Berna Turam

Türkiye'de İslâm ve Devlet
Demokrasi, Etkileşim, Dönüşüm

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları



BERNA TURAM

Northeastern University Sosyoloji ve Uluslararası İlişkiler bölümlerinde doçent doktor olan Berna Turam, lisans eğitimini Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji ve Siyaset ve Uluslararası İlişkiler Bölümü'nde, yüksek lisansını McGill University Sosyoloji Bölümü'nde tamamladı. Politik-sosyoloji, politik etnografi, devlet-toplum ilişkileri, İslâm ve laiklik konularında çalışan Turam'ın yeni kitap projesi toplumsal ve politik kutuplaşmalar üzerine. Turam'ın araştırma projeleri, bir sorunsal ya da paradoksu Türkiye'den yola çıkıp başka coğrafyalarda takip etme suretiyle incelemeye dayanıyor. Etnografik çalışmalarına ek olarak, şu an geniş çapta karşılaştırmalı ve National Science Association tarafından desteklenen "İslâm Dünyasında Evrim Teorisi, Darwin ve Yaratılış Felsefesi" üzerinde bir projenin birkaç katılımcısından biri.

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI

Berna Turam
Türkiye'de İslâm ve Devlet
Demokrasi, Etkileşim, Dönüşüm
Çeviren Pelin Tünaydın

BETWEEN ISLAM AND THE STATE
The Politics of Engagement

Copyright © Stanford University Press 2007

İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları 327
Sosyoloji 11

ISBN 978-605-399-180-9

1. Baskı İstanbul, Ocak 2011

© Bilgi İletişim Grubu Yayıncılık Müzik Yapım ve Haber Ajansı Ltd. Şti.
Yazışma Adresi: İnönü Caddesi, No: 43/A Kuştepe Şişli 34387 İstanbul
Telefon: 0212 311 52 59 - 311 52 62 / Faks: 0212 297 63 14

www.bilgiyay.com
E-posta yayin@bilgiyay.com
Dağıtım dagitim@bilgiyay.com

Tasarım Mehmet Ulusel
Dizgi ve Uygulama Maraton Dizgievi
Dizin Bora Bozatlı
Düzelti Remzi Abbas
Baskı ve Cilt Sena Ofset Ambalaj ve Matbaacılık San. Tic. Ltd. Şti.
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok Kat 6 No: 4 NB 7-9-11 Topkapı İstanbul
Telefon: 0212 613 03 21 - 613 38 46 / Faks: 0212 613 38 46

İstanbul Bilgi University Library Cataloging-in-Publication Data
İstanbul Bilgi Üniversitesi Kütüphanesi Kataloglama Bölümü tarafından kataloglanmıştır.

Turam, Berna.
Türkiye'de İslâm ve Devlet: Demokrasi, Etkileşim, Dönüşüm / Berna Turam, çev. Pelin Tünaydın.
p. cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-605-399-180-9 (pbk.)

1. Islam and Politics. 2. Democracy—Religious Aspects—Islam.
3. Islam and Politics—Turkey. 4. Islam and State—Turkey. I. Title. II. Tünaydın, Pelin.
BP173.7.T87 2011

Berna Turam

TÜRKİYE'DE İSLÂM VE DEVLET
Demokrasi, Etkileşim, Dönüşüm

Çeviren
Pelin Tünaydın

Canım annem, babam ve pamuk kadın anneannem Nadide'me...

İçindekiler

ix Teşekkür

1 GİRİŞ

5 Çatışma Olduğuna Dair yaygın Yanılgı ve Kehanetler

11 Kapsam

13 Kitap

14 Kitabın Ana Hatları

17 BİRİNCİ BÖLÜM Etkileşim Politikası: Başkaldırmayanla İlk Temas

19 Etkileşim Politikasının İslâmi Aktörleri Kimlerdir?

23 Etkileşim Politikalarını Anlamak

27 Sivil Toplum ile Proje Temelli Girişimleri Birbirinden Ayırmak

29 Sivil Toplum ile Kamusal Alanı Birbirinden Ayırmak

32 Sivil Toplum ile Sosyal Sermayeyi Birbirinden Ayırmak

34 Etkileşim Yataydan Dikeye Doğru mu?

37 Etkileşim Politikası, Siyasi İçermeye İndirgenmemelidir

40 Millete Sadakat ve Uluslararası Girişimler

45 İKİNCİ BÖLÜM Devlet ile İslâm'ı Ayıran Duvarlardan Birbirine Bağlayan Sınırlara

47 Devlet ile Din Arasındaki Gerilimin Kökenleri

49 Kuşatıcı Cumhuriyetçi Çerçevenin Doğuşu

51 Otoriter Laiklik: "Birlik ve Beraberlik" Şemsiyesi Altında Bölünmüşlük mü Söz Konusu?

53 Siyasi Çoğulculuk Yönünde İlk Başarısız Girişimler: Çok Partili Siyaset

55 Liberal Olmayan Demokrasi ve Yarattığı Memnuniyetsizlik

60 1980 Sonrası: Kamusal İslâm ve Sınırları

61 Fethullah Gülen ve Yeni Dünya Düzeni

66 Rahatlık ve Rahatsızlık Bölgeleri Arasında

68 Kamusal Bir Mekânı "Paylaşma" Şartları

70 "Vitrin"de: Kamusal İslâm'ın Teşhiri

73 Sahne ile Kulis Arasındaki Görünmez Sınırlar: Hoşgörülü Haddi

75 Özel Alan: Tekbiçimlilik ve Liberal Olmayan Eğilimleri

77 İç ile Dış Arasındaki Gerilimi Hafifletmek: Okul Sahaları

79 Devlet ile İslâm Arasındaki Bağlantı Noktaları Üzerine Yeniden Düşünmek

83 ÜÇÜNCÜ BÖLÜM Eğitim Alanındaki Çekişmeler
84 Yukarı Doğru Toplumsal Alışkanlık ve Toplumsal İktidar Kaynaklarının Aktarımı
88 Medenileşme Yarışı: Sivil Toplumu Tekele Almak
91 "Sivil Toplum" Medeniyetten Yoksun mu?
94 Hareketin Okullarına Giriş-Çıkış
96 Öğrenciler Üzerinden Rekabet
101 Okullar Üzerinden Rekabet Etmek: Devlet ile Hareket Arasındaki Sembolik Müzakereler
104 Süregelen Çekişme: Devletin Çelişkili Davranışlarını Anlamlandırmak

109 DÖRDÜNCÜ BÖLÜM İşbirliğinin Cazibesi: Milli Yakınlıklar ve Uluslararası Girişimler
110 Orta Asya ve Kazakistan
113 Milliyetçi İslâm Eliyle Etnik Politika
116 Milliyetçiliğin Farklı Yüzleri
118 "Uluslararası Eğitim Doğası Gereği Laiktir"
120 Özel Alanda Verilen Terbiyede Veli-Öğretmen İşbirliği
121 "Okullar Milletindir ve Millet İçindir!"
125 Laik Devletler ile İslâmi Hareket Arasındaki İşbirliğinin Kurumsallaştırılması
128 Dinî ve Laik Milliyetçilikler Arasında Ulus-Devlet

133 BEŞİNCİ BÖLÜM Kadınların Özneliğinden Taviz Vermek: İslâmi ve Laik Aktörler Arasındaki Bağlar
136 "Toplumsal Cinsiyet Reformcuları" Olarak Millet İnşa Eden Seçkinler ve Devlet?
140 İslâmi Kadınların Kamusal Alana Katılımının Şartları
140 Kadınların Kamusal Sahalarda Hazır ve Nazır Olması
143 Özel Hayatta ve Eviçi Alanda Kaçgöç
145 Hareketin Kadın Seçkinlerinin İktidarı
146 Kadın Takipçilerin Hizmette Bulunmaları ve Çalışmaları Onlara İktidar Kazandırır mı?
150 Geleneksel Kadın Rollerinin Muhafaza Edilmesi
153 Laik Devlet ile İslâmi Erkek Liderler Arasındaki Yeni Taviz İlişkileri
158 İslâmi Kadınlar: Etkileşim Politikası ve Geçiş Süreci

163 ALTINCI BÖLÜM AKP Etkileşimi Kurumsallaştırıyor: Devlet ile İslâm Arasında "Mantık Evliliği" mi Yapıldı?
- **164** Gülen Hareketindeki Gündelik Yaşamla AKP'nin Parti Politikalarını İlişkilendirmek
- **166** Asgari Mutabakat
- **168** İslâm'ın İçinde Yaşanan Dönüşüm: Gündelik Hayattan Siyasi Kurumlara
  - **168** İhtilaftan Kaçınma ve Demokrasi
  - **168** Laiklik ve Din Hürriyeti
  - **170** Avrupa Birliği ve Batı: İslâmi Aktörler Türkiye'nin Yeni Demokratları mı Addedildiler?
  - **171** Müzakere Becerileri ve Anlaşmazlığın Sınırları
- **175** Atatürkçülüğün İçinde Yaşanan Dönüşüm: Laikçilerden Devlete
- **177** Kültürel Çeşitlilik ile Siyasi Çoğulculuğu Birbirinden Ayırmak
- **179** Türk Devletinin Geçirdiği Dönüşüm
  - **179** Ordu
  - **180** Diğer Kurumsal Reformlar

183 SONUÇ Ortadoğu'daki Demokratikleşme Üzerine Düşünceler: Demokraside "Türk Modeli"nin Örnek Gösterilmesinin Ardındaki Anlam Karmaşası
- **187** Başkaldırmayan Toplumsal Aktörlerin İhmal Edilen Özneliği ve Ortadoğu'daki Demokratikleşmekte Olan Liberal-Olmayan Devletler
- **192** Devlet ile İslâm Arasındaki Uyumun Kısmiliği
- **196** Devlet-İslâm Uyumu İslâmi ve Laik Aktörler Arasında İşbirliği Kurulmasını Kolaylaştırmakta mıdır?

201 Kaynakça
217 Dizin

Teşekkür

Bu çalışma doğduğum şehir olan İstanbul'da 1997 yılında bir saha araştırması olarak başladı ve Alma-Ata-Kazakistan ile Kuzey Amerika'ya uzanan çok sahalı bir etnografya çalışmasına dönüştü. En yoğun olarak 1997-2000 arası olmakla beraber, saha çalışması 2005'e kadar aralıklarla devam etti ve 2006'da kitabın yazımı sona erdi. Çok sayıda şahıs, örgüt ve akademik kurum bu çalışmaya farklı aşamalarında kapılarını açıp destek verdi.

Kitabın ilk ve daha kısa hali, çok sevdiğim bir şehir olan Montreal'de, McGill Üniversitesi'nde beni alabildiğine destekleyen bir akademik çevre ve arkadaş ortamı içinde yazdığım doktora teziydi. Montreal'in sunduğu muazzam kafe kültürü, gurme restoranlar ve yüksek hayat standartları tez yazımını çok keyifli kılmış olsa da, gördüğüm akademik desteğin yeri başkaydı. Hepsinden önce, akıl hocam ve sevgili dostum John A. Hall'a konu seçimimden analiz ve yazmaya kadar, akademik özgürlüğün korunduğu, düşüncelerin serbestçe ifade edilip medenice tartışıldığı bir ortam sağladığı ve çalışmamın her aşamasında kılavuzluk ettiği için minnettarım. Beni yüreklendirip teşvik etmekten hiçbir zaman vazgeçmedi. Çalışmayı gözden geçirip geliştirdiğim yıllar boyunca, yöntemin zorluğu ve konunun aşırı siyasileşmesinden dolayı bunalıp cesaretimi kaybedecek gibi olduğumda dahi bu çalışmanın kitaba dönüşeceğine olan inancını her daim korudu. Eleştirileri ve yorumlarından çok faydalandığım Suzanne Staggenborg, Charles Lindholm ve Elisabeth Özdalga'ya özellikle müteşekkirim.

Gülen hareketine, çalışmanın meşakkatli saha araştırması sırasında gösterdikleri açıklık, şeffaflık ve işbirliği için teşekkür borçluyum. Hareketin her katmanına, hem yurtiçinde hem de yurtdışındaki her sahasına girmemi sağlayan etkenlerdi bunlar. Konuya mesafeli ve eleştirel yaklaşma arzumu anlayışla karşılayan ve bana özel hayatlarını ve evlerini açan hareket liderine ve takipçilerine teşekkür ediyorum. Saha çalışması süresince sergiledikleri olumlu yaklaşım ve yardımlarına özellikle minnettarım, çünkü Türkiye dahili ve haricinde hareketi destekleyen ve koşulsuz şartsız öven çalışmaların sayısında adeta bir patlama yaşanıyor. Hareketin örgütlerinden İstanbul'da yer alan Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı ile İstanbul İlim ve Kültür Vakfı'na, Alma-Ata'daki Türk-Kazak Eğitim Vakfı'na ve aralarında bulunmama izin vermelerinden ötürü Türkiye, Kazakistan ve ABD'deki sayısız okul, cami, üniversite, sınıf, yurt ve dua grubuna teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca hareketin ve partinin şahıslarına ve sahalarına yönelik ilk adımı atmamı sağlayan arkadaşlarım Selin Sancar ile Hande ve Ahmet Bitlis'e; Ankara'da AKP hükümetiyle temasa geçip siyasi liderler ve bakanlarla görüşmeme yardımcı olan Sezai Bayar'a şükran borçluyum.

Harikulade bir dost ve meslektaş olan Yeşim Bayar bu çalışmanın her adımında bana destek oldu, uzun yıllar süren ve inzivada geçen yazım sürecinde beni hiç yalnız bırakmadı. Bazı bölümlerin taslak ve son hallerini okuyup benimle değerli yorumlarını paylaştı. Çalışmamı yürüttüğüm yıllar içinde pek çok meslektaşıma teşekkür borçlu oldum. Bu çalışmada akademik çizgisini izlediğim Joel Migdal'a; çalışmanın çeşitli evrelerinde, farklı sunuş, bölüm ve versiyonlara yorum ve eleştirileriyle katkıda bulunan Reşat Kasaba, Binnaz Toprak, Yeşim Arat, Ahmet Kuru, Karen Pfeiffer, Monica Ringer, Charles Taylor, Said Arjomand, Alfred Stepan, Mirjam Kuenkler, Güneş Murat Tezcür, Haldun Gülalp, Metin Heper, Murat Belge, Ulf Hedetoft, Mario Diani, Richard Wood, Frank Holmquist, Margaret Cerrulo, Jutta Sperling, Filiz Başkan ve Devrim Yavuz'a teşekkürlerimi sunuyorum. Ayrıca Hampshire College'daki meslektaşlarım Fred Weaver ile Aaron Berman'a araştırmama verdikleri destek için teşekkür ediyorum. Arkadaş ve meslektaşlarım Annalisa Salonious, Jeff Cormier ve Chris Hydal, farklı aşamalarda kitabın dilini geliştirmeme yardım ettiler. Daha pek çok sosyalbilimci arkadaşım ama en çok da Barış Gümüş-Dowes, Aslı Baykal, Ayşe Üskül ve Hande Bitlis, bu projeye duyduğum heyecanı ve ilgiyi paylaşarak bana ilham kaynağı oldular. Leyla Neyzi, İrvin Cemil Schick, Ayşe Gül Altınay ve Esra Özyürek ise akademik deneyimlerini ve bilgilerini benimle cömertçe paylaştılar.

Kitapta yer alan savların bazıları ilk olarak *British Journal of Sociology*'de yayınlanan makalemde gün yüzüne çıkmıştı. Dördüncü Bölüm'deki tahlilin bir bölümü de daha önce *Nations and Nationalism*'de yayınlanmıştı. Evvelce yayınlanmış içeriğin bir kısmını kitapta kullanmama izin verdikleri için bu dergilere teşekkür ediyorum. Savlarımı oluşturup geliştirirken, Bellagio'da yer alan Rockefeller Vakfı, Harvard, Yale, Princeton, Northwestern, Columbia, Georgetown, Indiana Bloomington, Brandeis, Northeastern ve Boston üniversitelerinde, Amherst'teki Five Colleges, Kanada'daki Queen's ve Dalhousie, Danimarka'daki Aalborg ve İsrail'deki Tel Aviv Üniversitelerinde gerçekleşen konuşmalar dahil olmak üzere ASA, ASN ve MESA konferanslarında yaptığım sunuşların ve aldığım yorumların pek çok yararını gördüm.

Yürüttüğüm çok sahalı etnografik çalışmanın farklı kısımları farklı akademik kuruluşlar tarafından ağırlandı ve desteklendi. Danimarka'daki Aalborg Üniversitesi'nin SPIRIT Enstitüsü'ne, Kanada'daki McGill Üniversitesi'ne ve Amherst-Massachusetts'teki Hampshire College'a, sundukları cömert imkânlar için minnet duyuyorum. Ayrıca, Boğaziçi Üniversitesi'nin kütüphanesini kullanmama izin veren Taha Parla'ya ve bana Harvard Üniversitesi'nin kütüphanelerinin kapılarını açan Cemal Kafadar'a teşekkür borçluyum. Bu kütüphanelere giriş imkânına sahip olmak çalışmam açısından büyük bir ayrıcalıktı.

Stanford University Press'in editörleri, eziyetli olması muhtemel bir düzelti sürecini zevkli kıldılar. Editörüm Kate Wahl ve hakemlere bu işe ayırdıkları zaman ve yönelttikleri yapıcı eleştiriler için ne kadar teşekkür etsem az. Kate yayına hazırlık sürecinin her aşamasında elinden gelen en yüksek verimliliği ve dakikliği gösterdi. Mike Mollett'ın özenli düzeltisi sayesinde, can sıkıcı olabilecek bir son kontrol süreci keyfe dönüştü. Kendisine İrvin Schick'in referansıyla ulaştığım ve bu kitabı en mükemmeliyetçi şekilde çevirmiş olan Pelin Tünaydın'a çok borçluyum. Çevirdiği her sözcüğe değer ve önem veren Pelin Hanım'ın bu çeviri için gösterdiği sabra, emeğe ve titizliğe ve Türkçe kaynaklara ulaşmak için harcadığı zamana hayranlık ve minnet duymamak imkânsız. Elinizdeki kitap onun bilime ve dile olan sevgisi olmadan çıkamazdı. Çeviriyi basmakta olan, özgür ve eleştirel düşünceye değer veren İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları ile çalışmak büyük bir zevkti.

2001 yılından başlayarak bu kitabın analizleri, gözden geçirilmesi ve genişletilmesi hayatımın büyük bir bölümünü kapladı. Her şeyden önce İstanbul'daki aileme, uzun süreler boyunca inzivaya çekilmemi ve zaman zaman gündelik hayata kayıtsız kalmamı hoşgördükleri için teşekkür ediyorum.

Beni hiçbir dayatma ve telkinin etkisinde kalmadan sınırları sorgulama becerisiyle donatan annem ile babam Sevim ve Batur Turam'a şükran borçluyum. Onların duruş ve fikirlerinden uzakta durduğum zamanlar dahil, bana kendi düşünce ve çizgimde sağlam ve özgür durmayı ilk öğretenler annem ve babamdır. En yakın arkadaşım ve destekçim olan kız kardeşim Esra'ya, gece gündüz demeden telefonun öbür ucundan bana her daim yol gösterdiği için teşekkür ediyorum. Onun gibi bir kardeşe sahip olduğum için gurur duyuyorum. Yurtdışında öğrenim gördüğüm veya çalıştığım yerlerde beni ziyarete gelen akrabalarım, Semra, Hasan, Nesrin, Solmaz, Emir ve Nur'a; Montreal'e benimle okumaya gelen Melis'e teşekkürlerimi sunuyorum.

Kitabın İngilizcesinin çıktığı hafta dünyaya gelmiş olan canım oğlum Sean'a, yaşamıma ve düşünce dünyama daha önce hiç bilmediğim anlamlar kattığı; bana hiç tatmadığım bir sevgi yaşattığı; araştırmak, sorgulamak ve yazmaktan başka tutkular da olduğunu ve bir gülüşün, bir bakışın her şeye bedel olduğunu öğrettiği için teşekkür ediyorum. Kitabın Türkçe çevirisi biterken, her yanıma saçtığı ışık yeni ufuk ve istikametleri netleştiriyor.

Bana çok yakın olan ve yakın ailemdeki tek dindar kişi olan bu yüzden de muhtemelen inançlı kesime yönelik merakıma kaynaklık eden anneannem, pamuk kadın Nadide'me duyduğum minnet ve teşekkür için sözcükler yetersiz kalır. Kitabın çevirisi başladıktan çok az bir süre sonra onu kaybettik. Bu kitabı ona adıyorum. Ailemin güçlü ve bağımsız kadınlarının "ana"sıydı o ve sanki hiç gitmemiş gibi her an her gün kalbimizde, aklımızda, dilimizde...

GİRİŞ

Haziran 2004'te İstanbul'da gerçekleşen NATO Zirvesi sırasında şehir merkezinde hayat durmuş, yolların trafiğe kapatılması yüzünden pek çok işyeri tatil edilmişti. ABD Hava Kuvvetleri'nin de desteğini alan Türk ordusu ve polisinin yolları kapatması, her şeyden önce, "küresel İslâmi terör" olarak adlandırılan farazi tehdide karşı alınan bir güvenlik önlemiydi. Ailemden çoğu kimsenin yaşadığı Teşvikiye, NATO Zirvesi'nin düzenlendiği yere çok yakındı. Günlerimin büyük bölümünü Amerikan uçaklarını izlemekle ve Teşvikiye kafelerini dolduran semtlilerle sohbet etmekle geçiriyordum. Genelde moda, eğlence ve İstanbul hayatı hakkındaki muhabbetlerin yerini Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne aday olma ihtimaline ve iktidardaki İslâmi partinin bu süreçte oynacağı role ilişkin ateşli tartışmalar almıştı.

NATO zirve toplantısında İslâm yanlısı Başbakan Tayyip Erdoğan ile ABD Başkanı George Bush el sıkışıp samimi tavırlar sergilediler. Bush laik Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk'ün duvarda asılı fotoğrafına bakıp "Çok şık bir adammış" dedi. Atatürk gibi Batı tarzı bir takım elbise giyen Erdoğan'ın yanıtı "*Bizim* liderimiz o" oldu. Zirve boyunca semt bütün dünyadan siyasi liderleri ağırladı; yerel aktörlerse hemen yakınlarında Türk toplumunun ve devletinin geleceğini tartışıyordu. Türkiye'nin dünya düzenindeki rolü ne olacaktı? Çoğunluğu Müslüman olan, otoriter bir laik devlet geleneğine ve usulen işlevsel fakat liberallikten uzak bir demokrasiye sahip Türkiye hangi yöne doğru gidecekti? Türkiye'nin laik kurucularının seksen yıl önce yaptığı gibi, Ortadoğu devletlerindense Batı demokrasile-

riyle yakın ilişkiler kuran mevcut İslâm yanlısı hükümetin varlığından ne gibi anlamlar çıkarılmalıydı?

Sovyetler Birliği'nin dağılışının ardından, dünya siyasetinin yeni korku unsuru olarak öne çıkarılan İslâm olmuştu. Oysa Afganistan ve İran gibi ülkelerde siyasi İslâm'ın Batı karşıtı bir güç olarak kuvvetlenip büyümesine tezat, Türkiye'deki İslâmi toplumsal güçler 1980'lerin ortalarında Batı'ya açılmaya başladı ve 1990'lar süresince uluslararası mecrada tanındı. 2000'lere gelindiğinde bu güçler demokratik reformu ve Türkiye'nin AB'ye girişini destekliyorlardı. Siyasi İslâm'ın küresel ölçekte genişleme kaydetmesinin üzerinden yirmi yılı aşkın bir zaman geçmişken, sarsılmaz biçimde laik Türkiye İslâm yanlısı bir hükümetin idaresinde mi demokratikleşiyordu yoksa?

Türkiye'nin değişim süreci, İslâm dünyasının geri kalanına demokrasi modeli olmasını ümit eden Batılı güçlerin bilhassa ilgisini çekmektedir. Bush NATO Zirvesi'nde Türkiye'yi Müslüman bir demokrasi olması bakımından örnek teşkil ettiği ve hukukun üstünlüğünü benimsediği için övmüştü. Ancak bu övgüler, demokrasilerine iliştirilen "Müslüman" yaftasından rahatsızlık duyan –hatta bundan rencide olan– laik Türk vatanseverler arasında tepkiye yol açmıştı.[1] Ağırlıklı olarak dindar bir topluma sahip Amerika Birleşik Devletleri Hıristiyan bir demokrasi olarak nitelendirilmezken, Türkiye'nin neden Müslüman bir demokrasi olarak tanımlandığını sorguluyorlardı.

2004 NATO Zirvesi, Batı ile İslâm yanlısı Türk grupları arasındaki diyaloğun geliştiğinin açık bir göstergesiydi. Batılı gözlemciler Türk İslâmcılarının demokrasiye yakın duran ve reform odaklı gündemlerini laik Türklerden daha mı kolayca kabullenmişti? Türk toplumuna yakından bakıldığında bu görüşün olayın diğer bir boyutunu gözden kaçırdığı anlaşılır. Laik Türk vatandaşlarının giderek daha fazlasının Türk İslâmi aktörlerini daha fazla kabullendiği ve hatta daha sıcak baktığı gerçeğinin pek üzerinde durulmamıştır.[2]

İslâm'dan ilham alan Adalet ve Kalkınma Partisi, sarsılmaz biçimde laik Türkiye Cumhuriyeti'nde 2002 yılının Kasım ayında gerçekleşen adil ve özgür bir seçim neticesinde iktidara geldi. Bu esnada partinin gelecekteki lideri Recep Tayyip Erdoğan'ın seçim yasağı bulunuyordu. İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı sırasında verdiği bir demecin laik devlete yönelik bir tehdit olduğuna kanaat getirilen Erdoğan 12 Nisan 1998'de, halkı İslâm devleti için seferber etme girişiminde bulunduğu gerekçesiyle suçlu bulundu.[3]

---

1 Bkz. örneğin Rubin, 2004.

2 İslâmi özneliği (*agency*) daha iyi karşıladığı için *İslâmi aktör* terimini kullanmayı tercih ettim.

3 Erdoğan, yargılanıp hapis cezasına çarptırılmasına sebep olan şiiri 6 Aralık 1997'deki bir konuş-

AKP'nin seçim zaferinden birkaç ay sonra seçim yasağı sona eren Erdoğan partiye geri döndü ve 13 Mart 2003'te Başbakan oldu.

İktidara gelişinin üzerinden iki yıl geçmişti ki Erdoğan'ın adı İslâmcılıktan ziyade reform, demokrasi ve Batı'yla diyalog kavramlarıyla birlikte anılır olmuştu.[4] İstanbul'daki bazı laik çevrelerde Erdoğan'dan İslâmi bir lider olarak bahsettiğimde ikaz edildim: "Niye İslâmcı damgası vuruyorsunuz? Sırf karısının başı kapalı diye mi? Erdoğan *İslâmcı* değil. *Bizim* Başbakanımız o."[5] İslâmi kimliği sıklıkla inkâr edilirken modern ve kozmopolit nitelikleri iftiharla öne çıkarılıyordu.[6] Bu yorumlara şaşırıyordum, çünkü aynı insanlar Erdoğan 1994'te İstanbul belediye seçimlerini kazandığında büyük endişeye kapıldılar. Akabinde, 1996'da İslâmi Refah Partisi genel seçimleri kazanıp koalisyon hükümetinde yer aldığında laik Türklerin korkuları daha da perçinlenmiş, yerini çaresiz bir karamsarlığa bırakmıştı. Refah 1998'de kapatılana dek laik aktörlerin büyük bölümü "Türkiye'nin İran'a dönmesinden" korkuyordu. İslâm'a dair bu kökleşmiş önyargıya rağmen (yahut bu yüzden), "Türkiye'deki İslâmi 'ses'in uzun vadeli etkisine merak" neredeyse hiç duyulmuyor, daha ziyade Erdoğan'ın bu sesin ürünü olduğu gerçeği inkâr ediliyordu.[7]

1990'ların ortalarından 2000'li yıllara geçişte İslâm, Türkiye'nin laik mirasına yönelmiş başlıca tehdit unsuru olarak algılanmaktan reform ve demokrasiyi harekete geçiren kuvvet olarak görülmeye varan uzun bir yol katetmiştir. Bu kadar kısa bir süre içinde pek çok laik vatandaşın İslâmi aktörlere bakışlarını değiştiren nedir? Şüphesiz, kimse Erdoğan'ın siyasi İslâmi geçmişini ve yakın zamana kadar Türkiye'nin Avrupa Birliği adaylığına karşı çıktığını unutmuş olamazdı. Kısa zaman öncesine kadar Cumhuriyet'e ve onun başlıca dayanaklarından *laikliğe* aleyhtarlık, hatta hıyanet ettiği de düşünülmüyor muydu? Belli ki münakaşalar Türk toplumunun hafızasının zayıf olmasından da kaynaklanmıyordu. O halde, sahnede yer alan değişimin nedeni neydi?

---

masında okumuştu: "Minareler süngü, kubbeler miğfer / Camiler kışlamız, müminler asker."

4 Bkz. Barsalou, 2005. Raporda Sultan Tepe'nin, AKP'nin kimliğini muğlak sıfatıyla tanımlayan sözlerine yer veriliyor. Tepe, yerinde bir ifadeyle, partinin ideolojisinin İslâmi ile İslâmi olmayan arasında gidip geldiğini savunuyor. İslâmi ve İslâmi olmayan çevrelerden parti sempatizanları ile yaptığım görüşmeler, bu muğlaklığın, partinin bilhassa Türkiye'deki ılımlı laik kesimler arasında daha fazla kabul ve rağbet görmesine yol açtığına işaret ediyor. Ancak Tepe, bu niteliğin uzun vadede partinin başarısızlığıyla sonuçlanabileceğine de dikkat çekiyor.

5 Yazarın Temmuz 2004'te İstanbul'da tuttuğu saha notlarından (Yazarın kitap boyunca yer verdiği saha notları ve görüşme metinleri, araştırma kayıtlarının belirli bir süre sonra imha edilmesi zorunluluğundan dolayı İngilizceden çevrilmiştir – ç.n.).

6 Mardin (2006, s. 3) akademik çalışmalarda benzer bir seyir izlendiğinden, Erdoğan'ın "hayatındaki İslâm öğesini derinlemesine tetkik eden çalışmaların yokluğu"ndan dem vuruyor.

7 *A.g.e.*, s. 4.

2005'in yaz ve kış aylarında gerçekleştirdiğim kısa ziyaretler sırasında AKP hükümetine ilişkin tartışmalar hâlâ devam ediyordu. Ancak memnuniyetsizliklerini dile getirenler artık güçlü bir laik direniş sergilemiyorlardı. Laik vatandaşlar ortadan yok olmamış, yalnızca gösterdikleri direnç zayıflamıştı. Artık daha azı partiden veya genel olarak İslâm'dan yakınıyordu. Memnuniyetsizlik konusu sık sık bir tartışmalı ahlâki meseleden diğerine kaydığı için, bir sonraki ziyaretimde de Erdoğan'ın aldığı içki karşıtı önlemler konuşuluyordu. AKP bazı küçük şehirlerde içki servisi yapan bar ve restoranları şehir merkezinden kenar mahallelere taşınmaya zorlamıştı. Bir kısım parti aleyhtarı insanın dilediği yerde içki içebilme özgürlüğünü savunurken, bir kısım da hâlâ korku içinde İran örneğini düşünüyor; partinin alkol karşısındaki menfi tutumunu "çocukların geleceğinin İslâmcıların ahlâki muhafazakârlığı tarafından tehlikeye atıldığının" bir başka işareti olarak yorumluyordu. Lakin şaşırtıcı olansa, Türkiye'yi her ziyaret edişimde, AKP'nin liberal ekonomi ve kurumsal reformlarda gösterdiği başarıyı takdirle karşılayan eğitimli şahısların, profesörlerin, entelektüellerin, sanatçıların ve işadamlarının sayısının artmasıydı. Liberal görüşleri ve hayat tarzıyla bilinen saygın ve inançsız bir tıp profesörü bana şu değerlendirmede bulundu: "Bazı dargörüşlüler hâlâ barlar, alkollü içkiler gibi ayrıntılarla uğraşadursun, AKP iktisadi büyüme ve siyasi reform alanlarında hızla harekete geçti. Önemli atılımları görmezden gelip ayrıntılara takılan bir toplumuz biz."[8]

Kuşkusuz, bu kadar kısa zamanda çatışmacı *İslâmcı* konumlarını bırakıp reform odaklı, *İslâm yanlısı* bir tarz benimseyenler sadece AKP ile İslâmi takipçileri *değildi*.[9] Aksine, sayıları giderek artan laik aktörlerin İslâm karşısındaki tutumları da 1990'ların sonundan itibaren müsamahasız laiklik biçimlerinden sekülerliğe esneme kaydetmiştir. Resmi ideolojiyi, en başta da laikliği destekleyen Kemalistlerin büyük çoğunluğunun bu değişimi kabul et-

8 Yazarın Aralık 2005'te İstanbul Odakule'de gerçekleştirdiği görüşmeden.

9 Bu çalışmada *İslâmi* ve *laik* terimlerini *İslâmcı* ve *laikçiden* açıkça farklı anlamda kullanıyorum. Bu terminolojik ayrım, çatışmacı olmayan İslâmi aktörlerin özneliği ile laik devlete ideoloji ekseninde meydan okuyan İslâmcılar arasındaki farkı vurgulama ihtiyacından doğdu. İslâmcılar ile laikçilerin aksine İslâmi ve laik aktörler dinî ve laik dünya görüşleri, yaşam tarzları ve ahlâk bakımından anlaşmazlık içindedirler. Görüşlerinin ve yaşamlarının özgürlüğü için aktif ya da pasif olarak çabalarlar, bunun için de din ile siyaset arasındaki sınırlarda müzakerelere girişirler. İslâmi ve laik aktörlerin aksine *İslâmcı* ve *laikçi* terimleri ise, *İslâmcılık* ve *laiklik* ideolojilerinin bilfiil müdaafası anlamına gelip, din veya laiklik ekseninde oluşturulan dünya kurgularına göre toplumsal düzeni ve yönetim biçimini dönüştürmeyi kapsar. İslâmcılar ve laikçiler için karşıt ideoloji ve görüşlere yer açmak gibi bir durum pek söz konusu değildir. Şüphesiz, bu çalışmanın ilgi odağı İslâmi ve seküler gruplardır.

mesi güç ve zahmetli olmuştur. Devletin salt İslâm üzerindeki denetimini değil, genel olarak toplum üzerindeki tahakkümünü de muhafaza etmeyi görev addeden Kemalistler, bu geçiş sürecini laikliğin yayılmacı bir İslâmileşme tarafından yenilgiye uğratılması olarak –yanlış– algılamışlardır büyük ölçüde.

ÇATIŞMA OLDUĞUNA DAİR YAYGIN YANILGI VE KEHANETLER

"Cumhuriyet projesi"nin, yani Batılılaşmış, laikleşmiş, modern bir millet ve devlet oluşumunun başlıca dayanaklarından biri laiklikti.[10] Bu kuşatıcı büyük proje 1920'lerin başından itibaren dini özel alana itmekle kalmamış, aynı zamanda İslâmi aktörleri baskı altında tutup marjinalleştirmişti. Laik Cumhuriyet, hükümdarın meşruiyetini dinden aldığı bir İslâm İmparatorluğu'nun kalıntılarından bir araya getirilmişti.[11] Din ile devletin birbirinden bağımsız olduğu Kacar Hanedanı'nın aksine, Osmanlı İmparatorluğu'nda din devletin bir parçasıydı. İmparatorluğun çöküşünün ardından, laik Türk ulus-devletinin kuruluşu, ağırlıklı olarak din işlerinin devlet mekanizmasının içine ve kontrolüne alınmasına dayanıyordu. Bu hedefe esas olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulmasıyla ulaşıldı. Lakin Cumhuriyet tarihi boyunca din meselesi devlet kurucularının tasavvur ettiğinden çok daha karmaşık bir tablo çizdi.[12] Cumhuriyet İslâm'a yönelik olarak baskı ile müsamaha arasında ileri geri salındı.[13] Ne zaman İslâmi toplumsal güçler iktidar kazanıp laik devlet için tehdit unsuru olarak görüldülerse, Türkiye'de laikliğin sadık koruyucusu olan Türk ordusu siyasete askeri darbeyle müdahale etti.

Etnografik çalışmama ordu 28 Şubat 1997'de siyasete yine müdahale ettiği sıralarda başladım. Alışılageldiği üzere, devlet İslâmi toplumsal güçlerin 1980'lerin ortalarından beri gördükleri müsamahaya bir son verdi ve 1998'de, laik gelenek için tehlike arz ettiği ileri sürülen Refah Partisi'ni kapattı. Dinî dernekler, tarikatler ve merkezler izleniyor, polisin ani baskınlarına uğruyordu.

Yıllarca sürecek olan araştırmama geniş bir yelpazeden hem çeşitli İslâmi çevrelerle hem de farklı laik aktörlerle yaptığım gayri resmi sohbetlerle başladım. Aylarca bu gruplar arasında dolanıp durdum, ta ki araştırmamın odağı belirli bir konu üzerinde yoğunlaşana kadar. "İslâmcılar hakkında neler öğrendin bakalım? Ne saklıyorlarmış? Gizli niyetleri neymiş?" Bunlar la-

10 Bkz. özellikle Bozdoğan ve Kasaba, 1997.

11 Şii ve Sünni geleneklere göre İslâm'ın devletteki rolünün bir tahlili için bkz. Arjomand, 1988.

12 Devlet kurma projeleri ile pratikte bunlara ilişkin sınırlamalar arasındaki uçurumun bir incelemesi için bkz. Migdal, 1997.

13 Bu yön değişimlerini ele alan aydınlatıcı bir tartışma için bkz. Cizre-Sakallıoğlu, 1996.

ik bireylerden en sık işittiğim sorulardı. 1990'ların sonlarında, laik aktörler İslâmi aktörlere güven duymamakla kalmıyor, onların hayat tarzlarından ve başörtülerinden hoşlanmıyor ve rahatsızlık duyuyorlardı. Ancak aynı zamanda, laik aktörler İslâmi hareket hakkındaki görüşleri ve tavırlarında giderek kendi aralarında da ihtilafa düşüyorlardı. Bu dönem, anlaşmazlıkların, tedirginliklerin süregeldiği bir dönem oldu. Her geçiş süreci gibi, tüm toplumsal aktörler için sarsıcı ve sıkıntılı bir dönemdi bu.

Çok geçmeden elimde çok sayıda umutsuzluk ve korku öyküsü birikti. Bunları anlatan İslâmi ve laik aktörler görüşlerinde ve duygularında ne kadar samimi idiyseler de, esasen çatışma mitlerinden beslenmişlerdi ve araştırmalarım nihayetinde bu mitlerin isabetli olmadığını saptadı. Türkiye'deki hâkim çatışma algılarını da, çeşitlilik ve çokkültürlülük coşkusunu da paylaşmayan bu kitaptan laik aktörler de, İslâmi aktörler de fazla hoşlanmayabilir. Mevcut akademik çalışmalarda revaç bulanın aksine, bu kitap Türkiye'de çatışmanın düşüşe geçişini konu ediniyor; bunu yaparken de hem anlaşmazlığın limitlerini hem de çeşitliliğin sınırlarını ortaya koyuyor. Laik devlet ile İslâmi aktörler arasında yükselişe geçen uzlaşma ve işbirliği ortamı ile giderek artan ortak aidiyet hissini anlatıyor.

Türk devleti ile toplum arasında çatışma yaşandığına dair mitler 1980'lerden bu yana, yani Huntington'ın medeniyetler çatışması kehanetlerinden daha önce ortalıkta dolaşmaktaydı. "Baskı kehaneti" olarak adlandırdığım hâkim bakış açısına göre, Türk devletinin tabiatı gereği otoriter niteliği ve liberal olmayışı nedeniyle İslâmi hareketleri baskı altında tutması ve nihayetinde de yok etmesi kaçınılmazdı. "Türk devletinin uyguladığı baskı karşısında hiçbir muhalefet odağının direnmeye, hatta *varlığını sürdürmeye* dahi gücü yetmezdi." Bu "güçlü devlet, zayıf toplum" kehanetini savı nanlar, anlaşılır biçimde, Cumhuriyet tarihini ve devlet aktörlerinin toplumsal aktörler, İslâmcılar ve bilhassa da etnik azınlıklar üzerinde kurduğu baskıyı göz önünde bulundurarak bu sonuca varmaktaydılar. AKP'nin 2002'deki zaferinden bu yana bu kehanetin doğruluğu büyük ölçüde geçerliliğini kaybetmiştir.

"Tehdit kehaneti" adını verdiğim ikinci bakış açısı ise birincinin aksi iddialar içermektedir. Bu görüşe bakılırsa, İslâm'ın yükselişi ve Refah'ın 1996'daki zaferi Türkiye için gerçek bir tehdit unsuruydu.[14] İddialara göre, İslâmi gruplar öyle bir güce sahipti ki, yavaş yavaş siyasi kurumlara sızıp Cum-

14 Erbakan liderliğindeki sistem karşıtı Refah Partisi, 1990'ların istikrarsız siyasi ortamında yalnızca İslâmcılardan değil, şehirli yoksullardan da protesto oyu almıştı. Parti 1996'da oyların yüzde 21,2'sini toplayarak seçimi kazandı ve koalisyon hükümetinde yer aldı.

huriyet projesini çökerterek laik devleti ele geçirebilirlerdi. 1990'ların sonlarında bu "güçlü toplum, zayıf devlet" tezinden en fazla endişe duyan kesim, Atatürkçülüğün çökeceği ve resmî laikliğin hezimete uğrayacağı korkusunu taşıyan ve kendilerini tehdit altında hisseden büyük bir laikçi grubuydu. 2000'lere gelindiğinde, İslâm yanlısı hükümete rağmen laik rejimin devam etmesi üzerine panik ve korku yaşayan laikçilerin sayısında önemli bir azalma yaşandı.

Çelişkili bir biçimde, görünürde zıt olan bu görüşler Huntington'ın medeniyetler çatışması tezinde buluştular. İlk senaryoya göre, laik kurumlar İslâmi toplumsal güçlerin kökünü kazıyacaktı. İkinci senaryoysa İslâmcıların laik kurumları ele geçirip bertaraf etmesi üzerine kuruluydu. Devlet-toplum etkileşimine dair bu kehanetler fazla basite indirgenmiş gibi görünseler de, Türkiye'nin "gri bölge" yahut "uzatmalı geçiş" (*sustained transition*) ülkeleri denilen sınıftaki yerini korumasında (Mısır'la birlikte) ve hatta başarısız "siyasi açılımlar"dan sayılmasında (İran'la birlikte) büyük rol oynamışlardır. Başka kehanetler gibi yukarıda bahsi geçen görüşler de tarafgirlikten mustarip, bilimsel mesafeden yoksundur. Daha da önemlisi, güncel toplumsal değişim motiflerine ampirik bir duyarlılık göstermekten geri kalmaktadır. Elinizdeki etnografi çalışması, toplumsal değişimi açıklarken laik devleti İslâmi toplumsal güçlerin taban tabana zıddına konumlandıran bu görüşleri reddetmektedir.

İslâm ve demokrasiye ilişkin tartışmalar Türkiye'nin hem içinde hem de dışında ziyadesiyle siyasallaştırıldığı için, Cumhuriyet vatandaşlarının çoğu gibi yazarın da İslâmcılıkla laiklik arasındaki mücadelede saf tuttuğu farz edilir, hatta böyle bir tutum içinde olması beklenir. Bu alandaki çalışmalara, olguların ideolojileri aşan bir şekilde kavranmasına yaptıkları akademik katkıdan ziyade, tuttuğu ideolojik tarafa göre değer biçilmesi az rastlanır bir uygulama değildir.[15] Dile getirilmeyen bu beklentinin aksine, bu çalışma herhangi bir grubun veya ideolojinin müdafaasına adanmamıştır. Ne laikçi Kemalist de ne İslâmcı bakış açısını desteklemeyi amaç edinir. Dolayısıyla, tarafsız olan bu kitap, ideolojiden ilham alan gerek İslâmcı gerekse laikçi okurlara cazip gelmeyecektir. Bu tavır yazarın sadece her iki grupla da arasına koyduğu analitik mesafeden değil, her iki tarafı da (yalnız birini değil) eleştirel bir tahlile tabi tutmasından ileri gelmektedir. Daha da önemlisi, tarafgirlik sergilenmemesi bir tercihten, stratejiden veya yöntemden ibaret değildir. Bu çalış-

15 Bu noktada Geertz'in (1973, s. 230) bilim ile ideoloji arasında yaptığı ayrım hatırlanmaya değer. Geertz, bilimin ele alınan konuya yaklaşımının menfaat gütmediğini, özlü ve analitik olduğunu; ideolojik gerekçeli yaklaşımların ise bir davaya adanmış ve kasıtlı olarak yol gösterici olduğunu savunur. Toplumsal bilimler "entelektüel berraklık" ararken, ideolojiler harekete geçirecek eylem arayışı içindedir.

manın ortaya koyduğu bulgular, Türkiye'de derin çatışmanın sona erdiğini ve İslâm ile laik devlet arasında işbirliği mecralarının belirdiğini ampirik yoldan açığa çıkararak müdafilik retoriğini gereksiz kılmıştır.

Otoriter devletlerle "iyi Müslüman toplumlar" (*the good Muslim society*) arasındaki ikiliğin ötesine geçmiş çok az sayıda çalışma mevcuttur.[16] İslâmi toplumsal güçlerin sıklıkla çatışmacı ve devlet aleyhtarı olarak yansıtılmasını eleştirenlerin sayısı daha bile azdır.[17] Türkiye bağlamında devlet ile toplum arasındaki bu ikiliğin bu denli ilgi çekmesinin haklı sebepleri vardır. Türk toplumu uzun süre boyunca merkez ile çevre arasındaki uçurumla özdeşleştirilmiştir.[18] Baskın devlet ile fazlasıyla başkaldıran Müslüman kitleler arasındaki kapanmaz mesafe, büyük ölçüde, devlet ile toplumu birbirine bağlama görevini üstlenmiş olması gereken kurumların noksanlığıyla açıklanmıştır.[19] Keza, Batılılaşmış siyasi seçkinler de periferiye karşı duyarlı değildi ve Müslüman kitlelere güven duymuyordu. Merkez-çevre uçurumunun giderek azalmış olmasına rağmen, Batılılaşmış Kemalist seçkinlerle marjinalleştirilmiş Müslüman kitleler arasındaki mesafe varlığını uzun süre korudu.

Son yıllarda İslâmi aktörler, Batılılaşmış seçkinlerin hakir gördüğü inanç temelli ve ahlâken muhafazakâr yaşam biçimlerinin daha fazla kabul görmesi için seslerini daha da yükseltmeye başlamışlardır. İslâmi aktörler geçerli normlara itiraz etmeye başlayana dek, laikçi seçkinler milli eğitim, piyasalar, şirketler, medya, sivil toplum, milliyetçilik (hatta vatanseverlik) ve genel anlamda siyaseti tekellerinde tuttuklarını *iddia ediyorlardı*. Laikçilerin iddiası, İslâmi aktörlerin toplumsal, iktisadi ve entelektüel iktidar kazanıp alternatif bir Batı yanlısı ve laiklik dostu toplumsal güç olarak sahneye çıkmasına dek hüküm sürdü.

Yeni İslâmi aktörlerle Türk devleti arasındaki değişken ilişkiler, kısmen devletle toplum arasındaki uçurumun ortadan kalktığının habercisi oldukları için büyük önem taşır. İlginçtir, bu dönüşüm, –kanımca– devlet ile İslâmi aktörler arasında *alternatif* bağlar ve yakınlıklar gelişmesine sebep olarak kurumsal reformu öncelemiş, hatta hızlandırmıştır. Bu kitap, bu dönüşümün gündelik hayattaki tezahürlerini belgeliyor. Burada söz konusu olan, devlet ile İslâm'ın "kaynaşma" süreci değil. Diğer bir deyişle, devletin İslâmileştirilmesi yahut İslâmcılığın laiklik tarafından bozguna uğratılması yoluyla

16 İstisnalar için bkz. Zubaida, 2000; Norton, 1995; Toprak, 1995; Salame, 1994.
17 Schwedler, 2004; Ismail, 2003, s. 24. Ismail, "İslâmcı söylemlerin devlet yapıları dahilinde dile getirildiği"nin altını çiziyor.
18 Mardin, 1973, s. 102.
19 Heper, 1985, s. 98.

bir tekleşme değil konu edilen. Bu çalışma İslâmcılıkla laikliği harmanlayan bir süreç de tanımlamıyor. Tersine, elinizdeki kitap, İslâmi aktörlerle devletin etkileşime geçip birbirlerini dinlemelerine ve şekillendirmelerine imkân tanıyan güncel gündelik koşulları yakalayıp tahlil etme yolunda mütevazı bir adım. Çalışma bu buluşma noktalarının tarihsel veya etnografik açıdan eksiksiz bir portresini sunmak gibi bir amaç da taşımamaktadır; daha ziyade, İslâmi hayat tarzları ile devletin icraatı arasındaki değişken dinamiklerin derinlikli bir tahlilini sunuyor.

Türkiye'de devlet ile İslâmi aktörler arasındaki etkileşimde gerçekleşen bu dönüşüme literatürde henüz yeteri kadar itibar edilmemiştir. Sadece birkaç etnografik çalışma, İslâmi seslerin çeşitliliğine odaklanmakla birlikte, İslâmcılar ile laikçiler arasında vuku bulan bir *yakınlaşmaya* işaret etmiştir.[20] Şerif Mardin'in "laiklik ile İslâm'ın iç içe geçtiği ortam" olarak tarif ettiği koşulların geçmişini açıklayan tarihsel yaklaşımlar sayıca çok azdır.[21] Onun yerine, pek çok çalışmada Türkiye bağlamında İslâmla devlet birbirine rakip duruma konulmuş, çatışma demokratikleştirici kuvvetlerden biri addedilmiştir.[22] Odak noktası hâlâ İslâmi aktörlerin siyasi, kültürel, söylemsel bakımdan veya alternatif yaşam tarzları yoluyla devletin işlevleriyle mücadele etme, çatışma ve onların yerini almaya çalışma strateji ve yöntemleridir.[23] İslâm ile laik devletin karşı karşıya getirilişi, Atatürkçülüğün, İslâmcıları ya dışlamış ya da onlara hitap etmenin bir yolunu bulamamış olan Batılılaşmış seçkinlerin ideolojisini temsil etmesi ile de iyice perçinlenmiştir. Cumhuriyet tarihinin büyük bölümünde bu manzara mevcuttur. Ne var ki, yakın tarihli, özellikle de 1980 sonrasında yapılmış toplumsal araştırmalar İslâmcılık ile Atatürkçülüğün geçirdiği birbirine paralel dönüşümlere –yahut İslâmi aktörler ile laik aktörlerin karşılıklı olarak değişim gösteren düşüncelerine– henüz tam anlamıyla vâkıf olamamıştır.

---

20 White, 2002; Tuğal, 2006.

21 Mardin, 2006, s. 6.

22 Bkz. özellikle Yavuz, 2003a, s. 199; Yavuz, 2000a. Yavuz devlet merkezli ve toplum merkezli İslâmi hareketleri karşı karşıya getiriyor (2000a, s. 28-31). Yavuz'a göre, devlete meydan okumayan İslâmi hareketler, "toplumsal sorunların yeknesak ve homojen bir dini ideolojinin hayata geçirilmesi yoluyla devletin denetiminde çözülebileceğine" inandıkları için (*a.g.e.*, s. 28) devlet merkezli kategorisine giriyorlar. Bu da, Yavuz'un çatışmacı olmayan İslâmi hareketleri neden devlet "safında" gördüğünü açıklıyor (2003a, s. 1999). Böyle bir bakış açısı çatışmacı olmayan İslâmi aktörlerin özneliğini açıkça göz ardı etmektedir.

23 Yalnızca devlet merkezli betimlemeler değil, İslâmi aktörlerin sesini hesaba katan tabandan yukarı yaklaşımlar da İslâm ile devlet arasında gelişen bağları değil, bunların karşıtlığını incelemiştir. Bkz. örneğin Saktanber, 2002, s. 18-21, 27.

Sonuç itibariyle, devlet ile İslâm arasında yeni yeni gelişen ve çatışmacı olmayan etkileşim ve işbirliği biçimleri büyük oranda gözden kaçmıştır.[24] Keza, otoriter rejimlere direnen muhalif güçler odak noktası olmayı sürdürürken, başkaldırmayan toplumsal aktörlerin özneliği neredeyse tamamen göz ardı edilmiştir. Ortadoğu ülkeleriyse literatüre hâkim bu eğilimleri pekiştirmiştir. İslâmi eylem büyük ölçüde isyan ile ilişkilendirilmekle kalmamış, Ortadoğu'daki otoriterciliğin panzehirinin yalnızca çatışmacı güçlerde olduğuna kanaat getirilmiştir.[25] Neticede, laik ulus-devletlerin kimi kurallarıyla uzlaşmaya varan uyumlu İslâmi aktörler hem iktidardan hem de öznelikten mahrum bırakılmıştır. Başkaldırmayan aktörler, çeşitlilikleri ve çatışma karşıtı eylemlerinin sonuçları göz önünde bulundurulmaksızın –"ezilmiş, bastırılmış, susturulmuş" değilse de– "devlet safında" gibi geniş bir kategoriye sokuluvermişlerdir.

Elinizdeki kitabın amacı meseleyi farklı bir açıdan incelemektir. İslâmcıların Cumhuriyet'e kızgınlığını ve onunla mücadelesini tasvir etmekten ziyade, İslâmi özneliğin belirli bir tarihsel dönemde; devletle temas ve etkileşim kurduğu, müzakere ettiği, hatta kendini bağdaştırdığı bir dönemde ortaya çıkışını anlatmaktadır. Bilhassa da İslâm ile İslâm dünyasının en laik devleti arasındaki bu değişen dinamiklerin kaynaklarını ve sonuçlarını tetkik ediyorum. Bu unsur sıklıkla İslâmi toplumsal güçlerin yeni devletçilik anlayışı olarak yanlış yorumlanmıştır. Bu süreçte İslâmı öznelikten mahrum bırakmak yerine, Mardin'in "İslâmi ses içinde devletin üstünlüğü"[26] dediği olgunun güncel ayrıntılarını açımlıyorum. Dahası bu çalışma, İslâm-devlet etkileşiminin değişen dinamiklerinin devletin laikliğinin en amansız söylemlerini dahi nasıl sekülerliğin daha müsamahakâr biçimlerine dönüştürdüğüne özel bir önem atfediyor.[27] Başka bir deyişle, birer toplumsal aktör olarak devletin farklı organlarının dindar aktörlere karşı değişen tutumları bu çalışmanın ana eksenini oluşturuyor.

---

24 Bunun istisnası için bkz. Kasaba, 2009. Kasaba bu çarpıcı makalesinde Türkiye'de devlet-İslâm etkileşiminin tarihini ele alıyor. İncelemelerine göre, devlet ile toplum arasında diyalog köprüleri kurmaya yönelik ilk açılım 1950'lerde yaşanmış. Kasaba, devlet ile toplum arasındaki uçurumun yeniden daha yapıcı bir etkileşim zeminine doğru evrildiği günümüz Türkiye'sinde de benzer bir yönelim gözlemliyor.

25 Sadece antropolojik çalışmaların çoğu değil, siyaset bilimi alanında ortaya konulanlar da muhalif güçleri Ortadoğu'daki muhtemel siyasi değişimin kaynağı olarak görmeyi sürdürmektedir. Bkz. örneğin Posusney, 2006, s. 12-14; otoriter rejimlere karşı direniş için insanın özneliğine özel bir ilgi gösterildiğine dikkat edilmeli. Ayrıca bkz. Brownlee, 2006.

26 Mardin, 2006, s. 19.

27 Din-siyaset ayrılığının düşmanca ve dostça biçimlerinin bir incelemesi için bkz. Stepan 2000.

Erken Cumhuriyet döneminde İslâm ile devletin birbirinden düşmanca ayrıldığı göz önünde bulundurulduğunda, AKP'nin zaferinin dünyada uyandırdığı yankı şaşırtıcı gelmemeli. Bu zafer Türkiye tarihinde yeni bir sayfanın açıldığına mı işaret ediyor? Aslında AKP'nin gördüğü rağbetin artışını ve devletin buna uyum sağlamasını hazırlayan koşullar, geleneksel kurumsal kanalların, devlet ilkelerinin, parti politikalarının ve kasıtlı siyasi seferberlik biçimlerinin dışında olgunluk kazanmıştır. Bu çalışma, güncel dinamiklerin kapsamını daha etraflıca kavrayabilmek için siyasi liderlerin icraat ve niyetlerinin ve parti gündemlerinin ötesine geçerek gündelik hayatın kalbinin attığı yere yöneliyor.

KAPSAM

Bu etnografik çalışma devlet ile İslâmi aktörler arasındaki gündelik temasların izini sürüyor ve devleti organlardan, yetkililerden, dairelerden ve çeşitli gündemlerden müteşekkil, çok katmanlı bir toplumsal örgüt olarak görüyor.[28] Devlete olağan bir aktör muamelesi yaparak, literatüre hâkim olan ve yalnızca kültürel ve siyasi süreçler arasında değil, sivil toplum ile devlet arasında da karşıtlık kuran bölünmeyi aşmayı amaçlıyorum. Dahası, bizzat sivil toplum literatürü de toplumsal aktör ve derneklere siyasi partilerden farklı roller biçerek onları birbirlerinden ayrı tutmuştur. Bu yaklaşımların aksine elinizdeki çalışma, hem toplumsal hareketler ile siyasi kurumlar arasında hem de kültür ile siyasetin ayrı fakat etkileşim içindeki bu mecraları arasında köprü kuruyor.

Yakın zamanlarda AKP yalnızca Türkiye'de değil, İslâm dünyasında da reform ve demokrasi ikonu haline geldi. Ancak literatürde çoğunlukla ileri sürüldüğünün aksine, parti bir başkalaşımın ürünü, yani geçmişi olmayan bir nesne yahut tarihte bir kırılma değildir. Devlet-İslâm etkileşiminin son on yılda geçirdiği değişimin izlerini yerel gündelik hayattan makro kurumsal düzeye kadar süren bu çalışma, devlet aktörleri ile devlet dışı aktörler arasındaki çokça ihmal edilmiş devamlılığı açığa çıkarıyor. Dikkatimi hükümet içi ve dışındaki İslâmi aktörlerin yakınlaşmalarına yoğunlaştırıyor; özellikle de, Gülen hareketi gibi en büyük ve nüfuzlu İslâmi hareketlerden AKP hükümetindekilere, gündelik sahalardaki devlet-İslâm etkileşiminin izini sürüyorum. Bu siyasi etnografik çalışma, toplumsal hareketin ağ ve faaliyetlerinin siyasi koşullara ve dinamiklere nasıl yansıdığını inceliyor.

---

28 Burada Migdal'ın (2001) devleti çok katmanlı bir toplumsal örgüt addeden devlet antropolojisinin izinden gidiyorum. Migdal'ın açıkça altını çizdiği gibi, devletin çok sayıdaki bölümü çeşitli toplumsal güçlerle etkileşim kurarken sıklıkla birbiriyle ihtilafa düşer.

Gülen hareketi, bir başka İslâmi hareket olan Nur hareketinde 1980'lerde yaşanan parçalanmadan doğdu ve 1990'lar boyunca kıtalar arasına yayılarak uluslararası bir gelişim kaydetti.[29] Gülen hareketinin tam boyutlarını saptamak pek mümkün değil. Dünya çapında sayıları hızla artan diasporaya ilaveten, Türkiye sınırları içindeki Gülen hareketi takipçileri hızla arttı. İslâmi tarikatlerden farklı olarak harekette üyelik mefhumu yok. Aksine, geniş bir alana yayılmış bu hareket bulanık sınırları sayesinde çok çeşitli insanlara birden hitap ediyor. Hareketle kurulan yakınlık, kayıtsız şartsız hizmet veren dindarlar ve destekçilerle uzaktan takdir edenler ve sempatizanlar arasında değişiyor. Hareketin çekirdeğini oluşturan kısma *cemaat* (Gemeinschaft) denirken, gevşek bağlarla harekete bağlanan dış katmanlar *cemiyet* (Gesellschaft) olarak görülüyor. Keza, AKP hükümeti (2002-?) de hem İslâmi hem de laik çevrelerden oluşan geniş bir seçmen tabanına sahip. İlginçtir, sayıları bilinmese de, 2002 seçimlerinde oy kullanmayan yahut uluorta itiraf etmese de AKP'ye oy veren laik Türkler de mevcut.[30]

Ancak ezeli İslâmi-laik bölünmesi nedeniyle gördükleri geniş ilginin dışında hareket ile parti arasındaki devamlılık ilişkisi *ne* dolaysızdır *ne de* somut bir işbirliğinin sonucudur. Örneğin çevre hareketi çatısı altında bir araya gelen toplumsal hareketler ve iyi örgütlenmiş partilerle karşılaştırıldığında, Gülen hareketi ile AKP arasında gerçekten de bir bağlantı veya örtüşme yoktur. Aslına bakılırsa, hareketin lideri Fethullah Gülen ne evvelki İslâmi partileri tasvip etmiş ne de önceki İslâmi lider Erbakan'ın düşüncelerini paylaşmıştır. Hareketin takipçileri oylarını Refah da dahil olmak üzere İslâmi partilere vermekten kaçınmış ve muhafazakâr merkez sağ partileri İslâmi partilere tercih etmişlerdir. Bu oy tablosu 2002'de AKP'nin aday olmasıyla büyük ölçüde değişmiştir. AKP'nin Refah'tan ve Milli Görüş'ten kopuşunu ilan etmesiyle Gülen hareketi takipçilerinin çoğu AKP'ye oy vermiştir.[31] Ancak Gülen hareketi ile AKP'nin teşkilatları birbirinden bağımsızdır, faaliyetlerinin de birbiriyle bağlantısı yoktur. Hatta birçok konuda alenen fikir ayrılığına da düşmüşlerdir.

Bu çalışmanın toplumsal hareket ile iktidar partisi arasında çizdiği koşutluk, mensuplarının ortak olabilmesinden de kaynaklanmamaktadır. Diğer

29 Nur hareketi Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk zamanlarında, çok geçmeden laik düzen için bir tehdit unsuru olarak görülen ve hayatının çoğunu sürgünde geçiren Bediüzzaman Said Nursi liderliğinde kurulmuştu. Bkz. özellikle Mardin, 1989.

30 2004 ve 2005 yıllarında, bu kategorilerden hiçbirine dahil olmadığını söyleyen çok sayıda laik aktörle de görüştüm.

31 Bu gözlemler yazarın 1990'ların sonunda itibaren Gülen hareketinin takipçileriyle gerçekleştirdiği görüşmelere ve saha notlarına dayanmaktadır.

bir deyişle, parti üyeleri ile hareket takipçileri genellikle aynı insanlardan oluşmamaktadır.[32] Her ikisi de farklı sınıflardan takipçi ve destekçi toplamış olmasına rağmen, farklı gruplara hitap eden yönleri bakımından aralarında büyük bir fark mevcuttur. Hareket, esasen, yukarı yönlü toplumsal akışkanlığa burjuva özlemi duyan insanlara hitap ederken, AKP şehirli yoksullardan, gecekondu sakinlerinden, ekonomik açıdan düşük seviyedeki muhitlerden gelecek oylara güvenmiştir.[33] O halde, elinizdeki çalışmanın bu iki farklı İslâmi grup arasında kurduğu paralellik nerede yatmaktadır?

Gülen hareketi ile AKP'yi diğer pek çok İslâmi eğilimli grup ve partiden ayırarak bu çalışmanın konusu haline getiren, aralarındaki organik devamlılıktır.[34] Gülen hareketi de, AKP de laik Türkiye Cumhuriyeti karşısında çatışmacı değil de işbirlikçi tavırlar sergilemişlerdir. Devlet-İslâm etkileşiminde meydana gelen bu yön değişimi, Türkiye'nin geçirdiği geniş kapsamlı dönüşümü açıklamanın anahtarıdır. Dolayısıyla, çatışmacı olmayan İslâmi faaliyetlerin kaynak ve sonuçlarına yönelik ilgim hareket ile partiyi çalışmanın merkezine taşımıştır. Literatürde, Ortadoğu'da sivil toplum alanında faaliyet gösteren örgütlerle siyasi partiler arasındaki devamlılığın izini sürerek aralarında bağ kuran çalışmalara nadiren rastlanmaktadır.[35] Bunu gerçekleştirmiş çalışmalarda da örgütlerle partiler arasındaki devamlılık ilişkisi otoriter rejime direnişleri üzerine kurulmuştur. Oysa bu çalışma, Gülen hareketi ile AKP arasındaki devamlılığa çatışmanın yokluğu ve başkaldırmayan güçlerin iktidarı açılarından odaklanıyor.

KİTAP

İslâmi aktörlerle devletin geçtiğimiz on yıl içerisinde birbirini nasıl dönüşüme uğrattığını inceleyen bir etnografya çalışması bu.[36] Türk İslâmi aktörler ile la-

---

32 Bunun birkaç istisnası vardır. Yazarın 2002'den başlayarak İstanbul, Ankara ve ABD'de Gülen hareketinin liderleri ve takipçilerinin yanı sıra AKP'li üyeler ve bakanlarla gerçekleştirdiği görüşmelerden.

33 Özdalga, 2005; Gülalp, 1999.

34 Gevşek bir teşkilata sahip İslâmi grupların (tarikatler ve hareketler) İslâm seferberliği ile Refah ve AKP gibi İslâmi partiler arasında literatürde sıkı bir bağ kurulmamıştır. Bu, esasen, sivil toplum ile siyasi toplum arasındaki hâkim analitik ayrımdan ileri gelmekte; bu ayrımsa toplumsal güçler ile siyasi olan ve olmayan alanlar arasında algısal bir bölünmeye yol açmaktadır. Devletleri birer toplumsal aktör olarak gören devlet etnografyası bu analitik ikiliğin üstesinden gelmektedir.

35 Bkz. örneğin Longhor, 2005; White, 2002.

36 1997'den başlayarak çok sahalı bir etnografik saha araştırması yürüttüm ve iki yüz civarında –resmi ve gayri resmi– görüşme, sözlü tarih çalışması ve grup tartışması gerçekleştirerek yaşam hikâyeleri dinledim. Toplumsal aktörlerin gerçek isimleri gizli tutulmuştur. Onun yerine mütemadiyen takma isimler kullandım.

ik devlet arasındaki ilişkide çatışmadan müzakere ve işbirliğine doğru gerçekleşen yön değişiminin dinamiklerini ortaya koyuyor. Geçmişteki çatışma eksenli ilişkilerine tezat, İslâm ile devlet arasında yeni yeni belirmekte olan *etkileşimlerin* kaynaklarını, mahiyetini ve sonuçlarını irdeliyorum. *Etkileşimler*, İslâmi aktörlerle devlet aktörlerinin, mücadele ve müzakereden uzlaşma, işbirliği ve ittifak zeminlerine kadar geniş bir yelpazede birbirlerini sürekli olarak karşılıklı etkilemelerini ifade ediyor.

Her bölüm İslâm-devlet etkileşiminin bir başka boyutunu tahlil ediyor. Yeni İslâmi aktörler laik devletle eğitim (Üçüncü Bölüm) ve ahlâki yaşam tarzları (Altıncı Bölüm) konularında *mücadele* ediyorlar. Kamusal ile özel alanlar arasındaki sınırları, dolayısıyla da laikliğin doğasını *müzakere* ediyorlar (Üçüncü Bölüm). Türkiye'nin etnik politikalarını Orta Asya'da yaygınlaştırmak (Dördüncü Bölüm) ve kurumsal reform ile Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne üyeliğini teşvik etmek (Altıncı Bölüm) hususlarında devletle *işbirliği* içine giriyorlar. Diğer yandan da laik erkek seçkinlerle toplumsal cinsiyet politikalarında *ittifak* kuruyorlar (Beşinci Bölüm). Burada dikkat edilmesi gereken, tüm bu farklı etkileşim şekillerinin devletle çatışmadan uzak olduğudur.

Kuşkusuz, bu etkileşim motiflerinin hiçbirine pratikte katıksız halde rastlanmıyor; her biri gündelik hayat içerisinde bir başka etkileşim biçimiyle iç içe geçebiliyor. Örneğin, İslâmi aktörler etnik köken veya toplumsal cinsiyet politikalarında devletle işbirliği sergilerken, İslâmi gündemlerinden vazgeçmiş olmuyorlar. Açıkça dile getirilsin ya da getirilmesin, dinin yeniden canlandırılması ve Türkiye'nin laik kurumsal çerçevesi içinde inanç temelli yaşam biçimlerine meşruluk kazandırılması, öncelikli niyetleri olmayı sürdürüyor.

Kitabın Ana Hatları

Birinci Bölüm, bu çalışmanın ana konusu olan, etkileşimin İslâmi aktörlerini tanıtıyor. Türkiye'nin dönüşümünde oynadıkları rol ve taşıdıkları önem ortaya konularak, bu aktörlerin faaliyetlerinin, kurdukları ağ ve örgütlerin İslâm, sivil toplum, devlet dönüşümü ve demokratikleşme konularında yürütülen daha genel tartışmalar içindeki yeri saptanıyor.

İkinci Bölüm, devlet ile İslâm arasındaki tartışmalı sınırların Cumhuriyet tarihi boyunca nasıl da aşama aşama etkileşim sahalarına dönüştüğünü açımlıyor. Bu makro değişimi, İslâmi aktörlerin kamusal ve özel alanlarda gerçekleştirdikleri yeniden düzenlemelerin mikro düzeyde tahlili üzerinden ortaya koyuyorum. Ardından da, bir yandan özel İslâmi alan genişleyip inanç

temelli pratikleri daha meşru faaliyetlere dönüştürürken, kamusal İslâmi faaliyetlerin devletle etkileşime nasıl zemin hazırladığını gösteriyorum.

Üçüncü Bölüm, Gülen hareketi ile laik sivil toplum kuruluşları birliği arasındaki çatışmanın tahliliyle açılıyor. Tahlilin bir düzeyinde, laikçilerin harekete açtığı savaşı gözler önüne sererek, derneklerin ve toplumsal tartışmaların toplumun –bütünleşmesinden ziyade– bölünüp kutuplaşmasına ne ölçüde sebebiyet verdiğini ortaya koyuyorum. Diğer düzeyindeyse, Gülen okullarının uğradığı tahkikatın devlet ile hareket arasındaki sembolik müzakerelere nasıl yol açtığını tartışıyorum. Daha da önemlisi, devletin okullar üzerindeki hak iddialarının İslâmi takipçiler arasında nasıl da farklı tepkiler yarattığını ve devlet aktörlerinin hareket karşısında takındığı tavrın kendi içinde ne kadar çelişkili olduğunu örneklendiriyorum.

Dördüncü Bölüm, hareketin 1990'ların ortalarından bu yana faaliyetlerini yoğunlaştırdığı Kazakistan'daki etkileşim sahalarını mercek altına alıyor. Milli ve etnik kimliğe dair gelişmekte olan İslâmi hassasiyetleri ortaya koyuyorum. Bir yanda, milli bağlılıkların hareketin Türk ve Kazak yetkilileriyle halihazırda işbirliği kurmasına nasıl yardımcı olduğunu; diğer yanda ise, Türki etnik politikaların homojenleştirme eğiliminin hareketin çoğulcu bir sivil toplum geliştirme iddialarıyla nasıl çeliştiğini (zira hareket Türkiye'deki İslâmi ve laik milliyetçiliklerde mahfuz olan etnik birlik fikrini destekliyor) vurguluyorum.

Beşinci Bölüm, erken Cumhuriyet döneminin erkek seçkinlerinin toplumsal cinsiyet reformuna atfettiği önemle, günümüz İslâmi erkek aktörlerin bu çerçevede aldıkları konumu kıyaslıyor. Bu iki grubun görünürde ilerici (zira kadınları kamusal alana dahil etmeyi amaçlamalarına rağmen niyetleri onları iktidar sahibi yapmak değil) toplumsal cinsiyet söylemlerinin birbiriyle nasıl örtüştüğünü açığa çıkarıyorum. Eldeki bulgular, toplumsal cinsiyet reformuna dair benzer görüşlerin İslâmi ve seküler seçkinler arasında "erkek erkeğe" yakınlık yaratarak işbirliğini nasıl daha da kuvvetlendirdiğine işaret ediyor. Devlet-İslâm işbirliğinin bir başka karanlık yönüne, ataerkil düzenin sürdürülmesine vurgu yapmanın yanı sıra, bu bölümde ayrıca İslâmi kadınların –laik kadınların başardığı gibi– kamusal katılımdan özgürleşme süreçlerini bir adım ileri taşımanın bir yolu olarak faydalanabilecekleri belirtiliyor.

Son olarak Altıncı Bölüm, hareketin gündelik mekânlarından iktidardaki İslâm yanlısı partiye etkileşimin izini sürüyor. Aralarındaki devamlılık ilişkisinin de gösterdiği üzere, AKP'nin taşıdığı önem devletle nasıl etkileşim kurulacağını yeni baştan keşfetmesinde değil, onu "kurumsallaştırmasında"

yatıyor. AKP'nin iktisadi ve siyasi reformda nasıl başrol oynadığını örneklendiriyorum. Etkileşim politikasının, İslâmi aktörler, Türk devleti ve uluslararası aktörler (bilhassa da Avrupa Birliği) arasında sınırlı bir mutabakata varılmasına sebep olduğunu ileri sürüyorum.

Sonuç bölümüyse, siyasi otoritenin kaynağı konusunda varılan bu asgari mutabakatın (ki İslâmi ve laik aktörler arasındaki, ahlâki meseleler gibi ikincil önem taşıyan anlaşmazlık konularına müsamaha gösterilmesini sağlayan budur) mahiyetini izah ediyor. Yeni meydana çıkan İslâm-devlet uyumunun, devlet ile toplum arasında müzakere ortamı yaratarak siyasi çoğulculuğu besleyip beslemeyeceğini tartışarak kitabı noktalıyorum.

BİRİNCİ BÖLÜM

Etkileşim Politikası: Başkaldırmayanla İlk Temas

1997'de, Türk devleti İslâmcılara karşı başörtüsü yasağı gibi giderek katılaşan kurallar uygularken, İstanbul Üniversitesi'nin Beyazıt kampüsünde İslâmi eylemcilikte bulunan üç öğrenciyle görüştüm. Üniversite 1970'lerde sağ ile solun ideolojik çatışmalarına uzun yıllar tanıklık etmişti ve 1990'ların sonlarında İslâmcı öğrenciler ile laiklik yandaşlarının mücadelesine ev sahipliği etmeye devam ediyordu.[1] Görüştüğüm üç öğrencinin her biri farklı bir İslâmi grup içinde faaliyet göstermekteydi: Refah Partisi (ki o sırada iktidardaydı), Gülen hareketi ve diğerlerine göre daha küçük çaplı olan Yeni Asya grubu.[2] İslâmi grupların çeşitliliğinin giderek artması 1980'lerin ortalarından o yana hayli ilgi topladığından, niyetim bu çeşitlilik ve onunla ilintili toplumsal tartışmaların sivil toplum ve demokrasiye nasıl katkıda bulunmuş ya da onu nasıl baltalamış olabileceğini irdelemekti. Öğrenciler bu buluşma öncesinde birbirlerini tanımıyorlardı. Buna rağmen hiç soru sormam gerekmedi o gün, çünkü derhal kendilerini, çok geçmeden çatışmaya dönüşen ateşli bir tartışmaya kaptırdılar.

---

1 12 Eylül darbesinin ardından Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK) kurulmuş ve üniversitelerin özerk idarelerine son verilmiştir. 1990'ların başında başörtüsü meselesi büyük ölçüde üniversite dekanının tasarrufundaydı. Mevzuatın sıkılaştırıldığı 1997'den sonra ise YÖK'ün hükme bağladığı kıyafet yönetmeliği üniversitelerde başörtüsünü yasaklamıştır.

2 Yeni Asya grubu, Nur hareketinin daha küçük çaplı kollarından biridir. *Yeni Asya* gazetesi, Nur takipçilerinin çoğuna hitap eden bir platform sağlamış ve Gülen hareketinden memnuniyetsizliklerini dile getirme fırsatı sunmuştur. Bütün Nurcular gibi Yeni Asya grubu da Nur hareketinin kurucusu Said Nursi'nin öğretilerini izler. Faaliyetleri asıl olarak Yeni Asya Vakfı tarafından desteklenir. 1997'de merkezlerine gerçekleştirdiğim ziyarette, grubun takipçileri beni Gülen hareketi yerine kendi gruplarına ve faaliyetlerine odaklanmam için ikna etmeye çalıştılar ve Gülen hareketini neden dikkate almamam gerektiğini açıklayan uzun bir liste verdiler.

Tarih bölümünde okuyan Aysel, Refah Partisi'nin öğrenci temsilcilerinden biriydi. Kendini "radikal" ve "köktenci" olarak tanımlıyordu ve üniversitelerdeki başörtüsü yasağı onu kahrediyordu. Takipçileri başörtüsü yasağına ekseriya boyun eğen Gülen hareketinden Ali'ye saldırdı: "Pasifliği ve bu kadar zamandır İslâm'ı ayaklar altına almış bir sisteme boyun eğmeyi vaaz eden bir gruba nasıl katılırsın? Başkaldıracak o kadar mesele varken siz 'diyalog'dan bahsediyorsunuz. Ne kadar da sığ! Uyanın artık! 'Gerçek İslâm'ı yaşama' davamız için savaşmalıyız."

Aysel'in tam tersine Ali kışkırtılmaya meyilli değildi ve saatler boyu süren suçlamalar karşısında bile kendine hâkim tavrından ödün vermedi. Ali, Gülen hareketinin Işık Evlerinden[3] birinin denetiminden sorumluydu. Sabırla dinledi, tepki göstermedi, söz kesmedi. Nihayet Aysel onu İslâmcı gündeme ihanet etmekle suçlamayı noktaladığında, Ali gülümsedi ve gayet sakin bir şekilde şöyle dedi:

> Savaşmak hiçbir işe yaramaz. Tarihte hangi devrim mutlu sonla bitmiş ki? Sadece sabır, karşılıklı saygı ve anlayışa ihtiyacımız var. Ancak dinlemeye başlayabilirsek birbirimizi ikna edebiliriz. Şimdi yaptığın gibi seninle aynı fikirde olmayan insanlara saldırıp onları rencide edersen seni kim dinler ki. (...) Hepsi bir yana, Gülen hareketi senin İslâm'ın "esasları" dediğin şeye daha yakın. Bizler hoşgörüye ve barışçı müzakere usullerine inanıyoruz, çatışmaya ve kan dökmeye değil katiyen.

Aysel de, Ali de, Yeni Asya grubundan Ahmet'i hayal kırıklığına uğratmıştı: "O kadar para ve siyasi iktidar sahibi olunca konuşmak kolay. İster Gülen hareketinin kurumsal dünyası olsun, isterse de Refah hükümetinin siyasi iktidarı, ikiniz de yozlaşmış bir sisteme yakın duruyorsunuz." Ahmet'e göre, Ali ve Aysel maddi mükâfatlarla akılları başlarından gitmiş riyakârlardı. Meydan okuyacaklarına "sistemi teşvik ediyorlardı." "Gerçek İslâm'ın elden gitmesi pahasına oyunu devletin kurallarıyla oynuyorlardı." Bu üç İslâmcı öğrencinin açmazları, sonunda bu araştırmanın ana meşgalelerinden biri haline geldi.

Acaba Ahmet'in ısrarla iddia ettiği gibi, İslâmi toplumsal güçler, otoriter devletin birer yansımasından ibaret olmaya mı başlamıştı?[4] Yoksa

---

3 Işık Evleri, bir apartman dairesinde birlikte yaşayan dört ila altı öğrenci barındırır. Hemcins öğrencilerin oturduğu bu daireler genellikle Gülen hareketinin bağışçıları tarafından finanse edilir.

4 Özellikle bkz. Navaro-Yashin, 2002. Foucaultcu yaklaşım tarzları, toplumsal aktörlerin performansının (uygulamalarının), devletin sözde "efsanevi" iktidarı ve meşruiyetine payanda olmaya adeta mahkûm olduğunu düşünme eğilimi içindedir.

Aysel'in müdafaa ettiği İslâmi grupların çatışmacı uygulamaları, devlet imgesini temelinden sarsarak onu dönüştürmekte miydi?[5] Bu ikinci yaklaşımdan hayli istifade ettiysem de, bu çalışmanın sağladığı kanıtlar meseleyi biraz daha farklı bir açıdan kavrama imkânı sunmaktadır. Burada söz konusu olan, Ali'nin savunduğu gibi, İslâmi aktörler ile devlet arasındaki çatışmacı olmayan etkileşimlerdir. Dahası, bu çatışmacı olmayan uygulamaların nasıl yalnızca İslâm'ın değil, devletin de uygulama ve imgelerini dönüştürdüğüdür söz konusu olan. Özgül olarak, birbirlerinin hasmane *imgeleriyle* çatışmayı bırakıp birbirlerinin *uygulamalarıyla* uzlaşmayı başardıkları ölçüde her iki taraf da günlük hayatın olağan akışı içerisinde etkileşme ve birbirlerini şekillendirme becerilerini geliştirmeye başlamışlardır.

ETKİLEŞİM POLİTİKASININ İSLÂMİ AKTÖRLERİ KİMLERDİR?

Ali, Aysel ve Ahmet arasındaki ihtilafa benzer muhtelif çekişmelere tanık oldukça, başlangıçta araştırmamın ilgi odağını oluşturan, o göklere çıkartılan "çeşitlilik" (*diversity*) mefhumundan ve sivil toplumla olduğu varsayılan bağlarından hızla uzaklaştım. Kamuoyundaki tahminlerin aksine, güvensizlik yalnızca İslâmcılarla laikçiler arasındaki ilişkilerin tanımlayıcı niteliği değildi. Çeşitli İslâmi gruplar da birbirlerinden kopmuş ve işbirliği içinde olmaya son vermişlerdi. Devlet baskısının artması ve İslâmi grupların birbiriyle çelişen tepkileri bu gruplardan bazılarını tecrit etmiş, hatta düşmanca birimlere çevirmişti. Bu bölünmenin en aşılmaz hali ise en büyük iki grubun, Refah Partisi ile Gülen hareketinin takipçileri arasında görülüyordu. Bu grupların liderleri olan Erbakan ile Fethullah Gülen gibi, her bir grubun takipçileri de diğeriyle anlaşamıyor ve ona güvenmiyordu.[6]

İslâmi gruplar arasında serbestçe gezinirken, Gülen hareketi ile Türkiye Cumhuriyeti arasındaki pek alışılmadık bir dinamik dikkatimi çekmeye başladı. İslâm ile devlet arasında beliren çatışmacı olmayan etkileşim biçimlerine ilgi ve alakam giderek arttı. Bu etkileşim biçimleri çalışma sahalarımda

---

5 Migdal, 2001, s. 19. Foucault gibi Migdal da devletin uygulamaları ile imgelerini birbirlerinden ayırt eder. Ancak Foucault'nun aksine, Migdal'ın çalışması tam da o "tutarlı, denetleyici devlet imgesini *hasara uğratan*" uygulamalar üzerine odaklanmıştır. Dolayısıyla, Foucaultcu çalışmalar devlet ile toplumun yetki alanlarını iç içe geçirir ve bunu da ekseriyetle ikisini birden yapısökümüne uğratarak yaparken, Migdal bu ikisinin analitik ayırımını benimseyen bir düşünce tarzının başını çekmektedir.

6 1997-1998 yıllarında gerçekleştirdiğim görüşmelerde, bu gruplardan her birinin takipçileri bir diğeri için açıkça nefret ve hiçe sayma kabilinden sözler sarf ettiler. Nur hareketinin Gülen, Yeni Asya, Okuyucular ve Yazıcılar gibi kollarının takipçileri dahi dünyevi meseleler ve siyaset hakkında ciddi ihtilaf içerisindeydiler.

hiç beklemediğim anlarda karşıma çıkıyordu. 1990'ların sonlarında devlet baskısı nedeniyle diğer İslâmi grup ve partilerin kızgınlığı had seviyeye yükselirken,[7] Gülen hareketinin takipçileri ülkelerine, millete ve *onun* Cumhuriyet'ine, hatta orduya olan sadakatlerini farklı farklı şekillerde dile getiriyorlardı. Bu şaşırtıcı yeni dinamiği anlamlandırmak zordu. Salwa İsmail, literatürdeki yanıltıcı bir eğilime önemle dikkat çeker. İslâmi hareketin yükselişi, "devletin yükselen beklentileri karşılamakta yetersiz kaldığı [ve] İslâmcı muhalefetin toplumsal memnuniyetsizliği ifade etme biçimi olarak ortaya çıktığı"[8] bir kriz hali ile bağdaştırılır çoğunlukla. Hem İslâmcı hem de laikçi çevrelerin bütün memnuniyetsizliğinin ortasında, Gülen hareketi bu genellemeden açıkça saptığı için göze çarpıyordu. Devlete yakınlığından şevk alan hareket, laik Cumhuriyet'in sınırları dahilinde inançlı bireye daha fazla yer açmak üzere seferber oluyordu.

Gülen hareketi, Türkiye'nin en büyük ve en etkili İslâmi grubu olup, uluslararası alanda da en çok tanınanıdır.[9] 1980'lerin ortalarından bu yana hızla büyüyen mali kaynakları ve 1990'ların ortalarından bu yana gittikçe genişleyen yurtdışı ağları ve okulları ile Gülen hareketi süratle "Nur hareketinin en zengin ve en önemli kolu"[10] haline gelmiştir. Nur hareketinin diğer halefleri gibi,[11] Gülen hareketinin de başlıca davası inancı yeniden canlandırmaktır. Takipçileri, inancın, Cumhuriyet'in katı laikçi sosyopolitik ortamında düşüşe geçtiğine yahut "elden gittiğine" gönülden inanırlar. Ancak diğer Nurcu grupların aksine Gülen hareketi, din ile şaşmaz bir biçimde laikçi Türk devleti arasındaki sınırları toplumsal hayatın çeşitli alanlarında başarıyla uzlaştırmıştır. Hareketin başarısına katkıda bulunan dayanak noktaları birkaç katmandan oluşmaktadır.

Ana alan olan eğitim –liseler, üniversiteler ve yurtlar– ve ikincil saha

---

7 Nur hareketinin Okuyucular ve Yazıcılar adlı iki küçük koluna erişmek çok güçtü. Ne zaman yandaşlarıyla bir randevum iptal edilse, bana hareketten olmayan şahıslarla konuşmaktan "çekindikleri" söyleniyordu. Gülen hareketinin aleniyetinin aksine bu iki grup, devletin denetimi, merkezlerine ani baskın ve teftişleri ve İslâmi planları hakkındaki tahkikatlarından dolayı kendilerini tehdit altında hissediyordu.

8 İsmail, 2003, s. 22.

9 Gülen hareketini sivil toplum ve demokrasi tartışmalarına dahil eden diğer çalışmalar için bkz. Aras, 1998; Özdalga, 2003a; Başkan, 2005.

10 Zubaida, 1996, s. 11.

11 Nur hareketini konu alan diğer çalışmalar için bkz. Mardin, 1989; Abu-Rabi, 2003; Yavuz 2000b; Yavuz, 2003b. Ayrıca bkz. Yavuz, 2003a, s. 181-185. Her ne kadar Yavuz, Gülen hareketini Nur hareketinin bir uzantısı olarak görse de, bulgularıma göre iki hareket arasında sosyolojik farklılıklar bulunmaktadır. Nur ve Gülen hareketlerinin tarihsel ve siyasal açıdan Türkiye'nin iki farklı geçiş dönemine katışmış olması İkinci Bölüm'de daha ayrıntılı bir biçimde tartışılacaktır.

olan ticaret ağları 1990'ların ortalarında ilkin Orta Asya'ya genişlemiş ve zamanla tüm dünyaya yayılmıştır. Hareketin uluslararası açılımına ev sahibi ülkeler büyük ölçüde uygun ortam sağlamışlardır.[12] Hareket, bağımsızlığını yeni kazanmış, Müslüman-Türki nüfusun çoğunlukta olduğu Orta Asya devletlerinde etnik siyasete, "unutulmuş Türki kökenleri" yeniden canlandırmaya öncelik vermiştir. Öte yandan, ABD'de kapsamlı dinlerarası faaliyetler üstlenmiştir. Mevcut Amerikan gündemiyle alakadar olmanın yanı sıra Gülen hareketi takipçileri dinî kimlik politikaları, 11 Eylül sonrası dönemde ihtilafları giderme, farklı dini paydalardan gelen insanlar arasında diyalog yaratma üzerine odaklanmışlardır.[13] Böylece ana ihtilaf kaynaklarını zayıflatmak veya ortadan kaldırmak ve ahenk ve diyalog tesis etmek hareketin Amerika'daki faaliyetlerinin yörüngesini oluşturmuştur. Takipçiler, bu laik ülkelerin hepsinde, ev sahibi ülkenin konjonktürüne özgü faaliyetleri yürütme konusunda ev sahibi ülkelerle işbirliği yaparken, esasen inancı yeniden canlandırma yönündeki geniş çaplı amaçlarını gütmeyi sürdürmüşlerdir.

Milliyetçi İslâmi misyonunu uluslararasılaştırarak diğer İslâmi gruplardan ayrılan Gülen hareketine benzer bir biçimde AKP hükümeti de yeni binyılda "Müslüman demokrasisi"nin dünya çapında kabul görmüş bir emsali haline gelmiştir. Bu Türk İslâmi aktörlerin güçlü bir hizmet ideali vardır; yalnızca cemaate değil, aynı zamanda vatana ve millete de. Bu İslâmi aktörlerin milliyetçiliği, uluslararası projelerini pekiştirmeye yaramıştır. Gülen hareketinin ihtilaf giderici tutumuna paralel olarak "AKP güçlü ideolojik yükümlülükler altına girmekten ve alenen ihtilafa düşmekten kaçınır ve konumunu diğer siyasi liderlerin beklentilerine uyumlandırır."[14] Çoğu İslâmi faaliyetin pek çok Batılı gözlemciye terörü çağrıştırdığı bir zamanda, Gülen hareketi de, AKP de Batı'da, özellikle de ABD'de "ılımlı" ve demokrasi yanlısı kuvvetler olarak genellikle kabul görmüşlerdir.

Gülen hareketi ve AKP iktisadi liberalizm ve refahın sıkı savunucularıdır. Gülen hareketi, büyüyen ekonomiden istifade etmiş ve yatırımlarını şirketler, özel okullar ve medya kuruluşları aracılığıyla genişletmiştir; AKP ise yönetime geldiği ilk senelerde, evvelce çalkalanmakta olan bir ekonomiye istikrar kazandırmış ve süratle reform yasaları koymuştur. Bu İslâmi aktörlerin giderek artan iktisadi ve siyasi güçleri, yüksek sosyoekonomik mevkiden,

12 Özbekistan bu konuda bir istisnadır. Diktatör Kerimov, laik yönetim için tehdit oluşturduğu gerekçesiyle Gülen okullarını yasaklamıştır. Bkz. Balcı, 2003.

13 Yazarın 2004-2005'te Massachusetts ve Pennsylvania'da takipçilerle gerçekleştirdiği görüşmelere dayanmaktadır.

14 Tepe, 2005, s. 76.

"yaldızlı" şehirli İslâmi toplumsal güçleri temsil eden seçkinci bir imge yaratmış olabilir. Şurası gerçektir ki, İran'dakinin aksine, Türkiye'deki İslâmi eylemciliğin kökeni güçlü bir İslâmi solculuğa dayanmamaktadır.[15] Ancak Türkiye'deki İslâmi eylemler seçkinci bir faaliyet olmaktan da çok uzaktır. Bu yanlış anlama iki hatalı kanıdan kaynaklanmaktadır.

İlk olarak, Gülen hareketi, yukarı yönde toplumsal akışkanlığı teşvik etmekte son derece başarılı olmuştur. Hareket, orta sınıf ahlâkı ve burjuva yaşam tarzına eğitim vasıtasıyla ulaşmayı arzulayan değişik sınıflardan unsurları cezbetmiştir. Bu unsurlar arasında, düşük ekonomik mevkili parlak ve gelecek vaat eden bir öğrenci zümresi de mevcuttur; eğitim görmeleri hareketin vakıfları ve ferdi bağışçılarının sağladıkları fona bağlı olan öğrencilerdir bunlar. Gülen hareketinin esas olarak okulları ve öğrencileri finanse eden varlıklı bağışçıları bir yana, takipçilerin çoğu, özellikle eğitim alanında olmak üzere hareketin düzenlediği faaliyetlerde gönüllü olarak yahut çok düşük ücretler karşılığında hizmet verirler. Gülen hareketi içindeki entelektüellere, yazarlara, öğretmenlere ve işadamlarına geçmişlerini ve sosyoekonomik mevkilerini nasıl tanımladıklarını sorduğumda, sıklıkla "Anadolu çocuğu" oldukları cevabını aldım. Yani halkı temsil ettiklerini belirttiler, şehirli seçkinleri değil. Önde gelen entelektüel ve yazarlardan Sencer Bey gülümseyerek şöyle dedi: "Annem babam Trakya'da çiftçi. Küçük bir köyde büyüdüm ve on iki yaşıma kadar çobanlık yaptım." Bir başka entelektüel olan Bilal Bey ise, babasının, annesine ve dört kardeşine bakan bir postacı olduğunu söyledi. "Hareketin desteği sayesinde" kardeşleri arasında ilkokuldan sonra eğitimine devam eden bir tek oydu. Hareket hakkındaki ifadeleri gözlemlerimi doğrulamış oldu. Harekete dahil olmuş insanların çoğunun Anadolu'nun kasaba ve köylerinden gelip benzer bir geçmişe sahip olduğunu söylüyordu Bilal Bey. Bu da, harekette ki öğretmenlerin neden yalnızca Türkiye'nin değil, dünyanın da Sibirya gibi en ücra köşelerindeki gençlere el uzatıp şevkle görev yaptıklarını açıklıyor.

İkinci olarak, hareketin başlıca dernek ve vakıflarının büyük şehirlerde ve kent merkezlerinde bulunması da yanlış anlaşılmaya sebebiyet veriyor. Ancak gerçekte, hareketin ağları ve faaliyetleri yaygın olup, sadece Anadolu'nun kasabalarına değil, tüm dünyaya dağılmıştır. Bu ağlara yalnızca Türkiye'de değil, Danimarka gibi Avrupa ülkelerinde de büyük şehirlerin uzağında rastgeldim. Amherst, Massachusetts'e geldiğimde hareketin takipçileri şehirdeki "yeni Türk öğretim üyesi"nden haberdar olmuş ve beni bir top-

15 Örneğin bkz. Mirsepassi, 2000.

lantılarına davet etmişlerdi. Türkiye içinde ve dışında hareketin ağları ve "Risale okumaları",[16] düşüğünden yükseğine çeşitli sosyoekonomik mevkilerden muhitlere kadar uzanmıştır.[17] Bu ağların dağınık olması, etkinlik ve verimliliklerine olumsuz yönden tesir etmemektedir.

Gülen hareketi gibi AKP de kapsamlı ve verimli ağ kurma zemininde serpilmiştir. Parti her ne kadar şehirli yoksulların oylarına bel bağlamış ise de, mali politikaları ve siyasi gündemleri, orta sınıf ve üst orta sınıf unsurlar da dahil olmak üzere, sınıf sınırlarını aşarak her kesimden insanı cezbetmiş ve memnun bırakmıştır. Bu yönelim, partinin yoksulluk içindeki dayanağına ihanet olarak görülüp çokça eleştirilmiştir.

ETKİLEŞİM POLİTİKALARINI ANLAMAK

Başlangıçta, Gülen hareketinin geniş bir alana yayılmış sahalarında az miktarda su yüzüne çıktığı ölçüde İslâm ile Türk devleti arasındaki etkileşimleri gözlemlemeye giriştim. O noktadan itibaren, etkileşim sahalarının yerelden ulusala, oradan da Türkiye sınırlarını aşıp uluslararası sahaya açılımının izini sürdüm. Geçtiğimiz onyıl, bu etkileşimlerin, gündelik hayat düzeyinden devletin makro kurumsal düzeyine doğru aşamalı olarak genişleyişine tanıklık etti.

Etkileşimin ilk emareleri, anne babaları, dede ve nineleri erken Cumhuriyet döneminin *dayattığı* değerler üzerinden kendilerini sadık vatandaşlar olarak tanımlayan, çoğunlukla eğitimli, toplumsal bilinç sahibi ve inançlı Müslümanların gündelik hayatları içerisinde inançlarını yeniden canlandırmanın yollarını aramaya başlamalarıyla belirdi. Bu yeni yeni etkileşime geçmiş İslâmi aktörlerin anne babaları laik Cumhuriyet'in İslâm'a ödün vermeyen ilkeleri doğrultusunda yaşamaktaydı. Ya dinî faaliyetlerini gözlerden ırak sürdürüyor ya da dinin özelleştirilmesi ve marjinalleştirilmesini kabulleniyorlardı.[18] Cumhuriyetçi anne babalarının Müslümanlığı bir özel hayat meselesi

16 Nur hareketinin lideri Bediüzzaman Said Nursi tarafından kaleme alınmış mektuplardan meydana gelen külliyat *Risale-i Nur* adını taşımakta ve esasen dinî bilimle, inancı mantık ve akılcılıkla uzlaştırmaya çalışan Kur'an tefsirlerinden oluşmaktadır. Risaleler çeşitli Nurcu grupların takipçileri tarafından yaygın bir şekilde okunmaktadır. Gülen takipçileri de günümüze ait daha pek çok dinî metnin yanı sıra Risaleleri okumak, yorumlamak ve tartışmak üzere toplanmaktadırlar.

17 Örneğin, İstanbul'un görece daha düşük sosyoekonomik standartlara sahip Ümraniye ilçesinde FEM Dersaneleri ve Yeşilvadi İlköğretim Okulu bulunmaktadır.

18 Nesiller arası farklar İkinci Bölüm'de ayrıntılı bir biçimde incelenmektedir. Görüştüğüm kişilerin oldukça büyük bir kısmının, ya çocuklarının İslâmi kimliklerini kabul etmeyen ya da İslâmi güdülerini anlamakta zorlanan laik ailelere sahip olduğunu belirtmekte yarar var. Bilgi kaynaklarım arasında, "geleneksel Müslüman" yahut inançları konusunda "toplumsal olarak bilinçsiz" olarak tanımladıkları dini bütün ailelerden geldiklerini belirtenler de çoktu. Yeni İslâmi aktörler kendilerini dindar geçmiş nesilden bu şekilde ayırıyorlardı. Gündelik İslâmi motiflerin farklı nesillerde ye-

olarak etkin yahut edilgin kabulünün[19] aksine, giderek daha fazla toplumsal aktör, giyim tarzı gibi kamusal alanda kendilerini sunuş biçimleri de dahil olmak üzere gündelik yaşamlarında dinî inançlarını özgürce ifade etmek ve yerine getirmek arzusu içindeydi.

Ancak otoriter laikliğin katılığıyla ihtilaf halinde olmalarına rağmen, Cumhuriyet'in başka birtakım değer ve niteliklerine razı oluyor, hatta destek çıkıyorlardı.[20] Kendilerini milletle güçlü bir biçimde *bağdaştırıyor*, demokratik seçim süreçlerine herhangi bir laik vatandaş kadar isteyerek iştirak ediyorlardı. Bu anlamda, yeni İslâmi aktörler muhtemelen Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında Müslüman atalarının hissettiğinden daha fazla laik bir ulus-devletin çocukları gibi hissediyordu. Şüphesiz Türk devleti İslâmi eylemin mahiyetinin şekillenişine tesir eden tek laik devlet değildi.[21] Bununla birlikte, hayatın her alanında dini denetime tabi tutarak, benzerleri arasında en otoriter laikliği uygulayandı.[22]

Devletin 1980'lerde büyük ölçüde dönemin başbakanı Turgut Özal'ın teşviğiyle İslâm'a giderek daha fazla müsamaha göstermesi neticesinde, İslâmi aktörler nihayet bir adım öne çıkıp anne babalarının asla yapmadığı/yapamadığı biçimde meşruiyet talebinde bulunmaya başladılar. Hızla büyüyen bir serbest piyasa ekonomisi ve sivil toplumda, çıkar ve ihtiyaçlarını dile getirmeye elverişli iktisadi, toplumsal ve siyasal koşulları buldular. Dernekler ve –televizyon kanalları, radyo istasyonları ve gazeteler dahil olmak üzere– medya kuruluşlarının yanı sıra kendi firmalarını ve hastanelerini kurdular. Belki de en önemlisi, kendilerini, aynı zamanda bilim, iş dünyası ve teknoloji alanlarında uluslararası düzeyde rekabet gücü yüksek nitelikte olan, inançlı ve "ahlâken üstün" gelecek nesiller yetiştirmeye adadılar. Gülen hareketi Türkiye dahili ve haricinde okullar ve üniversiteler açarken, diğer İslâmi aktörler de mevcut İslâmcı partileri Türk devleti tarafından kapatıldıkça ardıllarını kurmayı yahut bu yeni partilere katılmayı sürdürdüler. Daha başkaları dua grupları oluşturdu,

---

niden üretimine ilişkin bkz. Zubaida, 1993, s. 123.

19 Çarkoğlu ve Toprak, 2000. 1990'ların sonlarında yürütülen ulusal bir anket, Türklerin büyük çoğunluğunun iman sahibi olduğunu ve dinî gerekleri yerine getirdiğini ortaya koymuştur. Ancak "dinî inanç ve faaliyetler özel hayatla sınırlıdır ve dinin kamusal hayata dahil edilmesi fikrine sıcak bakılmamaktadır."

20 Arat, 2005, s. 9.

21 İslâmcıları devletlerin tutum ve icraatının bir ürünü olarak değerlendiren görüş için bkz. Anderson, Lisa, 1997, s. 18-31.

22 Örneğin bkz. Mozaffari, 1988, s. 106. Mozaffari, İslâm dünyasında yer yer görülen laikleşme motiflerini irdelerken, Türk deneyiminin "iktidarı, kurumları ve yaşam tarzını, tümünü birden etkileyen topyekûn bir laikleşme olması bakımından kendine has" olduğunun altını çizer.

dinî örgüt ve vakıflar kurdu. Ortadoğu'nun öteki otoriter devletleri gibi Türkiye de İslâmi ağların ve faaliyetlerin hızla çoğalıp yayılmasına tanık oldu.[23]

1980'li yıllarda devletin din üzerindeki denetimini gevşetmesiyle İslâmi etkinlik düzeyinin artmış olmasına rağmen, İslâmi aktörlerin devletle etkileşim politikaları 1990'ların sonunda, devlet baskısı yine tavana vurduğunda meydana çıktı. Yine de 2000'lerin başına kadar geri planda kalmayı ve istikrarsız olmayı sürdürdüler. Etkileşimler *ancak* Türk devleti ile İslâm arasındaki çatışma nihayet yeni binyılda gerilediğinde hız kazandı ve siyasal kültürün her alanına nüfuz etmeye başladı. İslâmi aktörler ve devlet, *ancak* birbirlerinin özerk faaliyet sahalarını tanımaya başlamalarının *ardından* eğitim, etnisite ve cinsiyet politikaları gibi meseleler söz konusu olduğunda müzakere eden, hatta bazen işbirliği yapan *ortaklar* haline geldi. Resmî laiklik ile İslâmcılık arasındaki ideolojik çarpışmanın gerilemesi, devletin çeşitli birimleriyle İslâmi aktörler arasında daha demokratik bir müzakere sürecini başlattı.[24] Buradan iki önemli çıkarımda bulunabiliriz. İlki, etkileşimin açıkça uzun, tarihsel bir sürecin ürünü olmasıdır ve bu süreç müsamahakâr 1980'leri de içermekte, ama bununla sınırlı kalmamaktadır. İkincisi, sıkı devlet denetimi altında ortaya çıkmış olması etkileşimin liberal olmayan otoriter devlete yönelik olduğuna işaret eder. Gülen hareketi, devletin İslâm'a itimat etmediği ve geçici olarak onu yadsıdığı bir dönemde devletle etkileşmeye ve çok geniş bir yelpazede ilişkiler kurmaya başladı.

Laikliğin karakteristik özelliği olan, İslâm ile Cumhuriyet arasındaki *düşmanca* ayrılık eleştiri ve sorguya tabi tutuldu. Ancak aynı zamanda, genelde laiklik olarak adlandırılan, din ile siyasi egemenliğin birbirinden ayrılması mefhumu yeni İslâmi aktörler tarafından giderek daha fazla kabul görür oldu. Bu nedenle, Türk İslâmi aktörler, Gellner'ın İslâm'ın tabiatı itibariyle "laikleşmeye dirençli" olduğu yönündeki meşhur savının doğruluğundan şüphe duyulmasına yol açmışlardır.[25] Bu aktörler, laikliğe değil, yalnızca din ile devlet arasındaki belirli etkileşim biçimlerine; saldırgan ve çatışmacı olanlara direnç gösterme eğiliminde olmuşlardır. Bu da bize farklı laikleşme motiflerinin bağımsız olarak ele alınıp anlaşılması gerektiğini hatırlatmaktadır.[26]

---

23 Hefner, 2005.

24 Bryant, 1992, s. 110. Bryant, tek başına ideolojik mücadeleye odaklanmanın "demokratik yeniden inşa koşulları"nı açıklamakta hayli yetersiz kaldığını savunur.

25 Gellner, 1994a, s. 5. Gellner'ın İslâm ile laiklik, milliyetçilik ile ulus-devlet arasındaki uyuşmazlığa ilişkin görüşleri sert eleştirilere maruz kalmıştır. Özellikle bkz. Eickelman, 1998; Zubaida, 1995; Asad, 1996. Asad, Gellner'ı bilhassa "dramacı" antrolopoloji yaklaşımının gerçek insanların seslerine ve özneliklerine (*agency*) yer vermemesi bakımından eleştirir.

26 Haldun, 2005.

İslâm ile devlet arasındaki katıksız düşmanlığın zaman içinde gerileyişine rağmen, şu geniş kapsamlı soru hâlâ geçerlidir: İslâmi hareketler ve dernekler sivil toplum ve demokrasiye katkıda mı bulunmaktadır, yoksa onların temelini mi sarsmaktadır? Her geçen gün artan İslâm literatürü iki zıt kutupta toplanmıştır. Bunlardan ilki özendirici bir tavır takınmış ve İslâm'ın çoğulculuk, sivil toplum ve demokrasi gibi "elastik" tanımlarla mükemmel uyumunun şenlikli kutlaması halini almıştır.[27] Diğeri ise 11 Eylül'ün körüklediği akıma kapılarak İslâm'a savaş açmış, onu salt köktenciler bakımından değil, her yönüyle topa tutar olmuştur.[28] Daha önce de değinildiği gibi, Türkiye'deki İslâmcılar ve Kemalistler de bu evrensel zıt kutupların savaşında sonuna kadar yerlerini almışlardır.

Tartışmanın kısır uçlarına rağmen, sivil toplum İslâmi bağlamda yapısal olarak yeniden tanımlanmıştır da aynı zamanda.[29] İslâmi bağlamda sivil toplumun kuvvetli olduğu bellibaşlı üç noktaya vurgu yapılmıştır: Yerel (halk tabanı ve cemaat) ağların etki alanı, kamusal alanın canlılığı ve sosyal sermaye (kişilerarası irtibat, mütekabiliyet, güven ilişkileri). Tahmin edilebileceği gibi, Türk İslâmi aktörler bu faaliyet sahalarının hepsinde birden önemli roller üstlenmiştir.

Peki, Türkiye'deki İslâmi aktörler sivil toplum ve demokrasinin yanında mıdır, karşısında mı? Elinizdeki çalışma bu sorunun basit bir cevabı olduğunu iddia etmiyor. Yukarıda bahsi geçen kutuplardan herhangi birinin iddialarını destekleyecek "tutarlı" kanıtlar sunmaya da yeltenmiyor. Aksine, birbiriyle çelişen kanıtları ortaya serip tahlil ediyor. Muhtelif İslâmi eylemlerin ve derneklerin sivil ve sivil olmayan akıbetler söz konusu olduğunda hem özgürleştirici hem de kısıtlayıcı eğilimler içine girdiği görülmüştür. Muhakkak ki sivil toplum otoriter devletin "dışında" ve "karşısında" yer alan her eyleme kucak açmaz.[30] "Toplumsal derneklerin hepsi sivil toplum bünyesinde yer almaz; kimileri onun gelişmesine katkıda bulunur, kimileri de bulunmaz."[31] Grubun gündemine ve kolektif çıkarlara *kayıtsız şartsız* bağlılık talep eden örgütler bireysel özgürlükleri rahatça ihlal edebilir ve sivil toplumu zarara uğratabilir.[32]

---

27 Sachedina, 2001; Yavuz ve Esposito, 2003; Esposito ve Voll, 1996.

28 Gellner, 1994a; Huntington, 1996; Lewis, 2002.

29 Beinin ve Stock, 1997; Hann ve Dunn, 1996; Özdalga ve Persson, 1998. Bu çalışmalar, Batılı sivil toplum modellerinin taşıdığı ve Batılı olmayan değişkelere dayattığı ağır tarihsel yüke meydan okumaktadır.

30 Sivil toplumun Doğu Avrupalı otoriter devletlerin *karşısında* konumlanışını daha etraflıca kavrayabilmek için bkz. Keane, 1988.

31 Chazan, 1994, s. 256. Aşırı derecede genelleştirmeye açık olmayan sivil toplum anlayışının özenli bir tanımının benzeri bir savunması için bkz. Hall, 1995.

32 Gellner, 1994a, s. 29.

İster sivil toplumu ileriye taşısın ister sekteye uğratsın, İslâmi eylemlerin her iki akıbetinin de esasen devlet-İslâm etkileşiminin (ki bu husus sivil toplum ve İslâm tartışmalarında çokça göz ardı edilmektedir) değişken dinamikleri tarafından şekillendirildiğini savunuyorum.[33] Bu sav, Ortadoğu'da sivil toplum mefhumunun daha dar, esnek olmayan bir tanımını gerektiriyor, bu gereklilik de geri plana itilmiş otoriter ve liberal olmayan devletleri yeniden tartışmanın göbeğine oturtuyor.[34]

Sivil Toplum ile Proje Temelli Girişimleri Birbirinden Ayırmak

Gülen hareketinden Sedat Bey'e, İslâmi faaliyetleri, ağları ve örgütleri daha iyi kavrayabilmek için hareketin İslâmi çabalarını kapsayacak bir terim olup olmadığını sordum. Sedat Bey, Gülen hareketinin "Medeniyetlerarası Diyalog" düsturunun formülasyonunda hayati bir rol oynamış, önde gelen bir entelektüel. Sedat Bey sorumu o anda yanıtlamadı. Birkaç gün üzerinde düşündükten sonra İstanbul'daki evimden arayarak şöyle dedi: "Bizler *sivil toplum projeleri* yürütüyoruz; okul açmak, Akademi adlı araştırma merkezini oluşturmak, yayınevleri ve Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı gibi vakıflar kurmak örneğin. Bunlar, dinî yönelimlerine *bakılmaksızın* farklı kesimlerden bireyler tarafından örgütlenen 'sivil' projelerdir. (...) Bizim için 'sivil toplum örgütü' demelisiniz."

Görüşmelerim esnasında hareketin takipçileri sivil toplum ifadesini zikrettiklerinde, onlara hareketi sivil toplumun bir parçası kılan özelliğinin ne olduğunu sordum. Çoğunlukla, hareketin dernek, vakıf ve tüm faaliyetlerinin şeffaf, sorumluluk sahibi ve kamunun da, devletin de denetimine açık olduğunu belirttiler. Kimi takipçiler hareketin okullarının dinî değil bilimsel niteliğinin ağır bastığının, bu okullardaki eğitim dilinin ekseriyetle "Arapçadan ziyade" İngilizce olduğunun üzerinde durdular. Genel görünüm itibariyle, takipçilerin sözünü ettiği sivil toplum mefhumu, dünya çapında, dağınık ama etkin ağlarla birbirine bağlanan çok sayıda *küçük çaplı projeden* oluşuyor-

---

33 İstisnalar için bkz. Zubaida, 1993; Arjomand, 1988; Toprak, 1995.

34 Batı akademisi devleti yeniden toplum merkezli yaklaşımlar içine dahil etmektedir. Örneğin bkz. Evans, Rueschemeyer ve Skocpol, 1985. Devletleri özerk birer varlık olarak kurumsallaştırmayı ve hesaba katmayı başaramayan, toplum merkezli neo-Marksist yaklaşımlara yönelik eleştirileri için bkz. Skocpol, 1979. Buna karşılık, İslâm, sivil toplum ve hatta demokrasi üzerine yürütülen güncel tartışmalarda, Ortadoğu'daki devletler ve devlet dönüşümleri az incelenen bir mevzu olarak kalmıştır. Bu durum esas olarak, bu devlet ve siyasi kurumların fazlasıyla otoriter olduğu ve liberal olmadığının düşünülmesinden ya da sivil toplum ve demokrasinin gelişmesinde kilit rol oynayamayacak kadar zayıf ve yetersiz görülmesinden kaynaklanmaktadır. İstisnalar için bkz. Arjomand, 2000; Anderson, 1986.

du.[35] Bu uluslararası okul, şirket, medya kuruluşu, hastane ve dernek ağları inancı eğitim, iş dünyası, bilim ve Batı teknolojisi ile uzlaştırıyordu.

Salt Gülen hareketinin takipçileri değil, Türkiye'deki diğer İslâmi aktörler de bu İslâmi faaliyetlere sivil toplum projeleri gözüyle bakmıştır. Reforma yönelik girişimlerinde AKP de devlete karşı sivil toplumu güçlendirmeyi amaçlamıştır.[36] Sivil toplum, Müslüman âleminde proje temelli değişim için can atan İslâmi reformcuların düsturu haline gelmiştir. Benzer şekilde, İran'da Muhammed Hatemi kendi projeleri ve gündemlerine yandaş toplayabilmek için *sivil toplum* terimini yerli yersiz kullanmıştır.[37]

Öte yandan, akademisyenlerin İslâm'ın dirilişini ya küçük çaplı projeler bütünü ya da evrensel bir tasarı olarak betimlemiş olan çalışmalarını yeniden düşünmek gerekir. İslâm'ın dirilişi genellikle ümmeti birleştirme amacı taşıdığı farz edilen sistemli ve derli toplu bir plan olarak görülmüştür.[38] Keza Türkiye'de de İslâmileştirmeye çoğunlukla, toplumun ahlâki değerlerini tayin etmeye yönelik siyasal bir proje etrafında örgütlenen "pragmatik bir medeniyet projesi", "İslâmi yaşam tarzını inşa etme yönünde bir çaba" gözüyle bakılmıştır.[39] Bunun akabinde, İslâmi proje temelli yönlerine yapılan vurgu, laik vatandaşların kafasında çoğulculuğa yönelik bir tehdit intibası uyandırmıştır. Bu projenin kültürel ve ahlâki çoğulculuğu barındırması mümkün müydü?[40] Bu açıdan, çoğulculuk bu projelerin vermesi gereken en büyük sınav addedilmiştir. Projeler bu sınavı vermediği sürece, görünüşe göre "devlet aygıtının demokratikleşmesine katkıda bulunamazlar."[41]

Gelgelelim, daha yakından bakınca görülüyor ki, İslâmi eylemin bilinçli, proje temelli yönlerine fazlasıyla odaklanmak, kasıtsız ve hesapta ol-

---

35 Türkiye'de proje temelli faaliyetler söz konusu olduğunda gönüllülük ve eylemcilik toplumsal aktörlere özgü değildir. Walzer'a göre, "sivil toplum *en büyük projedir*; pek çok *örgütleyici stratejiye* ve devlet icraatının yeni biçimlerine gereksinim duyar" (Walzer, 1995, s. 27). Walzer, küçük çaplı projeleri toplayıp bir araya getirmesinden dolayı sivil toplumu "en uygun ortamı" olarak adlandırır.

36 Tepe, 2005, s. 75.

37 Chaichian, 2003; Boroumand, Ladan ve Boroumand, Roya, 2000.

38 Bkz. Gellner, 1981, s. 1. Gellner İslâm'ı, hayatın her alanını düzenleme iddiasında olan "detaylı bir toplumsal düzen tasarısı" olarak nitelendirmiştir.

39 Saktanber, 2002, s. 234.

40 Hefner, 2005, s. 2. Hefner, "Müslümanların demokrasi ve çoğuculuğa yönelik ilgisi"ni, "hakiki çoğulculuğu ve özgürlükleri savunan bir sivil toplumu yaratılış süreci"nin kuvvetli bir göstergesi olarak görür. Ancak çoğulculuğa yönelik "hakiki ilgi" şüphesiz olumlu bir tavır ise de, Ortadoğu ülkelerinin çoğunda bu arzunun sivil toplum ve demokrasiyi güçlendirmekte yeterli olup olmayacağı hiç net değildir. Sivil toplum teriminin bir proje olarak kavranışı, sivil topluma dair kural koyucu umutlarla tanımlayıcı ifadelerin bir tutulması riskini taşır.

41 Saktanber, 2002, s. 238.

mayan sonuçlarının anlaşılmasını güçleştirir. Hem Gülen hareketinin hem de AKP'nin İslâmi ağları demokratikleşme sürecine demokrasi yanlısı addettikleri projeleriyle *kasıtlı olarak* değil, ekseriyetle *tesadüfen* katkıda bulunmuşlardır. İslâmi siyasi ve ahlâki projelerin *türlü türlü* olduğu gerçeği, *çoğulcu* konumlarının illa her bir projede karşılığını bulacağı anlamına gelmez.[42] Oysa ilginçtir ki, demokratikleşme İslâmi eylemin homojenleştirici gündem ve hedeflerine rağmen meydana gelmektedir. İslâmileştirmenin planlı *kısa vadeli* projelerinin yerini, laik devletle etkileşimi sonucunda ortaya çıkan *kasıtsız* uzun vadeli neticeler almıştır.[43] Bir başka deyişle, İslâmi faaliyetler, bilhassa pek de amaçlamadıkları bir zamanda ve şekilde devletin dönüşümüne dolaylı olarak etki etmiştir.[44]

İslâmi toplumsal güçlerin ve devletin geçirdiği dönüşümü tam anlamıyla kavrayabilmek için bir proje olarak İslâm fikrinin ötesine bakmamız gerekiyor. Devlet ile İslâm arasındaki etkileşimin yeni biçimleri Cumhuriyet'in ana dayanak noktaları üzerinde dönüştürücü bir etkiye sahip oldukça, Cumhuriyet'in asıl tasarımı da yeni ve evvelce *öngörülmeyen* bir yöne sapmıştır. İslâmi aktörleri devletle ilintilendiren bu türden bir devinime Ortadoğu'daki Müslüman ülkelerde nadiren rastlanır.[45] Örneğin Bakhash, Hatemi'nin canlı bir toplumsal tartışma ve sivil toplum yaratma yönündeki çabalarının kurumsal refom ve dönüşümlere mahal vermeyecek nitelikte olduğunu savunur. İran'da devlet ile toplumsal aktörler arasında bir bağ bulunmaması, Hatemi'nin sivil toplum projesinin ve refom gündeminin sonunu getirmiştir.

Sivil Toplum ile Kamusal Alanı Birbirinden Ayırmak

Hem modern öncesi hem de modern bağlamlarda kamusal alan, çeşitlilik ve toplumsal tartışma için en uygun mekânları sunagelmiştir.[46] İslâm'ın yakın zamandaki dirilişinin İslâm tarihinden farkı, kamusal alana girişinin –ve dolayı-

---

42 Karşıt bir görüş için Yavuz'un Gülen hareketini nasıl yorumladığına bakınız (Yavuz, 2003a, s. 204). Fethullah Gülen'in "diğer İslâmi gruplara mukabil geliştirdiği İslâm kavrayışı Türkiye'de çoğulculuğa önayak olmaktadır."

43 Hefner, 2005, s. 9. Hefner, "nüfuzlu aktörler ve devlet dahilindeki birimlerleittifak kurulması"nın Müslüman politikasına "çoğulcu katılım" için büyük önem taşıdığını savunur. Yine de İslâmi ağların, sivil toplum projesine kendilerini kasıtlı olarak adamaları kapsamında mı, yoksa diğer aktörler ve devletle kurdukları "ittifak" neticesinde mi çoğulcu oldukları sorusu hâlâ geçerliliğini korumaktadır.

44 Örneğin Chazan, devletle etkileşimleri vasıtasıyla sivil toplumun devleti şekillendirdiğini savunur (Chazan, 1994).

45 Bakhash, 2003.

46 Örneğin bkz. Hattox, 2002; Göle, 2000a.

sıyla laik rejimlerce ona tahsis edilen özel alandan çıkışının– sivil toplum ve demokrasinin gelişimi olarak karşılanmasıydı.[47] Pek çok akademisyenin de öne sürdüğü gibi, Türkiye'de de, başka ülkelerde de İslâmi eylemcilik çok çeşitlilik göstermiş ve kamusal alanı ya genişletmiş ya da kuvvetlendirmiştir.[48]

Gerçi Türkiye ve başka ülkelerdeki yeni İslâmi aktörler sadece kamusal değil, özel ve siyasal alanda da inanca daha fazla yer açmaya çalışmışlardır.[49] Örneğin, Gülen hareketinin takipçileri bilimsel okullar kurup laik bir müfredat izlediklerinde, çoğunlukla öğrencilerin yatılı olmasını zorunlu kıldılar. Bu şekilde öğrencilerin özel hayatlarına nüfuz ediyor, onları yalnızca İslâmi yaşam tarzına değil, disipline de tabi tutarak sosyalleştiriyorlardı. Özel hayata yalnızca okuldaki ders dışı faaliyetler dahil edilmekle kalmıyor, hayır işleri ve bağış toplama kampanyalarının çoğu da toplumsal aktörlerin özel hayatlarında gerçekleşiyordu. İslâmi dirilişin birden fazla sahalı tabiatına rağmen, kamusal İslâm'a yönelik yoğun ilgi, sivil toplum ile kamusal alan terimlerini İslâmi bağlamda neredeyse birbirini ikame edebilir kılmıştır.[50]

Yürüttüğüm çalışma esnasında, kamu sahalarının cazibesinin, demokratikleşme gibi, toplumsal hayatın yalnızca tek bir alanıyla sınırlı olamayacak kadar geniş süreçleri anlamamızın önünde engel teşkil ettiğinin farkına vardım. İslâmi kamu sahalarının ağır basması sebebiyle benim de rahatlıkla gözümden kaçmış olabilecek özel sahaların irdelenmesi önemli bir eğilimi gözler önüne serdi. İslâm'ın kamusal alana girişinin, laikliğin dili ve uygulamalarıyla haşır neşir olmasıyla gerçekleştiğini keşfettim. Gülen okullarında, Atatürk büstlerinin, fotoğraflarının, vecizelerinin ve bayrak gibi laik Cumhuriyet'in diğer sembollerinin sergilendiği "Atatürk köşeleri" bulunmaktaydı. Bununla birlikte, İslâmi kamu sahalarının özgürleştirici, çoğulcu ve hoşgörülü olma eğilimleri ile hareketin ev içi alanlarda ve cemaat mekânlarında gözettiği dinî tektiplik ve katı ahlâk kuralları arasında belirgin bir tezata rastladım. Benzer biçimde, AKP'nin hoşgörülü, demokrasi yanlısı söylemleri ve reforma yönelik icraatı da

---

47 Özellikle bkz. Casanova, 2001. İslâm ile Hıristiyanlığın kamulaştırılmasını yahut "kamuya açılma"sını mukayeseli olarak inceleyen çalışmasında Casanova, sivil toplumu kamusal alanın yerine geçen bir terim olarak kullanır. Kamusal dinlerin daha detaylı bir tahlili için bkz. Casanova, 1994.

48 İslâm ile kamusal alanı ele alan çalışmalarda son yıllarda bir artış görülmektedir. Örneğin bkz. Öncü, 1995; Göle, 2000b; Navaro-Yashin, 2002.

49 Mardin, 1989, s. 229. Mardin, İslâmi Nur hareketinin, Türkiye Cumhuriyeti'nde dini katı bir özelleştirmeye tabi tutarak özel alanı genişlettiğini ileri sürmüştür.

50 Kamusal İslâm'ın başka ülkelerdeki görünümlerine ilişkin tartışmalar için bkz. Eickelman, 2005; Hoexter, Eisenstadt ve Levtzion (der.), 2002.

parti içinde olup bitenle düpedüz çelişmekteydi.[51] İslâmi grupların "homojen iç"i, anlaşmazlık ve farklılıklar karşısında "muhtelif dış" kadar müsamahakâr değildi. İlkinin üzerine fazla gidilmeyip ikincisinin bütün ilgiyi toplaması ise şaşırtıcı olmayan, ama aynı zamanda problemli bir durum teşkil ediyor.[52]

İlk bakışta Gülen hareketinin ve AKP'nin kamu sahaları ve projeleri bariz demokratikleştirici güçler olarak görülebilir. Ancak bu görünür kamu sahalarının ötesinde projelerin bilfiil yürütülme biçimleri çoğu kez o göklere çıkartılan hoşgörü ve çoğulculuk söylemlerine ters düşmektedir. Örneğin, İslâmi kamu sahalarının görünürde teşvik ettiği ilerici toplumsal cinsiyet politikaları İslâmi aktörlerin özel hayatlarında bambaşka bir renge bürünmekteydi.

Bu çalışma, Türk İslâmi aktörlerin başarısının, salt kamusal ile özel alan arasındaki değil, devlet ile İslâm arasındaki belirgin gerilimleri de uzlaştırma kabiliyetine dayandığını ortaya koymaktadır. Ev içi alanda vuku bulan İslâmi faaliyetler kamusal alandakilerden ayrı olagelmiştir, ancak artık ikisi de laik devlete ters düşmemektedir. Daha somut bir ifadeyle, İslâmi aktörlerin evlerinde Atatürk köşeleri yoktu, ama bu aktörler laik mirasa karşı da 1960 ve 70'lerin İslâmcıları gibi düşmanca yahut kaygılı bir tavır takınmıyorlardı.

Türkiye bağlamında kamusal ve özel alan ile devlet arasındaki uzantı ve kesintileri açımlayan yakın tarihli etnografik çalışmaların sayısı pek azdır.[53] Bununla birlikte, tarihte kamusal alan ile daha geniş kapsamlı dönüşümler arasındaki bağlantıları inceleyen çalışmaların sayısı daha da azdır.[54] Kamusal alan ile demokratikleşme arasında herhangi bir asli bağıntı yoktur. Keza, kamusal dinler de tabiatları itibariyle liberal demokrasilerin kayıtsız şartsız itici güçleri değildir. Liberal bir demokrasiye doğru daha geniş kapsamlı dönüşümlere katkıda bulunabilmeleri için kamu sahalarının devletten bağımsız olmakla[55] kalmayıp, siyasi kurumlar ve devlet ile temas halinde olmaları da lazımdır.[56] Öyleyse, kamusal ve özel alanlardaki faaliyetlerini gö-

---

51 Tepe, 2005, s. 70. Tepe, AKP'nin reform faaliyetlerinin "*parti içi* demokrasiye bağlılığını baltalamak" pahasına yürütüldüğü sonucuna ulaşır [vurgu yazara ait].

52 Bunun bir istisnası için bkz. White, 2002. Önde gelen kamusal din kuramcıları bu soruna parmak basmaktadır: "İhtiyacımız olan şey, kamusal ve özel alanların iç içe geçişine dair daha iyi kuramlardır" (Casanova, 1994, s. 7).

53 Özyürek, 2004; Altınay, 2004; Özdalga, 1998.

54 Emirbayer ve Sheller, 1999.

55 Örneğin bkz. Kasaba, 1994; Arjomand, 1999; Hefner, 1998.

56 Eisenstadt, 2002. Bu çerçevede önemli bir soru, toplumsal aktörlerin istikrarlı bir yasal-akılcı bürokrasi ve –Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde filiz veren haline benzer biçimde– kalıcı bir hukuk egemenliği geleneği tarafından koruma altına alınıp alınmadığıdır. Bkz. Toprak, 1995, s. 89.

nüllü olarak birbirinden ayırmış olan Türk İslâmi aktörler nasıl siyasi kurumlar ve devlet ile temasa geçip müzakerede bulunmanın alternatif yollarını icat edebilmişlerdir?

Sivil Toplum ile Sosyal Sermayeyi Birbirinden Ayırmak

Başka ülkelerdeki dini aktörlere[57] benzer bir şekilde Türk İslâmi aktörleri de kurdukları yerel ağlar ve katılım bakımından oldukça becerikli ve verimli olagelmişlerdir.[58] Bilhassa, geniş anlamda "sosyal sermaye" olarak anılan; güvene ve kişilerarası etkileşim becerilerine dayanarak geliştirdikleri güçlü yüz yüze ilişkilerden övgüyle söz edilmiştir.[59] Tocqueville'in 19. yüzyıl Amerika'sı sivil toplum için güvenilir bir model sağlamıştır ve bu modelde din, işbirliği için bir vasıta, "ortak bir hedef tayin etmenin sonsuz sanatı" görevi görmüştür.[60] Ancak Tocqueville 19. yüzyıl Amerika'sında dini sırf yerel örgütlenme becerilerini pekiştirdiği için değil, liberal demokrasinin kurumlarıyla etkileşimde oynadığı rol için de öne çıkarır.[61] Gelgelelim Tocqueville'den farklı olarak, sosyal sermayeye dair yakın tarihli çalışmalar siyasi iktidarın ve devletin yerel katılımın tabiatını şekillendirmede oynadığı rolü dikkate almamışlardır.[62]

Putnam'ın ileri sürdüğü gibi, sosyal sermaye ve dernek hayatı demokrasinin itici güçleriyse eğer,[63] sosyal sermaye bakımından zengin olduğu iddia edilen Ortadoğu'da despotizmin hâlâ sürmesini nasıl açıklamalıyız?[64] Gayri resmi İslâmi dernek ve ağların, Ortadoğu'nun etkisiz siyasi örgüt ve otoriter devletlerinin bıraktığı boşluğu doldurması mümkün müdür?[65] Gülen hareketinin Gazeteciler ve Yazarlar Derneği'nden Okan Bey şöyle dedi:

---

57 Wood, 2002. Wood, ABD'deki dinî derneklerde yerel ağları ve katılımcılığı incelemektedir. Ayrıca bkz. Singerman, 2005.

58 Özellikle bkz. White, 1996. White, (2002), İslâmcı seferberliğin ana güç kaynağının yerel katılımcılar ve İslâmi eylemin halk tabanından gelen dinamikleri olduğu yönünde güçlü bir iddia ortaya atar.

59 Putnam, 1994. Putnam, sosyal sermayenin demokrasiyi işler kıldığını, gerilediğindeyse sekteye uğrattığını savunur.

60 Tocqueville, 2000 [1835-1840], s. 489.

61 *A.g.e.*

62 Mükemmel bir eleştiri için bkz. Berman, 2001; Jamal ve Heydeman, 2004.

63 Tartışmanın eleştirel bir değerlendirmesi için bkz. Edwards, Foley ve Diani, 2001.

64 Örneğin bkz. Singerman, 1995. Singerman, Mısır'daki sıradan halkın toplumsal ve siyasal katılım motiflerini başarılı bir biçimde ortaya koyuyor. Ancak gayri resmi ağların otoriter konumunu korumakta direnen devletle ne kadar etkili fikir alışverişinde bulunduğu yeterince açık değil.

65 Eickelman, 1995, s. xi. Eickelman, "sivil toplum resmî siyasi örgütler olmaksızın da varlığını sürdürebilir, çünkü her alana nüfuz etmiş gayri resmi örgütsel yapılar genellikle etkin siyasi, toplumsal ve iktisadi icraat için iskelet görevi görürler" demektedir. Ayrıca bkz. Eickelman ve Piscatori, 1996.

> Bizler eğitimden sağlığa, hayatın tüm alanlarında halkımıza, Gülen Cemaati mensuplarının yanı sıra tüm milletimize hizmet ediyoruz. Bizi harekete geçiren, sadece ve sadece halkın kendiliğinden örgütlenmiş ve özerk davranışları. Devletten faaliyetlerimizle uzlaşması dışında bir şey talep etmiyoruz. Artık bu sivil inisiyatif değilse, nedir?

Okan Bey'in vurguladığı gibi, Gülen hareketi gerçekten de iktisadi ve örgütsel bakımdan devletten bağımsızdır.[66] Ancak İslâmi ağların örgütsel kapasiteleri, otoriter iktidarın geniş kapsamlı dönüşümünün ana kaynakları olarak görülmemelidir. Yerel İslâmi faaliyetlerin doğası, geniş ölçüde, Ortadoğu'daki devletlerle kurdukları bağların –yahut bu bağların noksanlığının– niteliği ile şekillenir. Okan Bey şöyle devam etti:

> Devlete meydan okumak, "biz daha iyisini yapabiliriz" demektir. Kimse bizim sivil inisiyatifimizin devletin yerini alabileceğini söylemiyor. Elmayla armudu toplamaya benzer bu. Herkes kendi vazifesini yerine getirir. (...) Devletle çatışma içinde olmak, iktidar hırsı ve çıkarcılıktan ileri gelir. Bunun örneklerine komşu Müslüman ülkelerde rastlayabilirsiniz. İslâm'ın ilkelerine ters düşer bu.

Takipçileri Fethullah Gülen'in devletle ilgili görüşlerini paylaşıyor. Fethullah Gülen, kişinin onurunu, haysiyetini, malını mülkünü ve dinini "koruyan" güçlü bir devletten yanadır.[67] Öyle ki, sosyal sermaye bakımından zengin kaynaklara sahip bir toplumsal hareketin lideri olmasına rağmen, istikrar ve ilerleme sağlama konusunda devlet dışı aktörler arasındaki etkileşimlere itibar etmemektedir. Meşru bir devletin yokluğunda dinî grup ve mezheplerin kargaşa seviyesine varacak derin bir ayrılığa düşeceklerine inanır. Vatandaşların güven duyabileceği sorumluluk sahibi bir devleti tercih etmesinin altında toplumsal karmaşadan duyduğu hoşnutsuzluk ve endişe yatıyor. Ne var ki, Fethullah Gülen'in devlet yaklaşımının bu yönü, onun ve takipçilerinin devletle her konuda tam bir fikir birliği içinde olduğu şeklinde yanlış yorumlanagelmiştir. Üçüncü ve Altıncı Bölümlerde ele alacağım üzere, ne Gülen hareketi ne de AKP devletle her konuda hemfikirdir; bununla birlikte, takipçileri devletle çatışmak yerine, kendi şart ve taleplerini müzakere etmek için alternatif motifler türetmektedir.[68]

---

66 Devletten bağımsızlık meselesi, sivil toplumun gelişimi için dünya çapında merkezî bir konumda olmuştur. Benzer tartışmalar için bkz. Holmquist, 1980.

67 Can, 1996, s. 135.

68 *A.g.e.*, s. 27-30.

ETKİLEŞİM YATAYDAN DİKEYE DOĞRU MU?

Etkileşim politikası, İslâmi aktörler arasında örgütlenen yatay faaliyetlerin İslâm ile devlet arasındaki *dikey* bağlılıklar için zemin hazırlama sürecine işaret eder. Tüm Müslüman dünyasında İslâmi grup ve hareketler "devrimci araçlarla iktidar elde etmek için yeterli desteği toplama"yı beceremeyişler, "ama aynı zamanda devletler tarafından, toplumlarını seçimler yahut ikna yoluyla dönüştürmekten de alıkoyulmuşlardır."[69] Başka ülkelerdeki İslâmcıların büyük çoğunluğundan farklı olarak Türkiye'deki yeni İslâmi aktörler, otoriter Cumhuriyet'ten liberal demokrasiye geçişin ön saflarında yer almışlardır. Görüşmelerim esnasında Gülen hareketinin takipçileri, "İslâm'ı camide yahut teokratik bir yönetim altında değil, laik, demokratik siyasi kurumların idaresinde diriltmeyi" arzuladıklarını defalarca dile getirdiler. Şüphesiz, eğitim, iş dünyası ve medya alanlarında yürüttükleri inanç diriltme faaliyetlerinin, İslâmi eylemlere karşı sıkı önlemler almak yerine onları kollayan, daha esnek ve hoşgörülü bir devlete ihtiyaç duyduğunun bilincindeydiler.

Türk İslâmi aktörler, Cumhuriyet'in hoşgörüsüz hallerinden duydukları rahatsızlığı dile getirme yolları aramaya başladıkça, *proaktif olarak* Cumhuriyet üzerine yeniden düşünme ve kusurlarını bulma noktasına gelmişlerdir. Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı sözcülerinden Hilmi Bey'e, hareketin neden devletin İslâm'a yönelik otoriter muamelesine karşı çıkıp mücadele etmediğini sordum. Hilmi Bey gülümseyip sessiz kalırken konuyu biraz daha kurcaladım: "Değişim, meydan okumayı gerektirir" dedim. "Kim demiş?" dedi Hilmi Bey. "Meydan okuma çoğu kez yapısal bir değişimle sonuçlanmaz. Aksine, insanları böler, yabancılaştırır, (...) diyalog köprülerini yakar ve müzakere potansiyelini sekteye uğratır. Reformun safi çatışmayla gerçekleştirilebileceğini düşünüyorsanız, yanılıyorsunuz. Bizler bağımsızca düşünür, ama topluca, çatışmadan hareket ederiz!"

Skocpol, sivil toplum ile devlet arasında bağlantı kurarak, 19. ve erken 20. yüzyıl Amerika'sında sivil grupların yerel olmakla kalmayıp son derece siyasi olduğunu da savunur.[70] Bu grupların pek çoğu, devlet politikaları üzerinde etkili olan yerel ötesi örgütler, ulusal liderler ve resmî teşkilatlarla ilişki içindeydi. Ancak Batı'dakinin aksine, Ortadoğu'daki toplumsal güçler, dernekler ve devletler arasındaki bağıntı büyük oranda incelemeye tabi tutulmamıştır.[71] Bunun neticesinde literatürde bir tarafta hayat dolu si-

---

69 Rubin, 2003, s. vii. Ayrıca bkz. Roy, 1994; Sivan, 2003.

70 Skocpol, 1999, s. 33.

71 İstisnalar için bkz. Migdal, 1988; Vitalis, 1994. Abrahamian, 1988; Arjomand, 1988, s. 14-18.

vil toplumların varlığını alkışlayan kuramlar, öteki tarafta da Ortadoğu'daki başarısız demokratikleşme girişimlerine ilişkin karamsar anlatılar olmak üzere dikkat çekici bir bölünme meydana gelmiştir. Müslüman toplumlarının kültürel olarak ele alınışı ile kurum ve devletlerin siyasi olarak ele alınışı bütünleyici olmak yerine birbirinden kopuk kalmıştır. Hatta Ortadoğu bağlamında birbirlerini karşılıklı zedeleyecek şekilde gelişmişlerdir.[72] Burada altını çizmek istediğim esas nokta şu: Literatürde meydana gelen bu hayli sorunlu bölünme, Batılı olmayan bağlamlarda toplumsal güçlerin dönüşümleri ile devletlerin dönüşümleri arasındaki sıkı bağı bulanıklaştırmıştır.[73] Daha detaylıca incelenmesi gereken konular arasında, bu geniş kapsamlı dönüşümlerin sıradan toplumsal aktörlerin gündelik hayatlarındaki tezahürleri de yer almaktadır. Bir araştırma sahası olarak devlete yönelik etnografik ilginin son yıllarda tazelenmesine dek, Türkiye'deki gündelik hayatta devletin ve resmî siyasi kurumların toplumsal aktörler olarak tezahürüne pek aldırış edilmemiştir.[74]

Ortadoğu'da otoriter devletler, rejimler ve yöneticiler hüküm sürmeye devam ederken sivil toplumlar gerçekten gelişiyor muydu ve eğer öyle idiyse, bu nasıl oluyordu? Sivil toplumlar, yaygınca ileri sürüldüğü gibi, otoriter devlet ve yöneticilerin zararına olacak şekilde, toplumsal aktörlerin bilinçli eylemleri sonucunda mı olgunlaşıyorlardı ve eğer öyle idiyse, bu nasıl oluyordu? Ortadoğu'nun karşı karşıya kaldığı başlıca zorluk, toplumsal aktörler arasında oluşturulmuş zengin yatay ağların toplumla devlet arasındaki dikey etkileşimlere aktarılması olmuştur.[75] Ortadoğu ülkelerinde devlet ile halk arasındaki geleneksel siyasi iletişim kanalları ya iflas etmiş ya da zaten hiçbir zaman var olmamıştır. İşlevsel usuli demokrasiye, özgür ve adil seçimlere rağmen Türkiye de bu karanlık manzaraya bir istisna sayılamaz. İktidardaki İslâmi partilerin kapatılmasının yanı sıra periyodik askerî müdahaleler, demokratik kurumların kırılgan yapısını zaman zaman ortaya koymuştur.

---

72 Literatürdeki bu eğilimin kanıtlarla desteklenmiş bir eleştirisi için bkz. Ismail, 2003, s. 13-15.

73 Migdal, Kohli ve Shuh (haz.), 1994.

74 Yakın tarihli etnografik çalışmalara örnek için bkz. Altınay, 2004; Özyürek, 2004.

75 Lindholm, 1996, s. 267. İslâmi Ortadoğu'nun tarihini inceleyen Lindholm haklı olarak şunu savunur: "Meşru bir devlet alanı olmadığı için (...) Ortadoğu'nun demokrasi, eşitlik ve yerel yönetimlerin rekabetine katılım gelenekleri insanlara tahakkümden özgürleşmeye değer vermelerini öğretmiş, ama yerel gerekliliklerin ötesinde daha geniş bir vatandaşlık yahut cemiyet anlayışına yol açmamıştır. (...) Kendi içlerinde demokratik ve eşitlikçi yerel yapıları romantize etmemeye özen göstermeliyiz; bireyler (...) meşruiyet kazanmış bir *idari çerçeveden* yoksun olduklarında, (...) yerel bağımsızlık pekâlâ milli baskıyla örtüşebilir ve demokratik cemiyetler katılımcı vatandaşlar yerine diktatör adayları yaratabilir."

Etkileşim politikası, İslâmi aktörlerle devleti bölmek yahut birbirinin aleyhine çevirmektense bu ikisini birbiriyle temasa geçiren, *bağlayan, alternatif* dikey iletişim kanallarının baş göstermesi anlamına gelir.[76] Daha da önemlisi bu çalışma, bu alternatif bağların Türkiye'de kurumsal reforma ve liberal demokrasinin yerleşik hale getirilmesine öncülük edip olanak sağladığını ortaya koymaktadır. Buna bağlı olarak etkileşimin tahlili, devlet ile İslâm arasındaki temas yollarının elverişliliği ve tabiatını hesaba katan daha dar bir sivil toplum tanımına ihtiyaç duyar.[77]

Sivil toplum ne ağların, projelerin ve kamu sahalarının toplamından ne de bir ortamlar ve tayin edilmiş mekânlar topluluğundan ibarettir. Bunlardan herhangi birini şart kılabilir, kapsayabilir ve gelişimine katkıda bulunabilir, ancak sadece birine indirgenemez. Sivil toplum kendini genel "toplumsal hayat kalitesi"nde gösterir.[78] Homojenliğin yahut çeşitliliğin değil, fikir birliği ve anlaşmazlık kapasitelerinin, yöntemlerinin ve meşru çerçevelerinin geliştirilebilmesiyle güçlenir.[79] Etkileşim politikasının tahlili, sivil toplumun özerk bir devlet ile bağımsız toplumsal aktörler arasında bağlantı kuran o hassas mücadele-işbirliği dengesi olduğunu ileri sürer. Kuşkusuz bu denge toplumsal hayatın belirli mahal ve sahalarıyla sınırlı kalıp diğerlerinde noksan olamaz. Bu da, Ortadoğu'daki otoriter devletlerin niye güçlü sivil toplumlara değil de, sadece İslâmi kamusal alanlara, İslâmcı sosyal sermayeye veya güçlü yerel katılımcılara kucak açmayı seçtiğini açıklamaktadır.

Sivil toplum liberal demokrasiye özlem duyar.[80] Liberal demokrasiye kavuşana kadar rahat etmez, zayıf ve kırılgan kalır. Sivil toplum, çeşitli etki ve yetki alanları dahilinde, Ortadoğu'daki demokratik olmayan, despot rejimler altında da varlığını sürdürmeye çabalamaktadır elbette.[81] Ancak otoriter yönetim altında özel yahut umumi alanlarda genişleme imkânı bulan yerel yatay ağların aksine, verimli ve güçlü bir sivil toplumun varlığı her şeyden önce duyarlı bir devletle etkileşim halinde olmasına dayanır.[82] Dolayısıyla, Ortadoğu'da otoriter yönetimden liberal demokrasilere geçiş söz konusu ol-

76 Turam, 2004a.
77 Turam, 2006.
78 Hall, 1995.
79 Bkz. Hall, 2002; 1998b; 2000.
80 18. yüzyılın sonları ile 19. yüzyılda *sivil toplum* aslen, bireysel özgürlüğe vurguyla, "hukuk egemenliği" altında "sınırlı devlet" anlamında kullanılıyordu; örneğin bkz. Montesquieu, 1999 [1748]; Tocqueville, 2000 [1835-1840].
81 Özellikle bkz. Kazemi, 1995.
82 Mann, 1993.

madıkça –kamusal alan, yerel katılım ve sosyal sermayeden ayrı olarak– sivil toplumun güçlenip serpilmesi tasavvur edilemez.[83]

Etkileşim Politikası, Siyasi İçermeye İndirgenmemelidir

Ortadoğu'nun otoriter devletleri 1990'lı yıllar boyunca İslâmi toplumsal güçleri büyük ölçüde içine almış ve İslâmcılığın radikal ve devrimci ruhunu söndürmüşlerdir.[84] İslâm'ın tek bünyede toplanması bölgede demokratikleşmeye yol açmadığı gibi, İslâmcıları baskı altında tutan devlet ve yöneticilerin türlü türlü uygulamaları da otoriter iktidardan kopuşu sekteye uğratmış ve ertelemiştir.[85] Devlet İslâmi toplumsal güçleri ya –Mısır örneğinde olduğu gibi– kendi safına çekmiş ya da –İran örneğinde olduğu gibi– devrimci ruhları baskılanıp rutinleştirilmiştir.[86] Oysa, ilginçtir ki, İslâmi toplumsal güçlerin laik Türkiye Cumhuriyeti'ne eklemlenmesi İslâmi aktörleri demokratikleşme şartlarını müzakere eden taraflardan biri haline getirmiştir. Peki, İslâm'ın entegrasyonu böylesi farklı sonuçlara nasıl ve niçin sebep olmuştur?

Siyaset bilimciler, liberal olmasa da rutinleşmiş usuli demokrasi, yani işlevsel, rekabete dayanan çok partili sistemi nedeniyle Türkiye'yi çoğunluğu Müslüman olan diğer devletlerden ayrı tutmuş[87] ve İslâmi toplumsal güçlerin ılımlılaştırılmasının "siyasi sistemin demokratikleştirilmesi"nde kilit rol oynadığı yönünde güçlü bir sav geliştirmişlerdir.[88] Keza, Medeni Kanun da dahil olmak üzere hukukun etraflıca laikleştirilmesinin, İslâm ile demokrasi arasındaki uyumluluğun etken gücü olduğu vurgulanmıştır.[89] Siyaset bilimindeki diğer yaklaşımlar da Türkiye'nin kendine has yörüngesini İslâmcı ve laikçi siyasi seçkinler arasındaki stratejik yakınsamalarla izah etmiştir.[90] Her ne kadar siyasi sistem ve siyasi eklemlenme Türkiye'ye dair toplumsal araştırmaların odağında olmuşsa da, Türk devleti ile İslâmi aktörler arasındaki gündelik, kurum dışı bağlar üzerine pek yazılıp çizilmemiştir.

Geleneksel siyasi iletişim kanalları Türkiye'deki İslâmi toplumsal güç-

---

83 Benzer bir yaklaşım için bkz. Pérez-Díaz, 1993, s. 56. Avrupa merkezci anlamı itibariyle sivil toplum aslen "*özerk* özneler (despot bir hükümdarın yahut egemen bir kastın tebaasından ibaret olmanın aksine) 'vatandaş' olduğu ölçüde sivil"di.

84 Roy, 1994; Sivan, 2003.

85 Brumberg, Daniel ve Diamond, 2003.

86 Tamir, 2000; Zubaida, 1997; Brumberg, 2001.

87 Angrist, 1999.

88 Örneğin bkz. Toprak, 2006, s. 29.

89 *A.g.e.*, s. 25-26.

90 Örneğin bkz. Özbudun, 1996, s. 131-132; Heper, 1997.

lerin yükselişine yer açmakta hâlâ yetersiz kaldığı için,[91] toplumsal aktörleri devletle birleştiren alternatif kanalların önemi artmıştır. Her ne kadar geleneksel kurumsal kanallar vasıtasıyla siyasete dahil olma, direnişi frenleme ve İslâmi toplumsal güçleri ılımlılaştırmada önemli bir rol oynamış ise de, bu izahat, İslâmi güçlerin geçiş sürecinde son zamanlarda edindiği merkezî konumu açıklamakta yetersiz kalmaktadır. Cumhuriyet'le tamamen bütünleşmiş laik güçler dururken, tarih boyunca marjinalleştirilmiş İslâmi aktörler devletle daha etkin biçimde etkileşim kurmayı nasıl başarabilmişlerdir?

Dahası, siyasi süreçlere geleneksel yaklaşımlar, AKP'nin resmî siyasi alanda aldığı açık ve net konumu Gülen hareketinin "apolitik" olduğu farz edilen tabiatından ayırmıştır.[92] Gülen hareketi sivil toplumun ister dostu ister düşmanı olarak kabul edilsin, siyasi alan dışındaki yeri genellikle doğal karşılanagelmiştir. Bu görüşe göre, siyasi etkinlik alanı sadece devlet kuruluşları ile siyasi seçkinlerden müteşekkildir.[93] Bu çalışmanın derinlemesine etnografik yaklaşımı, devletten ayrı duran, ama etkileşim içinde olup onu şekillendiren ve aynı zamanda onun tarafından dönüştürülen İslâmi eyleme dikkatlice odaklanmaktadır. Bu bakış açısından, Gülen hareketi ile AKP'nin pek çok ortak yönü bulunduğu görülmektedir. Hareketten çok daha sonra kurulan AKP'nin yandaşlarına benzer bir şekilde Gülen hareketinin takipçileri de devletin otoriterciliğine gem vuracak siyasi reformlar ve Avrupa Birliği üyeliğinden epey istifade edeceklerdi.

Bununla birlikte, iddia edilenin aksine, ne Gülen hareketinin ne de AKP'nin ileri gelenlerinin devletin iktidarını azaltmak yahut gayrimeşru kılmak gibi bir hedefi olmadığını belirtmekte fayda var.[94] Aksine, Gülen hareketi de, AKP de, devlet iktidarının tabiatına, dini olmayan toplumsal aktörlerin belki de çoğundan daha vâkıf olmuştur. İslâmi aktörlerin özlem duydukları

---

91 Özellikle bkz. Koğacıoğlu, 2004.

92 Akademisyenler sivil toplumu siyasi toplumdan ayırt etmek amacıyla, sivil toplum aktörlerinin iktidara geçmeye aldırış etmeyişleriyle tanımlandıklarını ileri sürmüşlerdir. Örneğin bkz. Schmitter, 1997, s. 240.

93 Ayrıca siyasi alanın tanımına ilişkin benzer bir eleştiri için bkz. İsmail, 2003, s. 25: "Devlet ve devlet dışı aktörler ile farklı etkileşim biçimlerini ihtiva eden karmaşık süreçler de siyaset üretebilir."

94 Tepe'nin (2004) savına göre, AKP'nin gündeminde devlet iktidarına sınırlama getirmek olmasına rağmen, çelişkili bir biçimde, icraatları bunun tam tersi bir amaca hizmet etmiştir. Ayrıca bkz. Saktanber, 2002, s. 238. Uzun bir süre boyunca hem İslâmcı hem de laikçi gruplar, devleti "baskıcı iktidar sahibi sarsılmaz bir özne" olarak algılamışlardır. Gelgelelim, AKP'nin geçirdiği reform yasalarının çoğu, ordunun siyaset üstündeki hâkimiyeti gibi, devletin müsamahasız ve otoriter eğilimlerini frenlemeyi amaçlamıştır. Başarılı olsun olmasın, kurumsal reformlar tam da bu baskıcı devlet iktidarını sarsmayı hedefler. Böylece daha zayıf değil, daha "güçlü" bir devlet ortaya çıkacaktır.

şey, belirli bir tür iktidarın, geçmişte İslâm'ı baskılayıp marjinalleştiren Türk devletinin despot iktidarının azalmasıdır.[95] Ne de olsa, güçlü ama aynı zamanda duyarlı ve barındırıcı bir devlet, ülkenin laik Türk çoğunluğundan çok bu yeni İslâmi aktörlerin yararına olmayacak mıdır?

Liberal demokrasinin koşulları *aslen* gündelik hayatta İslâmi aktörlerle devlet aktörlerinin birbirlerini kucaklayacakları ve işbirliğinde bulunacakları bir alan olarak düşünülmüştür. Bu etkileşim sahalarında, evvelce marjinalleştirilen İslâmi toplumsal güçler, devletle bağlar, periyodik olarak aksayan kurumsal kanallar için bir alternatif sunan bağlantılar kurmuştur. Bu alternatif bağlar yalnız Türkiye'de değil, Ortadoğu'nun diğer kısımlarında da demokratikleşme süreci için olmazsa olmazdır. Bu bağlar geçiş döneminde, siyasete dahil olmanın geleneksel kurumsal kanallarından geçici olarak daha yararlı hale gelebilir. Gerçekten de uzun zaman boyunca, rekabetçi çok parti sistemi yoluyla siyasete dahiliyet seçici olarak laik Türklere fayda sağlarken, İslâmi aktörleri ve etnik azınlıkları marjinalleştirmiş; toplumsal aktörlerin resmî ideolojinin başlıca dayanaklarına gönülden bağlı olup bunları sorgulamamaları şartına dayanmıştır.[96] Dahiliyet politikasından farklı olarak etkileşim politikasında böyle bir şart koşulmamıştır. Aksine, etkileşim politikası marjinalleştirilmiş kesim arasında serpilmiştir.

Peki öyleyse, İslâmi aktörler, çokça ileri sürüldüğü üzere Türkiye'nin yeni demokratları mıdır?[97] Etkileşim politikasına göre ne İslâmi aktörler demokrattır ne de Türkiye'deki İslâm liberaldir. Aslına bakılırsa, antidemokratik güçler de devletlerle etkileşime geçebilir, hatta İkinci Dünya Savaşı sırasında Avrupalı faşistlerin yaptığı gibi onlarla işbirliğinde bulunabilir. Zubaida haklı olarak şöyle der: "İslâmcıların pek azı ilkeli demokratlardır, [öyleyse

---

95 Bu noktada Michael Mann'ın (1993) altyapısal ve despot iktidarlar arasında yaptığı ayrımı anımsamak yararlı olabilir.

96 Örneğin, laik liberal feministler de Cumhuriyet'le başarılı bir şekilde müzakere edebilmişlerdir. Arat, 2000a; Arat, 2000b. Ancak İslâmi aktörlerin aksine laik feministler, Cumhuriyet için merkezî öneme sahip bir dünya görüşünü ve laik yaşam biçimini benimsemişlerdir. Bu kuşkusuz devletle etkileşimlerini ve bunun sonuçlarını kolaylaştırmıştır. Açıktır ki kadın İslâmi aktörler böyle bir avantaj sağlayamamıştır.

97 Akademisyenler, Türkiye'deki demokratikleşme sürecinde İslâm'ın edindiği yeni rolü anlamlandırabilmek için *liberal İslâm*, *Müslüman demokrat*, *muhafazakâr demokrat* gibi terimler türetmişlerdir. Bkz. Yavuz, 1999a; White, 2005. Bu ideal tipler, tarihin belirli bir dönemindeki İslâmi eylemin belirli niteliklerini vurgulamış, hatta belki mübalağa etmiştir. Nitekim bu kategoriler, daha uzun bir zaman zarfında hem melez gündelik uygulamaları hem de daha geniş dönüşümleri anlamlandırmakta pek güvenilir olmamaktadır. İslâmi faaliyetler ve kimlikler söz konusu olduğunda liberal ve hoşgörülü eğilimler muhafazakâr ve kısıtlayıcı olanlarla farklı sahalarda ve farklı anlarda genellikle bir arada var olagelmiştir.

Ortadoğu bölgesindeki] türlü yönelimlerden siyasi eylemcilerin büyük çoğunluğuna *benzemiyor değillerdir.*"[98] Türk demokratikleşmesi tümüyle –kendilerini adlandırdıkları şekliyle– "Müslüman demokratlar"a emanet edilebilir mi? Bu geçiş süreci tümüyle İslâmi kesimin güçlü bir sivil toplum yaratma ve liberal demokratik bir devleti takviye etme yönünde seferber olma becerisine bel bağlayabilir mi?

Başka herhangi bir din gibi İslâm da liberal demokrasinin temellerinden biri olmadığı halde, İslâmi toplumsal güçler *geçici surette*, belirli şartlar altında demokratlara yakın durabilir, hatta onlarla işbirliği içine girebilirler. İslâmi yönelimli toplumsal güçler *zaman zaman* demokrasi yanlısı güçlerle ittifak ederek Ortadoğu'daki dönüşümlerde hanidir önemli roller oynamaktadırlar.[99] İşte elinizdeki çalışmanın asıl hedefi de, Türk İslâmi aktörlerin, Türk devletiyle liberal demokrasi koşullarının müzakere edilmesi sürecinde demokrasi yanlısı güçlerle işbirliği yapmasını hem mümkün hem zor kılan özgül tarihsel ve sosyopolitik koşullar ile kültürel arenaları tespit etmektir.

Millete Sadakat ve Uluslararası Girişimler

"Devletler toplumsal hayatın geri kalanından ayrı değillerdir" der Michael Mann.[100] Dolayısıyla, "özgürlük ve ahlâkın devletteki değil de yalnızca toplumdaki yerini saptamak" oldukça sorunlu bir iştir. Mann'ın görüşüne bütünüyle zıt düşecek şekilde, Ortadoğu'daki otoriter devletler ve çoğunluğu Müslüman olan toplumlar hem uygulamada hem de tahlilde genellikle birbirlerinden ayrı ve birbirlerine karşı tutulmuşlardır. Ortadoğu'daki otoriter devletlerde İslâmi aktörler devlet aktörlerinden köklü biçimde farklı mıdır gerçekten? Keza, Türk İslâmi aktörler de Cumhuriyet'in kuşatıcı tasarımının bir dereceye kadar etkisi altında kalmamışlar mıdır? İnanç temelli bir yaşam sürdürme özgürlüğünü ve dinî derneklerin bağımsızlığını savunadursunlar, ulus-devletin hiçbir niteliğini miras almamışlar mıdır? Bu çalışmanın hedeflerinden biri, devlet aktörleri ile İslâmi aktörlerin tutumları, gündemleri ve söylemlerindeki benzerlikleri ortaya koymaktır. Etkileşim sahalarında mütemadiyen su yüzüne çıkan bu benzerlikler hiçbir surette İslâmi toplumsal güçler ile devlet arasındaki farklılık ve ayrılıkları yadsımaz yahut yok saymaz. Aksine, farklılıkları meşrulaştırarak İslâm ile devlet arasındaki fikir alışverişini kolaylaştırır.

---

98 Zubaida, 2000, s. 63.

99 Brumberg, 2003; Hefner, 2000.

100 Mann, 1993, s. 23 ve 42. Mann tartışma kapsamında önemli bir sorunun, devletler ile toplumların fazlasıyla ayrıştırıldığının altını çizer. Batı'nın yükselişini ele alan bu çalışmada Mann yerinde bir tespitle "sivil toplumlar her daim devletlerle iç içe olmuşlardır" demektedir.

Türkiye'deki İslâmi aktörlerin dikkat çekici bir özelliği de, Ortadoğu'nun laikliğe en sadık devletinin çatısı altında bu denli etkin ve başarılı olmalarıdır.[101] Bu her ne kadar çalkantılı bir öğrenme sürecinin sonucu ise de, Cumhuriyet projesinin sınırları dahilindeki devamlı etkileşimlerden bir aşinalık yeşermiştir. Devlet ile İslâm arasındaki duvarlar uzlaşmaya kapalı ve İslâmi toplumsal güçlere karşı düşmanca olduğunda dahi, gündelik hayattaki buluşma noktaları İslâmi aktörlerle devleti uzun vadede giderek aşina kılmıştır. Aşina oluş, tuhaf bir sürekli sorgulama sürecidir. İçinde barındırdıkları birbiriyle çelişir. Aşinalık bir taraftan, ister tasavvur edildiği haliyle isterse de yüz yüze ilişkilerde olsun, aidiyet hissini mümkün kılıp besler. Diğer taraftan, kişiyi eleştirme yetkisi ve kendini aşina olandan ayrı tutma arzusuyla donatır. İlkine, yani devlet-toplum etkileşiminin milli aidiyet yönüne yapılan vurgunun ağır basması sebebiyle, ikinci yani milliyetçi toplumsal aktörlerin milletlerini ve devletlerini biçimlendirip dönüştürme istek ve kapasiteleri genellikle göz ardı edilmiş yahut azımsanmıştır.

Stratejik ve taktik ittifakın tersine aidiyet hissi, İslâmi aktörler ile devlet arasında bir duyarlılık olduğunun habercisidir. Daha somut bir ifadeyle, bizi aralarındaki yeni bir tür çekimden, "seçmeci yakınlıklar"dan (*elective affinities*) haberdar eder.[102] Her ne kadar Türk İslâmi aktörlerin milliyetçiliklerinin yahut başka ülkelerdeki dinî milliyetçiliklerin uzun bir geçmişi olsa da,[103] Türk devleti ile İslâmi aktörler arasındaki seçmeci yakınlık nispeten yeni bir olgudur. Bu, kurumsal olarak iyi belirlenmiş bir çerçevenin, yani Cumhuriyet'in sınırları dahilindeki organik etkileşim sürecinin sonucudur. Dolayısıyla, devletin İslâm'ı kendi safına çekmesi yahut İslâmi aktörlerin takiye yapması olarak algılanmamalıdır. Politik kararlar ve antlaşmaların aksine yakınlıklar planlı veya stratejik değildir, bu sebepten de fark edil p tanınması daha güçtür.[104]

---

101 Mardin, 2006, s. 19.

102 Bu terimi Goethe'nin meşhur romanı *Elective Affinities*'den (*Die Wahlverwandtschaften* [1809]; Türkçede *Gönül Yakınlıkları*) ödünç alarak kullanıyorum. Basit duygusal bağların ötesine geçen bu terim, iki taraf arasındaki çekimi ve etkileşimi kolaylaştıran incelikli bir ahenge, karşılıklı bir uyumluluğa işaret eder.

103 Piscatori, 1986; Hefner, 1997.

104 Yakınlıklar, etkileşim sahalarını eylemlerin hedefe yönelik, sonuçların planlanmış olduğu politika geliştirme ve halk seferberliği sahalarından ayırır. Bu noktada, makro düzeyde politika analiziyle mikro düzeydeki devlet-toplum etkileşimi incelemeleri arasında ayrım yapan Migdal'ın (2001, s. 11) izinden gidiyorum. Migdal'ın ileri sürdüğüne göre, "yaygın kuramlarda gördüğümüz üzere tahakküm ve değişim mefhumları, devlet gibi, baskın kaynak ve görüşleri elinin altında bulunduran, maksatlı, hedefe yönelik makamların akıbeti açısından ele alındığında pek iyi anlaşılamamıştır. Belki de tahakküm ve değişimi anlamak için *birden fazla* sahaya –ve partilerin belirlediği

İslâm ile devlet arasındaki etkileşimler büyük oranda "millete ve onun devletine" yönelik aidiyet hissinin tesiriyle oluşmaktadır.[105] Milli aidiyet ve sadakati ulus-devlete bağlarlar.[106] İlginçtir ki, bu tesir gücü en fazla İslâmi eylemin uluslararası sahalarında gözlemlenir. Ve dünya çapındaki Gülen okulları ile Erdoğan'ın Kuzey Amerika'daki ilerici demeçlerinde olduğu gibi, kendini milli sınırların dışında daha net bir biçimde gösterir. Etkileşim sahalarının izini süren bu etnografik çalışma, hareketin faaliyetlerinin yoğunlaştığı Kazakistan'ın en büyük şehri Alma-Ata'da Gülen hareketinin yandaşlarını takip ediyor. Alma-Ata'da takipçilerin etnik siyasete yoğun biçimde katıldıklarını ve yalnızca inancı yeniden canlandırmayı değil, Orta Asya Müslümanlarına Türk Müslüman yaşam biçimini aşılamayı da amaçladıklarını keşfettim. Devlet ile İslâm arasındaki yakınlıklar hem uygulamada hem de söylemde kendini gösteriyor, Alma-Ata'daki İslâmi aktörlerle devletin kurduğu işbirliğinde açığa çıkıyordu (Dördüncü Bölüm). Kurulan yakınlıklar söylem seviyesinde de beliriyordu, İslâmi aktörlerle devlet aktörlerinin birbiriyle örtüşen toplumsal cinsiyet söylemlerinde olduğu gibi (Beşinci Bölüm). Bu kitap, bu yakınlıkların nasıl oluşup geliştiğini ve İslâmi aktörlerle devlet arasında müzakereye zemin hazırlayarak nasıl olup daha derindeki çatışmaları gölgeleyecek raddeye geldiğini resmetmektedir.

İslâmi aktörlerin uluslararası faaliyetleri her şeyden önce "millet"e bağlılıkları üzerinde temellenir, onun üzerinde yahut ötesinde değil.[107] Gülen hareketinin takipçilerine neden ABD'de inançlararası faaliyetler düzenlediklerini sorduğumda, aldığım cevaplar birbirine benzerdi: "Dünyaya ve ABD'ye 'Türk İslâmı'nın barışçı ve demokrasi yanlısı olduğunu göstermek istiyoruz." Bu bakımdan, Türk İslâmi aktörlerin uluslararası platformda faaliyet göstermeleri, İslâm'ın uluslararasılaştırılmasına dair giderek genişleyen bir literatüre meydan okumaktadır.[108] Uluslararası bağlama bir kez uyarlandı mı, İslâmi

politikaların öngöremediği sonuçlara– bakmak gerekiyordur."

105 Bu konu üzerine aydınlatıcı bir tartışma için bkz. Hall, 1998a.

106 Milliyetçi duygularla devlet arasındaki bağlantının bir başka tezahürü için bkz. Wedeen, 2003, s. 682. Wedeen'in bu olağanüstü eseri "aslına bakılırsa milli aidiyet deneyimlerinin devlet otoritesinin ihlal edildiği –çok sayıda insanın (...) onun himayesine özlem duyduğu– anlarda [nasıl] paylaşılabildiğini" ortaya sermektedir.

107 Bu noktada, bu çalışmanın konusunu oluşturan, milliyetçi İslâmi aktörler ile etnik köken ve milliyetçiliğe görece daha az önem veren İslâmcılar arasına bir çizgi çekmek gerekiyor. Özellikle bkz. Avcı, 2006, s. 67. Avcı'nın tahlili göstermektedir ki, Diyanet İşleri Başkanlığı Türkiye sınırları haricinde daha etnik gerekçeli bir İslâm güderken, Milli Görüş Avrupa'da öncelikli olarak İslâm temelli bir gündem etrafında örgütlenmiş ve seferber olmuştur.

108 Mandaville, 2005; Voll, 2003; Balcı, 2003, s. 11.

aktörler devlet aktörleriyle işbirliği içine girerek bir milleti neyin teşkil ettiğini yeniden formüle etmişlerdir.[109] Bu yeni *kolektif* çaba, Cumhuriyet'in temel karakteristik özellikleri üzerinde dönüşümü pürüzsüzleştirici bir etkiye sahip olmuştur. Bunun sonucunda, Cumhuriyet projesi durağan ve soyut bir plandan ziyade gündelik bir süreç haline gelmekte; uluslararası arenada devlet görevlileriyle İslâmi aktörler arasında yürütülen sokak düzeyinde müzakere vasıtasıyla devamlı olarak dönüştürülmektedir.[110] Elinizdeki çalışma bu yönüyle sivil toplum bağlamında milliyetçiliğin hem karanlık hem aydınlık yüzlerinin yanı sıra laik ve dinci biçimlerine de ışık tutuyor. Aynı şekilde, İslâmi aktörlerle Türk devleti arasındaki yakınlık ve işbirliğinin Türkiye'de liberal demokrasinin geleceği için taşıdığı olumlu ve olumsuz anlamları da irdeliyor.

---

109 Burada Brubaker'ın "millet"i sürekli "olan" bir tesadüfi olay olarak yeniden tanımlayan "millet oluş" kavramından yararlanıyorum. Brubaker, 2004, s. 21. Bu terim, millet oluşu hem kültürel hem de siyasi biçimlerde bir gündelik yaşam uygulaması olarak tahlil etmeye yardımcı oluyor.

110 Turam, 2004b.

İKİNCİ BÖLÜM

Devlet ile İslâm'ı Ayıran Duvarlardan Birbirine Bağlayan Sınırlara

Gülen hareketinin Türkiye'deki okullarından birinde görev yapan bir öğretmenle çay içip sohbet ederken, kendisine bu okullarda öğrencilere İsâm öğretilip öğretilmediğini sordum. Bana şöyle yanıt verdi:

> Ben matematik öğretmeniyim. (...) Benim bu son derece rekabetçi okulda öğretmenlik yapmamı istemelerinin sebebi budur kanımca. Eh tabii, iman sahibiyim de, (...) harekete hizmet edenlerin çoğu gibi İslâm'ın gereklerini yerine getiririm. (...) Ama bu bana İslâm'ı öğretme yetkisi vermez. (...) Sorunuzu yanıtlayacak olursam, sınıflarımız İslâm eğitiminin yeri değildir. Bu okullar bilim okullarıdır. İbadetin yeri ev yahut camidir, sınıf değil.

Dindar öğretmenlerle yaptığım görüşmeler neticesinde, laikliğin Müslüman dünyasında elde ettiği en büyük zaferlerden biriyle karşı karşıya olup olmadığımızı sorgulamaya başladım. Türkiye'de özelleştirme gerçekten de galip gelmiş ve dini Türk devletinin en başından tayin etmiş olduğu duvarların ardına itmiş miydi?[1] Peki ya İslâmi aktörler 1980'den sonra halka açılmış ve kamu ve siyaset sahnelerinde popülerlik kazanmış değil miydi? Türkiye'deki laik düzenle gerçek anlamda çatışmadan, onu tehdit etmeden bunu nasıl başarmışlardı? Kamusal dinlerin coşkulu kutlamalarına katılmadan önce, bünyelerinde barındırdıkları çeşitlilik ve homojenlik *türlerini* daha yakından incelememiz gerekiyor.[2]

---

1 Bu konuya dair aydınlatıcı bir tahlil için bkz. Gülalp, 2003, s. 382.

2 Gellner, 1994a, s. 29.

Bu bölümde ortaya konan etnografik kanıtlardan yola çıkılarak ileri sürülebilir ki, İslâm ile Türk devleti arasında geleneksel olarak düşmanlıkla örülmüş duvarlar tedricen yerini devlet ile İslâmi aktörleri birbirine bağlayan misafirperver sınırlara bırakmıştır. Geçmişte, görünürdeki amaçları din ile devleti birbirinden ayırmak idiyse de, aslen bu duvarlar devletin bilfiil muhafızlığını üstlenmiş; devlete, İslâm'a karşı tedbir alma, onu denetleme ve gerekli görüldüğü takdirde İslâmi alanı ihlal ve istila etme hakkı tanımıştır. Daha yakın geçmişte, bu iki alanı ayıran duvarların düşmanca dinamiği, bir komşuluk ilişkisine dönüşmüştür. Bu noktada Midgal'ın şu sözlerini anımsamakta fayda var: "[sınırlar] haritalardaki bölgeleri birbirinden ayıran çizgiler[den çok daha fazlasına işaret eder]. (...) Sınırlar işlerin yapılış şeklinin değiştiği noktayı, 'biz'in nerede bitip 'onlar'ın nerede başladığını gösterir."[3] Sınırlar İslâmi aktörlerle devletin özerk alanlarının dostane çizgileri halini aldıkça, İslâm ile devletin birbirine uyum göstermesini sağlamış; İslâmi aktörler ile devletin farklı yol yordamlarını birbirine uydurdukları sahalara dönüşmüştür.

Şerif Mardin'in ustaca ortaya koyduğu üzere, İslâm'ın devletin kurduğu çatı içerisinde faaliyet gösterme kabiliyeti "günümüze ait bir gelişme" olmayıp, uzun bir süreçte meydana gelmiştir. Bu tarihsel süreç, bu bölümde ele alınamayacak kadar geniş kapsamlıdır.[4] O nedenle bu bölüm, yakın zamanlı etkileşimleri mümkün kılan tarihsel arka plana kısa bir bakış atmaktadır yalnızca. İslâm ile devlet arasındaki gergin etkileşimin uzun tarihinin ardından, 1980 sonrası dönemde devlet denetiminin gevşemesi İslâmi aktörlerin gündelik hayatlarını yeniden düzenlemelerini kolaylaştırmıştır. Laikçilerin en büyük korkusu, İslâmcıların devlet ile camiyi birbirinden ayıran sınırları ortadan kaldıracakları olagelmiştir. Aslına bakılırsa, Türk İslâmi aktörler İslâm'ın kamusal ve özel yönlerini pragmatik de olsa yaratıcı biçimde çoktan bölümlere ayırmışlardır. Türk devletinin İslâmi aktörlerin kendi hayatlarını yeniden düzenlemelerine imkân tanıdığı ölçüde, İslâmi aktörler de devletin İslâm'a yönelik tutum ve davranışlarını yeniden şekillendirmiştir. Bu dinamiğin ayrıntıları "mikro sınırlar"da; gündelik hayatta İslâm ile devlet arasında kalan bölgeye mahsus minyatür çizgilerde gözlemlenebilir. Bu mikro sınırlarda İslâmi aktör, kuşatıcı Cumhuriyet projesinin temelinde faaliyet gösteren birer toplumsal aktör olarak devletle sürekli etkileşim halindedir. Türkiye'deki

3 Migdal, 2004, s. 5-6.

4 Osmanlı'nın son dönemlerinden başlayarak İslâm ile laikliğin karşılıklı nüfuzunu hızlandıran koşulların daha geniş bir tarihsel tahlili için bkz. Mardin, 2006, s. 7-17.

dönüşümün gidişatını anlamamız bakımından bu spontane etkileşimler ayrı bir önem taşımaktadır.

DEVLET İLE DİN ARASINDAKİ GERİLİMİN KÖKENLERİ

Yalnızca İslâm değil, bütün modern dinler kamusal ve özel yetki alanları ile siyaset arenası arasında konumlanmıştır.[5] Her ne kadar dinin stratejik konumu aslen ulus-devletlerin fikir babaları tarafından tayin edilmiş olsa da, dinî aktörlerin davranışları devletin asli tasarımını yeniden şekillendirmeyi sürdürür. "İster devlet hukukunda kodlanmış, isterse dinî metin olarak kutsanmış olsun, hiçbir bütüncül kurallar kümesi insanların yaşamına kılavuzluk etme konusunda [rakipsiz kalmaz]."[6]

Devlet ile din arasındaki bu çekişmenin kökeni laik Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun çok öncesine dayanmaktadır. Gerilim 19. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda ortaya çıkmıştır. Ortaçağ Hıristiyanlığında Kilise ile devletin birbirinden ayrılmasının aksine İslâm Osmanlı'nın merkezî bir unsuru olmuştur. Her ne kadar padişah en yüksek siyasi otorite idiyse de, saltanatını ve devletin meşruiyetini devam ettirmek için ulemanın desteğine ihtiyaç duymaktaydı.[7] Bu düzen, Osmanlı Devleti 19. yüzyılda Batı'nın yükselişine tanık olduğunda değişime uğradı, ki bu tanıklık zaten "idarenin kavramsal ve örgütsel olarak modernleşmesiyle sonuçlanmaya mahkûmdu."[8] Devlet tabanlı değişim Müslüman dünyası için yepyeni bir mefhumdu. "İslâmi toplumlar ve bu toplumları inceleyen kuramcılar *devleti dinî cemaatin bir uzantısı*, mevcudiyet sebebiniyse cemaatin himaye edilmesi olarak görme eğilimindeydi."[9] Osmanlı özelindeyse, "cemaatin bekası"na yapılan vurgu Türk ulus-devletinin kuruluşundan çok önce "devletin bekası"na kaymıştı bile.

Devlet geleneği, Osmanlı İmparatorluğu'nu Müslüman dünyasının geri kalanından ayıran en çarpıcı özelliklerden biri haline geldi. Tanzimat döneminde (1839-1876) hukuk egemenliği ve yasamaya dair yeni fikirler ortaya

---

5 Casanova, 1994, s. 7. "Bilhassa birbirinden ayrıştırılmış alanlar arasındaki değişen sınırlar meselesi ile dinin bu ayrıştırılmış alanlar dahilindeki muhtemel rollerini, bunu yanı sıra bizzat sınırları zorlama görevi üstlenip üstlenmediğini yeniden düşünmemiz gerekiyor. (...) Hiç olmazsa modern devletin doğuşundan bu yana, herhangi bir dinin kamusal karakterini öncelikli olarak o dinin devlet ile toplum arasındaki hususi yapısal yeri tayin etmektedir."

6 Migdal, 2001, s. 11.

7 Berkes, 1999 [1964], s. 16.

8 Mardin, 1989, s. 30; ayrıca bkz. Berkes, 1999, s. 133.

9 Mardin (1989, s. 18-19) şunu savunur: "İslâm ilkin dinî bir cemaat olarak bütünleşmiştir. (...) Kur'an dinî cemaatin işleyişi hakkında bir miktar ayrıntı sağlıyordu, ancak devlet yapısı söz konusu olduğunda o kadar da net değildi."

çıktıkça İmparatorlukta merkezî bir hukuki-akılcı geleneğin tohumları atılmış oldu.[10] Bir Müslüman ülkenin kabul ettiği ilk anayasal belge olarak Tanzimat Fermanı[11] dinî ile din dışı unsurlar arasındaki ilk resmî yarılmaya sebep oldu.[12] Din devletin bürokratikleştirilmiş bir kolu halini aldıkça, devlet tabanlı reformlar, din ile yönetim, hukuk, eğitim gibi çeşitli alanlar arasında bölünmüş ikili bir sisteme yol açtı.[13]

Tepeden inmeci reformlar ve Batılılaşma neticesinde Osmanlı halkı din ile devletin birbirinden pürüzsüz ve net ayrılışı yerine, İslâmi gelenekçilerle Batıcı laikler arasındaki bölünmeyi deneyimledi. Gelenekçi Genç Osmanlılar Batılılaşma hareketinin otoriterliğine ve yüzeyselliğine saldırdılar.[14] Modern anayasalcılığın İslâmi geleneğe dayandırılması gerektiğini savunarak ilerleme ile İslâmi devletin bir sentezini talep ettiler.[15] Genç Osmanlılar'ın İslâmi geleneğe dayalı siyasi birlik düşüncesine meydan okuyan Genç Türkler'se "akılcılığa" dayalı laik bir birlik mefhumu ortaya attılar. İslâmileşme ile Batılılaşma arasında gidip gelen sarkaç bir kez daha Genç Türkler'in reform girişimlerine doğru çark etti.[16] Türkiye'deki halk kitleleri 1908'de Meşrutiyet'in yeniden ilan edilmesiyle ilk defa dinî değil, siyasi bir harekette bulunmuş oldu.[17]

Türk ulus-devletinin kurucuları basitçe İmparatorluk ve İslâm aleyhinde konumlanmış mürteciler değildi; kökleri Genç Türk hareketine de uzanıyor ve Osmanlı mirasından çeşitli özellikler de taşıyorlardı. Bütün bunlar Atatürk'e, Rıza Şah gibi Batıcı kuruculara kıyasla büyük avantaj sağladı. Modernleşmenin bürokrasi, muhaberat ve "(aile hukuku hariç) laik bir hukuk sistemi" gibi unsurları Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerinde yerleş-

---

10 Toprak, 1995, s. 89.

11 Tanzimat Fermanı (Gülhane Hatt-ı Hümayunu) padişahın keyfi icra yetkisine sınır getirmiştir. Halkın temsili mefhumunu değilse bile, can, mal ve namusun dokunulmazlığını hukuki esas kabul etmiştir.

12 Berkes, 1999, s. 145-47, 155.

13 *A.g.e.*, s. 169-188. Her ne kadar İmparatorluk'ta şeriat ile laik hukuk bir arada var olmuş ise de, bu dönemde kamusal hukuku şeriattan bağımsız kurma ve dinî eğitim ile laik eğitimi birbirinden ayırma girişimlerinin ilk adımlarına rastlanır.

14 *A.g.e.*, s. 218. Reform karşıtı güçlerin Batıcılık karşıtlığı, 1871'de Tanzimat döneminin son bulması ve 1876'daki başarısız ilk parlamento ve anayasa girişimleriyle doruk noktasına ulaşmıştır.

15 Mardin, 1983, s. 143. Genç Osmanlılar'a göre İslâm "Osmanlı'nın kaynaştırıcı unsuruydu ve Tanzimat dönemi devlet adamları gerçekleştirdikleri laikleştirici hukuk reformlarıyla bu unsuru hiçe saymışlardı"; ayrıca bkz. Berkes, 1999, s. 214.

16 Berkes, 1999, s. 250.

17 *A.g.e.*, s. 326.

tirilmeye başlanmıştı bile.[18] Ancak Kemalistlerin Genç Türkler'in fikir ve çelişkileriyle beslenip büyümüş olmalarına rağmen, 1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması din ile devlet arasındaki ilişkiyi baştan aşağı değiştirmiştir.

Her ne kadar Cumhuriyet döneminde devlet tabanlı reformlar ve merkezî bir akılcı-hukuki geleneği sürdürülmüş olsa da, İmparatorluk ile ulus-devlet arasında devlet-İslâm etkileşiminin kurumsallaştırılmasına dair muazzam bir ayrılık olduğu da aşikârdı. Din ile siyasetin çatallaşması İmparatorluğun hemen her kesiminde anlaşmazlığa yol açarken, Cumhuriyet'in laikliği otoriter biçimde dayatması ise bu anlaşmazlıkları ve dinî kitlelerin itirazlarını bir dereceye kadar susturmuştur.

KUŞATICI CUMHURİYETÇİ ÇERÇEVENİN DOĞUŞU

Türkiye Cumhuriyeti devletini kurmanın en büyük zorluğu, etnik köken, din, sınıf ve kültürel yaşam biçimi eksenlerinde bölünmüş son derece heterojen olan bir toplumda birlik ve beraberliği sağlamaktı. Reşat Kasaba'nın ortaya koyduğu üzere, Cumhuriyet'in kuruluşunun ilk yıllarındaki otoriter tutumu, laik Cumhuriyet tasarımına direnen toplumsal güçlerin bastırılması, yabancılaştırılması ve marjinalleştirilmesi suretiyle devlet ile toplumu bölmüştü.[19] Nüfusun büyük çoğunluğunun Kurtuluş Savaşı sebebiyle yeni düzenin dayatmalarına direnecek mecali kalmamış olsa da, güneydoğudaki iktisadi ağları elinde bulunduran varlıklı aileler ve Nur hareketi ile Said Nursi başta olmak üzere dinî mezhepler ve hareketler gibi kesimler Atatürk'ün dikta yönetimine direnen ve karşı çıkanlardandı.[20]

Ancak Ortadoğu'daki devlet kuruluş projelerinin çoğunda liderler halktan uzak, hatta zalim bir imaj çizmiş ise de,[21] Atatürk yöneten ile yönetilen arasında ilişiksiz bir hiyerarşi, bir mesafe oluşmasından stratejik biçimde kaçınmıştır. Şef-millet birliği; devlet ile toplumun birlik ve beraberliği fikrini tesis etmiştir.[22] Aslına bakılırsa, görünürde popülist olan bu "yöneticiyle milletin birbirinden ayrılmazlığı" mefhumu Atatürk'ün mutlak iktidar ve meşruiyet üzerinde hak iddia etmesinin önünü açmıştır. Buna bağlı olarak, kendisi ile halkı arasında bir çıkar çatışması da söz konusu olamazdı, çünkü ikna edici bir şekilde halkın tümü için en iyi olanı *bildiğini* ve kendini kayıtsız şartsız

18 Atabaki, 2004, s. 10.
19 Kasaba, 2009.
20 Kasaba, 1997.
21 Şah'ın ve topluma mesafeli duruşunun ayrıntılı bir tasviri için bkz. örneğin Zonis, 1971.
22 Parla, 1991, s. 65-72.

bunu gerçekleştirmeye adadığını öne sürmüştü.[23] "Şef-millet özdeşliği, yalnızca bir siyasal meşruiyet miti ve karizmatik liderin öznel psikolojisi/psikozu değil, aynı zamanda sosyolojik bir durum, toplumların bunalım dönemlerinde görülebilen bir kolektif psikoloji, toplumsal haleti ruhiyedir."[24]

Yalnızca Ortadoğu'da değil, dünyanın tüm bölgelerinde devletin imajı ile uygulamaları arasında gözle görülür bir eşitsizlik mevcuttur.[25] Atatürk'ün tasavvurunda devlet ile millet, kuşatıcı çerçeve bünyesinde *mükemmel bir uyum* içindedir.[26] Genelde Kemalizm olarak adlandırılan bu çerçeve, kıyafetten alfabeye ve ölçü birimlerine yaşamın tüm alanlarına nüfuz edip onları mecburi dönüşüme uğratmış, pek de sistematik olmayan pragmatik davranış biçimleri ve yaşam kuralları toplamıydı.[27] Başta Atatürk'ün reformlarını sadece ufak bir seçkin zümre kabul etti, halkın geri kalanıysa tereddüt içindeydi. Buna rağmen Atatürk farklılık ve karşıtlık dağarcığını da, ihtimalini de inkâr etti.[28] Siyasi ve toplumsal fikir ayrılıkları 1930 ve 40'lara, yani çok partili döneme geçilene dek etkisiz hale getirilmişti.

Her ne kadar Cumhuriyet projesinin köşetaşlarını cumhuriyetçiliğe bağlılık ve laik bir hukuk egemenliği anlayışı teşkil etmişse de, milliyetçilik Kemalizmin en başarılı ideolojilerinden biri olmuştur.[29] Atatürk "hakimiyet kayıtsız şartsız milletindir, parçalanmaz, bölünmez, bir zerresi bile ayrılmaz" sözlerini sarf etmiştir.[30] Siyasi hâkimiyet, kaynağı millet olduğu, yani Allah'ın hükmü yerine halkın hükmünün geçerli olduğu ölçüde laikti. Cumhuriyet'in en uzun soluklu başarılarından biri de, halkın milli duygularıyla laikliği ustaca kaynaştırmasıydı. Uzun vadede, güçlü milli bağlılıklar sayesinde, laiklikten kaynaklanan hoşnutsuzluklar Cumhuriyet'in çizdiği sınırlar dahilinde tutulabilmiştir.

---

23 Atatürk'ün 1927'deki diğer demeçleri için bkz. *a.g.e.*, s. 51-55.

24 *A.g.e.*, s. 172. Atatürk demeçlerinde sıklıkla halkını "yekpare bir vicdan halinde, bir kalp halinde" (1925 tarihli demeç, akt. *a.g.e.*, s. 26, 30) gördüğünü, *halkın*ın "[b]ütün kalp ve vicdanları[y]la [*onunla*]" (1922 tarihli demeç, akt. *a.g.e.*, s. 25, 30) olduğunu belirtmiştir.

25 Migdal, 2001, s. 16-21.

26 "Devlet baba"yla sembolik itaatkâr özdeşliğin tahlili için bkz. Delaney, 1991.

27 Karal, 1981, s. 11.

28 Parla, 1991, s. 100, 173. Atatürk neredeyse tüm planlarını meslektaşlarına danışmadan yapmıştır. Örneğin, Cumhuriyet'i ilan etmeye karar verdiğinde, onları ilandan bir önceki gece bilgilendirmiş ve şöyle demiştir: "Efendiler, görüyorsunuz ki, cumhuriyet ilânına karar vermek için Ankara'da bulunan bütün arkadaşlarımı davete ve onlarla müzakere ve münakaşaya asla lüzum ve ihtiyaç görmedim. Çünkü, onların zaten ve tabiaten benimle bu hususta hemfikir olduklarına şüphe etmiyordum" (Atatürk, 1962 [1927]), s. 495.

29 Atabaki, 2004, s. 45. Ayrıca bkz. Mardin, 1991b, s. 142.

30 Bozdağ, İsmet, *Milliyet*, 13 Kasım 1974, s. 5.

OTORİTER LAİKLİK: "BİRLİK VE BERABERLİK" ŞEMSİYESİ ALTINDA BÖLÜNMÜŞLÜK MÜ SÖZ KONUSU?

İktidarına karşı her türlü aykırılığa tahammülsüz olmasına rağmen, Atatürk Müslüman halkın dinî hassasiyetlerine stratejik ve temkinli yaklaşmıştır. Laik Cumhuriyet'e karşı yükselebilecek siyasi İslâmcı sesleri saf dışı bırakmış olsa da, İslâm dinine saldırıda bulunmamıştır. Nüfus mübadeleleri ile Ermeni tehcirinin ardından geride kalan nüfusun çoğunluğu Müslümandı. Atatürk "modern devletin *halk dini* ile besleneceğine" inanıyor ve bundan milleti bir arada tutmanın bir başka yolu olarak yararlanıyordu.[31] Şah'ın ulemayı yabancılaştıran keyfi din karşıtı idaresinin aksine, Atatürk söylevlerinde sıklıkla dinî deyişlere başvurmuş, din karşıtı tavır ve söylemlerden kaçınmıştır.[32] Halifeliğin kaldırılmasını dört yıl geciktirmiş, din alanında reform yapmak için uygun anı beklemiştir.[33] Dini inkâr etmek yerine, ulus devletle ümmet fikrinin uyuşmazlığının altını çizmiştir. Bu sebeptendir ki İslâm dinini Cumhuriyet'e zıt bir konuma yerleştiren herhangi bir sav, aralarındaki koşullara bağlı ilişkiyi gözden kaçırmış olur.[34]

Ne var ki, Atatürk'ün laiklik anlayışı din ile devletin ayrı tutulmasının da ötesine geçiyordu. Çok daha kapsamlı bir toplumsal ve kültürel akılcılaştırma hareketi amaçlamıştı.[35] Kamusal alanı "akılcı" kılmak için onu dinî sembollerden arındırdı ve dini özel alana havale etti. Dahası, devlete tabi Diyanet İşleri Başkanlığı'nı kurarak dini devletin denetimi altında konumladı.[36] Bu erken Cumhuriyet döneminden itibaren bütün bir Türkiye tarihi, İslâm dinini lağvetmek yahut devletten ayırmaktan ziyade laik kurumsal çevreye *eklemlemek* yönünde bir deney olagelmiştir. Bu süreç içerisinde 1950'lere değin İslâmi toplumsal güçler bastırılmış ve susturulmuş, dinî özgürlükler tasfiye edilmiştir.

Kamusal alandaki özgürlükten duyulan endişenin izi Osmanlı İmparatorluğu'na dek sürülebilir,[37] ancak Cumhuriyet'in bu alandaki özgürlüğü denetlemedeki etkinliği konuya yepyeni bir boyut katmıştır. Devletin kamusal alanda dinî tezahürlere tahammülsüzlüğü arttıkça, özel alandaki İslâ-

---

31 Mardin, 1983, s. 143; ayrıca bkz. Lewis, 1975 [1968], s. 412.

32 Atatürk'ün din hakkındaki demeçlerine toplu olarak ulaşmak için bkz. Aytaç, 1986.

33 Bkz. Atatürk, 1962 [1927], s. 685.

34 Örneğin bkz. Yavuz, 2000a.

35 Parla, 1991, s. 110.

36 Bkz. Avcı, 2006, s. 65-66. Diyanet İşleri Başkanlığı 1924'ten bu yana din işlerinin yanı sıra cami ve imamların idaresini de yürütmektedir.

37 16. yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda kahvehanelerin potansiyel siyasi kargaşa mekânları olarak sunulmasına itirazlar için bkz. Hattox, 2002.

mi faaliyetlerin sınırları, gizli İslâmi hareketlerin örgütlenmesini kapsayacak şekilde genişlemiştir.[38] Örneğin, Nakşibendi geleneğinden Said Nursi, en önde gelen İslâmi hareketlerden Nur hareketine liderlik etmiştir. İlk başlarda Genç Türkler'e yakın duran Said Nursi milletin inşasına destek vermiş, Şeyh Said tarafından başlatılan etnik canlanmaya karşı durmuştur. Yeni kurulan meclise katılmasına rağmen, Genç Türkler'le ilişkisi büyük ölçüde tutarsız ve çoğunlukla gelgitli olmuştur. Çok geçmeden Cumhuriyet'e de, siyasete de yabancılaşan Said Nursi,[39] otoriter devletin ilkelerine ters düşen "İslâm'a dönüş" hareketinin savunucusu olmuştur. Peş peşe açılan davalar neticesinde hayatının geri kalanını sürgünde geçirdi ve takipçileri, Nurcular, Cumhuriyet'e yönelik İslâmcı bir tehdit olarak damgalandılar. Şerif Mardin'in *Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim* adlı ilham verici eseri, Said Nursi'yi Türkiye Cumhuriyeti'nin Batıcı ve modernleşmeci yüzleriyle uzlaşmak için elinden geleni ardına koymamış bir İslâmi şahsiyet olarak resmeder. Ancak milliyetçi temayülüne rağmen Said Nursi'nin zamanında (1876-1960) henüz Türk devletiyle temas kurup etkileşimde bulunmasına imkân tanıyacak bir siyasi zemin mevcut değildi.

Erken Cumhuriyet dönemindeki Nurcu faaliyetlerin gizli tutulmasından da anlaşılacağı üzere, İslâmi faaliyetler özel alanda da özgür ve rahat değildi. Bu dönemde dinin özelleştirilmesi, inanç ve dinî gereklerin toplu değil şahsi alan sınırları içine hapsedilmesini öngörüyordu. Toplu dinî icraatlar, dinî metinlerin, fikirlerin, hatta inancın paylaşılması şüphe çekiyor ve mimleniyordu. Nitekim, özel alanda yürütülen İslâmi faaliyetler bile –şahsa mahsus olmadığı sürece– giderek birer tehdit unsuru olarak görülmeye başlandı. Kapatılan çok sayıdaki tekke, zaviye ve tarikat yeraltına inerek faaliyetlerini gizli cemiyetler olarak sürdürebildi. Tarikat liderleri tutuklandı, hapse atıldı, öldürüldü yahut sıkı gözetime tabi tutuldu. Devlet açısından, özel alan da herhangi bir toplu İslâmi faaliyeti içerecek şekilde genişletildiği takdirde gayrimeşrulaşıyordu.

Devlet ile din arasındaki sınırların sağlamlaştırılması, genel itibariyle, millet inşa etme sürecinin kasıtlı ve merkezî bir unsurunu oluşturuyordu. Ortadoğulu devletlerin çizdiği otoriter imajdan dolayı toplumsal güçlerin bu sınırları aşamayacağı düşünülebilir.[40] Ortadoğu'daki devletlerin İslâmi toplumsal güçleri zaptetme, bastırma ve kendi saflarına çekme eğilimleri nede-

38 Mardin, 1989, s. 229.

39 Şahiner, 1996.

40 Taussig, 1997. Taussig, devlete atfedilen "gizemli" güçlerin, devletlerin "aşkın varlıklar" olarak algılanışına katkıda bulunan bir "devlet fetişizmi" yarattığını savunur. Türk devletinin otoriter eğilimleri de benzer yaklaşımları harekete geçirmiştir.

niyle devlet ile topluma özgü bölgelerin *birbirleri içine geçmiş* olduğu yönünde yanlış bir kanıya varılabilir.[41] Ancak işin aslı şu ki, toplumsal aktörlerin gündelik hayatlarında bu bölgeler birbirlerinden belirgin biçimde ayrı durmaktadır. Gayet tabii, süregelen etkileşimlere bağlı olarak devlet ile İslâm arasındaki sınırlar kayabilir, başkalaşabilir, İran Devrimi'nde görüldüğü gibi bilinmeyen bir süre için ortadan kalkabilir, yahut Cezayir örneğindeki gibi askerî güçler tarafından yeniden tesis edilebilir. Mahiyetlerine ve altyapı kapasitelerine bağlı olarak devletlerin toplumsal hayata nasıl, ne derece ve ne kadar başarılı nüfuz ettikleri farklılık gösterir.[42] Bununla birlikte, devletler ile toplumsal güçler arasındaki sınırlar ne denli değişirse değişsin (ki bu değişim, kayma, katılaşma, bulanıklaşma yahut geçirgenleşme yönünde seyredebilir), şu ya da bu şekilde mevcut oldukları gerçeği, devlet ile toplumun analitik ve ontolojik olarak birbirinden ayrı varlıklar gibi ele alınması gerektiğinin göstergesidir.[43] Bütün bunlar, İslâm ile devlet arasındaki değişken bağların tarihteki izleri sürüldüğünde daha da açıklığa kavuşacaktır.

SİYASİ ÇOĞULCULUK YÖNÜNDE İLK BAŞARISIZ GİRİŞİMLER: ÇOK PARTİLİ SİYASET

Fikri muhalefeti susturmuş ve sivil toplum umudunu sarsmış olsa da Atatürk "siyasi kurumları –Büyük Millet Meclisi, parti– sağlam bir kimlik geliştirmelerine imkân tanıyacak ölçüde kendi hallerine bırakmıştır. İran Şahı'nın aksine, rejimin, kendisinin ölümünden sonra büyük bir kesintiye uğramasını engelleyecek derecede kurumsallaşmasına müsaade etmiştir."[44] Devletin her yerde hazır ve nazır imajı nihayetinde Türkiye'de liberal demokrasinin pekişmesinin önündeki en büyük engel olagelmiştir ama, resmî siyasi kurumların dayanıklılığı da muhalefetin demokrasi sınırları dahilinde kalmasını sağlamıştır.[45] Bu durum, Türkiye'yi Ortadoğu'daki diğer otoriter modernleşme ve tepeden inmeci laikleşme örneklerinden farklı kılmaktadır.

---

41 Migdal, 2004, s. 19. Atatürk de dahil olmak üzere bazı devletliderleri, halkı "devlet ile toplum[un] gayede, hatta görünüşte birbirinden ayırt edilemez" olduğuna ikna etmeyi başarmışlardır.

42 Migdal, 1998; Mann, 1993.

43 Pérez-Díaz, 1993, s. 57. "Devlet ile sivil toplum arasındaki ayrım, ikisi arasındaki ilişkiyi tahlil edebilmenin makul tarihî önkoşulu gibi durmaktadır, bu ayrımı bulanıklaştırmak ise analitik ve normatif karmaşaya yol açacağa benzemektedir."

44 Atabaki ve Zürcher, 2004, s. 10-11.

45 Berman, 2001, s. 39. "Bir toplum ne kadar karmaşıksa ve çeşitlilik barındırıyorsa, birbirinden farklı çıkarlar gözeten ve farklı cemaatlere yakınlık duyan insanları bir araya getirip bireysel amaçlardan ziyade toplumsal amaçlara hizmet etmelerini sağlayabilecek güçlü siyasi kurumlara duyulan ihtiyaç o kadar fazla olacaktır."

İran'daki Batıcı Şah hanedanlığı iktidarından farklı olarak Atatürk'ün otoriter iktidarını (1923-1938) 1946'da rekabetçi çok partili siyasetin benimsenip kurumsallaştırılması izledi. Bölgede çoğu demokratik olmayan yöntemler ve adaletsiz usullerle gerçekleştirilen seçimlerin aksine, çok partili sistemin Türk siyaset sahnesine girişi özgür ve adil seçimler için zemin hazırlamış oldu.[46] Cumhuriyet tarihi boyunca çoğulcu siyasetin başarısı sık sık İslâm'a gösterdiği hoşgörüyle sınanmış ve dönem dönem de devlet baskısı ve askerî darbelerle kesintiye uğramıştır. Her ne kadar rekabetçi siyaset sistemi bu kesintilerin ardından çabucak eski haline döndürülmüşse de, ordunun siyaset üzerindeki hâkimiyeti uzun vadede sivil ve siyasi özgürlükleri zarara sokmuştur.

Atatürk'ün Cumhuriyet Halk Partisi'nin tek parti iktidarı muhalefet partilerine yer açacak şekilde değiştirildiğinde, Demokrat Parti rağbet gördü ve 1950 seçimlerini kazandı. DP'nin asıl başarısı, marjinalleştirilmiş toplumsal güçleri sisteme katmasında yatıyordu. Partinin 1950'ler ve 1960'larda taşraya ve kırsal kesimlere iltimas geçen iktisadi politikalarının yanı sıra dine yönelik daha müsamahakâr tavrı da yabancılaşmış dinî kitlelerin memnuniyetsizliğini azalttı.[47] Yine bu dönemde Nur hareketi ile uzlaşı sağlandı, Said Nursi'nin mahkûmiyet kararı geçici olarak kaldırıldı. Reşat Kasaba'nın ileri sürdüğü üzere, 1950'ler devlet ile muhalif toplumsal güçler arasında köprü kurmaya yönelik ilk girişimlere tanıklık etmiştir.[48] Bu bakımdan DP, AKP'nin reform girişimleriyle kıyaslanabilir. AKP'nin politikalarına benzer bir şekilde DP'nin etnik ve uluslararası politikaları da Kemalist düzenle aynı doğrultudaydı ve parti Batı yanlısı duruşunu korudu. Türkiye DP iktidarı esnasında NATO (Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü) ve OECD (Ekonomik Kalkınma ve İşbirliği Örgütü) üyeliklerine kabul edildi.

Gelgelelim DP Cumhuriyet'e sadık olmasına rağmen eleştirel tavırları Atatürk'ün mirasına bir tehdit olarak algılandı ve yetkilileri parti aleyhine çevirdi. DP'nin içericiliği ve hoşgörüsü azalmaya başlayınca, yalnızca kırsal ke-

---

46 Diamond, 2002.

47 İslâmi aktörlerin çok partili siyasetin ilk dönemindeki (1946-1960) rolü konusunda akademisyenler hâlâ fikir birliğine varamamıştır. Toprak (1981) ve Mardin (1989) bu dönemin İslâmi aktörlerini gericiler olarak değil, siyasi İslâm'ı fiilen seferber etmekten ziyade Demokrat Parti'ye pasif destek veren kültürel aktörler olarak nitelendirirler. Gencel Sezgin'in o dönemde çıkmış birtakım İslâmi yayınları ele alan daha yakın tarihli araştırması (2005) ise, İslâmi aktörlerin siyasi gündem ve faaliyetlerini ortaya sererek bu görüşlere karşı çıkar. Gencel Sezgin, "bahsi geçen bu İslâmi aktörler[in] ancak 1969'da bir siyasi parti kurduklarında siyasi aktörler olarak dikkate alındı[klarını]" savunur. Gencel Sezgin'in tahliline göre bu yaklaşım, İslâmi siyasi hareketlerin varlığını İslâmi bir siyasi partinin fiili varlığına indirgemektedir.

48 Kasaba, 2009.

sim değil şehirli entelektüeller arasındaki popülerliği de inişe geçti. Akabinde ise 1950'lerin siyasi açılımının önü, Başbakan ile parti ileri gelenlerinden birkaçının idam edilmesiyle sonuçlanan 1960 askeri darbesiyle tıkanmış oldu.

Bu açılım, şüphesiz, siyasi çoğulculuk ve liberal demokrasi yönünde atılmış başarısız bir adımdı. Bununla birlikte, İslâmi toplumsal güçler için, nihayetinde fikir ayrılıklarını sistem içinde tutup yumuşatan uzun vadeli bir "örgütsel alan" için kapıları açmış oldu.[49] Daha önemlisi, alışıldık siyasi kanalların akamete uğramasına rağmen 1950'ler ve 1960'lar İslâmi aktörler ile Türkiye Cumhuriyeti için yeni buluşma noktaları yarattı. Kurumsal çerçevenin ötesinde daha kapsamlı bir değişim dalgası sayesinde seçkinler ile halk arasındaki uçurum daraldı. Yeni kitle iletişim araçları, özellikle de televizyon İslâmi sesin yayılmasına yardımcı oldu.[50]

LİBERAL-OLMAYAN DEMOKRASİ VE YARATTIĞI MEMNUNİYETSİZLİK

Devlet baskısı ve tahammülsüzlüğü Türkiye'de İslâmcılığın siyasi bir ideoloji olarak gelişmesinde büyük rol oynamıştır. Türk devleti ilkelerini dayatmak için "yurt çapında kendilerini modern ideallerin bayraktar ve uygulayıcıları olmaya adamış bir öğretmen ve bürokrat nesline bel bağlamıştır."[51] Gülen hareketinin 1970'lerden önce Anadolu'nun köy ve kasabalarında yaşamış mevcut takipçilerinin çoğu evvelce Nur hareketi yandaşlarıydı. Gülen hareketinin daha ileri yaşlardaki takipçilerinin hayat hikâyeleri, Cumhuriyet'in kuşatıcı tasarımının nasıl da zamanla Anadolu'nun en ücra köşelerine kadar ulaştığını ortaya koymaktadır. Bu şahıslar yaşamları boyunca sadece otoriter devletten değil, İslâmi kimliklerini tanımayı reddeden ailelerinden ve toplumdan da düşmanlık görmüşlerdir. Eski Nurculardan, şimdi Gülen hareketi takipçilerinden Ayşe o günleri kederle anıyor:

> Gizli gizli *Risale* okumaları için toplanan bir grup Nurcu kadınla tanıştırıldığım andan itibaren dünyaya bakışım baştan aşağı değişmişti. İç dünyamın derinliklerine doğru bir yolculuğun başlangıcıydı bu benim için. (...) Ama maalesef bu içsel yolculuğumun gizli kalması gerekiyordu. (...) Bunu arkadaşlarımla ya da ailemle paylaşmama imkân yoktu. Yaşadığım yerdeki insanların çoğu Kemalistti, "Atatürk'ün partisi" CHP'ye yakınlık duyuyorlardı. Anadolu'nun o herkesin birbirini tanıdığı küçük kasabalarından

49 Toprak, 2006, s. 29.
50 Mardin, 2006, s. 16.
51 Kasaba, 2009.

> birinde yaşadığımızdan, *Risale* okumalarımızı yıllarca büyük bir gizlilik içinde sürdürmek zorundaydık. İslâmi bir yayını okumanın en büyük suç olduğunu düşünebiliyor musunuz? Bırakın dinî dernekler kurmayı, İslâmi kitaplar okurken yakalanmaktan bile korkuyorduk. Kasabanın diğer kadınları gibi annem de "bilinçli bir inanç"tan ziyade geleneklere saygısından dolayı küçük, sembolik bir başörtüsü takan geleneksel bir Müslüman kadınıydı. Zaman içinde hayatım tam bir işkenceye, ikiyüzlülüğe dönüştü, mecburi laik görünüşümle Allah'a giderek artan bağlılığım arasında bölünmüştüm. (...) Türban takıp gerçek duygularımı, inancımı kabullenme cesaretini gösterene kadar yıllarca ızdırap içinde yaşadım. (...) Ondan sonra da ailemin utanç kaynağı oldum.

Nurcuların hayatlarında uzun müddet korku hüküm sürer. Anadolu'yu kasaba kasaba dolaşıp farklı farklı gizli gruplarda *Risale* okumalarına katılan Ayşe sonunda tıpkı onun gibi onur kırıcı tecrübeleri olan kocasıyla tanışır. Çift, Fethullah Gülen ve ailesi ile ahbaplığı Erzurum'da ilerletir. Ayşe, Hocaefendi'nin[52] büyüdüğü evde duyumsadığı "sıcaklığı ve nezih İslâmi hayat tarzı"nı hâlâ anımsamaktadır. Çift halen, İslâmi yönelimleri ve Gülen hareketine aktif katılımlarının artık güvenliklerini tehdit etmediği İstanbul'da yaşıyor. Hatta hem Gülen Cemaati hem de toplum içinde son derece saygın bir yere sahipler. Ayşe, hareketin hayır kurumlarında faaliyet gösteren bir ev hanımı. Kocası ise dünyaca tanınmış bir İslâm Araştırmaları profesörü. Ayşe'nin kocasının ziyaretçi öğretim üyesi olarak ders vermek üzere davet edilmesi sebebiyle sık sık yurtdışında bulunuyorlar.

Kendileriyle hem ayrı ayrı hem de birlikte gerçekleştirdiğim görüşmelerde her ikisi de "kaçak geçmiş"lerinden, "benliklerinin en can alıcı kısımlarını gizlemek zorunda kalmanın verdiği ızdırap"tan dem vurdular. Sonra günümüz toplumunda inançlarını ifade etmeye yer ve fırsat bulabildikleri için Allah'a şükrettiler. Ayşe şöyle dedi: "Geçmişte yaşadıklarımızın üzerinden asırlar geçmiş gibi gelse de aslında sadece yirmi otuz yıl önceydi. Bugün sahip olduğumuz bu huzur ve özgürlük Allah'ın bir lütfu."

Gülen hareketinin bir başka takipçisi olan Mualla da *Risaleler*'le tanışmasının ardından türban takmaya karar verdiğinde nasıl marjinalleştirildiğini anlattı. *Risaleler*'i okumaya o esnada Ankara'da tıp okuyan erkek kardeşi tarafından teşvik edilmişti. *Risale* okumalarına katılmak gibi radikal bir karar aldığı için maruz kaldığı en sert tepki, CHP'ye oy veren laikçi Kemalist anne babasından gelmişti:

---

52 Gülen hareketinin takipçileri Fethullah Gülen'e Hocaefendi diye hitap etmektedir.

> Annem babam bizi yetiştirirken ne hata yaptıklarını ve Atatürk'ün inkılaplarına ihanet eden hayırsız evlatlarını nasıl yola getireceklerini düşünüyorlardı. Gerçekten de İslâmcılık o günlerde en büyük ayıptı. Benim durumum kardeşiminkinden kesinlikle daha zordu. Hiç olmazsa evden uzakta, başkent Ankara'daydı. Orada Nur öğretileri ve felsefesi hakkında paylaşımlarda bulunan, İslâmi eğilimli tıp öğrencileri çevresine mensuptu. Bense küçük kasabama ve yörenin Atatürk hayranlarına mahkûmdum. (...) Tesettüre girmemle, dışlanan o kadınlardan biri haline geldim. Said Nursi'ye yürekten bağlı kocamın "layıkıyla örtünmüş" bir kadın olarak gözüne çarpmam da böyle oldu [gülümser]. (...) O kadar nadir rastlanan ve kabul edilemez bir şeydi ki bir avuç insan birbirimizin rahatça farkına varıyorduk. (...) Bugünün gerçekliğinden çok farklıydı, şimdi benim gibi kadınlara her yerde rastlanıyor. Halkın kabulünü görmemiz yıllar aldı. (...) Kimliğimiz, hislerimiz, düşüncelerimiz hakkında kendimizi rahat hissetmemiz ancak çekişme ve utanç dolu yılların ardından mümkün oldu.

Anadolu çapındaki *Risale* okumaları kamusal alanın görünür sahalarının ötesinde gizlice ama gayet etkin bir biçimde örgütleniyordu. Okumaların gizlilik içinde sürdürülmesine karşın hareketin içinden kimselerin sıkı örgütlenmiş yeraltı ağları sayesinde gittikleri yerlerdeki grupları bulup katılmaları zor olmuyordu. "Bağlantı kurmanın en bilindik yolu bir kitapçıya girip *Risale-i Nur* külliyatını sormaktı. Kitapçı çalışanı genellikle civardaki Nurcuları biliyor olur, yerlerini fısıldardı" diyor Gülen hareketinden yaşlıca bir bey. Zeynep de Nur hareketinin yayılmasına karşı tepkilere ilişkin benzer şeyler söylüyor: "Kocamla evlenmeye karar verdiğimde bana Nur faaliyetlerine katıldığı söylendi gizlice. Çok korkmuştum, çünkü o zamanlar haklarında tek bildiğimiz, yasadışı, devlet karşıtı maksatlarla örgütlenen dinciler olduğuydu. Kocamı tanıyıp *Risaleler*'i okumaya başlamadan önce benim gözümde Nurcu demek, büyücü, üfürükçü demekti."

Görüştüğüm kişilerden 1970'lerin sonlarına gelmeden Nur hareketinde yer almış olanların hepsi de, ahlâk ve erdem aşıladığını düşündükleri İslâmi inançları yüzünden neden nefret edilip dışlandıklarını anlamakta zorlanıyorlardı. Laik toplumlarda dinî cemiyetlerin şüphe çekmesinin nedenlerinden başlıcası, bu tür cemiyetlere üyeliğin kişisel bir karar olarak görülmeyip, grubun içine doğmuş ya da "çekilmiş" olmakla bağdaştırılmasıdır.[53] Halbuki takipçilerinin hayatlarına yakından bakılınca görülecektir ki, ne Gülen ne de Nur hareketiyle ilişkilerini kalıtım yoluyla kurmamışlardır. Diğer bir deyişle, görüştüğüm İslâmi aktörlerin çoğu bu ağların içinde dünyaya gelmemiş, sık-

53 Rosenblum, 1998, s. 73.

lıkla laik ailelerinin rızalarına karşı gelerek, komşularının ve genel olarak da toplumun nefretini üzerlerine çekerek bu hareketlere gönüllü olarak onlara katılmışlardır.[54]

Otoriter siyasi iktidar altında, toplumsal ağlar ve yerel katılım toplumu kaynaştırmak yerine parçalamaktadır.[55] Otoritercilik, hem toplumsal aktörler ile devlet arasındaki hem de her birinin kendi içindeki güven unsurunun temelini sarsmak yoluyla toplumsal grupları demokratik olmayan amaçların hizmetine koşmakta ve birbirlerine düşman kılmaktadır aynı zamanda.[56] Bu nedenle, Türk toplumunun 1970'lerde aşırı sağ ve sol ideolojiler ve şiddetli çatışmayla kutuplaşmış olması beklenmedik bir durum değildir.

Katı devlet laikliğine karşı radikal olarak görülebilecek, İslâmi devleti amaçlayan İslâmcılık Türkiye'de siyaset sahnesine ilk defa 1969'da çıktı. Makine mühendisi olan Necmettin Erbakan (1926-) siyasi İslâm'ı seferber eden bir dizi parti kurdu.[57] Milli Nizam Partisi 1970'de kurulmuş ve 12 Mart askeri darbesiyle kapatılmıştı. Aynı şekilde, 1972'de kurulan Milli Selamet Partisi'ne de 80 darbesiyle son verilmişti. 1983'te Erbakan son İslâmi siyasi partisini, Refah'ı kurdu ve 1996'da Refah-Doğru Yol koalisyon hükümeti başbakanı oldu. Refah Partisi Türkiye'nin Avrupa Birliği üyeliğine karşı çıkmakla kalmayıp Milli Görüş olarak adlandırılan radikal İslâmi hizbe de ev sahipliği yaptı.[58] Yöneticilerinin ılımlı kılmayı başaramadığı parti kendini asıl olarak laik devlet karşısında konumladı.[59] Refah da dahil olmak üzere bu ardı ardına kapatılan partilerin genel başkanı olarak Erbakan İslâmi devlet taraftarlığı yaparak laik devlet geleneğine meydan okudu. 1998'de Refah Partisi'nin kapatılmasının ardından kendisine siyaset yasağı getirildi. Bununla birlikte, büyük kitleleri cezbetmekten âciz kalan Fazilet ve Saadet partilerinin akıl hocalığı ve gayri resmi danışmanlığı görevi gördü.

Türkiye'de İslâm'ın radikalliği başlarda kısmen Cumhuriyet'in katı laikliğine, kısmen de Erbakan'ın kişiliğine bağlı olarak şekillenmiştir. Kendisiyle yaptığım görüşmede Erbakan'ın merkez sağ çağdaşlarından Süleyman

---

54 Bkz. Arat, 2005, s. 59. Arat, Refah içerisinde faaliyet gösteren bazı kadınların laik çevrelerden, orta sınıf laik ailelerden geldiklerine de dikkat çekmiştir.

55 Berman, 2001, s. 36.

56 Sosyal sermaye ile "sosyal olmayan" sermayenin sınırlarının tahlili için bkz. Levi, 1996; Stolle, 2003; Jamal ve Heydeman, 2004.

57 Toprak, 1984; 1981.

58 Milli Görüş'ün tarihi ve düşünsel geçmişi ile İslâmi güçlerle bağlantısının aydınlatıcı bir tahlili için bkz. Atacan, 2006.

59 Refah'ın radikal ve devlet karşıtı konumlanışı için bkz. örneğin Toprak, 2006, s. 31.

Demirel'e Türkiye'de İslâmcılık hakkındaki görüşlerini sordum.[60] Önce başbakan, sonra da cumhurbaşkanı olarak görev yaptığı uzun yıllar boyunca Demirel İslâmi grupları hatırı sayılır bir hoşgörü ve sempatiyle karşılamasına, itibara almasına rağmen Erbakan ve partilerine hiçbir zaman olumlu yaklaşmamıştı. Sorumu şaka yollu şöyle cevapladı: "Erbakan'ın İslâmi görüşü Türkiye'de hiçbir zaman büyük kitleleri cezbedememiştir. Erbakan iktidarını sürdürebilmiş midir? Hatırladığım kadarıyla hayır. Hem şimdi nerede kendisi?"[61] Demirel Türkiye'nin, İslâm ile siyasetin birbirinden ayrılması ilkesinin asla tartışılamaz olduğu laik bir cumhuriyet olduğunun altını çizdi. Nitekim, Erbakan'ın 1996'da siyasetten men edilmesine dek Cumhuriyet'in laik temeliyle çatışması, öngörü sahibi olmamasına bağlanıyordu.

Ne var ki, görünürdeki fırtınalı geçmişine rağmen Türkiye'de İslâm-devlet karşıtlığına ilişkin incelemeler çekişmenin tabiatını ve boyutunu anlamakta yetersiz kalmaktadır. Metin Heper'in yerinde ifadesiyle, "1969'dan bu yana Türkiye'deki dinî yönelimli siyasi kadrolar laik ve demokratik sisteme gitgide daha fazla intibak etmişlerdir."[62] Sonuç itibariyle laik ve İslâmi aktörler arasındaki sarsıntılı ilişki, işler durumda bir rekabetçi seçim demokrasisinin nispeten sağlam siyasi kurumları tarafından çevrelenmiştir. Dahası, toplumun çoğunluğu tarafından benimsenen bir aidiyet çerçevesi, yani milli kültür dahilinde yer almaktadırlar. Çok partili siyaset İslâmi muhalefeti siyasetin kurumsal çerçevesi içinde tutmaya yaramıştır. İslâmi sembol ve kimlikler kamusal alanda yeteri kadar ifade imkânı bulamadığında dahi radikal olmayan İslâmi parti politikaları İslâmcı aktörlerin sınırlı da olsa sesi olmuştur. Radikal İslâmcılarsa marjinal bir grup olarak kalmışlardır.[63] İslâmi partiler 1990'lara kadar geniş halk kitlelerini kendilerine çekememişlerdir. Güçlü bir merkez sağın varlığı ve muhafazakâr Müslüman seçmenlere hitap etmesi, İslâmi partilerin gördüğü rağbeti uzunca bir süre kısıtlamıştır.

Ordunun periyodik müdahaleleri tarafından kırılgan kılınmış olsalar da halihazırdaki resmî politik kurumsal kanallar, Türkiye'yi, sokak gösterilerinin en yaygın, hatta tek seçenek olageldiği diğer Ortadoğu ülkelerinden farklı kılmaktadır. Bu kanallar, isyanın Türkiye'de tarihsel bir İslâmi eylem modeli halini almasına mani olmuştur. Dolayısıyla, İran'da olduğu gibi ikti-

---

60 DP'nin kapatılmasının ardından Demirel, ardılı merkez sağ Adalet Partisi'nden Başbakan seçildi. Demirel çok geçmeden, DP liderlerinin aksine, kırsal kesim yerine Kemalist düzen ve Anadolulu sanayicilerle yakınlık kurdu.

61 Yazarın Süleyman Demirel'le 2003'te Ankara'da gerçekleştirdiği görüşmeden.

62 Heper ve Toktaş, 2003, s. 159.

63 Karmon, 2003.

darı devirerek sistemin dışına çıkmak Türk İslâmi toplumsal güçler için hiçbir zaman cazip bir seçenek olmamıştır.

1980 SONRASI: KAMUSAL İSLÂM VE SINIRLARI

1980 askeri darbesi ideolojik çatışmayı sona erdirmekle kalmadı, bireysel ve siyasi özgürlüklerin de sonunu getirdi. Çelişkili biçimde, darbenin antidemokratik yaptırımlarına tezat, 80 sonrası dönem devlet-toplum ilişkilerinde büyük bir değişime tanıklık etti. Türk toplumu ve siyaseti 80 sonrası dönemde çok katmanlı bir dönüşüm silsilesi yaşadı. "Turgut Özal'ın başkanlığında devletin laikçi tutumunun gevşemesi, İslâm'ın da Türk milli kimliğinin esaslı bir öğesi olduğu fikrinin benimsenmesine yol açtı."[64] Başbakan Özal'ın (1983-1991) neoliberalizm ve serbest piyasa ile İslâm'a yönelik artan müsamahayı uzlaştırması, kamusal alanın birden fazla yöne doğru genişlemesine katkıda bulundu kuşkusuz.[65] İran'daki İslâm'ın Şeriati önderliğindeki solcu yankılarıyla keskin bir karşıtlık oluşturacak biçimde Türkiye'de İslâmcılık bu dönemde büyüyen serbest piyasayla uyum içinde ve birlikte gelişti. 80'lerin başında askeri yönetim de 70'lerin ideolojik aşırılıklarına, bilhassa komünizme karşı giriştiği mücadelede dine müsamaha gösterilmesini desteklemişti.[66] İslâmi dernekler muazzam bir hızla çoğalırken, laikçi dernekler de Cumhuriyetçi duyarlılıklara arka çıkmak için yaygın bir hareket başlattılar. Dernek hayatı kamusal alan içerisinde yatay ve bu sefer meşru olarak genişleme kaydetmekteydi.[67] Daha gevşek devlet denetimi sayesinde, özgürlüklerin ve liberal demokrasinin önünde engel teşkil etmekle itham edilmeye başlanan Kemalizmin resmî ideoloji olarak kalıcılığı ve katılığı yeniden gözden geçirilir oldu. Kemalizmin katılığına ilişkin en yüksek sesli eleştiriler, "İkinci Cumhuriyetçiler" olarak tabir edilegelen, çoğunluğunu entelektüellerin ve işadamlarının oluşturduğu, dindar olmayan, Batılılaşmış, eğitimli, şehirli seçkinlerden gelmiştir.

Türkiye'de 1990'lar, giderek canlılık kazanan bir kamusal alanın ötesinde, İslâmcı politikaların gördüğü rağbetin artmasına da tanıklık etti. Refah Partisi sınıf, meslek, cinsiyet ve yaş sınırlarını aşıp halka ulaşarak, hizmet ede-

---

64 Zubaida, 1996, s. 10.

65 Göle, 1997, s. 47.

66 Yavuz, 2003a, s. 70-75,

67 Rosenblum, 1998, s. 7. Cemiyet hayatının güçlendirilmesi belirli şartlar altında genellikle liberal demokrasiyle bağdaştırılır. Dinî cemiyetlere mensupluk, hükümeti "bu veya şu dini yasaklamaktan yahut herhangi bir dine bağlılığı şart koşmaktan" alıkoyduğu sürece gerçek bir özgürlük eylemine dönüşebilir. "Liberal demokratik bir devlette, üye olmak da olmamak da vatandaş olarak konumumuzu etkilemez."

rek ve kendi bünyesine katarak tabandan hareketliliğe örnek teşkil etti. Ancak Erbakan önderliğindeki Refah'ın 1994 yerel seçimlerindeki, akabinde de 1996 genel seçimlerindeki zaferi, devlet organları ve laikçiler arasında yoğun endişe ve şüpheye yol açtı. Buna kısmen İslâm ile devlet arasındaki, köklerini tarihten alan güvensizliğe, kısmen de Erbakan'ın sistem karşıtı tavrından ilham alarak İslâmi bir devletin hayalini kuran radikal hizip neden oldu. Devletin kamusal İslâm'a gösterdiği müsamahanın belli bir sınırı olduğundan, oluşturulan İslâmi ağlar ve tabandan katılım da sınırlı kaldı. Laik geleneğe yönelik bir tehdit olarak algılanan Refah 1998'de, halefi Fazilet Partisi ise 2001'de kapatıldı. Cezayir'de İslâmcı partinin askeri müdahaleye verdiği silahlı tepkiye tezat, Türkiye'deki dinî yönelimli kitleler devletin kapatma kararlarına boyun eğdiler.

FETHULLAH GÜLEN VE YENİ DÜNYA DÜZENİ

Charles Tilly, modern siyasi rejimlerin, evvelce varlıklarını gizli saklı sürdüren toplumsal "güven ağları"nı bünyesine katmadan ayakta kalamayacağını ileri sürer.[68] Batı demokrasileri kendilerini, bu ağlar toplumdan ve yönetimden kaynaklarını çekecek olsa "gayri demokratikleşecekleri" (*de-democratize*) bir konumda bulmuşlardır. Liberal olmayan Türkiye Cumhuriyeti'nin liberal demokrasiye geçme çabası da evvelce yeraltına itilen İslâmi ağlarla eklemlenme yönünde bir çaba gerektirmiştir.

İslâmi grupların türediği 1980'lerde, Nur hareketi içerisindeki halihazırda belirgin çatlamalar parçalanma halini aldı.[69] Nurcularla yaptığım ilk görüşmelerden birinde, harekete mensup bir yazar, "asıl anlaşmazlık *Kur'an*'ın, *Risaleler*'in veya başka herhangi bir dinî metnin içeriğine veyahut manasına ilişkin değil. Düpedüz yaşam, iktidar, para ve siyasete ilişkin. (...) Maalesef Nurcuların duymak istediği son şey bu" demişti.[70]

---

68 Tilly, 2004.

69 *Artı Haber*, 1997, sayı 1. Gülen Cemaati'nin kopuşu uzunca bir süre medyayı meşgul etmiş olsa da, bu parçalanma ne yeteri kadar incelenmiş ne de Türkiye'deki geniş çaplı dönüşümler içinde analitik olarak konumlandırılmıştır.

70 Gülen hareketinin takipçileri de *Risaleler*'i el üstünde tuttuğu için, 1950'lerin Nurcuları ile 1980'lerin Gülen takipçilerinin ortak paydasının dini metinler (*Risale-i Nur*) olduğu kanısına varılabilir. Ancak Türkiye'nin geçirdiği geniş çaplı dönüşümlerle birlikte *Risaleler*'e atfedilen görev ve anlam da değişmiştir. Pek çok bağışçı, özellikle de görüştüğüm girişimciler ve işadamları, *Risaleler*'i okumadıklarını ifade etmişlerdir. Hareketin Fethullah Gülen'e yakın bellibaşlı entelektüellerinden biri şöyle dedi: "*Risaleler* muhteşemdir, ama artık yerleri doldurulamaz değildir. Ancak kimse sizi isteyerek seçtiğiniz şeyi okumaktan alıkoymayacak yahut men etmeyecektir. Artık çok daha fazla sayıda İslâmi yayın bulunuyor. 1950'lerde bunlar yasaklıydı. Bu tip eserlerin kıt oluşu *Risaleler*'i emsalsiz kılıyordu. Bugün *Risaleler* hâlâ değerli bir kaynaktır, ama artık türünün

Ülke içindeki ve dünya çapındaki değişimlere paralel olarak çağdaş Gülen hareketi çeşitli yönlerden kendini Nur hareketinden farklılaştırdı. Fethullah Gülen'i sık sık ziyaret eden takipçilerden biri, "Hocaefendi *Risaleler*'den derinden etkilenmiş olsa da, bize Said Nursi'nin asla her koşulda kendisiyle aynı düşüncede olunmasını talep etmediğini hatırlatır" dedi. Birtakım kişiler eski Nur ağlarından Gülen derneklerine geçiş yapmışlardır ama, hayat tarzları ve kimlikleri Türkiye'deki değişen toplumsal ve siyasi süreçlerle birlikte farklılaşmıştır. Fethullah Gülen'i düzenli olarak ziyaret eden başka bir takipçi bana şöyle dedi: "Hocaefendi, hareketin, Said Nursi'nin döneminden büsbütün farklı olan yeni dünya düzenine adapte olduğunu bizzat kabul etmektedir."

Toplumsal hareketler, içinde yer aldıkları geniş bağlamdan ve yapısal değişimlerden bağımsız düşünülemez. Fethullah Gülen'den dünya görüşünü en fazla şekillendiren isimleri saymasını istediğimde, hem İslâm dünyasından hem Batı'dan çok sayıda bilginin fikirlerini benimsediğini, ama hiçbiriyle sonuna kadar hemfikir olmadığını belirtti. İslâmi ve Batılı düşünürlere atıfta bulunurken, bilhassa milliyetçilik hususunda Atatürk'ün görüşlerine de değindi.

Fethullah Gülen 1941'de Erzurum'da doğdu. Annesi köy çocuklarına din dersi verdiği için daha küçük yaşlarda geniş Kur'an bilgisine sahipti.[71] Babası vaizdi. Gülen'in annesiyle babasını tanıyan kimi takipçilerden, İslâm'a vâkıf oluşları ve faziletleriyle herkesi kendilerine hayran bıraktıklarını öğrendim. Gülen'in ailesinin dönemin ileri gelen din adamlarına ev sahipliği ettiği, İslâmi konuların tartışıldığı, dinin yüceltilip takdir edildiği akşam yemekleri düzenlendiği de söylenenler arasındaydı.[72] İslâmi kamusal faaliyetlerin kesin surette yasak olduğu bir dönemde bu gizli toplantılar geleceğin liderini kıdveler ve fikirleriyle buluşturdu.

Fethullah Gülen namaz kılmaya dört yaşında başladı. İlkokula iki buçuk yıl devam eden Gülen, okulda namaz kılmasından rahatsız olan laik öğretmenlerinin dışlama ve yıldırmalarına maruz kaldı. Okulda dinî vecibeleri yerine getirme imkânı bulamadığı için, ailesi bir başka kasabaya göç ettiğinde resmî eğitime devam etmedi. Onun yerine babasından Osmanlıca ve Arapça öğrendi, Hocalardan özel dersler aldı. O sıralarda Said Nursi Türkiye'nin din konusunda en önde gelen şahsiyetlerinden biriydi. Said Nursi'nin talebe-

tek örneği değildir."

71 Erdoğan, 1995, s. 33.

72 Bu bilgiler, Fethullah Gülen'in büyüdüğü evde bulunmuş birkaç takipçiyle gerçekleştirdiğim sözlü tarih çalışmasına dayanmaktadır.

leriyle tanıştığında[73] Fethullah Gülen onlara hayran oldu ve çok geçmeden harekete katıldı.[74]

Fethullah Gülen Türkiye'nin muhtelif kasaba ve şehirlerinde yaşadı ve çalıştı. Ancak görüştüğüm kişilerin çoğunluğunun anlattıklarına bakılırsa, Gülen hareketinin başlangıç yeri Fethullah Gülen'in bir Kur'an kursunda ders verdiği İzmir, Kestanepazarı'ydı. Gülen etrafındaki cemaat İzmir'de 1970'lerin sonlarına doğru, Nur hareketindeki bölünmeler belirgin hale gelmeden çok önce şekillenmeye başladı. Verdiği vaazlarla geniş kitleleri cezbetmekle kalmayıp, Turgut Özal gibi önde gelen politikacıların da dikkatini çekti. Özal, Hocaefendi'yi dinlemek için düzenli olarak Ankara'dan İzmir'e geliyordu ve 1983'te başbakan olduğunda ihracat teşviklerini artırması, büyümekte olan Gülen hareketinin önemli bir kısmını meydana getiren Anadolulu sanayici ve işadamlarının güç kazanmasında büyük rol oynamıştır. Bugün "Anadolu Kaplanları" diye hitap edilen grubun temelleri bu şekilde atılmıştır. Medya kuruluşları, şirketler ve vakıflar da dahil olmak üzere hareketin mali ve entelektüel merkezleri 1980'lerin başında İstanbul'a taşındı.

Gülen hareketine önayak olmuş olan Nurcular otoriter laik devletin yoğun baskısına maruz kalmışken, Gülen hareketi 80 sonrası dönemin gelişmekte olan sivil toplumu ve geçiş dönemi politikaları sayesinde serpildi. Görüştüğüm kilit şahıslardan birinin belirttiği gibi, "Nurcular hem Cumhuriyet'in husumetiyle hem de Batı'nın materyalizmiyle yüzleşip mücadele ettiler. Bugün Türkiye dahilinde ve haricinde gelişmekte olan pazarda faal ve etkili olduğumuz, sıcak karşılandığımız için böyle bir mücadeleye lüzum yoktur."[75]

Çelişkili bir biçimde, dünya pazarına dahil olma dürtüsü, yaşam biçimi ve dünya görüşü riyazet ahlâkına dayanan lider Fethullah Gülen'den gelir.[76] "Dünyevi riyazet"i Gülen'i özel hayatında maddi cazibelerden uzak tutar. Bilakis, oldukça mütevazı bir yaşam biçimi ve basitlikten yanadır.[77] Zamanının çoğunu odasında inzivaya çekilmiş dua ederek ve tefekkür içinde geçirir. Bununla beraber, ticaret ve servet üretimini de şiddetle savunur. Özal'ın

---

73 Bir sohbete katılmak üzere Erzurum'a geldiklerinde Said Nursi'nin talebeleriyle tanışması Fethullah Gülen için büyük bir ayrıcalıktı. Bkz. *a.g.e.*, s. 45.

74 *A.g.e.*, s. 44. Gülen, Nurculardan edindiği ilk izlenimi şöyle tarif ediyor: "[İ]badette derinlik vardı. Namaz kılışları, dua edişleri bana bambaşka görünmüştü." (*A.g.e.*, s. 45.)

75 Bkz. özellikle Mardin, 1989, s. 8-9. Said Nursi, "İslâmi yadsıdığı için materyalizmle mücadele etmiş olmasının yanında, Batı etkisinin (fikirler, kurumlar, uygulamalar) Müslümanların gündelik hayatla uyumlu kıldığı kültürel çerçeveyi yok ettiğini de kavramıştır."

76 Bkz. Özdalga, 2000.

77 Yazarın Mayıs 2005'te Pennsylvania'da tuttuğu saha notlarından ve hareketin lideriyle gerçekleştirdiği görüşmeden.

siyasi liderliği ile Gülen'in dini liderliğinde hareketin takipçileri Orta Asya'yla yalnızca kültürel değil, iktisadi ilişkiler geliştirmek için de teşvik edilmişlerdir. İşlerini buralara doğru genişleten yeni Anadolu sanayicileri Fethullah Gülen'e fikirleri için minnettardır. Orta Asya'da yeşeren iktisadi ağlar 1990'ların sonlarından beri dünyanın farklı yerlerine yayılmıştır.

Gülen hareketinin geniş çevresi, açıkça, Nur hareketinin 1980'lere değin maruz kaldığından bütünüyle farklı bir Cumhuriyet projesiyle ilişki içindedir. 1940 ve 1950'lerde modernliği anlamak ve uyarlamak Said Nursi'nin takipçileri için merkezî bir meseleyken, Gülen hareketi Batı modernliğine rahatça uyum sağlamıştır ve en son uluslararası gelişmelere vâkıftır. Gülen hareketinin başlıca "dava"sı, Müslüman Türk hayat tarzının Türkiye Cumhuriyeti dahili ve haricinde yaygın hale getirilmesidir. Hareket bu gayeyi İslâmi hayat tarzlarına daha hoşgörülü bir sivil toplum ve demokrasi açılımının küresel bir parçası olarak görür.

Said Nursi'nin aksine Fethullah Gülen çok çeşitli toplumsal ve siyasi aktörler tarafından aşama aşama *yeniden* inşa edilen bir Cumhuriyet projesine hitap etmektedir. Bu ne pürüzsüz ne de nihayete ermiş bir geçiş sürecidir. Hareket de, lideri de zaman zaman laikçi gruplar ve muhtelif devlet organlarının saldırısına uğramaktadır.

Kendisine açılan yeni bir davanın akabinde, Fethullah Gülen 1999 Mart'ında sağlık problemleri nedeniyle tedavi görmek için ABD'ye gitti. O zamandan bu yana, Pennsylvania'nın kuzeyinde kendisine eşlik eden birkaç takipçinin evleriyle çevrili bir evde toplumdan uzak yaşıyor.[78] Evinden nadiren çıkıyor ve zamanının büyük çoğunluğunu okuyarak geçiriyor. Bir milliyetçi olarak vatan hasreti çektiğini, bundan büyük üzüntü duyduğunu belirtiyor.[79] Ziyaretim sırasında konuklarının bana ilettiğine göre, bir seferinde bütün eşinin dostunun Türkiye'de olduğunu, torunu yaşındaki çoluk çocukla birlikte onlardan uzakta yaşadığını teessürle dile getirmiş. Önünde yasal bir engel olmamasına rağmen, bu kitap ilk yayınlandığında ülkesine hâlâ geri dönmemişti. ABD'de kalış nedenini sorduğumda, bana Türkiye'de yeniden bir cepheleşme ve ihtilaf ortamı yaratmak istemediği cevabını verdi.[80] Gülen'le ilgili her

78 Yazarın Mayıs 2005 tarihli saha notlarından. Bu evlerden biri, benim de kaldığım misafir eviydi. Bu ev, dünyanın dört bir yanından, geniş bir siyasi ve dinî yelpazeden çok sayıda misafiri konuk etmektedir.

79 *Hürriyet*, 19 Ocak 2005. Tasavvufi eğilimleriyle bilinen Ahmet Özhan, Gülen'in şiirlerinden *Hüzünlü Gurbet* adlı bir müzik albümü çıkarmıştır. Albümdeki bütün sözler Fethullah Gülen'e ait olup vatan hasretini yansıtmaktadır.

80 Yazarın Mayıs 2005'te Pennsylvania'da Fethullah Gülen'le gerçekleştirdiği görüşmeden.

konunun Türkiye'de büyük tartışma ve zıtlaşmalara neden olduğu göz önüne alınırsa, dönüşünün ne kadar fırtınalı olacağı gerçeği açıklık kazanmaktadır.

Fethullah Gülen gerçekten de çatışma ve ihtilaftan hoşlanmıyor, karşılıklı müsamaha ve uyumdan yana duruyor. Harekete yönelik süregelen mücadeleye ve dönem dönem artan saldırılara rağmen, Fethullah Gülen'in "toplum-devlet işbirliği"ne verdiği önemde bir değişiklik yok.[81] Gülen toplumsal sorunların devlet ile toplum arasında sağlanacak işbirliğiyle üstesinden gelinmesi gerektiğine inanıyor. Bu işbirliğini, temiz ve ahlâklı bir topluma doğru ilerleyişin temeli olarak görüyor. Kendisine neden çatışmadan kaçındığını ve eleştirinin dozunu yükseltmeyi salık vermediğini sordum. Laikçilerin harekete yönelik saldırılarını gündeme getirdiğimde gülümsedi ve çatışma karşıtı dünya görüşünü tekrarladı: "Size elinde bıçakla yaklaşanlara bile kucak açmak gerek. *Ancak* o şekilde fikirlerini değiştirme şansına sahip olursunuz." Görüşmemizin ardından ayrıldığında, takipçileri Gülen'in en sevdiği fıkralardan birini anlattılar bana:

> Küçük bir köyde iki kaynana her gün dere kenarında kavga eder, derenin karşı tarafından birbirlerine küfredip taş atarlarmış. Bu günlerden bir gün içlerinden biri hastalanıncaya kadar böyle devam etmiş. Hasta olan kendisi yerine gelinini gönderip, karşı kıyıdaki kadının ettiği her küfre karşılık iki misli küfretmesini tembihlemiş. Gelin dere kenarına gidip öbür kadının karşısına geçmiş, ama kadın ne kadar küfrederse küfretsin ağzını açıp tek kelime etmiyormuş. Karşıdan yanıt alamayınca küplere binen kadın öfkesinden çatlamış. Eve dönen gelin olanları kaynanasına anlatmış. Kadın olanları duyunca gelinine saldırmaya başlamış. Gelin yine karşılık vermeyince, o da sinirinden çatlamış.

Açıktır ki Gülen hareketi ihtilafın şiddetini azaltmış ve savaşın vermeden Cumhuriyet'in kendisini tanımasını sağlamıştır. Hareketin lideri takipçilerin devletten taleplerinden veya başlıca ihtiyaçlarından ödün vermeksizin bir çatışma ortamına girmekten kaçınmayı başarmıştır. Gülen'in toplumsal ve siyasi değişim reçetesi nettir: "Ne olursa olsun devletin meşruiyetine zarar verilmemelidir. (...) Antidemokratik müdahaleler, geçmişte de görüldüğü gibi, hiçbir zaman (...) herhangi bir fayda sağlamamıştır. (...) Problemler sistem içinde çözülmeye çalışılmalı[dır]."[82]

Fethullah Gülen hizipçiliği de, ideolojik çatışmayı da tasvip etmemektedir. Aynı şekilde takipçileri de hayatın her alanında çatışma karşıtı olmak,

---

81 Gülen, 1997, 2. cilt, s. 282.
82 *A.g.e.*, 2. cilt, s. 285-286.

hatta eylemcilikten uzak durmak konusunda görüş birliği içindedir. Liderlerinin hizipleşme ve ideolojik aşırılıktan duyduğu hoşnutsuzluğu onlar da paylaşmaktadır. Nitekim kendileriyle yaptığım görüşmelerde bunu mütemadiyen dile getirmişlerdir: "İslâmcı, laikçi, feminist, solcu (...) ben bunların hiçbiri değilim ve bu yüzden Gülen'in felsefesi ve anlayışında huzur buluyorum. İnsanları kamplaşmak zorunda bıraktıkları yeter! Böyle dayatılmış kutuplaşmalar istemiyoruz artık."

Fethullah Gülen'in görüşlerine paralel olarak hareket, toplu temsilleri ve etiketleri reddettiği gibi, kendisini keskin sınırlar içine hapsetmekten de kaçınmaktadır. Hareketin net olmayan sınırlara sahip olması serbest giriş çıkışa imkân sağlar. Farklı çevrelerden gelen insanlar, isteklerine bağlı olarak harekete farklı derecelerde katılabilmektedir. Katılımın derecesi sempatizanlık ve hayranlıktan bağışçılığa/lehtarlığa ve hareketin koşulsuz hizmetinde olmaya kadar uzanmaktadır. Pragmatizm, farklı çevrelerden gelen destekçilere kucak açıp bir araya getiren Gülen'in dernek dünyasının merkezî unsurudur. Hareketin okullarında okuyan birkaç öğrencinin hamisi olan bir işadamı bana şöyle demişti:

> Dindar bir insan değilim. Metafiziğe yahut maneviyata ilişkin konular üzerine düşünüp taşınacak vaktim yok. Ama iyi bir eğitim, bilimsel ve teknolojik gelişme benim için önemli. Bu yüzden Gülen Cemaatini takdir ediyorum. İyi okullara gitme imkânı bulunmayan fakir ama zeki öğrenciler için kaynak yaratıyorlar. (...) Şahsen, İslâmcılarla laikçiler arasındaki ayrımdan gına geldi. Laik ve İslâmi işadamı dernekleri TÜSİAD [Türk Sanayici ve İşadamları Derneği] ile MÜSİAD [Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği] arasında neden bir ayrılık olması gerektiğini anlayamıyorum.

AKP'nin Refah'tan kopuşuna benzer bir şekilde Gülen hareketinin de Nur hareketinden ayrışması, Türkiye'de İslâm'ın laik siyasi düzenle bütünleşmesine tanık olunduğuna işaret ediyor. Açıkça görülüyor ki, İslâmi siyasetten İslâm'ın laikliğe sıcak bakan biçimlerine ve Müslüman cemaate sıkı sıkıya kapalı kalmaktan ulusal ve uluslararası bağlılıklara doğru ilerleyen bir yönelim var.

RAHATLIK VE RAHATSIZLIK BÖLGELERİ ARASINDA

Hareketin Çamlıca, İstanbul'daki araştırma merkezi Akademi'yi ziyaret ettiğim sırada kuruluşu henüz tamamlanmamıştı.[83] Orada merkezin sorumlusu

---

83 Akademi projesine araştırma merkezi olarak devam edilmemiş, takipçilerin kitaplarının basımını

İhsan Bey'le görüştüm. İslâmi hareketler üzerine yürüttüğüm araştırmamdan bahsettiğimde bana verdiği ilk tepki oldukça ilginçti: "Peki benim bu konuyla ilgim tam olarak nedir? *Risale* okumaları düzenlemiyoruz burada. Bilim ve bilgi mekânı burası." Şaşırmıştım. İhsan Bey ilahiyat mezunu, eski Nur talebesi, İslâmi bir akademisyendi. Ayrıca Fethullah Gülen'in yakın çevresindendi ve İslâmi hareket içerisinde önemli bir yere sahipti. İhsan Bey dinselliğin, hareketin çoğu örgütü, faaliyeti ve projesinin başta gelen unsuru olmadığını açıkladı. "Din, bütün girişimlerimizin altyazısıdır, esas teması değil" dedi.

Gülen hareketi, popülerliğine istinaden sürekli bir kamusal denetime tabi. Dolayısıyla, kamusal hayatın hesaba katılıp özenle biçimlendirilmesi gerekiyor. İhsan Bey, Goffman'ın terimine başvuracak olursak, izlenim yönetimi konusunda usta. Hareketin kamusal yaşamda kendini sunuş tarzıyla ilgili çalışmalarla yakından ilgilenmiş. "Hocaefendi'nin imajı" kılık kıyafeti, halk önündeki duruşu üzerinde ne kadar çok çalıştığını anlattı bana. Fethullah Gülen'in, onca yıl dinî kıyafetler giydikten sonra Batı tarzı kıyafetlere, yani takım elbiseye alışmasını sağlamak epey zor olmuş. Şöyle dedi İhsan Bey: "[Gülen] bu anlamda halka mal olmuş bir insan olmaya gerçekten de şiddetle direndi. Bir tefekkür adamıydı o ve iç dünyasında kendiyle baş başa kalmak istiyordu. (...) Ama çok geçmeden kendini kitlelerin karşısında buldu." İhsan Bey'in çabalarına ilaveten, hareketin halkla ilişkilerini ve kamusal imaj çalışmalarını yürüten profesyonel bir reklam firmasından da yardım alınmış.

"Nasıl bir İslâmi hareket dini altyazısı kılar?" diye sordum İhsan Bey'e. Cevabı şöyle oldu: "Sivil toplumun bir parçası olan ve onu geliştirmeye çabalayan bir hareket." İslâm ile sivil toplum, Cumhuriyet bağlamında uzun süre boyunca "temelden çelişkili" addedilmiştir.[84] Bu, ABD gibi, din, özgürlük, sivil toplum ve demokrasinin birbiriyle uyumu düşüncesini temel alan ülkelere karşıt bir vaziyetti. Cumhuriyetçi rahatsızlığa bağlı olarak, Gülen hareketi takipçileri arasında, söze dökülmeyen bir özdüşünüm ve özbilinçlilik hali hüküm sürmekte. Bu farkındalık, ya takipçilerin hayatlarında bir

yürüten, aynı isimli bir yayınevi kurulmuştur.

84 Kasaba, 1997, s. 16. Kasaba bu ikircikliğin tarihi mirasını açık ve net bir biçimde özetliyor: "Büyük şehirlerin kıyılarındaki [tarikatlar] o kadar mühim ve etkindirler ki, kimi yazarlar onlarda Türkiye'deki hakiki bir sivil toplumun sivil öğelerinin nüvelerine rastlamışlardır. Tarikatlar, gönüllülük esasına dayandıkları, sivil görevler üstlendikleri ve siyasi katılıma vasıta oldukları ölçüde sivil toplumun nüveleri olarak görülebilirler. Tek parti dönemi ile öncesini de kapsayan uzun geçmişleri boyunca bu tarikatların bazıları evrim geçirmiş ve sadece kısıtlayıcı koşullar altında ayakta kalmanın değil, farklı gruplara ulaşmak için ufuklarını genişletmenin de yollarını bulmuşlardır. Ancak bu tarikatların çoğunun, kadın ve erkeklerin tarihin özgür düşünen öznelerine dönüşmelerini değil teşvik etme, engelleme amacı güttüklerini de vurgulamak gerekir."

tür edilgin tedirginlik olarak beliriyor yahut da gündelik hayatın proaktif olarak yeniden düzenlenmesi şeklinde su yüzüne çıkıyor.

Laik Türkiye'de İslâmcılığın geçmişten getirdiği ağır yükün bilincinde olan hareket, bilime, bilgiye, eğitime (ağırlıklı olarak İngilizce) ve uluslararası ticarete vurgu yaparak ilerici, hoşgörülü ve dolayısıyla çoğulcu bir imaj kurgulamıştır. Hareketin halka kendini sunuş tarzı, İslâmi yüzünü, inanç boyutunu ve din eksenli faaliyetlerini kamusal alanda geri planda bırakmak pahasına biçimlendirilmiştir.[85] Bu noktada, hareketi anlamamıza ışık tutacak bir meseleye değinmekte fayda var: Goffman'a göre benlik, bağlamdan bağlama değişiklik gösteren bir dizi performanstan başka bir şey değildir. Performanslarla benlik arasındaki ilişkinin en büyük kanıtı, benliğin hiç kimse izlemezken dahi performansta bulunuyor olmasıdır. Dolayısıyla kişinin kendini belli bir biçimde sunması, duygularını yahut gerçek niyetini gizleme edimleri ile karıştırılmamalıdır. Her ne kadar imaj yaratma bilinçli bir uyum gösterme faaliyetiyse de, rahatsızlık hissi mantıkiden ziyade bilinçdışı ve duygusal bir tepkidir genellikle. Bu his, hareketin takipçilerinin laik Türkiye'de meşru toplumsal aktörler olarak tanınmaya ve görünmezlikten kurtulmaya duydukları özlemi yansıtmaktadır.

Hareketin kendini nasıl sunduğu ise, daha geniş çaplı kurumsal çevreyle etkileşimleri yoluyla uzun vadede kendini benzerlerinden nasıl farklı kıldığıyla ilintilidir. Ancak paylaşılan bu aidiyet ve milli olana duyulan bağlılığa rağmen, hareketin hem diğer İslâmi gruplardan hem de laik Cumhuriyet'ten *ayrı* durması da takipçilerin günlük hayatlarında azımsanmayacak derecede rahatsızlığa sebep olmaktadır.

Kamusal Bir Mekânı "Paylaşma" Şartları

Gülen hareketi tek bir muhit, şehir yahut ülkeye özgü olmadığı için, araştırmam boyunca, takipçilerin yaşadığı, sosyalleştiği, yiyip içtiği, öğrenim gördüğü, çalıştığı ve çeşitli örgütler etrafında toplaştığı, geniş bir alana dağılmış özel ve kamusal sahalarda bulundum. Ancak bir seferinde birkaç genç kadını kendi semtime, Teşvikiye'ye davet ettim. Bilindiği gibi İstanbul'un bu kesimi, her şeyden önce laik aktörlerin yaşam biçimlerini yansıtan Batı tarzı kafeler, restoranlar, güzellik salonları ve butiklerle doludur. Teşvikiye son derece laik bir görünüme sahip olmasına rağmen, jet sosyeteden bohem hayatı sürdüren sanatçılara, entelektüellere, yazarlara, öğrencilere ve insan hakları eylemcile-

85 Goffman, 1959. Goffman'ın çığır açıcı çalışması "hakiki benlik" mefhumuna meydan okumuştur.

rine, geniş bir yelpazede toplumsal grupları barındırır. Semtte, Gülen hareketine mensup öğrenciler tarafından ortaklaşa kullanılan birkaç Işık Evi de bulunmakta. Gülen hareketinin kadın takipçilerinden bazılarıyla buluşup bir kafeye doğru yürümeye başladığımda, ilk sembolik etkileşimleri pürüzsüzdü. Kendilerini rahat hissediyorlardı.

Çok geçmeden, hareketin kadın takipçilerinden Fatma sokakta "bir grup başörtülü kadın arasında yürürken kendini rahat hissetmediğini" söyledi: "Beş çayına değil *harekete geçmeye hazır İslâmcılar* gibi görünüyor olmalıyız. Hep birlikte yürümek yerine kafede buluşmalıydık." Sokaktaki insanlardan herhangi bir olumsuz hava sezinleyip sezinlemediğini, ters bakışlara maruz kalıp kalmadığını sordum. "Eh, aynı sokakları, aynı kamusal mekânı paylaşıyoruz neticede. (...) Tek başıma olsam sorun olmazdı. ama *İslâmcı görünümlü* bir grup insan olarak fazla dikkat çekebileceğimizi fark ettiğimde rahatsız oluyorum. (...) Sadece etrafımızdaki herkesten farklı görünüyoruz" dedi. Fatma'nın rahatsızlığı açıkça kamusal mekânın baskın görüntüsüyle uyumlu olmamaktan kaynaklanmaktaydı. Buranın hayatının özel alanıyla cemiyet yaşayışından açık ve net bir biçimde farklı olduğu gözlemlenebiliyordu, nitekim onunla Üsküdar'da da defalarca buluşmuştum. Ancak altını çizmek gerekir ki, Fatma rahatlık ve rahatsızlık bölgeleri arasındaki sınırı aşarken yalnızca kendi farklılığının bilincine varmakla kaldı. O ve arkadaşları ne hınçlanmış ne de bu iki bölgenin tertipleniş şeklini değiştirmeye yönelik bir arzuyu dile getirmişlerdi. Aksine, Fatma ev ile sokak arasındaki farkı muhtemel bir ihtilaftan kaçınarak ve mümkün olduğunca az dikkat çekerek dengede tutma taraftarıydı. Bu olay, hareketin kamusal sahalarına ilişkin anlayışımı derinleştirmeme yardımcı oldu. Buna benzer daha pek çok duruma şahit olduktan sonra anladım ki, ihtilaftan kaçınma ve uyum göstermeye istekli olma halleri bir stratejiden yahut öğrenilmiş bir davranıştan ibaret değildi, hatta esasen hareketteki İslâmi aktörlerin duygusal bir tepkisiydi.

Hareketin erkek takipçileriyle yaptığım görüşmelerden birinde, çoğunlukla başörtülü kadın takipçilerin deneyimlediği benzer rahatsızlık hallerinden sözü açtım. Halkla ilişkilerden sorumlu Talal Bey bana şöyle dedi: "Bunun neresi tuhaf? İnsanlar umuma açık yerlerde başkalarını düşünerek sarımsak yemekten imtina ederler, öyle değil mi? Kamusal yaşam başka insanların ihtiyaçlarının ve özgürlüklerinin medeni bir biçimde dikkate alınması üzerine kuruludur."

"Vitrin"de: Kamusal İslâm'ın Teşhiri

Klasik çalışmalar kamusal alanı yalnızca devlet denetiminden değil, toplumun dinsel sansüründen de azade, *müşterek* bir bölge olarak görmüşlerdir.[86] Daha yakın tarihli yaklaşımlar ise kamusal alanın *muhalif* doğasına vurgu yaparak onu toplumsal aktörlerle gayri resmi derneklerin resmî siyasi kurumlara ve devlete meydan okuduğu yer olarak tanımlamışlardır.[87] Gülen hareketinin giderek daha fazla göz önünde bulunuşu, kamusal alana ilişkin bu iki görüşle de açıklanamaz. Her şeyden önce, bu sahalar çatışma değil, işbirliği ortaya koymaktadır. İkincisi, devlet gözetiminden kaçınmak yahut kaçmak yerine, izlenmeye açıkça davetiye çıkarmıştır. Gülen hareketi kamu sahasında "vitrinler" meydana getirir. "Vitrin"den kastım, hareketin Türkiye dahilinde ve haricinde düzenlediği ve hem kamuya, hem devlete hem de diğer uluslara şeffaflık ve güvenilirlik temin eden kamusal etkinliklerdir. Medyaya ve kendileri hakkında çalışma yürüten araştırmacılara karşı son derece misafirperver olmaları da şaşırtıcı değildir. Dahası, hareketin okulları gibi bu sahalar devlet ve ordu yetkilileri de dahil olmak üzere çok çeşitli kişilerin ziyaretine açıktır. Bu sahaların amacı, hareketin sivil hedeflerini, demokrasi yanlısı girişimlerini ve harekete yönelik artan ilgiyi sergilemektedir. Tüm dünyaya dağılmış olan bu vitrinlik sahalar etkili toplu eylemin mükemmel örnekleridir. Ayrıca göründüklerinden daha örgütlü olduklarını da belirtmeliyim. Burada Tilly'nin yorumunu hatırlamakta fayda var: Toplu eylem biçimlerinin örgütsüzlük, kaos ve belirsizlikten doğduğunu savunan hâkim görüşün aksine, insanlar örgütlenme ve seferber olma becerileri sayesinde toplu eylemlerde bulunurlar. Benzer bir şekilde vitrinlik sahalar da intizamlı ve ustalıklı örgütlenmenin örnek mahsullerindendir.[88]

Gülen hareketi kamusal alana "Medeniyetler Arası Diyalog" olarak ifade edilen, güçlü bir hoşgörü sloganıyla giriş yaptı. Kamusal sahalar çok çeşitli gruplara hitap edecek, birey ve grup farklılıklarını uzlaştıracak şekilde tasarlanmıştı. Nihai hedef, zamanı çoktan gelmiş çoğulculuk sınavını başarıyla geçmekti. Bu hedefe ulaşma sürecinde büyük ölçüde hareketin kamusal alandaki net olmayan sınırlarından yararlanılmıştır. Bulanık sınırlar yalnızca Müslüman ve laik sembolleri, kimlikleri ve uygulamaları iç içe geçirmekle kalmamakta, türlü katılımcıların serbestçe giriş çıkışına da imkân sağlamaktadır. Dernek hayatının çok çeşitli unsurları bir araya getirmesi, kadim düşmanlar,

---

86 Zubaida, 2005.
87 Yavuz, 2000a; Eickelman, 2000.
88 Bkz. Tilly, 1978; Hunt, 1984.

yani İslâmcılar ile laikçiler arasında hoşgörüyü teşvik etmektedir. Bunun yanında, sınıf, cinsiyet, din ve siyasi eğilim eksenlerinde işbirliği öngörmekte, Yahudi işadamlarına bile hitap edebilmektedir. Söz konusu sahalar, bir imamla Yahudi bir işadamının kafa kafaya vermiş, Afrika ülkelerinden birinde inşa edilecek yeni bir okul projesini tartışırken görülebileceği yerlerdir. Kamusal sahalar ve dernekler çok farklı derecelerde ve türlerde bağlılıkları olan insanları aynı çatı altında barındırabilmektedir. Araştırmalarım esnasında, dindar takipçilerin yanı sıra pop şarkıcıları ve sinema oyuncuları gibi ilginç kişiliklerden ünlü işadamları ve entelektüellere değin türlü türlü insanla karşılaştım.

Kimi vitrinlik sahalarda çok çeşitli kaynaklardan azımsanmayacak derecede bağış da toplanmaktadır. Düzenlenen etkinlikler kitleleri eğitim projelerine katkıda bulunmaya, okul yapımlarını finanse etmeye ve öğrencilerin eğitim ve geçim masraflarını karşılamaya teşvik eder. Genellikle davet üzerine katılınan kaynak yaratma etkinlikleri vakıflar aracılığıyla daha fazla kaynak edinmeyi amaçlar. Diğer vitrinlik sahalarsa, farklı dinî yönelimlerden Türk ve yabancı akademisyenleri bir araya getirerek laiklik, demokrasi, din ve benzeri konuların tartışılması için bir platform sağlar. Kuzey Amerika'daki takipçiler ve sempatizanlar dinlerarası buluşma etkinlikleri için vakıflar aracılığıyla kaynak tahsis etmektedir.[89] Elde edilen kaynaklardan, İslâm'ı merak eden yahut Müslüman olmak isteyen kimselere dinin gereklerinin öğretildiği yerlerde cami inşa edilmesinde de yararlanılır. Bu sebepten, Gülen hareketinin Kuzey Amerika'daki kamusal sahaları, bilhassa da katılımcıların dinleri, milliyetleri ve etnik kökenleri göz önünde bulundurulduğunda Türkiye'dekilerden daha çoğulcudur.

Kamusal sahalar, halk arasında hoşgörü ve işbirliği ruhu yaratarak sivil dernek işlevi kazanırlar.[90] Avrupa Birliği üyeliği ve ABD'yle ittifak gibi Türkiye'ye özgü hedefleri, dünya çapındaki Batı demokrasilerine açılmanın önkoşulu addedip destek vermişlerdir. Şaşırtıcı biçimde Batılı duruşunu saymazsak, hareketin kamusal sahaları diğer Müslüman ülkelerde o kadar da emsalsiz olmayan bir görünüm arz etmektedir. Bu sahalar pek çok bakımdan diğer Müslüman ülkelerdeki İslâmi gerekçeli "sivil etkileşim"i andırmakta; kamusal alanda, tıpatıp aynı olmasa da –çoğulculuk ve hoşgörü gibi– benzer hedefler gütmektedir.[91]

---

89 Yazarın, hareketin Cambridge, Massachusetts'te düzenlediği dinlerarası yemek davetinde tuttuğu saha notlarından (2004).

90 Bkz. Tocqueville, 2000 [1835-1840], s. 489.

91 Özellikle Hefner'ın (2005) makale derlemesine bkz.

Lakin Gülen hareketini Ortadoğu'daki benzeri İslâmi projelerden ayıran, bu kamusal etkinliklerin *kasıtsız* sonuçlarıdır. Gariptir ki bu İslâmi sahalar laik Cumhuriyet'e ve Atatürk'e kimi dindar olmayan örgütlerden daha fazla bağlılık sergilemektedir. Hareket dernek seviyesinde laikleşmiş bir manzara sergiler. Yurtiçinde ve yurtdışındaki Gülen okullarının çoğunda Atatürk köşeleri bulunmaktadır. Düzenlenen etkinliklerin çoğunda Atatürk'ün vecizeleri tekrarlanır. Hareketin önde gelen simalarından birinin belirttiği gibi: "Ben dindar olabilirim, ama şirketlerimiz, okullarımız ve diğer kuruluşlarımız değiller." Yine, hareketin kamusal sahalarında başörtüsü takmak mecburi değildir. Bu sahaların cezbettiği unsurların türlü türlü olduğu hatırlandığında hiç de şaşırtıcı gelmeyecektir bu. Fethullah Gülen'in üstüne basa basa söylediği gibi, iman başörtüsü gibi siyasallaştırılmış İslâmi sembollere indirgenemez. Gülen, bu tür "detay"ların günümüzde kimseyi iman sahibi olmaktan alıkoyamayacağını yahut caydıramayacağını savunmuştur.

Peki, bu planlı bağış faaliyetlerinin ve proje temelli sivil toplum eylemciliğinin kasıtsız, hesapsız sonuçları neydi o halde? Bu vitrinlik sahalar hem Türk devletiyle hem de Batı'yla diyaloğu geliştirmek için gerekli platformu sunmuştur. Devlet ile İslâm'ın birbirini tanımasını kolaylaştırmıştır. Geniş bir yelpazeden toplumsal aktörlerin, Cumhuriyet'in temel ilkeleri üzerine yeniden düşünme ve tartışma sürecine yönelip bilfiil rol almalarını sağlamıştır. En önemlisi de, bu sahalar kurucuların "büyük tasarım"ıyla etkileşimi seferber ederek, devletle iletişim için alternatif kanallar yaratmıştır. Dolayısıyla, sivil toplumun yaygınlaşmasına yalnızca maksatlı biçimde yatay ağlar ve sivil projeler üreterek değil, kasıtsız olarak devletle arasında dikey bağlar yaratarak da katkıda bulunmuştur. Türkiye'nin üst düzey ordu yetkilileri de dahil olmak üzere devlet aktörleri bu sahaları (etkinlikler ve okullar) ya bizzat ziyaret ederler yahut da medya ve kamu tartışmaları aracılığıyla gözlemlerler.

Vitrinlik sahalar ve bu sahalarda düzenlenen etkinlikler ülkeden ülkeye değişiklik kaydeder. Etkinliklerin hedefleri ve gündem maddeleri ev sahibi ülkenin ulusal kültürüyle bütünüyle örtüşmekte ve genel olarak dernek hayatına uyum göstermektedir. Örneğin, Türkiye'deki çoğu sahada laiklik üzerine tartışmalar yürütülürken, ABD'dekilerde ağırlıklı olarak dinlerarası ve inancı canlandırmaya yönelik etkinlikler ile medeniyetler arası diyalog konulu seminerler düzenlenmektedir. Tahmin edilebileceği üzere bu ikinci tür etkinlikler, ABD'ye korku salan küresel teröre bir çözüm getirme maksadıyla çeşitli dinî gelenekler ve grupları (özellikle de Hıristiyanlık, İslâm ve Yahudilik) bir ara-

ya getiren, dinler arası bir barış ortamı yaratmaya yöneliktir. Massachusetts'te hizmet veren takipçilere hareketin ABD'deki faaliyetlerinin gayesini sorduğumda şu yanıtı aldım: "Amerikalılara ve Amerikan devletine Müslüman Türklerin dünyada barış, yurtta demokrasi hedeflediğini göstermek istiyoruz. Çok geç olmadan terörist örgütlerden farkımızı ortaya koymalıyız."[92]

Benzer bir biçimde Orta Asya'daki vitrinlik sahalar da Müslüman Türklerin kahramanlıklar dolu tarihini yücelten kültürel etkinliklere ağırlık vermektedir. Vitrinlik sahalarda aidiyetin teşhir edilmesinin en çarpıcı örneği, hareketin Türki Cumhuriyetlerdeki okullarının başarılarının Türkiye'de övünç kaynağı ilan edilmesidir. Kazak, Kırgız, Türkmen çocukların Türk milli marşını söylemelerini gösteren video kayıtları izlettirilmekte; bu, duygu yüklü bir ortam yaratarak genellikle seyirciyi gözyaşlarına boğarak alkış tufanı koparmaktadır.

Son derece görünür olup ziyadesiyle reklamı da yapılan vitrinlik saha etkinliklerinin hedefleri dünya çapında farklılık gösterir. Ancak belirli bir "sivil toplum projesi"nin tabiatı nasıl olursa olsun, bu sahalar katılımcıların, ulus-devletlerin geniş kapsamlı siyasi ve kurumsal çerçevesiyle etkileşmelerine yardımcı olan platformlar sunmaktadır.

Sahne ile Kulis Arasındaki Görünmez Sınırlar: Hoşgörü Haddi

Çeşitli sahalara ziyaretlerim sırasında, vitrinlik sahaların takipçilerin özel alanlarındaki girişimlerinden ve pratiklerinden farklı olduğunu tespit ettim. Böylece zamanla hareketin farklı niteliklere sahip sahne ve kulisini keşfetmiş oldum. Sahnenin gerisinde, insanların ahbaplarıyla teklifsizce bir araya geldiği, en önemlisi de cemaat projelerinin gerçekleştirildiği evler ve öğrenci yurtları yer alıyordu. Görüştüğüm kişiler bana güven duymaya başladıkça, ufak adımlarla da olsa hareketin sahne arkasına da giriş fırsatı elde ettim. Hareket mensupları bana açıldıkça, yavaşça önüme tümüyle dindar ve ahlâkçı bir dünya seriliverdi; vitrinlik sahaların laik yüzünden büsbütün farklı bir dünyaydı bu.

Sahne arkası, imaj yaratma ve proje temelli girişimlerle nispeten daha az ilintili olması sebebiyle, vitrinlik sahaların düstur edindiği diyalog ve hoşgörü söylemlerinden yoksundu.[93] Daha da önemlisi, Atatürk'e övgüler ve Atatürk köşeleri ve sembolleri gibi görünümler de özel alanda karşılığını bul-

---

92 Yazarın Şubat 2005'te Boston, Massachusetts'te gerçekleştirdiği görüşmeden.

93 Örneğin, erkek takipçilerle ev ortamlarında, aile fertleriyle birlikte gerçekleştirdiğim görüşmeler, derneklerde ve kamusal sahalarda gerçekleştirdiklerimden ekseriyetle daha bilgilendirici ve verimliydi.

muyordu.[94] Sonuç itibariyle, dernek hayatının vitrinlik sahaları devletle etkileşme imkânı sağlarken, ev ve cemaat içi hayatın özel alanında inanç temelli faaliyetler ve ahlaki hayat biçimi hüküm sürüyordu. Şunu belirtmeden geçmemek gerek ki, vitrinlik sahaların şeffaflığı şüphesiz dindar kimselerin özel hayatlarının giderek daha fazla kabul görüp meşruiyet kazanmasına büyük katkıda bulunuyordu.

Sahne arkasının tipik bir örneği, kadın takipçileri ev içi alanda çeşitli sosyallikler çerçevesinde bir araya getiren *Risale* okumalarıdır. Kadınlarla erkeklerin kamusal sahalarda kaynaşmalarına tezat, özel ve cemiyete özgü sahalarda gerçekleştirilen etkinliklerde mütemadiyen cinsiyet merkezli bir mekân ayırımı, yani kaçgöç gözlemlenir. Kadınların *Risale* okumaları, kadın takipçilerin kendi aralarında metinleri okumaları, yorumlamaları ve öğretmelerini içermekte ve bu esnada çay eşliğinde bir şeyler atıştırılarak sohbet edilmektedir. Dahası, vitrinlik saha etkinliklerine serbestçe katılımda bulunulabilirken, bu okumalar kadın takipçilerin evlerinde gerçekleşmekte ve doğal olarak yalnızca "içeriden" kimseler ve tanıdıklarla sınırlı kalmaktadır. Gruptaki kadınlar yeni katılımcılar getirebilir, ama davet ev sahibinden gelmek durumundadır. Türkiye çapında pek çok mahallenin yanı sıra dünyanın çeşitli şehirlerinde de kadınlar her hafta gruplar halinde toplanmaktadır. Dindar kadınların iç dünyalarını ve inançlarını paylaştığı bu toplantıların belirleyici unsurları maneviyat, inanç temelli hassasiyet ve dinselliktir. Hiç kuşkusuz bu toplaşmalar çoğulcu iştiraki değil, cemiyet bağlarını ve imanı güçlendirmeyi amaçlamaktadır.[95]

Hem İstanbul'da hem Boston'da, düzenli olarak çeşitli *Risale* okumalarına katıldım. Kamusal sahada olduğunun aksine, çok geçmeden, kadın katılımcıların başımı örtmem ve namaz kılmaya başlamam yönündeki teşvikleriyle karşılaştım. Öyle ki, bir defasında okuma grubundaki kadınlar, "gönüllerinden kopan" el işi oyalı, hoş bir ipek başörtüsü hediye ettiler bana. Kadınların başlarını örtmek, dinî vecibeleri yerine getirmek yahut herhangi bir dinî faaliyete katılmak zorunda olmadıkları vitrinlik sahalardan müthiş farklı bir ortamdı bu. Yavaş yavaş, sahnenin gerisinde, "telkin gücü"nün (zorlama değil ama) ve dindar cemaatin tesirinin –her ne kadar mutlak mensubiyet (*ascriptive*) niteliği taşımasa da– bireysel eğilimlere ağır bastığını anladım. Her ne kadar katılım bireysel seçime dayanıyor ise de, *içeri alındıktan* sonra bireyin gru-

94 Laik aktörlerin özel alanda Atatürk sembollerine giderek daha fazla başvurmasıyla ilgili olarak bkz. Özyürek, 2004.

95 Bunun bir istisnası, ABD'deki, cemaat inşasına ilaveten dinlerarası diyalog amacı da güden dinî metin okumalarıdır. Örneğin, Boston'daki kadın grupları farklı din ve mezheplerden kadınların katılımına da gayet açıktı.

ba ayak uydurması gerekiyordu. Belirli bir sürenin ardından, hareketin kamusal ve özel faaliyetleri birbirinden ayıran sınırları seçebiliyordum. Faaliyetler arasında farklılık, takipçilerin hayatlarında oynadığım rolü de etkilemekteydi: Sahnenin önünde (vitrinlik sahalarda) "katılımcı gözlemci" ve sosyolog olarak tanınırken, sahnenin gerisinde (daha özel ev ve cemiyet içi sahalarda) hareketin yandaşları tarafından bir sosyologdan ziyade "müstakbel takipçi" olarak görülüyordum. Sahne önünde olmanın ustaca tertiplenmiş hafifliğinin aksine, "içeride" olmanın somut mecburiyetlerini ve ağırlığını yakından hissedebiliyordum. Cemaat içindeki tecrübeme bir örnek verecek olursam, yakında doğacak olan oğluma dinî metinlerden veya peygamber isimlerinden seçilmiş bir ad vermem konusundaki ısrarcı tavırlar çok can alıcıydı.

Özel Alan: Tekbiçimlilik ve Liberal Olmayan Eğilimleri

Şerif Mardin, Nur hareketine ilişkin değerli çalışmasında, Türkiye'de özel alanın sınırlarının, uzun süre boyunca kamusal ve siyasi alanlardan men yahut tecrit edilmiş dinî faaliyetleri kapsayacak derecede genişlediğini belirtir.[96] 80 sonrası dönemde Nur hareketini halefi Gülen hareketine değin izlediğimizde, İslâm'ın kamusal alanda giderek artan görünürlüğünün özel alandaki İslâmi faaliyetlerde bir daralmaya tekabül etmediğini görmekteyiz.

Kamusal alanda özgürlük, kişinin farklı olma, aynı fikirde olmama ve tecrübe etme özgürlüğünü ifade etmektedir. İslâmi aktörlerin hayatlarının özel alanında ise özgürlük, dinin kişinin hayatındaki merkezi rolünü arka plana itmeksizin özgürce dinini yaşayabilmesidir. Özgürlüğün bu türünün sunduğu yenilik ve cazibe, yakın zamana kadar devletin buna müsamaha göstermediği hatırlanacak olursa daha da açıklık kazanacaktır.

Hareketin merkezinde, ulusal sınırların dahili ve haricinde kayıtsız şartsız Cemaatin hizmetinde olan fedakâr takipçiler yer almaktadır. Hareket mensup dindarlar, "hizmet"i aile, okul ve iş de dahil olmak üzere her şeyin üstünde tutarlar. ABD'de Harvard ve MIT gibi prestijli (*Ivy League*) üniversitelere devam edip bir yandan da zamanlarının azımsanmayacak bir bölümünü "hizmet"e ayıran yüksek lisans öğrencileriyle tanıştım. Takipçiler Allah adına, ayrıca da Cemaat liderine duydukları sevgi ve bağlılıktan, "kamu yararı"na gönüllü olarak hizmet ederler. "Hizmet" mefhumu çok çeşitli Cemaat faaliyetlerini kapsamaktadır. Eğitim alanında hizmet, okullardaki öğretmen, akıl hocası ve diğer çalışanların yaptıkları işlerdir. Takipçilerden ba-

96 Mardin, 1989, s. 229.

zıları hareketin Türkiye dahili ve haricindeki örgüt ve okullarında maaşlı işlere sahipken, bazıları da karşılığında herhangi bir ücret almadan, gönüllü işler yaparlar.[97] Hizmet mefhumunun taşıdığı güç ve tesir, Türkiye'de İslâmi eylemin kurduğu ağların köşetaşı olarak görülmektedir. Lakin "sosyal sermaye" olarak değerlendirilen cemiyet hizmeti, otoriter rejimlerin hüküm sürdüğü bölgedeki İslâmi hareketlerin çoğunun ortak özelliğidir; dolayısıyla Gülen hareketinin ve AKP'nin, geniş demokratikleşme sürecinin iştirakçileri olma yolundaki başarılarını açıklamakta yetersiz kalmaktadır.

Hareketin merkezinde yer alanların gündelik hayatlarında cemiyet düzeni ve disiplin hüküm sürmektedir. Merkeze katılma ve orada kalmayı sürdürme yahut hizmette bulunma zorunluluğu yoktur. Ancak katılmaya karar verildi mi, yaşam biçimi ve ahlâka ilişkin temel ilkelerin pazarlığını yapmak pek mümkün değildir. Yani orta yolu olmayan, her şeyi kapsayan ve şartların toptan kabulünü gerektiren bir anlaşmadır söz konusu olan. Özel sahalardaki tekbiçimli, kurallarla belirlenmiş dindarlık, kamusal sahalardaki müsamahakâr söylemlerle muğlak bir tezat oluşturmaktadır. Dindar özel sahalar bireysel özgürlüklere katı kısıtlamalar getirir. Bağlama göre, dindar kimselerin Gülen Cemaati tarafından denetimine evlilik, arkadaşlık ve temizlik gibi şahsi meseleler bile dahil olabilmektedir. Cemaat ayrıca geleneksel cinsiyet rollerini ve açıkça cinsiyete dayalı mekân ayırımını da (namı diğer harem selamlık uygulamasını) dayatmaktadır –bunlar dernek düzleminde uygulanmayan kısıtlamalardır. Mesela vitrinlik sahalarda birden fazla kadınla evlenmek görülmüş ya da duyulmuş şey değildir, ama Cemaat içinde sayıca az da olsa çokeşlilik örneklerine rastlanır. Bu örnekler diğer takipçiler ve hareketin önde gelenleri tarafından bilinmekte ve kabul görmektedir. Vitrinlik sahalarda yüceltilen, bireysel özgürlüğe hoşgörülü yaklaşmak gibi liberal değerlerin yerini hareketin merkezinde kuralcı ahlâki yaşantı alır. Bu özel sahaların cemiyet yaşamına vurgu yapan yönü, Cemaatin, proje temelli ve gayri şahsi bağların bireyselliğe gösterilen saygıyı kuvvetlendirdiği kamusal yüzünden ayan beyan farklıdır. O halde, sahnenin önü ile gerisi arasındaki bu yakıcı aykırılığa rağmen laik devletler hareketi neden bünyelerinde barındırmaktadır?

---

97 Eski Sovyet Cumhuriyetleri'ndeki okullara atanan öğretmenler görevlerini "hizmet"ten saymaktadırlar. Söylediklerine göre, aylarca hiç maaş almadan çalışmışlar. Massachusetts'te görüştüğüm bir başka takipçi, namaz gibi günlük olarak yerine getirdiği dinî vecibeleri de "hizmet" addediyordu. Namazı neden "hizmet"ten saydığını sorduğumda, Müslüman olmayan bir ülkede İslâm'ın şartlarına uymanın çok güç olduğu cevabını verdi. "Bunu sürdürebilmenin tek yolu topluca yapılmasını teşvik etmek ve takım ruhu yaratmak. Bu bakımdan, diğer gerekler gibi namaz da yurtdışında 'hizmet'e dönüşüyor. Ayrıca Amerikalıları hakiki İslâm'a alıştırmış oluyoruz."

İÇ İLE DIŞ ARASINDAKİ GERİLİMİ HAFİFLETMEK: OKUL SAHALARI

Okullar, özel ile kamusal yaşantılar arasındaki gerginliğin hareket içerisinde nasıl hafifletildiğini anlamama yardımcı olacak en aydınlatıcı kanıtları sundu. Sınıflarda yürütülen müfredat kapsamındaki faaliyetler laik ve bilimsel olmakla birlikte, yurtlardaki müfredat dışı faaliyetler öğrencileri Müslüman Türk yaşam biçimine göre sosyalleştirme görevi görmekteydi. Diğer bir deyişle hareket, dindar yaşam biçimi ile laik kurumsal ortamı uzlaştırmak için, bilimsel eğitimin sınıfta (kamusal alanda), dindar/ahlâki yaşam biçimininse yurtlarda (özel alanda) sürdürülmesi gibi bir bölümlendirme yoluna gitmiştir. Böylesine pragmatik bir bölümlendirmeye, iş dünyası, ticaret, sağlık ve medya kuruluşları gibi, hareketin diğer faaliyet alanlarında da rastlanmaktadır.

Fakat bekleneceğinin aksine yurtların "özel" bir tarafı yoktu. Buralarda özel hayatlar, görünüşte müşterek olan kamusal sahalardakinden daha açık bir şekilde paylaşılıyordu.[98] Bu noktada "özel"in tanımını yeniden yapmak gerek: Burada kullanıldığı anlamıyla "özel" yalnızca şahsa veyahut hane halkına ilişkin olan ev içi ortamı değil, cemiyete ilişkin, dolayısıyla da Cemaatin mahremiyetine ait olana işaret ediyor. İster ev içi, ister cemiyet içi olsun, bu alanlar vitrinlik sahaların kapsamı dışında kalıyor. Öğrencilerin ve okul çalışanlarının özel hayatlarındaki gezintilerime devam ettikçe bir çelişki daha su yüzüne çıktı: Cemaat içinden kimselerin gündelik hayatları gösteriyordu ki, içeridekiler kısıtlamalara boyun eğerken, kamusal sahalarda, bilhassa da dışarıdakiler söz konusu olduğunda, özgürlüklere gösterilen hoşgörüyü kabulleniyorlardı. Gerçekten de içeridekiler dernek hayatında bireysel özgürlüklere samimi bir biçimde hoşgörülü yaklaşıyorlardı. Ancak hoşgörünün de şartları vardı. Söz konusu şahıslar hareketin merkezinden ne kadar uzaksa o kadar hoşgörü gösterilmekteydi. Görüştüğüm kişilerin pek çoğunun onayladığı gibi, en yüksek düzeyde hoşgörü ve açıklık müstakbel yeni katılımcılara gösteriliyordu. İşte Cemaatin merkezindeki dayanışma ve bağlılık (*Gemeinschaft*), kamusal cemiyet hayatının (*Gesellschaft*) geniş kapsamlı, yaygın ve gevşekçe örgütlenmiş ağları tam da bu şekilde seferber edebilmektedir.

Paylaşılan ahlâki değerler ve dindar yaşam biçimi özellikle mecburi yatılı okullar ve yaz kampları aracılığıyla, yani yurtlar ve Işık Evlerinde yayılmaktadır.[99] Okul projeleri ve müfredat dışı faaliyetlerden bireysel keşiflere

---

98 Esas olarak Batı'nın "özel" mefhumuyla hareketin sahne arkasındaki Müslüman cemaat içi hayat tarzları birbirinden oldukça farklıdır.

99 Çeşitli yurtlar ve Işık Evlerinde yaptığım katılımcı gözlemler, kişilerarası sıkı ilişkiler ve kuralcı bir

vakit kalmamaktadır. Okullar ve izlenen ahlâk eğitim programı takipçilerin hizmete alınışının ana yolları iken, halka açık etkinlikler ve iş dünyası ise Cemaatin "dışarı"ya açılan vitrinlerini oluşturmaktadır.

Okullar ve yurtlar yalnızca takipçiler ile çocuklarına mahsus değildir, yalnızca onlar tarafından da tercih edilmemektedir. Gülen okullarına farklı çevrelerden öğrenciler farklı sebeplerle devam etmektedir. Anne babalar için Gülen okullarını cazip kılan din dışı sebepler arasında yüksek güvenlik, ahlâk ve temizlik standartları; teknolojiden faydalanma; yüksek eğitim kalitesi; ve danışmanlık hizmetleri yer almaktadır.[100] Kırsal kesimden, çocuklarını şehirde güvenli ve iyi okullara göndermek isteyen muhafazakâr aileler bu niteliklerinden dolayı Gülen okullarını tercih etmektedir. Ağabey ve ablalar[101] gönüllü akıl hocalığı yaparak hizmette bulunurlar. Öğrencilere derslerinde yardımcı olmanın yanında ders dışı konularda da yön gösterirler. Öğrenciler yurtlarda yahut Işık Evlerinde yaşamaya başlar başlamaz kendilerini Cemaat ve sürükleyici dünyası tarafından kuşatılmış bulurlar. Öğrencilerin yaptıkları, öğrendikleri, okudukları; giydikleri, yedikleri, içtikleri; ve kimlerle yakınlık kurdukları çeşitli denetim derecelerine tabidir. Hareket dinî eğitim ve yoğun ibadet için yaz kampları da düzenlemektedir. Kamp programı esneklikten uzaktır; öğrencilerin günlük hayatları katı sınırlar ve programlarla çizilmiştir.

Belirtmek gerekir ki, kamusal ile özel alanlar arasındaki süreksizlik, büyük ölçüde, insanları iki farklı düzleme yahut gruba ayıran mekânsal sınırlardan ziyade, İslâmi aktörlerin deneyimlediği biçimiyle İslâmi yaşam biçiminin farklı tezahürlerinden ibarettir. Diğer bir deyişle İslâmi aktörler, çok sayıdaki bağlılık, aidiyet ve uygulama alanlarını ayırmaktan ziyade birleştiren bu sınırlardan günlük hayatlarında sürekli gelip geçmektedirler. Her ne kadar hareketin merkezi bireysel özgürlükleri dizginleme eğiliminde ise de, İslâmi aktörlerin özel, kamusal ve siyasi alanlar arasındaki giderek artan hareket özgürlüğüne sahip olması yeni bir duruma, kendini sorgulamaya yol açmaktadır. Sınırları geçmekten kaynaklanan rahatsızlıklar (öğrenciler ile kadınların yaşadığı gerginlik hakkında daha fazla bilgi için Üçüncü ve Beşinci Bölümlere bkz.) üzerine kafa yoran İslâmi kadınlar ve gençler kendi durumlarını göz-

---

gündelik hayat yaklaşımının yurtlardaki disipline paralel olduğunu ortaya çıkardı.

100 Bazı anne babalar şöyle diyor: "Yurtlardan sorumlu kişiler dürüst ve namuslu Müslümanlar. Çocuklarımızı onlara gönül rahatlığıyla emanet edebiliyoruz."

101 Her yurtta, öğrencilerden ve müfredat dışı faaliyetlerden sorumlu birkaç abla ve ağabey bulunmaktadır. Abla ve ağabeyler öğrencilere ödevlerinde yardımcı olur. Yurtlardaki gündelik hayatta disiplin ve düzenin sağlanmasından sorumludurlar. Abla ve ağabeyler genellikle Cemaate gönüllü hizmet verenlerdendir.

den geçirmeye daha meyillidir. Kendini sorgulama, açıkça, Türkiye'de gözlemlenen geniş çaplı sosyopolitik dönüşümlerin yanı sıra İslâmi yaşam biçimlerindeki mikro dönüşümlerin de göstergesidir.

DEVLET İLE İSLÂM ARASINDAKİ BAĞLANTI NOKTALARI ÜZERİNE YENİDEN DÜŞÜNMEK

İç-dış, merkez-çevre, özel-kamusal ikiliklerinin kendiliğinden ve mütemadiyen yeniden yapılandırılması, içeridekiler üzerinde baskı yaratmış ve gündelik hayatlarında gerginliğe sebep olmuştur. Lakin hareketin Cumhuriyet'e entegrasyonunu sağlayarak laik kurumsal çevreye uyum sağlamasına da yardımcı olmuştur aynı zamanda. İslâmi aktörler laik kurumsal çevreye uyum sağlamakla kalmamış, devlet de İslâmi yaşam biçimlerini bünyesinde barındırmayı öğrenmiştir. İslâmi aktörlerin gündelik hayatlarını yeniden düzenlemeleri, devletin Gülen hareketinin hacimli kamusal varlığını ve giderek artan gücünü kabullenmesini kolaylaştırmıştır. İslâmi yaşam biçimleri ile laik Cumhuriyet'in ahenkli bir aradalığı şaşırtıcı gelmemelidir. Ne de olsa, "kültürler ile kurumların yerleri birbirlerinin yanıdır, zira kurumlar kültürlerin hem taşıyıcıları hem de pekiştirici mekanizmalarıdır."[102]

Gülen hareketi kamusal düzlemdeki laik çeşitliliği özel alandaki tekbiçimli ahlâkla uzlaştırmayı başarmıştır. Altını çizmek gerekir ki bu alternatif düzenlemeler ne devletin İslâm'a iltimas geçmesinden ne de İslâmileşmesinden kaynaklanmıştır. Kimi çalışmalar, Türkiye'deki İslâm'ın giderek daha fazla çatışma karşıtı oluşunu devletçiliğin ürünü olarak yorumlamıştır.[103] Bu noktada açıklığa kavuşturulması gereken bazı analitik yanılgılar mevcuttur. Gülen hareketinin takipçileri ne devlet karşıtıdır ne de devletçi. Birincisi, *devletçilik* merkezî bir devletin iktisadi ve siyasi iktidarı elinde bulundurmasını savunan düşünce yahut uygulamadır. Bu devlet merkezli bakış toplumsal aktörleri devlet karşısında neredeyse tümüyle güçsüz ve etkisiz bırakmaktadır. Her ne kadar Türkiye'de devlet ile İslâm arasındaki değişen bağlantılar, Ortadoğu'nun otoriter devletlerinde kaydedilen pasif itaatin bir başka örneği gibi görünse de, İslâmi özneliğe daha yakından bakıldığına durumun tam tersi olduğu anlaşılacaktır.[104] Din ile devlet arasındaki sınırların karşılıklı olarak

---

102 Pérez-Díaz, 1993, s. 7.

103 Bkz. Yavuz, 2003a, s. 181, 198-199. Yavuz, Gülen'in kimliğini ve İslâm anlayışını tanımlamak için "milliyetçi-devletçi" ifadesini kullanmaktadır.

104 Toplumsal aktörler, devlet ile toplum arasındaki bu sınırlara parti politikaları ve seçimlerde oy kullanmadan sembolik politikalar, sivil itaatsizlik, direniş, protesto ve devrime uzanan bir etkileşim süreci içinde karşı çıkarlar. Daha derinlikli bir tahlil için bkz. Wedeen, 1999.

tanınması İslâmi aktörlere özerklik kazandırmıştır. Daha önemlisi, İslâmi yaşam biçimlerinin yeni bölümlendirilme şekilleri İslâmi aktörleri hayatın eğitim, iş dünyası, medya ve siyaset gibi tüm alanlarında hareket etme ve başarı gösterme özgürlüğüyle donatmıştır.

İkinci olarak, inancı canlandırmaya yönelik faaliyetlerin öncelikli konumunun Gülen hareketini laik devlet ile çatışmayla dolu düşmanca bir ilişki içine sokacağı beklenebilirdi ve bu türden bir ilişki takipçileri kuşkusuz yabancılaştırırdı. Ancak bu beklentinin aksine, inanç temelli faaliyetler takipçileri devletin en katı ilkeleri üzerine daha yapıcı bir biçimde yeniden düşünmeye katılmalarını teşvik etmiştir. İnancı canlandırmaya yönelik çeşitli faaliyetleri ustaca yürürlüğe koyan vitrinlik sahalardaki toplu eylemin hedeflerinden biri değildi bu şüphesiz. Örneğin, kamusal sahaları çeşitlendirmek, İslâm'ın çoğulculuk sınavını geçmesine yardımcı olabilecek, hesaplanmış demokrasi yanlısı neticelerden biriydi.[105] Lakin özel sahaların tekbiçimliliği kamusal sahalardaki çeşitlilikle çelişmiş ve çoğulculuk niyetlerine kuşku beslenmesine yol açmıştır.[106] Bunun yanında, İslâm demokratikleşme sürecine planlanmamış bir biçimde katkıda bulunmuştur. İslâm'ın kamusal ve özel düzlemlerde yeniden örgütlenmesi, Türkiye'deki geniş çaplı dönüşümler üzerinde kasıtsız bir etki yaratmıştır. Laikleşmenin tabiatını tepeden inmeci, zoraki bir süreçten tabandan gelen, gönüllü bir sürece çeviren İslâmi aktörler, Müslüman bir ülkede laik düzen ile liberal demokrasinin uyumlu hale getirilmesini kolaylaştırmaktadır.

Zubaida, Ortadoğu'da laikleşmenin "geri dönüşü olmayan" bir süreç olduğunu vurgularken çok haklıdır. Ancak şunu da savunmaktadır: "Yakın zamanda yeniden dirilen siyasi İslâm tam da (...) iki yüzyıldır bölgede geniş çapta gerçekleştirilen laik reformları hedef alıyor[du]."[107] Evvelce belirtildiği gibi, Türkiye Cumhuriyeti'nin din ile siyaset arasına ördüğü duvarların sağlamlığı, Ortadoğu'daki laikleşme projesinin tutarsız ve kararsız gidişatından sıyrılmaktadır.[108] Öte yandan, bu sağlam duvarlar Türkiye'de sivil toplumun ve liberal demokrasinin gelişimini sekteye uğratmıştır. Gerçekten de, Batı'da hâkim olan, İslâm'ın laikleşmeye dirençli olduğu yönündeki düşüncenin tersine,[109] Ortadoğu'daki çoğu otoriter devlet din ile siyasetin birbirinden ay-

105 Bkz. Yavuz, 2003a, s. 204.

106 Bu konuda farklı bir görüş için bkz. Yavuz, 2003a, s. 273. Yavuz şunu savunur: "Çoğulculuk Türk İslâm'ının başta gelen karakteristik özelliğidir. Türkiye'deki demokratikleşme hareketinin esas takviye ve dayanağı bu çoğulculuk olmuştur."

107 Zubaida, 2003, s. 5.

108 al-Azm, 1996, s. 261.

109 Bölgede laikliğin hüküm sürmesine rağmen, Gellner gibi akademisyenler İslâm ile devlet arasında-

rılması sürecinde zor kullanmıştır. Başlıca sorun, dostane sınırlar yaratmayı ve İslâm ile devlet arasında etkileşim kurmayı başaramamaları olmuştur.

Ortadoğu bağlamında, İslâmi aktörler ile devlet arasındaki resmi ve gayri resmi etkileşim kanallarının büyük ölçüde noksan olması halinde, kamusal İslâm ancak çatışmanın şiddetlenmesine ve demokratik kurumların güçlenmesi yerine zayıflamasına yol açabilir. Gerçekten de, Ortadoğu'da kamusal İslâm ve İslâmi siyasi partiler demokrasiyi ilerletmekte ekseriyetle başarısız olmuş yahut otoriter laik rejimler karşısında geri çekilmişlerdir. 1996'da Refah Partisi iktidara geldiğinde, yerel halk seferberliği ve yatay ağ kurma becerisi sergilemişti. Benzer bir şekilde, Hatemi hükümeti de İran'da halk egemenliği, sivil toplum ve demokrasi tartışmaları başlatarak bir reform hareketini ateşlemeyi başarmıştı. Mısır'daki El-Ezher Üniversitesi de sivil katılımı ileriye götüren en etkili İslâmi bilgi ve eğitim merkezlerinden biriydi.[110] Lakin tüm bu örneklerde, kamusal İslâm'ın öngörülen başarısının önü otoriter devletlerce kesilmiştir. Refah Partisi Türk devleti tarafından kapatıldı ve bu gelişme Türkiye'de demokrasinin serpileceği umudunu zayıflattı. Hatemi mollalara teslim oldukça çekiciliğini kaybetti. El-Ezher devlet bünyesine dahil edildi ve henüz yeşermekte olan bir sivil toplumun temeli zayıflamış oldu. Dolayısıyla, kamusal İslâm'ın demokratikleşmeyi ilerletip ilerletememesi şartlara bağlı bir durumdur. Türkiye örneğinde, İslâmi aktörlerin duyduğu rahatsızlık onları özel ve kamusal hayatlarını birbirinden ayırıp yeniden düzenlemeye itmiştir. Akabinde ise kamusal İslâmi aktörlerin bu rahatsızlığı Türkiye'de İslâm'ın alternatif bir laikleşmesine zemin hazırlamıştır. 1980 ve 90'lar boyunca giderek artan sayıda İslâmi aktörün kendi iradesiyle laik kurumsal çevreye uyum sağladığı görülmüştür. İslâmi yaşam biçiminin gönüllü laikleşmesi ise karşılığında otoriter laik Cumhuriyet'in daha hoşgörülü bir laik demokrasiye dönüşmesine katkıda bulunmaktadır.

---

ki sınırları pek ciddiye almamaktadır. Bkz. Gellner, 1992, s. 5. Gellner, İslâm'ın modern zamanlarda giderek artan gücünü, emsalsiz "laikliğe dirençli" karakterine bağlamaktadır. Gellner'a göre, diğer tektanrılı dinler laiklik karşısında gerilemişken, İslâm yükselişe geçmiştir.

110 White, 2002; Arjomand, 1999; Zubaida, 1997.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

Eğitim Alanındaki Çekişmeler

Devlet ile inançlı kesim arasındaki sınırların etkili bir biçimde müzakere edilmesi, İslâmi aktörleri gerilim ve ihtilaftan tümüyle azat etmeyi başaramamıştır. Bu yeni dönemeç Gülen hareketini kamu önünde daha görünür ve daha güçlü kılarken, koyu laikçileri daha da altüst edip öfkelendirmiştir. 28 Şubat'taki "hafif" askerî müdahalenin ardından laikçiler, Atatürk'ün mirasına ihanet ettiği, "sivil toplum"u kötüye kullandığı ve demokrasiyi zayıflattığı gerekçesiyle Gülen hareketine açıkça saldırmaya başladı. Laikçi örgütlerin yandaşlarına "sivil toplum"la neyi kastettiklerini sorduğumda, içlerinden biri ateşli biçimde şu açıklamayı yaptı: "Türkiye'de sivil toplum, Cumhuriyet'imize tehdit oluşturan İslâmcılarla süregelen savaştır." Bir başkası da şöyle dedi: "Sivil toplum, Atatürk'ün bize bıraktığı ve İslâmcıların tahrip etmeye çalıştığı medeniyettir." Laikçilerin "sivil toplum"u sahiplenme iddiaları, İslâmcı toplumsal güçlerin rekabete girişmesine sebep olacak kadar kışkırtıcıydı.

Bu bölümde, mücadeleden örnekler ve tatsız çekişme ile müzakere arasında değişen mücadele sahaları tüm ayrıntılarıyla değil, seçme durumlar etrafında tahlil ediliyor. Bir yanda İslâmcı ve laikçi toplumsal güçlerin hem *aralarındaki* hem de *kendi içlerindeki* gerilim ve ihtilafın katmanlarını çözümlüyorum. Öte yanda ise hareketin nasıl laik devletle çatışmaya girmeden okullar konusunu görüştüğünü inceliyorum. Daha da önemlisi, laik devletin laikçilerle Gülen hareketi takipçileri arasındaki bu ihtilafa ne tepki verdiğini araştırıyorum. Mücadelelerin derinlemesine anlaşılması, kurumsal siyasi çerçevenin anlaşmazlık ile fikir birliğini bağdaştırma yollarına ışık tutabilir.[1]

---

1 Sivil toplum, fikir anlaşmazlığı ve birliğinin kuramsal bir tetkiki için bkz. Hall, 1995, s. 26.

Hareketin okullarının sayısının ve popülerliğinin giderek artmasına bağlı olarak, devlet ile Gülen hareketi arasındaki ana mücadele alanı eğitim olagelmiştir. Milli eğitim, ulus-devletlerin toplumu şekillendirip birleştirmesinin başlıca vasıtasıdır.[2] Standartlaştırılmış milli eğitim, ulus–devletlerin genç dimağlardan sadık vatandaşlar yaratmak ve herkesçe paylaşılan bir aidiyet hissi aşılamakta kullandığı güçlü bir araçtır. Türkiye'de de laik milli eğitim tipik olarak Türk devletinin en etkili organlarından biri olmuş; topluma nüfuz etmekle kalmayıp, şaşmaz laikçi karakterine itaat edilmesini talep etmiştir aynı zamanda.[3]

Açıktır ki, Türkiye dahili ve haricinde eğitimin giderek Gülen hareketinin ana faaliyet alanı haline dönüşmesi tesadüf değildir.[4] Laikçilerin paylaştığı genel kanının aksine, Gülen okulları dini *müfredata değil*, öğrencilerin hayatlarına kaynaştırmaktadır. Hareket, milli eğitimin laik karakterine meydan okumadan dini canlandırmayı amaçlar. Genel görüşün aksine, bu okullar hakkındaki en tartışmalı mesele laik devlete tehdit oluşturmaları değildir. Laikçileri en çok rahatsız eden, Türkiye'de birkaç onyıldır ahlâki muhafazakârlığın daha etkili hale gelmesi olmuştur. Hareketin çeşitli iktidar kaynaklarını dikkate şayan bir biçimde bünyesinde toplaması laikçi örgütler arasında öfke yaratmıştır.

YUKARI DOĞRU TOPLUMSAL AKIŞKANLIK VE TOPLUMSAL İKTİDAR KAYNAKLARININ AKTARIMI

Devlet ile toplum arasındaki geleneksel mesafe, Türkiye'de canlı bir sivil toplumun gelişmesinin önündeki tek engel değildir. Sivil toplumun zayıflığı, büyük ölçüde, bir orta sınıf ahlâkı bulunmayışının ve Türk girişimcilerinin "ürkekliği ve müteşebbis olmayan ruhu"nun da sonucudur.[5] Gülen hareketi, toplumsal aktörleri devlete epey bağımlı kılmış bu iki tarihi kalıbı da kırmıştır. Her ne kadar hareket farklı farklı iktisadi ve sosyal çevrelerden insanları cezbetmiş ise de, takipçiler tek bir ideal etrafında toplanmışlardır: Yukarı doğru sosyoekonomik akışkanlığa ve saygın bir orta sınıf yaşam tarzı ile ahlâkına özlem duymaktadırlar. Daha da önemlisi, bu akışkanlığın nitelikli bir eğitimle mümkün olabileceği konusunda hemfikirlerdir. Toplumsal akışkan-

2 Bkz. özellikle Gellner, 1995.

3 Lise seviyesindeki din dersleri, Kenan Evren 1983'te zorunlu ders haline getirene dek seçmeli ders olmuştur.

4 Bkz. özellikle Agai, 2003. Agai'nin çalışması, uzun vadeli hedefi toplumu değiştirmek olan eğitimin merkeziliğinin hareketi nasıl dönüştürdüğünü ortaya koymaktadır.

5 Heper, 1985, s. 99-104.

lığa duydukları inanç sınıflararası işbirliğini harekete geçirmiştir. Hareket, küçüklü büyüklü işletmeleri olan çok sayıda cesur girişimciyi kendine çekmiştir. Fethullah Gülen'in uluslararası ticaret ve işletme ağlarına yönelik teşviği, bu girişimcilerin güçlü teşebbüs sezgilerini beslemiştir.

Economist dergisinin doğru olarak tespit ettiği üzere, "Gülen'in yakaladığı başarının bir yönünü de servet yaratma oluşturur. Takipçilerinin birçoğu zengin olmuştur."[6] 1980'lerin ortalarından bu yana hareket gelişmekte olan bir serbest piyasa ekonomisinden sonuna kadar istifade ederek muazzam büyüme kaydetmiştir. Takipçilerin pek çoğu iktisadi liberalizmi gönülden desteklemektedir. Hareket dahilindeki dernek hayatı da, Adam Smith'in ticaretin masum olduğu ve refah sağlarken dikkati siyasi ihtilaftan başka yönlere çektiği yönündeki görüşünü doğrular gibidir.[7]

Fethullah Gülen, "müminler"in dünya ticareti ve küresel pazarda giderek daha fazla etkili olacağını belirtmektedir. Gülen, Hazreti Muhammed'in hayatta olup canlı bir ticaret hayatının yaşandığı döneme, İslâm'ın Altın Çağı imgesine atıfta bulunarak, hem ulusal hem de uluslararası düzeylerdeki ağların genişletilmesini teşvik eder.[8] Gülen komünizmin savunduğu eşitlik fikrine karşı çıkar. Gülen'e göre servet zenginlerden zorla alınamaz. Ancak mülk sahiplerinin sevgisi ve güveni kazanılarak yoksullara kendi istekleriyle yardımda bulunmaları sağlanabilir. Ticaret ahlâkına sadık kalarak servet kazanmış kimseleri sosyal adaletsizliğe maruz bırakarak eşitlik sağlanamaz.[9]

Hareket küresel ekonomi ve uluslararası siyaset ile uyumlu ve yakından ilgilidir. Hareketin okulları "ahlâken üstün" ve uluslararası rekabet gücüne sahip nesiller yetiştirirken, işadamları da uluslararası ticaret bağlarını oluşturmakta ve kuvvetlendirmektedir. İşte bu İslâmi hareket "uluslararası kurumsal burjuvazi" içinde kendine böylelikle yer açmıştır.[10] Yeni İslâmi burjuva sınıfı inananlarla laik devlet ve uluslararası dünya düzeni arasında köprü oluşturur. İslâmi işadamları devlet ile bürokrasinin özelde harekete, geneldeyse inananlara karşı daha duyarlı bir tavır takınmasında önemli bir rol üstlenirler.

Hareketin çok sayıdaki faaliyet ve yatırım alanları birbirinden ne ayrı ne de bağımsızdır. Aksine, hareketin en güçlü olduğu noktalardan biri, kaynaklarını bir alandan diğerine kolayca aktarabilmesidir. Hareket işadamları-

6 Bkz. "Islamist Evangelists", *Economist*, 8-14 Temmuz 2000, s. 52.
7 Smith, 1986 [1776].
8 Gülen, 1996a, s. 48-51.
9 Gülen, 1996a, s. 49
10 Keyder, 1997, s. 47.

nın sermaye birikimlerini eğitimcilerin bilgi birikimleriyle birleştirerek iktisadi gücü insan sermayesine aktarır. Daha somut bir ifadeyle, hareketin iş çevrelerindeki yandaşları okullara ve burslara yatırım yaparlar, böylece entelektüel birikim artar, dolayısıyla da özel okulların akademik başarısına istinaden daha fazla sermaye elde edilir. Gülen hareketinin Türkiye'de ve dünyada giderek artan bir verimlilik yakalaması büyük ölçüde bu ayrı mecraların birbirleriyle etkin biçimde bağlı oluşuyla açıklanabilir. Hareketin ağları bilhassa işletme, ticaret, eğitim ve medya arasında işbirliğine olanak tanır. Fethullah Gülen'in takipçileri ve yakın çevresi arasında şirket, hastane, holding, medya kuruluşu, gazete, televizyon-radyo kanalı ve süpermarket zinciri sahipleri bulunmaktadır.[11] Daha da önemlisi, bu kuruluşlar kaynaklarını gönüllü olarak hareketin hizmetine sunmakta, dolayısıyla hareket, gerek münferit takipçiler elinde, gerekse dernek ve vakıflar aracılığıyla hatırı sayılır ve giderek artan miktarda sermayeye kavuşmaktadır. Genel görüşün aksine, hareketin liderinin bu sermaye yahut hareketle ilişkili herhangi bir mülkiyetle alakası bulunmamaktadır. Gülen, okulların *ona ait* olmadığında ısrar eder: "Onların sahibi değilim. Hareketle ilişkili herhangi bir şeyin sahibi olmadığım gibi."

Farklı faaliyet alanları arasındaki bulanık sınırlar farklı iktidar kaynaklarını bir araya getirmeye ve aktarmaya yardımcı olur. Hareket iktisadi gücünü, sözgelimi Türkiye'deki ulusal ve yerel politikacılarla kurulan güçlü ilişkiler ile takviye etmiştir. Takipçiler de hareketin okullarının bulunduğu yabancı ev sahibi ülkelerde yerel ve ulusal politikacılarla bağlantılar kurmuşlardır. Örneğin Kazakistan, Alma-Ata'daki Kazak-Türk Eğitim Vakfı hem cumhurbaşkanı hem de yerel politikacılarla yakın ilişki içindedir. Bu vakfı ziyaret ederken Cumhurbaşkanı Nursultan Nazarbayev'den telefon geldiğine şahit olduğum gibi, hareketin İstanbul'daki vakıflarında da başka siyasi liderlerle yapılan telefon görüşmelerini gözlemleme fırsatı elde etmiştim. Alma-Ata'nın saygın eğitimcilerinden Hüseyin Bey şöyle diyordu: "Kazakistan cumhurbaşkanı bizi asla hayal kırıklığına uğratmaz, geri çevirmez." *Economist*'in haberinde de belirtildiği gibi, hareket kelimenin tam anlamıyla "irtibatlı"dır: "Polisin içindeler, hâkimleri var ve onları kimse durdurmuyor." Hareketin faaliyetlerinin kapsamı ve tesiri gerçekten de dikkat çekicidir; bu, laikçilerin hareketin devleti ele geçirme planları kurduğu yönündeki korkularını beslemiştir.

2006 senesine kadar, tüm dünyada Gülen hareketi adına, lise ve üni-

11 Bkz. özellikle Başkan, 2004; Yavuz, 1999b, s. 6. Samanyolu TV ile Burç FM'in yanı sıra hareketin sahibi olduğu gazete ve dergiler şunlardır: *Zaman*, *Zafer*, *Sızıntı*, *Aksiyon*, *Ekoloji*, *Yeni Umut*, *Fountain*.

versite olmak üzere beş yüzü aşkın okul kurulmuştur. Bu liselerin yüzden fazlası Türkiye'de, gerisi ise farklı ülke ve kıtalarda yer almaktaydı. Son üç yılda bu sayı iki katına çıktı. 2009 itibariyle, hareket bine yakın sayıda okul açmış bulunmaktadır. Hareketin yedi üniversitesi mevcuttur; saha araştırmalarım esnasında bunlardan ikisini (Alma-Ata'daki Süleyman Demirel Üniversitesi ile İstanbul'daki Fatih Üniversitesi) ziyaret ettim. Mezunların gösterdikleri üstün başarılar, okulların kalitesinin, rekabetçi standartlarının, teknolojik donanımlarının ve müfredatlarının kanıtı niteliğindedir.[12] Hareket başarılı öğrencilere burs vermekte, onları ulusal ve uluslararası sınavlara hazırlamaktadır. Hareketin eğitimden beklentileri yüksektir. En iyi öğrenciler lisansüstü eğitimlerine Harvard, MIT, Princeton, McGill, Boston ve Massachusetts Üniversiteleri gibi, Kuzey Amerika'nın üst düzey üniversitelerinde devam etmeleri konusunda teşvik ve destek görmektedir. Harvard ve MIT'de Gülen okullarından mezun birçok öğrenciyle tanıştım ve başarılarını, aldıkları bursları da gözlemleme imkânım oldu.

Hareketin okullarında dinî müfredat veya İslâmi eğitim bulunmaz. Dünya dinlerini işleyen bir tarih dersi dışında neredeyse tamamen fen dersleri verilmektedir. Hareketin Türkiye dahili ve haricindeki okullarında eğitim dili ağırlıklı olarak İngilizce, kısmen de Türkçedir. Okullar en gelişmiş teknolojiyle donatılmıştır. Kitaplar ve diğer ders materyalleri Batı'dan ithal edilmektedir. Hareket eğitim yoluyla bilgi çağına ayak uydurmayı ve uluslararası düzeyde rekabet etmeyi amaçlamaktadır.

Ancak bu noktada belirtmek gerekir ki, sınıftaki bilimsel eğitime müfredat dışı faaliyetlerdeki ahlâk eğitimi eşlik etmektedir. Hareketin okullarının büyük çoğunluğunda yatılılık mecburidir, dolayısıyla öğrenciler zamanlarının çoğunu sosyalleşme ve kültürlenmenin yoğun olduğu yurtlarda geçirmektedir. Bunun sonucunda da yurtlardaki müfredat dışı faaliyetler öğrencilerin dünya görüşlerini ve kimliklerini etkin bir biçimde şekillendirmektedir. Sınıfın dışında, bilimsel eğitimden ayrı olarak öğrencilerin hayatları ahlâk eğitimi ve disiplin yoluyla, onları yozlaşmadan, ahlâksızlıktan ve çöküşten koruyacak bir iskelete oturtulur. Bu iskeleti oluşturmak, kayıtsız şartsız hareketin hizmetinde olan dindar öğretmenlerin görevidir. Öğretmenlerin bağlılıkları öylesine güçlüdür ki, hareket tarafından atandıklarında dünyanın herhangi bir yerindeki bir lisede gönüllü ders verirler. Bu takipçiler genellikle ailelerini

12 Hareketin liseleri Türkiye'de ÖSS gibi ülke çapındaki sınavlarda ve uluslararası matematik yarışmalarında muazzam başarılar elde etmektedir. Yalnız bu okulların başarılı öğrencileri sınavla kabul ettiğini de belirtmek gerek. Okulların gösterdiği başarıda bunun da bir payı olmalıdır.

de yanlarında götürürler. Kimi zaman Sibirya gibi fiziksel koşulların sert olduğu yerlere ya da Afrika yahut Sovyetler sonrası Orta Asya'daki zayıf altyapılı ülkelere atanmaktadırlar.

Fethullah Gülen zaman zaman okullarda İslâmcılık ve muhafazakârlıktan eser olmadığını, devletlerin milli eğitim sistemleriyle aynı çizgide hareket edildiğini temin etmiştir.[13] Dahası, herhangi bir bakımdan laik Türkiye Cumhuriyeti'ne ters düştüklerine kanaat getirildiğinde okulları kapatma sözü vermiştir. Hareket, üst düzey askeri yetkilileri okullara davet ederek hareket ile ordu arasında yaşanması beklenen gerginliği önlemiştir. Çok sayıda akademisyene ek olarak, birçok önde gelen politikacı ve üst düzey emekli askerî yetkili hareketin okullarında buyur edilip ağırlanmıştır. Bu ziyaretler, benim vitrin adını verdiğim, hareketi teşhir etme amaçlı mekânlarda geçtiği ve hareketin propogandasını yapmak adına düzenlenmiş "tur"lar olduğu için, bu çalışmada başvurulmuş olan etnografik saha çalışması ile karıştırılmaması çok önemlidir.

Gülen hareketinin okulları diğer ev sahibi ülkeler tarafından büyük ölçüde benimsenmiş, Türkiye'de ise laikçilerin saldırısına uğramıştır. Okullar çok geçmeden kamuoyunun ilgi odağı haline gelmiş, koyu laikçilerde nefret uyandırmıştır. Bu hoşnutsuzluk yalnızca Gülen okullarının sayılarının artıp eğitimde giderek daha fazla söz sahibi olmasıyla değil, sivil toplumun bir parçası olma iddialarıyla da yoğunluk kazanmıştır.

MEDENİLEŞME YARIŞI: SİVİL TOPLUMU TEKELE ALMAK

1990'ların sonu Türkiye'de sivil topluma yönelik artan bir ilgiye tanıklık etti. Bir yanda laikçiler Sivil Toplum Kuruluşları Birliği (STKB)[14] altında güçlerini birleştirdi.[15] STKB, laik Cumhuriyet'i sözde "İslâm tehdidi"nden "kurtarma"ya vakfedilmiş taze bir gayretin vücuda gelmiş haliydi. Öte yanda ise İslâmi örgüt ve dernekler hızla gelişmekte; laik Cumhuriyet'te inancı yeniden canlandırarak ve inanç temelli hayat tarzlarını meşrulaştırarak sivil topluma önayak olma iddiasındalardı. İster laikleştirme isterse İslâmileştirme projeleri yoluyla olsun, her iki taraf da sivil toplum ve demokrasiyi teşvik edi-

13 Fethullah Gülen'in okullarla ilgili açıklamalarının çarpıcı örnekleri için bkz. *Hürriyet*, 8 Nisan 1998; *Milliyet*, 19 Nisan 1998.

14 Sivil Toplum Kuruluşları Birliği (STKB), 2006 yılında Ulusal Sivil Toplum Kuruluşları Birliği (USTKB) adını almıştır.

15 Birlik üyesi kimi kuruluşlar şunlardır: Atatürkçü Düşünce Derneği, 68'liler Birliği Vakfı, Cumhuriyet Okurları Girişimi (CUMOK), Çağdaş Eğitim Vakfı (ÇEV), Dayanışma Derneği, 55 Sanat Örgütü ve Sosyal Demokrasi Vakfı (SODEV).

ci bir rol üstlendiğini *iddia etmekteydi*. Ve kabul etmeseler de, daha geniş çerçevenin, Cumhuriyet projesinin tabiatı hakkında çekişmekteydiler.

STKB'nin ileri gelen isimleriyle görüşme taleplerim çoğunlukla geri çevrildiyse de, üyelerle gündelik ortamlarda çeşitli gayri resmi görüşme ve sohbetlerim oldu. Sanat galerileri, tiyatrolar, Atatürk Kültür Merkezi ve Cemal Reşit Rey gibi konser salonları, caz kulüpleri, sanat festivalleri ile üyelere özel kulüpler, kuruluşlarda aktif görev alan laikçilere rastgelmek için mükemmel bir fırsattı. Sohbetlerde duyduklarım şaşırtıcı biçimde birbirleriyle örtüşüyordu. Laikçiler Cumhuriyet'e aidiyetlerine tam güven ifade ederken, İslâmi aktörleri de sürekli surette aidiyetten dışlıyorlardı. Söz konusu çerçeve ister ulus, ister Cumhuriyet, isterse de sivil toplum olsun, sınırlar ve içerik "İslâmcılar"ın dışarıda bırakılmasıyla tanımlanıp güvence altına alınıyordu.

Laikçilerin sivil toplumla meşguliyeti Atatürk'ün ilerleme ve gelişmeyi bir medenileştirme projesi olarak tasavvur edişini hatırlatmaydı: "Fikrimiz, zihniyetimiz medeni olacaktır. (...) Bütün Türk ve İslâm âlemine bakınız. Zihinleri medeniyetin emrettiği şümul ve tealiye uyamadıklarından ne büyük felâketler, ne ıstıraplar içindedirler. (...) [İ]leri gitmeğe mecburuz."[16]

Medenileştirme projesi Batı medeniyetlerine doğru adım atıp İslâmi olanlardan uzaklaşmak anlamına geliyordu.[17] Diğer laikçiler gibi STKB'nin faal üyelerinin devlet geleneği üzerinde ayrıcalıklı bir hakları olduğuna güvenleri tamdı. Devletin koruyucuları rolünü üstlenen STKB, Cumhuriyet'in ona emanet edildiğinden emindi. STKB'nin laikçi yandaşlarıyla yaptığım görüşmelerden, hepsinin de devletin değişmez ve yekpare bir varlık olduğunu düşündükleri anlaşılıyordu. Çoğu, İslâm'ın tabiatı itibariyle laik devlet'in düşmanı olduğunda ve dolayısıyla sivil toplum ve demokrasiyle bağdaşmadığında hemfikirdi. Bu konuyu daha fazla tartışmak da istemiyorlardı.

Laikçi Cumhuriyetçiler sivil toplumu milli tekelleri olarak gördüklerinden, İslâmi aktörler medenileştirme projelerinden men edilmiştir. Ancak hızla büyüyen Gülen hareketi bu tekelin kendinden emin haline meydan okumuştur. İslâmi hareket laikçilerin sadece sivil toplum değil, milli aidiyet bakımından da hak iddia ettiği alana karşı çıkmaya başlamıştır. Attilâ İlhan'ın ye-

---

16 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri II*, "Kastamonu'da Bir Konuşma", 24 Ağustos 1925, s. 216.

17 *A.g.e.*, s. 27. Kasaba şöyle yazmaktadır: "Bazı kültürlerin, kimliklerini geride bırakmadıkları sürece ilerlemeye uygun olmadıklarına kanaat getirilmiştir. Aydınlanmanın ilerlemeci ilkeleri, insanları katı grup ve kategorilere ayırmanın bir mazereti, (...) etnik olarak tanımlanan 'katışıksız topluluk'larının tarihteki arzu ve hak edilen yükselişini tarif edip mazur göstermenin bir aracı haline gelmiştir."

rinde ifadesiyle, "Fethullah Hoca da bir Cumhuriyet çocuğu"dur.[18] Kendilerini devletin koruyucuları tayin etmiş olanlar için bile aidiyet duygusu tartışılmazdır.

Laikçiler kendileriyle hareket arasındaki aşılmaz uçurumdan endişe duymamaktaydı. Aksine, bu hareketin Cumhuriyetçi çerçeveye – Türkiye'deki başka herhangi bir İslâmi gruptan daha– yakın durmasından irkilmişlerdi. Bu tuhaf yakınlık laikçilerin rahatlık bölgesini, medenileştirme projelerinin güvenli tekelini bozmuştu. Ancak tarihsel olarak kökten ayrı olmaları iki tarafın da birbirlerine ne kadar yakın durduğunu kabul etmesini engellemişti.

İslâmi aktörler ile laikçilerin dünya görüşlerine yakından bakıldığında, rahatça Atatürk'ün medenileştirme görüşüne dayandırılabilecek, ilerleme ve medeniyete ilişkin benzer bir hassasiyet ve zihniyete sahip oldukları ortaya çıkar. Gülen hareketi ile STKB her konuda ihtilaf içinde olduklarını varsaymalarına rağmen, aslında Cumhuriyet projesi için kilit önem taşıyan pek çok meselede aynı görüşleri paylaşmaktadırlar: Bilimin ve İngilizce Batı bilimi eğitiminin önemi, Batı bağlantılı ve Batı'dan esinlenmiş ilerleme düşüncesi, sivil toplum projelerinin toplum mühendisliğinin merkezinde yer alması, milli bağlılıklarla uluslararası emellerin bir araya getirilmesi (ki bu meseleyi Dördüncü Bölüm'de tahlil ediyorum) ve "güçlü bir devlet"e sahip olmanın merkezî önemi hususlarında hemfikirdirler.

Laikçi STKB ile İslâmi hareket arasındaki en büyük farklılık, İslâmi hareketin Müslüman Türk kimliğini ve ahlâkını sivil toplumun ve milletin merkezî bir unsuru addetmesidir. Takipçiler kamusal alanlarda dindar cemaat yaşam biçimini bireyselliğin laik yüzleriyle uzlaştırmışlardır gerçi, ama sundukları alternatifler STKB ile derin bir ihtilafa girmelerini önleyememiştir. 1990'ların sonunda artan devlet baskısı ile de bu gruplar arasındaki geçmişten gelen güvensizlik doruk noktasına ulaşmıştır. Derin fikir ayrılıklarının ve sonu gelmez düşmanlığın ötesine bir türlü bakamamışlardır. Aralarındaki mücadele sıklıkla, her biri kendine özgü gündemlere sahip İslâmcı ve laikçi ideolojiler arasındaki çarpışma olarak yanlış algılanmıştır. Gerçekte ise İslâmi ve laikçi sivil toplum örgütleri aynı proje üzerinde yetki ve iktidar sahibi olmak için yarışmaktaydılar; o proje de, inşa halinde olan Cumhuriyet'in dönüşümüydü.

---

18 İlhan, "Fethullah Hoca Bizim Protestanımız", *Yeni Yüzyıl*, 26 Ağustos 1995.

"Sivil Toplum" Medeniyetten Yoksun mu?

Fethullah Gülen şöyle demiştir: "Türkiye dünü, bugünü itibarıyla süper devlet olmaya namzet bir konumda bulunmaktadır."[19] Gülen, eğitim meselesinin ana unsurunu "millî itibarımız ve onun korunması" olarak nitelendirmektedir. Hareketin neden İsviçre, Almanya ve Danimarka gibi Avrupa ülkelerinin yanı sıra Afrika, Avustralya ve benzerinde de okullar açtığını sorduğumda takipçiler benzer yanıtlar verdiler: "Neden Batılı ülkelerde sadece Amerikan okulları olsun ki? Batı neden sadece Amerikan gücü ve liderliğine tabi olsun ki? Biz sadece Batı'yı yakalamak istemiyoruz, amacımız Batı tarafından tanınmak, saygı ve takdir görmek. Osmanlı atalarımız bir zamanlar dünya medeniyetinin liderleri değil miydi?"

Tahmin edileceği gibi, laikçilerden hareketin Türk milletini uluslararası platformda temsil etmesine itirazlar yükseldi. Soruyorlardı: "Modern laik Türkiye'yi uluslararası platformda temsil edecek olanlar niye 'İslâmcı muhafazakâr bir adam' ile 'beyinleri yıkanmış köleleri' olacakmış?"[20] Atatürk ve Kemalizm müdafaalarında laikçiler memnuniyetsizliklerini Gülen hareketine yönelttiler. Hareketin çatışmadan kaçınmacı tutumuna rağmen STKB medya aracılığıyla alenen Gülen hareketinin kuyusunu kazmaya başladı. STKB üyeleri "Türk ulusunun iyiliği için" hareketin okullarının kapatılması çağrısında bulundular. Gelecek nesillerin kurtuluşu için de her Türkiye Cumhuriyeti vatandaşının bu yönde bir ahlâki sorumluluk taşıdığını savundular.

Laikçiler, Gülen hareketi takipçilerinin takiye yaptığına kanaat getirmişlerdi. "Fethullahçılar"ın[21] gizli gündemlerinin toplumsal bir araştırmaya değer görülmeyecek kadar aşikâr olduğunu savunuyorlardı. Hareketin bir doktora tezine konu olması laikçiler tarafından esefle karşılanıyordu, bilimsel bir çalışmaya değer bir konu addedilmiyordu. Pek çok laikçi beni vaktimi Gülen hareketine harcamamam için ikna etmeye çalıştı. İkna edemeyince de bana araştırmamda "yardımcı olamayacaklarını" söylerek uzaklaştılar. STKB'nin önde gelen isimlerinden şu sözleri işittim: "Cemaat'in gizli gizli devleti ele geçirme emellerini henüz anlayamadıysanız bu sizin suçunuz değil. Profesyonel yalancı ve vatan hainidir onlar. Tabii, bütün bunları gerçek niyetlerini gizlemek için yapıyorlar."

Laikçiler, sivil toplum örgütü perdesinin ardında hareketin Türk dev-

---

19 Gülen, 1997, s. 283.

20 Yazarın 1997-1999 yılları arasında İstanbul'da gerçekleştirdiği görüşmelerden.

21 Laikçiler Gülen hareketinin takipçileri için "Fethullahçılar" tabirini kullanıyor. Takipçiler yalnızca ideolojik bölünmeye karşı olduklarından değil, bu deyiş tekil bir tarikat izlenimi uyandırdığı için de bu tabiri hakaretamiz buluyor.

letinin en büyük düşmanı olduğu konusunda ağız birliği etmiş gibiydiler. Saha çalışmam boyunca harekete ilişkin konuları STKB destekçileriyle serbestçe ve açıkça konuşmam çok zor, hatta imkânsızdı. "Fethullahçılar"ı araştırdığım öğrenilince görüşme randevusu alma girişimlerim sonuçsuz kaldı. STKB'nin olumsuz tutumu ve başta Gülen hareketi olmak üzere İslâm araştırmalarına iyi gözle bakmaması, Gülen hareketinin toplumsal araştırmaya konu olmaya açık ve hevesli duruşu karşısında büyük bir tezat oluşturur. Gülen hareketi, kendileri hakkında akademik dergilerde ve gazetelerde yayınlanmış bütün haberleri ve araştırmaları toplayıp arşivlemektedir. Türkiye'de İslâm konulu doktora tezlerinin de bir arşivi oluşturulmuştur. Üstelik bu zengin kaynakça, hareket üzerine araştırma yapan toplumbilimcilerin kullanımına açıktır.

29 Nisan 1998'de, laikçi sivil toplum örgütü Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği'nin başta gelen isimlerinden biriyle kısa bir telefon görüşmesi yaptım. Gülen hareketi hakkındaki araştırmamdan bahsettiğimde bu hanımın ilk sorusu "Gerçek yüzlerini gördünüz mü? Sizi aralarına aldılar mı?" oldu. Aklındaki tek şey, savaş hattının hangi tarafında yer aldığımın açıklığa kavuşmasıydı. Savaşa tutuşmuş herkes gibi o da, kendisine biat etmeyenlere son derece kuşkucu yaklaşıyordu.

Telefon yerine yüz yüze konuşup konuşamayacağımızı sordum. Lakin "bilgi birikimi"ni benimle paylaşmayı reddetti; STKB'nin konu üzerine yayınlamış olduğu kitabı okumamı salık verdi. Bir de, tabii, hareket hakkındaki "gerçeği", STKB için gün gibi ortada olan tabiatını keşfettiğimde faks yoluyla iletişim kurabileceğimi söyledi. Bu başarısız girişimin ardından, destekçilerinin konu hakkındaki görüşlerini dinlemek üzere birkaç STKB örgütüyle pek çok kez temas kurmaya çalıştım. Çağrılarımın çoğu gibi, bu girişimlerim de cevapsız kaldı. Destekçiler genellikle hareketle savaşmakla o kadar meşgullerdi ki, onu "anlama"ya ne vakitleri ne de mecalleri kalıyor, bunu vakit ve çaba harcamaya değer görmüyorlardı.

Benzer biçimde geri çevrildikten sonra, saha araştırmamın önündeki bu büyük engel için pragmatik bir çözüm geliştirdim. STKB destekçilerine STKB örgütleri vasıtasıyla doğrudan ve resmi olarak değil, gayri resmi bağlantılarım, arkadaşlarım, ailem ve tanıdıklar yoluyla ulaşmaya karar verdim. Kendim de laik görüşlü bir ailede yetiştiğim ve Atatürkçü annc babam ile diğer aile bireyleri sayesinde laikçi çevrelerle sıkı bağlara sahip olduğumdan, geliştirdiğim bu çözüm yolu olumlu sonuç verdi.

Laikçilerin ortak tepkisi, alenen olmasa da, beni Gülen hareketinin fe-

nalığını afişe etmeye ikna etmeye çalışmak oldu. Komplo teorilerini benim çalışmam vasıtasıyla geçerli ve meşru kılmayı arzu ediyorlardı. Tezimin bu arzularına yanıt vermemesi halindeyse hüsrana uğrayacak, benimle aralarına mesafe koyacaklardı. İşte mesele bu denli kişiselleştirilmişti. Bu tavırlar, laikçilerin araştırmama ilişkin çekincelerini bizzat gözlemlememe imkân sağladı. Örneğin, bir grup kız arkadaşla toplandığımız bir yemek davetinde, Gülen hareketinin gazetesi *Zaman*'ı alıp okuduğum için resmen sözlü saldırıya uğradım. Gazeteyi yürüttüğüm araştırma için okumam gerektiğini, bana malzeme sağladığını açıklamaya çalıştıysam da, izahatım onları tatmin etmediği gibi, kulak asmadılar bile. Yargılamaktan ziyade *anlamaya* yönelik sosyolojik ilgime daha fazla tahammül edemeyen ev sahibesi masayı terk etti ve o günden sonra da bir daha benimle konuşmadı. Birkaç başka koyu laikçi gibi o da saha araştırmam nedeniyle benimle bağlarını koparmayı tercih etmişti. İslâm ile laikçilik arasındaki çekişmenin yalnızca siyasete değil, kişisel hayata da ne denli sirayet etmiş olduğunun böylece farkına varmaya başladım. Çekişmenin yoğunluğu, özel ilişkileri, arkadaşlık, hatta aile bağlarını aşıyordu.

Yürüttüğüm çalışma, somut çekişme konularından sadece bir başkasıydı. Hareket hakkında ortaya koyulacak her türlü bilgiye şiddetle itiraz edilmekteydi; böylece Kemalistlerin mi, İslâmcıların mı tarafında yer aldığı anlaşılıyordu. Çekişmenin harareti yüzünden, karşı kutupların ideolojik tartışmaları aşan bir sosyolojik tahlil tasavvur etmeleri güçleşmişti. Hayrettir ki, ideolojik güdümlü çevrelerin çalışmam üzerine giriştikleri rekabet Türkiye'yle sınırlı kalmayıp nereye gidersem gideyim beni izledi. Elinizdeki çalışma, Batı'nın geniş akademik çevreleri bile dahil olmak üzere çeşitli uluslararası bağlamlarda; konferans, iş görüşmesi, araştırma fonu başvurusu ve diğer rekabet ortamlarında sorgulandı, taraf tutmaya zorlandı. Genellikle ıltan alta ve nazikçe, ama bazen de alenen ve pervasızca "*objektif* bir gözlemci" mi, yoksa "içeriden biri" mi olduğum sorularına maruz kaldım.

Toplumsal araştırmalara benzer biçimde öğrenciler de çekişmenin "nesne"si haline getirildi. Aşağıdaki kısımda, iki öğrencinin nasıl da iki ateş arasında kalıp açıkça taraf tutmaya ya da daha ziyade değiştirmeye zorlandığı anlatılıyor. Bu iki öğrenci, kendiliğinden örgütlenmiş sivil toplum dernekleri arasındaki sözde toplumsal tartışmaların günah keçilerine mükemmel birer örnek. STKB ile Gülen hareketi arasında paslaşılan suçlamaları eleştirel bir gözle değerlendirmenin yolu, harekete, okullarına ve "hizmet"e giriş-çıkış kaidelerini kavramaktan geçiyor.

HAREKETİN OKULLARINA GİRİŞ-ÇIKIŞ

İstanbul ve Alma-Ata'nın farklı farklı semtlerinde yer alan, yatılılığın mecburi olduğu muhtelif öğrenci evlerini ve yurtları ziyaret ettim. Sahnenin gerisindeki dar kişisel alana rağmen hareket okullarından çıkış serbest ve kişinin tercihine dayanıyor. Hareketten ayrılmayı seçerek yurdu terk eden yahut sadece hizmet vermeyi bırakan birkaç öğrenciyle tanıştım. Çoğu şahsi meseleler yüzünden ayrılmış hareketten; kimileri ise Cemaat'in hayatları üzerinde kurduğu denetimin boyutlarına/ölçülerine daha fazla tahammül edememiş. Bana farklı dünya görüşlerini gözden geçirmek ve farklı yaşam biçimlerini deneyimlemek için daha fazla kişisel özgürlüğe ihtiyaç duyduklarını söylediler. Üniversitede tarih öğrenimi gören Emine hareketten duyduğu rahatsızlıkları şöyle ifade etti:

> Keşfetmek için daha serbest olmam lazım. (...) Öğrenci evleri bana çok kuralcı ve disiplinli geliyordu. (...) Işık Evlerinde kalırken bu sıkı korunup kollanan alanın dışına çıkmakta zorlanıyordum. Oysa gariptir, olay hiç de evle ilgili kurallardan ibaret değil. Bana kalırsa gerisi çok teklifsiz ve baştan savma, çünkü çok da baskı görmeden cemaat hayatının tam bir üyesi oluveriyorsunuz. Belki de şaşmamak gerek. (...) Nihayetinde bir cemaat bu. (...) Sanırım hiçbir cemaat bana uygun değil. (...) Öylece ayrıldım.

Emine'nin, hareketi "standart vasatlık ve konformizm"le ve "İslâmcı hareket" içerisinde coşku ve radikalliğe ket vurmakla eleştiren, tüm kalbiyle kökten bir İslâmcı olduğunu belirtmeden geçmemek gerek. Emine çatışmacı olmayan, barış yanlısı bir cemaatin itaatkâr bir takipçisinden ziyade bir eylemciydi. Yurtların ve Işık Evlerinin etrafındaki "duvarlar"dan hoşlanmıyordu. Cemaat'in farklı Anadolu şehirlerindeki dershanelerinde, okullarında, yurtlarında ve Işık Evlerinde geçirdiği yılların ardından Gülen Cemaati içerisinde öğrenci hayatını çepeçevre saran parmaklıklara hayli eleştirel yaklaşıyordu. Cemaat'ten biriyle evlenmesi yönünde alttan alta bir baskı hissetmeye başladığında, aleni bir dayatma olmamasına karşın hareketten ayrılmaya karar verdi. Ayrılışının üzerinden çok geçmeden, Cemaat dışından İslâmcı bir adama âşık olup onunla evlendi. Emine'nin durumu, kendi iradeleriyle ve çeşitli sebeplerden dolayı Cemaat'i terk eden pek çok başka öğrencininkine benzer.

Alma-Ata ziyaretim sırasında tanıştığım Vahide de hizmeti neden bıraktığını anlattı bana. Kız yurtlarından birinde "abla"ymış. Yirmilerinin ortasında, hırslı, güvenilir bir genç kadınmış. Kuralların uygulanmasından, yurtların sosyal ortamında disiplin ve düzenin sağlanmasından sorumluymuş.

Vahide'nin ailesi Almanya'da yaşadığı için bütün vaktini Gülen cemaatinin Alma-Ata kolunun faal katılımcısı olmaya adamış. Yalnızca takipçiler, öğretmenler ve Gülen'in derneklerindeki diğer çalışanlarla değil, öğrencilerle de güçlü dostluklar ve derin bağlar kurmuş. Vahide ziyaretim esnasında, Almanya'daki bir üniversitenin matematik doktora programından kabul mektubu aldı. Bunun hep hayali olduğunu, önünde uzanan bu yeni yolun onu çok heyecanlandırdığını söyledi bana. Ayrılışının Gülen Cemaati bakımından bir sorun yaratıp yaratmayacağını, aldırış edip etmeyeceklerini sordum ona. Yüzüme baktı ve üzgün üzgün şöyle dedi: "Ailem Almanya'da olduğu için bu insanlar benim ailem oldu. Gittiğimde üzüleceklerdir. Ama matematik doktorası yapmanın benim için ne kadar önemli olduğunu bildikleri için, gitme kararımı anlayışla karşılayacaklardır. Eminim işini çok iyi yapacak biriyle hemen doldurabilirler yerimi."

Takipçilerin Almanya'da da örgütlenmiş olduğunu bildiğimden, Vahide'ye sadece yurttan mı, yoksa tamamıyla harekete hizmetten mi ayrıldığını sordum. Sorumu hiç düşünmeden yanıtladı: "Yalnızca yeni bir kariyere değil, yeni bir hayata da adım atıyorum. Bundan böyle hizmette bulunamam. Tam zamanlı bir görevdir o. Hizmetin yarı zamanlısı olmaz. Kaldı ki, Almanya'da matematik doktorası yapmak öyle kolay iş değil."

Ayrılma tercihi sadece misafir personele ve üniversite öğrencilerine mahsus değildi, hizmette bulunan herkesin hakkıydı. Örneğin, Beril yıllarını hizmette geçirmiş, kendini harekete adamış bir takipçiydi. Hareket okullarından birinde çalışmak yerine Eyüp'teki İmam Hatip Lisesi'nde öğretmenlik yapıyordu. Evinde çay içerken, bana okuldaki diğer öğretmenler arasında açık fikirli ve hoşgörülü olarak tanındığını söyledi. Ancak öğrencilere sergilediği liberal tavırlar sebebiyle İslâmcıların eleştirisine maruz kalıyordu. "Gülen hareketinin dünya görüşünü anlayamıyorlar. Ne yaparsak yapalım, İslâmcılar için fazla liberaliz. Nispeten kısa olan pardesüm bile rahatsız ediyor onları. Ne yapabilirim ki? İslâmcı görüşlerine uygun olsun diye tarzımı mı değiştireceğim?" dedi. Beril, bir başka Nurcu gruba, Okuyucular'a mensup İslâmcı bir adamdan boşanmıştı. Dünyaya bakışlarının hiçbir zaman uymadığını söylüyordu. Çocuğunu tek başına büyütmek zorunda kalınca, üzerindeki baskı ve sorumluluk yüzünden hizmete ve hareketin girişimlerinde aldığı görevlere devam edemedi. Hizmet dul bir anne için fazla zahmetliydi. Şöyle ifade etti durumunu Beril: "Hareketin bir parçasıysanız, sizden beklentileri çok yüksek ve belirli davranış biçimleri söz konusu. (...) Bir yaşam biçimi bu, (...) büyük bir yükümlülük. (...) Uzun süre Cemaat'in eğitsel ve diğer kamusal etkinliklerini

organize ve koordine ettim. Ayrılışım pek sorunsuz olmadı, kabul etmeliyim. Bazı arkadaşların canı sıkıldı, bana ihtiyaçları vardı çünkü. Ama oğlumun bana kesinlikle daha çok ihtiyacı var."

Beril'e hareketle laikçi örgütler arasındaki ilişkiyi sorduğumda şu cevabı aldım: "Son zamanlarda diğer İslâmcılarla ilişkilerimizden daha çetin bir hal aldı." Bir yanda, Gülen'in takipçilerinin başkaldırmayan hoşgörü anlayışları radikal İslâmcılarla aralarını açtı. Öte yanda ise, İslâmi inancın yeniden canlandırılması davası başta STKB olmak üzere laikçileri harekete geçirdi. İki tarafın da memnuniyetsizliğinden dem vuran Beril gülümseyerek şöyle noktaladı sözlerini: "Barış içinde uzlaşmak için sarf ettiğimiz çabalara rağmen herhangi bir ortama aykırı düşmememiz çok zor sanırım. İhtilaftan kaçınmak istedikçe kendimizi daha fazla ihtilaf içinde buluyoruz."

ÖĞRENCİLER ÜZERİNDEN REKABET

1998 yılında STKB Gülen hareketinin okul ve derneklerine savaş açtı. Kendiliğinden örgütlü bu birleşmiş güç, hareketin okullarındaki "İslâmi beyin yıkama" faaliyetleriyle mücadele etmek yönünde ahlâki bir sorumluluk hissediyordu. Hareketin genç dimağlara işkence ettiği iddiasıyla birkaç öğrenciyi bu okul "kafes"lerinden kurtarma girişiminde bulundular. Öğrenciler üzerinden yürütülen bu çatışma olağanüstü derecede önemlidir, çünkü kamusal alanın çeşitliliği ve farklılıkların kabulünü giderek daha fazla kucakladığı düşüncesine ters düşmektedir. Öyle ki, bu sıcak çoğulcu kamusal alan manzarasına tezat, çekişmelerde sergilenen hal ve tavırlar sivil toplumun tanımındaki medeniyet mefhumunu ıskartaya çıkarmışa benzemektedir.

Süregelen saldırılar, laikçilerin 1998'in Şubat ayında Gülen okullarında öğrenim gören bazı öğrencileri kendi taraflarına çekip himayeleri altına almak suretiyle hamle yapmaya başlamalarıyla doruk noktasına ulaştı. Nurcular ile ilk Cumhuriyetçiler arasındaki geçmişten gelen o ağır güvensizlik yükünün de etkisiyle STKB ile Gülen Cemaati arasındaki karşıtlık süratle derinleşti. Yedi Kemalist sivil toplum örgütü bir araya gelerek *Hocanın oKulları* adlı bir kitap yayınladılar.[22] Kitabın adındaki kelime oyunu, körü körüne inananlara, kullaştırıldıkları farz edilen öğrencilere bir atıftı. Kitap yoğun tartışmalara yol açtı: "Cesurca" öne çıkıp Gülen Cemaati'nde yaşadıklarına ilişkin sarsıcı itiraflarda bulunan hareket mensubu iki öğrenciyle, İsmail Özdemir ve Serhat Özkan'la gerçekleştirilen röportajlardan meydana geliyordu. Öğrenci-

22 1998. Kitap, 13. dipnotta sıralanan sivil toplum örgütlerinin katkılarıyla yayınlanmıştır.

lerin kimlikleri bir süre saklı tutulmuştu ama, bir basın toplantısında harekete açıkça saldırıda bulunduklarında kamuoyuna ifşa olmuşlardı. İsmail de, Özkan da bir süre Gülen Cemaati'nde yer almış, daha sonra STKB'nin başlıca örgütlerinden Çağdaş Eğitim Vakfı'ndan destek, "sığınak" ve mali yardım görmeye başladıklarında Cemaat'ten ayrılmışlardı. İstanbul Üniversitesi'nin Kemalist öğretim üyelerinden Gülseven Yaşer'in liderliğinde, birkaç STKB üyesi kuruluş daha bu kitap projesine arka çıkarak basın toplantıları ve televizyon programlarında tanıtım faaliyetlerinde bulundu. Bunları yalnızca o iki öğrenciyi değil, bütün bir Türkiye gençliğini kurtarmaya yönelik ahlâki bir ödev addediyorlardı.

Kitap dramatik bir kurguya sahipti: Öğrencilerin hareketin okullarında maruz kaldıkları kahredici olayları, hareketin "görünmeyen yüzü"nü açığa vurma iddiası taşıyordu. Soru-cevap biçiminde kaleme alınmıştı. Öğrenciler, STKB üyelerince hazırlanmış soruları cevaplamaktaydı. Kitabın asıl meselesi, öğrencilerin "feryadını" ortaya koymaktı. Amacı tüm toplumu Gülen hareketi musibetine karşı uyarmaktı. Şu karanlık cümleler yer alıyordu kitabın girişinde: "Bu öğrenciler daha yirmi yaşında, ama Cemaat'te geçirdikleri zor zamanlar yüzünden kendilerini çok daha yaşlı hissediyorlar. Bununla birlikte, öykülerini yüksek tirajlı gazetelerden birinde yayınlatamazlardı, çünkü bütün basın Cemaat'i ve liderini methetmekle meşguldü."[23]

Kitapta Gülen Cemaati, öğrencilerin verdikleri cevaplara, aktardıkları hikâye ve deneyimlere dayanarak "şeriatçı" ve devlet karşıtı olarak yansıtılıp damgalanıyordu. Öğrencilerin Cemaat'in "görünmeyen" hedefini de açıklıyorlardı: İla-yı Kelimetullah. İsmail ile Serhat, hareketin Kur'an'ı hem ilmin hem de toplumsal hayatın esası olarak sunarak nasıl da şeriat çağrısında bulunduklarını anlatıyorlardı.[24] Daha sonra basın toplantısında da kitaptaki iddialarını tekrarladılar; hareketin konformist, çatışmacı olmaktan uzak görünüşünün bir aldatmacadan ibaret olduğunun tekrar altını çizdiler. Gülen hareketinin, devleti ele geçirerek Türk toplumu bir yana, tüm dünyayı İslâmileştirme gibi bir gizli misyon taşıdığını ileri sürdüler.[25]

Kitapta İsmail'in farklı İslâmi gruplar ile türlü gündemler arasında herhangi bir ayrım olmadığını ifade eden sözlerine yer veriliyordu.[26] Ayrımın

---

23 *A.g.e.*, s. 20. (Baskısı tükenmiş olan *Hocanın oKulları* kitabına ne çevirmen ne de yayınevi erişebilmiştir, bu nedenle bu kitaptan yapılan alıntılar yazarın İngilizce tercümesinden tekrar Türkçeye çevrilmiştir – ç.n.).

24 *A.g.e.*, s. 20.

25 *A.g.e.*, s. 20-21.

26 *A.g.e.*, s. 14; 24 Ağustos 1997'de gerçekleştirilen röportaja bkz.

inkârı STKB tarafından Gülen hareketinin takiye yapması olarak yorumlanıyordu. İslâmcılarla laikçiler arasındaki karşılıklı güvensizliğin nüvesini teşkil eden bu meseleye özel dikkat sarf etmek gerekiyor. Kitapta İsmail'in İmam Hatip lisesinde geçirdiği yıllarla Gülen'in eğitim kurumlarını karşılaştırdığı şu satırlar yer alıyordu:

> İmam Hatip okullarında da, Gülen okullarında da eğitimin maksadı aynıydı, yani bir İslâm toplumu ve İslâm devleti yaratmak. (...) Ne var ki, bu hedefe ulaşmakta izledikleri yol ve yöntemler farklıydı. Refah Partisi ve siyasi İslâmcılar kendilerini radikal söylem ve faaliyetleriyle ortaya koyarken, Gülen Cemaati kendini mülayim, ılımlı bir hareket gibi göstermeye çalışıyor. Toplumun tepkisini üzerimize çekmememiz için bize "nabza göre şerbet verme" denen bir yöntem öğretildi. Mesela diğer İslâmcılar kadınlarla el sıkışmazken, bizden el sıkışmamız istendi, böylece toplumda kabul görecektik. Bunun bir başka örneği Coca-Cola tüketimi. Işık Evleri'ndeki öğrenciler haram olduğu için Coca-Cola içemezler. (...) Ama yeni katılanlarla veya olası katılımcılarla bir arada olduğumuzda, ağabeylerimiz Cola'yı bizden önce kabul ediyorlardı.[27]

İkinci Bölüm'de ortaya koyduğum üzere, hareketin takipçileri toplumun üyeleri olarak benimsenmek konusunda epey hassasiyet sahibi. Bununla birlikte, takiye suçlamalarına karşın hareket bu ortak ihtiyacı ne saklıyor ne de inkâr ediyor. Aksine, takipçilerle gerçekleştirdiğim görüşmelerde kişinin kendini sunuş tarzının önemi reddedilmemiş, vurgulanmıştı çoğunlukla.

Hocanın oKulları'nın yayınlanışından kısa bir süre sonra, 27 Şubat 1998'de, Gülseven Hanım ile STKB'li Kemalist bir avukat olan Haşmet Atahan konuyu popüler bir tartışma programına taşıdılar.[28] Programın amacı, İsmail ile Serhat'ın itiraflarını, bu sefer milyonlarca peşin hükümlü ve hiddetli insan önünde ortaya sermekti. Program öncesi ve esnasında telefonum susmak bilmedi. Laikçi kesimin büyük çoğunluğu, birkaç saat içinde Gülen hareketinin sonunun geleceği umuduyla merak ve intikam hırsı karışımı hislerini dile getiriyorlardı.

Tartışmanın ilk birkaç saati sorunsuz geçti. Ancak şaşırtıcı biçimde, hem kitapta hem de basın toplantısında tekrarladıkları cüretkâr açıklamalarına rağmen İsmail ile Serhat programa katılmadı. İlk başlarda geç kaldıkları

---

27 *A.g.e.*, s. 14.

28 27 Şubat 1998 tarihli bu program, yapımcısının bir kitabında da ele alınıyor: Cevizoğlu, 1999. Beş saat süren program, olay yaratan tartışmalara ev sahipliği yapması ve izleyicilerin telefonla yayına bağlanmasına imkân sunmasıyla biliniyor.

düşünülüyordu. Öğrencilerin yokluğunda iki STKB temsilcisi iftiharla "kurtarma planlarının" başarısından dem vuruyorlardı. Gülseven Hanım Cemaat'i İsmail'in girdiği depresyondan da sorumlu tutarak yalnızca harekete değil, liderine de doğrudan saldırıda bulunuyordu. Kitapta yazılanlara yakın şeyler söylüyordu: "Hakikat ve [Fethullahçıların] gerçek yüzleri açığa çıkarılmalı. (...) Özellikle de kendisini hoşgörünün ve ılımlı İslâm'ın temsilcisi olarak sunan bir şahsın gerçek niyetlerinin su yüzüne çıkarılması (...) hem ebeveynler hem de öğrenciler için bir uyanış olacak."[29]

Hâlâ öğrencilerin geleceklere umudunu taşıdıklarından, Gülseven Hanım ile avukat canlı yayın esnasında öğrencilere programa katılma çağrısında bulunup durdular. Bunu yaparken de güvenliklerini garanti ediyor, kendilerinin "koruması altında" olacaklarını belirtiyorlardı. Gülseven Hanım ile avukatın giderek artan hayal kırıklığı yerini öfkeye ve hareketi hedef alan kaba ifadelere bırakıyordu. İsmail'in programa cep telefonundan arayarak bağlanmasının ardından öfkelerini bizzat programa da yönelttiler. Gülen hareketine ilişkin itiraf ve suçlamalarını inkâr eden İsmail'in sesi işitiliyordu yayında. İsmail sadece kitaptaki ifadeleri değil, basın toplantısındaki açıklamalarını da reddediyordu. Daha önce bulunduğu varsayılan iddialarının tam tersini dile getiriyordu şimdi. Gülseven Hanım ile avukatın söylediği her şeyin yalan olduğunu, Cemaat hakkında asılsız açıklamalarda bulunmaya mecbur bırakıldığını, bu iki şahsın ona yalan söylemesi için duygusal baskı uyguladıklarını belirtti. Basın toplantısında soruların kendilerine yazılı olarak yöneltilmesinin sebebinin de bu olduğunu ekledi. İsmail, Gülseven Hanım ile çalışma arkadaşlarını, kendi fikir, hüküm ve iddialarını İsmail'inkilermiş gibi yansıtarak uydurma bir kitap hazırlamakla da suçladı. Halkın karşısında rol yapması için duygusal baskı görüp yıpratıldığını iddia etti. Hatta şöyle dedi telefonda perva sızca: "Ortada iğrenç bir oyun dönüyor. (...) Birileri bizim ikili görüşmelerdeki dostluk çerçevesinde söylediklerimizi almış, bir iskelet haline getirmiş, araya birtakım şeyler doldurmuş. Kitabın yazarı ne benim, ne benim arkadaşım." Serhat adına da konuşarak şöyle devam etti sözlerine: "[H]em maddi büyük menfaatler vaadedilerek, yurt dışında imkânlar şunlar bunlar vaadedilerek, hem de birtakım baskılarla zorlamalarla (...) tamamen öyle bir abluka, öyle bir çember oluşturuldu ki, bunun dışında hareket etmemiz olanaksızdı."[30]

STKB'nin vaatlerinin yanında, İsmail'in STKB'ye yanaşmasının baş nedeni de dikkate değer:

---

29 Yazarın televizyon programı yayınlanırken tuttuğu saha notlarından.
30 *A.g.e.*, s. 112, 119, 126.

> Ben 1995-1996 eğitim öğretim yılında Boğaziçi Üniversitesini kazandım. Boğaziçi Üniversitesini kazandığım o ilk dönem, Gülen cemaatinin bir evinde kaldım. Birtakım bireysel sorunlardan dolayı ben bu evden ayrıldım. Fakat kesinlikle altını çizerek belirtirim, birtakım bireysel sorunlardan dolayı. Daha sonra ailemin ekonomik durumunun çok kötü olmasından dolayı ve Boğaziçi Üniversitesinin de ortamını çok iyi bilirler, çok pahalı bir üniversitedir, bu nedenden ötürü görüştüğüm bir arkadaşım bana bu vakfın adını verdi. Bana dedi ki "Eğer o vakıftan burs almak istiyorsan, en azından şunu söylemen gerekir: 'Gülen cemaatinden ayrıldım, zor durumdayım, yardımınızı istiyorum.' Prim yapması açısından bunu söyle" dedi ve bu da bir gerçekti zaten. Yoksa ben böyle bir olayı gizli tutmak istiyordum, kimsenin bilmesini istemiyordum. Daha sonra gittim bu vakfa; şu anki Gülseven Hanım yoktu o zaman, o zaman başka insanlar çalışıyordu. Ben durumu izah ettim, bu insanlar bana aşırı müthiş bir ilgi gösterdiler. Bu ilgi hakikaten beni çok şaşırttı. Daha sonra bana burs verdiler...[31]

Programı aradığında İsmail'e kimin cep telefonunu kullandığı soruldu. İsmail telefonun laikçi bir işadamının hediyesi olduğunu söyledi. İsmail'in açıkça ifade ettiği üzere, her iki grup da öğrencileri kendi saflarına çekebilmek için maddi mükâfatlardan ve eğitim burslarından yararlanmaktaydı. Diğer bir deyişle, her iki taraf da benzer araç ve stratejilere başvuruyordu. Öğrencileri kendi görüş ve gündemlerine göre şekillendirmek için, kendi ideolojilerinin ne kadar iyi, ötekisininse ne kadar kötü olduğuna ikna etmeye çabalıyorlardı. Sonuç itibariyle, bu mücadelenin tam ortasında konumladıkları okulları da, öğrencileri de siyasete bulaştırdılar. Başlarda karşılıklı olarak birbirlerini maddi mükâfatlar (para, barınma imkânı, cep telefonu vs.) konusunda itham ettiyseler de, sonunda öğrencileri bu hediyeleri kabul etmekle suçlar olmuşlardı. Lakin İsmail ile Serhat taraflara ihanet etmekten ziyade, taraflar arasındaki savaşın ortasında kalmış, baskı ve talepler karşısında neye uğradıklarını şaşırmışlardı.

Bütün bu olayların en şaşırtıcı özelliği çatışmanın doğası ve yoğunluğu da değil üstelik. İşin en tuhaf yanı, çekişmenin sivil toplum söylemi ve "erdemleri" etrafında dönmesi. STKB de, Gülen hareketi de kamusal alanın sınırlarını zorladı; ona *sivil toplum* payesi biçip zıt yönlere doğru çekiştirdiler. Tabii derin güvensizlik, şüphe, hakaretler ve karşılıklı suçlamaların medeniyetle uzaktan yakından alakası yoktu. Nefsi zaptetmek ve genç dimağlara şekil vermek söz konusu olduğunda, İslâmi hareket özünde laik STKB'den farksızdır. Her ikisi de öğrencilere özgürce deneyim kazanabilecekleri, kendi se-

31 *A.g.e.*, s. 113-114.

çimlerini yapabilecekleri bir şahsi alan sunmakta başarısız olmuştur. Gülen hareketi de, STKB de, eğitimi, gelecek nesilleri kendi tasavvuruna uygun kılmaya alet ettiğini kanıtlamıştır. İsmail de, Serhat da, özgür irade sahibi, bağımsız birer birey muamelesi görmektense, bu topluluklar tarafından himaye altına alınıp bir o yana bir bu yana çekilmişlerdir. Bunun laiklik yahut İslâmcılığın özüyle ilgisi olmayıp, Cumhuriyet projesinin liberal olmayan yüzleri ve otoriter eğilimleriyle daha yakından ilişkilidir.

Tartışma programının ertesi günü, STKB'nin aktif üyelerinin yakın dostu olan Nurten'le yürüyüş yapıyordum. Konu bir gece önceki sinir bozucu olaydan açıldığında Nurten başını sallayarak şöyle dedi: "Vallahi, STKB'nin doğru olanı yaptığına gerçekten de inanıyorduk. Belki de bütün bu *iç çatışmalar* yalnızca gençlerin zihnini bulandırıp onlara zarar vermeye yarıyor. Dün kendimden utandım; *laikliğe olan inancım* sarsılmadı ama, onu ele alış biçimimizde bir sorun olduğunun farkına vardım." Yapılan açıklamalar bir dereceye kadar özeleştiri mekanizmasını harekete geçirdiyse de, insanların çoğu sözde öteki tarafa öfke duyduklarıyla kaldı. Öğrencilerin siyasete bulaştırılmasıyla birlikte okullar çekişmenin ön saflarına yerleşti.

OKULLAR ÜZERİNDEN REKABET ETMEK: DEVLET İLE HAREKET ARASINDAKİ SEMBOLİK MÜZAKERELER

Emekli olduktan sonra harekete katılmış bir subay bana şunları söylemişti:

> Ordu Türkiye'yi dışarıda temsil edenin dinî bir cemaat olmasından ciddi bir rahatsızlık duyuyor. Ordudan yakın bir arkadaşım Cemaat'ın herkesle "flört ettiğini" söylüyor. Ona göre buna dur denmeli, çünkü Türk milleti bu yeni ulemayla bir tutulmaya şiddetle karşı çıkıyor. Bense, aksine, onların Türk milletini daha önce herhangi bir Türk kurumu veya okulunun yapabildiğinden daha iyi temsil ettiğini düşünüyorum. Kim onlardan memnun değilse, okulların yerini alma gücüne ve kabiliyetine sahip olması gerekir. Aksi takdirde o okulların kıymetini bilip peşini bırakmalılar, çünkü gayet iyi bir iş çıkarıyorlar.

Devletin bazı kesimleri, bilhassa da ordu geleneksel olarak STKB'nin duruşuyla, yani İslâm'ın esasen Cumhuriyet'in düşmanı olduğu fikriyle mutabıktı. Laikçilerin memnuniyetsizliği arttıkça, kamuoyu da okulların varlık gerekçesini sorgulamaya ve Gülen hareketinin laik Türkiye'yi ülke sınırları dışında temsil etmesine neden müsaade edildiğini sormaya başladı. Neticede Türk mahkemeleri okulları yakın takibe alarak hareketi mali kayıtları ve sosyokültürel gündemleri hakkında hesap vermeye mecbur kıldı. Hareketin

okullarının müfredatı ve eğitsel hedefleri uzun süren inceleme ve değerlendirmelere konu edildi.

Fethullah Gülen'in uğradığı devlet tahkikatına verdiği ilk tepki şoke ediciydi: Hiç tereddüt etmeden, hareketin haklarından feragat etmeye ve okulların mülkiyetini devlete devretmeye hazır olduğunu ilan etti. Bu açıklama hareket içinde birbiriyle çelişen tepkilere ve anlaşmazlığa yol açtı. Bu esnada dava, ağırlıklı olarak ordu mensuplarından müteşekkil Milli Güvenlik Kurulu'na devrolmuştu. Fethullah Gülen medya aracılığıyla yaptığı beyanatta "[MGK'nın] anayasal bir müessese olduğuna dikkat çekerek (...) okulların kendisi ile irtibatının sadece teşvik ve tavsiyeden ibaret olduğunu, (...) açılan okulların Milli Eğitim'e bağlı olduğunu" belirtti.[32]

Milliyetçilerden İslâmcılara uzanan, hareket sempatizanı muhafazakâr aydınlar liderin verdiği karşılığa tepkili yaklaştılar. Sağ kanat muhafazakâr gazeteci Nazlı Ilıcak'a göre, Gülen'in verdiği karşılık harekete açıkça haksızlıktı.[33] Ilıcak okulların harekette kalması gerektiğini savunuyordu. Ayrıca Fethullah Gülen'in çatışmacı olmayan tavrının İslâmi inanç, hoşgörü ve sabrından kaynaklandığını belirtiyordu. Pek çok takipçi okulların Milli Eğitim'e devredilmesinin bir hata olacağı hususunda hemfikirdi. Yaptığım görüşmelerde, çoğu, bu okullarda çalışanların Allah rızası için hizmette bulunduklarının altını çiziyordu. Kendilerini düşünmeksizin, karşılık beklemeksizin gönüllü vazifelerini yerine getiriyorlardı. Bunun bir kaynağı da Fethullah Gülen'e duydukları sevgi ve inançtı. Bağışta bulunanlar da, bu bağışlardan yararlananlar da sadece Hocaefendi'nin "gönüllü hizmetkârları" olduklarını belirtiyor, başkasına hizmet etmeyeceklerini söylüyorlardı. Üstelik hareketi ve okullarını destekleyenler arasında yalnızca İslâmi aktörler değil, başkalarının yanı sıra tanınmış Yahudi işadamları bile bulunuyordu. Takipçiler de bu melez yapıyı Fethullah Gülen'den başkasının seferber edebileceğinden kuşkuluydu. "Devlet hareketin, faaliyetlerinin ve uluslararası ağlarının yerini nasıl tutabilir ki?" diye soruyorlardı. Bazıları da "Hocaefendi ne derse onu yapacağız. O hepimizden daha akıllıdır" diyordu.

Hükümet ve ordu 27 Mart 1998'de, STKB'nin ümitlerini boşa çıkaracak şekilde, "Fethullahçılar"ın "samimi" Müslümanlar oldukları ve okulları muhafaza etmeye yetkili oldukları konusunda fikir birliğine vardı.[34] Devlet aktörlerinin "samimi Müslümanlar" ifadesiyle kastettiği, "şahsi ve cemaat

32 *Zaman*, 19 Nisan 1998.
33 Bkz. Nazlı Ilıcak'ın 27 Aralık 1997 tarihli *Akşam* gazetesindeki köşe yazısı.
34 *Zaman*, 27-28 Mart 1998.

yaşamlarında düzenli olarak dinî gerekleri yerine getiren ve İslâm'ın ahlâk ilkelerine uygun hareket eden, ama bunun dışında laik söylem ve eylem sergileyen" insanlardı.[35] Kısa bir süre önce Refah'ın varlığına son verip İslâmi faaliyetlere karşı ihtiyaten yarı askerî bir müdahale gerçekleştiren devletin Gülen okullarına ilişkin nihai kararı hayli ilginçti. Genel kanının aksine, hareket ne devlete ihanet ediyor ne de onun tarafından sindiriliyordu. Aynı şekilde devlet de ne hareketin saldırısına uğramış ne de onu ezip geçmişti. O halde kaybedilecek ne vardı?[36]

Gerçekten de, devlet ile hareket arasındaki temaslar karşılıklı birbirini tanıma ve uzlaşmak için hazır olma halini tayin edici rol oynadı. Okulların muhtemel devri meselesi devlet ile hareket arasındaki değişen dinamiklerin bir göstergesiydi sadece. Liderin teslim oluşu, devlet denetimine itaatten ibaret bir hareket olmayıp, milli bağlılıkları ile İslâmi anlamdaki teslimiyetçiliğinin bir sonucuydu. Benzer biçimde, devletin askerî müdahalesi de otoritesini ve halk üzerindeki tesirini pekiştirmeye yönelik sembolik bir eylemdi. Devlet ile Gülen hareketi arasındaki iletişimin, *samimiyet* ve *bağlılık* gibi sözcüklerin kullanımında saklı sembolik niteliğinin de altını çizmek gerek.[37] Sembolik müzakereler sayesinde devlet de, Gülen Cemaati de sınırları çizili olmasa da emniyette olan tesir alanlarını pekiştirdiler. Birbirlerinin müsamaha sınırlarını sınayarak birbirlerini karşılıklı tanımış oldular.

Tahmin edildiği üzere, devletin Gülen'in projelerine gösterdiği duyarlılık ve akabinde varlığını tanıyışı hem kamuoyunda hem de literatürde göz ardı edilmiştir. Medyaya koşut, görüştüğüm laik ve İslâmi şahısların çoğu STKB ile hareket arasındaki çatışmaları havada kaparken, devlet ile hareket arasındaki müzakerelerin çatışmadan uzak niteliğine genellikle kayıtsız kalıyordu. Bu hâkim eğilimin altında seçici bir mantık yatmaktaydı. Bir yanda, İslâm ile devlet arasındaki, kökleri geçmişe dayanan güvensizlik ve korku, Cumhuriyet ile Gülen hareketi arasında yeni yeni kurulmakta olan bağları gölgeliyordu. Öte yanda, düşman imajı çizmeye devam etme yönündeki ideolojik dürtüleri de, değişmekte olan bağların üzerini örtüyordu. Açıkça, hem devletin hem de İslâmi hareketin uygulamaları, birbirlerinden edindikleri izlenimden yola çıkarak tayin edilmişti. Acaba değişmekte olan bu uygulamaların, geniş anlamda bir geçiş süreci kapsamında, İslâm ile devletin her iki tarafı da tahrip eden algılarını dönüştürmesi ihtimal dahilinde miydi?

---

35 Heper ve Toktaş, 2003, s. 158.

36 Sorularıyla beni bu hususta daha ayrıntılı düşünmeye sevk eden Charles Taylor'a minnettarım.

37 "Müslüman Politikası"nın sembolik niteliğine istinaden bkz. Eickelman ve Piscatori, 1996.

SÜREGELEN ÇEKİŞME: DEVLETİN ÇELİŞKİLİ DAVRANIŞLARINI ANLAMLANDIRMAK

Kimi toplumsal aktörler, STKB'nin devletin yekpare imajıyla kurduğu simbiyotik ilişkide olduğu gibi, devleti ahenk içinde bir varlık olarak görmekte teselli bulabilir.[38] Lakin ne resmî ideolojide diretilmesi ne de geniş ölçüde paylaşılan laiklik ve milliyetçilik öğretileri, devletin bütün içinde tamamen uyumlu olduğunun göstergesi değildir. Devletin ordu, parlamento, jandarma ve polis teşkilatları ile mahkemeler gibi organlarının her biri devletin ancak bir boyutunu temsil etmektedir ve bu boyutlar sıklıkla toplumsal güçlere karşı takınılacak tavır konusunda ihtilafa düşmektedir.[39]

Ordu, ezelden beri devletin İslâmi hareketlere en dirençli organıdır. Ancak ordunun Gülen hareketine hayli kuşkulu yaklaşmasına karşın, Orgeneral Karadayı gibi yüksek rütbeli ordu mensupları Gülen okullarını ziyaret etmiş ve ziyaretlerinden okulların başarısını takdir ederek, olumlu düşüncelerle ayrılmışlardır.[40] Gülen hareketi, hareketten duydukları memnuniyeti açıkça dile getiren çok sayıda emekli ordu mensubundan da ilgi görmüştür. Ancak bu dostane hava, jandarmanın zaman zaman okul yurtlarına düzenlediği baskınlarla kesintiye uğramıştır. Hareket, polis de dahil olmak üzere kimi devlet aktörleriyle yer yer yakın ilişkiler içinde olmuş ise de, baskınların 2000'lerde de arkası kesilmemiştir. Gerçi jandarmanın tam olarak ne aradığı bir türlü açıklığa kavuşmamıştır ama, şimdiye kadar yurtlarla uğraşan başka bir devlet organı da olmamıştır.

Mahkemeler de harekete karşı çelişkili tavırlar sergilemiştir. Örneğin bir seferinde mahkeme, takipçileri yasadışı yöntemlerle gizlice dinleyen polise karşı hareketi savunmuştu. Bu olay neticesinde, 1999'da Emniyet Müdürü görevinden alınmıştı. Mahkeme kararına itiraz eden Emniyet Müdürü devletin kendi organlarını hiçe sayarak İslâmcıları koruyup kolladığından yakınmıştı.

Başka bir sefer ise mahkeme Fethullah Gülen'i yasadışı faaliyetten suçlu buldu. O sıralarda Fethullah Gülen'in televizyonda yayınlanan video bandı toplumda bir başka büyük çalkantıya yol açtı. Geçmiş tarihli video bandında Gülen, takipçilerine eyleme geçmeden önce sabırlı olmaya dair dinî görüşlerini aktarıyordu. Bu nasihat, uzun zamandır takiye ve hıyanet kanaatindeki laikçiler tarafından korku ve tepkiyle karşılandı. Dahası, Fethullah Gülen'in

---

38 Devletin imajıyla uygulamaları arasındaki örtüşme ve uyuşmazlıkların kuramsal incelemesi için bkz. Migdal, 2001, s. 16-23.

39 Migdal, 1994, s. 12.

40 *Zaman*, 19 Nisan 1998.

o video bandı çekildiğinde üzerinde bulunan cüppe, laikçileri verdiği vaaz kadar huzursuz etmişti.

Ankara Devlet Güvenlik Mahkemesi, 2000 yılında, laik düzeni yıkmak amacıyla örgütlenmek suçundan Fethullah Gülen aleyhine dava açtı. Mahkeme Gülen'i suçlu bularak on yıl hapse mahkûm etti. Gelgelelim, mahkeme kararı kesinleştiğinde Gülen ABD'de bulunmaktaydı; tek tük de olsa saldırıların başladığı 1999 yılında ülkeyi terk etmişti. 10 Mart 2003'te mahkemeden şartlı salıverme kararı çıktı. Bu karar sayesinde Fethullah Gülen'in beş yıl süresince aynı veya benzeri bir suçla itham edilmemek koşuluyla ülkeye girişinin önündeki yasal engeller kalkmıştı. Diğer bir deyişle, nihai karar ertelemeye uğramıştı.

2005'te çeşitli gazetelerin köşe yazarları, ülkeye geri dönmesine müsaade edilmiş olmasına rağmen Fethullah Gülen'in hâlâ ABD'de yaşadığını sorgulayarak yeni bir saldırı rüzgârı estirdiler. Gülen bana şöyle dedi: "Dönüşümle suyu bulandırıp bir sarsıntıya daha sebep olmak istemiyorum." Muhtemel geri dönüşünün kamuoyunun feryadıyla karşılaşacağı ve toplumda daha fazla ihtilafa yol açacağı aşikârdı, ki liderin de, takipçilerinin de en başından beri kaçınmaya çalıştıkları buydu.

Tartışmalı vaaz görüntüleri yayınlanalı beri, hareketin liderinin fikirlerinde ve kimliğinin diğer yönlerinde gözle görülür bir tavizkâr değişim meydana gelmiştir.[41] Video bandında görülen cübbenin yeriniyse uzun zaman önce Batılı kıyafetler almıştır. Gülen'i Pennsylvania'da ziyaret ettiğimde, Türkiye'nin laik seçkinlerinin baştacı ettiği ölçütlere uygun düşecek biçimde ütülü beyaz bir gömlekle şık bir ceket vardı üzerinde.

İslâmi aktörlerin kimlikleri ve kendilerini sunuş biçimlerinde değişim yaşanırken, Altıncı Bölüm'de ortaya koyduğum üzere, Türk devleti de yoğun bir reform sürecinden geçmiştir. Terörle Mücadele Yasası'nda yapılan değişiklikler neticesinde, Ankara Ağır Ceza Mahkemesi 5 Mayıs 2006'da Fethullah Gülen hakkında beraat kararı verdi.[42] Terör eyleminde bulunmak ve devleti ele geçirmek üzere yasadışı örgüt kurmaktan suçlu değildi artık. Bu kitabın aslı baskıya hazırlanırken hareketin liderinin Türkiye'ye geri dönüp dönmeyeceği hâlâ merak ve tartışma konusuydu.

Hareket hakkındaki çekişme devamlılık arz etse de, konu başlıkları sü-

41 Fethullah Gülen'in fikirlerindeki değişim için bkz. Gündem 2005. Bu değişim, Gülen'in toplumsal ve siyasal değişiklikler karşısında fikirlerini yeniden gözden geçirip mevcut koşullara uyarlamaya ne kadar açık olduğunun göstergesi.

42 "Fethullah Gülen İçin Beraat Kararı", *Milliyet*, 6 Mayıs 2006.

rekli değişmektedir. Bir süre önce Şerif Mardin de bu tartışmalara konu edilmiştir. Mardin yalnızca Türk sosyolojisinin ve Türkiye araştırmalarının şekillenmesinde son derece etkili olmakla kalmamış, daha pek çok mevzunun yanı sıra Nakşibendi tarikatı ile Nur hareketini anlamamıza büyük katkılarda bulunmuştur.[43] 2004 yılında bir köşe yazarı, Mardin'in Türkiye Bilimler Akademisi'ne (TÜBA) üyeliğinin Nur hareketi hakkındaki sosyolojik çalışması yüzünden veto edildiğini öne sürdü.[44] Türkiye'de bilim ve bilgi üretiminin gidişatını eleştiren yazar lafını esirgemeden şöyle diyordu: "Böyle bir 'bilim'i (!) ve böyle bir 'akademi'yi (!) kim takar?" Daha yakın zamanda vuku bulan Said Nursi ve Fethullah Gülen tartışmalarına da katılmış başka bir yazarın köşesinde ise şu satırlar yer alıyordu: "Komutanların ancak diğer yurttaşlar kadar vatanı sevebileceklerinin, onların içinde de hata yapanların bulunabileceğinin bizzat komutanlarca kabulünün ülkemiz için ne kadar önemli ve hayırlı bir haber olduğunun farkında mısınız?"[45]

Dikkatler İslâmi güçler ile devlet arasındaki gerilim üzerine odaklanmışken, devletin kucaklayıcı tavrı genellikle toplumsal aktörlerin gözünden kaçmıştır. Bu ihmalkârlık geçiş dönemlerinde daha da pekişir, çünkü diğer kurumlar gibi devlet organları da çoğunlukla farklı hızlarda, farklı düzeylerde dönüşümden geçmektedir. Gülen hareketine ilişkin tartışmaların nesnesi sürekli değişse de, anlaşmazlığın mahiyeti aynı kalmaktadır. Tartışmalar bilhassa kritik belirsizlik anlarında alevlenmekte, kamuoyunun tartışmalara dahil olması yoluyla geniş çaplı bir dönüşüme girilmektedir. Devletin çok katmanlı dönüşümüne ilaveten, İslâmi aktörlere verdiği tepkilerin çelişkili olması bizzat harekette yaşanan değişimden kaynaklanmaktadır.

Türk toplumunun bu zaman zaman alevlenen çekişmelerle tartışmaya açtığı aslında Türkiye Cumhuriyeti'nin gelecekteki istikametidir. Pek çok merkezî devlet gibi Türk devleti de geleneksel olarak bütünleşik bir yapı arz etmektedir. Ancak burada söz konusu olan, Migdal'ın deyişinden yararlanacak olursam, "bölünmüşlükte birlik"tir (*unified disunity*). Bu yapının gücü büyük ölçüde, farklı toplumsal güçlerin ve devletin farklı kesimlerinin ne de-

43 Formasyonunu Boğaziçi Üniversitesi Sosyoloji Bölümü'nde edinen Mardin akademik kariyerini İslâm Araştırmaları Kürsüsü Başkanı olarak Washington D.C.'deki American University'de sürdürdü. Halen Sabancı Üniversitesi'nde emeritus profesördür. Nur hareketini anlamaya yönelik *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi* (*Bediüzzaman Said Nursi Olayı: Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*) adlı sosyoloji başyapıtını kaleme almıştır.

44 Uluengin, Hadi, "Mardin-i Nursi", *Hürriyet*, 23 Aralık 2004.

45 Ülsever, Cüneyt, "Muazzam Bir Dönüşüm Yaşıyoruz Farkında mısınız?", *Hürriyet*, 22 Aralık 2004.

recede ve ne şekilde bir arada yaşayabildiğine bağlıdır. Toplumsal aktörler ve devlet aktörleri farklı yönlere doğru çekim kuvveti uygular. "Toplumsal güçlerin devlet tasarımlarına karşı sergiledikleri *direniş*, bunun yanı sıra grupların devlet örgütlenmesine *katılmaları*, devletin toplumsal ve ideolojik dayanak noktalarını değişikliğe uğratır."[46] Bu dinamikler devlet politikasının belirlenmesinde siyasi liderlerin aldıkları kararlar ve yasal süreçler kadar etkili olmaktadır.

Etkileşim politikasının tetiklediği bu değişimler aidiyetin kuşatıcı çerçevesini yeniden şekillendirir. Çekişmeler, Cumhuriyet çerçevesi yeni İslâmi kimlik ve hassasiyetleri barındıracak şekilde köklü bir değişimden geçerken vuku bulur. Koyu laikçiler bu ihtilaf ortamını Cumhuriyet'e yönelik bir tehdit olarak algılarken, yürütülen tartışmalar aslında otoriter yönetimden demokrasiye geçişin doğal uzantılarıdır. Belki de Cumhuriyet projesi kuruluş döneminden bu yana reforma bu denli aç olmamıştı. Türkiye'de kültürel çeşitlilik ve siyasi çoğulculuk sınırlarını büyük ölçüde devletin barındırabileceği uyum-kopukluk dengesi tayin edecektir. Bu konuya Altıncı Bölüm'de tekrar döneceğim.

46 Migdal, 1994, s. 12.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

İşbirliğinin Cazibesi: Milli Yakınlıklar ve Uluslararası Girişimler

İslâmi aktörlerle devlet yetkilileri arasındaki işbirliğinin en çarpıcı kanıtına saha araştırmamın Kazakistan'daki bölümünde rastgeldim. Hareketin Alma-Ata'daki ana örgütü olan Kazak-Türk Eğitim Vakfı'ndaki (KATEV) takipçileri tanıdıktan sonra tuhaf bir şey dikkatimi çekti. Bir grup erkek vakfı düzenli olarak ziyaret etmekteydi. Onların bu ziyaretleriyle vakıf vakıflıktan çıkıyor, çay içilip muhabbet edilen, gülünüp eğlenilen bir şehir kulübü veya lokale dönüşüyordu. Ziyaretlerinin sıklığına rağmen vakfın müdavimleriyle tanıştırılmadım. İlk başlarda cinsiyetimin buna engel teşkil ediyor olabileceğini düşünerek, KATEV çalışanlarından birinin ilk adımı atmasını bekledim. Ancak sonunda bu yönde bir girişimde bulunduğumda, bu şahısların Gülen hareketi mensubu olmadıklarını öğrendim. Türk devleti için çalışan öğretmenlerdi onlar. Kazak lise ve üniversitelerinde Türk dili ve tarihi dersleri vermek üzere Kazakistan'a atanmışlardı. Alma-Ata'da, yirmi Türk öğretmenden oluşan Türk Milli Eğitim Bakanlığı Temsilciliğine (TMEBT) bağlı olarak görev yapıyorlardı. İslâm ile Cumhuriyet'in gerilimli mazisini göz önünde bulundurarak, KATEV ile CTNE arasında bir tür anlaşmazlık, güvensizlik yahut ayrılık gözlemleyeceğimi zannediyordum. CTNE'deki devlet yetkililerinin hareketin örgütü KATEV'i gözleyip denetlediğini tahmin ediyordum. Ama çok geçmeden, böylesi bir gerilimin söz konusu olmadığını anladım. Görünüşe göre, "benzersiz bir sosyal bilinç biçimi"[1] muhtemel bir gerilimin üstesinden geliyordu.

1 Greenfeld, 2001, s. 2.

Milliyetçilik, Kazakistan'daki Türk İslâmi aktörleri bir arada tutan en büyük unsur. Uluslararası bağlama uyarlandığında, Türk milliyetçiliğinin gücü ve önceliği, İslâmi davaya, Gülen hareketine, hatta aileye sadakat gibi unsurların hepsinin üstünde yer alıyor. Orta Asya'da hizmete ihtiyaç duyulduğunda takipçiler, ya ailelerini yanlarında götürerek ya da geride bırakarak "Türki topraklar"a gidiyorlar.

Türk milli sınırları içerisinde vuku bulan çekişmeler uluslararası arenada İslâm ile devletin sorunsuz işbirliği halini alıyor. Bu bölüm, farklı biçim ve seviyelerde milliyetçiliğin Türkiye sınırları dışındaki devlet-İslâm etkileşimini değişikliğe uğratmada ne denli büyük bir rol oynadığını ortaya koyuyor. Gülen hareketi Orta Asya'da milliyetçiliğin farklı yüzlerine hitap etmektedir. Bu farklı milliyetçilikler, hareketin etkin bir etnik politika güdebilmek için Türk devletiyle kurduğu işbirliğini kolaylaştırmaktadır. Uluslararası bağlamdaki etkileşimler iki önemli konuyu açığa çıkarır: İlk olarak, milliyetçilik, laik ve İslâmi Türkler arasındaki tarihsel çatlağı gölgede bırakan seçmeci yakınlıkları anlamanın anahtarıdır. İkinci olaraksa, Sovyet sonrası Orta Asya'da yürütülen etnik politika, devlet ile İslâm'ın ortak çıkar ve gündemlerinin bir ürünüdür.[2] Milliyetçiliğin ve etnik kökenin Alma-Ata'daki Türk topluluğunun gündelik hayatlarına nasıl yansıdığını örneklendirmeden önce, Türkiye'nin Orta Asya'ya duyduğu resmî ilginin geçmişine bakalım.

ORTA ASYA VE KAZAKİSTAN

Orta Asya'ya gösterilen resmî ilginin izi Osmanlı İmparatorluğu'na kadar sürülebilir. II. Abdülhamid İslâm'ı hem Orta Asya'ya yayılma stratejisi hem de Batı emperyalizmine karşı silah olarak kullanmıştır.[3] Türklerin eski ve yeni toprakları, yani Anadolu ile Orta Asya arasında bağ kurma fikri ise daha sonraları Genç Türkler tarafından alenen dile getirilmiştir.[4]

İmparatorluğun yıkılışının ardından yeni devletin kurucuları Türklerin Orta Asya'dan göçü mitini yücelterek Türk milli kimliğini oluşturmuşlardır.[5] Orta Asya'ya ilişkin niyetler Türk Tarih Tezi'nde devlet çerçevesine oturtulmuştur. Türk Tarih Tezi 1930'larda millet inşası sürecinin bir parçası olarak ortaya atılmış, o günden beri de resmî ideolojinin temel taşı olagelmiştir. Te-

2 Etnik politika bakımından devlet ile İslâm'ın kurduğu işbirliği Orta Asya'ya özgü ise de, devlet aktörleri ile İslâmi Türk aktörler arasındaki yakınlık Kuzey Amerika ve Avrupa gibi diğer uluslararası bağlamlarda kendini gösterir.

3 Mardin, 1991b, s. 16-17.

4 Landau, 1995.

5 Hann, 1997.

ze göre, Türkler Osmanlı İmparatorluğu'ndan çok önce, yani Orta Asya'da medeniyetler kurmuşlardır. *Türk* terimi Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemlerine kadar küçültücü bir anlam taşımış ise de, Cumhuriyet döneminde gurur kaynağı haline gelmiştir.[6]

Cumhuriyet'in ilk yıllarında, İslâm ümmetin dayanağı olmaktan çıkıp milli bir değere dönüştürüldüğünde, Atatürk Orta Asya'daki Türki kökenleri yüceltmiş, Türkiye'nin bölgedeki Müslüman çoğunluğun kalkınmasına önayak olacağını öngörmüştü. Erken Cumhuriyet'in seçkinleri modern dünyada "[dinlerin] (...) gittikçe siyasî ehemmiyetlerini, kuvvetlerini kaybe[ttiğini]" teslim ediyorlardı. Türkçü cephe "dinler[in] ancak ırklarla birleşerek, ırklara yardımcı ve hattâ hizmet edici olarak, siyasî ve içtimaî ehemmiyetlerini muhafaza edebil[eceğine]" inanıyordu.[7]

Sovyetler Birliği'nin dağılmasının ardından, Orta Asya'nın çiçeği burnunda devletleri, birer demokrasi oluşturabilmek için gerekli kurumsal, siyasi ve ekonomik araçlara sahip olmaksızın, uzun vadeli "Sovyetleştirme" politikasından bağımsızlıklarını kazandılar. Bu beş devletin (Kazakistan, Kırgızistan, Türkmenistan, Özbekistan, Tacikistan) beşinde de, dinin farklı derecelerde baskılanmasına ilişkin Sovyet mirasını sürekli kılacak otoriter rejimler belirmiştir.[8] Yeni kurulan devletler altyapı bakımından zayıf, siyasi yönetim bakımından otoriterdir. Toplumla etkileşime girmeye pek niyetleri yoktur, ayrıca kişisel ve dinî özgürlükleri ciddi bir biçimde kısıtlamaktadırlar.[9] Kazak devletinde seçimlerde demokratikleşme sağlanmadığı sürece, Cumhurbaşkanı Nazarbayev seçim sonuçları ne olursa olsun başbakanı görevden alma ve atama yetkisini elinde tutmaktadır.[10] İslâmi ve diğer toplumsal güçlerle yaşanacak etkileşimin Orta Asya'nın katı otoriter devletlerini dönüşüme uğratıp uğratamayacağını zaman gösterecek.

Her ne kadar yeni yeni bağımsızlığına kavuşmuş Orta Asya devletleri laikleşme sürecini totaliter, din karşıtı Sovyet idaresindeki geçmişleri yüzünden Türkiye'den farklı deneyimlemişlerse de, yakın zamanda etnik ve İslâmi karışımı bir bilincin yükselişine de tanık olmuşlardır.[11] Kazak devleti İslâm'ın dirilişine karşı bilhassa temkinli yaklaşmış, dinî örgütlenme ve hareket olu-

6 Lewis, 1975 [1968], s. 343.
7 Akçura, 1998, s. 34-35.
8 Ruffin ve Waugh, 1999; Tazmini, 2001.
9 Ruffin, 1999, s. 9.
10 Diamond, 2002, s. 32.
11 Polonskaya ve Malashenko, 1994.

şumlarına katı sınırlamalar getirmiştir.[12] Gelgelelim, Türk devleti de, Kazak devleti de diğer İslâmi eylem türlerinin çoğunu tehdit olarak algılarken, Gülen hareketinin hızla büyüyen okul ve derneklerine 1990'larda yer açmaya başlamıştır.

Sovyet sonrası dönemde, laik Türkiye Cumhuriyeti'nin Türki topraklardaki iktidar boşluğunu dolduracağına muhakkak gözüyle bakılır olmuştu. Müslüman dünyasının bu laik köşesinde, Türkiye ve Orta Asya devletlerinin Afganistan ile İran'ın oluşturduğu İslâmi tehdide karşı sarsılmaz bir tampon bölge tesis etmek üzere yerelleşmeyi yeğlemeleri bekleniyordu. Ancak beklenenin aksine, laik sivil güçlere rağmen, Gülen hareketi Türkiye ile Orta Asya arasında köprü kurmaya çalışmıştır. Hareketin projeleri, bağımsızlığını yeni elde etmiş devletlerin "millileşme" sürecinde olduğu, sivil toplumunsa güdük kaldığı Orta Asya'da alabildiğine serpilmiştir. Bu bölümde, milli ve etnik duyguların Gülen hareketinin Orta Asya'da yayılmasında nasıl bir rol oynadığını irdeliyorum. Hareketin ilgisi asıl olarak, Orta Asya'daki Müslüman-Türk çoğunluk arasında etnik kimlikleri ve İslâmi yaşam biçimlerini yeniden canlandırmaya yoğunlaşmıştır. Doğal olarak, hareket dahilindekiler inancı Türki kimliklerin ana unsuru olarak görmektedir.

Bu noktada şunu belirtmeden geçmemeli: Sovyet sonrası dönem, aynı etnik kökenden (Türki) ve aynı dinden (Müslüman) bir nüfus çoğunluğu paylaşan anayurt ile ev sahibi ülkeler[13] arasında yeni ilişki türlerinin belirmesine şahit olmuştur. Bu yeni durum hareketin bölgedeki konumuna epey fayda sağlamıştır. 1990'ların ortalarından bu yana Gülen hareketi Orta Asya'daki bu ev sahibi ülkelerde sayısız okul açmış, küçük ve orta ölçekli işletmeler ve ticaret ağları kurmuştur.

Hareketin Kazakistan'da 25, Azerbaycan'da 12, Türkmenistan'da 13 ve Kırgızistan'da 12 okulu bulunmaktadır.[14] Özbekistan hareket okullarına karşı düşmanca tavır sergileyen tek ülkedir; İslâm tehdidinden duyulan korku nedeniyle İslâmi eylemleri baskılamakla kalmamış, 1999'dan itibaren hareketin okullarına yasak getirmiştir. Orta Asya devletleri arasında, Kazakistan'daki Gülen okulları hem nitelik hem nicelik bakımından öne çıkmaktadır. 25 okuldan 5'i Alma-Ata'da bulunur.[15] Dikkat çekici sayılarının

12 Ruffin, 1999, s. 13; Zhovtis, 1999.

13 Brubaker, 1996.

14 Balcı, 2003, s. 156.

15 Alma-Ata'da iki kız lisesi, iki erkek lisesi, bir de üniversite (karma) mevcut. Bu okullarda eğitim dili İngilizce, ama Türkçe ve Kazakçanın yanı sıra Rusça verilen dersler de var. Cemaat öğrencileri ülke genelinde düzenlediği bir sınavla kabul ediyor. Öğrenciler "Olimpiyat" denilen uluslararası

yanında Gülen okullarının kalitesi ve popülerliği Türklerin bölgeye daha geniş çapta yerleşmesine ve Türkiye ile Kazakistan arasında canlı iş bağlantıları kurulmasına önayak olmuştur.

Gülen okullarının Müslüman Türki dünyada toplanmış olması, okulların Müslüman Arap dünyasında zayıf bir varlık göstermesiyle, tezat oluşturur. Bu durum, hareketin seferber oluşunda milli sadakatin ve etnik duyguların ne derece önemli bir yer tuttuğunun göstergesidir. Alma-Ata'daki takipçilere Kazakistan'da bulunma nedenlerini sorduğumda, çoğundan, Fethullah Gülen'in 1980'lerin sonundan itibaren "Türki kardeşlerimizle ilişkileri" teşvik ettiği yanıtını aldım. Liderin kendisi de bana, komünist yönetim altında inançlarından edilmiş soydaşlarına büyük yakınlık hissettiğini söylemişti. "Ama" diye de eklemişti, "Orta Asya'daki bu okullarla pek bir ilgim yok. Sizin gibi gidip görmedim bile oraları."

MİLLİYETÇİ İSLÂM ELİYLE ETNİK POLİTİKA

Milli sınırların ötesinde, Gülen okullarının inancı yeniden canlandırma "dava"sından daha geniş kültürel ve siyasi gündemleri vardır. Avrupa'daki okullar çocuklarını "Türk usulü" yetiştirmeyi arzu eden Türk göçmen ailelerine cazip gelirken, Afrika ve Asya'nın gelişmemiş yahut gelişmekte olan ülkelerindeki ilginin sebebi öğretimin kalitesi, teknolojik imkânlar ve yüksek eğitim standartlarıdır. Hepsinden önemlisi de, hareket okullarına Orta Asya'da bu denli sık rastlanması bölgede yürütülen etnik politikanın bir parçasıdır.

Aslen Müslüman Türk yaşam biçimlerine canlılık kazandırmayı amaçlayan Gülen okulları, Türkiye ile Kazakistan arasında iş bağlantıları kurulmasına da katkıda bulunmuştur. Okullar Türkiye'den Orta Asya ülkelerine giden işadamlarına, İslâmi yahut laik ayrımı yapmaksızın kucak açmış, Türk ziyaretçilerle yerel halk arasında çeşitli köprüler kurulmasını sağlamıştır. Yöredeki Türk topluluğu, çocuklarını Gülen okullarına gönderen ailelerin yanı sıra, takipçilerle şahsi yahut ahdi bağlar kurmuş olan kişilerle de ilişki içindedir. Alma-Ata'da görüştüğüm Türk işadamları ve girişimciler okulların mali durumuna bir şekilde katkıda bulunduklarını ifade ettiler: Üretimini yaptıkları ürünleri (çoğunlukla araç gereç veya yiyecek) gönderiyor, öğrencilere burs sağlıyor veyahut öğretmenlerin maaş ödemelerine destek çıkıyorlar.

Orta büyüklükte bir işletmenin sahibi olan, takipçilerden Yahya Bey, "Hocaefendi uzun zamandır Orta Asya'daki Türk atılımının itici gücüydü"

yarışmalarda müthiş bir başarı sergiliyor. Bu sayede Alma-Ata'daki Türk okullarının saygınlığı son onyılda süratli bir artış kaydetmiş.

dedi ve şöyle devam etti sözlerine: "Bizler sadece onun nasihatine uyup burada bir Türk cemaati kurmaya çalıştık. Okullar bu cemaatin köşetaşları. Onlara destek vermek için elimizden geleni yapıyoruz şüphesiz." Bununla birlikte, okulları destekleyenler arasında Fethullah Gülen'in takipçisi olmayanlar da vardı. Vahid Bey Alma-Ata'daki büyük bir Türk şirketinin genel müdürlerinden biriydi. Takipçi değildi, sadece Gülen hareketinin Orta Asya'daki faaliyetlerine sıcak bakıyordu. Kendisiyle yaptığım sohbet sırasında, bağış yapmasının gerekçesini şöyle izah etti:

> Kazak-Türk liseleri, benim için, işim için, şirketimin geleceği için insan sermayesi demek. Alma-Ata'daki şirketimizde çalışmak üzere, aynı kalitede insan sermayesini Türkiye'den getirtmeye kalkmak bana çok daha pahalıya patlar. Ayrıca getirteceğim kişi Kazakça ve Rusça, hatta muhtemelen İngilizce de bilmiyor olacaktır. Bu okullar iyi eğitimli, çalışkan bir işgücü ordusu imal ediyor. (...) Kendi menfaatimin hesabını yapıyor olabilirim. Ama belli ki benim menfaatim milli menfaatlerimize ters düşmüyor, aksine onları besliyor.

Alma-Ata'daki Türk topluluğunun milli duyguları, milli menfaatlerin bir parçası olarak gördükleri iktisadi menfaat fikrine sıkı sıkıya bağlı. Greenfeld'in belirttiği gibi, "Bireycilik (ahlâki ve felsefi bir duruş olarak) ve milliyetçilik (bir sosyal bilinç biçimi olarak) ancak bireyin sosyalleşme öncesi var olduğu düşünüldüğünde çelişkili görünür." Lakin Greenfeld, bu görüşe tezat, bireyciliğin tabiatın değil, kültürün bir ürünü olduğunu ileri sürer. "Bireyci ahlâk, cemaat kimliğinin temeli ve alametifarikasıdır." Greenfeld'e göre bu tür bir milliyetçilik "sürekli büyüme ekonomisinin esas ilham kaynağıdır."[16]

İslâmi hareket uluslararası mecrada milliyetçi bağları kolayca milliyetçi kimliklere dönüştürür.[17] İslâmi aktörleri iktisadi ve sosyopolitik gündemleri Türkiye sınırları dışına yaymanın aracı olarak Türk milleti ideali motive eder. Vahid Bey gibi, Alma-Ata'da konuştuğum başka takipçiler de bireysel ile milli refah arasında ayrım yapmamaktaydı. İşte bu yüzdendir ki "şucu bucu olmak" şeklindeki neredeyse tüm ortak özdeşliklere karşıyken, tüm milliyet*çilik*leri memnuniyetle kabul ediyorlardı. Milliyetçilik hakkında uzun sohbetimizde Fethullah Gülen, milliyetçiliğin iyi huylu olduğunu belirtmişti. Ona göre milliyetçilik, diğer ideolojilerin aksine, "bireyleri ayırmak yerine *birleştiriyor*"du.

---

16 Greenfeld, 2001, s. 25. Greenfeld'in bu noktada milliyetçiliğin kolektivist doğası ile bireycilik arasındaki yapay ikiliğe itiraz edişine dikkat etmekte fayda var.

17 Hedetoft, 1995, s. 27-34.

Alma-Ata'daki Gülen Cemaati, Müslüman "Kazak Türkleri" olarak anılan kesimi kucaklayıp bünyesine katmaya çalışan bir etno-dinî cemaat olmaya taliptir. "Dışlayıcı" etnik milliyetçiliklere tezat Türk milliyetçiliğinin "kapsayıcı" doğası düşünüldüğünde şaşırtıcı gelmemelidir bu.[18] Türkiye'de millet kavramının, Kürtler gibi diğer etnik grup ve halkları *kapsadığı* tasavvur edilir. Lakin, *ancak* bu halklar asimile olup kendilerini Türk olarak tanımlama şartını yerine getirdiklerinde kapsama "vuku bulur." Başka bir deyişle, bu "sıcak ve dostane" aidiyet çağrısı aynı zamanda ötekinin farklı etnik kökeninin üstü kapalı bir inkârıdır. *Dışlayıcı* etnik milliyetçiliklere zıt düşen nokta da budur; bu milliyetçilikler, etnik seçime dayalı ütopya için tehdit oluşturan farklı etnik kökenleri dışarıda bırakıp açıkça tecrit ederler.[19]

Tuhaftır, Vahid Bey'in ortağı Kaan Bey, şirketin Gülen okullarına yaptığı katkılardan pek haberi olmadığını belirtti. "Fethullahçılar"la ilgili bütün sorularımı Vahid Bey'e yöneltmemi önerdi. Biraz daha üstelediğimde şu cevabı aldım: "Bakın, Orta Asya'ya gelen pek çokları gibi ben de ülkemi seviyorum. Buradaki Türk cemaatine ne kadar değer verirsem vereyim, ortağımla ben 'İslâmcılar' konusunda farklı düşünüyoruz. Doğrusu, istediklerini yapmakta özgürler, herkesin yararına olduğu sürece ortağım da onları desteklemekte özgür. Ama ben bunları duymak istemiyorum."

Gelgelelim, sözü hareketin Kazak gençliği arasında Türk-Müslüman ahlâkını yeniden canlandırma hedefine getirdiğimde, Kaan Bey bir anda savunmaya geçti: "*Onlar* Kazak İslâm Cumhuriyeti kurmaya çalışmıyorlar. *Biz* sadece epey bozulmuş bir nesli onarmaya çalışıyoruz. Buradaki gençlerin nelerle meşgul olduklarına inanmak zor."

İslâmi ve seküler Türkler milliyetçi duygular etrafında bir araya gelirler gelmesine ama, Kazaklarla işbirliği yapma istekleri asla dinî sınırları aşmaz. Daha açıkça ifade edecek olursak, Türki köklerin yüceltilmesi Müslüman Kazaklara hitap etmektedir, Sovyetlere veya Kazakistan'daki Müslüman olmayan diğer topluluklara değil. Gülen hareketi, bireyleri "Türkı-Müslüman köken" etrafında yeniden bir araya getirerek, Sovyet sonrası Orta Asya ülkelerinin millileşmesine mümkün olan en etkin biçimde katılmaya çalışmaktadır. Bu birlik ve beraberlik özlemi çerçevesinde, etnik seçimin *dinî* mitleri ile ortak kaderin *milli* mitleri birbirlerine iyice yaklaşır.[20]

Ama yine de milli bağlılık ve etnik bilinç, uluslararası mecrada hareke-

---

18 Butenschon, 2000, s. 20.
19 *A.g.e.*, s. 20.
20 Smith, 1999, s. 336-337.

tin İslâmi eğilimini gölgede bırakmaktadır. Bu durum, hareketin takipçilerinin milli bağlılıklarını İslâmi gündemlerinden daha yüksek sesle dile getirmelerinde açıkça gözlemlenebilir. Kazakistan'da, hareketin bulanık sınırlarına bölgesel bir "biz Türkler" bilinci eklemlenmekte ve bu bilinç genellikle İslâmi ve laik Türk vatandaşları arasındaki ihtilafın şiddetini hafifletmektedir.

Alma-Ata'daki Türk cemaatinin gündelik hayatı Türkiliğe biçilen etnik gurur payesi etrafında dönmektedir. Gülen hareketi, Kazaklarla Türklerin paylaştığı ortak özelliklere ilişkin mit ve sembolleri yüceltir –ve bir ölçüde de icat eder. Türklerle Kazakların kökensel akrabalığına dair mitler, semboller ve hatıralara yapılan genelleyici ve üstü kapalı atıfları pazar yerinde, sokakta veya Gülen okullarının koridorlarında işitmek mümkündür.

> *Tüpümüz bir* (Kazakça)
> Aynı anadan süt emdik
> Kankardeşiyiz

Ortak bir premodern tarih iddiaları, dil ve destanlarla olduğu kadar gelenekler, yiyecekler ve kımız gibi içeceklerde de kendini gösterir. Smith'in deyişiyle "etni"yi meydana getiren bu öğeler, Alma-Ata'daki Türkler ile Kazaklar arasındaki dayanışma fikrinin temelini teşkil eder.[21] Hayali ortaklık üzerinde şekillenen bu dayanışma, KATEV çatısı altında olağanüstü bir etnik ve milli duygu çeşitliliğini çeker ve barındırır. Örgüt Alma-Ata'nın dinamik cemiyeti için bir kültür merkezi, hatta bir kahvehane işlevi görmektedir. KATEV'in başlıca görevlerinden biri kültürel etkinlikleri koordine ve organize etmektir.

İslâmi ve milliyetçi bağlılıklar iç içe geçmekle kalmaz, aynı zamanda hareketin eğitsel projelerinde birbirlerini takviye de ederler. Sovyet sonrası Orta Asya'nın nispeten *dinsiz* atmosferinde hareket hâlâ İslâmi inancı yeniden canlandırma hedefiyle sempati toplayabilmektedir. Alma-Ata'daki takipçilere "millet"in onlar için ne anlama geldiğini sorduğumda, çoğu, milletin "inançlarını özgürce yaşayan" egemen bir insan topluluğu olduğunu vurguladı. Milliyetçilik inanç temelli projelerine dahil oldukça, "dava"ları da uluslararası alanda millileşmişti.

MİLLİYETÇİLİĞİN FARKLI YÜZLERİ

İslâmi faaliyetlerin uluslararası sahaları, milli bağlılığı öne çıkarmakla kalmaz, aynı zamanda siyasallaştırır da.[22] Alma-Ata'da gerçekleştirdiğim görüş-

21 Smith, 1986, s. 32.
22 Yack, 1999, s. 103-106.

melerde bütün takipçiler başlıca gayelerinin "Türk kültürlerini yakınlaştırmak" olduğunu belirttiler. Ancak hepsi de bunu farklı yollardan gerçekleştirmeyi amaçlıyordu. Pek çok takipçi bu gayeyi, farklılıkların barışçıl kabulünü icap ettirdiği iddia edilen çokkültürcü bir kimlik politikası üzerinden dillendiriyordu.[23] Ne var ki, takipçilerin çeşitliliğe ilişkin toplu iddiaları bir çelişkiyi de barındırmaktadır. Takipçiler bir yanda İslâm inancının ve Türk kültürünün birleştirici gücüne inanmaktadırlar. Bu kanı bölgeye çeşitlilikten ziyade homojenlik getirme arzusu taşıyor. Öte yanda ise, geliştirdikleri projeler muhtelif milliyetçi gündemlere zemin hazırlamakta ve farklı düzeylerde milliyetçilikleri cezbetmektedir. Yelpazenin bir ucunda, Alma-Ata'daki Türk topluluğunun gündelik hayatı gönüllü vatanseverliği ve sivil milliyetçiliğin bireysel biçimlerini beslemektedir. Bu yalnızca bölgede kapitalist büyümeyi ve sivil toplumu değil, demokratikleşmeyi de ileri götürebilecek bir unsurdur.[24] Oysa yelpazenin öteki ucunda, kolektivist etnik milliyetçiliğin, hatta milli aidiyetin izini kişinin iradesinden ziyade soy yahut ırk biyolojisinde süren aşırı milliyetçiliğin emareleri gün gibi ortadadır.

Alma-Ata'daki öğretmenlerden biri şöyle dedi: "Bölge halkından bazı kimselerin düşündüğü gibi, amaç Orta Asya'yı Türkleştirmek değil, çeşitli Türk kültürleri ile kaynakları arasında köprü oluşturmak." Ancak bu çokkültürcü söylemin altını kurcaladığımda bu sefer şunları ekledi: "Bizler yalnızca Türk dilini değil, Türk kültürünü de öğretiyoruz. (...) Öğrencilere milli bağlılıklarının nereden yana olduğu sorulduğunda Kazak olduklarını söylüyorlar. 'Etnik bilinç'ten yoksunlar gerçekten de. Gelecekte kendilerini Türk olarak, Kazak Türkü olarak tanımlayacaklar. Köklerini idrak etmeleri ve ne kadar ortak yanımız olduğunu anlamaları için gereken tek şey iyi bir eğitim. Zaten eğitimin amacı kendinin farkında olma, kendini gerçekleştirme değil m ki?"

Orta Asya'daki etnik milliyetçilikler silsilesinin aşırı ucunda, okulları kayıtsız şartsız, maddi manevi destekleyen pan-Türkçüler yer almaktadır. Görüştüğüm şahıslardan Alma-Ata'da bir Türk lokantası sahibi, hareketin lideri Fethullah Gülen'in Orta Asya'daki Türki köklere "geri dönme" çağrısından çok etkilendiğini, bunun kendisine ilham kaynağı olduğunu belirtti. Ailesi aşırı milliyetçiydi, dolayısıyla bu ütopyacı görüş doğrultusunda yetiştirilmişti. Bununla birlikte, kurduğu hayalleri ancak Gülen hareketinin Orta Asya'daki girişimlerine katılımda bulunmasıyla ifade etme imkânı bulmuştu. Şunları söyledi bana:

---

23 Taylor, 1992.

24 Bkz. Greenfeld, 2001, s. 2.

> Atalarım Orta Asya'dan geldi, ben de ait olduğum yere dönmüş olmakla iftihar ediyorum. (...) Bu toprakların hepsi kutsal Türk topraklarıdır. (...) Büyük bir Müslüman nüfusla topraklarımızı geri alıyoruz. (...) Ama bu tür şeyler zaman alır. Onları milliyetçi bir eğitimle Türkleştirmeye kalksak en az elli yıl sürer. Öte yandan, işbirliğinde bulunup Kazakları Türk idaresi altında bir araya getirmeyi kabul edecek akıllı bir siyasi lider çıkarsa zaman kazanmış oluruz.

Her ne kadar bu nevi bir aşırı milliyetçilik Orta Asya'daki Türk diasporasında hiç de az rastlanır değilse de, hareketin kendisi, lideri ve kuruluşlarıyla özdeşleştirilmemelidir. Fethullah Gülen, sohbetimiz esnasında açıkça ifade ettiği gibi, aşırıya kaçmayan vatanseverlikten yanadır. Alma-Ata'daki aşırı uçlar azınlığı oluştururken, Orta Asya'daki birbirine gevşek bağlarla bağlı Türk diasporasını asıl harekete geçiren, milliyetçiliğin farklı biçimleridir.

"ULUSLARARASI EĞİTİM DOĞASI GEREĞİ LAİKTİR"

Gülen hareketinin başkentte bulunan ve "Genel Müdürlük" adıyla anılan başka bir kurumuna bağlı olan KATEV'in başlıca işlevi eğitseldir: Örgüt Gülen okullarını, eğitimci kadrosunu ve müfredatı denetler.[25] Öğretmenleri, eğitim uzmanlarını, okul müdürlerini ve yurt yöneticilerini koordine eder. Türk çalışanlar Kazakçanın yanı sıra, esas eğitim dili olan İngilizceye de hâkimdir.

KATEV ayrıca öğretmenler, veliler, mezunlar ile okulları destekleyip öğrencilere burs sağlayan işadamları ve girişimciler arasında yaygın iletişim ağları da kurmaktadır. Sonuç itibariyle, okullar öğrencilere nispeten daha yüksek standartlarda eğitim, öğretim gereçleri ve teknolojik olanaklar sunmaktadır. Alma-Ata'daki okulların hepsi son derece prestij sahibidir. Kazakistan'ın en başarılı öğrencilerini seçmek üzere ülke çapında bir sınav düzenlenmektedir. Dahası, oryantasyon haftası (derslerin başlamasından önceki hafta) boyunca öğretmenler hangi öğrencilerin okul ilkelerine uyum sağlamakta güçlük çektiğini, hangilerinin disiplinsizlik sergilediğini tespit eder. Böyle öğrencilerin okula kaydı yapılmaz.

Hareketin takipçileri "İngilizcenin eğitim-öğretim ile bilimin evrensel aracı" olduğunu vurgulamaktadır. Batı'ya dönük oluşları, okulları Kazaklar için daha da cazip kılmaktadır. Hareketin bilimin evrensel ilkelerini kabulüyle birlikte, okulların gayesi Türk dilini uluslararası bir iletişim ve bilim aracı

---

25 Başlığı oluşturan cümle yazarın 1999'da Alma-Ata'da bir takipçiyle gerçekleştirdiği görüşmeden alıntılanmıştır. KATEV hakkındaki bilgiler KATEV'e ait şu belgelerden derlenmiştir: Müfredat programı, verilen derslerin listesi ve broşürler ile panolara asılmış kültürel etkinlik duyuruları.

haline getirmektir. Gülen okullarının öğrencileri ve mezunlarıyla yaptığım sohbetlerin de gösterdiği gibi, öğrenciler ileri derecede Türkçe bilgisiyle mezun olmaktadırlar. Alma-Ata'daki erkek lisesinin müdürünün belirttiğine göre, mezuniyet sonrasında kimi öğrenciler Kazakistan'daki Türk şirketlerinde işe başlamaktadır. Kimilerininse Türk kültürüne yakınlığı artmakta, bu öğrenciler Türkiye'ye gelip çalışmayı düşünmektedir. Lise müdürü gururla, mezunlarının "Kazakistan ile Türkiye arasındaki köprüler" olduğunu dile getirdi. Daha sonraki yıllarda Amerika'da yaptığım araştırmada, Orta Asya'daki okullardan mezun, Türkçe ve İngilizceyi akıcı biçimde konuşan başarılı öğrencilerin Amerika'nın en seçkin üniversitelerinden burs aldığını gördüm. Bu Orta Asyalı öğrenciler, Türk öğrencilerle arkadaşlıklar kuruyor ve Türk öğrenci derneklerine üye oluyorlardı.

Hareket okulları, laik müfredat ve öğretimin yanında, alenen ahlâkçı ve milliyetçi bir eğitim programı izlemektedir. Eğitim projesi, KATEV'in eğitim ve öğretim olmak üzere iki kolu tarafından yürütülen iki kısma ayrılmıştır. Öğretim Kolu Türk ve Kazak devletleriyle uyum içinde ders içeriklerini, ders çizelgesini ve müfredatı koordine ederken, Eğitim Kolu da öğrencilerin yeniden sosyalleşmesi ve kimlik oluşturmasına önayak olmaktadır.

Gülen okullarının büyük çoğunluğunda olduğu gibi, Kazakistan'daki okullarda da yatılılık mecburidir. Zorunlu müfredat dışı faaliyetler disiplin ve yeniden sosyalleşme amaçları gütmektedir. Öğretmenler ne öğrenciler ne de veliler söz konusu olduğunda disiplinden taviz vermezler. Öğrencilere Türk-Müslüman yaşam biçimleri, gelenek ve görenekler, değerler ve yaptırımlar belletilir. Bu faaliyetlerin bir bölümü öğrencilerin özel hayatlarına ve kişisel alışkanlıklarına müdahale içermekte; hatta temizlik, banyo, giyim kuşam ve benzeri hususlardaki İslâmi âdetleri kapsamaktadır. Öğrencilerin Türk âdetlerine, geleneksel değerlerine, kültürel kodları ile yaptırımlarına ve Türk resmî tatil günlerinin anlam ve önemine aşinalık kazanmaları sağlanır. Öğrencilerin bunları benimseyip kutlaması teşvik edilir. Bütün bu faaliyetlerin amacı, habis addedilen Sovyet idaresi altında ahlâken yozlaşmış bir toplumun meyveleri olarak görülen Kazak gençliğine "Türk İslâm" ahlâkı ve kültürü aşılamaktır. Üstelik öğretmenler, Sovyet idaresi altında yıllar boyunca baskı altında yaşamış bir başka halka, Türk diasporasına da kucak açmış olmakla övünmektedirler.

Okulların kendilerine özgü bir eğitim felsefesi vardır: Dini ahlâk eğitimiyle akılcılığı bağdaştırmak.[26] Öğretmenler ahlâkı akılcı addederler.

26 Bkz. Durkheim, 1961, s. 11.

Durkheim'ın ahlâkın "yalnız mantıktan türeyen fikir ve duyguları harekete geçir"diği yönündeki ahlak eğitimi anlayışıyla hemfikir durmaktadırlar.[27] Varılmak istenen hedef, ahlâken üstün ve uluslararası düzeyde rekabet edebilecek bir gençlik yaratmak şeklinde dile getirilir. Öğretmenlerden biri bana şöyle dedi: "Türk Müslüman eğitimi öğrencilerin uluslararası düzeyde rekabet etmesini sağlıyor. Yaşlılara ve geleneklerine saygı gösterme terbiyesi edinmedikten sonra nasıl kendilerini terbiye edip çalışacaklar?" Bir başkası ise şu sözleri sarf etti: "Uluslararası eğitim doğası gereği laiktir. (...) Bilim alanındaki küresel yarışa katılmak istiyorsak laik olmalıdır da zaten." Lakin yaptığım diğer görüşmelerde otoriter eğilimler özgürleşmeci gündemlerin önüne geçiyordu. Başka bir öğretmen, çay eşliğinde şunları söyledi: "Bu çocukların terbiyeye ihtiyacı var. Tamamıyla ahlâkdışı bir düzen içinde doğmuş olmaları ne talihsizlik. (...) Din karşıtı Sovyet idaresi (...) insanları maneviyattan, imandan, ahlâktan kopardı. Zaman alacak, biliyoruz, ama giderek İslâmi anlamda ahlâk düzeni ve terbiye duyarlılığı kazanacaklar. (...) Hal ve tavırlarındaki değişimi şimdiden görmeye başladık. Veliler çocuklarının aldıkları eğitimin hızlı neticelerini haber verip bize teşekkür ediyorlar."

Elbette savunulan, etnik bilinçle kuşanmış, "dindar cemaatin ahlâken yenilenmesi"ni hedef alan;[28] köksüzlüğe ve ahlâki yozlaşmaya ilaç olacak bir İslâm'dır. Ancak bu terbiye edici sesler, uluslararası laik eğitimin altını çizen söylemlere ters düşmektedir. Bir yanda, laik öğretimin başarısı ve Alma-Ata'daki çalışma hayatını canlandırması, Greenfeld'in milliyetçiliğin laik olduğu ve kapitalizmi ileri götürdüğü yönündeki iddialarını teyit eder niteliktedir. Öte yanda, kolektivist Türkçü öğretiler eğitim alanında bireysel hürriyetleri sekteye uğratmaktadır. Milliyetçi projelerin getireceği sonuçlar "milliyetçiliklerin türü ve özgül niteliklerine" bağlıdır.[29] Bütün milliyetçilikler gibi Türk milliyetçiliği de, gündelik hayatın karmaşıklığı karşısında kâğıt üzerinde "yekpare birimler" olarak tanımlanan etnik gruplar üzerinden düşünüldüğünde ikircikli eğilimler sergilemektedir.

ÖZEL ALANDA VERİLEN TERBİYEDE VELİ-ÖĞRETMEN İŞBİRLİĞİ

Gülen hareketi, Türkiye'deki ev içi alanda ve cemaat mekânlarında olduğu gibi, Kazakların özel alanlarını terbiye etmekle de yakından alakalıdır. Veliler bu iddialı "eğitim" projesinde dayanışma sergilemeye teşvik edilir. Veli-

27 *A.g.e.*, s. 5.
28 Hutchinson, 1994, s. 41.
29 Greenfeld, 2001, s. 23.

öğretmen işbirliği, Gülen okullarının "bireyselleştirilmiş" yönünün en çarpıcı göstergelerinden biridir.[30] Eğitimci ve öğretmenler ev ziyaretlerinde bulunarak öğrencilerin aile yaşantısını izler, psikolojik testler ve rehberlik desteği yoluyla gelişimlerini takip ederler. Öğretmenler ev ortamının okuldaki terbiyeye aykırı düşmemesini sağlamakla kalmazlar; vermeye çalıştıkları ahlâk eğitimine elverişli bulmamaları halinde özel alandaki "düzen"e müdahale de ederler. Burada söz konusu olan, öğrencinin hayatının tüm alanlarına sirayet eden bütünsel bir eğitim projesidir. Bu projede, kendi kendine tecrübe etme özgürlüğü ve kişinin kendi yolunu kendi tayin edip kimliğini oluşturacağı bireysel alan mevzu bahis değildir.

Doğal olarak, yerel halkın okullara ilk yaklaşımı olumsuz olmuştur. Okulların maksadına şüpheyle yaklaşmışlardır. Bazıları Türklerin "Sovyet hegemonyasının yerini aldığını"; dinî gündemler aracılığıyla Kazaklara hükmetmek amacıyla, var olan iktidar boşluğundan faydalandıklarını düşünmüştür. İlk zamanlardaki bu endişelerin hareketin gündemi üzerindeki etkisi sınırlı olmuştur. Yerel halkın duyduğu rahatsızlığı hafifletmek adına, okulların adı Türk-Kazak yerine Kazak-Türk okulları olarak değiştirilmiştir. Bana söylenen, ilk zamanlardaki itiraz ve şüphelerin yerini çok geçmeden "hem velilerin hem de Kazak devletinin güven, takdir ve işbirliği"nin aldığı yönünde.

"OKULLAR MİLLETİNDİR VE MİLLET İÇİNDİR!"

Öğretmenler ev sahibi ülkelerle karşılıklı güven ilişkileri kurmak için canla başla çalışmaktadırlar.[31] Yurtdışında verdikleri bu hizmet son derece özveri isteyen iştir.[32] Bu öğretmenlerin bazıları, zorlu koşullarda görev yapmak üzere her şeylerini geride bırakıp Orta Asya'ya gelmiştir. Bu uğurda, Sibirya gibi zor şartlara sahip yerlerde hayatlarını kaybetmiş efsane öğretmenler iftihar ve minnetle sık sık anılır. "*Devlet-millet birliğ*inin sağlanması ideali" söz konusu olduğunda, ölümü göze almak "mümkün olan en radikal tutum"dur.[33] Birliğin idealleştirilmesi sürecinde, Gülen Cemaatine ve millete hizmet uluslararası platformda birbirini pekiştirici rol oynar. Nitekim, görüştüğüm şahısların büyük bölümü, "Millet için yapıyor olmasaydık, yurtdışında karşılaştı-

30 Bkz. özellikle Özdalga, 2003b. Özdalga'nın kadın öğretmenler hakkındaki araştırması, özkimlik inşasına yapılan vurgunun altını çizerek hareket okullarındaki eğitimin bireysel yönünü ortaya sermektedir.

31 Başlığı oluşturan cümle yazarın 1999'da Alma-Ata'da bir takipçiyle yaptığı görüşmeden alıntılanmıştır.

32 Bkz. Hedetoft, 1995, s. 20.

33 *A.g.e.*, s. 25.

ğımız zorluklarla baş etmemizin imkânı olmazdı" diyordu. Bu noktada, modern milliyetçiliğin, milletin kültürel topluluklarla siyasi topluluğu kaynaştırmakla kalmayıp, aynı zamanda siyasi ve kültürel kimlikleri bütünleştiren homojenleştirici niteliğine dikkat çekmeli.[34]

Modern milliyetçilik "tabandan" gelen dürtüleri devlet çerçevesindeki "tepeden inme" gündemlerle iç içe geçirir: "Milliyetçiliğin yalnızca belirli yönlerine odaklanan kültür ve devlet çerçeveli görüşler (...) kültürel cephelerle siyasi kurumların birbirleriyle ilintisini hafife alır."[35] Bu ikili düşünüş tarzı, "dikkati [laik devletlerle İslâmi aktörler arasındaki] etkileşimlerden uzağa çeker."[36] İlerleyen satırlarda, Kazakistan bağlamında elde edilen ampirik kanıtlara dayanarak, Türk milliyetçiliğinin "tek değil, iki kısımdan oluştuğunu; en iyi ihtimalle çifte (...) yapılı [tepeden inme ve tabandan] olarak tanımlanabileceği"ni göstereceğim.[37] Milliyetçiliğin bu çifte yapısı, devlet-İslâm ilişkilerini yumuşatan mühim bir unsur.

Gülen hareketi Alma-Ata'da kültürel niteliklerin yanı sıra siyasi eğilimler açısından da çeşitlilik arz eden bir "Türki halk"a hitap etmeye çalışıyor. Yurtiçinde halkı seferber etmede başvurduğu yöntemlerde olduğu gibi, Alma-Ata'daki heterojen seçmenleri ortak amaçlar ve projeler (etnik politika ve ahlâk eğitimi) etrafında birleştirme yönünde de yüksek performans sergiliyor. Bu başarısı hareketin bir ölçüde uluslararası bir aktör olarak tanınmaya değer kılmıştır. Ne var ki, hareketin demokrasi yanlısı olarak edindiği itibar büyük oranda bu etnik politikanın hareket tarafından hesaplanmamış, planlanmamış sonuçlarına dayanmaktadır. Hareketin etnik politika girişimleri, ulus-devletle kurduğu etkileşimler için bir hayli çeşitlilik arz eden bir topluluk seferber edebilmesini sağlamıştır.

İlerici günlük gazete *Yeni Yüzyıl*'da şu haber yer almıştır: "Gülen okullarının dört bin öğretmeni yabancı ülkelerde *diplomat* görevi görüyor."[38] Hareketin gazetesi *Zaman* da Türk devletini yurtdışında başarıyla temsil eden öğretmenleri tebrik etmiştir.[39] KATEV'in önde gelen idarecilerinden Hüsa-

---

34 Yack, 1999, s. 114.

35 Konunun daha geniş bir incelemesi için bkz. Turam, 2004b, s. 357.

36 *A.g.e.*, s. 357: "Kültür/cemaat ve siyaset/devlet analitik ikilikleri, yegâne odak noktasını İslâmi hareketlerle ulus-devletler arasındaki çatışmadan (...) yakınlıklara kaydırma kabiliyetimize ket vurur."

37 Hedetoft, 1995, s. 20. Milliyetçiliğin ikili yapısına dair incelemeler için ayrıca bkz. *a.g.e.*, s. 13-14; Anderson, 1983.

38 *Yeni Yüzyıl*, 27 Mart 1998. (Haber metninin aslına ulaşmak mümkün olmadığı için bu alıntı yazarın İngilizce tercümesinden çevrilmiştir. –ç.n.)

39 *Zaman*, 27 Mart 1998.

mettin Bey, "Orta Asya'da kurulacak uluslararası bir ağ, *bizim* Türki ulus-devletlerimizi elbet güçlendirecektir" sözlerini sarf etti. Türkiye'nin aşırı milliyetçi siyasi partisini gönülden destekliyordu. Hareketin okullarında önce öğretmenlik sonra da müdürlük yapmasının ardından, Kazak devleti tarafından "üstün eğitim uzmanı" ödülüne layık görülmüştü. KATEV'de gerçekleştirdiğim saha çalışması esnasında diaspora Türklerine, Hüsamettin Bey'in deyişiyle "gerçek Türkler"e sunduğu karşılıksız hizmeti bizzat gözlemleme fırsatı buldum. Bu insanların aileleri Sovyet rejimi sınır geçişini engellemeden önce Kazakistan'a yerleşmiş, sınırlar kapandıktan sonraysa yurtlarına geri dönememişlerdi. Hüsamettin Bey, ağırlıklı olarak Türk diasporası mensupları çapında yürüttüğü eğitsel projeler ve toplum hizmeti çalışmaları vesilesiyle, Kazak cumhurbaşkanı da dahil olmak üzere Kazakistan'ın önde gelen politikacı ve bürokratlarıyla irtibat halindeydi.

Yaptığım görüşmelerde öğretmenler kendilerini yalnızca hareketin takipçileri değil, "milletin sadık hizmetkârları" ve Türkiye Cumhuriyeti'nin iyi vatandaşları olarak da tanımlıyorlardı. Daha da önemlisi, Alma-Ata'daki okullar KATEV ve mensupları tarafından "Türk okulları" olarak (hareketin okulları değil) tanıtılıyordu. ABD'nin prestijli üniversitelerinde tanıştığım, Orta Asya'daki Gülen okullarından mezun birkaç öğrenci de Gülen okulları için "Türk okulları" tabirini kullanıyordu. Öte yandan, okulların dindar olsun olmasın tüm bağışçıları, Kazak öğrencileri Türk milli marşını söyleyip akıcı, düzgün bir Türkçe konuşurken gördüklerinde gururlarının okşandığını ifade ettiler. "Yurtdışındaki okullarda Türk bayrağını görmekle kim iftihar etmez ki?" diyorlardı.

Milli kültür, "milletin devleti" mefhumuna bağlı olarak sürekli surette yeniden biçimlendirilir.[40] Gündelik hayat pratikleri kültürel ve siyasi formları iç içe geçirdikçe, kurucuların kastettiği şekliyle millet anlayışı devamlı olarak "vuku bulan" bir süreç halini alır.[41] Hareketin takipçileri ve örgütleri ortak bir aidiyet hissini dillendirerek, milletin yeniden formüle edilmesi sürecinde yerlerini almaktadırlar. Bu olağan pratik, hareketi ulus-devlet karşısında *yeniden konumaklamaktadır*. Türk devletiyle hareketin paylaştığı etnik yakınlıklar, aralarındaki etkileşimleri uluslararası alanda çekişmeden işbirliğine dönüştürmektedir.

40 Hall, 1998a.

41 Brubaker, 1996, s. 21. Daha eski tarihli çalışmasında Brubaker (1992) milliyetçiliğin sivil ve etnik biçimlerini birbirlerinden kesin çizgilerle ayırıyordu. Ancak son çalışmasında devlet çerçeveli ve devlet karşıtı milliyetçilikler gibi yeni terminolojiler ortaya atarak bu ikiliği geçersiz kılmıştır (Brubaker, 1998).

Hareketin takipçileri, İslâm'ı Kazak toplumu için zaten bir tehdit olarak gören öğrenci ve velileri ürkütmemeye özen göstermektedirler. KATEV yetkilileri ve öğretmenler, okulların itibarının "dine karşı Sovyet kaynaklı olumsuz hisler" yüzünden zedelenmesini istemediklerini ifade ettiler. Bu pek hassas Sovyet sonrası ortamda millet ve "onun" devletiyle kurulacak güçlü bağlar rahatlatıcı olmakla kalmamakta, aynı zamanda hareketin yurtdışındaki faaliyetlerini kolaylaştırmaktadır. Konuştuğum Kazak öğrenci ve velilerden bazıları hareketten ve İslâmi niteliğinden habersizdi örneğin. Takipçiler meşruiyetlerini laik devlet ve hukukun egemenliği ideallerine sadık kalarak kazandıkları için, İslâm'ın pekiştirdiği yeni etnik hassasiyetlerin seferber edilmesi epey zahmetsiz oluyordu.

Hareketin barındırdığı güçlü milli duygular doğrudan doğruya, ordu dahil olmak üzere devletin kurumlarına sadakate nakledilmektedir. Bir milliyetçi olarak Fethullah Gülen Türk milletinin güvenliği için ordunun gerekliliğine inanmaktadır. Halihazırda Pennsylvania'daki evinde yaptığımız görüşmede bana devletin de, ordunun da okullardan en başından beri haberdar olduğunu ve onları onayladığını söyledi.[42] Hareketin liderine askerlik hakkında ne hissettiğini de sordum. Gülümsedi ve insanın vatanına hizmet etmesinin ayrı bir zevk olduğunu belirtti. Bütün sıkıntı ve zorluklarına rağmen askerlik hizmetini hayatının en anlamlı uğraşlarından biri olarak anıyordu. 1980'lerin ortalarından bu yana bazı hususlardaki fikirleri değişmiş olsa da, Gülen'in orduya olan güçlü inancının izlerini 80 öncesi dönemde sürmek mümkün: "Bir de anadan doğma asker millet vardır. O, asker doğar (...) ve asker olarak ölür. Âşıktır askerliğe, serhat boylarına, akına ve kavgaya. Sığmaz kabına ve bir çığlık olup kıt'adan kıt'aya yayılır."[43]

Tahmin edileceği üzere, Alma-Ata'daki takipçiler görüşmelerde millet ve devlet kavramlarını birbirlerinin yerine –veya neredeyse eşanlamlı olarak– kullanıyorlardı. Beissinger'ın ortaya koyduğu üzere, bireylerin "hâkim milliyet anlayışlarını kabul edip devletin belirlediği parametrelerde sınırlı kalmak" için sağlam sebepleri vardır. "Devletler ayrıca doğrudan fikirler aşılayıp beklentileri şekillendirme yetenekleri yoluyla sınırlara dair tahayyülleri de biçimlendirirler."[44] Orta Asya'daki okulların duvarlarına, kapılarına asılmış *Nutuk* alıntıları, devletin aidiyet biçimlerinin oluşumu üzerindeki etkisinin göstergeleridir. Lakin aynı zamanda, evvelce marjinalleştirilen İslâmi toplum-

42 Yazarın Fethullah Gülen ile 26 Mayıs 2005'te Pennsylvania'da gerçekleştirdiği görüşmeden.
43 Gülen, 1979.
44 Beissinger, 1998.

sal güçler devletin imajını ve hayali cemaati benimseyerek, gündelik pratikler aracılığıyla devletle etkileşime girip onu yeniden şekillendirmektedir.

Hareketin laik Cumhuriyet'le etkileşime geçtiği ufak temas noktaları vasıtasıyla siyasi toplum millileştirilmekte, millet de siyasileştirilmektedir. Bu bakımdan, Türk milliyetçiliği Kemalizmin en başarılı ve tek dört başı mamur öğretisidir.[45] Gülen okullarının Alma-Ata'da güttüğü etnik politikanın etkili oluşu yalnızca laik milliyetçiliğin değil, İslâmi ve laik milliyetçilikler arasındaki denge ve uyumun da başarısını teyit eder niteliktedir.

LAİK DEVLETLER İLE İSLÂMİ HAREKET ARASINDAKİ İŞBİRLİĞİNİN KURUMSALLAŞTIRILMASI

Hareketin millete ve *onun* devletine olan bağlılığının yanında, devletin harekete ve okullarına dair görüşlerinin de kavranması gereklidir. Türk devletine tabi olup Orta Asya'nın yeni devletleriyle kurulan ilişkilerden sorumlu olan iki kuruma, TMEBT ile Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı'na (TİKA) odaklandım. TMEBT'deki devlet öğretmenleri, görüşmelerimizde KATEV'de kendilerini evlerinde hissettiklerini, orayı cemaatin üssü olarak gördüklerini ifade ettiler. İslâmi öğretmenler ile devlet öğretmenleri arasındaki etkileşim ne medeni hoşgörü anlayışına ne de hesaplı bir stratejiye dayanmaktadır. Aksine, bu etkileşim, öğretmenlerin geniş çerçeveye olan ortak aidiyetlerinden kaynaklanan benzer dünya görüşleri üzerinde temellenmektedir. TMEBT'deki devlet öğretmenlerinden biri bana şunları söyledi: "Bu okullar yıkıcı faaliyetlerde bulunmuyor. (...) Hiç kimse Birleşmiş Milletler'de birbirlerini destekleyip kollayan altı yedi Türki devlet bulunmasının avantajlarını yadsıyamaz. KATEV gibi biz de, Türklerin böylesi bir uluslararası ayrıcalığı hak ettiğini düşünüyoruz. (...) Bu kültürel etkileşimi tek başına KATEV değil, Alma-Ata'daki Türk Büyükelçiliği ile bizim TMEBT'nin katkıları da mümkün kılıyor."

Bölgeselleşme arzusu Gülen'in takipçileriyle de, devlet yetkilileriyle de yaptığım görüşmelerde sıkça gündeme geldi. Türk devletinin öğretmenleri KATEV'in Türk devleti için yaptıklarına dair takdirlerini dile getirdiler: "KATEV geçmişimizi hatırlamamızı sağlıyor, tarihsel belleğimizi tazeliyor." TMEBT müdürü ise "devlet ile toplum arasına yapay çatlaklar" dayattığım için beni suçladı: "Bunlar Türk devletinin okulları. Türk okullarında kimse İslâm'ı öğretmiyor. (...) Hedeflerinin muhafazakârlıkla hiçbir alakası yok, bütünüyle milli değerlere bağlılıkla alakalı."

---

45 Mardin, 1991b, s. 142.

Devlet yetkilileri okulların İslâmi temelinden ne habersizdir ne de bunu inkâr etmektedir. Lakin takipçilere benzer biçimde, millete sadakatin, toplumda bölücü etkiye sahip güçler olarak gördükleri diğer bazı bağlılıklara ağır basması gerektiğini vurgulamaktadırlar. Etnik köken mitlerinin hem İslâmi öğretmenlerin hem de laik devlet öğretmenlerinin Kazakistan'daki girişimlerinde başlıca motivasyon kaynağı olduğu aşikârdır. Her iki grup da bu mitleri Türk devletinin kurucularından miras almıştır. İslâmi ve laik milliyetçiler arasındaki yakınlık milli mitlere duyulan inançta belirginleşir, bu da devletin imajını kuvvetlendirir. Böylece siyasi bölgeselleşmeye yönelik özlem ve girişimlerinin önü açılmaktadır. Kademeli reform ve kültürel değişim ihtiyacının altını çizen İslâmi ve laik öğretmenler, okullaşmanın taze beyinleri şekillendirmenin en iyi ve en dolaysız yolu olduğunu vurgulamaktadırlar. İşte aralarındaki sözde düşmanlık ve/veya gerilimi gölgeleyen tam da bu örtüşen gündemlerin doğasıdır.

Daha da önemlisi, hareket Orta Asya'da hem Türk devletiyle hem de ev sahibi devletlerle işbirliğinde bulunmaktadır. Laik ev sahibi devletlerle hareket, her bir ülkenin milli eğitim sistemine uygun düşecek uluslararası bir müfredat tayin etmek konusunda elbirliği etmektedir. KATEV Kazakistan'da okullar için bina, altyapı vb. olanaklar sağlayan Kazak devlet yetkilileriyle birlikte çalışmaktadır. Takipçiler Kazak devletinin her düzeyden yetkilileriyle aralarının iyi olduğunu belirttiler.

Türk İslâmi aktörlerin uluslararası arenada, özellikle de Orta Asya ile Batı'da benimsenip kucaklanmasından, milliyetçiliğin modern biçimlerinin, İslâmi toplumsal güçlerin uluslararası dünya düzenine eklemlenmesinde başarılı birer vasıta görevi gördüğü anlaşılmaktadır. Nairn'in ileri sürdüğü üzere, "uluslararasılık, milliyetçiliğin kavramsal evreninin doğal bir parçasıdır. (...) Uluslararasılık bu ilkenin zaferinin sonucu addedilmelidir, tersi değil."[46] Gülen hareketi sadece yurtiçinde Türk devletiyle etkileşimde bulunma kabiliyeti sayesinde değil, diğer laik ülkelerle kurduğu ittifaklar sayesinde de uluslararası bir aktör olarak tanınagelmiştir. Kamuoyundaki intibaya tezat, bu ittifaklara imkân tanıyan, hareketin milliyetçiliği alt etme veya onun yerini alma becerisi değil, bizzat milliyetçi nitelikleri olmuştur. "Kozmopolit insanlar (...) milletin ötesinde *değildir*; kozmopolit bir insan (...) nihayetinde daima ulus-devletlerin vatandaşlarına güvenlik ve medeniyet sağlama becerisine bel bağlayacaktır."[47]

---

46 Nairn, 1997, s. 28.

47 Ignatieff, 1994, s. 9. Ignatieff her ne kadar kozmopolit insanların milletlerine olan bağlılıkları ko-

Devlet ile hareketin bir başka kurumsal temas noktası da Türk İşbirliği ve Kalkınma Ajansı'dır (TİKA). TİKA Sovyet rejiminin çöküşünün ardından, 1992'de Dışişleri Bakanlığı'na bağlı bir birim olarak kurulmuştur. Sonrasında Bakanlığın nezaretinden çıkıp hükümetin doğrudan denetimi altına girmiş, böylece 1999-2002 koalisyonunda yer alan aşırı milliyetçi parti TİKA'nın dizginlerini iyiden iyiye ele geçirmiştir. TİKA'nın projeleri Türki bölgenin sosyoekonomik ve siyasi kalkınmasını amaçlamaktadır. KATEV'in Kazakistan'daki icraatına benzer bir şekilde, TİKA da Orta Asya'daki Türk işadamlarının faaliyetlerine kolaylık sağlamaktadır. Bilhassa da bankacılık, memurların eğitimi ve bilgisayar şebekelerinin kurulumu alanlarında çalışmalar yapmaktadır.[48] TİKA destekli bir araştırma projesinin yakın tarihli bir akademik yayınında, Gülen okulları "Türk okulları" olarak anılmaktadır.[49]

Laik devletle hareket arasında bağ kurulmasına, büyük ölçüde, Orta Asya'ya dair benzer söylemleri ve milliyetçi gündemleri olanak sağlar. Orta Asya'da görev yapan koyu laikçi bir Türk diplomatla yaptığım görüşmede bu mevzu gündeme gelmişti. Gönül rahatlığıyla olmasa da, durumu kabul ediyordu: "Devlet Gülen hareketinin karşısında bir konum almadıktan sonra biz neden alalım ki?" Uluslararası arenada, Türk devletinin kimi organları Türk İslâm'ı denen şeyi bir düşmandan ziyade uluslararası bir aktör veya müttefik olarak görmektedir.

Elbette, Türk İslâmi toplumsal güçlerin laik devletlerle işbirliği içine girmesi yaygın dinî/laik milliyetçilik ayrımına ters düşmektedir. Daha önemlisi, İslâm'ın dirilişinin ulus-devletlerin laik milliyetçiliğinin yenilgisinin bir sonucu olduğu görüşüne meydan okumaktadır.[50] Oysa Gülen hareketi uluslararası platformda laik milliyetçiler ve devletlerle ilişki kurup işbirliği yaptığı oranda başarı kazanmıştır. Buradan çıkarılabilecek sonuç, küreselleşme, azınlık gruplarının yükselen sesleri ve talepleri gibi, ulus-devletlere kafa tutan yönelimlere rağmen, ulus devletlerin uluslararası dünya düzeninde öneminin hâlâ korunduğu yönündedir. "Konu küresel düzeyde siyasi temsiliyet olduğunda, ulus-devletler ulusaşırı meselelerin müzakeresinde hâlâ geçerliliklerini

nusunda haklı ise de, etnik/sivil milliyetçilik ikiliğini doğrulaması yanıltıcıdır. Etnik milliyetçilikten (kültürel aidiyet ideali) hazzetmezken sivil milliyetçiliği (siyasi kendi kaderini tayin etme öğretisi) özendirmesi sorunludur, çünkü modern milliyetçilik kültürel olanla siyasi olanı anlaşılması güç bir biçimde iç içe geçirmektedir.

48 Winrow, 1997.

49 Demire, Balcı ve Akkok, 2000.

50 Bkz. özellikle Jurgensmeyer, 1993.

koruyan birimlerdir. (...) Bu antlaşmalara ve örgütlere katılan siyasi aktörler de yine evvelce bağımsız olan ulus-devletlerdir."[51]

Ancak belirtmeden geçmemeli ki, ulus devletle işbirliği hareketin özerkliğine gölge düşürmemekte yahut İslâmi niteliğini zayıflatmamaktadır. Bilakis, uluslararası alandaki işbirliği çalışmaları hareketin Türkiye sınırları dahilindeki İslâmi kimliğine meşruiyet kazandırmaktadır. Devlet ile hareket arasındaki seçmeci yakınlıklar çatışmayı önleyip işbirliğine imkân tanırken, Gülen'in inanç temelli girişimleri devletten bağımsız olarak (devletin aleyhinde değil) gelişmiştir.[52] Öğretmenlik yapan takipçiler ev sahibi ülkelerde müfredat tayini konusunda belli bir dereceye kadar, müfredat dışı faaliyetlerin yürütülmesinde ise tamamıyla bağımsız hareket edebilmektedir. Öncelikle, çatışmacı olmayan tabiatı, laik devletlerle pazarlıkta hareketin elini muazzam ölçüde güçlendirmektedir. Bu üstünlük hareketin hızla büyüyen uluslararası ağlarında açıkça görülmektedir. İkinci olarak, uluslararası tanınmışlığı sayesinde hareketin Türk devletiyle pazarlık gücü artmaktadır. Üçüncü olaraksa hareket, girişimci ve işadamlarının sermayesini okullara ve öğrencilere aktararak kendi kaynaklarını yaratmakta, mali bağımsızlığını kazanmaktadır. Türkiye dahili ve haricinde elde edilen bu olağanüstü toplumsal, siyasi ve iktisadi güç birikimi de hareketin devletten özerk olmasına olanak sağlamaktadır.

DİNÎ VE LAİK MİLLİYETÇİLİKLER ARASINDA ULUS-DEVLET

Türk aktörler Orta Asya'da bütünlüklü bir grup kimliği (etnik, sivil yahut da aşırı milliyetçi) oluşturmaya çalışmaktan ziyade, milliyetçiliğin *çeşit çeşit bireysel* biçimlerini sergilemektedirler. Bu milliyetçilikler grup özdeşliğinden bağımsızdır, onun ötesindedir.[53] Her ne kadar TMEBT ve KATEV'de görev yapanların her biri Alma-Ata'ya ya Türk devletinin ya da İslâmi hareketin atamasıyla gelmişse de, daha yakından bakıldığında milletleri ve devletle aralarındaki *şahsi* bağların Orta Asya'daki konumları ve girişimlerinin itici gücü olduğu görülecektir. İslâmi aktörlerin Gülen hareketiyle kurduğu güçlü cemaat bağları dahi millete bağlılıklarının yanında sönük kalmaktadır. Kanımca, milliyetçiliğin tam da bu çoklu yapısı İslâmcılık/laikçilik bölünmesinin

51 Gülalp, 2006, s. 6.

52 Benzer bir sav için bkz. Başkan, 2005, s. 856. Karşıt bir görüş içinse bkz. Yavuz, 2003a, s. 198-199. Yavuz hareketin devlet "safına çekildiğini" düşünmektedir. Bu bakışaçısı, çatışmadan kaçınmanın gücünü ve başkaldırmayan İslâmi aktörlerin özneliğini göz ardı eder. Hâkim görüşün aksine, devlete meydan okuyup onunla çatışmak İslâmi aktörlere değişim yaratma yönünde iktidar ve öznelik kazandırmaz.

53 Brubaker, 2004.

ötesine geçmekte ve devlet aktörleriyle İslâmi aktörlerin işbirliği kurmasını kolaylaştırmaktadır.

Orta Asya bağlamında, "Müslüman-Türk" yaşam biçimlerinin yaygınlaşması, Gülen okullarının öğretmenleriyle Türk devleti öğretmenlerinin *ortak* eğitsel amacıdır. Şaşmamalı buna, zira İslâmi usuller ve İslâm dini Kenan Evren gibi seçkin askeri zümrenin önde gelen mensuplarına dahi çekici gelmiştir.[54] Etnik temeller üzerinde bir araya gelmiş bir Türk devleti *miti*, İslâmi aktörlerle devlet aktörleri arasındaki aidiyet ve aşinalık hislerini tetiklemektedir. Dolayısıyla, devletin imajı aralarındaki bu ortak bilinç sayesinde pekişmektedir. Bu durum, Gellner'ın milli eğitimin ve yüksek kültürün evrenselleşmesinin milliyet algısını biçimlendirdiği yönündeki iddiasını destekler nitelliktedir. Dahası, devletler yeğledikleri milliyet algılarını "kamusal söyleme hükmetme ve uluslararası normlar dayatma kabiliyetleri aracılığıyla" da açığa çıkarmaktadırlar.[55] Böylelikle aidiyet ve özdeşlik sembollerine de şekil vermektedirler.[56]

Devletin toplum üstündeki tesirinin gücü ve kapsamı, modernliğin karanlık yüzü olarak algılanagelmiştir.[57] Elinizdeki çalışma, madalyonun bu yüzünü yadsımamakla beraber, devletin kimi mitlerine ortak olup imajını kuvvetlendirmenin *kasıtsız* sonuçlarını ortaya sermektedir. Toplumsal aktörlerin devletin mitine iştirak eden edimleri de devletin imajını ve uygulamalarını dönüştürebilir. İslâmi aktörlerin ulus-devlete bağlılığı Cumhuriyet'le işbirliği içeren faaliyetlerinde büyük kolaylık sağlamıştır. Bu işbirliği, rastlantı eseri, Alma-Ata'nın etnik politika platformunu umulmadık mecralara doğru genişletmiştir. Sergiledikleri bağlılık sayesinde İslâmi aktörlerin, milletin yeniden tasavvur edilmesi ve Cumhuriyet'in çerçevesinin masaya yatırılması konularında laik devlet yetkilileriyle bireyler olarak işbirliği yapabilmeleri mümkün hale gelmiştir.

Devlet-İslâm işbirliği, devlet ile İslâmi yahut laik toplumsal aktörler arasındaki *bireysel* bağları istemeyerek güçlendirmektedir. Milliyetçiliğin bi-

---

54 Bkz. örneğin Bayar, 2005, s. 140. Bayar'ın, 1980-1983 cunta döneminde geçici Devlet Başkanlığı yapmış olan Kenan Evren'e dair anekdotuna dikkat: Bayar Evren'e ortaokullarda din dersinin neden zorunlu ders olarak okutulmasında ısrar ettiğini sorar. Evren, din son derece önemli olduğu için din dersini anayasayla zorunlu kılmaya uğraştığı cevabını verir.

55 Beissinger, 1998, s. 176.

56 *A.g.e.*, s. 177.

57 Foucault'nun devleti bir "mitleştirilmiş soyutlama" addetmesi antropolojide geniş yankı bulmuştur. Bunun sonucunda, bu soyutlamayı, yani devlet imajını şekillendirmekten ziyade safi yansıtıp pekiştiren pratiklere odaklanan çok sayıda çalışma ortaya çıkmıştır. Foucault'nun etkisinin bu denli ağır basması, dikkatleri devletle etkileşime geçip onun hem ilkelerini hem de imajlarını dönüştüren pratiklerden uzaklaştırmıştır.

reysel biçimlerinin taşıdığı güç, aracı konumdaki kurumları ve sivil toplum kuruluşlarını neredeyse fuzuli kılmaktadır; bu durum, bu alanda ustalık kazanmış İslâmi aktörler için bile geçerlidir. İster İslâmi ister laik olsun, proje temelli girişimler (sivil toplum kuruluşlarının temelini oluşturan gündemler ve ideolojiler) devlet ile İslâm arasındaki etkileşimlere tümüyle açıklama getirememektedir. İşbirliğinin ne İslâmcılığın ne de laikçiliğin içkin niteliklerinden kaynaklanmadığı açıktır. Bilakis, yukarıda belirtildiği gibi, her iki grup da liberalliğe sığmayan çeşitli otoriter eğilimler sergilemiştir. Bu noktada, İslâmi aktörlerle devlet arasındaki etkisel bağları grupların her birinin örgütsel strateji ve planlı projelerinden ayrı tutmak çok önemlidir. Hareketin topluma "ahlâk dersi vermeyi" amaçlayan eğitsel projeleri homojenleştirici ve otoriter eğilimlere sahipken, plansız ve kendiliğinden gelişen devlet-İslâm işbirliği otoriter idareden daha demokratik idare şekillerine geçişi hızlandırmaya gebedir.

İslâmi ve milli kimlikler hâlâ liberallikten uzak eğilimler barındırıyorlar ise, nasıl olup da otoriter idareden demokrasiye geçiş sürecinde ön saflarda yer alabiliyorlar? Din, milliyetçilik ve demokratikleşme arasındaki ilişki tarihsel ve güncel koşullara bağlıdır. Siyasi açılım dönemlerinde İslâmcılarla laik milliyetçiler yakınlaşabilmekte, hatta demokrasi bu başka türlü bölünmüş olan gruplar için ortak bir gaye halini aldıkça, demokrasi yanlısı güçlerle ittifak bile kurabilmektedirler. Demokrasinin vaatleri bu toplumsal güçlere ortak bir ideal sunmaktansa farklı bakımlardan cazip gelir ve yarar sağlar. Ancak hâlâ yanıtlanması gereken bir soru vardır: Faşizm de devletle işbirliği kurularak gelişmemiş miydi? Gerçekten de, devletlerle kurulan işbirlikleri demokrasiyi garanti etmez. Hatta mafya-devlet ittifaklarını göz önünde bulundurduğumuzda, devletle toplum arasındaki işbirliği demokratikleşmenin önünde bir engel olarak görülebilir.

Brubaker'ın ileri sürdüğü üzere, sadece milletin devletle "uyum" içinde olmasını temin eden devlet çerçeveli milliyetçiliğin esasen yanlış bir tarafı yoktur.[58] İslâmi aktörlerin milli bağlılıklarını laik milliyetçilikle hizalamalarında da, özü itibariyle bir beis yoktur. Gelgelelim, bu milliyetçi ittifakların kasıtlı ve/veya kasıtsız sonuçları iki koşula bağlı olacaktır. Birinci koşul, "etkileşime geçmiş" İslâmi aktörlerin türlü milliyetçilik ve enternasyonalizmleri çatışma karşıtı ve hoşgörülü İslâm yorumlarıyla uzlaştırmayı sürdürmesidir. İkinci olaraksa, işbirliğinden doğacak geniş kapsamlı sonuçlar, bu işbirliğinin devletin Türkiye'deki azınlıklar ve İslâmi kadınlar gibi *öteki* marjinalleştiril-

58 Brubaker, 1998.

miş gruplara kucak açma kapasitesi üzerindeki potansiyel etkisine dayanmaktadır. Etkileşim politikası, İslâmi aktörlerle Cumhuriyet arasında karşılıklı çekim oluştuğu ve seçmeci yakınlıklar kurulduğu izlenimini uyandırmaktadır. Ancak değişmekte olan İslâm-devlet ilişkisinin, temel sosyal haklardan yoksun öteki toplumsal aktörlerle devlet arasında da başka etkileşim kanalları kurulmasına yol açıp açmayacağını zaman gösterecek. Uzun vadede bu koşullar sağlanmadığı sürece, İslâm-devlet etkileşimleriyle liberal demokrasi arasında dolaysız bir ilişkiden söz etmek mümkün olmayacak. Türkiye'de Adalet ve Kalkınma Partisi'nin iktidara geldiği ilk yıllarda azınlıklara muamelede yaşanan dönemsel iyileşmeyi Altıncı Bölüm'de ele alacağım.

BEŞİNCİ BÖLÜM

Kadınların Özneliğinden Taviz Vermek: İslâmi ve Laik Aktörler Arasındaki Bağlar

Cumhuriyet'in laikçi kurucuları yetmiş beş yılı aşkın bir süre önce Türk kadınlarını özenle seçip kamusal alana ve siyasete "yerleştirerek" toplumsal cinsiyet reformunu başlattılar. İslâm'ın toplumsal cinsiyet reformu konusunda çoğunluğun nazarında aldığı "düşük not" göz önünde bulundurulduğunda,[1] Atatürk ve mesai arkadaşları "kadın yanlısı" tutumlarıyla Müslüman erkek liderlerin çoğundan farklı duruyorlardı.[2] Bu tür liderler ve sorunlu cinsiyet politikaları mazide kalmış da değil; nitekim, Afganistan ve İran gibi İslâmi ülkelerdeki kadınların durumu son yıllarda daha da kötüleşti.[3] Hal böyleyken, Cumhuriyet'in laikçi kurucularının asıl niyetlerinin, yahut bizzat kadınların eylemlerinin bu erkekler tarafından pek de öngörülmeyen sonuçlarının Türk kadınlarının yararına olup olmadığı tartışması bir neticeye bağlanmamıştır. Her ne kadar Türkiye'de devlet çerçeveli toplumsal cinsiyet reformunun mahiyeti ve sonuçlarına ilişkin tartışma sürüyorsa da, sadece bu hususlara odaklanılması, yakın zamanlarda beliren bir eğilimin gözden kaçırılmasına sebep olmuştur.

---

1 Örneğin bkz. Norris ve Inglehart, 2003. Toplumsal cinsiyete ilişkin meselelerin, Müslüman ve Batı dünyalarının benimsediği demokrasi yanlısı değerlerdeki örtüşmenin tek istinası olduğu ileri sürülmektedir.

2 Toprak, 2006, s. 27. Toprak "İslâmcı projeden toplumsal cinsiyet unsurunu çıkardığınızda, geriye 'İslâmi bir hayat tarzı'ndansa 'modern bir hayat tarzı'yla bağdaşmayacak pek bir şey kalmıyor" diyor.

3 *A.g.e.*, s. 27. "Baskı araçlarını çoğunlukla kadınlar üzerinde kullanan İslâmi devletlerde kadınlar bilhassa risk altındadır."

Bu bölüm, "etkileşime girmiş" erkek İslâmi aktörlerin, Cumhuriyet erkeklerinin başını çektiği toplumsal cinsiyet reformunun belirli karakteristik özelliklerini yakın zamanlarda nasıl devraldığını ortaya koyuyor. İlk olarak, bütün farklılık ve anlaşmazlıklarına rağmen, laik ve İslâmi aktörlerin "medenileştirme projeleri" kadınların kamusal alandaki görünürlüğünü artırmayı gündemlerinin baş maddesi yapmalarından dolayı birbiriyle örtüşmektedir. Devletin kurucularının laik yaşam biçimlerini "millileştirmesi" gibi, günümüz İslâmi aktörleri de inanç temelli yaşam biçimlerini millileştirmektedir. İkinci olarak, kadınların toplumdaki yeri ve rolü, tamamıyla erkekler tarafından tasarlanan her iki milli projenin de meşrulaştırılmasında önemli bir görev üstlenmiştir. Devletin kurucuları gibi erkek İslâmi aktörler de kadınları kamusal alana yerleştirmekle kalmamış, bunda başarılı da olmuşlardır. Devlet ile sivil toplumun oluşum süreçleri arasındaki devamlılık her ikisinin de kadınların eğitimine vurgu yapması ve öncelik vermesinde somutlaşır. İlginçtir, kadın İslâmi aktörlerin kamusal alandaki görünürlüğünü ve eğitim seviyesini artırma hedeflerine rağmen, devletin başörtüsü yasağına direnme yönünde Gülen hareketi nispeten kayıtsız ve AKP'nin erkek seçkinleri kifayetsiz bir tavır sergilemiştir.

Üçüncü olarak, erkek aktörlerin tutumlarının temelinde milli tarih yatmaktadır. Görünüşe göre erkek aktörler, kadınların çıkarlarını, daha geniş kapsamlı projeler uğruna onların özneliğinden taviz vererek tayin etmektedirler. İslâmi ve laik erkeklerin bu ortak tutumları kısa vadede aralarında bir bağ kurulmasına yol açmıştır. İslâmi ve laik erkek aktörler arasındaki bu sıkılaşan bağlar İslâm-devlet etkileşiminin bir başka düzeyini oluşturur, hem de özü itibariyle işbirliği gerektiren bir düzeyini. Ne var ki, bu bağlar İslâmi kadınları etkileşim politikasının, dolayısıyla da iktidar yapılarının dışında bırakmıştır. Bu dışlamacı politikaları İslâm dininin bir özelliği olarak görmek son derece yaygın bir hatadır. Özellikle dindar ve başı örtülü kadınları hedefleyen bu cinsiyetçi dışlama, dindar ve laik erkek politikacıların en kolay fikir ve tavır birliği içinde olduğu noktadır. Kadınların İslâmi kamusal alanlardaki hatırı sayılır varlığı, bu aktörlerin özel hayatlarında gözlemlenen katı kaçgöç ve tabiyet mekanizmalarıyla çelişmektedir. Eldeki bilgiler, geçiş politikası ile kadınların kamusal alana katılımı arasındaki bağıntının karmaşıklığına ışık tutmaktadır.[4] Görünüş itibariyle ilerici olan bu toplumsal cinsiyet reformlarının uzun vadede İslâmi kadınlara nasıl bir fayda sağlayacağı henüz

4 Kadın seferberliği ile geçiş politikaları arasındaki bağıntının karmaşıklığına ilişkin olarak bkz. Waylen, 1994.

net değildir. Özellikle de İslâmi ve laik erkekler arasında kurulan yeni işbirliğinin İslâmi kadınların iktidar kazanması açısından doğuracağı kasıtsız sonuçlar daha ayrıntılı biçimde irdelenmelidir.

Konu toplumsal cinsiyet ilişkileri olduğunda devlet, diğer pek çok milliyetçi gibi Türkiye'deki İslâmi ve laik erkek aktörlerin gözüne de oldukça olumlu ve iyi huylu görünür.[5] Bu açıdan devlet, ister millet inşasındaki gibi modernleşmeci, isterse de ilerleyen dönemlerde geçiş politikalarında olduğu gibi demokratikleşmeci bir nitelik taşısın, toplumsal cinsiyet reformunun arkasındaki itici güç olarak görülmektedir. Bu görüşün, "kadınlar"ı tıpkı "millet" gibi müşterek çıkarlara sahip bir kategori addettiği aşikârdır. Feministler, haklı olarak, toplumsal cinsiyet reformuyla geniş kapsamlı siyasi dönüşüm arasında dolaysız bir ilişki kuran erkek egemen projeleri eleştirmişlerdir.[6] Halbuki kadınların dönüşüm politikasına katılımlarıyla bundan sağlayacakları çıkar arasında *dolaysız* bir bağıntı *yoktur*. Bilakis, kadınlar devrimler sırasında da, otoriter rejimlere tabi ve karşı olarak da katılımda bulunmuş, ama bunun karşılığında kazanım edinmek yerine çoğunlukla geriye itilmişlerdir.[7]

Günümüz Türk İslâmi kadın aktörler, ister Cumhuriyetçi ister İslâmi olsun, kendilerini bu kuşatıcı projelerle nasıl özdeşleştirmektedirler? Kamusal alanda sergiledikleri hatırı sayılır düzeydeki katılım onlara milli gündemden bağımsız olarak bir yarar sağlamış mıdır? Kamusal katılımları etkileşim politikasına, dolayısıyla da özgürleşip iktidar sahibi olmaları anlamına gelmekte midir? Belli ki, toplumsal cinsiyet düzeni milli kültürün iliklerine işlemiş, milli sadakat ile de pekiştirilmiştir. Milliyetçilikler gibi, toplumsal cinsiyet düzeni de ne salt İslâmi ne de salt laik pratiklerin ürünüdür; aksine, aralarındaki geçişimin bir sonucudur.[8] Türk devleti ile kadınlar arasındaki ilişkinin tarihsel başlangıcına inebilmek için önce kısaca erken Cumhuriyet ile dönemin laikçi kadınları arasındaki etkileşimlere değineceğim. Bu ilk etkileşimler Türkiye'deki kadın İslâmi aktörlerin günümüzdeki ve gelecekteki durumlarına ışık tutuyor.

---

5 Bkz. özellikle Waylen 1998, s. 5. Marksist ve radikal feministler, toplumsal cinsiyet ilişkileri konusunda milliyetçi ve liberal feministlerin iyi huylu devlet görüşüyle hemfikir değildir. Radikal feministler, devleti eril tahakkümü kurumsallaştıran ve doğası itibariyle ataerkil bir kurum olarak görürler. Bu görüşe örnek olarak bkz. Mackinnon, 1983.

6 Alvarez, 1990, s. 271.

7 Safa, 1990.

8 Karmi, 1996, s. 81. Müslüman dünyasında eril tahakküm tür ve yoğunluk bakımlarından büyük çeşitlilik arz ettiğinden, "toplumsal ve pratik sorunlar güncel sosyopolitik duruma özgü bir tepki olarak düşünül[melidir]." Başka bir deyişle, Karmi'ye göre ataerki ile İslâm arasında dolaysız bir bağıntı yoktur. Aksine, ataerki kendini çoğunlukla toplumsal ve siyasi koşulların genelinde hissettirmektedir. Bu koşullar içinde ataerkil pratiklerin laik ve İslâmi kökenleri genellikle iç içe geçmiştir.

"TOPLUMSAL CİNSİYET REFORMCULARI" OLARAK MİLLET İNŞA EDEN SEÇKİNLER VE DEVLET?

Cumhuriyet'in kurucularına göre, kadınların kamusal alanda görünür hale gelmesi, İslâmi İmparatorluktan ve kadını İslâm'a dayanarak tabi kılan uygulamalarından kalın bir çizgiyle ayrılışı belirtiyordu. Toplumsal cinsiyet eşitliği ulus-devlet yaratmak ve bu ulus devletin modernliğini meşru kılmakta kullanılmıştır.9 Batılı kadınlar özgürleşip iktidar kazanmak için mücadele vermişken, Türk kadınları 1930'larda kamusal ve siyasi alana yerleştirilmiş, siyasi hakları modernleşmeci erkek seçkinler tarafından bahşedilmişti. Mustafa Kemal daha 1925'te İnebolu'da verdiği demeçte "[Kadınlar] yüzlerini cihana göstersinler. Ve gözleriyle cihanı dikkatle görebilsinler" diyordu.[10] Her ne kadar bu ifadede kadının özgürlüğünün İslâmi geleneğe aykırı düşmek pahasına savunulduğu aşikârsa da, "kadınları kamusal alana serbest bırakma" yöntemi kadının özgürleşmesi açısından yeterli olmamıştır.

Atatürk bir konuşmasında "[kadınlara] 'özgürlük, eşit öğrenim olanakları ve lâyık oldukları biçimde erkeklerden farksız bir toplumsal konum' (...) vaad" etmiştir.[11] Bu modernleşme anlayışına göre, kadının özgürlük ve iktidar kazanması kamusal alana katılımının dolaysız bir sonucuydu.[12] Oysa erkeklerin başlattığı bu toplumsal cinsiyet reformunda kadınların özneliğine de, kadın hareketine de yer yoktu. Bu yüzdendir ki çağdaş Türk feministleri, kadın hareketinin Cumhuriyetçi erkek seçkinlerin önayak olmasıyla ortaya çıktığını kabul etmemiş, Osmanlı İmparatorluğu'nun geç dönemlerindeki kadın örgütlenmelerinin kökenlerine dikkat çekmişlerdir.[13] Kadınların hükümranlığının ve siyasi iktidarlarının kaynaklarının izini harem-i hümayuna; 16. ve 17. yüzyılları kapsayan ve Kadınlar Saltanatı olarak anılan döneme değin sürmek mümkündür. "Harem-i hümayun kadınları, bilhassa da tahttaki sultanın annesi ile hasekileri, iktidarın doğrudan kullanımında (...) [ve] hükümranlığın kamusal kültürü olarak adlandırabileceğimiz [alanda] (...) önemli ölçüde daha faal idiler."[14]

---

9 Tekeli, 1998, s. 178-179.

10 Akt. Tekeli, 1982 [1979], s. 379.

11 Abadan-Unat, 1982 [1979], s. 13.

12 *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*, 1961, s. 216.

13 "Bizdeki kadın hareketinin, hatta bugün feminist olarak nitelendirebileceğimiz bir kadın hareketinin geçmişi 1869'a kadar uzanmaktadır. (...) Bölgenin en eskisidir. (...) O zamanlar Osmanlı İmparatorluğu Doğu Avrupa'ya da uzandığından, oradaki –entelektüel ve toplumsal– gelişmelerin de bir parçasıydık (...) tabii Tanzimat döneminde hareket büyük ilerleme kaydetti." Tekeli ile söyleşi, akt. Fernea, 1998. Ayrıca bkz. Çakır, 1994; Berktay, 2001.

14 Peirce, 1993, s. vii. Peirce sözlerine, harem-i hümayun kadınlarının "dahilde siyasi hizipler yaratmak ve bunları idare etmek, yabancı güçlerle müzakerede bulunmak ve oğullarına naibelik etmek"

Kadın hareketinin kökleri İmparatorluk dönemindedir ama, laik Cumhuriyet'in 1920'ler ile 1930'ların başlarında kadın haklarını kıyasıya savunduğu da göz ardı edilmemelidir. Eğitim olanakları, evlilik, boşanma, miras ve mülkiyet hakkı alanlarında büyük ilerleme kaydedilmiştir. Bu ilerleme, hukukun tamamıyla laikleşmesinin, özellikle de 1926'da İsviçre Medeni Kanunu'nun kabul edilmesinin ürünüdür. Vatandaşlık kavramının sahneye çıkmasıyla da kadınlar erkeklerinkine nispeten eşit medeni ve siyasi haklar edindiler. 1934'te seçme ve seçilme hakkı kadınları da kapsayacak şekilde genişletilmiş, Atatürk kadınları 1935 seçimlerine katılmaları yönünde teşvik etmişti. Kadınlar yasal çerçeve kapsamında resmî eşitlik kazanmışlardı, lakin bizzat Anayasa hem alenen hem de alttan alta ayrım gözetmeyi sürdürüyordu.[15] Türk kadınları yalnızca kamusal alana değil, meclis ve hükümete de, ister Batılı ister Müslüman başka pek çok ülkenin kadın vatandaşlarından daha önce girdiler. Ne var ki, toplumsal cinsiyet eşitliğinin şekillenmesi reform odaklı erkek seçkinlerin insafına kalmıştı. Sonuçta da, tahmin edileceği üzere, kadınların siyasetteki o göklere çıkarılan yeri marjinal ve sembolik olmaktan öteye geçemedi.[16] Çok az sayıda kadın siyasette önemli roller oynadı; siyasi iktidar kaynaklarına erişebilenlerin sayısı daha da azdı.

Erkeklerin başını çektiği, kadının kamusal alandaki görünürlüğünü artırma projesi, Türkiye'nin Batılılaşma ve laikleşmede olduğu kadar millet inşasındaki kararlılığının da ayrılmaz bir parçasıydı.[17] "Özgürleşmiş kadın imajı topluluğun –yeni Türk milletinin– 'gerçek' kimliğiyle uyum içinde [olmalıydı]."[18] Millet inşa eden Cumhuriyetçi seçkinler, Türk milletinin menfaatiyle Türk kadınlarınınkini bir tutuyorlardı.[19] Ancak ne reformların kendisi ne de özgürleşmiş kadın imajı kadınlara hakiki bir iktidar ve hürriyet kazanımı sağladı.[20] Bunun başlıca sebebi, devletin öncülük ettiği toplumsal cinsiyet reformunun kadınların özel hayatlarıyla pek meşgul olmaması[21] veya siyasette iktidar kazanmalarına samimiyetle destek vermemesidir.[22]

---

hususlarında iktidarı ellerinde bulundurduklarını ileri sürerek devam eder: "Dahası, (...) imparatorluğa meşruiyet kazandıran kamusal ritüellerde ve anıtsal yapıların inşası ile sanat eserlerinin üretiminin saltanat tarafından himaye edilmesinde de merkezî bir rol oynamışlardır."

15 Arat, 2000a.

16 Abadan-Unat, 1982 [1979], s. 21; Tekeli, 1982 [1979], s. 381.

17 Kandiyoti, 1991.

18 Moghadam, 1993, s. 81.

19 Arat, Yeşim, 1998, s. 87.

20 Kandiyoti, 1987.

21 White, 2003.

22 Arat, 1989.

Yeşim Arat'ın ileri sürdüğü üzere, kadınların siyasete girişinin şartı iktidar yapıları dahilindeki rekabetin dışında kalmalarıydı.[23] Hukuk sistemi yalnızca kadın ile erkek arasında *temel* eşitlik öngörecek kadar reformdan geçmişti ve kadınlara farklı muamelede bulunmayı sürdürüyordu. "Bu erkek egemen toplumda, kadın milletvekilleri erkeklerin nüfuzlarından herhangi bir mevki için rekabete girişene kadar yararlanabiliyorlardı. (...) Kadınlar siyasete adım attıklarında cinsiyetleri yüzünden pek çok sorunla yüzleşmek zorunda kalıyorlardı."[24] Dahası, bu erkek egemen dünyaya kabul edilen kadınlar siyasette tutunabilmek için, eşitsiz iktidar dağılımı ve kadınlara karşı ayrımcılığın aleni ve sürekli olduğu ev ortamında onlara "destekleyici kocalara ve babalara" ihtiyaç duyuyorlardı. Türkiye'de toplumsal cinsiyet reformu büyük ölçüde kadın seçkinlere yarar sağlamış, kadın nüfusun büyük çoğunluğunu ise bu ayrıcalıklı mevkiden yoksun bırakmıştır.

Erken Cumhuriyet döneminin Kemalist kadınlarının seslerine dikkat çekmek gerekir: Kendilerini "aydınlanmanın kadınları" olarak adlandıran bu eski neslin kadınları kendilerini hâlâ büsbütün ve tutkuyla Cumhuriyet projesiyle özdeşleştirmektedirler. Projenin hem kadınlar hem erkekler için evrensel anlamda özgürleştirici olduğuna güvenleri tamdır.[25] Ve bu eski nesil içerisinde, kendilerinin zamanında yeni nesil kadınlardan çok daha eşit koşullara sahip oldukları yönünde bir inanış hâkimdir; mevcut İslâmileşme eğilimini Atatürk tarafından Türk kadınlarına bahşedilen eşitliğe yönelik bir saldırı addetmektedirler. "Aydınlanmanın kadınları" günümüzde Atatürk'ün toplumsal cinsiyet reformuna getirilen feminist eleştirilere de katılmazlar. Necla Arat, dönemin önde gelen kadın şahsiyetlerinden Nermin Abadan-Unat'tan şu satırları aktarır: "Yaşamda kaydedebildiğim tüm ilerlemelerin tümünde Atatürk'ün açmış olduğu çağdaşlaşma yolunun derin etkileri vardır. İşte bunun için ben, bir Kemalistim diyorum."[26] Ne yazık ki, aydınlanmanın kadınları ele alınırken, bu zümrenin çoğunluğu öğretmen veya yazar olan, dönemin ayrıcalıklı kadın seçkinlerinden meydana geldiği göz ardı edilmektedir.

Aydınlanmanın kadınları yeni nesil feministlerin bu reformların kıymetini bilmemesinden duydukları hayal kırıklığını dile getirmektedirler.[27] Kemalist sivil toplum örgütlerinin kadın destekçilerinden biri İslâmi kadınların hak ve özgürlükleriyle ilgili sorumu cevapladı: "Anneleriniz kadın ile erkeğin

23 *A.g.e.*
24 *A.g.e.*, s. 116-117, 119.
25 Arat, Necla, 1998.
26 Abadan-Unat'tan (1996) akt. Arat, Necla, 1998, s. 33.
27 *A.g.e.*, s. 33.

eşit olduğu bir dönemde yetişmişken, sizlerin, o özgür kadınların çocuklarının feminizmi İslâmcı kadınların yobazlığında arıyor olması ne talihsizlik."[28] Nesil farkı, Cumhuriyet'in laikçi kurucuları ile yakın dönemdeki İslâmileşmeye ilişkin görüşleri bakımından feministler arasındaki tartışmanın sürdüğünü ortaya sermektedir. Daha da önemlisi, aydınlanmanın kadınlarının Cumhuriyet projesine duydukları derin bağlılıkta şimdiye dek bir zayıflama olmamıştır. Cumhuriyetçi feministlerin sayısındaki düşüşe rağmen, bu kadınlar Cumhuriyet'in çıkarlarıyla kendilerininkini ayrı tutmamaktadırlar. Gelgelelim, nihayetinde, aydınlanmanın kadınlarının çocukları kendi haklarını savunmuş ve müzakereye açmışlardır.[29] Yeşim Arat bunu şöyle ifade eder:

> Cumhuriyet Türkiye'sinde devlet ile kadınlar arasındaki ilişki Cumhuriyet'in ilk yirmi-otuz yılından bu yana kayda değer ölçüde değişmiştir. (...) 1980'ler ve sonrasında eski neslin muhalif kızları özgürlük talebinde bulundu; gelenekten bağımsızlaşma ve kendilerini birey olarak ifade edebilme hakkı elde etmek için uğraştılar. (...) Kadınlar ihtiyaçlarını ve önceliklerini devletten bağımsızca dile getirmek isteyen bireyler olarak artık devletle ilişkilerini yeniden tanımlayabilecek bir dil geliştirmişlerdir.[30]

Laik kadın aktörler uzun süredir, Cumhuriyetçi erkek aktörlerin onlara tahsis ettiği kamusal ve siyasi alanların dar sınırları içinde –ve bu sınırları genişleterek– yeni tecrübeler edinmektedirler. Bunun millet inşası projesinin kasıtlı veya öngörülmüş bir sonucu olmadığı açıktır. Bilakis, kadın hareketi erkeklerin başlattığı reform ve hak çalışmalarından istifade etmiş ve erken Cumhuriyet reformlarını kendi çıkarlarına kullanmıştır. Annelerinden farklı olarak bu kadınlar ilk başta Cumhuriyet projesi ile aralarına mesafe koymuş ve ona eleştirel gözle bakmışlardır. Bununla birlikte, annelerinin düşündüğünün tersine, projenin kendisine ihanet *etmemiş* veya saldırmamışlardır. Ne de olsa onlar da Cumhuriyet çocuğudur ve dolayısıyla ona hâlâ bağlıdırlar. Liberallikten uzak otoriter devletle etkileşim kurmaları da onu liberal ve hoşgörülü hale getirme çabalarından ibarettir.

Tabii laik kadınlar devletle etkileşimlerinde İslâmi kadınları ve çıkarlarını hariç tutmuşlardır.[31] Zaten laik feministlerin çoğu İslâmi kadınların ba-

---

28 Yazarın 2004 yılında İstanbul'da yaşça büyük bir laikçi feministle gerçekleştirdiği görüşmeden.

29 Arat, 2000b.

30 *A.g.e.*, s. 107, 122.

31 Yazarın 2003-2004 yıllarında kadın İslâmi aktörlerle gerçekleştirdiği görüşmelerden. Gerçekten de, laik feminizm İslâmi feminizmi dışlamakla kalmamış, ona cephe de almıştır. Görüştüğüm kişilerden biri Pekin Konferansı'na katılmış bir kadın eylemciydi. Sohbetimizde etraflıca anlattığı üze-

şörtüsü giyme hakkı gibi talep ve haklarına arka çıkmamaktadır. Etkileşimler toplu eylem şeklinde gerçekleşse de, katılımcılar arasında cinsiyet, etnik köken veya sınıf bütünlüğü yoktur; bireysel olarak etkileşime girmektedirler. Geleneksel İslâmcı-laikçi ayrımının cinsiyet, etnik köken ve sınıf sınırlarına riayet etmediği aşikârdır. Dahası, bireyler gruplar halinde, kendi talep ve çıkarlarına göre, zamanlamayı kendileri tayin ederek devletle etkileşime girmektedirler. Etkileşim, bireyler onları kuşatan büyük projeyle mutabık oldukları ve bu kuşatıcı çerçeveyle aralarındaki *mesafe ve bağlılık* derecelerini uzlaştırdıkları zaman gerçekleşir.

İSLÂMİ KADINLARIN KAMUSAL ALANA KATILIMININ ŞARTLARI

Kadınların Kamusal Sahalarda Hazır ve Nazır Olması

Erken Cumhuriyet'in erkek seçkinleri gibi Gülen hareketinin erkek takipçileri de kadınların katılımını ve görünürlüğünü değerli addedip teşvik etmektedir. Kamusal hayatın "medeni imaj"ıyla çeliştiğini düşündükleri için kamusal alanda kaçgöçün önüne geçmektedirler. Ancak bunun kadın yanlısı gündemleriyle hemen hemen hiç alakası yoktur. Millet inşası döneminde Türk kadınlarını etkin kılma çalışmalarında olduğu gibi, Gülen hareketinin kamusal sahalarında kadınlara yer verilmesi de medeni imajı tamamlamaktadır. Gülen hareketi için kamusal sahalar, kendi İslâmi projelerini diğerlerinden farklı kılmanın ve bu farklılığı hem Türkiye Cumhuriyeti hem de Batı olmak üzere dış dünyaya göstermek için en uygun mecradır. Gerçekten de, bu vitrinlik sahaların çeşitliliğine uygun düşecek biçimde, hareket farklı mesleklerden, farklı yaşlardan, farklı dinî ve siyasi eğilimlerden kadınları buyur eder. Bu sahaların "kadın dostu" mahiyeti, kamusal sahalardaki çeşitlilik imajını bütünler niteliktedir.

Hareketin önde gelen erkek şahsiyetlerinden biri bana şöyle dedi: "Kadınlara hareketin çoğu projesinde eşit katılımcı olarak yer alma *olanağı sağlanmıştır*." Vitrinlik sahalardan bazılarını düzenlemekten sorumlu bir başka erkek takipçi de "sadece erkeklerin oluşturduğu bir sivil toplum ne işe yarar ki?" dedi. Bu vitrinlik sahalarda faaliyet gösteren eğitimli, meslek sahibi kadınların sergilediği çeşitlilik Atatürk'ün kadınları kamusal hayata dahil etme arzusunun yansımalarıdır. Ve bu çeşitliliği hareketin düzenlediği etkinlikler, münazaralar, bağış davetleri ve konferanslarda mütemadiyen gözlemlemek mümkündür. Nitekim, Gülen hareketi kız çocuklarının eğitim görmesini ka-

---

re, laik ve İslâmi Türk kadınları arasındaki bölünme Kadın Konferansı'nda su yüzüne çıkmış, İslâmcı grubun dışlanmasına sebep olmuştu.

dınların kamusal alandaki görünürlüğünde olduğu gibi desteklemektedir. Başörtüsü yasağı örtünmüş kızları okula gitmekten alıkoyduğunda, Gülen hareketi kızların eğitim görmesini başörtüsünden ödün verme pahasına savunan ilk gruplardan biriydi. Bu konuyu bölümün ilerleyen sayfalarında daha etraflıca ele alacağım.

Vitrinlik sahalarda, çeşitli yerlerde konuşmalar yapan meslek sahibi kadınlarla, akademisyenlerle, entelektüel kadınlarla tanıştım. Törenler düzenlenip kadınlara mahsus ödüller dağıtılıyordu. Bu sahalarda göz alıcı kıyafetler giymiş, kimileri oyuncu ve şarkıcı olan ünlü kadınlar ağırlanıyordu. Buralarda boy gösteren kadınların bazılarının başı –birbirinden farklı tarzlarda– örtülü, bazılarınınsa açıktı. Çalışma hayatından kadınlarla da sohbet etme fırsatım oldu; aralarında doktorlar, hemşireler, öğretmenler, yazarlar, gazeteciler, mühendisler vardı. Bu kadınlar Gülen hareketinin kamusal yüzleriydi ve hareketin bir sivil toplum teşekkülü olma yönündeki iddiasını meşrulaştırıyorlardı.

Bu sahalarda bulunduğum sıralarda hareket, coşkulu birer sempatizan ve savunucu olan, tartışma ortamlarında ve medyada hareket ile lideri için övücü sözler sarf eden birtakım laik kadınların ilgi odağı haline geldi. Hareketi sözünü sakınmadan destekleyenlerden biri de gazeteci Nevval Sevindi'ydi. Fethullah Gülen'in üzerinde cüppesiyle yaptığı kışkırtıcı konuşmanın görüntüleri ekranlara yansıdığında, pek cüretkâr bir kırmızı elbise giymiş olan Sevindi medyada lideri alenen savundu. Hatta bir seferinde bir televizyon programında hareket karşıtlarına bağırıp çağırdı. Cemaat'e abartılı denebilecek düşkünlüğü ve onu canugönülden savunması bir dönem gündemi meşgul etmişti.

Vitrinlik sahalarda kıyafet, yaşam tarzı ve siyasi görüşlere ilişkin olarak kadınlara hiç baskı yapılmıyordu. Farklı çevrelerden kadın aktörler dinî gerekleri yerine getirmek veya inanç temelli bir yaşam sürdürmek zorunda bırakılmaksızın halka açık çeşitli etkinliklerde yer alabiliyordu. Bu etkinliklere katılmak için başörtüsü takmanın zorunlu olup olmadığını ne zaman sorsam şu yanıtı alıyordum: "Hayır, kesinlikle. İçinizden geldiği gibi, olduğunuz gibi davranmalısınız. Örtünmek görsel bir ayrıntı sadece, gerçek inancı yansıtabilir de, yansıtmayabilir de." Öte yandan, erkeklerle el sıkışmaya çekiniyordum. Türkiye'deki İslâmcıların çoğu öteki cinsle el sıkışmaktan imtina ederdi. Bir süre geçtikten sonra, bu kamusal sahalardaki erkeklerin el sıkışmakla kalmayıp kadın meslektaşlarını, arkadaşlarını veya misafirleri dostane bir biçimde kucakladığına bile şahit olacaktım. Hareketin önde gelen erkek şahıslarından bazıları bana durumu şöyle açıkladı: "Bu tür kısıtlayıcı davranışlar gerçek İslâm'ın değil, yanlış yorumların yansımasıdır." Bir başka seferindeyse bir bar-

da elimde bir kadeh şarapla erkek takipçilerden birine rastlayıp bundan rahatsızlık duyduğumda, takipçi İstanbul'un "gece manzaraları"na aşina olduğunu ifade etti. Hareketin vakıflarından birinin halkla ilişkilerini yürüttüğü için, İstanbul gece hayatında ünlü simalarla meşgul olmaya alışkındı.

Saha çalışmam esnasında takipçiler benim gibi laik bir kadının hareketi incelemesinden memnun görünüyorlardı. Dahası, diğer dindar olmayan veya laik kadınların kamusal sahalardaki varlığını da değerli buluyorlardı. Bu kadınlar hareketin kendilerine müsamaha göstermesini takdirle karşılıyor, medeni ve açık görüşlü duruşundan etkilendiklerini ifade ediyorlardı. Bu kamusal sahalar birbirine zıt dünya görüşlerine sahip insanları bir araya getirmek suretiyle düşmanlıkları hafifletmiş, laik aktörlerin önyargılarını kırmıştır.

Laikçi bir avukat olan anneme, hareketin Polat Rönesans Otel'de düzenlenen bağış davetlerinden birinde bana eşlik etmesini teklif ettiğimde, önce biraz tereddüt etti. Kemalist reformların kadının özgürleşmiş konumuna katkısını canla başla savunan biri olarak, İslâmi toplumsal güçlere karşı derin bir şüphe besliyordu. Aynı nesilden pek çok laikçi kadın gibi o da, başörtüsünü Atatürk'ün Türk kadınlarına bıraktığı mirasa ihanet addediyor. Beş yıldızlı otelin devasa balo salonuna adım atıp kadınların ve erkeklerin bir arada oturup yemek yediğini görünce şaşırmakla kalmadı, aynı zamanda rahatladı da.

Vitrinlik sahalarda Atatürk'ü ve milleti onurlandıran sembollere sıkça rastlanmaktadır. Söz konusu yemekte dev bir ekrana Atatürk'ün fotoğrafı yansıtılmıştı. Gösterilen belgeselde hareketin okulları görülüyor, okul duvarlarında Atatürkçü geleneğe ve laik devlete sadık olunduğunu gösteren Atatürk vecizeleri yer alıyordu. Annem çok geçmeden kendini daha rahat hissetmeye başladı ve ancak o zaman bizimle aynı masada oturan iki İslâmi kadınla ilgilendi. Masamızdaki başörtülü kadınların ikisinin de pratisyen hekim olduğunu öğrendiğindeyse sevinçle karışık bir şaşkınlık duydu. Cumhuriyetçi zihniyetine göre, kadınların meslek sahibi olması Atatürk'ün reformlarının etkisini hâlâ koruduğunun en tatmin edici kanıtlarından biriydi. Yemeğin ardından annem, tanıştığı zeki kadınların sorularını anlayışla cevaplandırmalarına hayran kaldığını söyledi. "Açık fikirli insanlara benziyorlardı" demesine rağmen "estetik olmayan ve göze tuhaf görünen" başörtüsünü yine de tasvip etmiyordu. "İnançlarına saygı gösterilmeli tabii, ama meslek sahibi modern bir kadın bu 'bağnazlık sembolü'nü neden takar ki?" Ayrıca etkinliğin reklam niteliği taşıması da hoşuna gitmemişti; davete iştirak edenler üzerinde harekete katılma ve/veya mali açıdan yahut başka şekillerde destek olma yönünde adeta baskı oluşturuluyordu.

Vitrinlik sahalardaki diğer pek çok kadın için de söz konusu olduğu gibi, beni bacıları olarak görüp saygılı davranıyorlardı. Bana biçilen bu cinsiyetlendirilmiş rolün çeşitli bakımlardan faydasını gördüm. Pek çok soru sormama ve harekete fazlaca müdahil olmama rağmen araştırmam tehdit unsuru olarak görülmedi. Erkek meslektaşlarımın hareket hakkındaki araştırmalarında deneyimlediklerine tezat, kamusal sahalarda gayet dostça ve nezaketle karşılandım; kimi zaman da aşırı korumacı bir tavra maruz kaldım.[32] Bu ilgili, koruyup kollayıcı tutum Kazakistan'da daha aleni bir hal aldı; orada hem ülkemden hem de ailemden uzaktaydım ve bunlar erkek takipçilere göre bir kadının güvende olmasının en temel koşullarıydı.

Erken Cumhuriyet erkeklerinin İslâmi Osmanlı İmparatorluğu'yla bağlarını koparma arzularına benzer şekilde, İslâmi erkek takipçiler de Batılılar ve Cumhuriyetçiler arasında yaygın olan, İslâm'ın kadının baskı altında tutulup ezilmesine kaynaklık ettiği yönündeki görüşle aralarına mesafe koymayı arzu etmektedirler. Doğal olarak, kamusal sahalar bunu göstermek için biçilmiş kaftandır.

Özel Hayatta ve Eviçi Alanda Kaçgöç

Kadın dostu kamusal sahaların gördüğü geniş ilgiye rağmen, bende yarattıkları hayranlık bir süre sonra etkisini yitirdi. Çok geçmeden, kamusal sahalarda karşılaşılan kucaklayıcı tavrın yalnızca hareket dışındaki kadınlara yönelik olduğunu keşfettim. Ahmet Bey'le yaptığım görüşmelerden birinde kendisine karısı hakkında sorular soruyordum. O akşam bağış yemeğinde onunla tanışma fırsatı bulup bulamayacağımı öğrenmek istedim. Ahmet Bey soruma çabucak yanıt verirken sesinde az da olsa alaycı bir ton hissediliyordu: "Kim (...) Ayşe mi? (...) Yo hayır, Ayşe akşamları dışarı çıkmaz." Hayretler içinde kalmıştım, çünkü daha birkaç dakika önce bana karısının kendisiyle "eşit" olduğunu söylüyordu. Şaşkınlığımı gizlemeye çalışarak, Ayşe Hanım'ın gün içinde gerçekleşen cemaat içi etkinliklere katılıp katılmadığını sordum. Çocuklara bakmakla meşgulmüş. Kaldı ki, bu etkinliklere katılmak istemiyormuş zaten. "Onun bu 'işlerle' ne alakası olur ki?" O sırada hangi işlerden bahsedildiğinden pek emin değildim. Bu konuda daha fazla bilgi edinmeye çalıştıkça hareketin toplumsal cinsiyet düzeni bakımından çelişkilerle dolu olduğunu anladım.

---

32 Sosyoloji bölümünde doktora yapan genç bir erkek öğrenci, özellikle de Orta Asya'da gerçekleştirdiği saha çalışması sırasında karşı karşıya kaldığı düşmanca tavırlardan, erişim engellerinden ve sınırlı bilgi paylaşımından yakındı. "Gizli niyetler"i açığa çıkarmaya çalışan bir gazeteci olarak damgalanmaktan kurtulamadığını söyledi.

"İşler"le kastedilen, takipçilerin eşleri ile kızlarının illa bir parçası olmadığı özel dışı alanda (*non-private sphere*) gerçekleşen Cemaat çalışmalarıydı. Gerçekten de, eşlerin ve kız çocukların çoğunun hareketin dünyevi uğraşlarında yeri yoktu. Erkek takipçilerin ifadelerine koşut, eşlerin büyük çoğunluğu da "erkeklerin işlerine ilgi duymadıklarını" belirtiyor, buna gerekçe olarak özel alandaki kutsal kadınlık ve annelik görevlerini gösteriyorlardı. Erkek takipçilerin aktardığına göre, kadınlar "kutsal görevler"ini salt mecburiyetten değil, gerçekten de çocuklarıyla vakit geçirmeyi hareketin kalabalık etkinliklerine tercih ettikleri için yerine getiriyorlardı. Kadın takipçilerden çok azı vitrinlik sahalarda bulunmayışlarından yakındı veya buna olumsuz tepki gösterdi. Pek çoğu cinsiyete göre ayrılmış bu mekânsal düzeni destekliyor, bundan memnuniyet dahi duyuyor gibi görünüyordu. Ev içi alanda kendi başlarına buyruk olmanın tadını çıkarıyor, diğer kadın takipçiler ve çocuklarıyla "ayrı bir sosyal yaşam" sürüyorlardı. Özel alanda gündelik yaşamın düzenini severek ve isteyerek sağlarken, erkeklerin öncülük ettiği projelerden farklı olarak kendi aralarında müşterek faaliyetler de düzenliyorlardı.

Hareketin "içyüzünde" kaçgöç sosyal hayatın ayrılmaz bir parçasıydı. Görüştüğüm kişilerden Osman, harekete yıllarca hizmet ettikten sonra hareket kuruluşlarından birinde çalışmaya başlamıştı. Karısının bu faaliyetlerde bulunup bulunmadığını çok merak ediyordum. Soru ağzımdan çıkar çıkmaz Osman savunmaya geçti ve evliliğinin, karısının "iyi" niteliklerini dile getirdi: "Karım birlikte çalıştığım veya sosyal ortamlarda bir araya geldiğim bütün o ünlü şahıslardan çok daha güzel ve namusludur. Onun vasıfları, namusu, ahlâk anlayışı arkadaşlarımın ve meslektaşlarımın hiçbirinde yok." Osman'a "Karın sana eşlik eder mi? Cemaat etkinliklerinden birinde onunla tanışma fırsatım olur mu?" diye sordum. "Serap Cemaat etkinliklerinden hoşlanmıyor. Zaten iki küçük çocuğumuz var, onlar bütün vaktini alıyor" dedi.

Sohbetimizin ortasında Osman'ın telefonu çaldı. Arayan, anlaşılan bir süre sonra halka açık bir etkinlikte sahne alması planlanan ünlü bir pop şarkıcısıydı. Telefon görüşmesi bitince kaldığı yerden devam etti: "Bakın, bu benim işim; ben Gülen hareketi için çalışıyorum. Serap bundan gurur duymalı, duyuyor da zaten." Yaptığının yalnızca "işle ev hayatını birbirinden ayırmak" olduğunu ekledi. Pek çok erkek takipçi de özel ile kamusal alanları ayrı tutmaya ilişkin benzer açıklamalarda bulunuyor, katı bir kaçgöç mekanizmasını bizzat harekete geçiriyorlardı.

Aydınlanmanın kadınlarının Cumhuriyet projesiyle özdeşlik kurmasına benzer biçimde kadın takipçiler de kendilerini hareketin sivil toplum

adı altındaki projeleriyle birebir özdeşleştirmişlerdir. Kaçgöçe dayalı yaşam tarzını benimsemekle kalmayıp, kamusal ve özel alanları bu doğrultuda bölümlendirmeye de bilerek ve isteyerek iştirak etmişlerdir. Evlere yaptığım ziyaretlerde gördüm ki, kadınlar sadece diğer kadınlarla sosyalleşiyorlardı. Kocaları işten çıkıp eve geldiğinde kadınlar kapılarını kapatıyor, böylece farklı cinsler birbirleriyle karşılaşmamış oluyordu. Kadından önce kocasıyla tanışmış ve kamusal sahalarda birkaç defa görüşme yapmış olmam halinde dahi özel alanda neredeyse hiç temasta bulunulmuyordu. Yakın bir arkadaşım, Kuzey Amerika'da hareket mensubu bir ailenin yanında kaldığı iki hafta boyunca evin erkeklerini bir kere bile görmediğini söylemişti.[33] Hareketin kadın ve erkekleri özel alandaki mekânsal cinsiyet ayrımının kapsamını ve derecesini genellikle topluca tayin etmektedirler. Çok yakın zamana kadar, kaçgöçe hareketin radyo ve televizyon kanalları gibi diğer kurumlarında da rastlanmaktaydı. Lakin hareket teşkilatı dahilindeki mekânsal düzenleme Refah gibi diğer İslâmi örgütlerdekinden farklılık göstermekteydi. Örneğin, Refah'ın televizyon kanalında kadınlar teşkilata hem fiziksel hem de sosyal olarak dahil edilmişlerdi. Gülen hareketi, topluma karşı şeffaf olma ve gelen eleştirileri hesaba katma konusunda çok hassas olduğu için, cinsiyet politikaları son zamanlarda özellikle görünürlüğü nispeten daha fazla olan alanlarda büyük değişim gösterdi. Gülen hareketinin bazı örgütleri son yıllarda yavaş yavaş değişimden geçmekteyse de, teşkilata dahil edilen kadınların çoğu "hareket dışından"dır.

Hareketin Kadın Seçkinlerinin İktidarı

Kaçgöçün ender istisnalarından biri, hareketin yüksek toplumsal veya ekonomik mevkiden olan kadın takipçileriydi. Bu kadınlar ya hareket projelerinin başta gelen destekleyicileri ya da tanınmış profesörler gibi, hareket mensubu ve nispeten açık fikirli entelektüellerin eşleriydi. Önemli bir girişimcinin eşi olan Şahika Hanım hareketi mali açıdan destekliyordu. O ve kocasının birkaç şirketi ve gayrimenkulü vardı. Kocası Gülen hareketinden ziyade Refah Partisi'ne yakın durmasına rağmen, Şahika Hanım harekette sözü geçen bir şahıstı. Kadın takipçilerin özel yaşamlarının ve *Risale* okumalarının aranan ismi olmasının dışında, insanlar arasında da sözü geçiyordu.

Seçkin zümreden diğer kadınlar, yani hareketin önde gelen isimlerinin eşleri, kocalarının toplantılarını zaman zaman farklı bir odadan izleyebiliyor-

33 Kuzey Amerika'da kaçgöçün derecesi ve şekli, aşırı katılık ile –özellikle öğrenciliği devam eden takipçiler için– mutlak noksanlık arasında değişebilmektedir.

lardı. Bir seferinde, Fethullah Gülen'in katıldığı bir toplantıyı Cemaat'in televizyon kanalı Samanyolu TV'nin stüdyolarındaki dev ekrandan seyretmişlerdi: "Kendimizi orada, o toplantıdaymış gibi hissettik, (...) hatta böylesi daha iyiydi, çünkü kadın kadına daha rahat ediyorduk" dediler bana.

Kamusal sahalarda ekseriyetle, diledikleri takdirde devletle bireysel düzeyde etkileşim kurma imkânına sahip yüksek mevkili kadınlar yer almaktadır. O halde, daha kendi bünyesindeki kadınların büyük çoğunluğunu etkileşim politikası dışında bırakan bir hareketin faaliyetleri nasıl reform ve demokrasiye vesile olabilir? Cinsiyet eşitsizliği ile yürüttükleri sivil toplum projeleri arasındaki çelişkinin farkında olan birkaç erkekle de tanışıp sohbet ettim. Hatta entelektüel bir şahısla bu meseleyi saatlerce tartıştık. Kadınların katılımına olumlu bakması, hareketin medenilik, ilerleme ve refom söylemleriyle "cazip görünme" çabasının bir parçasıydı: "Kadınların vaziyetini önemsiyoruz. Yolumuzun uzun olduğunu da biliyoruz. Sorunlar yok değil, ama ilerleme kaydettik bile. Kaliteli kız okullarımız var ve kız öğrencileri üniversiteye gitmeye teşvik ediyoruz. Değişim kendini yavaş yavaş gösterir. İhtiyacımız olan tek şey biraz sabır."

Fikir üretme ve proje geliştirme safhalarında neden hiç kadın bulunmadığını ısrarla sorduğumda erkeklerin verdikleri cevaplar hep birbirine benziyordu: "Bunun kadınların dışlanmasıyla alakası yok. (...) Kadınların bu işlere ilgi duymuyor olabileceğini düşündünüz mü hiç? Batılı feminist söylemin kadınlarımıza dayatılmasından bıkmadık mı hâlâ? Kadınlarımız farklı olmayı tercih ediyor olamazlar mı?"

Bu görecelik savları bir çelişkiyi de içinde barındırmaktadır. Bir yandan, hareketin sivil toplum projeleri bilim, İngilizce eğitim, kapitalizm ve serbest piyasa, Batı ürünleri ve teknolojileri gibi muhtelif alanlardan Batı pratiklerini benimsemektedir. Öte yandan, yaşam biçimlerine Batılı addedilen feminizmin eleştirisi hâkimdir.

Kadın Takipçilerin Hizmette Bulunmaları ve Çalışmaları Onlara İktidar Kazandırır mı?

Tüm kadın takipçiler ev içi alana mı hapsolmuştur? Kamusal sahalar yalnızca kadın seçkinlere ve Cemaat'le ilişiği olmayan veya bağları zayıf olan kadınlara mı açıktır? Bu sorulara verilecek cevap açık ve net bir biçimde "hayır" olacaktır. Kadın takipçilerin çoğu kendilerini ev içi alan ekseninde tanımlasalar da hepsi ev kadını değildir. Bazıları kamusal sahalar ile teşkilatlarda yer almaktadır. Walby'nin ataerkinin çok yönlü doğasını ele aldığı muhte-

şem eserinde öne sürdüğü gibi, "ataerki"nin farklı tezahürleri arasındaki bağıntıyı (gerek benzerlikler gerekse gerilimler) kavramak bilhassa önem taşır.[34]

Kadınların, çocukları eğitmelerini ve destekçileri bağış yapmaya ikna etmelerini sağlayan ve doğuştan gelen dişil niteliklere sahip olduklarına inanılmaktadır.[35] Bundan dolayı erkek takipçiler kadınların öğretmenlik, eğitim danışmanlığı ve yurtlarda "ahlâk danışmanlığı" gibi belli alanlarda görev almalarına özellikle sıcak bakmaktadır. Kadın aktörler bilhassa ücretsiz hizmet, gönüllü çalışma ve ucuz emek içeren işlerde faaliyet göstermektedir. Bu işler kadınları kamusal alana taşır taşımasına ama, onlara ne ekonomik ne de toplumsal anlamda iktidar kazandırır. Dişilliği saf, masum, fedakâr olarak tasavvur eden geleneksel bakış, bağış toplama işi için kadınların daha uygun görülmesini teşvik eder; bu bakımdan kadın takipçiler pazarlama stratejileri ve iş anlaşmalarıyla uğraşan erkek takipçilerin zıt kutbunu oluştururlar. Bu bakış açısı kadınların kamusal alana katılımını hareket için değerli kılmaktadır. Çoğu Gülen okullarında okumuş genç kadın takipçiler ev içi, cemaat içi ve kamusal alanlarda bilfiil çalışmaktadırlar. Genellikle de kimlerin hareketin gazetesini, dergisini vs. alıp kimlerin almadığını saptamak için evlere gidip anket yapmak gibi gönüllü işlerdir bunlar. İnsanları evlerinde ziyaret edip özel hayatlarına girmeleri bakımından emek-yoğun bir iştir bu genç kızların yaptığı. Çoğu aile kızları güven telkin edici ve daha az kuşku uyandırıcı bulduğundan, insanların özel alanlarına girmelerinin bağış toplamalarına yardımcı olacağı düşünülmektedir.[36] Kadın takipçiler başka insanların şahsi alanlarına girmekte, başkalarının ev içi yaşamlarıyla ilişki kurmaktadır; dolayısıyla faaliyetleri kamusal ile özel arasındaki sınırları açıkça bulanıklaştırmaktadır.[37] Dahası, insanlarla iletişime geçip yakınlık kurarak cemaat ağlarını genişletebilmek için "dişil sezgi ve duyarlılıklarını" kullanmaları istenmektedir. Çoğunlukla kadın takipçilerin yaptıkları işlerden bir çıkar beklentileri yoktur; bunlar cemaat için karşılıksız hizmetler olarak değerlendirilir.

Yaşı küçük ve bekâr kadınlar hareket dahilinde farklı alanlarda hizmet

---

34 *Ataerki* teriminin farklı ve yeni yorumlara gebe kullanımları için özellikle bkz. Walby, 1990. Walby *ataerki* terimini, toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin organize ve yapısal biçimlerinin aile içi, sosyal grup ve hareketler, dinî dernekler, gönüllü örgütler, devlet ve diğer siyasî kurumlar gibi farklı düzeylerdeki devamlılığını sorunsallaştırmakta etkili bir çözümleme aracı olarak kullanıyor.

35 *A.g.e.*, s. 20. Walby'nin ataerki anlayışının "hem biyolojik determinizmi hem de her erkek bireyin baskın, her kadının da tabi konumda olduğu fikrini" reddettiği unutulmamalıdır.

36 Yürüttüğüm çok sahalı araştırmada ve çeşitli özel (ev içi) alanlara girişimde bana benzer biçimde kolaylık sağlayan tam da bu varsayım oldu.

37 İstanbul'daki kadınların mahalle bağlamındaki, özel alanı sokaklara ve mahalleye doğru genişleten faaliyetlerinin derinlikli bir incelemesi için bkz. Mills, 2007.

vermektedir. Daha önce de belirttiğim üzere, tanıştığım genç kadınlardan bazıları ortaokul öğrencilerine, özellikle de üniversite sınavına hazırlananlara "ablalık" yapıyordu. Diğerleri ise "Cemaat yararına" hareketin dernek ve kuruluşlarında görev alıyordu. Üstlendikleri görevlerden biri hareketin tanıtımını yapmaktı. Kadın takipçiler hareketin icraatlarını ve okullarını tanıtan filmler gösterir, metinler dağıtır. Bu genç kadınların becerileri sayesinde Cemaat muazzam bir mali ve toplumsal güç kaynağına sahip olurken, kadın takipçilerin bireysel olarak ellerine neredeyse hiçbir şey geçmemektedir.

Kadınlar entelektüel faaliyetlerde bulunup fikir dünyasında etkinlik göstermelerine rağmen, fikirlerini ve *Risale* yorumlarını genellikle sadece birbirleriyle paylaşmaktadırlar. Kaçgöç dolayısıyla entelektüel verimleri çoğunlukla kıyıda köşede kalmaktadır. Kadınlar, kızları, gelinleri ve arkadaşlarıyla düzenli aralıklarla bir araya gelerek başta *Risaleler* olmak üzere dinî metinleri okuyup tartışırlar. Bulunduğum *Risale* okumalarında, grupta yer alan kadınların metne olağanüstü bilinç ve duyarlılıkla yaklaştıklarını gözlemledim. Bu kadınlar bilgi düzeylerini bir üstünlük unsuru haline getirmeden metni öğrenmekte, tartışmakta, izah etmekte, birbirlerini ve genç talebeleri eğitmektedirler. *Risaleler* konusunda bilgi sahibi kadınlar, mali, örgütsel ve siyasi meseleleri kocalarına bıraktıklarını ifade etmektedir. Başka bir deyişle, erkekler iktidar ağlarının inşasına odaklanırken, kadınlar gündelik bir faaliyet olarak *Risaleler* konusunda uzmanlık kazanırlar.

Erkek takipçilerle gerçekleştirdiğim gayri resmi grup mülakatlarından ve katılımcı olarak edindiğim gözlemlerden çıkan sonuç, kadınların *Risale* okumalarını boş zamanlarında çay, kurabiye, pasta eşliğinde yaptıkları bir faaliyet olarak görme eğiliminde olduklarıydı; oysa kendilerinin örgütsel etkinliklerinin maddi getirileri oluyordu. Kadınların dinî ve manevi faaliyetlerinin umumiyetle harekette pek adı anılmıyordu. Gülen ekolünün yaratıcıları sadece ve sadece erkek entelektüellerden, bilhassa da Fethullah Gülen'in yakın çevresi ve arkadaşlarından oluşuyordu. Özel alanda kadın takipçilerle bir arada bulunmadıkları için de farklı cinsler arasında fikir alışverişi imkânı pek olmuyordu.

Yerel kadın ağlarında yer alan, gönüllü olarak çalışıp hizmette bulunan kadınlardan başka, Gülen Cemaati'nden olup kariyer yapan kadınlarla da tanıştım. Meslek sahibi kadınların çoğu bekârdı, dolayısıyla da henüz kutsal annelik görevlerini icra etmiyorlardı. Başörtüsü takan ve beş vakit namaz kılan "İslâmcı" kadınlar olarak işgücü içerisinde alt sıralarda yer aldıkları için maaşları da son derece düşüktü. Görüşmelerimizde bu çalışan kadınlar işyerlerinden derin bir rahatsızlık duyduklarını dile getirdiler; rahatsızlıkları,

üst düzey mevkilere erişme fırsatından mahrum edilmelerinden, kendilerine güvenilmemesinden, ayrımcılık uygulanmasından ve yaptıkları iş için takdir görmemelerinden kaynaklanıyordu. Böylesi bir muamelenin gerekçesiyse, bu kadınların geçici eleman olarak görülmeleri, çok geçmeden daimi annelik görevlerini yerine getirmek üzere işi bırakacaklarının düşünülmesiydi.

Hareketin teşkilatında ve okullarında çalışan kadınlar da ayrımcılığa uğradıklarını ifade ediyorlardı. Entelektüel bir kadın olan Nalan, kocasından gördüğü destek ve hoşgörü sayesinde hareketin dergilerinden birinde yazmaya devam ediyordu. Evde ayrıcalıklı bir konumda olmasına rağmen, meslek hayatı ve çalışma ortamı onu umutsuzluğa sürüklüyordu:

> Bu derginin hazırlık safhasında çalışan birkaç kadınız sadece. Buranın kadınlara yönelik baskıcı ve eşitsiz çalışma şartlarıyla bir tek ben mücadele ediyorum. Diğer kadınlar bu duruma boyun eğiyorlar. Yönetim kurulunu düşünce ve ifade özgürlüğü hakkında uzun süredir uyarıyorum. Cemaat'te kadınların durumu hakkında yazmak istiyorum. Benim yıllardır sürdürdüğüm mücadele hiçbir yere varmamışken, erkekler diledikleri her konuda yazabiliyorlar. Onların araştırıp yazdıkları konular çok daha az denetlenip sansürleniyor. Kocam mesleğime hiç karışmayan, çok liberal, dini bütün bir Müslüman. (...) Ama onun yanımda olması bile meslektaşlarımın beni desteklemeyeceği veya terfi ettirmeyeceği gerçeğini değiştirmiyor.

Çoğu zaman kadınlar hareketteki şiddetli cinsiyet ayrımcılığını sorgulamayı bırakın, kabul bile etmiyorlardı. Durumdan duydukları rahatsızlığı dile getiren kadınların sayısı çok azdı. Onlar da, bilhassa kadınların menfaati hareketin menfaatiyle çeliştiğinde kadın takipçilerin kendilerine sırt çevirdiğini belirtiyorlardı. Koşulların adil olmadığını kabul ettikleri ender zamanlarda da bir süre sonra pes ediyorlardı. Gerek erkeklerin gerekse kadınların kınayan tavırlarını kaldıramıyorlardı.

Genç bir tıbbiye mezunu olan Meral bana birtakım özel hastanelerden aldığı iş tekliflerinden söz etti. İnsanlara yardımcı olma arzusu yüzünden günleri müthiş yoğun geçiyordu. Gelgelelim Cemaat hizmete devam etmesi için onu sıkıştırıyordu. Kahve eşliğinde yaptığımız sohbetlerden birinde bana açıldı ve mesleğini çok sevdiğini, hocalarının da geleceğini çok parlak gördüklerini söyledi. Ancak diğer kadın takipçiler Meral'in harekete katkılarının yerinin doldurulmaz olduğunu, "mesleki hırsları uğruna Cemaat'i bir kenara itmesinin günah" olacağını söylüyorlardı.[38] Meral harekete duyduğu bağlılık ve kendine

---

38 Bkz. Kandiyoti, 1988, s. 280-281. Kandiyoti, "klasik" ataerkil toplumlarda kadınların kendileri-

vakit ayırıp kendi olma ihtiyacı ile hareketteki toplumsal cinsiyet düzeni arasında şiddetli bir uyuşmazlık olduğunu kabul eden az sayıda kadından biriydi.

Genel itibariyle hizmet, hem erkekler hem de kadınlar için eşit koşullar öngören, gönüllülük esasına dayanan bir iş gibi durmaktadır. Ama yaptığım görüşmeler, hizmetin kadınlar aleyhinde işleyen, cinsiyetlendirilmiş bir uygulama olduğunu ortaya çıkardı. Şunu da belirtmek gerekir ki, erkekler Cemaat'in talepleri ile şahsi alanları ve işleri arasında herhangi bir gerilimin varlığından söz etmedi. Bunun nedeni, eşleri ve ailelerinin onların hizmetini kayıtsız şartsız desteklemesidir. Buna karşılık, kadınların ev dışında yaptıkları işler elzem görülmemektedir. Kamusal alana katılmış olmalarına rağmen kadınlar iktidar ağlarının dışında tutulmaktadır. Bu ağlardan dışlanmalarını mümkün kılan ise anneliğe atfedilen önem ve kızların nispeten erken yaşlarda evlendirilmeleridir.

Geleneksel Kadın Rollerinin Muhafaza Edilmesi

Gülen hareketinin kadın dostu kamusal sahaları, Cumhuriyet'in kadının kamusal alana katılması konusunda sergilediği ısrarcılıkla benzerlik göstermektedir. Öte yandan, hareket Cumhuriyet'in kurucularından bir başka görüş daha miras almıştır: Gülen hareketi de, Cumhuriyet'in kurucuları da kadınları her şeyden önce toplum yararıyla ilişkilendirdikleri için, her iki durumda da aslolan kadının özel alandaki geleneksel rolü olmuştur.

Yeşim Arat, erken Cumhuriyet döneminde kadının kamusal alana adım atışının özel alandaki geleneksel rollerin yeniden tanımlanışıyla eşzamanlı olarak gerçekleştiğini savunur.[39] Cumhuriyet'in gerek İslâmi gerekse laik tüm kadınlarından kutsal geleneksel rol ve görevlerini yerine getirmeleri beklenmiştir. Özel alanın düzeni ve buna ilişkin ev içi meselelerinde istisna söz konusu değildir.[40] Milletin yeniden üretimi ile ev içi alandaki çocuk terbiyesi sıkı sıkıya ilişkilendirildiği için, gerek İslâmi gerek laik erkeklerin kadınları her şeyden önce geleneksel toplumsal cinsiyet rolleriyle bağdaştırmaları şaşırtıcı değildir. Bu ortak tutum, İslâmi kadınları ev ve cemaat içi alanlarda İslâmi yaşam biçimlerinin tesis edilmesi konusunda daha fazla söz sahibi kılıyor olabilir. Ancak aynı zamanda onları devletle etkileşim politikasının dışında tutmaktadır. Yukarıda belirttiğim gibi, bunun tek istisnası İslâmi kadın

ni tabi kılan erkek egemen kültüre ve toplumsal yapıya nasıl iştirak ettiğini tahlil ediyor.

39 Arat, Yeşim, 1998, s. 87.

40 Bu bakımdan, Kemalist kadınların da İslâmi kadınlar kadar evlerinin kadını olmaları beklenmiştir. Anne ve ev kadını konumundaki eğitimli ve modern kadınlara dair yaygın kabul gören imaja ilişkin olarak bkz. Kandiyoti, 1998.

seçkinlerdir. Kadın seçkinlerin küçük bir kısmının millet inşası sürecinden kazançlı çıkmasına benzer biçimde, bir avuç İslâmi kadın seçkin de hareketin faaliyetlerinin faydasını görmüştür. Bu istisnai örneklerin Türkiye'deki "kadının konumu"nu yansıttığı düşünülmemelidir.[41]

Bu itibarla Gülen Cemaati, anneliğe bakışı açısından toplumun bütününden o kadar da farklı değildir. Fethullah Gülen şöyle demektedir: "Kadın evin dâhilî işlerini erkek de hâricî işlerini deruhte etmekle mükelleftir. (...) Kadın nesil yetiştiriyor. (...) Büyük insanları, insanlığın iftihar tablolarını hep anneler şekillendirir. Kadın kendine âit bu meziyetlerle, erkek de yine kendine ait kabiliyetlerle örfâneye iştirak ederse bu bütünleşmeden Cennet iklîminin yaşandığı bir âile ve fazilet topluluğu cemiyet vücûda gelir."[42]

İslâmi ve Cumhuriyetçi erkek seçkinler yeni nesillerin eğitimli anneler tarafından yetiştirilmesi gerektiği düşüncesinde hemfikir olup bunu yayınaya çalışırlar. Belli ki, kadınların eğitimini bireysel gelişimleri, özgürleşmeleri, iktidar kazanmaları için bir araç olarak görmekten ziyade, daha iyi birer anne ve eğitmen olmalarının yolu addetmektedirler.

Harekete hâkim İslâmi dünya görüşüne göre, evliliğin gayesi aşk olmamalıdır. Asıl gaye imandır, gerçek aşksa Allah aşkıdır. Evliliğe toplum yararı için yerine getirilen bir vazife gözüyle bakılmaktadır. Yuvanın sağlam olması için "hayat boyu beraberlik" ve nesillerin devamının sağlanması gerekli görülür.[43] Fethullah Gülen'e göre, günümüzün aşk evliliği "furyası" hüsran ve boşanmayla sonuçlanmaktadır. Gülen, evliliğin hissiyata değil akla ve mantığa dayanması gerektiğini savunur. Dahası, *hizmet* her şeyden önce gelmeli ve bedensel ihtiyaçlar gibi dünyevi heveslerin gölgesinde kalmamalıdır.[44]

Evlilik her kadının doğuştan kaderi ve vazifesi olarak görülürken, Cemaat hayatlarını İslâmi değerlere adayıp evlenmemeyi seçmiş âlimlere hoşgörü ve hürmetle yaklaşmaktadır. Fethullah Gülen de, Said Nursi de mantık

41 Dünya Ekonomik Forumu'nun toplumsal cinsiyet eşitsizliği endeksine (2005) göre Türkiye Mısır'ın ardından toplumsal cinsiyet eşitsizliği en yüksek seyreden ikinci ülkedir. Endeksin hazırlanışında başvurulan yöntemler ve toplanan veriler her ne kadar eleştiriye tabiyse de, sonuçlar Türkiye'de toplumsal cinsiyet eşitliğine dair algılarla gerçek vaziyet arasındaki uçurumu gözler önüne seriyor. Türk kadınlarının kendi durumlarının Müslüman dünyanın geri kalanından daha iyi olduğunu düşünmeleri ve kendilerini Batı ile kıyaslamaları, kadın seçkinlerin konumlarının kadın nüfusunun tümüne genellenmiş olmasıyla açıklanabilir. Toplumsal cinsiyet eşitsizliği endeksi için bkz. http://news.bbc.co.uk/1/shared/bsp/hi/pdfs/16_05_05_gender_gap.pdf. (2009 yılı endeksinde ise Türkiye sondan 6. sırada, İran ile Suudi Arabistan arasında yer almaktadır. Bkz. http://www.weforum.org/pdf/gendergap/report2009.pdf)

42 Gülen, 1996b, s. 125.

43 Gülen, 1997, s. 25.

44 *A.g.e.*, s. 26.

çerçevesinde kasıtlı olarak evlenmemiş, öteki cinsle romantik ilişki kurmaktan kaçınmıştır. Ve tercihleri son derece saygıyla karşılanmıştır, çünkü her ikisi de bu kararlarını İslâm'a ve milletlerine duydukları aşkın evliliğe fırsat bırakmamasına dayandırmıştır. Zira bir kadının, kocası tüm yaşamını mübarek bir göreve vakfettiği için mağdur edilmesi günahtır. Öte yandan, bir kadının benzer bir yol seçmesi, yani aynı amaç uğruna evlenmeyi reddetmesi tasavvur bile edilemez.

Kızların evlilik yaşına ilişkin katı bir sınırlama olmamakla birlikte, üniversiteye devam etmeyenlerin liseden mezun olduktan sonra evlenmeleri/evlendirilmeleri muhtemeldir. Lise sonrasında eğitimlerine devam etmeleri halinde dahi büyük ihtimalle Cemaat'ten biriyle evlendirilmek üzere söz kesilecektir. Eşlerden birinin hizmeti veya Cemaat'in menfaatlerini ikinci plana atmaya kalkışmasına mahal vermemek amacıyla Cemaat mensupları dış evlilikten caydırılır. Ailede birlik ve bütünlük olması Cemaat'in yararınadır. Bunun en çarpıcı örneği, *Risale* okumalarından birinde tanıştığım, on sekiz yaşındaki Fatma'ydı. Onu yalnızca bir kez gördüm, çünkü daha on sekizinde, iki bebeğine bakmak bütün zamanını alıyordu. Anlatıldığına göre herkesçe tanınıp sayılan İmam Hasan'la evli olduğunu gururla söylemişti bana.

Hasan'ın imamlık ettiği bölge çok genişti, dolayısıyla da dinî vazifelerinin sonu gelmiyordu. Fatma kocasını ancak haftada bir, hatta bazen daha seyrek görebildiğini söyledi. İmam Hasan sık sık seyahat ediyor, evinde nadiren kalıyordu. Yaşının kocasınınkinden çok daha küçük olduğunu bildiğimden, Fatma'ya neden böyle bir evliliği tercih ettiğini sordum. Yanıt *Risale* okumasındaki diğer kadınlardan geldi: "İmam Hasan Cemaat için çok mühim bir din adamı. Ona eş seçilmiş olmak büyük bir onur. (...) Kim olsa Fatma'nın yerinde olmak isterdi."

Kaldı ki, kadının özel alanla ilişkilendirilmesinin başlıca gerekçesi fiziksel özellikleridir. Fethullah Gülen bu konuda şöyle görüş bildirmektedir:

> Erkek bütün bir senesini faaliyet içinde geçirebilir. Bazen en ağır işlerde çalışır. Fizikî ve psikolojik yönden dâima daha kuvvetlidir. Batı dünyası dahi en ağır işlerde erkeği kullanır. (...) Kadın ise, ayın bazı günlerinde devre dışı kalmak zorundadır. Lohusalık halinde bazan iki aya yakın aktif olamaz. (...) Her zaman cemiyetin her kesiminin içinde bulunamaz. (...) Mahremi olmadan uzak yerlere yolculuk yapamaz. (...) Erkeğin kadına karşı üstünlüğü, inkâr kabûl etmez bir gerçek olarak ortaya çıkar.[45]

45 Gülen, 1996b, s. 124.

Bu bakış açısına göre, cinsiyetlerarası ayrım Yaradılış icabıdır: Kadınlar çocuk doğurur, besler ve büyütürken, erkekler dünyevi meselelerle meşgul olup para kazanır. Fethullah Gülen'in cinsiyet biyolojisine yaptığı vurgu cinsiyet ayrımcılığına ve kaçgöçe bakışını yansıtmakla birlikte, daha yakın zamanlardaki görüşleri kadınların ev dışında çalışmaması için hiçbir sebep olmadığı yönündedir.[46] Gülen'in yakın çalışma arkadaşlarından Emir ve Selçuk, görüşmelerimizde bana eşlerinin İlahiyat Fakültesi mezunu olduklarını, halen de lise öğretmenliği yaptıklarını söylediler. Her ikisi de eşlerinin evde bağımsız ve güçlü, işteyse kariyer odaklı olduklarının altını çizdi. Ne var ki, meslek sahibi kadınların hareketin kadın nüfusu içinde azınlıkta kaldığı unutulmamalıdır. Kadın takipçilerin çoğu kaçgöçe dayalı cinsiyet düzenine riayet etmektedir.

LAİK DEVLET İLE İSLÂMİ ERKEK LİDERLER ARASINDAKİ YENİ TAVİZ İLİŞKİLERİ

Atatürk ile yandaşları, toplumsal cinsiyet reformunu ve kadınların kamusal alana katılımını Batı'dan medeniyet ithal etme gayretleri çerçevesinde savunmuşlardır. Daha başka pek çok İslâmi sembol gibi başörtüsü de bu hedefe aykırı addedilmiş ve yıldırma politikası izlenmiştir. Devletin başörtüsüne yönelik resmî tavrına 1980'lerin ortalarına kadar pek itiraz edilmedi. Yeşim Arat'ın yerinde gözlemiyle, "1980'lerde kadınların üniversiteye başları örtülü gitmeye başlamaları, usule uygun olarak, laik devlet ile İslâmcı kadınlar arasındaki çekişmeyi tetikleyen bir protesto eylemi olarak yorumlandı."[47] Ancak unutulmamalı ki, bu kadınların verdiği savaşım, düzenledikleri gösteriler ve boykotlar İslâmcı erkeklerden destek görüyordu. Bu davaya asıl arka çıkanlar, Refah ve Fazilet liderliğinde devletle ve laikçi politikalarıyla çatışan sistem karşıtı İslâmcılardı. 1984'te Danıştay başörtüsünün "masum bir alışkanlık olmaktan çıkarak kadın özgürlüğüne ve Cumhuriyetimizin temel ilkelerine karşı bir dünya görüşünün simgesi haline gel[diğine]" hükmetmişti.[48] Bu kız öğrencilerin üniversiteden atılması Cumhuriyet ideallerine ters düşmüyordu, çünkü zaten bu eylemleri laik devlet geleneğine aykırı görülmekteydi.[49]

Başörtüsünün ideolojik savaşın simgesi olduğu yönündeki resmî görüş,

---

46 Fethullah Gülen'in fikirlerindeki değişimin aydınlatıcı bir tahlili için bkz. *Gündem* 2005.

47 Arat, 2000a, s. 285.

48 Danıştay'ın 23 Şubat 1984 tarihli, 1984/330 numaralı kararından.

49 Türkiye'de örtünmeye ilişkin farklı bir görüş için bkz. Kalaycıoğlu, 2006, s. 104. Kalaycıoğlu "Türkiye'de türban takan kadınların hepsi (...) aynı siyasi mesajı taşımaz. (...) Aynı zamanda, köylü kökenlerini geride bırakmak ve kendilerini şehirli kadınlara dönüştürmek için çaba sarf eden kadınlar da türban takmaktadır" diyor.

örtünmeyi aynı zamanda kadının tabiyetinin kanıtı, dolayısıyla da toplumsal cinsiyet eşitliğinin önünde bir engel addetmektedir. Kadın İslâmi aktörlerin özneliğini hesaba katmayan bu erkek egemen bakış açısı ataerkil olduğu, bilhassa da kurumsallaştırılmış toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin sürekliliğine katkıda bulunduğu gerekçesiyle geniş çevrelerce eleştirilmiştir.[50] Feministler erkeklerin örtüyü açma isteğinin sömürgeci yahut Şarkiyatçı zihniyetin uzantısı olduğunu vurgulamışlardır.[51] Nilüfer Göle, örtünmeyi, İslâmcı kadınların İslâmcı hareket bağlamında bilfiil kurdukları etkileşimin dışavurumu olarak görür. Örtünme "Müslüman kimliklerinin tanınması arayışı içindeki kadınların kamusal ve toplu dışavurumları"nın temsili haline gelmektedir.[52] Bu doğrultuda Göle, örtünmenin onlara toplumsal mevki, mekân ve eylem "özerkliği" kazandırdığını, farklılıklarını ortaya koymanın bir yolunu sağladığını savunur.[53] Göle örtünmeyi modernliğin farklı bir tezahürü olması bakımından ele almışken, Yeşim Arat Refah'ın kadın takipçilerini kentsel mekân ve üniversite ortamındaki katılımcılıklarına odaklanarak incelemiştir. Arat, Refah bünyesindeki eylemciliklerinin bu kadınlara özgürlük ve iktidar kazandırdığını ileri sürmektedir.[54] White'ın –İstanbul'un sosyoekonomik açıdan düşük seviyedeki ilçelerinden– Ümraniye'de yürüttüğü çalışma ise örtünmenin "örtünenlerin fiili toplumsal ve iktisadi konumları" üzerinde hiçbir etkisi olmadığını ortaya koymuştur.[55] White ayrıca Ümraniye'deki İslâmcı erkeklerin başörtülü kadınların davalarına neredeyse hiç destek olmadıkların: görmüştür; zira "erkekler kadınların eş, anne ve evlerinin kadını olduğu bir ideal tasavvur etmektedir." Ancak White, başörtüsünü ataerkil içerimlerin'in altını çizmekle birlikte, İslâmi kadınların kamusal hayata ve siyasi eylemciliğe erişimini kolaylaştırdığını da yadsımamaktadır. White'a göre, örtünme "genç kadınların itibarlarını kaybetmeden erkek öğrenci ve öğretmenlerle ilişkiye geçebilmelerine olanak sağlayan bir tür seyyar namus sahası tesis ediyordu."[56] Ne var ki, bazı başka feministler kadının özgürlüğü ve eşitliği ile örtünme meselesi hakkında farklı sebeplerden ötürü fikir ayrılığına düşmüşlerdir. Kimileri relativist ve çokkültürcü yaklaşımlara karşı evrenselci görüşü savunmuşlar-

50 Karmi, 1996, s. 82-83. Karmi, "Kur'an'ın ataerkillikteki fiili rolü ikincil önem taşır, çünkü kadınlar açısından asıl sorun ataerkilliğin kendisidir" diyor ve bunun İslâmcılıktan ayrı düşünülmesi gerektiğini savunuyor.

51 Lazreg, 1994.

52 Göle, 1996b, s. 21.

53 *A.g.e.*, s. 2.

54 Arat, 2005, s. 50.

55 White, 2002, s. 213.

56 *A.g.e.*, s. 215, 220, 226.

dır: Bu feministlere göre, relativist ve çokkültürcü yaklaşımlar her ne kadar kadının örtünmesini hazmetmiş görünseler de, aslında İslâmi ülkelerde kadının üzerindeki baskıyı pekiştirmektedirler.[57]

Özal'ın 1983-1989 yılları arasındaki başbakanlığı sırasında başörtüsüne yaklaşımı daha yumuşaktı. Anayasa Mahkemesi, meclis, iktidar partileri, cumhurbaşkanları, 1998'de başörtülü öğrenciler üniversiteden atılana dek bu meseleyi tartışmayı sürdürdüler. 1990'ların sonlarında Türk devleti, ordunun da desteğini alarak, devlet dairelerini İslâmcılığın en çarpıcı simgesi olarak görülen başörtülü kadınlardan arındırmaya girişti. 1998 yılının güz döneminde, başörtüsü yasağı tehlikesi, farklı derecelerde de olsa tüm üniversitelerde aşırı önlemler alınmasına yol açmıştı bile. Bu önlemler İslâmcı kadınları ayrımcılığa maruz bırakırken, benzer siyasi görüşteki İslâmcı erkekleri bu muameleden muaf tutmayı sürdürüyordu. Ne yazık ki başörtüsü yasağı İslâmi kadınları zor bir seçimle karşı karşıya bıraktı: Kimliklerinin önemli bir parçasından, başörtülerinden vazgeçmekle üniversite eğitimlerinden vazgeçmek arasında bir seçimdi bu.

İlginçtir, Atatürk'ün laikleştirici reformlarının üzerinden neredeyse yetmiş beş yıl geçmesinin ardından, toplumsal cinsiyete ilişkin bir diğer ezber bozucu beyanat da Fethullah Gülen'den geldi. Gülen örtünmeyi kültürel bir hak yahut kadınlara eylem veya hareket özgürlüğü sağlamanın bir yolu saymak yerine, başörtüsünün İslâm'ın *en* öncelikli gereği, dolayısıyla da farz olmadığı düşüncesini yaygınlaştırmıştır. Kur'an'ı bu şekilde yorumlayışını ise, en mühim unsurun inanç olduğunu, inancı ifade etmenin örtünme dışında da pek çok yolu bulunduğunu söyleyerek açıklamıştır. Hareketin ağırlıklı olarak üniversiteye giden kız öğrencileri ilgilendiren başörtüsü meselesinde sergilediği taviz, çatışmacı olmayan etkileşim politikası çerçevesinde değerlendirilmelidir. Gülen hareketi devlet ile kadın takipçiler arasında vuku bulabilecek bir ihtilaftan kaçınmıştır. Kadınların toplumdaki yerini konuştuğumuz bir sohbette, hareket mensubu entelektüellere hareketin neden Cumhuriyet'i eleştirmekten kaçındığını sordum. Geçmişte özellikle Refah gibi İslâmcı partilerin erkek takipçileri, devlete karşı direniş ve protestolarında kadın takipçilere destek vermişlerdi. Ardından gelen sorum şu oldu: Laik feministlerin dahi devleti eleştirmeyi ve haklarını müzakere etmeyi öğrendikleri bir ortamda, hareket kadın takipçilerin davasını neden desteklemiyordu? Gülen okullarından birinde öğretmenlik yapan Celal şu yanıtı verdi: "Laik feministler de Refah'ın erkek takipçileri de okul kurmuyor; ama biz kuruyoruz ve açık kalmalarını istiyoruz."

---

57 Bkz. örneğin Moghissi, 1999.

Gülen hareketinin gösterdiği taviz, İslâmi kadınların ve genç kızların eğitim kurumlarına ve devlet dairelerine girmelerinin önündeki büyük engeli ortadan kaldırmıştır. Cumhuriyetçi zihniyetine göre, İslâm'ın kamusal yüzleri liberal Batılı imajına uyacak biçimde gözden ve "reformdan" geçirilmişti. Kadın yanlısı gibi görünen bu yönelim kadınların bakış açılarını, duygularını, menfaatlerini, haklarını ve kimliklerini göz ardı ederken, bir yandan da İslâmi ve laik erkekleri yakınlaştırdı. Sonuç itibariyle, laikçi ve İslâmi erkek seçkinlerin "medeni imaj"ı muhafaza etme yönündeki benzer tutumları ataerkil pratikleri pekiştirmiştir.[58] Ancak bu netice erkeklerin kadın karşıtı eylem veya gizli planlarından kaynaklanmamıştır. İslâmi kadınların nihai yenilgisi olarak da görülmemelidir. Sabit iktidar ilişkileriyle tanımlanan ataerki, kadınların toplumsal gerçekliği dönüştürme yönünde sahip oldukları potansiyel iktidarı ve özneliği göz ardı ettiğinden, toplumsal değişim olgusunu hesaba katamamaktadır.[59]

Ekseriyetle, başörtüsü takmaktan vazgeçip vazgeçmeme kararı kız öğrenci takipçilerin inisiyatifine bırakılmıştır. Pek çoğu da hareketin tavizkâr tutumunu kolayca içselleştirmiştir. Bir *Risale* okumasındaki kadınlardan biri bana şöyle demişti: "Hakiki iman insanın içinde, ruhunda, zihnindedir, kıyafetlerinde değil." Başörtüsü yasağı yürürlüğe konulduğunda İstanbul'da bir özel üniversitede araştırma görevlisiydim ve bulunduğum ünıversitede yasak çok sıkı bir biçimde uygulanıyordu. Görevliler başörtülü öğrencileri üniversite kapısından içeri almamaya mecbur bırakılmıştı. Görüştüğüm kişilerden, iki başörtülü kız babası şöyle demişti: "İnsan modern zamanın gereklerine ayak uydurmalı. Kızlarım gerçek İslâmla pek de ilgisi olmayan bir dava uğruna mesleklerinden olmayacaklar." Ancak kızları Sema ile Selda eğitimlerini sürdürmeye de başörtülerinden vazgeçmeye de o kadar istekli görünmüyorlardı. Babalarının Türkiye'de kadınların eğitimini destekleme konusunda diğer Müslüman ülkelerden farklı bir yol izlendiği yönündeki görüşünü tekrar ediyorlardı sadece. Kampüs dışında başörtülerini hâlâ takıyor, sınıfta çıkarıyor olsalar da inançlarının değişmediğini ifade ediyorlardı.

---

58 Bkz. Çınar, 2005, s. 54. Çınar, erkeklerin "kadın bedenini kurtararak" öznelik kazandıklarını ve dönüştürücü çabalarını meşrulaştırdıklarını ileri sürüyor. Dolayısıyla erkekler toplumsal cinsiyet reformunu gönüllü olarak yürüterek, kadın bedenini "özgürlüğüne kavuşturma"ya muktedir görünseler de, aslında onu "himaye[leri] altına" alarak iktidar kazanmış oluyorlar.

59 Bkz. örneğin Fox, 1988, s. 165: "İktidara yahut iktidar sistemlerine ilişkin tartışmalarda iktidar kaynağının tarifi de yapılmalıdır. Erkeklerin doğuştan gelen bir iktidar arzusuna sahip olduğu varsayımını temel alan savlar geçersizdir." Ataerkinin durağan tanımı kadınları temelde mazlum kategorisine indirger. Ayrıca bkz. Arat, 1989, s. 18. "Bu çerçevede, tabi kılanın iktidarının üzerinde durulurken, tabi kılınanın iktidarına hak ettiği vurgu yapılmaz."

Bazı öğrenciler de üniversiteden mezun oluncaya kadar örtünmemeye karar vermişti. Psikoloji son sınıfta okuyan Günseli üniversite yetkilileri tarafından başını açmak zorunda bırakıldığında kendini "çıplak ve gülünç" hissettiğini söyledi bana. Günseli'ye devletin yaptırımlarını protesto eden ve/veya okulu bırakan öğrencileri hatırlattım. Gerçekten de, eğitiminden vazgeçip yasağı protesto etmek ile sisteme boyun eğmek arasında seçim yapma hakkında sahipti. Gülen hareketinin bu çerçevede savunduğu esnek ve "liberal" bakışı paylaşmayan arkadaşları için ne kadar üzüldüğünü dile getirdi ve sözlerine şöyle devam etti Günseli: "Şanslıydım. Ailem Hocaefendi'nin açık görüşlülüğünden çok feyz almıştır. Ama bazı öğrenciler Gülen hareketinin vizyonuna sahip olmadıkları için eğitimlerinden vazgeçmek durumunda kaldılar."

Gülen hareketine tezat, Refah'ın erkek seçkinleri İslâmcı kadınlarla devlet arasındaki çatışmayı desteklemiştir. Refah Partili İslâmcı feministler "laik cumhuriyetçiler tarafından tasavvur edildiği haliyle kadınların vatandaşlığı"na isyan edip özel haklar talep ettiler.[60] White'ın belirttiği gibi, Refah'ın kadın takipçileri İslâmcı hareketin "statükoya meydan okumalarına" yardımcı olacak araçlarıyla ilgileniyorlardı.[61] Tabiatıyla, Refah Partisi kadın örgütlenmesi yoluyla kayda değer bir İslâmi feminist eylem ve bilinç yaratırken, Gülen hareketi ile uzlaşmacı AKP bunu yapmamıştır. İstanbul Üniversitesi kampüsünde başörtülerini çıkarmayı reddeden Refah takipçileriyle tanıştım. Gülen hareketinin tavizkâr tutumunu kınıyorlardı: "Terörist muamelesi görüyoruz. Devlet için eğitim görüp görmememiz, (...) kadınların eşitliği önemli değil. (...) Başörtülerinden rahatça vazgeçen öğrencileri anlamakta zorlanıyorum. Karşı çıkmadılar bile. İşte bu toplumda bize öğretilen bu. İş kadınların haklarına gelince susup oturmamız, olan biteni sineye çekmemiz gerektiği söyleniyor."

AKP 2002'de iktidara geldiğinde, Cumhuriyet'in toplumsal cinsiyet düzenine ilişkin olarak Gülen hareketininkine benzer bir tutum sergiledi. Refah ve Fazilet'in toplumsal cinsiyet politikalarından farklı bir seyir izleyen AKP başörtüsü yasağının üzerine gitmek yerine bu konuda sessiz kalmıştır. Gülen hareketi gibi, AKP de muhafazakâr sağ çevrelerden laik, başörtüsüz kadınları bünyesine katmıştır. Ayrıcalıklı çevrelerden kadın seçkinler özenle seçilip partide faaliyet göstermeye davet edilmiştir. Partinin az sayıdaki kadın bakanı, feminist meseleleri gündeme getirmemeleri şartıyla siyaset alanına "yerleştirilmiştir." AKP konu toplumsal cinsiyet politikası olduğunda cephe-

60 Arat, 2000a, s. 285.
61 White, 2002, s. 214.

leşme yaratacak her türlü davranıştan kaçınmıştır. Buna karşılık Refah, meclisteki başörtüsü takmakta direten ve bunun sonucunda meclisten ihraç edilip vatandaşlığı elinden alınan Merve Kavakçı gibi kadın milletvekillerinin çatışmacı tutumlarından zarar görmüştür.[62]

AKP'nin kadın bakanlarından biri, partiye davet edildiğinde şaşırdığını, zira ne İslâmi bir hayat sürdüğünü ne de İslâmi politikalarla meşgul olduğunu söyledi bana. Ama AKP farklı çıkar gruplarını tek bir çatı altında topladığından, laik geçmişinin partiye katılmasına mani olmadığını belirtti. Görüşmemiz boyunca, kadının geleneksel rollerini veya başörtüsü yasağını sorgulayıcı bir tutum sergilemek yerine toplumsal cinsiyet rollerine muhafazakâr bir bakış ortaya koydu. Geleneksel cinsiyet rollerini savunan toplumsal cinsiyet politikaları, dine dayandırılsın ya da dayandırılmasın, giderek muhafazakâr sağ kanat ile İslâmi toplumsal aktörlerin buluşma noktası haline gelmektedir.

İSLÂMİ KADINLAR: ETKİLEŞİM POLİTİKASI VE GEÇİŞ SÜRECİ

Yerel katılımın başka herhangi bir biçiminde olduğu gibi, kadınların İslâmi ağlara dahil olması da karmaşık bir olgudur. Kadınların özgürleşmesine doğru atılan ilerlemeci bir adım olarak görünüyorsa da, aslında kadınların hareketin iktidar kaynaklarının dışında bırakıldığı gerçeğini örtmektedir. Dolayısıyla, yerel düzeyde sivil katılımın, iktidar yapılarıyla etkileşime geçmek ve nihayetinde de iktidar kazanmak anlamına geldiği yanılgısına düşülmemelidir. İslâmi kadınlar topluluğun menfaatiyle birebir özdeşleştirilmiş olduğu için, harekete bilfiil katılmaları onlara bireysel olarak özgürlük veya iktidar kazandırmaz. Kadınlar salt ekonomik iktidar ağlarından değil, karar mercilerinden de dışlanırlar. Bu nedenledir ki, İslâmi kadınların kamusal alandaki katılımları genellikle yerel ve yatay düzeyde kalmaktadır. Toplumsal cinsiyet meselelerini müzakere etmek üzere devletle dikey etkileşime henüz geçememişlerdir.

Erkek egemen "medenileştirme" projeleri de feminist gündemlere sahip yahut kadınların iktidar kazanmasını gözetiyor değildir. Bu birbirinden bağımsız fakat iç içe geçmiş iki toplumsal cinsiyet rejimi (erken Cumhuriyet döneminin laikçileri ile günümüz İslâmi kesimi), kendilerini kadın yanlısı reformun dayanağı olarak sunmaları bakımından benzeşirler. Türkiye bağlamında, en büyük başarıları, yani kadınların kamusal görünürlüğü her şeyden önce bu projelerin "medeni" imajlarının tamamlanması görevini yerine getirmiştir. Kadınların, ister laik ister İslâmi olsun, bu geniş anlamda "milli" pro-

62 Merve Kavakçı olayının bir incelemesi için bkz. Shively, 2005. Kavakçı, halen ABD'de ikamet etmektedir.

jelere katılmaları ise kendi menfaatleri için ayrıca örgütlenmelerini geciktirmiştir. Kimi kadın seçkinler bu projelerin (devletin oluşumu ve İslâmi sivil toplum projeleri) yararını görmüşse de, kadın nüfusunun büyük çoğunluğunun menfaatleri bu yüzden sekteye uğramıştır.

Erkek egemen gündemlere riayet eden erken Cumhuriyet kadınları ile günümüz İslâmi kadınları bu kuşatıcı projeler tarafından –deyim yerindeyse– tamamen yutulmuşlardır. Daha da önemlisi, erkeklerin kadınları etkileşim politikasının dışında tutması, kadınların her türlü siyasi faaliyete uzak ve ilgisiz kalışıyla üst üste gelmiştir. Görüştüğüm kadınlar, ister cemaat içinde ister ülke çapında olsun, siyasetin hiçbir biçiminde yer almaya istekli olmadıklarını ifade ettiler. Erken Cumhuriyet kadınlarına benzer şekilde, Gülen hareketinin ve AKP'nin kadın takipçileri de toplumsal cinsiyet odaklı herhangi bir meseleyi için diyaloğa girmemekte; toplumsal cinsiyet rejimini, İslâmileştirme projelerinin erkek planlayıcılarının tasarrufuna bırakmaktadırlar. Bu kadınların hiçbiri, birer parçası oldukları bu projelerden memnuniyetsizlik duyduklarını dile getirmemişlerdir. Aksine, onları kendi menfaat ve hakları bakımından sorgulamadan kabul etmektedirler.[63] İster laikleştirici ister İslâmileştirici olsun, kuşatıcı bir tür "medenileştirme projesi"nde yer aldıkları için, çağdaşlarından daha iyi durumda olduklarına kanidirler. Bana kalırsa, toplumsal cinsiyet yapılarının tarihsel sürekliliği, İslâmi ve laik erkek aktörlerin etkileşim kurmasına imkân tanırken, İslâmi kadınları gerek devletle gerekse İslâmi erkek seçkinlerle kendi şartlarını müzakere etmekten geçici olarak soğutmaktadır.[64]

Aşırı uçlara kaçmayan toplu eylemlere tezat, Refah örneğinde olduğu gibi sistem karşıtı, sistemi dönüştürmek isteyen hareketler kadınları mücadelelerine dahil etmişlerdir. Ancak bu içermeci tutum feminist yönelimlerin göstergesi olmaktan uzaktır. Toplumsal ve/veya siyasi sistemi dönüştürmeyi tasavvur eden sistem karşıtı hareketler kadınların işbirliğine ihtiyaç duyar. Ne var ki, mücadele kazanılıp bu işbirliğine artık ihtiyaç duyulmaz olduğunda, erkek seçkinler kadın dostu gündemlerini genellikle rafa kaldırmışlardır. Bu duruma yalnızca Müslüman ülkelerde değil, Doğu Avrupa örneğinde olduğu gibi Batı'da da rastlanmıştır. Bütün devrimler kadınların beklentilerine sırt çevirmeleri sebebiyle ataerkildir ve eski düzenin yerine kadınların yararına olacak taze bir demokrasi getirmeyi başaramamışlardır.

---

63 Lerner, 1986. Lerner'a göre, kadınlar sistematik olarak rıza gösterip riayet ediyor olmasaydı, ataerkinin belirli bazı tezahürleri gelişemeyecekti.

64 Benzer bir durum için bkz. Waylen, 1994, s. 339. Waylen, erkek egemen siyasete yabancılaştıklarını hisseden Latin Amerikalı kadınları inceliyor. Sonuç itibariyle, bu kadınlar kendi faaliyetlerini apolitik görmeye başlamışlardır.

Sistem karşıtı hareketlerden farklı olarak, ılımlı hareketler kadınların işbirliğine o denli ihtiyaç duymazlar. Dolayısıyla da, asıl olarak, kadınların topluluğun tümünü ilgilendiren gündemlere hizmet etme yönündeki geleneksel rollerini muhafaza etmeye çalışırlar. Buna bağlı olarak, İslâmi eylemin ılımlılaşması kısa vadede erkek İslâmi toplumsal aktörlere yaramıştır. Toplumsal cinsiyet meseleleri hakkındaki ortak görüşleri, geçmişten bu yana birbirlerine düşman olan laik ve İslâmi erkekleri yan yana getirmiştir. Kadın yanlısı gibi görünen söylemleri aralarındaki ihtilafı hafifletmiş, güven ağlarını kuvvetlendirmiş, demokrasi yanlısı "reform" projelerini perçinlemiştir. İzledikleri toplumsal cinsiyet politikalarının örtüşen kısımları, kadınların halihazırdaki ihtiyaçlarını göz önüne almaksızın, tarihsel olarak bölünmüş erkek seçkinler arasında etkileşim yaratmıştır.

Kadınların eğitimini ve görünürlüğünü desteklemelerine rağmen bu görünürde kadın yanlısı projeler, kadınları etkileşim politikasının ve iktidar yapılarının dışında bırakarak onlara ayrımcılık uygulamışlardır. İşin bu yönü karanlık bir tablo çizer. *Usuli* demokrasi ile "kadın-erkek ilişkilerinin demokratikleştirilmesi" arasında kendiliğinden bir bağ bulunmaz.[65] Nasıl ki liberal olmayan demokrasiler salt otoriter yöneticilerin varlığıyla ayakta kalabilirse, kadınların katılımı ve vatandaşlık hakları da ataerki tarafından sağlanıp muhafaza edilebilir. Buna karşılık, gerçek toplumsal cinsiyet eşitliği, kurumsallaştırılmış iktidarın kadınlar ile erkekler arasında paylaşılmasıyla mümkündür. Daha açık bir deyişle, toplumsal cinsiyet reformu kadınların iktidar yapılarıyla etkileşime geçmelerini ve haklarını müzakere etmelerini gerektirir.

Olayın bir de iyi tarafı vardır. Reforma girişen İslâmi ve laik erkeklerin kuracağı işbirliğinin uzun vadede kadınların yararına olması daha muhtemeldir. Bu tür etkileşimlerin Türkiye'nin geçiş politikalarının mevcut itici gücü olduğu gerçeğinden yola çıkarak, liberal demokrasi sağlanırsa/sağlandığında, İslâmi kadınların bundan yarar göreceği söylenebilir. İşlerin olumlu yönde ilerleyip ilerlemeyeceğini zaman gösterecek. Ama umduğumuz gibi olursa, bu, erkek seçkinlerin görünürde kadın yanlısı eylem ve projelerinden değil, devletle kurdukları etkileşimin kasıtsız sonuçlarından kaynaklanıyor olacak.

Dolayısıyla, erkeklerin başlattığı toplumsal cinsiyet reformu kadınlara faydalı bir sürece dönüşme potansiyeline sahiptir. Laik Türk kadınları gibi İslâmi kadın aktörler de gelecekte bu toplumsal cinsiyet düzenini kendi lehlerine çevirmenin yolunu bulabilirler. Kadınların cemaat hayatının ve kurdukla-

65 *A.g.e.*, s. 354.

rı ağların yoğunluğu kamusal ile özel arasındaki sınırları bulanıklaştırdıkça, kadın kadına olmanın yarattığı güven ortamı kadın takipçiler için güçlü bir iktidar kaynağı haline gelmektedir. Nihayetinde kadınlar bu yatay kuvvetleri dikey etkileşim politikalarına dönüştürme potansiyeline sahiptir. Türkiye'deki laikçi kadın grup ve hareketlerinin kampanyaları çarpıcı bir ilerlemeye yol açtığına göre,[66] İslâmi kadınların gerçek eşitlik ve iktidara sahip olabileceğine inanmamak için hiçbir sebep yoktur.

Kuşkusuz, kadınların katılımının bilfiil iktidar kazanımına dönüşüp dönüşmemesi, demokratik süreçlere ve kurumlara başvurmaya istekli olup olmamalarına da bağlıdır.[67] Diğer bir deyişle, İslâmi kadınların iktidar kazanmaları, eninde sonunda, erkeklerin inisiyatifine değil, bizzat kuracakları etkileşimlere bağlıdır. Bu bakımdan, proje temelli girişimler ile erkeklerın başını çektiği toplumsal cinsiyet reformuna odaklanmaktan ziyade, İslâmi kadınların gündelik hayatlarının ve faaliyetlerinin geçmiş ve günümüzdeki mahiyetinin nasıl olduğunu yakından incelemeliyiz. Bu bize kadınların etkileşim kurup iktidar kazanmalarının muhtemel yolları hakkında daha iyi fikir verebilir. Daha önce de belirtildiği gibi, etkileşimler uzun vadeli deneysel bir sürecin sonucunda ortaya çıkar ve bu süreçte bireyler, ister Cumhuriyetçi olsun ister İslâmi, geniş kapsamlı projeye duydukları aidiyet ile uzaklığı uzlaştırırlar. Tarihi, kültürel ve siyasi ortam ve koşullar göz önünde bulundurulduğunda, Gülen hareketine yahut AKP'ye mensup kadınların özel ve –kısıtlı ölçüde de olsa– kamusal alanlardaki katılımlarını uzun vadede devletle etkileşime dönüştürememeleri için ortada hiçbir neden yoktur. Laik Türk kadınlarının iktidar kazanımı yolunda kaydettikleri ilerleme, liberallerin toplumsal cinsiyet meseleleri hakkındaki görüşlerini destekler niteliktedir. "[K]adın hareketlerinin mücadeleye devlet katında girişmesi daha doğru olacaktır, çünkü ilerleme kaydedilmesi daha muhtemel olan mecra bir bütün olarak toplumsal ilişkiler değil, devlettir."[68]

66 Arat, 2000a, s. 278.

67 Arat, 2005, s. 9. Arat'ın çalışması, Refah'ın İslâmcı kadınlarının özel alandaki katılımlarını nasıl siyasi alana aktardıklarının aydınlatıcı bir örneğini sunuyor.

68 Hall, 2006, s. 35.

ALTINCI BÖLÜM

AKP Etkileşimi Kurumsallaştırıyor: Devlet ile İslâm Arasında "Mantık Evliliği" mi Yapıldı?

Etkileşimler kaynağını Cumhuriyet'e özgü tarihsel koşullardan alıp olgunlaşmışsa da, gündelik hayatın çeşitli alanlarında gösterdiği ve Cumhuriyet'in kurucuları tarafından öngörülememiş başarıları siyasi süreçler ile devlet üzerinde dönüştürücü bir etki yaratmıştır: "Yeni siyasi kurallar sil baştan türetilmekten ziyade, toplumsal, iktisadi ve kültürel hayatın meta-kurallarından –deyim yerindeyse– uyarlanarak oluşturulur. (...) Böylelikle sivil toplum, dönüşüm ve bütünleşme süreçleri esnasında ve öncesinde merkezî bir rol oynar. Siyaset oyununun meta-kurallarının çıkış noktası tam da bu sivil alandır."[1]

Etkileşim politikaları Türkiye'deki liberal demokrasiye dönüşümün ana ekseni haline gelmiştir. 1998'de Refah Partisi'nin kapatılmasının da gösterdiği gibi resmi siyaset kanalları yetersiz kaldıkça, devlet ile İslâmi aktörler arasında alternatif tutum ve davranış biçimleri geliştirilmiştir. Etkileşimler her ne kadar İslâmi aktörlerin devletle temas ve işbirliği kurmanın alternatif yollarını buldukları gündelik hayatın içinden çıkmışsa da, gündelik hayatın kurumlar dışı alanının aşama aşama dışına taşmıştır. Tocqueville derneklerle sivil toplum arasındaki bağları son derece aydınlatıcı biçimde tahlil etmiştir. Ne var ki, sivil katılıma ve sivil toplumun köşetaşı olarak derneklere ilişkin kuramı akademik camiada yankı uyandırmışsa da, siyasi idare ile sivil toplum arasında kurduğu açık seçik ilişki hak ettiği ilgiyi görmemiştir.[2] Bu bölümde,

1 Pérez-Díaz, 1993, s. 28-29.

2 İstisnalar için bkz. Hall, 1992; Berman, 2001.

Tocquevilleci sosyolojinin izinden giderek, dinin günlük hayat, dernek hayatı ve siyasi kültürde oynadığı merkezî rolün kurumsal siyasi süreçlere nasıl eklemlendiğini inceleyeceğim.

Türkiye'deki devlet aktörlerinin de, devlet dışı aktörlerin de hayatlarına nüfuz etmiş olan yaygın etkileşim motifleri, dünya görüşlerini ve hayat tarzlarını yavaşça dönüşüme uğratmıştır.[3] Çatışmadan uzak durmanın yeni kod ve normları siyasi kültürü kademe kademe dönüştürmüş, AKP de onları kurumsallaştırmıştır. İslâm yanlısı AKP hükümeti ile devlet, evvelce devlet-İslâm arasında var olan husumetin yerine yeni bir ortaklık ve diyalog atmosferi getirmiştir. Avrupa Birliği'nin Türkiye üzerindeki demokratikleşme baskısı karşısında, devletin en dirençli organı olan ordunun dahi İslâmi aktörlere yaklaşımı değişim göstermiştir.

Etkileşimler kurumsal düzeydeki iktidar dinamiklerini anlık ve düzensiz değişimlere uğrattığı içindir ki, makro düzeydeki tezahürleri de sistematik değil, son derece istikrarsız olmuştur. Bu sebeple de kurumsal dönüşümler farklı toplumsal güçler tarafından farklı şekillerde ve derecelerde algılanmıştır ve algılanmaktadır. Ancak ne kadar intizamsız olursa olsun, şaşmaz biçimde laik siyasi kurumlarla evvelce devlete karşı olan İslâmcılar giderek karşılıklı tavırlarını gözden geçirmiş ve birbiriyle daha uyumlu hale getirmişlerdir.

Geniş kapsamlı dönüşümün itici güçleri çok çeşitli ve karmaşık olmakla birlikte, kurdukları etkileşime bağlı olarak İslâmi aktörler demokrasi yanlısı reformda hiç şüphesiz ön sıralarda saf tutmaktadır. Fethullah Gülen ile AKP'nin söylemlerinin gitgide birbiriyle örtüştüğünü fark ettiğim için, gündelik hayattan AKP hükümetine etkileşimlerin izini sürdüm.[4] AKP ile Gülen hareketinin tutumları karşılaştırıldığında etkileşim politikasının devamlılık arz ettiği net bir biçimde görülüyor. Bu noktada, yakın zamanlarda Tayyip Erdoğan'ın kişiliğinde meydana gelen değişimlere ve retoriğinin çatışmacı olmaktan çıkıp işbirliğine daha açık bir hal almasına özellikle dikkat edilmelidir.

GÜLEN HAREKETİNDEKİ GÜNDELİK YAŞAMLA AKP'NİN PARTİ POLİTİKALARINI İLİŞKİLENDİRMEK

Fethullah Gülen İslâm'ın siyasete karıştırılmaması gerektiğini söyleyen Said Nursi'ye tümüyle katılmaktadır. Her iki lider de siyasi parti kurmayı veya herhangi bir partiye dahil olmayı reddetmiştir. Oysa takipçileri, laik

3 Cemaat hareketlerinin toplumsal ve kültürel düzeylerde nasıl da geniş kapsamlı bir değişime yol açtığının dikkat çekici bir örneği için bkz. Staggenborg, 1995.

4 Yazarın siyasi liderler, bakanlar, partinin yandaşları ve karşıtları ile gerçekleştirdiği görüşmeler.

Cumhuriyet'in vatandaşları, oy vererek "siyasi katılım"da bulunmaktadırlar. Her iki hareketin takipçileri de Erbakan ve İslâmcı görüşünden uzak durarak genellikle ılımlı merkez sağ partilere oy vermekteydiler.[5] Bu partilerin Gülen hareketine cazip gelmesinin sebebi, laikçiliğin sertliğine karşı daha yumuşak bir sekülerlik anlayışını savunmalarıydı.[6] Takipçiler Erbakan'ın sistem ve laiklik karşıtı tutumuna karşı olmanın yanı sıra, Müslüman âleminden, devlet iktidarı üzerinde hak iddia eden radikal İslâmi parti ve toplumsal güçlerden de uzak duruyorlardı. Haliyle, hareketin Erbakan ve Refah'la işbirliğine yanaşmaması, Gülen'in devletle etkileşime giren konumunu tasvip etmeyen İslâmcılardan büyük tepki görmüştür.[7]

Fethullah Gülen ile 2005 Mayıs'ında Pennsylvania'daki evinde gerçekleştirdiğimiz görüşmede yardımcıları mükellef bir sofra hazırlayıp sundular. Gülen sohbetimiz esnasında Atatürk'ün fikirlerine Ortadoğu'nun herhangi bir İslâm âliminin kinden daha fazla başvurdu. Sözü Seyyid Kutub'dan açıp Gülen'e onun hakkında ne düşündüğünü sorduğumda, "İslâm'ı siyasetin merkezine yerleştiren fikirlerini fazlasıyla radikal buluyorum" yanıtını aldım.[8] Gülen ayrıca Erbakan'ı olumsuz ifadelerle anarken, Turgut Özal'dan hayranlıkla, Bülent Ecevit ve Süleyman Demirel'den takdirle bahsetti.

1997'de Erbakan'ı deviren "hafif tertip" darbeye dek Gülen hareketi İslâmcı partilerle arasındaki mesafeyi koruyordu. Bu durum son yıllarda değişti. Gülen hareketinin çoğu takipçisi 2005 seçimlerinde ilk defa İslâm yanlısı bir partiye, AKP'ye oy verdi.[9] Yine de Gülen bana, iktidara geldiğinden beri Erdoğan'la hiç temas kurmadığını söyledi. Gülen hareketini AKP'nin uzantısı ya da koşulsuz şartsız yandaşı olarak görenlerin, hareketin bu partiye verdiği oy ve desteğin aslında koşullara ne kadar bağlı olduğunu hatırlamalarında yarar var. Gülen hareketi ve AKP ilişkisi, sivil toplum, devlet ve/veya siyasi toplum arasındaki net ayırımların en güzel örneğini sunar.

Recep Tayyip Erdoğan (1954-) başbakan olmadan önce çoktan İslâmcı olarak ün salmıştı bile. İstanbul İmam Hatip Lisesi'nden mezun olduktan sonra Marmara Üniversitesi İktisadi ve Ticari Bilimler Fakültesi'nde okudu.

---

5 Nur hareketi Demokrat Parti (1946-1960) ile Adalet Partisi'ne (1961-1981) yakın durmuşken, Gülen hareketi ise daha yakın dönemlerden asıl olarak Anavatan (1983-2009) ve az da olsa Doğru Yol (1983-) gibi merkez sağ partilere sempati duymasıyla bilinmektedir.

6 Kuru, 2006.

7 Bkz. örneğin Bulaç, Ali, "Refah'ın Önünü Kesecek misiniz?", *Yeni Şafak*, 12 Temmuz 1995.

8 Yazarın Fethullah Gülen ile 26 Mayıs 2005'te gerçekleştirdiği görüşmeden.

9 Yazarın 2002'den itibaren Gülen hareketinin takipçi ve liderleriyle, ayrıca 2005'te Fethullah Gülen'le gerçekleştirdiği görüşmelerden.

Siyasi kariyerine 1969'da, Erbakan'ın İslâmcı Milli Selamet Partisi'nin beyin takımını meydana getiren köktenci Milli Görüş hareketine katılarak başladı. Zaman içinde Refah çatısı altında adını duyurdu ve 1994-1998 yılları arasında İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı yaptı. Refah Partisi'nin kapatılmasından bir sene sonra, okuduğu bir şiir yüzünden siyasetten men edildi ve hapis cezasına çarptırıldı ve 2003'te Başbakan olduğunda, evvelce mensubu olduğu İslâmcı örgütlerle ilişkisini kesti.

Erdoğan'ın söylemi siyasi kariyeri boyunca farklılaşmış ve yalnızca siyaseten amaca uygun değil, aynı zamanda sistemle daha barışık bir hal almıştır. Erdoğan'ın duruşundaki can alıcı dönüm noktasını İslâmi Milli Görüş cephesinden kopması teşkil eder. Her ne kadar bu değişimler hapis yatması gibi şahsi deneyimlerine ve AKP'nin başa geldiği ilk yıllarda Batı ile Avrupa Birliği'ne karşı sorumluluğu ve yakınlığıyla ilişkilendirilmişse de, Türkiye'de meydana gelen yapısal dönüşümlere paralel olarak genel anlamda İslâmi kimliklerin de değişim geçirdiği göz önünde bulundurulmalıdır. Birçok hareket, grup ve dünya görüşlerinin çok hızlı bir şekilde dönüştüğü bir ülkede, özellikle dindar kesimin değişimine şaşılması da ilginç bir durum teşkil etmektedir.

ASGARİ MUTABAKAT

Yirmi yıl süren bir etkileşim politikası deneme sürecinin ardından, İslâmi toplumsal güçler ile Türk devleti 2000'lere gelindiğinde *kısmi* bir uzlaşmaya varmıştır. Zaten İslâmcı bir devleti amaçlamayan İslâmi toplumsal güçler, devletle gerçekleştirdikleri etkileşimler ve müzakereler neticesinde, yakın zamanlarda Cumhuriyet'in birtakım temel ilkeleriyle *seçmeci* bir mutabakata varmıştır. Alkol yasağı gibi ahlâk düzenine ilişkin meseleler hâlâ itiraza konu olmakla birlikte, AKP devletin çeşitli organlarıyla etkileşime girmeye başlamıştır. AKP etkileşim politikasını yeni baştan keşfetmek yerine, toplumda mevcut olan hassas müzakere-işbirliği dengesini kurumsallaştırma yoluna gitmiştir. Bu bağlamda, devletle dindar kesim arasında gelişen müzakere ve işbirliği konularında AKP ve parti politikalarına öncelik veren görüşlerin, Gülen hareketinin 1990'ların başından beri etkileşimin ilk adımlarını atıp önünü açtığını göz ardı etmemesi gerekir. Burada normatif anlamda etkileşimin iyi veya kötü olduğunu belirtmekten ziyade, ampirik bir gerçekliğe ışık tutmaktayım.

Başbakan Erdoğan New York'ta ve Harvard Üniversitesi'nde yaptığı konuşmalarda Batı'ya partisinin dayanağının "laik rejimin gücü" olduğunu

ilan etmiştir.[10] Erdoğan dahil olmak üzere partinin ileri gelenleri, AKP'nin Türkiye Cumhuriyeti'ne temel teşkil eden niteliklere katıldıklarını ve saygı duyduklarını açıkça ortaya koymuşlardır. Fikir birliği içinde oldukları başlıca üç husus vardır: Atatürk'ün milli egemenlik geleneğinin izinden giderek siyasi otoritenin laik kaynağında hemfikirlerdir. Tek başına bu bile partinin, siyasi topluluğun mahiyeti konusunda, yani ümmet yerine milletin esas alınması açısından devletle mutabık olmasını sağlamaktadır. Gülen hareketi gibi AKP de Cumhuriyet'in reformdan geçirilmesi (saldırılıp alaşağı edilmesi değil) ihtiyacını savunur. Ve son olarak parti, Türk devletinin Batı'yla, bilhassa da Avrupa Birliği ve Amerika Birleşik Devletleri'yle işbirliği içindeki tutumunu paylaşır; Batılı liberal demokrasi, bilim ve teknolojinin yaygınlık kazanmasına çalışır.

Aslında Erdoğan bundan sadece birkaç yıl önce bu hususlardan –hepsine değilse de– bir kısmına karşı bir tavır sergiliyordu. Tarihin tam da bu döneminde böyle bir değişim yaşanmasına ne sebep olmuştur? Bu öngörülebilir bir değişim miydi, yoksa tesadüf eseri miydi? Olayların açıklanması güçleştiğinde, sosyal bilimler bu olayları ya tahmin edilemez olarak tanımlama ya da büyük ve öngörülemez bir kırılma olarak betimleme eğilimine girer. Bu da, tarihsel gelişimin seçmeci biçimde göz ardı edilmesi anlamına gelir.

Benzer biçimde, AKP ile laik güçler arasındaki bu yeni yakınlaşma da genellikle siyasi liderlerin yeni davranışlarının sonucu addedilmektedir. Bu görüşe göre, siyasi seçkinler açığı seçim yarışıyla doldururlar.[11] Liderlerin ve siyasi seçkinlerin kısa vadeli değişim yaratmak ve politikaları yürürlüğe koymak bakımından taşıdığı önemi göz ardı etmeksizin,[12] seçkinlerin yakınlaşması olarak adlandırılabilecek olguyu önceleyen ve mümkün kılan şeyin İslâmi aktörlerle devlet arasındaki yaygın etkileşim motifleri olduğunu savunuyorum. Devletle etkileşim, İslâmi aktörlerin görünürlüğünü, sorumluluğunu, dolayısıyla da meşruiyetini artırmış; geniş bir yelpazede laik aktör çevreleriyle diyalog ve işbirliği kurmalarını da kolaylaştırmıştır.

İslâmi toplumsal aktörlerin çatışmacı olmayan tutumları önce ihtilafı dindirmiş ve laik devlet ile İslâm arasındaki kopukluğu gidermiştir. Bu gelişmeler aralarındaki güvensizliği ve anlaşmazlık konularını en aza indirirken, aynı zamanda sınırlı düzeydeki mutabakatı genişleterek millet geneline yaymıştır. Sivil toplum ile devlet arasında dikey bağlar oluşması, millet genelin-

---

10 Erdoğan'ın 30 Ocak 2004'te Belfer Center'da yaptığı konuşma için *Hürriyet* gazetesine bakınız.
11 Özbudun, 1996, s. 131-132.
12 Bkz. özellikle O'Donnell ve Schmitter, 1986; Weiner ve Özbudun, 1987.

de toplumsal düzeyde bir taviz ortamına zemin hazırlamıştır. Etkileşim politikası, izlenen politika ve stratejileri önde gelen siyasi seçkinler eliyle değişime uğratmazdan önce, hem devlet dışı aktörleri hem de devlet yetkililerini gündelik hayatta etraflıca dönüştürmüştür.

İSLÂM'IN İÇİNDE YAŞANAN DÖNÜŞÜM: GÜNDELİK HAYATTAN SİYASİ KURUMLARA

İhtilaftan Kaçınma ve Demokrasi

Fethullah Gülen gibi, Erdoğan da cemaate bağlılığıyla bilinmektedir. İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı'nı başarıyla yürütmesinin ardından yalnızca dindar kesime değil, tüm milleti önemseyip hizmet ettiği geniş çevrelerce kabul edilmiştir. Fethullah Gülen nasıl –"Türk okulları" olarak tanınagelen– Gülen okullarının fikir babasıysa, Erdoğan da Taksim Meydanı'na büyük bir cami inşa edilmesi gibi prestij projeleri tasavvur edip ortaya atmaktadır. Lakin gerek laikçilerden gerekse ordu gibi devlet organlarından şiddetli itirazlar yükseldiğinde iki lider de projelerinde diretmemiştir. İslâm'ın temel bir düsturu olan teslimiyet, her iki liderin de çatışma karşıtı tutumlarının en önemli kaynağı gibi görünmektedir. Erdoğan siyasi kariyeri boyunca halkın iradesine teslim olma konusunda yol katetmiştir.[13] Bu tutum onun –Gülen gibi– ihtilaftan kaçınabilmesine, fikirlerini ve dünya görüşünü milli ve küresel düzeylerde gerçekleşen değişimlere uyarlayabilmesine bir ölçüye kadar yardım etmiştir. Tanınmış siyaset bilimcilerden Metin Heper ile Şule Toktaş şöyle diyor: "Erdoğan'ın benimsediği layıkıyla işleyen bir demokrasi anlayışı, İslâm'daki şûra kurumuna, yahut istişareye, (...) fikir alışverişine dayanmaktadır."[14]

Laiklik ve Din Hürriyeti

Gülen de, Erdoğan da, "söz konusu devletin inananlara ayrımcılık uygulama[ması] (...) kaydıyla" laik devletten yanadır.[15] Gerek Erdoğan, gerekse Gülen, din hürriyeti karşı tehdit oluşturmadığı sürece laikliğe itiraz etmemektedir. Bu, Türkiye'nin 2000'lere gelindiğinde geçirdiği iki paralel dönüşümün göstergesidir. Türkiye'deki koyu laikçiliğin yanında daha müsamahakâr sekülerlik alternatifleri gelişirken, İslâmi toplumsal güçler de marjinal

13 Heper ve Toktaş, 2003.

14 *A.g.e.*, s. 167. Bu bakımdan, Erdoğan kendisini demokrat olarak tanımlamaktadır. Bkz. Turan, 2001, s. 117.

15 Heper ve Toktaş, 2003, s. 173.

ve kültür karşıtı konumlarını terk edip[16] daha ortayolcu ve işbirliğine nispeten daha açık bir anlayış benimsemenin eşiğindedirler. Gülen'in laik demokrasiye duyduğu saygıya benzer biçimde, Erdoğan da İslâmi yönünün şahsi düzeyde kaldığını açıkça beyan etmiş, laik anayasa ve demokratik ilkelere bağlılığını İslâm'a duyduğu inançtan ayrı tutmuştur.[17] Şüphesiz, her iki lider de bir İslâm devleti değil, ahlâklı, faziletli ve inançlı bir toplum özlemi duymaktadır. Ahmet Kuru'nun açıkça belirttiği doğrultuda, AKP seçmenleriyle yaptığım görüşmelerde, partinin farklı siyasi görüşlerden yandaşları bu –laik değil de– seküler devlet anlayışıyla hemfikir olduklarını belirttiler.[18]

Gülen hareketi nasıl sınıf ve yurtlarda din ile bilimsel eğitimi birbirinden ayrı tutuyorsa, AKP de parti programında din ve devlet işlerinin ayrılığı ilkesine sadık olduklarını beyan etmiştir. Diğer bir deyişle, İslâmi hareketin eğitim alanında laik düzene ayak uydurması gibi, İslâm yanlısı AKP de laik kurumsal siyasete uyum sağlamıştır. Parti programında laiklik "din ve vicdan hürriyetinin teminatı" olarak tanımlanırken, "[l]aikliğin, din düşmanlığı şeklinde yorumlanmasına da, örselenmesine de karşıdır."[19] Erdoğan verdiği demeçlerde sıklıkla Türkiye'nin İslâm dünyasının geri kalanı için model teşkil edebileceğini ileri sürmektedir. Ve doğal olarak da, bireylerin din hürriyetini kısıtlamak yerine besleyen ABD modeline dayanan daha yumuşak ve müsamahakâr bir laiklik anlayışını savunmaktadır.

İslâmi parti politikalarında yaşanan bu dönüm noktası farklı farklı yorumlara yol açmıştır. Kimileri Erdoğan'ın AKP'sinin Türkiye'de İslâmcılığın sonuna işaret ettiğini öne sürmüştür. "Müslüman demokrat" ve "muhafazakâr demokrat" terimleri Türkiye bağlamında AKP'nin yalnızca geçici bir demokrasi uygulayıcısı değil, demokratik idealleri ve dünya görüşünü benimsemiş bir parti olduğunu da belirtir hale gelmiş; yeni İslâmi aktörler, demokratların başlıca niteliği olan "liberallik"le nitelendirilmeye başlamıştır.[20] Bu bakış açısına göre, AKP başkalaşım geçirmiştir; o denli ki, baştaki hali yahut geçirdiği değişimin safhaları seçilememektedir. Bu görüşler bir yandan İslâmi aktörlerin sosyoekonomik ve tarihsel geçmişlerini göz ardı etmekte, öte yandan da 1980 sonrasında devlet-İslâm ilişkisinin değişen iktidar dinamiklerine zemin hazırlamış olan genel bağlam içindeki konumlarını tayin etmekten ge-

16 Toprak, 1988, s. 136; Heper, 1985.

17 Bkz. *Hürriyet*, 28 Ağustos 2001. Erdoğan, ilgili Kur'an ayetlerinin ve hadislerin devlet oluşumuna değil, idarecinin tutum ve davranışlarına ilişkin olduğunu savunur.

18 Kuru, 2009.

19 *AK Parti Kalkınma ve Demokratikleşme Programı*, Ak Parti, Ankara, 2002.

20 Yavuz, 1999a.

ri kalmaktadır. AKP kırılmaya uğramış değildir; partinin geldiği nokta, İslâm ile devlet arasında onyıllardır gerçekleşen temasların neticesidir.

Partinin İslâmi ve cemaat odaklı mahiyetinin inkâr edilmesi, kısmen, çeşitli dinlerden ve siyasi eğilimlerden insanları kendine çekmiş olmasından kaynaklanmaktadır. İnkârın bir başka sebebiyse, Giriş ile İkinci Bölüm'de etraflıca ele alınan Cumhuriyetçi rahatsızlıklarıdır. Laikçilerin İslâmi aktörlerle sivil toplum arasındaki uyumu kabul etmemesi gibi, Kemalistlerin ve Batılı gözlemcilerin pek çoğu da İslâm yanlısı bir partiyi reformla bağdaştırmakta güçlük çekiyordu. Dolayısıyla, İslâmi aktörler İslâmi kimliklerini terk edip Cumhuriyet'in mahiyetine uygun "Müslüman" bir kimlik kuşanmadıkları *takdirde* liberal demokrasiye geçiş sürecinde yer alamayacaklardı. AKP'yi Erbakan'ın uzantısı olarak görmekte direten koyu laikçilerin sayısında önemli bir azalma kaydedilmişse de, yelpazenin aşırı ucundaki bazı laikçiler hâlâ AKP'nin gerçek niyetlerini gizlediğini düşünmektedir.

Avrupa Birliği ve Batı: İslâmi Aktörler Türkiye'nin Yeni Demokratları mı Addedildiler?

Her ne kadar liberal demokrasi istikametindeki reformlar tüm vatandaşların yararına olmaya gebeyse de, Türkiye'deki İslâm'dan ilham alan toplumsal güçlerin otoriter laiklikten sekülerliğe geçişten elde edecekleri hiç şüphesiz daha fazladır.[21] Doğal olarak, Türk devleti ve bir dönemliğine Avrupa Birliği ve ABD ile reform yönünde ortak bir çaba içine giren bu güçler kurumsal reform üzerinde söz sahibi haline gelmişlerdir. Kuşkusuz, uluslararası güçlerin Türkiye'nin demokratikleşmesine duyduğu ilginin zamanlaması da AKP için çok isabetli olmuştur. AKP'nin ilk hükümete geldiği dönemde gerçekleştirdiğim görüşmelerde AKP seçmenleri, Batı'nın Türkiye üzerindeki baskısının, "reform zihniyetli" İslâm'ın ülke dahili ve haricinde yaygınlaşmasında rol oynadığını belirttiler. Uluslararası oyuncuların önemini yadsımaksızın, Türkiye'nin günümüzde geçirdiği dönüşümleri salt AB'nin Türkiye'den taleplerine bağlamak yanlış olacaktır. Demokratikleşmenin bu şekilde AB merkeze alınarak açıklanması, geçiş sürecinin tarihsel ve içsel dinamiklerini yok saymaktadır. AB üyeliği İslâmi aktörler ile devletin uğruna güçlerini birleştireceği bir başka ortak hedef teşkil ediyorsa da, elinizdeki çalışma göstermiştir ki, İslâm ile devlet AB'nin tesir edemeyeceği ve zaten de onaylamayacağı alanlarda da anlık işbirliği içine girip çıkmaktadır.[22] Batılı güçler Türkiye'nin geçirdiği dö-

21 Yazarın 2003'te Ankara'da gerçekleştirdiği görüşmelerden.

22 Burada özellikle –Dördüncü Bölüm'de ele alınan– etnik politikalar ile –Beşinci Bölüm'de ele alı-

nüşüm üzerinde her daim etkili olmuşsa da, devlet ile yerel toplumsal güçler arasındaki işbirliğinin geçmişi daha gerilere uzanmaktadır ve yalnızca Türkiye'nin Avrupa'yla bütünleşmesini hedeflemenin çok ötesindedir.[23]

1950'lerin DP'si gibi, AKP de demokrasi yanlısı reform çerçevesinde Batı'ya belli bir dereceye kadar uyum sağlamıştır. AKP çok çeşitli siyasi altyapılara sahip insanları cezbetmekte ve devlet ile toplum arasında köprü işlevi görmektedir. Ancak Türkiye'de insan hakları ve hürriyetlerinin iyileştirilmesine dair söylemlerde bulunmuş olmasına rağmen, partiyi asıl ilgilendiren, din özgürlüğünün reformdan geçirilmesidir. AKP, retoriğinde insan hakları ve temel özgürlükleri savunarak Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Sözleşmesi'ne gönderme yapar. Lakin pratikte, Dördüncü Bölüm'de ele alındığı üzere Gülen hareketinin seferber ettiği etnik politikaya benzer biçimde, partinin etnik politikalara ve etnik azınlıkların haklarına bakışı Türk devletinin tutumuyla örtüşmektedir. Örneğin, AKP hükümetinin "milliyetçileri", İstanbul'da düzenlenmesi planlanan ilk Ermeni Soykırımı konulu konferansı engellediler.

Etkileşimin İslâmi aktörleri din hürriyetini savunmalarına rağmen, bireysel veya müşterek her türlü özgürlüğe sıcak bakıyor değillerdir. Keza, demokrasi yanlısı reform ve demokratikleşme hususlarında işbirliği sergiliyor olmalarına rağmen, liberal demokrasiye duydukları yakınlık seçmeci ve sınırlıdır. Etkileşimin İslâmi aktörlerinin geçiş sürecinde böylesi büyük bir rol oynaması onları yürekten demokrat yahut liberal kılmaz. Liberal demokratlara halihazırda yakın durmaları ve bazı liberallerden destek görmeleri, laik Cumhuriyet'ten bazı istekleri, talepleri ve beklentilerinden ileri gelir. Bu dönemsel sebepten dolayı, aynı zamanda Türkiye'ye reform için baskı uygulayan Batılı güçlerin de tarafında yer almışlardır. Ama bu koşullu yakınlaşmalar kesinlikle kalıcı dostluklar veya içten özgürlükçü davranışlar olarak görülmemelidir.

Müzakere Becerileri ve Anlaşmazlığın Sınırları

Fikir ve iş birliğine rağmen, İslâmi toplumsal güçlerle devlet arasındaki mutabakat tam değil *kısmidir*. Kemalistlerin kusur addettiği bu kısmilik aslında liberal demokrasinin gelişiminin anahtarıdır. Bu sınırlı fikir birliği İslâmi ak-

---

nan– toplumsal cinsiyet politikalarında kurulan işbirliğini kastediyorum. Devlet-İslâm ilişkilerindeki değişimlerin bu sonuçları Avrupa Birliği'nce ne öngörülebilirdi ne de iyi karşılanırdı. Dahası, özel alandaki değişimlerden AB baskısı tek başına sorumlu tutulamaz. Örneğin, insanların uluslararası güçlerin dayatmalarına göre davranmaya mecbur olmadıkları ev ortamında yemek sofrasında konuştukları konular bu gibi değişimlerdendir.

23 Bu konunun ele alındığı verimli bir tartışma için bkz. Alpay, Şahin, "AKP'nin Reformcu Pili Bitti mi?", *Zaman*, 29 Aralık 2005; Şahin, Alpay, "AB Destek mi, Köstek mi?", *Zaman*, 3 Ocak 2006.

törlerle devlet arasında anlaşmazlığa yer bıraktığı gibi, kısmi memnuniyetsizliklerin dile getirilmesine de olanak tanımaktadır. Gülen hareketine ve Üçüncü Bölüm'de ele alınan itirazlarına benzer biçimde AKP hükümeti de tartışmalı konuları müzakere etmektedir. Cumhuriyet'in ve Atatürkçülüğün gözden geçirilmesi sürecinde, İslâmi ve laik aktörler hayat tarzları, ahlâk ve dinin gündelik hayattaki rolüne ilişkin farklı fikirler ve dünya görüşleri geliştirmeyi sürdürmektedir. Ancak İran ve Cezayir'dekinin aksine, Cumhuriyet Türkiye'sinde vuku bulan fikir ayrılıkları başta egemenliğin laik kaynağı olmak üzere Cumhuriyet'in temel ilkelerine kadar uzanmaz.

AKP hayatın ahlâk bakımından nasıl idame ettirilmesi gerektiği konusunda hâlâ laik aktörlere aykırı görüşlere sahiptir. 2004 yılının Eylül ayında, Türkiye'nin AB üyeliğine yönelik yargı reformu kapsamındaki kanun teklifinin meclisten geçmesinin arifesinde, ahlâken muhafazakâr İslâmi aktörler ile –ahlâken liberallikten yana olan– laik aktörler arasında, zinanın suç kapsamına alınıp alınmamasına ilişkin şiddetli tartışmalar koptu. Türk Ceza Kanunu reformu, AKP'nin zinanın suç kapsamına alınmasını isteyen ahlâkçı hiziplerinin çıkışları neticesinde ertelendi. AKP içerisindeki bu koyu muhafazakâr kanat hafife alınmamalıdır, zira onların ahlâkçı görüşlerini paylaşan taban yalnızca İslâmi toplumsal güçlerden değil, dindar olmayan muhafazakârlardan da müteşekkildir. Tahmin edileceği üzere, Gülen'in takipçilerinin büyük kısmı zinanın suç kapsamına alınmasından yanaydı. Beşinci Bölüm'de incelendiği gibi, dindar kesimin kadınları arasında koyu muhafazakâr ve ahlâkçı söylemlere destek oldukça yaygındır.

Karşılığında, geniş bir liberal laik kitle bir araya gelerek İslâmcıların ahlâki dayatmaları olarak gördükleri bu olaya tepki gösterdi. Tüm bu tartışmalar sırasında Erdoğan AB'yi Türkiye'nin içişlerine karışmaması yönünde açıkça uyardı, liberallere de AB baskısını kendi gündemleri lehine kullanmamalarını söyledi. Ahlak ekseninde ortaya çıkan bu anlaşmazlıklar İslâmi ve laik aktörler arasında büyük tartışmalara ve tedirginliğe yol açmıştır. Bu toplumsal aktörler her ne kadar siyasi süreçlerin temel ilkeleri üzerinde hemfikirlerse de, zina ve alkol tüketimi gibi meseleler karşısındaki duruşlarından taviz vermek istememektedirler kuşkusuz. Türkiye, siyasi süreçlerin ve siyasi otoritenin kaynağının tartışma konusu olduğu ama ahlâki meselelerde uzlaşma ve taviz ortamının hüküm sürdüğü pek çok Müslüman ve Arap ülkesine tezat teşkil etmektedir.

Kurumsal reformla özdeşleştirilen partiye Türk vatandaşları da, AB de umut bağlamıştır. Ancak büyük umutlar bağlanan her konuda olduğu gibi,

bütün bunlar AKP üzerinde büyük baskı oluşturmaktadır. Laik aktörler partinin ahlâki meseleleri müzakere etmesini genellikle reform açısından başarısızlık addedip farklı yönlere çekerken, İslâmi aktörlerse devlet karşısında takındığı tavizkâr ve işbirlikçi tutumu pasiflik yahut güçlü bir liderlikten yoksunluk olarak nitelendirmektedir. Parti ne İslâmi ne de laik aktörleri tam anlamıyla memnun edebilmiş değildir. Bu, hem Cumhuriyet'in kendi içinde hem de toplum ile Cumhuriyet arasında bir mücadele-işbirliği dengesi kurmaya çalışmasından ileri gelmektedir. Dolayısıyla da ne laik ne de İslâmi aktörlerin beklentilerini tam olarak karşılayamaması şaşırtıcı değildir. AKP bu denge arayışı içerisinde zaman zaman parti içinde uyumun, ülke içinde de anlaşmazlığın sınırlarını zorlamakta; yaptığı müzakerelerde kuşatıcı çerçevenin, yani ulus-devletin sınırlarını ölçmektedir. Partiyi eleştiren İslâmi ve laik çevreler işin bu yönünü genellikle gözden kaçırmaktadır. Partiyi geçiş sürecinin güçlü bir unsuru kılan, liberal demokratik bir yapıya sahip olması *değil*, çokça ihmal edilen bu müzakere ve işbirliği denemeleridir. AKP'yi Refah da dahil olmak üzere önceki İslâmi partilerden ayıran, liberal veya demokrasi yanlısı karakterinden ziyade, sahip olduğu müzakere ve etkileşim becerileridir.[24]

Aralarında devlete bağlı İmam Hatip okulları ile başörtüsü yasağının bulunduğu pek çok çekişmeli konu mevcuttur. Anayasa Mahkemesi'nin Refah ve Fazilet partilerini kapatma gerekçelerinden biri başörtüsü meselesi olduğu için, AKP ilk dönemde bu konunun üzerine fazla gitmemiştir. AKP tabanının büyük bölümü başörtüsü yasağının kaldırılmasını arzu edenlerden meydana geliyorsa da, AKP bu konudaki tavrını yasak mağduriarının beklediği sertlikte ortaya koymamıştır. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin (AİHM) Haziran 2004'te devletin koyduğu yasağı onaylamasıyla da mesele biraz daha çıkmaza girmiştir.[25] Bu kitabın Türkçeye çevrilmesi sırasında, 2009'un Şubat ayında AKP'nin üniversitelerde başörtüsünü serbest bırakma yönünde aldığı karar Haziran ayında Anayasa Mahkemesi tarafından iptal edilmiştir. Başörtüsü konusu halen çözüm bekleyen ve toplumu geniş çapta bölen bir mesele olmayı sürdürmektedir.

---

24 Bkz. Toprak, 2006, s. 33. Toprak, haklı olarak, Refah'ın demokrasi özleminin esasen din hürriyeti ihtiyacına dayandığını savunuyor. Ancak bunu, demokrasi yanlısı AKP ile antidemokratik Refah arasındaki fark olarak görüyor. Oysa incelemelerimden çıkan sonuç, Refah ile AKP arasında bir devamlılık ilişkisi olmakla birlikte (zira her iki partiyi de harekete geçiren güçlü bir din hürriyeti ihtiyacıdır), AKP'nin devletle mücadele ve işbirliğini dengelemekte Refah'tan daha fazla deneyim kazandığı yönünde. Başka bir deyişle, AKP liberal demokrasinin birtakım ilkeleri üzerinde mutakabakat sağlamaya çalışırken, devletle arasındaki anlaşmazlıkları sınırlı tutmaya daha fazla özen gösteriyor ve bunda daha başarılı oluyor.

25 Ayrıntılı bilgi için bkz. Tepe, 2005, s. 78.

AKP'nin çözümlemesi beklenen bir başka tartışma konusu İmam Hatip okullarıdır. Türk devleti zorunlu temel eğitimi sekiz yıla çıkararak İmam Hatip liselerindeki eğitim süresini stratejik bir biçimde azaltmıştır. Dahası, müfredatı –Kur'an dersi haricinde– diğer okullarınkiyle benzeşen bu liselerden mezun olan öğrencilerin üniversiteye girişte diğer lise mezunlarıyla eşit düzeyde rekabet etmelerine imkân tanınmamaktadır. İslâmi aktörlerin büyük kısmı, devlet eliyle adaletsizlik olarak gördükleri bu uygulamanın değiştirilmesi beklentisiyle AKP'ye fazlaca yüklenmişlerdir. Parti uzun süre bu durumun değiştirilmesi yönünde bir adım atmamış,[26] daha sonra getirdiği eşit katsayı uygulaması da İmam Hatip mezunlarını dezavantajlı konumdan tamamen kurtaramamıştır. AKP'nin bu türden tartışmalı konulardaki girişimleri bürokrasinin reforma karşı direnciyle karşı karşıya kalmıştır. Laikliğe sonuna kadar sadık devlet organları ve yetkilileriyle müzakerelerde karşılaştığı güçlükler partinin geleceğine ilişkin soru işaretlerini çoğaltmaktadır.[27] Acaba AKP İslâm ile devlet arasındaki gerilimi hafifletmeye çalışırken, aynı zamanda da farklı kesimlerden gelen seçmen tabanını memnun etmeyi sürdürebilecek midir?

Parti içerisinde devletle işbirliğine itirazlar, öncelikle, Erbakan'ın akıl hocalığı ettiği Saadet Partisi'nden ayrılarak Erdoğan'ın AKP'sine geçen az sayıdaki Milli Görüşçüden yükselmiştir. AKP içerisindeki Milli Görüşçü grup, ahlâk düzenine ilişkin tartışmaları körüklemekle birlikte, siyasi otoritenin kaynağı yahut siyasi topluluğun mahiyeti konularındaki mutabakat zeminini sarsmaktan geri durmamışlardır. Ama bunun yanında, partinin liberal ve sol demokratlardan oluşan bir grup politikacıyı 2007 seçimlerinden önce davet edip bünyesine kattığı da unutulmamalıdır.

Kanımca, geleneksel olarak birbirine zıt toplumsal güçlerin paylaştığı aidiyet çerçevesi ve amaçlar yalnızca devlet dahilindeki değil, devletle toplum arasındaki asgari uzlaşmayı da kolaylaştırmaktadır. Devlet ile dinî aktörler arasındaki bu temel *uyum*, siyasi çoğulculuğun ve rekabetçi siyasetin önkoşuludur. Siyasi otorite konusunda asgari uzlaşma sağlanamaması kültürel çeşitliliği ve muhalefet ortamını baltalar. Kültürel çeşitlilikten farklı olarak, siyasi çoğulculuk temel ilkeler üzerinde asgari mutabakat sağlanmasından daha doğrudan etkilenir. Mutabakat sağlanmadığında, siyaset alanı katı bir homojenlik dayatan otoriter ve/veya despot bir idare altında toplumsal parçalanma arz eder. Homojenliğin böylesi, devlet ile toplum arasındaki etkileşim platformu sayesinde elde edilen asgari uyum haliyle karıştırılmamalıdır. Daha da

26 *New York Times*, 6 Haziran 2004.
27 *New York Times*, 5 Kasım 2003.

önemlisi, dindar kesim ve laik devlet arasındaki dikey uyum ile İslâmi ve diğer toplumsal aktörler arasındaki yatay çatışmalar birbirine karıştırılmamalı, ayrı ayrı incelenmelidir.

ATATÜRKÇÜLÜĞÜN İÇİNDE YAŞANAN DÖNÜŞÜM: LAİKÇİLERDEN DEVLETE

2000'lere gelindiğinde, etkileşim politikaları, Atatürkçülüğün yapıcı biçimde yeniden yorumlanıp düzenlenmesinin önünü açtı. Devletin resmî ideolojisiyle büyük ölçüde bir tutulan Kemalizm, toplumsal çerçeveli Atatürkçülük biçimleriyle ikame edilir olmuştur. İslâmcı tarafta, Erbakan'ın siyasetten çekilmesiyle kimi takipçilerinin gündem ve dünya görüşlerini gözden geçirmesi aynı döneme rastgeldi. Laikçi tarafta ise, önde gelen ordu mensupları dahi katı laiklik ve Atatürkçülük anlayışlarını dönem dönem yumuşatmaya yeltenmiştir.[28] Örneğin, dönemin Genelkurmay Başkanı Orgeneral Hilmi Özkök "Atatürkçülüğü yeniden yorumlama" gereğini dile getirmişti ve "Atatürkçülüğü – Türk ordusunun rehber ışığını– bir ideoloji, yani kapalı bir düşünce sistemi olarak değil, değişime açık bir dünya görüşü olarak" görüyordu.[29]

Her ne kadar istisnai dursa da, bu gibi örnekler, Atatürkçü düşünce ile Atatürk sonrası bürokrasi tarafından çarpıtılmış hali arasında ayrım yapmayı kaçınılmaz kılmaktadır. "[Bürokratlar] Atatürkçü düşünceyi bir siyasi manifestoya dönüştürerek Atatürk'ten daha az 'demokratik' olduklarını göstermişlerdir."[30] Üst düzey devlet yetkililerinin Atatürkçülüğe yönelik tutumlarında meydana gelen yakın zamanlı değişimler, hem devletin kendi içinde hem de devlet ile toplum arasında Atatürkçülüğe yepyeni bir gözle bakıldığını düşündürmektedir. Kemalist ilkelerin müsamahaya mahal vermeyecek biçimde tepeden dayatılışına tezat, 1980 sonrası dönem evvelce dışlar mış pek çok toplumsal aktörün de bu tartışmalara katılmasına tanıklık etti. Kemalizm ile laikliğin farklı yönleri ve "sorgulanamaz" mahiyeti ateşli tartışmalara yol açtı. İlginçtir, bu önemli tartışmalar tabandan yükselen bir Atatürkçülük savunuculuğunu canlandırdı. Bu canlanma, Atatürkçülüğe ilişkin sembollerle hem kamusal hem de özel alanda giderek daha sık karşılaşılmasında gözlemlenebilir.[31]

---

28 Orduda meydana gelen bu değişimlere ilişkin daha ayrıntılı açıklama için bkz. Heper, 2006.

29 *A.g.e.*, s. 75.

30 Bkz. Heper, 1985, s. 144. Atatürk'ün tasavvur ettikleri ile hayattayken gerçekleştirdikleri arasında tutarsızlık bir yana, Atatürkçü düşünce ile bürokratların onu hayata geçirişi arasında bir uçurum mevcuttur.

31 Özyürek'in derinlikli etnografik çalışması (2004), İslâm'ın kamusal alana girişiyle birlikte Ata-

Meydana gelen tartışmalar neticesinde Atatürkçülüğün terk edilmediği açıktır. Kimilerinin ileri sürdüğü gibi bu tartışmalar bir post-Kemalist dönem başlatmaktan ziyade, Kemalizmi kemikleşmiş bir büyük tasarıdan esnek bir aidiyet çerçevesine dönüştürmeye davet etmiştir. Türk toplumu gözündeki meşruiyeti laikçi "Batılılaşmış" seçkinlerle sınırlı kalmaktan çıktığı ölçüde,[32] Atatürkçülük Türk devletinin hızla değişen dünyaya uyum sağlayıp dönüşüm geçirmesine imkân sağlayabilir. Çeşitli çevrelerden toplumsal güçler Cumhuriyet projesini terk etmek yerine "düzeltmek" yönünde sözsüz bir anlaşmaya varmışlardır. Sorulması gereken soru şudur: İslâmi ve laik aktörler liberal demokrasinin fikir kalıplarından yararlanarak ortak bir aidiyet çerçevesinin oluşumu ve yeniden oluşumu için güçlerini birleştirmeyi ne ölçüde başardılar ve başaracaklardır?

Türk devletini ister eleştirsinler ister savunsunlar, İslâmi gruplar da, seküler gruplar da bu kuşatıcı aidiyet hissine başvurmaktadırlar. Daha da önemlisi, daha iyi bir demokrasi talebi giderek toplu bir çaba halini almıştır. Bu gelişmeler kısmen Kemalizmin itirazlara konu olan mahiyeti, kısmen de Türkiye'de İslâm'ın tartışmalı tabiatı sayesinde (bu unsurlara rağmen değil) gerçekleşmiştir. Cumhuriyet'le etkileşim politikasının Kemalizmin kendi içindeki dönüşümüyle İslâm'ı kendi içindeki dönüşümü harekete geçirmesi bu şekilde olmuştur. Kemalizmle İslâmcılığın geçirdikleri dönüşümler mevcut literatürde ayrı ayrı ele alınmış olsa da, bu süreçler arasındaki bağ çoğunlukla ihmal edilmiştir. Geçmişten bu yana İslâmi ve laik olmak üzere ikiye bölünmüş Türkiye halkı çok çeşitli meselelerde ortak çıkarlar etrafında bir araya gelmekte; mesela konut sahibi olmak isteyenler için *mortgage* uygulamasına başlanması gibi konulara topluca ilgi göstermekte ve dikkatleri birbirlerine savaş açmaktan giderek başka yönlere kaymaktadır. Dindar ve laik aktörler Türkiye'nin AB'ye aday üyelik sürecinin başlangıcını sokaklara dökülüp bir arada kutladıkları gibi, bu sürecin rafa kaldırılmasından sonra da AB'ye karşı çok benzer olumsuz duygular geliştirmişlerdir.

Türk toplumunun Kemalizm-İslâmcılık hattında derinden bölünmüş olarak tanımlanması, birbirine paralel tarihsel dönüşümleri gözden kaçıran sorunlu ve aşırı bir genelleme halini almaktadır.[33] Her ne kadar Kemalizm Türk toplumundaki yarılmanın güçlü bir kaynağı olagelmişse de, yakından

türkçülüğün nasıl özelleştirilmekle kalmayıp aynı zamanda ticarileştirildiğini de gözler önüne seriyor.

32 Bkz. özellikle Katouzian, 2004, s. 28. Katouzian, Rıza Şah'ın gayrimeşruluğu ile Atatürk'ün geniş toplumsal tabanını mukayese ediyor.

33 Bkz. örneğin Yavuz, 2000a, s. 21, 24-26.

bakıldığında, Atatürk'e bağlılığın –resmî Kemalizm ideolojisinden farklı olarak– değişen koşullara uyum sağlayacak kadar dinamik olduğu görülür.

Gülen hareketinin okullarında Atatürk köşeleri görmek yahut Fethullah Gülen ve Erdoğan'ın konuşmalarında Atatürk'e atıfta bulunduğunu duymak artık Türk toplumuna şaşırtıcı gelmiyor. Türkiye'nin geçtiği sürecin, İslâm'ın laikleşmesi, milliyetçiliğin İslâmileşmesi veyahut Kemalizmin veya İslâmcılığın sonu gibi, tek boyutlu ya da tek yönlü bir dönüşümle açıklanması mümkün değildir. Bu süreç, toplumun gitgide özerklik kazanan güçleri ile toplumla etkileşimde bulunan devlet arasındaki çok boyutlu süreçlerin neticesi olarak değerlendirilmelidir.

KÜLTÜREL ÇEŞİTLİLİK İLE SİYASİ ÇOĞULCULUĞU BİRBİRİNDEN AYIRMAK

Etkileşim politikasının sonuçları iki katmandan oluşmaktadır. İlk olarak yukarıda, etkileşimlerin "daha incelikli" bir anlaşmaya –sınırlı sayıda temel mesele üzerinde varılan mutakabata– sebebiyet verdiğini ileri sürdüm. Anlaşmanın incelikli oluşu, gitgide çeşitlilik kazanan toplumsal güçler ve devlet aktörlerine cazip gelmesini sağlamış, İslâmi ve laik aktörler arasındaki bölünmenin ötesine geçip her iki tarafa da nüfuz etmesine olanak tanımıştır.

İkinci olaraksa etkileşimler, gitgide meşruiyet kazanan anlaşmazlıklara yol açmıştır. Farklılıklar medeni ve demokratik bir arada yaşama biçimlerine kendiliğinden *dönüşmediği* için, çeşitlilik arz eden toplumlar doğaları itibariyle çoğulcu değildir.[34] Çoğulculuk, dinî ve etnik kültür veya grup farklılıkları barındıran toplumların doğasında koşulsuz şartsız var olan bir nitelik değildir.[35] Sonradan edinilmesi gerekir. Çeşitlilik arz eden toplumlar bölünmeye homojen toplumlardan daha meyilli değilse de,[36] birlik ve beraberlikleri toplumsal hedeflerin başarıya ulaşmasına daha doğrudan bağlıdır.[37] İster çeşitli ister homojen olsun, toplumlar farklılıklarda ve ihtilaflı konularda *makul bir işbirliği düzeyine* ulaşıldığında çoğulcu hale gelir ve demokratik yönetimlere doğru gelişme kaydeder. Yerel bağlılıkların öncelikli konumu ve etnik çeşitlilik Afganistan'da parçalanmaya yol açmışken,[38] Kanada halkının etnik

34 Hall, 2002.

35 Bu konudaki görüşlerini benimle sakınmadan paylaşan John A. Hall'a müteşekkirim.

36 Bkz. örneğin Fish ve Brooks, 2004. Bu nicel çalışma, çeşitlilik ile demokrasinin başarısızlığı arasında dolaysız bir ilişki olmadığını gösteriyor. Lakin çeşitliliğin demokrasiye hangi siyasi koşullar altında zarar verebileceği sorusunun daha etraflıca irdelenmesi gerekiyor.

37 Örneğin bkz. Tocqueville'in (2000 [1835-1840]) 19. yüzyıl ABD'sinden verdiği örnek.

38 Barnett, 2004; Goodson, 2003, s. 83.

ve milli çeşitliliği siyasi çoğulculuğun temelini oluşturmuştur. Bu iki örnekte toplumsal aktörlerin devletle kurduğu bağların birbirinden son derece farklı olduğu açıktır. Afganistan'da aşiretlere ve savaş ağalarına duyulan yakınlıklar Afgan devletine sadakatin ve milli bağların önüne geçerken,[39] Kanada vatandaşları milliyetlerine ve etnik kökenlerine ters düşmeksizin Kanada devletiyle yakınlık ve etkileşim kurabilmişlerdir.

Her ne kadar Türkiye'deki İslâmi muhalefet 1970'lerden itibaren rekabetçi seçim sistemi dahilinde kurumsal düzeyde seyretmiş ve seçimler özgür ve adil bir ortamda gerçekleşmişse de, İslâmi ve laik aktörler arasında müzakere ve işbirliği kurulması 1980'lere dek imkânsız olmuştur. Siyasi sistem bu çeşitliliği kucaklamakta onyıllar boyunca başarısız olduktan sonra, İslâm ile devlet arasında ortaya çıkan uyum laik ve İslâmi aktörleri yakınlaştırmıştır.[40]

Milliyetçilik ve ortak uluslararası gayeler İslâmi ve laik aktörler arasındaki diyaloğu ve güven ilişkilerini takviye etmiştir. Milli duyguların artması ideolojiler arası işbirliğinin ortaya çıkmasında büyük rol oynamışsa da, İslâm ile devlet arasındaki tek yakınlık vesilesi bu olmamıştır kuşkusuz. Daha önce de belirtildiği üzere, bir dönem Türkiye'nin AB üyeliği konusundaki umutlar, ardından demokratikleşme ve iktisadi bağımsızlık gibi gündem maddeleri ezeli İslâmi-laik uçurumunda köprü görevi görmüştür. Devletle etkileşim politikası bu hedeflere topluca ulaşılması için toplumu taviz göstermeye ve işbirliğinde bulunmaya sevk etmiştir.

Laik ve İslâmi aktörlerin ahlâki, iktisadi ve siyasi bağları 1980'ler boyunca Özal liderliğindeki ANAP yönetiminde su yüzüne çıktı. Neticede, Fethullah Gülen'in deyimiyle *nezaket* platformları işbirliğine açık olan hem İslâmi hem de laik aktörleri cezbetmiş, ideolojilerarası bir işbirliği sergilemelerine yol açmıştır. Bu işbirliği Gülen hareketinin Abant Platformu toplantılarında açıkça gözlemlenebilir. Bu toplantılarda birbirinden farklı siyasi ve dinî görüşlere sahip politikacılar, akademisyenler, yazarlar, gazeteciler ve entelektüeller bir araya gelip Türk siyasetinin başlıca meselelerini tartışırlar. Tabiatıyla, –sekülerlik değil de– laiklik ile demokrasi arasındaki sorunlu ilişki Abant toplantılarının gündemini oluşturan konuların başında yer almaya devam etmektedir.

2000'lere gelindiğinde, bu diyalog platformlarının ideolojiler ve sınıflararası etki alanında muazzam bir genişleme kaydedildi. Üstelik bu nezaket

---

39 Peake, 2003.

40 Örneğin, Attilâ İlhan'ın Gülen hareketi ve laikliğe dair fikirlerine (*Yeni Yüzyıl*, 26 Ağustos 1995); ayrıca Atilla Dorsay'ın görüşlerine (*Yeni Yüzyıl*, 12 Mayıs 1998) bkz.

platformlarına katılanlar yalnızca AKP'nin siyasi liderleriyle Gülen hareketinin önde gelen entelektüelleri değildi. Marksizm de dahil olmak üzere farklı siyasi görüşlerden ün sahibi laik toplumsal aktörler de bu toplumsal taviz çerçevesi içinde yer alıyordu. Solcu olmasıyla bilinen saygın bir Türk entelektüeline Abant toplantılarına neden düzenli olarak katıldığını ve hatta tartışmaları yönetme görevi üstlendiğini sordum. Yanıtı şu oldu: "Bu ülke en çok buna ihtiyaç duyuyor işte. Nihayet birbirimizin gözünü oymadan, karşımızdakine saygı göstererek konuşuyoruz, dinliyoruz." Nezaket platformlarının giderek daha fazla takdir görüyor olması, Türkiye'de bu tür ortamların tarihsel olarak eksik oluşundan kaynaklanmaktadır. İdeolojilerarası işbirliği fikri özellikle 1970'lerin Türkiye'sindeki derin çatlamaların ve ideolojik aşırılığın ceremesini çekmiş şahıslara hitap edebiliyor.

TÜRK DEVLETİNİN GEÇİRDİĞİ DÖNÜŞÜM

Ordu

Etkileşim politikası, toplumda ve siyasette rol alıp onları etkilemeye muktedir barışçı ve uzlaşmacı toplumsal aktörlerin özneliğini tasdik eder. Etkileşim politikası, AKP ile 1950'lerin DP'si arasındaki en büyük farktır. Her iki parti de devlet ile kitleler arasındaki alabildiğine kopukluğu gidermeyi ve çeşitli toplumsal grupları iktidar partisi bünyesinde birleştirmeyi arzu etmişse de, bunu sisteme yönelik bir tehdit unsuru olarak görülmeden başaran yalnızca AKP olmuştur. DP hükümeti ordu karşısında sivil yönetimi güçlendirmeyi amaçlamış, ancak sonuçta "ordunun bütün yetkisini elinden almaya" çalışmıştır.[41] DP, AKP üyelerinin tanık olduğu 27 Mayıs ve 12 Eylül darbelerinden ders çıkarma fırsatına sahip olamamıştır. 27 Mayıs darbesi, sivil-asker ilişkilerini ikincinin mutlak üstünlüğü ve tahakkümü lehine değiştirmişti. Ordu siyaset üzerindeki hâkimiyetini 1980'lere, yani Özal idaresinde faaliyet alanını giderek genişleten sivil toplum bu unsuru sorgulamaya ve dönüştürmeye başlayana dek korudu.

DP'ye tezat ve Gülen hareketine koşut, AKP son birkaç seneye kadar ordu görevlileriyle uyum yakalamayı başarmıştır. AKP ilk seçildiği dönemde, hükümetin siyasi özerkliğine zarar vermediği sürece Türk ordusunun milli güvenlik açısından sahip olduğu özerk alanı ve üstlendiği merkezî rolü kabul etmiştir. Benzer şekilde, aynı dönemde ordu da, İslâmi aktörler laik bir politika izlediği sürece siyasi karar mercii olarak hükümetin üstünlüğünü tanıma-

41 Heper, 2006, s. 73.

yı başarmıştır. İslâmi aktörlerin orduyla müzakereye ve işbirliğine girişmesiyle aynı dönemde, ordu da işleyiş tarzını gözden geçirip değiştirmeye başlamıştır. Orgeneral Özkök Türkiye'de uzun yıllardır hüküm süren askerin siyasete müdahale geleneğini sorgulamaya açmış ve daha demokratik çözümlerden övgüyle bahsetmiş, "askeri müdahaleler çare değil. O zaman, siyasi çözümü halkta aramaktan başka yol yok" sonucuna varmıştır.[42]

Şüphesiz AKP, temel konular üzerinde mutabık olmasının ardından laik Türk devletiyle kurumsal reformu müzakere etmek için daha fazla fırsat elde etmiş; Avrupa Birliği'nin de desteğiyle, hukuki, siyasi ve iktisadi alanları kapsayan ve uyum paketi olarak adlandırılan bir dizi kurumsal reforma girişmiştir. Ordunun siyaset üzerindeki hâkimiyeti dizginlenmiştir. Milli Güvenlik Kurulu Genel Sekreterliği görevine bir ordu mensubu yerine bir sivilin atanması gibi büyük bir karar alınıp uygulamaya konmuş, Devlet Güvenlik Mahkemeleri de kaldırılmıştır.

Fakat yukarıda belirtildiği gibi, bu etkileşimin koşulsuz değil şarta bağlı olması, İslâmi ile laik aktörler arasındaki işbirliğinin kısmiliğinin göstergesidir. AKP –DP'nin yaptığı şekilde ve derecede– orduyu kendisine düşman etmemişse de, AKP-ordu işbirliği yine de kırılgandır ve 2007 sonrasında sekteye uğramıştır. Her zaman olduğu gibi hassas dengeleri korumak sürekli çabalamayı, iletişim kurmayı ve karşılıklı taviz göstermeyi gerektirmektedir. 2007 Cumhurbaşkanlığı seçimlerinden sonra, bu kitap Türkçeye çevrilirken, ordu da AKP hükümeti de bu dengeyi sürdürmekte zorlanmış, devletin farklı organları arasındaki benzer gerilimlerde artış yaşanmıştır.

Diğer Kurumsal Reformlar

AKP programında, temel hak ve özgürlüklerin iyileştirilmesi ve genişletilmesi yoluyla demokrasi ilkelerine bağlı kalacağını taahhüt eder.[43] Bu da 1982 Anayasası'nın kimi maddelerinin değiştirilmesini gerektirmektedir. 2002-2005 döneminde, AKP hükümeti reform konusunda önemli adımlar attı; işkenceye karşı radikal bir tutum sergileyerek ve kadınları şiddetten daha fazla korumaya yönelik girişimlerde bulunarak Türk Ceza Kanunu'nda değişiklikler yaptı. TCK'nın ıslahı idam cezasının kaldırılışıyla bir adım ileri götürüldü. Terörle Mücadele Kanunu'nda meydana gelen değişikliklerin ardından Ankara Ağır Ceza Mahkemesi Fethullah Gülen hakkında beraat kararı verdi; Gülen'in liderliğinde gerçekleştirilen faaliyetlerin yasal olduğu beyan edildi. Etnik azınlıklara

42 *Hürriyet*, 27 Ağustos 2003.
43 Toprak, 2006, s. 41.

yönelik ayrımcılık sorunu henüz çözüme kavuşmamışsa da, Kürtlerin ve diğer azınlıkların kendi dillerini öğrenip konuşabilmelerine izin verildi.

Aynı dönemde, AKP sadece iç politikada değil, dış politika ve iktisat alanlarında da büyük gelişmeler kaydetmiştir. Yılların Kıbrıs meselesi kapanmış gibi görünmektedir. IMF tarafından uygulanan programlar neticesinde AKP son yirmi sekiz yılda ilk defa enflasyonu yüzde 10'un altına indirmeyi başarmıştır. 2001 krizinin ardından ekonomi 2002'de yüzde 7,8; 2003'te yüzde 5,2 ve 2004'te yüzde 9 büyüme kaydetti.[44]

O halde, Cumhuriyet açısından "oyunun kuralları" ne ölçüde yeniden biçimlendirilmiş yahut hükümsüz kılınmıştır? Migdal, anayasal ilkeler ve hukuktan daha kapsamlı olan "oyunun kuralları" deyimini kullanır.[45] Oyunun kuralları devlete yönelik makul tutumları ve meşru retoriği içerir. Modern devletlerin Batıcı mimarlarının hepsi (Mısır'da Nasır, İran'da Rıza Şah, Türkiye'de Atatürk gibi), kurucunun özgün planından sapma gösteren muhalif toplumsal güçlerin saldırısına maruz kalmıştır. Kurucuların büyük modernleşme projeleri, ezilmiş ve marjinalleştirilmiş toplumsal güçlere ayrımcılık uygulayan otoriter tasarılar olarak görülüp eleştirilmiş, itibar kaybına uğramıştır. Keza, Cumhuriyet projesinin de muhalif kitlelerin hücumuna uğradığı düşünülmektedir.[46] Bu hâkim görüşün aksine, oyunun kurallarının, direnç göstermeyen ve çatışmacı olmayan toplumsal aktörlerce geçmişteki çatışmacı aktörlerden daha etkin bir biçimde dönüştürüldüğünü savunuyorum. Reform odaklı toplumsal aktörler Cumhuriyet'e saldırmak yerine, en temel ilkeleriyle seçmeci mutabakata vararak devletin uygulamalarını dönüştürmektedirler. Din, etnik köken veya toplumsal cinsiyet politikalarında çekişmeye sebep olsa dahi ihtilaf sistem için tehdit teşkil etmez –yeter ki asgari işbirliğine pay bırakılsın.

Çatışmacı olmayan aktörlerin kurduğu etkileşimi mümkün kılan bir başka unsur da devletin İslâm'a yönelik tutumunun geçmişten bu yana ikircikli olmasıdır. Yekpare laikçi imajının aksine, Türk devletinin uygulamaları her zaman laikliğin tek bir hattı boyunca ilerlemiş değildir. Çeşitli liderler ve devlet organları bu uygulamaları farklı yönlere çekmiş, İslâm'ın baskı altına alınmasıyla hoşgörülmesi arasında dönem dönem gidilip gelinmiştir. Dolayı-

---

44 TÜSİAD'ın *Türkiye Ekonomisi 2004* (İstanbul, 2005) raporundan akt. Kasaba, 2009.

45 Migdal, 1988, s. 14.

46 Çarkoğlu, 2006 içinde Çarkoğlu, "Conclusion", s. 169. "Türkiye Cumhuriyeti'nin bütün dayanakları saldırıya uğramıştı adeta. (...) Millet, Türklerle Kürtler, (...) laikçilerle İslâmcılar, Alevilerle Sünniler arasındaki mücadelelerin, (...) Türk toplumsal cinsiyet ilişkilerinde her daim yaşanan gerilimin tehdidi altındaydı."

sıyla, Türk İslâmi aktörlerine yakından bakıldığında, oyunun kurallarını gayrimeşru kılmak şöyle dursun, bu davranış ilkelerinin yeniden düşünülüp yeniden uyarlanması sürecini etkinleştirerek ve kurumsal reformu harekete geçirerek liberal demokrasiye doğru halihazırdaki gidişata katkıda bulundukları anlaşılacaktır. Daha önce de belirttiğim gibi, sürece bilerek veya gayri ihtiyari katkıda bulunmakla, özgürlükçü liberal demokrat olmak arasında dağlar kadar fark olduğu unutulmamalıdır.

SONUÇ

Ortadoğu'daki Demokratikleşme Üzerine Düşünceler: Demokraside "Türk Modeli"nin Örnek Gösterilmesinin Ardındaki Anlam Karmaşası

"Demokratik ilkelerin kabulünün kültürler arasında hâlâ artmakta olduğu" günümüzde,[1] demokrasi gittikçe evrensel bir değer addedilir olmuştur.[2] 2003 tarihli bir araştırma, medeniyetler çatışması tezini çürütürcesine, Müslüman ve Batılı halkların bilhassa temsili demokrasiye yönelik tavırlarında bir benzeşme olduğunu ortaya koydu.[3] Ancak demokrasi arzusu giderek daha fazla paylaşılır olmasına rağmen, demokrasinin uygulanışı ve demokratikleşme sürecinde karşılaşılan engeller küresel düzeyde farklılık göstermiştir.[4] Demokratik değerlerin dünya çapında yükselişe geçtiği müjdesini veren gelişmeler, Ortadoğu devletlerinin büyük çoğunluğunun otoriter idareden vazgeçmeyi ağırdan aldığı gerçeğini değiştirmiyor.[5] Sivil toplum ve demokrasiye duyulan özlem gitgide artsa da, Ortadoğu devletlerinir geleceği hâlâ belirsiz. Bölge otokrasiler bakımından hâlâ dünyanın en yüksek oranına sahip.[6] Diktaları altındaki sivil toplumlar kırılgan ve zayıf olmayı sürdürürken, idarecilerin onyıllar boyunca tahtı elden bırakmadıklarına tanık olmak insanı ümitsizliğe itiyor. Geçiş sürecinde olduğu düşünülen az sayıdaki örneğe bile bir kısırdöngü hâkim. İran'da 2002'de Devlet Başkanı Hatemi önderliğinde gerçekleşen, en umut verici siyasi açılımlardan biri, koyu muhafa-

1 Diamond ve Plattner, 2001, s. xvi.
2 Sen, 2001.
3 Norris ve Inglehart, 2003.
4 *A.g.e.*, s. 16.
5 Brumberg ve Diamond, 2003, s. ix.
6 *A.g.e.*, s. x.

zakâr Mahmud Ahmedinejad liderliğindeki aşırı dinci güçlerin 2005'teki seçimleri kazanarak başa gelmesiyle son buldu. Ortadoğu'nun çizdiği karanlık tablo karşısında, Türk modeli denilen uygulama "Ortadoğu sorunu"nun potansiyel çözümü addedilip giderek daha fazla rağbet görmeye başladı. Türkiye'nin halihazırda demokrasiye doğru attığı adımlar ülkeyi yeniden ilgi odağı haline getirdi. Türkiye'nin izlediği yol ile İslâm dünyasının geri kalanında yaşanan siyasi durgunluğu yan yana getirip tartan çalışmalar, Türk modelini Müslüman ağırlıklı devletlere *ihraç etmenin* yollarının aranmaya başlamasıyla rağbet kazandı.

Siyaset bilimcileri, kültürel savlara –Huntington'ın *Medeniyetler Çatışması* (*The Clash of Civilizations*) adlı eserinde açıkça görülen– özcü (*essentialist*) eğilimleri nedeniyle kuşkuyla yaklaşmış, onları siyasi savlarla ikame etmişlerdir.[7] Batı'yı Ortadoğu tehlikesine ilişmemesi yönünde uyaran Huntington'a tezat, Batı'nın müdahalesi Ortadoğu'ya demokrasi "aşılama" girişiminde daha maksatlı bir hal almıştır.

11 Eylül'ün ardından, Batı'nın Türkiye, Atatürk ve Atatürkçülüğe yönelik ilgisinin yeni bir biçim alarak canlanması şaşırtıcı değildir. Türkiye'nin 1950'lerde geçirdiği hızlı ve tepeden inmeci modernleşme sürecinin daha önceleri evrenselci modernistlere cazip gelmesi gibi,[8] 2000'lerde yaşanan dönüşüm de demokrasilerin küreselleşmesi denilen olguya ilgi duyan geniş bir kitlenin dikkatini çekmiştir. Başka bir deyişle, modernleşmenin gördüğü merakı şimdi demokratikleşme görüyorsa da, Ortadoğu'yu Türkiye örneğinden yola çıkarak biçimlendirme fikri o zamandan bu zamana geçerliliğini sürdürmektedir. Bu süre zarfında modernliğin bir değil birden fazla olduğunu ve Ortadoğu'nun kendi modernliğini farklı yollardan yeniden tanımladığını öğrendiğimize göre, belki de demokrasi Ortadoğu için evrensel bir çözüm sunabilir. Modernleşme tezinin hayaletleri ABD'nin artan İslâm korkusu ile uyanışa geçerken, Türkiye'nin laik devlet geleneği ve "ılımlı" İslâm tezi de turistik bir gösteriye dönüşüyor.

Türkiye'yi model olarak gösterme düşüncesinin barındırdığı sayısız çelişki içinde en tuhafı, geçmişteki tepeden inmeci modernleşmeyle şimdiki demokratikleşmenin –bir bütün olarak görülmesi denemeyecekse de– paralel zihniyetler olarak ilişkilendirilmesidir. Atatürk Türkiye'yi tepeden modernleştirebildiyse, ABD –halen Irak'ta yapmaya çalıştığı gibi– Ortadoğu'yu neden tepeden demokratikleştiremesin?

---

7 Diamond, Plattner ve Brumberg, 2003.

8 Lewis, 1975 [1968]; Lerner, 1964 [1958]; Gellner, 1994b; Gellner, 1997.

Birincisi, Türkiye'nin halihazırdaki geçiş süreci, Atatürk'ün otoriter modernleşme usulünün *kaçınılmaz* bir sonucu *değildir*. Atatürk'ün Türk toplumunda tasavvur ettiği güçlü aidiyet ve bölünmezlik hissi, Cumhuriyet'in otoriter yapısı tarafından zayıflatılmıştır;[9] bu yapı nihayetinde toplumu –İslâmcılar ve laikçiler de dahil olmak üzere– pek çok gruba ayırıp kutuplaştırmıştır. Dolayısıyla, otoriterliğin düşüşe geçmesi ve devlet-toplum işbirliğinin belirlemesinin aynı döneme denk gelmesi rastlantı değildir. Demokratikleşme yolundaki adımlar, Cumhuriyet projesinin otoriter süreçlerinin eleştirilip *başarısızlığa* uğrayarak çöküşe geçmesinin ürünüdür. Mevcut dönüşümler devlet ile toplum arasındaki değişen dinamiklerin etkisi altındadır. Kitapta etraflıca tartışıldığı üzere, bu değişimin saikleri kasıtsız, tesadüfi ve kendiliğindendir.

Atatürk'ün dinle münasebeti tarihsel bağlamı içinde anlamlandırılırken, İslâmcılık-laiklik ilişkisinin karmaşık evrimi de Atatürk'ün özgün Cumhuriyet tasarısından bir sapma olarak görülmelidir (onun bir uzantısı olarak değil). Diğer bir deyişle, devlet-İslâm ilişkilerinin günümüzde aldığı şekil ulus-devletin kurucuları veya geçmişin politikacıları tarafından planlanmış veya öngörülmüş değildi. Belirli yahut önceden saptanmış bir yörüngenin gelişimi de değildi söz konusu olan. O halde, Türkiye'yi bir evrilme modeli gösterme düşüncesi uzak bir hayaldir. Her millet inşasında olduğu gibi, Türk milletinin inşası da çeşitli tarihsel ve sosyopolitik gerçekliklerin kavşak noktasında cereyan etmiştir; liberal demokrasi tarihin bir döneminden bir başka döneme, dünyanın bir yerinden bir başka yere, organ nakli yapar gibi *nakledilemez*. Tepeden inme bir modelin uzun vadeli bir siyasi inşada ve devletlerin, hele de Ortadoğu'dakilerin demokratikleştirilmesinde işe yaraması pek muhtemel değildir. Durağan oldukları için, "modeller" milli ve küresel düzeylerde tarihsel olarak değişim gösteren iktidar dinamiklerini ve devlet-toplum etkileşiminin öngörülemeyen gidişatını hesaba katamazlar. Arap dünyasını demokratikleştirmek için "Atatürk'ün Türkiye'si"ne bakarak biçimlendirme düşüncesi, analitik karmaşadan, ampirik yanılgıdan ve kuramsal cehaletten mustariptir. Toplumsal araştırmalar, kültürel özcülüğü benimsememekle birlikte, yerel veya yabancı siyasi seçkinlerin siyasi mühendislik tasarılarının oynadığı role gereğinden fazla değer biçmemek ve öze indirgememek için çaba sarf etmelidir.

İkincisi, "Türk modeli" fikri yalnızca Batılı güçler değil, milliyetçi duyguları okşanan kimi Türk toplumsal aktörler ve akademisyenler arasında da rağbet görmüştür. Önceki sayfalarda ele alınan dinî ve laik milliyetçilikler bu

9 Atatürk'ün sağlığında hayata geçirdiği Cumhuriyet projesi ile "onun benimsediği" büyük devlet tasarımı arasındaki ayrım ve uyuşmazlık için bkz. özellikle Heper, 1985, s. 48.

açıdan da yakınlaşma yaşamıştır. İslâm'a müsamaha göstermemekte ve laiklikten ödün vermemekte ısrar eden mağrur laikçiler bu doğrultudaki savunmalarını şiddetle ortaya koymuşlardır. Laikçilere göre, model için laik devlet geleneği temel alınmalıdır, zira demokratikleşmenin yolu devletin İslâm'ı denetim altına alıp ehlileştirmesinden geçmektedir. Buna karşılık bu çalışma, demokratikleşmeye otoriter laikliğin peyderpey *ehlileştirilerek* daha liberal laiklik biçimlerine dönüştürülmesiyle varıldığını ortaya koyuyor. Aynı zamanda, otoriter laikliğin kendi içinde geçirdiği dönüşümün, dindarlık içindeki paralel bir dönüşümle eşzamanlı geliştiğini vurguluyor.

Kimileri "Müslüman bir demokrasi için Türk modeli"ni laik devletin iktidarını temel alarak kurgularken, kimileri de Türkiye'nin yörüngesini kendi kültürüne has İslâm anlayışının, namı diğer "Türk İslâmı"nın bir ürünü olarak izah etmiştir.[10] Hakan Yavuz'un düşüncelerini paylaşan akademisyenler Türk İslâmı'nın –diğerlerinden farklı olarak– liberal, müsamahakâr ve tabiatı gereği çoğulcu ve demokrasi yanlısı olduğunu savunmuşlardır.[11] Örneğin Bülent Aras, Gülen hareketinin "devlet ile din arasında [yeniden] meşru bir bağ" tesis etme başarısını, diğer Müslüman kimliklerden farklılık arz eden *Türk-Müslüman kimliğine* dayandırmaktadır.[12] İslâmi aktörlerin milliyetçi iddialarına paralel olarak, Dördüncü Bölüm'de örneklendirildiği üzere, Türki Orta Asyalıların da bunun İslâm'ın "daha iyi" bir biçimi olduğu konusunda Türklerle hemfikir oldukları düşünülmektedir. Bu konudaki etnik eğilim o kadar alenen özcüdür ki, kimi İslâmcı entelektüeller bundan rahatsızlıklarını dile etmiştir.[13]

"Türk modeli"ni eşsiz ve kullanışlı gösterme girişimlerinden bir başkası da özgül bir "Müslümanlık" düşüncesinde ifade bulmuştur. Bu düşünceye göre, madem İslâm evrensel bir kitabı olan evrensel bir dindir, Müslüman âleminde görülen sapmalar yaşam tarzları ve kültürel farklılıklardan ileri geliyor olmalıdır.[14] Bu doğrultuda, Türkiye'nin sunduğu "Müslümanlık modeli"nin İslâmcılığının sonunu ve laik Müslüman aktörlerin sahneye çıkışını ilan ettiği savunulmuştur. Ancak "laikleşme"nin –İran teokrasisi bile dahil olmak üze-

---

10 "Türk İslâmı" mefhumuna karşı geliştirdiğim eleştirel bakışı büyük oranda Elisabeth Özdalga'yla sohbetlerimize borçluyum. Bkz. özellikle Özdalga, 2006.

11 Yavuz, 2003a, s. 273. Yavuz'a göre "Türk İslâmı, fikirlerin, uygulamaların ve liderlerin dolaşımını sağlayan sıkı ağlara sahip, İslâm'ın yerel ve evrensel yorumları arasında bağlantı kuran tasavvufi bir İslâm'dır."

12 Aras, 1998, s. 29.

13 Bulaç, Ali, "Niçin Ortadoğu değil de Orta Asya?", *Yeni Şafak*, 13 Temmuz 1995.

14 Ünal, 2002, s. 147-152.

re– diğer Ortadoğu devletlerinde gündelik hayattaki tezahürüne baktığımızda, istikrarsız ama yine de benzer laikleşme motiflerine rastlarız. Son yıllarda gerçekleştirilen ampirik çalışmaların da gösterdiği üzere, İranlıların büyük çoğunluğu dini devletten ayırmayı ve münferit bir tecrübe olarak, özel alanda sürdürdükleri şahsi yaşamlarıyla sınırlı tutmayı tercih etmektedir.[15] Bu açıdan, karşılaştırmalı siyaset alanındaki çalışmalar ve etnografiler, durağan modellere nazaran çok daha avantajlı konuma sahipler.

Genel itibariyle, Türkiye'nin Ortadoğu'ya model olması fikri, burada tümüyle ele alınamayacak kadar çok aksaklık içermektedir. Türkiye'nin takip ettiği yörünge ne Türkiye'deki İslâm'ın ve İslâmcıların kendine has karakteriyle ne de Atatürk'ün miras bıraktığı otoriter modernleşme ve laikçi Cumhuriyet'le açıklanabilir. Giriş bölümünde tartışılan kehanetler gibi, bu yaklaşımlar da devlet ile toplum arasındaki değişen iktidar dinamiklerini (ki bu dinamikler Ortadoğu'da epey istikrarsız bir seyir izlemiştir) hesaba katmamakta; bunun yerine, ya toplum merkezli ya da devlet merkezli izahatten yana durmaktadır. Bu yaklaşımların aksine bu kitapta, dönüşümün kaynağının, devlet ile İslâm arasındaki bağlarda yaşanan ve her iki tarafı da karşılıklı tavır ve tepkilerini gözden geçirip uyarlamaya sevk eden değişim olduğunu savunuyorum. Elinizdeki çalışma, bu değişimin en önemli anahtarlarının da gündelik hayatta bulunabileceğini ortaya koyuyor.

ABD'den Fransa'ya Hıristiyanlığın çok sayıdaki tezahüründe olduğu gibi, İslâm'ın Türkiye'deki tezahürleri ile İslâm dünyasının geri kalanındakiler arasında da hem farklılıklar hem de benzerlikler vardır. Ancak Türkiye'nin farkı, Türk İslâmı'nın meziyetlerinden veya sarsılmaz biçimde laik ve ebedi Türk devletinin çizdiği yekpare imajdan ileri gelmemektedir. Zubaida'nin yerinde ifadesiyle, siyasi İslâm "*milli* tarih ve kültürlere kaynaştırılmışı ır."[16] İslâmi toplumsal güçlerin tabiatı, ulus-devletlerin farklı yönlere kayan tutumları ile değişen siyasi kültürlerden bağımsız tahlil edilemez.

BAŞKALDIRMAYAN TOPLUMSAL AKTÖRLERİN İHMAL EDİLEN ÖZNELİĞİ VE ORTADOĞU'DAKİ DEMOKRATİKLEŞMEKTE OLAN LİBERAL-OLMAYAN DEVLETLER

Etkileşim politikası, devlet ile toplumsal güçlerin durmaksızın yaptığı denemelerden elde edilen neticedir. Bu denemelerin uygulanabilirliği ise söz konusu güçleri bir araya getirecek uygun ortamın varlığına ve taşıdığı niteliklere bağ-

15 Tezcür, Azadarmaki ve Bahar, 2006.
16 Zubaida, 2000, s. 77.

lıdır. Dolayısıyla, etkileşim dinamikleri ve kanalları Müslüman ülkelerde dönemden döneme ve bölgeden bölgeye farklılık arz edecektir. Öyleyse, karşılaşılan her vaka bir istisna mıdır? Vaka çalışmalarının derinine inerek İslâm ve demokratikleşmeye ilişkin bir kuram geliştirmeyi ümit edemez miyiz? Başka bir ifadeyle, geçiş süreçlerinin mukayese edilmeleri mümkün olmayan yörüngelerinin müstakil ve birbirinden kopuk kanıtlarını mı toplamaya mahkûmuz?

Ortadoğu, İslâmi aktörlerle otoriter devletler arasındaki iletişim ve etkileşimin zayıflığı ya da yokluğunun ceremesini çekmektedir. Yerel katılımın gayet canlı olmasına ve itirazların dile getirilebilmesine rağmen, bölgede devletlerle toplumları birbirine bağlayan dikey kanallar tarihsel olarak kopuktur. Bölgedeki devletlerin büyük bölümü İslâmi ve sair güçlerle kurumsal etkileşim kanallarını yok etmekle kalmamış, alternatif müzakere yollarının da önünü kesmişlerdir. Otoriter idarenin gölgesinde İslâmi aktörler ya susturulmuşlardır ya da ellerinde duyarsız idarecilere seslerini duyurabilmenin tek çaresi olarak isyan kalmıştır. Bu eşitsiz iktidar ortamı, çatışmacı toplumsal aktörlere değişimin potansiyel güçleri gözüyle bakılmasına yol açmıştır. Böylesi bir bakışın olumsuz sonucuysa, çatışmacı olmayan toplumsal aktörlerin özneliğinin –inkâr değilse de– ihmal edilegelmesi olmuştur.

Gerçekten de, otoriter Ortadoğu'da çatışmacı olmayan aktörler edilginleştirilirken bir tek isyankâr olanlar mı özneliğe layık görülmüştür? İslâmi aktörlerin devrimci ruhunun ve çatışmacı tavırlarının bölge diktatör ve otokratları tarafından büyük oranda yok edilmiş olması, bu görüşe ters düşmektedir. Bölgede durağanlığın hüküm sürmesi boşuna değildir. Toplumsal ve siyasi dönüşüm konusunda, genellikle, radikallerin ve devrimcilerin sert siyasi idareyle giriştikleri başarısız mücadelelerden medet umulmuştur. Bu noktada, kuvvetler ayrılığı kavramını ortaya atan Montesquieu'nün sert idareye ve bağnazlığa düşman, ılımlılığa ise düşkün olduğunu anımsamak yerinde olacaktır.[17]

Ürdün ve Tunus gibi, nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan bazı ülkeler İslâmi toplumsal güçleri hoşgörüp sisteme katma girişiminde bulunmuştur. Kimi devletler İslâmi toplumsal güçleri yumuşatıp sistemle bütünleştirmişse de, Ortadoğu devletlerinin hiçbiri henüz otoriter idareden vazgeçmemiştir. Mısır, İslâm'ı sistemin bir parçası haline getirmeye çalışırken İslâmi toplumsal güçleri özerklik ve iktidardan yoksun bırakarak büyük ölçüde sindirmiştir.[18] İran'daki molla rejimi de İslâmi devleti kurumsallaştırarak İslâm-

17 Montesquieu, 1909 [1748]; Montesquieu, 1972 [1743].
18 Tamir, 2000.

cıların devrimci ve demokratik ruhunu rutinleştirip yok etmiştir.[19] Yolu çoğu kez toplumsal ve İslâmi güçlerin özneliğine ve müzakere becerilerine ket vurmaktan geçtiği için, İslâm-devlet bütünleşmesinin çetrefilli bir proje olduğuna şüphe yoktur.

İslâm'ın sindirildiği ve otoriter bir biçimde rejimle bütünleştirildiği örneklere tezat, Türkiye'deki "etkileşim politikası" iki farklı aktör grubu, yani devlet ile İslâm arasındaki kasıtsız etkileşimlerden doğmuştur. Bu, etkileşimlerin Türkiye'de pürüzsüzce gerçekleştiği anlamına gelmemektedir kesinlikle. Aksine, etkileşimlerin geçmişi fırtınalı olmuştur ve istikrarın bozulduğu dönemlere hâlâ rastlanmaktadır. Ancak devlet ile toplumsal güçleri ayrı fakat temasta ve uyum içinde tutan gündelik sahalar, geçici bir alternatif etkileşim mekanizması yaratmıştır. Bu anlık temaslar İslâm ile devlet arasındaki seçmeci yakınlıkları ortaya çıkarmış, işbirliği içine girmelerini kolaylaştırmıştır. Bu aktörlerin kabullenici tavırları ve başkaldırmayışları uzun vadede devletin otoriterlikten sıyrılma sürecine bilfiil katılmalarına imkân tanımıştır.

Bunun içindir ki, İslâm'ın demokratikleşmeye en büyük katkısının İslâmi yatay ağlar olmadığını savundum. İslâmi aktörlerin bilfiil katılımda bulunduğu projelerin liberallikten uzak ve otoriter eğilimlerini vurguladım. Daha önceki çalışmalarda çokça övgü almış olan bu yatay ağlar ve ilişkilerin, özellikle kadının özneliğini ve özgürlüğünü nasıl hasıraltı ettiğini anlattım. Ayrıca, İslâmi partilerin seçim demokrasisine katılmaları her ne kadar ılımlı bir hal almalarında rol oynamışsa da,[20] başkaldırmayan İslâmi aktörlerin yaptığı asıl katkının gündelik sahalarda devletle kurdukları kasıtsız etkileşimlerden kaynaklandığını da ileri sürdüm. Devletle çatışmayan İslâmi aktörler toplum ile devlet arasında alternatif dikey kanallar oluşturmuşlardır. Türkiye gibi, diğer Ortadoğu devletleri de devlet ile İslâm arasındaki resmî siyasi kanalların zayıflığını veya yokluğunu telafi etmek için geçici süreliğine de olsa alternatif yollar bulabilirler. Kurulan etkileşimler nihayetinde bir ahdi kurum çatısı altında bir "mantık evliliği"ne vardığından, bu kanalların merkeziliği kalıcı değildir.

Bu alternatif dikey kanalların gelişiminin anahtarı, şüphesiz, sistem için tehdit unsuru oluşturmadan otoriterlikte yer yer değişimler yaratma potansiyeline sahip, çatışmacı olmayan toplumsal aktörlerdir. Şimdiye dek büyük ölçüde göz ardı edilmişse de, çatışmadan uzak tavırlar Ortadoğu'daki et-

---

19 Bkz. Brumberg 2001, s. 120. "Nihayetinde Humeyni çatışan otorite tasavvurları arasından birini seçmek zorunda bırakıldığında, tercihini devletten (...) yahut sistemden yana kullandı." (A.g.e., s. 150) Devrimci lider, bir İslâm devletinin sağlayacağı düzen ve istikrarı seçti.

20 Toprak, 2006, s. 42.

kileşimin ve otoriter idareden potansiyel geçişin başlıca özellikleridir. Lakin etkileşimler, toplumsal güçlerle devlet aktörlerinin iştirak ettiği tarihsel ortamın kendiliğindenliği dışında "meydana getirilemez" yahut "planlanamaz."[21] Etkileşimin şartları sivil toplum projeleri yahut demokrasi modelleri gibi stratejik bir biçimde tasarlanamasa da, başkaldırmayan dindar aktörlerin iktidar ve özneliğinin daha iyi anlaşılması yoluyla elbette kolaylaştırılıp teşvik edilebilir. İslâmi aktörlerin –inançlarından ötürü topluluk menfaatine teslimiyetleriyle pekişen– işbirlikçi tutumları, liberal olmayan devletlerle temas kurmayı sağlayan kuvvettir.

Kitap boyunca etkileşimin bu dikey kanallarının otoriter devletleri de, toplumsal güçleri de nasıl gitgide dönüşüme uğrattığını örneklerle açıkladım. Devlet-İslâm etkileşiminin gerçekleştiği ve bu kitapta bahsi geçen mecralardan –hepsi değilse de– bir kısmı milli sadakat, etnik politikalar, eğitim, toplumsal cinsiyet politikaları ve uluslararası politikalardır. Bu faaliyet alanlarını devlet ile İslâmi aktörlerin birbirlerini *yarım kulakla* dinlemek yerine *can kulağıyla* dinledikleri buluşma noktaları olarak tanımladım.

Devlet-İslâm etkileşimi incelemelerinde karşılaşılan bir sorun da yönteme ilişkindir. Bu devletlerin çoğu, topluma hesap verme sorumluluğu taşımayı bırakın, toplumsal sorgulamaya müsait veya açık olmaktan uzakken, devlet-İslâm etkileşimini nasıl inceleriz? Üst düzey siyasi liderlere de, arşiv belgelerine de erişimin yetkililer tarafından kısıtlandığı bu devletlere nasıl yaklaşabiliriz? Liberal olmayan devletlerle toplumsal aktörlerin gündelik hayatta, sokaktan ev içine uzanan mekânlarda nasıl buluştuğunu daha derinlemesine kavrayabılmek için, bu ülkelerde siyasi etnografi çalışmaları yapmak şarttır. Bu anlamda, sokaklar parlamentodan, komşular veya sıradan insanlarla konuşmak bakanlarla mülakat yapmaktan çok daha öğretici ve anlamlı olabiliyor.

Kitabın Giriş bölümünde, Ortadoğu bağlamında sivil toplum ve kamusal alan üzerine yürütülen çalışmalarda liberal olmayan devletlerin ihmal edildiğinden söz etmiş, böylesi bir ihmalkârlığın siyaset bilimcilerinin siyasi kurumlara (meclis, partiler, belediyeler vs.) ve siyasi seçkinlere yaptığı vurguyla[22] sosyolog ve antropologların İslâm'ın yerel taban örgütlenmelerine ve kültürel

21 Skocpol, 1979. Skocpol'ün ünlü yapısalcı "devrim yapılmaz, gelir" ifadesini hatırlayalım. Ben de etkileşimlerin toplumsal aktörlerin niyetlerinden bağımsız olarak geldiğini savunuyorum. Ancak yine de etkileşimler, büyük ölçüde, bu aktörlerin Ortadoğu'daki liberal olmayan devletlerle kurdukları temaslarla şekillenmektedir. Dolayısıyla da toplumsal araştırmalarda devlet-İslâm bağına öncelik verilmelidir.

22 Heper, 1985, s. 153. Heper siyaset bilimini, toplumsal güçlerden bağımsız bir devlet olgusunu da sistematik biçimde hesaba katmadığı yönünde eleştiriyor.

yönlerine yoğunlaşması arasındaki bölünmeden kaynaklandığını ileri sürmüştüm. Bu durum, siyasi katılım ile makro kurumlar arasındaki bağ hakkında kuram geliştirilirken Huntington'ın eskimiş tezinin neden hâlâ ana başvuru kaynağı olduğunu açıklıyor. Huntington siyasi katılımda yaşanan artışın demokratikleşmeye dönüşmediğini; siyasi kurumların kitlesel katılım hızıyla baş edememesi neticesinde, daha ziyade otoriterliği beslediğini savunur.[23] Ortadoğu'daki canlı kamusal alanlar ile durağan siyasi kurumlar arasındaki uçurum dikkate alındığında, Huntington'ın savı geçerliliğini koruyor gibi görünmektedir. Lakin Huntington'ın bunu ortaya atmasının üzerinden kırk yılı aşkın bir süre geçtiğine göre, bu eskimiş tezi Ortadoğu'nun sunduğu yeni ampirik kanıtlar ışığında gözden geçirmenin zamanı gelmiş demektir.

Literatüre, bölgedeki otoriterliğin devamına ve demokratikleşmede yaşanan başarısızlıklara saplanıp kalma eğilimi hâkimdir. Bu görüşte diretilmesi, resmî kurumsal kanalların dışında gerçekleşen demokrasi yanlısı değişimleri gölgeleyerek tartışmanın sonu gelmez bir "geçiş" (*transition*) düzeyinde kalmasına sebep olmaktadır. Başka bir deyişle, otoriterliğin devamlılığının odak noktası haline getirilmesi, yapılan araştırmaların bunun ötesine geçerek Ortadoğu'da yeni yeni zuhur etmekte olan demokratik gelişmeleri yakalamasını engellemektedir.[24] Sosyolojik tahayyül demokrasinin başarısızlığını tekrarlama alışkanlığından kurtulup yeni gerçekliğe, yani otoriterliğin başarısızlıklarına yönelmelidir.[25] Türkiye bu bakımdan çetrefilli bir örnektir, çünkü Ortadoğu'da varlığını devam ettiren Müslüman ağırlıklı pek çok otokrasi arasında ilk liberal demokrasilerden biri olmaya adaydır. Liberal demokrasinin yerleştiğini söylemek için henüz çok erken olsa da, otoriter devlet tarafından bastırılıp ezilmiş İslâmi toplumsal güçler söyleminin gözden geçirilmesi ve –bu çalışmanın sunduğu bulgular gibi– yeni kanıtlar ışığında değiştirilmesi gerekmektedir.

Elinizdeki etnografya çalışması, İslâm ile devlet arasındaki işbirliğinin karanlık ve aydınlık taraflarını göstermiş ve hem karşılaşılan engelleri hem de umut veren gelişmeleri ortaya koymuştur. Otoriter rejimler bağlamında devlet-toplum etkileşiminin değişen dinamiklerinin çokça göz ardı edilmiş olması, bu etkileşime yalnızca Batılı liberal demokrasilerde rastlandığı yanılgısına sebebiyet vermektedir. Benzer şekilde, bu açıdan bakıldığında, gayri liberal otoriter bir devletle kurulan etkileşim, bunun bir başarıdan ziyade tehlike ad-

---

23 Huntington, 1968.

24 Bunun bir istinası için bkz. Posusney ve Angrist, 2005.

25 Remmer, 1991.

dedilmesi halinde gözlemcilerde şaşkınlık uyandırabilir. Ancak insanların Batılı liberal demokrasilerin gereklerini yerine getirmeyen devletlerle duygusal bağlar (olumlu veya olumsuz hisler, milli sadakat ve memnuniyetsizlikler) kuramayacaklarını farz etmek manasızdır. Ortadoğu'nun bu otoriter devletlerinin itibarını sarsmak pahasına, sivil olsun olmasın, Müslüman toplumların yüceltilmesi ne reformun gerçekleşmesine ne de demokratikleşmeye dair kuramsal bir kavrayış geliştirilmesine yaramaktadır.

DEVLET İLE İSLÂM ARASINDAKİ UYUMUN KISMİLİĞİ

Ortadoğu'daki devletler ile toplumlar arasında eksik olan en önemli bağlantılardan biri de İslâmi aktörlerle otoriter devletler arasındaki mesafe ve gerilimden kaynaklanmaktadır. Ortadoğu'da İslâmi aktörlerle devlet arasındaki uyumsuzluğa çok çeşitli biçimlerde rastlanır. Ancak ilginçtir, bu uyumsuzluk genellikle otoriter idareden demokrasiye geçişin itici gücü olarak görülmüştür.[26] Dahası, uyumsuzluğun olumlu imajı devletlerle toplumsal güçler arasındaki uyumun olumsuz imajıyla tamamlanmıştır. Bölünmüşlük hatalı olarak çeşitlilikle ilişkilendirilirken, devlet ile toplum arasındaki "birlik" de sindirme faaliyetleriyle ve devletin toplumsal güçler üzerinde baskı kurmasıyla ilişkilendirilmiştir.[27] Üstelik Ortadoğu'da otoriterliğin varlığının sürmesi bu devletlerin kendi içinde *ahenkli* tabiatına bağlanmıştır. Otokrasilerin varlığı gerçekten de Ortadoğu devletlerinin ahenkli tabiatıyla bağlantılı mıdır? Bu devletlerde toplumsal güçlerle devlet aktörlerinin kendi içlerindeki ve aralarındaki davranışlar uyum içinde midir? Dahası, devlet ile toplum arasındaki uyum otoriterlikten mi kaynaklanır yahut onun göstergesi midir? Kestirme sonuçlara varmadan önce devlet-toplum uyumunun tabiatı ve içerimleri daha ayrıntılı bir biçimde değerlendirilmelidir.

Tocqueville'in *Amerika'da Demokrasi* (*Democracy in America*) adlı eseri din ile siyaset arasındaki uyuma ilişkin faydalı –ve kuşkusuz, yukarıdaki satırlarda sözü edilene alternatif– bir bakış sunmaktadır. Tocqueville'in 19. yüzyılın başlarında Amerika Birleşik Devletleri'ne dair tahlili, dinin devletle toplumu birbirine bağlama ve uyumlu kılma rolünü güçlü bir biçimde kavramaktadır. Çağdaşları, yani Aydınlanma'nın diğer düşünürleri dinin tek yönlü (*unilinear*) düşüşü beklentisi içinde kutlamalar yaparken, Tocqueville demokrasinin ilerletilmesi ve hürriyetlerin korunması için inanç ile siyasi kurumların birbiriyle eşzamanlı etkileşim içinde olarak gelişim göstermesinin önemini vur-

26 Bkz. örneğin Brumberg, 2003a.
27 Brumberg, 2001, s. 101.

gulamıştır.[28] Belirli şartlar altında dinin hürriyeti baltalamak yerine takviye edebileceğine inanmıştır.[29] Daha açık bir deyişle, dinler ancak kurumsal olarak siyasetten *ayrı* kaldıkları, özgürlüğe zemin hazırlayan siyasi kurumları ve ona ilişkin değerleri *destekledikleri* sürece demokrasiyi yaygınlaştırabilirler. Bu şartlar altında, "din bazı konular üzerindeki iktidarını artırır ve hepsine birden hükmetme umudunu kaybeder."[30] Tocqueville'in sosyolojisinde, yatay ağların önemine geniş ölçüde başvurulmuş, ama siyaset ile din arasındaki bu karşılıklı anlayış yeterince kavranmamıştır. Siyaset ile din arasındaki bu önemli duruş, devlet ile toplum arasında sağlanacak uyumun anahtarıdır.

Tocqueville mutlakiyetçi eski rejimin akıbetini tecrübe ettiği için, ABD'yi incelerken Fransa'yı temel almıştır. Devlet ile Fransız toplumu arasındaki uyumsuzluğun tabiatını ve etkisini incelemiştir. Devlet ile toplumsal aktörler arasındaki mesafeli ve düşmanca ilişkilerin, toplumu "bölüp yöneten" otoriter idarenin neticesi olduğunu savunmuştur.[31] Sonuç itibariyle, Fransızlar yalnızca birbirleriyle değil, devletle de işbirliği yapma becerilerini kaybetmişlerdir. Tocqueville'in eski rejim anlatısı "derinden bölünmüş" toplumlarla "çeşitlilik arz eden" toplumlar arasındaki keskin ayrıma dikkat çekmektedir. İlki siyasi süreçlerin başarısızlığa uğramasının sonucuyken, ikincisi uzlaştırmacı bir demokrasinin özelliğidir. Tocqueville'in tahlili demokrasinin devlet-toplum uyuşmazlığından zarar gördüğünü açıkça ortaya koymaktadır. ABD örneğindekinin aksine, Fransa'da din ile devletin birbirinden ayrılması düşmanca olmuş; devlet, toplum ve din arasında küskünlüğe sebep olmuştur. Fransız toplumunda din düşüş kaydederken, Amerikan toplumu dine açıkça bağlı olmayı sürdürmüştür ve bunun asıl sebebi dinin demokratik kurumların –düşmanı değil– dostu olarak görülmesidir.

Birbiriyle çakışan toplum ve yönetim biçimi tasavvurları demokratikleşmeyi ilerletebilir; eğer siyasi otoritenin tabiatına ilişkin asgari mutabakat sağlanmışsa. Siyasi egemenliğin –ilahi olandan ziyade– laik kaynağı üzerinde asgari anlaşmaya varılması devlet ile toplum arasındaki kısmi uyum için olmazsa olmazdır. Keza, İslâm ülkelerinde, tasavvur edilen cemaatin –diniden ziyade– milli temeli üzerindeki sınırlı mutabakat devlet ile İslâmi toplumsal güçler arasındaki ahengi beslemektedir. Nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan devletler, siyasi idareye ilişkin bu temel ilkelerde mutabakat sağladıktan

28 Tocqueville, 2000 [1835-1840], s. 274.

29 *A.g.e.*, s. 282. Tocqueville, "Despotluk inanç olmadan da işini görebilir, ama özgürlük göremez" demişti.

30 *A.g.e.*, s. 284.

31 Tocqueville, 1955 [1856].

sonra, anlaşmazlıklara daha müsamahakâr yaklaşıp farklılıkları daha başarılı bir biçimde uzlaştırabilirler.

Altıncı Bölüm'de ele alındığı üzere, Türk devleti ile İslâmi toplumsal güçler arasındaki uyumun *derecesi* sosyokültürel çeşitliliği siyasi çoğulculuğa dönüştürmede büyük rol oynamaktadır. Sosyokültürel çeşitliliği övüp siyasi çoğulculuğa burun kıvıran bakış açıları, çoğu zaman bu ikisini birbirine karıştırmaktadır. Bu noktada, ne Ortadoğu'da ne de Batı'da devletlerle toplumlar arasında tam bir uyum veya uyumsuzluk olmadığını belirtmek gerekiyor. Zira uyumsuzluk ve ahenk, devlet-toplum etkileşimlerinin tanımlayıcı ya da normatif özellikleri değil, aşama veya süreci ifade eden unsurlardır. Buna bağlı olarak, toplumsal araştırmalar mutabakat veya uyuşmazlık hallerini göklere çıkarmak yerine devletler ile toplumlar arasındaki fikir ayrılık ve birliğinin tabiatına ve *sınırlarına* eğilmelidir. Siyasi çoğulculuğun mahiyetini ve kapsamını şekillendiren büyük ölçüde bu sınırlardır.

İkinci Bölüm'de, Türkiye'de 1950'lerde DP'nin, 1990'lardaysa Refah'ın başını çektiği diğer siyasi açılımlara dikkat çekildi. Bu siyasi açılımlar hükümetle toplumsal gruplar arasındaki geleneksel kopukluğu geçici de olsa gidermişe benziyordu. Siyasi seçkinler arasında yaşanan it dalaşları, bir süreliğine, kitlelerle devlet arasındaki köprülerin yeniden kurulmasına imkân tanıdı.[32] Öyleyse, bu iki deneme de neden askeri müdahaleyle son buldu? DP de, Refah da devlet ve orduyla iletişim kurup müzakere etmekte başarısız olmuştu. Gülen hareketi ve AKP'nin temsil ettiği İslâmi toplumsal güçlerin farkı, her ikisinin de Cumhuriyet'le etkileşime girmek üzere farklı çevrelerden gelen insanları seferber etmelerinde yatmaktadır. Müzakere sadece dindarlar ile laik devlet seçkinleri arasında sınırlı kalmamış, AKP çeşitli siyasi çevrelerden devletin –özellikle de ordunun– otoriter eğilimlerine itirazı olan birçok kesimi de bu müzakereler bağlamında cezbetmeyi başarmıştır.

Bu inceleme, Tocqueville'in demokrasilerde devlet-toplum etkileşiminde denge sağlanmasında dinin oynadığı rolün artacağına dair inancının izinden gitmektedir. Ancak Tocqueville'in din ile devlet arasındaki uyum hakkındaki iyimserliğine temkinli yaklaşılmalıdır. Din-siyaset işbirliğinin mahiyeti ve kapsamı, günümüz dünya politikasının ışığında ve tarihsel ve kültürlerarası bir hassasiyetle eleştirel olarak yeniden düşünülmelidir. Tocqueville'e göre, devlet-din ittifakı, birbirlerinden ayrı ve özerk kalmaları şartıyla demokrasiyi ileri götürür. Lakin Tocqueville'in incelediği 19. yüzyıl Amerika'sının aksine,

32 Heper, 1985, s. 99, 108; Özbudun, 1976.

din ile devlet arasındaki ittifakın giderek kuvvetlenmesinin 21. yüzyıl Amerikan toplumunda uyumsuzluğa, hatta kutuplaşmaya yol açtığından şüphe ve endişe duyulmaktadır.

Devlet ile din arasında belli bir düzeyde ahenk bulunması millet inşası ve demokratikleşme gibi geniş kapsamlı dönüşümlerde olumlu bir rol oynasa da, aralarındaki güçlü ittifakın devam etmesi uzun vadede demokrasiyi zayıflatabilir. "Despotluğa karşı mücadele verdikleri *sırada* liberalliğe yakın durabilen" milliyetçiler gibi,[33] dinî aktörler de zaman zaman geçici olarak demokratlarla güçlerini birleştirip demokrasiye geçişi zorlayabilirler. Ancak devlet ile İslâmcılar arasında oluşacak güçlü ve *kalıcı* bir ittifakın uzun vadeli içerimlerinin Ortadoğu'da demokratikleşmeyi ilerletmesi pek muhtemel değildir

"Amerikan kültür tarihinde ortaya atılmış benzeri tezler *işbirliğinin de ötesine geçerek*, Amerika'da dinin demokratikleştirildiğini ve *Amerikan demokrasisinin dinsel olduğunu* ileri sürmüştür."[34] Dinin demokratikleştirilmesi, din mensubiyetinin gönüllülük esasına dayandığına işaret etmektedir. Amerikan demokrasisinin dinselliği ise, din zemininde örgütlenen inançlı vatandaşların şaşırtıcı derecede fazla sayıda olmasına karşılık gelmektedir. Amerikan tarihinde demokrasinin dinselliği laik kurumlar ve Kilise-devlet ayrılığı için büyük bir tehdit unsuru addedilmemiştir. Daha ziyade, siyasi kültüre yerleşmiş yaygın ahlâki değerler olarak görülmüştür. Tocqueville'in açıkça ifade ettiği gibi, ABD'de din bir öğretiden ziyade "ortak kanı" sıfatıyla hüküm sürmüştür. O halde sorulacak soru şudur: Amerikan örneği Ortadoğu'ya uzanabilir mi, eğer uzanabilirse, bu nasıl olur? Laik Türk devletiyle İslâm toplumsal aktörler arasındaki mevcut etkileşim de işbirliğinin *ötesine geçip Türk demokrasinin dinselliğine* mi işaret etmektedir?

ABD'de dinin ele alınışıyla giderek daha fazla karşılaştırılmasına rağmen Türkiye'de İslâm Türk demokrasisini ve siyaset alanını "Müslümanlaştırmak" için kamusal alana giriyor değildir. İslâmi aktörler yönetim biçimini İslâmileştirmektense, din hürriyetlerini müzakere edip inanç temelli yaşam tarzlarını meşrulaştırmak için hareket özgürlüğü kazanmaktadırlar. Bundan dolayı, İslâmi aktörlerin laik çevreyle yaptığı denemeler devletin liberal laik demokrasi denemeleriyle bağıntılıdır. Nitekim ben de İslâmi aktörlerle devlet arasında yer yer vuku bulan anlaşmazlıkların Türkiye'de liberal demokrasinin gelişmesine katkıda bulunabilecek unsurlar olarak görülmesi gerektiğini savundum. Bu memnuniyetsizlikler devlet ile İslâm'ı tam anlaşmaya varmak-

33 Hall, 1995, s. 12.
34 Rosenblum, 1998, s. 75.

tan alıkoyarak aralarındaki işbirliğinin mahiyetini ve kapsamını da sınırlı tutmaktadır.

DEVLET-İSLÂM UYUMU İSLÂMİ VE LAİK AKTÖRLER ARASINDA İŞBİRLİĞİ KURULMASINI KOLAYLAŞTIRMAKTA MIDIR?

Despot ve otoriter idare toplumsal güçleri parçalayıp kutuplaştırmaya hayli meyilli olduğu için, despot rejimlere tabi halklar genellikle antidemokratik veya totaliter eğilimler sergiler.[35] Bu durumda, Ortadoğu'daki devletler de, toplumsal güçler de sivil toplumun ve demokrasinin doğal düşmanları veya dostları olarak görülemez. İslâm ve/veya devletler demokrasiyi farklı sebeplerden ötürü destekleyebilirler ve bu sebeplerin demokratik değerlerle veya samimi bir demokratikleşme arzusu veya eğilimiyle pek ilgisi olmayabilir.

Etkileşim politikası Türkiye'deki İslâmi toplumsal aktörlere meşruluk, şeffaflık ve mesuliyet kazandırarak, İslâmi-laik çizgisinin iki yanındaki toplumsal aktörler arasında işbirliği kurulmasına zemin hazırlamıştır. İslâmi aktörlerle devlet arasındaki işbirliğinin kısmi niteliğine koşut, devlet dışı laik ve İslâmi aktörler arasında kurulan ittifaklar da geçici ve bazı ortak hedeflerle sınırlıdır. Bu ortak hedefler her iki tarafın da kendi gruplarına has gündemlerinden, dünya görüşlerinden ve karşıt siyasi ve ahlâki yönelimlerinden sıyrılmalarına yol açmıştır. Bu hedefler arasında Türkiye'nin AB üyeliği, iktisadi liberallik, iktisadi liberalleşme ve liberal demokrasiye geçiş yer almaktadır. Kuşkusuz, bu ortak gündemler siyasi dönüşümün tarihçesinde belirli anlara özgüdür. Öyleyse, bu hedeflere ulaşılması yahut onlardan vazgeçilmesi, bu geçici ittifakları –geçersiz kılmasa da– zaafa uğratabilir mi? Bu ortak menfaatler geçiş döneminde işbirliğinin itici gücünü oluşturmuşsa da, İslâmi ve laik toplumsal aktörler arasında kalıcı bir ittifaka yol açmadıkları kesindir. Gülen hareketinin önde gelen entelektüellerinden birine işbirliğinin nihai amaç olup olmadığını sorduğumda şu yanıtı aldım: "'Nihai işbirliği' diye bir şey yoktur. Önünüze gelen 'herhangi biri'yle işbirliği kurup karşılığında yapıcı bir değişim ve reform bekleyemezsiniz. Bizler millete yararı olması ve milli çıkarların gözetilmesi *kaydıyla* işbirliği içine giriyoruz."

O halde, bu tür bir işbirliğini çeşitli toplumsal güçler arasında, örneğin tipik olarak devrimler sırasında gerçekleşen kuşatıcı ittifaklardan farklı kılan nedir? Birincisi, 1979'da İran'da yaşandığı gibi, toplumun kitlesel olarak devlete karşı ayaklanışıyla kıyaslandığında, günümüz Türkiye'sinde İslâmi ak-

35 Şah'ın siyasi seçkinler ile karşı seçkinler üzerindeki despot egemenliğinin sonuçlarına ilişkin bir tahlil için bkz. Zonis, 1971, s. 39-45, 330-341.

törlerle laik aktörler arasında görülen işbirliği nispeten zayıf ve şartlı bir bağdır. Burada bir güven ağı söz konusu değildir, çünkü –Üçüncü ve Altıncı Bölümlerde ele alınan– kimi çekişmeli konulara ilişkin güvensizlik içermeyi sürdürmektedir. Özellikle 2007 ve sonrasında, laik ile dindar çevreler arasındaki güvensizlik ve gerilim tırmanmış, zaman zaman toplumu patlamaya hazır noktalara getirmiştir.

Sosyal sermaye kuramının savunucuları demokratikleşmeyi ve bu yöndeki başarısızlıkları sıklıkla güven kültürünün yükseliş ve düşüşüyle açıklamış,[36] güven unsurunun demokratik bir toplum için önemli bir değer olduğunu vurgulamıştır. Bu doğruysa, İslâmi ve laik aktörler arasında süregelmekte olan güvensizlik Türkiye'nin demokratikleşmesini sekteye mi uğratmaktadır? Bu görüşe karşı diğer akademisyenler de güven eksikliğinin, hatta güvensizliğin demokratik kurumları gerekli ve vazgeçilmez kılabileceğini savunmuştur.[37] Keza, bu çalışmada da, İslâmi-laik çizgisinin iki tarafı arasında kurulan ittifakların *süreksiz* doğası ile *geçici* işbirliğinin, etkileşimleri elzem kılarak kurumsallaştırılmalarına katkıda bulunduğu ileri sürülmüştür. Bu geçici bağlar, çeşitlilik arz eden toplumsal aktörler arasındaki "genelleştirilmiş" bir güvene tekabül etmediği için, insanların birbirlerine değil, güçlü bir demokratik devletin siyasi kurumlarına itimat etmesi gerekmektedir.[38]

İslâmi ve laik aktörler arasında süregelen güvensizlik bir yana, aralarındaki ittifakın güçlenmesini engelleyen bir etmen daha vardır. Devletle etkileşimde, laik güçlerle de işbirliği kurmuş olmalarına rağmen İslâmi aktörler, dinin devletin denetimi altında olmasını savunan koyu laikçilerin düşmanı olmayı sürdürmektedir. Sayıları azalan laikçi grubun İslâmi aktörlere, özellikle de Gülen hareketi ile AKP'ye yönelik düşmanca tavırlarında ve nefretlerinde bir azalma yoktur. Genel olarak, bu iki grubu aynı kefeye koyar, aralarındaki farklılık ve mesafeyi anlamaz, "gericiler" başlığı altında bütün dindarlara diş bilerler.

2005'in Şubat ayında Harvard Üniversitesi'nde katıldığım bir konuşmanın ardından, konuşmacı ve birkaç Türk akademisyen tarafından yemeğe davet edildim. Yemekte, 28 Şubat sürecinde görev başında olan ve üniversitelere başörtüsü yasağı getirilmesinde başrol oynamış bir emekli üst düzey bürokratın yanında oturuyordum. Türkiye'nin mevcut durumu hakkında uzun uzadıya ve lafımızı sakınmadan tartıştıktan sonra emekli bürokrat İslâmcıla-

36 Putnam, 2001.
37 Cook, Hardin ve Levi, 2005.
38 Bkz. özellikle Levi, 1998.

ra, özellikle de Gülen hareketinin takipçilerine duyduğu nefreti dile getirdi. Analitik ve taraf tutmayı reddeden yaklaşımım onu hayal kırıklığına uğratmıştı: "Sizin nesliniz neden ebeveynlerinizin neslinin sahip olduğu kavrayıştan yoksun, biliyor musunuz? Çünkü kendi evlatlarımız, gerçeği, İslâm'ın taşıdığı tehlikeyi ve Türkiye'nin esaslı demokrasi geleneğini nasıl baltaladığını göremeyecek kadar apolojetik de ondan."

Metin Heper 1990'ların sonlarında şu düşünceyi ileri sürmüştü: "[R]adikal laikçiler İslâmcılara tercih ettikleri yaşam tarzını ve değerler bütününü dayatmaya son verirlerse ve İslâmcılar da laik demokratik devletin temel dayanaklarına el ve dil uzatmazlarsa, İslâm ile demokrasi arasında bir tür evlilik gerçekleşebilir."[39] 3. Bölüm'de örneklendirildiği üzere, tartışma ve anlaşmaya açık laik aktörlerin pek çoğu görüşlerini yumuşatmış, hatta İslâmi aktörlere yakınlık gösterip onlarla kısmi işbirliği içine girmişken, koyu laikçiler İslâmi aktörlerin hasmı konumlarını korumaktadırlar. Etkileşim politikası Türk devletini dönüştürmüştür ama, Ulusal Sivil Toplum Kuruluşları Birliği (USTKB) üyeleri gibi koyu laikçilere tesir etmekte büyük ölçüde başarısız olmuştur.[40] Lakin ödün vermeyen tavırları ve radikal laiklik anlayışları sonuç itibariyle illa demokratikleşmenin önünü tıkıyor olmayabilir. Laik devlet ile İslâmi toplumsal güçler arasında kısmi uyum arz eden koşullar altında, koyu laikçilerle İslâmi aktörler arasındaki güvensizlik demokratikleşme sürecinin yararına bile olabilir. Koyu laikçiler sert bir biçimde her türlü değişime karşı koymaya devam ederken, tahammülsüz düşmanlıkları, Türkiye'nin liberal demokrasiyi benimsemesi için kurumsal reformu mecburi kılmaktadır.

İdeolojilerarası işbirliğinin anahtarı, el ele veren tarafların, birbirlerine yönelik tavırları ve hisleri ne olursa olsun, devlete belirli bir derecede güven beslemeleridir. Halihazırda, koyu laikçiler İslâm'a laikçi ideolojiyi dayatmaktan vazgeçmiş değilse de, devlet ile İslâm aktörler arasında bir "mantık evliliği" yapılmaktadır. Bununla birlikte, laiklik devlet ideolojisi olmayı sürdürmekten ziyade, daha pek çok ideolojiyle birlikte "laikçilerin" grup ideolojisi haline gelmiştir. Bu grubun en sert görüşlü şahısları ideolojilerarası işbirliğini reddetmenin yanı sıra kurumsal reforma ve AB üyeliğine dahi karşı çıkmaktadırlar. İtirazlarının ana sebebi, reformların İslâm yanlısı bir siyasi partinin liderliğinde hayata geçiriliyor olmasıdır.

---

39 Heper, 1997, s. 45.

40 Bu noktada, laik devlet ile laikçi eylemciler arasında açık ve net bir analitik ayrım yapılması gerekiyor. Laikçi eylemcilerin Cumhuriyet'le sıkı sıkıya özdeşleştirilmiş olması yüzünden bu ayrım çoğunlukla belirsiz bir hal almıştır.

Bütün bu engeller sebebiyle (bunlara rağmen değil), etkileşim politikası demokratikleşmenin esas gücü olarak yer edinmektedir. Etkileşim politikası bir yandan devlet ile toplumu bir dereceye kadar hizaya getirir. Öte yandan, evvelce bölünmüş olan toplumsal güçler arasında kısmi işbirliği ve sınırlı anlaşma sağlanmasına yardımcı olur. Sonuçta da etkileşimler bu güçlerin ortak bir aidiyet çerçevesi içinde bağlılıklarını ve memnuniyetsizliklerini ifade etmelerine imkân tanır. Hall'un savunduğu üzere, "Liberal rejimler, muhtelif anlaşmazlıkları siyasi merkezde yoğunlaştırmak yerine topluma yayarak büyük bir istikrar sağlayabilirler. İhtilafı zaptedip düzene sokan toplumsal kurumlar yoluyla aktarılmadığı sürece tek başına demokratik katılım istikrarı bozacaktır."[41]

Devlet ile İslâm arasındaki bağlantılar büyük oranda kopuk olduğunda, toplumsal güçlerin dile getirilemeyen yahut eksik ifade edilen memnuniyetsizlikleri muhtemelen devlet karşıtı hislere dönüşecektir. Bu memnuniyetsizlikler, İran Devrimi'nde görüldüğü gibi, devleti ele geçirmeye kadar varabilir. İslâmi teokrasinin oluşumu, çeşitli toplumsal güçlerin bu türden bir ideolojilerarası işbirliği kurmasının kasıtsız sonucudur ve bu işbirliğinin demokrasiye vesile olmadığı açıktır. Türkiye'nin geçiş dönemi böylesi örneklere tezat oluşturmaktadır, çünkü bu örneklerde ihtilaf merkezde yoğunlaşmış (topluma yayılmamış) ve işbirliği de devlete küskün toplumsal güçler arasındaki etkileşimle sınırlı kalmış, devletle toplum arasında gelişmemiştir.

Birincisi, Türkiye'de memnuniyetsizlikler ve anlaşmazlıklar alternatif toplumsal kanallar ve siyasi kurumlar yoluyla ifade edilebilmektedir. İkincisi, katı ve değişime kapalı laikçilerin işbirliğine yanaşmayan tutumları demokratik ilkeleri geçici olarak sekteye uğratıyorsa da, aynı zamanda geçici bir amaca hizmet etmekte; ideolojilerarası işbirliğini, tamamlanmamış bir proje konumunda tutarak totaliterleşmesini önlemektedir. Daha da önemlisi, İslâmcılık ve laikliğin dünya görüşleri arasında kurulan bu işbirliği geçerli bir seçenek sunduğu ve zorunlu olmadığı sürece, demokrasinin geleceği için olumlu bir etki yaratabilir. Bu şartlar altında, grup bağlılıklarını, dinî yönelimleri ve karşıt dünya görüşlerini aşarak ortaya çıkan ittifaklar dönemsel olarak başka yönlere kayabilir ve değişkenlik arz edebilir. İslâmi ve laik aktörler arasındaki mevcut işbirliğinin, Türkiye'nin AB üyeliği gibi gündemdeki konular müspet ya da menfi çözüme ulaştığında da yoğunluğunu koruyup korumayacağını zaman gösterecek.

---

41 Hall, 2003, s. 6.

Kaynakça

al-Azm, Sadık J., "Is Islam Secularizable", *Jahrbuch für Philosophie des Forschungsinstituts für Philosophie* içinde, c. 7, 1996.

Abadan-Unat, Nermin (der.), *Türk Toplumunda Kadın*, Araştırma, Eğitim, Ekin Yayınları ve Türk Sosyal Bilimler Derneği, İstanbul, 1982 [1979].

Abrahamian, Ervand, "Structural Causes of the Iranian Revolution", Goldstone (der.), *Revolutions: Theoretical, Comparative and Historical Studies* içinde, Harcourt, New York, 1988.

Abu-Rabi, Ibrahim, *Islam at the Cross-Roads: On the Life and Thoughts of Bediüzzaman Said Nursi*, State University of New York, New York, 2003.

Agai, Bekim, "The Gülen Movement's Islamic Ethic of Education", Yavuz ve Esposito (der.), *Turkish Islam and the Secular State* içinde, Syracuse University Press, Syracuse, NY, 2003, s. 48-69.

AK Parti Kalkınma ve Demokratikleşme Programı, Ankara, 2002.

Akçura, Yusuf, *Üç Tarz-ı Siyaset*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1998.

Altınay, Ayşe Gül, *The Myth of a Military Nation*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, UK, 2004.

Alvarez, Sonia, *Engendering Democracy in Brazil. Women's Movements in Transition Politics*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1990.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities*, Verso, Londra, 1983; *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul, 2007 [2004].

Anderson, Lisa, "Fulfilling Prophecies; State Policy and Islamic Radicalism", Esposito, John (der.), *Political Islam: Revolution, Radicalism or Reform* içinde, Lynne Rienne Publishers, Boulder, Colorado, 1997, s. 18-31.

—, *States and Social Transformations in Tunisia and Libya 1830 to 1980*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1986.

Angris, Michele Penner, "The Expression of Political Dissent in the Middle East: Turkish Democratization and Authoritarian Continuity in Tunisia", *Comperative Studies in Society and History*, 1999, 41 (4), s. 730-757.

Aras, Bülent, "Turkish Islam's Moderate Face", *Middle East Quarterly*, 1998, 5 (3), s. 23-29.

Arat, Necla (yay. haz.), *Aydınlanmanın Kadınları*, Cumhuriyet Kitap Kulübü, İstanbul, 1998.

Arat, Yeşim, *Rethinking Islam and Liberal Democracy*, State University of New York, Albany, 2005.

—, "Boundaries of the Nation-State and the Lure of the Islamic Community in Turkey", Migdal, Joel (der.), *Boundaries and Belonging*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

—, "Gender and Citizenship in Turkey", Suad, Joseph (der.), *Gender and Citizenship in the Middle East*, Syracuse University Press, Syracuse, NY, 2000a, s. 275-287.

—, "From Emancipation to Liberation: The Changing Role of Woman in Turkey's Public

Realm", *Journal of International Affairs*, 2000b, 54 (1).
—, "Türkiye'de Modernleşme Projesi ve Kadınlar", Bozdoğan, Sibel ve Kasaba, Reşat (der.), *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* içinde, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1998.
—, *The Patriarchal Paradox*, Fairleigh Dickinson University Press, Rutherford, NJ, 1989.
Arjomand, Said, "Civil Society and the Rule of Law in the Constitutional Politics of Iran under Khatami", *Social Research*, 2000, 67 (2), s. 283-301.
—, "The Law, Agency, and Policy in Medieval Islamic Society: Development of the Institutions of Learning from the Tenth to Fifteenth Century", *Comparative Studies in Society and History*, 1999, 41 (2), s. 263-293.
—, *Turban of the Crown. The Islamic Revolution of Iran*, Oxford University Press, New York, 1988.
Asad, Talal, "The Idea of an Anthropology of Islam", Hall, J. A. ve Jarvie, I. (der.), *The Philosophy of Ernest Gellner* içinde, Rodopi, Amsterdam, Atlanta, 1996.
Atabaki, Touraj, "The Caliphate, the Clerics and Republicanism in Turkey and Iran: Some Comparative Remarks", Atabaki ve Zürcher (der.), *Men of Order: Authoritarian Modernization under Ataturk and Reza Shuh*, I. B. Tauris, Londra, New York, 2004, s. 45-65.
Atabaki, Touraj ve Zürcher, Eric, "Introduction", Atabaki ve Zürcher (der.), *Men of Order: Authoritarian Modernization under Atatürk and Reza Shuh*, I. B. Tauris, Londra, 2004, s. 1-13,
Atacan, Fulya, "Explaining Religious Politics at the Cross Road: AKP-SP", Ali Çarkoğlu ve Barry Rubin (der.), *Religion and Politics in Turkey*, Routledge, New York ve Londra, 2006, s. 45-57.
Atatürk, M. K., *Nutuk*, Devlet Matbaası, İstanbul, 1962 [1927].
Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri I-III (Açıklamalı Dizin ile), Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 2006.
Avcı, Gamze, "Religion, Transnationalism, and Turks in Europe?", Ali Çarkoğlu ve Barry Rubin (der.), *Religion and Politics in Turkey* içinde, Routledge, New York ve Londra, 2006, s. 59-71.
Aytaç, Kemal, *Din Politikası Üzerine Konuşmalar*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1986.
Ayubi, Nazih, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World*, Routledge, Londra, New York.
Bakhash, Shaul, "Iran's Remarkable Election", Diamond, Larry (vd.), *Islam and Democracy in the Middle East* içinde, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2003.
Balcı, Bayram, "Fethullah Gülen's Missionary Schools in Central Asia and Their Role in the Spreading of Turkism and Islam", *Religion, State and Society*, 2003, 31 (2), s. 151-177.
Barnett, Rubin, *The Fragmentation of Afghanistan*, Yale University Press, New Haven, CT, 2004.
Barsalou, Judy, "Islamists at the Ballot Box: Findings from Egypt, Jordan, Kuwait, and Turkey", *United States Institute of Peace Special Report*, no.144, United States Institute of Peace, 2005, http://www.usip.org/files/resources/sr144.pdf.
Başkan, Filiz, "The Fethullah Gülen Community: Contribution or Barrier to the Consoli-

dation of Democracy in Turkey?", *Middle East Studies*, 2005, 41 (6), s. 849-861.
—, "The Political Economy of Islamic Finance in Turkey: The Role of Fethullah Gülen and Asya Finans" içinde, C. M. Henry ve R. Wilson (der.), *The Politics of Islamic Finance*, Edinburgh University Press, Edinburgh, 2004.
Bayar, Sezai, *Yaşadıklarım Yazmadıklarım*, Duman Yayınları, Ankara, 2005.
Beinin, Joel ve Stock, Joe, *Political Islam: Essays from Middle East Report*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1997.
Beissinger, Mark, "Nationalisms That Bark and Nationalisms That Bite: Ernest Gellner and the Substantiation of Nations on the State of the Nation", John A. Hall (der.), *The State of the Nation* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
Berkes, Niyazi, *Development in Secularism in Turkey*, Routledge, New York, 1964; *Türkiye'de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010, 5. basım.
Berktay, Fatmagül, "Osmanlı'dan Cumhuriyete Feminism", O. Mehmet Alkan (der.), *Tanzimat ve Meşrutiyetin Birikimi: Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce* içinde, c. 1, İletişim Yayınları, İstanbul, 2001.
Berman, Sherry, "Civil Society and Political Institutionalization", Bob Edwards, W. Michael Foley ve Mario Diani (der.), *Beyond Tocqueville: Civil Society and the Social Capital Debate* içinde, University Press of New England, Hanover, NH, 2001.
Boroumand, Ladan ve Boroumand, Roya, "Illusion and Reality of Civil Society in Iran: An Ideological Debate", *Social Research*, 2000, 67 (2), s. 303-344.
Brownlee, Jason, "Political Crisis and Restabilization: Iraq, Libya, Syria, Tunisia", Posusney ve Angrist (der.), *Authoritarianism in the Middle East*, Lynne Rienne Publishers, Boulder, Londra, 2006, s. 43-63.
Brubaker, Rogers, *Ethnicity without Groups*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 2004.
—, "Myths and Misconceptions in the Study of Nationalism", J. A. Hall (der.), *The State of the Nation* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.
—, *Citizenship and Nationhood in France and Germany*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1992; *Fransa ve Almanya'da Vatandaşlık ve Ulus Ruhu*, çev. Vahide Pekel, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2010.
Brumberg, Daniel, "Islamists and Politics of Consensus", Diamond (çev.), *Islam and Democracy in the Middle East* içinde, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2003a.
—, "Is Iran Democratizing? A Comparativist's Perspective", Diamond (çev.), *Islam and Democracy in Middle East* içinde, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2003b.
—, *Reinventing Khomeini*, University of Chicago Press, Chicago, 2001.
Brumberg, Daniel ve Diamond, Larry, "Introduction", Diamond (çev.), *Islam and Democracy in the Middle East*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2003.
Bryant, Christopher, "Civil Society and Pluralism: A Conceptual Analysis", *Sisyphus*, 1992, I (VIII), s. 103-119.
Butenschon, Nils, "State, Power and Citizenship in the Middle East", Butenschon (der.), *Citizenship and State in the Middle East* içinde, Syracuse University Press, Syracuse, NY, 2000.
Can, Eyüp, *Fethullah Gülen Hocaefendi ile Ufuk Turu*, A. D. Yayınları, İstanbul, 1996.
Casanova, Jose, "Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and

Prospective Reflection on Islam", *Social Research*, 2001, 68 (4), s. 1041-1081.
—, *Public Religions in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago ve Londra, 1994.
Cevizoğlu, Hulki, *Nurculuk: Dünü Bugünü*, Beyaz Yayınları, İstanbul, 1999.
Chaichian, Mohammed, "Structural Impediments of the Civil Society Project in Iran: National and Global Dimensions", *International Journal of Comparative Sociology*, 2003, 44 (1), s. 19-50.
Chazan, Naomi, "Engaging the State: Associational Life in Suburban Sahara", *State Power and Social Forces*, Migdal, Shuhe ve Kohli (der.) içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
Cizre-Sakallıoğlu, Ümit, "Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey", *International Journal of Middle East Studies*, 1996, 28, s. 231-251.
Cook, Karen, S., Hardin, Russell ve Levi, Margaret, *Cooperation without Trust?*, Russell Sage Foundation, New York, 2005.
Çakır, Serpil, *Osmanlı'da Kadın Hareketi*, Metis Yayınları, İstanbul, 1994.
Çarkoğlu, Ali ve Toprak, Binnaz, *Türkiye'de Din, Toplum ve Siyaset*, TESEV, İstanbul, 1999.
Çarkoğlu, Ali ve Rubin, Barry, *Religion and Politics in Turkey*, Routledge, Londra ve New York, 2006.
Çınar, Alev, *Modernity, Secularism and Islam in Turkey: Bodies, Places and Time*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2005.
Delaney, Carol, *The Seed and Soil: Gender and Cosmology in Turkish Village Society*, University of California Press, 1991; *Tohum ve Toprak Türk Köy Toplumunda Cinsiyet ve Kozmoloji*, çev. Aksu Bora, Selda Somuncuoğlu, İletişim Yayınevi, İstanbul, 2009, 2. basım.
Demire, Engin, C., Balcı, Ayşe ve Akkok, Füsun, "The Role of Turkish Schools in the Educational System and Social Transformation of Central Asian Countries: The Case of Turkmenistan and Kyrgyzstan", *Central Asian Survey*, 2000, 19 (1), s. 141-155.
Diamond, Larry, "Elections without Democracy: Thinking about Hybrid Regimes", *Journal of Democracy* içinde, 2002, 13 (2), s. 21-35.
Diamond Larry, Plattner, Marc ve Brumberg, Daniel (der.), *Islam and Democracy in the Middle East*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2003.
Diamond, Larry ve Plattner, Marc, "Introduction", Diamond ve Platner (der.), *The Global Divergence of Democracies*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2001.
Durkheim, Emile, *Moral Education*, Free Press, Londra, New York, 1961; *Ahlâk Eğitimi*, çev. Oğuz Adanır, Say Yayınları, İstanbul, 2010.
Edwards Bob, Foley, Michael W. ve Mario, Diani, *Beyond Tocqueville. Civil Society and the Social Capital Debate in Comparative Perspective*, University Press of New England, Hanover, NH, 2001.
Eickelman, Dale, "New Media in the Arab Middle East and the Emergence of Open Societies", Hefner (der.), *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation Democratization* içinde, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2005.
—, "Islam and the Languages of Modernity", *Deadalus*, 2000, 129 (1), s. 119-135.
—, "From Here to Modernity: Ernest Gellner on Nationalism and Islamic Fundamentalism", Hall. J. A. (der.), *The State of the Nation* içinde, Cambridge University Press,

Cambridge, 1998.
—, "Fordward", Norton, R. A. (der.), *Civil Society in the Middle East* içinde, E. J. Brill, Leiden, 1995, s. ix-xv.
Eickelman, Dale ve Piscatori, James, *Muslim Politics*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1996.
Eisenstadt, Shmuel N., "Concluding Remarks Public Sphere, Civil Society and Political Dynamics in Islamic Societies", Hoexter, Miriam, Eisenstadt, Shmuel, N., Levtzion, Nehemia (der.), *The Public Sphere in Muslim Societies* içinde, State University of New York Press, Albany, 2002.
Emirbayer, Mustafa ve Sheller, Mimi, "Publics in History", *Theory and Society*, 1999, 28 (1), s. 145-197.
Entelis, John, P., "Civil Society and Authoritarian Temptation in Algerian Politics: Islamic Democracy vs. Centralized State", Norton, A. R. (der.), *Civil Society in the Middle East* içinde, E. J. Brill, Londra, New York, 1996.
Erdoğan, Latif, *Fethullah Gülen Hocaefendi: Küçük Dünyam*, Doğan Kitapçılık, İstanbul, 1995.
Esposito, John ve Piscatori, James, "Democratization and Islam", *Middle East Journal*, 45 (3).
Esposito, John ve Voll, John, *Islam and Democracy*, Oxford University Press, Oxford, 1996.
Evans, Peter, Rueschemeyer, Dietrich, Skocpol, Theda, *Bringing the State Back In*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1995.
Fernea, Elizabeth Warnock, *In Search of Islamic Feminism*, Doubleday, New York, Londra, 1998.
Fish, Steven M. ve Brooks, Robin S., "Does Diversity Hurt Democracy?", *Journal of Democracy*, (1), 15 Ocak 2004, s. 154-166.
Fox, B. J., "Conceptualizing Patriarchy", *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, c. 2, 1988.
Geertz, Clifford, *Interpretation of Cultures*, Basic Books, New York, 1973.
Gellner, Ernest, "The Turkish Option in Comparative Perspective", R. Kasaba ve S. Bozdoğan (der.), *Rethinking Turkish Modernity and National Identity* içinde, University of Washington Press, Seattle, 1997.
—, *Nations and Nationalism*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
—, *The Conditions of Liberty: Civil Society and Its Rivals*, Hamish Hamilton, Londra, 1994a.
—, "Kemalism", *Encounters with Nationalism* içinde, Blackwell, Oxford, 1994b; *Milliyetçiliğe Bakmak*, çev. Nalan Soyarık, Saltuk Özertürk, Simten Coşar, İletişim Yayınevi, İstanbul, 2007, 2. basım.
—, *Postmodernism, Reason and Religion*, Routledge, Londra, New York, 1992; *Postmodernizm İslâm ve Us*, çev. Bülent Peker, Ümit Yayıncılık, Ankara, 1994.
—, *Muslim Society*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.
Gencel Sezgin, İpek, "Islamists during the Early Years of Multi-party Politics in Turkey, 1945-1960", MESA Konferansı'nda sunulan bildiri, Washington, D.C., 2005.
Goffman, Erving, *The Presentation of the Self in Everyday Life*, Doubleday, Garden City, NY, 1959; *Günlük Yaşamda Benliğin Sunumu*, çev. Barış Cezar, İstanbul,

2009.
Goodson, Larry, "Afghanistan's Long Road to Reconstruction", *Journal of Democray*, 2003, 14 (1), s. 82-99.
Göle, Nilüfer, *İslâmın Yeni Kamusal Yüzleri*, Metis Yayınları, İstanbul, 2000a.
—, "Snapshots in Islamic Modernities", *Deadalus*, 2000b, 129 (1), s. 91-119.
—, "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-elites", *Middle East Journal*, 1997, 51 (Kış).
—, "Authoritarian Secularism and Islamist Politics: The Case of Turkey", Norton (der.), *Civil Society in the Middle East* içinde, E. J. Brill, Leiden, 1996a.
—, *The Forbidden Modern*, University of Michigan Press, Michigan, 1996b; *Modern Mahrem*, Metis Yayınları, İstanbul, 2010, 10. basım.
Greenfeld, Liah, *The Spirit of Capitalism: Nationalism and Economic Growth*, Harvard University Press, Cambridge, Londra, 2001.
Guha, R. ve Spivak, G. (der.), *Selected Subaltern Studies*, Oxford University Press, Oxford, 1988.
Gülalp, Haldun, "Introduction: Citizenship versus Nationality?", Gülalp (der.), *Citizenship and Ethnic Conflict: Challenging the Nation-State* içinde, Routledge, Londra ve New York, 2006, s. 1-19.
—, "Enlightenment by Fiat: Secularization and Democracy in Turkey", *Middle Eastern Studies*, 2005, 41 (3), s. 351-352.
—, "Whatever Happened to Secularization? Multiple Islams in Turkey", *South Atlantic Quarterly*, 2003, 102 (2/3), s. 382.
—, "Political Islam in Turkey: The Rise and Fall of the Refah Party", *The Muslim World*, 1997, 89 (1), s. 22-41.
—, "Islamist Party Poised for National Power in Turkey", *Middle East Report*, Mayıs-Haziran-Temmuz-Ağustos 1995, s. 54-56.
Gülen, Fethullah, *Prizma*, c. I-II, Nil Yayınları, İzmir, 1997.
—, *İnancın Gölgesinde*, c. I, Nil Yayınları, İzmir, 1996a.
—, *Asrın Getirdiği Tereddütler*, c. 3, T.O.V. Yayınları, İzmir, 1996b.
—, "Asker Millet", *Sızıntı*, no. 5, 1979.
Gündem, Mehmet, *Fethullah Gülen'le 11 Gün*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2005.
Hall, John A., "Political Questions", John Hall A. ve Ralp Shroeder (der.), *The Anatomy of Power: The Social Theory of Michael Mann*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006.
—, "Introduction: Nation-States in History", T. V. Paul, G. John Ikenberry ve A. John Hall (der.), *The Nation-State in Question* içinde, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2003.
—, "Disagreement about Difference", Simia Malesevic ve Mark Haugaard (der.), *Making Sense of Collectivity Ethnicity, Nationalism and Globalization* içinde, Pluto Press, Londra, Sterling, VA, 2002.
—, "Reflections on the Making of Civility in Society", F. Trentman (der.), *Paradoxes of Civil Society* içinde, Berghahn Books, New York, 2000.
—, *The State of the Nation*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998a.
—, "The Genealogies of Civility", R. W. Hefner (der.), *Democratic Civility: The History and Cross-Cultural Possibility of a Modern Political Ideal* içinde, Transaction Publis-

hers, New Brunswick, NJ, Londra, 1998b.
—, *Civil Society Theory, History and Comparison*, Polity Press, Londra, 1995.
—, "Trust in Tocqueville", *Policy Organization and Society*, no. 5, 1992.
—, *Powers and Liberties: The Causes and Consequences of the Rise of the West*, Penguin Books, Londra, 1986.
Hann, Chris, "The Nation-State, Religion and Uncivil Society: Two Perspectives from the Periphery", *Daedalus*, 1997, 126 (2), s. 27-43.
Hann, Chris ve Dunn, Elisabeth, *Civil Society: Challenging Western Models*, Routledge, Londra ve New York, 1996.
Hattox, Ralph S., *Coffee and Coffeehouses: The Origins of a Social Beverage in the Medieval Near East*, University of Washington Press, 2002 [1985]; *Kahve ve Kahvehaneler Bir Toplumsal İçeriğin Yakındoğu'daki Kökeni*, çev. Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1996, 2. basım.
Hedetoft, Ulf, *Signs of Nations: Studies in the Political Semiotic of Self and Other in Contemporary European Nationalism*, Dartmouth Publishing, Aldershot, Brookfield, 1995.
Hefner, Robert, *Remaking Muslim Politics: Pluralism, Contestation, Democratization*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2005.
—, *Civil Islam: Muslims and Democratization in Indonesia*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2000.
—, "A Muslim Civil Society? Reflections on the Conditions of Possibility", Robert Hefner (der.), *Democratic Civility: History and Cross-Cultural Possibility of a Modern Political Idea*, Trescoton Publishers, Brunswick, NJ, 1998.
Hefner, Robert ve Horvatich, Patricia, *Islam in an Era of Nation-States*, University of Hawaii Press, 1997.
Heper, Metin, "Islam and Democracy in Turkey: Toward Reconciliation?", *Middle East Journal*, 1997, 51 (1).
—, "Justice and Development Party Government and the Military in Turkey", Ali Çarkoğlu ve Barry Rubin (der.), *Religion and Politics in Turkey* içinde, Routledge, Londra ve New York, 2006.
—, "The European Union, the Turkish Military and Democracy in Turkey", *South European Society and Politics*, 2005, 10 (1), s. 33-44.
—, *The State Tradition in Turkey*, Eothen Press, Beverly, İngiltere, 1985; *Türkiye'de Devlet Geleneği*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2006, 2. basım.
Heper, Metin ve Evin, Ahmet (der.), *State, Democracy and the Military: Turkey in the 1980s*, W. de Gruyter, Berlin, NY, 1988.
Heper, Metin ve Toktaş, Şule (der.), "Islam, Modernity, and Democracy in Contemporary Turkey: The Case of Recep Tayyip Erdoğan", *Muslim World*, 2003, 93 (2).
Hocanın oKulları, İ.Ü. Basımevi ve Film Merkezi, İstanbul, 1998.
Hoexter, Miriam, Eisenstadt, Shmuel N., Levtzion, Nehemia (der.), *The Public Sphere in Muslim Societies*, State University of New York Press, 2002.
Hunt, Lynn, "Charles Tilly's Collective Action", Theda Skocpol (der.), *Vision and Method and Historical Sociology* içinde, Cambridge University Press, New York, 1984; *Tarihsel Sosyoloji*, çev. Ahmet Fethi, Türk Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2008, 3. basım.
Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations: Remaking of the World Order*, Simon

and Schuster, New York, 1996.
—, *Political Order in Changing Societies*, Yale University Press, New Haven, CT, 1968.
Hutchinson, John, *Modern Nationalism*, Fontana, Londra, 1994.
Ignatieff, Michael, *Blood and Belonging: Journeys into the New Nationalism*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 1994.
Ismail, Salwa, *Rethinking Islamist Politics: Culture, the State and Islamism*, I. B. Taurus, Londra, New York, 2003.
Jamal, Amaney ve Heydeman, Steven, "Social Capital: Rise and Decline in the Immediate Post 9/11 Environment", SSRC projesi sunulan bildiri, 2004.
Jurgensmeyer, Mark, *The New Cold War: Religious Nationalism Confronts the State*, University of California Press, Berkeley ve Los Angeles.
Kalaycıoğlu, Ersin, "The Mystery of the *Turban*: Participation or Revolt?", Ali Çarkoğlu ve Barry Rubin (der.), *Religion and Politics in Turkey* içinde, Routledge, New York ve Londra, s. 91-111.
Kandiyoti, Deniz, "Afterword", to Abu-Lughod, Lila (der.), *Remaking Women: Feminsm and Modernity in the Middle East*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1998.
—, *Women, Islam and the State*, Macmillan, Londra, 1991.
—, "Bargaining with Patriarchy", *Gender and Society*, 1988, 2 (3), s. 274-287.
—, "Emancipated but Unliberated? Reflections on the Turkish Case", *Feminist Studies*, 1987, 13 (2), s. 317-338.
Karal, Ziya, "The Principles of Kemalism", Ali Kazancıgil ve Ergun Özbudun (der.), *Atatürk, Founder of a Modern State* içinde, Archon Books, Hamden, CT, 1981, s. 11-35.
Karmi, Ghada, "Woman, Islam and Patriarchialism", Mai Yamani (der.), *Feminism and Islam* içinde, Ithaca Press, Londra, 1996.
Karmon, Ely, "Radical Islamist Movements in Turkey", Barry Rubin (der.), *Revolutionaries and Reformers* içinde, State University of New York Press, Albany, 2003.
Kasaba, Reşat, "Modern Turkey", Francis Robinson (der.), *The Islamic World in the Age of Western Dominance* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 2009.
—, "Co-habitation of Differences", Robert Hefner (der.), *Democratic Civility: The History and Cross-Cultural Possibility of a Modern Political Ideal* içinde, Transaction Publishers, New Brunswick, NJ, Londra, 1998.
—, "Kemalist Certainties and Modern Ambiguities", Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der.), *Rethinking Modernity and National Identity in Turkey* içinde, University of Washington Press, Seattle, 1997; *Türkiye'de Modernleşme ve Ulusal Kimlik*, çev. Nurettin Elhüseyni, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2010, 5. basım.
—, "A Time and Place for the Non-state: Social Change in the Ottoman Empire during the 'Long Nineteenth Century'", Joel Migdal (der.), *State Power and Social Forces* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
Katouzian, Homa, "State and Society under Reza Shah", Touraj Atabaki ve Eric Zürcher (der.), *Men of Order: Authoritarian Modernization under Atatürk and Reza Shah* içinde, I. B. Tauris, Londra, 2004.
—, "The Theory or Arbitrary Rule", *Iranian History and Politics*, Routledge Curzon, Londra, 2003.
Kazancıgil, Ali ve Özbudun, Ergun, *Atatürk, the Founder of a Modern State*, Archon Bo-

oks, Hamden, CT, 1981.
Kazemi, Farhad, "Civil Society and Iranian Politics", A. R. Norton (der.), *Civil Society in the Middle East* içinde, E. J. Brill, Leiden, 1995, s. 119-153.
Keane, John, *Civil Society and the State: New European Perspectives*, Verso, Londra, 1988.
Keyder, Çağlar, "Whither the Project of Modernity", Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der.), *Rethinking Turkish Modernity and National Identity* içinde, University of Washington Press, Seattle, 1997.
Koğacıoğlu, Dicle, "Progress, Unity, and Democracy: Dissolving Political Parties in Turkey", *Law & Society Review*, 2004, 38 (3), s. 433-462.
Kuru, Ahmet T., "Reinterpretation of Secularism in Turkey: The Case of the Justice and Development Party", Hakan Yavuz (der.), *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Party* içinde, University of Utah Press, Salt Lake City, 2006.
—, *Secularism and State Policies Toward Religion: The United States, France and Turkey*, Cambridge University Press, Cambridge ve New York, 2009.
Landau, Jacob M., *Pan-Turkism: From Irredentism to Cooperation*, Indiana University Press, Londra, 1995; *Pantürkizm*, çev. Mesut Akın, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1999.
Lazreg, Marnia, *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question*, Routledge, New York, 1994.
Lerner, Daniel, *The Passing of Traditional Society. Modernizing the Middle East*, Free Press, New York, 1964 [1958].
Lerner, Gerda, *The Creation of Patriarchy*, Oxford University Press, Oxford, 1986.
Levi, Margaret, "The State of Trust", V. Braithwaite ve M. Levi (der.), *Trust in Governance* içinde, Russell Sage Foundation, New York, 1998, s. 77-102.
—, "Social and Unsocial Capital. A Review Essay of Robert Putnam's *Making Democracy Work*", *Politics and Society*, 1996, s. 24.
Lewis, Bernard, "A Historical Overview", Diamond, Larry (çev.), *Islam and Democracy in the Middle East*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2003.
—, *What Went Wrong? Western Impact and Middle Eastern Response*, Oxford University Press, Oxford, New York, 2002.
—, *Islam and the West*, Oxford University Press, Oxford, New York, 1993.
—, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, Oxford, 1975 [1968]; *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, çev. Metin Kıratlı, Türk Tarih Yayınları, İstanbul.
Lindholm, Charles, *The History of the Islamic Middle East*, Blackwell, Londra, 1996.
Longhor, Vickie, "Too Much Civil Society, Too Little Politics? Egypt and Other Liberalizing Arab Regimes", Posusney ve Angrist (der.), *Authoritarianism in the Middle East* içinde, Lynee Rienne Publishers, Boulder, Londra, 2005, s. 193-218.
Mackinnon, Catherine, "Feminism, Marxism, Method and the State: Towards a feminist Jurisprudence", *Signs*, 1983, s. 635-658.
Mandaville, Peter, "Sufis and Salavis: The Political Discourse of Transnational", Robert Hefner (der.), *Remaking Muslim Politics* içinde, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2005.
Mann, Michael, *Social Sources of Power*, c. 2, Cambridge University Press, Cambridge, 1993.
Mardin, Şerif, "Turkish Islamic Exceptionalism Yesterday and Today: Continuity, Rup-

ture and Reconstruction in Operational Codes", Ali Çarkoğlu ve Barry Rubin (der.), *Religion and Politics in Turkey* içinde, Routledge, Londra ve New York, 2006, s. 3-25.

—, "'Kontrol Felsefesi' ve Geleceğimiz", *Siyasal ve Sosyal Bilimler Makaleler*, içinde, 2, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

—, "The Nakshibendi Order in Turkish History", Richard Tapper (der.), *Islam in Modern Turkey*, I. B. Tauris, Londra, New York, 1991a.

—, *Türkiye'de Din ve Siyaset Makaleler* 3, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991b.

—, *Religion and Social Change in Modern Turkey: The Case of Bediüzzaman Said Nursi*, State University of New York, Albany, 1989; *Bediüzzaman Said Nursi Olayı / Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*, çev. Metin Çulhaoğlu, İletişim Yayınları, İstanbul, 1995.

—, "Religion and Politics in Modern Turkey", James Piscatori (der.), *Islam in the Political Process* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

—, "Center Periphery Relations: A Key to Turkish Politics", *Daedalus*, 102.

Migdal, Joel, *Boundaries and Belonging*, Cambridge University Press, Cambridge, 2004.

—, *The State in Society. Studying How States and Societies Transform and Constitute One Another*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

—, "Finding the Meeting Ground of Fact and Fiction: Some Reflections on Turkish Modernization", Sibel Bozdoğan ve Reşat Kasaba (der.), *Rethinking Turkish Modernity and National Identity* içinde, University of Washington Press, Seattle, 1997.

—, "The State in Society: An Approach to Struggles for Domination", Joel Migdal, Atul Kohli ve Vivienne Shuh (der.), *State Power and Social Forces* içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

—, *Strong Societies, Weak States: State-Society Relations and State Capabilities in the Third World*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1988.

Migdal, Joel, Kohli, Atul ve Shuh, Vivienne, *State Power and Social Forces*, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.

Mills, Amy, "Gender and *Mahalle* (Neighborhood) Space in Istanbul", *Gender, Place and Culture*, 2007, 14 (3), s. 335-354.

Mirsepassi, Ali, *Intellectual Discourse and the Politics of Modernization*, Oxford University Press, New York, Oxford, 2000.

Moghadam, Valentine, *Modernizing Women in Gender and Society in Middle East*, Lynne Rienne Publishers, Boulder, CO, 1993.

Moghissi, Hiadeh, *Feminism and Islamic Fundamentalism. The Limits of Post-modern Analysis*, Zed Books, Londra, New York, 1999.

Montesquieu, *The Spirit of Laws*, George Bell and Sons, Londra, 1909 [1748].

—, *Persian Letters*, Garland Publication, New York, 1972 [1743].

Mozaffari, Mehdi, "Islam and Civil Society", Klaus Ferdinand ve Mehdi Mozaffari (der.), *Islam; State and Society* içinde, Curzon Press, Londra, 1988.

Nairn, Tom, *Faces of Nationalism*, Verso, Londra, New York, 1997.

Navaro-Yashin, Yael, *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2002.

Norris, Pippa ve Inglehart, Ronald, "Islamic Culture of Democracy: Testing the Clash of Civilization Thesis", Ronald Inglehart (der.), *Human Values and Social Change: Fin-*

dings from the Value Surveys içinde, E. J. Brill, Leiden, Londra, s. 5-33.
Norton, R. A., *Civil Society in the Middle East*, E. J. Brill, Leiden, 1996.
O'Donnell, Guillermo ve Schmitter, Philippe C., *Transitions from Authoritarian Rule: Tentative Conclusions about Uncertain Democracies*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986.
Öncü, Ayşe, "Packaging Islam: Cultural Politics on the Landscape of Commercial Television", *Public Culture*, 1995, 8 (1), s. 51-71.
Özbudun, Ergun, "Turkey: How Far from Consolidation?", *Journal of Democracy*, 1996, 7, s. 123-138.
—, *Social Change and Political Participation in Turkey*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1976.
Özdalga, Elisabeth, "The Hidden Arab: The Critical Reading of the Notion of Turkish Islam", *Middle Eastern Studies*, 2006, 42 (4), s. 547-566.
—, "Redeemer or Outsider? The Gülen Community in the Civilizing Process", *Muslim World*, 2005, 95 (3), s. 429-446.
—, "Secularizing Trends in Fethullah Gülen's Movement: Impasse or Opportunity for Further Renewal?", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 2003a, 12 (1), s. 61-73.
—, "Following the Footsteps of Fethullah Gülen: Three Women Teachers Tell Their Stories", Yavuz ve Esposito (der.), *Turkish Islam and the Secular State* içinde, Syracuse University Press, Syracuse, NY, 2003b, s. 85-115.
—, "Worldly Asceticism in Islamic Casting: Fethullah Gülen's Inspired Piety and Activism", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 2000, 17, s. 83-104.
—, *The Veiling Issue, Official Secularism and Popular Islam in Modern Turkey*, Curzon Press, Richmond, İngiltere, 1998.
Özdalga, Elisabeth ve Persson, S., *Civil Society, Democracy and the Muslim World*, Türk Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, 1998.
Özyürek, Esra, "Miniaturizing Atatürk: Privatization of State Imagery and Ideology in Turkey", *American Ethnologist*, 2004, 31 (3).
Parla, Taha, *Türkiye'de Siyasal Kültürün Resmî Kaynakları*, c. 1-2, İletişim Yayınları, İstanbul, 1991.
Peake, Gordon, "From Warlords to Peacelords? (The Future of Afghanistan)", *Journal of International Affairs*, 2003, 56 (2), s. 181-192.
Peirce, Leslie, *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Harem*, Oxford University Press, New York, Oxford, 1993; *Harem-i Hümayun*, çev. Ayşe Berktay Mirzaoğlu, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 2010, 5. basım.
Pérez-Díaz, Víctor, *The Return of Civil Society*, Harvard Universiry Press, Cambridge, MA, 1993.
Piscatori, James, *Islam in World of Nation-States*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986.
Polat, Abdumannob, "Can Uzbekistan Build Democracy and Civil Society?", Holt Ruffin ve Daniel Waugh (der.), *Civil Society in Central Asia* içinde, University of Washington Press, Seattle, 1999.
Polonskaya, L. ve Malashenko, A., *Islam in Central Asia*, Ithaca Press, Ithaca, 1994.
Posusney, Marsha Pripstein, "The Middle East's Democracy Deficit in Contemporary Perspective", M. Posusney ve M. Angristm (der.), *Authoritarianism in the Middle East* için-

de, Lynne Rienne Publishers, Boulder, Londra, s. 1-21.
Posusney, Marsha Pripstein ve Penner, Angrist Michele, *Authoritarianism in the Middle East. Regimes and Resistance*, Lynne Rienne Publishers, Boulder, Londra, 2005.
Putnam, Robert, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon and Schuster, New York, 2001.
—, *Making Democracy Work: Civic Traditions in Modern Italy*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1994.
Remmer, Karen L., "New Wine or Old Bottlenecks? The Study of Latin American Democracy", *Comparative Politics*, Temmuz 1991.
Rosenblum, Nancy, *Membership and Morals. The Personal Uses of Pluralism in America*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1998.
Roy, Oliver, *The Failure of Political Islam*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1994.
Rubin, Barry, *Revolutionaries and Reformers. Contemporary Islamic Movements in the Middle East*, State University of New York Press, Albany, 2003.
Rubin, Michael, "Talking Turkey: She's a Democracy – No Qualifiers", *National Review Online*, 6 Ağustos 2004, http:www.meforum.org/article/624/.
Ruffin, M. Holt, "Introduction", Holt Ruffin ve Daniel Waugh (der.), *Civil Society in Central Asia* içinde, University of Washington Press, Seattle, 1999, s. 3-27.
Ruffin, M. Holt ve Waugh, Daniel, *Civil Society in Central Asia*, University of Washington Press, 1999.
Sachedina, Abdulaziz, *The Islamic Roots of Democratic Pluralism*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
Safa, Helen, "Women's Social Movements in Latin America", *Gender and Society*, 1990, 4 (3).
Şahiner, N., *Bilinmeyen Taraflarıyla Said Nursi*, Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1996.
Saktanber, Ayşe, *Living Islam: Women, Religion and Politicization of Islam in Turkey*, I. B. Tauris, Londra, 2002.
Salame, Ghassan, "Introduction: Where Are the Democrats?", Ghassan Salame (der.), *Democracy without Democrats: The Renewal of the Politics in the Muslim World* içinde, I. B. Tauris, Londra, New York, 1994, s. 1-23.
Schmitter, Philipp, "Civil Society East and West", Larry Diamond (vd.), *Consolida ing the Third World Democracies: Themes and Perspectives* içinde, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1997.
Schwedler, Jillian, "The Islah Party in Yemen: Political Opportunities and Coalition Building in Transitional Polity", Quintan Wiktorowicz (der.), *Islamic Activism: A Social Movement Theory Approach* içinde, Indiana University Press, Bloomington, 2004.
Sen, Amartya, "Democracy as a Universal Value", Diamond ve Plattner (der.), *The Global Divergence of Democracies*, Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2001.
Shively, Kim, "Religious Bodies and the Secular State: The Merve Kavakçı Affair", *Journal of Middle East Women's Studies*, 2005, 1 (3), s. 20-45.
Singerman, Diane, "Rewriting Divorce in Egypt: Reclaiming Islam, Legal Activism, and Coalition Politics", Robert Hefner (der.), *Remaking Muslim Politics* içinde, Princeton University, Princeton, NJ, 2005.
—, *Avenues of Participation: Family Politics and Networks in Urban Quarters of Cairo*,

Princeton University Press, Princeton, NJ, 1995.
Sivan, Emanuel, "Why Radical Muslims Are Not Taking Over Governments?", Barry Rubin (der.), *Revolutionaries and Reformers. Contemporary Islamic Movements in the Middle East* içinde, State University of New York Press, Albany, 2003.
Skocpol, Theda, "Between State and Society: Roots of American Civic Engagement. How America Became Civic", Theda Skocpol ve Morris P. Fiorina (der.), *Civic Engagement in American Democracy* içinde, Russell Sage Foundation, New York, 1999.
—, "Unraveling from Above", *American Prospect*, 24 Mart-Nisan 1996, s. 20-25 John A. Hall ve Frank Trentman (der.), *Civil Society: A Reader in History, Theory and Global Politics*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, İngiltere, 2005.
—, "Introduction", *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, Cambridge University Press, Cambridge, New York, 1979; *Devletler ve Toplumsal Devrimler: Fransa, Rusya ve Çin'in Karşılaştırmalı Bir Çözümlemesi*, çev. S. Erdem Türközü, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 2004.
Smith, Adam, *Wealth of Nations*, Penguin Books, Londra, 1986 [1776].
Smith, Anthony, "Ethnic Election and National Destiny: Some Religious Origins of Nationalist Ideals, Nations and Nationalism", *Nations and Nationalism*, 1999, 5 (3), s. 331-355.
—, *The Ethnic Origins of Nations*, Blackwell, Oxford, New York, 1986.
Staggenborg, Suzanne, "Can Feminist Organization Be Effective?", M. Myra Ferre (der.), *Feminist Organization: Harvest of the New Women's Movement*, Temple University Press, Philadelphia, 1995.
Stepan, Alfred, "Religion, Democracy the 'Twin Tolerations'", *Journal of Democracy* içinde, 2000, 11 (4), s. 37-58.
Stolle, Dietland, "The Source of Social Capital", Hooghe ve Stolle (der.), *Generating Social Capital* içinde, Palgrave Macmillan, New York, 2003.
Tamir, Moustafa, "Conflict and Cooperation between the State and Religious Instituıions in Contemporary Egypt", *International Journal of Middle East Studies*, 2000, 32, s. 3-22.
Taussig, Michael T., *The Magic of the State*, Routledge, New York, 1997.
Taylor, Charles, *Multiculturalism and the "Politics of Recognition"*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1992; *Çokkültürcülük Tanınma Politikası*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2010, 3. basım.
Tazmini, G., "The Islamic Revial in Central Asia: A Potent Force or Misconception?", *Central Asia Survey*, 2001, 20 (1), s. 63-83.
Tekeli, Şirin, "Türk Aydınlanması Kadınlara Nasıl Baktı?", Necla Arat (der.), *Türkiye'de Aydınlanma*, Adam Yayınları, İstanbul, 1998.
—, "Türkiye'de Kadının Siyasal Hayattaki Yeri", Nermin Abadan-Unat (der.), *Türk Toplumunda Kadın* içinde, Araştırma, Eğitim, Ekin Yayınları ve Türk Sosyal Bilimler Derneği, İstanbul, 1982 [1979].
Tezcür, Güneş Murat; Azadarmaki, Taghi ve Bahar, Mehri, "Religious Participation among Muslims: Iranian Exceptionalism", *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 2006, 15 (3), s. 217-232.
Tepe, Sultan, "Turkey's AKP: A Model 'Muslim-Democratic Party?'", *Journal of Democracy*, 2005, 16 (3), s. 69-82.
Tilly, Charles, "Trust and Rule", *Theory and Society*, 2004, 33 (1), s. 1-30.

—, *From Mobilization to Revolution*, Random House, New York, 1978.
Tocqueville, Alexis de, *Democracy in America*, University of Chicago Press, Chicago, 2000 [1835-1840]; *Amerika'da Demokrasi*, Yetkin Basın ve Yayımcılık, İstanbul, 1994.
—, *The Old Regime and the French Revolution*, Stuart Gilbert (çev.), Doubleday, Garden City, NY, 1955 [1856]; *Eski Rejim ve Devrim*, (çev.) Turhan Ilgaz, İmge Kitabevi Yayınları, Ankara, 1995.
Toprak, Binnaz, "Islam and Democracy in Turkey", Ali Çarkoğlu ve Barry Rubin (der.), *Religion and Politics in Turkey* içinde, Routledge, Londra, New York, 2006.
—, "Civil Society in Turkey", R. A. Norton (der.), *Civil Society in the Middle East* içinde, E. J. Brill, Leiden, 1995.
—, "The State, Politics and Religion in Turkey", Metin Heper ve Ahmet Evin (der.), *State, Democracy and the Military* içinde, Walter de Gryter, Berlin, NY, 1988.
—, "Politicization of Islam in a Secular State: The National Salvation Party in Turkey", S. A. Arjamond (der.), *From Nationalism to Revolutionary Islam* içinde, State University of New York Press, Albany, 1984.
—, *Islam and Political Development in Turkey*, Brill, Leiden, 1981.
Tuğal, Cihan Z., "The Appeal of Islamic Politics: Ritual and Dialogue in a Poor District of Turkey", *Sociological Quarterly*, 2006, 47 (2), s. 245-273.
Turam, Berna, *Challenges and Responses of Contemporary Islamic Thought: The Contributions of M. Fethullah Gülen* içinde, SUNY Press, Albany.
—, "What Has the Secular State to Do with Islamic Revival?", Annika Rabo ve Bo Utas (der.), *The Role of the State in West Asia* içinde, Swedish Research Institute, 2006.
—, "The Politics of Engagement between Islam and the State: Ambivalences of Civil Society", *British Journal of Sociology*, 2004a, 55 (2).
—, "A Bargain between the Secular state and Turkish Islam: Politics of Ethnicity in Kazakstan", *Nations and Nationalism*, 2004b, 10 (3).
Turan, Yılmaz, *Tayyip: Kasımpaşa'dan Siyasetin Olumlu Saflarına*, Ümit Yayınları, Ankara, 2001.
Ünal, Ali, *M. Fethullah Gülen. Bir Portre Denemesi*, Nil Yayınları, İstanbul, 2002.
Vitalis, Robert, "Business, Conflict, Collaboration and Privilege in Interwar Egypt", *State Power and Social Forces*, Migdal, Joel, Kohli, Akul ve Shuhe, Vivienne (der.) içinde, Cambridge University Press, Cambridge, 1994.
Voll, John O., "Fethullah Gülen: Transcending Modernity in the New Islamic Discourse", Yavuz ve Esposito (der.), *Turkish Islam and the Secular State* içinde, Syracuse University Press, Syracuse, NY, 2003, s. 238-251.
Walby, Sylvia, "The 'Declining Signisicance' or 'Changing Forms' of Patriarchy?", Moghadam, Valentine (der.), *Patriarchy and Development* içinde, Clarendon Press, Oxford, 1996.
—, *Theorizing Patriarchy*, Blackwell, Oxford, 1990.
Walzer, Michael, *Toward a Global Civil Society*, Berghahn Books, Oxford ve New York, 1995.
Waylen, Georgina, "Gender, Feminism and the State: An Overview", Vicky Randal ve Georgina Waylen (der.), *Gender, Politics and the State*, Routledge, Londra ve New York, 1998.
—, "Women and Democratization: Conceptualizing Gender Relations in Transition Politi-

cs", *World Politics*, 1994, s. 46.
Wedeen, Lisa, "Seeing Like a Citizen, Acting Like a State: Exemplary Events in Unified Yemen", *Comparative Studies in Society and History*, 2003, 45 (4), s. 680-713.
—, *Ambiguities of Domination: Politics, Rhetoric and Symbols in Contemporary Syria*, University of Chicago Press, Chicago, 1999.
Weiner, Myron ve Özbudun, Ergun, *Competetive Elections in Developing Societies*, Duke University Press, Durham, NC, 1987.
White, Jenny, "The End of Islamism? Turkey's Muslimhood Model", Hefner (der.), *Rethinking Muslim Politics* içinde, Princeton University Press, Princeton, NJ, 2005.
—, "State Feminism, Modernization and the Turkish Republican Woman", *NWSA Journal*, 2003, 15 (3), s. 145-160.
—, *Islamist Mobilization in Turkey. A Study in Vernacular Politics*, University of Washington Press, Seattle, 2002; *Türkiye'de İslâmcı Kitle Seferberliği (Yerli Siyaset Üzerine Bir Araştırma)*, çev. Esen Türay, Oğlak Yayıncılık, İstanbul, 2007.
—, "Civic Culture and Islam in Urban Turkey", Chris Hann ve Elisabeth Dunn (der.), *Civil Society: Challenging Western Models* içinde, Routledge, Londra ve New York, 1996.
Winrow, Gareth M. "Turkey and the Newly Independent States of Central Asia and the Transcaucasus", *Middle East Review of International Affairs, MERIA*, 1997, 1 (8).
Wood, Richard L., *Faith in Action: Religion, Race and Democratic Organizing in America*, University of Chicago Press, Chicago, 2002.
Yack, Bernard, "Popular Sovereignty, Nationalism and the Liberal Democratic State", What Can States Do Now adlı çalıştayda sunuldu, At McGill University, Montreal, 2000.
—, "The Myth of the Civic Nation", Reinhart Beiner (der.), *Theorizing Nationalism* içinde, State University of New York Press, Albany, 1999.
Yavuz, Hakan, *Islamic Political Identity in Turkey*, Oxford University Press, Oxford, 2003a; *Modernleşen Müslümanlar*, çev. Ahmet Yıldız, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2008, 2. basım.
—, "The Case of the Nur Movement", Hakan Yavuz ve John Esposito (der.), *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement* içinde, Syracuse University Press, Syracuse, NY, 2003b.
—, "Cleansing Islam from the Public Sphere", *Journal of International Affairs*, 2000a, 54 (1).
—, "Being Modern in the Nurist Way", *ISIM Newsletter*, Ekim 2000b, s. 14-15.
—, "Towards an Islamic Liberalism: The Nurist Movement and Fethullah Gülen", *Middle East Journal*, 1999a, 53 (4).
—, "Search for a New Contract: Fethullah Gülen, Virtue Party and the Kurds", *SAIS Review*, 19 (1).
—, "Yayına Dayalı İslâmi Söylem ve Modernlik: Nur Hareketi", *Uluslararası Bediüzzaman Sempozyumu* içinde, Yeni Asya Yayınları, İstanbul, 1996, s. 641-667.
Yavuz, Hakan ve Esposito, John L. (der.), *Turkish Islam and the Secular State: The Gülen Movement*, Syracuse University Press, 2003.
Zhovtis, E. A., "Freedom of Association and the Question of its Realization in Kazakhs-

tan", H. Ruffin (der.), *Civil Society in Central Asia* içinde, University of Washington Press, Seattle, 1999, s. 57-70.

Zonis, Marvin, *The Political Elite of Iran*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1971.

Zubaida, Sami, "Public Sphere in the Middle East", Center for Middle Eastern Studies, Harvard University'de sunulan bildiri, 3 Mart 2005.

—, *Law and Power in the Islamic World*, I. B. Taurus, Londra, New York, 2003.

—, "Trajectories of Political Islam: Egypt, Iran and Turkey", *Political Quarterly*, 2000, 71, s. 60-78.

—, "Religion, the State and Democracy: Contrasting Conceptions of Society in Egypt", J. Beinin ve J. Stork (der.), *Political Islam* içinde, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1997.

—, "Turkish Islam and National Identity", *Middle East Report*, Nisan-Haziran 1996, s. 10-15.

—, "Is There a Muslim Society? Ernest Gellner's Sociology of Islam", *Economy and Society*, 1995, 24 (2), s. 151-188.

—, *Islam, the People and the State*, I. B. Tauris, Londra, 1993; *İslâm, Halk ve Devlet*, çev. Sami Oğuz, İletişim Yayınları, İstanbul, 1994.

Dizin

11 Eylül 21, 26, 184
12 Mart 58
80 darbesi 58

Abadan-Unat, Nermin 138
ABD Hava Kuvvetleri 1
Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) 2-4, 6, 11-13, 15, 16, 21, 23, 28, 31, 33, 38, 54, 66, 76, 131, 134, 157, -159, 161, 163-167, 169-174, 179-181, 194, 197
  hükümeti 4, 11, 12, 21, 164, 171, 172, 180
Afganistan 2, 112, 133, 177, 178
Afrika 71, 88, 91, 113
Ahmedinejad, Mahmud 184
aidiyet 6, 41, 42, 59, 68, 78, 84, 89, 90, 115, 123, 124, 127, 129, 161, 174, 176, 185, 199
Alma-Ata 42, 86, 87, 94, 95, 109, 110, 112-125, 128, 129
Amerika Birleşik Devletleri 2, 167, 192
Amherst 22
Anadolu Kaplanları 63
Anadolu sanayicileri 64
ANAP 178
Anayasa Mahkemesi 155, 173
Ankara Ağır Ceza Mahkemesi 105, 180
antidemokratik müdahale 65
Arap dünyası 113, 185
Aras, Bülent 186
Arat, Necla 138
Arat, Yeşim 138, 150, 153, 154
ataerk 15, 135, 147, 149, 154, 156, 160
düzen 15
Atahan, Haşmet 98
Atatürk, Mustafa Kemal 1, 30, 31, 48-51, 53-55, 57, 62, 72-74, 83, 89, 90, 111, 133, 136-138, 140, 142, 153, 155, 165, 167, 175-177, 181, 184, 185, 187
Avrupa Birliği 1, 3, 14, 16, 38, 58, 164, 166, 167, 170, 171, 180
Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM) 173
aydınlanmanın kadınları 138, 139
Azerbaycan 112

Bakhash 29
baskı kehaneti 6
başörtüsü 17, 18, 56, 72, 74, 134, 141, 153, 155-158, 173, 197
  yasağı 17, 18, 134, 155, 157, 158, 173, 197
Batıcı laikler 48
Batıcı Şah hanedanlığı 54
Batılı feminist söylem 146
Batılılaşma 48, 137
  hareketi 48
Batılılaşmış Kemalist seçkin 8, 9
Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Sözleşmesi 171
Boston Üniversitesi 73, 74, 87
burjuva 13, 22, 85
Bush, George 1, 2

cemaat (*Gemeinschaft*) 12, 26, 30, 47, 63, 73, 74, 77, 90, 94, 101, 102, 114, 115, 120, 122, 128, 143, 147, 150, 159, 160, 170
cemaatin bekası 47
cemiyet (*Gesellschaft*) 12
Cezayir 53, 61, 172
cinsiyet
  eşitsizliği 151, 154
  politikası 157
  reformu 15, 133, 135, 160
CTNE 109
Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) 54, 55, 56
Cumhuriyet projesi 5, 41, 43, 46, 50, 64, 89, 90, 101, 107, 138, 139, 144, 176, 181, 185
Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği 92

Çamlıca 66
çeşitlilik 19

Danimarka 22, 91
Demirel, Süleyman 59, 87, 165
Demokrat Parti (DP) 54, 59, 165, 171, 179, 180, 194
DP iktidarı 54
demokratikleşme 14, 29, 30, 31, 35, 37, 39, 76, 80, 111, 130, 164, 171, 178, 183, 184, 195, 196, 198
devlet laikliği 58
devletçilik 10, 79
devletin bekası 47
devlet-İslâm etkileşimi 10, 11, 13, 27, 49, 110, 190
devlet-İslâm ilişkisi 169
devrimci 34, 37, 188, 189
Diyanet İşleri Başkanlığı 5, 42, 51

Ecevit, Bülent 165
Economist dergisi 85
El-Ezher Üniversitesi 81
Erbakan, Necmettin 6, 12, 19, 58, 59, 61, 165, 166, 170, 174, 175
Erdoğan, Tayyip 1, 2, 3, 4, 42, 164-169, 172, 174, 177
Ermeni tehciri 51
Erzurum 56, 62, 63
etkileşim politikası 16, 34, 36, 107, 131, 168, 177, 179, 187, 196, 198, 199
etnik kimlik 15
etnik siyaset 21, 42

Fatih Üniversitesi 87
Fazilet Partisi 58, 61, 153, 157, 173
feminist 66, 136, 138, 157-159
feminizm 139

gayri demokratikleşme 61
Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı 27, 34
Gelenekçi Genç Osmanlılar 48
Gellner, Ernest 25, 26, 28, 45, 80, 81, 84, 129, 184
Genç Osmanlılar 48
Genç Türkler 48, 49, 52, 110
gericiler 54, 197
gizli cemiyet 52
gizli İslâmi hareket 52
Goffman 67, 68
Greenfeld 109, 114, 117, 120
gri bölge 7
Gülen Cemaati 33, 56, 61, 66, 76, 94-98, 103, 115, 121, 148, 151
Gülen hareketi 11-13, 15, 17-25, 27-31, 33, 34, 38, 42, 55-57, 61-72, 75, 76, 79, 80, 83, 84, 86, 88-93, 95- 101, 103, 104, 106, 109, 110, 112, 114-118, 120, 122, 127, 128, 134, 140, 141, 144, 145, 150, 155-157, 159, 161, 164-167, 169, 171, 172, 177-179, 186, 194, 196-198
Gülen okulları 15, 21, 30, 42, 72, 78, 84, 87, 88, 96, 98, 103, 104, 112, 113, 115, 116, 118, 119, 121-123, 127, 129, 147, 155, 168
Gülen, Fethullah 12, 19, 29, 33, 56, 61-67, 72, 85, 86, 88, 91, 102, 104-106, 113, 114, 117, 118, 124, 141, 146, 148, 151-153, 155, 164, 165, 168, 177, 178, 180

Harvard Üniversitesi 75, 87, 166, 197
Hatemi (Devlet Başkanı) 183
Hatemi, Muhammed 28, 29, 81
Hatemi hükümeti 81
Hazreti Muhammed 85
Heper, Metin 59, 168, 198
Hıristiyan 2
Hocanın oKulları 96-98
Huntington 6, 7, 26, 184, 191

IMF 181
Işık Evi 69
Işık Evleri 18, 77, 78, 94, 98
idam cezası 180
iktisadi liberalizm 21, 85, 196
İlhan, Attilâ 89, 178
İmam Hatip 95, 98, 165, 173, 174

İran 2, 3, 4, 7, 22, 28, 29, 37, 53, 54, 59, 81, 112, 133, 151, 172, 181, 183, 186, 196, 199
Devrimi 53, 199
Şahı 53
teokrasisi 186
İslâm dünyası 2, 10, 11, 24, 62, 169, 184, 187
İslâm tehdidi 88, 112
İslâm yanlısı 1, 2, 4, 7, 15, 164, 165, 169, 170, 198
İslâmcı 3, 4, 7, 8, 17, 18, 20, 24, 32, 36-38, 52, 59, 60, 61, 66, 69, 83, 90, 91, 94, 95, 133, 139, 140, 148, 153, 154, 155, 157, 161, 165, 166, 175, 186
görünüm 69
hareket 94, 154, 157
kadın 139, 153-155, 157, 161
sosyal sermaye 36
İslâmcılık 4, 9, 25, 57, 58, 59, 60, 88, 128, 176, 185, 199
İslâm-devlet etkileşimi 10, 14, 134
İslâm-devlet uyumu 16
İslâmi
ağlar 25, 29, 33, 61, 158
aktör 2-6, 8-11, 13, 14, 16, 19, 21, 23-26, 28, 29, 31, 34, 36-43, 45, 46, 54, 55, 57, 59, 69, 75, 78-81, 83, 89, 90, 102, 105, 106, 122, 128-131, 134, 135, 139, 154, 163, 164, 167, 169, 170-174, 178-180, 188-190, 192, 195-198
alan 46
devlet 48, 58, 133, 188
eylem 10, 17, 22, 24, 26-30, 32, 34, 38, 39, 42, 59, 76, 112, 160
faaliyet 13, 21, 27-29, 31, 39, 52, 75, 103, 116
gelenek 48, 136
grup 13, 17, 19, 20, 21, 29, 34, 59, 61, 68, 90, 97, 176
hareket 6, 9, 11, 12, 20, 26, 52, 67, 76, 85, 89, 90, 100, 103, 104, 114, 122, 128, 169
kadın 15, 78, 130, 134, 135, 138, 139, 142, 150, 151, 154, 155, 156, 158-161
kamu sahası 30, 31
kamusal alan 36, 134
kimlik 3, 128
muhalefet 59, 178
parti 1, 12, 13, 35, 59, 169, 173, 189
reformcu 28
seçkin 15
takipçi 4, 15
tarikat 12
toplumsal güç 2, 5, 7, 10, 18, 22, 29, 37, 38, 39, 40, 41, 51, 55, 60, 126, 127, 142, 166, 168, 171, 172, 188, 191, 193, 194, 198
İslâmi-laik bölünmesi 12
İslâmileşme 5, 48, 138
İslâmileştirme 88, 97, 159
İstanbul Üniversitesi 17, 97, 157
İsviçre Medeni Kanunu 137
İzmir 63

Kacar Hanedanı 5
kaçgöç 143, 145, 148, 153
kadın karşıtı 156
kamusal alan 15, 24, 26, 29, 30, 31, 37, 51, 57, 59, 60, 68, 70, 71, 75, 77, 90, 96, 100, 133-137, 140, 141, 144, 147, 150, 153, 158, 161, 175, 190, 191, 195
kamusal din 30, 45
kamusal İslâm 15, 30, 61, 70, 81
kapitalizm 146
Kasaba, Reşat 49, 54
KATEV 109, 116, 118, 119, 123-128
Kavakçı, Merve 158
Kazak 15, 73, 86, 109, 111, 112, 114, 115, 117, 119, 121, 123, 124, 126
Kazak İslâm Cumhuriyeti 115
Kazak Türkleri 115
Kazakistan 15, 42, 86, 109-113, 115, 116, 118, 119, 122, 123, 126, 127, 143
Kazak-Türk Eğitim Vakfı (KATEV) 86, 109

Kemalist 7, 54, 56, 59, 96, 97, 98, 138, 142, 150, 175
düzen 54, 59
ilkeler 175
reform 142
Kemalizm 50, 91, 175, 176, 177
Kıbrıs meselesi 181
Kırgız 73
Kırgızistan 111, 112
Kilise 47, 195
Kilise-devlet ayrılığı 195
kolektif çıkar 26
kolektivist etnik milliyetçilik 117
köktenci 18, 166
Kurtuluş Savaşı 49
Kuzey Amerika 42, 71, 87, 110, 145
küresel İslâmi terör 1

laik
Cumhuriyet 5, 51
devlet 1, 2, 4, 5, 7-10, 14, 24, 29, 31, 58, 63, 76, 80, 83-85, 89, 122, 124, 126-129, 142, 153, 167, 168, 175, 184, 186, 194, 198
feminist 39, 139, 155
kadın 15, 139, 141, 142
kurum 7, 14, 51, 77, 79, 81, 169, 195
milliyetçilik 15, 125, 127, 130, 185
rejimin gücü 166
sivil toplum 15
toplum 57
Türk 2, 68, 195
Türk kadın 160, 161
ulus-devlet 10
laikçi 4, 7, 8, 20, 37, 38, 56, 60, 64, 66, 83, 84, 89-93, 96, 100, 127, 133, 135, 139, 140, 142, 153, 156, 161, 176, 181, 187, 197, 198
laikçi kadın 135, 142, 161
laikleşmeye dirençli 25, 80
laikleştirici reform 155
liberal
demokrasi 31, 32, 34, 36, 39, 40, 43, 53, 55, 60, 61, 80, 131, 160, 163, 167, 170, 171, 173, 176, 182, 185, 191, 192, 195, 196, 198
demokratik devlet 40
ekonomi 4

Mann 36, 40, 53
Mann, Michael 39, 40
Massachusetts 21, 22, 71, 73, 76, 87
Medeni Kanun 37
Medeniyetler Arası Diyalog 70
Medeniyetler Çatışması (*The Clash of Civilizations*) 184
medeniyetler çatışması 6, 7, 183
Medeniyetlerarası Diyalog 27
Meşrutiyet 48
Mısır 7, 32, 37, 81, 151, 181, 188
MIT 75, 87
Midgal, Joel 46
milli
eğitim 8, 84, 88, 126, 129
Görüş 12, 42, 58, 166, 174
Görüşçü 174
Güvenlik Kurulu 102, 180
kimlik 15
Selamet Partisi 58, 166
milliyetçi 41, 42, 52, 64, 79, 114-119, 123, 124, 126-128, 130, 135, 185, 186
Milliyetçi İslâmi misyon 21
milliyetçilik 8, 25, 50, 62, 104, 110, 114, 118, 122, 127, 130
MÜSİAD 66
Müslüman âlemi 28, 165, 186
Müslüman demokrat 39, 40, 169
Müslüman kitle 8
Müslüman-Türki nüfus 21

Nakşibendi 52, 106
NATO (Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü) 54
Zirvesi 1, 2
Nazarbayev, Nursultan (Cumhurbaşkanı) 86, 111
Nur hareketi 12, 17, 19, 20, 23, 30, 49, 52, 54, 55, 57, 61-64, 66, 75, 106, 165

Nurcu 17, 20, 23, 52, 55, 57, 63, 95
faaliyet 52
nüfus mübadelesi 51

OECD (Ekonomik Kalkınma ve İşbirliği Örgütü) 54
Orta Asya 14, 21, 42, 64, 73, 110-119, 121, 123, 125-129, 143, 186
Ortaçağ Hıristiyanlığı 47
Ortadoğu 1, 10, 13, 25, 27-29, 32-37, 39-41, 49, 50, 53, 59, 72, 79, 80, 81, 165, 183-192, 194-196
Osmanlı İmparatorluğu 5, 31, 46, 47, 48, 51, 91, 110, 111, 136, 143
otoriter iktidar 33, 37, 54

Özal, Turgut 24, 60, 63, 155, 165, 178, 179
Özbekistan 21, 111
özel İslâmi alan 14

Pennsylvania 21, 63, 64, 105, 124, 165
post-Kemalist dönem 176
Princeton Üniversitesi 87
Putnam 32, 197

radikal hizip 61
radikal İslâm 58, 96, 165
Radikal İslâmcı 59
Refah Partili İslâmcı feministler 157
Refah Partisi 3, 5, 6, 12, 13, 17-19, 58, 60, 61, 66, 81, 98, 103, 145, 153-155, 157-159, 161, 163, 165, 166, 173, 194
Refah-Doğru Yol 58
reform 2, 3, 4, 11, 14, 21, 31, 38, 48, 51, 54, 81, 105, 126, 135, 137, 139, 146, 160, 170, 171, 173, 180, 181, 196
Resmî laiklik 25
Rıza Şah 48, 176, 181
Risale okumaları 23, 55, 56, 57, 67, 74, 145, 148, 152
Risaleler 23, 56, 57, 61, 62, 148

Saadet Partisi 58
Said Nursi 12, 17, 23, 49, 52, 54, 57, 62-64, 106, 151
Salwa İsmail 20
Samanyolu TV 86, 146
seküler seçkin 15
serbest piyasa 24, 60, 85, 146
Sevindi, Nevval 141
Seyyid Kutub 165
Sibirya 22, 88, 121
sivil
etkileşim 71
toplum 8, 11, 13-15, 17, 19, 20, 24, 26-30, 32-38, 40, 43, 53, 63, 64, 67, 72, 73, 80, 81, 83, 84, 88, 89, 90-93, 96, 100, 112, 117, 130, 134, 138, 140, 141, 144, 146, 159, 163, 165, 167, 170, 179, 183, 190, 196
Toplum Kuruluşları Birliği (STKB) 88
toplum örgütü 27, 91, 92, 96
toplum projeleri 27, 28, 90, 146, 159, 190
çoğulculuk 55, 107, 174
siyasi
İslâm 2, 3, 51, 54, 58, 80, 98, 187
kültür 164, 187, 195
reform 4, 16, 38
sistemin demokratikleştirilmesi 37
Skocpol 27, 34, 190
Smith, Adam 85
solcu 60, 66
sosyal sermaye 26, 32, 33, 37, 76
Sovyet 76, 110-112, 115, 116, 119-121, 124
rejimi 123, 127
Birliği 2, 111
Sovyetler sonrası Orta Asya 88
STKB 89-93, 96-104

şarkiyatçı 154
Şerif Mardin 9, 46, 52, 75, 106
Şeyh Said 52

Tacikistan 111
Taksim Meydanı 168
Tanzimat dönemi 47, 48, 136

Tanzimat Fermanı 48
tarikat 52, 91
TCK 180
Tehdit kehaneti 6
tekke 52
Terörle Mücadele Kanunu 105, 180
Tilly, Charles 61
TMEBT 109, 125, 128
Tocqueville Alexis de 32, 36, 71, 163, 177, 192, 193, 194, 195
toplum-devlet işbirliği 65
toplumsal cinsiyet 14, 15, 31, 42, 133-138, 147, 150, 151, 153-161, 171, 181, 190
toplumsal cinsiyet eşitliği 136
Tunus 188
Türk
  Ceza Kanunu 172, 180
  İslâmi aktörler 2, 21, 25, 26, 31, 32, 34, 40-42, 46, 110, 126, 182
  İşbirliği ve Kalkınma Ajansı (TİKA) 125, 127
  ordusu 1, 5, 175, 179
  Tarih Tezi 110
  ulus-devleti 5, 47, 48
Türki etnik politika 15
Türkiye Bilimler Akademisi (TÜBA) 106
Türkmen 73
Türkmenistan 111, 112
Türk-Müslüman kimliği 186
TÜSİAD 66, 181

Ulusal Sivil Toplum Kuruluşları Birliği (USTKB) 198
usuli demokrasi 160
uzatmalı geçiş 7

ümmet 51, 167
Ümraniye 23, 154
Ürdün 188
Üsküdar 69

Walby 146, 147
White 9, 13, 31, 32, 39, 81, 137, 154, 157

Yaradılış 153
Yaşer, Gülseven 97
Yeni Asya grubu 17, 18
yeni İslâmi aktör 24, 25, 30, 34, 39, 169
Yeni Yüzyıl 90, 122, 178
Yerel İslâmi faaliyet 33
yerel katılım 32, 36, 37, 58

Zaman 56, 86, 93, 102, 104, 120, 122, 166, 171
zaviye 52
Zubaida, Sami 8, 20, 24, 25, 27, 37, 39, 40, 60, 70, 80, 81, 187

Dünyanın birçok ülkesinde açtığı okullarla Türkçeyi öğreten ve "hizmet" şemsiyesi altında taban hareketine sahip olan Gülen hareketinin Türkiye'de kapladığı alan giderek artıyor. Eğitim ve medya alanlarında yasal ve meşru bir örgütlenme gösteren hareketin aynı zamanda Emniyet Teşkilatı'na ve ülkenin geri kalan kritik yapılanmalarına sızarak bu alanları ele geçirmeye çalıştığı iddia ediliyor. Hareket ayrıca kimi zaman Pennsylvania'ya gönderilen selamlarla ya da oradan gelen mesajlarla kimi zaman da ülke sorunlarının çözülmesi için işbirliğine davet edilerek sık sık Türkiye'nin gündemine giriyor.

Siyasi açıdan bu kadar etkin olmasına rağmen kendilerini ne bir siyasi parti ne de bir örgüt olarak adlandıran Gülen hareketi, Berna Turam için Türkiye'nin Ortadoğu'ya benzememesini sağlayan bir aktör. Turam, kitabında Türkiye'de İslâm ile devlet arasındaki ilişkinin diğer Ortadoğu ülkelerindeki gibi çatışmalı bir ilişki olmadığını tespit ederek bunda rol oynayan aktörleri inceliyor. Atatürkçüleri ve AKP'yi Türkiye'deki demokratikleşme hareketinin merkezine alan Turam, laik aktörlerin karşısında Gülen hareketinin, çatışmadan uzak tavrının İslâmi aktörleri, hiç böyle bir niyetleri olmasa da demokrasinin taraftarı hatta destekçisi haline getirdiği saptamasını yapıyor. "Gülen hareketi de, AKP de laik Türkiye Cumhuriyeti karşısında çatışmacı değil de işbirlikçi tavırlar sergilemişlerdir. Devlet-İslâm etkileşiminde meydana gelen bu yön değişimi, Türkiye'nin geçirdiği geniş kapsamlı dönüşümü açıklamanın anahtarıdır."

SOSYOLOJİ

Berna Turam'ın Türkiye'de İslâm ve Devlet *adlı çalışmasının en büyük gücü, hem bir sosyal hareket olan Gülen hareketini hem de siyasi parti olarak Adalet ve Kalkınma Partisi'ni inceleyerek Türkiye'deki değişen İslâmi söylemleri ve pratikleri çözümleme yeteneğidir.*

Ahmet T. Kuru San Diego State University

KAYSERİ İL HALK KÜT.(DEPO)
7 4 2 5 5

İSTANBUL BİLGİ ÜNİVERSİTESİ YAYINLARI