.
- 49 Kemal Can, "Tekkeden Holdinge Yeşil Sermaye," *Milliyet*, 11-18 Mart 1997.
- 50 Birol Uzunay, "Anadolu Kaplanları "marka" İçin  alışıyor," *Aksiyon*, Temmuz 1998, 12-16.
- 51 Büyük Türk-Müslüman şirketlerin listesi için bkz. *Radikal*, 13 Haziran 1997; "İşlamcı Sermayeden Tefeci Faizi," *Milliyet*, 7 Haziran 1997; ve *Hürriyet*, 6 Haziran 1997.
- 52 Bkz. "DGM'den M SIAD'a Kapatma Davası," *Cumhuriyet*, 25 Mayıs 1998.
- 53 Ahmet Taşgetiren, "Kapris'ten Çeçenistan Görünüyor mu?" *Yeni şafak*, 16 Ağustos 1996; Ali Bulaç, "Dinlenmek ve Tatil Kültürünü Tüketmek," *Yeni şafak*, 3 Temmuz 1996.
- 54 Bahadır Sara gil, "İşlami giyimde moda ve tüketim," *Yeni Zemin*, Ağustos 1993, 74-76.
- 55 Marjinal grupların "sesinin"  ıkmasına imkân vermeye ilişkin metodolojik meseleler için bkz. Rosalind O'Hanlon, "Recovering the Subject: Subaltern Studies and Histories of Resistance in Colonial South Asia," *Modern Asian Studies* 1 (1988), 69.
- 56 Clifford Geertz, *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia* (New Haven: Yale University Press, 1968), 69.
- 57 Cihan Aktaş, "  rt l  Kimlik Size Ne Kadar Yabancı," *İzlenim*, 15 Ocak 1994, 38-39.
- 58 Ankara'daki öğrencilerle yaptım konuşmalara dayanmaktadır. 10 Mayıs 1995 ve 12 Nisan 1996.
- 59 Lila Abu-Lughod, "Movie Stars and Islamic Moralism in Egypt," *Social Text* 37 (1996): 53.
- 60 Bkz. Nazife şişman ve Ayşe Böhürler, "Egemenlik ya da Ego-menlik," *İzlenim*, Ağustos 1993, 16-27.

BEşİNCİ BÖLÜM

- 1 Ron Eyerman, "Modernity and Social Movements," *Social Change and Modernity*, der. Hans Haferkamp ve Neil J. Smelser (Berkeley: University of California Press, 1992), 52.
- 2 İskenderpaşa cemaati    dergi yayınlamaktadır: *İşlam, Kadın ve Aile ve İlim ve Sanat*.
- 3 Esad Coşan, *Yeni Dönemde Yeni Görevler* (İstanbul: Seha, 1993), 31-32, 84.
- 4 Esad Coşan, *Yeni Dönemde Yeni Görevler*, 32.
- 5 Esad Coşan, *Yeni Dönemde Yeni Görevler*, 31.
- 6 Bkz. İçişleri Bakanlığı'nın  zel Raporu, "Radyolarda İdeolojik Gölge," *Milliyet*, 21 Nisan 1994 ve Ayşe  nc , "Packaging Islam: Cultural Politics on the Landscape of Turkish Commercial Television," *Public Culture* 8 (1995): 51-71.
- 7 Robert Hefner, "Islam, State and Civil Society: ICMI and the Struggle for the Indonesian Middle Class," *Indonesia* 56 (Ekim 1993): 1-33.
- 8 Türkiye'de matbaacılığın tarihi için bkz. Orhan Koloğlu, *Basımevi ve Basının Gecikme Sebepleri ve Sonuçları* (İstanbul: Gazeteciler Cemiyeti Yayınları, 1987); Osman Keskin ğ lu, "Türkiye'de Matbaa Tesisi," *İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (1967): 121-39; Alpaz Kabacalı, *Türk Kitap Tarihi* (İstanbul:

- Cem Yayınevi, 1989); ve Nuri İnşur, *Türk Basın Tarihi* (İstanbul: Gazeteciler Cemiyeti, 1992).
- 9 Michael E. Meeker, "Oral Culture, Media Culture and the Islamic Resurgence in Turkey," *Exploring the Written: Anthropology and the Multiplicity of Writing*, der. Eduardo P. Archetti (Oslo: Scandinavian University Press, 1994), 62.
- 10 Meeker, "Oral Culture," 62.
- 11 Brinkley Messick, *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society* (Berkeley: University of California Press, 1993), 17.
- 12 Messick, *Calligraphic State*, 17.
- 13 Francis Robinson, "Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print," *Modern Asian Studies* 27, 1 (1993): 246.
- 14 Mısırlı sosyal bilimci Leyla Ahmed ana akam kültürü biçimlendirme şeklindeki benzer olguyu "demokratikleşme" olarak sunmaktadır, çünkü kültürü biçimlendiren devlet değil, sosyal gruplardır. Bu süreci ana akam kültürün demokratikleşmesinden çok, cemaatçilik olarak adlandırmayı tercih ediyorum. Bkz. Leyla Ahmed, *Women and Gender in Islam* (New Haven: Yale University Press, 1992), 225.
- 15 Murat Gül'le görüşmem, Ankara, 13 Mart 1994.
- 16 Koray Çalışkan, "İslami Romanlar Üzerine Bir İnceleme," *Birikim* 91 (Kasım 1996): 89-95 ve Ahmet Kekeç, *Yağmurdan Sonra* (İstanbul: Şehir, 2000).
- 17 Rasim Özdenören, "İslami Edebiyat Tartışmaları," *Ruhun Malzemeleri* (İstanbul: Risale, 1986), 37.
- 18 Şerif Mardin, "Modernization of Social Communication," *Propaganda and Communication in World History*, ed. Harold D. Laswell ve Daniel Lerner (Honolulu: University Press of Hawaii, 1979), 381-443.
- 19 Daniel Bougnoux, "New Ways of Being Together," *Courier*, Şubat 1995, 10.
- 20 Jack Goody ve Ian Watt, "The Consequences of Literacy," *Literacy in Traditional Societies*, ed. J. Goody (Cambridge, England: Cambridge University Press, 1968), 44.
- 21 Francis Robinson, "Knowledge, Its Transformation and the Making of Muslim Societies," *The Cambridge Illustrated History of the Islamic World*, ed. Francis Robinson (New York: Cambridge University Press, 1996), 208-49.
- 22 Ernest Gellner, "Nationalism," Madison-Wisconsin'da, 11 Şubat 1993'te verilen konferans.
- 23 *Tezkire* teorik açıdan en sofistike İslami dergidir. Dergi, 1991'de Ahmet Çiğdem, Nuray Mert, Yasin Aktay, Erol Göka ve Ercan Şen'den oluşan bir grup genç aydın tarafından kuruldu. Derginin odaklandığı konular İslam, modernlik, Kuran yorumbilimi ve demokrasidir.
- 24 İki önde gelen Kürt aydını, *Girişim* dergisi editörü Mehmet Metiner ve Osman Tunç Turgut Özal'ın "İkinci Dönüşüm" programını desteklemek için *Yeni Zemin*'i kurdu. Kürt kimliğini önemseyen Nurcu Cemaat Med-Zehra tarafından finanse edildi.
- 25 *İzlenim, Bilgi ve Hikmet ve İktisat ve İş Dünyası* İz Yayıncılık tarafından yayınlanmakta ve finanse edilmektedir.
- 26 Scott Thomas, "The Global Resurgence of Religion and the Study of World Politics," *Millennium: Journal of International Studies* 24, 2 (1995): 298.
- 27 Şerif Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1962).
- 28 Zeki Coşkun, *Aleviler, Sünniler ve Öteki Sivas* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1995), İsmet Özel'in

yakalma olayına destekleyici yaklaşımı için bkz. "Ya Müslüman Türkiye veya Hiç!" *Milli Gazete*, 6 Temmuz 1993.

- 29 Ali Haydar Haksal, "Dönüşümler Kavşağında Büyük Doğu," *Yedi İklim*, Mayıs 1993, 60-62.
- 30 Şerif Mardin, "Culture Change and the Intellectual: A Study of the Effects of Secularization in Modern Turkey," *Cultural Transitions in the Middle East*, der. Mardin (Leiden: Brill, 1994), 189-213.
- 31 S. Seyfi Ögün, *Türkiye'de Cemaatçi Milliyetçilik ve Nurettin Topçu* (İstanbul: Dergah, 1992); Muammer Çelik, *Nurettin Topçu ve Bugünkü Türkiye* (İstanbul: Ülke, 2000) ve Mustafa Kök, *Nurettin Topçu'da Din Felsefesi* (İstanbul: Dergah, 1995).
- 32 Şakir Diclehan, *Sanat ve Düşünce Dünyasında Sezai Karakoç*, (İstanbul: Piran, 1980) ve Turan Karataş, *Doğu'nun Yedinci Oğlu: Sezai Karakoç* (İstanbul: Kaknus, 1998).
- 33 *Hareket* dergisi kesintilerle 1939 ve 1974 yılları arasında yayınlandı. Blondel'in yazılarının Topçu üzerindeki etkisi hakkında daha fazla bilgi için bkz. Ali O. Gündoğan, "Blondel'in Felsefesi ve Türkiye'deki Etkisi" (doktora tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, 1991).
- 34 Nurettin Topçu, *Milliyetçiliğimizin Esasları* (İstanbul: Dergah, 1978); *İsyan ahlâkı* (Dergah, 1995) ve *ahlâk Nizamı*, 3. bas. (İstanbul: Dergah, 1997).
- 35 Ögün, *Türkiye'de*, bl. 2.
- 36 Abdullah Uçman, "Necip Fazıl ve Ağaç Dergisi," *Mavera* 80-82 (Temmuz-Eylül 1983): 86.
- 37 Kısakürek varoluşsal "boşluğunu" bir Nakşibendi şeyhine bağlanarak doldurur. *O ve Ben*, 6. bas. (İstanbul: Büyük Doğu, 1990) isimli kitabında şeyhi Abdülhakim Arvasi ile olan etkileşimlerini ele alır. Bu kitap üç bölümden oluşur: birinci bölüm Sufi Şeyhi ile karşılaşmaya kadar olan dönemdeki (1904-34) ahlâkî boşluğunu anlatır; ikinci bölüm Arvasi ile tanışması sonucunda iç dünyasını keşfetmesiyle yaşadığı dönüşümü konu alır; üçüncü bölüm manevi bir kılavuz olmaksızın Türk siyaset ve edebiyat dünyasındaki sergüzeştini anlatır (1943-83).
- 38 Sezai Karakoç, *Diriliş Neslinin Amentüsü* (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1979), *Kıyamet Aşısı*, 5. bas. (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1979), *İnsanlığın Dirilişi*, 4. bas. (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1987), *Yitlik Cennet*, 4. bas. (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1979), *Ruhun Dirilişi*, 4. bas. (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1979), ve *İslam Toplumunun Ekonomik Strüktürü*, 7. bas. (İstanbul: Diriliş Yayınları, 1980).
- 39 *Sebilürreşad* 1908 ile 1966 arasında yayınlandı. Dinsel bakımdan geleneksel ve siyasal açıdan aktivist bir tutum ortaya koydu. İttihad-ı İslamı savundu ve Kurtuluş Savaşını destekledi. Editörü Eşref Edip Fergan'dı (1882-1971); 1908'de *Sırat-ı Müstakim*'i de yayınlayan Mehmet Akif (Ersoy) ve Ebülula Mardin de yardımcı editörlerdi. Dergi 1950'lerde oldukça popüler oldu. *Sebilürreşad* dinsel-milliyetçi bir çizgi izledi ve demokrasiyi destekledi.
- 40 *Serdengeçti* Osman Yüksel Serdengeçti tarafından kuruldu ve 1947 ile 1952 arasında yayınlandı. 1956 ve 1958'deki yeniden basımları başarısızlığa uğradı. Bu magazin reformlara karşı çok eleştirildi.
- 41 *İslam* 1956 ile 1965 arasında bir grup önde gelen bilim adamı tarafından yayınlandı. Esas olarak dinsel kurumlar ve Peygamber Muhammed'in hayatını işledi.
- 42 Topçu da Abdülaziz Bekkine'ye manevi açıdan bağlandı. Ayrıca bkz. Mustafa Kutlu, "Nurettin Topçu için Bir Biyografi Denemesi," *Hareket Dergisi* (Ocak-Mart 1976). 1977'de, *Hareket*'in yayıncısı adını *Dergah* olarak değiştirdi.
- 43 Ersin Gürdoğan, "Kitlelesel Üretim ve Edebiyat," *Mavera* 97 (Aralık 1985):23.
- 44 Michael Meeker, "The New Muslim Intellectuals in the Republic of Turkey," *Islam in Modern*

Turkey, der. Richard Tapper, (Londra: St. Martin's Press, 1991), 189-222; Binnaz Toprak, "İki Müslüman Aydın: Ali Bulaç ve İsmet Özel," *Toplum ve Bilim* 29/30(1985): 143-51; İsmet Özel'in cevabı, "Hem Peruklu Hem Fadul," *Kıtap Dergisi* 9 (1986):10.

- 45 İsmet Özel, *Cuma Mektupları I*, 2. bas. (İstanbul: Çıdam Yayınları, 1990), 139.
- 46 Özel, *Cuma Mektupları III* (İstanbul: Çıdam Yayınları, 1990), 168.
- 47 Özel, *Cuma Mektupları I*, 139.
- 48 Ali Bulaç'la görüşmem, İstanbul, 23 Nisan 1994.
- 49 Özel'in bu tema ile ilişkili denemeleri düzenli olarak *Yeni Devir*'de yayınlandı ve *Zor Zamanlarda Konuşmak* (İstanbul: Risale Yayınları, 1986) ismiyle kitaplaştırıldı.
- 50 Bulaç'ın Medine Vesikası modeli 1990ların ikinci yarısında hem İslami, hem de laik çevrelerde entelektüel tartışmaya hâkim oldu; bkz. Ali Bulaç, "Medina Document," *Liberal İslam*, der. Charles Kuzman (New York: Oxford University Press, 1998), 169-78.
- 51 Ali Bulaç'la görüşmem, İstanbul, 22 Mart 1994.
- 52 Ali Bulaç, *İslam ve Fanatizm* (İstanbul: Beyan, 1993), 63.
- 53 Ali Bulaç'la görüşmem, İstanbul, 24 Mart 1994.
- 54 Recep Koçak'ın Rasim Özdenören'le yaptığı mülakat, "Rasim Özdenören'le 1980 Sonrası Kültür Değişimi Üzerine," *İlim ve Sanat* 26 (1989): 11.
- 55 Özdenören'le yaptığım görüşme, Ankara, 12 Haziran 1999.
- 56 David Swanson, "Secular Turkey Teeters Over Plan to Close Islamic Schools," *Christian Science Monitor*, 12 Haziran 1997.
- 57 Bkz. Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, 5. c. (İstanbul: Eser Matbaası, 1977); İlhan Başgöz, *Türkiye'nin Eğitim Çıkması ve Atatürk* (Ankara: Kültür Bakanlığı, 1995), 74-80; ve İhsan Sungü, "Tevhid-i Tedrisat," *Belleter* 7-8 (1938): 21-45.
- 58 Bkz. Vergin'in laiklik ve laikçilik arasında yaptığı ayrım, "Mülakat," *Türkiye Günlüğü* 27 (Mart 1994): 5-12.
- 59 Egemen kültürün aktarılmasında okulların rolü konusunda bkz., Pierre Bourdieu, "Systems of Education and Systems of Thought," *International Social Science Journal* 19, 3(1967): 341.
- 60 *Yeni Yüzyıl*, 17 Mart 1997.
- 61 Bkz. Mustafa Öcal, *İmam Hatip Liseleri ve İlk Öğretim Okulları* (İstanbul: Ensar Yayınları, 1994) ve "Kuruluşundan Günümüze İmam Hatip Liseleri," *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (1999), 200-254.
- 62 Osman Ergin, *Türk Maarif*, 5: 1735-42.
- 63 Ömer Okutan, *Cumhuriyet Dönemi Milli Eğitimimiz* (İstanbul: MEB Yayınları, 1983), 416.
- 64 Beyza Bilgin, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi* (Ankara: İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988), 52; Öcal, *İmam-Hatip*, 33.
- 65 Diyanet İşleri başkan yardımcısı olan Ahmet Hamdi Akseki'nin hatıraları için bkz. *Sebilürreşad* 12, 284 (1959): 144.
- 66 *CHP Yedinci Kurultay Tutanağı* (Ankara: CHP, 1948), 457.
- 67 Bilgin, *Eğitim Bilimi*, 56.
- 68 *Her Yönüyle Tevfik İleri* (Ankara: Diyanet İşleri Vakfı Yayınları, 1995).
- 69 Howard Reed, "Revival of Islam in Secular Turkey," *Middle East Journal* 8, 3(1954): 271-73.

- 70 Okutan, *Cumhuriyet*, 420.
- 71 Halis Ayhan, *Din Eğitimi ve Öğretimi* (İstanbul: DİB Yayınları, 1985), 66-68.
- 72 Akıncılar Suleyman Hayri Bolay ve Mümtaz'er Türköne, *Din Eğitimi Raporu* (Ankara: Diyanet Vakfı, 1995), 131.
- 73 İmam Hatip Liseleri Öğretim Programları (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1985).
- 74 Yıllara ve hükümetlere göre açılan imam-hatip okulu sayısı için bkz. Ahmet Ünal, "İmam-Hatip-lerle Millet Teveccühü," *Zaman*, 27 Şubat 1994.
- 75 Halis Ayhan, *Kuruluşunun 43. Yılında İmam-Hatip Liseleri* (İstanbul: Ensar, 1995).
- 76 Necmettin Erbakan, *Milli Görüş* (İstanbul: Dergah, 1975), 101.
- 77 PIAR-Gallup'un imam-hatip okulu öğrencileri araştırması için bkz. *Yeni Yüzyıl*, 1 Nisan 1997.
- 78 Necmettin Erbakan, *Yeni Oluşum: Büyük Değişim* (Ankara: Refah Partisi, 1993), 15.
- 79 Beşir Ayyazoğlu ile görüşme, "İslamcı Aydınlar 'İslami Aydınlanmayı' Tartışıyor," *Nokta*, 26 Haziran-2 Temmuz 1994, 18.
- 80 *Milli Görüşün İktidardaki Hizmetleri (1974-1978)* (Ankara: Refah Partisi, 1995), 5.
- 81 İmam-hatip liselilerin sosyal ve siyasal tutumları konusunda daha geniş bilgi için bkz. Bahattin Akşit, "İmam Hatip and Other Secondary Schools in the Context of Political and Cultural Modernization of Turkey," *Journal of Human Sciences* 5, 1 (1986): 38.
- 82 Kenan Evren, "Dini Siyasete Alet Etmedim," *Milliyet*, 1 Mayıs 1990.
- 83 MEB *Din Öğretimi Dergisi* 30 (1991): 25.
- 84 Mesela, TUSİAD imam-hatiplere ilişkin çeşitli raporlar hazırladı ve devletin bu okulları kapatması çağrısında bulundu; bkz. Zekai Baloglu, *Türkiye'de Eğitim* (İstanbul: TUSİAD Yayınları, 1990).
- 85 Abbas Güçlü, "RP'nin 2. Kalesi, Okullar," *Milliyet*, 19 Şubat 1994.
- 86 Yeni yasa için bkz., "4306 MEB Kanunu," *RG*, 18 Ağustos 1977.
- 87 *Milliyet*, 22 Temmuz 1997.
- 88 Ecevit'in Konuşması için bkz. *Zaman*, 30 Temmuz 1997.
- 89 "İmam-Hatiplere Başvuru Yüzde 95 Düştü," *Zaman*, 11 Eylül 1998; Milli Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi eski genel müdür yardımcısı Halil Hayat'ın ilginç değerlendirmesi için bkz. "Anadolu Cezalandırıldı," *Aksiyon*, 152 (Kasım 1998).
- 90 Mustafa Öcal, "Cumhuriyet Döneminde Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi," *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7, 7(1998): 241-68 (<http://www.meb.gov.tr/Stats/Apk2002/64.htm>).
- 91 A. H. Akseki, *Askerin Din Kitabı*, 3. bas. (Ankara: DİB, 1980). *Askerlere Dini Emirler* hala askeri okullardaki ana ders kitabıdır.
- 92 A. H. Akseki'nin *İslam Dini*, 3. bas. (Ankara: Güzel Sanatlar Matbaası, 1954) Türk ilahiyat okullarının en önemli ders kitabıydı. Kitap ilk defa 1933'te yayınlandı. Akseki din öğretiminin durumunu açıklamak için ayrıntılı bir rapor yazdı ve hükümetten, Türkiye içinde dinsel fanatizme, dışardan gelen İslami köktencilik ve komünizmin genişleyen nüfuzuna karşı bir set oluşturmak için din eğitimi seviyesinin iyileştirilmesini istedi. Raporun tam metni için bkz. "Din Tedrisatı ve Dini Müesseseler Hakkında Bir Rapor," *Sebilürreşad* 100-105 (Nisan-Haziran 1951), 100: 387:88, 101: 4-5, 102: 19-20, 103: 36-38, 104: 52-53 ve 105: 67-68.
- 93 Okutan, *Cumhuriyet*, 423.
- 94 Okutan, *Cumhuriyet*, 423.

ALTINCI BÖLÜM

- 1 Hamid Algar Nakşibendi incelemelerinin çerçevesini geliştirdi; bkz. özellikle Algar, "The Nakshibendi Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance," *Studia Islamica* 44 (1976): 123-52, ve "The Nakshibendi Order in Republican Turkey," *Islamic World Report* 1, 3(1996): 51-67; ayrıca bkz. Martin van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structure of Kurdistan* (Londra: Zed Books, 1992), 222-65.
- 2 Bkz. Annemarie Schimmel, *Mystical Dimension of Islam* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1975); ve J. Spencer Trimingham, *The Sufi Orders in Islam* (New York: Oxford University Press, 1971).
- 3 Yaşar Nuri Öztürk, *The Eye of the Heart: An Introduction to Sufism and the Tariqats of Anatolia and the Balkans* (İstanbul: Redhouse, 1988), bl. 1.
- 4 Ferit Aydın, *Tarikatta Rabita ve Nakşibendilik* (İstanbul: Ekin, 1996).
- 5 Bkz. Mehmet Ali Ayni, *Tasavvuf Tarihi* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1992) ve Mahir İz, *Tasavvuf*, 5. bas. (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1990), 73; Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1985); Erol Güngör, *İslam Tasavvufunun Meseleleri* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 1992); Mustafa Kara, *Günümüz Tasavvuf Hareketleri* (İstanbul: Dergah, 2002).
- 6 E. Abdülhakim Arvasi, *Tasavvuf Bahçeleri* (İstanbul: Büyük Doğu Yayınları, 1983), 16-17.
- 7 *Bid'a* için bkz. Vardit Risples, "Toward a New Understanding of the Term Bid'a," *Der Islam* 68, 2(1991): 320-28; ve Maribel Fierro, "The Treaties Against Innovations [Kutub al-bid'a]," *Der Islam* 69, 2 (1993): 204-46.
- 8 Hamid Algar, "A Brief History of the Nakshibendi Order," *Naqshbandis: Historical Developments and Present Situation of a Muslim Mystical Order*, der. Marc Gaborieau ve Alexander Popovic (İstanbul: ISIS, 1990), 3-45.
- 9 Sirhindi için bkz. Hayrettin Karaman, *İmam-ı Rabbani ve İslam Tasavvufu* (İstanbul: Nesil Yayınları, 1992); İbrahim Edhem Bilgin, *Devrimci Sufi Hareketleri ve İmam-ı Rabbani* (İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği, 1989); Fazlur Rahman, *Selected Letters of Sirhindi* (Karaçi: Ikbal Akademi, 1968); ve Yohanan Friedmann, *Shaykh Ahmad Sirhindi: An Outline of His Thought and a Study of His Image in the Eyes of Posterity* (Yeni Delhi: Oxford University Press, 2000).
- 10 Sajida S. Alvi, "The Mujaddid and Tajdid Traditions in the Indian Subcontinent: An Historical Overview," *Journal of Turkish Studies* 18 (1994): 1-15.
- 11 Jo Ann Gross, "Khoja Ahrar: A Study of the Perceptions of Religious Power and Prestige in the late Timurid Period" (doktora tezi, New York Üniversitesi, 1982).
- 12 Ali Kadri, *Tarikat-ı Nakşibendiye Prensipleri* (İstanbul: Pamuk Yayınları, 1994), 80-87.
- 13 Martin van Bruinessen, "Sufis and Sultans in Southeast Asia and Kurdistan: A Comparative Survey," *Studia Islamika* 3, 3(1996):12.
- 14 Alvi, "The Mujaddid and Tajdid Traditions."
- 15 Hamid Algar, "Devotional Practices of the Khalidi Nakshibendis of Ottoman Turkey," *The Dervish Lodge: Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey*, der. Raymond Lifchez (Berkeley: University of California Press, 1992), 209-27.
- 16 Bkz. Mevlana Halid-i Bağdadi, *Risale-i Halidiye ve Adab-ı Zikir Risalesi* (İstanbul: Seha Neşriyat, 1990).

- 17 Butrus Abu-Manneh, "The Naksibendiyya-Mujaddidiye in the Otoman Lands in the Early Nineteenth Century," *Die Welt des Islams* 22 (1982-84):14.
- 18 Albert Hourani, "Sufism and Modern Islam: Mavlana Khalid and the Nakşibendi Order," *Emergence of Modern the Middle East* (Oxford: Macmillan, 1981), 80.
- 19 İrfan Gündüz, *Osmanlılarda Devlet-Tekke Münasebetleri* (İstanbul: Seha, 1984), 243.
- 20 Hocaefendi ve müritaralarında rabıta kurulmasının ayrıntılı bir anlatımı için bkz. Ersin Gürdoğan, *Görünmeyen Üniversite* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), 36-39.
- 21 Kasım Kufralı, "Nakşibendiliğin Kuruluş ve Yayılması" (doktora tezi, İstanbul Üniversitesi Türkiyat Enstitüsü, 1949), 102-12.
- 22 Algar, "Devotional Practices," 210.
- 23 Abu-Manneh, "Naksibendiyya-Mujaddidiya," 32.
- 24 Hourani, "Sufism," 76.
- 25 Martin von Bruinessen, "The Origins and Development of the Nakşibendi Order in Indonesia," *Der Islam* 67 (1990): 151 ve "The Origins and Development of Sufi Orders (Tarekat) in South East Asia," *Studika Islamika* 1, 1(1994):15, 16.
- 26 Algar, "A Brief History," 30.
- 27 Bkz. Butrus Abu-Manneh, "Shaykh Ahmed Ziauddin el-Gurnushanevi and the Ziya'i Khalid Suborder," *Shia Islam, Sects and Sufism: Historical Dimensions, Religious Practice and Methodological Considerations*, der. Frederick de Jong (Utrecht: M. Th. Houtsma Stichting), 105-17.
- 28 Abu-Manneh, "Naksibendiyya-Mujaddidiya," 12; Albert Hourani, "Sufism and Modern Islam: Rashid Rida," *The Emergence of the Modern Middle East* (Oxford: Macmillan, 1981), 95.
- 29 Kuleli olayına Nakşibendilerin katışmasına ilişkin olarak bkz. Uluğ İğdemir, *Kuleli Vakası Hakkında Bir Araştırma* (Ankara: TTK, 1937), 30, 60-64.
- 30 Şerif Mardin, "The Nakşibendi Order of Turkey," *Fundamentalism*, der. Martin Marty ve S. Appleby (Chicago: Chicago University Press, 1990), 205.
- 31 Algar, "The Nakşibendi Order," 149.
- 32 Bkz. Clarence Richard Johnson, *Constantinople Today: A Study in Oriental Social Life* (New York: Macmillan, 1922); ve Osman Ergin, *Türk Maarif Tarihi*, c. 1-2 (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 240-41.
- 33 Algar, "Nakşibendi Order in Republican Turkey," 54.
- 34 Bkz. Kadir Mısırlıoğlu, *Kurtuluş Savaşında Sarıklı Mücahitler* (İstanbul: Mizan, 1969), 263-73.
- 35 Bkz. Mısırlıoğlu, *Kurtuluş*, 262-73 ve Cevat Dursunoğlu, *Milli Mücadelede Erzurum* (Ankara: TC Ziraat Bankası, 1946).
- 36 Kemalistler Nakşibendileri "gerici," ilerlemenin önünde bir engel olarak sundular; mesela bkz. İlhan Selçuk, "Son Yüzyılda Nakşilerin Kilometre Taşları," *Cumhuriyet*, 3 Ağustos 1994.
- 37 Bkz. Reşat Halli, *Türkiye Cumhuriyetinde Ayaklanmalar (1924-1938)* (Ankara: Genelkurmay Yayınları, 1972).
- 38 Bkz. *Menemen İrtica Hadisesi* (Ankara: Hariciye Vekâleti Matbuat Umum Müdürlüğü, 1931) ve Mustafa Müftüoğlu, *Menemen Vakası* (İstanbul: Risale, 1991).
- 39 A. Taşgetiren'le görüşmelerim, İstanbul, 12 Nisan 1995, 15 Mart 1996 ve 13 Temmuz 2000.
- 40 Fahrettin Altay, *10 Yıl Savaş ve Sonrası* (İstanbul: İnsel Yayınları, 1970), 437.

- 41 A. Selahattin Kınacı, *Seyyid Muhammed Raşid Erol (K.S. A.)'nın Hayatı* (Adıyaman: Menzil Yayınları, 1996); N. Fazıl Kuru, "Menzil Nakşiliği Merkez Cemaati Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma," M.A. Tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri, 1999).
- 42 Emin Yaşar Demirci, "Modernisation, Religion and Politics in Turkey: The Case of the Iskenderpaşa Community" (doktora tezi, Manchester Üniversitesi, Birleşik Krallık, 1996); M. Hakan Yavuz, "The Matrix of Modern Turkish Islamic Movements: The Naksbandi Sufi Order," *Naqshbandis in Western and Central Asia*, der. Elisabeth Özdalga (İstanbul: Nümune Matbaası, 1999), 125-42.
- 43 Bkz. Esad Coşan, "Thoughts on the Elections," *İslam*, Ekim 1991, 1-2; ve Mehmet Sayoğlu, "Vefatının 15'ci Yılında Mehmed Zahid Kotku," *Yeni Şafak*, 12 Kasım, 1995.
- 44 Algar'ın Kotku ile yaptığı özel konuşma notlarından, "Political Aspects of Naqshbandi History," Gaborieau ve Popovic, *Naqshbandis*, 143.
- 45 Halit İlhan, "Bağımsızlığa Teşvik Etmıştır," *İslam*, Kasım 1992, 43.
- 46 Mehmet Sayoğlu, "Mehmet Zahid Kotku: Kafkasya'dan Bursa'ya," *Yeni Şafak*, 12-14 Kasım 1995.
- 47 Serdar Ömeroğlu, "Mehmed Zahid Kotku," *Milli Gazete*, 13-18 Kasım 1988.
- 48 "Mehmet Zahit Kotku Hazretleri Rahmetle Anıldı," *Zaman*, 30 Kasım 1994.
- 49 Coşkun Yılmaz, "Mehmet Zahid Efendi (K.S.) ve İktisadi Hayat," *İslam*, Kasım 1994, 26.
- 50 21 Ekim 1996'da kendisiyle, TBMM'deki ofisinde yaptığım görüşme sırasında, o zaman RP mil-
letvekili olan Lütfi Doğan, soruma şu cevabı vermişti: "Bir Mazda' ile ekonomik olarak çağdaş bir
Türkiye'yi kastediyoruz, çünkü Mazda 1980'lerde piyasadaki en iyi arabaydı. Üstelik, Mazda'nın
bir Japon arabası olduğunu unutmamalısınız, geleneklerinden vazgeçmeden bunu başardıkları
için Japonya'ya müteveccih bir hayranlık vardır."
- 51 Kotku'nun kitapları İstanbul'da Seha Neşriyatı tarafından yayınlanmaktadır ve çoğunun baskı tar-
ih-i yoktur. En önemli çalışmaları arasında şunlar bulunmaktadır: *Tasavvufi ahlâk*, 5 c. (İstanbul:
Seha Neşriyat, t.y.); *Nefsin Terbiyesi; Ehl-i Sünnet; Müminlere Vaazlar*, 2 c.; *Hadislerle Nasihatler*, 2
c.; Alim (İstanbul: Seha Neşriyat, 1985); *Müminlerin Vasıfları; Cihad; Namaz; Zikrullah'ın Fay-
daları; Tevhid; Tevbe; İman; Sabır; En Güzel Ameller; Oruç; Zekat; Hac; Cömertlik; Yemek Adabı;*
Zulüm; Faiz; Korku ve Ümit; İçki; Ölüm ve Özel Sohbetler.
- 52 Bkz. Seyfi Say, "Mehmet Zahit Kotku'yu Anarken," *İslam*, Kasım 1991, 40-47.
- 53 Esad Coşan, *Yeni Dönemde Yeni Görevlerimiz* (İstanbul: Seha, 1993), 119.
- 54 Coşan, *Yeni*, 163.
- 55 H. Kamul Yılmaz, "M. Es'ad Erbili," *Altınoluk*, Kasım 1994, 33-34.
- 56 Bu kitap modern Türkçe ile de yayınlanmıştır; bkz. *Kenz'ül İrfan* (İstanbul: Erkam, 1989).
- 57 Esad Efendi, *Divan* (İstanbul: Erkam, 1991).
- 58 *Mektubat* (İstanbul: Erkam, 1983).
- 59 İstanbul'da, tasavvufun önemi ve ona bağlanmanın kurallarına ilişkin kısa makalelerden oluşan
*Risale-i Es'adiyye'*yi yazdı. Kitap modern Türkçe ile de yayımlandı. (İstanbul: Erkam, 1989).
- 60 Erenköy Cemaatinin aylık *Altınoluk* dergisinin editörü Ahmet Taşgetiren'le görüşmem, İstanbul,
31 Mayıs 1999.
- 61 Sadık Albayrak, *Şeriat Yolunda Yürüyener ve Sürünenler* (İstanbul: Medrese Yayınevi, 1979), 231-
34 ve Mete Tunçay, *Türkiye Cumhuriyeti*, 293-95.
- 62 Sadık Dana, *Mahmut Sami Ramazanoğlu* (İstanbul: Erkam, 1991).

- 63 Ahmet Taşgetiren'le görüşmem, İstanbul, 31 Mayıs 1999.
- 64 Mahir İz, *Tasavvuf* (İstanbul: Rahle, 1969). İz'in kitabı önemli ölçüde Ramazanoğlu'nun düşüncelerini yansıtır.
- 65 Nazif Gürdoğan, "Bir Görünmeyen Üniversitenin Hicreti," *Yeni Şafak*, 26 Temmuz 1999.
- 66 Süleymanlıların faaliyetleri için bkz. Hızır Yılmaz, "Süleymanlık" *Hakkında Bir İnceleme* (Köln; y.y., 1977); Vehbi Vakkasoğlu, "Süleyman Hilmi Tunahan," *Tercüman*, 11 Aralık 1986; Nokta, 19-22 Aralık 1993, 12-16. Daha kapsamlı bir çalışma için bkz. Ahmet Akgündüz, *Arşiv Belgeleri Işığında Silistreli Süleyman Hilmi Tunahan* (İstanbul: Cihan Matbaası, 1997); ayrıca bkz. Mustafa Özdamar, *Üstaz Süleyman Hilmi Tunahan* (İstanbul: Kırk Kandil, 1997); M. Ali Kırmızı, "Türkiye'de Bir 'Yeni Cemaat' Örneği Olarak Süleymanlık" (doktora tezi, Ankara Üniversitesi, 2000). Tunahan'a yapılan dinsel baskılar için bkz. Diyanet İşleri Başkanlığının Tunahan'a ilişkin resmi dosyası, Sicil No: 23-383 Süleyman Hilmi Tunahan Dosyası.
- 67 Mustafa Ankan, "Büyük Muceddîd için Ne Dediler," *Ufuk Gazetesi*, 20 Eylül 1978.
- 68 Süleymanlıların laiklik anlayışına bir örnek olarak bkz. Ahmet Özcan, *Yeni Bir Cumhuriyet İçin* (İstanbul: Bakaş, 1997).
- 69 Mustafa Ünal, "Tunahan Hazretlerinin Torunu (Arif Ahmet Denizolgun) Mecliste," *Aksiyon*, 1 Mart 1996, 10-11. Bu makale 1995 seçimlerinde Süleymanlıların RP'ye verdiği desteği ele almaktadır.

YEDİNCİ BÖLÜM

- 1 Nursi'nin hayatı ve fikirleri için bkz. İhsan Işık, *Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk* (İstanbul: Ünlem Yayınları, 1990); Nevzat Köseoğlu, *Bediüzzaman Said Nursi: Hayatı-Yolu-Eseri* (İstanbul: Ötüken, 1999); Mustafa Karacoşkun, "Nurcu Cemaatine Mensup Kişilerin Dini Düşünce, Duygu ve Davranışları" (MA Tezi, Marmara Üniversitesi, İstanbul, 1999) ve Abdullah Albayrak, *Sosyal Değişim Sürecinde Risale-i Nur Hareketi* (İstanbul: Nesil, 2002).
- 2 Said Nursi'nin Türkçe eserler Külliyyatı için bkz. *Risale-i Nur Külliyyatı*, 2.c. (İstanbul:Nesil, 1996) (bundan sonra *RNK*). Bu iki cilt Nursi'nin tüm eserlerini kapsamaktadır.
- 3 "Mektubat," *RNK*, I:355-57, 359 ve Bilal Kuşpınar, "Bediüzzaman Said Nursi'nin Tasavvuf Değerlendirmesi," *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu III* (İstanbul: Yeni Asya, 1996), 452-62.
- 4 "Mektubat," I:220-578; "Şualar," *RNK*, I:1001, 1002, 1097 ve Abdülkadir Badıllı, *Bediüzzaman Said Nursi-Mufasssal Tarihçe-i Hayatı* (İstanbul: Timaş, 1990), 102.
- 5 Nursi'nin *Mektubat*'ı okuma metoduna ilişkin daha geniş bilgi için bkz. "Sözler," *RNK*, I:95, 317; "Mektubat," I:511-64; "Barla İlahikası," *RNK*, 2:1467-94.
- 6 "Telvihat-ı Tis'a," *RNK*, I:561-69.
- 7 Nakşibendi tarikatı ve Said Nursi arasındaki bağlantı konusunda Fethullah Gülen ile yaptığım görüşme, İstanbul, 27 Mayıs 1997. Bu görüşmenin bazı kısımları *Milliyet* gazetesinde yayımlandı. Bkz. *Milliyet*, 10-13 Ağustos 1997.
- 8 "Tarihçe-i Hayat," *RNK*, 2:2130-31.
- 9 Şu makalelerine bkz. "Hürriyet Hitap," *RNK*, 2:1932-36; "Yaşasın Şeriat-ı Ahmedî," *RNK*, 2:1930 ve "Divan-ı Harb-ı Örfî," *RNK*, 2:1920-28.
- 10 BK Mevlanazade Rifat, 31 Mart-Bir İhtilal İçyüzü (İstanbul: Pınar, 1996); Mustafa Baydar, 31 Mart Vakası (İstanbul: Milli Tescin Birliği, 1955); İsmail Hami Danişmend, 31 Mart Vakası (İs-

tanbul: Kitabevi, 1961); Şinasi Akşin, *Şariatçı Bir Ayaklanma: 31 Mart Olayı* (İstanbul: İmge, 1994) ve Sadık Albayrak, *31 Mart Vakası Gerici Bir Hareket mi?* (İstanbul: Bilim-Araştırma, 1987).

- 11 Mahkemedeki savunması için bkz. "Divan-ı Harb-i Örfi," *RNK*, 2:1917-35.
- 12 "Divan-ı Harb-i Örfi," 2:1917-35.
- 13 İsmail Kara ile görüşmem, İstanbul, 4 Ağustos 2001.
- 14 "Münazarat," *RNK*, 2:1937-59.
- 15 Said Nursi'nin siyaset felsefesinin en iyi analizlerinden biri için bkz. Safa Mürsel, *Bediüzzaman Said Nursi ve Devlet Felsefesi* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1995).
- 16 Konuşmaları Arapça olarak "Hutbe-i Şamiye" adı altında yayınlandı; Nursi bu eseri kendisi Türkçeleştirdi. Bkz. "Hutbe-i Şamiye," *RNK*, 2: 1959-85.
- 17 Nursi ünlü eseri "Hutuvat-ı Sitte"yi (*RNK*, 2: 2055-58) işgale karşı yazdı.
- 18 "Tarihçe-i Hayat," *RNK*, 2:2137-39.
- 19 Said Nursi'nin isyanı durdurmaya dönük gösterdiği çabalar için bkz. Necmettin Şahiner, *Bilinmeyen Yönleriyle Bediüzzaman Said Nursi* (İstanbul: Yeni Asya Yayınları, 1974), 238-42.
- 20 Martin van Bruinessen, *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan* (Londra: Zed Books, 1992), 265.
- 21 "Tarihçe-i Hayat," *RNK*, 2:2140.
- 22 En iyi eserlerinden bazılarını cezaevinde yazdı; örnek olarak bkz. Afyon hapsinde (1948-49) yazılan "El-Huccet'uz Zehra" (*RNK*, c. I, 6-52) ve Eskişehir hapsinde (1935) yazılan "İsm-i A'zam" (*RNK*, c.1, 797-827).
- 23 Nursi tüm tefsirlerini Osmanlıca yazdığı için, müritleri eğitimde Arap alfabesini devam ettirmek için elle yazarak çoğaltma üzerinde ısrar etti.
- 24 *Nurcu*, lafzi anlamı itibarıyla *RNK* müritlerine göndermede bulunur. Eskişehir Mahkemesi, Nursi'nin kitaplarını bulundurdıkları için tutuklananları *Nurcu* olarak adlandırdı.
- 25 "Şualar," *RNK*, 1: 1024.
- 26 "Sünuhat," *RNK*, 2:2051.
- 27 Mesut Toplayıcı, "İslam ve Demokrasi," *Köprü* 50 (1995):56-69.
- 28 Nursi'nin verdiği destek için bkz. cumhurbaşkanı ve başbakanı gönderdiği mektup, "Emirdağ Lahikası," *RNK*, 2:1904-905; Nursi'nin Adnan Menderes'in politikalarını eleştirisi için bkz. "Emirdağ Lahikası," *RNK*, 2:1882-83.
- 29 "Kastamonu Lahikası," *RNK*, 2:1585. Başka bir deyişle, Nursi kişinin kamusal alan için özel alandan fedakârlıkta bulunması gerektiğini söyler.
- 30 "Hutbe-i Şamiye," *RNK*, 2: 1965.
- 31 "Beyanat ve Tenvirler," *RNK*, 1: 24, 25-27.
- 32 Mesela Said Nursi, toplumu tehdit eden ateizm ve nihilizmle savaşmak için devletin kendi çalışmalarını yayınlamasını istedi; bkz. "Emirdağ Lahikası," *RNK*, 2: 1720-21.
- 33 Şahiner, *Bilinmeyen*, 403-404.
- 34 M. Hakan Yavuz, "Being Modern in the Nurcu Way," *ISIM Newsletter* (Ekim 2000): 7 ve 14.
- 35 "Emirdağ Lahikası," *RNK*, 2:1729 ve 1841-42; Nursi'ye göre, kendi yazılan İslamı siyasal amaçlar için kullanmamakta, fakat "ateizme, nihilizme ve anarşizme tabanda ve baskıya karşı yüzeyde karşı koyarak" sosyal düzen ve barışa katkıda bulunmaktadır. Bk, 1729.

- 36 "Kastamonu Lahikası," *RNK*, 2:1606, 1631, 1641.
- 37 "Mektubat," 1:362 ve 485-86.
- 38 "Mektubat," 1:520-21; "İşarat'ül l'caz," *RNK*, 2:1222-23 ve 1260-61.
- 39 "Münazarat," *RNK*, 2: 1947.
- 40 Nurcu yayınlar en çok Batı Anadolu şehirlerinde satılmaktadır.
- 41 Ali Mermer Nurcuların özelliklerini "Aspects of Religious Identity: Nurcu Movement in Turkey Today" (doktora tezi, Durham Üniversitesi, Birleşik Krallık, 1985), 388-90) isimli çalışmasında ortaya koymaktadır; Fahri Çakı, "New Social Classes and Movements in the Context of Politico-Economic Development in Contemporary Turkey" (doktora tezi, Temple Üniversitesi, Philadelphia, PA, 2001).
- 42 Yeni okuryazarlığın, yani herkesin bir okur olduğu kitlesel okuryazarlığın İslami siyasal bilincin oluşumunda kilit rolü olmuştur.
- 43 Formel ve informal eğitim ve Nursi'nin rolüne ilişkin daha fazla bilgi için bkz. benim makalem: "The Assassination of Collective Memory: The Case of Turkey," *Muslim World* 89, 3-4 (1999): 193-207.
- 44 Basılı metin yeni sosyal örgütlenmelerin oluşumuna yardım etti. Yayına yönelimli olmanın bir sonucu olarak, insanlar tecrübelerini kâğıt ortamına taşımaya başlamakta ve düşünme faaliyeti özendirilmektedir. Bu da edebiyat ve hayat arasında yakın bir bağın oluşmasına yol açmaktadır. İnsanlar genel olarak tecrübelerini ortaya koysalar da, sonraki literatür sosyal hayatı biçimlendirmeye başlar; Nazif Gürdoğan'la yayına dayallık ve kitapların rolü üzerine yaptığım görüşmeden, 9 Mayıs 1997.
- 45 Geoff Eley, "Nations, Publics, and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century," *Habermas and the Public Sphere*, der. Craig Calhoun (Cambridge: MIT Press, 1992). Bu makalada, Eley, Habermas'ın kamusal alan kavramını eleştirir ve "birbirleriyle yarışan kamusal-lıklar" fikrini ortaya atar. Bkz. 306.
- 46 Alan çalışmam boyunca, 1994-2001 yılları arasında Ankara, Bayburt, Erzurum, Eskişehir, İstanbul ve Konya'da 23, Hollanda ve Almanya'da Ağustos 2001'de 18 Nur dershanesini ziyaret ettim.
- 47 Bir Nurcu dershanesine yaptığım ziyaretten notlar, 20 Şubat 1994.
- 48 Bir Nurcu dershanesine yaptığım ziyaretten notlar, 20 Şubat 1994.
- 49 Önde gelen Türk sosyologlarından Nilüfer Göle özel olarak oluşturulmuş pratikler ve bunların kamusal alanda kullanımı arasındaki bağlantıyı vurgulamada araşsal oldu. "resmî Türk kamusal alanı"nı ilk defa açan ve sivil toplumu güçlendirmede dinin pozitif rolünü vurgulayan ilk bilim kişisi oydu. Karşıt ve "resmî" kamusal-lıklar anlayışım büyük ölçüde Türk tecrübesi tarafından ve Göle tarafından Almanya'da organize edilen ve kamusal alanda İslamın rolünü inceleyen tartışma gruplarına katılımlarıyla (Essen, Almanya, 13-14 Mayıs 2000) biçimlenmiştir.
- 50 Jürgen Habermas, "The Public Sphere: An Encyclopedia Article," *Media and Cultural Studies: Keyworks*, der. Meenakshi Gigi Durham ve Douglas M. Kellner (Oxford: Blackwell, 2001), 102-107.
- 51 Yasın Aktay, "Body, Text, Identity: The Islamic Discourse of Authenticity in Modern Turkey" (doktora tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara, 1997), 195.
- 52 *İslam Dünyasında Kimlik Problemi ve Bediüzzaman Said Nursi* (İstanbul: Yeni Asya, 1992).

- 53 *İtihat* yayın hayatına 24 Ekim 1967'de başladı ve 1971'e kadar 186 sayısı yayınlandı. Tirajı 20.000 ile 21.000 arasında değişmekteydi.
- 54 Toplayıcı ile yaptığım görüşme, 15 Mart 1995 ve 2 Ağustos 2001.
- 55 Bu Nuru grubu 1980'ler ve 1990'larda başarılı bankacılar oldular. Bkz. Ruşen Çakır, "Demirel'in Kozu Nuruçular," *Nokta*, 3 Mayıs 1987, 12-23.
- 56 M. Gündüz Sevilgen, *MSP'de Dört Yıl (1973-1977)* (Ankara: İstiklal Matbaası, 1979). Bu kitap Nuru grubun MSP'den kopuşunun sebeplerini ele alır.
- 57 Bekir Berk, İslam ve milliyetçilik arasındaki bağlantıyı savunmak için çeşitli eserler kaleme aldı. Bkz. *Hakkın Zaferi İçin* (İstanbul: Yeni Asya, 1972); *Zafer Bizimdir* (İstanbul: Yeni Asya, 1971); *İt-hamları Reddediyorum* (İstanbul: Yeni Asya, 1972) ve *Türkiye'de Nuruçluk Davası* (İstanbul: Yeni Asya, 1971).
- 58 Malmisanij, *Said Nursi ve Kürt Sorunu* (İstanbul: Doz, 1991) ve bu kitaba cevaben yazılan kitap, Latif Salihoglu, *Bediüzzaman'dan Tesbitlerle Türk-Kürt Kardeşliği* (İstanbul: Gençlik, 1994).
- 59 Radikal Kürt-İslamcı grubu Hizbullah, 2000 yılında bir grup Nuru işadamı ile birlikte İzzettin Yıldırım'ı öldürdü. Öldürülme olayını konu alan haberler için bkz. *Milliyet*, 20-23 Ocak 2000. Hizbullah esas itibariyle kentli bir olguydu ve polislin takibi altındaki Kürtleri hedef olarak seçmekteydi. Hizbullahın Türk devleti tarafından Kürt milliyetçilerine karşı kullanıldığını destekleyen yeterli delil bulunmaktadır. Bkz. Human Rights Watch, "What is Turkey's Hizbullah?" 16 Şubat 2000 (New York).
- 60 Mehmet Metiner ile görüşmem, 18 Mayıs 1994.
- 61 İhsan Atasoy ile görüşmem, İstanbul, 16 Mart 1995 ve 27 Temmuz 2001

SEKİZİNCİ BÖLÜM

- 1 Başlangıç döneminde Gülen sadık bir Nuruçuydu. 1970'lerin ortalarından sonra, Gülen'in ve hareketinin giderek geleneksel Nur hareketinden farklılaşması görünür hale geldi. Ancak, bu uzaklaşma, Gülen'in kamusal hayatı İslamileştirme niyeti taşıyan nurcu bir lider olduğu biçimindeki laikçi suçlamaya bir cevap olarak da görülmelidir. Nursi'nin yanlış anlaşılmasını değiştirmek yerine, Gülen hareketi Nursi ile olan entelektüel bağlantılarını gizlemeyi tercih etti ve kendisini bir "eğitim hareketi" olarak lanse etti. Bkz. Gülen'le yapılan mülakat, *Aksiyon*, 6 Haziran 1998 ve Ankara Devlet Güvenlik Mahkemesine Verdiği Yazılı Savunması, dosya no. 2000/124 E (6 Kasım 2001).
- 2 Hegel'in dine ilişkin görüşleri için bkz. G.W.F. Hegel, *Three Essays*, çev. P. Fuss ve J. Dubbins (Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1984), s.79; Hegel'in objektif ve sübjektif din ayrımına ilişkin olarak bkz. H. S. Haris, *Development Towards the Sunlight 1770-1801* (Oxford: Oxford University Press, 1973); ve Elie Kedourie, *Hegel and Marx: Introductory Lectures* (Oxford: Blackwell, 1995), 77-90.
- 1 Latif Erdoğan, *Küçük Dünyam*, 38. bas. (İstanbul: Ad, 1995), 27-37, 40; Eyüp Can, *Fethullah Gülen Hocamızın İle Ufuk Turu*, 13. bas. (İstanbul: Ad, 1996), 93; ve Ahmet Ersöz, *Alvarlı Efe Hazretleri* (İzmir: Nil, 1993).
- 4 Erdoğan, *Küçük Dünyam*, 25.
- 5 Anadolu sufi İslamı iç benliğin özerkliğini ve adaletin gerçekleşmesini güvence altına alarak benliğin oluşumunu/dönüşümünü gerektiren bir telosa sahiptir.

- 6 Bölgesel kültürün Said Nursi'nin öğretilerinde ifade edilmiş biçimini, "Türkiye'de İslam Çoğulcu," *Milliyet*, 18 Eylül 1986 tarihli makalemden inceledim.
- 7 Mehmet Kırkancı, *Bediüzzaman'ı Nasıl Tanıdım?* (İstanbul: Zafer, 1994), 21-22 ve 35-37.
- 8 Gülen'in hatıraları için bkz. *Zaman*, 25 Kasım 1996.
- 9 Sızıntı'nın rolüne ilişkin olarak, Fethullah Gülen'in yakın çevresinden Latif Erdoğan'ın şu makalesine bkz. "Sızıntı Dergisi Üzerine," *Zaman*, 26 Kasım-3 Aralık 1994.
- 10 "Fetullahçılar Sessiz ve Derinden," *Nokta*, 28 Aralık 1986, 23.
- 11 1980 darbesi sırasında, askeriye Gülen hakkında 163. maddeyi ihlal ettiği gerekçesiyle tutuklama emri çıkardı. Gülen kaçak durumuna düştü ve ortalıkta görünmedi. 1983'te Özal tutuklama emrini kaldırdı.
- 12 Can, *Ufuk Turu*, 16.
- 13 Can, *Ufuk Turu*, 16-17.
- 14 Fethullah Gülen'in Ufuk Turu'nun bir analizi için bkz. Nilüfer Göle, "Muhafazakârlılığının Mahalandırıldığı Modernlik," Can, *Ufuk Turu*, 207.
- 15 *Sabah*, 29 Ocak 1995; Can, *Ufuk Turu*, 111.
- 16 Gülen'le görüşmelerim, İstanbul, 25 Nisan 1997 ve Philadelphia, 12 Nisan 2000.
- 17 Max Weber, "The Protestant Sect and the Spirit of Capitalism," *Max Weber: Essays in Sociology*, der. H. H. Gerth ve C. Wright Mills (New York: Oxford University Press, 1958), 302-22.
- 18 Gülen'in müritlerinin çoğu, onun rüyalar ve diğer olaylar vasıtasıyla Allah'ın yönlendirmesi altında olduğuna inanırlar. Kuran'a daha kitaba dayalı ve akılcı bir yaklaşımı savunan radikal İslami gruplar Gülen'e şiddetle saldırdı. Gülen'in avukatı ve diğer İslamcılar arasındaki bu tartışmalar için bkz. Sükuti Memioğlu, "Mistik hezeyanlar ve yeni bir kutb-u azam," *Tevhid*, Mayıs 1992, 60-65 ve "Tekzip hakkında birkaç söz," *Tevhid*, Haziran 1992, 74-75.
- 19 Alastair MacIntyre, "A Mistake About Causality in Social Sciences," *Philosophy, Politics and Society*, der. P. Laslett ve W. Runciman (Oxford: Oxford University Press, 1967), 52.
- 20 Can, *Ufuk Turu*, 25.
- 21 Fethullah Gülen, *Asrın Getirdiği Tereddütler I-IV* (İzmir, TÖV, 1994).
- 22 Fethullah Gülen, "Düşünce ve Aksiyon İnsanı," *Zaman*, 27 Kasım 1994.
- 23 M. Abdülfettah Şahin, "Beklenen Gençlik I, II;" *Çağ ve Nesil I* (İzmir: TÖV, 1992), 125-32.
- 24 M. Abdülfettah Şahin, "Dünya Muvazenesinde Bir Millet," *Çağ ve Nesil I* (İzmir: TÖV, 1992), 88-92.
- 25 Safa Mürsel, *Bediüzzaman Said Nursi ve Devlet Felsefesi* (İstanbul: Yeni Asya, 1995); Yavuz Bahadıroğlu, *Bediüzzaman Said Nursi* (İstanbul: Yeni Asya, 1993); İbrahim Canan, *İslam Aleminin Ana Meseleleri: Bediüzzaman'dan Çözümler* (İstanbul: Yeni Asya, 1993).
- 26 *Zaman* gazetesi 3 Kasım 1986'da yayınlanmaya başladı.
- 27 Almanya'da Türkçe, Azerbaycan (8 sayfa, yalnızca bir sayfası Türkçe), Özbekistan (6 sayfa; 2'si Türkçe, 4'ü Özbekçe), Kazakistan (8 sayfa; 6'sı Kazakça ve 2'si Türkçe), Kırgızistan (8 sayfa; 6'sı Kırgızca, 2'si Türkçe), Türkmenistan (6 sayfa; 1'i Türkçe ve 5'i Türkmence), Tataristan (4 sayfa; 1'i Türkçe, 3'ü Tatarca), Başkurdistan (5 sayfa; 4'ü Başkurtça, 1'i Türkçe), Bulgaristan (16 sayfa; 12'si Türkçe, 4'ü Bulgarca), Romanya (16 sayfa Türkçe) ve Makedonya (8 sayfa; 6'sı Türkçe, 2'si Makedonca).
- 28 Nuriye Akman'ın Gülen'le görüşmesi, *Sabah*, 28 Ocak 1995.

- 29 Gülen'in yumuşak darbe ve imam-hatip okulları konusundaki tutumunun eleştirisi için bkz. Ahmet Taşgetiren, "Menderes ve İmam Hatipler," *Yeni Şafak*, 20 Temmuz 1997.
- 30 Mesela şu makalesine bkz. "Tahrip Edilen Tabiat," *Zaman*, 25 Haziran 1994.
- 31 "İşte Fethullah Gülen İmparatorluğu," *Aktüel Para*, 22 Eylül 1996, 18-25. Bu makale Gülen'in finansman ve eğitim ağlarını incelemektedir.
- 32 Elisabeth Özdalga, "Worldly Asceticism in Islamic Casting: Fethullah Gülen's Inspired Piety and Activism," *Critique* 17 (2000): 83-104.
- 33 M. Abdülfettah Şahin, "Neslin Beklediği Kurtarıcı El," *Çağ ve Nesil* (İzmir: TÖV, 1992), 14-15.
- 34 Bu okullara ilişkin tartışmalar için bkz. *Yurt Dışında Açılan Özel Öğretim Kurumları Temsilcileri İkinci Toplantısı* (Ankara: MEB, 1997).
- 35 En önde gelenler dershaneler şunlardır: FEM (İstanbul), Anafen (İstanbul), Körfez (İzmir), Maltepe (Ankara), Işık (Adana), Söz ve Sur (Diyarbakır, Hakkari, Elazığ) ve Çağlayan (Van-Bitlis).
- 36 Bu okulların en çok bilinenleri: Fatih (İstanbul), Yamanlar (İzmir), Samanyolu (Ankara), Yıldırımhan (Mersin), Azizye (Erzurum), Serhat (Van), Server Gazi (Denizli), Nilüfer (Bursa), Otlukbeli (Erzincan), Ertuğrul Gazi (Eskişehir), Selahattin Eyyubi (Bitlis), Işık (Sakarya) ve Fatih Sultan (Aydın).
- 37 Emine Kaplan, "Milleti Eğitimde Dış Kuşatma," *Cumhuriyet*, 12 Mart 1995.
- 38 Oral Çalışlar'ın Fethullah Gülen ile mülakatı, *Cumhuriyet*, 21 Ağustos 1995; Can, *Ufuk Turu*, 34.
- 39 Hulusi Turgut'un Gülen'le mülakatı, "İslam Sadece Türkiye'de Özgürce Yaşanıyor," *Sabah*, 26 Ocak 1996.
- 40 Can, *Ufuk Turu*, 33.
- 41 Can, *Ufuk Turu*, 35.
- 42 Ertuğrul Özkök'ün Gülen'le mülakatı, *Hürriyet*, 23-30 Ocak 1995.
- 43 Ertuğrul Özkök'ün Gülen'le mülakatı, *Hürriyet*, 25 Ocak 1995.
- 44 Gülen, "Fethullah Gülen Hocaefendi Güneydoğu ve Terör Hadisesini Zaman'a Değerlendirdi: Çare İnsan ve Kültür," *Zaman*, 5 Kasım 1993.
- 45 Ruşen Çakır, "Devlet Babasının Nurcu Oğlu: Kırkıncı Hoca," *Arınhaber* 1 (20 Aralık 1997): 19.
- 46 Gülen'in Diyanet İşleri Başkanlığına ilişkin görüşleri için bkz. Can, *Ufuk Turu*, 137.
- 47 Ahmet Insel, "Yeni Muhafazakârlık ve Fethullah Gülen," *Yeni Yüzyıl*, 27 Nisan 1997 ve "Altın Nesil Eşittir Beyaz Türkler mi ?" *Yeni Yüzyıl*, 4 Mayıs 1997.
- 48 Kürşad Oğuz, "Türkiye'nin Birliğini Nurcular Sağlayacak," *Aktüel* 190 (1995): 40-44.
- 49 Fethullah Gülen, "Hizipçilik Ağından Kurtulmamız Gerekliyor," *Zaman*, 6 Şubat 1996.
- 50 Bkz. Yalçın Doğan'ın Gülen'le mülakatı, *Umrân* 37 (Mayıs-Haziran 1997): 115.
- 51 Erdoğan, *Küçük*, 50-62.
- 52 Gülen'in İran ve Araplara ilişkin görüşleri için bkz. Nevval Sevindi'nin Gülen'le mülakatı, *Yeni Yüzyıl*, 19-28 Temmuz 1997.
- 53 Gülen, "Öze Dönmek," *Sızıntı* 80, 7(1985): 283.
- 54 "Gülen, "Milli Ruh Düşüncesi," *Sızıntı* 83, 7(1985): 402-404.
- 55 Göle, "Muhafazakârlığın," *Zaman*, 27 Ağustos 1995.
- 56 Gülen'in beyanı ve bunun okullarındaki uygulamaları için bkz. *Yeni Yüzyıl*, 16 Eylül 1998. Gülen, İstanbul'da, 20 Eylül 1998'da kendisiyle yaptığım görüşmede de eğitimi başörtüsüne önceleyen

görüşlerini savundu; ayrıca bkz. Ali Ünal, "Başörtüsü Meselesi," *Zaman*, 30 Eylül 1998.

- 57 Abant Bildirisine ilişkine tartışma için bkz. Kerem Çalışkan, "Fethullah Hoca ve Laiklik," *Yeni Yüzyıl*, 21 Temmuz 1998. Kimi bilim adamları bildiriye İslamın siyasallaştırılması olarak niteleyip eleştirdiler. Bkz. Yakup Kepenek, "Abant Bildirgesi," *Cumhuriyet*, 27 Temmuz 1998. Bazı İslamcılar Abant Bildirisini şiddetle eleştirdi; bkz. Ahnret Taşgetiren, "Abant'ın Çözemediği Sorun," *Yeni Şafak*, 27 Temmuz 1998.
- 58 Mehmet Gündem, *Abant Toplantıları I: İslam ve Laiklik* (İstanbul: Yazarlar ve Gazeteciler Vakfı, 1998), 269-72.
- 59 Bkz. Nuriye Akman'ın Fethullah Gülen'le Mülakatı, *Sabah*, 24 Ocak 1995.
- 60 RP taraftarı *Milli Gazete*, Gülen'in RP'ye dönük eleştirel tutumundan dolayı devlet tarafından popüler yapıldığını ileri sürdü. Bkz. Zeki Ceyhan, *Milli Gazete*, 19 Şubat 1995; İslamcı aydın Ali Bulaç Gülen'in İslami hareketi bölmek ve RP'yi radikal olarak etiketlemek için devlet tarafından kullanıldığını iddia etti; bkz. Ali Bulaç, "Fethullah Hoca," *Yeni Şafak*, 11 Şubat 1995 ve "Fethullah Hoca ve Refah partisi," *Yeni Şafak*, 11 Şubat 1995. Bulaç, Amerika'nın Müslümanları bölmek için "ılımlı" İslami grupları teşvik ettiğine inanıyordu; Ali Bulaç, "İslam Kuşatma Altında," *Yeni Şafak*, 22 Şubat 1995.
- 61 Gülen'in Ecevit'le buluşması için bkz. Ahmet Taşgetiren, "Fethullah Hoca-Ecevit," *Yeni Şafak*, 27 Mart 1995. Taşgetiren siyasetçilerin İslamı sistemle bağdaştırmak isteyip istemediklerini sorar, ki bu, ona göre, yozlaştırıcı bir durumdur.
- 62 Derya Sazak, "Tarikat Krizi," *Milliyet*, 23 Aralık 1994 ve Ruşen Çakır, "Çiller ve Fethullah Hoca," *Milliyet*, 23 Aralık 1994.
- 63 Birçok ılımlı ve radikal aydın bildiriye eleştirdi; bkz. Mehmet Şevki Eygi'nin tepkisi, *Milliyet*, 18 Şubat 1995.
- 64 Ali Bulaç, "Fethullah Hoca'ya Üç Soru: Bir: Mustafa Kemal," *Yeni Şafak*, 11 Temmuz 1995; "İki: Refah'ın Önünü Kesecek misiniz?" *Yeni Şafak*, 12 Temmuz 1995; ve "Üç: Niçin Ortadoğu değil de Ort Asya," *Yeni Şafak*, 13 Temmuz 1995. Ayrıca, bazı solcular da Gülen'i Amerikan ajanı olmakla suçladılar; İlhan Selçuk'un bu yöndeki suçlaması için bkz. *Cumhuriyet*, 19 Şubat 1995.
- 65 Eski bir Alevi iken Nurcu olan Mustafa Kaplan Gülen'i şiddetle eleştirir. Bkz. *Cumhuriyet*, 26 Ağustos 1996.
- 66 Oral Çalışlar'ın Gülen'le mülakatı, *Aktüel Para*, 15 Eylül 1996, 22-23.
- 67 Özkök'ün Gülen'le mülakatı, *Hürriyet*, 28 Ocak 1995.
- 68 Nuriye Akman'ın Gülen'le mülakatı, *Sabah*, 26 Ocak 1995.
- 69 Akman'ın Gülen'le mülakatı, *Sabah*, 26 Ocak 1995.
- 70 Akman'ın Gülen'le mülakatı, *Sabah*, 27 Ocak 1995.
- 71 Şemseddin Nuri'nin 1991 genel seçimleri öncesinde Gülen'le mülakatı, *Zaman*, 18 Ekim 1991.
- 72 Gülen, "Milli Öfke," *Çağ ve Nesil IV: Zamanın Alan Dilimi*, 146-49.
- 73 Latif Erdoğan'ın Gülen'le mülakatı, *Zaman*, 14 Mart 1994. Bölgesel bir güç olmaya dönmek için bkz. "Çare İnsan ve Kültür," *Zaman*, 5 Kasım 1993.
- 74 Can, *Ufuk Turu*, 34.
- 75 Gülen'in Kanal D televizyonuna verdiği mülakatın özeti için bkz. "Beceremediniz Artık Gidiniz," *Hürriyet*, 18 Nisan 1997.

- 76 Sezzin Koçak'la Konya'da yaptığım görüşme, 12 Mayıs 1994.
- 77 Fethullah Gülen, *Hosgörü ve Diyalog İklimi* (İstanbul: Merkur Yayıncılık, 1998).
- 78 "Diyalog için Cesur Adım," *Aksiyon*, 13-19 Nisan 1996.
- 79 "Fethullah Gülen Met with Pope John Paul II," *Turkish Times*, 1 Mart 1998.
- 80 Gülen'le mülakatım, Philadelphia, 12 Ekim 2000.
- 81 Gülen, Kanal D Televizyonundan Yalçın Doğan'a verdiği mülakatta Erbakan'ı ve siyasi İslamı şiddetle eleştirdi. Erbakan liderliğindeki hükümeti istifaya çağırıyor; bkz. "Hocaefendiden Güncel Yorumlar," *Zaman*, 16 Nisan 1997.
- 82 Gülen'in demokrasiye ilişkin konumunun içerdiği eksiklikler konusunda bkz. Gülay Göktürk, "Devletin İhtiyacıyla," *Sabah*, 25 Haziran 1999.
- 83 Medya saldırısı için bkz. *Milliyet*, 21-28 Haziran 1999; *Sabah*, 21-29 Haziran 1999; *Turkish Daily News*, 21 Haziran 1999.
- 84 Kıvrıkoğlu'nun konuşması için bkz. *Milliyet*, 31 Ağustos 2000.
- 85 Mahkeme belgeleri için bkz. 2000/124 sayılı dosya, Ankara İkinci Devlet Güvenlik Mahkemesi.
- 86 Çetin Özek, "Hukuksal Görüş," 4 Nisan 2001, 2000/124 sayılı dosya, Ankara İkinci Devlet Güvenlik Mahkemesi, 10.
- 87 Özek, "Hukuksal Görüş," 10.
- 88 Mahkemedeki dava için bkz. *Zaman*, 21-27 Haziran 1999.
- 89 Ankara'daki devlet güvenlik mahkemesi yetkilileri ile görüşmelerim, 15 Haziran 1999.
- 90 Ruşen Çakır, "Fethullah'ı Kullanıp Attılar," *Milliyet*, 26 Temmuz 1999.
- 91 Gülen'le mülakatım, Philadelphia, 12 Ekim 2000. Gülen şunları söyledi: "Amerika'yı ve diğer birçok Avrupa ülkesini ziyaret ederek, bu toplumlarda dinin erdemlerini ve rolünü gözleme fırsatı buldum. İslam, Amerika ve Avrupa'da, birçok Müslüman ülkeden daha iyi gelişme zemini bulmaktadır. Bu, şahsi İslam için hürriyet ve hukuk devletinin şart olduğunu ortaya koymaktadır. Üstelik, İslam yaşamak için devlete ihtiyaç duymaz; aksine eğitilmiş ve mali açıdan zengin topluluklar ister. Bir bakıma, tam demokratik bir sistemde ihtiyaç duyulan devlet değil, topluluktur."
- 92 Leonard Binder, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (Chicago: University of Chicago Press, 1989), 19.
- 93 Binder hakkı olarak şu ileri sürmektedir: "İslamın yeniden dirilişi hem bir tehdit, hem de bir fırsattır; dolayısıyla, şu anda yapılması gereken, dini, bazı rakip güçler tarafından el konulmadan önce yeni burjuva ideolojisinin bir parçası olarak konumlandırmaktır." *Islamic Liberalism*, 17.

DOKUZUNCU BÖLÜM

- 1 1968-1971 yılları arasında Diyanet İşleri başkanlığı yapan Lütfi Doğan'la yaptığım görüşmeler, 21 Ekim 1996 ve 10 Ağustos 1998. Kotku'nun rolüne ilişkin olarak bkz. Korkut Özal, *Gerçek Tanık Anlatıyor* (İstanbul: Milliyet, 1994) ve Süleyman Arif Emre, *Siyasette 35 Yıl* (İstanbul: Akabe, 1990), 185-86.
- 2 MGH beş parti kurdu: MNP (26 Ocak 1970-14 Ocak 1972); MSP (11 Ekim 1972- 16 Ekim 1983); RP (Temmuz 1983-16 Ocak 1998); FP (17 Aralık 1997-22 Haziran 2001) ve SP (20 Haziran 2001).
- 3 12 Aralık 1997'de Erbakan'la yaptığım görüşme sırasında, Erbakan A. Yesevi, B. Nakşibend ve Yunus Emre'yi İslami kimliğin entelektüel babaları, Fatih Sultan Mehmed ve II. Abdülhamid'i de uygulayıcıları olarak niteledi.

- 4 Serdar Şen, *RP Partisinin Teori ve Pratiği: RP Partisi, Adil Düzen ve Kapitalizm* (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1995).
- 5 MGH'nin kuruluş bildirgesine göre "Partinin vazifesi refah, saadet ve selameti Türkiye'nin tüm köşelerine taşımaktır." *Milli Nizam Partisi Kuruluş Beyannamesi* (Ankara: MNP, 1970), 7. Bütün bu hedefler Milli Görüş'ün öncülüğündeki partilerin isimleri oldu.
- 6 Bernard Lewis, *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988), 38-39.
- 7 Fehmi Yavuz, " 'Milli' sözcüğü yerine 'Dini' sözcüğü," *Yankı*, 22-28 Eylül 1975, 9.
- 8 Ahmet Yücekök, 100 Soruda: *Türkiye'de Din ve Siyaset*, 3. bas. (İstanbul: Gerçek Yayınevi, 1983), 80.
- 9 Partinin kuruluş bildirgesi daha çok Mehmet Zahid Kotku'nun görüşlerini yansıtır ve 1, 3, 5, 19 ile 49. maddeleri kimlik ve adalet konularını ele alır. Bkz. *Milli Nizam Partisi Kuruluş Beyannamesi*. Kotku'ya göre, İslamın amacı, "Türkiye'nin tüm köşelerine selamet, saadet ve refah getirmektir." Nazif Gürdoğan'la görüşmem, İstanbul, 23 Ağustos 2001.
- 10 M. Gündüz Sevilgen, *MSP'de Dört Yıl (1973-1977)* (İstanbul: İstiklal Matbaası, 1979).
- 11 Necdet Onur, *Erbakan Dosyası* (İstanbul: M. Yayınevi, 1996), 104-105.
- 12 S. A. Emre, *Siyasette 35 Yıl I* (İstanbul: Akabe, 1990), 237.
- 13 Anonim, *Niçin Milli Nizam Partisi Kapatıldı?* (Ankara: Vesika Yayınları, 1990).
- 14 Bu konuda yapılan ilk çalışmalardan biri için bkz. Jacob M. Landau, "The National Salvation Party," *Asian and African Studies* 2, 1 (1976): 1-56 ve Ali Yaşar Sanbay, *Türkiye'de Modernleşme, Din ve Parti Politikası: MSP Örnek Olayı* (İstanbul: Alan, 1985).
- 15 14 Ekim 1973 Milletvekili Genel Seçimleri (Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü, 1974) ve Milletvekili Genel ve Cumhuriyet Senatosu Üyeleri Yenileme Seçimi Sonuçları (Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü, 1977).
- 16 Sadık Albayrak, *Türk Siyasi Hayatında MSP Olayı* (İstanbul: Araştırma Yayınları, 1989).
- 17 Mehmet Zahid Kotku belli politikaların oluşmasında önemli bir rol oynadı; bkz. "Politikada Nakşibendiliğin Parmığı ve Şeyh Mehmet," *Devir* 82, 27 Mayıs 1974, 12-13.
- 18 Binnaz Toprak, "Politicisation of Islam in a Secular State: The National Salvation Party in Turkey," *From Nationalism to Revolutionary Islam*, der. Said Amir Arjomand (Albany: State University of New York Press, 1984), 119-33.
- 19 Hüseyin Akyol'un Altan Tan'la mülakatı, *Başlangıçından Günümüze RP'in Tarihsel Gelişimi* (İstanbul: Pelikan Yayınları, 1996), 100.
- 20 Akyol, *Başlangıçından*, 100-101.
- 21 Kıbrıs hareketi ve koalisyonun iç siyasetine ilişkin bkz. K. Özal, *Gerçek Tanık*, 59-80; ve S. A. Emre, *Siyasette 35 Yıl*, 2 c. (İstanbul: Milsan, 1991), 154-68.
- 22 "Seçim 77'den Ne Çıktı," *Cumhuriyet*, 15 Haziran 1977.
- 23 G. Sevilgen, *MSP'de Dört Yıl*, 242-51.
- 24 Cahit Orhan Tütengil, "MSP'nin Aradığı Taban," *Cumhuriyet*, 22 Mayıs 1977.
- 25 Necmettin Erbakan, *Milli Görüş* (İstanbul: Dergah, 1975).
- 26 Binnaz Toprak, "The State, Politics and Religion in Turkey," *State, Democracy and the Military*, der. Metin Heper ve Alunet Evin (Berlin: de Gruyter, 1988), 131-32.
- 27 Abdullah Gül'le mülakatım, İstanbul, 10 Haziran 1994.
- 28 Mustafa Öcal, *İmam-Hatip İsisleri ve İlk Öğretim Okulları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994).

- 29 Ali Coşkun, *Öteki Sivas* (İstanbul: İletişim Yayınları, 1994)
- 30 Vali Nasr, *Islamic Leviathan* (New York: Oxford University Press, 2001), 23.
- 31 "Siyah Türk" siyasal ve ekonomik sistemden dışlanmış Anadolu ve Rumeli Türklerini ifade ederken, "Beyaz Türkler" sisteme egemen olanları anlatır. Bkz. Mehmet Ali Soydan, *Dünden Bugüne ve Yarına Türkiye'nin RP Gerçeği* (Erzurum: Birey Yayıncılık, 1994).
- 32 Fatih İstanbul'un en büyük muhafazakâr ilçelerinden biridir, Harbiye'de ise babilleşmiş ve kozmopolit bir nüfus yaşar. *İzlenim*, 2-9 Nisan 1994; kapak sayfasındaki başlık şöyleydi: "Öteki Türkiye Kazandı"; Mart 1994 seçimlerinin değerlendirilmesi için bkz. Saffet Solak, "Son Seçimler ve Bazı Gerçekler," *Zaman*, 23 Nisan 1994; Abdurrahman Dilipak, "RP'nin Başarısında Gözardı Edilen Birkaç Nokta," *Milliyet*, 22 Nisan 1994; ve Ümit Cizre Sakallıoğlu, "Alacakaranlık Kuşağı Seçimleri," *Birikim* 81 (Ocak 1996): 26-30.
- 33 İsmail Kara ile görüşmem, İstanbul, 14 Şubat 1996.
- 34 Muhsin Yazıcıoğlu ile görüşmem, Ankara, 10 Ocak 1996.
- 35 Korkut Özal ile görüşmem, İstanbul, 11 Haziran, 1997.
- 36 İsmail Kara, "RP hareketi ve cemaatler," *Yeni Şafak*, 14 Ekim 1995.
- 37 Bkz. *Milliyet* ve *Cumhuriyet*, 1 Temmuz 1985.
- 38 Toprak, "The State, Politics and Religion," 129.
- 39 Oğuzhan Asiltürk'le görüşmem, Ankara, 13 Haziran 1995.
- 40 Bu ittifakın Nakşibendi *İslam* dergisinin eski editörü ve RP Yürütme Kurulu üyesi Hasan Hüseyin Ceylan tarafından haklaştırtılmasına ilişkin olarak bkz. "İslamcı-Milliyetçi İttifakı," özel sayı, *Bizim Dergah* 43 (Ekim 1991); "İttifak" üzerine daha fazla açıklama için bkz. Ruşen Çakır, "52 Günlük İttifak," *Cumhuriyet*, 24-30 Kasım 1991.
- 41 MHP, etnik Türk milliyetçiliğini desteklemek için şiddet kullanmaya hazır gruplarla bağlantısı olan aşırı sağ bir partidir. Ancak, son yıllarda, parti iki çelişen vizyon ve kimlik tanımı arasında bir iktidar mücadelesinin alanı haline geldi: İslamcı-Türkçü gruplar karşısında Türkçüler. Muhsin Yazıcıoğlu liderliğindeki İslamcı-Türkçü üyeler istifa etti ve Büyük Birlik Partisi'ni (BBP) kurdu.
- 42 Altan Tan, "İttifak Sürecinde Türkiyeli Müslümanların Siyasal Mücadele Alternatifleri," *Tevhid* 23 (Kasım 1991), 19-22 ve Fehmi Çalmuk, *Erbakan'ın Kürtleri: Milli Görüş'ün Güneydoğu Politikası* (İstanbul: Metis, 2001), 37-64.
- 43 Jenny B. White, "Islam and Democracy: The Turkish Experience," *Current History* (Ocak 1995): 7-12.
- 44 *Rapor: RP Partisi* (Ankara: ARAS, 1994). 1-24 Eylül 1994 tarihlerinde gerçekleştirilen bu araştırma 24 il ve ilçede yapıldı ve 5182 kişiyi kapsadı. Bunların 728'i son seçimde RP'ye oy verdiğini belirtenlerden oluşmaktaydı. Kullanılan anket formunda 52 soru ve 172 derinlemesine mülakat bulunmaktaydı. RP taraftarlarının şeriata ilişkin beklentileri sonraki paragrafta tartışıldı, bkz. s. 21-22.
- 45 Menderes Çınar, "İslam Ekonomisi ve RP'nin Adil Ekonomik Düzeni," *Birikim* 50 (1994): 21-32; Necmettin Erbakan'ın konuşması için bkz. "MÜSİAD II. Büyük İstişare Toplantısındaki Konuşma," 19 Haziran 1994 (Ankara: RP, 1994).
- 46 Ruşen Çakır, "İslam Komünü: İbadetten Eğlenceye Ortak Yaşam," *Nokta*, 17 Temmuz 1988, 28-35; Süleyman Karagülle ile mülakat, *İzlenim*, Ekim 1993, 56-59.

- 47 Bir söylentiye göre, kitapçık Karagülle tarafından yazıldı ve Erbakan'ın adıyla yayımlandı.
N. Erbakan, *Adil Düzen* (Ankara: RP, 1991).
- 48 Erbakan, "MÜSİAD II. Büyük İstisare Toplantısındaki Konuşma."
- 49 Bu cevaplar, tarafımdan Konya ve Kayseri'de Nisan ve Haziran 1994'te gerçekleştirilen mülakat-
larda verildi.
- 50 Bünjamin Duran, "Tevhid-Duyarlı Siyasetin Önemli İlkesi: Adalet," *Köprü* 58 (Bahar 1997): 37-53.
51 *RP Partisi* (Ankara: Aras, 1994).
- 52 Bir grup RP taraftan ile İstanbul Maltepe'de, 12 Haziran 1997'de yaptığım görüşme.
- 53 Necmettin Erbakan'la mülakat, Ankara, 10 Haziran 1994. "AT" "Avrupa Topluluğu" için Türk-
çe'de kullanılan kısaltma olup aynı zamanda "at" anlamına gelir.
- 54 Kayseri milletvekili Abdullah Gül'ün konuşmalarında Osmanlılar referans noktasıdır.
- 55 "Eylem repertuvan"na ilişkin daha fazla bilgi için bkz. Charles Tilley, *From Mobilization to
Revolution* (Reading, MA: Addison-Wesley, 1978).
- 56 Necmettin Erbakan, "Kahramanmaraş Belediye Binasında basın toplantısı, 28 Haziran 1993,"
Erbakan'ın Konuşmaları Haziran 1993 (Ankara: RP, 1993), 211.
- 57 Bu farklılaşma Abdullah Gül ve Lütfi Doğan ile yaptığım görüşmelerde açığa vuruldu, Ankara,
12 Temmuz 1995.
- 58 Ömer Vehbi Hatipoğlu, *Bir Başka Açıdan Kürt Sorunu* (Ankara: Mesaj, 1992).
- 59 2 Şubat 1996'da, Ankara'da RP eğilimli ESAM Vakfının verdiği, benim de katıldığım, İftarda
Erbakan'ın yaptığı konuşmadan.
- 60 Necmettin Erbakan'la mülakat, Ankara, 8 Haziran 1994.
- 61 Yenilikçiler ve Gelenekçiler arasındaki tartışma için bkz. "Yeni Dönemde RP," *Yeni Zemin*,
Ocak 1993, 28-41; "RP Kitle Partisi Olma Yolunda," *Yeni Zemin*, Mayıs-Haziran 1994, 38-47.
- 62 Bahri Zengin'le görüşmem, İstanbul, 9 Mayıs 1994.
- 63 *RP Partisi 4. Büyük Kongre Genel Başkan Erbakan'ın Konuşması* (10 Ekim 1993) (Ankara: RP, 1994).
- 64 Çokhukukluluk fikri ilk olarak, o zaman milletvekili olan Bahri Zengin tarafından Türkiye'nin
problemlerine bir çözüm olarak ortaya atıldı. Bkz. Zengin, *Özgürleşerek Birlikte Yaşamak: Hukuk
toplulukları Birliği* (İstanbul: Birleşik, 1995); Ali Bulaç, *İslam ve Demokrasi: Teokrasi-Totalitarizm*
(İstanbul: Beyan, 1993), 167-80.
- 65 Mehmet Metiner, "RP'nin Yeni Söylemi Üzerine," *Yeni Zemin*, Kasım 1993, 44-45.
- 66 Dördüncü Kongrenin Beyannamesinin oluşturulmasında Zengin kilit rol oynadı. Zengin'in
görüşleri hakkında daha fazlası için bkz. "Devlet Nedir?" *Nehir*, Haziran 1995, 31, 34-36.
- 67 Hem Bulaç, hem Zengin bana çokhukukluluk ve Kürt sorununa ilişkin değerlendirmeleri konuş-
maya kendilerinin dahil ettiklerini söylediler.
- 68 İhsan Aktaş'ın açıklaması için bkz. Oral Çalışlar ve Serpil Gündüz, "Milliyetçi-İslamcı Gençlik
Ne İstiyor?" *Cumhuriyet*, 6 Şubat 1996.
- 69 White, "Islam and Democracy," II.
- 70 Avrupa Millî görüş Teşkilatı başkanı Mehmet Erbakan'la görüşmem, Köln, 11-12 Temmuz 2001.
- 71 RP'nin İstanbul Maltepe İlçe binasına 20 Mart 1994'te yaptığım ziyaret sırasında ortaya konan
görüşler.
- 72 Fahişelik, Mathilde Manukyan'ı, İstanbul'da sahip olduğu genelevler sayesinde ülkenin önde

gelen bir Türk-Ermeni işkadamı yapan kârlı bir iştir. Öyle ki, üç yıl üst üste Türkiye'nin en fazla vergi veren kişisi Manukyan oldu. Yalnızca 1995'te 616.330 dolar vergi ödedi. Yerel RP konferans salonundaki konuşmacı, Manukyan'a törenle plaket vermek suretiyle, hükümetin, Türk kadını için tahayyül ettiği kadın tiplemesini oluşturduğunu ileri sürdü. RP, yönetici partileri yozlaşmış ve ahlâk yolusunu göstererek, onlara saldırmak ve utandırmak için bu olayı kullandı.

- 73 Ruşen Çakır, "Bir Sistem Partisi Olarak RP Partisi," *Birikim* 81 (Ocak 1996), 31-35; Ömer Laçiner, "Seçim sonuçları Üzerine," *Birikim* 81 (Ocak 1996): 36-42.
- 74 Sadık Albayrak, "1914 Trabzon Medreseleri ve Çaykara'da İlim Hayatı," *Çaykara Aylık Eğitim Kültür ve Fikir Gazetesi*, 4 Ağustos-1 Eylül 2002.
- 75 Burhanettin Duran, "Approaching the Kurdish Question via Adil Düzen: An Islamist Formula of the Welfare Party for Ethnic Coexistence," *Journal of Muslim Minority Affairs* 18, 1 (1998): III-28.
- 76 İsmail Kara, "Kürt Medreseleri Gündeme Gelmeyecek mi?" *Şeyh Efendinin Rüyasındaki Türkiye* (İstanbul: Kitabevi, 1998), 69-72.
- 77 Hamit Bozaslan, "Turkey's Elections and the Kurds," *Middle East Report*, Nisan-Haziran 1996, 16-19.
- 78 *Milliyet*, 27 Kasım 1994.
- 79 Ali Bayramoğlu, "Çözüm Kuzey Irak'ta Kürt Devleti," *Yeni Yüzyıl*, 22 Temmuz 1996.
- 80 Fuat Fırat'la mülakat, "Çözüm İslam Kardeşliğindedir," *Değişim*, Aralık 1996, 33.
- 81 Nurettin Aktaş, "Sistemin Taburlarıyla Sorun Çözülemez," *Değişim*, Aralık 1996, 35.
- 82 Fethullah Erbaş, *Rapor 1*, 15 Eylül 1993; ve *Rapor 11*, 16 Ağustos 1995 (Ankara).
- 83 Ömer Vehbi Hatipoğlu, "Terör ve Güneydoğu Sorunu," *Ekonomi*, Ekim 1996; bu rapor dergiye ek olarak ayrı bir kitapçık olarak yayımlandı.
- 84 Şevket Kazan'la mülakat, "Kürt-Türk Husumetini Din Alimleri Kaldırır," *Milli Gazete*, 7 Eylül 1994.
- 85 Ruşen Çakır, "RP Güneydoğu'da Yürüdü," *Milliyet*, 22 Ağustos 1994.
- 86 Ruşen Çakır, "RP Partisi İstanbul'u Alırsa Darbe Olur," *Pazar Postası*, 5 Şubat 1995.
- 87 Ercan Karakaş, "RP Sosyal Demokrat mı?" *Milliyet*, 31 Ocak 1993; İsmail Cem, sosyal demokrat sloganları kullanan RP olduğunu ileri sürmektedir. Bkz. "Türkiye Solu Nereye Gitmiyor," *Pazar Postası*, 5 Şubat 1995.
- 88 Altan Tan, "RP Değişiyor," *Yeni Zemin*, Mayıs-Haziran 1994, 65.
- 89 Cihan Aktaş, *Tesettür ve Toplum* (İstanbul: Nehir, 1992) ve *Suya Düşen Dantel* (İstanbul: Nehir, 1999).
- 90 Aynur İlyasoğlu, "İslamcı Kadın hareketinin Bugünü Üzerine," *Birikim* 91 (Kasım 1996): 60-65; C. Aktaş, "İslamcı Kadının Hikayesi," *Osmanlıdan Cumhuriyet Kadın Tarihi Dönüşümü*, der. Yıldız Ramazanoğlu (İstanbul: Pınar, 2000), 171-87.
- 91 Sibel Eraslan, "RP'li Hanımlar Geliyor," *Nehir*, Mart 1994, 27.
- 92 İslam ve kadın üzerine özel bir sayı, "İslam ve Kadının Siyasallaşması," *Yeni Zemin*, Temmuz 1993, 8-35. Ayrıca bkz. Sibel Eraslan, "Refahlı Kadın Tecrübesi," *Ramazanoğlu, Osmanlıdan Cumhuriyete*, 211-233.
- 93 Cihan Aktaş, "Kadın Politikacılar ve RP Partisi," *Nehir*, Şubat 1994, 38-39.
- 94 Eraslan, "RP," 27.

- 95 Müyesser Yıldız, "Yulandakiler-Aşağıdakiler: RP'de Kadınlar Savaşı," *Nokta*, 25 Eylül-Ekim 1994, 29.
- 96 Hülya Aktaş, "Kadına Aktif Siyaset Yolu Açılmalı," *Yeni Zemin*, Mayıs-Haziran 1994, 36.
- 97 Eraslan, "RP;" 28.
- 98 *Sabah*, 15 Eylül 1994.
- 99 Eraslan, "RP;" 28.
- 100 Bahri Zengin onunla yaptığım görüşmede bana, muhafazakâr mahallelere başörtülü, gelişmiş bölgelere de modern görünümlü kadınlar gönderdiğini söyledi.
- 101 Heinz Kramer, "Turkey under Erbakan: Continuity and Change Towards Islam," *Aussenpolitik* 47, 4 (1996): 379-88.
- 102 Ruşen Çakar'ın Olivier Roy'la yaptığı mülakat, "Türk İslamcılarının Projesi Osmanlıdır," *Yeni Yüzyıl*, 8 Temmuz 1996.
- 103 Abdullah Gül'ün Plan ve Bütçe Komisyonundaki konuşması, 17 Şubat 1992.
- 104 Erbakan, " Kıbrıs Konusundaki Son Gelişmelerle İlgili Basın Toplantısı, 12 Haziran 1993," *Erbakan Konuşmaları*, 7-32.
- 105 Erbakan'ın RP'nin Ankara İl Teşkilatında yaptığı konuşma, 20 Haziran 1993, *Erbakan Konuşmaları*, 82.
- 106 RP'nin Ankara İl Teşkilatında yaptığı konuşma, 20 Haziran 1993, *Erbakan Konuşmaları*, 175.
- 107 Erbakan, *Türkiye'nin Meseleleri ve Çözümleri: Parti Programı* (Ankara: RP, 1991), 32-34.
- 108 Necmettin Erbakan, TBMM Genel Kurulundaki Konuşması, *Tutanak Dergisi*, c. 46, 38. birleşim, 8 Aralık 1993, 47.
- 109 Erbakan, *Erbakan Konuşmaları* (Ankara: RP, 1993), 52.
- 110 Erbakan, RP Partisi 4. Büyük Kongre, 5.
- 111 *TBMM Tutanak Dergisi*, c. 46, 38. birleşim, 1993, 50.
- 112 Erbakan, "Kahramanmaraş Konuşması, 26 Haziran 1993," *Erbakan Konuşmaları*, 146, 155, 174.
- 113 Erbakan, "Kahramanmaraş Konuşması, 26 Haziran 1993," 174.
- 114 Erbakan, *Türkiye'nin Gerçek Durumu, Sebepleri: Teşhis* (Ankara, RP, t.y.), 18.
- 115 Erbakan, *Teşhis*, 28, 32.
- 116 Necmettin Erbakan, "RP Ankara İl Kongresinde Yaptığı Konuşma," *Erbakan Konuşmaları*, 22; 153.
- 117 Necmettin Erbakan, "RP Partisi TBMM Grup Toplantısı Konuşması, 15 Eylül 1993," *Erbakan Konuşmaları*, 72.
- 118 Mustafa Erdoğan, "RP Histerisine Kapılmak Çok Yersiz," *Yeni Yüzyıl*, 23 Şubat 1996.

ONUNCU BÖLÜM

- 1 Carsten Bagge Laustsen ve Ole Wæver, "In Defence of Religion: Sacred Referent Objects for Securitization," *Millennium: Journal of International Studies*, 29: 3 (2000): 705-739; Ole Wæver, "Securitization and Desecuritization," *On Security*, der. Ronnie D. Lipschutz (New York: Columbia University Press, 1995), 46-86; Philippos K. Savvides, "Legitimation Crisis and Securitization in Modern Turkey," *Critique*, 16 (Bahar 2000), 55-73. Aktaran Barry Buzan ve Ole Wæver ve Jaap de Wilde, *Security: A New Framework for Analysis* (Boulder, CO: Lynne Rienner, 1998), 23-24.
- 2 TÜSİAD başına verdiği ilanlarda RP'ye ilişkin tutumunu açıkça ortaya koyarak, iki merkez-sağ partinin hükümete İslami eğilimli bir katılım ihtimaline karşı güçlerini birleştirmesini istedi.

- 3 Bu dışlamanın Türk siyaseti üzerindeki olumsuz sonuçlarını inceleyerek, sisteme dahil etmenin avantajlarını ortaya koydum. Bkz. "Refah Partisi: Modernleşmenin İçinde, Babilulaşmanın Dışında; Sistemin İçinde, Hükümetin Dışında," *Türkiye Günlüğü* 38 (Ocak 1996): 45-50.
- 4 Medya konusunda bkz. Andrew Finkel, "Who Guards the Turkish Press? A Perspective on Press Corruption in Turkey," *Journal of International Affairs* 54 (2000): 147-66.
- 5 Erbakan "ANAP İltihak Etsin," *Hürriyet*, 14 Ekim 1996'dan alıntı yapıtı; kalabalığın kontrolü için bkz. Zülfikar Doğan, "İktidarda Terbiye!" *Milliyet*, 14 Ekim 1996.
- 6 Derya Sazak, "İki Ayn RP," *Milliyet*, 14 Ekim 1996.
- 7 Abdullah Gül'le görüşmelerim, Ankara, 13 ve 15 Ağustos 2001.
- 8 Erol Özkasnak, *Radikal*, 7 Kasım 2000.
- 9 "Basına ve Kamuoyuna," *Hacıbektaş* 25 (Eylül 1996): 14.
- 10 İlyas Üzümlü, *Günümüz Aleviliği* (İstanbul: ISAM, 1997).
- 11 "Aleviler Adlarını İstiyor," *Nokta*, 16-22 Ağustos 1998, 34-36 ve "Alevi Örgütlerinin Ortak Bildirisi," *Hacıbektaş* 41 (Eylül 1998): 19.
- 12 Aleviler devlet nezdinde kendilerini daha güvenilir kılabilmek için daha fazla laikçi olmaya çalışmaktadır. Başka bir deyişle, değişen sosyopolitik meydan okumalar devleti, sahip olduğu Alevi cemaati imajını, bir "güvensizlik" kaynağı ve "cemaatçilik" zeminini olmaktan laiklik ve Türklük için bir güvenlik kaynağı olmaya doğru değiştirmeye zorladı.
- 13 Philip Robins, "Turkish Foreign Policy under Erbakan," *Survival* 39, 2 (Yaz 1997): 82-100.
- 14 *Yeni Yüzyıl*, 14 Ekim 1996.
- 15 Ziyaret ve ziyaretin doğruluğu tartışma için bkz. *TBMM Tutanak Dergisi*, 8. birleşim, 16 Ekim 1996.
- 16 Bir emekli olduktan sonra, İsrail silah endüstrilerinin Türk ordusuna silah satış temsilcisi oldu; bkz. Mehmet Barlas, "Emekli Generaller Silah Satıcısı Olur mu?" *Yeni Şafak*, 28 Temmuz 2000.
- 17 *Sabah*, 19 Mart 1997; *Sabah*, 23 Ağustos 2000, FBIS-WEU-2000-0826; ve Hikmet Çiçek, der. *İrticaya Karşı Genelkurmay Belgeleri* (İstanbul: Kaynak, 1997). Tam metin çeviri için, bkz. David Shankland, *Islam and Society in Turkey* (Huntingdon, UK: Eothen Press, 1999), 204-208.
- 18 Bkz. *Umrân* 78 (Şubat 2001), 1997 darbesi üzerine özel sayı, "28 Şubat Süreci."
- 19 Şevket Kazan, *Öncesi ve Sonrasıyla 28 Şubat* (Ankara: Keşif Yayınları, 2001).
- 20 Hugh Pope, "Turkish Military Tightens Noose on Pro-Islamic Regime," *Wall Street Journal*, 13 Haziran 1997.
- 21 Türk Silahlı Kuvvetleri İç Hizmet Kanunu, No. 211, RG, 9 Ocak 1961; Haluk Yavuz, *Türkiye'de Siyasal Sistem Arayışı ve Yürütmenin Güçlendirilmesi* (Ankara: Siyasal, 2000), 358-59; Metin Öztürk, *Ordu ve Politika* (Ankara: Gündoğan Yayınları, 1993), 114-16.
- 22 Ole Wæver, "The EU as a Security Actor," *International Relations Theory and the Politics of European Integration: Power, Security and Community*, der. Morten Kelstrup ve Michael C. Williams (Londra: Routledge, 2000), 251.
- 23 Bkz. Taner Bayraktar'ın Güven Erkaya ile Mülakatı, *Bir Asker Bir Diplomat* (İstanbul: Doğan, 2001), 260; Güven Erkaya, "Meral Akşener 28 Şubat ve BÇG'yi Anlatıyor," *28 Şubat Belgeleri* (İstanbul: Pınar, 2000), 497; ve Hakan Akpınar, *28 Şubat: Postmodern Darbenin Öyküsü* (Ankara: Ümit, 2001).
- 24 Bilal Çetin, "Genelkurmaydan 5 Önemli Mesaj," *Yeni Yüzyıl*, 30 Nisan 1997; ve Derya Sazak, "Askeri Brifing," *Milliyet*, 30 Nisan 1997; *Radikal*, 12 Haziran 1997.

- 25 Yalçın Doğan, "Vakıflara Gözaltı," *Milliyet*, 28 Ağustos 1997; 1923-1980 yılları arasında 544 vakıf vardı; 1980-97 arasında bu rakam 3806'ya sıçradı. Askeriye hükümetten bu vakıfları denetlemesini ve bazılarını kapatmasını istedi.
- 26 Burton Bollac, "A Ban on Islamic Head Scarves Unsettles Turkey's Universities," *Chronicle of Higher Education*, 24 Nisan 1998, 39-40.
- 27 YÖK'ün yeni düzenlemeleri için bkz. RG, 7 Kasım 1998, 22-23.
- 28 *Turkish Daily News*, 11 Kasım 1998.
- 29 Mahkeme kararını ocakta açıkladı ve şubatta yayınladı. Anayasa Mahkemesi kararı için bkz. RG, 22 Şubat 1998, 31-345.
- 30 RG, 22 Şubat 1998, 255.
- 31 RG, 22 Şubat 1998, 256.
- 32 RG, 22 Şubat 1998, 34-35.
- 33 RG, 22 Şubat 1998, 256. Bu yorum yalnızca problemli değil, potansiyel olarak da çok yıkıcıdır.
- 34 RG, 22 Şubat 1998, 257.
- 35 Mustafa Erdoğan, Liberal Toplum, *Liberal Siyaset* (Ankara: Siyasal, 1993), 193, 195, 229; Ali Fuat Başgil, *Din ve Laiklik*, 4. bas. (İstanbul: Yağmur, 1979), 169.
- 36 Sacit Adalı ve Haşim Kılıç'ın ikisi de Özal tarafından atandı.
- 37 "Tayyip Erdoğan Dosyası," *Hürriyet*, 23 Eylül 1998.
- 38 Mustafa İslamoğlu, "Fazilet Çizgisi Türkiyeleştirdi mi?" *Yeni Şafak*, 30 Temmuz 1999.
- 39 Hasan Kösebalaban, "Turkey's EU Membership: A Clash of Security Cultures," *Middle East Policy* 9, 2 (Haziran 2002): 130-46.
- 40 *Günışığında Türkiye: 18 Nisan 1999 Seçim Beyannamesi* (Ankara: FP, 1999), 45.
- 41 Ziya Öniş, "Political Islam at the Crossroads: from Hegemony to Coexistence," *Contemporary Politics* 7, 4 (2001): 281-98.
- 42 Avrupa MGH lideri Mehmet Erbakan'la görüşmem, 13 Ağustos 2001.
- 43 *Günışığında Türkiye: 18 Nisan 1999 Seçim Beyannamesi* (Ankara: FP, 1999), 45.
- 44 Mehmet Silay, *Mediste Merve Kavakçı Olayı* (İstanbul: Birey, 2000).
- 45 Şahin Alpaz, "Merve ve Fitne," *Milliyet*, 4 Mayıs 1999.
- 46 Vural Savaş, *İrtica ve Bölücülüğe Karşı Militan Demokrasi* (Ankara: Bilgi, 2000), 338.
- 47 Savaş, *İrtica ve Bölücülüğe Karşı Militan Demokrasi*, 338.
- 48 Mustafa Erdoğan, "Fazilet Partisi Kapatma Kararı Işığında Türkiye'nin Anayasa Mahkemesi Sorunu," *Liberal Düşünce Dergisi* 23 (2001): 36-40. Anayasa Mahkemesi Merve Kavakçı'nın milletvekili sayılmasını ve yemin etmek üzere Genel Kurula girmiş olmasını "laiklik ilkesinin ağır bir ihlali" olarak gördü. RG, 4 Ocak, 2002.
- 49 Paul Kubicek, "The 1999 Elections," *Mediterranean Politics* 4 (1999): 186-92.
- 50 Medyadaki hemen hemen herkes, parti'nin yönetici kadroları gibi, MHP'nin zaferine şaşırıldı. Devlet Bahçeli gazetecilere şunları söyledi: "Bu Kadar Oyu Hiç Beklemiyordum"; *Zaman*, 20 Nisan 1999; Yalçın Doğan, "Türkiye Sağa Doğru," *Milliyet*, 19 Nisan 1999.
- 51 Bazı bilinir adamların MHP'nin yükselişini liderliğine bağlayarak açıklama eğilimindedirler. Eğer MHP liderliği fevkalade bir yeteneğe, ya da belki de insiyak denilmeli, sahip olmuşa, bu diğer partilerin zayıflıklarını tahmin etme konusundaki yanlışlıklarıdır. zayıf liderlikleri ve yanlışlıkları.

- 52 M. Hakan Yavuz, "The Politics of Fear: The Rise of the Nationalistic Action Party (MHP) in Turkey," *Middle East Journal* 56, 2(2002):200-221.
- 53 "MHP Şehitli İllerde Fark Attı," *Star Gazetesi*, 21 Nisan 1999. En fazla kayıp veren iller Niğde, Çankırı, Yozgat, Amasya, Aksaray, Kırşehir, Sivas, Tokat, Karaman, Kastamonu ve Çorum'dur. Bu 12 vilayetten 11'inde MHP birinci parti oldu. En fazla kayıp veren ikinci il olan Çankırı'da MHP tüm oyların yüzde 38,2'sini aldı. Kayıp sayısı ile MHP oylarının yüksekliği arasında açık bir bağlantı bulunmaktadır.
- 54 "Risk" faktörü üzerine daha fazla bilgi için bkz. Ali Bulaç, "İlk Sonuçlar," *Zaman*, 20 Nisan 1999.
- 55 Belediye seçimlerinde, FP yine birinci parti oldu. Belediye seçimlerinde FP'ye oy verenler, genel seçimlerde MHP'yi tercih etti. Bu iki partinin aynı kimliğe sahip seçmen üzerinde yansımalarını göstermektedir.
- 56 Bektaşî tarikâtının ve Alevilerin en büyük veli olarak gördüğü Hacı Bektaş-ı Veli'yi anma törenlerini Türkiye Cumhuriyeti himaye etmektedir. Devlet, şiirleri devrimci fikirlere kaynak olmuş Pir Sultan Abdal'a karşı Hacı Bektaş'ı desteklemeyi tercih etmektedir. Hacı Bektaş Anadolu'yu Türkleştiren ve İslamlaştıran dinsel lider olarak olarak himaye görmektedir. 1997'den bu yana, devlet Aleviliği "yerli" Anadolu inanç sistemi olarak görmektedir. Mesela devlet, Gazi Üniversitesindeki Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Enstitüsünü yeniden aktif hale getirdi.
- 57 *Hürriyet*, 17 Eylül 1998.
- 58 Abdullah Öcalan, *Declaration on the Democratic Solution of Kurdish Question*, çev. Kurdistan Information Centre (Londra: Mesopotamian, 1999), 18.
- 59 *Yeni Şafak*, 8 Ağustos 2001.
- 60 *Yeni Şafak*, 25 Ekim 2002.
- 61 *Yeni Şafak*, 29 Şubat 2000.

SONUÇ

- 1 Bkz., mesela Daniel Pipes, *In the Path of God: Islam and Political Power* (New York: Basic Books, 1983), 144-47; ve Elie Kedourie, *Democracy and Arab Political Culture* (Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 1992).
- 2 Karel Dobbelaere, "Secularization: A Multi-Dimensional Concept," *Current Sociology* 26 (1978): 1-21 ve "Secularization Theories and Sociological Paradigms: A Reformulation of Private-Public Dichotomy and the Problem of Societal Integration," *Sociological Analysis* 46 (1985): 377-87.
- 3 İsmail Kara, "İslamcılar, Mucizeler, Bilim ve Pozitivizm," *Dergah* 6(Ağustos 1990): 18-19.
- 4 UMNO'nun (Birleşik Malay Milli Örgütü) ayrıntılı bir analizi için bkz. Özey Mehmet, *Islamic Identity and Development: Studies of the Islamic Periphery* (Londra: Routledge, 1990), 110, 120; ve Nasr, *Islamic Leviathan*, 105-129.
- 5 Melucci, *Nomads of the Present* (Philadelphia: Temple University Press, 1989).

SEÇİLMİŞ KAYNAKÇA

YABANCI DİLDE ESERLER

- Adivar, Halide Edip. *Turkey Faces West: A Turkish View of Recent Changes and Their Origins*. New Haven: Yale University Press, 1930.
- Ahmad, Feroz. *The Making of Modern Turkey*. New York: Routledge, 1993.
- Akarlı, Engin D., ve Gabriel Ben-Dor, der. *Political Participation in Turkey: Historical Background and Present Problems*. İstanbul: Bogazici University Publication, 1975.
- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londra: Verso, 1983.
- Andrews, Peter A., der. *Ethnic Groups in the Republic of Turkey*. Wiesbaden: Reichert, 1989.
- Ancanlı, Tosun ve D. Rodrick. *The Political Economy of Turkey*. Londra: Macmillan, 1990.
- Arkoun, M. *Rethinking Islam*. Washington, DC: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies, 1988.
- . *Rethinking Islam: Common Questions, Uncommon Answers*. Boulder, CO: Westview Press, 1994.
- Asad, Talal. *The Idea of an Anthropology of Islam*. Washington, DC: Georgetown University Center for Contemporary Arab Studies, 1986.
- Ayubi, Nazih. *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*. Londra: Routledge, 1991.
- Bauman, Gerd. *The Written Word: Literacy in Transition*. Oxford: Clarendon Press, 1986.
- Berger, Peter ve Thomas Luckman. *The Social Construction of Reality*. New York: Anchor Books, 1967.
- Berkes, Niyazi. *The Development of Secularism in Turkey*. New York: Routledge, 1997.
- Bianchi, Robert. *Interest Groups and Political Development in Turkey*. Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Binder, Leonard. *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Birand, Mehmet Ali. *The Generals' Coup in Turkey: An Inside Story of 12 September 1980*. New York: Brassey's Defense, 1987.
- . *Shirts of Steel: An Anatomy of the Turkish Armed Forces*. Londra: Tauris, 1991.
- Braude, Benjamin ve Bernard Lewis, der. *Christians and Jews in the Ottoman Empire: The Functioning of a Plural Society*. New York: Holmes and Meier, 1982.
- Bromley, Simon. *Rethinking Middle East Politics, State Formation and Development*. Cambridge, England: Polity Press, 1994.
- Burke, Edmund, III. der. *Global Crises and Social Movements: Artisans, Peasants, Populists and the World Economy*. Boulder, CO: Westview Press, 1998.
- Burke, Edmund, III. ve Ira M. Lapidus, der., *Islam, Politics and Social Movements*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- Calhoun, Craig, der. *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge: MIT Press, 1992.
- Cohen, Jena. "Discourse Ethics and Civil Society." In *Universalism versus Communitarianism*, der. David Rasmussen. Cambridge: MIT Press, 1990.

- "Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements." *Social Research* 52, 4 (1985): 663-716.
- Danielson, M. N., ve R. Keleş. *The Politics of Rapid Urbanization: Government and Growth in Modern Turkey*. New York: Holmes and Meier, 1985.
- Darnovsky, Mary, der. *Cultural Politics and Social Movements*. Philadelphia: Temple University Press, 1995.
- Davis, Eric ve Nicolas Gavrielides, der. *Statecraft in the Middle East*. Miami: Florida International University Press, 1991.
- Eickelman, Dale F. *Moroccan Islam*. Austin: Texas University Press, 1976.
- Eickelman, Dale ve James Piscatory. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- Eisenstein, Elisabeth. *The Printing Press as an Agent of Change : Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe*. 2 c. New York: Cambridge University Press, 1979.
- Eley, Geoff. "Nations, Publics and Political Cultures: Placing Habermas in the Nineteenth Century." *Habermas and the Public Sphere* içinde, der. Craig Calhoun. Cambridge: MIT Press, 1992.
- Eyerman, Ron. "Modernity and Social Movements." *Social Change and Modernity* içinde, der. Hans Haferkamp ve Neil J. Smelser. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Eyerman, Ron ve Andrew Jameson. *Social Movements: A Cognitive Approach*. New York: Cambridge University Press, 1991.
- Esposito, John L. *The Islamic Threat: Myth or Reality?* Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.
- *Islam Observed: Religious Development in Morocco and Indonesia*. New Haven: Yale University Press, 1968.
- Gellner, Ernest. *Encounters with Nationalisms*. Oxford: Blackwell, 1994.
- *Muslim Society*. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1983.
- *Nation and Nationalism*. Oxford: Blackwell, 1983.
- *Postmodernism, Reason and Religion*. Londra: Routledge, 1992.
- Giddens, Anthony. *Central Problems in Social Theory*. Londra: Macmillan, 1979.
- *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretive Sociologies*. New York: Basic Books, 1976.
- Gillis, John R., der. *Commemorations: The Politics of National Identity*. Princeton: Princeton University Press, 1994.
- Gilsenan, Michael. *Saint and Sufi in Modern Egypt*. Oxford: Clarendon Press, 1973.
- Goldberg, Ellis, Reşat Kasaba ve Joel Migdal. *Rules and Rights in the Middle East: Democracy, Law and Society*. Seattle: University of Washington Press, 1991.
- Göle, Nilüfer. *The Forbidden Modern. Civilization and Veiling*. Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.
- Goody, J., der. *Literacy in Traditional Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1968.
- Gülen, Fethullah. *Essays, Perspectives and Opinions*. Putherford, NJ: Fountain, 2002.
- Heper, Metin ve Ahmet Evin, der. *Politics in the Third Turkish Republic*. Boulder, CO: Westview Press, 1994.
- Honneth, Alex. *The Fragmented World of the Social: Essays in Social and Political Philosophy*. New York: State University of New York Press, 1990.

- Hourani, Albert. *The Emergence of the Modern Middle East*. Berkeley: University of California Press, 1981.
- İnalçık, Halil. *The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- Kayalı, Hasan. *Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Kazamias, Andreas M. *Education and Quest for Modernity in Turkey*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- Kedourie, Elie. *Democracy and Arab Political Culture*. Washington, DC: Washington Institute for Near East Policy, 1992.
- Khoury, Philip S. ve Joseph Kostiner, der. *Tribes and State Formation in the Middle East*. Berkeley: University of California Press, 1990.
- Kramer, Heinz. *A Changing Turkey: The Challenge to Europe and the United States*. Washington, DC: Brookings Institute Press, 2000.
- Lapidus, Ira M. *A History of Islamic Societies*. New York: Cambridge University Press, 1989.
- Larana, Enrique, Hank Johnston ve Joseph R. Gusfield, der. *New Social Movements: From Ideology to Identity*. Philadelphia: Temple University Press, 1994.
- Lerner, Daniel P. *The Passing of Traditional Society: Modernising the Middle East*. New York: Croom Helm, 1987.
- Lewis, Bernard. *The Emergence of Modern Turkey*. 2. bas. Londra: Oxford University Press, 1969.
- *The Political Language of Islam*. Chicago: University of Chicago Press, 1988.
- Luciani, Giacomo ve Hazem Beblawi. *The Rentier State*. New York: Croom Helm, 1987.
- MacIntyre, A. *After Virtue*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1981.
- Mardin, Şerif. *Cultural Transitions in the Middle East*. Der. Şerif Mardin. Leiden: Brill, 1994.
- "The Nakshibendi Order of Turkey." *Fundamentalism and Society* içinde, der. Martin E. Marty. Chicago: Chicago University Press, 1993.
- *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*. New York: State University of New York, 1989.
- McCarthy, Justin. *Death and Exile: The Ethnic Cleansing of the Ottoman Muslims (1821-1922)*. Princeton: Darwin Press, 1995.
- Meeker, Michael E. "Oral Culture, Media Culture and the Islamic Resurgence in Turkey." *Exploring the Written: Anthropology and the Multiplicity of Writing* içinde, der. Eduardo P. Archetti. Oslo: Scandinavian University Press, 1994.
- Mehmet, Özey. *Islamic Identity and Development: Studies of the Islamic Periphery*. Londra: Routledge, 1990.
- Melucci, Alberto. "Social Movements and the Democratization of Everyday Life." *Civil Society and the State* içinde, der. John Keane. Londra: Verso, 1998.
- Messick, Brinkley. *The Calligraphic State: Textual Domination and History in a Muslim Society*. Berkeley: University of California Press, 1993.
- *The Role of the Military in Recent Turkish Politics*. Cambridge, MA: Harvard University Center for International Affairs, 1966.

- Özdalga, Elisabeth. *The Veiling Issue, Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey*. Richmond, Surrey, England: Curzon, 1998.
- Özdalga, Elisabeth, Tord Olson ve Catharina Raudvere, der. *Alevi Identity*. İstanbul Swedish Research Institute in İstanbul, 1998.
- Reed, Howard A. "Islam and Education in Turkey: Their Role in National Education." *Turkish Studies Association Bulletin* 9 (1988): 1-5.
- . "Revival of Islam in Secular Turkey." *Middle East Journal* 8, 3(1954):267-82.
- . "Turkey's New Imam-Hatip Schools." *Welt des Islams* 4, 1-2 (1956): 150-63.
- Richards, Alan ve John Waterbury. *A Political Economy of the Middle East: State, Class and Economic Development*. Boulder, CO: Westview Press, 1990.
- Robinson, Francis, der. *The Cambridge Illustrated History of Islamic World*. New York: Cambridge University Press, 1996.
- Shankland, David. *Islam and Society in Turkey*. Huntingdon, U.K.: Eothen Press, 1999.
- Shaw, Stanford J. ve Ezel Kural Show. *History of the Ottoman Empire and Modern Turkey*. New York: Cambridge University Press, 1997.
- Sivan, Emmanuel. *Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics*. New Haven: Yale University Press, 1995.
- Snow, David A. ve Robert D. Benford. "Master Frames and Cycles of Protest." *Frontiers of Social Movement Theory* içinde, der. Aldon D. Morris ve Carol M. Mueller. New Haven: Yale University Press, 1992.
- Sunar, İlkey. *State and Society in the Politics of Turkey's Development*. Ankara: Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, 1974.
- Stokes, Martin. *The Arabesk Debate: Music and Musicians in Modern Turkey*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Tachau, Frank. *Turkey: The Politics of Authority, Democracy and Development*. New York: Praeger, 1984.
- Tapper, Richard. *Islam in Modern Turkey: Religion, Politics and Literatur in a Secular State*. Londra: Tauris, 1994.
- Taylor, Charles. *Multiculturalism and "The Politics of Recognition"*. Princeton: Princeton University Press, 1989.
- . *Sources of the Self: The Making of Modern Identity*. Cambridge: Harvard University Press, 1989.
- Tibi, Bassam. *Islam and the Cultural Accomodation of Social Change*. Çev. Clare Krojzl. Boulder, CO: Westview Press, 1989.
- Toprak, Binnaz. *Islam and Political Development in Turkey*. Leiden: Brill, 1981.
- Touraine, Alain. "An Introduction to the Study of Social Movements." *Social Research* 52, 4 (1985): 749-87.
- Van Bruinessen, Martin. *Agha, Shaikh and State: The Social and Political Structures of Kurdistan*. Londra: Zed Books, 1992.
- . *Mullas, Sufis and Heretics: The Role of Religion in Kurdish Society*. İstanbul: Isis, 2000.
- Wagstaff, Malcolm, der. *Aspects of Religion in Secular Turkey*. Durham, UK: Centre of Middle Eastern and Islamic Studies, 1990.
- Weber, Max. *Economy and Society*. Der. Guenther Roth ve Claus Wittich. New York: Bedminster Press, 1968.

— *From Max Weber: Essays in Sociology*. Der. H. H. Gerth ve C. Wright Mills. New York: Oxford University Press, 1958.

Weiker, Walter F. *The Turkish Revolution: 1960-1961*. Washington, DC: Brookings Institute, 1963.

Young, Crawford. *The Politics of Cultural Pluralism*. Madison: University of Wisconsin Press, 1976.

Zürcher, Eric J. *Turkey: A Modern History*. New York: Tauris, 1997.

TÜRKÇE ESERLER

Akarlı, Engin. *Osmanlılarda ve Avrupa'da Çağdaş Kültürün Oluşumu 16-18. Yüzyıl*. İstanbul: Metis Yayınları, 1986.

Akdeniz, Sabri. *Millî Eğitimimizde İmam Hatip Okullarının Yeri ve Köy Enstitüleri*. İstanbul: Tohum Yayınları, 1971.

Akel, Ali. *Erbakan ve Generaller*. 2. bas. İstanbul: Şura, 1999.

Aktaş, Cihan. *Tesettür ve Toplum*. 2. bas. İstanbul: Nehir, 1992.

Aktay, Yasin. *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*. İstanbul: İletişim, 1999.

Albayrak, Sadık. *Türk Siyasi Hayatında MSP Olayı*. İstanbul: Araştırma Yayınları, 1989.

Atay, Tayfun. *Batı'da Bir Nakşi Cemaati: Şeyh Nazım Kırnsi Örneği*. İstanbul: İletişim, 1996.

Bahadıroğlu, Yavuz. *Bediüzzaman Said Nursi*. İstanbul: Yeni Asya, 1993.

— *Mecburen Atatürkçü*. İstanbul: Yeni Asya, 1994.

Barbarosoglu, Fatma K. *Moda ve Zihniyet*. İstanbul: İz, 1995.

Başar, Ahmet Hamdi. *Atatürk'le Üç Ay ve 1930'dan Sonra Türkiye*. İstanbul: Tan Matbaası, 1945.

Başgöz, İlhan. *Türkiye'nin Eğitim Çıkması ve Atatürk*. Ankara: Kültür Bakanlığı, 1995. *Başlangıcından Günümüze Refah'ın Tarihsel Gelişimi*. İstanbul: Pelikan Yayınları, 1996.

Baydar, Mustafa. *Hamdullah Suphi Tanrıöver ve Anıları*. İstanbul: Menteş Yayınevi, 1968.

Baydar, Mustafa C. *İslam ve Radyo Televizyon*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.

Behar, Büşra Ersanlı. *İktidar ve Tarih: Türkiye'de Resmî Tarih Tезinin Oluşumu*. İstanbul: Afa, 1992.

Berk, Bekir. *Türkiye'de Nurculuk Davası*. İstanbul: Yeni Asya, 1975.

Bilgin, Beyza. *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*. Ankara: A.Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1988.

— *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*. Ankara: Emel Matbaacılık, 1980.

Bölüğüray, Nevzat. *Sokaktaki Askerin Dönüşü*. İstanbul: Tekin, 1991.

Bulaç, Ali. *İslam ve Ulus-Devlet*. İstanbul: İz, 1996.

Burçak, R. Salim. *Türkiye'de Demokrasiye Geçiş: 1945-1950*. Ankara: Cam Matbaası, 1970.

— *Yassıada ve Ötesi*. Ankara: Cam Matbaası, 1976.

Çakır, Ruşen. *Ayet ve Slogan*. İstanbul: Metis, 1990.

Çalışlar, Oral. *Fethullah Gülen'den Cemalettin Kaplan'a*. İstanbul: Pencere, 1997.

Can, Eyüp. *Fethullah Gülen Hocaefendi ile Ufuk Turu*. İstanbul: Ad, 1996.

Cerit, Sevil. "Türkiye'de İller Arası göçler 1950-1980." *Turkish Journal of Population Studies* 8 (1986): 88-99.

Cizre, Ümit. *Muktedirlerin Siyaseti: Merkez Sağ-Ordu-İslamcılık*. İstanbul: İletişim, 1999.

Coşan, Esad. *Gayemiz*. 3. bas. İstanbul: Seha, t.y.

— *İslam Çağrısı*. İstanbul: Seha, 1993.

- *Yeni Dönemde Yeni Görevler*. İstanbul: Seha, 1993.
- *Yeni Ufuklar*. İstanbul: Seha, 1992.
- *Zaferin Yolu ve Şartları*. İstanbul: Seha, 1994.
- Çoşkun, Zeki. *Aleviler, Sünniler ve Öteki Sivas*. İstanbul: İletişim, 1995.
- Deveci, İbrahim Ethem. *Ben Dindar Bir Cumhuriyetçiyim*. İstanbul: Yeni Asya, 1994.
- Dilacar, A. *Atatürk ve Türkçe, Atatürk ve Türk Dili*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 1963.
- Dilipak, Abdurrahman. *Sorunlar, Sorular ve Cevaplar*. İstanbul: Beyan, 1993.
- Diñçer, Nahit. *1913'ten Bugüne İmam Hatip Okulları Meselesi*. İstanbul: Yağmur, 1974.
- Dönmez, Şerafettin. *Atatürk'ün Çağdaş Toplum ve Din Anlayışı*. İstanbul: Ayışığı, 1998.
- Dursunoğlu, Cevat. *Milli Mücadelede Erzurum*. Ankara: Ziraat Bankası Matbaası, 1946.
- Emre, Süleyman Arif. *Siyasette 35 Yıl*. 3 c. İstanbul: Cuma, 1993.
- Erbakan, Necmettin. *Millî Görüş*. İstanbul: Dergah, 1975.
- *Millî Görüşün İktidardaki Hizmetleri (1974-1978)*. Ankara: RP, 1995.
- *Yeni Oluşum. Büyük Değişim*. Ankara: RP, 1993.
- Erdoğan, Latif. *Fethullah Gülen Hocaefendi "Küçük Dünyam."* 38. bas. İstanbul: AD, 1995.
- Erdoğan, Mustafa. *Rejim Sorunu*. Ankara: Vadi, 1997.
- Ergin, Osman. *Türkiye'de Maarif Tarihi*. 5 c. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- Ergün, Mustafa. *Atatürk Devri Türk Eğitimi*. Ankara: A.Ü.D.T.C.F Yayınları, 1982.
- Erkal, Mustafa, der. *İslamiyet, Millet Gerçeği ve Laiklik*. İstanbul: Aydınlar Ocağı Yayını, 1994.
- Erkaya, Güven ve Taner Baytok. *Bir Asker Bir Diplomat*. 4. bas. İstanbul: Doğan, 2001.
- Güvenç, Bozkurt. *Dosya Türk-İslam Sentezi*. İstanbul: Sarmal Yayınları, 1991.
- Gülen, Fethullah (M. Abdulfettah Şahin). *Asrın Getirdiği Tereddütler*. 4 c. İzmir: TÖV, 1994.
- *Çağ ve Nesil: Zamanın Alın Dilimi*. 4 c. İzmir: TÖV, 1992.
- *İrşad Ekseni*. İstanbul: Zaman, 1998.
- Güngör, N. *Arabesk: Sosyokültürel Açından Arabesk Müzik*. Ankara: Bilgi, 1990.
- Gürdoğan, Ersin. *Görünmeyen Üniversite*. 2. bas. İstanbul: İz, 1991.
- Gürel, Nail. *Gerçek Tanık: Korkut Özal Anlatıyor*. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1994.
- Gürsel, İbrahim Ethem. *Kürtçülük Gerçeği*. Ankara: Komen, 1977.
- Haydar, Ali. *Millî Terbiye*. İstanbul: Milli Matbaası, 1926.
- İlyasoğlu, Aynur. *Örtülü Kimlik*. İstanbul: Metis, 1994.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı Toplum*. İstanbul: Eren, 1993.
- İnuğur, Nuri. *Türk Basın Tarihi*. İstanbul: Gazeteciler Cemiyeti, 1992.
- Kafesoğlu, İbrahim. *Türk-İslam Sentezi*. İstanbul: Aydınlar Ocağı, 1985.
- Kalafat, Yaşar. *Şark Meselesi Işığında Şeyh Said Olayı. Karakteri, Dönemindeki İç ve Dış Olaylar*. İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 1992.
- Karataş, Turan. *Doğu'nun Yedinci Oğlu: Sezai Karakoç*. İstanbul: Kalkınış, 1998.
- Kabacalı, Alpay. *Türk Kitap Tarihi*. İstanbul: Cem Yayınevi, 1989.
- Kırboğa, Ali Rıza. *Din Eğitimi ve İmam Hatip Okulları Davası*. İstanbul: Milli Gazete, 1975.
- Kırkancı, Mehmet. *Bediüzzaman'ı Nasıl Tanıdım?* İstanbul: Zafer, 1994.
- *Mektuplar, Hattatlar*. İstanbul: Zafer, 1992.
- Kara, İsmail. *Amel Defteri*. İstanbul: Kitabevi, 1998.

- *Şeyhendifinin Rüyasındaki Türkiye*. İstanbul: Kitabevi, 1998.
- *Türkiye’de İslamcılık Düşüncesi: Metinler ve Kişiler*. 3 c. İstanbul: Risale, 1986.
- Kınacı, Selahattin. *Şeyh Muhammed Raşid (K.A.S)’in Hayatı*. Adıyaman: Menzil, 1996.
- Koloğlu, Orhan. *Basımevi ve Basının Gecikme Sebepleri ve Sonuçları*. İstanbul: Gazeteciler Cemiyeti Yayınları, 1987.
- Kotku, Mehmet Zahit. *Tasavvuf Ahlakı*. İstanbul: Seha, t.y.
- *Alim*. İstanbul: Seha, 1985.
- *Cihad*. İstanbul: Seha, t.y.
- *Hadislerle Nasihatler 1-11*. İstanbul: Seha, t.y.
- *Müminlere Vaazlar 1-11*. İstanbul: Seha, t.y.
- *Faiz*. İstanbul: Seha, 1985.
- *Nefsin Terbiyesi*. İstanbul: Seha, t.y.
- *Tevhid*. İstanbul: Seha, 1985.
- Mert, Nuray. *Hep Muhalif Olmak*. İstanbul: İletişim, 2001.
- *İslam ve Demokrasi*. İstanbul: İz, 1998.
- Mürsel, Safa. *Bediüzzaman Said Nursi ve Devlet Felsefesi*. İstanbul: Yeni Asya, 1995.
- Ocak, Ahmet Yaşar. *Alevi ve Bektâşî İnançlarının İslam Öncesi Temelleri*. 2. bas. İstanbul: İletişim, 2000.
- *Türkler, Türkiye ve İslam*. İstanbul: İletişim, 1999.
- *Türk Sufiliğine Bakışlar*. İstanbul: İletişim, 1996.
- Öcal, Mustafa. *İmam Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları*. İstanbul: Ensar, 1994.
- Okutan, Ömer. *Cumhuriyet Dönemi Milli Eğitimimiz*. İstanbul: MEB Yayınları, 1983.
- Onur, Necdet. *Erbakan Dosyası*. İstanbul: M. Yayınevi, t.y.
- Ortaylı, İliber. *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Hil Yayınları, 1983.
- Özdenören, Rasim. *Müslümanca Düşünme Üzerine Denemeler*. İstanbul: İnsan, 1985.
- *Ruhun Malzemeleri*. İstanbul: Risale, 1986.
- *Yaşadığımız Günler*. İstanbul: İnsan, 1985.
- *Yeniden İnanmak*. İstanbul: Nehir, 1988.
- Özek, Çetin. *Din ve Devlet*. İstanbul: Ada, 1982.
- *Türkiye’de Gerici Akımlar ve Nurculuğun İyiyüzü*. İstanbul: Varlık, 1964.
- Özel, İsmet. *Neyi Kaybettiğini Hatırla*. İstanbul: İklim, 1995.
- *Üç Mesele: Teknik, Medeniyet, Yabancılaşma*. İstanbul: Dergah, 1978.
- *Zor Zamanda Konuşmak*. İstanbul: Risale, 1986.
- Özel, Mustafa. *Devlet ve Ekonomi*. İstanbul: İz, 1995.
- Şahiner, Necmettin. *Bediüzzaman Said Nursi ve Nurculuk*. İstanbul: Yeni Asya, 1979.
- *Bilinmeyen Taraflarıyla Bediüzzaman Said Nursi*. 13 cü bas. İstanbul: Nesil, 1998.
- Sanbay, Ali Yaşar. *Türkiye’de Modernleşme, Din ve Parti Politikası: “MSP Örneği Olayı”*. İstanbul: Alan Yayıncılık, 1985.
- Şencan, Hüner. *İş Hayatında İslam İnsanı (Homo Economicus)*. İstanbul: MÜSİAD, 1994.
- Sevilgen, M. Gündüz. *MSP’de Dört Yıl (1973-1977)*. Ankara: İstiklal Matbaası, 1979.
- Şişman, Nazife. *Kamusal Alanda Başörtülüler*. 2 inci bas. İstanbul: İz, 2001.
- Soydan, Mehmet Ali. *Türkiye’de Refah Gerçeği*. Erzurum, Birey, 1994.

- Tarhanlı, İhtar B. *Müslüman Toplum "Laik" Devlet: Türkiye'de Diyanet İşleri Başkanlığı*. İstanbul: AFA, 1993.
- Toker, Metin. *Şeyh Sait ve İsyanı*. Ankara: Bilgi, 1994.
- Tunay, Tarkan Zafer. *İslamcılık Akımı*. İstanbul: Simavi Yayınları, 1991.
- Tunçay, Mete. *Türkiye Cumhuriyetinde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1930)*. 3. bas. İstanbul: Tarih Vakfı, 1999.
- Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. İstanbul: Ülken, 1979.
- Ünal, İsmail. *Fethullah Gülen'le Amerika'da Bir Ay*. İstanbul: Işık, 2001.
- Üstel, Füsun. *Türk Ocakları (1912-1931)*. İstanbul: İletişim, 1997.
- Üstün, Kemal. *Menemen Olayı ve Kubilay*. İstanbul: Çağdaş Yayınları, 1990.
- Üzüm, İlyas. *Günümüz Aleviliği*. İstanbul: İstanbul: İsam, 1997.
- Yalçın, Soner. *Hangi Erbakan*. İstanbul: Başak, 1993.
- Yıldırım, Ergün. *İktidar Mücadelesi ve Din*. İstanbul: Bilge, 1999.
- Yıldız, Ahmet. *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İktidar Kavga ve Sanal İrtica*. İstanbul: Pınar, 2000.

YAYINLANMAMIŞ TEZLER

- Aktay, Yasin. "Body, Text, Identity: The Islamist Discourse of Authenticity in Modern Turkey." doktora tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Ankara, 1997.
- Çakı, Fahri. "New Social Classes and Movements in the Context of Politico-Economic Development in Turkey." doktora tezi, Temple Üniversitesi, Philadelphia, PA, 2001.
- Çınar, Menderes. "The Republican character of Islamism in Turkey from the Perspective of 'the Political'." doktora tezi, Bilkent Üniversitesi, Ankara, 1998.
- Eskicımalı, Ahmed. "Ideology and Education: Reconstructing the Turkish Curriculum for Social and Cultural Change, 1923-1946." doktora tezi, University of Wisconsin-Madison, 1994.
- Kömeçoğlu, Uğur. "A Sociological Interpretative Approach to the Fethullah Gülen Community." Boğaziçi Üniversitesi, İstanbul, 1997.
- Kuru, Fazıl N. "Menzil Nakşibendiliği Merkez Cemaati Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma." master tezi, Erciyes Üniversitesi, Kayseri, Türkiye, 1999.
- Maccaferri, James Tilio. "Ottoman Foreign Policy and the British Occupation of Egypt: The Hasan Fehmi Pasha Mission of 1885." doktora tezi, University of California, 1983.
- Mermer, Ali. "Aspects of Religious Identity: The Nurcu Movement in Turkey Today." doktora tezi, Durham university, UK, 1985.
- Tarhan, Mehmet. "Religious Education in Turkey: A Socio-Historical Study of the Imam-Hatip Schools." doktora tezi, Temple University, Philadelphia, PA, 1996.

Abant Platformu 267-268
Abu-Lughod, Lila 141
Adak, Fehim 191-192
Adalet Partisi (AP) 55, 95, 198, 235, 281-282, 285
Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) 152, 202, 323, 337, 345-355
Adivar, Halide Edip 76
Akdemir, Süleyman 298
Akmumcu, Hüsametdin 235
Aksay, Hasan 191
Akseki, Ahmet Hamdi 170, 177-178
Aksiyon Dergisi 23, 258
Aksu, Abdülkadir 352
Akşit, Bahattin 175
Aktaş, Cihan 140
Aktaş, İhsan 308
Aktaş, Nurettin 313
Aktay, Yasin 229
Al-Baraka Özel Finans Kurumu 125
Aleviler 96-97, 99, 100-101, 105, 111-113, 146, 266, 271, 284, 294, 327, 356, 350, 360
Almanya 98, 102, 111, 199, 201, 308
Altıkulaç, Tayyar 291
Altınbaşak, Hüsrev 233
Amerika Birleşik Devletleri (ABD) 91, 137, 276, 301, 328, 342, 354, 360
Anavatan Partisi (ANAP) 108-109, 127, 176, 202, 236, 238, 290-292, 297, 301, 324-325, 329, 348
Anderson, Benedict 18, 36
Anderson, Lisa 35
Arınç, Bülent 337
Arvasi, Abdülhakim 190
Asya Finans Şirketi 259
Atasoy, İhsan 240
Atatürk, Mustafa Kemal 13-14, 21, 32, 51, 73-75, 68-69, 74-78, 80, 82, 87, 90-91, 103, 119, 166, 176-177, 189, 196, 208, 266, 269, 274, 311, 320, 327, 342, 352, 369 103

Ataç, Atilla 343
Avrupa 51, 62, 64-65, 111, 122, 202, 258, 318, 319, 336, 353, 360, 368; **Birliği** 26, 109, 343-345, 349, 353, 356; **Millî Görüş Teşkilatı (AMGT)** 308; **Topluluğu (AT)** 301
Aydınlar Ocağı 104-105
Ayhan, Cevat 192
Ayvazoglu, Beşir 175

Baltacı, İsmail Hakkı 75
Batı Çalışma Grubu 128, 331
Bayar, Celal 90
Baykal, Deniz 329
Bayram, Hüsnü 237
Bekkine, Abdülaziz 159, 190-191
Bergson, Henry 159
Berk, Bekir 233, 235
Berkes, Niyazi 32
Beyazıt, Erdem 162
Bianchi, Robert 35
Bilgi ve Düşünce Dergisi 152
Bilgi ve Hükmet Dergisi 152
Binder, Leonard 277
Bir, Çevik 329
Birinci, Mehmet Emin 233, 237
Birlik Partisi (BP) 98
Blondel, Maurice 159
Bozarslan, Hamit 312
Bozlak, Murat 111
Bromley, Simon 35
Bugün Gazetesi 281
Bulaç, Ali 45, 154-155, 162-166, 269, 307, 364
Burinessen, Martin van 33
Buzan, Barry 323
Büyük Birlik Partisi (BBP) 292
Büyük Doğu Dergisi 161-162, 190, 200

Calp, Necdet 108
Ceylan, Hasan Hüseyin 327
Coşan, Esad 144, 180, 193, 364
Coşan, Muharrem Nureddin 91, 193-194

Cuma Dergisi 23, 152

Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) 58, 88-91, 85-96,
98-99, 170, 211, 283-284, 301, 329, 346, 352

Çe

Çelik, Hüseyin 351

Çelik, Ömer 351

Çiller, Tansu 13, 111, 258, 269, 320, 324-328, 338

Da

Dava Dergisi 238

Davis, Eric 35

Değişim Dergisi 152

Demirel, Süleyman 55, 95, 236, 258, 282, 284-
285, 329, 338, 355 282

Demokrat Parti (DP) 54-55, 88-92, 95, 97-98, 171,
211, 235, 281

Demokratik Emek Partisi (DEP) 111

Demokratik Sol Parti (DSP) 176, 301, 338, 342,
348

Deniz, Kenan 332

Denizolgun, Ahmet 202

Denizolgun, Mehmet 202

Dergah Dergisi 151-153

Derviş Vahdeti 206

Dilipak, Abdurrahman 154

Diğerler, Vehbi 109

Diriliş Dergisi 161-162

Diyanet Dergisi 101

Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB) 73-75, 102, 104-
105, 190, 198-199, 202, 242, 265, 311

Diyanet Vakfı 101

Dobbelaere, Karel 362

Doğan, Lütfi 191-192, 279

Doğan, Orhan 111

Doğru Yol Partisi (DYP) 13, 111, 127, 259, 291,
301, 309, 324, 326, 348

Douglas, Mary 362

Ec

Ecevit, Bülent 171, 173, 284-285, 338

Ekoloji Dergisi 258

Emre, Nuri 282

Emre, Süleyman Arif 281-282

Eraslan, Sibel 317

Erbakan, Necmettin 13, 17, 23-24, 26, 49, 55, 95,
100, 127, 135, 168, 171, 173-176, 191-192,
198-199, 202, 235, 269, 272, 279, 281-282,
284, 293-294, 298-302, 304, 306-307, 314,
319-321, 326-329, 332-333, 335, 337-338, 351

Erbaş, Fethullah 312

Erdogan, Recep Tayyip 192, 238, 259, 306, 334-
335, 337, 346, 349-351, 353

Erdogmus, Abdülhak 312

Erişel, Mustafa 104

Evren, Kenan 100-101, 102-103, 175

Eygi, Mehmet Şevket 269

Faysal Finans 226, 235

Fazilet Partisi (FP) 55, 139, 280, 335-337, 340-341,
348

Fırat, Fuat 313

Fıncı, Mehmet 237

Geertz, Clifford 34

Gellner, Ernest 48

Giddens, Anthony 23

Girişim Dergisi 23

Goltz, Comlar von der 68

Goody, Jack 149

Gök, Erol 23

Gökalp, Ziya 160-161, 335

Gökçek, Melih 259

Göle, Nildüfer 13, 32, 266

Gördoğan, Ersin 162

Gül, Abdullah 287-288, 306, 318, 326, 337, 351

Güleç, Mehmet Nuri 233

Gülen, Fethullah 25, 138, 180, 205, 230, 236,
239-240, 242-243, 245-278, 364

Güler, Hilmi 192

Gülle, Akif 351

Gündüz, İrfan 337

Gündüzalp, Zübeyir 233

Güneri, Teoman Rıza 192

Gürdoğan, Nazif 192

Ge

Ge

- Ha** Habermas, Jürgen 223
Haksöz Dergisi 152
Halkçı Parti (HP) 108
Halkın Demokrasi Partisi (HADEP) III, 312, 314, 316, 342, 352
Halkın Emek Partisi (HEP) 110
Halli, Reşat 189
Hareket Dergisi 159, 162
Haşan Feyzi Efendi 188
Haşimi, Haşim 312
Hatipoğlu, Vehbi 313
Haydar, Ali 72
Heffner, Robert 145
Hekimoğlu, İsmail 148
Hızlan, Doğan 98
Hobsbawm, Eric 77
Hourani, Albert 185
Hür Sanayici ve İşadamları Derneği (HÜRSİAD) 126, 259
- İh** İhsan Nuri Paşa 80
İhtisas Vakfı 261
İktibas Dergisi 452
İlhan, Halit 191
İlim ve Sanat Dergisi 151
İnalcık, Halil 63
İnönü, İsmet İnönü 79, 95, 97, 188
İnsan Dergisi 153
İskenderpaşa Cemaati 195, 279
İslahatçı Demokrasi Partisi (İDP) 294
İslam Ansiklopedisi 101
İslam Dergisi 151, 162
İsrail 328, 342
İş Hayatı Dayanışma Derneği (İŞHAD) 259
İttihad Dergisi 233-234
İttihad-ı Muhammedi Cemiyeti 206
İzlenim Dergisi 23, 152
- Ka** Kaçar, Kemal 100, 197-198
Kadın ve Aile Dergisi 151
Kaplan, Mustafa 269
- Kara, İsmail 13, 114, 207
Karaçülle, Süleyman 298
Karakalem Dergisi 151
Karalın, Ermen 315
Karakoç, Sezai 154, 158, 161-162, 202, 245, 337
Karamollaoğlu, Temel 192
Kasaba, Reşat 32
Kavakçı, Merve 139, 336
Kazan, Şevket 314, 325, 327, 329
Kebapçıoğlu, Süheyla 317
Kırlıncı, Mehmet 86, 102, 236-237, 244, 265
Kısakürek, Necip Fazıl 158, 160-161, 200, 202, 245, 337
Kıvıkoğlu, Hüseyin 275
Kombassan Holding 132
Koralan, Refik 90
Kotku, Mehmet Zahid 106, 134, 191-193, 279
Köprü Dergisi 151, 234
Köprülü, Fuad 75, 90
Kutan, Recai 335
Kutlular, Mehmet 277
Kürtler 26, 32, 41, 69, 79, 96, 101, 105, 136, 146, 152, 168, 189, 211, 238, 264, 266, 270-271, 284, 312, 314, 328, 341-342, 352, 356
- La** Lapidus, Ira 18
Leder, Arnold 96
Lerner, Daniel P. 31-32, 39-40
Lewis, Bernard 30-32, 39, 60, 353
- Ma** M. Ali Efendi 196
MacIntyre, Alastair 254
Mardin, Şerif 13, 33
Marmara Eğitim ve Kültür Vakfı 261
Mavera Dergisi 162
Mehmet Esad Efendi (Şeyh) 189, 195-196
Mehmet, Özyay 33
Melluci, Alberto 40, 367
Menderes, Adnan 54, 90, 93-94, 123, 171
Merem, Murat 351
Messick, Brinkley 146

“... Türkiye’nin kırsal ve taşra bölgelerinde hâkim dinsel örgütlenmeler ve dinsel ibadet merasimleri Nakşibendi tarikatı etrafında biçimlenmekteydi. Doğduğum kent Bayburt’ta ise... Saat Kulesi Meydanı olarak bilinen ana meydan çevresindeki küçük dükkânlara sohbet etmek için gelenlerin elinde Nursi’nin “kırmızı kitapları”nı görürdünüz... İnsanlar Nursi’nin kitaplarını açar, okur, yorumlar ve tartışırdı... İslamın bu versiyonunun ve Nursi’nin eklektik öğretisinin kasabalılar için bir tür günlük hayat felsefesi işlevini gördüğünü anladım. Merakım hiç bitmedi ve daima şunu bilmek istedim: Türkiyeli Müslümanlar bu ortak dinsel ve kültürel dili benimsemiyor olsaydı, sosyal, ahlaki ve siyasal meselelerle anlamlı bir biçimde meşgul olup tartışabilirler miydi? ...Tipik alt-orta sınıfa mensup bu taşralı vatandaşlar, dinsel geleneklere bağlılıklarını, çoğu kez ideolojik bir karşı tezi temsil eden çağdaş Türkiye Cumhuriyeti ve onun siyasal ve askerî liderlerine sadakat ve bağlılıkla nasıl uzlaştırmaktaydı? ...Bu kitap “öteki Türkiye”nin hikâyesi ve benim on yıl boyunca çağdaş Türk İslamının aktörleri ile yaptığım mülakatların ve alan çalışmalarının bir ürünü... Türk İslamının siyasal ve sosyal alanlarda yeniden canlanması, Kemalizmin başarısızlığı değil, aksine Kemalist projenin oluşumunda önemli, ancak iradî olmayan bir rol oynadığı yeni fırsat alanlarının bir sonucudur... Türk İslami sosyal ve siyasal hareketleri, devlet ve toplum arasındaki sınırları yeniden çizerek ve kendi entelektüel ve moral şartlarını oluşturarak sivil

toplumu güçlendirmeye çalışmışlardır. Bunu yaparken, var olan laik devleti kaçınılmaz olarak ortadan kaldırmak gibi bir amaç gütmekten çok, gündelik hayatı yeniden kurmaya çabalamaktadırlar... Dolayısıyla, Türkiye’deki tartışma, İslami yönetimi yeniden hâkim kılmaya ya da İslam hukukunu empoze etmeye ilişkin değil, kamusal alanda, çoğu Batı toplumlarının yabancı olduğu bir dille, yeni alanlar oluşturmaya, yeni kimlikler teşkil etmeye ve sesleri çeşitlendirmeye ilişkindir.”

HAKAN YAVUZ

Utah Üniversitesi, Siyasal Bilimler Bölümü öğretim üyesi.

İNSAN VE TOPLUM Dizisi



Kitapyayinevi

ISBN 975-8704-90-7



9 799758 704902



25,-YTL
25.000.000,-TL