T. C.
İSTANBUL GELİŞİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı

TURGUT ÖZAL DÖNEMİ
DİN-SİYASET İLİŞKİLERİ (1983 – 1993)

Doktora Tezi

Hüseyin KILINÇ

Danışman
Prof. Dr. Şenol DURGUN

İstanbul – 2024

TEZ TANITIM FORMU

Yazar Adı Soyadı : Hüseyin KILINÇ

Tezin Dili : Türkçe

Tezin Adı : Turgut Özal Dönemi Din-Siyaset İlişkileri (1983-1993)

Enstitü : İstanbul Gelişim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Anabilim Dalı : Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler

Tezin Türü : Doktora

Tezin Tarihi : 21.05.2024

Sayfa Sayısı : 234

Tez Danışmanları : Prof. Dr. Şenol DURGUN

Dizin Terimleri : Modernleşme, Din, Siyaset, Laiklik, Turgut Özal

Türkçe Özet : Türk siyasi tarihinde, modernleştirme süreçleri neticesinde bozulan din – siyaset ilişkilerinin Turgut Özal'ın liderliğinin ve uygulamalarının önemini vurgulanmaktadır. Bu doğrultuda modernizm ve moderleşmenin kapsamı ve kökeni ele alınmış, Osmanlının son yüzyılı ve Cumhuriyet dönemindeki moderleşmenin etkileri incelenmiş, Turgut Özal döneminde ne gibi gelişmelerin olduğu ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Dağıtım Listesi :
1. İstanbul Gelişim Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsüne
2. YÖK Ulusal Tez Merkezine

İmzası

Hüseyin KILINÇ

T. C.
İSTANBUL GELİŞİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Anabilim Dalı

TURGUT ÖZAL DÖNEMİ
DİN-SİYASET İLİŞKİLERİ (1983 – 1993)

Doktora Tezi

Hüseyin KILINÇ

Danışman
Prof. Dr. Şenol DURGUN

İstanbul – 2024

BEYAN

Bu tezin hazırlanmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğu, kullanılan verilerde herhangi tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez olarak sunulmadığını beyan ederim.

Hüseyin KILINÇ

…/…/2024

İSTANBUL GELİŞİM ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Hüseyin KILINÇ'ın Turgut Özal Dönemi Din-Siyaset İlişkileri (1983-1993) adlı tez çalışması, jürimiz tarafından Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler anabilim dalı, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bilim dalında DOKTORA tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan	*İmza* *Prof. Dr. Şenol DURGUN* (Danışman)
Üye	*İmza* *Doç. Dr. Fatih Fuat TUNCER*
Üye	*İmza* *Doç. Dr. Gökberk YÜCEL*
Üye	*İmza* *Dr. Öğr. Üyesi Alihan LİMONCUOĞLU*
Üye	*İmza* *Dr. Öğr. Üyesi Ali SEMİN*

ONAY

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

... / ... / 2024

İmzası

Prof. Dr. İzzet GÜMÜŞ

Enstitü Müdürü

ÖZET

Din ve siyaset ilişkisi insanlığın var olma süreciyle kendini göstermiş ve ortaya çıktığı andan itibaren gerek din siyasetin yapısında köklü değişikliklere sebep olmuş, gerekse siyaset dinin değişim ve dönüşümlerine etki etmiştir. Din ve siyaset ilişkisi insanlığı bireysel, sınıfsal ve toplumsal olarak çok yakından ilgilendirmiş ve hayatlarını derinden etkilemiştir.

Turgut Özal'ı ve O'nun dönemindeki din-siyaset ilişkilerini daha iyi anlamanın yolunun, modernleşmeyi ve modernizmi daha iyi anlamaktan geçtiği düşünülebilir. Modernleşmenin, son yüzyıllarda insanlığa yegane yaşam biçimi olarak sunulduğu görülmektedir. Modernitenin çıkışı, batı dünyasının Orta Çağda kilise ile geçirdiği siyasi tecrübeler neticesinde ortaya konulan siyasi ve toplumsal bir harekettir tespitinde bulunulabilir. Aynı zamanda, siyasi iradeden gelenek ve dinin uzaklaştırılması ile oluşturulmuş bir düşüncenin eseridir denilebilir. Modernizmin kaynağını Orta Çağ Hristiyanlık dini kilisesinin, din ve siyaset boyutunda yaşadığı evrelerde aramak gerektir. Dolayısıyla modernleşmenin temelinde Müslüman siyaseti ve İslam geleneğinin olmadığı görülebilir. Bu nedenle, 16.yüzyıldan günümüze kadar insanlığın yaşamış olduğu siyasi tarihte ve modernizasyon süreçlerinin sonrasında daha yaşayabileceği her türlü dini – siyasi olayda Müslüman siyasetinin olmayacağı kanaatine ulaşılabilir. Müslüman toplumlardaki din – siyaset ilişkilerindeki sorunun asıl nedenini de kendilerinden referans olarak alınmayan ve çıkış kaynağını teşkil etmeyen bir anlayışın, kendi toplumlarına modernizasyon süreçlerini uygulama sonucunda meydana gelen durumlar olarak düşünülmelidir.

Modernleşme kuramı, din ve gelenek kavramları yeni katkılar sağlayacağı düşünülen kaynaklardan yararlanılarak ortaya konulmaya çalışılmıştır. Son dönem Osmanlı modernleşmesi ve Cumhuriyet dönemi modernleşmesi Turgut Özal dönemine kadar aktarılmaya çalışılmıştır. Turgut Özal'ın din – siyaset ilişkileri bağlamında neleri düzeltmenin gayreti içerisinde olduğu, neleri dengelemeye çalıştığı, bütün boyutları ile ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Modernleşme, Din, Siyaset, Laiklik, Turgut Özal

SUMMARY

The relationship between religion and politics has manifested itself through out the history of humanity. Since its emergence, religion has caused radical changes in the structure of politics, and politics has had affects on the changes and transformations of religion. The relationship between religion and politics has concerned humanity very closely, individually, denominationally and socially, and has deeply affected their lives.

It can be considered that the way for better understanding Turgut Özal and the religion-politics relations in his period depends on better understanding modernization and modernism. It seems that modernization has been presented to humanity as the only way of life in recent centuries. It can be determined that the emergence of modernity is a political and social movement that emerged as a result of the political experiences of the Western world with the church in the Middle Ages. At the same time, it can be said that it is the out come of a thought created by removing tradition and religion from political will. The source of modernism should be traced back in the phases of the medieval Christian church in terms of religion and politics. Therefore, it can be seen that Muslim politics and Islamic tradition are not the basis of modernization. For this reason, it can be concluded that there will be no Muslim politics in the political history that humanity has experienced from the 16th century to the present day and in any religious-political events that it may experience after the modernization processes. The real reason for the problem in religion-politics relations in Muslim societies should be sought in the situations that occur as a result of applying modernization processes to their own societies, an understanding that is not taken as a reference and does not constitute a source of origin.

The concepts of modernization theory, religion and tradition have been tried to be revealed by using sources that are thought to provide new contributions. It has been tried to convey the late Ottoman modernization and the modernization of the Republican period until the Turgut Özal period. It has been tried to reveal in all its dimensions what Turgut Özal tried to correct and what he tried to balance in the context of religion-politics relations.

Key Words: Modernization, Religion, Politics, Secularism, Turgut Özal

İÇİNDEKİLER

ÖZET ..... **i**
SUMMARY ..... **ii**
KISALTMALAR ..... **v**
ÖN SÖZ ..... **vii**
GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM
GENEL HATLARIYLA MODERLEŞME VE DİN – SİYASET İLİŞKİLERİ

1.1.Kavramsal Analiz 7
1.1.2. Modernite 7
1.1.3. Modernleşme 8
1.1.4. Modernizm 10
1.1.5. Modern Devlet 12
1.1.6. Post Modernizm - Postmodernite 13
1.1.7. Modernizmin Ötekisi Olarak Gelenek 17
1.2.Moderleşme Bağlamında Din ve Siyaset 30
1.2.1. Din - Siyaset İlişkisi 31
1.2.2. Din ve Modernleşme 33
1.2.3. Sekülerizm ve Sekülerleşme 40
1.2.4. Laiklik ve Ateizm 44
1.2.5. Postmodernite ve Post-ateizm 53
1.2.6. Modernizm ve Laiklik 56
1.2.7. Din ve Modernite İlişkisi 57
1.3.İslam Geleneğinde Din ve Siyaset 60
1.3.1. Dine Modern Yaklaşım 68
1.3.2. İslamcılık ve Müslüman Siyaseti 74

İKİNCİ BÖLÜM
CUMHURİYET ÖNCESİ VE CUMHURİYET SONRASI DÖNEMDE DİN – SİYASET İLİŞKİLERİ

2.1. Cumhuriyet Öncesi Dönemde Din – Siyaset İlişkileri 82
2.1.1. Osmanlı Son Dönemi Modernleşme Girişimleri 82
2.1.2. Osmanlı Son Dönem Modernleşmesi ve Filibeli Ahmet Örneği 87
2.1.3. Birinci Dünya Savaşı Öncesi Osmanlı Toplumu 99
2.1.4. Osmanlı ve İttihad-ı İslam (Pan-İslam) 104
2.2. Cumhuriyet Sonrası Dönemde Din – Siyaset İlişkileri 109

2.2.1. Tek Parti Dönemi (1923 – 1946) ve Türk Ulusal Kimliği 109
2.2.2. Kemalist Milliyetçilik, İslam ve Türk Milli Kimliği..... 113
2.2.3. Devlet İslam'ı ve Diyanet Kurumu..... 117
2.2.4. Turgut Özal Dönemine Kadar Çok Partili Dönem (1946 – 1980) 124

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
TURGUT ÖZAL DÖNEMİ DİN – SİYASET İLİŞKİLERİ

3.1. Turgut Özal Dönemi Ulusal ve Uluslararası Siyasi Şartlar 131
3.2. Turgut Özal'ın Din – Siyaset İlişkilerine Yaklaşımı 138
3.3. Turgut Özal Döneminde Yaşanan Siyasi ve Sosyal Değişimler..... 148
3.4. Turgut Özal Dönemi Ekonomik Şartlar ve Değişimler..... 154
3.5. Turgut Özal Döneminde Ulusal Çıkarlar ve Tehditler..... 164
3.6. Türk Dış Politikası ve Özal..... 166

SONUÇLAR VE ÖNERİLER 170
KAYNAKÇA 184

KISALTMALAR

A.B.	**:**	Avrupa Birliği
A.B.D	**:**	Amerika Birleşik Devletleri
A.E.T.	**:**	Avrupa Ekonomik Topluluğu
A.K.	**:**	Avrupa Komisyonu
A.K.P.	**:**	Adalet ve Kalkınma Partisi (AK Parti)
A.P.	**:**	Adalet Partisi
A.R.F.	**:**	Ermeni Devrimci Federasyonu
A.T.	**:**	Avrupa Topluluğu
ANAP	**:**	Anavatan Partisi
APB	**:**	Abnormal Personality Behaviour
B.M.	**:**	Birleşmiş Milletler
C.G.P.	**:**	Cumhuriyetçi Güven Partisi
C.H.P.	**:**	Cumhuriyet Halk Partisi
D.E.P.	**:**	Demokrasi Partisi
D.P.	**:**	Demokrat Parti
E.S.S	**:**	Avrupa Sosyal Araştırmalar
ERDEMİR	**:**	Ereğli Demir ve Çelik Fabrikaları T.A.Ş.
G.A.P.	**:**	Güneydoğu Anadolu Projesi
G.S.M.H.	**:**	Gayri Safi Milli Hasıla
GAP	**:**	Güneydoğu Anadolu Projesi
I.M.F.	**:**	Uluslararası Para Fonu
İ.T.C.	**:**	İttihat ve Terakki Cemiyeti
KDV	**:**	Katma Değer Vergisi
KİT	**:**	Kamu İktisadi Teşebbüsü
M.D.P.	**:**	Milliyetçi Demokrasi Partisi
M.G.K.	**:**	Milli Güvenlik Konseyi
M.Ö.	**:**	Milattan Önce
M.S.P.	**:**	Milli Selamet Partisi
MNP	**:**	Milli Nizam Partisi

MÜSİAD	**:**	Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği
N.A.T.O.	**:**	Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü
N.B.C.	**:**	Nükleer, Biyolojik ve Kimyasal
P.K.K.	**:**	Kürdistan İşçi Partisi (Terör Örgütü)
PETKİM	**:**	PETKİM Petrokimya Holding A.Ş.
POAŞ	**:**	Petrol Ofisi A.Ş.
R.C.D.	**:**	Kalkınma Bölgesel İşbirliği
R.P.	**:**	Refah Partisi
S.S.C.B.	**:**	Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
T.B.M.M.	**:**	Türkiye Büyük Millet Meclisi
T.C.	**:**	Türkiye Cumhuriyeti
T.R.T.	**:**	Türkiye Radyo Televizyon Kurumu
T.S.K.	**:**	Türk Silahlı Kuvvetleri
THY	**:**	Türk Hava Yolları
TÜPRAŞ	**:**	Türkiye Petrol Rafinerileri A.Ş.

ÖN SÖZ

Din ve siyaset kavramları üzerinde durulması gereken çok önemli iki kavramdır. Din - siyaset ilişkileri ise bu iki alanın birbiri ile olan yakınlığını veya ayrılığını ya da birlikteliği ile oluşan ilişkileri ifade etmektedir. Hem bireysel anlamda hem de toplumsal anlamda din- siyaset dengesi her şeyi etkilemektedir.

Günümüz dünyasında geçerli olan modern anlayış, Orta Çağ Avrupa'sındaki kiliseye karşı verilen mücadelenin sonucunda elde edilmiş bir dünya görüşüdür denilebilir. Modernite dini, siyasi alandan uzaklaştırmıştır. Ya da kontrol altında tutarak sınırlandırmış diye düşünülebilir. Dolaysıyla, batı dünyası kilise ile siyaseti uyumlu hale getirerek kendilerine yeni bir seküler alan inşa etmişlerdir.

Aynı yüzyıllar içerisinde varlığını sürdüren ve büyük bir güce sahip olan Osmanlı İmparatorluğu, batıdaki bu gelişmelerden ciddi derecede etkilenmiştir. Çünkü siyasi anlayışı dini referans alarak oluşturulmuş bir devlet yapısı söz konusu idi. Bu bağlamda, 19.yüzyıla gelindiğinde modernizasyon çalışmaları başladığı görülmektedir.

Cumhuriyet dönemi modernleşme çalışmaları çerçevesinde yapılan uygulamalar neticesinde, din – siyaset dengesinde kırılmalar meydana geldiği anlaşılmaktadır. Turgut Özal döneminde, bozulan bu dengenin tekrar düzeltilmesine yönelik olarak bir takım değişimlerin olduğu gözlenmektedir. Din – siyaset uyumunun sağlanması adına yapılan dönüşüm hamlelerinin doğru bir şekilde anlaşılması, Türk Siyasi Tarihi açısından büyük bir öneme sahip olduğu gözlemlenmektedir.

Doktora derslerinde, doktora sürecinin başında ve devamında, akademik bakış açımın oluşumunda, tecrübe ve bilgilerinden ziyadesiyle faydalandığım ve sabrından fazlasıyla nasiplendiğim çok değerli insan tez danışmanım Prof. Dr. Şenol DURGUN'a öncelikli olarak teşekkür ediyorum ve kendilerine sonsuz hürmetlerimi sunuyorum.

Aşağıda isimlerini yazacağım, akademik alanda çok kıymetli katkıları olan diğer hocalarım, Prof. Dr. Cengiz ANIK beyefendiye, Doç.Dr.Fatih Fuat TUNCER ve Dr.Öğretim Üyesi Alihan LİMONCUOĞLU hocalarımın destek ve önerilerini hiçbir zaman unutmayacağım.

Ayrıca diğer üniversitelerden tanıdığım, birbirinden kıymetli, Prof.Dr.Yıldırım Beyazıt ÖNAL, Prof.Dr.Ali DANIŞMAN, Prof.Dr. Sami KILINÇLI, Prof. Dr. Erkan ERDEMİR, Doç.Dr. Ali HATALMIŞ ve çok değerli öğretmenim Ahmet ÇABUK hocalarıma yürek dolusu minnettarlıklarımı sunuyorum.

Son olarak, her daim yanımda olan canım aileme, tez çalışmam boyunca bana katlanan, sevgisiyle, emeğiyle, sabrıyla, bana ve çalışmalarıma destek olan, Zeynep öğretmen, sevgili eşim Zeynep KILINÇ'a çok teşekkür ediyorum.

Doktora seviyesine kadar gelen akademik çalışmalarımız günün izin veren şartları nispetinde gelişerek ve dozajını artırarak ilerleyecektir. Ortaya koyduğumuz ve yayınlayacağımız eserlerin geleceğin, yeni medeniyetin inşasında bir tuğla olursa ne mutlu bana. Hayırla anılmayı umut ediyorum.

GİRİŞ

Din ve siyaset kavramları, hem bireysel hem de toplumsal alanda, insanların ve devletlerin geleceklerini etkileyen iki temel kavramdır. Din kavramının ilahiyat alanı olduğu gibi siyaset bilimi ile de yakından ilgilidir. Çünkü günümüzde kabul gören ve insanların yaşam biçimini belirleyen modern toplum ve devlet anlayışı, din ile irtibatını keserek oluşturulmuş bir üst çatı ideoloji olan Modernimizdir. Modernizm, 18.y.y larda Hristiyanlık dini kilisesinin Avrupa da meydana getirdiği karanlık bir çağdan kurtuluş reçetesi olarak takdim edilmiştir.

Din, insanlıkla eş zamanlı olarak doğmuş ve insan hayatını bireysel ve toplumsal düzeyde etkileyen bir olgudur. Din ve siyaset her ne kadar teorik olarak ayrı tutulmaya çalışılsa da ikisinin pratikte karşılıklı olarak birbirlerini etkiledikleri görülmektedir. Din ile insan arasında yakın ilişki ve etkileşimler bulunmaktadır. Din ile toplum arasındaki ilişki ve etkileşimler, insan topluluğunun en büyük örgütlenme şekli olan devletle din arasındaki ilişki ve etkileşimleri anlamamıza yardımcı olacaktır. Din, kişilerin yalnızca özel yaşantılarında kişisel davranışlarını belirlemekle yetinmez; aynı zamanda inananlara toplum içindeki ilişkilerinde de yol gösterir. Dinin kişisel davranışlar üzerindeki etkisi ahlakın konusudur; öte yandan toplumu ilgilendiren olayların yorumu olarak dinin konusu siyaset alanına girmektedir (Gözaydın, 2020).

Siyasetin en basit tanımlamayla devletin kendi halkı ile olan ilişkisine verilen ama geniş anlamıyla, insanların ortak yaşamlarını mümkün kılan genel kuralları oluşturma, koruma ve değiştirme etkinliğidir olarak tanımı yapılmaktadır. Siyaset kavramı toplumsal anlamda siyaset biliminin alanına girdiği gibi bireysel anlamda da davranışları etkileyen düşünce biçimidir diyebiliriz. İnsan davranışı, öncelikle insanın arka planda nasıl bir siyaset belirlediğine göre oluşmuştur. Bizlerin hareket tarzlarının belirleyicisi olarak izlediğimiz siyaset önem arz etmektedir.

Siyaset, dini yaşamın sınırlarını belirlediği söylenebilir. Dini özgürlüklerin sınırlarının çizilmesi, o toplumdaki siyasi iradenin özgürlük konusundaki tercihlerine bağlıdır. Toplumun farklı kesimlerinin dini hassasiyetlerini dikkate alan ve saygı duyan siyasal sistem ve rejimler vardır. İnancı dışlayan, yasaklayan ya da inançlara saygı duymayan siyasi yapıların, toplumun inançlı kesimlerini dışladıkları oranda

toplumsal gerilim, iç çatışma ve siyasi istikrarsızlık üretme potansiyelleri yüksektir denilebilir (Turan, 1977 ve Kalaycıoğlu, 1984).

Devletlerin, dini inanç ve uygulamalara siyasi ideolojileriyle orantılı bir yaklaşım içerisinde oldukları söylenebilir. Siyaseti tamamen dinin dışında tutmaya çalışan siyasi anlayışlar olduğu gibi, tamamen dine göre siyaset takip eden rejimler de mevcuttur. Ya da ne dini dışlayan ne de dine göre hareket eden farklı demokratik siyasi anlayışların olduğu da görülmektedir.

Türkiye'deki değişimlerin sonucu hızlı bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda, gerek sosyal ve ekonomik gerekse kültürel olarak küresel değişimlerin rüzgarına kapılmış olmanın getirdiği dışa açıklığın bir sonucu olarak bu değişim bir miktar kontrolsüz olarak gerçekleşiyor gibi görünmektedir. Toplumsal olarak da aile kurumunun bireylerinin her iki ebeveyninin çalışmaya başlamasının ürettiği bir sonuç olarak yeni nesil üzerinde geçmişten gelen kültürel birikimlerin aktarılması için yeterince vakit ayrılmamaktadır. Teknoloji geçmişte olduğu gibi bugün de dünyayı ve tüm toplumları ve hatta kasabaları ve köyleri dahi dönüştürmektedir ve yeni nesiller de bundan internetin hızlandığı kadar ivmelenerek etkilenmektedir. Tüm bu değişimler karşısında devletler de hızlı değişen hükümetler, yönetim sistemleri, ideolojiler, anayasalar, kanunlar, askeri müdahaleler, ekonomik ve diğer koşullara uyumun gerektirdiği değişikliklere ayak uydurmaya çalışmaktadırlar. Aksi takdirde geri kalmakta veya yıkılma/değiştirilme tehdidiyle yüz yüze gelmektedir.

Dünyadaki değişimlerin bir kısmı da bireylerin önemli bir kısmının hayatın önemli bir parçası olarak gördüğü dini inançlar eşliğinde gerçekleşmektedir. Her ne kadar ateist veya seküler insanların mantıksız olarak itirazlarına ve yok olacağı hayallerine kapılmalarına rağmen din değişerek ve güçlenerek hayatımızda yer kaplamaya, siyasal ve toplumsal olarak etkilemeye devam etmektedir. Bu durum takipçi sayısı açısından majör din olan Hristiyan dini açısından düşüş şeklinde gerçekleşse de İslam dini açısından bir güçlenme ve bilinçlenme (global ve lokal) söz konusudur. İslam dini kendini daraltan uygulamalara ilk yıllarından itibaren Hz. Muhammed'in yol göstericiliği eşliğinde nasıl mücadele edilmesi gerektiğini uygulamalarla ve fıkıhla yol göstermektedir. Her ne kadar bu tepki biraz yavaş gerçekleşse de toplumsal olarak değişimleri çok farklı gruplarla üretirken siyasete de önemli etki etmektedir. Çünkü siyaset, insansız olmaz (en azından şimdilik).

Türkiye deki ana değişim Osmanlının yıkılması ve şeriatın ve hilafetin kaldırılması aşamalarında başlamış ve İslam ile yaşamaya alışmış toplumda ciddi sancılar, direnişler ve sıkıntılar baş göstermiştir. Tepeden aşağı piramit tarzı bir kuvvet uygulamasıyla her zaman bir yönetici baskısı olagelmiştir. Toplum başkaldırdığında sertlikler ve uygulama değişiklikleriyle sekülerizm, batının başarısının sebebi olarak görüldüğünden ve son devletin asker kökenli kurucusunun felsefesinin askerlerce korunmaya devam ettirilmesi ve siyasetçilerde olması gereken kriterlerin belirlendiği kontrol mercisinin bulunması nedeniyle, Türkiye dünyadaki diğer ülkelerden farklı bir değişim geçirmiştir. Tezimiz de, Türkiye deki Modernizasyon uygulamalarına karşı Türk siyasi tarihindeki değişimleri Modernizm kavramsalı ve Turgut Özal üzerinden analiz edilmeye çalışılmıştır.

Bu değişimin Hristiyan toplumlarının yaşadığı şekilde tecrübe etmeye karşı gelen bir siyasetçi olarak Menderes gösterilebilir. Sert tepkilere muhatap olan ve tarih sahnesinden silinen Menderes'in İslami değişim hayalleri mirasını devralmayı başaran kişi Özal'dır. Özal, liberal yabancı ülkelerde çalışmanın, yaşadığı ve çalıştığı ortamın getirdiği özgüvenin ve kişisel becerilerinin etkisiyle, bünyesinde barındırdığı İslami kültürel birikimin ve belki de içsel hedefleri hayata geçirmek için siyasi yollar aramıştır.

Türk Siyasi Tarihi açısından bakıldığında din-siyaset ilişkileri, en kritik çatışmaların olduğu ve bu çatışmalar üzerinden siyasetin yapıldığı bir alan olmuştur. Çok partili siyasi hayata geçilene kadar tek partili siyasi dönemde, geleneksel din anlayışını sorgulayıp eleştiren ve toplumdaki bazı yerleşik uygulamaları ortadan kaldırmaya çalışılan bir siyaset izlendiğini düşünüyorum. 1946 yılında çok partili siyasi hayata geçildikten sonra 12 Eylül 1980 askeri darbesine kadar üç siyasi darbe ve bir askeri muhtıra gören Türk siyasetinde hep din-siyaset dengesinde çalkantılar yaşamıştır.

1980 darbesi sonrası Turgut Özal Dönemi, Türk Siyasi Tarihinde Din-siyaset ilişkileri açısından tam bir kırılma noktası olmuştur. 1950 yılında iktidara gelen Adnan Menderes döneminde toplumsal alanda dini uygulamalara daha fazla alan açan bir siyasi yaklaşım benimsenmiş, Turgut Özal Dönemi'nde de bu eğilim gelişerek devam etmiştir.

Bu tezde, Turgut Özal dönemindeki dine yönelik politikaların değişimi analiz edilmiştir. Çalışma konusu olarak seçilmiş olan Turgut Özal dönemi, Türk siyasi hayatında etkilerini günümüzde de göstermesi ve günümüzdeki siyasi değişimleri anlamak bakımından oldukça önemlidir.

Türkiye siyasi tarihinde dini özgürlükler konusunda karşılaşılan sorunların, devlet ve toplum arasındaki yakınlaşmayı engelleyen en önemli sorun kaynağı olduğunu düşünüyorum.

Tezin Konusu ve Sorunsalı

Tezimizin konusu insanlığın temel sorunlarından biri sayılabilir. Aynı zamanda tezimizin sorunsalı da insanlığın temel sorununu oluşturmaktadır. Nitekim, tezimizin kavramsal çerçevesini oluşturan Modernizmin, yüzyıllar geçtikçe insanlığa maliyeti artmaktadır. Modern dünya görüşü ile gelecek nesillerin umutları git gide daha fazla tükenmektedir. Dünyamızın yeni bir buhranın eşiğinde olduğunun işaretleri yıllar geçtikçe gün yüzüne çıktığı görülmektedir. Modernite ve modern hayatın faturasını, bireyler, toplumlar ve devletler ödemeye başlamışlardır. Modern dünya görüşü, modernizmin ve modern hayatın, dini hayat boyutunda oluşturduğu sorunlar tezimizin ana sorunsalı olarak öne sürülmüştür.

Din – siyaset alanında Türkiye'de tartışmalar devam etmektedir. Dinin toplumsal yaşamdaki rolü, devletin kurumları aracılığıyla gerçekleştirmeye çalıştığı modernleşme faaliyetlerinin din ile ilgisi, özellikle dini düşünce ve yaşam tarzının modernleşme faaliyetlerinden ne ölçüde etkilendiği gibi konular devam eden gerilim alanlarını oluşturmaktadır. Ayrıca bu alanların modernleşme faaliyetlerini ne ölçüde etkilediği veya dini düşünce ile modernleşme arasında bir etkileşim olup olmadığı önemli tartışma sahaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkiye'de laiklik eksenli bu tartışmaların daha uzun süre gündemde olmaya devam edeceğini söylemek mümkün. Laiklik tartışmaları bir yandan modernleşme ve bu konudaki yaklaşım ve tartışmaları kapsarken, diğer yandan dini ve dinin modernleşmeyle ilişkisini ve konumunu içerir.

Bu çalışmada, modernleşmenin din – siyaset ilişleri açısından ortaya çıkardığı çatışmanın boyutları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Modernleşme, sadece akıl ve bilime dayalı, din dışı bir dünya görüşünü savunarak her alanda dinsiz bir yaşamın

olabileceğini ve siyasal alanda da dinsiz veya dinin müdahil olmadığı bir siyasal yapının olacağını iddia etmiştir.

Tezin Konusunun Önemi ve Özgün Değeri

Din – Siyaset ilişkileri konusunun Türkiye'de ve dünyada değişen dönemlerdeki sosyal, siyasal ve kültürel şartların bilinmesi, günümüze kadar dini özgürlükler alanında nasıl bir gelişimin olduğunun fark edilmesi ve bir kırılım noktası olarak Özal döneminin daha iyi anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

Bu tez çalışmasında, Turgut Özal döneminin, Türk siyasi tarihi içerisindeki yeri ve önemi, Türkiye'deki din-siyaset ilişkilerinin değişim ve dönüşümüne etkisi incelenmiştir. Turgut Özal dönemi din – siyaset ilişkilerini doğru anlayabilmek için öncesinde aşağıdaki bölümler üzerine temellendirme yapılmıştır.

İncelemenin ilk bölümünde, modernleşmenin kavramsal analizi yapılarak modernleşme bağlamında din-siyaset ilişkileri irdelenmiştir. Din, siyaset, gelenek ve İslamcılık üzerinde durulmuştur.

İkinci bölümde ise Osmanlı modernleşme süreci ile birlikte modernleşme hareketleri konu edinilmiştir. Cumhuriyet dönemi modernleşme uygulamaları ve dini hayatın düzenlemesi aşamalı olarak anlatılmaya çalışılmıştır.

Üçüncü bölümde de Turgut Özal dönemi din-siyaset ilişkileri gerekli görülen boyutları ile incelenmiştir.

Varsayım

Modern dünya, dini siyasetten ve toplumu dinden dışlama, sınırlama veya kontrol altında tutma felsefesi ile kurulduğu ifade edilmektedir. Buna ek olarak, sadece akıl ve bilimi temel alarak savunulan bir dünya görüşüdür denilebilir. Sosyolojik ve siyasi şartların oluşturduğu seküler (laik) dünya, dini siyasetten uzaklaştırma üzerine inşa edilmiştir. Modern süreçlerden en çok etkilenen devletlerden birisi de Osmanlı Devletidir. Çünkü Osmanlı Devleti, hem dini referans alan hem de birçok ulusun bir arada olduğu bir devlet yapısına sahipti. Osmanlı Devletinin yıkılması ile birlikte yeni kurulan Türkiye Cumhuriyet Devleti, modern ve batıcı bir dünya anlayışı çerçevesinde kurgulanmıştır. Türkiye'de uygulamaya konulan modernizasyon çalışmalarının neticesinde siyasi ve dini alanlarda ciddi sıkıntılar yaşanmıştır. Yüz yıllardır farklı toplumlarda değişik siyasi uygulama alanı bulan modernleşme anlayışı günümüzde yerini, dinin siyasetten ve siyasetin dinden koparılamayacağı varsayımı üzerine yeni bir inşa sürecini başlatmış bulunmaktadır. Din – siyaset ilişkileri diyeceğimiz bu alanın

Türk Siyasi tarihindeki Turgut Özal dönemindeki dönüşümünü irdeleyen bu tezimiz ile doğrulanmaya çalışılmıştır.

Tezin Araştırma Yöntemi Ve Kullanılan Kaynaklar

Günümüz modern dünyasının temel yaklaşımı olan modernizm, sekülerizm, laiklik gibi kavramlar üzerine genel çerçevesi oluşturulan tezimizin yerli ve özellikle yabancı kaynak taraması etraflıca gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Yazılı, basılı ve internet akademik kaynaklardan yüksek düzeyde faydalanılmıştır.

Kapsam ve Sınır

Modernlik üzerine temellendirilen konumuz, zıtlıkları ile gelenek, din ve siyaset kavramları açıklanmaya çalışılarak kapsam alanı belirlenmiştir. Din siyaset ilişkileri Türk Siyasi tarihinde Turgut Özal dönemi (1983 – 1993) yılları arası ile sınırlandırılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

GENEL HATLARIYLA MODERLEŞME VE DİN – SİYASET İLİŞKİLERİ

1.1. Kavramsal Analiz

Tezimizin kavramsal çerçevesini modernite, modernleşme, modernizm ve modern devlet anlayışı oluşturmaktadır. Dinin kamu alanından çıkarılması, dinin siyasete karıştırılmaması söylemi kavramsal çerçevemizin ana düşüncesi olarak düşünülmelidir. Bu bağlamda aşağıda, sırasıyla bu kavramların analizi yapılmaya çalışılmıştır.

1.1.2. Modernite

Modernite, Batının kendi tecrübeleriyle ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasal alanda yaşadığı, Batı dışı toplumlarında öykünerek gerçekleştirmeye çalıştığı değişimlerin toplamıdır denilebilir. Felsefi altyapısını Aydınlanma döneminde oluşturan modernite, gelenek ile tam bir karşıtlık içerisinde aklı ve insanı merkeze alarak, toplumsal yaşamı rasyonalize eder. Din, toplumsal yaşamda geriletilerek, laiklik ve insanın özgürleşmesi ilkeleştirilir.

Modernite, 17. yüzyıldan itibaren Avrupa'nın ekonomik, toplumsal, kültürel ve siyasal alanda yaşadığı büyük ve köklü değişiklikleri ifade eder. Moderniteye geçiş dört temel devrimle olmuştur: Newton tarafından başlatılan Bilimsel Devrim, iktidarın meşruiyetini halka dayandıran Siyasal Devrim, aklın üstünlüğüne vurgu yapan Kültürel Devrim ve Sanayi Devrimi'dir. Rönesans ve Reform hareketleri neticesinde oluşan ve modernitenin fikri altyapısını oluşturan Aydınlanma hareketinin akılcılığı ile bilimsel bilgi neredeyse tüm sürece damgasını vurmuştur. Modernitenin temel vurgusu, insanı köleleştirdiğine inanılan gelenek ve dinin bağlayıcılığından kurtularak, bireysel ve toplumsal yaşamı aklın önderliğinde yeniden anlamlandırmak ve kurmaktır. Modernite, yaşamı anlamlandırmada ve sürdürmede herhangi bir dışsal otoriteyi kabul etmez. Akılcı, özgür ve yaratıcı bireyin dünyayı yeniden biçimlendirebileceğini ve sürekli ileriye doğru akan bir tarih anlayışıyla bütün toplumların, ortak olan akıl ve bilimsel bilgi neticesinde, aynı süreci yaşayacağını

savunur. Modernitenin ürettiği temel değerler; akılcılık, bireyselleşme, sekülerizm, bilimsellik, pozitivizm, kentleşme, sanayileşme, laiklik, bürokrasi, demokrasi ve ulus devlettir. Modernite, farklılaşmaya zemin hazırlayan akılcılığa ve aklın yaratıcılığına vurgu yapsa da, toplumsal ve siyasal yapı da tekçi, bütünleştirici, birleştirici ve homojen politikaların varlığını gerekli görür (Aslan, 2011).

Modernite, günümüzde dünyasında, bütün varlıkların, insanların bireysel ve toplumsal olarak yaşanılan, etkilenilen bir temel yaklaşım haline gelmiştir. İnsanoğlunun hayatının her alnında; ekonomi, siyaset, kültürel ve sosyal, bilim ve teknoloji gibi alanlarda belirleyici olmuştur. Bir toplum, bir bireyin Modernite yaklaşımı benimsemese bile etkilenmediğini söylemesi mümkün görünmemektedir. Akıl merkezli, din dışı, dini hiç dikkate almayan bilimsel ve teknolojik gelişmeler hayatın her alanında etkisini göstermektedir.

Batı Avrupa'da "Rönesans ve Reform Hareketleri"yle ortaya çıkan ve "Aydınlanma" ve Fransız İhtilaliyle devam eden sürecin temeline bakıldığı zaman, "eski rejime"e (Ancien Régime), düşünce yapısına, inanç sistemine karşı geliştirilmiş bir reaksiyon olduğu görülmektedir. Bu süreçte ortaya çıkan düşünce yapısı, fikir akımları ve yönetim biçimi gibi unsurlar eski düzenin değiştirilmek istendiği istikamete işaret etmektedir. Belirlenen bu yeni istikamet, eskiyi de tanımlama ihtiyacını gündeme getirmiştir. Kendisinden uzaklaşılmaya çalışılan her şey bu eski olan kategorisinde değerlendirilmiş ve 'geleneksellik' olarak nitelendirilmiştir. Buna göre, bilgisizlikten kilise egemenliğine, dini toleranssızlıktan mevcut sosyal hiyerarşiye, servet dağılımındaki eşitsizlikten eskiye ait olan kurumlara kadar her şey 'geleneksel' olanın kapsamına dahil edilmiştir. Meydana getirilen bu iki kutupluluğun temelinde artık rasyonalite ve empirik gözleme dayanan bilimsel bilgiye olan sarsılmaz inanç bulunmakta idi. Bu inanç, bütün baskıcı otoriteleri reddederek özgürleşmeyi ve insani faaliyetlerin, aydınlanmanın getirdiği düşünce ile üretilen bilimsel bilgi tarafından yönlendirilmesinin gerekliliğini dayatmaktadır. Kilisenin dogmaları da aynı reaksiyona maruz kalarak bunlar da gelenekle özdeşleştirilmiştir (Shils, 2002).

1.1.3. Modernleşme

Genel manada bir değişim süreci olarak anlaşılan modernleşme kavramanın tarifi henüz tam olarak yapılamamıştır. Bundan dolayı sosyal bilimlerin her dalı

modernleşmeyi kendi disiplinin kavramsal çerçevesinde tanımlamaya çalışmaktadır. Ayrıca kavram Batı'nın dünya görüşü çerçevesinde ele alındığı için çoğunlukla Batı'nın inançlarını, tarihi deneyimlerini ve değer yargılarını yansıtacak şekilde kullanılmıştır. Özellikle pozitivist bakış açısının etkin olduğu dönem içinde Batı dünyasındaki gelişmeler evrensellik anlayışı doğrultusunda aynen yansıtılmaya çalışılmıştır. Bu dönem içinde Batı modernliğini benimsemek; zafere ulaşmak, dirilmek, ilerlemek, evrilmek, gelişmek ve özgürlüklere koşmak anlamında düşünülmüştür (Durgun, 2018).

Modernleşme, kavram olarak çok geniş bir anlam spektrumuna sahiptir. Ancak bu kavram, genel anlamda ya da sosyal bilimlerdeki zıddı olan "gelenek" kavramıyla açıklanabilir. Nitekim toplumlar iptidai olarak "geleneksel toplum" ve "modern toplum" olarak ikiye ayrılmaktadır. Geleneksel toplum eski dönemin unsurlarını içinde barındırırken, modern toplum yeni gelişmelere açık unsurları içinde barındırmaktadır. Dolayısıyla modernleşme sürecinin daha iyi anlaşılabilmesi ve tahlil edilebilmesi için modernleşmeyi tetikleyen unsurların ve modernleşme öncesi sürecin incelenmesi gerekmektedir (Taş & Göksüçukur, 2019).

Modernleşme ve modernizm kavramlarının daha net bir şekilde anlaşılabilmesi, ortaya çıkmalarına sebep olabilecek sosyal kırılmaların ve ortaya çıkış süreçlerinin incelenmesiyle mümkündür. Bu bağlamda incelendiğinde modernleşme, "Avrupa'da on yedinci yüzyıldan bu yana ortaya çıkan, daha sonrasında etkileri açısından az ya da çok dünya ölçeğinde yaygınlaşan hayat biçimlerine ya da örgütlere işaret eder" (Giddens, 1994). Modernleşme süreci ise Batı'da Rönesans'la yani skolastik düşünceye başkaldırı ile başlayan, "dinde yenilik" anlamına gelen Reform hareketiyle devam eden, aklın öncelendiği ve bireyin merkeze alındığı bir süreci ifade eder. Bu hareketlere ek olarak Sanayi Devrimi, Aydınlanma Dönemi, Fransız İhtilali gibi süreçlerle birlikte modernizmin sosyal, siyasal, ekonomik, bilimsel ve kültürel ayağı tamamlanmıştır denilebilir (Çiğdem, 1997).

Toplumsal ve siyasal yaşam alanlarını genelini değişimine neden olan ve toplumun geleneksel değerlerinden soyutlanarak yeniden tasarlanması anlamına gelen modernizm; 19. Yüzyıldan başlayarak 20. Yüzyılın ortalarına kadar toplumsal alanı her açıdan etkilemiştir (Kantar, 2019).

Modernlik, toplumsal ve kurumsal olarak değişimi ve dönüşümü simgelemektedir. Değişmekte ve gelişmekte olan ülkeler için modernizm bir ideali

simgelemekte ve modernleşme süreci bu ideale ulaşmakta ki süreci kapsamaktadır. Rönesans ve Aydınlanma Çağı'nın düşünürleriyle kavramın anlamı genelleştirilmiş ve antik toplum-devlet ayrımı gibi kavramsallaştırmaya gidilmiştir. Kavram 19. Yüzyılda daha olumlu ve ilerici bir ifade kazanmaya başlamıştır. Günümüzde ise modern kavramının ilk kullanım alanı Hristiyan olmayı simgelerken; son anlamı ise "Batılı" olma fikrinden geçmektedir. (Kantar, 2019) Modernleşmenin temel özelliği, tarıma dayalı toplumsal ve ekonomik yapıdan sanayiye dayalı toplumsal yapıya geçiştir. Bu geçiş sürecinde de tek tip ilişki biçimlerinden daha karmaşık ilişki biçimlerine geçiş söz konusu olmaktadır (Çetin, 2003).

Aydınlanmanın ve Sanayi Devrimi'nin etkileri bireyler üzerinde rasyonel düşünceyi doğurmuş ve bilim, sanat gibi olgular toplumsal ilişkileri biçimlendirmiştir. Siyasal alanda ise, modernleşme bir ulus, istikrar ve düzen oluşturma sürecidir.

Tarihsel bir kavram olarak modernleşme, ekonomide sanayileşme, bireysel ve ussal özgürleşmeyi temsil etmesinin yanında coğrafi ve toplumsal hareketliliğin artışı, seküler, bilimsel ve teknik eğitimlerin yaygınlaşması, maddi yaşam standartlarının artması gibi alanlarda da etkin olmuştur (Çetin, 2003).

1.1.4. Modernizm

Modernizm; kitlelerin, bireysel bağlılıklarından kurtulup bir ulus ya da devlet bağlılığına geçme sürecini ifade etmektedir. Modernizmin siyasi ayağını oluşturan ulus devlet sistemi, 16. Yüzyılda ortaya çıktığını ve 19. yüzyılda dünyaya yayıldığı ve günümüz uluslararası sisteminin vazgeçilmez bir parçası haline geldiği söylenebilir.

Modernizmin bir yandan radikal sonuçlarının yaşandığı, bir yandan ise onun tükenerek postmodern adı altında yepyeni bir döneme girildiği biçimindeki tartışmaların yapıldığı günümüzde, modernitenin ilk düşünürlerinden olan Charles Baudelaire'in moderniteye ait yaklaşımları büyük bir anlam taşımaktadır. Çünkü modernizmin akla, bilime ve ilerlemeye dönük yüzü şimdiye kadar kurumsallaşarak gelmiş ve tüm sosyal süreçlerin kendi mantığı tarafından yorumlanmasına kadar genişleyerek bir "meta anlatı" biçiminde ortaya çıkmıştır. Modernizm kadim kültürlerin ortadan kalktığı; her şeyin değiştiği, ilerlediği ve bir hesaba bağlandığı bir dönem olarak ortaya çıkmıştır. Bu dönemde geleneksel hayatı yaşama, kültürel varlıkları muhafaza etme, günceli, sanatı ve estetiği yaşama, bireye odaklı kahramanlıklar sergileme anlayışları yerini akılcı tutumlara, rekabete kendini ve

başkalarını yönetme endişelerine bırakmıştır. Bu nedenle modernizm hem bilim ve ilerlemenin dönemi olmuştur hem de egemen aklını mensuplarına dayatmak suretiyle, topluma, doğaya ve gelecek tasarımlarına akılcı esaslarla yaklaşma mantığını geliştirmiştir (Gültekin, 2007).

Aslında "Modernizm" kavramı sözlüklere 1737 yılında girmiştir (Oxford Dictionary). Oysa düşünce tarihinde "modernizm"e bugünkü anlamını veren daha çok Kant'ın sözleri oldu. Üstelik yine 18. yüzyılda "Modernizm" yalnız düşünce alanıyla sınırlı bir akım olmaktan çıkıyor, toplumsal ve siyasal alanlara da ışık tutan bir kavram biçimine dönüşüyordu. Artık "modernleşme", "küreselleşme", "çağdaşlaşma" gibi kavramlar eş anlamlı hale gelmişlerdi ve bu süreç içinde de geleneksel öğretiler, Weber'in deyimiyle "giderek büyülerini kaybediyor" (Entzauberung) ve "sekülerleşiyordu". Öyle ki, "kutsal kral"lar da bu arada "büyü"lerini kaybedenler arasında oldular. Fransa'da 14 Temmuz 1789'da Bastil'i zapt edenler yayınladıkları "Bildiri"de tüm insanların "hukuken özgür ve eşit" koşullarda doğduklarını ve öyle de yaşayacaklarını ilan ediyorlardı (Timur, 2022).

Modernizm, bütün bilim ve sanat alanlarında tek tipleştirici bir tavır ortaya koymuştur. Pozitif bilimlerin ve beraberinde sekülerizmin temel alındığı modernist yaklaşımda insan aklının, mükemmeliyetçiliğinin ve laboratuvarın dışında kalan her şeye ya şüpheyle bakılmış ya da yok sayılmıştır. Batı modernizminin gelişimi ve dünyaya hâkimiyet biçimi, kendi ekonomik sistemi olan kapitalizmle paralellik de taşımıştır. Modernizmin bu katı tutumu karşısında, yeni arayışlar postmodernizmi doğurmuş ve bu durum bilimsel bilginin de sınırlarını değiştirmeye başlamıştır. Bu süreçte bir yandan disiplinler arası bir bilim anlayışı sosyal bilimlere uzanan bir boyutta gelişim gösterirken bir yandan da yerelin ön plana çıktığı bir döneme girilmiştir (Ersoy, 2014).

Modernlik, Avrupa'da başlayan ve zaman içinde farklı toplum ve kültürlerin de katılımıyla veya bu sürece dahil edilmesiyle insanlığın ortak tarihi tecrübesi haline gelmiştir. Ancak modernlik veya modernite, bir süreçten çok "değişim"i anlatmasıyla, akıl ve bilim temelinde ortaya çıkan ve her şeyden önce birçok alanda gerçekleşen toplumsal farklılaşma ile karakterize olan, ölçme ve bilme ruhunun gelişmesiyle birlikte insanın tabiata yönelerek yeryüzünde hâkimiyeti ele geçirme isteğinin bir yansıması şeklinde tanımlanabilir. Buna göre yansımaları itibariyle modernlik, "sanayileşme, kentleşme, demokratikleşme ve rasyonel düşünme gibi değişkenlerle

toplumsal değişimi, siyasi, idari ve iktisadi rasyonalizasyonu ve toplumun yeniden yapılanmasını ifade etmektedir" (Akgül, 1999).

1.1.5. Modern Devlet

Modern devlet, günümüz dünyasında en yaygın siyasi örgütlenme modeli olarak karşımıza çıkmaktadır. Modern devlet demek, dinin ve geleneğin devre dışı kalmasıdır. Modern devlet, siyasi otoritenin, devletin siyasi geliştirme süreçlerini ve yetkilerini, dinin ve dini temsil edilen kişilerden alınarak, laik / seküler anlayış ve kurumlara verilmesidir. Yani Modern devlet anlayışında iktidar meşruiyetini ilahi otoriteden değil, ulus olarak tanımladığı homojen ve seküler sosyal yapı iddiasından alır (Ergüneş, 2017). Modern devlet ya da demokratik devlet, modernleşmenin siyasi boyutudur. Modernleşmenin sosyolojik boyutu ise modern toplumdur. Modernleşmenin kültürel boyutu da modern insanı oluşturur. Siyaset bilimi açısından Modern devlet; dini ve geleneği siyasi yapılardan, kurumlardan uzak tutmaktır. Din – siyaset ilişkileri açısından ise siyasi işlere dinin karıştırılmamasıdır. Laikliğin de siyasi bir ideoloji olarak çıkış noktası burasıdır.

Modern Devlet; siyasal iktidarın kurumsallaşmış halidir. Modern devlet, fiziksel, rasyonel ve hukuksal özelliklere sahiptir. Modern devletin omurgası, meşru şiddet tekelidir ve egemenlik ve sınırlarla birlikte devletin fiziksel yapısını meydana getirir. İdari merkezileşme anlamına gelen bürokrasiyle ise, devlet rasyonel bir nitelik kazanır Meşruiyet kaynağının Tanrıdan koparılması ve tebaanın yerini yurttaşların alması, devletin hukuksal yapısını gösterir bizlere (Saygılı, 2010).

Modern devlet teorisi, ilk olarak Niccolo Machiavelli'nin tanrısallıktan arınmış, laik/dünyevi bir siyasal iktidar/devlet kurgusuyla başlamıştır. Ardından Bodin egemenlik kavramını ortaya atmış ve onun niteliklerini ortaya koymuştur. Hobbes ise toplum sözleşmesi kuramını geliştirerek modern devlet düşüncesini teorik bir temele kavuşturmuştur. John Locke, devlet iktidarının sınırlandırılmasını, Jean Jacques Rousseau halk egemenliği teorisini, Emmanuel Sieyes de ulus egemenliği teorisini savunmuştur (Arslanel, 2011).

Machiavelli, siyasal iktidarın tek olması gerektiğini savunur. Söz konusu yaklaşım, siyasal iktidarın kral, Kilise ve aristokratlar arasında paylaşıldığı Ortaçağ geleneğinden köklü bir kopuş anlamına gelir. Düşünür, virtu ve fortuna kavramları

aracılığıyla yönetim teknikleri üzerinde de durur. Machiavelli'nin devlet kuramına son katkısı, seküler devlet modelini ortaya koymasıdır. Bu bağlamda, Machiavelli, siyasetle ahlakın ayrı düzlemler olduğunu savunmuş ve devlet adamlarının siyasal kararlar alırken devletin çıkarları dışında bir kısıtlayıcı ile davranmamaları gerektiğini söylemiştir (Beriş, 2019).

Modernlik, farklılaşmanın, uzmanlaşmanın, bireyselleşmenin, karmaşık ilişkilerin, bilimin ve teknolojinin hâkim olduğu bir dönemi ifade etmektedir. Temel dinamiklerini; kapitalizm, bürokrasi, sivil toplum, demokrasi, kentleşme, endüstrileşme, bilimsellik, rasyonalite, teknoloji ve ulus-devlet gibi unsurlar oluşturmaktadır. Modernleşme, tarihsel, kültürel ve siyasi gelişmelerin ürünüdür. Bu gelişmelerin temelinde iki unsur vardır. Birincisi; gelişmenin aktörünün birey olması ve bireylerin toplumu aşan hak ve sınırlarının bulunmasıdır. İkincisi; bu çıkarların ve örgütlenmelerin devlet içerisinde düzenlenmesidir. Ortaya çıkan hukuksal argümanlar, bireyleri toplumun hür ve eşit üyesi olarak kendi ilişkilerini düzenleme ve yeniden üretme imkânını sağlamaktadır. Modernizmin siyasal arayışı demokrasi yönünde olmuştur. Demokrasi, modernizmin siyasal boyutunu ifade eder. Kültürel değişim, iktisadi gelişim ve demokratikleşme modernizmin temellerini açıklamaktadır. Batı toplumunun modernleşmesi ile paralellik gösteren bu süreç neticesinde toplumsal hareketliliği ve siyasal katılımı da beraberinde getirmiştir. Batı'nın modernliğine ayak uyduramayan toplumlarda siyasal bozulmalar ortaya çıkmıştı (Çetin, 2003).

1.1.6. Post Modernizm - Postmodernite

Anlamsal olarak, postmodernizm, modernizme zamansal ardışıklığı ima eder ve bazı postmodernistler, modern ilerlemenin rutin hale gelmesi ve ileriye doğru bir hareket olarak temelini kaybetmesi anlamında fiilen "modernitenin sonu"nu ilan ettiler (Vattimo, 1988). Başka bir bakış açısı, postmodernizmi, zamansal anlamda modernin yerini alan bir şey olmaktan ziyade, modernite ve modernizm üzerine yeni bir bakış açısı olarak vurgulayacaktır. Postmodernizm, moderniteyi sona erdirmek yerine, modernizmin marjinalleştirdiği düşünülen şeyleri ilgi odağına getirerek modern çağı ve modernizm ideolojisini eleştirel analiz için nesneleştirir. Garcia Canclini'ye göre benzer bir şekilde postmodernite, modern dünyanın yerini alan bir aşama ya da eğilim değil, "modern dünyanın kendisini oluştururken dışlamaya ya da üstesinden gelmeye

çalıştığı geleneklerle kurduğu müphem bağları sorunsallaştırmanın bir yoludur" diyerek postmodernizmi modernitenin başka bir yüzü olarak adlandırır (Garcia, 1995 ve Calinescu, 1987). Postmodernizm hiçbir zaman kesin olarak tanımlanmış bir tarz, dogma ya da ideoloji olmadı ve aslında, postmodernizm üzerine söyleme katılanlar, onun içeriğini ya da özelliklerini tartışmalı bulmakla kalmayıp, postmodernin bir tür olarak varlığını sorgulamışlardır. Bu nedenle, postmodernizmin kısa sürede retorik gücünün yanı sıra popülaritesini ve modernin eleştirisi için bir şemsiye terim olma işlevini kaybetmesi şaşırtıcı değildir. Terimin modaya uygun ve klişe benzeri bir havası vardı ve pek çok akademisyen bundan kaçınmak istiyordu. Terimin karşılıklı olarak çelişkili ve dışlayıcı bakış açılarına bile uygulanmış olması, özgüllüğünün eksikliğini artırdı. Postmodern esas olarak modernin eleştirisini temsil ettiğinden, neyin postmodern olduğu sorusu neyin modern olarak sayıldığına bağlıdır. Postmodernizm, eleştirel duruşu nedeniyle modernizmden farklı olarak inşa edildiğinden, modernizmin postmodern eleştirisi, modernizmi kendi eleştirel bakışıyla inşa eder. Postmodern kategorisinin oluşturulması, zorunlu olarak bir 'öteki' oluşturur (Sangren, 1988).

Politik argümanlar açısından, postmodernist fikirler aynı zamanda anti-modernist ve promodernist, ilerici olduğu kadar karşı-ilerici de olmuştur. Postmodernite, Fredric Jameson'ın sözleriyle, "bazen tüketim toplumu olarak adlandırılan şey ile onun ortaya çıktığı kapitalizmin önceki anları arasında bazı radikal farklar" olduğunu varsayarak, genellikle post-endüstriyel toplumların ve geç kapitalizmin kültürünü belirtmek için kullanılmıştır (Jameson, 1988). Dolayısıyla postmodernleşme, endüstriyel bir bilgi toplumundan post-endüstriyel bilgi toplumuna, "yüksek modernite"den "geç modernite"ye, merkezi seri üretimden merkezi olmayan bireyselleştirilmiş üretime kültürel bir sıçramadır (Anttonen, 2005). Böyle bir eğilim, diğer şeylerin yanı sıra, yaşam kalitesi meselelerinin yükselişi, ekolojik ve çevresel kaygılar etrafında gelişen yeni toplumsal hareketler, kadın ve azınlık hakları, alternatif yaşam tarzları gibi unsurları içeren postmateryalizm fikriyle ilişkilendirilmiştir (Inglehart, 1990). Kentsel alanlarda, postmodernite endüstriyel mahallelerin soylulaştırılmasını, özellikle de kıyıların rıhtım ve fabrikalardan parklara, yerleşim alanlarına ve kültürel faaliyet merkezlerine dönüşmesinin yanı sıra soylulaştırılmış kentteki tüketim manzarasının yerini aldı (Smith, 1987).

Sosyal bilimler ve hümanist araştırmalarda postmodernleşme temelde, pozitivist doğa bilimlerinden sonra sosyal mantığı ve sosyal ve hümanist bilimleri model alan Kantçı bigi felsefesini reddeden yaklaşımları ifade eder hale geldi (Kuhn, 1962). Felsefenin postmodernleşmesi ve konuşma sanatı ve yoruma yapılan vurgu, daha önce marjinalize edilmiş olanın şimdi merkeze alındığı, rakip iki gelenek arasındaki ilişkileri karışım haline getirmiştir. Platon'dan Descartes ve Immanuel Kant'a, Hegel ve Edmund Husserl'e kadar metafizik felsefe geleneği olarak adlandırdığı şeyde, felsefe ciddi bir iş olarak kabul edildi ve böylece Bilim statüsünü talep etti. Buna göre, sosyal bilimlerin felsefi, epistemolojik ve ontolojik evrensel yapılar yerine sosyal süreçleri ve sosyal hayatın incelenmesiyle ilgilidir (Anttonen, 2005). Postmodern olarak adlandırılan şeyde, "pozitivist ve biçimci epistemolojilerden", gerçekliği insan anlatıları tarafından oluşturulmuş ve sürdürülmüş bir epistemolojiye doğru bir geçiş vardır (Mechling, 1991). Böylece, nesnelcilik ve pozitivist ampirizm yerine, toplumsal süreçler, gerçekliğin ve insan kategorilerinin toplumsal olarak sürekli bir biçimde inşa ve yeniden inşa edildiği bir bakış açısıyla yorumlama ve bağlamsallaştırma süreciyle analiz edilmeye başlandı. Hans-Georg Gadamer'in vurguladığı gibi, her türlü anlayış, nesnel bir durumun doğru temsili değil, yorumudur (Gadamer, 1976).

İşaretbilimsel bir süreç olarak, bir metnin anlaşılması, onun uygulanmasından ayrılamaz, bu da anlamanın dönüştürücü ve yeni anlamlar ürettiğini gösterir. Buna göre anlam, varoluşsal-pratik alanında, yani metinlerin okuma ve yorumlama konusunda ürettiği dönüşümlerde yattığı için, anlam incelemesi bir metnin burada ve şimdi ne söylemesi gerektiği gibi sorularla ilgilenmeye başlamıştır (Anttonen, 2005). Bir metin için her zaman bir bağlamın var olduğuna dair fenomenolojik olgu -yazılı bir metin veya yorumlandığı anlamda 'okunan' bir toplumsal eylem- onu toplumsal gerçekliğe bağlar ve karar verilebilir anlamlara sahip olmasına izin verir. Dolayısıyla, anlama nesnesinin zamansal bir varlık kipi vardır, bu nedenle o asla durağan veya zamansız bir şey değildir, her zaman tarihsel olarak özgül ve değişen, bir oluş sürecindedir. Gadamer, metinlerin doğru anlamını belirlemenin daha iyi yollarını arayan klasik teknikte olduğu gibi metinleri okumak ve yorumlamak için bir yöntem veya teknik geliştirmeyerek klasik teknikten uzaklaşır (Madison, 1988).

Modernizm ile postmodernizm[1] mukayesesi yapıldığında postmodernizmin,

[1] Postmodernzm : postmodernizm (postmodernism) Postmodernizm teriminin kuramsal bir bütünü anlattığı konusunda bir konsensüs vardır: Bu bütün, Jean-François Lyotard ve Jean Baudrillard gibi yazarların metinlerinden oluşan bir seçki ile bu seçkinin, Jacques Lacan, Roland Barthes, Michel Foucault ve Jacques Derrida gibi »post-yapısalcılar tarafından kaleme alınmış başka bir metinler kümesince belirli bir tarzda okunması sonucunda geliştirilmesini kapsamaktadır. (Fakat şunu da belirtmek gerekir ki, bu düşünürlerin tamamı olmasa bile büyük bir kısmı, postmodernizm etiketinin kendi eserlerine yapıştırılabileceğini kesinlikle reddedecektir). Ancak, postmodernizm kuramının (ve onun mimarlık, sinema ve edebiyat alanlarındaki karşılıklarının) ortak özelliklerinin neler olduğu henüz pek yanıtlanabilmiş bir konu değildir. Lyotard, postmodernizm terimini keşfeden kişi kendisi olmamasına (terimin sahibi Arnold Toynbee'dir) ve ona çok geniş bir anlam atfetmemesine rağmen, postmodernizmi sosyolojinin ilgilendiği bir konu haline getiren metin, onun 1979'da çıkardığı Postmodern Durum (Postmodern Condition) adlı eseri ve bu eserinde, ileri »kapitalist toplumlarda yaşayan insanların, en azından 1960'Iann başından itibaren postmodern bir dünyada yaşadığını ilan etmesi olmuştur. Lyotard'm yeni olarak yaptığı, postmodernizmin yalnızca yeni bir yaratıcı kuram tarzı ya da bütünü olmadığı, aynı zamanda genel bir toplumsal durum (yani, geçmiş iki yüzyıldaki bilimsel faaliyetlerin -sosyal bilimsel faaliyetler dahil olarak- meşrulaştırdığı iki büyük mit ya da "ustanlatf'ya duyulan inancın artık geniş çaplı olarak geçerliliğini yitirdiğinin geç de olsa farkına varıldığı bir durum) olduğunu ilan etmesiydi. Bir yandan, Yahudi soykırımı, Sovyetler'deki Gulaglar ve ayrım gözetmeyen kitlesel yok etme silahlarının yaratılması dahil olmak üzere yirminci yüzyılın büyük suçlarında tüm bilimlerin suç ortaklığı yapmış olması dolayısıyla "Özgürleşme Miti" artık inandırıcılığını kaybetmiş, öte yandan "Doğruluk Mitf'ne duyulan inanç, bilim tarihçileri ve felsefecilerinin şüpheci düşünceleri (örneğin, Paul Feyerabend ve Thomas Kuhn'un göreciliği gibi) - başka bir deyişle, bilgiye sahip olduğuna inanılan kişilerdeki inançsızlık sonucunda silinip yok olmuştur. Lyotard'a göre, genelleşmiş bir eğilim olan "üst-anlatılara inanmama"nın en net sonucu, ileri kapitalist toplumların sakinlerinin artık, ne eylemlerinin değerinin ne de önermelerinin doğruluğunun bir garantisinin olduğu, yalnızca "dil oyunları"nın gözlenip kültürel alanda hiçbir ekonomik kısıtlamanın bulunmadığı bir dünyada yaşıyor olmalarıdır. Belki de şaşırtıcı bir biçimde, bu sözde yeni dünya kültürünün neye benzediğinin en somut ve etkili tanımı Amerikalı Marksist edebiyat eleştirmeni Fredric Jameson'dan gelmiştir. Jameson aynı zamanda, bu tanımı çerçevesinde, postmodernisflerin ve onların öncüllerinin üretme sürecine karşı ya duyarlı olmaları, ya da araçsal bakmalarının ne anlama geldiğini ortaya koyan bir yazar olarak okunabilir (bkz. Fredric Jameson Postmodernizm, ya da Geç Kapitalizmin Kültürel Mantığı [Postmodernism, or the Cultural Logic of Lale Capitalism], 1984). Jameson'a gore, son zamanlardaki estetik, felsefi ve toplumsal eleştiriyle ilgili araştırmalar, "şunun veya bunun sonunun [çokbiçimli] anlamları"nı açığa vurmakta, sonuçta kendini hissettirir biçimde dış görünüşlerle ilgilenen bir kültürün imgesini yansıtmakta ve buradan hareketle belirli bir "derinliksizlik" sergilemektedir. Bu araştırmalar, dış görünüşün çeşitli biçimlerde süslenmesine karşı doymak bilmez bir açlık içindedir, öncekileri taklit etmede oldukça başarılıdır ve tarihsel zamana karşı kayıtsızdır. Ayrıca, kendi derinliksizliğinin farkındadır ve bundan dolayı, hem ironi yapma düşkünlüğüyle, hem de belirli bir "etki kaybı"yla ya da güçlü duyguların ifade edilmesi konusunda ihtiyatlı!ığıyla nitelendirilir; şizofrenik psikolojik koşullara kapılmıştır ve buna bağlı olarak söz konusu koşullarda üreticidir. Son olarak da, son zamanların araştırmalarının, "Hayal ettiğin şey elde edebileceğin şeydir," temelinde oldukça ütopyacı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla postmodernlik, hangi kılığa bürünürse hürünsün, modernist sembolik düzenlerin çözülmesini beraberinde getirmektedir. Aşkın benlik felsefesi dahil olmak üzere, tüm "evrenseller"in varlığını, modernliğin söyleminin ve gönderme yaptığı kategorilerin (özne, topluluk, devlet, kullanım değeri, toplumsal sınıf vb.) örgütsüzleşmiş kapitalizmi artık açıklayamadıkları gerekçesiyle inkâr eder ve bunun yerine, yeni bir "paraloji" - imgelem, yaratıcılık, uzlaşmazlık, paradoks arayışı ve kıyaslanamazlığı hoşgörme- kültürünü geçirir. Dolayısıyla "yaşam dünyalarının çoğullaşması"yla nitelenen postmodemizmin en göze batan özellikleri, Z. Bauman'dan (Intimations of Poslmodemity, 1992) aktaracak olursak, "çeşitlilik, olumsallık ve muğlaklık", "kültürlerin, komünal geleneklerin, ideolojilerin 'yaşam biçimleri'nin ya da 'dil oyunları'nın sürekli ve indirgenemez çoğulcıluğu"dur. Sosyologlar büyük ölçüde, postmodemizmin toplumsal bir durum olarak varolup olmadığını ve -eğer öyleyse, neden varolduğunu tartışmışlardır, (postmodernizmin varoluş nedenlerine duyulan ilgi, şüphesiz postmodernistlerin bu mesele karşısındaki kendi gamsızlıklarıyla da yönlendirilmiştir). Oldukça garip bir şekilde, postmodernizmin bir toplumsal durum olarak varolduğunu kabul edenler arasında bile çok az sayıda kişi, kendilerine, sosyolojinin postmodernist fikirleri ciddi bir biçimde ele alması halinde ne tür etkiler ortaya çıkacağı ya da çıkması gerektiğini sormuştur. David Harvey'in Postmodernliğin Durumu (The Condition of Postmodernity, 1989) adlı eseri, hepsinden daha iyi olan sosyolojik yaklaşımıyla, konuya aşina olmayanların bile bu zor literatürün bütününü kolaylıkla kavrayabilmesini sağlayan bir metindir. Gerçek sosyolojik analiz ve araştırma söz konusu olduğunda, postmodernist kuramın içinde olan anlamlar, herhalde en iyi biçimde somut bir örnekle anlaşılabilir (ve

modernizmin duvarlarını zorlayan hatta ona eleştiri getiren bir yapısının olduğu görülmektedir.

1.1.7. Modernizmin Ötekisi Olarak Gelenek

Gelenek (tradition) kavramı (Latince ‘traditio’, ‘aktarma eylemi’) daha çok; aktarma, nesilden nesile taşıma anlamı ön planda olan bir kavramdır. Kavramın (tradition) İngilizce köküne bakıldığı zaman “tradere” ifadesi ile karşılaşılmaktadır. Bu ifade ‘bir başkasına geçirmek’, ‘teslim etmek’, ‘birine vermek’ anlamlarına gelmektedir (Schwarz, 1997). Yani gelenek, bir taraftan geçmişten aktarılan sosyal

---

bu yazın içinde örneklere son derece az rastlanır). Örneğin sınıf analizi alanı, başından beri aynı şiddetle sürdürülen ve özellikle Jan Pakulski ve diğerlerinin kaleme aldığı bir dizi eleştirel denemede (bkz. J. Pakulski ve M. Waters, The Death of Class, 1996; S. Crook vd., Postmodernization, 1992) ortaya konan bir postmodernist eleştiriye maruz kalmıştır. Bu yazarlar, örgütlü kapitalizmde bile çeşitli *sınıf kategorilerinin, toplumsal eşitsizliklerin gittikçe üretimden çok tüketim modelleri (bkz. »tüketim sosyolojisi) tarafından yapılanmasıyla ayrışmaya ve parçalanmaya başladığını iddia ederler. Bu süreç, kapitalizmin son aşamalarında, "ürünlerin kullanım değerlerine göre değil, eşitsiz ilişkiler kurmadaki semiyotik kapasitelerine göre tüketildiği hiper-metalaşma"yla sonuçlanırken; onu takip eden postmodernite koşullarında, "üyeliğin bir zevk, seçim ve bağlılık işlevi olduğu [ve bu yüzden] kategorilerin birbirleriyle akışkan ve sınırları belirsiz bir ilişki içinde (..) çok yönlü 'hayali cemaatler'de aynı düzeyde bulunan çok yönlü ve birbirleriyle kesişen »kimliklerin simülasyonu"yla sonuçlanmaktadır. Bu yüzden şimdilerde, "sınıfların çözüldüğü ve en ileri toplumların artık sınıflı toplumlar olmadığı" bir süreç yaşıyoruz. Gözlenen bu değişimin sözümona apaçık bir boyutu, "yüzyılın ortasında Batı Avrupa'daki korporatist politikayı oluşturan sınıf kimlikleri, sınıf ideolojileri ve sınıf örgütlerinin değerinin azalması'dır. Aynı şekilde, "sınıfın, sınıf alt-kültürlerinin ve sınıf ortamlarının komünal boyutları uzun zamandır ortadan kaybolmuştur." Belki biraz daha yavaş gelişmekle birlikte, ekonomik sınıf mekanizmalarının ayrışması da, "mülkiyetin kapsamlı biçimde yeniden dağılımı; dolaylı ve küçük mülkiyetin çoğalması, vasıfların geliştirilmesi ve mesleklerin profesyonelleşmesi, piyasaların çok yönlü bölünmesi ve »küreselleşmesi; bir statü ve yaşam tarzı oluşturucusu olarak tüketimin gittikçe artan rolü" üzerinden sağlam biçimde tamamlanmaktadır. Pakulski ve arkadaşlarına göre, sonuçta sınıflı toplumun tam antitezini oluşturan bir toplumsal durum ve gündelik yaşam biçimlerine ulaşmış bulunuyoruz. Başka değerlendirmelerde olduğu gibi yukarıda da. geleneksel sosyolojinin postmodernist eleştirisinin kendisini açık biçimde ampirik gerçeklikten kopardığını gösteren reddedilemez kanıtlar vardır; bunu, örneğin Gordon Marshall'ın Repositioning Class'ta (1997) belgelediği geniş kapsamlı ve kalıcı eşitsizliklerle karşılaştırabilirsiniz. Daha önemlisi, postmodernlik (Pakulski ve çalışma arkadaşlarının iddia ettiği gibi) gerçekten "bilimin ve diğer alanların bilgi ve pratikleri arasındaki sınırların nihai aşınması"nı gerektiriyorsa, o zaman bunu. (yine onların çıkarsadığı gibi) sosyal bilimin doğruluk iddialarının "kesin olan hiçbir dikkat çekiciliği ya da bilişsel ayrıcalığı olmadığı", "sosyolojinin, değişim ya da diğer meseleler hakkında dilediği hikâyeyi anlatmakta serbest olduğu" ve "bu hikâyelerin, hiçbir kesinliğin olmadığı bir ortamda, izleyici bulabilmek için mücadele edip, dikkat çekmek için diğer hikâyelerle rekabete girdikleri daha genel bir ekonomik söylemin parçası oldukları" bir durum izler. Başka bir deyişle, sosyoloji, yeniden doğmakta olan Yeni Çağ inançlarla (iddia edildiği kadarıyla) aynı epistemolojik statüye (bkz. »epistemoloji) sahiptir. Gelgelelim, sosyologların bu eleştiriyi ciddiye almaları bekleniyorsa, bu beklentileri taşıyanların, böylesi bir yönelimin sosyoloji disiplinini geri dönülemez biçimde kültürel tımarhane dünyasına teslim edeceğinden emin olmaları gerekir. Ayrıca, dil oyunlarının çözümünün yalnızca gücün kullanımına bağlı olduğunu unutmamak gerekir. Dolayısıyla sonuç, değişmez biçimde, içindeki tanımların en büyük sopayı kullananlara ait olduğu ve ilk zamanlarda içine Kilise ve Parti'yi de almış olan bir totalitarizmdir. Bugün postmodernizm terimi, dehşet verici derecede çok sayıda ismin sıfatı olarak kullanılmaktadır. Şu anda (diğer isimlerin yanı sıra) Luce Irigaray, Helene Cixous ve Julia Kristeva'- nın çalışmalarında temsil edilen tanınmış bir "postmodern feminizm" vardır. Örneğin Kristeva, postmodernizm etiketini, feministlerin ortaya atmadıkları dahil olmak üzere tüm »özcülüklere yönelik kuşkusu ve yapıçözümcü tutumlara gönderme yaparak haklı göstermektedir. Kristeva'nın çalışmalarının son derece yararlı bir İngilizce seçkisi için bkz. Toril Mori. The Kristeva Reader (1986). Ayrıca bkz. kültürel çalışmalar.

inanç ve pratikler bütününü ifade ederken diğer taraftan geçmişten gelmesi nedeniyle otorite olarak kabul edilmekte ve geçmişin deneyim ve bilgelik/hikmet (wisdom – irfan)ini de kapsamaktadır (Craig, 1998). Oluşturulan çerçeve doğrultusunda gelenek şu şekilde tanımlanabilir: Gelenek; bir toplumda gerçek ya da hayali geçmişle sürekliliği bulunan, deneyimin bir ürünü olması nedeniyle kendisine güvenilen, zaman içerisinde değişen şartlara uyum sağlayabilme kapasitesine sahip, bu kapasite sayesinde nesilden nesile aktarılarak varlığını devam ettiren, normlar, değerler, inançlar, semboller ve ritüellerle ilişkili pratikler bütününü ifade etmektedir (Marshall, 1999). Bu bağlamda gelenek, yerel kültürel pratikleri ve toplumdaki değerler, semboller, inançlar, normlar ve ritüellerin bir bütün oluşturduğu, özgün bir örüntüyü ifade etmektedir (Şallı, 2017). “Gelenek" terimi, "bir grup insanda veya toplumda uzun süre devam eden bir davranış tarzı" (Cambridge Dictionary) veya "miras yoluyla alınan, yerleşik veya alışılmış bir düşünce, eylem, veya davranış” ve ayrıca “doğrulanabilir olmasa da tarihsel olarak yaygın olarak kabul edilen geçmişle ilgili bir inanç veya hikaye veya inançlar veya hikayeler bütünü”dür· (Merriam-Webster Sözlüğü). Oxford Sosyoloji Sözlüğü geleneği, "gerçek veya hayali bir geçmişle sürekliliği ima eden ve genellikle yaygın olarak kabul edilen ritüeller veya diğer sembolik davranış biçimleriyle ilişkilendirilen, belirli davranışsal normları ve değerleri kutlamaya ve telkin etmeye çalışan bir dizi sosyal uygulama" olarak tanımlar (Scott ve Marshall, 2005). Latincesi olan "traditio"nun bir başka anlamı da teslim etme eyleminden gelen "teslimiyet" ya da "ihanet"tir. Beiner, "bu bakımdan, geleneğin özünde zaten yerleşik olan bir aldatma unsuru var gibi görünmektedir" (Beiner, 2001). Burada irrasyonellik unsurları, uzun sürelilik, tarihsel anlatı ve bir grubun kimliğinin merkeziliği kavramıyla birleştirilir. Manipülasyon değilse de, anlamla oynamanın bir bileşeni, bir tür kültürel inşa kavramının içinde yer alır (Benczes, 2020).

En basit, özel anlamıyla gelenek, "geçmişten bugüne aktarılan her şeydir." Aynı zamanda bir nesilden diğerine geçtiği algılanan herhangi bir şeydir. Yani gelenekler, geçmişten alınan ve belirli bir topluluk için normal veya normatif olarak kabul edilen eylemler, fikirler ve yazılı veya sözlü metinler olmaları bakımından "töreler" veya "örf ve adet kurumları" ile neredeyse eşanlamlıdır (Acton, 1952). Genel, kolektif anlamda gelenek, geçmişle uyumlu ve sürekli olarak anlaşıldığı ölçüde bir toplumun yaşam tarzıdır. Büyük ya da küçük herhangi bir topluluğa özgü "kümülatif gelenek"tir. Bu kolektif anlamda, "gelenek" bir toplumun özgül "geleneklerinin" toplamıdır. Olumsuz

değerlendirmede, geleneğin geçmişin fazla yükü, bilimsel, rasyonel bir “moderniteye” doğru "ilerleme"nin önünde bir engel ve dolayısıyla bir kenara atılması ve karalanması gereken şeydir. Bununla birlikte, gelenek, gelişmiş endüstriyel toplumlarda bile, geçmişe havale edilemez veya akla, yeniliğe, teknolojiye veya bilime karşı olan veya bunların yerini alması gereken bir şey olarak bir kenara atılamaz. "Geleneksel toplum", çoğunluğun mevcut yaşam tarzlarını değerli bir geçmişe dayalı ve sürekli olarak gördüğü ve açıkça değerlendirdiği herhangi bir çağdaki toplumlara uygulanabilir (otorite için açıkça rekabet etse bile). Bu tür toplumlardaki gelenekçiler, hızlı değişim geçirenler bile, kendilerini değerlerin ve geçmişten değer verilenlerin koruyucusu olarak anlarlar. Yakın tarihi, geçmişin otoritesini kararlı bir şekilde kıran geçmişle büyük bir kopuş olarak algılamazlar (Graham, 1993). Bir kavram ve bir fenomen olarak gelenek, felsefi ve sosyolojik yansımanın popüler bir konusu olmuştur. Daha modernitenin başlangıcında muhafazakar filozoflar, Aydınlanma, Fransız Devrimi ve bunların olumsuz sonuçları tarafından tehdit edilen önemli ve değerli her şeyi temsil eden gelenekten söz ettiler (Burke, 1790. Edited by Turner, 2003).

Modernizm, edebiyat tarihinde 1900'lerin başlarında başlayan ve 1940'ların başlarına kadar devam eden bir dönemdir. Sanayileşme, modernleşme ve Birinci Dünya Savaşı'nın neden olduğu büyük bir toplumsal ayaklanma döneminden doğmuştur. Kendisinden önce gelen stilleri büyük ölçüde reddeden sanat, mimari, tasarım ve edebiyattaki bir dizi akımı kapsayan bir terimdi. Modernizmin özünde, dünyanın temelden yeniden düşünülmesi gerektiği fikri yatıyordu. Modern yaşamı en iyi şekilde tasvir etmek için radikal bir şekilde yeni imgeler, ortamlar ve araçlar üretilen küresel bir harekettir. Hareket sadece edebiyat tarafından değil, sanat, müzik, mimari ve diğer düşünce alanları tarafından da kucaklandı. Genel olarak modernist yazarlar, 19. yüzyıldan kalma net hikaye anlatımına ve kalıplaşmış dizelere isyan ettiler. Bunun yerine, birçoğu Birinci Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında toplumun parçalanmış durumunu yansıtan parçalanmış hikayeler anlattı. Birçok Modernist serbest nazımla yazmış ve şiirlerinde birçok ülke ve kültüre yer vermiştir. Modernizm bir tarz olarak değil, gevşek bir fikirler koleksiyonu olarak tasavvur edildi. Birinci Dünya Savaşı'nın kıyımı ve Rus Devrimi, insanlık durumunun sanat ve tasarıma yönelik yeni yaklaşımlarla iyileştirilebileceğine dair yaygın bir ütopyacı coşkuya yol açtı. Gündelik hayatın en temel unsurlarına - konut ve mobilya, ev eşyaları ve giyim - odaklanan mimarlar ve tasarımcılar, bu formları yeni bir yüzyıl için yeniden icat

etmeye koyuldu. Edebiyatla ilgili olarak, Modernizm en iyi yirminci yüzyılın başından önceki ve sonraki on yıllarda yazan Modernist yazarların çalışmaları aracılığıyla anlaşılır. Tartışmalı bir terimdir ve kullanımına eşlik eden edebi, tarihi ve siyasi tartışmalar anlaşılmadan tartışılmamalıdır. Modernist yazının okuyucuları etkileyen ilk yönlerinden biri, bu tür romanların, öykülerin, oyunların ve şiirlerin onları, alışılmadık bir dünyaya sokma biçimidir. Başka bir deyişle, Modernist yazı, okuyucuyu, hemen anlaşılamayan, ancak sınırlarını ve anlamlarını anlamak için okuyucu tarafından hareket ettirilmesi ve haritalanması gereken kafa karıştırıcı ve zor bir zihinsel manzaraya "daldırır" (Childs, 2016).

1910 ile 1930 arasındaki yüksek modernizm döneminde sanat, verimli özünü korumak için kendini toplumsal bağlarından kopardı ve geri çekildi. Bu yüzyılın başlarında sanatın "insanlıktan çıkarılması", sanatçının hem kapitalist hem de totaliter toplumlardaki ruhsal rahatsızlığına büyük ölçüde bir yanıttı. Materyalist değerlere karşı ve modern toplumda dinin çöküşünü izleyen manevi çöküş nedeniyle, erken modernistler, benliğe ve onun içsel yaşamına odaklanmak için dünyadan uzaklaşarak içe döndüler. Eğer geçerli anlam artık sosyal dünyada bulunamazsa, onu kendi içlerinde aramalıydılar. 20. yüzyılın başlarındaki çoğu sanatçının düşüncesine göre, bir sanat eseri, özünde ruhani olan kendi özüne sahip, saf açığa çıkarmanın bağımsız bir dünyasıydı. Sanatçı, kendisini kehanet eden bir tür rahip olarak görüyordu. Malevich, "Sanat artık devlete ve dine hizmet etmeyi umursamıyor" demiştir. "Sanat içindir" tavrı, esasen sanatçının artık onaylayamadığı bir toplumsal gerçekliğe karşı zorunlu tepkisiydi. Bu "içe dönüş" modernizmin erken döneminde neredeyse bir bireysel varlık teodisesine ilham verdi. O dönemde pek çok sanatçı için soyutlama, estetik bir teolojiden başka bir şey değildi. Malevich, siyah karesinde Tanrı'nın yüzünü gördüğünü iddia edecek kadar ileri gitti ve Theo van Doesburg, "ilk Hıristiyanlar için haç neyse, bizim için de kare odur" dedi. Robert Motherwell 1944'te şöyle yazmıştı: "Modern topluma mülkiyet sevgisi egemen olduğu sürece, sanatçının biçimciliğe alternatifi yoktur. Modern toplumun değerlerinde radikal bir devrim olana kadar devam edecek oldukça biçimsel bir sanat arayabiliriz". Modern sanatçılar, diğer toplumsal değerleri tamamen estetik değerlerle değiştirmek zorunda kaldılar. En soyut haliyle bile modernizm, bilinçli olarak muhalifti, kendisini toplumsal düzene karşı konumlandırıyor ve kendi özgürlük ve özerkliğini arıyordu (Gablik, 1984).

Modernizm konusu iki kutuplu düşünceye eğilimden kaynaklanmaktadır. Birkaç yüz yıldır Batı, hem toplumsal çatışmalarını hem de tarihsel değişim yörüngelerini tek bir süreklilik açısından kategorize etme eğilimi gösterdi. Siyasette, hiziplerimizi "Sağ"dan "Sol"a uzanan bir yelpaze boyunca sıralamaya çalışırız. Tıpkı kültürel tarzlar üzerine tartışmalarda genellikle "muhafazakarlar" ve "ilericiler"i birbirinden ayırdığımız gibi, dinde de "gelenekçiler" ve "liberal reformcular" olarak etiketleriz. Bu tür hizipsel etiketler, örtük bir tarihsel değişim teorisini beraberlerinde taşırlar. Toplumların eninde sonunda "ileriye" gideceğinin kanıksandığı bir eksen oluşturur. Muhalefet bazen yönü tersine çevirebilir ve bir toplumu 'geriye' götürmeye çalışabilir, ancak 'yanlara doğru' hareket diye bir şey yoktur çünkü zımnen tek bir yola kilitlendiğimiz varsayılır. Bu iki kutuplu süreklilik varsayımının kendisi, "modern" kültürün temel özelliğidir. Bu kavram ilk olarak, 1600'lerin sonlarında Fransa ve İngiltere'de patlak veren edebiyattaki "modernler"e karşı "eskilerin" savunucuları arasındaki çatışmada popüler oldu. Çatışma hatları kısa sürede genelleştirildi. Hem dinde hem de siyasette, "liberalizm" veya "ilerleme" olarak da bilinen "modernite" olarak bilinen şeyin çeşitli unsurları 1700'lerde bir araya geldi. Kısa bir süre sonra, "muhafazakar" muadilleri de açık bir ideoloji ve açık bir siyasi/dini hizip olarak bir araya geldi. Hem din hem de siyaset içinde 'sol' ve 'sağ' şeklindeki modern kutuplaşmanın Aydınlanma döneminin ve Fransız Devrimi'nin bir ürünüdür. Bu kutuplaşma 20. yüzyılın başlarında zirveye ulaşmıştır (Collins, 1992).

"İlericiler" ve "gelenekçiler", "liberaller" ve "muhafazakarlar" arasındaki basit karşıtlık yetersizdir, çünkü toplumsal çatışmalar sadece kimin zirvede kimin aşağıdan değişim için savaştığına indirgenemez. Siyasal örgütlenme daha çok bir üçgene benzer, dolayısıyla herhangi bir çatışma, değişimi iki yönde harekete geçirebilir. Zirveye merkezi otoriteyi koyabiliriz. Burada emir birliği vardır; emirler en üstte verilir ve bir hiyerarşi aracılığıyla aşağıya taşınır. "Liberal" hareketin tipik bir biçimi, "halk" veya "demokrasi" adına merkezileşmiş güce karşı çıkmaktır. Örgütsel olarak burada talep edilen kitlesel katılımdır. Ancak kitlesel katılım her zaman liberal değildir. Topluluğun otoritesini, grubun birey üzerindeki kontrolünü yüceltme yönüne kolayca gidebilir. Güçlü bir topluluk genellikle gelenekçidir; ve harekete geçirilmiş kitleler, örneğin, diğerlerine karşı kendi etnik kimliklerinin önceliğini savunmak gibi, genellikle tikelcidir. Merkezi otoriteye karşı çıkılabilecek başka bir yol daha var. Yani adem-i merkeziyetçilikle, merkezin gücünü sınırlayarak. Bu, kendi haklarını ve eylem

alanlarını korurken, birlikte karar veren eşitler meclisi, cumhuriyet modelidir. Avrupa tarihinde, bu merkezi olmayan yönetimin kökenleri aristokrasiden gelmektedir. Modern parlamentoların ve bağımsız yargıların buradan türettikleri zümrelerin güç dengesiydi. Üçgenin tabanında farklı kutupları işgal ederler ve çoğu zaman birbirlerine karşıt konumdadırlar. Kitle topluluğu, bireylerin hakları ve ayrıcalıkları da dahil olmak üzere her şeyi yolundan süpürür. Üçgenin üç noktasından herhangi biri, daha önce hangi biçimin en büyük güce sahip olduğuna ve ona karşı muhalefetin nerede seferber edildiğine bağlı olarak, ya liberalizmi ya da muhafazakarlığı temsil edebilir. Muhalefet geldiğinde, daima düşmanlarının suiistimallerini ortaya koyar ve kendisini ihsan ve ıslahat getirenin nuruna atar. Merkezi devlet, kendisini bağnaz yerel topluluklardan ve baronların bencil otoritesinden kurtarıcı olarak gösterebilir. Erken "modernleşen" devletin iddiası buydu. Kitlesel katılım, oy hakkını aristokratlara karşı genişletmek ya da merkezin despotizmini devirmek için savaşırken demokrasi bayrağını dalgalandırır. Merkeziyetçi olmayanlar, hem merkezin katılaşmasına hem de kalabalığın düzleştirilmesine karşı özgürlüğü savunduklarını iddia ederler (Collins, 1992).

Aynı üçgen, rakip dini örgütlenme biçimlerinin de haritasını çıkarır. Zirveye, dini hiyerarşisi, kodlanmış ayinleri ve doktrini ile merkezi kiliseyi koyabiliriz. Kitlesel katılımın köşesinde tarikat, ruhen aktif bir şekilde bir araya gelen meraklılar topluluğu yer alır. Diğer köşede, adem-i merkeziyetçilikte, özel ruhani deneyimin haklarını yücelten mistikler vardır; politik aristokratlar gibi, mistikler de bir seçkindir ve mistisizme dayalı manastır dinleri bir ruh aristokrasisi başlatır. Dini reformlar, siyasi reformlar gibi, her yönde üçgenin etrafında döner (Collins, 1992).

1970'lerin sonlarında ve 1980'lerin başlarında, tarihsel bir dönem ve modernist fikir ve ideallerin ideolojik akımı olarak modernizm, postmodernizm adı verilen bir söylem konusunda bir eleştiri nesnesi haline geldi. Bu eleştirel söylem özellikle görsel sanatlar, medya, mimarlık, tiyatro, edebiyat çalışmaları, felsefe ve sosyal bilimlerde moda oldu. Postmodernizmle bağlantılı olarak gündeme getirilen başlıca sorunlardan bazıları, kültürel ve anlamsal heterojenlik, çokseslilik çağrısı ve tek yönlü ilerlemeye olan inançla özdeşleştirilen pozitivist evrenselcilik olarak algılanan şeyin (rasyonel insan imajı, mutlak gerçekler, evrensel yapılar, bütünleştirici söylemler ve ana anlatılar) sorgulanmasıydı (Harvey, 1989).

Gelişmiş endüstriyel toplumların "modernliği" Amerika Birleşik Devletleri'nden Avrupa'ya ve Japonya'ya uzanan bu toplumlarda gelenekçiliğin pek çok biçiminin ölümü anlamına gelmemiştir. Din tarihinin hiçbir yerinde, yorumlayıcı genellemelerin indirgemeci veya basitleştirici hale gelme tehlikesi, İslam dininin incelenmesindeki kadar şiddetli değildir. Hiçbir gelenek, hatta Budist ya da Hristiyan bile, bu kadar çok çeşitli coğrafi, tarihsel ve kültürel ortamlarda, bu kadar özel tezahür çeşitliliği ve türsel sosyal, dini, kültürel ve politik özelliklerin eşzamanlı sürekliliği ile kendini göstermemiştir. "İslam" olarak adlandırılan tek bir varlık olmadığını, yalnızca yerel bağlamlardaki çeşitli "İslamlar"ın olduğunu söylemek bir gerçektir (Graham, 1993).

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de, Müslüman bölünmesi boyunca çeşitli yorumlayıcı topluluklar, yorumlayıcı yaklaşımlarını, İslam'ın birincil ve en yetkili kaynakları olan Kuran ve Sünnet temelinde formüle ettiler. Bu (metinsel) kaynakların kapsamı, Allah'ın Niyetini/İradesini ve Peygamber'in detaylandırmasını en iyi temsil edendir. Bu, İslami gelenekteki çeşitli yasal otorite kaynaklarının göreli statüsüne ve sahihliğine göre ve Sünnet kavramına özel bir önem verilerek yapılır (Duderija, 2011). Çok sayıda siyasi ve mezhepsel bölünme ve hızlı coğrafi genişleme ile karşı karşıya kalan yeni oluşan Müslüman topluluğu, Peygamber'in ölümünden çok erken bir tarihte, yalnızca kutsal kitap Kuran'ı olduğu gibi korumakla kalmayıp, aynı zamanda İslam Peygamberi'nin bilinen mirasını da koruma zorluğuyla karşı karşıya kaldı. İlk üç yüzyıl boyunca Sünnet kavramı, kabul edilmiş İslami dini normlar ve erken dönem Müslüman cemaatinin oldukça muğlak, genel, sistematik olarak tanımlanmamış eylem-davranış pratiğiydi. Ağırlıklı olarak korunmuş ve sözlü ya da fiilen aktarılmıştı. Üstelik bu sünnet kavramı, herhangi bir yazılı kayıttan bağımsızdı ve Kuran ile simbiyotik bir ilişki içinde var oldu (Duderija, 2009). Bu, hadislerden bağımsız sünnet kavramıdır. Bununla birlikte, İslami takvimin birinci yüzyılının bitiminden hemen önce çeşitli siyasi ve dini nedenlerle, sünnetin "hadisleştirilmesi" süreci ortaya çıkmıştır. Sünnetin "hadisleştirilmesi" derken, yazılı hadis bilgilerinin Sünnet'in tek cisimleşme ve nakil aracı haline gelmesidir. Bu gelişme, İslam düşüncesinin daha geniş bir "gelenekselleştirilmesi" sürecinin bir parçasıydı. İslam düşüncesinin bu tarz "gelenekselleştirilmesi" ile, İslam çağının birinci yüzyılın ikinci yarısı ile ikinci ve üçüncü yüzyıllarının tamamı boyunca hadislerin devam eden büyümesi ve çoğalması; hadise bağlı olmayan Sünnet kavramı pahasına hadise verilen önemin artması; pratik

ve sözel temelli Sünnet'in hadise özümsenmesi; usul-üddin (ilahiyat teorisi), tefsir (tefsir), usul-ül-fıkıh (hukuk teorisi), usul-i sünnet (sünnet ilkeleri) gibi Kur'an ve Sünnet bilimlerinde hadislerin artan uygulaması ve tamamen metne dayalı (yani Kur'an ve hadis metinlerine dayalı) İslami usul-ül-fıkıhta kullanılan hiyerarşik, yorumlayıcı modellerin geliştirilmesi ve ardından Sünnet'in (ve Kuran'ın) yorumsal olarak marjinalleştirilmiş bu metinsel mekanizmalar, el-akl (akıl), re'y (akla dayalı görüş) veya Sünnet kavramının (ve Kuran'ın) kavramsal olarak belirli etik değerler veya ilkelerle iç içe geçmesini gerçekleşmiştir. Bu süreçlerin bir sonucu olarak, meşru "dini bilgi"nin ve onun kaynaklarının (ilm) sınırlarının anlaşılmasında bir değişiklik meydana gelmiştir. İslami düşüncenin gelenekselleştirilmesi ve sünnetin hadisleştirilmesi sürecinden önce, akıl ('akl) ve re'y (akla dayalı görüş), 'ilm' kavramının (meşru dini bilgi dahil olmak üzere meşru dini bilgi) kurucu unsurları olarak kabul ediliyordu. Kur'an ve Sünnet esas olarak hukukun tahmininde kullanılan meşru, pragmatik araçlar olarak görülüyordu (Hallaç, 2005). İslami düşüncenin gelenekselleşmesini müteakip akıl ve re'y'in meşruiyeti ve kapsamı yavaş yavaş azalmaya başladı ve bu onların önemli bir şekilde yorumlanmasına yol açtı ve dört ekolde ilmden neredeyse tamamen dışlandı (Duderija, 2011).

İslami toplum veya medeniyetten bahsetmek, keskin bir şekilde farklı biçimlerde ve genellikle değişen tarihsel koşullar altında hızla değişen sayısız yerel veya bölgesel gelenekten bahsetmektir. Öte yandan, herhangi bir İslami toplumdan bahsetmek, aynı zamanda, tüm bölgesel bölümleri ve tarihsel dönemleri boyunca şaşırtıcı bir şekilde tanınan ortak bir gelenekten bahsetmektir (Graham, 1993).

Gelenekçilik, Aydınlanma'nın rasyonalizmine ve şüpheciliğine karşı çıkar ve aynı zamanda siyasi ve entelektüel düzen ilkelerinin insan aklının ötesinde olduğunu ve Tanrı tarafından verildiğini görür. Burke, dini, otoriteyi ve hiyerarşiyi yok ettiği ve bunların yerine göreceliliği ve bireysel seçim özgürlüğünü koyduğu için Devrim sonrası toplumu tehlikeli görür. Bireysel özgürlük, ahlak için güvenli bir temel oluşturamaz veya insanlara yaşamlarında sabit referanslar sağlayamaz. Bu muhafazakar görüşün aksine, Karl Marx geleneği zihnimiz için bir yük olarak görmüştür (Marx, 1963 (1852)).

Genel olarak gelenek ve modernite birbirinin zıttı olarak görülürken, modernitenin gelişiminin geleneği toplumsal hayattan yavaş yavaş ortadan

kaldırdığına inanılıyordu. Ferdinand Toennies, ünlü modernleşme modelinde, geleneksel toplumu moderniteye karşıt olarak, "yakın, duygusal, yüz yüze bağlara, yere bağlılık, atfedilen sosyal statü ve homojen ve düzenlenmiş bir topluluğa" dayalı olarak kavramsallaştırır. Modern bir toplum ise "şehircilik, endüstriyel yaşam, hareketlilik, heterojenlik ve kişiliksizlik" ile karakterize edilir (Scott ve Marshall, 2005). Modern toplumlar, geleneksel toplumların aksine, akılcılığa dayalıdır. Benzer bir ikilik, mekanik ve organik dayanışma arasındaki ayrımında Emile Durkheim'da bulunabilir (Benczes, 2020). 1950'lerde ve 1960'larda Parsons, Lerner, Eisenstadt veya Inkeles gibi aydınlar tarafından geliştirilen modernleşme teorileri, toplumların geleneksel değerlerini geride bırakarak modern değerlere ve batı dünyasının bir modeli olduğu modern bir topluma doğru ilerlediğini savundu (Parsons, 1951 ve Lerner, 1958. Eisenstadt, 1966 ve Inkeles, 1969). Modernleşme teorileri, Batılı olmayan toplumların modern olmak için geleneksel değerlerini ve kültürlerini reddetmeleri gerektiğini ima etti. Bu tür etnosentrizm[2], modernleşme teorilerinin ana eleştirilerinden biriydi. Modern bir toplumda hem geleneksel hem de modern bileşenlerin bulunabileceğini veya modernleşmenin aslında bazı gelenekleri sorgulamaya karşı bir tepki olarak güçlendirebileceği, Tipps ve Huntington tarafından savunulmuştur (Tipps, 1973) ve (Huntington, 1971). Inglehart ve DiMaggio, politik ve ekonomik değişimlere rağmen geleneksel değerlerin devam ettiğini belirtmektedir (Inglehart, 2000) ve (DiMaggio, 1994). Benzer bir şekilde Edward Shils, geleneğin, geçmişle bağlantı kurma ihtiyacının kamu talebinin bir sonucu olarak ortaya çıktığını savundu (Shils, 1981). Daha yeni yayınlar, Aydınlanma ve rasyonalizm

[2] Etnosentrizm: Etnosentrizm, iç-dış grup çerçevesinde değerlendirilen kültürel bir olgudur. Kişinin kendi kültürel perspektifine göre kendini ait hissettiği ya da diğer bir ifadeyle kimliğini oluşturan grup (iç grup) ile özdeşleşme eğiliminde olduğu ve haricindeki diğer dış grupların daha bayağı ve aşağıda görüldüğü bir durumu yansıtmaktadır. Bilindiği gibi kültür kişiliğin şekillenmesinde belirleyici bir yapıdadır. Bu yönüyle etnosentrizmin kültüre vurgu yapan yönü kişilikten bağımsız düşünülemez. Aynı zamanda kültür içinde değerlendirilebilecek olan meslek boyutu da etnosentrizmin odak noktalarından birini oluşturmaktadır. Özellikle mesleki öğretilerin sebep olduğu etnosentrizm düşüncesi, mesleğin işleyişine zarar vermektedir. Bu konuda literatürde var olan eksikliğin görülmesi üzerine etnosentrizm ve meslek merkezcilik kavramlarına ilişkin kavramsal bir derleme çalışması yapılması amaçlanmıştır. Yapılan çalışma sonucunda etnosentrizm kavramının sıklıkla tüketici etnosentrizmi üzerine çalışmalarla desteklendiği ve meslek merkezciliğe dair çalışmaların literatürde yer almadığı belirlenmiştir. Aynı zamanda bu kavramın mesleklerin işleyişine katkısının önemli olduğundan hareketle farkına varılmasının önemli olduğu sonucuna ulaşılmıştır. (Alkan, F. & Erdem, R. (2021). Etnosentrizm ve Meslek Merkezcilik: Kavramsal Bir Değerlendirme .Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi , 12 (30) , 635-651 . DOI: 10.21076/vizyoner.702317)

perspektifinden görüldüğü gibi, geleneğe yönelik olumsuz, küçümseyen tutuma katılmama eğilimindedir. Alexander, daha iyi ve daha eksiksiz bir gelenek teorisine ihtiyacımız olduğuna inanır (Alexander, 2016). Yadgar, gelenek ve modernite arasındaki ikiliği ve "(kolektif) gelenek ile (kişisel) özgürlük" arasındaki çatışkıyı yanlış olarak eleştirir (Yadgar, 2013). Gelenekten türetilen sosyo-tarihsel gerçekliğe ilişkin önyargıların ve miras alınan bakış açılarının, bu gerçekliğe ilişkin anlayışımızı şekillendirdiğini gösteriyor (Benczes, 2020).

Geleneksel toplumlar, büyük bir kısmının ya da belki de sadece baskın seçkinlerin geçmişten kesin bir kopuş deneyimledikleri ya da kendilerini bu deneyimi yaşıyormuş gibi gördükleri ve bu nedenle kendilerini hiçbir şey olarak algılamadıkları gelişmiş endüstriyel ya da sözde "modernleşmiş" toplumlara karşı dururlar. Rönesans; endüstriyel, bilimsel veya teknolojik devrim; Aydınlanma; Fransız veya Amerikan devrimi; kolonyal veya emperyal deneyim; ve/veya daha genel olarak on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın artan küreselciliği ve çoğulculuğu sonucunda, eski gelenekler yanlış bir şekilde "ölü" veya düşüşte ve bugün artık geçersiz olarak algılanmıştır. "Modern" ve "geleneksel" toplumların her ikisi de geleneklere sahipken, aralarındaki can alıcı ayrım, kendi imgelerinde ve toplumun işlevsel otoritesinde yatmaktadır. Gelenekçilik, muhafazakarlığı veya politik, sosyal veya dini yaşamdaki değişime muhalefeti içermek zorunda değildir. Gelenekler, reform ve yeniliğin temelleri veya statükonun savunulması için eşit derecede iyi hizmet edebilir. Gelenek, aklın veya yeniliğin karşıtı olmadığı gibi, gelenekçilik de modernizmin bir toplumdaki önemli gelenekleri yok edici olarak algılandığı modernizme karşı gelse de modernizmin karşıtı değildir (Levenson, 1958).

(Inglehart, 1971 ve 1986 ve Abramson, 1986), geçtiğimiz yarım yüzyılda temel değer önceliklerinde köklü bir değişimin meydana geldiğini savundu. Batılı halkların Dünya savaşı sonrası dönemin dikkat çekici bolluğundan güç alan Batı toplumundaki bazı gruplar, 'Materyalist' ekonomik hedeflere daha az ve 'Postmateryalist' ekonomik olmayan kaygılara daha çok odaklanmaya başladılar (Layman & Carmines, 1997). Inglehart'a göre Postmateryalizmin[3] yükselişi, Batı toplumundaki siyasi çatışmanın

[3] Post materyalizm; kişinin kendini ifade etmesiyle ilgili değerlere bağlılığını anlatan beşeri çeşitliliği ve bireysel özgürlüğü ve özerkliği vurgulayan bir terimdir.

doğasını değiştirmektedir. Postmateryalistler yalnızca çevre, nükleer silahlar ve enerji, kadın hakları ve eşitlik meseleleri gibi yeni sosyal ve kültürel kaygıları vurgulamakla kalmaz, aynı zamanda Batı endüstriyel toplumunda baskın olan sınıf uyumunu etkisiz hale getirme eğilimindedir. Değer değişikliği, belirli bir zenginlik düzeyine ulaşılmasından kaynaklanmaktadır (Inglehart, 1971). Yeterli bir refah düzeyine ancak çok yakın bir zamanda ve daha sonra ancak kısmen ulaşmış olan işçi sınıfı, bu yeni maddi olmayan kaygılarda değişime direnerek kazanımlarını korumaya ve siyasi statükoyu korumaya çalışacaktır. Dolayısıyla, Postmateryalizmin yükselişi, orta sınıfın bazı üyelerinin desteklerini (yeni) Sol partilere kaydırmasına neden olurken, işçi sınıfının bazı kesimleri (yeni) Sağ partilere kayacak. Bu, bir dereceye kadar, sınıf temelli siyasi hizalanmaların tersine çevrilmesini temsil ederken, siyasi çatışmanın ortaya çıkan temeli, temelde farklı sosyal tabakalar arasındaki bölünmelerle değil, bunun yerine Materyalistler ve Postmateryalistler arasındaki bölünmelerle tanımlanır (Inglehart, 1977). Son yirmi yılda, Inglehart'ın Batı toplumu için tahminlerinden bazıları Amerika Birleşik Devletleri'nde gerçekleşti. Amerikan popülasyonundaki Post materyalistlerin oranı önemli ölçüde arttı. (Inglehart ve Abramson 1994), sınıf temelli siyasi bölünmeler zayıfladı (Huckfeldt ve Kohfeld, 1989) ve kürtaj, eşcinsel hakları, kadın hakları gibi sosyal ve kültürel kaygılar ve devlet okullarında dua Amerikan siyasetinin ön saflarına taşındı. Bu konularda ilerici yönelimler ile geleneksel değerleri savunmak isteyenler arasındaki mücadeleler, popüler basında büyük ilgi görmüş, sosyal ve kültürel konulardaki tutumlar, oy verme kararlarında hem ulusal hem de eyalet seçimlerinde önemli bir rol oynamaya başlamıştır (Abramowitz, 1995). Bu arada, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki iki büyük siyasi parti, sosyal ve kültürel konularda giderek farklılaştı. Demokrat parti, kendisini destekleyen gruplar, aktivistlerinin tutumları ve platformlarında aldığı politik duruşlar açısından giderek daha fazla kültürel liberalizmle ilişkilendirilirken, Cumhuriyetçi parti tüm bu kriterlere göre kültürel olarak daha muhafazakar hale geldi (Green, 2019 ve Shafer ve Clagget 1995).

Sosyal, politik ve dini tutumların gerçek dünyadaki önemi, hem psikoloji hem de tarih literatürlerinde bolca gösterilmiştir. Aynı zamanda, zeka, kişilik ve akıl sağlığı için bulunanlarla karşılaştırılabilir bir tutum "yapısı" belirlemeye yönelik kayda değer son çabalara rağmen, bu alanların karşılıklı ilişkileri belirsizdir (Saucier, 2000), modern kişilik araştırmalarını başlatmaktan sorumlu olan sözlük tabanlı

araştırmasında belirlediği yüzlerce terime örnek olarak (Faşizm, Hedonizm ve Pasifizm dahil), üniversite öğrencilerinin uzun fikir listesine yönelik tutumlarına ilişkin bir değerlendirmede, kabaca Gelenekselcilik, Materyalist Hedonizm ve Manevi/Liberalizm olarak nitelendirilen üç faktör belirlemiştir. Bu faktörlerin her birinin geniş bir kapsamı vardı: Örneğin, Saucier'in Gelenekçilik faktörü, evrimcilik, kurumsalcılık ve insancıllık gibi görünüşte birbirinden farklı fikirlere yönelik tutumları temsil ediyordu. Saucier, kendi Gelenekçilik faktörünün mevcut otoriterlik, muhafazakarlık ve dindarlık yapılarına dokunduğunu buldu ve bu üçünün "karşılıklı olarak güçlü bir ilişki içinde olduğunu ileri sürdü. Bu sonuç, çeşitli çalışmalardan (Bouchard, 2003) elde edilen sonuçlarla desteklenmiştir. Bu Gelenekçilik anlayışının kalbinde, bireyin toplumsal olarak yerleşik otoritelere yönelik yönelimi vardır; oldukça geleneksel bireyler bu tür otoritelere ve sembollerine olumlu yanıt verir ve itaat eder. Dolayısıyla gelenekçilik, siyasi, dini, sosyal veya ailevi olsun, bir dizi yerleşik otoriteye karşı tutumların temelindeki eğilimsel bir özellik olarak kavranır. Ayrıca etkili faktörlerin her biri üzerinde önemli genetik etkiler tespit edilmiştir (Eaves, 1997 ve Truett, 1992). Bireylerin siyasi yönelimlerini kendi soyut muhakemelerinin sonucu olarak veya "etkili düşünürler" veya "medya figürleri" tarafından ortaya atılan fikir paketlerini benimseyerek edindikleri kavramların aksine, son zamanlarda yapılan birçok çalışma, ideolojik farklılıkları, inanç sistemlerinin siyasi düşünceyle nasıl örtüştüğünü keşfederek açıklamaya çalışmaktadır (Jost, 2003), dogmatizm, yapı ve kapanış ihtiyaçları ve muğlaklık ve belirsizliğe tahammülsüzlük dahil olmak üzere bir dizi özellik ile sağcı tutumlar arasındaki korelasyonları vurgular. Bu çağrışımlar, yazarlar tarafından, muhafazakar bir siyasi yönelimin, belirsizliği ve tehdidi yönetme ihtiyacını yansıttığının göstergeleri olarak yorumlanmıştır. Bu anlayışta, muhafazakar siyasi fikirlerin, kendi özel mantıkları nedeniyle değil, bunun yerine değişim ve istikrarsızlıktan özellikle endişe duyanlara rahatlık sağladıkları için benimsendiği varsayılır. Bununla birlikte, siyasi muhafazakarlık ve otoriterliğin yaygın olarak kabul edilen bağıntılarının çoğu (örneğin açıklık, vicdanlılık ve dogmatizm) aynı zamanda geleneksel dindarlıkla da ilişkilendirilir (Hunsberger, 1996). Bu tür özelliklerin siyasi, sosyal ve dini meselelerdeki tutumlarla olan ilişkilerinin, geleneksel otoriteye itaat etme eğilimi yoluyla aktarıldığı görülmektedir (Ludeke, 2013). Belirli bir inancın özgül siyasi, toplumsal veya dinsel içeriği, bu nedenle, genellikle, belirli bir yer ve zamanda geleneksel otoriteyi temsil edenler tarafından

benimsenen bir inanç olarak statüsüne göre ikincildir. Bu çerçevede, geleneksel otoritelere boyun eğme eğilimlerindeki bireysel farklılıklar, sosyal, politik ve dini tutumlarının arkasındaki itici gücü temsil eder (Bouchard, 2009).

Modernleşme Kuramı, Aydınlanma Döneminin ortaya çıkardığı yeni şartları tespit ederek, ortaya çıkan sorunları çözmek amacıyla kendine özgü bir bakış açısı geliştirmiştir. Buna göre, Aydınlanma ile birlikte Batı Avrupa ve dünya için yeni bir süreç başlamıştır. Bu sürecin öncesi 'geleneksel'e ilişkindir, geride kalmıştır ve kalmalıdır. Sürecin devamı ise 'Modern' olandır ve yeni olanı, geleceğe egemen olanı ifade etmektedir. Bu anlamda 'din' de 'geleneksel' olanın bir parçasıdır ve onunla aynı kaderi paylaşacaktır. Ancak yaşanan tarihi ve sosyal süreçler ve bunlar üzerine yapılan bilimsel çalışmalar Modernleşme Kuramı'nın 'gelenek-modernlik' şeklindeki zıt kutuplu yaklaşımının yanlışlığını gözler önüne sermiştir. Modernlik söylemi, sosyoloji literatüründe geniş bir yere sahip olmuştur. Modernleşme Kuramı, bu noktada sosyoloji biliminin temel yaklaşımını doğrudan etkilemiştir. Bu etkinin bir sonucu olarak modern teori tarafından yapılan 'gelenek modernlik' şeklindeki çift kutuplu değişim modeli, bilim çevrelerince yaygın bir şekilde benimsenmiştir. Bu değişim modeline göre; 19. yüzyılda Avrupa'da meydana gelen köklü değişimler ve bunların meydana getirdiği yeni durum 'modern' olarak nitelendirilirken, hem bu yeni durumun öncesi hem de bu önceye ilişkin unsurlar 'gelenek' olarak nitelendirilmiştir. Böylece meydana gelen söz konusu değişim süreci, bir tür tarihsel kırılma yaklaşımı ile ele alınmaya, anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Bu yaklaşımın bir uzantısı olarak 'din' olgusu da 'gelenek' kapsamına dahil edilmiştir. Modernlik, gelenek ve din arasında kurulan bu ilişki, sosyoloji biliminde 'sekülerleşme' tartışmalarına kapı aralamıştır. Aynı yaklaşım doğrultusunda gerçekleştirilen bu tartışmalar, dinin modernleşme ile beraber hem kurumsal hem de bireysel boyutta etkinliğini kaybettiği fikrini ortaya çıkarmıştır. Fakat 1980'li yılların ortalarından itibaren, beklentilerin aksine dinin hâlâ dimdik ayakta durduğu, içerisinde bulunulan sosyal, siyasal, ekonomik vs. süreçlerle sürekli etkileşim halinde olduğu şeklindeki yaklaşım dillendirilmeye başlamıştır (Şallı, 2017).

Moderleşme süreçleri sonucunda dinin sosyal ve siyasal hayattan ayrılacağı varsayımı öngörülse bile, dinin gün geçtikçe hem siyasal ilişkilerde hem de sosyal ilişkilerde etkin bir rol oynadığı görülmüştür. Dolayısıyla din-siyaset ilişkilerinin her

zaman ve şartlarda değişik dozajlarda olsa bile varlığını koruduğu ve dinin etkinliğini sürdürdüğü anlaşılmıştır.

1.2. Moderleşme Bağlamında Din ve Siyaset

Modernleşme ve modernleşmenin beraberinde getirdikleriyle birlikte başlayan yeni dönem ya da modernleşmeyi başlatan dinamikler ve hazırlayan olgular hâlâ güncelliğini korumaktadır. Nerede, ne zaman ve nasıl başladığı konusunda siyasal tarihçiler açısından genel olarak bir ortaklaşma söz konusuysa da bu ortaklaşmanın yine genel ve ana hatlar üzerinde ilerleyen bir yönü olduğunu da söyleyebilmek mümkündür. Değişen ne olmuştur da başlayan yeni dönem ve bu dönemin özellikleri ortaya çıkmaya başlamıştır soruları çok temelde tartışılmakta ve aslında tartışılırken de beraberinde yeni soruları gündeme taşımaktadır. Sanayileşme ve sekülerleşme süreçleri de benzer eksen etrafında ele alınmakta ve bazen yine benzer kargaşanın kavramsal düzeyde tanımlanması sorunu ile karşılaşılmaktadır. Modernleşmeyle birlikte birbiriyle doğrudan ya da dolaylı olarak bağlantılı olan olaylar, olgular, örnekler ve evrensel kabuller üzerinde durulmaya çalışılmaktadır. Örneğin din olgusu, modernleşme sürecinden nasıl etkilenmiştir ve din, modernleşme sürecine yönelik bir karşı duruş içerisinde olan bir yaklaşım geliştirirken özellikle hangi savlardan yararlanmıştır soruları bu çabayla birlikte düşünülmektedir. Modernleşme, birçok açıdan oldukça kapsamlı bir değişim ve dönüşüm sürecini anlatmaktadır. Aydınlanmanın da etkilerinin hissedilmesiyle birlikte dinin otoritesi sarsılmakta ve aklın gücüne duyulan güven ilan edilmektedir. Akıl ve bilimsel bilginin öncülüğünde dünyanın âdeta yeniden keşfine tanıklık edilmektedir. Dünyanın yeniden keşfi, ilk defa karşılaşılanlar ve ilk defa yaşananlar nedeniyle çok da iddialı bir betimleme olmamaktadır. Dinin egemenliğinin sarsılması ve kutsalın gücünü yitirmesi, siyasal, toplumsal ve kültürel yapının oldukça dayanıklı ve kalıcı gibi duran dinamiklerini yerinden etmiş ve ortaya çıkan boşluk seküler değer, imge ve pratiklerle doldurulmaya çalışılmıştır. Dinin bir daha geri dönmemek üzere gitmesi beklenmiş ve sekülerliğe dair belirlenen teori ve pratikler, modernleşen toplumların gündemlerine yerleşmiştir. Nitekim modernleşme kuramları da "aynı yol"un izlenmesinin aynı sonucu doğuracağı tezlerini dile getirmiştir. Buradan hareketle modern anlayışın evrenselliği doğrultusunda Batılı devlet siyaseti diğer toplumlara modern değerleri ihraç etme ve uygulama adına içerisinde askeri müdahaleler de dahil olmak üzere bir çok

girişimlerde bulunmuştur. Yıllar boyunca orta doğu devletlerine yapılan askeri operasyonlar bu bağlamda değerlendirilebilir. Çünkü girişilen savaşların gerekçeleri olarak hep modern dünyanın mottosu olan "demokrasi, insan hakları, özgürlük" gibi kavramlar kullanarak eylemler gerçekleştirilmiştir.

1.2.1. Din - Siyaset İlişkisi

Dini farklı tanımları incelendiğinde görülmektedir ki Durkheim, ritüellerin ve inançların bireyleri bir topluma nasıl bağladığına odaklanır. Yazılarında dinin yaşatılması ve toplumdaki işlevinin kavranması için dini uygulamaların gerekliliğine de vurgu yapmaktadır. Geertz, dinin bir kişinin eylemlerini, inançlarını ve dünya görüşünü nasıl etkilediğine odaklanır. Bell'in tanımında, dinin sosyal bağlar üzerindeki etkisi, insanın varoluşsal sorunlarının ele alınmasındaki rolü ve dinin sürdürülmesinde kurumların işlevi yer almaktadır. Berger'in din tanımı, kutsalı ele alırken, belirli bir kutsal anlayışının doğruluğuna dair bir görüş bildirmekten kaçınır. Din, doğaüstü olanı da içeren bir dizi cevap kullanarak gerçekliğin kökenlerini ve doğasını anlamaya çalışır. Din aynı zamanda insanların hem bireysel hem de grup olarak davranışlarını etkileyen sosyal bir olgu ve kurumdur. Davranış üzerindeki bu etkiler, diğer etki yollarının yanı sıra dini kimliğin, dini kurumların, dini meşruiyetin, dini inançların ve bu inançların otoriter dogmalara kodlanmasının etkileri yoluyla kendini gösterir. Dini, milliyetçilik, Marksizm ve diğer siyasi ideolojiler gibi davranışları etkileyen diğer ideolojilerden ayırmaya ihtiyaç vardır. Diğer siyasi ideolojilerin dinin işlevsel eşdeğeri olduğunu iddia etmek mümkündür ve bu iddiada bir ölçüde doğruluk payı vardır. Ancak din farklı bir şeydir. Politik ideolojiler açıkça insana atfedilir. Onları insanın ürettiğini kimse sorgulamaz. Buna göre insan, bu ideolojileri reddetmek veya revize etmek için donanımlıdır. Dinler, Tanrı gibi doğrudan doğaüstü bir kaynağa atfedilir. Bu, inananların zihninde sorgulanmaya açık olmayan bir ideoloji oluşturur. Ek olarak, çoğu siyasi ideoloji, çoğu dinin ele aldığı bazı varoluşsal sorunları ele almaz. Bütün bunlar dini farklı kılar (Fox, 2018).

Siyaset ise en geniş anlamda insanların altında yaşadıkları genel kuralları yapma, koruma ve değiştirme etkinliğidir (Heywood, 2016). Konulan ya da değiştirilen kuralların da toplumun yaşam biçimini etkilediği ortadadır. Devletle ilgili olan her şey siyasetin alanı içerisinde olduğundan dolayı siyaset ile insanların dini yaşamlarını etkilemek mümkündür. Din ve siyaset tarih boyunca iç içe geçmiştir. Kayıtlarına sahip

olduğumuz her eski siyasi varlık için din, siyasetle yakından bağlantılıdır. Bu, eski Mısır ve Yunanistan'ın yanı sıra Mezopotamya, Babil, Pers, Yunan ve Roma imparatorlukları için de geçerlidir. Bu uygulama, Roma İmparatorluğu'nun yıkılışını takip eden feodal devletlerde de devam etmiştir. Bu tarih öncesi için bile geçerlidir. Eski Ahit, din ve devletin ayrılmasının duyulmamış olduğu bir zamanı bildirir. Her şehrin veya ulusun kendi tanrısı vardı. İnsanlar savaşa gittiklerinde tanrılarının onayını aradılar ve bu tanrıları ya da tanrılarını temsil eden sembolleri yanlarında getirdiler. Taraflardan biri galip geldiğinde, genellikle yenilenlere kendi ulusal dinleri dayatılırdı. Mısır firavunları ve Roma'nın Hıristiyanlık öncesi imparatorları gibi bazı devletlerin papa ve siyasi liderleri de tanrı kabul ediliyordu. Bununla birlikte, Mukaddes Kitapta anlatılan ülkelerde bile teokrasiler nadirdi ve siyasi ve dini güç genellikle birbirine bağlı olsa da, bunlar ayrı varlıklarda cisimleşmişti. Yani, siyasi sınıf ve rahip sınıfı birbirine güçlü bir şekilde bağımlıydı ve diğerinin kararlarını önemli ölçüde etkiledi, ancak bunlar genellikle ayrı sınıflardı. Dini otoriteler, dünyevi otoritelerin meşruiyetini desteklerken dünyevi otoriteler de hem mali açıdan hem de dinin dogmasını devlet gücüyle dayatarak dini destekleyeceklerdi. Birçok açıdan işler değişmedi. Birçok ülke hala resmi dinleri desteklemektedir, ancak çoğu durumda devlet ve dini kurumlar ayrı varlıklardır. Son on yıllarda savaşların çoğu uluslararası savaşlardan çok iç savaşlar veya başarısız devletlerde meydana gelen savaşlar olsa da, savaşlar din için yapılıyorlar. Muhtemel Kuzey Kore istisnası dışında, liderler artık tapınılmayı talep etmese de, bazıları tanrılarının yeryüzündeki temsilcileri olduklarını iddia ediyorlar. Ayrıca, din adamları ve dini kurumlar, en azından siyasi kararları etkilemek için hükümetler arasında lobicilik yapma düzeyinde, genellikle siyasete dahil olurlar. Din ve devletin ayrılması ve din özgürlüğü, bir ideoloji olarak dünyanın büyük bir bölümünde öne çıkarken, birbiriyle ilişkili bu ideolojiler, tartışmaya açık bir şekilde, Batı liberal demokrasilerinde bile, uygulamaktan çok bir ideal olarak ifade edilir. Dini dil hala savaşı haklı çıkarmak için kullanılsa da, devletler arasındaki savaşlar da daha az sıklıkla açıkça din hakkındadır (Fox, 2018).

Bir sosyal bilimcinin birincil amacı, insan davranışını anlamaktır. Belirli bir dinin veya inancın doğru olup olmadığı, ilahiyatçılar, bazı filozoflar ve milyarlarca inanan için önemli bir sorudur. Aksine, bir sosyal bilimci için, bir inanç davranışı etkilediği sürece, inancın doğruluğu önemsizdir. Yani, sosyal bilimciler hangi dinin gerçek din olduğuna karar verecek donanıma sahip değillerdir. Bu nedenle, dinin

siyaset üzerindeki etkisini anlamak için bir sosyal bilim perspektifi uygulama amacıyla, dine ilişkin sahip olduğumuz tüm inançları bir kenara bırakmalıyız. Yani kişi kendi dininin tek hak din olduğuna veya bütün dinlerin batıl olduğuna inanabilir. Ancak, bu inançlar sosyal bilim araştırmasıyla ilgili değildir. Bunun yerine, bu önyargıların analizi renklendirmesine izin vermeden, dinin siyasi davranışı nasıl etkilediğini nesnel olarak incelenir. Bu bakış açısının sonuçlarından bazıları, sosyal bilimcilerin dini nasıl incelediklerinde görülebilir.

1.2.2. Din ve Modernleşme

Modern dünya kurucularının görüşlerini şu şekilde sıralamak mümkündür: Charles Darwin (1809-82) 1871'de "The Descent of Man"i (İnsanın Türeyişi) yayınladığında, Kilise çok öfkelendi. Darwin, insanın maymundan geldiğini iddia ediyor, Allah'ın insanı doğrudan yaratmasına yer bırakmıyordu. Doğal çevre ile biyolojik organizmalar arasındaki tesadüfi bir etkileşim, canlıların bugünkü çeşitliliğini ortaya çıkarmışsa, yaratılıştaki düzen neredeydi? Darwin'in fikirleri dini inanca bir hakaret olarak görünse de, daha sonra Sosyal Darwinizm olarak bilinen sosyal evrim kavramı 1870'lerde iyice yerleşmiş ve çok daha az itiraz edilebilir olduğu görülmüştür. Önde gelen Sosyal Darwinci, bir İngiliz sosyal ve politik düşünürü olan Herbert Spencer'dı (1820–1903). Canlı ve cansız her şeyin daha basitten daha farklı karmaşık biçimlere, homojenlikten heterojenliğe doğru hareket ettiği teorisini ortaya attı. The Principles of Sociology'de (1876), "en güçlü olanın hayatta kalması" kavramını da içeren evrensel evrim tezini geliştirdi. İnsan toplumuna ilişkin bu görüş, Viktorya dönemi zihnine daha çok yakışıyordu. Ne de olsa, insanlar evrimin büyük doruk noktasını temsil ediyordu ve sanayi devriminin lideri Büyük Britanya tartışmasız dünyanın en karmaşık toplumuydu ve bu nedenle evrim piramidinin zirvesindeydi. Spencer, kendileriyle "kaba ve vahşi insanlar" arasında çok az akrabalık görebilen bazı çağdaşlarının aksine, teknolojileri ne kadar basit olursa olsun tüm insanların rasyonel olduğuna inanıyordu. Spencer'a göre din, rüyalarda benliğin bedeni terk edebileceği gözleminden doğmuştur. Bu nedenle insan kişiliğinin ikili bir yönü vardır ve ölümden sonra ruh ya da can, yaşayan torunlara rüyalarda görünmeye devam ederler. Uzak ataların veya önde gelen şahsiyetlerin hayaletleri sonunda tanrı statüsü kazandılar (Sicilyalı yazar Euhemerus'tan sonra Euhemerism olarak bilinen bir fikir, M.Ö. 315 dolayları). Ataların mezarlarına içki dökme ve onlara yiyecek sunma

şeklindeki yaygın uygulama, tanrılar için kurbanlara dönüşmüştür. Atalara tapınma bu nedenle dinin kökündeydi (Bowie, 2021).

Tylor, Spencer'ın sosyal evrimci görüşlerine ve kısmen onun dinin rüyadaki kökeni fikrine katılıyor, ancak dini kökenlere ilişkin açıklamasında ruhun rolünü vurgulamayı tercih ediyordu. Latin anima veya "ruh" kelimesinden gelen "animizm" buradan gelir. Tylor'a göre, en eski atalarımız, canlı ve cansız nesnelerin yanı sıra insanların da bir ruhu, yaşam gücü veya kişiliği olduğuna inanıyorlardı. "Animizm" terimi, Tylor tarafından kendi başına din ile eşanlamlı olarak kullanılsa da, hala "ilkel", "yerli" veya "kabile" dinleri için farklı nüanslarla kullanılmaktadır. Tylor, antropolojide hala etkili olan ve onu bilgi, inanç, sanat, ahlak, hukuk, gelenek ve diğer edinilmiş sosyal alışkanlıkları içeren karmaşık bir bütün olarak tanımlayan bir kültür kavramı formüle etti. Bazı kültürel unsurlar veya özellikler, yayılmacı bir süreçte zaman ve mekan boyunca aktarıldı. "İleri" bir toplumda bulunan sözde ilkel özellikler, yalnızca daha önceki bir evrim aşamasından fosil benzeri "kalıntılar"dı ve gerçekten de toplumsal evrimin kanıtıydı. En eski kalıntılar dilde görülecekti. Günümüzün mitleri, öyküleri ve özdeyişleri, "küçük bir kuş bana söyledi" deyişinde hâlâ görülebilen, kuşların kehaneti gibi fenomenlere ilişkin yarı unutulmuş inançları ele vermektedir (Bowie, 2021).

19. yüzyılda, insan kültürünün tamamının ya da çoğunun, fikirlerin nüfus hareketi yoluyla yayılmasının bir sonucu olduğunu düşünenler ile kültürlerin birbirinden bağımsız olarak geliştiğine inananlar arasında önemli tartışmalar vardı. "Bağımsız icat"ı savunanlar, tüm insanların benzer bir psikolojik yapıya sahip olmaları nedeniyle, kültürel sorunlara kendi başlarına aynı çözümleri bulma eğiliminde olduklarını ileri sürdüler. İşlevselci antropoloji okulunun kurucularından biri olan Malinowski, evrimsel kökenlere ve hayatta kalma kavramına daha az ilgi gösterdi. Ona göre toplum, dinin, ekonomik örgütlenmenin ve akrabalığın organik bir bütünün parçalarını oluşturduğu kendi kendini düzenleyen bir sistem olarak görülüyordu. Malinowski'ye göre bugün var olan her şey, bir işleve hizmet etmeye devam ettiği için var olmaktadır. Sadece bir "hayatta kalma" söz konusu olsaydı, ölürdü. Frazer gibi Malinowski (1948) de büyüyü dinden ayırdı. Dini bir eylem, kendisinin ötesinde bir şeyi amaçlar ve amacı ayinin icrası değildir. Ayin, ayinlere tepkisi tam olarak tahmin edilemeyen daha yüksek bir varlığa yönelik bir ibadet veya yatıştırma eylemidir. Büyü

daha teknik bir prosedürdür ve kendi içinde bir amaçtır. Doğru yapıldığında etkili olduğuna inanılmaktadır. Doğru sözler söylenir ve doğru eylemler yapılırsa, bir lanet kurbanına çarpacaktır.

Oxford'da eğitim görmüş Arthur Maurice Hocart (1883–1939), Güney Denizlerinde kapsamlı saha çalışmaları yürüttü. Temelde evrimsel bir bakış açısına sahip olmaya devam ederken, ayrıntılı saha çalışması yöntemlerini benimsedi. Tektanrıcılığın kökenleriyle ilgilenmesine rağmen, imkansız bir görev olarak gördüğü dinin kökenini bulmakla ilgilenmiyordu. Durkheim'ın sosyolojik din görüşünü destekleyerek Malinowski'nin bireysel psikolojik yaklaşımını reddetti. Hocart'a göre, "Gerçek şu ki, en eski kayıtlarımız bize insanların tanrılara ve onların dünyevi temsilcilerine, yani krallara taptığını gösteriyor" (Hocart, 1952). Bu görüş onu, Maurice Bloch'un Madagaskar üzerine çalışmasında geliştirdiği oldukça çağdaş bir sonuca götürdü: "din ve siyaset birbirinden ayrılamaz ve onları ayırmaya çalışmak boşunadır. Monarşistler mutlaka Kilise'yi desteklemelidir ve tek Tanrı'ya ateşli inananlar büyük ulusların kurulmasına yardımcı olacaktır. Yüce bir Tanrı'ya veya Tek bir Tanrı'ya olan inanç, sadece felsefi bir spekülasyon değildir; harika bir pratik fikir" (Hocart, 1952).

Köken sorununa zamansal değil ontolojik olarak yaklaşan Boyer, insan zihninin yapısında evrensel bir gramer arayışıyla Noam Chomsky'nin halefi olarak görülebilir. Boyer'e göre dinin kökeni sorusunun cevabını biyolojimiz vermektedir. Din, beynimize sıkı sıkıya bağlıdır ve dil ve kültür içinde sosyalleştikçe yeni doğanlarda yeniden üretilir. Thomas Csordas, "Asymptote of the Ineffable: Enbodiment, Alterity and the Theory of Religion" (2004) başlıklı makalesinde, daha temel sorular sormak için din ile ne kastettiğimize dair uzun tartışmalardan veya dinin belirli tezahürlerine odaklanmaktan kaçınır. Hem Csordas'ın savunduğu fenomenolojik, varoluşçu yaklaşım hem de Boyer'in önerdiği psikolojik yaklaşım, dinin tarihsel açıklamalarını reddeder. Onlara göre, Marx ya da Malinowski'nin hayal etmiş olabileceği gibi, dinin yerini asla bilim alamaz ya da Michel Foucault gibi bir güç ve ayrıcalık epifenomeni olarak açıklayamaz (Bowie, 2021).

Dinin erken ve etkili bir tanımlama girişimi, Edward Burnett Tylor'ın "belief in spiritual beings" (manevi varlıklara olan inanç) olmuştur. Tylor (1832–1917), Oxford Üniversitesi'nde dünyadaki ilk antropoloji profesörlüğünü yapmıştır. Tylor

kendisini bilimsel bir akılcı olarak görüyordu. Ona göre tüm dini fikirler, doğal fenomenlerin canlı doğasına ("animizm") yönelik ilkel bir inançtan gelişmiştir. Tylor'a göre, tüm dinler, içinde yaşadığımız fiziksel dünyayı anlamlandırmak için yanlış bir girişimdir, bilim kadar rasyoneldir, ancak tamamen hatalıdır. Malinowski (1884–1942), dinin bireysel, psikolojik işlevine odaklanmıştır (Bowie, 2021). Malinowski'ye (1948) göre din, duygusal strese bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Teknik bilginin yetersiz kaldığı durumlarda, insanlar amaçlarına ulaşmak için büyüye ve dine yönelirler. Ritüeller öngörülemeyen bir evrende düzeni sağlarlar.

Dine üçüncü yaklaşım, Fransız sosyolog Emile Durkheim (1858-1917)'in bakışıdır. Avustralya yerli toplumlarından elde edilen verilere dayanarak, hem din dışı günlük normların hem de kutsal olanların kaynağı olarak bireyden çok toplumu görmüştür. "The Elementary Forms of the Religious Life"da (1912) Durkheim, dini, yaşam krizlerine bireysel bir tepki olarak değil, toplumun en yüksek amaç ve ideallerinin somutlaşmış hali olarak tanımlar. Ona göre din, tutarlı bir sosyal güç olarak hareket eder ve parçalarının toplamından daha fazlasını bir araya getirir. İnsanların zihinlerinde var olduğu ve onları toplumsal buyrukları dikkate almaya ittiği için gerçektir, ancak toplumun dışında algılanan şey - Tanrı - aslında toplumun bir yansımasıdır (Bowie, 2021).

Çağdaş bir Amerikalı antropolog olan Clifford Geertz, Durkheim'ın sembolik işlevselciliğini - kolektif bir sosyal eylem olarak dünyayı düzene sokan bir sistem olarak birleştirici bir din tanımı önerdi. Tylor'dan farklı olarak Geertz, dini Tanrı'ya inanç açısından değil, anlamı çözülebilen sembolik bir sistem olarak tanımlar. Geertz'e göre din: "erkeklerde güçlü, yaygın ve uzun süreli ruh halleri ve motivasyonlar oluşturmak için genel bir varoluş düzeni kavramlarını formüle etmek için bir semboller sistemidir (Geertz, 1973). Geertz'in tanımını ve sembolik olana yaptığı vurguyu çok soyut, sosyal, tarihsel ve politik bağlamdan çok uzak bulan Talal Asad kapsamlı bir şekilde eleştirmiştir. Asad, dinin kültürler arası bir kategori olarak incelenebileceği varsayımına bile karşı çıkar. Ona göre dinin evrensel bir tanımı olamaz, çünkü onu oluşturan unsurlar ve ilişkiler tarihsel olarak spesifiktir, çünkü bu tanımın kendisi söylemsel süreçlerin tarihsel ürünüdür (Asad, 1993).

Bir İngiliz din bilgini olan Gavin Flood, “dinin herhangi bir kesin anlamda tanımlanmasının imkansız olduğunu kabul ederken” (Flood 1999), bilim adamlarının

din tanımlarını farklı amaçlarına uyacak şekilde oluşturmalarının meşru olduğunu savunur. Flood, evrensel uygulanabilirlik iddiasında bulunmadan dinleri “insanları nesnelliklerine, birbirlerine ve ampirik olmayan iddialara ve varlıklara bağlayan değer yüklü anlatılar ve davranışlar” olarak tanımlar (Flood, 1999). Flood'a göre, "dinler hakikat iddialarından daha çok kimlikle ilgilidir, yapılardan daha az metinlerle ilgilidir, soyutlamadan daha az ve daha çok gelenek veya aktarılanlarla ilgilidir" (Flood, 1999). Onun tanımı gereği, din aşağı yukarı bir dünya görüşüne eşdeğerdir ve bu nedenle çalışma alanına pek çok şeyin dahil edilmesine izin verir.

İngiliz antropolog Mary Douglas, Natural Symbols'da (Douglas, 1970), sosyal biçim ile dini ifade arasındaki ilişkiye odaklanmıştır. Yaklaşımı Geertz'inkinden daha sistematiktir. Sosyal yapıyı ve grup baskılarını, o toplumun modelini haklı çıkaran bir sosyal kozmolojiye bağlar. Örneğin, açıkça tanımlanmış sosyal sınırları ve güçlü sosyal baskıları olan bir toplumun, sınırlarını kontrol etmede şekilci, dindar ve proaktif olması ve bir reddedilenler kategorisine sahip olması muhtemeldir. Pratik bir Katolik olarak, aklında Vatikan II öncesi Roma Katolik Kilisesi düşüncesi mevcut olabilir. Diğer uçta ise, bir münzevi düşük grup yer alacak ve daha bireyci, kendine özgü ve kapsayıcı bir kozmoloji geliştirmekte özgür olacaktır (Bowie, 2021).

Dine antropolojik yaklaşımların çoğu agnostik veya ateist olsa da, bilim adına daha açık bir şekilde din karşıtı bir konum benimseyen bazı din bilginleri de vardır. Burada, dini bir düşünce tarzındaki kusurlar o kadar açıktır ki, herhangi bir topluluk için bunlara herhangi bir şekilde itibar etmek son derece bilim dışı olacaktır. Örneğin, Amerikalı bir din antropoloğu olan James Lett'in din araştırmalarına bilimsel yaklaşımı, onu "hiçbir dini inancın doğru olmadığını biliyoruz çünkü tüm dini inançların ya yanlışlanamaz ya da yanlışlanmış olduğunu biliyoruz" (Lett, 1999) sonucuna götürür. Lett'in din araştırmalarını bilimden ayırma zorunluluğu yaklaşımı, din antropolojisi içinde marjinal bir konumu temsil ederken, genel olarak materyalist bir evren görüşü ve vahiyci olmayan bir din görüşü yine de yaygındır.

Modernleşme süreçleri siyasal ve toplumsal yapıdaki kurumsal ayırmalar gibi yapısal dönüşümler; düşünce, ifade, yayın ve propaganda gibi alanlardaki hürriyetlerin genişlemesi, eğitim ve medya kuruluşları kanallarıyla yerel ve küresel bir izleyici kitlesine erişim imkânı sağlayan sivilleşme ve demokratikleşme yeni fırsat alanları yaratmıştır. Özellikle demokratikleşme, serbest piyasa ekonomisi ve rekabete dayalı

kurumsallaşma ile devletin ekonomi, eğitim ve medya alanlarındaki tekelinden vazgeçerek gittikçe küçülmesi, fırsat alanlarının sürekli genişlemesine neden olmuştur. Buna ister özgürlükler alanı ister fırsatlar alanı diyelim, görülen bir gerçek var ki o da dinî grup ve kurumların da sözü edilen alanda alabildiğine geniş kapsamlı etkinlikler yürütme çabasında olduğudur. Yani dinî kurumlar da sivilleşmenin yarattığı fırsatlardan yararlanmakta, örgütlenmekte, kaynak yaratmakta ve küresel ölçekte rekabet ederek mensuplarını, toplumsal ve siyasal yaşamı etkilemeye çalışmaktadır. Geleneksel sekülerleşme kuramlarının beklentisinin tersine, özellikle devlet müdahalesinin azaldığı, özgürlük alanlarının genişlediği, kurumsal rekabet ve yarışın günlük hayatın bir parçası haline geldiği toplumlarda dinî cemaatler, gruplar, akımlar ve kurumlar sürekli bir rekabet halinde toplumsal hayatı paylaşma veya toplumdaki mevcut etkinlik alanlarını genişletme yarışına girmektedir. Sivil yapı taşıyan bu örgütlenmeler ve kurumlar, dinî markette kendi kaynakları ile rekabet etmekte ve yukarıda zikredilen fırsat alanlarını kullanarak etkinlik kurmaya, dinlerini yaymaya ve bir anlamda toplumu inançları doğrultusunda dönüştürmeye çalışmaktadır. Bu sosyolojik gerçekler ve yeni toplumsal yapı, geleneksel modernleşme ve sekülerleşme kuramlarının yeniden gözden geçirilmesini gerektirmektedir. Bir başka deyişle, modernite-din ilişkileriyle ilgili soysal bilim araştırmalarında başlıca çerçeve olarak görülen sekülarizasyon paradigmasının günümüzde görülen dinî farklılaşmayı ve hareketliliği de açıklayabilecek şekilde yeniden tanımlanması ve kamusal alanda din araştırmalarına meşru zemin yaratacak şekilde genişletilmesi gerekmektedir (Küçükcan, 2005).

Modernleşme, sonuçları göz önünde bulundurulduğunda tüm dünyayı etkileyerek siyasal, toplumsal ve iktisadi boyutları itibariyle çok yönlü bir değişim sürecinin adı olmuştur. Neredeyse her şey "yeni" başlığı altında incelemeye açılmış ve yine hemen her mevzu, modernleşme dinamikleriyle ilişkilendirilerek açıklanmıştır. Bahsi geçen bu "yeni", gerçekten de nüfuz ettiği alanın köklerine kadar inmeye çalışarak kendine yer edinme uğraşısı içerisine girmiştir. Modernleşme, kuramcıların üzerinde durduğu gibi beraberinde gelenekte bir kırılma ve kopuş da meydana getirmiştir. Gelenekle araya konan bu mesafe, birçok farklı alanda farklı sonuçlar ortaya çıkarmıştır. Bu değişim, birtakım toplumsal reflekslere rağmen oldukça radikal boyutlara ulaşabilmiştir. Her toplum, "modern" olanı anlarken ya da anlamaya çalışırken değişkenlik gösteren tepkiler geliştirmiştir. Genellikle bu durum da özgün

yapısal özelliklerle açıklandığı gibi dinin, toplumdaki yeri ve egemenliği ile de açıklanmaya çalışılmıştır. Bu noktada öne çıkan, Batı-dışı toplumların modernleşme sürecine dair ileri sürülen tezler ve argümanlar olmuştur. Aslında genel olarak değinildiği üzere, bu toplumların nasıl modernleşecekleri üzerine söylenenlerin bir kompozisyonu ile karşılaşılmıştır. Bahsi geçen kompozisyon önemli olmuştur; zira yaşanan değişim yalnızca Batı Avrupa ile sınırlı kalmamış ve ilerlemeye dayanan düşünsel altyapısıyla hızla siyasal, ekonomik ve kültürel yapılara yönelik oldukça açık bir müdahale ortaya çıkmıştır. "Modern" olanın ne olduğu/olmadığı, gelenek ve din ile nasıl bir karşıtlık oluşturarak siyasal, toplumsal ve kültürel yapılar üzerinde dönüştürücü ve genellikle de sarsıcı etkiler yarattığı söz konusu bu tanımlarla birlikte ele alınmıştır. Sanayi Devrimi ile başlayan ve âdeta dalga yayılan hareketlilik, dikkatle takip edilmiştir. Bilimsel bilginin öneminin büyük ölçüde keşfedilmesi, kutsalın arkada bırakılarak kamusalın dışına gönderilmesi ve dinin, bireysel yaşamın içerisinde çok daha anlamlı olduğunun ilanı ve tabii ki sekülerleşmenin gelişimi söz konusu bu hareketlilikle yakın ve sıkı bir ilişki içerisinde ortaya çıkmıştır. Sekülerleşme, dinin önemini kaybederek kutsala dair olan her şeyin bir geri çekiliş yaşaması şeklinde tanımlanmıştır. Aydınlanma ile birlikte akla duyulan güvenin ve övgünün yükselmesi, dinin egemenliğini ve üstünlüğünü yitirmesine neden olmuştur. Din ve devlet arasındaki ilişkinin nasıl düzenleneceği de bir başka tartışma ve bazen de sorun alanı olarak belirmiştir. Devletin din(ler) karşısındaki tavrı ve dinin, kamusal alandaki yeri ya da yersizliği, sekülerleşme tezleriyle birlikte ele alınmaya çalışılmıştır. Bu çaba, günümüzde de siyasal ve toplumsal açıdan tartışılmaya ve din-devlet arasındaki o "ideal" olan yakınlık/uzaklık farklı bağlamlarda incelenmeye devam edilmektedir. Ülkelerin siyasal deneyimleri, toplumsal yapıları ve kültürel özellikleri birbirinden farklı olduğu için bu tartışmaların sıklıkla uzlaşı zemininden uzaklaşılmasıyla sonlandırıldığı görülmektedir. Ancak genel olarak Batı'da karşımıza çıkan somut durum, sekülerizmle ilgili herhangi bir çekincenin ya da problemin olmadığı, şu an toplumun bazı kesimleri açısından yer yer tepkiselliğin ortaya çıkmasına rağmen tarihsel süreç içerisinde gerçekleştirilen anlaşmanın kabulünün sağlandığı yönünde bir eğilime işaret etmiştir. Zira uzun yıllar süren kanlı savaşların ardından Batı'da din ve devlet arasında tarihsel süreç içerisinde bir uzlaşma sağlanmış ve artık din ve devletin alanlarının farklılaştığı taraflarca kabul edilmiştir. Bu aşamada post-sekülerizm tartışmalarını başlatan ise dinin, kamusal alandaki talepleri ve görünürlüğü olmuştur.

Yüzyıllara yayılarak devam eden din ve devlet arasındaki mücadelenin öze dair bir uzlaşı ve ayrılma ile sona erdiği düşüncesinin özellikle 20. yüzyılın son çeyreğinden itibaren farklı bir zemine kaydığı görülmüştür. Dinin "yeniden canlanması"na tanıklık edilmiş ve din, aktörleri ile birlikte kamusal alanın sınırlarını zorlamaya başlamıştır. Özellikle Batı'da anlamlandırılmakta güçlük yaşanan bu durum, öncelikle sekülerleşme kuramlarının neler söylediğinin hatırlanmasına neden olmuştur. Sekülerleşme kuramcılarının, dinin artık geri dönmemek üzere gittiği temelinde ileri sürdükleri tezlerin sarsılması süreci başlamış ve öyle ki kimi kuramcılar, yeniden değerlendirmelerde bulunarak yanılgı yaşadıklarını kabul etmişler ve geçmişte kendi yazdıklarına eleştirilerine yer verdikleri yazılar kaleme almışlardır (Çokoğullar, 2022).

1.2.3. Sekülerizm ve Sekülerleşme

En basit ve en yaygın olarak dolaşımda olan biçimiyle sekülerizm, din ve siyasetin de facto (fiili) olmasa bile de jure olarak (hukuken) ayrılmasını gerektirir. Sekülerleşme (secularization), sosyal bilimler, felsefe, ilahiyat ve hukuk gibi çok çeşitli alanlarda birbirinden farklı anlamlarda kullanılan tartışmalı bir kavramdır. Özellikle sosyal bilimlerde dinî durumla ilgili yapılan çeşitli analizlerde birbirinden oldukça farklı tanımlandığı ve değerlendirildiği görülür (Kirman, 2008).

Sekülerizm, Batılı kültürel formasyonların en temel başarılarından biri olarak sunulmaktadır. Onun sözde faydaları, üç geniş kümede gruplandırılabilir. Epistemolojik argümanlardan oluşan bir kısmı, sekülerizm olmadan hiçbir bilimsel ilerlemenin ve onun beslediği teknolojik gelişmenin olamayacağı iddiası etrafında dolaşır. Bu anlamda sosyal kategori olmaktan çok epistemolojik bir kategori olarak sekülerizm[4], Tanrı merkezli bir episteme'den İnsan merkezli episteme'ye değişim

[4] Sekülerizm ve Sekülerleşme, sekülerleşme tezi (secularization, secularization thesis) Sekülerleşme. özellikle modem sanayi toplumlarında dinsel inançların, pratiklerin ve kurumların toplumsal önemlerini yitirdikleri bir süreçtir. Dindeki gerileme, dinsel törenlere katılanlara, Ortodoks inanca bağlılık, ödenek, üyelik ve saygı çerçevesindeki örgütlü din desteğine ve bayramlar gibi dini etkinliklerin toplumsal yaşamdaki önemlerin bakılarak hesaplanır. Bu kriterlerden hareketle, modern toplumların yirminci yüzyılda bir sekülerleşme sürecinden geçtiği iddia edilmiştir. Sekülerleşme tezi. sekülerleşmenin sanayi toplumunun ve kültür modernleşmesinin yükselişinin kaçınılmaz bir özelliği olduğunu ileri sürer. Bu teze göre, modern bilim geleneksel inançları daha az akla yatkın bir duruma getirmiş; yaşam dünyalarının çoğullaşması dinsel sembollerin tekelini kırmış; kentleşme bireyci ve anomik bir dünya yaratmış; ailenin öneminin aşınması dinsel kurumları daha az ihtiyaç duyulan bir konuma düşürmüş; teknoloji, her şeye kadir Tanrı fikrini daha az gerekli ve akıldışı bir kalıba sokarak, insanlara kendi çevreleri üzerinde daha fazla denetim kurma olanağı tanımıştır. Bu anlamda sekülerleşme, Max Weber'in toplumun akılcılaşması kavramıyla ifade etmeye çalıştığı olgunun bir ölçüsü olarak kullanılmaktadır. Sekülerleşme tezine yönelik eleştiriler, bu tezi o modernlik öncesi toplumlardaki örgütlü dine bağlılığın derecesini abarttığını;

olarak tarif edilebilir. Tartışmanın özü, sekülerizmin, bilginin üretimini kontrol etmeye yönelik dini otoritelerin iddialarının meşruiyetini ortadan kaldırdığı ve kutsal anlatılarda bulunan ontolojik iddiaların bilimsel odaklı ontoloji lehine reddedilmesi için koşulları yarattığı iddiasıdır. Argümanların ikinci kümesi, sekülerizmin yurttaşlıkla ilgili faydalarını vurgular. Bu argümanlara göre sekülerizm, barış ve toplumsal uyumu sağlamak ve dini tutkuların kontrolden çıkmasını önlemek için gereklidir. Dini ayırarak, özel alana kapatan sekülerizm; dini görüş farklılıklarının, bir toplumun kamusal alanını boğabilecek çatışmaların kaynağı haline gelmesini önler. Dini farklılıklar, bireysel beğeni meselesi haline gelir ve bu sebeple genel olarak toplumsal yaşamın düzenlenmesi üzerinde pek bir etkiye sahip değildir. Buna ek olarak, sekülerizm birbiriyle çekişen grupların kendi konumlarını güçlendirmek için doğaüstü güçlere başvurmasını engeller ve tüm tarafları, tartışmanın bu tarz başvurularla kısa devre yaptırılamayacağı aynı oyun alanında tutar. Üçüncü olarak, sekülerizmin; demokrasinin uygulanması için gerekli ön koşulu sağladığı ileri sürülür; buna göre, Tanrı ya da kendilerini Tanrı'nın temsilcileri olarak sunanların iktidar alanını işgal etmelerini engeller ve böylece iktidar alanının boş bırakılmasına yardımcı olur. Tanrı'nın aradan çıkarılması, güç alanının boşaltılmasına olanak sağlar. İddiaya göre, demokrasi sonuçta 'halkın egemenliği' fikrine dayalı bir yönetimdir (örneğin İngiltere'de egemen olan halk değil, parlamentodur; ancak parlamento gücünü halktan alır; dolayısıyla bu fikrin gerçekte nasıl ifade edildiğinden bağımsız olarak bu argüman savunulur). Halk egemenliği, egemen Tanrı ya da egemen ruhbanlık fikrine herhangi bir yer bırakmamış gibi görünür. Böylece sekülerizmin avantajları, modernliğin

---

sekülerleşmeyi dolaylı olarak Hıristiyanlığın gerilemesiyle eşleştirdiğini, oysa bu ikisinin birbirlerinden ayrı olgular olarak ele alınması gerektiğini; yeni dinsel hareketlerin sözde seküler toplumlardaki önemini göz ardı ettiğini; nitelik ve sekülerleşme derecesi açısından sanayi toplumları arasındaki (örneğin ABD ile İngiltere) kayda değer farklılıkları kolaylıkla açıklayamadığını; Polonya ve İrlanda'daki gibi, dinin milliyetçi kültür içindeki önemini dikkate almadığını; kutsal bir şeye inanmak dışında, dinin rolünü oynayabilecek başka seküler alternatifleri (hümanizm gibi) gözden kaçırdığını iddia etmişlerdir. Sekülerleşmeyi eleştiren görüşler için bkz. D. Martin, The Religious and the Secular (1969) ve A General Theory of Secularization (1978). Peter L. Berger The Social Reality of Religion'da (1969) insanların, dünyayı anlamlandırabilmek için bir 'kutsal gök kubbe"ye ihtiyaç duyduklarını, çünkü anlamsızlığın düzenli evrenimiz açısından bir tehdit oluşturduğunu iddia etmiştir. Thomas Kuckmann The Invisible Religion'da (1963) modern toplumların bir görünmez dini olduğunu ileri sürmüştür. Bryan Wilson (bkz. Religion in Sociological Perspective, 1982) gibi sekülerleşme tezinin destekçileri ise, yeni dinsel hareketlerin, gençlik kültürlerinin ve karşı kültürlerin çeşitliliği, çoğulluğu ve parçalanmış niteliğinin, aslında kilisenin toplumsal otoritesini kaybettiğini kanıtlayan olgular olduğunu öne sürerler. ABD gibi dinin yayıldığının gözlendiği yerlerde, din öncelikle milliyetçi duyguları akıtan bir kanalı işlevi görmektedir. Bundan dolayı sosyologlar, ideoloji, milliyetçilik ve dinsel değişim arasındaki karmaşık ilişkiyi incelediklerinde, pek çok farklı sekülerleşme modeli olduğu açıkça görülecektir. Ayrıca bkz. sivil din.

kendisini tanımlamak için kullanılır. Bu anlamda sekülerizm, Batı kimliğinin bir göstergesi haline gelirken; kuşkusuz modernite de, Batı'nın istisnailiğine dair bir anlatı olarak kalır. Sekülerizm için ortaya konulan epistemolojik, sivik ve demokratik argümanlar, Batı istisnailiği anlatısının parçası olarak formüle edilmiştir (Sayyid, 2016).

Sekülerizmin çağımızın hâkim anlatılarına egemen olduğu açıkça görülmektedir. Sekülerizmin temel varsayımına göre insan zihni ilerleme halindedir ve bu zihin her türlü bilgi, etik ve kutsallığın yegâne kaynağıdır. Dolayısıyla sekülerlik tam olarak bir yönetim teorisi veya dini otoritenin reddi değil bir doktrindir. Sekülerizm teorisi kendisini, nihai hakikatin bir kaynağı gibi kutsallaştırarak gösterir. Fakat sekülerliğe yakından bakıldığında, onun Hıristiyanlık zihniyeti içinde derin kökleri olduğu açığa çıkar; bu sekülerlik Hıristiyanlığın kurtarıcı şiddet, inkarne olmuş tanrı kavramı ve apokaliptik (kıyamet inancı) vizyonlarıyla yakından ilgilidir. Öte yandan, sekülerist entelektüeller arasında İslâm, seküler dünya görüşünün ve onun çoğulcu değerlerinin bir antitezi olarak resmedilmektedir. Bu yaklaşım, İslâm inancındaki iman-dünya ilişkisini göz ardı eder ve Batı etosunun ikili çatışmasına merkezileşir. Dahası, Batı ülkelerinde Müslüman azınlığın varlığının yanısıra konuyu daha da karmaşıklaştıran, bu ülkelerde azınlık grupların gelişimi, İslâm'a yönelik seküler iddiaların zayıflığını yansıtmaktadır. Sekülerizmin kendini tanımlama ve benlik davasının çatışan tabiatının ve tarihe yönelik determinist yaklaşımının alternatif bir 'dünyevilik' anlayışıyla üstesinden gelinebilir (Manzoor, 2008).

İslam ve sekülerizm hakkında yapılan tartışmada temel anlaşmazlık konularından biri, seküler devleti neyin oluşturduğudur. Yaygın bir tanımlamaya göre sekülerizm, kilise/din ile devletin siyasî ayrılığı şeklindedir. Ancak tarih bu sürecin İslam dünyasında ve başka yerlerde çok daha karmaşık olduğunu kanıtladı. Mesela Fransa ve Türkiye gibi modern devletlerde sekülerizm veya laisizm çoğu zaman bütün dinî ifade ve sembolleri kontrol etmeye ve onları kamusal alandan uzaklaştırmaya çalışan belirgin biçimde din ve ruhbanlık karşıtı bir doktrini temsil etti. "Seküler fundamentalist" bir rejimde "din ve siyasetin karışımı zorunlu olarak anormal (normdan sapma), irrasyonel, tehlikeli ve aşırı olarak düşünülür" (Esposito, 2000). Seküler devlet anlayışı Müslüman Türk toplumunda din – siyaset ilişkileri bağlamında ciddi sorunlara yol açmıştır. Modernizmin bir parçası olarak seküler devlet anlayışı, dini özgürlüklerin sınırlandırılması, kontrol altında tutulması ve dini yaşamı

yasaklayıcı bir tarzda uygulamaya konulmuştur. Kendi toplumsal ve dini anlayış zemini ile uyuşmayan seküler bakış açısı İslam dini karşıtlığı olarak düşünülmüş ve uygulanmaya çalışılmıştır.

Sekülerleşme denilince öncelikle dinin, birçok alanda "geri çekilişi" ve dinsel birtakım belirlenimlerin kamusal alandan uzaklaşması anlatılmaya çalışılmaktadır. Bu uzaklaşma, yalnızca kamusal alandan değil; toplumsal ve bireysel hayatın birçok unsuru üzerinde de bir güç kaybının yaşandığına işaret etmektedir. Söz konusu bu güç kaybı ya da "geri çekiliş" ani bir şekilde gerçekleşmemiş ve bazı toplumlarda çok sarsıcı ve yıkıcı sonuçları da beraberinde getirmiştir. Yıllara yayılarak devam eden kanlı savaşlar yaşanmıştır, dolayısıyla burada farklı dinamiklerin devreye girmesiyle boyutları ve görüntüsü değişen bir süreçten bahsedilmektedir. Nitekim genel olarak da ortaya çıkan yeni sınıfların bu süreçteki etkileri, aralarındaki iktidar mücadelesi ve daha sonrasında yaşanan devrimlerin sonuçları üzerinde durulduğu görülmektedir. Klasik sekülerleşme kuramları da hem bu sınıfsal mücadelenin hem de Aydınlanma ile yaşanan değişimin önemini vurgulamaktadır. Dinle araya konan bu mesafenin ya da dinî olandan ayrılmanın ya da kopmanın, ne zaman ve hangi koşullar altında belirginleştiği, kuramcıların öncelikle üzerinde durduğu konular arasında yer almaktadır. Ancak tabii ki öncelikle dinin, özellikle toplumsal işlevi incelenmekte ve dinsel-seküler ayrımına doğru giden yolda yaşanan gelişmelerin ortaya konması önem kazanmaktadır. Tarihsel süreç içerisinde toplumların yapısal özellikleri birçok faktörle bağlantılı olarak değişime uğramıştır. Güç ve iktidar mücadeleleri, savaşlar ve devrimler, bu yapısal özellikler üzerinde hem etkili olmuş hem de bu özelliklerden etkilenmiştir. Modernite, yaşanan değişim üzerinde başlı başına belirleyici olmuştur. Yalnızca dine dair olan yapısal unsurların ya da belirlenimlerin değil; birçok farklı alan, kurum ve yaklaşım şekilleri modernitenin sonuçlarından nasibini almıştır (Martin, 1991).

Din, toplumsal kurumlar arasında özellikle Ortaçağ'da sahip olduğu güç itibariyle başlı başına önemlidir. Yüzyıllara yayılan egemenliği ile din, neredeyse yaşamın bütününde etkili olmuştur. Dinin, bu gücünün kırılarak kurumsal olarak otoritesinin sarsılması için de yine toplumsal gelişmeleri beklemek ve genel olarak belirtildiği üzere, yeni sınıfların doğuşunu görmek gerekmiştir. Sekülerleşme tezleri de dinin, egemenliğini kaybederek bir geri çekiliş yaşamasının nedenlerini ve

sonuçlarını ele almaya çalışmış ve 19. yüzyıldan itibaren de dinin otoritesinin sarsılarak devlet ve toplum yapıları üzerinde kurduğu egemenliğin ortadan kalkacağını ortaya koymuştur. Sanayileşmenin gelişmesi, rasyonalitenin güç kazanması ve akla duyulan güvenin artması ile birlikte dinin bu geri çekilişinin âdeta beklenen doğal bir sonuç olacağı belirtilmiştir. Toplumun akıl ile kuracağı ilişkinin güçlenmesi, modernleşme, sanayi toplumunun gelişimi şeklinde ele alınan değişim ve dönüşümün ortaya çıkaracağı sonucun sekülerleşme olduğu ileri sürülmüştür. Dinin ve dolayısıyla kutsal olanın, sekülerleşmeyle birlikte bireysel pratikler de dahil olmak üzere gerilemek zorunda kalacağı üzerinde durulmuştur. Bu süreç, Weber'in ifadesiyle "büyünün bozulması" şeklinde ifade edilmektedir (Weber, 1958).

Bilimsel özgürlük, bu noktada oldukça önemli gelişmelerin yaşanmasını sağlamış ve toplum ile din arasındaki mesafe açılmaya başlamıştır. "Din tarafından yönlendirilmesi süreci" sona ermekte bilimsel özgürlükle birlikte siyasal ve ekonomik düzenin dinsel kurumlardan bağımsızlığı gerçekleşmekte ve ahlâka dair değerlerin de dinî gelenekten ayrılmasını kapsamaktadır (Michel, 2007).

1.2.4. Laiklik ve Ateizm

Yüzyıllar boyunca, "laik", mevcut kullanımın önerebileceğinden çok daha geniş bir anlam yelpazesi ifade etti. Eski Fransızca seculer kelimesinden (Latince saecularis) türetilen terim, başlangıçta bir manastır düzeninin dini kurallarına bağlı olmayan din adamlarına atıfta bulunur. Gerçekten de, "sekülerizm" ve onun militan Latince kardeşi "laiklik", Roma Katolikliğinin egemen olduğu Batı Avrupa ülkelerinde ortaya çıkmıştır (Keddie, 2003). "Laik" kelimesi, bir "laiklik" doktrinini benimseyen "laikçiler" ile ancak on dokuzuncu yüzyılda ilişkilendirilmeye başlandı - yani, dini kurumların ve değerlerin dünyanın dünyevi işlerinde hiçbir rol oynamaması gerektiği ulus devlet inancı. Bu terimler, 1851'de İngiltere'de, "ateist", "kafir", "özgür düşünen", "inanmayan" vb.'nin yerine geçecek saygın örtmece sözcükler arayan radikal bir ateist olan George Holyoake tarafından icat edilmiştir (Royle, 1974). Büyük ölçüde üst işçi sınıfından vasıflı işçilere hitap eden seküler toplumlar, Anglikan Kilisesi için ayrıcalıkların sona erdirilmesini ve tüm dindar ve din karşıtı kişi ve kurumlara eşit hak ve özgürlüklerin genişletilmesini savundu. Parlamentoyu, inanmayanlar için engelleri kaldırmaya ikna ettiler, küfür yasalarının itibarını sarsmaya yardımcı oldular (kaldırmayı başaramasalar da) ve Bradlaugh Parlamentoya seçildikten ve dini yemin

etmeyi reddettikten sonra, açık bir inançsızın görevde kalmasını mümkün kıldılar (Le Van Baumer, 1960). On dokuzuncu yüzyılın sonunda, kısmen diğer sosyal ve kültürel eğilimlerle uyumlu oldukları için "laik toplumlar" büyük ölçüde başarılmıştı. Bradlaugh'un ölümü ve Besant'ın iltica etmesinden sonra, hiçbir zaman büyüyemeyen hareket zayıfladı. Darwinizm ve sosyalizm, laikliğin yerini aldı ve Thomas Huxley'in 19. yüzyılın sonlarında kullandığı "agnostik" terimi, dini şüpheciler için kullanılan bir terim olarak büyük ölçüde "laikçi"nin yerini aldı. Daha eski isim olan "laikleşme", bir şekilde benzer bir evrim geçirdi. Yüzyıllar boyunca, Latince ve Fransızca'daki bu terim, yalnızca ruhban statüsündeki bir değişikliğe atıfta bulundu (örneğin, bir keşiş laik bir rahip olduğunda). Terime daha geniş bir anlam ancak Otuz Yıl Savaşları ve 1648'deki Vestfalya Barışından sonra, Brandenburg'a, sınırları içindeki kilise arazisinin verildiği süreci tanımlamak için kullanılmıştır. Bunu takip eden on yıllarda, 'laikleşme' genellikle dini kurumların veya mülkün sivil mülkiyet ve kullanım için müsadere edilmesini veya dönüştürülmesini tanımlamak için kullanılmıştır (Dobbelaere, 1981). On dokuzuncu yüzyılın sonuna gelindiğinde, 'sekülerleşme' yaygın olarak Egemen kiliselerin kaldırılması, dindar ve ateist azınlıkların korunması ve eski dinsel alanların kontrolünün artırılması dahil olmak üzere, Kilise ve dini zayıflatan çeşitli devlet tedbirlerine atıfta bulunmak için 'laikçiler' ve 'laiklik' terimleri, sekülerleşme ve aynı zamanda ahlakın, eğitimin ve kültürün karakteri ve yönünde dinsel değerlerin laik değerlerle değiştirilmesine yönelik genelleştirilmiş bir süreci tanımlamak için de kullanıldı. Birçoğu için, "laik" ve "seküler" (ve laik kelimesinin Fransızca varyantları) inançsızlıkla ilişkilendirilmeye devam etmektedir. Sosyal bilimcilerce "sekülerleşme" ancak yirminci yüzyılın başlarında bilimsel bir kategori haline geldi ve genellikle sosyolog Weber, Tonnies ve Troeltsch'e kadar izi sürülebilir, ancak benzer kavramlar daha önceki düşünürlerde de bulunabilir. Bugünkü yaygın kullanımda "sekülerleşme" şu anlama gelir: Laik inanç ve uygulamalara sahip insanların sayısındaki artış; hayatın ana alanları üzerindeki dinsel kontrol veya etkinin azalması; ve devletin dinden ayrılmasında ve eski dini kurumların ve geleneklerin seküler düzenlemesinde bir artış. Genel anlamda laiklik, dini kurumların devletten ayrılması, akıl ve eşit haklar gibi aydınlanma kavramlarının yükseltilmesidir (Scott, 2018).

Modern dediğimiz ya da modern olmak istediğimiz bir dünyada yaşıyoruz. Modernite genellikle hem pratik bir gereklilik hem de ahlaki bir zorunluluk, bir olgu

ve bir değer olarak kabul edilir. Modern olmak, daha büyük ve daha derin şeyler anlamına gelir. Örneğin, insan özgürlüğünün genişletilmesi ve şimdiki ve gelecekteki yaşam tarzları da dahil olmak üzere önemli şeylere ilişkin olarak bir halka açık olan seçenekler yelpazesinin genişletilmesi.

"Laikleşme" kelimesi, Fransız Devrimi'nden sonra, aynı zamanda bir değer ifadesi haline geldi: 2 Kasım 1789'da Talleyrand, Fransız Ulusal Meclisi'ne tüm dini malların ulusun emrinde olduğunu duyurdu. Daha sonra, George Jacob Holyoake 1851'de "laiklik" terimini icat ettiğinde ve İngiltere'de rasyonalist bir protesto hareketine önderlik ettiğinde, sekülerleşme ilerleme ideolojisinin içine inşa kondu. Sekülerleşme, parçalı ve eksik bir süreçten başka bir şey olmasa da, o zamandan beri olumlu bir çağrışım sürdürdü.

"Sekülerleşme" günümüzde genellikle, Peter Berger'in sözleriyle, "toplumun ve kültürün sektörlerinin dini kurumların ve simgelerin egemenliğinden uzaklaştırıldığı süreci" (Berger, 1973) ifade etmek için kullanılmaktadır. Ekonomi sektörünün iç mantığı belki de onu sekülerleşme için en uygun alan haline getirirken, diğer sektörlerin, özellikle siyasetin, ona daha az yatkın olduğu görülmüştür. Laiklik ideolojisinin en fazla önem kazandığı yer siyaset ile bağlantılıdır. Fakat gelecek için bir taslak olarak acizdir çünkü doğası gereği dinsel köktencilik ve fanatizme karşı koymaktan acizdir. Laiklik, çoğunluğu kendi imajına göre şekillendirmek isteyen, iradesini tarihe empoze etmek isteyen, ancak demokratik olarak örgütlenmiş bir yönetim altında bunu yapma gücünden yoksun bir azınlığın hayalidir. Açık bir toplumda devlet, toplumun karakterini yansıtacaktır. Bu nedenle laiklik, bu azınlığın, üyelerinin yaşadığı toplumda siyaseti dinden ayırmadaki başarısızlığını örten bir toplumsal efsanedir. Çoğunluğun bakış açısına göre "laiklik" boş bir kelime, hayali bir kavramdır, çünkü bu tür insanlar dinin özelleştirilmesinin istenip istenmediğini, isteniyorsa bunun nasıl yapılabileceğini bilmiyorlar. Seküler azınlığın, çoğunluğu ilkel yönelimli olarak damgalaması ve laikliği insan varoluşunun yasası olarak vaaz etmesi ahlaki kibir ve siyasi bilgisizliktir. Aslında, bugünlerde en yüksek siyasi çevrelerde, çoğunluk ve azınlık köktenciliğinin ve dirilişçiliğinin yükselen ve tehditkar dalgasını kontrol etmek için sert yasama ve yürütme önlemlerine duyulan ihtiyaç hakkında çok yoğun tartışmalar vardır. Müslümanlar arasında, kendilerinin tanrısız bir devletin yasama saldırısı olarak gördükleri, ancak diğerlerinin ortak bir medeni hukukun

vazgeçilmezliği olarak adlandırdığı şeye karşı Şeriat'ı koruma konusunda etkileyici bir fikir birliği vardır. Sosyal analistler, bir yanda sekülerleşmenin günlük yaşamda yavaş da olsa yayılması ile diğer yanda köktendinciliğin apaçık yükselişi arasındaki çelişkiye dikkat çekiyorlar. Ancak bu fenomenler görünüşte çelişkilidir, çünkü geleneksel bir toplumda köktendinciler veya dirilişçiler yoktur (Madan, 1987).

Laiklik genellikle bir tür yokluk olarak ele alınır. Din kaybolursa geriye kalan budur. Dinin kamusal alandan dışlanması ama bir şekilde kendi içinde tarafsız olması yanıltıcıdır. Laiklik sadece dini değil, aynı zamanda kültürü de daha geniş bir şekilde şekillendirir. Onu bir ideoloji, bir dünya görüşü, dine karşı bir duruş, anayasal bir yaklaşım veya basitçe başka bir projenin -bilimin veya felsefi bir sistemin- bir yönü olarak görsek de, laiklik düşünmemiz gereken bir şeydir. Yalnızca dinin yokluğundan ziyade bir şey değildir. Üstelik laiklik, ilgili terimler kümesinden yalnızca biridir. Bunların, 17. veya 18. yüzyıllarda başlayan sekülerleşme anlatısının ima ettiğinden daha uzun ve karmaşık bir tarihi var. Laiklik, açıkça kendi başına çağdaş bir kamu sorunudur. Fransa laikliği sadece bir politika tercihi olarak değil, ulusal kimliğinin bir parçası olarak ilan eder. Bununla birlikte, bu, yalnızca genel olarak Hıristiyan tarihi tarafından değil, aynı zamanda Katolik kültürü, Protestanlığa karşı mücadelesi ve onun üzerindeki üstünlüğü ve ardından devrimci ve cumhuriyetçi yurttaşlığın adanmışlık üzerindeki önceliğine dair iddiaların getirdiği meydan okuma tarafından Fransız kimliği gibi şekillendirilmiştir. Laiklik, Fransızların Müslüman göçmenlere tepkisini şekillendirmektedir.

Fransız laikliğinin bir versiyonu Atatürk'ün Türkiye'sinin tasarımına dahil edilmiş ve şaşırtıcı bir şekilde bağlama göre de değişim geçirmiştir. Farklı bir laiklik modeli, Hindistan'ın dini çeşitlilikle uğraştığı anayasal ve politika oluşumunun merkezi bir parçasıdır. Bu durumda laiklik, dinden uzak olmakla değil, Hindular, Müslümanlar ve diğerleri için eşit devlet sübvansiyonları da dahil olmak üzere dinlere karşı eşitlikle tanımlanır. Yine başka bir laiklik, yerleşik kiliseleri yasaklayarak dini farklılığı koruyan ve inancın ve aktif katılımın yeşerdiği bir tür dinler pazarının oluşturulmasına yardımcı olan ABD anayasasında somutlaşmıştır. Bu bağlamların her birinde laiklik kendi anlamlarını, değerlerini ve çağrışımlarını üstlenir; dinsel çatışmalara karşı tarafsız bir panzehir değildir. Örneğin Katolik Kilisesi, dünyevi mesleklere sahip rahipleri, tamamen Tanrı'yı tefekkür etmeye ve ibadet etmeye adamış

manastırlardaki veya diğer kurumlardaki rahiplerden ayırır. Sekülerleşme fikri erken Modernite'den beri bir sekülerleşme hipotezi geliştiren sosyolojik çalışmalarda yarı bilimsel statü verilen bir eğilimdir. Bu genellikle, dini pratikte uzun vadeli, sürekli bir düşüşün ve inananların sayısındaki azalmanın basit bir tahminidir. Bu, Batı Avrupa dışında gerçekleşmemiş gibi görünmektedir. Ancak Max Weber'in dünyanın sekülerleşmesinin büyüsünün bozulması fikri gibi klasik formülasyonlarda, aynı zamanda seküler açıklamaların ve seküler kurumların büyüyen kapasitesine atıfta bulunur. Dünyevî amaçlar için müesseselerin inşasında muazzam bir genişleme olmuştur. Bunlar genellikle, bazen açık dini uygulamalar üzerinde kısıtlamalar getirirler (Calhoun et al., 2011).

İran Devrimi'nin dünyanın büyük bir bölümünü şaşırtmasından bu yana geçen çeyrek yüzyılda Batı'daki pek çok yorumcu, Orta Doğu ve Güney Asya'yı kültürel geri kalmış sular, dine dayalı siyasetin, modern endüstriyel toplumlara uygun laik siyasi örgütlenme biçimlerinin üstesinden geldiği yer olarak görme eğiliminde oldu. Ancak bu anlayış yanıltıcıdır. Modern çağda art arda gelen laiklik dalgalarının yükseliş ve düşüşlerine ilişkin karşılaştırmalı bir tarihsel araştırma, Batı ülkelerindeki eğilimlerin ve bu eğilimlerin modern Batı'nın ekonomik başarısını taklit etmeye çalışan toplumlar üzerindeki etkisinin daha karmaşık ve paradoksal bir resmini ortaya koyar (Keddie, 2003). Güçlü din halk meydanına geri dönmüştür. Anayasal düzenlemeler artık kitlesel göç nedeniyle ve ayrıca hem göçmenlerin hem de yerel halkın dininin kamusal alanı kontrol etmeyi veya geri almayı amaçlayan daha güçlü versiyonlara dönüşmesi nedeniyle yeni dindarlık biçimleriyle karşı karşıyadır. Güçlü din sosyal bir gerçektir. Dini hareketler kendilerini politik olarak örgütlerler ve bunu yaparken doğrudan seküler düzenlemelere meydan okurlar. Bu bağlamda, başarı şansları oldukça değişkendir, ancak tarafsız olma ve genel olarak ulusal toplulukta yaşayan tüm insanlar için geçerli olma iddiasındaki yasal düzenlemeleri baltalama yeteneğine sahip oldukları kesindir. Bu, anayasacılık da dahil olmak üzere laik süreçlere yönelik temel bir meydan okumadır. Güçlü din, mezhepler arasında farklılık gösterir ve sonuç olarak yasal düzene karşı farklı tutumlar gerektirebilir. Böylece ilk seçenek olarak dini bir topluluk dünyadan çekilebilir ve kendi haline bırakılmayı isteyebilir ve dini kurallar yalnızca inananlar topluluğunun üyeleri için geçerlidir ve uygulanmalıdır. Onlara kendi başlarına bırakılma anlamında istisnalar tanınmalıdır (izolasyonizm). Veya, ilahi bir emrin, dini cemaatin dışındaki devlet idaresi de dahil olmak üzere idareyi

kapsaması gerekir (kapsayıcılık). Son olarak, tüm ülkenin - yani tüm vatandaşların - güçlü dinin hükümleriyle özdeşleşmesi gerektiği fikri mevcuttur. Fundamentalist (Köktendinci) dinler ya kendilerini toplumun geri kalanından ayırıp gerçek ya da sanal "duvarlar" içinde yaşarlar ya da alternatif olarak, genel kurallar oluşturarak kendi kurtuluş versiyonlarını toplumun geri kalanına empoze etmeye çalışırlar. İkinci strateji, yasama sürecinin ve tüm devlet aygıtının demokratik bir şekilde ele geçirilmesini gerektirir. Bu stratejinin anayasal bir versiyonu vardır. Burada dini mevzuat, anayasal değerlere saygı göstermeyi vaat eder. Dinin dikte ettiği çözümler anayasal incelemeden muafiyet iddiasında bulunmasa da, bunların savunucuları, ilahi buyrukları yasalaştırma amacıyla demokratik olarak elde edilmiş bir dinsel kontrolün kendi başına anayasal olarak şüpheli olmadığını savunurlar. Güçlü din, yasal çoğulculuğu en uç noktaya kadar götürebilir, yani çoğulculuğu reddedecek, bir dinin kurallarının tüm diğer normatif sistemlere karşı önceliği konusunda ısrarcı olabilir (Sajo, 2008).

Bugün birçok kişi modern, çeşitli demokrasilerin "laik" olması gerektiği konusunda hemfikirdir. Ama ne anlamda? Terim birden fazla anlama sahiptir. Aslında çok farklı anlamlar var ama iki temel kavramı öne çıkar. 1) Laiklik esas olarak dini kontrol etmekle ilgilidir. Görevi, dinin kamusal yaşamdaki yerini belirlemek ve onu bu yerde sağlam bir şekilde tutmaktır. Çeşitli dini aktörlerin bu sınırları anlaması ve saygı duyması koşuluyla, bunun çekişme veya baskı içermesi gerekmez. Ancak laik (ya da seküler) rejimi oluşturan çeşitli kural ve önlemlerin hepsinin bu temel amacı vardır. 2) Laik bir rejimin temel amacı, dinsel ve metafizik-felsefi görüş farklılıklarını (din dışı ve din karşıtı görüşler dahil) adil ve demokratik bir şekilde yönetmektir. Tabii ki bu görev, kamusal alanda dini saiklerle yapılan eylemlere belirli sınırlar koymayı içerecek, ancak aynı zamanda din dışı veya din karşıtı felsefeleri benimseyenlere de benzer sınırlamalar getirecektir. Örneğin, işe alma gibi belirli ilişkilerde her ikisinin de ne derece ayrımcılık yapabileceği gibi. İkinci durum için din laikliğin ana odak noktası değildir. Bizim zamanımız için, ikinci seçenek, birinci seçenekten çok daha üstündür. Birinci seçeneğin popülaritesi, laik rejimlerin ortaya çıktığı bazı Batılı mücadele tarihleriyle açıklanmalıdır. İkinci seçeneğin neleri içerdiğine biraz daha yakından baktığımızda görülür ki aslında çeşitliliği yönetmek karmaşık bir gerekliliği içerir. 1) Hiç kimse din veya temel inanç alanında zorlanamaz. İnanmama özgürlüğü de dahil olmak üzere genellikle dini özgürlük olarak tanımlanan şey budur. 2) Farklı

inançlara veya temel inançlara sahip insanlar arasında eşitlik olmalı; hiçbir dini görüş veya dünya görüşü (Weltanschauung), bırakın devletin resmi görüşü olarak benimsenmeyi, ayrıcalıklı bir statüye sahip olamaz. 3) Tüm manevi aileler dinlenmeli ve toplumun siyasi kimliği ve bu hedefleri nasıl gerçekleştireceğini (haklar ve ayrıcalıklar) belirleme sürecine dahil edilmelidir. Bu 'kardeşlik'e karşılık gelen şeydir. Bu hedefler elbette çatışabilir ve bazen dengeleme gerektirir (Taylor, 2011).

Dinin, özel ve kamusal yaşamdaki bir boşluğu doldurmaya çalışan postmodern bir fenomen olarak yeniden ortaya çıktığı bir zamandayız. Dinin, sürekli ve geri döndürülemez bir şekilde düşüşüne ilişkin 19. yüzyıl Avrupa rüyasının sürdüğü bir dünyada değiliz. Halkın önemli bir kısmı aşırı bireycilik, yalnızlık, ekonomi ve materyalizm tehlikelerine çözüm için dine bakmaya başladı. Garnizon devletleri kurarak talepleri dizginlemeye çalışan birçok demokrasinin yönetici seçkinleri, çağdaş devlet yapısına getirdikleri ek taleplerle şaşkına dönmüştür. Hiç kimse dinin 21. yüzyılın başında gölgelerden yeniden ortaya çıkıp sahnenin merkezini işgal edeceğini düşünmemişti. Birçok kişi daha 19. yüzyılın ortalarında dinlerin ölüm ilanlarını yazmıştı. O zamandan beri, bir laik felsefe diğerlerine karşı zafer kazandı, ancak her zaferi tipik olarak ani bir düşüş veya küçük düşürücü bir düşüş izledi. Din, yalnızca bir ideolojiler çağı olarak adlandırılabilecek bir çağın sonunda, bozulmamış haliyle değil, seküler ideolojiler çağının izlerini ve hatta bazen kisvesini taşıyarak yeniden ortaya çıktı. Yirmi birinci yüzyılın başında din, kendi küllerinden doğan ve yeni zaferinin bir işareti olarak küllerini giyen bir anka kuşuna dönüşmüştür (Nandy, 2007). Din, kültür gibi, kendisini benzersiz kılan içerikler dışında, bazı insanlarla konuşulup bazılarıyla konuşulamayan bir iletişim dili gibidir. İnsan varlığının diğer birçok alanı gibi din de hem kapsar hem de dışlar. Bazı ılımlı dışlama türleri olmadan ve kişinin kendi yaşam tarzının ve temel inançlarının diğerlerine göre daha iyi olduğuna dair bir duygu olmadan çeşitlilik varlığını sürdüremez. Fikir rahatsız edici olsa da, zamanımızın entelektüel meydan okuması, çeşitliliği zararlı, küçük düşürücü veya nefretten motive olmayan dışlamalarla nasıl uzlaştıracağımızı bulmakta yatıyor olabilir (McGrath, 2007).

Sokaklarda dine yönelik üç büyük itiraz (üç ateist argümanı) genelde şu şekildedir: 1) Din kötülüğe yol açar; 2) Tanrı, kaybedenler için teselli edici bir yanılsamadır; ve 3) Bilim Tanrı'yı çürüttü. Birçoğu için din, çatışma yaratan bir şeydir.

Şiddet getirir. Dünya onsuz daha iyi bir yer olmaz mıydı? Bu, bazı eski ateist yazılarda hâlâ bulabileceğiniz bir argümandır. Ama asıl mesele bu değildir. Aşırıcılığın çeşitli kaynaklardan kaynaklandığını hepimiz biliyoruz. Ateizm, Sovyetler Birliği'nde ve onun uydularında iktidara geldiğinde, korkunç bazı infialler ortaya çıktı. Bir zamanlar dünyadaki kötülüklerin kaynağının yalnızca din olduğunu iddia etmek mümkündü. İspanyol Engizisyonu'nun şiddet kayıtlarına veya 1780'lerde Roma Katolik kilisesi ve Bourbon monarşisi altında Fransız halkına yönelik baskı gibi. Din, gücü uyguladığı her yerde, kendi inançlarını ve gündemlerini uygulamak için şiddet kullanarak baskı yapar. Ateizm, nihai olarak buna neden olan şeyden, yani Tanrı inancından kurtularak bu tiranlığı ortadan kaldırdığını savundu. Yine de bu argüman artık yorgun, bayat ve ikna edici görünmemektedir. 19. yüzyılda inandırıcıydı çünkü ateizm, bir zamanlar dinin uyguladığı güç ve etkiye hiçbir zaman sahip olmamıştı. Ama tüm bunlar değişti ve ateizmin masumiyeti artık uçup gitmiştir. 20. yüzyılda ateizm, o zamana kadar kendisinden kaçan gücü yakalamayı başardı. Ve ondan önceki her şey kadar yanılabilir ve baskıcı olduğunu kanıtladı. Stalin'in ölüm mangaları, dini öncüller kadar caniydi. Yeni ateist cennette özgürlüğün hayalini kuranlar kendilerini genellikle Sibirya'da ağaç sayarken buldular ve şanslı olanlar onlardı. Tanrı'ya olan inancı entelektüel veya kültürel düzeyde ortadan kaldırma arzusu, başkalarını bunu fiziksel düzeyde yapmaya teşvik etme konusunda en talihsiz eğilime sahiptir. Rus Devrimi'nden sonra Rus halkının ateizmi gönüllü olarak ve doğal olarak benimsemeyi inatla reddetmesinden bıkmış olan Lenin, Mart 1922'de yazdığı ünlü bir mektupta bu amaca ulaşmak için "uzun süreli vahşet kullanımının" gerekli araç olduğunu savunarak bunu dayattı. 20. yüzyılın en büyük vahşetlerinden bazıları, ateizmi benimseyen rejimler tarafından, genellikle bazı naif batılı ateistlerin yalnızca dindar insanlara mahsus olduğunu düşündükleri bir fanatizmle işlendi. Stalin'in Moğolistan'daki Budist rahipleri tasfiye etmek için gönderdiği idam mangaları, dinin fanatizmi ve nefreti ürettiğini söyleyenlerden fanatizmlerinin bir kısmını almıştır. 19. yüzyılın sonunda Nietzsche tarafından tanımlandığı şekliyle "İnsan doğasında, hem harika hem de korkunç şeyler yapmak için doğru olduğuna inandığı şeylerden ilham almasını sağlayan bir şey var"dır. İnsan doğasının kendisinde derinden rahatsız edici bir kusur olabilir. Yine de birçok insan, kendilerini Sigmund Freud'a dayanarak "Tanrı'ya inancın" patolojik olduğuna inanıyor. Artık Freud'un yaklaşımının deneysel temelinin fiilen yokluğu geniş çapta bilindiği için, enerji, inancın insan refahı ve uzun ömür üzerinde yaptığı

ampirik farkın ne olduğu sorusuna yönlendirildi. İkinci bir argüman şu şekildedir: "Tanrı, sadece bir insan arzusuna karşılık gelen bir icattır. Bir Tanrı olmasını -belki bizi teselli etmesi için- istiyoruz ve bu yüzden onu icat ediyoruz. Enayiler ve kaybedenler için harika bir felsefe". Bu argümanın kökleri, Tanrı fikrinin anlaşılır bir şekilde ama yanlışlıkla insan deneyiminden ortaya çıktığını savunan Ludwig Feuerbach'ın (1804-72) eserlerine dayanmaktadır. Genel olarak din, insan doğasının yanıltıcı aşkın bir düzleme yansıtılmasından başka bir şey değildir. İnsanoğlu yanlışlıkla kendi duygularını nesneleştirir. Deneyimlerini Tanrı'nın farkındalığı olarak yorumlarlar, oysa bu aslında kendi deneyimlerinden başka bir şey değildir. Tanrı, kişileştirilmiş insan ruhunun özlemidir. Bu fikir, Tanrı inancının sosyolojik faktörlerden kaynaklandığını savunan Karl Marx ve psikolojik baskılardan kaynaklandığını savunan Sigmund Freud tarafından geliştirilmiştir. Feuerbach'a göre insanoğlu Tanrı'yı dilediği için, özlemleri bir yansıtma süreciyle o Tanrı'yı icat etmeleri ile giderilir. Marksist inanç şimdi tersine dönmüştür. "Modernitenin gerçek afyonu", Tanrı'nın olmadığına ve böylece insanların tam olarak canlarının istediğini yapmakta özgür olduklarına olan inançtır. Feuerbach'ın analizinde mantıksal bir hata vardır. Sıklıkla işaret edildiği gibi, hiçbir şeyin aslında ben öyle olmasını istediğim için var olmadığı kesinlikle doğrudur. Ama bu, bir şeyin doğru olmasını istediğim için onun olamayacağı anlamına mı gelir? Bize bilimin Tanrı'yı çürüttüğü söylendi. Dinin en güçlü entelektüel eleştirisi, kendisini ateizmin kamusal alanda önde gelen temsilcisi olarak kabul ettiren ateist bilim adamı Richard Dawkins'ten geliyor. Argümanlarının ciddi kanıta dayalı argümanlardan çok bariz yanlış beyanlara, bulanık mantık ve saldırgan retoriğe dayanır. Doğa bilimleri Tanrı sorusu hakkında hüküm veremez. Bilimler, ateizmi veya dini inançları savunmak için kullanılıyorsa, kötüye kullanılır. Dawkins, inancın "kanıt yokluğunda bile körü körüne güvenmek" olduğunu savunur ve “İnanç, kendini argümanla haklı gösteremez” der. Asıl mesele, bilimlerin aşılamayacakları sınırlarının olup olmadığıdır. Bir bilim insanı için kendisinin ve mesleğinin itibarını zedelemenin en hızlı yolu, bilimin sorulmaya değer tüm soruların yanıtlarını bildiğini ya da yakında bileceğini, özellikle de herhangi bir beyanda bulunulması gerekmiyorsa, ilan etmekten daha hızlı olamaz. Bilimler, doğaları gereği, "büyük resim" sorularını yanıtlamaktan acizdir. Bu sorular basitçe bilim tarafından cevaplanamaz ve sundukları türden bir "kanıt" üretemezler. Ancak bu, bilimlerin ateizmi zorunlu kıldığını iddia etmek isteyenler için bir problemdir. T. H. Huxley'in

1870'lerde işaret ettiği gibi basit gerçek, bilimlerin teistik ve ateist şekillerde yorumlanabilecek olmasıdır. Her iki görüş de sürdürülebilir. Ona göre en iyi yaklaşım agnostisizm (bilinemezcilik) idi. Ve bugün çoğu filozofun bulunduğu yer burasıdır. Tanrı inancı kanıtlanamaz; çürütülemez. Agnostiğin yaklaşımı, her iki tarafta da güvenli bir yargıya varılamayacağıdır. Bu ateist savunucuların istediği cevap değildir. Ateizmin bir inanç sistemi ya da inanç olduğunu öne sürmek, bazılarını rahatsız eder. Onlara göre ateizm bir inanç değildir. Tanrı yoktur ve bunun tersine inananlar aldatılmış, aptal veya yalancıdır. Dawkins'in söylediğine göre inanç çocuksu bir şeydir, bilimsel olarak kanıtlanamayan şeylere neden inanalım, Tanrı'ya inanç tıpkı Noel Baba'ya ve Diş Perisi'ne inanmak gibidir; büyüdüğünde, ondan kurtulursun. Çok sayıda insan daha sonraki yaşamlarında, yani 'büyüdüklerinde' Tanrı'ya inanmaya başlıyor. Dawkins'in oldukça basit argümanları Tanrı hakkındaki tartışmaya başka bir sözde bilimsel fikir getirdi. Tanrı'nın, bulaşıcı bir zihin virüsü olduğunu ilan etti. Ateizmin kültürel cazibesi, genellikle sosyal bağlamı tarafından belirlenir. Dinin ezdiği, sınırladığı, mahrum bıraktığı ve sınırladığı durumlarda, ateizm pekala insanlığa daha geniş bir özgürlük vizyonu sunuyor olarak görülebilir. Ancak dinin sıradan insanların kalplerine ve zihinlerine demir attığı, onların ihtiyaç ve kaygılarına duyarlı olduğu ve onlara daha iyi bir gelecek sunduğu durumlarda, ateist eleştiri ikna edici değildir. Geçmişte ateizm, Batı Avrupa'nın hayal gücünü yakalayan bir vizyon sunuyordu. Ateizm insanlara geçmişi devirme ve cesur yeni bir dünya yaratma gücü verdi. Ateizmin bir halk felsefesi olarak çekiciliği, 1989'da Berlin Duvarı'nın yıkılmasıyla sona erdi. Bir zamanlar bir kurtarıcı olarak görülen ateizmden artık bir zalim olarak içtenlikle nefret ediliyordu. Sovyet imparatorluğu 1990'larda baş döndürücü bir hızla parçalanırken, bir zamanlar Tanrı'dan 'kurtulmuş' olanlar, onu bir kez daha kucaklamak için koşturdu. İslam, Orta Sovyet Asya'da ve Ortodoksluk Rusya'nın kendisinde yeniden canlanıyor. Devlet tarafından dayatılan ateizmin sert ve acı hatıraları tüm Doğu Avrupa'da varlığını sürdürüyor ve Avrupa Birliği'nin dini ve kültürel geleceği için önemli sonuçlara yol açıyor. İnsanlar dinlerinden zevk aldıklarında, onu yaşamı iyileştiren ve kimlik kazandıran bir şey olarak gördüklerinde, ateizmi çekici bulmamaktadırlar (McGrath, 2007)

1.2.5. Postmodernite ve Post-ateizm

Batı'da ateizme karşı yeni bir meydan okuma ortaya çıkmıştır; ateist yazarların

farkına varmakta yavaş kaldıkları ve dahil olmaya isteksiz oldukları "postmodernizm". Fikir tarihçileri genellikle ateizmin, Aydınlanma'nın başlattığı kültürel dönem olan modernitenin ideal dini olduğuna dikkat çekerler. Ancak bunun yerini, modernitenin ateizmi tercih edilen modern din olarak bariz bir seçim haline getiren yönlerini tam olarak reddeden postmodernite aldı. Postmodernite böylece post-ateizmi doğurdu. Yine de ateizm, bu büyük kültürel değişimi ve bunun inancının geleceği üzerindeki etkilerini görmezden geliyor gibi görünüyor. Genel anlamda postmodernizm, küresel bir gerçeklik görüşü sunduğunu iddia eden bütüncülleştirici dünya görüşlerinden yoğun bir şekilde şüphe duyar. İkinci olarak, yine genel anlamda, postmodernite, gerçekliğe yönelik tamamen materyalist yaklaşımları yetersiz görür ve "yaşamın manevi boyutunu" geri kazanma konusunda gerçek bir çıkarı vardır. Ateizm, bu gelişmelerden herhangi birini irrasyonel ve batıl inanç olarak nitelendirerek göz ardı etme eğiliminde olduğundan bu gelişmelerden herhangi biriyle ilgilenme konusunda yavaş -hatta isteksiz- olmuştur. Yine de, postmodernitenin yükselişinin neden ateizm için Hıristiyanlıktan çok daha büyük bir tehdit oluşturduğunu görmek kolaydır. Ateizm, tam da postmodern düşünürlerin hoşgörüsüzlüğe ve baskıya yol açtığını savundukları türden bir "üst anlatı" sunar. Tanrı'yı tavizsiz ve kesin bir şekilde inkar etmesi artık ilkeli ve ahlaki olmaktan çok kibirli ve baskıcı olarak görülmektedir. Maneviyata olan postmodern ilgi, ateizm için Hıristiyanlıktan çok daha rahatsız edicidir. Hristiyan için sorun, maneviyata olan ilginin kiliseye veya İsa Mesih'e nasıl dönüştürüleceği veya ilişkilendirileceğidir. Ateistler ölmekte olan modern bir dünyada yaşarken, çevrelerinde manevi alemin yasak meyvesine yeni bir ilgi – özellikle gençler arasında - hakim oluyor. Postmodern kültürün kabul edilebilirlik kriteri 'Doğru mu?' değil, 'İşe yarıyor mu?' 'Uygun mu?'dur. Basit gerçek şu ki, dini inanç birçok insan için çalışıyor, yaşamlarına yön, amaç ve istikrar veriyor. Ateizmin kaybettiği zeminin bir kısmını geri kazanmak için dini inanca saygısızlık ve aşağılama ile övünmek yerine, kendisini diğerlerine gösterdiği saygıyı hak eden pek çok seçenek arasından biri olarak görecektir. Batı Hristiyanlığının en önemli, dinamik ve ilginç eleştirmeni artık ateizm değil, rakip bir Tanrı görüşü sunan dini bir alternatif olan İslam'dır. Geçmişin ateist vizyonerlerinin istediği bu değil, ama görünüşe göre işler böyle yürüyor (McGrath, 2007). Din – siyaset ilişkileri açısından İslam dininin, ateist modern dünya görüşüne yeni bir alternatif olarak doğması dikkate değer bir durumdur. Hristiyanlığın karşıtı olarak ortaya çıkan modern dünyanın artık yeni çıkış yolu olarak İslam dini ve İslam

yaşam biçimi şeklinde görülmesi, siyasi işlerin din ile bağlantısının önemini bir daha gündeme getirmiştir.

Son yıllarda laiklik, dinin siyasetteki yerine ilişkin değerlendirmeleri çarpıttığı iddiasıyla çeşitli açılardan eleştirildi. Siyaset felsefesi ve sosyolojinin bazı kollarında, bu tartışmalar esas olarak liberal demokrasilerin gerçekte ne kadar ve ne tür bir laikliğe sahip oldukları ve gerçekten ne kadar ihtiyaç duydukları açısından yapılmıştır (Jansen, 2011). Son birkaç yılda, postsekülerlik kavramı sosyal bilimlerde giderek artan bir ilgi kazandı. Bu terim birbiriyle bağlantılı fakat farklı iki şekilde kullanılmıştır. İlk olarak, daha tanımlayıcı bir tarzda, modern yaşamda dini geleneklerin geri dönüşünü veya direncini açıklamak için kullanılmıştır. İkinci ve muhtemelen daha yenilikçi bir anlamıyla postseküler, demokrasi, özgürlük, eşitlik, içerme ve adalet gibi değerlerin laiklik içinde iyi takip edilemeyeceği fikrinin harekete geçirdiği bir radikal teorileştirme ve eleştiri biçimi olarak ortaya çıkmıştır. Tam tersine, laiklik potansiyel bir tecrit, tahakküm, şiddet ve dışlama alanı olabilir (Mavelli & Petito, 2012). Laiklik tartışmaları, geleneğin geri dönüşümü ve insanlığın modern dünyadan uzaklaşma istemesi oranında, devam edecektir.

Din, inanç toplulukları ve manevi değerler, özellikle kamu politikası, yönetişim ve sosyal kimlik olmak üzere kamusal yaşamın merkezine geri döndü. Hızla çeşitlenen kentsel alanlar, dinlerin ve ruhani geleneklerin hem yeni ittifaklar hem de laik sektörlerle çatallanmalar oluşturduğu yeni alanların ortaya çıkışına tanık olunan yerlerdir. Amerikalı ilahiyatçı Harvey Cox tarafından yazılan ve ilk olarak 1965'te yayınlanan Laik Şehir, modern şehrin hem insan toplumunu hem de kiliseyi daha iyiye doğru kökten yeniden şekillendirme gücünün teolojik bir gerekçesiydi. Cox'a göre laik şehir, insanlığın özerklik, yaratıcılık ve ilerlemenin doruklarına ulaşması için kullanılan kentsel-seküler paradigmayı temsil ediyordu. Seküler sonrası kentte, din ve bilimin, inanç ve aklın, gelenek ve yeniliğin ayırıcı çizgileri artık katı bir şekilde dayatılmamaktadır ve yeni olasılık ilişkileri ortaya çıkmaktadır. Dinin kamusal dirilişi, yirminci yüzyılın ikinci yarısında üstlenilen modernist ve sekülerleşmiş yörüngeyi devam ettirmeyen bu yüzyılın tanımlayıcı özelliklerinden biri olduğu açıktır. Küreselleşen dinamik, son zamanlarda, özellikle "postseküler" sosyoloji içinde, postseküler toplum fikrine yol açmıştır. Postseküler kültür, dini bir dizi özel inanç olarak değil, yalnızca dindarlar için değil, genel olarak toplum için de her şeyi

kapsayan bir enerji kaynağı olarak açıkça tanımalıdır (Beaumont & Baker, 2011)

1.2.6. Modernizm ve Laiklik

Voas, (2008)'e göre, Batı - ve belki de tüm ülkeler -, modernleşme sürecindeki demografik geçişe çok benzeyen bir "laik geçiş" yaşamaktadırlar. Bu modelde üç tür insan varsayar: dindar, "belirsiz" (yani orta derecede dindar) ve laik. Neredeyse herkes yüksek dindarlıkla başlar. Modernleşme nedeniyle, bazı bireyler dini sosyalleşmeden yoksundur. Dindar ebeveynlerin birçok çocuğu da dindar olurken, bazıları yalnızca orta derecede dindar (veya "belirsiz") çıkacaktır. Bu "belirsiz" insanlar çocuklarını sosyalleştirdiklerinde, sonrakilerin çoğu seküler olacak, ancak bazıları da laik olacaktır. Birkaç nesil boyunca (çocukların dini sosyalleşmesinin zor olduğunu varsayarsak), bu, nüfusun çoğunluğu laik olana kadar, belirsiz sadakatin zaman içinde artacağı ve ardından düşeceği durum oluşacaktır. Genel süreç yaklaşık 200 yıl sürer. Voas'ın modelinin çok güçlü varsayımlar içerir ve tüm ülkelerin tamamen aynı yörüngeyi, aynı hızda ve aynı işlevsel biçimde izlediği varsayılır. Onları farklı kılan tek şey, ülkenin geçişe başladığı zamandır. 2002 Avrupa Sosyal Araştırması (ESS) verilerini kullanan Voas, 22 Batılı ülkenin bu modele uyduğunu göstermiştir. Örneğin, Yunanistan için, 1920'lerde doğan grubun neredeyse tamamen dindar insanlardan oluştuğunu ve neredeyse hiç belirsiz veya seküler insan olmadığını görebiliriz. Bununla birlikte, 1980'lerde doğanlar, %60 dindar insanlardan, %30 belirsiz insanlardan oluşuyordu, ancak yine de neredeyse hiç laik insan yoktu. Buna karşılık, Çek Cumhuriyeti'nde çok daha az dindar insan ve çok daha fazla belirsiz ve seküler insan var - ancak Yunanistan'da olduğu gibi, gençler yaşlılardan daha laiktir. Voas'ın teorik zaman ekseninde genel bir modelde 'laik' kavramı 200 yıllık bir süre içinde yükselir. Bu, Yunanistan'ın kendisini laik geçişin başında bulduğu, Çek Cumhuriyeti'nin ise sürecin sonuna yaklaştığı anlamına gelir. Her iki ülke de aynı şeyi yapıyor, küçük ama önemli fark, Yunanistan'ın yaklaşık 150 yıl geride olması. Tüm ülkelerin tam olarak modelin beklediği gibi davranmadığına, örneğin Fransızların bir şekilde çizgiyi aşmadığına dikkat çeker. Bu model doğru olabilir mi? Bunların hepsi çok basit değil mi? Önemli bağımsız bir test yakın zamanda Brauer (2018) tarafından yayınlandı ve modele büyük bir onay verdi. Brauer, Amerika Birleşik Devletleri'nin modelin tahminlerine neredeyse tamamen uyduğunu gösterdi. Aslında ABD sürecin ortasında bir yerde, Avusturya'nın arkasında ama Finlandiya'nın önünde. Ancak, tüm

testler pozitif değildir. Almanya örneğine odaklanan bir çalışmada, Stolz (2020), Batı Almanya'nın modele çok iyi uysa da Doğu Almanya'nın uymadığını, ikincisinin çok hızlı ve niteliksel olarak farklı bir seküler geçişe tanık olduğunu gösterir. Bunun anlamı, laik geçişin dış şoklardan güçlü bir şekilde etkilenebileceğidir. Voas modelinin Avrupa ve Amerika Birleşik Devletleri dışındaki diğer ülkelere ne ölçüde genelleştirilebileceğini ölçmek için daha fazla teste ihtiyacı vardır. Ancak, çözülmesi gereken ek sorunlar vardır. Bir ülke bunu neden ve ne zaman yapıyor? Tetikleyiciler nelerdir? Şu ana kadar tatmin edici bir cevap verilmedi. İkinci olarak, Doğu Almanya gibi modelin istisnaları olduğunu kabul edersek, modelin sınırları nelerdir? Başka bir deyişle, ülkeler hangi sosyo-tarihsel koşullar altında modele göre davranacak ve ne zaman sapacaktır? Üçüncüsü, "1960'ların dini krizi" üzerine literatür, modele ilişkin özel bir soru ortaya atmaktadır. Tanınmış yazarlar, 1960'ların Batı ülkelerinde çok güçlü bir laikleşme dönemi olduğunu iddia ettiler (Brown, 2001 ve McLeod, 2007). Ancak Voas modeli, dinsel düşüşün sürekli ve uzun vadeli bir süreç olduğunu iddia etmektedir.

1.2.7. Din ve Modernite İlişkisi

20. yüzyılın sonlarında, sekülerleşme fikri şüphesiz baskın bir paradigmaydı. Pek çok "din" sosyoloğu "sekülerleşme modeli", "sekülerleşme süreci", veya "sekülerleşme paradigması" hakkında kendinden emin bir şekilde yazdılar. Gerçekten de, "sekülerleşme paradigması, sosyal bilimlerin din ve modernite ilişkisini incelediği ana teorik ve analitik çerçeve olmuştur". Filozoflar, şehirleşme ve sanayileşmenin dini inanç ve pratiği üzerindeki etkisi hakkındaki bu sosyolojik ortodoksiyi verili olarak kabul ettiler. Din sosyolojisinde, dine karşı "bilimsel bir duruş" ile "onu itibarsızlaştırma" dürtüsü arasında "hiçbir zaman tamamen ortadan kaldırılamayan" bir "gerilim" vardı. Model artık bir ölçüde eskidir. Onu çerçeveleyen yazarlar, Auguste Comte (1798-1857), Karl Marx (1818-1883), Emile Durkheim (1858-1917), George Simmel (1858-1918), Max Weber (1864-1920), Ernst Troeltsch (1865-1923), Ferdinand Tönnies (1855-1936), ve Sigmund Freud (1856-1939) ve sonra gelen sosyologlar, modelin yapısını temelden değiştirmeden iyileştirme, nitelik ve ampirik veriler eklerler (Clark, 2012).

Kültürelden çok sosyo-yapısal açıdan modernite, İngiliz sanayi ve Fransız devriminden sonra Batı'da egemen hale gelen toplumsal örgütlenme türü olarak

görülebilir. Modern toplumu benzersiz kılan üç geniş yapısal özellik vardır ve bu özelliklerin kombinasyonları hiçbir modern öncesi toplumsal oluşumda bulunmaması anlamında benzersizdir. Bu özellikler şunlardır:

•Parçalı yerelliğin sona ermesi ve bütün bir nüfusun ulusal merkez/ulus-devlete seferber edilmesi/dahil edilmesi;

•Kurumsal alanların genel farklılaşması;

•Bireyselleşmenin elit seviyeden elit olmayan seviyeye yayılması. Durkheimcı terminoloji kullanılarak, modern öncesi, geleneksel toplulukların farklılaşmamış, parçalı bir sosyal örgütlenmeye sahip olduğu öne sürülebilir. Bu bakımdan kendi kendine yeterliydiler, daha kapsayıcı sosyal birimler karşısında görece özerktiler. Bu kitlesel merkeze çekilme sürecini mümkün kılan, başlangıçta devletin idari ve gözetim mekanizmalarının olağanüstü genişlemesiydi (Mouzelis, 2012).

Yerelliğin düşüşü ve kitlesel seferberlik ya da ulusal merkeze dahil olma, yalnızca küçükten büyüğe nicel bir hareket değildi. Sistemik terimlerle, kurumsal alanlar (ekonomik, politik, sosyal, dini, kültürel) kendi mantıklarını, kendi yeniden üretim teknolojilerini, kendi tarihsel yörüngelerini tasvir etmeye başladıkça, alışma süreci hızlı ve kapsamlı bir farklılaşma bağlamında gerçekleşti. Yapısal-işlevsel farklılaşma elbette moderniteye özgü değildir. İmparatorluklar gibi karmaşık sanayi-öncesi toplumsal oluşumlar da önemli ölçüde bir farklılaşma sergiler (Eisenstadt, 1963). Ancak Marx ve diğerlerinin işaret ettiği gibi, bu tür toplumlarda bu süreç tepe topluluk ile sınırlıydı. Merkezin farklılaşmış parçaları ya da alt sistemleri, farklılaşmamış, parçalı olarak organize edilmiş periferilerin (dış mahalle) üzerine bindirilmiştir. Bu durum, merkezi ekonomik, politik ve kültürel aygıtların nüfuz etme derecesinin hem çok zayıf hem de son derece dengesiz olduğu anlamına gelir (Mouzelis, 2012). Giddens'ın işaret ettiği gibi, geleneksel toplumsal düzenlerde, "formüle dayalı hakikat" kodları, bir bireyin karar verme alanını katı bir şekilde betimler. Evlilik, aile büyüklüğü ve günlük davranışlarla ilgili sıradan kararlardan yaşam ya da ölümle ilgili nihai varoluşsal sorunlarla ilgili kararlara kadar gelenek, bireylerin doğal olarak bağlı kalacağı eylem reçeteleri sağlar. Öte yandan, erken modernitede, geleneksel kesinliklerin yerini, aynı zamanda sosyal üyelere yaşamda bir anlam sağlayan ve kararların alınması gereken sosyal alanları büyük ölçüde azaltan açık yönergeler sağlayan kolektivist şekillere (örneğin sınıf, ulus, parti ideolojileri)

bırakır. Bununla birlikte, finansal piyasaların ve hizmetlerin küreselleşmesi, anlık elektronik iletişim ve daha genel olarak, "zaman ve mekanın şiddetli bir şekilde sıkıştırılması" gibi temel gelişmeler, "geleneksellikten uzaklaşmaya" yol açmıştır (Beck ve Beck-Gernsheim, 2003).

Modernizm ve dinin uzun vadede bir arada var olamayacağı fikrinin uzun bir tarihi vardır. Argüman, Bryan Wilson tarafından sosyolojiye uygun bir şekilde geliştirilmiştir. Ona göre dinin önemi, hem din dışı kurumlarla (aile, eğitim ve ekonomi gibi) ilişkisi açısından hem de dinin kendisi bağlamında, sanayileşme ve beraberindeki süreçlerin bir sonucu olarak (tarımın ticarileşmesi, kentleşme, bilimin gelişmesi vb.) azalmıştır (Wilson, 2001).

Hristiyan Batı'da, modernitenin yukarıdan aşağıya toplumsal farklılaşması göz önüne alındığında, kurumlar arası sekülerleşme oldukça geri döndürülemez durumdadır. Kilise ve devlet arasındaki ayrım su geçirmez değildir. Dini seçkinler, sosyal politikaları etkilemek için kamusal alana girerler. Amerika Birleşik Devletleri'nde evanjelik sağ, Latin Amerika'da radikal rahipler ve diğer dini aktivistler tarafından siyasi alana daha doğrudan müdahale girişimleri de vardır. Ancak, bunlara rağmen, din, geri dönülemez bir şekilde, toplumsal yaşamın genel bir düzenleyicisi olmaktan çıkmıştır. Öte yandan, geç modernitede bir laiklikten uzaklaşma veya dini canlanma süreci görülür. Özellikle Anglo-Sakson dünyasında, Taylor'ın dışavurumcu modelinin altında yatan değerler, değişen derecelerde, köktendinci olmayan yerleşik kiliselerin çoğuna nüfuz etmiştir. İkincisi, 'zamana ayak uydurmak' çabasıyla hem teolojik hem de politik açıdan daha liberal hale geldi. Bu liberal dalga, çeşitli tepkiler üretmiştir. Muhafazakarlar, "cinsel devrime", gey ve kadın rahiplere, kadınların kürtaj hakkına vb. karşı çıkarak "zamana karşı" gitmeye çalışırlar (Mouzelis, 2012).

Dindarlık söz konusu olduğunda modernitenin diğer büyük sosyo-yapısal özelliği olan yaygın bireyselleşme, yeni dini hareketlerin veya kültlerin ve gayri resmi grupların ve dini ağların kurumsallaşmamış, din dışı alanını geliştirir - yerleşik kiliselerle bağlantılı olsun ya da olmasın. Aynı zamanda, son derece seçici bir tarzda "kendilerine ait dini bir yol" inşa etmeye çalışan bireysel "arayıcıların" çoğalmasına da yol açar. Küresel ruhani süpermarketin sunduğu çeşitli inanç sistemleriyle daha az ve meditatif (düşünceli) uygulamalarla daha çok ilgilenirler. İkincisi ya terapötik (tedavi edici) amaçlar için ya da daha az yüzeysel olarak, benlik, öteki ve tanrısal olanla

ruhsal bir ilişki tarzının kendiliğinden ortaya çıkmasının önkoşulu olan bir içsel boşluk oluşturmak için kullanılır. Heelas ve Woodhead'in aksine (2005), "maneviyat" "din"in yerini almamış olsa da, sözde "kültik" veya "bütüncül" veya "ilerici ortam"ın gerçekten de çok hızlı büyüdüğüne şüphe yoktur. Modernite söz konusu olduğunda, kesin olan bir şey var ki, bölgesel yerelliğin ölümü, merkeze kitlesel katılım, yukarıdan aşağıya farklılaşma ve genel bireyselleşme göz önüne alındığında, "seçim", mevcut ve gelecekteki dini manzarayı anlamak için kilit bir unsurdur. Dini konularda seçim, azınlığın ayrıcalığı ya da "yükü" olmaktan çıkar, aşağıya doğru yayılır. Diğer bir deyişle, hayatın anlamı ve seküler veya seküler olmayan bir varoluş tarzının artıları ve eksileri üzerine kafa yoranlar sadece din virtüözleri, entelektüeller veya filozoflar değildir. Dini bağlılık artık hafife alınmaz; toplumun her kesiminden insanı ilgilendiren bir konudur. Ne de olsa, varoluşsal ve dini konularda, gerçek ya da hayali, genelleştirilmiş seçim, modernitenin neyle ilgili olduğudur (Mouzelis, 2012).

1.3. İslam Geleneğinde Din ve Siyaset

Din antropoloğu Talal Asad, Avrupa laikliğinin önceki tarihinden türetilen din ve siyaset hakkındaki çok özel varsayımları diğer inanç geleneklerinin tarihine aktarmanın tehlikelerine karşı bizi uyarır (Asad, 1993). Şunu iddia eder: Dini ve politik olanın insan faaliyetinin ayrı, açıkça çizilmiş alanları olduğu anlayışı, “doğal” bir analitik ayrımdan ziyade Avrupa geleneğindeki konumumuzun bir ürünüdür. Din modern Batı tarihinin ayrılmaz bir parçası olmasına rağmen, İslami gelenekleri çevirirken onu normalleştirici bir kavram olarak kullanmanın tehlikeleri vardır. Batılı liberallerin çoğunun (muhafazakar Katolikler, Evanjelikler, Mormonlar vb.) din ve siyasetin her birinin kendi kuralları, normları ve mantığı olan oldukça ayrı iki alan oluşturduğu yaklaşımı diğer kültür ve toplumlarda doğru olmayabilir. ‘Dindar olmak’ ile ‘siyasi olmak’ arasındaki sınırları karşılaştırmalı bir kavrayışla elde etmemiz önemlidir. Batı'da laikliğin itici güçleri olarak tanımlanan güçlerle doğrudan karşılaştırma yoluyla hem benzerliklerin hem de keskin zıtlıkların kilit noktalar hemen ortaya çıkmaktadır. Bu da, bu konuların neden Müslüman bağlamında özellikle zorlayıcı olduğunu anlamamıza yardımcı olur (Mandaville, 2020).

Felsefe alanında, Müslüman dünyasının bilgi kaynakları olarak saf vahiy karşısında aklın durumuna ilişkin tartışmanın bir versiyonuna Batı'da bu olaydan yaklaşık beş yüzyıl önce tanık olunması önemlidir. Yunan felsefesinden ilham aldığı

söylenen açık sorgulama, akla veya rasyonel düşünceye uygun olmadığı görülen ahlak ve hukuka ilişkin bilgi, bilim ve teknoloji alanları arasında keskin bir ayrıma yol açtığı ifade edilebilir. İslam dünyasında 'din' ile devlet arasındaki rekabete gelince, vurgulanması gereken ilk ve en bariz nokta, Hristiyan geleneğinin aksine, İslam'ın resmi bir kilisesi veya dini otorite hiyerarşisi olmadığıdır - en azından dünyadaki Müslümanların yüzde 90'ının bağlı olduğu Sünni İslam'da değil. Ancak bu kesinlikle, İslam'daki dünyevi gücün entrikalarında dini otoriteye dair seslerin ve iddiaların bulunmadığı anlamına gelmez. Merkezi, kurumsal bir otorite olarak örgütlenmemiş olsa da, Müslüman dünyası tarihsel olarak çeşitli ayrıcalıklı yorumcular ve dini bilgi aktarıcıları sınıflarının ortaya çıkışına tanık olmuştur. Alim (çoğulu: ulema; "din alimi"), fakih (çoğulu: fukaha; "hukuk uzmanı") ve imam ("imam", dini otorite konumunda olan bir kişi için genel bir terim) İslam adına otorite ile konuşma yeteneği kazandıran terimler ve unvanlardır. Bununla birlikte, bu sosyal sınıftan daha önemli olan, onun ürettiği ve dolayısıyla kendisi tarafından üretilen kümülatif yöntem ve bilgi geleneğidir. Bu belki de Hıristiyanlıkla temel ayrımdır. "Resmi" Hristiyanlığın Kilise'nin resmi kurumsal hiyerarşisinde bulunabileceği yerlerde, "resmi" İslam'a en yakın şey, seçkin bir kolordu tarafından yüzyıllar boyunca geliştirilen ve nesilden nesile aktarılan, son derece çeşitli ancak dikkate değer ölçüde uyumlu bir teoloji ve hukuk geleneğinde bulunur. Bu şahsiyetler ve temsil ettikleri gelenek, İslam tarihinin çeşitli dönemlerinde devlet iktidarıyla ittifak kurmuş, onunla işbirliği yapmış ve doğrudan ona karşı çıkmıştır. Kilit nokta, İslam'da resmi kilise benzeri kurumların yokluğunun, Avrupa'nın kilise ve devletin ayrışması olarak sekülarizm deneyimiyle doğrudan karşılaştırmayı oldukça zorlaştırmasıdır. Aynı şekilde, "İslami Reformasyon" düşünüldüğünde, böyle bir çabaya önderlik edecek veya onun hedefi olarak hizmet edecek merkezi bir dini otoritenin - başka bir deyişle, bunu üstlenecek bir "kilise" olmadığını görürüz (Eickelman, 1998).

Avrupa ve Kuzey Amerika'da hakim laik normların modern liberal devletin sağlamlaşmasına paralel olarak gelişme eğiliminde olduğu yerlerde, Batı dışındaki devlet oluşumu deneyimi genellikle liberal siyasi değerlere yapılan yoğun vurgu ile uyumsuzdur. Avrupa'da, beraberindeki ekonomik değerlere dayanan piyasaya dayalı bir kapitalizmin ortaya çıkışıyla desteklenen siyasi liberalizm normları, birkaç çalkantılı yüzyıl boyunca egemen ulus-devletin kurumsal biçimleriyle iç içe geçmiş durumdadır. Bu özel devlet modeli, özellikle sömürgecilik sonrası dönemde Avrupa

ve Kuzey Amerika'nın ötesine yayıldığında, çok azı liberal ideallere dayanan çok farklı türde toplumsal düzene ve siyasi tarihe sahip ülkelere girdi. Bu, hem modern ulus-devletlerin Batı dışında başarılı bir şekilde sağlamlaşması hem de liberalizm tarafından tanımlanmayan siyasi toplumlarda dinin rolü sorunu açısından kaçınılmaz olarak önemli bir gerilim kaynağı olmuştur (Mandaville, 2020).

İslam genellikle, taraftarları arasında insan faaliyetinin ve deneyiminin tüm sektörlerini kaplayan "kapsamlı" bir yaşam tarzı olarak temsil edilir. Tevhid'in ("birlik") merkezi ilkesi tarafından çağrıldığı şekliyle her şeyin ilahi bağlantılı olduğu fikri, genellikle İslam'da dinin hayatın diğer herhangi bir alanından ayrılığından bahsetmenin anlamsız olduğu şeklinde yorumlanır. Siyaset alanında, bu fikir en yaygın olarak "İslam hem din hem de devlettir" yoluyla ifade edilir. Bu iki alan arasında kavramsal bir ayrım olasılığını kabul ederken, bu ifade, İslam'daki kopukluklarının pratik olasılığını reddeder durumdadır. Sezar'ın olanı Sezar'a verme kavramıyla ilgili Hıristiyan kutsal kitabının dünyevi ve ilahi otorite arasında net bir ayrım yapmasına izin verdiği yerde, İslami kaynaklar Tanrı'nın toplayıcı egemenliğini vurgulama eğilimindedir. Şaşırtıcı olmayan bir şekilde, bu muğlaklıklar ve sessizlikler yüzyıllar boyunca İslam ile siyaset arasındaki ilişkiye dair gürültülü tartışmalara yol açmıştır. Bir yandan, bazı Müslüman alimler, Kuran'dan ve Hz. Muhammed'in hadislerinden çok özel ve ayırt edici bir İslami yönetim modeli türetilebilir olduğunu kabul ettiler. Öte yandan, İslami öğretinin ahlaki ilkeleriyle uyumlu olduğu sürece herhangi bir hükümet sisteminin kabul edilebilir olduğunu savunanlar da vardır. İnananlar tarafından -ve kasıtlı olarak- İslam'ın siyasi içerimlerini ayırt etmeye yönelik bu devam eden çaba, daha sonra Müslüman siyaseti olarak adlandıracağımız şeyin temel bir bileşeni olarak tanıtılacaktır (Mandaville, 2020).

Modern İslami siyaset teorisi din ve siyasetin kesişimine ilişkin İslam dünyasındaki geniş perspektif yelpazesi hakkında bize bir fikir verir. Örneğin Raşid Rıza gibi teorisyenler, herhangi bir siyasi sistemin gerçekten de İslam şeriatından türetilmesi gerektiğini ve bir hilafetin yokluğunda Müslümanların modern devletin belirgin bir İslami biçimini üretmeye çalışması gerektiğini savunmuştur. Ancak onun çağdaşı Ali Abd al-Razık, din ve siyasetin ayrılmasının İslam tarihinin ayrılmaz bir parçası olduğunu ve Kuran'ın belirli bir siyasi düzen kurmaya çalışmadığını savunarak oldukça farklı bir görüş benimsemiştir (Esposito, 1998). Daha sonraki düşünürlerden,

İran İslam Devrimi'nin ardından Abdulkerim Suruş, pek çok kişinin laiklikle eşdeğer gördüğü ama Batı modelinin mantığını tersine çeviren bir pozisyonu savunmuştur. Suruş'a göre, dinin ampirik olmayan aklının modern siyasetin işleyişini tehdit etmesi değil, daha ziyade siyasi gücün doğası gereği yozlaştırıcı boyutlarının din için bir tehlike oluşturması söz konusudur. Dolayısıyla din ve siyaset gerçekten ayrı tutulmalıdır, ancak birincisini ikincisinden korumak adına (Sadri, 2000).

Hristiyan kaynaklarında tanımlanan İslam ve siyaset arasındaki teorik ilişkinin yanı sıra, siyasetin İslam'ın gelişmesinde nasıl bir rol oynadığını daha iyi anlamak için dinin yaşanmış tarihini dikkate almak da önemlidir. Bu konuda dikkat edilmesi gereken önemli bir nokta, İslam Peygamberi'nin hayatı ile ilgilidir. Hz. Muhammed, peygamberliği boyunca yalnızca ilahi vahyin elçisi olarak değil, aynı zamanda bir askeri komutan ve nihayetinde bir devlet adamı olarak da hizmet etmiştir. İslami kaynakların ve kutsal kitapların din ve siyaset arasındaki ilişki hakkında teolojik olarak ne söylediği sorusu bir yana, bu Hz. Muhammed'in uğraşmak zorunda kaldığı tarihsel bir gerçektir. Hz.Muhammed, hem Yesrib şehrinin hükümdarı olarak hem de daha sonra, ölümünden hemen önce gelişmekte olan bir Müslüman proto-devletin başı olarak siyasi meselelerle uğraşmak zorunda kalmıştır. Bu anlamda Hz. Muhammed, Roma emperyal yönetiminin bazı yönlerine meydan okuyan, ancak hiçbir zaman siyasi bir topluluk kurmamış veya yönetmemiş muhalif olan İsa Mesih gibi diğer önemli tarihsel dini liderlerden farklıdır. İslam ile yönetime ilişkin pratik sorular arasındaki bu erken bağlantı, Şadi Hamid gibi bazı bilim adamlarının, bir din olarak İslam'ın siyasetle ilişkisi açısından istisnai olduğunu iddia etmelerine yol açmıştır (Hamid, 2016). Hamid, bir din olarak gelişirken İslam'ın sürekli olarak hukuk meseleleriyle ilgilendiğini savunur.

Din ve siyaset arasında benzer bir ayrımın bulunup bulunamayacağını belirlemek için çeşitli Müslüman toplumların zaman içindeki tarihsel kayıtlarına da bakabiliriz. Erken dönem İslam siyasi tarihi bu açıdan özellikle aydınlatıcıdır, ancak kısa cevap şu ki İslam tarihi, din ve siyasetin oldukça net bir şekilde birbirinden oldukça farklı kavramlarla hareket ettiği görülen Müslüman hükümdarların örnekleriyle dolu görünmektedir. Peygamber'in vefatından sonraki bir yüzyıl içinde, kurumun ilahi olarak tayin edilmiş bir ahlaki sistemin dünyevi bekçisi olarak teorik rolüne rağmen, hilafet aslında hanedan siyasetinin kölesi haline gelmiştir. Bunun

nedeni Müslüman toplumun parçalanması ve hizip çatışmasıydı. Yüzyıllar boyunca siyaset, Müslüman dünyasında kendi başına ayrı bir disiplin olarak tanınmaya başlandı. Örneğin on birinci yüzyılda, Machiavelli'nin Prens'inden yaklaşık 500 yıl önce, çeşitli Müslüman dillerinde, herhangi bir uygulamacının kolayca tanıyabileceği yönetişim tekniklerini ve taktiklerini anlatan çeşitli krallık kılavuzları - Nizam el-Mülk'ün Siyasatnama (Siyaset Kitabı) - ortaya çıktı ki bu, modern politik sanatların herhangi bir uygulayıcısı tarafından kolayca tanınabilecek yönetişim tekniklerini ve taktiklerini tanımlamaktadır. İslam'daki dini ve siyasi alanlar arasındaki bu bariz ayrıma rağmen, nispeten yakın zamana kadar İslam dünyasının çoğunda dini ve seküler hukuk arasında resmi bir ayrım yapılmadığını belirtmekte fayda vardır.

Tarihsel olarak, Müslüman halkların hükümdarları meşruiyetlerinin büyük bir bölümünü dinden ve -kesinlikle Orta Çağ'da bizzat kendisi çeşitli bir içtihat bütünü haline gelen- dinsel kanunların uygulanmasından elde ettiler ve önemli şekillerde dönemin örf ve adet kanunlarıyla örtüştüler. Birinci Dünya Savaşı'ndan sonra Osmanlı İmparatorluğu'nun dağılmasına kadar, Sultan-Halife'nin İstanbul'daki meşruiyeti, nihayetinde kanunun baş uygulayıcısı olarak yürütme yetkisine dayanıyordu. Ve Osmanlı İmparatorluğu, millet sistemi ve kanun mahkemeleri aracılığıyla, dini kimlik ve örf ve adet uygulamalarına ilişkin yasal çoğulculuğu kabul etse de, Müslüman tebaasının nihai olarak -en azından sembolik olarak- şeriata dayalı olmayan mahkeme sistemleri konusunda genellikle çok az deneyimi vardı (Mandaville, 2020). Bununla birlikte, sömürgecilik sonrası dönemde, çoğunluğu Müslüman olan ülkelerin bir çoğunun hukuk sistemleri, esas olarak (genellikle İngiliz ve Fransız soydaşlarından türetilen) laik örf ve adet hukuku modellerine dayanmaktadır.

Bu bağlamda, Müslüman ülkelerde yüzyılı aşkın bir süredir güçlü bir formel sekülerizm ölçüsünün mevcut olduğu söylenebilir. Ayrıca, Müslüman dünyasında devletin kendisinin dini alanda önemli bir oyuncu olduğu görülür - örneğin, devlete bağlı dini kurumlar aracılığıyla vatandaşlarının dini yaşamını düzenlemek veya paralel mahkeme sistemlerini işletmek gibi. Bazı konular (örneğin aile hukuku) dini kanunlara göre ele alınır. O halde, Batı geleneğindeki laiklik ile İslam'daki din ve siyaset arasındaki ilişkiyi karşılaştırmanın sonuçları nelerdir? Başlangıçta bu gelenekler arasındaki bazı temel kurumsal farklılıklara (İslam'da resmi bir dini hiyerarşinin olmaması; Müslüman dünyasının siyasi toplumlarında liberalizmin olmaması) ilişkin

yapılan gözlemlere bazı ilaveler yapılabilir. İlk olarak, İslami kutsal teoloji, din ve siyaset arasında bir ayrımı resmen kabul etmese de, bu alanda hatırı sayılır bir düşünce ve uygulama serbestliğine izin verecek şekilde, İslam'daki siyasetin özellikleri konusunda yeterince ihtiyatlıdır. Ayrıca, İslam tarihi, hanedanlık ya da gündemler açısından daha iyi anlaşılan hedeflere ulaşmak için din kisvesini bir araç olarak kullanan ve dini otoritelerle iş birliği yapan Müslüman yöneticilerin birçok örneğiyle doludur. İlave olarak, 19. yüzyıla kadar (ve I. Dünya Savaşı boyunca Osmanlı İmparatorluğu'nun merkezi vilayetlerinde) İslami imparatorlukların tebaası, dini ve seküler hukuk arasında resmi bir ayrım yapmayan yasal sistemler altında yaşarken, çoğunluğu Müslüman olan ulus devletlerin vatandaşlarının çoğu bugün (ve ondan önce çeşitli Avrupalı sömürgeci güçlerin tebaası olarak) seküler hukuk konusunda önemli ölçüde doğrudan deneyime sahiptir (Mandaville, 2020).

Laikliğin şimdiye kadar Müslüman bağlamında en az incelenen yönü, dinin bir toplumsal normatiflik kaynağı olarak ne ölçüde varlığını sürdürdüğüne ilişkin sosyolojik soruyla ilgilidir. Müslüman toplumlar dindarlıkta Batı'dakiyle karşılaştırılabilir genel bir düşüş yaşadı mı? Bu, bireylerin iç ahlaki dünyaları ve niyetleri hakkında spekülasyon yapmakla ilgili sorunlar göz önüne alındığında, bu karmaşık bir sorudur. Bununla birlikte, yapabileceğimiz iki gözlem, dinin daha geniş sosyal kurumlara gömülü olması ve dinin kamu bilincindeki varlığı ile ilgilidir. Pek çok Müslüman ülkede, özellikle de irsî monarşinin (Suudi Arabistan gibi) ve aşiret bağlarının etkisinin (Pakistan gibi) güçlü olduğu ülkelerde, din genellikle bu kurumların meşruiyetinin desteklenmesinde rol oynar. Dünya Değerler Araştırması'nın 2000-2002 yılları arasında yaptığı ankete katılan Müslüman ülkelerden örneklere baktığımızda, Allah'ın hayatlarında çok önemli olduğunu belirtenlerin ortalama yüzdesi yüzde 91 iken, aynı sorudaki Batı ülkeleri için bu oran yüzde 23'dür. Bu rakam, Kuzey Amerika'yı örneklemden çıkarırsak yüzde 12'ye düşer. Ancak, bu rakamlara yüklediğimiz önem açısından dikkatli olmalıyız. Çünkü bize dini bilinç ile sosyal veya politik davranışlar arasındaki bağlantılar hakkında hiçbir şey söylemezler. Müslüman geleneklerin – ve bunların içindeki din ile siyaset arasındaki ilişkinin – öncelikle Batı'nın kurumsal laiklik deneyimi tarafından tanımlanan analitik bir mercekle ele alındığında tam olarak anlaşılamayacağı ortaya çıkmaktadır. Çünkü dinin kurumsal tezahürleri oldukça farklıdır ve dinin sosyal konumu ve rolü oldukça farklıdır. Ayrıca, İslam dünyasında sekülerizme ilişkin hakim olan düşünce

olumsuzdur ve o, din ile siyasetin resmi yasal ayrımından ziyade, öncelikle dindarlığın olmaması veya "Tanrısızlık" ile bir tutulur. Ancak bu, Müslümanların dini otorite ile modern devlet yönetişimi süreçleri arkasında pratikte bir mesafe tanımadıkları anlamına gelmez. Müslüman dünyasının uçsuz bucaksız boyutu ve çeşitliliği yaklaşık 1,6 milyar insan, yüzlerce farklı etnik, ulusal ve dilsel grubu birden fazla kıtayı kapsar. İslam dünyasındaki dini düşünce ve uygulama, İslam'ın genellikle bir toplumdan diğerine çok farklı şekillerde anlaşılmasıyla bu muazzam çoğulculuğu yansıtır. Aynı şekilde, dinin sosyal ve politik önemi de ortamdan ortama büyük farklılıklar gösterir. Bu bağlamda, bir bütün olarak İslam dünyası hakkında iddialarda bulunan veya belirli bir konudaki İslami pozisyonu açıklama iddiasında olan açıklamaları değerlendirirken çok dikkatli olmamız gerekir. Dolayısıyla, Müslüman dünyasının doğasında var olan çoğulculuğun bilinmesi, Müslüman ortamlarında dinin kendine has özelliklerinin anlaşılması sosyal bir analiz için çok önemlidir. Bununla birlikte, diğer aşırı uca gitmek ve İslam'ın belirli biçimlerinin bir şekilde her bir ayrı Müslüman mahallinde kendine özgü ortaya çıktığını varsaymak da risklidir. Daha önce de açıklandığı gibi, İslam, yaklaşık 1400 yıl boyunca kümülatif olarak gelişen dini bir geleneği ifade eder. Yıllar içinde kesinlikle çok uzaklara seyahat etmiş, pek çok yerel özellik almış ve sayısız sosyokültürel ve politik bağlam tarafından aracılık edilmiş olsa da, İslam hala çeşitli toplumlar ve topluluklar arasında tanınan ayrı bir söylem geleneği olarak varlığını sürdürmektedir. Aynı zamanda sürekli ve bağlamsal olarak yorumlanıp yeniden yorumlandığı ölçüde dinamik bir gelenektir. İslam'ın yaşanmış cisimleşmesi, ortamdan ortama değişebilir; İslami normatif söylemin terimleri ve parametreleri kesinlikle farklı olacaktır, ancak İslam'ın bir şekilde tüm Müslümanları birbirine bağlayan bir çekirdek külliyatı da vardır. Gerçekten de, İslam'ı ve siyaseti analiz etmenin en büyük zorluklarından biri, belirli Müslüman gruplarının, hatta bireysel olarak inananların bu geleneğe nasıl bağlı olduklarına ve bunun Müslüman dünyasında günlük olarak karşılaştıkları durumlarla ilgisini nasıl anladıklarına dair bir anlayışa ulaşmaktır (Mandaville, 2020).

Müslüman dünyasından din ve siyasete ilişkin bazı kamuoyu verilerine bakıldığında, Pew Global Attitudes Project tarafından 2007'de dinin devlet politikasından ayrı tutulması gereken kişisel bir inanç meselesi olup olmadığı sorulduğunda, ankete katılan tüm Müslüman ülkelerdeki çoğunluk bu ifadeye çoğunlukla veya tamamen katıldıklarını belirtmiştir (en yüksek oranlar yüzde 90

Lübnan'da ve yüzde 88 Türkiye'de ortaya çıkmıştır). Ürdün ve Pakistan'da en düşük oran olan yüzde 53 ortaya çıkmıştır (Pew Research Center's Global Attitudes Project). Bununla birlikte, daha sonra İslam'ın ülkelerinin siyasi yaşamında ne kadar rol oynaması gerektiği sorulduğunda, aynı yanıt verenler büyük bir çoğunlukla (Türkiye hariç) dinin siyasette oldukça veya çok büyük bir rol oynaması gerektiğini belirtmişlerdir. Görünüşte, bu iki yanıt çelişkili olarak görülebilir. Bu bariz tutarsızlığın makul bir açıklaması, insanların genel bir faaliyet alanı olarak siyaset ile din öğretimi tarafından sağlanan ahlaki rehberliğe duyulan ihtiyaç arasında net bir ayrım yapmasıdır. 2011'de dini liderlerin siyasette rol oynaması gerekip gerekmediği sorulduğunda, Ürdün, Pakistan ve Bangladeş'teki güçlü çoğunluk (yüzde 63-77), Endonezya'da yüzde 51 ve Türkiye'de yalnızca yüzde 40 bu ifadeye katıldığını kabul etmiştir. Bu verilere göre Türkiye'nin daha seküler bir alanda olduğu denilebilir. Ancak yalnızca bir ülkede, Afganistan'da, yanıt verenler dini liderlerin siyaset üzerinde "büyük bir etkiye" sahip olması gerektiğini söylemişlerdir. Ortamlar arasındaki bu farklılığı anlamak için, her ortamda dini liderlerin siyasete karışma tarihini incelemek gerekir. Ayrıca, kimin dini lider olarak kabul edildiği ve insanların "siyasette rol oynamaktan" ne anladıkları hakkında da sorular sormamız gerekiyor. Örneğin, Nijerya'nın güçlü tepkisi, o ülkedeki Müslümanlar arasında İran tarzı bir teokrasiye yönelik yaygın arzuya işaret etmez, bunun yerine dini liderlerin son zamanlarda bölgesel kimlik ve diğer dinlere karşı birlik sağlamada oynadıkları önemli sosyal rolü gösterir. Endonezya söz konusu olduğunda, sömürge sonrası siyasette doğrudan rol oynayan dini liderlerin geleneği çok daha azdır, ancak aynı zamanda, ülkenin bazı kitlesel dini hareketlerinden figürlerin önemli bir rol oynadığına dair keskin bir his vardır (Mandaville, 2020).

Din ve siyasetin yerel tarihe, anlayışlarına ve deneyimlerine yönelik bir duyarlılık, dünyada karşılaştığımız çeşitli Müslüman siyasetlerini anlamlı bir şekilde anlamlandırmada çok önemli bir faktör olarak ortaya çıkar. Farklı ortamlardaki Müslümanların, dinlerinin gündelik hayat ve pratik siyasetle nasıl ve nerede bağlantılı olduğuna dair (yerel tarih ve deneyime dayalı olarak) sıklıkla benzersiz anlayışlar geliştirecekleri gerçeği yadsınamaz. Bu bazen Müslüman ortamlar arasında doğrudan karşılaştırmayı çok zor hale getirebilir. Bir bireyin dininden dolayı mı yoksa tamamen başka bir faktörden dolayı mı belirli bir şekilde davrandığını belirlemek genellikle zordur - ve hatta sosyal analiz bakış açısıyla bu konuda spekülasyon yapmak

tehlikelidir. Hemen dine nedensellik yüklemek kesinlikle uygunsuz olsa da, dini tamamen göz ardı etmek veya onu yalnızca araçsal terimlerle görmek de eşit derecede sorunludur. Soğuk Savaş'ın sona ermesinden bu yana birçok iç savaş vakasında, en önemlisi de Bosna'da, çatışan taraflar dini çizgilere göre örgütlenmiş görünüyordu. Siyasi aktörleri harekete geçirmek ve gerçekten siyasi özerklik, toprak ve kaynaklara eşit olmayan erişimle ilgili bir anlaşmazlıkta düşmanlıkları keskinleştirmek için bu çatışmada dini kimliğin nasıl kullanıldığına dair haklı nedenlerle çok şey yapıldı. 1988'deki Salman Rüşdi olayındaki durumda, Birleşik Krallık'ta haklarından mahrum bırakılmış binlerce Güney Asyalı göçmen protesto için yürüdü ve Salman Rüşdi'nin Şeytan Ayetleri'ndeki küfür olarak algıladıkları romanın kopyalarını yaktı. Bu dava ile 2006 başlarında patlak veren Danimarka gazetelerinde Hazreti Muhammed'in karikatürlerine yönelik öfke arasında kesinlikle paralellikler kurulabilir. Müslüman siyaseti, büyük ölçüde eşanlamlı olarak kabul edilebilek iki terim olan "siyasi İslam" veya "İslamcılık" ile aynı şey değildir (Asad, 1993).

1.3.1. Dine Modern Yaklaşım

Bu başlık altındaki “din” kavramı çok önem arz etmektedir. Çünkü farklı tanımlamalar farklı sonuçlara götürmektedir. Din sadece kul ile yaratıcı arasındaki bir konu mudur? Yoksa hayatın bütün alanlarını kapsayan bir etkinliğe mi sahiptir? Modernleşme, sekülerizm ya da dinin toplumsal ve siyasal hayattan çıkarılması anlayışı dine farklı bir tanımlama getirmiştir. Nedir bu tanımlamalar?

Modern iktisadın kurucusu Adam Smith, klasik eseri The Wealth of Nations'da (1776), din hakkında bazı dikkate değer görüşler yayınladı. Bunların arasında, devlet kiliselerinin her zaman gevşek ve tembel olacağı önermesi ve dini çatışmanın çözümünün daha az değil, daha fazla dini gruba sahip olmak olduğunun kabulü vardı (Smith, (1776), 1981). Bununla birlikte, dine “ekonomik” yaklaşım yenidir ve ekonomistlerin değil, esasen sosyologların işi olmuştur (Young, 2016). Gerçekten de, “ticaret" üzerindeki dar odakları göz önüne alındığında, çoğu iktisatçı, Smith'in din üzerine çalışmasını o kadar alakasız buldu ki, konuya ayırdığı bölümler, onun şaheserinin mevcut baskılarından biri hariç hepsinden çıkarıldı. Yakın zamana kadar, kart taşıyan iktisatçılar tarafından din üzerine yürütülen yetersiz araştırma, boş zamanın kiliseye katılım üzerindeki etkisi ve yüksek gelirli cemaatlerin üye gönüllülere güvenmek yerine ücretli hizmetleri kullanma eğilimi gibi banal konuların

ötesine nadiren geçiyordu. Bu dar bakış açısı son zamanlarda değişmektedir. Son zamanlarda bazı genç iktisatçılar, sosyologlar tarafından geliştirilen dine ekonomik yaklaşımla ilgilenmektedirler. 2004 yılında din üzerine araştırma yapmakla ilgilenen bir ekonomistler örgütü kuruldu. Sosyologlar tarafından geliştirildiği şekliyle ekonomik yaklaşım esas olarak para, fiyatlar ve hatta ilahi kazançlara yatırım hakkında değildir. Daha ziyade ekonomik bir yaklaşım olarak nitelendirilebilir. Çünkü dini bireysel düzeyde analiz ettiğinde, insanlar ile doğaüstü arasındaki mübadele ilişkilerini vurgular. Toplu düzeyde dine ekonomik yaklaşım, temel arz ve talep kavramlarına dayanır. Elbette, dine yönelik bazı sosyal bilimsel yaklaşımlar da talebe vurgu yapar, genellikle buna "ihtiyaç" olarak atıfta bulunur. Onu diğer tüm yaklaşımlardan ayırmada daha da önemlisi, ekonomik yaklaşımın arza odaklanması ve rapor edilen dine olan talepteki değişikliklerin çoğunun, dini tedarikçilerin etkinliği ve çeşitliliğindeki farklılıklardan kaynaklandığı şeklindeki önemli bulguya odaklanmasıdır. Farklı dini örgütler, takipçiler için birbirleriyle mi rekabet eder, yoksa hükümet bir tekel kurmak için bir örgütle mi çalışır? İnsanların dini tercihleri neden değişti? Cevabımızı değişen talepte aramaya ve dolayısıyla bu değişikliklerin, insanların aniden yeni, karşılanmamış dini ihtiyaçlar geliştirmeleri ve bu ihtiyaçları karşılayabilecek yeni dini kurumlara yönelmeleri veya üretmeleri nedeniyle meydana geldiği sonucuna yönlendirilmekteyiz. Benzer bir mantıkla, örneğin İsveç'teki çok düşük dini katılım düzeyi, talepteki düşüşe atfedilir: "Oradaki insanların dine olan ihtiyaçlarını sözde kaybettikleri, belki de sosyalist devletin dinin sahip olduğu ihtiyaçları yeterince karşıladığı" şeklinde (Bowie, 2021). Sıklıkla gizli olsa da, dini talebin zaman içinde çok istikrarlı olduğuna ve dini değişimin bunun yerine büyük ölçüde arz yönlü dönüşümlerin ürünü olduğuna dair önemli kanıtlar vardır (Stark, 2004).

Gerçekte, dini talep nispeten sabit kalırken, tedarikçiler yükselir ve düşer ve genel dini katılım düzeyi, tedarikçilerin çeşitliliğinin ve enerjisinin bir fonksiyonudur. Peki dini örgütler neden artık kitlesel ilgi görmeyecek şekilde değişiyor? Spesifik olarak, İngiltere Kilisesi'nde ters giden neydi ve İsveç devlet kilisesi aktif bir üyeliği çekmek ve sürdürmek için neden bu kadar az çaba gösterdi? Dine ekonomik yaklaşım dokuz temel ilkeye dayanmaktadır: (1) tüm dinlerin özü inançtır (öğreti); (2) tüm dini uygulamaların temeli, doğaüstü olanla alışverişi içerir; (3) bireysel dini zevkler, bir yoğunluk yelpazesi boyunca değişiklik gösterir; (4) insanlar dini seçimlerinde laik

kararlarında olduğu kadar rasyoneldirler; (5) dini doktrinler, bağlılığa ilham verme yetenekleri bakımından büyük ölçüde farklılık gösterir; (6) din kolektif bir girişimdir; (7) üyelerinden en fazlasını isteyen dini grupların, böylece onlara en fazlasını vermeleri sağlanır, böylece en yüksek düzeyde taban taahhüdünü sürdürürler; (8) çoğu yeni dini grup, yüksek yoğunluklu inançlar olarak başlar ve daha başarılı olanlar, yoğunluk düzeylerini kademeli olarak azaltır; (9) herhangi bir toplumda dini organizasyonlar arasındaki rekabet, çabayı harekete geçirir, böylece genel dini bağlılık seviyesini arttırır ve yeterli pazar çekiciliği olmayan inançların yok olmasına neden olur (Bowie, 2021). Elbette dinin inançtan daha önemli olduğu açıktır. Ancak dinin ne olduğunu bir kez öğrendiğimizde, ancak ve ancak o zaman dinsel olan eylem ve duyguları, olmayanlardan ayırt edebiliriz. Bir Yüksek Ayin ve bir Nazi Partisi mitinginin her ikisi de ayin olarak nitelendirilir ve her ikisi de katılımcılarda derin duygular uyandırabilir. Sadece hangisinin doğaüstü varsayımlara dayandığına ve hangisinin olmadığına dikkat edilerek ayırt edilebilirler. “Dini” bir değiştirici olarak kullanmak, karmaşık tanımlar kullanmadan dinin ve dini yaşamın tüm yönlerini birleştirmeyi mümkün kılar (Bowie, 2021).

Doğaüstü sadece bilinçsiz bir öz olarak algılandığında, dini uygulama yoğunluk ve odaktan yoksundur. Dua edecek bilinçli bir varlık olmadığı için, örneğin Tao'ya yapılan başvurular, mekanik dua çarklarının kullanımında veya kağıt parçalarına iyi şans için istekler yazıp bunları bir kağıda bağlamada olduğu gibi, şansa körü körüne başvurma biçimini alır. Kumarbazın zar atıp “Haydi bir sekizlik ver” demesi nasıl namaz sayılmazsa, bu fiillere de namaz denilip denilmeyeceği şüphelidir.

Sonuç olarak, tanrısız dinler küçük seçkinlerle sınırlıdır ve "tanrısız" Asya'da bile çoğu insan dini uygulamalarını tanrılara yönlendirir. Tanrısal dinlerde dini hayata iki soru hakimdir: Tanrılar ne istiyor ve tanrılar ne verebilir? Cevaplar, tüm dini kültür ve davranış yelpazesini tanımlar ve yönlendirir. Temelden arındırıldığında, tanrısal dinler, tanrılarla mübadele ilişkilerinden oluşur ve insanların herhangi bir kutsal faaliyeti neden yerine getirdiklerine dair tüm sorular şu şekilde yanıtlanır: "Çünkü tanrıları memnun ediyor." İnsanlar neden tanrıları memnun etmek ister? Fayda elde etmek ve zarardan kaçınmak için. Elbette, insanlar genellikle tanrılara karşı güçlü duygusal bağlar geliştirirler ve herhangi bir fayda düşünmeden onlara seve seve taparlar. Yine de o zaman bile mübadele ilişkisi temel olmaya devam ediyor ve dindar

insanlar mübadelenin çoğu ilahinin ve ritüel duanın merkezi mesajı olduğunu kabul etmekte isteksiz değillerdir. Dahası, görüleceği gibi, bir dinin bağlılık oluşturma yeteneği, tanrılarının algılanan güvenilirliğine ve kapsamına, yani makul bir şekilde sunabilecekleri ödüllerin algılanan değerine bağlıdır (Bowie, 2021). Dinin, ritüelden daha temel bir özelliği olduğu hem antropolojik hem de deneysel araştırmalarla kanıtlanmıştır ve doğaüstü ile değiş tokuşta, ritüellerin mükemmel bir şekilde yerine getirilmesine yapılan vurgunun dinin bir işlevi olduğunu göstermektedir (Lawson ve McCauley, 1993).

Bir uçta, bilinçten yoksun doğaüstü varlıklara veya şeytanlar veya iblisler gibi çok sınırlı kapasitelere sahip doğaüstü varlıklara yönelik ritüel büyü vardır. Burada, her ritüelin son derece hassas bir şekilde gerçekleştirilmesi gerektiği varsayılır çünkü doğaüstü fail, ritüeli gerçekleştirenlerin niyetini bilme kapasitesinden yoksundur ve ritüel performansındaki hataların ötesini göremez. Diğer uçta ise büyük tektanrıcılıkların her şeye gücü yeten tanrıları vardır. Onlardan kutsama, neredeyse ritüel nitelikten yoksun doğaçlama dualaların bir sonucu olarak verilebilir, çünkü bu tür tanrılar, dua edenin niyetinin tamamen farkındadır. Sonuç olarak, bu tanrılara yönelik resmi ritüelleri yürütürken bile kesinliğe nispeten az önem verilir. İnsanları dini tercihlerinin yoğunluğuna göre sıralayacak olsaydık, sonuç yaklaşık olarak çan şeklindeki bir eğriye benzerdi: Çoğu kişi, çok sayıda kriter karşılığında kendilerine önemli ödüller veren bir inanç ister, ancak gerekliliklerin sayı ve masraf açısından mütevazı olmasını severler. Bazı insanlar yüksek yoğunluklu dini seçerken, diğerleri dinle çok az ilgilenmeyi veya hiç karışmamayı tercih eder. Mezhepler yüksek yoğunluklu gruplar, kiliseler ise daha az yoğunluk veren gruplar olduğundan, dini organizasyonlar bir dini yoğunluk ekseni boyunca konum alabilir. Piyasa faktörleri genellikle yeni kurulan mezhepleri daha büyük yapılara hitap etmek için başlangıçtaki gerilim derecelerini düşürmeye yönlendirir. Piyasa güçleri ayrıca yeni dini gruplaşmaların kurulmasını mezheplerle sınırlama eğilimindedir. Genellikle dini tekeller çoğulculuğu kendi çıkarları için ezerler. Dini tekeller yapaydır, ancak rekabeti önlemek için zorlayıcı güç kullanıldığı ölçüde var olurlar. Zorlamanın çıplak güç içermesi gerekmez. Çağdaş Avrupa'daki birçok hükümet, "devlet kilisesi" dışındaki tüm dini grupları ciddi dezavantajlara maruz bırakmak için daha az acımasız teknikler kullanırlar. Ancak çoğulculuk ne kadar engellenirse engellensin, sonuç dini tatminsizlik, ilgisizlik ve husumettir, çünkü çoğu piyasa nişinin dini tercihleri böylece

karşılanmaz. Görüleceği gibi, talebi karşılamaktaki bu başarısızlık, yüksek inanç seviyelerine rağmen Avrupa'nın çoğunda düşük dini katılım seviyelerini açıklamaktadır (Davie, 1996). Karşılanmayan talepten kaynaklanan aynı güçler ise sapkınlıkları ve dini savaşları teşvik eder (Stark, 2004).

Dinin cehaletten veya mantıksızlıktan kaynaklandığı iddiaları, insan davranışlarından çok onları yapanlar hakkında bilgi verir. Burada iki konu söz konusudur. İlki, sözde "rasyonel seçim" varsayımıyla ilgilidir: insanlar ödül aramaya ve maliyetlerden kaçınmaya eğilimlidir. Bazı sosyal bilimciler bu varsayımda bulunmanın şeytanla bir anlaşma imzalamak anlamına geldiğini ima etseler de, bariz sınırlar içinde insanların buna göre hareket eden makul varlıklar olduğu açıktır. Elbette herkes, insan davranışının her zaman rasyonel olmadığını, hata ve dürtülere tabi olduğunu kabul eder. Ancak en iyi varsayım, davranışın rasyonel olduğudur, çünkü insanlar genellikle hedeflerine ulaşmak için en iyi seçenek olarak algıladıkları şeyin peşinden gitmeye çalışırlar - ve bu hedeflerin bencil veya takdire şayan olması gerekmez. Ödüllerin peşinde koşarken (istenen veya değerli görülen), insanlar bilgileri, mevcut seçenekler ve anlayışları ile sınırlı olarak rasyonel (etkili ve verimli) seçimler yapmaya çalışırlar. İnsanların ödüllendirici olarak gördükleri şey, kültür ve sosyalleşme tarafından şekillendirilerek farklılık gösterir. Karakter de hesaba katılmalıdır. Tembellik genellikle seçimleri etkiler, dürtüsellik ve tutku ise hesaplamaları kısa devre yaptırıp bozabilir ve ahlaki kaygılar birçok seçeneği dışlayabilir. Postmodernistlerin ve diğer akıl karşıtlarının şikayetlerine rağmen, insan davranışının genel olarak mantıklı olduğu ve dolayısıyla nispeten öngörülebilir olduğu varsayımında radikal veya yeni hiçbir şey yoktur. En eski atalarımız bilince ulaştığı andan itibaren, bu, tüm insanların başkaları hakkında yaptığı varsayım olmuştur, ancak bariz delilik vakaları tarafından buna zorlandığında geri çekilmiştir. Davranışlarımız büyük ölçüde mantıksız olsaydı, yalnızca sosyal bilimler geçersiz olmazdı, aynı zamanda sosyal yaşam da imkansız olurdu: Eğer başkalarının davranışları tamamen öngörülemez olsaydı, etkileşim kuramazdık. Neyse ki, önerilen sınırlar dahilinde, insanlar genellikle en azından gördükleri gibi makul şekillerde hareket ederler. Normalde akıl dışı veya akıl dışı olarak tanımlanan şeylerin çoğu, yalnızca gözlemcilerin, eylemin rasyonel olduğu aktörün bakış açısını keşfetmemiş olmasından kaynaklanmaktadır (Coleman, 1990).

Laik sermaye ile dini sermaye konusunda aşağıdaki görüşleri incelemeye değer bulunmaktadır. Laik alternatiflerin çeşitli alanlarda din ile rekabet edebileceği fikrinin izi en azından Aydınlanma yazarlarına kadar götürülebilir. Wilson (1966) ve Parsons (1984) gibi neoklasik yazarlar, işlevsel farklılaşmanın dine seküler alternatiflerin ortaya çıkmasına nasıl yol açtığını ve dinin daha sonra nasıl giderek daha fazla toplumsal işlevini kaybettiğini tanımladılar. Muhtemelen rasyonel seçim teorisyenlerinin dinler-içi rekabete çok fazla odaklanmış olmalarından dolayı, sekülerleşme araştırmalarının çekişmeli evresi olarak adlandırılan evrede seküler rekabetin önemi bir şekilde unutulmuştu. Laik rekabet fikri ancak yeni milenyumun başından beri teorize edildi ve önemli sayıda çalışma bu fikri kendi başına bir yaklaşım olarak inceledi. Yaklaşım, dini grupların birbirleriyle çok fazla rekabet etmediğini, din dışı rakiplerle rekabet ettiğini iddia eder; ikincisi, dini alanı yenilik zorlamasıyla baskı altına alır (Stolz, 2009). Buradaki anahtar fikir, dinlerin hem aşkın (örneğin sonsuz yaşam vaadi) hem de içkin (örneğin sosyal sermaye) mallar yarattığıdır. İlki üzerinde tanım gereği bir tekele sahipken, ikincisi söz konusu olduğunda dinler laik sağlayıcılarla rekabet etmek zorundadır. Böylece, dinler sosyal sermaye sağlar, ancak seküler kulüpler de öyle; dinler sosyal refah sağlar, ancak refah devleti de öyle; din uzmanları danışmanlık ve destek sağlar, ancak bu alan aynı zamanda psikoterapistler ve yaşam koçları tarafından da işgal edilmiştir. Dünyevi rekabet üzerine muhtemelen en iyi bilinen çalışma, 27 ülke için kesitsel bir çalışmada devletin refah harcamalarıyla dini katılım arasında negatif bir ilişki olduğunu gösteren Gill ve Lundsgaarde (2004) tarafından gerçekleştirilmiştir. Benzer şekilde, Gruber ve Hungerman (2008), yirminci yüzyılda Amerika Birleşik Devletleri'nde farklı zamanlarda 'mavi yasalar' kaldırıldığında, Hıristiyan kiliselerinde dini törenlere katılımda önemli bir düşüş olduğunu göstermiştir. Hirschle (2011), dini uygulamaları dışlayabilen seküler rakipler üzerine yapılan diğer önemli çalışmalarda "boş zaman fırsatları"nı işaret etmiştir. Iannaccone ve Everton (2004) güzel havayı; Cragun (2015) Amerikan futbolunu; ve Storm (2017) geliri öne sürmüştür. İlginç bir şekilde, dini grup liderleri seküler rekabet konusunda güçlü bir farkındalığa sahiptir (McMullin, 2013). Avustralya'daki farklı Hıristiyan cemaatlerindeki papazlar kendilerini diğer cemaatlerle değil de laik faaliyetler ve dünyevi tutumlarla rekabet içinde gördüklerini belirtmektedirler. Papazları geceleri uyutmayan karizmatik rekabet değil, alışveriş merkezi ve sinema düşünceleridir (Stolz ve Tanner, 2017).

1.3.2. İslamcılık ve Müslüman Siyaseti

İslamcılık, belirli bir tür Müslüman siyasetine atıfta bulunur - İslam açısından tanımlanan bir siyasi düzen (genellikle şeriata dayalı bir devlet) oluşturmaya çalışan bir siyaset. Siyasal İslam, İslami köktencilik gibi terimlere tercih edilse de, iki açıdan daha az faydalıdır. İlk olarak, "siyasi" yi İslam için bir niteleyici olarak öne sürmek, düşünce ve uygulama alanları arasındaki sınırların bazılarını sağlamlaştırır. Siyasal İslam'ın bir örneğini ele aldığını söylemek, İslam'ın siyasi olmadığı (bazen "sadece" dini olduğunu) zamanlar olduğunu öne sürmek olacaktır. "Müslüman siyaseti" terimi Müslümanları sosyal aktörler olarak vurgulayarak İslam'ın çeşitliliğini ve çoğulculuğunu ön planda ve merkezde tutar. İslam yerine Müslümanlara odaklanmak, gerçek ortamlarda gerçek sorunlarla karşılaşan gerçek insanları vurgulamaktır. Bir analiz birimi olarak İslam'ı ne kadar çok vurgularsak, soyutlama ve haksız genelleme tehlikeleriyle o kadar çok karşılaşırız. Örneğin Müslüman düşünürler ve İslami entelektüeller derken birbirinden oldukça farklı iki şeyi kastedilir. İlki, entelektüel çabayla uğraşan herhangi bir Müslümanı içerirken, ikincisi daha spesifik olarak, entelektüel projeleri özellikle İslami normatiflik veya aynı yöndeki iddialar çerçevesinde çerçevelenmiş Müslümanlara işaret eder. "İslamcılık" yerine Müslüman siyasetine yapılan vurgu, motivasyonlarını ve hedeflerini en azından kısmen İslam'la ilgili olarak tanımlayan, ancak İslam'ın kurulması gibi bir şey peşinde koşmayan siyasi aktörleri ve resmi İslami siyasi sistemleri incelemeye izin veren bir formülasyondur (Mandaville, 2020).

İslam, İslamiyet, müslümanlık kavramları farklı kapsama alanlarına sahiptir. İslam, doğrudan doğruya esasları Kur'an-ı Kerim'e dayalı olan ve Hz. Muhammed tarafından insanlığa bildirilen ve ilahi mesajı belirleyen bir terimdir, ki bu durum bizzat Kur'an'da da bu çerçevede kullanılmıştır. İslamiyet ise, bu ilahi mesajın Müslümanlar tarafından pratiğe geçilmesi sonucu yaşanılan, kültürleşen biçimine denilmektedir. Bu biçim; zamana, mekana uyarlanarak zaman ve mekan içindeki daha eski kültürel altyapıların etkisiyle değişik yorumlar, uygulamalar ve zihniyetler yaratır ki, buna da müslümanlık denilmektedir. Bu değişkenlik yüzünden de bir tek müslümanlık değil, bir çok müslümanlıklar vardır. Haliyle günümüzde sosyolojik olarak tek değil, bir çok müslümanlıklar vardır. Yani İslam tek ve semavi iken, müslümanlık ve müslümanlıklar ise beşeri ve çeşitlidir. Bu yüzden İslam adına hareket ettiğini bildiren dini grupların siyaset anlayışını İslam yerine, dinden kaynaklanarak

getirilen yorumlar çerçevesinde Müslüman siyasetler olarak adlandırıyoruz (Durgun, 2018)

Müslüman siyaseti, hedefleri İslami bir siyasi düzen kurmak olsun ya da olmasın, Müslüman siyasetin her türlü ve aracıyla uğraşan aktörlerin daha geniş bir yelpazesine ve aralarındaki etkileşime odaklanmayı sağlar. O halde, Müslüman Kardeşler gibi şeriat hukukuna dayalı siyasi sistemler uygulamaya çalışan siyasi partiler, kesinlikle Müslüman siyasetiyle meşgullerdir. "Siyasi İslam" ve "İslamcılık" terimleri, akademisyenler ve analistler tarafından eşit derecede geniş bir siyasi gündem, strateji ve yöntem yelpazesini benimseyen çok çeşitli gruplara, hareketlere ve siyasi partilere atıfta bulunmak için kullanılmıştır. Elbette demokratik yollarla İslamcılık faaliyetleri yapan örgütlenmeler ile şiddet ve savaş tercihlerini kullanarak İslamcılık yaptığını söyleyen illegal yapılanmaları bir ve beraber tutmak mümkün değildir. Birincisi siyasal İslamcılık çerçevesinde algılanırken ikincisi terör ve terörist kavramları ile anılmaktadır.

İslamcılık, İslam gibi yekpare değildir. Ne anlama geldiği, neye benzediği ve nasıl davrandığı, bağlamdan bağlama büyük ölçüde değişir. Çeşitli ülke vaka çalışmaları, İslamcıların farklı ortamlardaki gündemlerinin, yöntemlerinin ve stratejik hedeflerinin, ortak ideolojik kökleri paylaşsalar bile, rejim tipi ve siyasi ortamdaki farklılıklar gibi faktörler nedeniyle neden önemli ölçüde değiştiğini açıklamaya yardımcı olur. Ancak İslamcılık üzerine akademisyenler ve yorumcular, kavramın geçerliliği hakkında sorular soran sadece onlar değil. Tunus İslamcı partisi En-Nahda'nın 2016 yıllık toplantısında, lideri Rachid Ghannouchi, "İslamcılık" teriminin artık partinin yönelimini tanımlamak için uygun olmadığını açıkladı. Bunun yerine Gannuşi, EnNahda üyelerinin kendilerini "Müslüman Demokratlar" olarak görmeleri gerektiğini ileri sürdü. Öte yandan, Müslüman demokrasiye yönelik vurguya yönelik bu kayma, seçim siyasetine katılmayı seçen birçok İslamcı partiyi etkileyen daha geniş bir eğilimle tutarlıdır. Bu, belirli kurumsal veya yasal yapıları öngören doktrin yerine, din tarafından tanımlanan etik ve değerlerin yönetimin yürütülmesini bilgilendirdiği bir Müslüman siyaset anlayışına doğru bir kaymadır (Mandaville, 2020).

Konuya Türk siyasi tarihi açısından bakmamız gerekirse; “İslâmcılık" adlandırmasının tarihi 1913 yılına kadar gidiyor. Aynı yıllarda hem Akif hem de Ziya Gökalp tarafından "İslâmlaşmak"ın da kullanıldığını görüyoruz. Daha geride aynı/benzer/yakın manaya gelmek üzere "İttihad İslâm", "Vahdet-i İslâmiye",

"Tevhid-i İslâm" (İslâm Birliği, Panislâmizm), "Fikr-i İslâmiyet", "İslâmiyet politikası/siyaseti", "İslâmlık meslek-i mahsusu" "İslâmlık fikri" gibi kullanımlar var. Aynı veya yakın anlamda "İhya, Islah, Tecdid, İntibah (uyanış), Necât (kurtuluş)" kavramları da kullanılıyor. Bugün daha ziyade akademik çevrelerde kullanılan hatta bir ders adı olan Çağdaş İslâm Düşüncesi (Ar. el-Fikru'l-İslâmi'l-Hadis) başlığı da muhteva olarak büyük ölçüde İslâmcılığa tekabül etmektedir. (Kara, 2017). Yine İsmail Kara'nın yaptığı İslamcılık tarifi şu şekildedir :

"İslâmcılık, XIX-XX. yüzyılda İslam'ı bir bütün olarak (inanç, ibadet, ahlâk, felsefe, siyaset, hukuk, eğitim...) 'yeniden' hayata hâkim kılmak ve akılcı bir metotla Müslümları, İslâm dünyasını batı sömürüsünden, zalim ve müstebit yöneticilerden, esaretten taklitten, hurafelerden kurtarmak, medenileştirmek, birleştirmek ve kalkındırmak uğruna yapılan aktivist ve eklektik yönleri baskın siyasî, fikrî ve ilmî çalışmaların, arayışlarını bütününü ihtiva eden bir düşünce ve harekettir"

Tarif ve adlandırmalar hiç değilse birkaç hususun üzerine eğilmeyi gerektiriyor:

1. Bunlardan biri İslâmcılık düşüncesinin İslâm dünyasında ve Osmanlı topraklarında ıslahat/modernleşme hareketlerinin bir parçası, bir neticesi olarak ortaya çıktığıdır. Bunun arkasında da sebebi, kaynakları her ne olursa olsun bir yetersizlik, kendinden şüphe ve bir "yenilenme" fikrinin yattığı bir vakıadır. Bu sarsıcı şüphenin Osmanlı Devleti gibi asırlara hükmederek gelen, küffara meydan okumuş dinî-siyasî bir yapının içinde ne kadar hayati ve tedirginlik verici bir mesele olduğu da hesaba katılmalıdır.

Islahat/modernleşme hareketlerine paralel giden süreç İslâmcılık içinde bakışta paradoksal gibi gözüken iki çizginin birlikte var olması mümkün ve gerekli kılınacaktır; bir genel anlamda modernleşme hareketlerinin getirdiği veya teklif ettiği bazı fikir, kurum ve uygulamalara, davranış ve yaşama biçimlerine din-gelenek merkezli olarak karşı çıkacak, ayrıca cihad kavramını yeniden yorumlayarak küffara, sömürgecilere karşı direnecek, ilmî-fikrî direnç odakları oluşturacak, Müslüman halkın hissiyatını kuvvetlendirecek; diğer taraftan da bu fikir, kurum ve uygulamalara uyum sağlamaya çalışacaktır. Avrupa'nın/Batın, batı medeniyetinin hem bir düşman hem de "merci-i taklit" olarak yani hem mücadele edilmesi hem de takip ve taklit edilmesi gereken bir dünya olarak görülmesi de bu sürecin içinde ortaya çıkacaktır.

Bu düşünce ve tavır-davranış biçimleri İslâmcılık hareketini bütün tarihi boyunca hem siyasî manada muhalif hem de fikrî manada tenkitçi hem de uyuma, yeni yorumlara,

yeni siyasî ve sosyal akışa katılmaya talip ve hevesli; yani hem modern(ist), hem dindar-muhafazakâr, hem de dinî olanı siyasî-sosyal bir proje, bir söylemlerde sunan, buradan bir kurtuluş düşüncesi çıkaran ideolojik bir karaktere büründürülecektir.

2. İslamcılık modern dönemde ortaya konmuş, bütünlük olan yeni bir din ve İslâm yorumudur. Daha büyük daireler olarak İslam'ın ve Müslümanlığın içinde yer alması onun yeni ve dönemsel taraflarını örtmemelidir. Siyaset alanı(siyaset düşüncesi, siyasî kurumlar, siyasî üslup...) bütün tarihi boyunca entelektüel İslâmcılığın önemsediği, bazen/çoğunlukla öne çıkan bir alan olmakla beraber ona indirgenemez. Çünkü itikadî alan dahil olmak üzere, kaynaklar (Kur'an ve sünnet), ibadetler, muamelât (hukuk ve mevzuat) , ahlâk, sosyal hayatın düzenlenmesi, eğitim, kadın meselesi merkezli olarak aile, gayrimüslimlerle münasebetler, cihad, ev, şehirleşme, mimari, edebiyat, tarih, felsefe konuları, bütünüyle İslâmî ilimler ve İslâm kültür unsurları, kurumlar... bu yeni(likçi) din ve İslâm yorumuyla irtibatlı olarak yeni veçheler almış, yeni unsurlar kazanmış, buna paralel olarak hiyerarşiler, tarifler ve üsluplar değişmiştir. En geniş manada gelenekle İslâmcılık arasındaki gerilim alanları buralardan çıkacaktır.

Siyaset alanının başından itibaren başat bir konu olması büyük ölçüde İslâmcılığın kaynağıyla yani ıslahat hareketlerinin beka fikri, devleti ve dini "kurtarmak" öncelikli olarak başlamış olmasıyla alakalıdır. Bu durum İslâmcılık düşüncesinin pratik, aksiyona dönük, hissiyatı ve retoriği önemseyen, "kuvvet" (güç ve iktidar) arayan yönünü de bir ölçüde açıklar. Sünnî İslâm siyasî geleneğinde ve Türk siyasî kültüründe zaten var olan din-devlet birlikteliği yahut zaruri ilişkisi modernleşme döneminde belki biraz farklı saiklerle fakat bir daha kuvvetlenecektir. Gelenekle olan problemli ve parçalı/parçalanmış münasebetleri İslâmcılığın radikal ve "devrimci" taraflarını besleyip kolaylaştırırken devletle, devlet anlayışıyla ve toplumun değerleriyle olan münasebeti muhafazakâr-dindar yönlerini kuvvetlendirecektir.

3. Kaynak ve gelenekle münasebet meselesine intikal etmişken İslâm tarih tecrübesiyle, İslâm ilim ve kültür mirasıyla ilişkisinin devamlılık ilişkisi mi, farklılık/kopukluk/kırılma ilişkisi mi olduğu meselesi üzerinde de durmak gerekecektir. Bu mesele İslâmcılığın öncelikli olarak İslam'ın ve Müslüman toplumların iç dinamiklerinden mi yoksa haricî etkilerden mi kaynaklandığı şeklinde de vaz edilebilir. İç dinamiklere vurgu yapan açıklama biçimleri ihya-ıslah-tecdit

kavramları üzerinden bir çerçeve oluşturmakta, bununla sınırlı olarak kuvvetli bir devamlılık çizgisi aramaktadır.

Bu görüşe göre diyelim ki Mehmet Akif, Elmalılı Hamdi Efendi yahut Muhammed Abduh, Reşid Rıza Muhammed b. Abdülvehhab, Şah Veliyyullah Dehlevî, İbn Teymiye, Gazalî gibi muslıh ve müceddıtlerin beklenebilir/normal bir devamıdır ve onların kendi zamanlarında yaptığı şeyi yapmakta yani kaynaklarla içinde yaşanılan dönem arasındaki mesafenin oluşturduğu problemleri ve tortuları kaynakları esas alarak tashih ve tadil etmektedirler. İslâmcılığı felsefî manada ve hem ortaya çıktığı zaman-zemin hem de muhteva-ana tezler itibariyle modern (hatta modernist) bir hareket olarak görenler ise askerî mağlubiyetlerin, sömürgeleştirme teşebbüslerinin ardı sıra gelen Avrupa'nın ve modern Batı düşüncesinin etkisini, belirleyiciliğini birinci sıraya çıkarmakta ve bunun bir neticesi olarak da farklılık kopukluk/kırılma ilişkisini iç dinamiklerden daha kuvvetli görmektedir.

Doğruya yakın tespit belki bu ikisinin arasında bir yerdedir veya tek tek konulara, kişilere ve dönemlere göre öncelik sıralaması değişebilir. Fakat İslâmcılık düşüncesindeki modern, hatta seküler ve pozitivist güçlü damar hesaba katılmadığı ve İslâm tarih tecrübesine, İslâm ilim ve kültür mirasına karşı mesafeli, tenkitçi, tasfiyeci tutumu göz önünde bulundurulmadığı zaman bu düşüncenin devamlılık-kırılma hatları üzerinde doğru ve yerinde anlaşılması ve değerlendirilmesi herhalde mümkün olmayacaktır.

4. İslâmcılık Osmanlı topraklarında ve İslâm dünyasında modernleşme hareketlerinin ortaya çıkardığı fikirlerden biri fakat en yaygını ve en önemlisidir. En etkili ve en yaygın olmasını mümkün ve zaruri kılan şey İslâm dünyasında ıslahat/modernleşme hareketlerinin aynı zamanda dinî bir mesele, dinin gerektirdiği bir şey, en yumuşak ifade ile dinî açıklamaya büründürülmüş, dinî meşruiyeti sağlanmış bir hadise olarak anlaşılmış ve sunulmuş olmasıdır. Bir başka şekilde söylersek -felsefi olarak ne kadar problemli, hatta imkânsız gözükürse gözüksün- modernleşme dinîleşme/dindarlaşma ve İslamlaşma ile kuvvetli bir şekilde ilişkilendirilmiştir. Bu durum diğer fikir hareketlerinin (Osmanlı-Türkiye tecrübesi itibariyle diyelim ki milliyetçilerin, batıcıların, sosyalistlerin) de aynı zamanda bir İslâmî (hatta İslâmcı!) fikir ve politikaya, dinî bir programa sahip olmalarını gerektirmiş yahut mümkün kılmıştır. (Türkiye 1924 sonrasında bu çizgiden kopacak ama diğer büyük İslâm coğrafyalarında

bu hat bir şekilde devam edecektir. II. Dünya Savaşı sonrası şartlarda kuvvetlenecek İslâm sosyalizmi, İslâm ekonomisi/kapitalizmi, faizsiz bankacılık/finans kurumları tartışmalarını, çalışmalarını ve bunları yapanların, taşıyıcıların, mütercimlerin kimliklerini bu arada hatırlayabiliriz).

5. Her düşünce hareketinin ilim-bilgi anlayışı birkaç katmandan oluşur. Bunları genel bir ifade ile a) hissiyat, b) malumat, c) düzenli bilgi, d) ilim, e) felsefe, f) inanç, g) yaşama/tecrübe katmanları olarak vermek sanırım yanlış olmaz. Bu katmanların hepsi İslâmcılık düşüncesi için de canlı ve iddialı alanlardır.

Bununla birlikte bu düşünce ve hareketin sade, hissiyatla iman arasında kolaylıkla gidip gelebilen, kolay kuşatılabilir ve yaşanabilir bir din anlayışı; tarihin tortularından ve ağırlıklarından kurtulmuş ve İslâm ilim-kültür mirasının teferruatından uzaklaşmış bir ilim-bilgi tasavvuru; hem mesafeli durulan hem de merak edilen bir felsefe ve sanat ilgisi; her halükârda pratiği, düşüncenin hayata geçmesini, yaşanmasını talep eden, buna bağlı olarak "nazariyat "tan uzaklaşan yer yer sert ve katı kurallara bağlanmış bir ideoloji ve yaşama üslubu arayışı çinde olduğu söylenebilir.

6. İslâmcı düşünce ve hareketin kurucuları, yenileyici ve sürdürücüleri Müslüman toplumların bütün katmanları arasından çıkmış kişiler olmakla beraber bunlar arasında teknik manasıyla aydın diyebileceğimiz, modern eğitim süreçlerinden geçmiş kişilerin, edebiyatçıların veya ilmiyeden olmakla beraber artık aydınlar gibi düşünüp yazanların ağırlıkta olduğu görülecektir. Bununla beraber âlimler (medreseliler), şeyhler (tekke ve tarikat mensupları), edebiyatçılar, üniversite hocaları, siyasetçiler, bürokratlar, matbuat mensupları da küçümsenemeyecek oranlardadır.

Türkiye'de 1924 sonrası itibariyle aydınların ve edebiyatçıların, yakın senelerde cemaat-tarikat mensuplarının ve gazetecilerin bariz bir şekilde öne çıktığı bir vakıadır. Hem insan unsuru hem de muhteva açısından bu farklılaşma, daralma ve seyrelmeyi hazırlayan en önemli sebep medrese ve tekkelerin kapatılmış ve esas ilim-irfan damarının tahrip edilmiş, itibarsızlaştırılmış olmasıdır. 1960'lı yıllardan itibaren İmam Hatip Okulu-Yüksek İslâm Enstitüsü-İlahiyat Fakültesi çevrelerinin İslâmcılık düşüncesine doğrudan veya dolaylı katkısı önemsenmesi gereken bir oranda ve muhtevada olmakla beraber bunları âlimden ziyade aydın kategorisinde değerlendirmek daha doğru olur. Bu çevrelerin din/İslâm/Müslümanlık ve değer müdafaalarının, anlama ve açıklama biçimlerinin tenkit ve hatta red öncelikli olması,

ifade biçimlerinde açık veya örtük olarak yer alan bilim(sellik) ve akıl(cılık) vurguları da bunu gösterir. İslâmcılık düşüncesinde dinî bilgi ve vurgularla hatta şeriatçılıkla seküler bilgi ve vurguların, felsefî olarak dindışılığın içiçe geçtiği ve birbirini etkilediği bölgeler de bu aralıklarda vücut bulmaktadır.

Yalnız İslâmcılığın bir ilim hareketinden ziyade bir aydın hareketine dönüşmesi biraz da döneminden ve tabiatından, savunma-koruma psikolojisi ağırlıklı doğuş şartlarından, ideolojik boyutundan kaynaklanmaktadır. Bu noktada oryantalisttik kabullerin ve dilin İslâmcılık hareketi ve düşüncesi üzerindeki doğrudan ve dolaylı etkilerini, bazen belirleyiciliğini hesaba katmak gerekecektir. Buna uluslararası siyaset merkezlerinin ve araştırma kurumlarının İslâmcılık düşüncesi ve hareketleri üzerindeki uyarıcı ve yönlendirici etkisi de denebilir. Bu vakıa İslâmcılığın aynı zamanda bir oryantalizm tenkidi veya küfrün tasallutuna, sömürgeciliğe olduğu kadar ona karşı da bir savunma mekanizması, bir cevap arayışı olduğu gerçeğini ortadan kaldırmaz.

7. Geleneksel yapıların, tarikatların (yakın zamanlarda cemaatların), muhafazakâr-dindar kitlenin, geleneksel din anlayışı ve yaşantısının/Müslümanlığın İslâmcılık hareketi açısından nerede durduğu başından beri çift taraflı işleyen tartışmalı ve nazik bir konudur. Bunun birkaç sebebi var. Muhtemelen en önemlisi İslâmcılık hareketinin büyük ölçüde tasavvuf kültürünü, tarikatları geleneksel din anlayışının da sorumlusu tutarak ifsat olmuş ve ifsat edici bir din yorumu ve yaşama üslubu olarak görmesi, mevcut kötü durumun ana sebeplerinden biri olarak değerlendirmesidir. İslâmcılığın modernleşmeye uyum istikametinde gelişen fikir ve arayışlarının önündeki din merkezli en dayanıklı muhalefet odaklarından biri olarak görülmesi de geleneksel yapıları karşı ve menfi tarafa itmektedir. (Bu noktada İslâmcılık bütün tarihi boyunca siyasî merkezlerle ve Cumhuriyet ideolojisi dahil modernist projelerle büyük ölçüde aynı çizgide yer almaktadır).

Geleneksel yapıları ve din anlayışlarını pasif/menfi tarafa iten bu yorum kendi mantığı içinde anlamlı olmakla beraber doğruluk ve tutarlılık açısından hayli problemlidir. Çünkü bütün İslâm dünyasında sömürgecilere ve -Milli Mücadele dahil- küffara, müstevlilere karşı yürütülen mücadelelerde tarikatların ve Müslüman halkın en önde ve en dayanıklı unsur olduğu yakın tarihin hakikatlerinden biridir. İşaret edilmesi gereken bir diğer husus İslâmcılığın zeminini ve toplumsal dayanaklarını bu

geleneksel yapıların hazırladığı ve sürdürdüğü gerçeğidir. Genel manada Müslümanlaşma ve yeniliklere karşı korunma, geleneksel formları ve sembolleri sürdürme, nihayet toplumun dindar damarlarıyla münasebetler büyük ölçüde bunlar üzerinden sağlanmaktadır. (Islahatçı ve İslâmcı olarak bilinen birçok ismin hayatının bir döneminde tarikat çevrelerinde yer aldığı, birçoğunun derviş meşrep olduğu kolay tespit edilebilecek bir husustur). Fikri yapı, siyasî tercihler, zihniyet dünyası ve üslup ayrılıklarının ortaya çıkardığı problemler ve farklılıklar mahfuz kalmak şartıyla geniş yorumda tarikat ve cemaat yapılarını hatta Müslüman halkın dinamiklerini bir şekilde İslâmcılıkla irtibatlandırmak daha doğru olacaktır (Kara, 2017).

İKİNCİ BÖLÜM

CUMHURİYET ÖNCESİ VE CUMHURİYET SONRASI DÖNEMDE DİN – SİYASET İLİŞKİLERİ

2.1. Cumhuriyet Öncesi Dönemde Din – Siyaset İlişkileri

2.1.1. Osmanlı Son Dönemi Modernleşme Girişimleri

On altıncı yüzyıllarda Avrupa toplumlarında meydana gelen Rönesans ve Reform diye isimlendirilen fikri hareketler ve sonraki yüzyıllarda ortaya çıkan aydınlanma akımları sonucunda ortaya çıkan değişimler ile toplumlarda etkisini göstermiş ve geleneksel kurum ve yapıların dönüşümünü başlatmıştır.

Osmanlı modernleşmesini, hem iç hem de dış etkenlerle, toplumsal, siyasal, askeri, eğitim ve ekonomik süreçlerin tamamına etki eden bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Osmanlı İmparatorluğu'nun 18. ve 19. Yüzyıllarında, devlet kurumlarının, bireylerin ve yönetim sisteminin değişmesini kapsayan ve kaynağını batıdan alan yenilikleri, değişim süreçlerini kapsamaktadır.

Tanzimat'tan önceki modernleşme hareketlerinin karakteri, Batıya yönelme ve Batıyı model alma şeklinde açıklanabilir. Buna göre başlıca iki yeni fikir açığa çıkmaktadır: Bunlardan biri, devlet gücünü Batı tarzı modern bir ordu ile desteklemek gerektiği, öteki de bunun gerçekleşmesi için teknolojik ve ekonomik kalkınmanın zorunlu olduğu fikridir (Berkes, 2002). Çünkü Fransız Devrimi (1789)'nin patlak verişi ile 1830'ların sonu arasındaki dönem, toprak, nüfus, ideoloji, yönetim, ekonomi ve uluslar arası ilişkiler alanında hızlı bir değişime sahne olmuş ve bu değişimin çoğu cihetinin İmparatorluk ile Avrupa arasındaki ilişkilerle ilgisi vardır (Zürcher, 1995). Bu bağlamda Osmanlı Devleti'ndeki ilk yenileşme hareketleri daha çok askerî tekniğin Batı'dan alınmasına yönelik olmuştu r (Köker, 1990).

Yenileşme sürecinin ilk hükümdarı vasfını taşıyan III. Selim (1789- 1807), on sekizinci yüzyılın en önemli reformcusu olarak mütalaa edilir. Tahta çıktıktan sonra III. Selim'e sunulan en acil reform teorisi, Osmanlı askeri talimlerinin yeniden düzenlenmesi olmuştur (Mardin, 1996). Bu teoriyi destekler nitelikte, dönemin devlet

adamlarının konuyla ilgili genel kanaati de yeniçeri ve diğer ocak askerlerinin harplerde işe yaramadıkları yönündeydi. Bu düşünceler çerçevesinde III. Selim'in en önemli teşebbüsü, yeni usul ve kaidelere göre ordu tanzimi meselesi üzerinde çalışması olmuştur. Padişah, yeniçeri namını taşıyan askerlerle artık yola devam edilemeyeceğini tamamen anlamış ve "Usul-ü Cedid üzere", "Nizam-ı Cedid Askeri" adında bir ordu tanzim edilmesi gerektiğine kanat getirmiştir (Akçura, 1988). Nizamı Cedid, Selim'in, savaş yeteneğini kaybetmiş, disiplinsiz yeniçerileri ortadan kaldırarak yeni ve modern bir ordu oluşturmak, reformlara karşı olan ulemanın nüfuzunu kırmak, Osmanlı Devletini Avrupa'nın ilim, sanat, ziraat, ticaret ve medeniyette yaptığı ilerlemelere ortak yapmak için giriştiği yenilik hareketlerinin tümünü ihtiva etmektedir (Karal, 1940). Bu yenilik hareketleri muhtevasında, eğitim-öğretim alanında tıpkı yeniçeri gibi köhneleşmiş bir durumda olan medrese bir kenara bırakılarak, askerlik alanındaki yenilikler için alınan metotlar eğitim ve öğretim için de yürütülmüştür. Bu doğrultuda, çeşitli askeri okullar kurulmuş, Türkçe' ye tercüme hareketleri başlamıştır (Karal, 2007). Batı'da sürekli elçilerin görevlendirilmesi de yine bu dönemdedir. Osmanlı İmparatorluğu için Batı'nın genel bir model olarak kullanılmasına dayanan "düzeltme" (Tanzimat) teklifleri de buradan kaynaklanmaktadır (Mardin, 1991). Buna göre, Nizamı Cedid' in, Tanzimat'ı hazırlamakta büyük rol oynadığı bir gerçektir. Avrupa'da yeni bir siyasi düzen ve toplum anlayışının kapılarını açan Fransız İhtilâli, Osmanlı Devleti'nde de reformist padişahlar döneminin başlangıcıdır. Bu dönemde tahta çıkan ve 1808'e kadar süren iktidarında III. Selim, askeri, mali ve iktisadi alanlarda köklü değişiklikler yapma amacı taşımıştır (Karpat, 2012). III. Selim'den sonra tahta çıkan II. Mahmut (1808-1839), imparatorluğu yıkılmadan kurtarmak için Batı'yı model almaktan başka çare kalmadığı gerekçesiyle geniş ölçülü bir düzen çalışmasına başlamıştır (Karal, 1940). II. Mahmut'un saltanatının ilk dönemleri, Sultanla onu tahta çıkarmış olan bürokratlar arasında bir iş birliği dönemi olmuştur. Bu iş birliğinin ilk ürünleri, "Sened-i İttifak"ın imzalanması olmuştur. Bu belge, mahallî hanedanların (âyân) güçlerini kırmayı ve bütün işlerin devletin kontrolünde olmasını hedefliyordu. Sened-i İttifak, Osmanlı Devleti'nin modern merkeziyetçi bir devlete dönüşmesi yönünde atılmış ilk adımlardan birisidir (Mardin, 1996). II. Mahmut döneminde, III. Selim'in Nizamı Cedid ordusuna benzer şekilde Sekbanı Cedid ocağı kurulmuştur. Bu ocağın bağımsız duruma getirilmesi üzerine yeniçeriler konumlarının zayıflatılmasına isyan etmişlerdir. Zaten Yeniçeri Ocağının

kaldırılması gerektiği yönünde bir ıslahat düşüncesi olan II. Mahmut, halkın desteğini de alarak, bu piyade kuruluşunu lağvetmiştir. Osmanlı tarihinde bu olay "Vaka-i Hayriye" (1826) olarak adlandırılmıştır (Karal, 2007). Askeri alandaki reformlardan sonra II. Mahmut siyasi gücün kullanılış biçimlerine yönelik olarak reformlarda bulunmuştur. Bu hususta atılan en önemli adım, yeni bir yönetim mekanizmasının tesis edilmesi olmuştur. Bu mekanizma ile politikaların sadrazam ve diğer nazırlar tarafından üstlenilip kontrol edilmesi günden güne kurumsallaşmıştır. Bu kurumsallaşma bağlamında Padişah, sadrazam ve şeyhülislamda toplanmış olan yetkileri, Batı devletlerinde olduğu gibi, çeşitli bakanlıklar arasında paylaştırmıştır (Karal, 2007).

Anadolu ve Rumeli'nin bütün kaza ve vilayetlerinde, modern anlamda ilk nüfus sayımı yapılmıştır. Bu sayım, din esasına göre erkek nüfus sayısının bilinmesi için yapılmıştır. Ayrıca, padişah, taşradaki nüfuzunu güçlendirmek için posta teşkilatının yapımın başlatarak haberleşmenin düzenlenmesini sağlamıştır. Posta usulünün yanı sıra Batı ülkelerinde olduğu gibi, pasaport uygulaması başlatılmıştır. II. Mahmut, setre ve pantolonu zorunlu kıyafet haline getirerek, devlet memurları ve askerler için fes uygulaması başlatmıştır. Yine bu dönemde Batı'nın eğitim prensipleri ve kurumları doğrultusunda ilköğretim mecburi hale getirilmiş, yayıma önem verilerek Avrupa ülkelerinde olduğu gibi, Osmanlı'nın ilk resmi gazetesi olan "Takvim-i Vakâyi" adını taşıyan gazete, Türkçe ve Fransızca olarak yayımlanmıştır (Karal, 2007). Netice itibariyle değişme, toplum tarafından değişikliği istemesi ve onu yürütmesi işi haline gelmedikçe o değişme toplumu daha iyiye değil, belki daha kötüye götürebilmektedir. Bu durum değişmeyi zoraki ve yüzeyde kalmış bir duruma getirmektedir. Türk tarihinde modern reform fikirlerinin gelişme ve kalkınma planlarının temelinde yatan sorun budur denilebilir.

Tanzimat Sonrası Osmanlı'da Modernleşme Hareketleri Tanzimat hareketinin bir yenilik başlangıcı, hatta bir Batılılaşma başlangıcı olduğu anlayışını, "hukukta ve devlet teşkilatında yeniliklerin başlangıcı" ve "eski yönetim şeklinin değişmesi" şeklinde dönüşümü yansıtması bakımından önem arz etmektedir (Abadan, 1940). Tanzimat öncesi dönem askeri modernleşmenin, Tanzimat dönemi de bürokratik modernleşmenin ağırlıklı olduğu zaman dilimleridir. Askeri modernleşme ile özellikle on sekizinci yüzyılda yaşanan otorite dağılmasını merkezileşme lehinde düzeltmeye

çalışma çabaları, Tanzimat'la birlikte hukuk devletine ve bürokratik gelişime doğru genişleme göstermiştir. Bu bağlamda Tanzimat bir otokrasi ve merkezileşme getirmiş; Tanzimat'la beraber, eskinin dağınık ve desentralize olmuş bürokrasisi büyük oranda merkezileşmiştir (Aydın, 1993). Tanzimat sürecinde devlet tarafından artık eski kanunların ruhuyla yeni problemlerin çözülemeyeceği anlaşılmıştı. Aynı zamanda Batılı güçlerin azınlıkların haklarının korunmasına yani Müslüman ve gayri müslimlere yeni/eşit haklar verilmesine yönelik baskıları da söz konusuydu. Diğer taraftan Batı ülkelerine elçilikle giden devlet adamları, orada uyanan yeni devlet anlayışının, hürriyet ve eşitlik fikirlerinin, insan haklarının da kaçınılmaz bir yol olduğunu anlamaktaydılar. İşte bu şartlar neticesinde Abdülmecit zamanında Reşit Paşa tarafından hazırlanan Tanzimat Fermanı (Gülhane Hattı Hümayunu) (1839)'nın okunmasına neden olmuştur. Bu anlamda Tanzimat, askeri ve teknik olarak başlayan batılılaşmanın siyasi-hukuki bir şekil alması demektir (Ülken, 1966). Mustafa Reşit Paşa, bu fermanla Osmanlı Devleti'ni Orta Çağ zihniyetinden çıkarıp muasır milletler seviyesine ulaştırmak için Batı medeniyetinin kabul edildiğini ilan etmiştir (Şapolyo, 1945). Osmanlı tarihinde, hükümet ile halk arasındaki ilişkileri gösteren ilk yazılı vesika olma özelliği taşıyan ve siyasi, içtimai, iktisadi ve mali olmak üzere dört bölümde ıslahat yapma amacına sahip olan Tanzimat'la birlikte Türkiye'de demokrasi hareketinin ilk adımı atılmış oluyordu (Mardin, 1996) Tanzimat Fermanı, vatandaşların canlarının, mallarının ve namuslarının çıkarılacak bir takım kanunlarla korunacağı ve meclisler kurulacağı; gayri müslimlere eşit haklar verileceği; askeri gelir giderlerde ve vergilerde düzenleme yapılacağı muhtevasıyla, Tanzimat öncesi "eskiye yeni bir ruh vererek düzeltme" anlayışına sahip ıslahat çalışmalarından ayrılmaktadır (Birand, 1955). Ayrıca Tanzimat'la birlikte devletin haklar kaynağı olan Tanrı hakları sistemine son verilmemiş, bu sistemin yanında Batı'nın laik sistemi değer kazanmaya başlamıştır (Karal, 2007). Abdülmecit düşündüğü yeniliklerde ikinci önemli adımı olarak Islahat Fermanı (1856)'nı ilan etmiştir. Tanzimat'ı başlatan Gülhane Hatt-ı Hümayunu'nun ikinci bir kademesi görünümünde olan Islahat Fermanı, Tanzimat'ın uygulanmasının önemli bir aşamasını oluşturmuştu. Bu aşamada gayri müslim halka o zamana kadar özel statüleri dolayısıyla tanınan imtiyazlar, onlara Osmanlı halkının tümünün sahip oldukları statü tanınmak şartıyla ortadan kaldırılmıştır. Bu anlamda Islahat Fermanı, o zamana kadar "millet-i hâkime" olan Müslümanlardan bu imtiyazlı durumu alarak, din farkı gözetmeksizin bir

"Osmanlı" vatandaşlığı kurma çalışması olarak zikredilebilir (Mardin, 1991). Tanzimat Döneminde Osmanlı eğitim sisteminin yeniden düzenlenmesi ve bu yolla Batı düşüncesinin daha engelsiz biçimde ülkeye girmesinin bir sonucu olarak ortaya çıkan "aydın" zümre kuşaktan ilki Yeni Osmanlılar 'dır. Yeni Osmanlılar da devletle bağlarını koparmayan ve temel hedefleri "devleti nasıl kurtarabiliriz" endişesi taşıyan kişilerdir. Fakat aralarında önemli bazı ayrılıklar vardır: İlki, Tanzimat paşaları gibi bütünüyle geleneksel eğitimden gelmemiş olmalarıdır; ikincisi devlet kavramının yerine ikame edebilecek potansiyel ve alternatif bir kavram olarak, vatanı öne çıkarmalarıdır; üçüncüsü, Batı'nın bilgisini ve bilimini kullanarak İslam çatısı altında yenileşmek ve güçlenmek istemeleridir (Aydın, 1993). Bunların bir yansıması olarak din, on dokuzuncu yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğu'nda eski kisvesini kaybederek bir "ideolojik" eksen kazanmış ve kitlelerin katılmasıyla ilgili yönü her zamankinden daha önemli olmaya başlamıştır (Mardin, 1991). Bu süreçte "hürriyet" ve "terakki" konularında fikir birliği eden; bu ideolojik hareketin öncüleri olarak en önemli simaları arasında bulunan Şinasi, Namık Kemal, Ziya Paşa, Ali Suavi, Mithat Paşa gibi aydın ve bürokratlar, karakteristik Tanzimat adamları olmuşlardır (Birand, 1955). II. Abdülhamit (1876-1909)'in tahta çıktığı zaman, dünya Müslümanları genelinde bir Müslüman siyasi dayanışması gerçekleştirmek ve muhafazakâr Müslüman düşüncesini canlandırmak düşüncesiyle "pan-İslamizm" yani İslam birliğini hedefleyen bir ideolojiyi benimsediğinden bahsedilebilir. Bu doğrultuda II. Abdülhamit, Tanzimat'ta kendilerinden uzaklaşmaya yüz tutan saygınlığı, ulemaya geri vermiştir. Geliştirmiş olduğu pan-İslamizm doktriniyle, kendisinin bütün Müslümanlar üzerinde manevi otorite sahibi bir halife olduğunu ortaya koymaya çalıştığı söylenebilir. Bu yolda, Genç Osmanlılarca başlatılan hareketliliğin bir kısmını devralarak, onu kendi yolunda ilerletmeye çalışmıştır (Hodgson, 1993). II. Abdülhamit, tahta geçerken verdiği söze uygun olarak 1876'da Kanun-i Esasi'yi ilan eder ve böylece I. Meşrutiyet başlamış olur (Ülken, 1966). 1876 Anayasası, Türkiye'nin modern politik sistemlerinin resmi başlangıcı olarak kabul edilmektedir. 1876 Anayasası, padişahın merkezi konumuna sadık kalmakla birlikte, karar mekanizması katılım ve uzlaşmaya da yer veren Meclis-i Mebusan olmuştu. Ancak Meclis, 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşı bahanesiyle kapatılmış ve II. Abdülhamit'in otuz üç yıl sürecek olan saltanatı devam etmiştir. II. Abdülhamit Kanun-i Esasi'yi kaldırmamış fakat hükümsüz bırakmıştır (Karpat, 2011). Çünkü II. Abdülhamit ve

destekçilerine göre imparatorluk henüz parlamenter yönetime hazır değildi (Findley, 2017). 1889'dan itibaren meşrutiyet taraftarı muhalefet yeniden canlanmış, genç bir grup kendi aralarında faaliyete girerek "İttihat (Osmanlı birliği) ve Terakki (ilerleme) Cemiyeti"ni kurmuşlardır. Böylece Yeni Osmanlılar hareketine benzer, fakat daha kuvvetli bir hareket olan ve "Jön Türkler" adıyla tanınan bir hareket başlamıştır. Jön Türkler, on dokuzuncu yüzyılın sonunda ve yirminci yüzyılın başında Osmanlı İmparatorluğu'nun yeniden doğuşu için mücadele veren gruplardır. Bu gruplar, anayasal sistem ve parlamenter düzeninin tekrar inşasını, İmparatorluğun yeniden doğuşu için tek çare olarak görüyorlardı. Jön Türk ideali, (etnik ve dinsel) "Unsurların Birliği" (İttihad-ı Anasır)'dir. (Zürcher, 2005). Bütün bu yeni akımı besleyen fikir ve duygu kaynağı Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın eserleri olmuştur (Ülken, 1966). II. Abdülhamit rejimine karşı Avrupa'dan yürütülen muhalefet hareketi güçlenmeye başlamıştı. 1905'ten sonra ki örgütsel faaliyetler neticesine 1908 yılında II. Meşrutiyet ilan edilmiştir. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra seçimler yapılarak 1908'de Meclis-i Mebusan açılmış ve hükümete geniş yetkiler verilerek Padişahın hükümete müdahale yetkisi ortadan kaldırılmıştır. II. Meşrutiyetin ilanından sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti kendisini, siyasi bir parti olarak örgütleyerek meclis üzerinde otorite haline gelmişlerdir (Zürcher 2005). Bununla birlikte Jön Türk Devrimi, Türkçülüğü temel alan bir ulusalcılık anlayışı ortaya koymaktadır (Georgeon, 2006).

2.1.2. Osmanlı Son Dönem Modernleşmesi ve Filibeli Ahmet Örneği

Osmanlı İmparatorluğu son dönemlerinde siyasi, ekonomik, askeri, sosyal ve hukuki alanda birçok değişiklikler yaşamıştır. Uzun bir dönem durağan bir yönetim ve sosyal sistemi benimseyen Osmanlı İmparatorluğu, özellikle Tanzimat'tan sonra ciddi bir atılım süreci gerçekleştirmiştir (Kantar, 2019).

Türkiye'de modernleşme süreci Avrupa'da ve dünyada yaşanan modernleşme sürecine paralel şekilde gelişmiştir. Bu sürecin anlaşılması, son dönem Osmanlı tarihinden günümüze kadar uzun soluklu bir okuma çabası ve detaylı bir bakış açısı gerektirmektedir (Taş & Göksuçukur, 2019).

Modern Türkiye'de entelektüel hayatın temellerini atan son dönem Osmanlı

düşünür ve yazarları arasında Filibeli Ahmed Hilmi[5] (1865–1914) öne çıkan bir isimdir. Bir Jön Türk İslam entellektüeli olan Ahmed Hilmi'nin hayatı ve fikri mirası, geç Osmanlı İmparatorluğunun farklı fikri miraslarını bünyesinde barındırdığından, Osmanlı modernizminin din ile ilişkisini incelemek için iyi bir vasıtadır. Geçmişe bakıldığında bir İslamcı olarak kataloglanan Ahmed Hilmi, daha sonra cumhuriyetçi Türkiye'deki İslami entelektüeller ve aktivistler tarafından benimsenen görüş ve fikirlerin erken bir temsilcisi olarak kabul edildi. Bu entelektüel miras, Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılmasından ve Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan sağ kurtulmuştur ve Osmanlı modernizmi ve dini arasındaki ilişkiyi ve çatışmayı barındırmaktadır. Kitaplarının neredeyse tamamı son yıllarda günümüz okuyucularının erişebileceği basitleştirilmiş modern Türkçe versiyonlarıyla yeniden yayınlanmış ve bazıları akademik çalışmalara da konu olmuştur. Çalışmalarının tümü, 1908 Jön Türk Devrimi ile 1914'te zehirlenerek ölümü arasındaki altı yıllık bir dönemde üretilmiştir (Bein, 2007). Diğer yandan tasavvuf dindarlığı ve materyalizm ile pozitivizmi kesin bir şekilde reddetmesi, onun son yıllarda çeşitli Türk-İslam hareketlerinde göze çarpan türden modernist, edebi olmayan İslami bir gündemin ilk savunucusu olarak tanınmasını sağladı. Daha sonra Mason-Siyonist bir komploya atfedilen zamansız ölümü, bazı İslami çevrelerde onun gizemini daha da artırdı. Modernist ama son derece dindar, İslamcı ama dinsel uyanışın kutsal metinlere dayalı yollarıyla ilgilenmeyen Ahmed Hilmi, geç Osmanlı dönemi çalışmalarında genellikle gözden kaçan önemli bir entelektüel akımın temsilcisi olarak öne çıkar. Ahmed Hilmi, tasavvuf dindarlığını modernist eğilimler ve kimlikle birleştiren bir İslami modernizm biçiminin benzersiz olmasa da göze çarpan bir örneğidir (Zarcone, 1998).

Ahmed Hilmi, entelektüel olarak modern bilimler ve Avrupa düşüncesiyle, belki

[5] Bkz.Ahmet Hilmi: Ahmed Hilmi'nin ilk dönem biyografisi, tipik bir Jön Türk profiline tam olarak uyar. 1865 yılında bugünkü Bulgaristan'da doğdu. Babası devlet hizmetinde bir konsolostu. 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan Osmanlı bürokratik ve entelektüel elitini eğitmek için önemli bir yer haline gelen Galatasaray Lisesi'ne devam etti. Mezun olduktan sonra izlediği kariyer yolu ve yasaklanmış siyasi faaliyetlere katılımı, birçok Genç'in arayışlarına ayna tuttu. Ahmed Hilmi devlet hizmetine girdi ve İstanbul ve taşrada çeşitli küçük bürokratik görevler üstlendi. Bu arada 1890'ların sonlarında II. Abdülhamit'in otokratik yönetimine karşı gizli muhalefete de katıldı. Belli bir noktada Mısır'a kaçtı ama görünüşe göre affedildi ve ardından İstanbul'a döndü. Kısa bir süre sonra 1901'de yıkıcı siyasi faaliyetlerde bulunduğu suçlamasıyla tutuklandı ve Fizan'a sürüldü. Diğer siyasi sürgünlerle birlikte sonraki yedi yılını günümüz Libya'sındaki bu ücra Sahra eyaletinde geçirdi. Jön Türk Devrimi'nin ardından ilan edilen genel af onun sürgününe son verdi. Başkentin canlı entelektüel arenasında etkili bir ses olma tutkusuyla 1908 sonlarında İstanbul'a döndü. (Bein, 2007, A "Young Turk" Islamic intellectual: Filibeli Ahmed Hilmi and the diverse intellectual legacies of the late Ottoman Empire. International Journal of Middle East Studies)

de İslam dünyasındaki çağdaşlarının hepsinden daha fazla ilgiliydi. Zamanının birçok düşünürü ve aktivisti gibi o da İslami dini kurumları çok eleştirdi ve Müslümanlar arasında Türklerin önceliğine dair etnosentrik(biz merkezcilik) iddiaları destekledi. Ahmed Hilmi'nin yazılarının incelenmesi, geç Osmanlı İmparatorluğu'ndaki İslami çevrelerdeki görüş çeşitliliğine dair öğretici içgörüler sunar ve dönemin etkili bazı İslam düşünürlerinin düşüncesindeki melez unsurları kanıtlar. Bu entelektüel miras, takip eden on yıllarda Türk-İslam düşünürlerini ve aktivistlerini etkilemeye devam etmiştir. 1908'den sonra Osmanlı siyasi ve entelektüel hayatına hakim olan geniş tanımlı hareket olan Jön Türkler, modernliğin, ilerlemenin ve rasyonalitenin sesini benimsedi. Kendilerini modern (asri), aydın (munevver) ve modern bilimlerde eğitimli (mütefennin) olmakla övdüler. Aynı zamanda, başta din alimleri ve görevlileri (ulema) olmak üzere eleştirmenlerini muhafazakar (muhafazakar), gelenekçi (kudemaperest) ve bağnaz (mutaassib) olmakla kınadılar. Bu ikilik, geç dönem Osmanlı toplumunun karmaşık parçalanmasını tam olarak yansıtmıyordu. Bununla birlikte, taban tabana zıt iki kamp arasındaki uçurum algısı geniş çapta benimsendi ve siyasi sınıfın grup kimliğini güçlendirmeye yardımcı oldu. Modernite, bilimsel düşünce ve dinamizme yönelik ayrıcalıklı iddia, II. Abdülhamit (1876-1909) rejimine karşı ana muhalefeti karakterize etti ve İttihat ve Terakki'nin liderliği tarafından benimsendi (Hanioğlu, 1995).

Jön Türkler etnik köken, sosyal geçmiş, meslek ve siyasi eğilimler açısından farklı bir grup olmakla birlikte, bazı önemli ortak özelliklere de sahiptiler. Erik Zurcher, bunların ağırlıklı olarak erkek, Müslüman, şehirli, modern okullarda eğitim görmüş devlet çalışanlarının okuma yazma bilen çocukları olduklarına dikkat çekti. Birçoğu Avrupa vilayetlerinden, özellikle güney Balkanlardan geliyordu (Zürcher, 2002).

Bein, yazılarında hem açık ifadelerle hem de Jön Türklerin kullandığı deyimler ve anahtar sözcüklerle modernist kimliğini vurgulamıştır. Örneğin, modern eğitim almış ilerici entelektüeller ile modern bilim ve bilgiden habersiz kalan geri gelenekçiler arasındaki sözde ikiliği onayladı. Jön Türk çağdaşlarının çoğu gibi o da muhafazakârlığı, tarihsel evrim ve değişim yasalarıyla çeliştiği için (tekamul ve tahavvul) olumsuz etkilere yol açan, insan toplumlarının zararlı bir eğilimi olarak tanımladı. Öncelikle ulemaya atıfta bulunarak, bu nedenle o "Ortaçağ gericileri" ve "gerici görüşleri besleyen skolastik eğilimlerin destekçileri" olarak nitelendirdiği

kişilere, Osmanlı İmparatorluğu'nun etçil uluslardan oluşan tehlikeli bir dünyada hayatta kalması üzerindeki olumsuz etkileri nedeniyle saldırdı. Düşüncesi, Sosyal Darwinist "varolma mücadelesi" kavramlarıyla doluydu (Hanioglu, 2001).

Ahmed Hilmi, Jön Türk çağdaşlarının Osmanlı İmparatorluğu'nun bekası için umutsuz bir mücadeleye giriştikleri ve başarı şanslarının Osmanlı toplumundaki muhafazakar çevrelerin marjinalleştirilmesine ve sonunda yok edilmesine bağlı olduğu inancını paylaşıyordu. Ahmed Hilmi'nin görüşleri ile Jön Türk hareketi içindeki hakim akım arasındaki benzerlikler, din ve inanç söz konusu olduğunda sona erdi. Pozitivizm, materyalizm ve din karşıtı fikirler, etkili Jön Türk entelektüelleri üzerinde büyük bir etkiye sahiptir (Hanioğlu, 2013). Başlangıçta Ahmed Hilmi de dinle ilgili şüphelere karşı bağışık değildi. Bir süreliğine iman etmeyi nasıl bıraktığını ve zihnindeki ve ruhundaki boşluğu doldurmak için başka bir şey aradığını yazılarında anlatmıştır. Kendini gerçekleştirme arayışındaki yolculuğu, onu büyücülük ve hipnoz deneyleri yapan en moda Batılılaşmış kulüplere ve aynı zamanda saygın din alimlerine götürdü. Kimse onun din ve inanç konusundaki şüphelerine cevap veremedi veya alternatif bir anlayış ve anlam sunamadı. Ancak sonunda Sahra'da sürgündeyken kişisel bir ruhani deneyim yaşadı; imanı yeniden kucakladı ve tasavvuf yolunun samimi bir takipçisi oldu. Duygularının yoğunluğu ve onları ifade biçimi göz önünde bulundurulduğunda, belki de yeniden doğmuş bir Müslüman olarak adlandırılabilir. Yine de modernist kimliğinden ve eğilimlerinden sıyrılmadı. Bunun yerine, onları yeniden doğrulanmış inancıyla sentezlemeye ve ne kutsal metinlere dayalı, muhafazakar ne de radikal biçimde modernist olacak melez bir biçim oluşturmaya çalıştı. Kendisini, engelleyici muhafazakar güçlerden oluşan geniş bir cepheye karşı hayati bir savaşa giren öncü modernist seçkinlerin bir parçası olarak görmeye devam etti. Bununla birlikte, yeni seçkinlerin dinsiz eğilimlerini de şiddetle eleştirdi ve onu yeniden İslami bir yola yönlendirmeye çalıştı. Yeniden doğmuş bir Müslüman olarak kişisel deneyimi, misyonunu ve modernizm ile Sufi bağlılığının sinerjik bir sentezinin uygulanabilirliğine olan inancını şekillendirdi. İslam hukukçularının otoritesi Ahmed Hilmi, imanın en önemli yönünün mümin ile ilahi olan arasındaki kişisel bağ olduğunu savunur (Bein, 2007).

Benzer şekilde her müminin manevi yolculuğunun kişisel ve benzersiz olduğunu ve dolayısıyla belirli bir Sufi'yi takip etmek zorunda olmadığını vurgular.

Sufi şeyhlerinin kör müritlerini hor görür. Osmanlı başkentinde bir mürit ve mürit çemberi oluşturmak veya kurumsal bir varlık oluşturmak için hiçbir çaba sarf etmedi. Bunun yerine, din, maneviyat ve diğer konulardaki görüşlerini genişleyen Osmanlı okur kitlesine yaymak için yazılı sözcükleri ve matbaayı kullanmaya odaklandı. Yarı otobiyografik romanı Amak-ı Hayal (Derin Görüş), özellikle 1910'da yayımlanmasından sonra popüler oldu. Roman, genç bir Müslüman erkek olan Raji'nin manevi boşluğun derinliklerinden dünyanın derinliklerine olan yolculuğunu konu alır. Kahraman, tipik bir Jön Türk karikatürüdür. Dindar bir ailede büyür, ancak modern bir okuldan mezun olduktan ve devlet memuru olarak işe girdikten sonra şüpheyle dolar ve içki, eğlence ve eğlence yaşam tarzını benimser. Boşluk kısa sürede onu tüketir (Bein, 2007).

Dinin, eğer varsa, insan toplumunu yönetmede oynaması gereken rol, Osmanlı İmparatorluğu'nun son yıllarında önemli bir tartışma kaynağı haline geldi. Hızlı siyasi ve sosyal değişimlerle birlikte bilim ve laiklik hakkındaki yeni fikirler, dinin rollerinin ve anlamlarının azaltılması veya yeniden tanımlanması çağrılarına yol açtı. Bu bağlamda Ahmed Hilmi, İslami geleneği modern fikir ve algılarla uzlaştırmaya çalışan reformist bir akımın parçasıydı. İslami modernizmin savunucuları, genel olarak dinin ve özel olarak da İslam'ın bilimsel düşünce ve akılla çeliştiği iddiasını çürütmeye çalıştılar. İslami modernistler, Müslümanların sosyal ve ekonomik refahını güvence altına almak ve Avrupa sömürgeciliğine karşı savunmak için geçmişteki hataları düzeltmenin gerekli olduğuna inanıyorlardı. Reform olmaksızın Avrupa'dan fışkıran din karşıtı fikirlerin aydınların ve yetkililerin kalplerini ve zihinlerini ele geçireceğinden ve İslam dünyasında ek etki elde edeceğinden endişe ediyorlardı. Ahmed Hilmi de bu görüşleri paylaşıyordu, ama aynı zamanda birçok önemli açıdan diğer birçok İslamcıdan farklıydı. Eleştirisinin ağırlığı, bir yanda ulemayla ilişkilendirilen dinsel ortodoksluk, diğer yanda Avrupalı pozitivist ve materyalist fikirlerin hayranları üzerinde odaklanıyordu. İlkini Müslüman ilerlemesine ve İslam'ın devam eden canlılığına büyük bir engel olduğu için, ikincisini de modernist çevreleri yoldan çıkarmakla eleştirdi.

Bununla birlikte, radikal modernistlerin din karşıtı duruşu ve ulema nedeniyle bilimsel düşünce ile metafizik gerçekler arasında bir senteze yönelik umutların giderek zayıfladığından endişe duyuyordu. Bu nedenle, kamuoyunu bu iki eğilimin aleyhine

çevirmeye çalıştı. Materyalistlere, pozitivistlere ve bilimcilik savunucularına karşı mücadelesi, entelektüel gündeminin temel dayanak noktası oldu. Kuran ayetlerine, hadislere veya teolojik argümanlara atıfta bulunmak, modernist çevrelerin kalplerini ve akıllarını kazanma mücadelesinde etkisiz olacaktır. Bu nedenle, argümanlarını desteklemek için, materyalist ve pozitivist muhaliflerini, ağırlıklı olarak Avrupa düşüncesinden ödünç aldığı felsefi eleştirilerle suçlamak için bilinçli bir çaba sarf etti. Osmanlı ulemasına yöneltilen en ciddi suçlamalardan ikisi, bir dini örgütün zararlı özelliklerini benimsedikleri ve Avrupa'nın İslam topraklarına saldırısını kolaylaştıran cehalet yaydıkları idi (Kayali, 1997).

Ahmed Hilmi eleştirisinde özellikle sertti. Ulemanın, modern öncesi Avrupa'daki rahipliğin olumsuz etkilerine benzer bir kültürel, eğitimsel ve ahlaki düşüşe neden olan "ayrı bir sosyal sınıf" haline geldiğini savundu. Avrupa'da Katolikliği ahlaki ve manevi iflasın eşiğine getiren bir yola Müslümanları götürdüklerini açıkladı. Ulemanın ilerlemeyi savunuyormuş gibi görünse de aslında en gayretli gelenekçiliği savundukları konusunda uyardı. Ayrıca, engelleyici muhafazakarlıklarının ve durgunluklarının, "Osmanlı'nın gerilemesi" olarak tanımladığı duruma vesile olduğunu ve Müslümanları sefalete ve dini çöküşe doğru çektiklerini vurguladı. Bu görüşler, Ahmed Hilmi'yi geç Osmanlı döneminin önde gelen ulemasıyla karşı karşıya getirdi. 1910'un sonlarında, Kurban Bayramı'nda kurban edilen hayvanların yerine Osmanlı Deniz Kuvvetleri Birliği'ne yapılan bağışları ikame etmek için bir vatanseverlik kampanyası başlattığında anlaşmazlıklar kızıştı (Özçelik, 2000).

Kampanya halkın büyük desteğini topladı ama aynı zamanda tartışmalara da yol açtı. İstanbul ve taşradaki okuyuculardan bağışlar akmaya başladı. Kampanyanın pek çok destekçisi arasında birkaç ulema ve medrese öğrencisi de vardı. Ancak İstanbul'daki kıdemli ulema bu girişime şiddetle karşı çıktı. Ahmed Hilmi ve onun gibi düşünen müstakbel reformculara, kendi uzmanlık alanlarına yoğunlaşmaları ve inancı yorumlamak ve Müslümanlara rehberlik etmek için işi kendi ellerine bırakmaları ulema tarafından tavsiye edildi. Şeyh ül-İslam Musa Kazım Efendi sonunda inisiyatifi fiilen reddeden bir fetva yayınladı. Ahmed Hilmi şiddetle itiraz etti, ancak devlet yetkililerinin uyarılarına kulak verdikten sonra 1911 başlarında ihtilaf sona erdi. Çatışma, Ahmed Hilmi'yi sert ve hatta ulemanın otoritesini zayıflatma konusunda daha

da kararlı hale getirdi. Kendisini eleştirenleri, İslam hukukunun ikiyüzlü koruyucuları (yalancı şerıatçılar) olarak nitelendirdi ve İslam'da rahiplik olmamasına rağmen inanç üzerinde gereksiz tekel iddia etmekle suçladı. Dini düzene yönelik bu tür radikal öneriler ve düşmanca tavırlar, Jön Türk hareketi içindeki daha radikal çevrelerin alamet-i farikasıydı.

Aslında, Ahmed Hilmi ve benzer fikirdeki İslami entelektüellerin, olumsuz ve özselleştirilmiş ulema anlayışlarının yayılmasına yardımcı olduğu iddia edilebilir. Tanınmış bir İslam edebiyatçısının kaleminden çıkan böyle bir mesajın, toplumdaki dindar çevreler tarafından kabul edilme şansı, din karşıtı veya "Batıcı" eğilimlerle ilişkilendirilen Jön Türklerin yazılarından daha yüksekti. Ahmed Hilmi, ancak aynı zamanda, Jön Türk hareketinin kendini ilerici olarak tanımlayan çevrelerine hakim olan dinsiz fikirlere karşı bir kamu kampanyası yürüttü. Nüfusun büyük çoğunluğu ulema tarafından cahil tutulsa bile, modernist seçkinlerin materyalistler ve pozitivistler tarafından yanıltıldığı talihsiz bir durumun gelişmekte olduğunu savundu. Modernist radikalizmin ve ulema gelenekçiliğinin Müslümanları, modernizm ve dindarlığı birleştiren arzu edilen bir evrimsel ilerleme yolu yerine Avrupa benzeri feci bir devrim yoluna ve azalan dindarlığa götürebileceği konusunda uyardı. Dönemin diğer dindar aydınları gibi, devletin ve toplumun dönüşümüne öncülük edecek yeni bir fikir öncüsü üretme çabalarını desteklemiş, ancak dindar düşünürlerin önderlik etmesi gerektiğine inanmıştır.

Son dönem Osmanlı entelektüelleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun, Avrupa'nın sömürgeci baskılarından ve yerel ayrılıkçı hareketlerin ortaya çıkışından sağ çıkabilmesi için vatandaşlarına güçlü bir ulusal kimlik ve vatanseverlik ruhu aşılaması gerektiği konusunda genel olarak hemfikirdi. Osmanlıcılık, İslamcılık (veya Pan-İslamizm) ve Türkçülük, devlet kimliği ve siyaseti için referans çerçeveleri olarak tanıtıldı. Neredeyse hiçbir Osmanlı düşünürü, bu göndermelerden birini diğerlerini dışlayarak savunmadı. Bunun yerine, devletin resmi ideolojisinde hakim olan bileşenin ne olması gerektiği etrafında büyük tartışmalar dönüyordu. Egemen siyasi güç olan İttihat ve Terakki üyeleri görüşlerinde farklılaştı. Örgütün liderliği, zamana ve koşullara bağlı olarak Osmanlıcı propagandayı, Pan-İslami fikirleri ve etnik Türk çekiciliğini değiştirmeyi tercih etti. Bu resmi muğlaklık, devlet kimliği ile ideolojik ve siyasi yönelimler hakkında hararetli tartışmalar için açıklıklar bıraktı. Ahmed Hilmi,

imparatorluğun etnik Türklerin hakim olduğu Batılı olmayan bir İslam devleti olarak tanımlanmasını yüksek sesle destekledi. Devletin kimliğine bağlı olduğuna inandığı sosyokültürel ve politik yönelimleri beslemeyi savundu. Avrupalı veya evrensel kimliğin destekçileri ile Batılı olmayan, İslami devlet ve toplum yöneliminin savunucuları arasındaki tartışmalar, geç dönem Osmanlı entelektüel yaşamının ortak bir özelliği haline geldi.

Ahmed Hilmi, Doğu ile Batı arasındaki varsayılan ontolojik ayrımı benimsemede daha önceki Osmanlı entelektüellerini takip etti, ancak Batı ile dünyanın geri kalanı arasındaki varsayılan ikiliğe olumlu imalar kattı- teknolojik, bilimsel ve ekonomik ilerlemelerine rağmen, ahlaki ve sosyal örgütlenmeleri açısından tartışmasız onlardan üstündüler. Batılı maddi üstünlük ile Avrupalı olmayan manevi üstünlük arasındaki benzer ayrımlar, diğer Avrupalı olmayan ortamlarda da geliştirildi. Ahmed Hilmi, "Müslümanların ayakta kalabilmeleri ve gelişmiş Avrupalılarla hem siyasi hem de ekonomik alanda rekabet edebilmeleri için Avrupalıların zihniyetini ve bilgisini benimsemeleri gerekir" fikrindendi. Ancak aynı zamanda, Müslümanların sadece seçkin yönlerini benimsemeleri gerektiğini vurguladı. Müslümanların ayrı sosyal ve kültürel temelleri sürdürmeleri gerektiğinde ısrar etti. Osmanlı İmparatorluğu'ndaki cinsiyet ilişkileri ve kadın hakları sorunu, Avrupa etkilerinin benimsenmesine ilişkin daha geniş tartışmalardan neredeyse ayrılamaz hale geldi. 19. yüzyılın sonları ve 20. yüzyılın başlarında, "feminist" fikirler genellikle en yüksek sesle Osmanlı İmparatorluğu'nun Batılılaşması veya Türk milliyetçiliği ile bağlantılı erkek entelektüeller tarafından savunulıyordu. Kadınlar ancak Jön Türk Devrimi'nden sonra feminist görüşleri savunmaya daha belirgin bir şekilde dahil oldular. Avrupa'daki çağdaşlarından farklı olarak, muhafazakar çevrelerden -çoğunlukla erkek yazarlardan- güçlü bir tepkiyle karşılaştılar. Eleştirmenler feminizmi reddettiler - özellikle İslami Doğu'ya yakışmayan tehlikeli bir hareket olarak (Bein, 2007).

Ahmed Hilmi ve benzer fikirdeki İslami entelektüeller, devletin kimliğinin ve sosyokültürel ve siyasi yönelimlerinin temeli olarak İslam ve geleneklerinin yeniden vurgulanması gerektiğini ileri sürdüler. Müslümanların, Avrupa'nın İslam topraklarına yönelik sömürgeci saldırısını püskürtecekleri takdirde İslami birliğin (ittihad-ı İslam) gerekli olduğu görüşünü destekledi. En azından, Müslümanların siyasi sınırları aşan güçlü ekonomik ve kültürel işbirliği için çaba göstermeleri gerektiğini savundu.

Konuyla ilgili yayınları, İstanbul'daki İngiliz elçiliği tarafından düzenli olarak izleniyor ve zaman zaman tercüme edilerek Londra'ya gönderiliyordu (Landau, 1990).

Bununla birlikte, bazı yerel elitlerin çıkarlarının ve Müslümanlar arasındaki etnik, mezhepsel ve doktrinsel bölünmelerin İslami birliğin gerçekleştirilmesine engel olduğunu da savundu. bu tür ayrımların ortadan kaldırılmasına yardımcı olur. Osmanlı topraklarında Müslümanlar arası mezhepsel gerilimler, özellikle Irak vilayetlerindeki Sünni-Şii bölünmelerinde ve Anadolu'da Sünniler ile Aleviler arasındaki gerilimlerde belirgindi. Hamidiye rejimi, Sünni İslam'ın, özellikle de Hanefi mezhebinin yayılması ve uygulanması yoluyla bölünmeleri ortadan kaldırma çabalarında başarısız oldu. Ahmed Hilmi, yekpare bir İslam biçimi empoze etmeye yönelik her türlü girişime karşı çıktı. Müslümanların, onları ayıran ayrıntılar nedeniyle karşılıklı suçlamalara girmek yerine onları birleştiren temel inançlara odaklanmaları gerektiğini savundu. Kendi adına, birçok Sünni tarafından Anadolu'daki Alevilerle yakından ilişkili bir Sufi tarikatı olan Bektaşilere yöneltilen heterodoksi suçlamalarını reddetti. Onlar hakkında olumlu yorumlar yazdı. Müslümanların, Avrupa'nın topraklarına, ekonomilerine ve kültürlerine yönelik çok yönlü saldırıları karşısında ya bir arada kalacaklarını ya da batacaklarını anlamaları gerektiğini vurguladı. Bu nedenle, hali hazırda sömürge yönetimi altına düşmüş Müslümanlar arasında daha güçlü kültürel ve insani işbirliğini, kalan birkaç bağımsız İslam devleti arasında siyasi ittifakı ve Osmanlı Müslümanları arasında toplumsal bağları teşvik etti. Diğer birçok Osmanlı aydını ve yetkilisi gibi, Ahmed Hilmi de Türklere özel bir görev verdi: Müslümanlar arasında liderlik rolü. Ona göre İslami birlik projesi, Osmanlı devleti üzerindeki merkezkaç baskıları saptırmaya ve Müslüman-Türk hakimiyetindeki rejimini güçlendirmeye yardımcı olacaktır. Arap entelektüellerinin Türk hegemonyasını kabul etmeyi reddetmesi olarak tanımladığı durumu özellikle istisna tuttu. Ona göre onlar Türklerin kardeşiydiler ve imparatorluktaki baskın etnik grupla tamamen eşittiler. Yine de, tıpkı kardeşlerin bir ailede farklı rollere sahip olması gibi, her etnisitenin de farklı bir işlevi olduğunda ısrar etti. Türkler liderlik için daha nitelikliydi. Arapların Türk üstünlüğünü tamamen kabul etmemelerinin İslam birliğini baltaladığını ve Avrupa'nın İslam topraklarına tecavüzüne karşı etkili direnişi engellediğini savundu. Yazılarına ırkçı görüşler ekleyerek Türklerin etnik üstünlüğü iddiasını destekledi. Bir dizi makale, şiir ve romanda etnik Türklerin siyasi liderlik, savaşma, bilim ve kültür gibi çeşitli alanlardaki

asil niteliklerini vurguladı. Osmanlıların kültürel, manevi ve eğitimsel bir gerileme yaşadığını iddia etti. Osmanlı Türklerinin, Doğu'nun yeniden doğuşuna öncülük edeceklerini ve iki ülkenin temel taşı olarak hizmet edeceklerini öne sürmüştür. İslam'la neyi kastettiği açıklamaya ihtiyaç duymadı, ancak Türk halkına ilişkin geniş Turan benzeri tanımını netleştirdi (Bein, 2007).

Ahmed Hilmi ve benzer düşünen İslami entelektüeller tarafından tanımlandığı şekliyle birleşik Türk, İslam ve Doğu kimliği, 20. yüzyılın büyük bir bölümünde Türkiye'deki çeşitli İslami hareket çevrelerinin önemli bir ayırt edici özelliği olarak kaldı (Dagi, 2002). Bu arada, Ahmed Hilmi'nin savunduğu, güçlü etnik ve ırkçı temellere sahip sentezlenmiş bir Türk-İslam kimliği algısı benimsendi. İslami hareketin bazı çevreleri tarafından desteklenmiş ve cumhuriyet döneminde de etkili olmuştur (Cetinsaya, 1999). Ahmed Hilmi, İttihat ve Terakki'nin egemen olduğu yeni bir siyasi rejimin doğuşuna tanık olan Jön Türk Devrimi'nin ardından önde gelen bir entelektüel olarak ortaya çıktı. Anayasanın restorasyonu, parlamento seçimi ve çok partili bir siyasi sistemin sürdürülmesi, devrimin önemli amaçları olarak selamlandı. Ancak gerçekte İttihat ve Terakki, gizli güç tabanını sivil bürokrasi ve silahlı kuvvetler içinde besledi ve gerçek güç, İttihatçı iç çevrelerin tekelindeydi. Karar vermenin gizli doğası ve İttihatçıların gizli çalışma tarzı, hakkında komplo teorilerinin beslenmesine yardımcı oldu. İttihat ve Terakki'nin siyasi oportünizmi ve İttihatçı liderlerin hedefleri örtbas etme alışkanlığı, İttihat ve Terakki'nin İslami değer ve normlara olan bağlılığına dair artan şüphelerle birleştiğinde, İttihatçı liderliğin imparatorluğu laikleştirme ve dini marjinalleştirme yoluna götürmek için komplo kurduğu şüphelerini besledi. İttihatçılar bu iddiaları reddettiler ve aleyhtarları İttihat ve Terakki liderliğindeki Müslüman birliğini baltalayarak imparatorluğun hayatta kalma mücadelesine engel olmakla suçladılar. Ahmed Hilmi, devrimden sonraki dönemde Müslüman birliğini desteklemek ile İttihatçı liderliğe ilişkin şüpheler arasında gidip geldi. Onun siyasi ikilemi, İttihatçıların enerjik liderliğinden ve vatansever söylemlerinden etkilenen ancak gizli cemiyetlerin ve yabancı siyasi örgütler İttihat ve Terakki'nin iç çevreleri üzerinde kontrol elde ediyordu. Baş şüpheliler Masonlardı, ardından Siyonist hareket geldi.

Ahmed Hilmi İttihat ve Terakki'yi iktidardaki ilk yıllarında destekledi, ancak 1911'de İttihat ve Terakki içindeki bir bölünmenin ardından sonunda İttihatçılarla

yollarını ayırdı. Kişisel hırsların çatışması ve din karşıtı bir komplonun geldiğine dair artan şüphelerin sonucu olarak ciddi bir iç çatlak gelişti. Muhalifler kendilerini "Yeni Grup" (Hizb-i Cedid) olarak örgütleyip gizli örgüt üzerindeki liderliğin kontrolüne açıkça meydan okuduklarında kriz derinleşti. Ahmed Hilmi, daha önceki rakiplerine karşı İttihatçı liderliği destekledikten sonra, artık meydan okuyanları destekledi ve çok okunan gazetesinin sayfalarını onların liderlerine ve onların görüşlerine açtı. Sonuç olarak, İttihatçı liderlik üstünlüğü yeniden ele geçirip aleyhtarlarını iktidardan kovdu. İttihat ve Terakki liderleri tipik olarak diğer siyasi rakiplerine davrandıkları için, Ahmed Hilmi'ye karşı düşmanca makalelerin ve mektupların yayınlanmasını organize ettiler ve onun gazetesini boykot ettiler (Bein, 2007).

Gazetesi İstanbul'da faaliyet gösteren askeri mahkeme tarafından birkaç kez askıya alınmış ve sonunda Ekim 1911'de tutuklanarak Bursa'ya sürgüne gönderilmiştir. Ancak resmi olarak siyasi yorum veya faaliyetlerden kaçınacağına yemin ettikten sonra affedilmiştir. İttihat ve Terakki'nin geçici olarak iktidardan uzaklaştırılmasının ardından Temmuz 1912'de kısa bir süre için gazetesini çıkarmaya devam etmiştir. Bu dönemde Ahmed Hilmi, bir Mason-Siyonist komplonun imparatorluğun bölünmeden önce İslami karakterini azaltmaya çalıştığına ikna oldu. Bu inancında yalnız değildi. Muhalefet aktivistleri, Masonların İttihat ve Terakki'yi perde arkasından yönettiğini savundu ve bazıları, Masonların kendilerinin zengin Yahudiler ve Siyonistler tarafından kontrol edildiğini iddia etti. Bu tür görüşler, örneğin, İstanbul'daki Ulema Cemiyeti'nin (Cemiyet-i İlmiye) sözcülüğünde ifade edilmiştir. Çeşitli Mason örgütlerinin ve Siyonist aktivistlerin gerçekten de İttihat ve Terakki ile karmaşık ilişkiler geliştirmiş olduklarına şüphe yoktur. Bu temaslar aşırı sonuç odaklı değildi, ancak fazlasıyla abartılı ve girift komplo teorilerini beslediler (Kayali, 1997).

Ahmed Hilmi sansasyonel Fransız Mason karşıtı görüşlerinin tercümesi ve yayınlanması yoluyla bu tür teorilerin yayılmasında araçsal bir rol oynadı. Ahmed Hilmi ve matbaası böylece Osmanlı-Türk halkı arasında sağcı Avrupa komplo teorilerinin yayılmasında önemli bir kanal görevi gördü. Matbaa kültürünün genişlemesi ve okur kitlesinin büyümesi, bu tür teorilerin Osmanlı topraklarında çok uzaklara yayılmasına yardımcı oldu. Osmanlı İmparatorluğu'nun bölünmesinden sonra, bu tür İslam devletinin bölünmesine ve hilafetin kaldırılmasına yol açan hain

bir Siyonist-Masonik plan hakkındaki teorilerin temelini oluşturan kavramlar, bu anlayışların temelini oluşturdu. Türkiye'deki bazı İslami çevreler, o zamandan beri bu tür açıklamaların geçerliliğini korumuştur (Bali, 1999).

Ahmed Hilmi'nin erken sonu I. Dünya Savaşı arifesindeki hayatı da benzer şekilde Masonların kendisine karşı düzenlediği bir komploya bağlanmıştır. Ocak 1913'teki İttihatçı darbenin ardından, diğer tanınmış İttihat ve Terakki karşıtı aydınlar ve aktivistlerle birlikte kısa süreliğine tutuklandı. Muhtemelen, "Muhalefetin İflası" başlıklı iyi duyurulan bir kitapçıkta İttihat ve Terakki muhaliflerine yönelik sert saldırısı nedeniyle mazur görüldü. Makale, İttihatçı darbenin arkasındaki mantığı neredeyse haklı çıkarıyor ve devrimden sonra çok partili bir parlamenter sisteme izin vermenin bir hata olduğunu savunuyordu. İttihatçı argümanları tekrarlayan Ahmed Hilmi, Müslüman birliğinin çok partili bir parlamenter sistemin arzu edilebilirliğini geçersiz kıldığını açıklıyordu. Tam bir parlamenter sistemin ancak insanlar ilerleyip siyasi olarak olgunlaştıktan sonra uygulanması gerektiğini savunuyordu. Kendisi İttihat ve Terakki'ye karşı aktif muhalefete herhangi bir şekilde katılmayı bıraktı ve Masonluğun ve materyalist fikirlerin Osmanlı seçkinleri üzerindeki etkisine karşı entelektüel kampanyasına odaklandı. Ahmed Hilmi'nin Ekim 1914'te kırk dokuz yaşında aniden zehirlenerek ölmesinin ardından, pek çok hayran onun ölümünü, Osmanlı İmparatorluğu'nun İslami karakterini ortadan kaldırmaya yönelik kötü niyetli planlarını ifşa etmesini engellemek için bir Mason komplosuna bağladı (Bein, 2007).

Osmanlı İmparatorluğu'nun yıkılması ve laik Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması, geç Osmanlı döneminin entelektüel mirasını ortadan kaldırmadı. Son on yıllarda Kemalist modernleşme projesinin çözülüşü, cumhuriyet öncesi düşünceye, ideolojilere ve kültürel yönelimlere olan ilgiyi daha da artırdı (Kasaba & Bozdoğan, 2000). İslami entelektüeller ve aktivistler, son dönem Osmanlı yazarlarının miraslarını koruma ve besleme arayışında en aktif olanlar arasında yer aldı. Geçmişe bakıldığında bir İslamcı olarak kataloglanan Ahmed Hilmi, daha sonra cumhuriyetçi Türkiye'deki İslami entelektüeller ve aktivistler tarafından benimsenen görüş ve fikirlerin erken bir temsilcisi olarak kabul edildi. Yine de daha sonraki gelişmeleri açıkça öngördü fakat İslami akım içindeki önemli farklılıkları tam olarak hesaba katamadı. Örneğin Ahmed Hilmi, haklı olarak kendisini Jön Türkler olarak bilinen grubun bir parçası ve ayrılmaz bir parçası olarak gördü ve onunla ilişkili dini kurum ve gelenekleri şiddetle eleştirdi.

Aynı zamanda, materyalist ve dinsiz fikirlerin birçok Jön Türk üzerindeki etkisinden nefret ediyordu ve tasavvuf maneviyatına derinden bağlıydı. Son olarak, Müslümanlar arasında birlik ve kardeşliği savunmakla birlikte, Türk üstünlüğüne varan ırkçı görüşleri de benimsemiştir. 1911'de İtalya ile savaş -ve daha da travmatik bir şekilde Balkan eyaletlerinin kaybedilmesi ve bunun sonucunda 1912'nin sonlarında yüzbinlerce Müslümanın yerinden edilmesiyle mücadele eden imparatorluğun korkunç durumunu yeniden vurguladı. Bu istikrarsız koşullarda Ahmed Hilmi ve çağdaşlarının pek çok aydını, devleti kurtaracak ama aynı zamanda sahip oldukları sosyokültürel ve siyasi yönelimlerin hakimiyetini sağlayacak fikirler öne sürmeye çalıştılar. Dönemin belirsizlikleri ve endişeleriyle birleşen mevcut görüş ve fikirlerin zenginliği, çoğu zaman entelektüelleri kendi kendileriyle çelişmenin eşiğine gelen karmaşık bir dizi bakış açısı benimsemeye yöneltti. 21. yüzyılın başında, Türk-İslam hareketlerinin önde gelen liderleri ve düşünürleri, çoğu kez asırlık bazı varsayımlardan, algılardan, düşüncelerden, inançlardan bazılarını terk etseler veya yeniden düzenleseler de, çoğunlukla birleşik bir modernizm, İslami dindarlık ve Sufi maneviyat vizyonunu savunmaktadırlar (Silverstein, 2005).

2.1.3. Birinci Dünya Savaşı Öncesi Osmanlı Toplumu

Birinci Dünya Savaşı arifesinde, Osmanlı sivil toplumu gelişiyordu. Yeni siyasi özgürlükler, sivil katılım ve kadınların kamusal hayata artan katılımı, iyimser ve canlı bir sosyal ortama katkıda bulundu. Bu umutlu ruh hali, Osmanlı İmparatorluğu'nun hem dışarıdan toprakları yağmalamaya ve Osmanlı'nın zayıflığını korumaya niyetli görünen Avrupalı güçler tarafından hem de içeride sadakati şüpheli huzursuz azınlık gruplarından tehdit altında olduğunun fark edilmesiyle gölgelendi. Geçiş halindeki bu toplum için savaş, bu temel çatışmaları kararlı bir şekilde çözme fırsatı sundu. Birinci Dünya Savaşı'nın arifesinde Osmanlılar, toplumu parçalamakla tehdit eden çok yönlü iç ve dış baskılar karşısında nasıl bir arada yaşamaları gerektiği konusunda uzlaşma mücadelesi veriyorlardı. Osmanlı toplumu, Güneydoğu Avrupa ve Kuzey Afrika'dan Arap Yarımadası'na ve Orta Asya sınırlarına kadar Osmanlı topraklarında önemli ölçüde farklılık gösteren çok etnisiteli bir imparatorluğun ve onun çeşitli sosyal, kültürel ve ekonomik biçimlerinin çeşitli gerçekliğini temsil eder. İmparatorluğun çeşitli halkları ve kültürleri, Osmanlı İmparatorluğu'nun siyasi sınırları içindeki varlıkları sayesinde birleşmişlerdi (Dannies, 2017).

1908 yılı, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki uzun on dokuzuncu yüzyıl modernleşme ve toplumsal çatışma sürecinde bir dönüm noktası oldu. Jön Türk Devrimi[6] (1908-1909), II. Abdülhamid'in otoriter yönetiminin sonunu ve anayasal yönetimin imparatorluğa geri dönüşünü işaret ediyordu. Bu, devletin egemenliği sürdürmek için merkezileşme ve modernleşme ihtiyacı ile imparatorluğun çeşitli nüfuslarının yerel kaygıları arasında uzlaşmanın liberal meşrutiyet ve Osmanlıcılık yoluyla mümkün göründüğü bir andı. 1914'te savaşın patlak vermesi bile Osmanlı toplumunun bu vizyonunu imkansız bir hayal haline getirmedi; ancak 1915-1916'da, Osmanlı devleti ile azınlık tebaası arasında uzlaşmaz bir ayrılık ortaya çıktığında, imparatorluğun dağılması kaçınılmaz hale geldi. Anayasal yönetişimin yeniden getirilmesi, imparatorluğun çeşitli nüfuslarının grup çıkarlarını çeşitli şekillerde ifade etmeleri için alan yarattı. Meşrutiyete ek olarak, Osmanlı tebaası Türkçülük, Arap milliyetçiliği, pan-İslamizm ve antiemperyalizm gibi ideolojileri denedi (Kayali, 1997).

Osmanlı tebaası, Birinci Dünya Savaşı arifesinde siyasi özlemlerini çeşitli şekillerde dile getirdi. Osmanlılar çeşitli dillerde kitaplar, dergiler ve gazeteler okuyup yayınladılar, halk gösterilerine ve boykotlara katıldılar ve savaş gemilerinin satın alınmasını finanse etmek için popüler aboneliklere katkıda bulundular (Aksakal, 2004). Osmanlılar ayrıca çeşitli çıkar ve kimliklerin ortak sesini duyurmak için dernekler kurdu, kamusal tartışmalara katıldı, seçimlerde oy kullandı ve Osmanlı parlamentosunda görev yaptı. Siyasal katılımın tonu ve içeriği, İstanbul ve iller arasında biraz farklılık gösteriyordu. İstanbul'da Osmanlı siyasi görüşleri genellikle militarist ve anti-emperyalistti ve İslamcı ve Türkçü perspektifleri kapsıyordu. Arap

---

[6] Jön Türk Devrimi : Kavramsal çerçevemizin temelini belirleyen devrim süreci iki bileşenden oluşmuştu: "devrimci durum" ve "devrimci sonuç". 1- Devrimci Durum, devletin ya da bir kesiminin denetimini ele geçirmek için birbirine rakip talepler ileri süren tarafların ya da böyle taraflardan oluşmamış ittifakların ortaya çıkması; Yurttaşların önemli bir kesiminin bu talepleri benimseyip üstlenmesi; yöneticilerin, alternatif ittifakı ve/veya onun taleplerinin benimsenmesini önlemede yetersiz ya da gönülsüz olması idi. Jön Türk hareketi söz konusu olduğunda ortaya şöyle bir sonuç çıktı: Jön Türk liderlerinin büyük çoğunluğunun talepleri padişahın anayasayı ilan etmesinde, 1876 eski rejiminin yeniden tesis edilmesinde odaklanmaktadır. İttihad ve Terakki Cemiyeti iktidar için değil, meşrutiyeti ilan etmek için kurulmuş ve örgütlenmiş olduğu gibi, toplumun kolektif zihniyeti de padişah ailesinin meşruiyetini sorgulamaz. 2- Devrimci Sonuç, Yönetimdeki kişilerin çekilmesi; devrimci ittifakların silahlı kuvvetleri ele geçirmesi; rejimin silahlı kuvvetlerinin saf dışı edilmesi ya da dağıtılması; devlet aygıtının devrimci bir ittifakın eline geçmesidir. Jön Türk hareketi söz konusu olduğunda ortaya şöyle bir sonuç çıktı: 27 Nisan 1909'da İstanbul'da toplanan Meclis-i Umumî-i Millet ilk olarak padişahın değiştirilmesi sorununu görüştü. Bu devrimci süreç içinde, yönetimde esaslı bir bölünmeyi ifade eden devrimci durum iktidarın el değiştirmesi ve "1909 Anayasa değişikliği" vasıtası ile devrimci bir sonuca doğru ileri bir hamle yapılmış oldu.(Reyhan, C. (2008). Jön Türk Hareketi Üzerine Kavramsal Bir Çerçeve. *Gazi Akademik Bakış*, (02), 121-138.)

eyaletlerinde militarizm daha az belirgindi ve Avrupalı güçlere karşı tutumlar daha çeşitliydi. 1908 devriminden önce ve sonra kadınlar, azınlıklar, işçiler ve Osmanlı seçkinleri liberal duruşları, özellikle de idari ademi merkeziyetçiliği benimseyen liberal gruplar, başkentte ve Anadolu'da faaldi. 1905'te Sabahaddin Bey (1879-1948) tarafından kurulan Özel İnisiyatif ve Ademi Merkeziyet Cemiyeti, idari ademi merkeziyetçiliği savundu ve Ermeni devrimci gruplarıyla yakın çalıştı. Öte yandan, önde gelen Ermeni grubu olan Ermeni Devrimci Federasyonu (ARF), önemli ideolojik farklılıklara rağmen 1908'de Jön Türklerle işbirliği yaptı ve Türk olmayan Müslümanlar, Jön Türklerin Müslüman yanlısı gündemiyle ortak payda buldu (Der Matossian, 2014).

1909 karşı devrimi, eski rejim destekçileri, İslamcılar, liberaller ve Türk olmayan milliyetçilerden oluşan çeşitliliğe sahip bir koalisyonu içeriyordu. 1911'de kurulan Liberal İtilaf, ulemadan gayrimüslim liberallere kadar çeşitli unsurları bir araya getirerek Jön Türk yönetimine karşı liberal mücadeleyi yenilenmiş bir güçle sürdürdü. Jön Türk rejiminin "kadınları geleneğin prangalarından kurtarma" ihtiyacına yaptığı vurguyla cesaretlenen kadın hakları ve rollerine ilişkin kamusal tartışma bu dönemde gelişti. Kadınlar, özellikle kentsel alanlarda yaşayanlar, kamusal alana daha fazla erişim sağladılar ve sivil katılım, eğitim ve profesyonel gelişim için daha fazla fırsattan yararlandılar. İlk kadın doktorlar, hukukçular ve memurlar bu dönemde ortaya çıktı ve gelişen kadın basını, 1908'den sonra İstanbul'da Kadın, Beyrut'ta el-Hasna gibi yeni unvanlarla Osmanlı kadınının fikirlerini ve düşüncelerini ifade etmesine olanak sağladı (Abou-Hodeib, 2011). 1908 ile 1916 yılları arasında İstanbul'da en az bir düzine yeni kadın örgütü kuruldu. Bazıları eğitim ve kültür gibi kadınların son birkaç on yılda yerleştiği alanlara odaklandı, ancak diğerleri kadınların Osmanlı toplumuna katılımının sınırlarını genişletmeye çalıştı. Bu çağda kadınların kamusal hayata artan katılımı görülürken, elit meslekleri üstlenen ve militan siyasi aktivizmle uğraşan kadınlar Osmanlı toplumunda bir azınlık olarak kaldılar. Orta sınıf kentli kadınlar için, devlet ve toplumla değişen ilişki, on dokuzuncu yüzyılın sonlarından beri şekillenmekte olan bir süreç olan, ev içi alanın bir sosyal vatandaşlık alanı olarak yeniden tasavvur edilmesinden daha temelde etkilenmiştir. Bu yeni orta sınıf zevk anlayışında sadelik ve alçakgönüllülük vurgulanırken, aileler kendilerini yüzyılın başındaki Osmanlı İmparatorluğu'nun yukarı doğru hareket eden orta sınıfları içinde konumlandırmak için gerekli modernite süslerini edindikçe ev içi tüketim arttı.

Avrupa'dan ithal edilen mendil, vazo, kül tablası, kadeh gibi ucuz ama önemli eşyalar bu ihtiyacı karşılıyordu. Osmanlı toplumunda artan militarizm ve anti-emperyalizm akımlarına rağmen, ithal ürünlere olan talep hızla arttı ve Birinci Dünya Savaşı'nın arifesinde orta sınıf tüketim kalıpları daha da yerleşik hale geldi (Dannies, 2017). Avrupa mallarının arzu edilirliği, bu dönemde Osmanlı toplumunun Avrupa'ya yönelik kapsayıcı bir sempatisi anlamına gelmiyordu. Osmanlı Libya'sının 1911'de İtalya'ya kaybedilmesi ve 1912-1913 Balkan Savaşları, Avrupa'nın ve onun 19. yüzyıldan kalma uluslararası hukuk ve diplomasi sistemlerinin Osmanlılara ihanet ettiği hissini güçlendirdi ve bölgeye askeri bir yaklaşımın potansiyel faydalarının altını çizdi. Osmanlılar kendilerini Avrupa saldırganlığının kurbanları olarak görüyorlardı ve Avrupa'nın İmparatorluğa daha fazla tecavüz etmesine karşı koymanın tek yolu olarak militarizmi gören popüler bir duygu vardı (Aksakal, 2011).

Militarizmin sunduğu fırsatlara olan bu inanç, 1913'te Osmanlı'nın Edirne'yi askeri yollarla geri almasıyla güçlendi. 1914'ten sonra hükümet, korporatizm (devletin temel bileşen olduğu varsayımından hareketle toplumun farklı kesimlerinin de devletle aynı masaya oturmasını sağlama ve uygulanacak olan politikaları birlikte belirleme süreci olarak da ifade edilebilir), korumacılık ve katı devlet düzenlemelerinin bir bileşimi olan "Ulusal Ekonomi" kavramını benimsedi. Eylül 1914'te kapitülasyonların tek taraflı olarak kaldırılması ve Birinci Dünya Savaşı'nın patlak vermesi, Müslüman Türklerin çıkarlarına ayrıcalık tanıyan korumacı bir ekonominin gelişmesini kolaylaştırdı. Bununla birlikte, imparatorluğun yetişkin erkek nüfusunun neredeyse yarısının savaş zamanı askere alınması ve başlıca ulaşım araçlarına askeri olarak el konulması, yerel üretimin geri kalmasına neden oldu ve yerel olarak üretilen malları pazara sunmada zorluklar yarattı. Savaş ilerledikçe, Jön Türk hükümeti Müslüman Türklerin egemen olduğu bir ekonomiyi teşvik etmeyi resmi bir politika haline getirdi, Müslüman bir burjuva sınıfının oluşturulmasını açıkça savundu ve girişimcilerin yeni işletmeler kurmasına ve Müslüman ticaret örgütleri kurmasına yardım ederek bunu başarmaya çalıştı. Savaş, elde edilen ekonomik kazanımların çoğunu geçersiz kılarken, Jön Türklerin ulusal ekonomi politikası, 1918'e kadar Osmanlı ekonomisinin ekonomik hiyerarşisinde yapısal bir değişikliği teşvik etti. Balkanlar, Osmanlı İmparatorluğu'nun kimliğinde çok önemli bir rol oynadı. Balkanları elde tutma arzusu, Osmanlı devlet politikasını 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başlarında, özellikle de imparatorluğun Balkan toprakları üzerindeki hakimiyetini reform ve Avrupa İttifakına

girerek güvence altına almayı amaçlayan Tanzimat reformlarına itti. Balkanlar, imparatorluğun son yıllarında kilit liderler yetiştirmesiyle de dikkat çeker. Balkan doğumlu Osmanlılar, 1908 Jön Türk Devrimi'ne öncülük etmiş ve onu Makedonya'dan başlatmışlardır. Birinci Dünya Savaşı sırasında imparatorluğu yöneten "üçlü hükümdarlık"ın üyeleri, İsmail Enver Paşa (1881-1922), Ahmed Cemal Paşa (1872-1922) ve Mehmed Talat Paşa (1874-1921) Balkan kökenliydi. Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk cumhurbaşkanı Mustafa Kemal (1881-1938) Selanik doğumluydu (Dannies, 2017).

Balkan Savaşları'nda Balkan topraklarının çoğunluğunun kaybedilmesi, imparatorluğu Avrupa'dan tamamen uzaklaştırarak geri kalan Anadolu ve Arap vilayetlerine doğru tamamen yeniden yönlendirmeye zorladı. Nihayetinde Balkan Savaşları, Osmanlı İmparatorluğu'nun Avrupa ile ilişkisini ve I. Dünya Savaşı sırasındaki servetini şekillendirdi. Belirsiz egemenlik garantileri yerine karşılıklı çıkarlara dayalı resmi bir ittifak sağlamaya kararlı olan imparatorluk, sonunda Almanya ile ittifak kurarak kaderini belirledi. Balkan Savaşları'nın Osmanlı İmparatorluğu'ndaki toplumsal etkisi ani ve ciddi oldu. Çatışmaların ardından yüzbinlerce sığınmacı, Balkanlar'da Müslümanlara karşı işlenen zulmü anlatmak için korkunç hikayelerle Anadolu'ya akın etti. Bu, imparatorlukta yükselen Avrupa karşıtı duyguya ve o zamana kadar Osmanlılar için yalnızca toprak kaybına ve aşağılanmaya yol açan diplomasi ve uzlaşma stratejilerine karşı sabırsızlığa yol açtı. Dahası, Osmanlılar, özellikle Müslüman mültecilerin artık evlere ve işlere ihtiyaç duyması nedeniyle, yaşananların ışığında, imparatorluğun Anadolu'daki gayrimüslim topluluklara yönelik devam eden korumasını sorgulamaya başladı. Nihayetinde, Balkan Savaşları ve sonrasında yaşananlar, dini gruplar arasındaki bölünmelerin sertleşmesine ve diplomasinin başarısız olduğuna ve Osmanlı egemenliğini sağlam bir şekilde tesis etmenin ve güvence altına almanın tek yolunun Avrupa çatışmasına başarılı bir şekilde katılmak olduğuna dair popüler bir algıya yol açtı. Osmanlı İmparatorluğu'nun Arap tebaası bu olayları biraz farklı yaşadı. Eyaletler açısından bakıldığında, Osmanlıların Libya ve Balkanlar'ı elinde tutamaması, rahatsız edici bir askeri güç eksikliğine ve idari zayıflığa işaret ediyordu. Bu, bazı grupların, Osmanlıların Arap topraklarını korumaya devam edemediği ortaya çıkarsa nereye döneceklerini düşünmeye başlamasına neden oldu. Bazıları için bu, bağımsızlığı düşünmeye başlamak anlamına gelirken, diğerleri Fransa ve İngiltere'yi potansiyel

kurtarıcılar olarak gördü. Birinci Dünya Savaşı yaklaşırken, İstanbul'daki ve taşradaki sivil toplumun İmparatorluğun çatışmaya olası katılımına bakış açısı arasında uzlaşmaz bir ayrım olduğu giderek daha açık hale geldi (Polat, 2012).

İstanbul'da savaş, Avrupa baskısından uzun süredir aranan bağımsızlığı kazanmak ve daha birleşik, liberal ve modern bir yönetim olarak ortaya çıkarmak için bir fırsat olarak görülüyordu. Bu nedenle seferberlik sürecinde halkın toplumsal katılımına vurgu yapılmıştır (Beşikçi, 2012). Görünüşte tüm imparatorluğu kapsasa da, bu süreç esas olarak Anadolu'nun Türkçe konuşan nüfusu ile ilgili görünüyordu. Avrupa'nın imparatorluğun geleceğine müdahil olmasının daha olumlu karşılandığı Arap vilayetlerinde, Almanya'nın yanında savaşa katılmak olumsuz olarak görülüyordu. İmparatorluğun, Birinci Dünya Savaşı'nın arifesinde, Arap vilayetleri ile Osmanlı İmparatorluğu'nun Anadolu'daki merkezi arasında köklü bir çatlak oluşmaya başlamıştı bile. Hâlâ Osmanlıcılık ve İslam'ın ikili bayrağı altında birleşmiş olmakla birlikte, savaş, Osmanlı tebaasının farklı kategorileri için farklı fırsatlar ve tehditler sunuyor gibiydi. Ondokuzuncu yüzyıldaki Osmanlı reformu, Osmanlı İmparatorluğu'nun Birinci Dünya Savaşı boyunca sağlam kalması için gerekli olan toplumsal birliği oluşturmada başarısız olmuştu. Etnik, dini ve bölgesel hatlar arasındaki büyük uçurumlar inkar edilemez hale gelse de, imparatorluğun 1914'te düşüşü kaçınılmaz bir sonuç değildi. Milliyetçilikten ademi merkeziyetçiliğe ve pan-İslamizme kadar rakip ideolojiler, üstünlük için birbirleriyle yarışıyorlardı. Ancak bu, henüz zorunlu olarak Osmanlıcılık fikrinden bir kopuş anlamına gelmiyordu. Savaşın baskıları ve sonucuyla ilgili beklentiler, çatışma devam ederken Osmanlı devletinin önceliklerini ve çıkarlarını açığa çıkarmaya zorlayacaktır. Ancak 1915'te, Osmanlı Ermenilerine yönelik göç baskısı ve Arap milliyetçi liderlerinin infazları gerçekleştiğinde, bir Osmanlı devletinde ortak vatandaşlık olasılığı tamamen ortadan kalktı. Osmanlı İmparatorluğu'nun kapsayıcılığı, barış zamanlarında dini, etnik, bölgesel ve siyasi çeşitlilik olasılığını barındırıyordu, ancak bu karmaşık kapsayıcılık ve bunun yol açtığı endişeler ve çatışmalar, nihayetinde Osmanlı toplumunu birbirine bağlayan bağlantı ağlarını çözecekti (Dannies, 2017).

2.1.4. Osmanlı ve İttihad-ı İslam (Pan-İslam)

İslami inanç, tüm Müslümanların birleşik bir topluluk, yani statü, kabile ve soy farklılıklarını aşan ümmet oluşturması gerektiğini savunur. Bununla birlikte, modern

bir Müslüman dünya fikri, Müslümanların Avrupalı güçler tarafından sömürgeci ve kültürel boyunduruk altına alınması ve buna karşı direnişin birbiriyle ilişkili çoklu süreçlerinde ortaya çıkan sosyal bir yapıdır (Dzanic, 2018). Bütün Müslümanların birlik olup birlikte hareket etmek zorunda olduğu fikri, Oryantalist deyimle "pan-İslam" veya "pan-İslamizm" olarak adlandırıldı. Hem akademik hem de kolonyal oryantalistler, tüm Müslümanların İslam'a şevkle bağlılıkları nedeniyle benzer şekilde davrandıkları ve düşündükleri bir komplo teorisi geliştirdiler. Dünya çapında jeopolitik olarak birleşip ilahi metinlerinin gerektirdiği şekilde küresel bir mezhep oluşturduktan sonra, Müslümanlar Batı medeniyetine karşı ciddi bir tehdit oluşturabilirlerdi. Avrupa hegemonyasına tepki olarak, 19. yüzyılın Müslüman canlanma ve reform hareketleri - ister dini ister laik olsun - uluslarüstü Müslüman kimliğine ilişkin siyasi fikirler için kampanyalar yürüttü. Buhar makineleri, matbaa ve telgraf çağında, Batı ile kolonyal ve askeri karşılaşmalar, pan-İslamcı düşünürler ve aktivistler arasında ulusötesi Müslüman dayanışması ve sınır ötesi hareketlilik yarattı. 1876'dan 1909'a kadar süren Sultan II. Abdülhamid (1842-1918) döneminde pan-İslam, Osmanlı İmparatorluğu'nu imparatorluklar arasında bir imparatorluk ve Sultan-Halife'yi manevi bir hükümdar olarak meşrulaştıran bir emperyal ideoloji haline geldi. Müslüman siyasi seçkinler, Oryantalist ve Avrupa kökenli olması nedeniyle pan-İslamizm terimini çoğunlukla reddettiler veya kullanmaktan kaçındılar, bu nedenle "ittihad-ı İslam" terimini tercih ettiler (Osmanlı: ittihad-ı İslam; Arapça: ittiḥād al-Islām) (Yenen, 2016).

Birinci Dünya Savaşı döneminde pan-İslam çalışmaları, hâlâ yaygın olarak tekrarlanan bazı klişelerle boğuşuyordu. Geleneksel anlatılarda pan-İslamizm genellikle II. Abdülhamid'in saltanatı ile ilişkilendirilirken, Jön Türklerin sonraki dönemi (İttihat ve Terakki) bir sekülerleşme, Türkleşme ve pan-Turancılık dönemi olarak kabul edilir. Bu tamamen doğru değildir. Jön Türkler kimlik siyasetinde ağırlıklı olarak Osmanlı-Müslüman milliyetçiliğini savundular (Zürcher, 2000). Dış ilişkilerde, Osmanlı İmparatorluğu'nun dış politikasının önemli bir özelliği olarak pan-İslam için aktif olarak kampanya yürüttüler. Libya üzerindeki Osmanlı-İtalyan savaşı, İttihat ve Terakki'nin Avrupa sömürgeciliğine karşı bir güç olarak pan-İslamizm'i devrimci bir şekilde yeniden yorumlamasını ortaya koydu. Balkan Savaşları'ndaki yenilgiden sonra, başta Türk milliyetçileri olarak kabul edilen birçok Jön Türk aktivist, Osmanlı-Müslüman kimliğini, Osmanlı devletinin ve onun iç ve dış düşmanlarına

karşı önder milletinin birincil göstergesi olarak vurguladı (Öztan, 2018). Panislamizmi yalnızca bir "siyasi çıkar" olarak kullanmak yerine, Harbiye Nazırı İsmail Enver Paşa[7] (1881-1922) ve diğerleri, Osmanlı panislamizmini ve kutsallığını savunmakta çok samimiydiler (Landau, 1990). Sonunda, 1914-1918 cihadının İtilaf Devletlerine karşı başarılı Müslüman isyanlarını seferber etmedeki genel başarısızlığı, geçmişe dönük olarak, Osmanlı İmparatorluğu'nun sonundaki pan-İslamizm potansiyelini ortadan kaldırdı. Osmanlı Halifeliğinin 1924'te Türkiye Cumhuriyeti tarafından kaldırılması, laiklik ile İslam arasındaki varsayılan bir çatışma teleolojisinin(erekbilim, amaçlılık) son noktasını oluşturdu. Bununla birlikte, revizyonist çalışmalar, Jön Türklerin aslında Müslüman milliyetçiliği, pan-İslamizm ve cihadı savunduğunu gösterir (Sunier, 2019). Birinci Dünya Savaşı'nın arifesinde panİslamizm hakkında "Geniş çapta bir Kutsal Savaş pekala Avrupa'nın iflası anlamına gelebilir" deniyordu (Edwards, 1913).

Pan-İslamizm evrensel olarak jeopolitik bir güç olarak kabul edildiğinden, Alman-Osmanlı ittifakı, Müslümanları Osmanlı Sultan-Halifesi ve onun Hıristiyan müttefikleriyle dayanışmaya ve Müslümanları yöneten İtilaf hükümetlerine karşı direnmeye ve isyan etmeye çağırmak için çokça kaynak harcadı. İngiltere, Fransa ve Rusya'ya karşı Alman-Osmanlı cihad kampanyası, savaş zamanı pan-İslamizminin en ünlü tezahürüdür. Çoklu propaganda faaliyetleri, Alman “Nachrichtenstelle für den Orient” (“Doğu İstihbarat Dairesi”) ve Osmanlı Teşkilat-ı Mahsusa (Özel Teşkilat) tarafından yönetildi. Broşürler ve yayınlar birçok Müslüman diline çevrildi ve İtilaf devletlerinin yönettiği Müslüman topraklara gönderildi veya İtilaf ordularından esir alınan Müslüman savaş esirleri arasında dağıtıldı. Anti-emperyalist isyanları

[7] İsmail Enver Paşa : II. Abdülhamit’e isyan bayrağını açan en kıdemli subay oldu. Bu siyasî ve askerî mücadelelerinden dolayı meşrutiyet İstanbul’da ilan edildiğinde *“kahraman-ı hürriyet”* unvanıyla ön plana çıktı ve bu tarihten itibaren Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyetinin askerî kanadının önde gelen isimlerinden biri oldu. Enver Bey, 5 Mart 1909’da Osmanlı Devleti’nin Berlin Askerî Ataşesi olarak görevlendirildi ve çeşitli aralıklarla iki yıla aşkın bu görevde kaldı. Almanya’nın sosyal yapısındaki disiplinine hayranlığı ve kara ordusunun yenilmezliğine olan inancı, onun Berlin’deki bu askerî ataşeliği sırasında oluştu. (https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/enver-pasa-1882-1922 Erişim Tarihi : 30.10.2023)

kışkırtmak için Kuzey Afrika, İran, Afganistan, Hindistan ve Türkistan'a gizli ajanlar ve özel kuvvetler gönderilirken, 1915'in başlarında Mısır ve Transkafkasya'da daha önce kaybedilmiş topraklara yönelik Osmanlı irredentist (kurtarımcılık) kampanyaları, pan-İslamizmin emperyal yüzünü gösterdi. İran'da ve Irak'taki Şii ağırlıklı Osmanlı vilayetlerinde pan-İslamizm, Osmanlı halifeliği için mezhepler arası dayanışma oluşturmada şaşırtıcı bir şekilde başarılı oldu. İtilaf'ın Müslüman tebaası arasında önemli silahlı ayaklanmalar ve kitlesel isyanlar başlatmada çoğunlukla başarısız olsa da, Alman-Osmanlı harekatı, İtilaf'ın pan-İslamizm hakkındaki korkularını artırmada başarılı oldu ve dolayısıyla savaş çabalarını uzatarak ve yayarak jeopolitiğin gidişatını değiştirdi. Pan-İslamist propaganda, Müslüman davasıyla ahlaki dayanışma, Sultan Halife'ye siyasi sadakat ve İslam'ın meskenini savunmak ve mücadele etmek için dini görev temelinde hem küresel Müslüman çevresine hem de ülke cephesine yönelikti. Kamu diplomasisinde, Osmanlı destekli pan-İslamizm, Müslüman topraklarda insani yardım ve dayanışma ağlarını güçlendirdi. Kızılay Cemiyeti (Hilal-ı Ahmer Cemiyeti) ve Milli Müdafaa Birliği (Müdafaa-ı Milliye Cemiyeti), ülke içinde ve dışında Müslüman kamuoyunda savaş çabaları için mali ve halk desteğini seferber etti. Askeri meselelerde, pan-İslamizm, aksi takdirde zahmetli olan insan gücünün seferber edilmesini kolaylaştırdı. Osmanlı ordusu, birliklerini askere alma ve konuşlandırma konusundaki söylemini bilinçli olarak İslamileştirdi. Dini mezhepler - hem Sünni hem de Sufi - Anadolu'da paramiliter birlikler kurmaya teşvik edildi. Bu İslami seferberlik kimlik siyasetinin radikalleşmesine katkıda bulundu ve bu da Anadolu'daki gayrimüslim Osmanlı azınlıklarına yönelik eylemlerle doruğa ulaştı. Düzenli askerler ve jandarmaların yanı sıra, faaliyetlerin çoğu, Müslümanların Osmanlı devleti ve onun Jön Türk rejimiyle dayanışması nedeniyle Çerkez, Arnavut, Laz ve Kürt düzensiz çeteleri tarafından gerçekleştirildi (Yenen, 2020).

Bununla birlikte, Birinci Dünya Savaşı'nda pan-İslamizmin test yeri Arap vilayetleriydi. Arap siyasi seçkinleri ağırlıklı olarak Osmanlı İmparatorluğu'na sadık kalsa da, hem İtilaf ajanları hem de Osmanlı yetkilileri tarafından potansiyel hainler ve isyancılar olarak görüldüler. Hicaz Kralı Hüseyin ibn Ali'nin (1853-1931) liderliğindeki 1916 Arap İsyanı ve İngiliz askeri istihbaratının desteği, bir yandan, savaşın jeopolitiğindeki emperyaller arası mücadelenin bir parçasıydı. Öte yandan, Arap İsyanı, Müslüman egemenliği ve dayanışması için Müslümanlar arası bir

mücadele ile sonuçlandı. Lord George Curzon (1859-1925) "bu savaş İslam'ın dayanışmasına harika bir mihenk taşı koydu" dediğinde, Osmanlı İmparatorluğu'nun yenilgisinin pan-İslamizmin başarısızlığının bir sonucu olduğu hemen varsayıldı (Ferris, 2013).

İngiliz ve Fransızların yeni pan-İslam isyanlarından korkmaları, imparatorluğun barış anlaşmaları sırasındaki krizleriyle aynı zamana denk geldi. Bu arada 1917 Rus Devrimi, Kafkasya ve Orta Asya Müslümanlarını özgürleştirdi ve pan-İslamizm için yeni fırsatlar oluşturdu (Khalid, 2013). Vladimir Lenin'in (1870-1924) ve Üçüncü Enternasyonal'in pan-İslamizm önerileri, eski İttihat ve Terakki liderleriyle işbirliği yapmayı ve 1920 Bakü Kongresi'nde kapitalizme ve sömürgeciliğe karşı "kutsal savaş" ilan etmeyi bile içeriyordu (Yenen, 2015). Müslüman dayanışması, başta Hindistan Müslüman Hilafet hareketi olmak üzere birçok yerel komite olmak üzere, özellikle Osmanlı İmparatorluğu'nu kurtarmak adına Müslüman dayanışması ve egemenliği için kampanya yürüttü (Özcan, 1997).

Pek çok Müslüman "Wilsoncu" ulusal kendi kaderini tayin hakkı için kampanya yürütse de, başka yerlerdeki Müslümanların sömürgecilik karşıtı mücadelesiyle dayanışma içindeydi. Pan-İslamcı örgütler ve kongreler hem Müslüman dünyasında hem de Avrupa'da Batı sömürgeciliğine karşı birleşik bir Müslüman cephe çağrısında bulundu. Anadolu'da Kurtuluş Savaşı'nın ve diğer Osmanlı sonrası mücadelelerin harekete geçirilmesi ve meşrulaştırılmasının ana ideolojisi Müslüman milliyetçiliğiydi ve Müslüman dünyasında büyük bir pan-İslam dayanışmasıyla sonuçlandı (Halabi, 2012). Arap Ortadoğu'sundaki sömürgeci yerleşime karşı isyan ve devrim dalgasına birçok yönden cihat, Müslüman milliyetçiliği ve pan-İslami dayanışma çağrıları eşlik etti (Yenen, 2016). Sonunda Sovyet Rusya, yeni kurulan Türkiye, İran ve Afganistan ulus devletleriyle anlaşmalar imzalayarak ve kendi Müslüman nüfusunu bastırarak pan-İslamizme sırtını döndü. Oysa İngiltere ve Fransa, Kuzey Afrika ve Orta Doğu'daki isyanları acımasızca bastırarak ve yeni oluşturulan ulus-devletler içindeki yerel elitleri ve yöneticileri işbirliğine sokan - doğrudan sömürge yönetimi değilse de - kontrollü bağımsızlık vererek pan İslamcılığı susturdu. Türkiye Cumhuriyeti'nin 1924'te Osmanlı Halifeliğini kaldırmasının ardından pan-İslamizm, Birinci Dünya Savaşı'yla birlikte ortadan kaybolan geçmişin bir kalıntısı olarak siyasi tahayyüllerden yavaş yavaş silinip gitti (Yenen, 2020).

2.2. Cumhuriyet Sonrası Dönemde Din – Siyaset İlişkileri

2.2.1. Tek Parti Dönemi (1923 – 1946) ve Türk Ulusal Kimliği

1.Dünya Savaşı ve cumhuriyetin ilanı arasındaki dönemden askeri ve siyasal zaferle çıkan Mustafa Kemal ve O'nun liderliği etrafında birleşmiş olan Kemalist kadro, hedeflerini "Batılılaşma" olarak belirlediler. Cumhuriyetin ilanı ile başlayan süreç aslında yeni bir devletin inşa süreci olarak değerlendirilebilecektir. Bu süreç aynı zamanda modern bir kimlik yaratma ve modernleşme sürecidir (Tuncer, 2020). Moderleşme sürecinin gereklerini yerine getirme anlamındaki esas konulardan birisi olarak Türk ulusal kimliğinin belirlenmesi olarak görülmüştür.

Türk ulusal kimliğinin doğası, hatta Türk ulusal kimliğinin bizzat varlığı, hem geçmişte hem de günümüzde Türkiye Cumhuriyeti tartışmalarının merkezinde bulunmaktadır. Yerli ve yabancı gözlemciler, Cumhuriyet'in kuruluşundan bu yana sürekli olarak Türkiye'nin ulusal kimliği sorununu gündeme getirmişlerdir. Türklerin gerçekten tek tip bir ulusal kimliği var mı, varsa nedir? Türkler kendilerini Batı'nın mı yoksa Doğu'nun mu mensubu olarak görüyor? Avrupalılar olarak mı yoksa Ortadoğulular olarak mı? Önce Türkler mi, önce Müslümanlar mı? Türkler gerçekten bir ulus mu oluşturuyorlar, yoksa sadece farklı ve heterojen grupların bir araya gelmesinden mi ibaretler? Türk ulusal kimliğinde din ve etnisitenin yeri nedir? Bunlar, Türklerin kendileri ve dışarıdan gözlemciler tarafından sıklıkla sorulan sorulardan bazılarıdır. Yine de hiçbir kolay cevap yoktur ve herhangi bir yanıt, her zaman bir dizi başka soruyu ve genellikle şiddetli tartışmaları gündeme getirir. Bu tür sorular, sosyal bilimlerin metodolojik araçlarına kolaylıkla uymazlar. Ölçme ve testler, ulusal kimliğin belirsiz ve değişken doğasını yakalamada ne yazık ki yetersiz görünmektedir. Ulusal kimliği incelemek dağınık bir iştir (Waxman, 1998).

Türk ulusal kimliği sorunu genellikle bir kimlik krizi çerçevesinde çerçevelenmiştir. Bir yazara göre: "Son 250 yıldır Türk ulusu, muazzam oranlarda bir kimlik bunalımı yaşamıştır...". Bir başkası ise, "Modern dönemde çok az ülkenin kimliği, Türkiye Cumhuriyeti kadar acı bir şekilde tartışıldı ve farklı yorumlandı" der (Yavuz, 1998). Türklerin acı çektiği fikri, bir kimlik krizinden çıkış basında ve akademik çevrelerde o kadar yaygınlaştı ki, Türk liderler konuyu konuşmalarında ve

yazılarında düzenli olarak ele alır oldular. Örneğin Türkiye Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel, 27 Nisan 1999'da Washington DC'de yaptığı bir konuşmada şöyle demiştir: “Çoklu bir kültürel mirasımız ve bazı açılardan çoklu kimliğimiz var. Bireyler olarak kimlik tek kelimeyle özetlenemez. Milletimizin kimliği için de bu böyledir. Dışarıdan gelenlerin bazen iddia ettiği gibi kesinlikle bir kimlik krizi yaşamıyoruz. Türkiye ve Türkler kimlikleri ve mirasları konusunda çok bilinçlidirler. Türkiye'de sıradan insanlar kendilerini doğu ile batı arasında bölünmüş topraklarda yaşıyor olarak görmüyorlar. Çeşitlilikten hoşlanırlar ve ülkelerini çok sayıda mirasla zenginleştirilmiş bir ülke olarak görürler” (Waxman, 1998). Bu, yakın tarihli bir gelişme de değildir. Yirmi yılı aşkın bir süre önce, eski bir Türk büyükelçisi şöyle yazmıştır: "Bugün pek çok kişi Türkiye'nin bir kimlik krizinden muzdarip olup olmadığını merak ediyor?". Bir başkası ise Türkiye'nin "kimlik arayışı" tartışmasının devam etmesinden bıktığını belirterek, "Sanırım Türkiye'nin 'Türkiye Türkiye'dir' deme zamanı geldi... Türkiye, muğlak kimliğinin bir kimlik olduğunu söyleyerek çok şey kazanacak, iki dünya arasındaki bir ülkedir ve bundan çıkarılacak avantajlar vardır". Ancak Türk yetkililerin retorik açıklamaları ve itirazları şüpheci gözlemcileri tatmin edemedi. Hatta bu ve benzeri çok sayıdaki açıklama, meseleyi rafa kaldırmak yerine, Türk kimliği meselesini siyasi gündemin üst sıralarına taşımaktan başka bir işe yaramadı. Türk ulusal kimliğinin resmi inşasında ve eklemlenmesinde İslam'ın yerine dair gözlemler önemlidir. İslam'ın Türk ulusal kimliğinin oluşumunda çok önemli bir rol oynadığı bir gerçektir. İslam, Türk milli kimliği içerisine yavaş yavaş ve zaman zaman isteksizce, Türk milliyetçiliğinin resmi sınırları içine yerleştirildi (Poulton, 1997). İslam ile Türk milli kimliği ve milliyetçiliği arasındaki ilişki iyi analiz edilmelidir.

"Kitlelerin sessizliği"nin Türk ulusal kimliğini ifade etmedeki sonucu, tamamen yabancı ve yapay bir kurgu olarak görülmesidir. Ayşe Kadıoğlu, "Türkiye'de ulusal kimlik sorunu, 'Türkler kimdir?' şeklinde değil, 'Türkler kim ve/veya nasıl olacak?' şeklinde sorulmuştur" diye yazmıştır. Dolayısıyla, Türkiye'nin sözde kimlik krizi, Türk ulusal kimliğinin inşa edilme biçiminden kaynaklanmaktadır. Cumhuriyet devlet elitinin popüler kimliklere ve duygulara karşı küçümseyici ve duyarsız duruşu, Türkiye'yi etkilemeye devam eden kimlik krizinden sorumlu tutulmaktadır. "Cumhuriyet Türk Kimliği", yeni Türkiye Cumhuriyeti'nin vatandaşlarına uygulanabilir ve sürdürülebilir bir ulusal kimlik sağlamak için çok dar tabanlı, çok

sentetik, çok yüzeyseldi. Ancak bu argüman çok ileri götürülmemelidir. Devlet seçkinleri, Türk ulusal kimliğinin inşasında sürekli olarak birincil aktörler olsalar da, yine de Cumhuriyet nüfusunun özelliklerine dikkat etmek zorunda kalmışlardır. Türk ulusal kimliği, tüm ulusal kimlikler gibi, devlet seçkinlerinin istekleri ne olursa olsun, tabiri caizse tamamen boşlukta inşa edilemezdi. Türk devlet seçkinleri, ister istemez yeni Türk ulusal kimliğini kendi toplumlarıyla ilişkili olarak şekillendirmek zorundaydı. Elbette bu, Türk toplumunun ihtiyaç ve isteklerini tüm çeşitliliğiyle isteyerek karşıladıkları anlamına gelmez. Tam tersine, ilan ettikleri misyon, halkın iyiliği için toplumda devrim yaratmaktı. Yine de Türk toplumunun kendi devriminde yer almasına güvenmiyorlardı. Bunun yerine, otoriterliğin gelecekteki demokrasi adına uygulandığı ataerkil bir devleti desteklediler. "Kemalist devletin işlevi, çatışan sınıflar ve diğer toplumsal gruplar arasında arabuluculuk yapmak değildi; asıl işlevi, bir bütün olarak ulusun yararına 'doğru' siyasi kararlar formüle etmek ve uygulamaktı" (Keyder, 1997). Devlet böylece tasavvur edilen ideal "uygar" ulusu, içerideki "barbarlara" ve iddialarına karşı koruma görevi ile donatılmıştır. Cumhuriyet devleti, çoklu kimlikleri ya bastırarak ya da yok sayarak resmi, yekpare, mutlak bir Türk kimliğinin oluşmasına öncülük etmiştir. Ancak bu çoklu kimlikler ortadan kalkmayı reddetmişlerdir, gerçek insanlar sürgüne gönderilememiş ve devlet seçkinleri sürekli olarak halkın tepkisiyle karşı karşıya kalmıştır ve onları demokratik ve kültürel özlemlerle uzlaşmaya zorlamışlardır. Türk ulusal kimliği, bu uzlaşmaların bir sonucu, devlet ve toplum arasındaki bitmeyen müzakerelerin bir ürünüdür. Bu, Türk ulusal kimliğinin inşası ve eklemlenmesinde İslam'ın rolüne bakıldığında en açık şekilde görülür (Kadioğlu, 1996).

9 Eylül 1923'te, yeni yapının ilk siyasi partisi "Halk Fırkası" kuruldu; adını 1927 Kurultayı'nda ise Cumhuriyet Halk Fırkası'na, 1931 Kurultayı'nda ise Cumhuriyet Halk Partisi'ne değişen bu oluşum, 1950 Türkiye Cumhuriyeti Milletvekili Genel Seçimleri neticesinde %52.68'lik oyla iktidara gelen Demokrat Parti'ye kadar tek parti olarak yürütme erkini elinde tuttu (Gözaydın, 2020).

Tek Parti döneminde din-siyaset ilişkileri açısından köklü değişimler meydana gelmiştir. Tek partili dönemdeki modernizasyon çalışmaları daha çok köktenci ve temel devrimlerin yapıldığı bir dönem olarak kabul edilebilir. Burada temel amaç modern bir Türkiye devleti oluşturmaktır. Bu dönemde amacın sadece devletin değil,

aynı zamanda toplumun da laikleştirilmesi yönünde olduğu görülmektedir. Dinin devlet kurumlarından kaldırılmasının yanında toplumdaki dini uygulama ve yaşam biçimlerini de önleyici, değiştirici ya da kontrol eden kanunların yapıldığı bir dönem olarak telakki edilmektedir. Anayasaya 1937 de girecek olan laiklik ilkesinin alt yapısının hazırlanması için dinin toplumdan kaldırılıp sadece bireysel olarak vicdanlarda yaşanan bir İslam dini oluşturmaya yönelik modern devrimlerin yapılması zorunlu sayılmıştır.

Kemalist devlet vizyonu, yeni bir ulusal kimlik yaratmak için katı ve iddialı laikliği milliyetçilikle birleştirerek kullandı. Cumhuriyet'in ilk yıllarında milliyetçilik pek çok açıdan dinin yerini almayı amaçlıyordu (Zurcher, 2004). Kemalizm, İslam'ın bir zamanlar işgal ettiği alana, onun yerine milliyetçiliği geçirmeyi amaçladı (Gülalp, 2005). Geleneksel olarak dini olanların yerini alacak yeni bir dizi sembol ve yeni kurumlar kuruldu. Din tamamen ortadan kaldırılmadı, ancak ulusal kimliğin meşrulaştırılması veya kültürel homojenleştirilmesi için pragmatik olarak kullanıldı (Sakallıoğlu, 1996). Eğitim alanı da önemliydi. Geleneksel İslami okullar kapatıldı ve tüm eğitim Milli Eğitim Bakanlığı'na verildi. Tarihsel anlayışı şekillendirmek için - ulusal bir kimlik geliştirmek - ve ayrıca gençlerin sadece resmi devlet dinine erişmelerini sağlayan din eğitimi için araç ve fırsat sağladı. Eğitim, devlet için bir araç olarak yeniden şekillendirildi ve devletin denetimi altına alındı, modern, laik, gururlu bir Türk vatandaşının tekil kimliğinin yansıtılmasına izin verdi (Shively, 2008).

1920'lerde Kemalistler, radikal bir sekülerleşme programının parçası olarak hilafeti kaldırdılar, şeriat kanununu Avrupa medeni ve ceza kanunlarıyla değiştirdiler, Avrupa takvimine geçtiler (Zurcher, 2004). Cumhuriyet'in ilanı sonrasında teorik olarak din ve siyasetin alanlarının ayrı ayrı tanımlandığı ve Vergin'in tasnifinde Locke ve Tocquevelli ile tanımladığı türden bir biçimde birbirinden ayrıldığı tanımlaması yapılır. Ancak bu çok tartışmaya açık bir adlandırmadır. 1924 yılında önce hilafetin ilgası ile birlikte Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun çıkarılması, daha sonra Şeyhülislamlık makamının kaldırılması, 1925 yılında tekke ve zaviyelerin yasaklanması, 1928 yılında Anayasa'dan din ile ilgili tüm ibarelerin çıkarılması, 1930 yılında imam hatip yetiştiren okulların kapatılması, 1930'lu yıllarda Türkçe ‘den dini çağrışım yapan Arapça ve Farsça kelimelerin çıkarılması, 1932 yılında ezan ve kametin Türkçeleştirilmesi, 1935'de hafız, ağa, şeyh, molla gibi lakap ve unvanlarla bazı giysilerin yasaklanması,

1935'da haftalık tatil günlerinin Cumadan Pazara çevrilmesi gibi uygulamalar bu tanımlamanın uygun olmadığını göstermektedir. Bu dönemdeki din siyaset ilişkisi mantığına açıkça dinin dünyevi alandan tümüyle çıkarılmasını içeren anlayış egemendir (Tekin, 2008). Bu reformlar demokratik bir şekilde empoze edilmedi, Türk toplumunu modern dünyaya taşımak amacıyla gerçekleştirilen tepeden inme değişimlerdi. Kemalist miras, 1938'deki ölümüne kadar Mustafa Kemal Atatürk tarafından ve ardından 1950'lere kadar iktidarda kalan Cumhuriyet Halk Partisi (CHP) tarafından yönetildi. 2. Dünya Savaşı'ndan sonra çok partili sisteme geçiş yaşandı ve 1950'de Demokrat Parti (DP) iktidara geldi.

2.2.2. Kemalist Milliyetçilik, İslam ve Türk Milli Kimliği

Hem geçmişte hem de günümüzde Türkiye Cumhuriyeti'nin birçok gözlemcisinin gözünde Kemalizm, İslam'a düşmandı ve Türk nüfusu arasında şimdiye kadar yaygın olan dini kimliği ulusal kimlikle değiştirmeye çalıştı. İslam'ı, yeni Türkiye Cumhuriyeti için tasavvur ettikleri modernleşme ve ulus inşasını engelleyebilecek gerici ve potansiyel olarak tehdit edici bir güç olarak algılayan Kemalistler, iddiaya göre İslam'ı kamusal alandan uzaklaştırmaya ve laikliğe bağlılık yoluyla özel alana kaydırmaya çalıştılar. Cumhuriyet tarihi boyunca Kemalist milliyetçilik, İslam'la karmaşık ve dinamik bir stratejik ilişki sürdürmüştür. 1919-1922 arasındaki Kurtuluş Savaşı sırasında Kemalist seçkinler, popüler meşruiyetini güçlendirmek ve yerel Anadolu eşrafını, dini liderlerini ve köylülüğü birleştirmek için İslami söylemi kullanmıştır. Örneğin, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş fermanları ve Erzurum (Temmuz 1919) ve Sivas'ta (Eylül 1919) düzenlenen konferansların bildirgeleri, "tek milleti oluşturan Müslümanlar"a veya "nüfusun tüm İslami unsurlarına" atıfta bulunuyordu. Bundan sonra Kemalistler, Türk ulusal kimliğinin inşasında İslami unsurları birleştirerek ulusallaştırılmış bir İslam geliştirdiler (Poulton, 1997). İslam'ın, Kemalizmin en parlak döneminde (1923-1950) bile Türk ulusal kimliğini şekillendirdiği gerçeği, Cumhuriyet'in göçmenlik ve vatandaşlığa kabulle ilgili düzenlemelerinde ortaya çıkar. Örneğin İskan Kanunu'nun 4. maddesi, "sadece Türk etnisitesine ve kültürüne mensup olanların" Türkiye'de kalıcı olarak yerleşmesine izin verileceğini belirtiyordu. Hükümet Arnavutları, Boşnakları, Torbeleri, Pomakları ve Karadağlı Müslümanları kültürel olarak "Türk" olarak görmüş ve Türkiye'ye yerleşmelerine yardımcı olmuştur. Buna karşılık, Ortodoks

Hristiyanlığa geçen Moldova'daki Gagavuz Türkleri kültürel olarak Türk olarak kabul edilmiyorlardı. Laik Türk milliyetçiliğinin önde gelen savunucularından Ali Haydar'ın 1926'da yazdığı gibi, "gayrimüslimleri samimi Türk vatandaşları yapmak imkansızdır" (Yavuz, 1998).

İslam'ın Türk ulusal kimliğinin oluşumundaki rolünün belki de en açık göstergesi, Türkiye ile Yunanistan arasında 1923'ten 1930'a kadar yaklaşık iki milyon kişiyi kapsayan devasa "nüfus mübadelesi" idi. Etnisite veya dilden ziyade din, nüfusları farklılaştırmak ve dolayısıyla gelecekteki milliyetlerini belirlemek için kriterdi. Bernard Lewis, "Meydana gelen şey, Yunanlılar ile Türklerin mübadelesi değil, Yunan Ortodoks Hıristiyanları ile Osmanlı Müslümanlarının mübadelesiydi. Farklı bir sosyal ve ulusal sınıflandırma sistemine alışkın olan Batılı bir gözlemci, bunun vatana geri dönüş olmadığı, ancak Hıristiyan Türklerin Yunanistan'a ve Müslüman Rumların Türkiye'ye sürgüne gönderilmesi olduğu sonucuna bile varabilir" (Lewis, 1961). Kemal Karpat'a göre, "Çağdaş Türk kültürü ve toplumunu inceleyen bir öğrenci, Türk ulusunun bazı açılardan 19. yüzyılda Müslüman milletinden ortaya çıkan Müslüman ulusun bir uzantısı olduğu sonucuna varacaktır" (Karpat, 2002).

Cumhuriyet'teki gayrimüslim azınlıklar, 1923 Lozan Antlaşması hükümleri uyarınca özel statü sağlanmış olmalarına rağmen, sıklıkla ayrımcılıkla karşı karşıya kaldılar. Cumhuriyet'in gayrimüslim vatandaşlarına yönelik resmi ayrımcılığın en ünlü örneği, 11 Kasım 1942 tarihli "Varlık Vergisi" idi. Din ve etnik köken, bir kişinin ne kadar vergi ödemesi gerektiğini belirleyen kriterlerdi, gayrimüslimler Müslümanlardan on kat daha fazla vergi ödüyordu. Bu önlem, 1941-1943 döneminde Türkiye'de Yahudi ve azınlık karşıtı duyguların keskin bir şekilde arttığı bir dönemde geldi. Dünya Savaşı'ndan sonra çok partili demokrasinin kurulmasıyla devam etti ve yoğunlaştı. Oy için rekabet etme baskısı altındaki Türk siyasetçiler, dindar kitlelere daha fazla taviz verdi ve Türk seçmenini harekete geçirirken İslami semboller ve söylemlerden giderek daha fazla yararlandı. Bu nedenle, "1950'den sonraki on yıllarda, Sünni İslam giderek devletçi milliyetçi ideolojiyle bütünleşti" (Davison, 1998).

Modern Türkiye'ye ilişkin bilimsel açıklamalar sıklıkla laik Türk milliyetçiliğine atıfta bulunur ve İslam ile Türk milliyetçiliği ve ulusal kimliği arasında düşmanca bir ilişki olduğunu varsayar. Bu tür farz edilen husumetin kökünde, İslam ve milliyetçiliğin hitap ettiği farklı topluluklar yatmaktadır. Milliyetçilik, ulusu

toplumsal ve siyasal topluluğun ideal biçimi ve siyasal meşruiyetin temeli olarak görür. İslam, İslam'a inananların ulusötesi topluluğuna (Ümmet) hitap eder ve onu sosyal, politik ve dini topluluğun ideal biçimi olarak kavrar. İslam, dini topluluğa siyasi meşruiyet verirken, milliyetçilik, bunu ulusal topluluğa verir. Kısacası, İslam'ın ulusötesi vizyonu, milliyetçiliğin ulusal vizyonuyla çelişir. Ancak bu argüman, İslam'ı temelde değişmeyen, durağan bir fikirler ve uygulamalar bütünü olarak sunan "Oryantalist" bir İslam anlayışına dayanmaktadır. İslam'ın ulusötesiliği, doktrinsel özünde kök salmıştır. İslam'ın bu "Oryantalist" yorumu, yıllar içinde kendisine yöneltilen sayısız eleştiri nedeniyle büyük ölçüde değişmiştir. İslam ve İslami kimliğin bu kadar basit ve indirgemeci bir şekilde ele alınamayacağını söylemek gereklidir. İslami kimlik, tüm kimlikler gibi, akışkan ve esnektir (Waxman, 1998). Diğer kimlikleri mutlaka "dışarıda bırakmaz", bunun yerine, İslami kimlik diğer kimliklerin müzakeresi için bir çerçeve sağlayabilir". İslami kimlik ile ulusal ve/veya etnik kimlikler arasındaki sınırlar bu nedenle sabit değil, esnektir. Bu haliyle, İslami kimlik genellikle milliyetçiliği ve ulusal kimliği teşvik edebilir. Gerçekten de, İslami kimlik sıklıkla ulusallaştırılmıştır. Türk ulusal kimliği için de durum kesinlikle böyledir. Türkiye'de İslami ve milliyetçi kimlikler arasında büyük bir akışkanlık vardır (Houston, 1997). İslam ve Türk milleti kategorileri birbirini dışlamaz, uygulamada sıklıkla örtüşürler. Bernard Lewis, bir klasik haline gelen "Modern Türkiye'nin Ortaya Çıkışı" adlı eserinde şu sonuca varmıştı: "Bir asırlık Batılılaşmanın ardından, Türkiye çok büyük değişikliklere uğradı...Ancak Türk yaşamının ve kültürünün en derin İslami kökleri hala yaşıyor ve Türkiye'de Türk ve Müslüman'ın nihai kimliği hala tartışılmaz" (Lewis, 1961). Türk bilim adamı edebiyatçı Turan, bu görüşe katılır ve der ki: "Gayrimüslimler genellikle "Türk vatandaşı" veya "azınlık insanı" olarak anılır, ancak "Türk" olarak anılmaz. Türk, siyasi topluluğun etno-dinsel bir özelliğini, çok az da olsa bazı vatandaşlar arasında bulunmayan bir özelliği belirtir" (Turan, 2018). Dolayısıyla İslam, bir "Türk" tanımında merkezi bir bileşendir. Bu gerçek son yıllarda Türkiye'de giderek daha fazla kabul görmektedir. Bunun başlıca nedeni, Türk elitinin değişen bileşimi ve özellikle daha İslami yönelimli bir elitin ortaya çıkışı olmuştur. Bu da, 1970'lerden bu yana Türkiye'de din eğitiminin muazzam genişlemesinin bir sonucuydu. 1970'te 72 adet, 1980'de 374 adet ve 1992'de 389 adet imam hatip okulu vardı (Zubaida, 1996). 1997'de ise 492 bin öğrencisi olan 561 imam hatip vardı (Yavuz, 1998). Bu okullardan mezun olanların büyük çoğunluğu imam ya da hatip

olmadı, bunun yerine birçoğu üniversitede okumaya devam etti. Bu süre zarfında yüksek öğretimin paralel olarak genişlemesi, bu nedenle, özellikle siyaset bilimi ve kamu yönetimi alanlarında, artan sayıda din yönelimli üniversite öğrencisi üretti. Örneğin, 1987'de Ankara Üniversitesi'nin kamu yönetimi bölümü adaylarının yüzde 40'ını imam hatip mezunları oluşturuyordu. 1992'de bu rakam şaşırtıcı bir şekilde yüzde 60'a yükseldi (Salt, 1995). Çoğunluğu orta veya alt sınıf ailelerden gelen imamhatip okullarından mezun olanların çoğu, böylece giderek artan bir şekilde devlet bürokrasisine girdi. Bu yeni mezunların girişinin bir sonucu olarak, Türk laik seçkinleri siyasi meselelerdeki eski hakimiyetini ve tutarlılığını kaybetti (Yavuz, 1998). Birçoğu 1980'lerde ve 1990'larda İslamcı Refah Partisi'ne ve ayrıca resmi laik merkez sağ partiler olan Anavatan Partisi'ne ve Doğru Yol Partisi'ne giren İslamcılar olarak siyasi güç elde etmeye devam etti (Zubaida, 1996).

1980'ler ve 1990'larda Türkiye'de İslamcılığın yükselişi, yaygın olarak Türk ulusal kimliğinin hakim resmi anlayışına yönelik birincil tehdit olarak görüldü. Pek çok gözlemciye göre bu, Türkiye'nin kimlik krizinin merkezinde yer almaktadır. Bu tür bir analiz, genellikle laik Kemalist milliyetçilik ile İslam arasında ikili ve temelde düşmanca bir ilişki olduğunu ima eder. Kemalist ulus inşası projesi İslam'a aykırı olarak görülür ve her ikisinin de kaderi, Kemalist milliyetçiliğin başarısının İslam'ın küçülmesini gerektirdiği ve bunun tersinin de geçerli olduğu bir "sıfır toplamlı oyun"a bağlıdır. Ancak böyle bir tanımlama, Kemalist milliyetçilik ile İslam arasındaki ilişkiyi büyük ölçüde basitleştirir. Meydana gelen süreç sadece İslamcılığın yükselişi ve buna eşlik eden Kemalist milliyetçiliğin düşüşü değildir. Daha ziyade, Türk milliyetçiliğinin İslamlaştırılması ve İslam'ın millileştirilmesini veya "Türk İslam tarzının inşası ve Türk milliyetçi ideolojisinin İslamlaştırılmasını" içeren ikili bir süreçtir (Aras & Kirişçi, 1998).

1980'ler, aslında Türkiye Cumhuriyeti'nin başından beri devam eden bu sürecin yalnızca tırmanışa geçtiği dönem olmuştur. Çoğu akademisyen, Türk ulusal kimliğinin gelişimini, sözde "devlet seçkinleri" tarafından başlatılan resmi, yasal reformlara vurgu yaparak, Türk modernleşmesinin daha geniş başlığı içinde analiz etmektedir. Modern Türkiye bilim adamları arasında, Türk modernleşmesinin ve ulus inşasının büyük ölçüde yukarıdan aşağıya, devlet liderliğinde ve elitist olduğu konusunda ezici bir fikir birliği var. Dolayısıyla, bir "süreç" yerine bir "proje" olarak nitelendirilir ki

ikincisi toplumsal olarak üretilmiş bir hareketi ima eder (Kadıoğlu, 1998). Türk modernleşmesinin "motoru", kabul edildiğine göre, devlet ve onun dar yönetici kimliği olmuştur (Trimberger, 1977). Bunun uzantısı olarak, devlet seçkinleri Türk ulusal kimliğinin mimarları olarak görülmektedir. Hakan Yavuz'un yazdığı şekilde: "Ulusal kimliğin tespiti, özellikle 1925'ten sonra, kesinlikle devletçi Cumhuriyet seçkinleri düzeyinde yapılmış ve toplum kitlesini anlamlı bir şekilde dışlamıştır." Benzer şekilde, Çağlar Keyder şöyle der: "Türk milliyetçiliği, kitlelerin sessiz ortaklar olarak kaldığı ve modernleşen elitin halkın duyarlılığını barındırmaya çalışmadığı bir durumun aşırı bir örneğidir...Türkiye'deki kitleler genellikle seçkinler tarafından ileri sürülen milliyetçi mesajın pasif alıcıları olarak kaldılar" (Waxman, 1998).

1980'lerin sonu ve 1990'ların sözde "Anadolu kaplanları" haline gelen ve 1990'da Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği'ni (MÜSİAD) oluşturan iş dünyasına da girdiler (Narli, 1999). Türkiye Cumhuriyeti ve Osmanlı İmparatorluğu genelinde elitlerin oynadığı sürekli baskın rol göz önüne alındığında, bu gelişmenin önemi fazla tahmin edilemez. Özellikle seçkinler, Türk ulusal kimliğinin birincil eklemleyicileri olduklarından, Türk seçkinlerinin çeşitlenmesi Türk ulusal kimliği üzerinde derin bir etki yaratmıştır. Daha İslami yönelimli yeni seçkinlerin hükümetin, ekonominin ve kültürün üst kademelerine kademeli olarak girmesi, yalnızca devlet politikalarını değil, aynı zamanda Türk ulusal kimliğinin eklemlenmesini de etkiledi. Bu grup, Cumhuriyet mirasının yeniden incelenmesinde ve yeni bir Osmanlı-İslam kimliğinin inşasında çok önemlidir (Yavuz, 1998).

2.2.3. Devlet İslam'ı ve Diyanet Kurumu

Cumhuriyet yönetimi, dinin toplum ve siyaset üzerindeki etkisinin sınırlandırılması ve sadece insanların vicdanlarında yaşanan bir duygu haline getirilmesi çabalarını “laiklik” şeklinde formüle ederek uygulama çalışmıştır. Amaçlanan Osmanlı İmparatorluğu zamanında siyasal ve toplumsal hayatın bütün yönlerini kapsamış, onları kontrol ve hakimiyeti altına almış olan dinin/İslam’ın soyutlanması ile sekülerleşmiş bir batılı kültür yaratmak ve dolayısıyla geri kalmışlığın önüne geçmekti (Durgun, 2018).

Devlet ve din arasındaki resmi ayrılığa ve anayasal olarak güvence altına alınan din özgürlüklerine rağmen, Türk devleti din üzerinde hâlâ güçlü bir kontrol

uygulamaktadır. Bu, doruk noktasına Kemalizm'in altın çağında ulaşmış olsa da, Osmanlı döneminin bir mirasıdır. Dinin içeriği üzerindeki kısıtlamalar ve devlet müdahalesi, AB üye devletlerindeki alışılagelmişin ötesine geçer. Bu, AB'nin Türkiye'deki din özgürlüğünü neden eleştirel bir şekilde izlediğini açıklar. Daha fazla din özgürlüğü ne kadar arzu edilir olursa olsun, Türkiye'deki özel bağlamın da dikkate alınması gerekir. Türk İslamının devlet tarafından bütünleşmesi iki olayda hızlanmıştır: 1920'lerin başında ve 1982'de. 1920'lerde 'hilafet' ve 'şeyhülislam'ın (en yüksek dini hukuk danışmanı) kaldırılmasıyla İslam'ın devlet üzerindeki son kalıntıları da kaldırılmıştır. İkincisi, camileri yönetmek, vaiz atamak, vaazların içeriği hakkında talimat vermek ve tarikatları yasaklamak vb. dahil olmak üzere dini yaşam üzerinde geniş kapsamlı yetkilere sahip Diyanet ile değiştirilmiştir.

Türkiye'de benimsenen laiklik, genellikle Fransız laik geleneğiyle ilişkilendirilmiştir. Bazı açılardan bazı unsurların ödünç alınması doğru olsa da, fiili uygulamada Türk laiklik markası kendi karakterini almıştır. Anglo-Amerikanlar dine devletten korunması gereken bir şey olarak bakarken, Türk laikliği, dine devlet tarafından kontrol edilmesi gereken bir şey olarak baktı. Türk toplumunun birçok unsurunda olduğu gibi, analiz için bir başlangıç noktası seçmede bazı zorluklar vardır. 1920'lerin Cumhuriyet dönemi kesinlikle önemli bir değişim dönemiydi, ancak yine de daha önceki Osmanlı dönemiyle belirli bir süreklilik vardır (Barker, 2012). Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun özel tarihi ve sosyal ortamı, alınan bazı kararları aydınlatmaya yardımcı olur. 20. yüzyılın başında Osmanlı İmparatorluğu ihtişamının çoğunu kaybetmişti. İmparatorluğu reforme etme girişimleri olmasına rağmen, büyüklüğü önemli ölçüde azalmıştı.

Ülkemizin modernleşme sürecinde ortaya çıkan önemli bir özelliği ilk kez Müslüman halklar arasında modernliği Avrupa kisvesi altında devlet politikası olarak seçilmiş olmasıdır. Birinci Meşrutiyet dönemi, onu izleyen bir ara rejim, ardından ikinci Meşrutiyet, sonrasında savaşlarla yoğrulu bir ara rejim daha ve onu takiben imparatorluğun tasfiyesi; sonra Cumhuriyet ve onun tek parti dönemi ve nihayet çok partili siyasi hayata geçiş. 1950'li yıllarla birlikte uygulama aşamasına geçtiğimiz çok partili yaşamla birlikte demokrasi tartışmaları, bu zamana kadar olan süreçteki modernleşme karakterlerinde de bir değişikliğe sebebiyet verdiği gibi, aynı zamanda bu zamana kadar siyaseten dışlanan 'dini' de siyasetin merkezine taşıması açısından

bir genişleme sağlanmıştır (Durgun, 2017).

Bu reformlar, modernizasyon projesinin bir parçası olarak gerekli adımlar olarak anlaşıldı. Erken Cumhuriyet döneminde Türkiye'nin amacı, Türkiye'yi hızla modern uygarlık düzeyine getirmekti ve bu, Osmanlı İmparatorluğu'nun engel olarak kabul edilen kalıntılarının ortadan kaldırılmasını da içeriyordu. 1920'lerde saltanat, hilafet ve şeriat'ın kaldırılması en dikkat çekici olanıdır. Bunlar İmparatorluk üzerindeki siyasi dinsel etkiyi ortadan kaldırmaya hizmet etti (Haynes 2010). Bu adımlar, dini, modernleşmenin bitiş noktasına giden yolda aşılması gereken bir engel olarak gören sekülerleşme teziyle tamamen örtüşüyordu. Kemalistler için modernleşme projesi dini kurumlara karşı gerçekleştirilmiştir (Yavuz, 2009).

Modernleşme, büyük ölçüde batılılaşma ile eşdeğerdi. Hilafet ve şeriat'ın lağvedilmesi, sadece hükümetin din ile olan ilişkisinin sonu değildi, aynı zamanda Diyanet İşleri Genel Müdürlüğü'nün kurulmasına da eşlik etti (Ulutaş, 2010). Doğrudan Başbakanlığa bağlı olarak, İslam'ın inanç ve ibadetlerle ilgili tüm işlerini denetleme yetkisine sahipti. Türkiye Cumhuriyeti devleti kurucularının Diyanet İşleri Başkanlığı gibi bir kuruma idare içinde yer vermelerinin gerekçesini de kanımca, adı başta Anayasa'da konulmuş olmasa da sonraki icaatlarıyla "laiklik" olarak nitelenebilecek ideolojiyi benimsemeleri sonucu oluşturmaya çalıştıkları siyasal yapıyı korumaya yönelik olarak hukuk düzenine koydukları kurallar ve dengeler sisteminde aramak gerekir; paradoksal bir şekilde devlet dine ve bunun sosyo-politik alandaki muhtemel nufuzuna karşı Diyanet İşleri Başkanlığı'nı kullanmaktadır (Gözaydın, 2020). Tüm camilerin gözetimini, imamların atanmasını ve görevden alınmasını ve dini nitelikteki diğer tüm çalışanları kapsar (Davison, 2003). Devletin amaçlarına ulaşmada bir yardım eli işlevi gören, bazı yerlerde "Lozan İslamı" olarak adlandırılan, devletin "resmi İslamı" haline geldi. Böylece hem dinin devletten çıkarılması, hilafetin ve şeriatın kaldırılması, hem de devletin yeni bir resmî dini olan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın kurulması gibi keskin işlemler tamamlanmış oldu. Bu, Türkiye'nin devletin dinden bağımsız olması yerine devletin din üzerindeki kontrolünü nasıl daha iyi temsil ettiğinin bir örneğidir. Türkiye'de kendine özgü devlet ve din düzenlemesinin benimsenmesinin bir diğer nedeni de tek bir Türk kimliği yaratma arzusuydu. Osmanlı İmparatorluğu'nun küllerinden doğan Türkler için bir Türk devleti kurma arzusu vardı (Altınay, 2004).

Din ile ilişkisi açısından DP, İslam'ı kontrol ederek laiklik yoluyla modernleşme taahhüdünü sürdürdü. Bununla birlikte, güvenli bir şekilde kültürel olarak kabul edilen ve devlet sistemine bir meydan okuma olmayan alanlarda İslam'ın bir miktar açılmasına izin verdi. DP, yararlı olduğunda dini devletin bir aracı olarak kullanmaya da istekliydi (Sakallıoğlu 1996). 1950'lerden 1990'lara kadar İslam'a dayalı ideolojiye sahip çeşitli gruplar nüfuz kazandı ve hatta zaman zaman iktidara geldi (Kuru, 2006). Siyasal İslamcılar ne zaman çok fazla etki kazandıysa, laikliğin uyanık koruyucuları olarak generaller orduyu kışladan çıkardı, hükümeti devirdi ve bir süre sonra yeni bir sivil hükümetin iktidara girişini denetledi ve ardından tekrar kışlaya döndü. Çok partili sistemin başlangıcından bu yana (1960, 1971, 1980, 1997) her on yılda bir şu ya da bu şekilde bu olmuştur (Dağtaş, 2009).

Adnan Menderes (1950-1960 arası Başbakan) liderliğinde, kültürel ve siyasal İslam'ın yeniden canlanmasının kapısı aralanmıştır (Yavuz, 2003). Menderes'in politikaları, Arapça'yı resmi ibadet dili olarak yeniden tesis etti ve İmam Hatip okullarının genişletilmesini destekledi. 1960 darbesi, Türkiye'deki sivil hükümetlerin Atatürk'ün laikliğinden sapan politikalar uygulama girişimlerinin sonuçlarının yalnızca bir örneğidir. Yine de Menderes'in idam edilmesinin ardından İslami sosyal ve politik aktivizm büyümeye devam etti. 1970'lerde Türkiye, büyük ölçüde 1973 petrol krizinin neden olduğu şiddetli ekonomik gerilemenin ve kırsaldan kente kitlesel göçlerin uzun vadeli sonuçlarının körüklediği yoğun etnik, mezhepsel ve ideolojik çatışmalar nedeniyle kutuplaşmıştı. 1970'lerin sonlarına gelindiğinde Türkiye ekonomik açıdan sıkıntı çekiyordu ve aşırı sağ gruplar ile soldaki benzerleri arasındaki iç savaşın eşiğine geliyordu. Bu bağlamda laikler arasında, Ayetullah Humeyni'nin İran'daki son İslam devriminin Türkiye'de de benzer bir İslamcı iktidara yol açacağı yönünde büyüyen bir korku vardı. 6 Eylül 1980'de, Necmettin Erbakan'ın Milli Selamet Partisi'nin önderliğinde Konya'da bir miting düzenlendi (Milli Selamet Partisi). Bireyler, Osmanlı tarzı kıyafetlerle ve İslami sembollerin bulunduğu yeşil bayraklar taşıyarak yürüdüler (Ahmad, 1988).

Altı gün içinde, General Kenan Evren liderliğindeki Türk askeri güçleri, 1980 askeri darbesi olarak bilinen olayla iktidarı ele geçirdi. Toplumsal gerilimi azaltmak amacıyla Evren'in askeri güçleri, Türkiye'de Sünniliğin dindar Türkleri korumak için İslami yorumunu öven bir "Türk-İslam sentezi" oluşturma hedefiyle "kontrollü İslam"

politikasını benimsemeye çalıştı. Türk ordusunun ve hükümetinin aldığı bu kararlar, İslamcıların siyasi güçlerini güçlendirmeleri ve İslam'ın Türk milliyetçiliği ve siyasetinin temel belirleyicisi olarak yeniden ivme kazanması için bir basamak işlevi gördü. Askeri güçler parlamentoyu feshetti ve ardından "solcu" olarak algılanan herkesi, aşırı sağ üyeleri ve önde gelen İslamcılardan bazılarını tasfiye etmek için hızla harekete geçti. Buna yedi yıl boyunca adaylıktan men edilen Erbakan da dahildi. Bundan sonraki darbe sonrası politika, Chris Morris'in deyimiyle "1980'lerin başında Türkiye'yi yöneten askeri rejimin takıntılı olduğu" komünizme karşı kurumları ve sembolleri kullanarak İslam'ı bir araç olarak kullanmayı ve teşvik etmeyi amaçladı (Morris, 2006).

İslam'ın Marksist örgütlere ve Sol hareketlere karşı bir denge unsuru olarak kullanılmasıyla ordu, Sünni İslami değerlerin ulusal hedeflerle kaynaşmasını teşvik etti; bu, askeri hükümetin çok abartılı bir sol tehditle yüzleşmek için seçilmiş ve daha az politik bir İslam'ı teşvik etmeyi planlaması anlamındaydı. General Evren, İslam'ın "rasyonel" doğasına değer veriyordu ve moderniteyi teşvik eden, değişime ve laikliğe açık olan ve Kürt ayrılıkçı ve Marksist tehditler olduğunu düşündüğü şeye karşı Türk devletini birleştirmek için toplumsal çimento görevi görebilecek aydınlanmış bir İslam'ın olduğunu öne sürdü. Evren'e göre İslam, "laiklik veya milliyetçilikle rekabet edebilecek özerk bir güç olmaktan ziyade millete ve milliyetçiliğe hizmet eden bir unsurdu"(Hemmati, 2013).

Türk İslam'ının temelleri, askeri liderler tarafından geçici yönetimi meşrulaştırmak ve ve milleti kendi kuralları altında birleştirmeye çalışmak için kullanıldı. Ordudaki reformlarla din, toplumsal dayanışmayı sağlama rolüyle donatıldı; bu da siyasal İslam'ın güçlenmesinin ve İslam'ın Türk milliyetçiliği ve siyasetinde kilit bir faktör olarak yeniden ortaya çıkmasının önünü açacaktı. Tüm ilk ve orta dereceli okullarda zorunlu din eğitimi getirilirken, birçok imam ve Kur'an okulları genişletildi ve cami inşa etme kampanyası başlatıldı. Aynı zamanda ordu, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde yeni bir daire olarak Tebliğ Dairesi'ni kurdu. Bu yeni örgütü, Güneydoğu Anadolu'da popüler olan Kürt milliyetçiliğine ve Marksist milliyetçi ideolojilere karşı mücadelede bir platform olarak kullandılar (Yavuz, 2003).

Bu reformlar, dini televizyon programlarının artması ve İmam Hatip okullarının sayısının 1970'te 72'den 382'ye çıkmasıyla kamusal din eğitimini de

devreye soktu. Dini okulların genişletilmesi, mezunların hükümet bürokrasisinde pozisyon bulmalarına giderek daha fazla olanak tanıdı. 1980'de "daha dindar bir Türk siyaseti icat etme" fırsatı geldi ve ordu, İslamcıların hoşnutsuzların oylarını çekmesine bu sayede yardımcı oldu (Kaplan, 2006).

Parlamenter demokrasi, her ne kadar dikkatlice sınırlandırılmış olsa da, Türk ordusunun beklediği zaferden keskin bir şekilde saptı. Seçimin sonuçları, İslam'ın kilit belirleyici olarak yeniden ivme kazanmasına imkan vermede önemli bir rol oynayan bir liderin yükselişine yol açacaktı. Askeri rejim tarafından açıkça eleştirilen Turgut Özal'ın Anavatan Partisi, askeri destekli Halkçı Parti'ye karşı seçimi kazandı (Roy, 2005).

Özal çoğunlukla ordunun belirlediği çerçeve içinde hareket etse de, "İslam'ın ve Osmanlı mirasının çağdaş Türk toplumundaki rolüne ilişkin radikal yeni bakış açılarını" resmi olarak meşrulaştıran adam olarak algılanıyordu. Özal'ın iktidar yılları toplumsal ve kamusal alanda İslami kimliği besledi ve İslami değerleri güçlendirdi. Özal'ın Müslüman parametreleri içindeki liberalizm ve serbest piyasa kapitalizmi anlayışı, İslam'ın artan hoşgörüsüne olanak tanıdı ve "İslam'da kamusal alanın genişlemesine katkıda bulundu". Özal'ın reformları esas olarak, Koç ve Sabancı aileleri gibi Türkiye'nin seküler iş dünyası liderlerinin seçkinleriyle yakın ittifak kurma eğiliminde olan önceki hükümetler tarafından marjinalleştirilmiş, Anadolu'da yerleşik girişimcilerin yararınaydı. Özal'ın ekonomi politikaları, kendi liderlik koşulları altında gelişen İslamcı güçlere yönelik olumluydu ve onlar tarafından büyük ölçüde destekleniyordu. Özal hükümeti Türkiye'yi şeriat gereklerine göre İslami finans ve bankacılıkla tanıştırdı ve bu da Suudi Arabistan gibi petrol zengini ülkelerden büyük miktarda sermaye yatırımı akışına yol açtı (Baran, 2013).

Bu petrol parası daha sonra iyi finanse edilen finans çevreleri aracılığıyla yeni İslami gruplara dağıtıldı. Özal'ın politikaları, dini amaçlarla kullanılan hayır amaçlı bağışların yasal temelini oluşturdu. Diğer İslami iş topluluklarıyla artan etkileşim ve İslami grupların tarihi bağlantılarının yeniden kurulması, 1980 öncesi Türkiye'ye göre bir değişime işaret ediyordu. Özal'ın anti-bürokratik ve serbest piyasa politikaları, Türkiye'nin büyük şehirlerinin burjuvazisinin yanı sıra, devletin ekonomiye müdahalesine karşı İslami sembol ve ahlakı bir silah olarak destekleyen küçük işletme sahipleri ve devlet himayesinden yararlanan büyük sanayiciler tarafından da

desteklendi (Yavuz, 2003).

Özal döneminde, "Halkın İslam'a eğilimli kesimleri" ile yakından özdeşleşen yeni tip burjuvazi ortaya çıktı ve 1980'lerin ortalarına gelindiğinde İslami örgütsel ağların dönüşümü, 4.000'den fazla şirketin İslam yanlısı şirketler olarak tanımlandığı Türkiye'de büyük bir artışa yol açtı. 1980'lerden önce İslam resmi olarak siyasetten izole edilmiş ve laikliği destekleyen ordu, İslami vakıfları destekleyen Menderes gibi liderleri baskı altına alıyordu. 1980 yılında askeriyenin yönetimi ele geçirmesiyle birlikte ordu, İslam'ı Laik Cumhuriyet'in değerlerine yönelik ana tehdit olarak görmedi; bunun yerine Sol hareketleri ve komünizmi Kemalist laikliğe karşı bir tehdit olarak gördü (Hemmati, 2013).

Özal, Amerikalıların laikliğe yaklaşımına hayran kaldı. İnsanların inançlarını özgürce uygulayabilecekleri dini bir alanın gerekliliğine inanıyordu. Ayrıca kendi inanç temelli inisiyatif programlarını da kullandı. Türk laikliği devletin din işleri üzerindeki kontrolünü sağladığı için Özal, dindarların alanını genişletmek için devletin yetkisini kendi takdirine göre kullandı. Örneğin, dini okullara, dindar topluluklara ve camilere verilen devlet yardımları yoluyla gençlerin dini öğretilerini teşvik etti. 15.000 caminin inşa edilmesi, üniversite kampüslerinde cami yapımına izin verilmesi, 2.000'den fazla din kursu açılmasının teşvik edilmesi, kamu parasının Diyanet'e olan payının artırılması, döneminin uygulamaları arasında sayılabilir (Türsan, 2004).

Darbeyi gerçekleştiren ve Özal'ı iktidara getiren askeri yapı onun din politikalarına aldırış etmedi. Bunun pratik bir nedeni vardı. Kur'an-ı Kerim'in dini metinlerin öğretilmesi konusunda Milli Eğitim Bakanlığı'nın inisiyatif almasını desteklediler. Ülke, üniversite düzeyindeki öğrencilerin yanı sıra lise düzeyindeki öğrencilerin de çoğunluğunu oluşturan vatandaşların farklı etnik/siyasi geçmişi nedeniyle siyasi çekişmelere sürükleniyordu. Bu tür siyasi/dini/etnik kimlikler, Dini Milliyetçilerden Marksistlere, Alevi Kürtlerden İslamcılara kadar uzanıyordu. Cumhuriyet, genç kuşaktan çıkan farklı görüşlerin inandırıcılığını ve kontrolünü sağlamak için din öğretimi yapmayı gerekli görmüştür. Bu öğretim elbette “Laik Türkiye Cumhuriyeti” tanımına göre değiştirilmektedir. Dolayısıyla din ulus için birleştiriciydi. Ancak “dini” öğretinin veya Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi diğer geleneklerin öğretisinin içeriğini genişletmeye yer yoktu. Cumhurbaşkanı General Kenan Evren, liberal olmayan laikliğin daha da sağlamlaşmasına hizmet etti ve bu

demokratikleşme sürecine ters etki etmiştir. Dini konuları kişisel tercihlere bırakmak yerine, devlet politikalarını şekillendirmek için kullanarak insanların dini görev algısını şekillendirmek için sürekli olarak dini konularda görüş bildirirdi (Çaparoğlu & Düzdağ, 1998).

2.2.4. Turgut Özal Dönemine Kadar Çok Partili Dönem (1946 – 1980)

1946'dan önce Türkiye'de faal tek bir siyasi parti vardı: Atatürk tarafından kurulan Cumhuriyet Halk Partisi (CHP). Yine de 1946 ile 1952 arasında 28 yeni siyasi parti kuruldu. Bunlardan en etkilisinin 1946'da kurulan ve Celal Bayar liderliğindeki Demokrat Parti (DP) olduğu açıktır. DP, 1950 genel seçimlerini yaklaşık %55 oyla kazandı. Bu, Türk siyasetinde yeni bir döneme işaret ediyordu. Çok partili hayata geçişin tamamlanmasının ardından Türkiye'nin doğrudan ve dolaylı askeri müdahaleler şeklinde dönemsel kırılmalar yaşaması, rejim değişikliğinin siyasal sistemin demokratikleşmesi açısından ne kadar sorunlu olduğunu ortaya koymaktadır (Zhigulskaya, 2017).

1946'dan 1960'a kadar olan yıllar, Türkiye'nin ilk rekabetçi çok partili sistem deneyimi oldu. 1950'de siyasi yönetimin değişmesiyle birlikte Türk siyasetinde yeni bir dönem başlamıştır. 14 Mayıs 1950 seçimlerinden 27 Mayıs 1960 askeri müdahalesine kadar geçen on yıl, Cumhuriyetçiler ve Demokratlar arasında sürekli artan kutuplaşma, dinin günlük yaşamdaki artan rolü ve iktidar partisinin muhalefete karşı hoşgörüsüzlüğü ile karakterize edildi. DP, rejimin bürokratik aktörlerinin ve askeri seçkinlerin gözünde meşruiyetini kaybediyordu. Nisan 1960'ta bir dizi büyük ölçekli öğrenci gösterisi, polisle kanlı çatışmalara yol açtı. Sıkıyönetim dayatması düzeni geri getirmede başarısız oldu. Dolayısıyla, ordunun 1960 darbesini haklı çıkarmak için kullandığı temel argümanlardan biri, Menderes Hükümeti'nin demokratik meşruiyetini kaybettiğiydi. Başka bir deyişle ordu, ulusu batı tarzı demokrasi ve liberalizme doğru ilerletmede kendisini kilit kurum olarak görüyordu. Bununla birlikte, 1960 darbesi doğrudan demokratik bir çerçeveye oturmaktadır (Zhigulskaya, 2017). Maurice Duverger, Türkiye'de o zamanki rejimi vesayet demokrasisi olarak tanımlamıştır (Duverger, 1970). Bununla birlikte, birbiri ardına gelen yeni hükümetler, ülke içindeki sağ-sol çatışmasına ve kutuplaşmasına son veremedi. Bu dönemde Türkiye'de daha fazla demokratikleşme yolunda atılan belki de en dikkat çekici adım,1961 Anayasası'nın kabul edilmesiydi (Zhigulskaya, 2017).

1950 ile 1980 yılları arasındaki dönemde Türkiye, kırsal alanlardan kitlesel göç ve yoğun kentleşme, sanayileşme ve hizmet sektörünün gelişmesi, toplumun artan farklılaşması ve parçalanması ile hızlı bir sosyoekonomik değişim yaşadı. 1950 ile 1960 arasındaki on yıl, partiler arası mücadelenin ve toplumun kutuplaşmasının on yılı olarak tanımlanabilir ve en sorunlu konu hükümet ve muhalefet arasındaki ilişkidir. 30 Haziran 1954'te Meclis tarafından Milletvekilleri Seçimi Kanunu [8](Kanun No 6428) değiştirilerek muhalefet partilerine bazı kısıtlamalar getirildi. Seçim Kanunu'nun en önemli sonuçlarından biri de muhalefet partilerinin devlet radyosunu kullanmalarının yasaklanması oldu. 1954'ten sonra Türkiye'de kötüleşen ekonomik durum, hükümetin baskıcı önlemleri ve muhalefetin eleştirilerinin kesişimi, siyasi hayatın genel çerçevesini oluşturdu. 27 Haziran 1956'da çıkarılan yeni bir yasa, muhalefet partilerinin miting düzenlemesini yasakladı (Toplantılar ve Gösteri Yürüyüşleri Kanunu, Kanun No 6761)[9]. 1957 yılının başında, ağır siyasi ortamın ancak erken

[8] Kanun No. 6428 : Milletvekilleri Seçimi Kanununun bazı maddelerinin değiş tirilmesine ve bazı maddelerinin kaldırılmasına dair Kanun Kanun No : 6428 Kabul tarihi: 30/6/1954 Madde 1 — 5545 sayılı Milletvekilleri Seçimi Kanununun 35, 71, 89, 91, 109, 110, 185 ve 166 ncı maddeleri aşağıda yazılı şekilde değiştirilmiş; 45 ve 46 ncı maddeleri kaldırılarak yerlerine aşağıda yazılı mad deler ikame edilmiştir: Madde 35 — Seçilme yeterliğine sahip her vatandaş milletvekilliğine adaylığını koyabilir. Siyasi partilerin genel merkezlerindeki yetkili organları bu partilerin teşkilâtı bulunan seçim çevreleri için, o çevre nin seçebileceği milletvekili sayısını geçmemek üzere aday gösterebilirler. B i r siyasi partinin aday listesine girmiş bulunan kimse, diğer bi r siyasi parti tarafından herhangi bir seçim çevresi için aday gösterile- miyeceği gibi müstakilleri adaylığım da koyamaz. Muhtelif siyasi parti ler müşterek liste halinde aday gösteremezler. Hiç bir siyasi partiye intisabı olmıyan kimsenin herhangi bi r siyasi parti tarafından aday gösterilmesi kendisinin yazılı muvafakatine bağlıdır. B i r siyasi partiye adaylık için müracaat edip de o parti listesinde herhangi bi r sebeple yer alamıyan kimse hiçbir seçim çevresinde o seçimde müstakillen adaylığını koyamıyacağj gibi başka bi r parti tarafından da aday gösterilemez ve seçilemez. Ell i seçmenin, oturdukları yer muhtarlığınca tasdikli imzalarını ta şıyan yazılı müracaatları ile bir kimsenin aday gösterilmesi mümkün dür, b u takdirde aday gösterilen kimsenin de bu hususta yazılı ve noterden tasdikli olarak muvafakatini bildirmesi şarttır. İl ve ilçe seçim kurullarında vazife kabul eden hakimlerin bu se çim çevresinde ve Yüksek Seçim Kurulunda vazife kabul eden Temyiz Mahkemesi ve Devlet Şûrası mensuplarının bütün seçim çevrelerinde kanrıveya kocadan birisi ile ikinci dereceye kadar (İkinci derece dâhil) kan ve sihri hısımları adaylıklarını koydukları veya aday gösterildikler i takdirde» bunlar seçim kurullarındaki vazifelerinden istinkâfa ve keyfiyeti derhal Adliye Vekâletine bildirmeye mecburdurlar. Devlet, vilâyet, özel idare ve belediyelerle bunlara bağlı daire ve müesseseler ve iktisadi devlet teşekküllerinde memur ve hizmetli olarak çalışanlarla, hâkim ve hâkim sınıfından sayılanlar genel ve, ara seçimlerin başlangıcından altı ay önce, seçimin yenilenmesine veya ara seçimlerinin vaktinden evvel yapılmasına karar verilmesi halinde ise yenilen menin ve kararın ilânından başlıyarak yedi gün içinde istifa etmedikçe hiçbir seçim çevresinden namzetliklerini koyamazlar, aday gösterilemezler ve seçilemezler. Belediye reisleri, genel veya ara seçimlerin başlangıcından ik i ay önce; seçimin yenilenmesine veya ara seçimlerinin vaktinden evvel ya pılmasına karar verilmesi halinde ise yenilenmenin ve kararın ilânından Memurlar hakkında propaganda yasağı Madde 45 — 35 inci maddede yazılı olanlardan hâkim ve hâkim sınıfından sayılanlarla memur ve hizmetliler ve askerî şahısların bu ka nunun 6 ncı maddesindeki seçinv müddeti zarfında herhangi bir partinin leh ve aleyhinde propaganda yapmak veya bu hususta başkasına söz veya herhangi bir fiil ve hareketle-telkinde-bulunmak-suretiyle-siyasi-faaliyet-göstermeleri-yasaktır…
(https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/8748.pdf Erişim Tarihi : 30.10.2023)

[9] Toplantılar ve Gösteri Yürüyüşleri Kanunu, Kanun No 6761 : MADDE 1. — Herkes, önceden izin almaksızın, bu kanun hükümleri dairesinde; silâhsız ve sal dinsiz olarak belli maksatlarla toplantılar veya gösteri yürüyüşleri

seçimle çözülebileceğine inanılıyordu. 27 Ekim 1957'de genel seçim yapıldı. DP, Meclis'teki sandalyelerin çoğunluğunu kazanmasına rağmen, seçim sonuçları Hükümet'in gücünün azaldığını gösterdi. Oy payındaki artıştan cesaret alan CHP, yıpratıcı bir muhalefet kampanyası başlattı. Hükümet daha sonra muhalefete daha kısıtlayıcı tedbirler uyguladı. Nisan 1960'ta DP'nin meclis çoğunluğu, muhalefetin yıkıcı faaliyetlerini soruşturmak üzere tamamı iktidar partisi üyelerinden oluşan bir Meclis Soruşturma Komisyonu kurulması yönünde oy kullandı. Komiteye sadece delil toplama yetkisi değil, siyasi toplantıları yasaklama ve komite kararlarına itiraz edenleri üç yıla kadar hapis cezası verme yetkisi de verilecekti (Eroğul, 1970).

Kurula olağanüstü yetkiler veren yasanın yürürlüğe girmesinden sonra kitlesel gösteriler başladı. Bu, durumun tırmanması tehlike oluşturdu ve siyasi kargaşa ve toplumsal gerilim atmosferinde ordu müdahale etti. 27 Mayıs 1960 sabahı Türk Ordusu, Menderes Hükümeti'ni devirdi ve onun yerine darbeyi organize eden 38 subaydan oluşan Milli Birlik Komitesi'ni (Milli Birlik Komitesi) getirdi (Weiker, 1963). Darbeden kısa bir süre sonra, Milli Güvenlik Konseyi (MGK), askeri darbe liderleri tarafından seçilen akademisyenler ve uzmanlardan oluşan bir komitenin, MGK ile istişare ederek yeni bir demokratik Anayasa hazırlama sürecine başlayacağını duyurdu. Akademisyenler, askeri liderler tarafından hazırlanan bir raporda, DP'nin defalarca Anayasa'ya aykırı eylemlerde bulunarak siyasi meşruiyetini kaybettiğini bildirdi. Bu gerçek, hukukun üstünlüğünü koruyacak ve gelecekte demokrasinin çökmesini önleyecek yeni bir Anayasa'nın hazırlanmasını gerektirdi. Yeni Anayasa taslağı, darbenin yıldönümünde (27 Mayıs 1961) Kurucu Meclis tarafından kabul edildi ve taslağın 9 Temmuz 1961'de anayasa referandumunda oylanmasına karar verildi (Tanör, 2002).

1961 referandumu, Türkiye Cumhuriyeti tarihindeki ilk referandum olmuş ve yeni Anayasa'nın kayıtlı seçmenlerin %62'si tarafından kabul edilmesiyle sonuçlanmıştır (Akşin, 2007). Anayasa, sosyal hakların yanı sıra çok çeşitli kişisel özgürlükler getirdi ve aralarında Anayasa Mahkemesi ve MGK'nın da bulunduğu bazı

---

yapmak hakkına sahiptir. Yabancıların, 5 nci madde hükmü saklı kalmak şartiyle, bu kanun hükümleri dairesinde yapacakları-toplantılar-veya-gösteri-yürüyüşleri,-Hükümetin-iznine-bağlıdır. - (https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc046/kanuntbmmc046/kanuntbmmc04600171.pdf Erişim Tarihi : 30.10.2023)

yeni kurumlar oluşturuldu. Yeni Anayasa, özellikle hükümet gücünün kötüye kullanılması, siyasi muhaliflerin baskı altına alınması ve Cumhuriyet'in kuruluş ilkelerinin erozyona uğraması konularını ele aldı. Bireysel hak ve özgürlükleri genişletti, örneğin mahremiyet hakkını, seyahat hakkını ve konuşma, toplanma ve dernek kurma özgürlüklerini güçlendirdi. 1961 Anayasası'nın 2. maddesi Türkiye Cumhuriyeti'ni "hukuk devleti" olarak tanımlarken, 114. maddesi "idarenin hiçbir işlemi kolluk mahkemelerinin denetiminden muaf tutulamaz" şeklindedir. 1961 Anayasası'nın getirdiği bir diğer önemli gelişme de Cumhurbaşkanlığı'nın parti siyasetinden ayrılması oldu. 95. maddeye göre Cumhurbaşkanı, Millet Meclisi üyeleri arasından yedi yıl için seçilecek ve başkanlığı bir dönemle sınırlı olacaktı. Cumhurbaşkanı, partisinden ayrılmak zorunda kaldı ve Ulusal Meclis üyeliği sona erdirildi (Balkan, 1962).

Ayrıca, yeni Anayasa, mevcut Parlamento üzerinde ek bir kontrol olarak ikinci bir Kongre Meclisi olan Senato'yu ekledi ve yasa tasarılarının yasalaşması için hem Parlamento hem de Senato tarafından kabul edilmesini gerektirdi (Madde 92)[10].

[10] **MADDE 92.-** Kanun tasarı ve teklifleri önce Millet Meclisinde görüşülür.Millet Meclisince kabul, değiştirilerek kabul veya reddedilen tasarı ve teklifler Cumhuriyet Senatosuna gönderilir. Millet Meclisinde kabul edilen metin, Cumhuriyet Senatosunca değişiklik yapılmadan kabul edilirse, bu metin kanunlaşır.

Cumhuriyet Senatosu, kendisine gelen metin değiştirerek kabul ederse, Millet Meclisinin bu değişikliği benimsemesi halinde metin kanunlaşır.
Millet Meclisi, Cumhuriyet Senatosundan gelen metni benimsemezse, her iki Meclisin ilgili komisyonlarından seçilecek eşit sayıdaki üyelerden bir karma komisyon kurulur. Bu komisyonun hazırladığı metin Millet Meclisine sunulur. Millet Meclisi, Karma Komisyonca veya Cumhuriyet Senatosunca veya daha önce kendisince hazırlanmış olan metinlerden birini olduğu gibi kabul etmek zorundadır. Cumhuriyet Senatosunda üye tamsayının salt çoğunluğu ile kabul edilmiş olan madde değişikliklerinde, Millet Meclisinin kendi ilk metnini benimsemesi için, üye tamsayının salt çoğunluğunun oyu gereklidir. Bu halde açık oya başvurulur.
Millet Meclisinin reddettiği bir tasarı veya teklif, Cumhuriyet Senatosunca da reddedilirse, düşer.
Millet Meclisinin reddettiği bir tasarı veya teklif, Cumhuriyet Senatosunca olduğu gibi veya değiştirilerek kabul edilirse, Millet Meclisi, Cumhuriyet Senatosunun kabul ettiği metni yeniden görüşür. Cumhuriyet Senatosunun metni Millet Meclisince benimsenirse, kanunlaşır; reddedilirse, tasarı veya teklif düşer; Cumhuriyet senatosundan gelen metin Millet Meclisince değiştirilerek kabul edilirse, 5'inci fıkra hükümleri uygulanır.
Cumhuriyet Senatosunca üye tamsayısının salt çoğunluğu ile tümü reddedilen bir metnin Millet Meclisi tarafından kabulü için, üye tamsayının salt çoğunluğunun oyu lazımdır. Bu halde açık oya başvurulur.

15 Ekim 1961'de genel seçim yapıldı. Anayasa referandumu ve genel seçim hazırlıkları sırasında siyasi faaliyet yasağı kaldırıldığında, 20 kadar partinin halkı temsil etme niyeti bildirdi. Hiçbir parti açık çoğunluğu kazanamadı. CHP ve Adalet Partisi (AP) tarafından, İsmet İnönü'nün Başbakan, Cemal Gürsel'in Başkan olduğu bir koalisyon hükümeti kuruldu. Bu noktadan 1965 seçimlerine kadar, ordunun giderek kırılganlaşan koalisyonlarla birlikte parlamento üzerinde hakimiyet kurduğu bir dönem yaşandı. Bu dört yıllık dönemde dört farklı hükümet görev yaptı. 10 Ekim 1965 genel seçimlerinde AP tam bir zafer kazandı ve ardından 1969 seçimlerinde başarısını tekrarladı. Ancak, 1961 Anayasası ile sağlanan serbestleşme ve siyasi özgürlüklerin artması, sürekli ve artan bir siyasi tartışma ortamına neden oldu. Ülke içindeki bu kutuplaşma 1969 seçim sonuçlarında da kendini göstermiştir. AP, sekiz siyasi partilik bir alanda liderliğini korurken, AP içinde birçok muhafazakar muhalif vardı. Yüzde 27'lik oyu koruyan CHP de durumu karıştırdı. Bu, 24 Ekim 1966'da partinin Genel Sekreterliğine seçilen yeni lideri Bülent Ecevit tarafından partinin daha liberal ve ilerici bir çizgide yeniden örgütlenmesine yol açtı (Vanderclute, 1984).

Ecevit, partinin yeni siyasi yöneliminin merkez sol olacağını açıkladı. Böylece 1970'lerde liberal sol unsurların yükselişine tepki Meclis'e de yansıdı. Güven Partisi, Millet Partisi ve Yeni Türkiye gibi partiler bir koalisyon oluştururken, daha dindar unsurlar birleşerek Milli Selamet Partisi'ni oluşturdu. Hükümet, sokaklarda ve üniversite kampüslerinde çıkan çatışmalarla etkili bir şekilde mücadele etmede zorluklarla karşılaştı. Siyasi partilerin mücadelesi ve enflasyon, 10 Mart 1971'de Yüksek Komutanlıklar Kurulu'nun (Genişletilmiş Komuta Konseyi) bir tür askeri müdahalenin gerekli olduğu sonucuna varmasına neden oldu. Doğrudan askeri müdahaleyi önlemek için hem Cumhurbaşkanı'na hem de Başbakan'a sert bir muhtıra

---

Cumhuriyet Senatosunca üye tamsayısının üçte iki çoğunluğu ile tümü reddedilen bir metnin kanunlaşabilmesi, Millet Meclisi tarafından üye tamsayının üçte iki çoğunluğu ile kabul edilmesine bağlıdır. Bu halde açık oya başvurulur.

Cumhuriyet Senatosu, kendisine gönderilen bir metni, Millet Meclisi komisyonlarında ve Genel Kurulundaki görüşme süresini aşmıyan bir süre içinde karara bağlar; bu süre üç ayı geçemez ve ivedilik hallerinde onbeş günden, ivedi olmıyan hallerde bir aydan kısa olamaz. Bu süreler içinde karara bağlanmıyan metinler, Cumhuriyet Senatosunca, Millet Meclisinden gelen şekliyle kabul edilmiş sayılır.-Bu-fıkrada-belirtilen-süreler-Meclislerin-tatili-devamınca-işlemez.
(https://www.anayasa.gen.tr/1961ay.htm Erişim Tarihi : 30.10.2023)

gönderildi. Ültimatomu aldıktan kısa bir süre sonra Başbakan Süleyman Demirel istifa etti. Silahlı kuvvetler, kansız bir darbeyle hükümeti bir bildiriyle devirmişti. Darbeden sonraki iki buçuk yıl boyunca Türkiye bir dizi "parti üstü" koalisyon tarafından yönetildi. Siyasi hükümet sistemi çok kırılgan kaldı. 14 Ekim 1973'te yapılan genel seçimde CHP yüzde 33 oyla galip geldi. MSP ile bir koalisyon kuruldu, ancak Hükümet gerekli sosyal ve ekonomik mevzuatı çıkaramadı. 31 Mart 1975'te ilk Ulusal Cephe olarak bilinen 39. hükümet dört parti tarafından kuruldu. Başbakan, Demirel'di. Bu arada enflasyon yükseliyordu ve sağ-sol çatışmaları yüzlerce ölümle sonuçlanıyordu.

1 Mayıs 1977'deki gösteri, yaklaşık 500.000 kişinin katılımıyla Türkiye tarihinin en büyük ve en şiddetli eylemiydi. "Kimliği belirsiz" kişiler kalabalığa ateş ederek 36 kişinin ölümüne neden oldu (Aydın ve Taşkın, 2014). Erken seçim kararı alındı. Ancak 5 Haziran 1977 seçimlerinde tek parti hükümeti kurulamadı ve bu nedenle yeniden koalisyon kurulması zorunlu hale geldi. Ecevit, kazanan partinin lideri olarak bir azınlık hükümeti kurdu ve 3 Temmuz 1977'de TBMM'den güvensizlik oyu aldı. Böylece 21 Temmuz 1977'de Demirel tarafından ikinci Millet Cephesi kuruldu. 1 Ağustos 1977'de güvenoyu aldı ve çalışmalarına başladı. 31 Aralık 1977'de istifa etti. 1978'de Ecevit tarafından yeni bir CHP-CGP-DP koalisyon hükümeti kuruldu. Ancak Ecevit'in 22 aylık hükümetine sürekli artan bir kriz damgasını vurdu. 6 Ekim 1979'da Ecevit istifa etti ve ertesi hafta Demirel başkanlığında yeni bir hükümet kuruldu. Siyasi kaos atmosferi, halk arasında memnuniyetsizliğin artmasına katkıda bulundu ve bu, sonunda 25 yıldan kısa bir süre içinde üçüncü darbeye yol açtı. 12 Eylül 1980'de Genelkurmay Başkanı Orgeneral Kenan Evren komutasındaki Türk Silahlı Kuvvetleri, bir darbe ile Türk Hükümeti'nin kontrolünü ele geçirdi. Parlamento ve Hükümet feshedildi ve MGK ülke yönetimini devraldı. Yeni Hükümetin beyan edilen görevi, seçilmiş bir Hükümetin yeniden kurulması için planlar hazırlamak ve bu arada idarenin bürokratik işlevlerini sürdürmekti. 20 Eylül 1980'de, darbeden sekiz gün sonra, emekli Oramiral ve eski Deniz Kuvvetleri Komutanı Bülent Ulusu'dan Başbakan olarak görev yapması ve hükümeti kurması istendi. Bir haftadan az bir süre sonra Bakanlar Kurulu açıklandı. Hükümet programının "asıl misyonu", "Türkiye Cumhuriyeti'nin bir daha böyle zor durumlara düşmemesi" için tedbirler almak ve kanunda değişiklik yapmaktı. 1961 Anayasası Türkiye için fazla liberal olarak değerlendirildi. Bu Anayasa ile getirilen kuvvetler ayrılığı, fiilen kuvvetler çatışmasına

dönüştü (Vanderclute, 1984).

Yeni Anayasa çalışmaları başlatıldı. 17 Temmuz 1982'de bir taslak sunuldu ve 4 Ağustos'ta tartışma başladı. 7 Kasım 1982'de yeni Anayasa, halkın yüzde 90'ından fazlasının oyu ile kabul edildi. Yeni Anayasa, Cumhurbaşkanına benzeri görülmemiş yetkiler vermiş ve medeni haklar, basın özgürlüğü vb. bazı kısıtlamalar getirmiştir. Örneğin, 14. Madde, bireysel özgürlüklerin Cumhuriyet'in ulusal birliğini ve toprak bütünlüğünü bozmak için kullanılamayacağını belirtmektedir. Maddenin özü 68. maddede siyasi partilere atıfla yeniden tekrarlanmıştır. Yeni Anayasa'nın 33, 34, 52 ve 54. maddeleri, gönüllü derneklerin ve işçi sendikalarının siyasi amaçlar gütmelerini ve siyasi faaliyetlerde bulunmalarını, ayrıca siyasi partilerle bağ geliştirmelerini, onlarla işbirliği veya faaliyetlerini koordine etmelerini veya almalarını veya vermelerini yasakladı (Turan, 2015).

1982 Anayasası'na göre, iki meclisli yasama, süresi 5 yıl olan tek meclise indirildi. Yine 7 yıllığına seçilecek olan Cumhurbaşkanı'na kriz zamanlarında darbeleri önlemek için önemli bir yetki verildi: Artık bir hükümet olmadığında ve yeni bir hükümet yoksa yeni seçim çağrısı yapabilecek ve hükümet 45 gün içinde kurulabilecekti (Vanderclute, 1984). 22 Nisan 1983'te çıkarılan 4 Sayılı Siyasi Partiler Kanunu ve 13 Haziran 1983'te çıkarılan 5 Sayılı Seçim Kanunu, darbeden önceki kaotik siyasi sistemin tekrarlanma olasılığını azaltmayı amaçlayan çeşitli hükümler içeriyordu. Taraflar, kendilerini İçişleri Bakanlığı'na kaydettirerek kayıt sürecini başlattı. Yasanın temel hükümleri, ülke genelinde oyların en az yüzde 10'unu alamayan partilerin yeni TBMM'de sandalye kazanamayacaklarını öngörerek, küçük, hiziplere dayalı veya bölgesel tabanlı partilerin ortaya çıkmasını önlemek için tasarlandı. Sonuç olarak, 6 Kasım 1983 genel seçimlerinde sadece üç partinin yarışmasına izin verildi: Turgut Özal liderliğindeki Anavatan Partisi, Turgut Sunalp liderliğindeki (MDP) (Milliyetçi Demokrasi Partisi) ve Necdet Calp liderliğindeki Halkçı Parti. Seçim sonuçları şöyle oldu: 400 üyeli TBMM'de kullanılan oyların yüzde 45'ini alarak 212 sandalyeyi ANAP milletvekilleri alırken, Halkçı Parti yüzde 30.4 oy alarak 117 sandalyeyi alırken, MDP yüzde 23.2 oy ile Meclis'teki 71 sandalyeyi elde etti (Vanderclue, 1984).

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

TURGUT ÖZAL DÖNEMİ DİN – SİYASET İLİŞKİLERİ

3.1. Turgut Özal Dönemi Ulusal ve Uluslararası Siyasi Şartlar

Yeni Sağ, liberalizm ve muhafazakarlığın belirli şartlar altında birleşmesi sonucunda ilk olarak İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri'nde ortaya çıkan melez bir siyasî harekettir. Yeni Sağ'ın ilk ana damarı klasik liberalizmin iktisadî yönüdür. Liberalizmin, genellikle, İngiltere'de 17. yüzyılın ikinci yarısında John Locke'un siyaset teorisi ile beraber ortaya çıktığı kabul edilir. 18. yüzyılda ise Adam Smith'in, Locke'un fikirlerinden de faydalanarak geliştirdiği ve daha sonra klasik iktisat olarak adlandırılacak olan liberal iktisat, 1929 ekonomik bunalımı ile önemli ölçüde sorgulandı. Bu ekonomik kriz iktisadî liberalizm ile sıkı bir yakınlık içinde olduğu düşünülen kapitalizmin piyasanın kendi kendine işlediğine dair ön kabulünün fiilen yanlışlanması olarak yorumlandı ve kendi haline bırakıldığında piyasanın öngörülmedik sorunlara yol açabileceği yönünde fikirler geliştirildi. Bu fikirlerin başını çeken Maynard Keynes, devletin ekonomiye belirli şekillerdeki müdahalelerinin piyasanın başarısızlığını önleyeceğini ve iktisadî gelişmenin bu şekilde sürdürülebileceğini düşündü ve bu fikirlerini sistematik bir şekilde ortaya koydu. Sonraları Keynesyen ekonomi olarak adlandırılacak bu fikirler sanayileşmiş Batı toplumları tarafından iki savaş arası dönem ve sonrasında 1970'lere kadar uygulamaya konuldu. Ancak 1960'lardan itibaren Keynesyen ekonominin verimsizliğe yol açtığını ve özgürlükleri baltaladığını öne süren fikirler geliştirildi. Friedrich von Hayek ve Milton Friedman'ın başını çektiği ve bir süre sonra neoliberalizm olarak adlandırılacak bu fikirler serbest piyasa ekonomisini ve girişim özgürlüğünü savunmaktaydı (Kurun, 2017).

1970'li yıllarda ortaya çıkan küresel ekonomik kriz sosyal devlet anlayışından liberal piyasa ekonomisine geçişin zeminini hazırladı. Ancak bu dönemdeki liberal düşünce, klasik liberalizmden farklı olarak muhafazakar değerlerin eklemlenmesi ile yeni sağ ya da liberal-muhafazakarlık adıyla yeni bir biçim aldı. Liberalizmin piyasa ekonomisi ve "sınırlı devlet" ilkeleri ile muhafazakarlığın toplumsal değerlere vurgu

yapan anlayışının bir sentezi olan liberal-muhafazakarlık, önceleri ABD ve İngiltere'de uygulama alanı buldu, 12 Eylül 1980 askeri darbesi sonrasında ise Turgut Özal'ın iktidarı döneminde Türkiye'de uygulandı. Özal[11], liberal siyaset ve ekonomi anlayışını muhafazakar değerler ile sentezleyerek Türkiye'de liberal-muhafazakar bir

[11] Sahip olduğu renkli kişiliğini siyasete aktarmayı başarmış pratik ve becerikli bir insan, yaptığı açıklamalarla gündemi belirleme ve değiştirme yeteneğine sahip bir lider olan Turgut Özal'ın asıl adı, Halil Turgut Özal'dır. 1927 yılında Malatya'da doğdu. 1950 yılında İstanbul Teknik Üniversitesi Elektrik Mühendisliği bölümünü bitirdi. Elektrik İşleri Etüd İdaresinde görevlendirildi. 1952 yılında mühendislik ekonomisi alanında uzmanlık eğitimi için ABD'ye gönderildi. Türkiye'ye döndükten sonra Elektrik İşleri Etüd İdaresi Genel Müdür Yardımcılığı'na atandı.1961–1962 yıllarında askerlik hizmetini Millî Savunma Bakanlığı Bilimsel Danışma Kurulu üyesi olarak yaptı ve Devlet Planlama Teşkilatı'nın kurulmasına katkıda bulundu. Bu sırada, Ortadoğu Teknik Üniversitesi'nde ders verdi. Bir süre Başbakanlık Teknik Uzmanlar Kurulu Üyesi olarak çalıştı ve 1967–1971 yıllarında Devlet Planlama Teşkilatı Müsteşarlığı görevini yürüttü. Ayrıca Ekonomik Koordinasyon Kurulu, Para ve Kredi Kurulu, RCD Koordinasyon Kurulu ve AET Koordinasyon Kurulu başkanlıklarında bulundu. 1971–1973 yıllarında Dünya Bankası'nda danışman olarak görev yaptı. Türkiye'ye döndükten sonra çeşitli sınaî kuruluşlarında çalıştı ve 1979 yılı sonlarına doğru Başbakanlık Müsteşarı olarak atandı. Aynı dönemde Devlet Planlama Teşkilatı Müsteşarlığı görevini de vekâleten yürüttü. Türkiye ekonomisini liberalleştirmeyi hedefleyen ve 24 Ocak Kararları olarak bilinen geniş çaplı programın hazırlanmasında önemli rol oynadı. 12 Eylül 1980 askerî müdahalesinden sonra kurulan hükûmete ekonomik işlerden sorumlu Başbakan Yardımcısı olarak atandı. 1982 yılında bu görevinden istifa etti. 1983 yılında Anavatan Partisi'ni kurdu ve aynı yıl yapılan genel seçimlerde partisinin birinci gelmesi üzerine hükümeti kurmakla görevlendirildi ve Türkiye Cumhuriyeti'nin 19. Başbakanı oldu. 1987 seçimleri sonrasında tekrar hükümet kurdu ve başbakan olarak görev yaptı. 31 Ekim 1989'da Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından Türkiye Cumhuriyeti'nin sekizinci cumhurbaşkanı olarak seçilen Özal 9 Kasım 1989 günü bu görevine başladı. 17 Nisan 1993 günü geçirdiği bir rahatsızlık sonucu görevi sırasında vefat etti. 1954'te Semra Hanım'la evlenen Turgut Özal'ın üç çocuğu bulunuyordu. Ölümünden 19 yıl sonra 2012'de "cinayet sonucu öldüğü" iddiaları üzerine otopsi için Özal'ın mezarı açıldı. Ankara Cumhuriyet Başsavcılığı, otopsi raporuna göre, mevcut bilgi ve bulgularla Özal'ın kesin ölüm sebebinin tespit edilemediğini bildirdi. Özal'ın kesin ölüm sebebi tespit edilemedi. Daha geniş bilgi için bakılabilir : (https://www.tccb.gov.tr/cumhurbaskanlarimiz/turgut_ozal/ErişimTarihi : 17.12.2023 ve Ayrıca https://www.aa.com.tr/tr/politika/8-cumhurbaskani-turgut-ozalin-vefatinin-uzerinden-30-yil-gecti/2873592 (Erişim Tarihi : 24.12.2023).

anlayışı hayata geçirdi. Ancak O'nun liberal-muhafazakarlığı doktrinel bir paradigmayı oluşturmamaktadır. Özal, pragmatik bir anlayışla çağın gereklerine göre hareket etmeye çalışan, muhafazakar yanı ağır basan ve liberal değerlere inanan ancak uygulamada aynı ölçülülüğü göster(e)meyen bir siyaset adamıdır. Serbest piyasa ekonomisi Özal için sadece ekonomik kalkınmayı ifade etmemektedir. Ona göre, onun bundan çok daha geniş bir işlevi bulunmaktadır. Özal, serbest piyasanın ekonomik kalkınmayı gerçekleştireceğini, ekonomik kalkınmanın da demokrasi, özgürlükler ve insan haklarını geliştireceğine inanmaktadır (Uluç, 2014). Turgut Özal'ın bu inanışı Türkiye'deki müteşebbis hürriyetleri ile din-siyaset ilişkilerini ayarlayan dini özgürlüklerin ve düşünce hürriyetinin de önünün açılmasına katkı sağlamıştır.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında, Keynesçi genişleme sona erdi ve 1970'li yıllarda ortaya çıkan küresel ekonomik kriz, sosyal devlet anlayışından liberal piyasa ekonomisine geçişin zeminini hazırladı. Liberal ekonomik görüşlere uygun olarak, devlet yeniden tanımlanmış ve dünyanın gelişmiş ülkeleri reform adıyla birçok düzenlemeler yapmışlardır. Bu reform düzenlemelerinden biri de, Yeni Sağ Devlet olarak karşımıza çıkmaktadır. Zaman zaman Reaganizm, Thatcherizm ve ülkemizde Özalizm diye adlandırılan uygulamalar gerçekleştirilmiştir. İlerleyen dönemlerde ikinci Dünya Savaşı'nın etkileri ve izlenen ithal ikameci politikalar, Türkiye'yi liberal ekonomik görüntüden uzaklaştırmıştır. Bu bağlamda 24 Ocak 1980 Kararları, liberal iktisadi düşüncenin ekonomiye yerleşmesinde bir dönüm noktası olmuştur. Özal, liberal siyaset ve ekonomi anlayışını muhafazakâr değerler ile sentezleyerek Türkiye'de liberal ve muhafazakâr bir anlayışı hayata geçirdi. Türkiye'de ise devletçilik politikalarından vazgeçilerek, Neoliberal politikaların uygulandığı 1980'li yıllarda Turgut Özal, önemli bir figür olmuştur. Turgut Özal, uyguladıkları politikalar ile liberal bir ekonomi modelini Türkiye'nin koşullarına adapte etmeye çalışmıştır. Turgut Özal serbest ekonomiyi devletin ekonomiden tamamen elini çekmesi olarak düşünmeyip, gerektiğinde devletin ekonomide düzenleyici araç olarak bulunması taraftarı olmuştur. Özal, liberalizmi ekonomi alanında; serbest ticaret, ortak pazar, girişim özgürlüğü, rekabet, özelleştirme vb. ve siyasi alanında ise din ve vicdan özgürlüğü, adalet terimlerini uygulamaya çalışmıştır. Böylece Özal'ın uyguladığı liberal politikalar ile 1980'lere kadar devletçi, ithal ikameci ve kendisini dünyaya kapatmış bir Türkiye görüntüsünü kaldırmaya çalışarak adımlar attığı çıkarımında bulunabiliriz (Haydaroğlu ve Tatlısu., 2016). Bu bilgiler ışığında denilebilir ki,

Turgut Özal uyguladığı Neoliberal ekonomi politikaları ile sadece ekonomi alanında bir politika değişimine gitmemiş aynı zamanda bireysel özgürlükler, düşünce ve ifade özgürlüğü dolayısıyla dini özgürlüklerin önünü de açarak devletle millet yakınlaşmasını sağlamaya çalışmıştır.

Adnan Menderes (1950-1960 arası Başbakan) liderliğinde, kültürel ve siyasal İslam'ın yeniden canlanmasının kapısı aralanmıştır (Yavuz, 2003). Menderes'in politikaları, Arapça'yı resmi ibadet dili olarak yeniden tesis etti ve İmam Hatip okullarının genişletilmesini destekledi. 1960 darbesi, Türkiye'deki sivil hükümetlerin Atatürk'ün laikliğinden sapan politikalar uygulama girişimlerinin sonuçlarının yalnızca bir örneğidir. Yine de Menderes'in idam edilmesinin ardından İslami sosyal ve politik aktivizm büyümeye devam etti. 1970'lerde Türkiye, büyük ölçüde 1973 petrol krizinin neden olduğu şiddetli ekonomik gerilemenin ve kırsaldan kente kitlesel göçlerin uzun vadeli sonuçlarının körüklediği yoğun etnik, mezhepsel ve ideolojik çatışmalar nedeniyle kutuplaşmıştı. 1970'lerin sonlarına gelindiğinde Türkiye ekonomik açıdan sıkıntı çekiyordu ve aşırı sağ gruplar ile soldaki benzerleri arasındaki iç savaşın eşiğine geliyordu. Bu bağlamda laikler arasında, Ayetullah Humeyni'nin İran'daki son İslam devriminin Türkiye'de de benzer bir İslamcı iktidara yol açacağı yönünde büyüyen bir korku vardı. 6 Eylül 1980'de, Necmettin Erbakan'ın Milli Selamet Partisi'nin (MSP) önderliğinde Konya'da bir miting düzenlendi. Bireyler, Osmanlı tarzı kıyafetlerle ve İslami sembollerin bulunduğu yeşil bayraklar taşıyarak yürüdüler (Ahmad, 1988). Altı gün içinde, General Kenan Evren liderliğindeki Türk askeri güçleri, 1980 askeri darbesi olarak bilinen olayla iktidarı ele geçirdi. Toplumsal gerilimi azaltmak amacıyla Evren'in askeri güçleri, Türkiye'de Sünniliğin dindar Türkleri korumak için İslami yorumunu öven bir "Türk-İslam sentezi" oluşturma hedefiyle "kontrollü İslam" politikasını benimsemeye çalıştı. Türk ordusunun ve hükümetinin aldığı bu kararlar, İslamcıların siyasi güçlerini güçlendirmeleri ve İslam'ın Türk milliyetçiliği ve siyasetinin temel belirleyicisi olarak yeniden ivme kazanması için bir basamak işlevi gördü. Askeri güçler parlamentoyu feshetti ve ardından "solcu" olarak algılanan herkesi, aşırı sağ üyeleri ve önde gelen İslamcılardan bazılarını tasfiye etmek için hızla harekete geçti. Buna yedi yıl boyunca adaylıktan men edilen Erbakan da dahildi. Bundan sonraki darbe sonrası politika, Chris Morris'in deyimiyle “1980'lerin başında Türkiye'yi yöneten askeri rejimin takıntılı olduğu” komünizme karşı kurumları ve sembolleri kullanarak İslam'ı bir araç olarak

kullanmayı ve teşvik etmeyi amaçladı (Morris, 2006).

İslam'ın Marksist örgütlere ve Sol hareketlere karşı bir denge unsuru olarak kullanılmasıyla ordu, Sünni İslami değerlerin ulusal hedeflerle kaynaşmasını teşvik etti; bu, askeri hükümetin çok abartılı bir sol tehditle yüzleşmek için seçilmiş ve daha az politik bir İslam'ı teşvik etmeyi planlaması anlamındaydı. General Evren, İslam'ın "rasyonel" doğasına değer veriyordu ve moderniteyi teşvik eden, değişime ve laikliğe açık olan ve Kürt ayrılıkçı ve Marksist tehditler olduğunu düşündüğü şeye karşı Türk devletini birleştirmek için toplumsal çimento görevi görebilecek aydınlanmış bir İslam'ın olduğunu öne sürdü. Evren'e göre İslam, "laiklik veya milliyetçilikle rekabet edebilecek özerk bir güç olmaktan ziyade millete ve milliyetçiliğe hizmet eden bir unsurdu." (Hemmati, 2013).

Türk İslam'ının temelleri, askeri liderler tarafından geçici yönetimi meşrulaştırmak ve milleti kendi kuralları altında birleştirmeye çalışmak için kullanıldı. Ordudaki reformlarla din, toplumsal dayanışmayı sağlama rolüyle donatıldı; bu da siyasal İslam'ın güçlenmesinin ve İslam'ın Türk milliyetçiliği ve siyasetinde kilit bir faktör olarak yeniden ortaya çıkmasının önünü açacaktı. Tüm ilk ve orta dereceli okullarda zorunlu din eğitimi getirilirken, birçok imam ve Kur'an okulları genişletildi ve cami inşa etme kampanyası başlatıldı. Aynı zamanda ordu, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde yeni bir daire olarak Tebliğ Dairesi'ni kurdu. Bu yeni örgütü, Güneydoğu Anadolu'da popüler olan Kürt milliyetçiliğine ve Marksist milliyetçi ideolojilere karşı mücadelede bir platform olarak kullandılar (Yavuz, 2003).

Bu reformlar, dini televizyon programlarının artması ve İmam Hatip okullarının sayısının 1970'te 72'den 382'ye çıkmasıyla kamusal din eğitimini de devreye soktu. Dini okulların genişletilmesi, mezunların hükümet bürokrasisinde pozisyon bulmalarına giderek daha fazla olanak tanıdı. 1980'de "daha dindar bir Türk siyaseti icat etme" fırsatı geldi ve ordu, İslamcıların hoşnutsuzların oylarını çekmesine bu sayede yardımcı oldu (Kaplan, 2006).

Parlamenter demokrasi, her ne kadar dikkatlice sınırlandırılmış olsa da, Türk ordusunun beklediği zaferden keskin bir şekilde saptı. Seçimin sonuçları, İslam'ın kilit belirleyici olarak yeniden ivme kazanmasına imkan vermede önemli bir rol oynayan bir liderin yükselişine yol açacaktı. Askeri rejim tarafından açıkça eleştirilen Turgut Özal'ın Anavatan Partisi, askeri destekli Halkçı Parti'ye karşı seçimi kazandı (Roy,

2005).

Turgut Özal 12 Eylül darbesinin açtığı yolu sürdürmüş ve iktidarda bulunduğu on yıllık döneme (ve tabii sonrasına da) damgasını vurmuştur. Konumuz açısından en önemli nokta, 12 Eylül darbesinin, bir başka deyişle Kenan Evren'de somutlaşan Kemalist askeri diktatöryanın, sivilleşme iddiası güden Özalcı siyasal iradenin ve mevcudiyetlerini Türkiye Cumhuriyeti rejiminin ilkelerine bağlı kalmakta bulan büyük sermaye kesiminin ekonomik çıkarlarının bu on yılda sık sık kesişmesiydi. Bu, hem laiklik-irtica tartışmaları hem de emek meselesi açısından Islamcılığın radikal tonlarını kışkırtan bir ortaklık olmakla birlikte, aynı zamanda İslamcılığı, çerçevesini çizdiğimiz bağlamın anlamlı ve etkili öğesi haline getiren bir manzara sunmuştur. Islamcılar Özal'ın iktidarıyla sınırlı kalmayan bir düzen eleştirisine yönelmişler hem darbeci askeri oligarşiye, hem onun açtığı yolu arşınlayan siyasal iktidara, hem de bu yönetsel grupların sermaye sınıflarıyla girdikleri ilişkilere (elbette Türkiye'nin resmi ideolojisine Islamcı bir terminolojiden ilham alan köktenci itirazlarla birlikte) muhalefet etmişlerdir (Sunar, 2019).

Islamcılık kendisini, 1980 öncesinde Benna, Kutub (veya İhvan) ve Mevdudi çizgisinin filizlendirdiği, 1980 sonrasında ise İran İslam Devrimi'nin pekiştirdiği yeni bir devlet ve toplum anlayışıyla uyumlu olarak, Islam'ın beşerî ideolojilerin dışında/üstünde kendine özgü bir sistem olduğu fikrini savunmaya adamış, bu bağlamda, sağcı, milliyetçi, devletçi ve kendisini geleneksel mukaddesat değerleri ve komünizm karşıtlığı üzerinden var eden bir dünya görüşüyle arasına mesafe çekmişti. 12 Eylül'ün ve devamında Özal'ın yaygınlaştırmaya çalıştığı Türk-İslam sentezci dindarlığın kalıpları bu yüzden Islamcıların "evrensel İslamî hareket" söylemine karşılık vermekten uzak kaldığı gibi, Islamcılar entelektüel mesailerinin çoğunu bu daraltılmış dinî ve siyasal tasavvurun altını oymaya harcadılar. "Sağcılık" kavramı bundan böyle Islamcılar için tümüyle pejoratif (yergi öğeleri taşıyan, aşağılayıcı, yerici, küçültücü, kötüleyici, aşağılama, küçümseme, benimsememe vb. anlamları içeren söz, sözcük) çağrışımlar içermeye başladı. "Muhafazakârlık", "milliyetçilik", "milli ve manevi değerler", "kutsal vatan", "yüce devlet" gibi geleneksel ve ulusal göndermelerin tamamı "şirk düzeni"nin kavramları olarak tanımlanıyor, "uyanış", "ıslah", "inkılab", "Islami hareket", "tevhid", "tevhidî mücadele", "tağut", "tağuti düzen", "Islami direniş", "Türkiyeli Müslümanlar/muvahhidler" gibi kavram ve

isimlendirmelerle yerlerinden ediliyordu (Sunar, 2019). Bu durumu en güzel ifade eden dergilerden birisi de; 90 lı yıllarda yayımlanan "Müslüman Genç" dergisinde görmek mümkündür. 1992 yılı Ocak-Şubat 13-14 Ortak sayısındaki yayının 30.sayfasında 1979 İran İslam Devrimi ile alakalı olarak bir yayında: "Yeryüzü üzerinde haksızca sulta kurmak isteyen tağuti güçlere karşı, musta'zaf halklara önderlik edip, İslam Devrimi'ni gerçekleştiren şehitlerin davası devam ediyor..! ABD emperyalizmine ve yerli işbirlikçilerine karşı verilen mücadeleyle, özlenen devrimin gerçekleşmesiyle İslami hareketlere yeni bir ruh veren İslami Devrimi dünya Müslümanlarının yüz akı olmuştur. İslam İnkılabı; ümmetin kıyamıdır ve ümmetin bir parçasının başarısıdır. Dünya Müslümanlarının izzeti şerefi müstekbir güçlerin hükümranlıklarına son verilişinin sembolüdür. İslam İnkılabının 13.Yıldönümü vesilesi ile İslam İnkılabı için kıyam edip, şehit düşen Müslümanların yolunu sürdüreceğimizi ilan ediyor ve dünya Müslümanlarına yeni İslam Devrimlerinin nasip olmasını temenni ediyoruz!.. Müslüman Gençlik" imzasıyla yer aldığını görmekteyiz.

1980 sonrası süreci uyum ve entegrasyon dönemi olarak anmasında haklılık payı olmakla birlikte (Kara, 2013), bu dönemin anahtar kavramının terörle, şiddetle, kanla, İslâm devletiyle ifade bulan şeriat ve hilafet merkezli siyasal taleplerle, demokrasi ve laiklik karşıtlığıyla, (pejoratif anlamda – küçültücü) köktencilikle ilişkilendirilen "siyasal İslâm" olduğunu söyler. Bunun karşısında ise darbe sonrası iç ve dış koşulların yükselttiği ve Turgut Özal'ın ANAP'ında tecessüm eden "kültürel/ılımlı" İslâm öne çıkarılmıştır. Milli Görüş-Erbakan çizgisi de 90'lı yıllarla birlikte bu entegrasyon sürecine katılmıştır (Kara, 2013).

12 Eylül 1980 darbesi, Türk politik kültüründe iki önemli değişiklik yaratmıştır. Bunlardan biri, Cumhuriyet epistemolojisinin felsefi ve ideolojik dayanaklarının ve kurucu unsurlarının değişmeye başlaması, ikincisi merkeziyetçi ve devletçi zihniyetin yerini, yeni siyaset biçimlerine bırakmış olmasıdır. Askeri darbenin öngöremediği bu iki değişim, küresel dünyada yaşanan politik gelişmelerle doğrudan ilişkiliydi. Zira 80'lerin başında başta iletişim ve ulaşım olmak üzere uluslararası alanda coğrafi sınırları ortadan kaldıran, kendisini lineer bir süreç olarak dayatan, geleneksel ulus devlet formunu aşındıran ve adına küreselleşme denilen yeni bir evre yaşanıyordu. Bu evre, modern devletin klasik fonksiyonlarında değişim ve tahribata yol açmakla kalmadı, enformasyon, bilgi transferi, sermaye ve emeği de ulus aşırı

ölçekte akışkan hale getirmek suretiyle toplumları adeta küçük bir köye dönüştürdü. Bu değişim evresinden en çok ekonomik ve politik kurumlar etkilendi. Çünkü söz konusu süreç, sadece sermayenin yeniden örgütlenmesini ve piyasada belirleyici bir güç haline gelmesini değil, devletin de geleneksel rol ve işlevlerini terk ederek kendisini yeniden tanımlama ihtiyacını hissetmesine yol açtı (Duman, 2011).

Türkiye'nin gerek iktisadi ve gerekse siyasi alanda daha fazla liberalleşmeye ihtiyacı olduğunu düşünenlerin, Özal dönemi tecrübesinden, onun hataları ve başarılarından öğrenecekleri çok şey var. Statükoyu değiştirmek için çok hızlı hareket etmezse reformların gerçekleşemeyeceğini düşünen Özal, gerektiğinde hukuku da ikinci plana iterek, kısa dönemde sonuç almaya yönelmiştir. Bu tercihin getirdiklerinin götürdüklerinden daha fazla olduğunu savunmak kolay değildir. Özal'ın faydacı bir liberalizme yakın gibi durması, reformları anlatmak için özel bir çaba göster(e)memesi, hukuk sistemini çoğu zaman bir ayak bağı gibi görmeye meyletmesi, siyaseti teknik ve idari bir meseleye indirgeme eğilimleri reformlarının daha da başarılı olmasına sekte vuran faktörler arasında sayılabilir. Özal hakkındaki değerlendirmelerimiz ne olursa olsun, kendisinin son derece yaygın devletçi yapılanma ve zihniyet dünyasını sarstığı açıktır. Şüphe yok ki, Özal sonraki kuşaklara da ilham kaynağı olmaya devam edecek istisnai siyasetçilerden biridir (Demirel, 2018). Türkiye Özal ile Batı, Sovyet ve İslam dünyası ile ilişkilerinde askeri veya siyasi antlaşmalardan çok ekonomik antlaşmalar yaparak ilişkilerini arttırmaya başlamıştır. Özal, Türkiye'yi siyasi anlamda dünyada ve bölgede güçlü kılmak için en önemli aracın güçlü bir ekonomi ve yoğun bir ticari ilişki ile mümkün olduğunun bilinciyle hareket etmiştir (Dilek, 2022).

3.2. Turgut Özal'ın Din – Siyaset İlişkilerine Yaklaşımı

Turgut Özal'ın din-siyaset ilişkilerini nasıl dengelediğini veya yaklaşımın ne olduğu asıl meselemize geçmeden önce dini ayrımcılık ve din özgürlüğü konusunda Fox'un şu görüşüne yer vermekte yarar görülmektedir. "Dini ayrımcılık" ve "din özgürlüğü" terimleri ilk bakışta basit gibi görünse de öyle değildir. Her birinin birden çok olası anlamı ve yorumu vardır. Ayrımcılık, farklı gruplara farklı muamele edildiğini ima eder. Ancak bu ayrımcılığın içeriği birden çok anlama gelebilir. Örneğin, yalnızca dine yönelik kısıtlamaları mı içeriyor yoksa dini uygulamaları veya kurumları hiçbir şekilde sınırlamasa bile dini azınlıklara yönelik herhangi bir

kısıtlamayı içerebilir mi? Bir devletteki dini bir azınlığa uygulanan siyasi veya ekonomik kısıtlamalar buna bir örnek olabilir. "Din özgürlüğü" daha da belirsiz bir terimdir. Dini özgürlük ihlalleri, dini ayrımcılığın çeşitli yorumlarının tümünü içerebilir. Ayrıca, bir bölgedeki herkese uygulanan dini uygulamalara veya kurumlara yönelik herhangi bir kısıtlamayı da içerebilir. Ayrıca, bir devletin çoğunluk dininin doktrininin bazı yönlerini devlet hukuku olarak uyguladığı durumları da içerebilir (Fox, 2018).

Kuruluşundan itibaren Türkiye Cumhuriyeti'nin hassas konularından olan ve çok partili hayatla birlikte siyasetçilerin seçim vaatleri arasında yerini alan dini özgürlükler konusu, Özal döneminde de bünyesine farklı sorunları ekleyerek gündemdeki yerini korumuştur. Ülkede irticaya göz yumulmasının kökenlerini 12 Eylül uygulamalarında gören laik kesime göre bunun devamını sağlayan ise Anavatan Partisi iktidarı ve Özal olmuştur. Burada eleştirilen konu biraz da Özal'ın muhafazakâr kimliği yanında, taşıdığı Nakşî gelenek olmuştur. Laik çevrelerce bu eleştiriler hem askeri rejim, hem de sonrasına yöneltilse de, Özal döneminde bu konu asker ile iktidarın en fazla sorun yaşadığı alan olmuştur (Keskin ve Akın, 2022).

Anayasa ile zorunlu bir hale getirilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri, irtica-laiklik mücadelesinde önemli bir unsur olmuştur. Bu dersin zorunlu hale getirilmesi, 12 Eylül yönetiminin hayata geçirmek istediği daha itaatkâr bir nesil politikasının eğitim ayağı olarak görülmüştür. Bunun üzerinde bir de sayıları artan İmam-Hatip okulları ve Kur'an Kursları, irtica tehlikesinin toplumun her kesimini hedef aldığına yönelik vahameti artırmıştır. Toplumun her kesim ve kurumunda iyiden iyiye hissedilen irticanın TSK'ye de sıçradığı iddiaları, laikliğin savunucusu olan bu kurumu harekete geçirmiş ve ihraçlar da peş peşe gelmiştir (Keskin ve Akın, 2022).

TSK tarafından irticaya geçit verdiğine iyice kanaat getirilen ve siyaset arenasında rakipsiz Özal ve ANAP iktidarına karşı çare olarak siyasi yasakların kaldırılması görülmüştür. Ayrıca askerin üç yıllık iktidar döneminin ardından bıraktığı sıkı tedbirlerin gevşemeye başlaması da bu süreci hızlandıran bir etki yaratmıştır. Yasaklı eski siyasilerin siyasetten kopmadığı, sadece daha az görünür bir şekilde siyaset yaptıkları gerçeği herkes gibi askerin ve Cumhurbaşkanı'nın da dikkatinden kaçmamıştır. Artık ayrılıkların iyice derinleştiği ve rakipsiz olan Başbakan Özal ve ANAP iktidarının karşısına rakipler çıkarmanın günü geldiğine inanan

Cumhurbaşkanı Evren, siyasi yasakların kaldırılması konusunu gündeme taşıyan kişi olmuştur (Keskin ve Akın, 2022).

Özal ayrıca dini özgürlüklerin alanını da kısmen genişletti (özellikle organize dini kuruluşların faaliyet özgürlüğü konusunda) (Yavuz, 2003). Bu iyileşmeler ana demokratikleşme endekslerinde de açıkça görülür (her ne kadar Türkiye hâlâ kısmen özgür ülkeler kategorisinde yer alsa da). Bu tür değişiklikler, Özal'ın uluslararası deneyime sahip köklü bir teknokrat olmasıyla değil, aynı zamanda İslamcı siyasi oluşumu teşvik eden Nakşibendi Sufi Tarikatı'nın İskenderpaşa tekkesine yakın, samimi bir mümin olmasıyla da mümkün oldu (Shankland, 1999). Ancak onun siyasi teolojisi yalnızca İslami eğitimle değil, aynı zamanda ABD'ye yaptığı seyahatler gibi deneyimlerle (ve Türk versiyonundan farklı bir tür laiklik deneyimiyle) şekillendi. Radikal değil liberaldi, inançlar üçlüsünü (düşünce özgürlüğü, din ve vicdan özgürlüğü ve girişim özgürlüğü) temel almıştır. Dolayısıyla her ne kadar "dindar bir Müslüman olsa da, sosyal ve siyasi görüşlerinin şekillenmesinde din en önemli etken değildi" (Acar, 2002). Dahası, görünüşe göre siyasi faaliyetlerinde belirli dini kuruluşların etkisinden uzaktı. Laikliği asla bir sorun olarak görmedi, hem demokrasiye hem de ekonomik liberalizme gerçekten bağlıydı ve dış politikada belirli bir neo-Osmanlı eğilimi göstermesine rağmen (özellikle bağımsızlığını yeni kazanan Orta Asya Türki cumhuriyetleriyle ilgili olarak) hiçbir zaman İsrail'e ve Batı'ya düşmanca bir tutum sergilemedi. Tam tersine, Türkiye'nin AB'ye entegrasyonunun sadık bir destekçisiydi (Zarcone, 2004). Özel eylemler (iyi duyurulan ve çok eleştirilen Mekke'ye seyahat gibi), yeni törenler ve prosedürler (Ronald Reagan'ın Beyaz Saray'da düzenlediğine benzer dua kahvaltıları gibi) aracılığıyla dinin kamusal hayata yeniden dahil edilmesine katkıda bulundu. İlgili politika değişikliklerinden önemlileri: Sufi kardeşliklere yönelik yasağın kaldırılması; dini ağırlıklı özel okullar ve ilahiyat fakülteleri açma izni; imam hatip okullarından gelen öğrencilerin üniversiteye serbestçe girmelerine izin verilmesi; üniversitelerde İslami örtünün kullanımını serbestleştirme girişimi; ve ayrıca alkol, tütün ve pornografiye ilişkin yeni kurallar ve İslam'a karşı hakaretleri cezalandıran bir yasa içeren bazı 'ahlaki' hükümler (Yavuz, 2003). Ancak partinin (Özal'ın orta sınıfın temel direkleri olarak gördüğü) dört farklı ideolojik kola dayanan platformunun ana dayanağı din değildi; Muhafazakar (İslami), liberal, milliyetçi ve sosyal demokratlıktı. Dini açıdan bakıldığında, parti programı basitçe laikliğin din özgürlüğünü kısıtlamak için bir

mazeret olmaması gerektiğini beyan ediyordu (Kalaycıoğlu, 2002). Ancak 1980'lerde Necmettin Erbakan tarafından tam teşekküllü yeni bir İslamcı parti (Refah Partisi – RP) kuruldu. Refah Partisi'nin siyasi teolojisi, önerilenden çok daha aşırıydı ve Özal'ın serbest ticaret yanlısı reformları sonucunda yoksullaşan toplum katmanları arasında doğal bir seçmen havuzu buldu (Yıldız, 2003). 1983 seçimlerine katılmasına izin verilmeyen parti, 1987'de oyların yüzde 7'sinden fazlasını alarak Doğu Anadolu'daki bazı orta büyüklükteki illerin belediyelerini ele geçirerek iktidara doğru yola çıktı (Ozzano, 2014).

Turgut Özal, ani ölümüne kadar başbakan (1983-1991) ve daha sonra cumhurbaşkanı (1991-1993) olarak, 1980'lerde Türkiye'de ortaya çıkan yeni İslami yönelimli seçkinlerin somut örneğiydi. Özal, on yılın pek çok siyasi, ekonomik ve kültürel değişiminin şekillenmesinde etkili oldu. Özal, İslam'ın Türk ulusal kimliğinin ayrılmaz bir unsuru olduğunu açıkça vurguladı: "Birliğimizi, beraberliğimizi bir arada tutan, daha doğrusu bir araya getiren şey, hepimizin Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmamızdır. Bu topraklarda yaşayan, burada doğan herkes, Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde bu ülkenin vatandaşı olan herkes, hiçbir ayrım yapılmaksızın bu ülkenin birinci sınıf vatandaşıdır. Devletimiz laiktir. Ama milletimizi bir arada tutan, milli bütünlüğümüze en güçlü şekilde hizmet eden ve temel rolü oynayan şey İslam'dır" (Waxman, 1997).

Özal, hem kendini adamış bir Müslüman hem de modern dünyanın bir üyesi olan bir devlet adamının kamusal imajı olarak, bu kimliklerin birbirini dışlamadığını vurgulamıştır. Bunu, Türk Kemalist devletinin tebaasına, Müslüman olmakla laik cumhuriyetin tebaası olmak arasında veya Müslüman olmakla modern, yani Batılılaşmış rejime karşı olumlu bir tutum içinde olmak arasında zorunlu bir çelişki olmadığını kanıtlama girişimi olarak anlayabiliriz (Seufert & Weyland, 1994). Özal'ın “Avrupa'da Türkiye ve Türkiye'de Avrupa: Türk” adlı kitabında, inancın kendi başına laikliği etkilemediğinin, rasyonel davranmasına engel olmadığını vurgulamıştır: "Günlük hayatta Avrupalı bir Hristiyan ile Müslüman bir Türk arasında hiçbir fark yoktur. Batı ile İslam arasında bir sentez gerçekleştirilmiştir. Bu sentez Türk'ün kimlik buhranına son vermiştir. İnanan biriyim ve her türlü yeniliğe açığım. Kimlik sorunum olmadığı için kendi kültürümü savunma ihtiyacı hissetmiyorum, kendimi bir ideolojiye ya da aşırı milliyetçiliğe bağlama gereği duymuyorum" (Pope & Pope, 2011

). Ancak Türk ulusal kimliğinin merkezi bir bileşeni olarak İslam'a artan vurgu, yalnızca Turgut Özal'ın ya da üyesi olduğu İslami yönelimli yeni seçkinlerin ürünüdür. Aslında bu fikir ilk olarak 1980'lerin başında Kemalist laikliğin sözde kalesi Türk ordusu tarafından geliştirildi. On yıl süren ideolojik kutuplaşmaya ve artan siyasi şiddete son veren Eylül 1980 askeri darbesinin ardından askeri cunta, İslam ile Türk milliyetçiliğini sentezlemeyi amaçlayan ve "Türk-İslam sentezi" olarak adlandırılan şeyi savunmuş ve "devlet merkezli bir Türk-İslam bilincini" teşvik etmiştir (Yavuz, 1997). Özal'ın, Müslüman kimliği ile modern dünya arasında bir çelişki görmemesine rağmen batı düşüncesinin iflasının neticelerinin bir parçası olacağını düşünmemeliyiz.

Özal'ın düşüncesinin dayandığı paradigmanın dört temel sac ayağı bulunmaktadır. ANAP'ın parti programının hemen başında bu düşünce ifade edilmektedir: "Milliyetçi, muhafazakâr, sosyal adaletçi ve rekabete dayalı serbest pazar ekonomisini esas alan bir siyasi partiyiz". Her defasında bu değerlere vurgu yapan Özal, kurduğu siyasal partinin çekirdek kadrosunu milliyetçi, muhafazakâr, sosyal demokrat ve liberal kadrolardan devşirmiştir. Özal, liberal bir ekonomik politika, serbest piyasa ekonomisi, teşebbüs hürriyeti, bürokrasinin azaltılması, devletçiliğin bırakılması ve yerel yönetimlerin daha fazla yetkiye sahip olması gibi liberal bir söylemi, muhafazakâr/İslamcı bir görüntü içinde savunarak iktidara gelmiştir. Özal, bir yandan bireyi ön planda tutarak, devletin yetki alanının sınırlandırılmasını ve bürokrasinin müdahaleci anlayışının azaltılmasını savunmuş, diğer yandan da muhafazakâr ve milliyetçi değerlerle "devlete sadık-toplumcu" bir anlayışı gündeme getirmiştir. Aynı zamanda, değişik toplumsal kesimler arasında gelir dağılımındaki dengesizliği azaltmak adına sosyal adalet ilkesini savunmuştur. Millet devlet için değil, devlet millet için vardır" sloganı ile devlettoplum ilişkisinde, devleti merkeze koyan klasik devlet anlayışından farklı bir şekilde, merkeze insanı koyan Özal, şiddetle devletçiliğe karşıdır. Kendi kararlarını verebilen, girişimci ve dış dünyaya açık birey düşüncesini hayatın merkezine yerleştiren Özal, devletin bireyin kimliği önünde bir engel oluşturmaması gerektiğine inanır. Bu çerçevede Türkiye'de siyasi kültürde yer alan "devlet baba" anlayışını bütünüyle ret eder (Uluç, 2014).

"Türk-İslam kültürü" "İslam sentezi" ilk kez 1970'lerin başında, 14 Mayıs 1970'te kurulan Aydınlar Ocağı (Aydınlar Ocağı) örgütünün üyesi olan bir grup sağcı Türk aydını tarafından formüle edilmiştir. Sol ideolojilerin Türkiye'de yayılmasından

endişe duyanlar, özellikle üniversitelerde sağcı milliyetçiliği güçlendirerek bu eğilime karşı koymaya çalıştılar. Türkiye çoğunluğu Müslüman olan bir ülke olduğundan, bunun laik Türkiye Cumhuriyeti'nde İslam'ın rolünü yeniden öne sürerek ve onu Türk diliyle birleştirerek milliyetçilikle başarılabileceğine inanıyorlardı. Sentez "dinin kültürün ve toplumsal kontrolün özü olarak görüldüğü ve bu nedenle eğitim sisteminde desteklenmesi ancak siyasallaştırılmaması gereken otoriter ancak İslami olmayan bir devleti hedefliyordu". Bu amaç daha sonra İslamcı hareketin liderleri tarafından benimsendi. 1980 askeri darbesinde "Türk-İslam sentezini" yaymak için Aydınlar Ocağı'nın önde gelen üyelerini devletin kültür ve eğitim kurumlarındaki (Türkiye Radyo Televizyon Kurumu, Yüksek Öğretim Kurumu ve Milli Eğitim Bakanlığı gibi) kilit görevlere atadılar (Waxman, 1997).

Özal, 'devletin tanrılaştırılması' olarak adlandırdığı şeye karşı çıkıyor ve 'kalkınmanın artık yalnızca devletin ayrıcalığı olmadığını' savunuyordu. Amaç, yabancı yatırıma ve ticarete açık, liberalleştirilmiş yeni bir ekonomik düzendi. İslam, 'devletin rolünü azaltırken sıradan insanlara özgürlük ve sorumluluk duygusunu aşıladığı' ölçüde bu dönüşümde çok önemli bir rol oynayabilirdi. Özal, ekonomiyi aşağıdan yukarıya doğru canlandırmanın yollarını arıyordu. Aynı zamanda yeni bir tür modernleşmeyi de arzuluyordu. Japonlara ve onların teknolojik gelişmeyi kimliklerini korumayla birleştirme yeteneklerine olan kıskançlığını ifade ettiği söylenir. Özal'ın umudu, Türkiye'nin 'Japonlar gibi muhafazakar ama aynı zamanda evrensel ve küresel' olabilmesiydi. Bu ekonomik değişimlerin derin kültürel sonuçları oldu. Ancak Özal, daha doğrudan kültürel ve politik özlemlerle daha da ileri giderek, 'zihinsel devrim' olarak adlandırdığı şeyi harekete geçirmeye çalıştı. Amacı, kültürün geleneksel yönlerini tanımanın ve yeniden kurmanın yanı sıra, daha çoğul bir kültürel kimliği teşvik etmekti. Özal bizzat 'Kürt' kelimesini söylemekle övünerek bir tabunun yıkılmasına zemin hazırlamıştı (Robins, 1996).

Aslında Özal hakkındaki bu tespitler ile ilgili olarak bir tür çelişki de bulmak mümkündür. Hem modernleşmeyi savunup hem de geleneksel kalmanın epistimolojik olarak mümkün olmadığını, muhafazakar modern bir tip geliştirmenin ancak modernizmin aldatmacasına kulak vermek olduğunu unutmamak gerek diyerek konunun bu boyutunun da farkında olmanın büyük bir fayda sağladığı mülahaza edilmektedir.

Dini tabular da yıkıldı. Özal laik aydınları açıkça eleştirdi. Kendi elitist değerlerini kitlelere empoze etme günlerinin sona erdiğini, evrensellik kisvesi altında toptan ödünç alınan ve yabancı ya da en iyi ihtimalle melez bir üslupla ifade edilen değerleri kabul etmeleri gerektiğini ileri sürdü. Bu yaklaşım hiçbir şekilde kültürün evrensel özelliklerini inkar etmez. Yalnızca, gücünü esas olarak kendi kültürel mirasından yoğun bir güncelleme ve iyileştirme çabasıyla almayan hiçbir halkın ilerleyemeyeceğini vurgular.

Özal'ın arzusu, gerçek Türkiye'yi modernleşme sürecine dahil etmekti. Yukarıdan aşağıya reform yerine aşağıdan bir değişim, yani "gerçek bir değişimi' aradı. Bu bakımdan siyasi kültürü Kemalist prangalardan kurtarmaya çabalıyordu. O halde Özalizm, muhafazakarlık ve değişimin bileşimi açısından oldukça karmaşık bir olguydu. Hem Kemalist hem de İslami geçmişle devamlılığa vurgu yaparak istikrarı korudu ama aynı zamanda kültürdeki bastırılmış ve dinamik unsurları serbest bırakmaya çalıştı. Türkiye'nin değişen dünyayla 'senkronize' olabilmesi ve kültürel kimliğinin gerçek üslubunu bulması için dönüşüm gerekiyordu. Baskı kaldırıldıktan sonra kayıp kimlikler ve deneyimler canlanmaya başlandı. Her biri tanınma talep eden çok çeşitli sesler duyuldu. Bir enerji açığa çıktı. Etnik çeşitlilik ve coğrafi köken çeşitliliği Türk kültürel kimliğinde giderek daha fazla tanınmaya ve takdir edilmeye başlanmıştır.

Türkler, Osmanlı İmparatorluğu'ndan kaynaklanan demografik heterojenlik ve karmaşıklığın giderek daha fazla bilincine varıyorlardı. 'Tek millet' çok çeşitli moleküler kimlikleri (Lazlar, Gürcüler, Abhazlar, Azeriler, Kürtler, Türkmenler, Yörükler, Çerkezler, Rumlar, Arnavutlar, Boşnaklar, Tatarlar vb.) içermektedir. Türkler artık 'kayıp vatanları', 'kayıp dünyaları' yeniden keşfetmektedirler. Kimliklerin bu 'geri kazanımı', Avrupa genelinde etnik kökene ilişkin yeniden canlanan kaygıyla paralellik gösterir. Türkiye bağlamında özellikle önemli olan, Soğuk Savaş düzeninin ve sınırlarının çöküşüyle tarihsel bağlılıkların ve bağlantıların yeniden canlanmasıydı. Bunlar ulus devletlerin sınırları ötesinde paylaşılan kimliklerdir. Bu gelişmeleri kültürel canlanma ve zenginleşme açısından değerlendirebiliriz ama ortada açık tehlikeler de vardır. Eğer bunlar birincil özdeşleşmeler haline gelirse, durum hızla istikrarsızlaşabilir (bazı Batı Avrupalı gözlemcilerin, kültürel 'gerçeklik' adına, ülkenin bu bölümünde küçük ulusal halkların çoğalmasını teşvik etme konusunda sapkın bir

çıkarları olduğu duygusuna kapılabiliriz).

Özal, İslam'ı etnik farklılıkların ötesinde birleştirici bir kimlik olarak görmüş gibi görünmektedir, ancak elbette böyle bir yaklaşım laik Türkler arasında kabul edilmeyecektir. Türk yaşamında etnik farklılıkların yanı sıra sosyal ve kültürel ayrımlar da giderek belirgin hale gelmiştir. Bu büyük ölçüde 1980'lerde doğudan ve güneydoğudan büyük şehirlere yapılan kitlesel göçün bir sonucudur. Anadolu insanı, köy halkı, dindarlar, Kürtler göçerek laik ve batılılaşmış orta sınıfın yaşam alanını işgal etmiştir. Bu bastırılanın geri dönüşüdür. Feroz Ahmad bunu şehirlere 'Osmanlı-İslam' kültürünün, 'cumhuriyetin laik kültüründen pek etkilenmeyen ve dolayısıyla bildikleri tek kültürel gelenekle özdeşleşmeyi sürdüren' bir popüler kültürün gelişi olarak tanımlar (Ahmad, 1988). Gerçek Türkiye varlığını hissettirdi. Bu insanlar geniş ve kaçak gecekondular inşa etmiş, camilerini inşa etmiş, köy geleneklerini ve yaşam tarzlarını sürdüren bir kültür geliştirmişlerdir. Köy kıyafetlerini ve başörtülerini giyiyorlardı. Gecekondudan arabesk müziği ve kültürü, şehirdeki göçmenin kültürü çıkıyordu ki bu; yalnızlığa ve şiddetli bir sona mahkum olan aşıkların yaşadığı karmaşık ve çalkantılı duyguların dünyasını tasvir ediyordu. Arabesk, yoksullukla boğuşan göçmen işçilerin sömürüldüğü ve istismar edildiği çürüyen bir şehri anlatıyor ve dinleyicilerini bir bardak daha rakı almaya, bir sigara daha yakmaya ve dünyanın kaderine lanet etmeye çağırıyordu (Stokes, 1992). Bu, resmi kültür ve gerçek ayaklanma ve bozulma deneyimlerinin aralarındaki farklılıkları ifade eden bir kültürdür. Kemalist yönelime sahip olanlar burunlarının dibindeki yeni kültürel gelişmeler karşısında şaşkınlığa uğradılar. Yeni sosyal temaslar, 'beyaz Türkiye' olarak anılan ülkede kirlenme duygularını kışkırttı. Sorun, bunların aşıp aşılamayacağı ve yeni gelişmelerin potansiyelinden yararlanılıp yararlanılamayacağı idi. Kültürün yeniden canlandırılması, kültürde yeni bir kozmopolit ruhun geliştirilmesi için yeni olanaklar açılıyordu. İstanbul artık küresel bir şehir haline gelmiş, Türkiye'nin farklı kültürlerinin yan yana getirildiği ve daha sonra dünya kültürlerinin çeşitliliğiyle daha da karıştığı bir eritme potası haline gelmiştir (Aksoy & Robins, 1994).

Yeni ticari televizyon kanallarının çoğalması, farklı kültürlerle karşılaşmayı kolaylaştırmanın önemli bir aracı haline gelmiştir ve sivil toplumun çeşitliliği artmıştır. Eski devlet yayın sisteminde (TRT) Türkler yalnızca resmi kültürün görüntülerini görüyordu. Yeni ticari şirketler yeni nüfuslara (ve pazarlara) ulaşma

konusunda istekli ve dolayısıyla gerçek Türkiye'yi anlatan programlar yapıyorlardı. Cehalet ve dolayısıyla korku ortadan kaldırılabilirdi. Ticari televizyon, kültürde İslam'ın görünürlüğünü sağladı, korkuların dağıtılmasına yardımcı oldu, onu bir sorun halinden, kabul edilmesi ve yüzleşilmesi gereken bir konu haline getirdi (Öncü, 1994).

Meydana gelen gelişmelerin merkezinde din açıkça yer almaktadır. İslam, kültürde dinamik bir unsur olarak yeniden ortaya çıktı ve giderek daha fazla bu şekilde kabul ediliyordu. Devletin yetersiz sosyal hizmetlerinden dolayı hayal kırıklığına uğrayanlara eğitim, barınma ve sağlık konularında destek sağlayan dini vakıflar ve paralel bir İslami pazar (kitaplar, kasetler, giyim, yiyecek, gazete, televizyon) geliştirmesiyle sivil toplumda güçlü bir varlık geliştirmiştir. Refah Partisi (RP) döneminde ise İslam, ulusal siyasette önemli bir güç olarak ortaya çıktı, ama aynı zamanda tabandan gelen aktivizm temelinde kentsel düzeyde, İslam'ın kontrolünü ele geçirdi (Refah Partisi, Mart 1994 seçimlerinde hem İstanbul hem de Ankara belediye yönetimlerini almıştı). Üstelik yeni fikirlerin ve entelektüel bakış açılarının kaynağı olmuştur. En azından şimdilik Müslüman düşünürlerin Türk toplumundaki yapısal sorunlara ve değişimin zorluklarına seküler muadillerine göre daha düşünceli ve yenilikçi tepkiler verdikleri görülür. Elbette İslam kültürünün çeşitliliğini kabul etmeliyiz. Çeşitli mezhep hareketleri, partiler, faaliyet biçimleri ve bakış açıları kaçınılmaz olarak dini ilkelerin yorumlanmasından ekonomiyi ve toplumu dönüştürme ikilemlerine kadar çeşitli konularda farklılığa ve tartışmalara yol açtı. 1980'lerin yeni Müslüman aydınları tarafından kamusal alanda radikal ve yenilikçi fikirler geliştirildi.

Ruşen Çakır, bu daha pragmatik Müslümanlar arasında, kamusal hayata giderek daha fazla dahil oldukça liberalizmin büyüdüğünü gözlemledğini bildirmiştir. Kemalistlerin asla kabul edemeyeceği bir şey olan bu liberalizm, 'çoğulculuğun garantisi değildir, ancak en azından yeni durum çoğulcu bir toplum inşa etmenin temelini sağlayabilir'. Bu ortamda gelişen şey de, modernlik ve Türk kültürünün özelliklerinin aralarında yeni bir uzlaşmadır. 1980'lerde Müslüman mühendislerden oluşan yeni ve önemli bir toplumsal grubun ortaya çıkışı söz konusudur. Hırslı ve toplumla iyi bir şekilde bütünleşmiş olan bu kişiler, dini ilkelere ve ahlaka bağlılıkları aracılığıyla Batı modernitesinin akılcı ve materyalist ahlak anlayışına karşı koymayı amaçladılar. Mühendisler, bu karışık davranış aracılığıyla, modernitenin

paradigmasını değiştiriyor görünmektedirler. Bu liberal-muhafazakar perspektifte, modernlik ve batılılaşma birbirinden ayrılır. Hem etnik ayrılıkçılığa hem de Türk Orta Asya'sında meydana gelen gelişmelere tepki olarak Türk milliyetçiliğinin yeniden canlanması potansiyeli mevcuttur. Bunlar, Özalizm ruhunun bir devamını temsil eder ve üniter devlete, ekonomik liberalizme ve sosyal çoğulculuğa karşı muhalefeti içerir. Hayal kırıklığı oluşturacak derecede eksik olan şey, yıllar süren Kemalist kayıtsızlığın ardından entelektüel açıdan can çekişen sosyal demokrat Sol'un herhangi bir programı olmamasıdır. Bu seçmen şimdi, Kemalizmin faniliğini kabul etmek, kendi özgünlüğünü kabul etmek ve Türkiye'nin yeni durumu bağlamında sosyal demokratlığın ne olabileceğini tartışmak gibi zor bir görevle yüzleşmek zorundadır. Her durumda sorumluluk, birincil kimliklere (Müslüman ya da Kemalist) gerilemeyi önlemektir; bu, tüm seçmenlerin kendi toplumsallıklarının kendi özelliklerine göre önceliğini kabul etmesi gerektiği anlamına gelir (Robins, 1996).

Özal'ın iktidarını takip eden on yıl boyunca, siyasi faaliyetler üzerindeki çoğu kısıtlamanın kaldırılmasıyla Türk demokrasisi normalleşmekle kalmadı, aynı zamanda ülke güçlü bir ekonomik liberalleşmeden de geçti. Bununla birlikte Özal'ın reformları, bundan sonraki siyasi gelişmelerde önemli rol oynayacak yeni bir ticari ve girişimci burjuvazinin oluşmasını da mümkün kıldı.

1983- 1989 yılları arasında yürüttüğü Başbakanlık ve 1989-1993 yılları arasında yürüttüğü Cumhurbaşkanlığı görevlerinde, hem iç hem de dış politikadaki uygulamaları nedeniyle Türk siyasi tarihindeki “alışılmış lider” tipinin dışına çıkmıştır. Bu nedenle günümüze kadar uzanan pek çok tartışmaya konu olmuştur.

Özal, öncelikli olarak Türkiye’yi ithal ikameci, kapalı ekonomik yapıdan ihracata dayalı serbest piyasa ekonomisine geçirmiştir. Bu sayede ekonomik alanda yaşanacak özgürlükle demokrasi ve diğer özgürlüklerin de kökleşeceğine inanmıştır. Yani Özal’ın demokrasi üzerinde yaptığı vurgu Türkiye’nin ekonomik alanda istikrarının sağlanacağına ve Türkiye’nin ekonomik açıdan gelişeceğini düşünmüştür (Akçay, 2016).

80’li yıllara damgasını vuran Yeni Sağ siyasetin Türkiye’de Turgut Özal’lı ANAP’ta yansıyan siyasi görünümü, milliyetçi, sosyal demokrat, muhafazakâr ve liberal renklerde yansımasını bulan, kimi zaman demokrat, kimi zaman otokrat, bazen liberal, bazen muhafazakâr görünüme bürünen ama her durumda siyasi pragmatizm

üzerinden tanımlanabilecek bir popülizmdir. Turgut Özal'ın kişisel dindarlığı, ekonomik anlamda klasik liberalizme bağlılığı, sosyal konularla güvenlik ve dış politikada muhafazakârlık ve realizmin iç içe geçtiği politik bakışı, esas itibariyle "Yeni Sağ" bir çerçeve içine oturtulabilir (Yıldız, 2018).

Turgut Özal hakkında görüşlerini beyan eden farklı siyasi görüşlere sahip gazeteci, entelektüel, yazar ve bilim insanlarının aşağıdaki değerlendirmeleri dikkatlerinize sunulmuştur: Birand'a göre (1993) "tabuları yıkan", Ç. Altan'a göre (1993) "konformizme karşı çıkan", Özkök'e göre (1993) "ekonomik yaşamın elindeki kelepçeyi çözen ve en çok gizli hayranları olan", Akyol'a göre (1993) "Türkiye'yi az gelişmiş ülke kompleksinden kurtaran", Kohen'e göre (1993) "dış politikada büyük düşünmeyi öğreten", Uluengin'e göre (1993) "bir büyük devrimci", Çandar'a göre (1993) "İslam Rönesans'ı yaratmayı kafasına koymuş, bilgisayar delisi bir gelecek savaşçısı", Cemal'e göre (1993) "sıradan olmayan bir siyaset adamı", Barlas'a göre (1994) "protokol adamı değil, hizmet adamı", M. Altan'a göre (1993) "derin bir değişim" yaratan", Livaneli'ye göre (1993) "Türkiye'deki sağ, sol dengelerini birbirine karıştıran, kafası özgür" (Bozkurt, 2001), İzmirli'ye göre (2012) "milletin etrafında kenetlendiği, samimi, bizden" yeni Türkiye'nin mimarı olan bir liderdir. Özal, Türkiye'de bir döneme damgasını vuran, büyük bir dönüşüm hareketini gerçekleştiren siyaset ve devlet adamı olup Türk siyasetine farklı bir çizgi getirmiş ve Türk toplumunu sürekli yeni kavramlarla tanıştırmıştır. 1980 öncesini "Özal Öncesi Dönem", 1980 sonrasını ise "Özal Sonrası Dönem" olarak adlandırmak; O'nun bu değişimi daha doğrusu bir "zihniyet değişimini" başarabildiğinin açık bir kanıtıdır (Aktan, 1999 ve İzmirli, 2014).

3.3. Turgut Özal Döneminde Yaşanan Siyasi ve Sosyal Değişimler

12 Eylül 1980'de Türkiye'de bir devrim yaşandı. Ülkenin Başbakanı ve önde gelen partilerin başkanları tutuklandı. Asker S. Demirel tarafından görevden alınan diğer birçok arkadaşın aksine, T. Özal eski pozisyonunu korumakla kalmadı, hatta güçlendirdi ve Başbakan Yardımcılığı görevine terfi etti. Bu gerçek, T. Özal'ın askeri elitlerin de ilgilendiği krediler alma konusunda uluslararası finans kurumlarıyla yakın ilişkileriyle açıklanabilir. Ayrıca ülkede siyasi düzeni yeniden sağlamak için kendi programı olan ordunun ekonomi konusunda çok az bilgisi vardı ve ekonomiyi iyileştirmenin en kabul edilebilir planını görüyordu (Uturgauri ve Ulchenko, 2009).

Özal çoğunlukla ordunun belirlediği çerçeve içinde hareket etse de, "İslam'ın ve Osmanlı mirasının çağdaş Türk toplumundaki rolüne ilişkin radikal yeni bakış açılarını" resmi olarak meşrulaştıran adam olarak algılanıyordu. Özal'ın iktidar yılları toplumsal ve kamusal alanda İslami kimliği besledi ve İslami değerleri güçlendirdi. Özal'ın Müslüman parametreleri içindeki liberalizm ve serbest piyasa kapitalizmi anlayışı, İslam'ın artan hoşgörüsüne olanak tanıdı ve "İslam'da kamusal alanın genişlemesine katkıda bulundu". Özal'ın reformları esas olarak, Koç ve Sabancı aileleri gibi Türkiye'nin seküler iş dünyası liderlerinin seçkinleriyle yakın ittifak kurma eğiliminde olan önceki hükümetler tarafından marjinalleştirilmiş, Anadolu'da yerleşik girişimcilerin yararınaydı. Özal'ın ekonomi politikaları, kendi liderlik koşulları altında gelişen İslamcı güçlere yönelik olumluydu ve onlar tarafından büyük ölçüde destekleniyordu. Özal hükümeti Türkiye'yi şeriat (İslam) gereklerine göre İslami finans ve bankacılıkla tanıştırdı ve bu da Suudi Arabistan gibi petrol zengini ülkelerden büyük miktarda sermaye yatırımı akışına yol açtı (Baran, 2013). Bu petrol parası daha sonra iyi finanse edilen finans çevreleri aracılığıyla yeni İslami gruplara dağıtıldı. Özal'ın politikaları, dini amaçlarla kullanılan hayır amaçlı bağışların yasal temelini oluşturdu. Diğer İslami iş topluluklarıyla artan etkileşim ve İslami grupların tarihi bağlantılarının yeniden kurulması, 1980 öncesi Türkiye'ye göre bir değişime işaret ediyordu. Özal'ın anti-bürokratik ve serbest piyasa politikaları, Türkiye'nin büyük şehirlerinin burjuvazisinin yanı sıra, devletin ekonomiye müdahalesine karşı İslami sembol ve ahlakı bir silah olarak destekleyen küçük işletme sahipleri ve devlet himayesinden yararlanan büyük sanayiciler tarafından da desteklendi (Yavuz, 2003).

Yeni bir model olarak 1970'li yıllardan beri İslam ülkelerinde başarıyla uygulanan faizsiz bankacılığın Türkiye gündemine taşınması Bülent Ulusu'nun başbakanlığı döneminde gerçekleşmiş ve Turgut Özal'ın başbakanlığı döneminde hazırlanıp Cumhurbaşkanı Kenan Evren'in onaylamasıyla ve TC. Hükümetinin 16/12/1983 gün ve 83 7506 sayılı kanun hükmündeki kararnamesini yayınlanması ile yasal alt zeminine kavuşmuştur (Darcın, 2007), (Zekra, 2003).

Özal döneminde, "Halkın İslam'a eğilimli kesimleri" ile yakından özdeşleşen yeni tip burjuvazi ortaya çıktı ve 1980'lerin ortalarına gelindiğinde İslami örgütsel ağların dönüşümü, 4.000'den fazla şirketin İslam yanlısı şirketler olarak tanımlandığı Türkiye'de büyük bir artışa yol açtı. 1980'lerden önce İslam resmi olarak siyasetten

izole edilmiş ve laikliği destekleyen ordu, İslami vakıfları destekleyen Menderes gibi liderleri baskı altına alıyordu. 1980 yılında askeriyenin yönetimi ele geçirmesiyle birlikte ordu, İslam'ı Laik Cumhuriyet'in değerlerine yönelik ana tehdit olarak görmedi; bunun yerine Sol hareketleri ve komünizmi Kemalist laikliğe karşı bir tehdit olarak gördü (Hemmati, 2013). Her ne kadar Hammati'ye göre bu dönemde İslam ana tehdit olarak görülmese de din-siyaset dengesindeki düzelmelerin asıl faktörünün Turgut Özal olduğunu kabul etmek gerek. Turgut Özal'ın çok ince bir siyaset ile hareket ederek, ekonomik özgürlükler ile dini yaşam özgürlüklerini ilişkilendirerek gelişmelere yön vermeyi başarmıştır denilebilir.

Özal, Amerikalıların laikliğe yaklaşımına hayran kaldı. İnsanların inançlarını özgürce uygulayabilecekleri dini bir alanın gerekliliğine inanıyordu. Ayrıca kendi inanç temelli inisiyatif programlarını da kullandı. Türk laikliği devletin din işleri üzerindeki kontrolünü sağladığı için Özal, dindarların alanını genişletmek için devletin yetkisini kendi takdirine göre kullandı. Örneğin, dini okullara, dindar topluluklara ve camilere verilen devlet yardımları yoluyla gençlerin dini öğretilerini teşvik etti. 15.000 caminin inşa edilmesi, üniversite kampüslerinde cami yapımına izin verilmesi, 2.000'den fazla din kursu açılmasının teşvik edilmesi, kamu parasının Diyanet'e olan payının artırılması, döneminin uygulamaları arasında sayılabilir (Türsan, 2004).

Darbeyi gerçekleştiren ve Özal'ı iktidara getiren askeri yapı onun din politikalarına aldırış etmedi. Bunun pratik bir nedeni vardı. Kur'an-ı Kerim'in dini metinlerin öğretilmesi konusunda Milli Eğitim Bakanlığı'nın inisiyatif almasını desteklediler. Ülke, üniversite düzeyindeki öğrencilerin yanı sıra lise düzeyindeki öğrencilerin de çoğunluğunu oluşturan vatandaşların farklı etnik/siyasi geçmişi nedeniyle siyasi çekişmelere sürükleniyordu. Bu tür siyasi/dini/etnik kimlikler, Dini Milliyetçilerden Marksistlere, Alevi Kürtlerden İslamcılara kadar uzanıyordu. Cumhuriyet, genç kuşaktan çıkan farklı görüşlerin inandırıcılığını ve kontrolünü sağlamak için din öğretimi yapmayı gerekli görmüştür. Bu öğretim elbette "Laik Türkiye Cumhuriyeti" tanımına göre değiştirilmektedir. Dolayısıyla din ulus için birleştiriciydi. Ancak "dini" öğretinin veya Yahudilik ve Hıristiyanlık gibi diğer geleneklerin öğretisinin içeriğini genişletmeye yer yoktu. Cumhurbaşkanı General Kenan Evren, liberal olmayan laikliğin daha da sağlamlaşmasına hizmet etti ve bu demokratikleşme sürecine ters etki etmiştir. Dini konuları kişisel tercihlere bırakmak

yerine, devlet politikalarını şekillendirmek için kullanarak insanların dini görev algısını şekillendirmek için sürekli olarak dini konularda görüş bildirirdi (Çaparoğlu ve Düzdağ, 1998).

Turgut Özal döneminde meydana gelen değişimlere bir örnek olması açısından, Türkiye'de Türkiye'nin demokratikleşmesinde belirleyici bir unsur olarak da temel sorunlar arasında ifade edilen Kürt sorunu başlangıçta etnik bir milliyetçilik göstermemesine rağmen, zamanla çeşitli faktörlerin de etkisiyle günümüzde önemli bir aşamaya gelmiştir. Kürt sorununun söz konusu bu gelişim sürecinin, İttihat ve Terakki Cemiyeti (İTC), tek parti dönemi, Demokrat Parti (DP) dönemi (1950-1960), Turgut Özal dönemi (1983- 1993) ve Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) dönemleri şeklinde ele alınması daha pratik sonuçlar ortaya koymaktadır (Uçar, 2017). Kürt sorununda 12 Eylül 1980 darbesinden sonra 1984-1987 yılları arasında "terör sorunu", 1987-1989 yılları arasında "Güneydoğu Sorunu" ifadeleri belirginleşmeye başlamış ve 1990'lı yıllardan itibaren de terör ve Kürt sorunu iç içe geçmeye başlamıştır. Özal, Kürt sorununa bölgenin ekonomik ve geri kalmışlığı da dâhil olmak üzere özellikle etnik bir kimlik sorunu olarak demokratikleşme çerçevesinde yaklaşmış ve o dönemde çözüme yönelik en güçlü iradeyi ortaya koymuştur. Bu şekilde Özal'ın girişimleri, gelecekte Kürt sorunu ve Kürt kimliği ekseninde çeşitli siyasal girişimlerin de önü açmıştır (Uçar, 2017).

Turgut Özal, Döneminin sorunlarına farklı bakış açılarıyla yaklaşan, Türkiye'nin ekonomik ve sosyal gelişimine önemli katkılar sağlayan, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin su ve toprak kaynaklarının geliştirilmesini amaçlayan "Güneydoğu Anadolu Projesi (GAP)", 1989'da hazırlanan "Master Plan" ile tarım, sanayi, ulaştırma, eğitim, sağlık, kırsal ve kentsel altyapı yatırımlarını da içine alan bir bölgesel kalkınma projesine dönüştü. Özal'ın ayrı bir önem verdiği bu proje ile bölge halkının gelir düzeyinin artırılması, yaşam şartlarının iyileştirilmesi ve bölgesel gelişmişlik farklarının giderilmesi amaçlandı. Özal, cumhurbaşkanı olduktan sonra da ekonomik alanda attığı önemli adımların yanı sıra dönemin büyük sorunları arasında yer alan terörle mücadele konusunda da farklı bir strateji izledi. Sivil inisiyatif devreye sokuldu. İlk kez sivil inisiyatifi devreye sokan Özal, sorunun çözümü için pek çok görüşme gerçekleştirdi ve rapor hazırlattı. Çankaya Köşkü'nde 12 Mart 1991'de Celal Talabani ile görüşen Özal, terör olaylarının ve "Kürt sorununun" çözümü için çaba

harcadı. Görüşmeden kısa süre sonra 26 Mart 1991'de Der Spiegel dergisine bir açıklama yapan Talabani, Özal'ın "Kürtlere özerklik vereceğini" söylediğini iddia etti.

Turgut Özal, Mart 1992'de DEP milletvekilleri Ahmet Türk, Sırrı Sakık ve Orhan Doğan'ı Köşk'te kabul etti. Sırrı Sakık, görüşmenin ardından Özal'ın kendilerine "genel af çıkarıp, sorunu kökünden çözeceğini" belirttiğini açıkladı.

Dönemin Cumhurbaşkanlığı Sözcüsü Kaya Toperi ve Başyaveri Kurmay Albay Arslan Güner'e 10 sayfalık bir Kürt raporu hazırlatan Özal, ANAP Milletvekili Adnan Kahveci'yi bu konuda yeni bir rapor hazırlamak üzere görevlendirdi. Kahveci, Güneydoğu'da bir süre inceleme yaptıktan sonra, "Kürt sorunu nasıl çözülmez" başlıklı bir rapor hazırladı. Özal, bu raporu o dönem MGK toplantısında tartışmaya açtı.[12]

Kenan Evren'in Cumhurbaşkanlığı sırasında, 1982'de başörtüsü yasağını resmi olarak getirdi. İslam'da kadınların örtünmesi diye bir şeyin olmadığını savundu. Bu, "Evren'in İslamı" öğretisiydi. Kur'an-ı Kerim aksini belirtiyordu (Nur 24:31 ve Ahzab 33:59). Bu ayetlerin dünya çapındaki Müslümanlar tarafından bilinmesine rağmen Evren, kadınları başörtülerini çıkarmaya ikna etme çabasından geri durmadı. Başörtüsü yasağı on yıllar boyunca devam etti ve Türk laikliğinin liberal olmayan doğasını korumanın güvence araçlarından biri haline geldi. Özal, görev yaptığı süre boyunca birçok kez başörtüsü yasağını kaldırma girişiminde bulundu ancak CHP ve Cumhurbaşkanı Orgeneral Evren'in muhalefeti nedeniyle başarısız oldu. İnsanların inanç sistemine dışarıdan değil, dini inancın içinden meydan okumaya devam etti (İslam, 2010). Başörtüsü sorunun çözümü daha sonraki yıllarda, 2013 yılında dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan ve ekibinin T.B.M.M. ne sunduğu demokratikleşme paketi ile kılık kıyafetle ilgili kısıtlayıcı hükümler kaldırılarak çözülmüştür.

Turgut Özal döneminde önemli bir değim süreci de eğitim alanında olduğu söylenebilir. Eğitim ülkede pek çok değişime kaynaklık ettiğinden bu alanda yürütülecek politikalar da çok büyük önem arz etmekte ve özellikle ekonomi, sanayi gibi politikalarla da doğrudan ilgili olabilmekte onlardan etkilenmekte ve onları

[12]https://www.aa.com.tr/tr/politika/8-cumhurbaskani-turgut-ozalin-vefatinin-uzerinden-30-yil-gecti/2873592 Erişim Tarihi : 24.12.2023)

etkilemektedir. Turgut Özal'ın Anavatan Partisi ile 1980 darbesinden sonra tek başına iktidar olduğu dönemde Türkiye'de her alanda olduğu gibi eğitim alanında da sorunlar bulunmaktaydı. Bu nedenle Anavatan Partisi ülkede pek çok alanda olduğu gibi eğitim alanında da reformlar başlatmıştır. Turgut Özal liderliğinde parti programında olan dönüşümleri gerçekleştirmek için eğitim sisteminin düzenlenmesi gerekmekteydi. Bunun için eğitim politikaları oluşturulmuş ve düşünülen reformlar yapılmaya çalışılmıştır. Özal'ın hayal ettiği birey tipini oluşturmak amacıyla öğretim programları bu doğrultuda değiştirilmeye çalışılmıştır. Bu dönemde, ayrıca her kademeden okul türünde yeni eğitim kurumları açılmıştır. Daha önce Türkiye'de olmayan okul türleri ve vakıf üniversiteleri de açılarak eğitim sisteminde ciddi reformlar yapılmıştır (Ayaz, 2015).

Özal'ın başbakanlığı döneminde Türkiye'de demokrasinin güçlendiği söylenebilir. Özal, ekonomide liberalizasyon politikasını uygulayarak uzun vadede sivil toplumun gelişmesine önemli katkıda bulunacak piyasa güçlerini salıverdi. Onun uyguladığı serbest piyasa ekonomisi hem Türkiye'de halkın refahını artırması hem de toplumun açıklaşması açısından demokratikleşmeyi besledi. Bunun yanısıra Özal, etnisite ve din konusunda resmî ideolojinin tabularını kırmaya çalıştı; ilk defa Kürt etnik kimliğinin mevcudiyetini tanıyan ve dinin kamusal görünürlüğüne karşı olmadığını söyleyen o oldu. Onun döneminde insan haklarının korunmasını amaçlayan çeşitli uluslararası sözleşmelere taraf olundu ve bireysel hak ve hürriyetleri kısıtlayan çeşitli yasal düzenlemeler kaldırıldı. Bu gibi uluslararası sözleşmelerin imzalanması ve iç yasal düzenlemelerin yapılmasıyla beraber Türkiye küresel sisteme daha entegre hale geldi ve bu durum Türkiye halkının bir açık toplum olmasına katkıda bulundu (Kurun, 2017).

Demokratikleşme, dini ve siyasi özgürlüklerin önünün açılması anlamında verilebilecek en güzel örneklerden bir tanesi 141, 142 ve 163. Maddelerin Özal'ın Cumhurbaşkanlığı döneminde, 1991 yılında yürürlükten kaldırılmasıdır / dönüştürülmesidir denilebilir. Dönüştürülmesidir diye söylenmesinin nedeni, bu maddelerin yerine 12 Nisan 1991 yılında 3713 sayılı Terörle Mücadele Yasası yürürlüğe girmiştir. Laiklik karşıtlığı yumuşatılarak, dini ve siyasi özgürlüklerin sınırı şiddet kriteri olarak belirtilmiştir. Türk siyasi tarihinde, yürürlükten kaldırılan bu ceza maddeleri gerekçe gösterilerek yıllarca ve binlerce siyasi cezalandırmalar yapılmıştır, dini özgürlüklerin önüne engeller konulmuştur. Öncesinin 1926 yıllarına kadar

dayanan ve değişik dönemlerde revize edilerek uygulamaya konulan 163.Madde başlangıçta, İnkılapları korumak için çıkarıldığı iddia edilse de, fiiliyatta dini her türlü özgürlüğü sınırladığı ve dini, siyasi otoritenin anlayışı olan, ülkeyi modernleştirme çerçevesinde kontrol altında tutmayı amaçladığı görülmektedir.

Bunların yanı sıra Özal, iktidarı boyunca Türkiye'de politik ve toplumsal yaşamın ordunun denetiminden çıkması için etkili bir uğraş verdi. Özal'ın demilitarizasyon politikası askeri vesayeti belirgin derecede geriletti; resmî ideolojinin mevzilerini geri çekti ve sosyopolitik yaşam önemli ölçüde sivilleşti. Son olarak Özal, Yeni Kamu İşletmeciliği padigmasından etkilenerek Türk kamu bürokrasisinde sürekli bir reform çabasında oldu. Onun döneminde kamu bürokrasisi basitleştirildi, küçültüldü ve yetkileri azaltıldı. Özal ayrıca yerel yönetimlerin idarî ve malî özerkliğini güçlendirdi. Bürokrasinin daha verimli, daha küçük ve daha etkin hale getirilmesini hedefleyen bu adımlar Türkiye'de demokratikleşmeye önemli katkılarda bulundu (Kurun, 2017).

3.4. Turgut Özal Dönemi Ekonomik Şartlar ve Değişimler

Turgut Özal dönemde yaşanan değişimlerin önemli birinci temel ayağını oluşturan unsur kendi döneminde uyguladığı serbest piyasa ekonomi politikasıdır. Özal, ekonomi alanında yaptığı ve yapacağı dönüşümlerin demokratik alanlara da yansıyacağı düşüncesindedir. Bundan dolayıdır ki, Özal dönemindeki ekonomik gelişmeler ile din-siyaset ilişkileri alanındaki gelişmeleri direkt etkilenmiştir. O dönemin ekonomik şartlarına ve meydan gelen gelişmelere baktığımızda şöyle bir durum görünmektedir: Türkiye'nin ekonomik sıkıntıları, kamu sektörü öncülüğündeki yatırım patlamasının döviz krizi nedeniyle çöktüğü 1977 yılına kadar uzanıyor. 1978'e gelindiğinde Türkiye kendisini ciddi bir borç krizinin ve yabancı alacaklılarla bir dizi uzun müzakerenin ortasında buldu; bu da onlar için 1982'deki daha genel salgının provası olacaktı. 1980'lerin ilk yarısında başarılı ayarlamalar yapıldı. Ancak krizin üzerinden on yılı aşkın bir süre geçtikten sonra Türkiye daha da borç batağına saplanmış durumda ve makroekonomik istikrar yakalanması zor bir durum olmaya devam etmektedir. Türkiye'nin 1977'deki borç krizinin nedenleri temelde iki yönlüydü. Birincisi, ilk petrol şokunun ardından genişletici maliye politikası, kısıtlamanın daha basiretli bir politika olacağı bir dönemde, makroekonomik dengeler üzerinde olağan tahribatına yol açtı. Kamu yatırımları GSMH'nın yüzde 7,0'sinden

(1973'te) yüzde 13,1'e (1977'de) yükseldi. Dış dengelerdeki karşılığı ise cari işlemler hesabındaki yüzde 2,2'lik fazladan yüzde 6,9'luk açığa dönüş oldu. Ancak eğer uygulanan dış borçlanma stratejisi doğası gereği istikrarsızlaştırıcı olmasaydı, kriz önlenebilir ya da en azından ertelenebilirdi. 1975'ten sonra, yabancı girişlerin büyük bir kısmı, meşhur konvertibl Türk lirası mevduat sistemi kapsamında çekildi. Program, özel borçlulara bir kamu döviz kuru garantisi sağladı ve bu garantilerin, Türkiye'deki enflasyon veya devalüasyona bakılmaksızın, Türk lirası cinsinden krediler için İsviçre veya Almanya'daki faiz oranlarını etkili bir şekilde ödemesini sağladı. Yabancı borçlanma için çılgın mücadele, yabancı bankalar kredi çevirmeyi reddedene ve Türk hükümetinin döviz rezervleri bitene kadar yaklaşık iki yıl sürdü. 1977'nin sonuna gelindiğinde, dış borçlanmaya verilen örtülü sübvansiyon, hükümete GSMH'nın yüzde 2'si civarında bir maliyete mal oluyordu ve müteakip büyük devalüasyonlar, devletin borcunda daha da büyük sermaye kayıplarına yol açtığı için daha da artacaktı (Rodrik, 1990).

1977 ortası ile 1980 başı arasında bir dizi zayıf hükümet ekonomideki bozulmayı durduramadı. İki IMF stand-by'ı başarısızlıkla sonuçlandı. Döviz kısıtlaması kıtlığa yol açtı ve bu da fazla likiditeyle birlikte enflasyonun yükselmesine ve 1980 başlarında yüzde 120'ye (yıllık) ulaşmasıyla sonuçlandı. Nominal devalüasyonlar yurt içi fiyatların gerisinde kaldı ve reel değerlenmeye yol açtı. Bu dönemdeki olumlu sonuçlardan biri, konsolide edilen ve uzun vadeli yükümlülüklere dönüştürülen borçların büyük kısmı da dahil olmak üzere, dış borcun önemli ölçüde yeniden yapılandırılmasıydı. Ocak 1980'de, yakın zamanda uygulamaya konulanların oldukça ötesine geçen bir ekonomik paket, geçmişin gönülsüz tedbirlerinden net bir kopuşun sinyalini verdi. Pakette büyük bir devalüasyon (47,1 TL'den 70 TL'ye, ABD Doları'na kadar), ihracat sübvansiyonları, faiz oranlarında artış, kamu teşebbüsü ürünlerinde ciddi fiyat artışları ve devlet yardımlarının çoğunun kaldırılması vaadi yer alıyordu. Belki de spesifik önlemlerden daha önemli olan, ihracatı, dışa yönelimi ve serbestleşmeyi destekleyen yeni bir yaklaşımın açıkça ifade edilmesiydi. Program, 1979 sonlarında Demirel'in kurduğu azınlık hükümetinde başbakanlık müsteşarı olan Turgut Özal'ın eseriydi. Böylece büyük sıkıntıları neden olan resmi bildirim yapmaksızın kişilerin ve kurumların döviz bulundurma yasağı kalkarak serbest hale gelmesi, halk nazarında büyük bir memmuniyet verici bir durum yaratmıştır denilebilir.

Özal, "24 Ocak paketi"yle o kadar özdeşleşmişti ki, ordu kansız bir şekilde görevi devraldığında Eylül 1980'deki darbede (siyasi şiddetin artmasına tepki olarak) kendisinden ekonomiyi denetlemeye devam etmesi istendi. 1982-83'teki 16 aylık fetret dönemi dışında, Özal gerçekten de dümende kaldı. Kasım 1983 seçimlerinden sonra başbakan oldu ve ardından dışa yönelim sürecini derinleştirmeyi amaçlayan ikinci tur tedbirleri başlattı. Bunlar arasında ithalatın önemli ölçüde serbestleştirilmesi ve ödemeler dengesinin sermaye hesabı üzerindeki kontrollerin gevşetilmesi yer alıyordu. Yurt içi yerleşiklerin yurt içi bankalarda döviz tevdiat hesabı açmalarına izin verildi. Gelir ve koruma gereksinimlerinin hükümeti bazı oldukça takdire bağlı belirli ithalat vergileri uygulamaya ve manipüle etmeye zorlaması nedeniyle, ithalatın serbestleştirilmesi o zamandan bu yana bazı aksaklıklar yaşadı. Finansal krizlere yanıt olarak faiz oranı kontrollerinin dönüşümlü olarak kaldırılması ve yeniden uygulanması nedeniyle finansal liberalizasyonda da benzer aksaklıklar meydana geldi. Uzun bir gecikmeden sonra, 1988 yılı sonlarında beş kamu iktisadi teşebbüsünün özelleştirilmesi süreci de başlatıldı. Kasım 1989'da, sırasıyla 1987 ve 1989 genel ve yerel seçimlerinde büyük bir destek kaybeden Özal, isteksiz bir Parlamento tarafından başkanlığa getirildi. Türkiye'nin onun rehberliğinde geçirdiği ekonomik dönüşüm, 1980'li yılları açıkça Özal on yılı olarak tanımlar.

Özal'ın politikaları ekonomideki temel göreli fiyatların istisnai bir şekilde yeniden yapılandırılmasına dayanıyordu. Türk lirasının reel değeri aşağı yönlü seyrini sürdürdü. Ocak 1980'deki ilk gerçek devalüasyon sürekli olarak güçlendirildi. İkincisi, Eylül 1980 darbesi sonrasında sendikaların zayıflığı, önceki enflasyonist dönemde reel ücretlerde meydana gelen azalmayı şiddetlendirmek için kullanıldı (Rodrik, 1990). Ücret baskıları doğrudan bir politika hedefi olmasa da, özel sektör ve kamu sektörünün üzerindeki maliyet baskısını ortadan kaldırarak istikrarı kolaylaştırdı. 1980'lerin başındaki büyüme stratejisinin iki ayağı kamu yatırımları ve ihracatın teşvikiydi. Programın ilk birkaç yılında kamu yatırımları istikrar dönemi açısından alışılmadık bir dönüş yaptı: GSMH'nın yüzde 2 ila 3'ü kadar arttı. Dahası, kamu yatırımlarının yapısı imalattan altyapıya kaydırıldı. İhracat tarafında, teşvik çeşitli biçimlerde gerçekleşti. 1988'de reel lira 1979'daki seviyesine göre yüzde 100'den fazla değer kaybetmişti. İkincisi, ihracatçılara alt piyasa oranlarında kredi ve vergi "indirimleri" de dahil olmak üzere göz kamaştırıcı bir dizi sübvansiyon sağlandı (Milanovic, 1986).

İhracat hızlı bir şekilde karşılık verdi ve tahmin edileceği üzere Özal'ın en çılgın hayallerinin bile ötesindeydi. İki yıl içinde ihracat ikiye katlandı (1979'da 2,3 milyar dolardan 1981'de 4,7 milyar dolara) ve değerleri 1985'te 8 milyar dolara ulaştı. İhracat ve kamu yatırımları sayesinde büyüme de hızla toparlandı. 1979-80'deki iki yıllık negatif büyümenin ardından, Türkiye ekonomisi zaman zaman inişler ve çıkışlar yaşansa da yüzde 4-5'lik bir büyüme oranına ulaştı İstikrar programı enflasyonu 1980'deki zirve noktası olan yüzde 107'den 1982'deki yüzde 25 gibi daha makul bir düzeye indirmede başarılı oldu. Kamu yatırımlarındaki artışa rağmen, kamu işletme fiyatlarındaki ayarlama, reel ücretlerde yapılan yüzde 7 kesintiler ve çıktının toparlanması, kamu sektörü açığının 1980'de GSMH'nın yüzde 10'undan 1981 ve 1982'de sırasıyla yüzde 5,4'e ve yüzde 6,0'a düşmesini sağladı. Ancak göreli fiyatlardaki diğer değişiklikler de toplam talebin azalmasına yardımcı oldu: Reel ücret kesintileri, tarımın ticaret hadlerindeki bozulma ve kamu sektörü fiyat artışlarının tümü gerçek gelirin özel sektörden özel sektöre transferini işaret etmektedir (Celasun ve Rodrik, 1989). Pek çok ülkenin başarısız olduğu bir ortamda, büyüyen ekonomi bağlamında Türkiye'nin enflasyonu bu kadar kısa sürede düşürmesine ne olanak sağladı? Cevabın bir kısmı, askeri yönetim tarafından geçici olarak uysal hale getirilen bir topluma göreli fiyatlardaki (döviz kurları, faiz oranları, kamu sektörü fiyatları, reel ücretler) keskin değişikliklerin dayatılmasındaki kararlılıkla ilgilidir. Bu göreli fiyat değişiklikleri, 1980-82'deki mali ve parasal daralmanın karşılığıydı; zira bunlar, kamu sektörü açığının kesilmesine ve özel sektör emiliminin azaltılmasına olanak sağladı.

T. Özal'ın ekonomi alanındaki faaliyetleri genellikle 1980'lerde ABD ve İngiltere'deki benzer neoliberal reformlar bağlamında yorumlanır. Ancak onu Reagan ve Thatcher yönetimlerinin ekonomi politikasının taklitçisi olarak görmek yanlış olur, gerçek şu ki, 15 Haziran 1973'te ülkenin liderine sunduğu raporda Türk ekonomisini liberalleştirme yönünde kendi projesini formüle etmiştir. Adalet Partisi'nden Süleyman Demirel 1979 yılında Devlet Planlama Teşkilatı Başkanı olarak o dönemde yeniden Başbakanlık koltuğuna oturduğunda aynı başlık altında benzer içerikli bir rapor gönderdi (Uturgauri ve Ulchenko, 2009). Özal'a göre Türkiye ekonomisindeki durgunluğun temel nedeni Kemalist devletçilik ilkesi, yani devletin ekonomiye aktif müdahalesiydi. Özellikle korumacılığın Türk sanayisini verimsiz, rekabetsiz ve pahalı hale getirdiğine inanıyordu. Özal, devletin güçlü olmasının geri kalması gerektiği anlamına gelmediğini savundu. Amaç devletin zenginliği değil, milletin zenginliğidir.

Vatandaş zenginse devlet de zengindir. Ekonomi ve siyaset alanlarında devlet, nüfusu baskılamamalı, desteklemelidir. Toplum devletin hizmetkarı değildir ancak devlet toplumun hizmetkarı olmalıdır. İktisatçı, vatandaşların özel girişimini ve ekonomide serbest rekabeti teşvik etmenin destekçisiydi. Kamu yatırımlarının ekonomideki payı 1970'lerin sonunda %50'nin üzerindeydi (Kireev, 2007). Ülke ekonomisinin bu dönemdeki durumundan biraz bahsetmek gerekiyor. 1979'da büyük şehirlerde bile halk, temel gıda maddeleri için uzun kuyruklarda boş duruyordu. Aynı zamanda belirlenen resmi fiyatlarla herhangi bir şey satın almak imkansızdı. Yüksek maliyet artan yakıt fiyatlarından kaynaklanmaktaydı (Ulchenko, 2016). 24 Ocak 1980'de yeni ekonomik program kamuoyuna açıklandı. Adını yayın tarihinden alan programın amacı, son on yılda ülkede hakim olan ekonomik istikrarsızlık sorununu çözmekti. Bu amaca ulaşmak için alınacak önlemler olarak, devlete ait işletmeleri satarak, ücretleri düşürerek, ulusal para birimi için serbest bir döviz kuru uygulayarak hükümet harcamalarının sınırlandırılması önerildi. T. Özal'ın planına göre bu gibi faktörlerin ortadan kaldırılması gerekiyordu (Tovsultanov, 2022). Turgut Özal'ın ekonomik hayatta icra ettiği en önemli değişimlerden birisinin, daha önceki dönemlerde taşımanın yasak olduğu veya izne tabi olduğu döviz kullanımının vatandaşlar arasında serbest hale getirilmesidir. Toplumda böylesi bir gelişme ekonomik serbestlik anlamında çok ciddi ve olumlu bir karşılık bulmuştur denilebilir.

1980-1983 yıllarında, tüm direnişi bastıran ordunun desteği sayesinde, Özal'ın tavsiyesi üzerine Başbakan olarak atanan Bülent Ulus'un partisiz teknik hükümeti, tasfiye edilenlerin yerine yeni çalışma kurumları (tahkim konseyleri) oluşturdu. Tahkim konseyleri, işverenlerin hiçbir durumda çalışanları işten çıkarmamasını talep etti. Ancak işsizlik 1980'li yıllar boyunca ciddi bir sorun olmaya devam etti. Uygulamanın bir parçası olarak, devlet mülkiyetinin büyük ölçekli özelleştirilmesi, maaşlarda, emekli maaşlarında ve sosyal yardımlarda kesintiler ve vergilerde artış gerçekleştirildi. Bu tür önlemler sayesinde, bütçe kemer sıkma rejimi sistematik olarak uygulandı. Bütçe açığı 1980'de %8'den 1918-1982'de %1,5'e düştü. Yeni atanan hükümet bir yıl içinde enflasyon oranını üç kattan fazla düşürmeyi başardı. Aynı zamanda ihracat üç katına çıktı (Tovsultanov, 2022). Elbette her başarı sadece Özal'ın başkanlığını yaptığı ekonomik bloğun faaliyetleriyle açıklanamaz. Askeri ve siyasi faktörlerin (İran'daki İslam Devrimi ve Sovyet birliklerinin Afganistan'a girişi) baskısı altında Türkiye, Ekonomik İşbirliği ve Kalkınma Teşkilatı'ndan 4 milyar dolarlık

önemli bir ekonomik yardım aldı. IMF ve diğer uluslararası kuruluşlar da Türkiye'ye kredi sağlamayı hızlandırdı. Ancak Özal, ülkeye dış kredilerin nispeten uygun koşullarla tahsis edilmesini de sağlamayı başardı. İlk üç yılda IMF ona 1,2 milyar dolar kredi sağladı. Ancak sonraki yıllarda daha küçük miktarlarda da olsa kredi tahsisi yapıldı. Ayrıca Türkiye, Uluslararası İmar ve Kalkınma Bankası, Avrupa Ekonomik Topluluğu ve Suudi Arabistan'dan da kredi aldı. İstikrar döneminde, yani 1980'den 1985'e kadar bu amaçla krediler sağlandı ve toplam tutarları 5 milyar doları aştı (Ershlag, 1988). Aynı zamanda Türkiye'nin enflasyonun düşürülmesi ve sıkı para ve maliye politikasının uygulanmasına yönelik mutabakata varılan tüm şartları istikrarlı bir şekilde yerine getirmesi gerekiyordu. 1982'nin yeni Anayasası, Hükümetin haklarını önemli ölçüde genişletti. Ancak 1982 yılında ülkede, önceki iki yılda gelişen piramitlerin çöküşü yaşandı. Bu olayda hiçbir suçu olmamasına rağmen Özal, resmi istifasını beklemeden Başbakan Yardımcılığı görevinden istifa etti. Bu karar muhtemelen itibarını koruma ve ekonomide devletçilik ilkelerini savunan Evren'le yüzleşme kaygılarıyla verilmiştir (Kireev, 2007).

Boş zamanını değerlendiren Özal, yaklaşan seçim hazırlıklarına başladı. Özal, benzer düşüncelere sahip bir grup insanla birlikte Anavatan Partisi'ni kurdu. Partinin ideolojisi, teknolojik Batılılaşma ile kültürde Türk milliyetçiliği ve İslamcılığın eklektik bir senteziydi. 1980 devriminin organizatörü ve görevdeki Cumhurbaşkanı Kenan Evren'in eleştirilerine rağmen Anavatan Partisi, 19 Aralık 1983'te yapılan seçimlerde oyların yüzde 45'ini alarak 400 sandalyeden 211'ini alarak tek başına iktidara gelmeyi başardı (Akın, 2018). Partinin zaferi doğal olarak geleneksel Türk partilerinin yasaklanması ve ideolojik olarak kendisine yakın olan Demirel'in Adalet Partisi'nin seçmenlerinin desteğini otomatik olarak devralmasından kaynaklandı. Özal, orduya doğrudan karşı çıkmadan, partisini Türk toplumuna iktidarlarının tek sivil alternatifi olarak sunmayı başardı (Kireev, 2007).

Petrol fiyatlarındaki düşüş, enerjiye bağımlı Türkiye ekonomisini de büyük ölçüde güçlendirdi. Hükümetin ekonomi, dış ve iç politikadaki başarıları, Anavatan Partisi'nin önceki başarısını pekiştirmesine ve Türkiye Büyük Millet Meclisi'ndeki sandalyelerin %65'ini elde etmesine olanak sağladı (Kireev, 2007). 9 Kasım 1989'da Özal cumhurbaşkanı seçildi. Haziran 1992'de İzmir'de düzenlenen Üçüncü İktisat Kongresi'nde Özal, gerçekleştirilen reformların şu başarılarını sıraladığı başlıklı

raporu okudu: 1) Piyasa düzenleme yasaları lehine devletçiliğin reddedilmesi. İthalatın tam serbestleştirilmesi. Serbest piyasa çerçevesinde kişisel inisiyatifin rolünün artırılması ve Türk lirasının konvertibilitesine geçiş. Son 150 yılda Türkiye ekonomisinin gelişmesinin önündeki en büyük engel olmaya devam eden döviz sıkıntısı sorununa köklü bir çözüm. 2) Dünyanın ileri ülkelerinin bankalarıyla ve İstanbul Menkul Kıymetler Borsası'nın temsil ettiği reel sermaye piyasasıyla rekabet edebilecek bir bankacılık sisteminin oluşturulması. 3) Altyapı ve enerjinin geliştirilmesinde atılım, 1981'de geri kalmış durumu ülkenin daha da gelişmesinin önünde bir engel haline gelme tehlikesiyle karşı karşıyaydı. 4) Güneydoğu Anadolu kalkınma projesinin önemli bir parçası olan ülkedeki en büyük barajın (Atatürk barajı) rekor sürede tamamlanması. 5) Turizm gelirlerinin 300 milyon dolardan 3,5 milyar dolara çıkması. 6) Beş bin sanayi ürününün yüzde 80'inden fazlasını temsil eden ihracatın değerinde 5 kat artış. Böylece ihracatın yapısında kısa sürede inanılmaz değişiklikler sağlandı. 7) Kentsel konut sorununun çözümünde önemli değişiklikler (Uturgauri ve Ulchenko, 2009). Ekonomideki liberalizm, iktidardaki Anavatan Partisi'nin ideolojisindeki muhafazakar önyargıyla birleşti. Başbakan olarak Özal, önceki dönemde üst düzey Türk yetkililer için imkansız olan Hac ibadetini yerine getirmek de dahil olmak üzere kendi dindarlığını açıkça gösterdi. Camilerin ve Müslüman okullarının sayısı arttı. Özal, faaliyetlerini dini geleneklere ve büyük ölçüde İslami bankacılığa dayandıran, daha sonra "Anadolu kaplanları" olarak anılacak yeni bir iş adamı grubunun Türkiye'de ortaya çıkmasında büyük rol oynadı (Heper, 2013).

Taşra halkının dindar muhafazakar çevrelerinin desteği sayesinde Özal ikinci kez başbakanlık koltuğuna oturmayı başardı. Özal, İslami değerler ile piyasa ekonomisini sentezlemeye çalıştı ve liderliğini yaptığı Partinin hem Batılı hem de Müslüman değerleri aynı anda desteklediğini vurgulamaktan hoşlandı. Özal, taşradaki iş çevrelerinin temsilcilerinin başkentin kuruluş çevresine dahil edilmesini teşvik etti ve onların eski elitlerle başarılı bir şekilde rekabet edebilmeleri için koşullar hazırladı. Bu, daha sonra, on yıl sonra, bu yeni gücün siyasette baskın bir pozisyon almasına olanak sağladı. Aktif Kemalistler ve bizzat Cumhurbaşkanı Evren, Özal'ı Müslüman din adamlarını desteklediği için aktif olarak eleştirdi. Özal'ın eğitim kurumlarında kızların başörtüsü takmasını yasallaştırma arzusunun yol açtığı kriz ortaya çıktı. Politikacı, geleneksel Müslüman niteliklerinin ve sembollerinin geri dönüşüne yönelik adımlarını, genel demokratikleşme ve kamusal yaşamın liberalleşmesi süreciyle

yakından ilişkilendirdi (Tovsultanov, 2022). Böylece, Özal'ın ve onun neoliberal reformlarının yardımıyla, İran İslam devriminin dürtülerinin kendi niyetinin aksine Türkiye'ye yayılmasını zayıflatmaya çalışan Batı, burada siyasal İslam'ın konumlarının restorasyonuna katkıda bulundu (Heper, 2013). Yenilginin nedenleri hem halkın ekonomik liberalleşmenin sonuçlarından duyduğu hayal kırıklığı hem de kırsal nüfusun muhafazakar kesimi arasında popüler olan Demirel ve Erbakan'ın siyasete dönüşüydü (Baykal, 2019). Toplumda yolsuzluk şüpheleri uyandıran akrabalarının davranışları Özal'a popülerlik kazandırmadı (Uturgauri ve Ulchenko, 2009).

Özal'ın ölümünün ardından Anavatan Partisi'nin önemli bir siyasi güç olarak varlığı hızla sona erdi. 1990'larda ülke, zayıf koalisyon hükümetlerini birbiri ardına silip süpüren bir dizi yolsuzluk skandalına yeniden sürüklendi. Bu siyasi çalkantının doruk noktası ise 1997 askeri darbesi oldu (Akın, 2016). Paradoksal olarak, Özalı'ın reformlarının belki de en başarılı ve yaşanabilir mirası, önce Erbakan'ı, sonra da Erdoğan'ın Adalet ve Kalkınma Partisi'ni iktidara getiren bir grubun oluşmasıydı. 2002 yılında iktidara gelen Adalet ve Kalkınma Partisi, iktidara geldiği ilk yıllarda Özal'ın neoliberal reformlarını aktif olarak sürdürüp derinleştirerek yabancı ve Türk sermayenin ülke ekonomisine yatırım yapması için en uygun koşulları oluşturdu (Erdoğan, 2019). Geçtiğimiz 40 yılın oluşumunda Turgut Özal'ın da büyük payı var (Tovsultanov, 2022).

Turgut Özal, 1983 yılında siyasi kariyerine başladığında, Türk ekonomisini Avrupa Topluluğu'na (AT) girişin anahtarı olarak gördü ve Türkiye'nin nüfuzunu dünya sahnesinde genişletti. Ancak iç ve dış meselelerin tuzağına düştükçe, ekonomik konulara odaklanmanın giderek zorlaştığını ve siyasi açıdan yersiz olduğunu fark etti. Ulusal ekonomi zor durumdaydı ve görevdeki parlamenter hükümet çözümleri ele alacak bir koalisyon oluşturamıyordu (Pitman, 1988). Kendisini Türkiye'de modernleştirici ve batılılaştırıcı bir güç olarak gören Türk Ordusu, 10-11 Eylül 1980 gecesi hükümeti devirdi ve sıkıyönetim ülke çapında genişletti. Ulusal siyasi partiler kapatıldı ve terör büyük ölçüde silindi (Tachau, 1984). Bir yıl önce, Kasım 1979'da, nispeten küçük bir teknokrat olan Turgut Özal'a ekonomiyi modernleştirme yetkisi verilmişti. Özal, darbeden sonra askeri rejimde kaldı ve 1982'de Türk anayasasının yeniden yazılmasının ardından, 1983'te Başbakan oldu. 1990'da Cumhurbaşkanı

seçildi ve 17 Nisan 1993'de, 66 yaşında kalp rahatsızlığından ölene kadar görev yaptı (Pitman, 1988). Özal ın ölümü ile ilgili olarak kalp krizi gibi görünse de sonrasında şüpheli ölüm olarak davaya konu olmuş ve 2 Ekim 2012 tarihinde, Ankara Cumhuriyet Başsavcılığı talimatı doğrultusunda mezar tekrar açılarak incelemeler yapılmıştır.[13]

Hükümet ordu yönetimi altındayken ekonomiyi iyileştirme görevi, Özal'ın gerçekleştirdiği sert eylemleri meşrulaştırdı. Ordunun sert müdahalesi olmasaydı, ilk reformların tolere edilebileceği şüpheliydi. Özal'ın iç ekonomik stratejisi, Türk ekonomisini dünya pazarlarına açmak üzerine tasarlanmıştı. Kapsamlı bir değişiklik paketi uyguladı: Türk lirasını devalüe etti, esnek döviz kurlarını uygulamaya koydu, pozitif reel faiz oranlarını korudu, para arzı ve kredi üzerindeki kontrolü sıkılaştırdı, sübvansiyonların çoğunu kaldırdı, devlet teşebbüsleri tarafından uygulanan fiyatları serbest bıraktı, vergi sisteminde reform yaptı ve yabancı yatırımı motive etti (Pitman, 1988). Bunun sonucunda Türkiye yeniden uluslararası sermaye piyasalarından borçlanabildi ve ekonomik büyümesine devam edebildi. Sonraki yıllarda ihracat ve ithalat önemli ölçüde arttı, cari işlemler açığı neredeyse üçte bir oranında azaldı (sonunda Türkiye'nin dış borcunu ödemesine olanak tanıdı) ve GSMH 1979 ile 1989 arasında ortalama yüzde 8 arttı. Ancak ekonomik toparlanma enflasyon ve işsizliğin üstesinden gelemedi. Bu güne kadar da ciddi sorun olmaya devam etmektedir. Ekonomiyi modernleştirme telaşı büyük bütçe açıklarına ve yüzde 75'lik enflasyon oranlarına yol açtı; bunun sonucunda ekonomik büyüme yavaşlamaya başladı (Sage, 1994). 1989'da yapılan bir röportajda Özal şunları söylemiştir: “Yaptığımız en büyük değişiklik ekonomik düşüncede oldu. Sekiz yılda tarıma dayalı ekonomiden sanayiye dayalı ekonomiye dönüştük. Batı'nın bunu yapması elli ila yüz yıl sürdü.” Ülkenin artan ekonomik gücüne rağmen, Avrupa Topluluğu Komisyonu'nun 18 Aralık 1989'daki toplantısında Türkiye'nin AT üyeliği reddedildi. Başlıca sorunlar, ülkenin büyüklüğü, kişi başına düşen satın alma gücünün düşük olması (AT ortalamasının üçte biri), yüksek enflasyon oranları, yüksek işsizlik, ve nüfus artışı idi. Ayrıca, Türkiye

[13] (https://www.aa.com.tr/tr/pg/foto-galeri/ozalin-mezari-acildi, Erişim Tarihi : 01.11.2023)

ekonomisi AT üyeliğinin doğasında olan “uyumlaşma sürecini” başlatmaya hazır değildi. Türkiye ekonomisinde devlet o kadar önemli bir rol oynadı ki, "çok daha liberal politik ekonomilerden oluşan bir ekonomik toplulukla bütünleşmeyle bağdaşmıyordu." Hem Doğu'ya hem de Batı'ya karşı kırılganlığının bilincinde, onlarla ilişkilerinin kaprisli karakterine duyarlı, güç blokları ve kültürler arasında hassas bir çizgide yürümenin gerekliliğinin farkındadır. Mesela Türkiye, İran ve Irak arasında uzun süren İran-Irak savaşında ince bir ip üzerinde yürümüştür. Türkiye'nin komşularıyla çatışmalara doğrudan müdahil olmasının örnekleri arasında şunlar yer alır: Türk etnik azınlığı konusunda Bulgaristan; Kıbrıs, Ege'deki kıta sahanlığı, birçok ada ve tartışmalı petrol aramaları konusunda Yunanistan; Kürtlere ve Ermeni teröristlere desteği konusunda Suriye; İslami konulara destek ve devrim ihracatı konusunda İran; Kuzey Irak'taki Kürt azınlığın kontrolü konusunda Irak; su hakları ve Dicle ve Fırat nehirlerinin hacmi konusunda Irak ve Suriye (Pitman, 1988).

Körfez Savaşı'nda Özal, Irak'ın Kuveyt'i işgal etmesini uluslararası davranış normlarına ve BM Şartı'nın ilkelerine aykırı olarak değerlendirdi. Koalisyon güçlerinin Türk tesislerini kullanmasına izin vermesine rağmen Özal, Türkiye'ye saldırılmadığı sürece Irak'a saldırmayacağının sözünü verdi. Böylece ahlaki üstünlüğünü korudu ve Türk bölgesel liderliğini minimum olumsuz iç siyasi tepkiyle ilerletti. Rusya'nın halefi devletler ve Balkan ülkeleriyle ilişkileri geliştirme planının bir parçası olarak Özal, Rusya'yı ve diğer yedi eski SSCB komşusunu yeni bir Karadeniz ekonomik işbirliği anlaşmasında memnuniyetle karşıladı. Altı eski Sovyet Orta Asya cumhuriyetinin her birinden, bankacılar, diplomatlar ve çok sayıda subayı Türk başarısının teknikleri konusunda eğittiler. Özal'ın son dönemde Balkan ülkelerine yaptığı gezi ve Somali'deki BM gücüne komuta etmek üzere bir Türk generalin atanmasının da gösterdiği gibi, Türkiye bölgede ve dünyada daha belirgin bir rol üstleniyordu. Türkiye 1952'lerden bu yana NATO'nun tam üyesidir ve uzun süredir ABD'nin kendi sınırları içindeki önemli hava üslerini ve iletişim sahalarını işletmesine izin vermektedir. Körfez Savaşı sırasında Türkiye, "acil ulusal güvenlik endişelerinin ötesine geçen, siyasi açıdan hesaplanmış bir hareketle" ABD ve BM koalisyonunun yardımına gelen ilk ülkelerden biriydi. Beklenen geri ödeme şuydu: Avrupa Komisyonu üyeliği, artan askeri yardım ve ABD gıda ve tekstil pazarlarına daha fazla erişimdi. BM koalisyonuna yapılan yardım, Türkiye'yi dış saldırılara maruz bıraktı ve Türkiye'nin müdahalesinin fazla koalisyon yanlısı olduğunu düşünen yerli muhalefet

partilerini kızdırdı. Krizin ilk üç ayında Türkiye 2 milyar dolardan fazla kaybetti. Ama ABD ve Almanya'dan tahmini 8 milyar dolar silah; Arap ülkeleri, Fransa, Avrupa Komisyonu ve Japonya'dan 2,2 milyar dolar petrol, hibe ve kredi aldı ve ABD'nin yıllık güvenlik yardım paketi yüzde 15 artışla 635,4 milyon dolara çıkarıldı. Kuniholm'un sözleriyle: Müttefik koalisyonda daha temkinli bir rol elbette Türkiye'ye müttefiklerinden aynı ölçüde saygı kazandırmazdı ve Türklere bu kadar çok gerçek ve potansiyel fayda sağlamazdı. Türkiye, Savaş sonrası dönemde hangi barış konferansı yapılırsa yapılsın bir sandalyeyi ve ve müttefiklerinin şükranları hak ediyordu (Sage, 1994).

3.5. Turgut Özal Döneminde Ulusal Çıkarlar ve Tehditler

Özal'ın hedefi, Türkiye'nin Avrupa, Orta Asya ve Orta Doğu'daki prestijini ve nüfuzunu artırmaktı. Dünyanın tüm ülkeleriyle artan işbirliği ve ticareti Türk gücünü güçlendirmenin ve yaşam standartlarını Avrupa'nın modern devletleriyle aynı seviyeye yükseltmenin bir yolu olarak gördü. Avrupa Topluluğu'na (Avrupa Komisyonu, AK) üyeliği Türkiye'nin başlıca orta vadeli hedefi olarak algıladı. Özal, Türkiye'ye yönelik birincil tehdidin ulusal bir rahatsızlık, özellikle de iç ekonomi olduğunu düşünüyordu. Ekonomik rekabetsizliğin dünyada sürekli olarak aşağıya doğru bir etki sarmalına yol açacağına inanıyordu. Başlıca iç tehdit terörizm ve Türkiye'nin güneydoğusundaki Kürt ayrılıkçılardan kaynaklanan anlaşmazlıklardı. Başlıca dış tehditlerin Yunanistan, Sovyetler Birliği, İran, Irak, Suriye ve Bulgaristan olduğunu düşünüyordu (Sage, 1994).

1970'lerin sonlarında Türkiye ekonomisi Osmanlı İmparatorluğu'nun çöküşünden bu yana belki de en kötü krizine ulaşmıştı. Türk yetkililer, 1973'te dünya petrol fiyatlarındaki keskin artışın etkilerine uyum sağlayamamıştı ve bunun sonucunda ortaya çıkan ödemeler dengesi açıklarını işçi dövizleri ve yurt dışından alınan kısa vadeli kredilerle finanse etmişlerdi. 1979'a gelindiğinde enflasyon üç haneli seviyelere ulaşmış, işsizlik neredeyse yükselmişti. Yüzde 15'lik bir oranla sanayi kapasitesinin yalnızca yarısını kullanıyordu ve hükümet dış kredilerin faizlerini bile ödeyemiyordu. Birçok gözlemci Türk siyasetçilerin gerekli reformları gerçekleştirme becerisinden şüphe ediyordu (Sage, 1994).

Askeri açıdan bakıldığında, Türk silahlı kuvvetlerinin personel sayısı 1983'te

yaklaşık 569.000'di ve ABD'den sonra NATO'nun ikinci büyük ordusuydu. Silahlı kuvvetlerin teçhizat, taktik, doktrin ve strateji bakımından modernizasyona ihtiyacı vardı. Sovyetler Birliği dışındaki komşu devletlerin hegemonyasına karşı etkili bir caydırıcıydı. Fakat, Nükleer, Biyolojik ve Kimyasal (NBC) koruma mevcut değildi. Çok az sayıda güdümlü tanksavar silahı hizmette idi. Topçular, hem menzil açısından hem de ve hareketlilik açısından tamamen geride idi. Askeri kuvvetlerin hareketlilik yeteneği son derece zayıf durumda idi. Gece görüş ekipmanı hizmette yoktu. Sovyetler, doktrinsel olarak gece/gündüz savaşı için hazırlık yapmasına rağmen gece tatbikatları neredeyse bilinmiyordu. Komuta, kontrol, iletişim ve istihbarat genel olarak çok zayıftı. Savaş alanı sensörleri eksikti. Hava savunma silah sistemleri zayıftı ama gelişme kaydediyordu (İngilizlerden sipariş edildi). Doktrin geliştirme organizasyonu eksikliği vardı ve modern taleplere destek olmayan bir komuta yapısı mevcuttu. Bu sıkıntıları aşacak fonların eksikliği söz konusuydu (Copley, 1984).

Siyasi açıdan Türkiye'nin hükümet yapısı, dünyadaki tek laik İslami demokrasi olması bakımından benzersizdi. Yakın zamanda yürürlüğe giren 1982 Anayasası cumhurbaşkanının yetkilerini artırmış ve parlamento sürecinde siyasi partileri resmen tanımıştı. Ekim 1983'te genel seçim yapıldı ve Turgut Özal, liderliğinde tek partili hükümet kurdu (Pitman, 1988).

1980 yılında 44,7 milyon olan Türkiye'nin nüfusu 1985 yılında 50,7 milyona çıktı. Yıllık nüfus artış hızı ise yüzde 2,5 civarındaydı. Kürtler nüfusun yaklaşık yüzde 12'sini oluşturuyordu ve çoğunlukla ülkenin güneydoğu kesiminde yoğunlaşmışlardı. En büyük etnik azınlığı oluşturuyorlardı ve ayrılıkçı/kökten dinci bir terör tehdidi oluşturuyorlardı. Kürtler resmi olarak Türkiye'de azınlık değildir. "Türkiye'nin resmi tutumu, ayrı bir Kürt kimliğinin meşruiyetini reddetmek olmuştur çünkü bunu yapmanın siyasi sonuçları, Türkiye'nin Güneydoğu Türkiye üzerindeki iddiasını ve kontrolünü tehdit edebilirdi. Kürtlere yönelik sert askeri muamele, Avrupa Topluluğu'nun insan hakları açısından dile getirdiği en yaygın şikâyetlerden biri idi (Sage, 1994). Özal, Türk gücünü çeşitli alanlarda ilerletme fırsatlarını gördü. İlk olarak, Türkiye'nin bölgesel ekonomik liderlik açısından muazzam potansiyelini fark etti. İkincisi, Özal, Körfez Savaşı sırasında Türkiye'nin uluslararası alanda gücünü ve prestijini artırmak için benzersiz bir açılımla karşı karşıya kaldı. Türkiye'nin müttefik ülkelere verdiği desteğin, AK'ye katılım onayıyla ödüllendirileceğini hissetti. Türkiye

için tarihi açıdan eşsiz üçüncü fırsat, Sovyetler Birliği'nin çöküşüydü. Sınırda potansiyel olarak düşmanca ama istikrar sağlayıcı bir gücün kaybı (Sovyetlerin Suriye'deki 3.000 hazır tank ve birkaç yüz savaş uçağı vardı) karışık duygularla karşılandı (Copley, 1984). NATO'nun güney kanadından yapılacak bir saldırıya öncülük etmek ve Basra Körfezi'ne erişimi güvence altına almak amacıyla kullanmasına ilişkin büyük korkusu ortadan kalktı. Türkiye'nin Orta Asya bölgesinin liderliğinde daha büyük bir rol oynama fırsatları, aynı bölgede ortaya çıkabilecek olası huzursuzlukların belirsizliği nedeniyle dengelendi. Ayrıca Irak, İran ve Güneydoğu Türkiye'deki Kürt militanlardan(PKK) gelen tehditler, Ermenistan ile Azerbaycan arasındaki husumet endişeleriyle birleşince Özal'ı yoruyordu (Chaliand & Rageau, 1992).

Özal, askeri ve ekonomik sorunların anahtarının ekonomiyi canlandırmadaki başarı olduğuna inanıyordu. Eylem planı, 1980'den 1982'ye kadar var olan askeri rejim altında başlatılan ekonomik reformu sürdürmekti. İlk önceliğin iç ekonomi olduğunu, ardından da (sanayi sektörünün öncülüğünde) uluslararası ticaretin geldiğini düşündü. Özal, güvenli bir ekonomik temel üzerine inşa edilen Türkiye'nin kendisini güçlü bir bölgesel lider haline getireceğine inanıyordu. Türkiye'nin uzun vadeli dış politika hedefleri 1989'da Türk temsilcilerinin katıldığı bir konferansta belirtildi: NATO'da kalmak, Sovyetler Birliği ve Varşova Paktı ile daha yakın ilişkiler kurmak, demokrasi ve insan hakları konusundaki sicilini geliştirmek için daha fazla eyleme geçmek (esas olarak endişeleri gidermek için) ve diplomatik vurguyu Irak ve Suriye'den gelen tehditlere kaydırmak (Sage, 1994).

3.6. Türk Dış Politikası ve Özal

Özal'ın en çok tartışılan yanlarından biri de kuşkusuz dış politika uygulamaları olmuştur. Özal'ın dış politika anlayışı ve uygulamalarında hızlı sonuç alma, pasif değil aktif rol üstlenme, pratik çözüm yolu bulma gibi şahsına özgü liderlik vasıflarının öne çıktığı, kurumlardan ziyade kişilerle çalışma eğiliminde olduğu, bu nedenle de özellikle dış politika kurumlarıyla zaman zaman ters düştüğü bilinmektedir (Dündar, 2016).

1983-1989 yılları arasında 6 yıl Başbakanlık ve 1989-1993 yılları arasında da 4 yıl Cumhurbaşkanlığı yapan Özal, özellikle dış politikada Türkiye'nin geleneksel yapısını yıkmaya çalışmıştır. Milliyetçi muhafazakar yapıdan liberallere, merkez

sağdan sosyal demokrasiye kadar uzanan yelpazede Türkiye'de en büyük toplumsal dönüşümü gerçekleştiren önemli bir reformcudur (Mango, 2005).

Türkiye'de bürokrasiye şüpheyle yaklaşan Özal, bürokrasinin işleri yavaşlattığını, tutucu, yaratıcılıktan uzak olduğunu ve işlevsel olmadığını düşünmüştür. Bununla birlikte bürokrasiyi pasif bulan Özal, dış politikada özel sektördeki gibi hareket ederek tek başına hareket eden, kendine özgü bir yapı oluşturmuştur (Karakaş, 2007).

Turgut Özal'ın dış politikası iki temel motivasyona dayanır. Bunlardan ilki, 1960'ların ikinci yarısından 1980'a kadar Türkiye'nin Amerikan düzeni ile yaşadığı krizlerin maliyetini ortadan kaldırmaktı. Diğeri ise Amerikan düzeni içinde kalarak Türkiye'yi etkin bir bölgesel güç haline getirmek ve bu yolla düzen içindeki otonomisini artırmaktı. Bu iki amacı gerçekleştirmek için Özal yönetimi iki temel stratejiyi devreye sokmuştu. Birincisi, Türkiye'yi ve dış politikasını Amerikan düzeninin çıkarları doğrultusunda yeniden kurgulamaktı. Bu strateji ile daha önce ödenen maliyetler yerine Amerikan düzeninden maksimum bir şekilde faydalanmayı amaçlanmıştı. İkincisi ise bölgesel ve uluslararası gelişmelerin ortaya çıkardığı fırsatları Türkiye'nin Amerikan düzeni içindeki yerini revize etmede pazarlık unsuru olarak devreye sokulmasıydı. Bu yolla Türkiye'nin düzen içindeki otonomisinin, diğer bir ifadeyle daha fazla bağımsız hareket etme olanağını arttırılması hedeflendi (Ataman, 2003).

Bu perspektifin açık bir örneği olarak 1991 yılındaki 1. Körfez Savaşı örneği verilebilir. Özal, Körfez Savaşı'nda ateşkesin hemen ardından Saddam Hüseyin'in iktidarda kalması yönündeki görüşleri konusunda örtülü eylemlere başvurdu veya en azından basını yanılttı. Mart 1991'de Washington Post'ta yayınlanan bir makalede Özal, Saddam Hüseyin'in görevden alınmasına karşı çıkan biri olarak tasvir ediliyordu: "Türkiye Cumhurbaşkanı Turgut Özal geçen hafta sonu burada ikna edici bir şekilde, kısa vadede Saddam yönetimi altında istikrara kavuşmuş bir Irak'ın çok daha tercih edilebilir olduğunu savundu." ABD'nin eski Türkiye Büyükelçisi Morton Abramowitz, 4 Şubat 1993 tarihli Washington Post makalesinde: "Özal'ın, Körfez savaşının son günlerinde Başkan Bush'a Saddam'ı devirmeye çağrıda bulunduğunu açıkladı" demiştir. Daha fazla zarar vermesi için onu olduğu yerde bırakmak yerine iktidardan uzaklaştırmak istiyordu. Özal, Türk kamuoyuna Saddam'ın kaderi -

özellikle de Saddam devrilirse ya da öldürülürse - üzerinde yumuşatıcı bir etki olarak görünmek istiyordu. Bir eylem öneriyor, aslında onun antitezi için çalışıyordu (Kuniholm, 1991).

Özal, İslami terör tehdidiyle mücadeleye yardımcı olmak için uluslararası güçleri yönlendirmek amacıyla haber medyasını en iyi şekilde kullandı. Her türden muhabirle çok sayıda röportaj verdi ve onlara şöyle kıyamet havası verdi: "Cumhurbaşkanı Özal, AB üyeliğinin reddedilmesinin Türkiye'yi Avrupa'dan uzaklaştıracağı ve kökten dinciliğin bölgede yayılmasını teşvik edeceği konusunda uyardı." "Komünizm ile kapitalizm arasındaki küresel çatışmanın yerini küresel dini çatışma alacak. Eğer hepimiz bu krizleri yanlış ele alırsak, o çatışma İslam ile Hıristiyanlık arasında olabilir. Bundan kaçınmalıyız." (Sage, 1994). Halk oylarının yüzde 67'si ile zaten halk desteğinin zirvesine ulaşmıştı. Türkiye'de televizyon üzerinden iletişim sanatında ustalaşan ilk siyasi figür olmasına rağmen Özal, hükümeti ayakta tutmak için mücadele etti. Yaptığı eylemler her zaman tartışmalıydı ve yine de Türkiye için her zaman en iyisiydi. Ancak bunlar Özal'a çok pahalıya mal oldu. Kamu desteği açısından Özal'ın popülaritesinin en düşük seviyesi, Körfez Savaşı'nın hemen öncesi ve sırasındaydı. Türkiye Genelkurmay Başkanı, Savunma Bakanı ve Dışişleri Bakanı, Özal'ın Basra Körfezi politikasına müdahil olmasını protesto etmek için istifa etmişti. O dönemde gazete anketleri ülkenin üçte ikisinin Irak'a karşı bir savaşa karşı olduğunu gösteriyordu. Özal, Türkiye'nin doğru tarafta aktif müdahalesinin daha sonra daha büyük fayda sağlayacağını düşünüyordu. Son on yılda defalarca gösterdiği siyasi becerilerle kanıtlanmış olan Özal, ABD savaş uçaklarının Türk üslerini kullanmasına izin verme hamlesini başlangıçta eleştiren muhalefet liderlerini geride bıraktı (Pitman, 1988).

Özal'ın karşılaştığı bir diğer önemli iç sorun da Kürtlerin bağımsızlığı meselesiydi. Kürtlere ilişkin resmi tutum, Türkiye'nin güneydoğu Türkiye'deki iddiasını tehdit etme korkusuyla onlara azınlık muamelesi yapmaktı. Aldığı tüm ülke içi kararlar arasında en kötüsü buydu; Kürt "sorununun" devasa boyutlara ulaşana kadar büyümesine izin verildi ve hala çözülemeden kaldı (Sage, 1994). Sage'ye göre böyle bir değerlendirme yapılsa da, Kürtlerin PKK terör örgütü vasıtası ile kullanılması ve Türkiye'nin güvenlik meselesi haline almasına karşı sonraki yıllarda etkin mücadeleler yapılmıştır. PKK terör örğütünün Kürtlerle ilgili bir amacının

olmadığı ve uluslararası güç odaklarının bir vesayet görevi olduğu anlaşılmıştır. Sonuçta doğu bölgesindeki halkın devletle birlikteliği sağlanarak, PKK törürü ile ayrışmaları sağlanmıştır.

Turgut Özal, Başbakan ve Cumhurbaşkanı olarak önüne çıkan engellerin çoğunu aştı, Türkiye'ye ve uluslararası olaylara etkisi muazzam oldu. Ancak kişisel nüfuzunu çok geniş bir alana yayma gerekliliklerine kapıldı ve kamuoyunun ve haklarından mahrum kalan güç tabanının kurbanı oldu. Uluslararası konumunu ilerletmek için krizleri başarıyla kullandı, ne yazık ki bu, ülke içindeki desteğin pahasına oldu. Siyasi liderin rolü kolay değildir. Siyasi liderler hem yerel hem de uluslararası güç kaynaklarının farkında olmalıdır. Olaylar herhangi bir zamanda herhangi bir liderin üstesinden gelebilir. Bir liderin başarısındaki belirleyici faktör pekala kendi seçmen bölgesinde geliştirdiği yerel desteğin derecesidir (Sage, 1994).

Her devletin kendine özgü politikaları olduğu gibi Osmanlı Devleti'nin de kendine özgü bir dış politikası vardı. Osmanlı Devleti Avrupa'da İslam'ı yaymayı istemiş ve bu doğrultuda hareket ederek yönünü Batı topraklarına dönmüştür. Bu yüzden Osmanlı'nın Asya ile olan ilişkileri Batı'ya kıyasla yok denecek kadar azdır. Türk Cumhuriyetleri ile Türkiye aralıksız 74 yıl birbirinden bağımsız ve habersiz bir dönem geçirmişlerdir. Bu dönem zarfında Türk Cumhuriyetleri, Sovyetlerin propagandasında etkilenmiş ve bu ülkelere Rus kültürü yerleşmişti. Dil, alfabe, müzik, dini yaşam ve diğer alanlarda ciddi bir ayrımlar söz konuydu(Dilek, 2022). Türk Cumhuriyetlerinde İslam dininin asli mecrasına sokulması gerektiğine inanan Özal, Aşkabat ziyaretinde "Bunlara (Orta Asyalılara) dini gelip başkaları öğreteceğine, biz öğretmeliyiz" ifadelerini dile getirmiştir (Erdem, 2022).

SONUÇLAR VE ÖNERİLER

Modernizm, son dört yüzyılda hakim dünya görüşü ve yaşam biçiminin günümüze kadar üretilen ideolojilerden beslenerek gelmiş olan bir üst ideolojidir. Orta Çağ Avrupa Devletleri'nin ve toplumlarının siyaset ve din anlayışından kaynaklı yaşadığı karanlık Avrupa şartlarının neticesinde bir çıkış yolu olarak o dönemdeki düşünür, aydın ve bilim insanının bulduğu batı medeniyetinin adıdır. 17.yy Avrupa'sında Hristiyanlık dininin ve kilisenin, siyasal egemenliğin meşrutiyetini de belirleyecek kadar gücü elinde bulundurması ve skolastik uygulamaları neticesinde din dışı bir yol bulunmaya çalışılmıştır. Sonuçta, dini siyasetten dışlayan veya dinin siyasetten ayrılığını savunan modernizm, hayatın her aşamasının kapsayan, etkileyen yeni bir modern yaşam biçimi ortaya çıkarmıştır.

Avrupalı aydınlar ve bilim insanları, pozitivist düşence çerçevesinde başta siyaset ve sanayi alanları olmak üzere, şehirleşme, teknoloji, kültür ve sanat gibi hemen hemen her alanda yapılan Reform ve Rönesans devrimlerini başlatmışlardır. Elde ettikleri teknik ilerlemeler neticesinde güç kazanmışlar, gelişmişler, dünya toplumlarına hakimiyet ve bir sömürü düzeni kurmuşlardır. İnsanları ve toplumları materyalist bir bakış açısıyla dönüştürmeyi hedefleyen modernizasyon akımı diğer dünya ülkelerine de ihraç edilmeye çalışılmıştır. Ama yaşanılan tecrübeler ve gelinen noktada Modern dünya görüşü insanlığa huzur ve adalet getirememiştir. Başta Avrupa ve Amerika ülkeleri olmak üzere toplumları ve insanları buhrana, inançsızlığa, ateizme, maddi bir dünyaya, vicdansızlığa ve egoizme sürüklemiştir. Modernizmin ve uygulamalarının ileri düzeyde olduğu ülkelerde yaşayan insanlarda bir ruhsuzluk, bir donukluk ve insanilikten uzak bir duruş sergilendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca gösteri (Show) üzerine kurulu bir yaşam biçimi ile zirve yapmış bir bireyselleşme ve aile kavramının yok olduğunu görmek mümkündür.

Hristiyan olmayan diğer toplumlar ve İslam toplumları da Modernizmi ithal etmişlerdir. Kendi inanç alt yapıları ile uyuşmayan ve tarihsel, siyasal, sosyolojik dinsel geçmişleri bir olmayan doğu toplumları, siyasi iradelerin modernizasyon uygulamaları nedeniyle din-siyaset ilişkileri alanlarında ciddi sıkıntılar yaşamışlardır. Hatta yaşamaya devam etmektedirler. Bunun nedeni, İslam siyasi geleneğinde ve

temelinde din-siyaset birlikteliğinin olmasıdır. İslam toplumlarının çıkış yolunun şu şekilde olacağı düşünülmektedir: Kendi sosyal-tarihsel gerçekliğimize ilişkin kendi kuramsal ve felsefi bakış tarzımızı oluşturmak ve kendi sosyal-tarihsel gerçekliğe bakışımızı etkileyen kuramları/kavramları sorgusuzca kullanıp yararlanmak yerine eleştirel bir tutum takınarak anlamak olmalıdır. Ancak böyle bir tutum doğrultusunda, felsefe ve bilim tüketicisi olmaktan çıkıp, bilim ve kültür alanında üretici/yaratıcı olmaya başlayabiliriz. Bu bakımdan ben merkezci batıcı ve batılı hegemonyayı yeniden üreten bilgi anlayışının ciddi bir şekilde Batı dışı dünyada sorgulanması gerekmektedir. Müslüman toplumumuzun yükselişi ve başarısı ancak kendi kökenimize, geçmiş tarihimize uygun düşünsel ve siyasi bir yol bulunmasıyla olacaktır.

Siyasal sistemlerin ve uygulanan politikaların, bir ülkenin veya toplumun gelişim ve sosyal huzurunun temininde ve sürdürülmesinde en önemli unsur olduğu anlaşılmaktadır. Bu standardın en önemli kriterinin ise din – siyaset ilişkileri ve özgürlükler alanındaki denge olduğu tespit edilmiştir. Din - siyaset ilişkileri ve özgürlükler dengesini sağlayan ülkeler başarılı olmuş gelişmiş ülkelerdir. Özgürlüklerin sınırının belirlenmesinde hem çağın gerektirdiği durumlar - dünyadaki siyasi, ekonomik ve konjoktürel gelişmeler - söz konusu olduğu gibi belirlenen siyasal sistemin uygulanacağı toplumun sosyolojik yapısının da çok önemli olduğu görülmektedir. Ayrıca belirtmek gerekir ki siyasal sistemin uygulamasında iş başındaki siyasal liderin ortaya koyduğu siyasi iradenin de payı olduğu unutulmamalıdır.

Osmanlı modernleşmesi; hem iç hem de dış etkenlerle, toplumsal, siyasal, askeri, eğitim ve ekonomik değişim süreçlerinin tamamına etki eden bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. 18. yüzyıllarda başlayan, 20.yüzyılın başlarına kadar devam eden modernizasyon çalışmaları devlet kurumlarının, bireylerin ve yönetim sisteminin değişmesini de içeren ve kaynağını batı modernitesinden alan yenilikleri, değişim süreçlerini kapsamaktadır.

Türk siyasi tarihinde, çok partili dönem öncesi ve sonraki dönemlere bakıldığında; ülkemizin modernleşme sürecinde ortaya çıkan önemli bir özelliği ilk kez Müslüman halklar arasında modernliği Avrupa kisvesi altında devlet politikası olarak seçilmiş olmasıdır. Birinci Meşrutiyet dönemi, onu izleyen bir ara rejim,

ardından ikinci Meşrutiyet, sonrasında savaşlarla yoğrulu bir ara rejim daha ve onu takiben imparatorluğun tasfiyesi; sonra Cumhuriyet ve onun tek parti dönemi ve nihayet çok partili siyasi hayata geçiş süreçleri yaşanmıştır.

Osmanlının en temel iki karakteristik özelliği vardır. Bunlardan birisi, çok uluslu bir yapıda olması, ikincisi ise dini referans alan bir din-siyaset ilişkilerinin mevcut olmasıdır . Osmanlı'nın millet sistemi ile çatısı kurulmuş bir yönetim şekline sahip olduğu görülmektedir. Farklı dinlere sahip milletler de kendi iç ilişkilerinde dinlerini baz alan bir hukuk sistemini kullanmışlardır. Modernite de ise Osmanlının sahip olduğu bu iki temel özelliğin tam tersine, din ve siyaset ilişkilerini birbirinden ayırarak ulus temelli bir dünya görüşünü ortaya koymaktadır. Osmanlının son dönemi modernleşme düzenlemelerinin aynı zamanda din-siyaset ilişkilerinin giderek birbirinden ayrılması yönünde geliştiği görülmektedir.

Tanzimat'tan önceki modernleşme hareketlerinin karakteri, Batıya yönelme ve Batıyı model alma şeklinde açıklanabilir. Osmanlı Devleti modernleşmesi, ilk önce askeri alanda yapılan yeni uygulamalarla baş göstermiştir denilebilir. Yenileşme sürecinin ilk hükümdarı vasfını taşıyan III. Selim (1789- 1807), on sekizinci yüzyılın en önemli reformcusu olarak mütalaa edilir. Ancak o dönemdeki Saray yaşamına bakıldığında batılı tarz yaşamın çok daha erken bir zamanda Saray dan başlamak üzere topluma yayıldığını da görmek mümkündür. Bu yenilik hareketleri muhtevasında, askerlik alanındaki yenilikler için alınan metotlar eğitim ve öğretim için de yürütülmüştür. Bu doğrultuda, çeşitli askeri okullar kurulmuş, Türkçe' ye tercüme hareketleri başlamıştır.

Siyasi anlamda, Batılılaşma adına Osmanlıda ilk olarak 29 Eylül 1808'de Sened-i İttifak'ın ilan edilmesiyle devlet yönetimde kısıtlamalar getirilmiştir. II. Mahmut tarafından imzalanan bu senet Osmanlıda anayasal süreci başlatmış oldu. Aynı zamanda Tanzimat Fermanın da hazırlayıcısı olduğu söylenebilir.

Tanzimat Fermanı diğer bir adıyla Gülhane Hatt-ı Hümayunu, 3 Kasım 1839'da ilan edilmesiyle başlayıp I. Meşrutiyet (1876)'in ilanına kadar geçen ve "Tanzimat Dönemi" diye isimlendirilen siyasi, sosyal, askeri ve kültürel alanlarda Batı'nın örnek alınarak, kötü gidişatı önlemek arzusuyla geniş ıslahatların yapıldığı bir dönemi başlatan tarihi bir belgedir. Bu anlamda Tanzimat, askeri ve teknik olarak başlayan batılılaşmanın siyasi-hukuki bir şekil alması demektir. Tanzimat'la birlikte ileride

1923'te kurulacak olan Türkiye Cumhuriyeti demokrasi hareketinin ilk adımı atılmış oluyordu. Ayrıca devletin haklar kaynağı olan dininin sistemine, belirleyiciliğine ve etkisine son verilmemiş, bu sistemin yanında Batı'nın laik sistemi değer kazanmaya başlamıştır. Osmanlının bu dönemde din – siyaset ilişkilerini artık modernite anlamında uyarlanmaya başladığı görülmektedir.

Yeniliklerde ikinci önemli adımı olarak Islahat Fermanı (1856) ilan edilmiştir. Bu anlamda Islahat Fermanı, o zamana kadar "millet-i hâkime" olan Müslümanlardan bu imtiyazlı durumu alarak, din farkı gözetmeksizin bir "Osmanlı" vatandaşlığı kurma çalışması olarak zikredilebilir. Bunların bir yansıması olarak din, on dokuzuncu yüzyılda, Osmanlı İmparatorluğu'nda eski kisvesini kaybederek bir "ideolojik" eksen kazanmış ve kitlelerin katılmasıyla ilgili yönü her zamankinden daha önemli olmaya başlamıştır. Dinin, siyaseti belirlemesindeki bu anlam kayması hem devlet kurumlarının yeniden şekillenmesine hem de toplumsal yaşamın her alanında görülmesine neden olmuştur. Daha sonraki yıllarda 1876'da, II. Abdülhamit, Kanun-i Esasi'yi ilan etmiştir. Böylece I. Meşrutiyet başlamış oldu. 1876 Anayasası, Türkiye'nin modern politik sistemlerinin resmi başlangıcı olarak kabul edilmektedir. 1876 Anayasası, padişahın merkezi konumuna sadık kalmakla birlikte, karar mekanizması katılım ve uzlaşmaya da yer veren Meclis-i Mebusan olmuştur.

II. Abdülhamit rejimine karşı Avrupa'dan yürütülen muhalefet hareketi güçlenmeye başlamış, 1905'ten sonra ki örgütsel faaliyetler neticesine 1908 yılında II. Meşrutiyet ilan edilmiştir. II. Meşrutiyet'in ilanından sonra seçimler yapılarak 1908'de Meclis-i Mebusan açılmış ve hükümete geniş yetkiler verilerek Padişahın hükümete müdahale yetkisi ortadan kaldırılmıştır. II. Meşrutiyetin ilanından sonra İttihat ve Terakki Cemiyeti kendisini, siyasi bir parti olarak örgütleyerek meclis üzerinde otorite haline gelmişlerdir . Bununla birlikte Jön Türk Devrimi, Türkçülüğü temel alan bir ulusalcılık anlayışı ortaya koyduğu görülmektedir. Böylece, modernitenin etki alanına belirgin bir şekilde 18.yüzyılın sonlarında girmeye başlayan Osmanlı İmparatorluğu, 20.yüzyılın başlarında bir ulus devlet olarak kendisini göstermiştir.

Yaptığımız araştırma ve incelemelere göre Osmanlı İmparatorluğu'nun bir mirası olan Türkiye Cumhuriyeti Devleti ve Müslüman Türk toplumu, Modern dünya devrimlerinden nasibini fazlasıyla aldığı görülmektedir. Cumhuriyetin ilk yıllarından 1946 yılına kadar olan süreçte tek partili bir dönem yaşanmıştır. Tek partili dönemdeki

modernizasyon çalışmaları daha çok köktenci ve temel devrimlerin yapıldığı bir dönem olarak kabul edilebilir. Burada temel amaç modern bir Türkiye devleti oluşturmaktır. Bu dönemde amacın sadece devletin değil, aynı zamanda toplumun da laikleştirilmesi yönünde olduğu görülmektedir. 1950'li yıllarla birlikte uygulama aşamasına geçtiğimiz çok partili yaşamla birlikte demokrasi tartışmaları, bu zamana kadar olan süreçteki modernleşme karakterlerinde de bir değişikliğe sebebiyet verdiği gibi, aynı zamanda bu zamana kadar siyaseten dışlanan 'dini' de siyasetin merkezine taşıması açısından bir genişleme sağlanmıştır.

Din ile ilişkisi açısından DP, İslam'ı kontrol ederek laiklik yoluyla modernleşme taahhüdünü sürdürmüştür. Çünkü hem CHP hem de DP meşruiyetini Kemalizm 'den almaktaydı. Bununla birlikte, güvenli bir şekilde kültürel olarak kabul edilen ve devlet sistemine bir meydan okuma olmayan alanlarda İslam'ın bir miktar açılmasına izin verilmiştir. DP, yararlı olduğunda dini, devletin bir aracı olarak kullanmaya da istekliydi. Adnan Menderes (1950-1960 arası Başbakan) liderliğinde, kültürel ve siyasal İslam'ın yeniden canlanmasının kapısı aralandı. Menderes'in politikaları, Arapça'yı resmi ibadet dili olarak yeniden tesis etti ve İmam Hatip okullarının genişletilmesini destekledi. Adnan Menderes döneminde yukarıda belirtilen bakış açısı çerçevesinde din-siyaset ilişkileri alanına dair aşağıdaki düzenlemelerin yapıldığı söylenebilir:

Öncelikle belirtmek gerekir ki, Adnan Menderes 1931, 1935, 1939 ve 1943 yıllarında yapılan Türkiye genel seçimlerinde toplam dört kez CHP Aydın Milletvekili olarak mecliste görev almış ve 1945'te CHP'den ihraç edilmiş bir siyasi geçmişe sahiptir. Menderes döneminden hemen önce yasalaşan, tek parti döneminin son başbakanı ve ilahiyat profesörü olan M. Şemseddin Günaltay döneminde, 10 Haziran 1949 tarihinde yeni şekliyle kanunlaştırılan 163.Madde ile din siyaset alanındaki daha önceki yasaların kapsamının genişletildiği görülmektedir. Genişletilmesinin en önemli gerekçesi ise, 5 Şubat 1937 yılında Anayasaya giren laiklik maddesidir. Buna göre, laikliğe aykırılık gerekçesiyle her türlü dini özgürlüğün önüne set çekildiği gibi, bu alanda propaganda yapanlar da bu madde kapsamına alınarak yargılanmışlardır. 25 Temmuz 1951 tarih ve 5816 sayılı "Atatürk Aleyhine İşlenen Suçlar Hakkında Kanun" çıkartılmıştır. Diğer taraftan, DP zamanında Arapça ezanın kabulü, Eyüp Sultan Türbesi'nin açılması gibi uygulamalar, Demokrat Parti'yi "İslam kurtaran parti"

olarak nitelendirilmesi için yeterli sayılmıştır. Yüksek İslam Enstitülerinin açılmasına karar verilmiştir. Ankara Radyosu'nda bir ahlak saati tesis edilmiştir. İslam dininin resmi devlet dini olması için yapılan yasa teklifi Meclis'te görüşülmemiştir. DP Samsun milletvekilinin Samsun'da yayınlanan Büyük Cihad gazetesinin 3 Ekim 1952 tarihli sayısında çıkan "Milletin Atatürk İnkılabına Medyun Bulunduğu İddiası Asla Doğru Değildir" başlığını taşıyan yazısından ötürü 9 Aralık 1952 tarihinde DP'den ihracına karar verilmiştir. Said-i Nursi aleyhine 23 Aralık 1952'de Samsun Ağır Ceza Mahkemesi'nde dava açılmıştır. İslamcı görüşlü bir takım yayınlar durdurulmuştur. Bu anlamda, Büyük Doğu Dergisi'nin başyazarı Necip Fazıl Kısakürek Aralık 1952 de dergide yayınladığı ve Toplu Basın Mahkemesi tarafından laikliğe aykırı bulunduğu bir yazısından dolayı 9 ay 12 günlük mahkumiyete çaptırılmıştır. 23 Ocak 1953'te sağ muhafazakar bir dernek olan Milliyetçiler Derneği kapatılmıştır. Sebilürreşad'ın başyazarı Eşref Edip (Fegan), dergide yayınlanan bir yazısından dolayı 5 Mart 1953'te beş ay hapse mahkum edilmiştir.

Tüm bu gelişmeler yaşandığı bir süreçte, 7 Şubat 1953'te Ankara'da toplanan DP istişare Kongresi'nde Menderes bir konuşma yaparak, dinin dünya işlerine ve siyasete karıştırılmasını önleyici bir kanunun gerekliliğine işaret etmiştir. Nitekim böyle bir yasa tasarısı hazırlandı ve 24 Temmuz 1953 tarihinde, siyasi veya kişisel nüfus veya çıkar sağlamak amacıyla dini veya dini hisleri yahut dince kutsal tanıtılan şeyleri veya dini kitapları alet ederek her ne şekilde olursa olsun propaganda yapan veya telkinde bulunan kişilerle, bu fiillere katılan derneklere yönelik cezai yaptırımların düzenlendiği 6187 sayılı "Vicdan ve Toplanma Hürriyetinin Korunması Hakkında Kanun" çıkarılmıştır. 8 Temmuz 1953' te faaliyetleri durdurulan Millet Partisi, 34 Ocak 1954'te kapatılmıştır. DP açısından "Millet Partisi" irticai bir parti olarak nitelendirilmekteydi. Bu durum ve tespitlerden sonra DP'nin, özünde, CHP'nin laiklik anlayışına bağlı kaldığı söylenebilir.

27 Mayıs 1960 askeri darbe sonrasında din – siyaset alanında sayılabilecek bir çok gelişmelerin yaşandığı söylenebilir. Bu gelişmelerin başında 1961 anayasasında din ve vicdan hürriyetini düzenlenen madde çokça tartışılması gelmektedir. Laikliğin içeriği konusunda Kemalist anlayış benimsenmiş, muhafazar kesim, din ve siyaset işlerinin kesin olarak birbirinden ayrıldığı klasik Batı laiklik anlayışını savunmuştur. Böylelikle, bir yandan, Batı uygarlığını taklit için laikliği savunanlar, öte yandan Batı

uygarlığının aktarılmasına karşı çıkmakla birlikte Batı türü laiklik düzeni gerçekleştirmeye çalışanlar "Batıcılık" ta birleşmiş bir görüntü verdikleri anlaşılmaktadır.1965 yılına gelindiğinde, dinsel kaynaklı istem ve eylemleri yaratan potansiyeli değerlendiren Adalet Partisi (AP) tek başına iktidara geldi. AP ve sonrasında ise din-siyaset ilişkileri anlamında şu gelişmelerin olduğu söylenebilir:

Ekim 1967 de liselere de din dersi konuldu. 15 Nisan 1968 tarihinde, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde bir kız öğrencinin başörtüsü giymekte direnmesinden ötürü ilk üniversite boykutu yapıldı. 26 Ocak 1970'te Milli Nizam Partisi (MNP) kuruldu. MNP, Osmanlı'da batılılaşma hareketlerinin başlamasından sonra kısa dönemler dışında, hep muhalefette olan "İslamcılar" ın oluşturduğu önemli ilk siyasi örgüt olma özelliği ile büyük önem arz etmiştir. MNP'si din – siyaset alanındaki "İslamcı" özelliği nedeniyle olsa gerek ki, 12 Mart 1971 askeri müdahalesinin ardından, 20 Mayıs 1971'de Anayasa Mahkemsi'nin ilgili kararı ile kapatıldığı görülmektedir. Fakat yerine kurulan ve aynı çizgiyi sürdüren Milli Selamet Partisi (MSP), 1973 seçimlerinde üçüncü parti olarak yasama organında yer aldı ve CHP ile koalisyon ortaklığına girerek, 7 Şubat 1974 tarihinde Meclis'ten alınan güvenoyu sonucunda iktidar olmasına rağmen din -siyaset alanındaki uyuşmazlıklar sebebiyle ömrü fazla olmadı. Sonrasında "Milliyetçi Cephe" olarak adlandırılan hükümette de yer alan Necmettin Erbakan liderliğindeki MSP, 5 Haziran 1977'de yapılan erken seçim sonucunda 1973'e göre oylarını %4 oranında artırarak "II.Mlliyetçi Cephe" hükümetinde yer aldı. Turgut Özal, 1977 genel seçimlerinde Millî Selamet Partisi'nden İzmir milletvekili adayı oldu; ancak seçilememiştir. Bu dönemde toplumsal huzursuzluk ve terör artmakta, ekonomi gittikçe kötüye gitmekteydi. Aralık 1978'de Kahramanmaraş'ta çıkan Alevi Sünni olaylarında 100'den fazla kişi ölmüştür. 6 Eylül 1980'de Konya'da düzenlenen bir mitingle teokratik düzene dayanan bir devlet kurmak amacına yönelik olarak değerlendirilen tavrın, 12 Eylül 1980 Askeri müdahalesine giden bir sebep olduğu ileri sürülmüştür. Askeri darbe sonrasında 1982 Anayasası "halk oylaması" na sunuldu ve %92 lik bir oy oranıyla kabul edildi. Aynı halk oylamasında, Milli Güvenlik Konseyi Başkanı ve 1980 öncesi Genelkurmay Başkanı olan Orgeneral Kenan Evren cumhurbaşkanı olarak seçilmiş oldu. 1982 Anayasası'nın, dinsel konularda 1961 Anayasası'ndan farklı olarak getirdiği en önemli düzenleme, "Din ve Vicdan Hürriyeti" başlıklı

24.Maddesinin üçüncü fıkrasında yer alan "din kültürü ve ahlak öğretimi" nin, ilk ve orta öğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasına katılmasıdır.

6 Kasım 1983 genel seçimi sonucunda Cumhurbaşkanı Kenan Evren, hükümet kurma görevini, oyların %45'ni almış olan Anavatan Partisi (ANAP) başkanı, İstanbul milletvekili Turgut Özal'a vermiştir. Ancak ilginç bir şekilde Turgut Özal Dönemi hemen öncesinde 163.Madde 22 Ocak 1983 yılında, 12 Eylül 1980 askeri darbe hükümeti zamanında Bülent Ulusu'nun Başbakanlığı ve Kenan Evren'in cumhurbaşkanlığı sırasında genişletilerek ve cezai hükümleri ağırlaştırılarak tekrar kanunlaştırılmıştır.

Özal, serbest piyasanın ekonomik kalkınmayı gerçekleştireceğini, ekonomik kalkınmanın da demokrasi, özgürlükler ve insan haklarını geliştireceğine inanmaktadır. Turgut Özal'ın bu inanışı Türkiye'deki müteşebbis hürriyetleri ile din-siyaset ilişkilerini ayarlayan dini özgürlüklerin ve düşünce hürriyetinin de önünün açılmasına katkı sağlamıştır. Bu bağlamda 24 Ocak 1980 Kararları, liberal iktisadi düşüncenin ekonomiye yerleşmesinde bir dönüm noktası olmuştur. Özal, liberal siyaset ve ekonomi anlayışını muhafazakâr değerler ile sentezleyerek Türkiye'de liberal ve muhafazakâr bir anlayışı hayata geçirdi. Özal, liberalizmi ekonomi alanında; serbest ticaret, ortak pazar, girişim özgürlüğü, rekabet, özelleştirme vb. ve siyasi alanında ise din ve vicdan özgürlüğü, adalet terimlerini uygulamaya çalışmıştır. Turgut Özal döneminde ana başlıklarda somut olarak sayabileceğimiz başlıca hususlar şunlardır denilebilir:

Türkiye'de ekonomi alanında 1923-1983 yılları arasında sıkı bir yarı-devletçi yaklaşım içerisinde bulunduğu görülmektedir. Özal, 2. Cumhuriyetçilerin de aralarında bulunduğu, bazı kesimler tarafından Türkiye'nin antidemokratik ve devletçi yapısını dönüştürmeye çalışan ve yapıp ettikleriyle bunu bir ölçüde gerçekleştiren lider olarak övülmüştür. 60 yıllık bu dönemde özel sektör katılımı, dış ticaret, döviz akışı ve doğrudan yabancı yatırımı gibi konularda çeşitli sınırlamalar konulmuştur. Özal dönemine gelindiğinde, özel sektör daha ön plana çıkınca bir dizi reformlar başlatılmıştır. Türkiye'de din-siyaset ilişkilerinin normalleşmesinin Turgut Özal dönemindeki neoliberal açılımlardan bağımsız ele almak doğru olmaz. Turgut Özal, özel sektörün önünü açarak aslında Türkiye'deki özgürlüklerin de önünü açmış oldu.

Turgut Özal, 12 Eylül 1980 darbesinden sonra, Bülent Ulusu tarafından kurulan hükûmette ekonomiden sorumlu başbakan yardımcılığı görevini üstlenerek ekonomik reformları uygulamaya devam etti. Yürüttüğü ekonomi politikalarını bireysel ve toplumsal özgürlüklerden ayrı tutmadı. 1983 yılında hükümet olmadan önce Başbakan Müsteşarı görevinde iken 24 Ocak kararları ile 1980 öncesi dönemde uygulanan ithal ikameci büyüme stratejisi terk edilerek, dışa açık büyüme stratejisi uygulamaya konulmuş ve büyüme stratejisi, temel olarak, verimlilikte artış sağlamayı ve iktisadın rekabet gücünü artırmayı amaçlamıştır. Bu çerçevede, piyasa ekonomisinin kurumsallaşması yönünde adımlar atılmıştır.

Özal'ın yaptığı önemli bir değişiklik de Türk Parasını Koruma Kanunu'nun kaldırılmasıyla ithal ikamesine dayalı korumacı ekonomiden dışa açık rekabetçi ekonomiye geçişin temelini atmasıdır. Uygulanan serbest piyasa ekonomisi ile izinsiz döviz taşımanın yasak olması ortadan kaldırılmıştır. Özal'ın bu yasağı kaldırması toplumda büyük bir beğeni toplamıştır. Özal, bu tür yasakları kaldırarak toplum ile bir bütünleşme sağlamıştır. Ekonomik özgürlüklerin önünü açtığını göstererek, dini alanlardaki engellerin kaldırılmasının da bu çerçevede değerlendirilmesi gerektiğini savunmuştur.

Dönemin başbakanı Turgut Özal'ın 1980'lerde otoyol hamleleri ile bu alanda yeni bir ivme yakalandı. Yurt içi yolcu ve yük taşımada maliyeti daha az olan karayolu sistemine ağırlık verilirken, yapılan atılımlarla köy yolları asfaltlandı, otoyol yapımı hızlandı. Söz konusu dönemde sermaye piyasasının oluşmasına önem verilerek 1985'te İstanbul Menkul Kıymetler Borsası kuruldu. Kamu Ortaklığı Fonu ve Toplu Konut Fonu, altyapı ve konut yatırımlarına kolaylık sağlarken ve bu alanda önemli adımlar atıldı.

Yeni bir model olarak 1970'li yıllardan beri İslam ülkelerinde başarıyla uygulanan faizsiz bankacılığın Türkiye gündemine taşınması Bülent Ulusu'nun başbakanlığı döneminde gerçekleşmiş ve Turgut Özal'ın başbakanlığı döneminde hazırlanıp Cumhurbaşkanı Kenan Evren'in onaylamasıyla ve T.C. Hükümetinin 16/12/1983 gün ve 83 7506 sayılı kanun hükmündeki kararnamesini yayınlanması ile yasal alt zeminine kavuşmuştur.

Özal döneminde, "Halkın İslam'a eğilimli kesimleri" ile yakından özdeşleşen yeni tip burjuvazi ortaya çıktı ve 1980'lerin ortalarına gelindiğinde İslami örgütsel

ağların dönüşümü, 4.000'den fazla şirketin İslam yanlısı şirketler olarak tanımlandığı Türkiye'de büyük bir artışa yol açtı.

Turgut Özal, Döneminin sorunlarına farklı bakış açılarıyla yaklaşan, Türkiye'nin ekonomik ve sosyal gelişimine önemli katkılar sağlayan, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin su ve toprak kaynaklarının geliştirilmesini amaçlayan "Güneydoğu Anadolu Projesi (GAP)", 1989'da hazırlanan "Master Plan" ile tarım, sanayi, ulaştırma, eğitim, sağlık, kırsal ve kentsel altyapı yatırımlarını da içine alan bir bölgesel kalkınma projesine dönüştü. Özal'ın ayrı bir önem verdiği bu proje ile bölge halkının gelir düzeyinin artırılması, yaşam şartlarının iyileştirilmesi ve bölgesel gelişmişlik farklarının giderilmesi amaçlandı. Bu projenin diğer bir amacının da Türkiye devlet bilincinin sağlanması olarak ta düşünülmelidir.

Özal Hükümeti döneminde devletin küçülmesi, özel sektörün ağırlığını artırmak için KİT'lerin özelleştirilmesi ilk kez gündeme getirildi. 1985'ten itibaren 244 kuruluştaki kamu hisseleri, 22 yarım kalmış tesis, 386 taşınmaz, 6 otoyol, 2 boğaz köprüsü, 103 tesis, 6 liman, şans oyunları lisans hakkı ile araç muayene istasyonları özelleştirme kapsamına alındı. Ayrıca 1988'de uygulamaya konulan halka arz yöntemiyle özelleştirilen kuruluşlar arasında Kepez Elektrik, ERDEMİR, POAŞ, Çukurova Elektrik, PETKİM, THY, TÜPRAŞ gibi kuruluşlar yer aldı.

Özal döneminde vergi konusunda gelişmelerin başında 1985'te Katma Değer Vergisi'nin (KDV) kabulü geldi. KDV'nin uygulamaya geçirilmesinin ardından vatandaş, ödediği verginin bir kısmını geri alabilmek için vergi iadesi uygulamasıyla da tanıştı. Turgut Özal Döneminde, din ve siyaset ilişkileri anlamında ise;

Özal'ın sivil, dindar ve demokrat devlet adamı olarak anıldı. İlk sivil cumhurbaşkanı olarak seçilmesi de, siyasetin normalleşmesi bakımından önemli bir göstergeydi. Özal'a göre; "Düşünce ve düşünceyi ifade hürriyeti, din ve vicdan hürriyeti ve teşebbüs hürriyetinin korunması ve geliştirilmesi gereklidir. Ancak bu hürriyetlerin pekiştirilmesi sayesinde serbest ve ileri düşünceye gem vuran tabuların yıkılması mümkün olacaktır. Bu bakış açısından dolayı Özal'lı yıllar Türkiye'de din-siyaset ilişkileri ekseninde laiklik uygulamalarının esnekleştiği yıllardır denilebilir. Dindar bir kimliği vardı. Cuma namazı ve vakit namazlarını kılardı. Diğer bir yönü ile de modern görünümlü ve özgürlüklerin önünü açan birisi olarak demokrat bir kimliğe sahipti. Turgut Özal döneminde, İmam Hatip mezunlarının hükümet büroksasinde yer

alması olanakları artmasıyla birlikte kontrollü "İslam" politikalarına devam edilmiştir. 1987 yılında Ankara Üniversitesi kamu yönetimi bölümü adaylarının yüzde 40'ını imam hatip mezunları oluşturuyordu. 1992 yılına gelindiğinde bu oran yüzde 60 lara yükselmiştir. İslam aynı zamanda Marksist örgütlere ve sol hareketlere karşı bir denge unsuru olarak kullanıldığı görülmektedir. Bu çerçevede Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde yeni bir daire olarak "Tebliğ Dairesi" kurulmuştur. Cami yapma kampanyaları artmıştır.

Turgut Özal farklı bir siyasetçi ve akıllı ve kurnaz bir yol izleme kararlılığında olan bir profildi. Hem yurt dışı tecrübesi vardı hem de Türk bürokrasisinde önemli görevlerde bulunmuştu. İç politikada birleştirici bir destek sağlamıştı. Türk siyasetinin sorunlarını çok iyi biliyordu. Sahip olduğu liderlik ve karizmatik özellikleri ile toplumun hassas olduğu dini duygular, düşünceler ve dini yaşantısı ile siyaseti dengeleyecek önemli adımlar atmayı başarmış bir Anadolu siyaset adamıydı. Türkiye toplumuna yaptığı icraatlarla din-siyaset uyumunda tam bir dönüm noktası denilebilecek köklü değişikliklere imza atmıştır. Neo liberal ekonomik politikalar çerçevesinde dini alanı da daha özgürleştirmiş ve toplum devlet barışıklığını sağlamaya çalışmıştır. Çünkü bir milletin devleti ile barışıklığı ancak din-siyaset alanındaki uygulamalar ile belirlenme şansına sahip olunduğu anlaşılmaktadır.

Turgut Özal dönemi, Özal öncesi Adnan Menderes ve Özal sonrası 2000 li yıllarının Türkiye'sindeki din – siyaset ve özgürlükler alanındaki değişim ve dönüşümlerden bağımsız değildir. 1990'da Türkiye Büyük Millet Meclisi çıkardığı yasayla, Menderes ve onunla beraber idam edilen Maliye Bakanı Hasan Polatkan ve Dışişleri Bakanı Fatin Rüştü Zorlu'ya itibarlarını iade etmiştir. Özal dönemindeki değişim ve dönüşümü doğru bir şekilde anlamak 2000 li yılların Türkiye'sindeki siyasi değişimleri anlamamıza katkı sağladığı anlaşılmaktadır. Serbestliklerin alan bulmaya başlaması, Özal'ın özgürleştirici uygulamalarını cesaretlendirmiştir. Özal'lı yıllardaki özgürlükler anlamındaki değişimlerin, aynı dönem ve 1970'li yıllarda dünyada meydana gelen konjoktürel değişimlerin etkisinin de büyük olduğu bir gerçektir. Özal'ın dönemdaş olduğu uluslararası siyaset alanında öne çıkan liderler olan ABD'de Ronald Reagan ve İngiltere'de Margaret Thatcher, Özal 'ın siyasi faaliyetlerini derinden etkilemiştir. Özal'ın hem ekonomi hem de siyasi alandaki sağladığı

değişimler ve ilerlemeler, günümüz Türkiye'sindeki demokratik değişimlere zemin hazırlamıştır denilebilir.

Turgut Özal iş başına geldiğinde, uyguladığı serbest ekonomik politikalarla Türkiye'deki her türlü bireysel özgürlüklerin sınırlarını da genişleteceğini çok iyi biliyordu. Bu konudaki mevcut demeçleri, düşünceleri ve uygulamaları çalışma içerisinde sunulmuştur. İnsanlar din konusunda artık daha esnektiler. Özal, sağlanan özgürlükler çerçevesinde dini özgürlüklerin, asıl bir temel mesele olarak din – siyaset ilişkilerinin de daha da bir dengeye ulaşılacağından emindi. Bu konuda da ciddi derecede ilerlemeler sağlamıştır. Serbestlikler bağlamında elde edilen somut örneklerden bir tanesi, dini ve siyasi özgürlüklerin yasaklandığı 141, 142 ve 163. Maddelerin kaldırılmasıdır. Özal'ın neoliberal politikalarının sonucunda ve dünyada esen yenilikçi rüzgârların etkisi ile din-siyaset ilişkileri alanını düzenleyen 163.Madde yürürlükten kaldırılmıştır. Özellikle, dünyada SSCB'de 1985 yılında uygulanmaya başlanan ve 1991 yılında SSCB'nin dağılmasıyla sona eren Glasnost (Açıklık) ve Perestroyka (Yeniden Yapılanma) demokratikleşme reformları bu açıdan incelemeye değerdir. Bu maddenin kaldırılması sonrasında içerde ve bölgede artan sıcak gelişmelere yönelik olarak Terörle Mücadele Yasası getirmesi gerekli görülmüştür. Maddenin yeni hali ile din eksenli yasaklar kaldırılarak, genel bir terör tanımı yapılmıştır. Bu terör tanımı ile önceki dönemlerde var olan 163. Maddeden farklı olarak; dini kaynaklı veya dinle ilgili devlete karşı işlenen suçlar genelleştirilerek devlete karşı işlenen her tür suç şeklinde tanımlanmıştır. Yani daha önce sadece din kaynaklı yasaklamalar kastedilirken, 1991 yılında yürürlüğe konulan madde ile, özelde devlete karşı din kaynaklı eylemlerin kapsamı diğer bütün devlet karşıtı kaynaklı eylemler de dahil edilmiştir. Ayrıca 1991 yılında yürürlüğe konulan "Terörle Mücadele Kanunu" ile devlet karşıtlığının kriterleri; baskı, cebir ve şiddet, korkutma, yıldırma, sindirme veya tehdit yöntemleri olarak belirlenmiştir. Bu Terörle Mücadele Kanununa göre terör kriterlerine uyan her türlü eylem terör suçu olarak kabul edilmiştir. Diğer taraftan, 12 Eylül 1980 Askeri darbesi sonrası Turgut Özal'la birlikte ılımlı Müslümanlığın ön plana çıkartıldığı, 1990 lı yıllar sonrasında ise Milli Görüş çizgisinin de bu entegrasyon sürecine katıldığı ve bunun en büyük göstergesinin de 1991 yılındaki terörle mücadele yasasının çıkartılması olduğunu ileri süren düşüncelerde savunulmaktadır.

Türk seçkinlerinin yeni söylemi, Türklerin İslami kimliğine ve dini değerlerin önemine yaptığı vurguyla önceki "Kemalist-laik" söyleminden ayrıldı. Turgut Özal, başbakan (1983-1991) ve daha sonra cumhurbaşkanı (1991-1993) olarak, ani ölümüne kadar, 1980'lerde Türkiye'de ortaya çıkan yeni İslami yönelimli bu yeni seçkin kesimi özetledi. Özal, kendi dönemini oluşturan on yılın siyasi, ekonomik ve kültürel değişimlerinin çoğunu şekillendirmede etkili oldu. Özal, İslam'ı Türk ulusal kimliğinin ayrılmaz bir unsuru olarak açıkça vurguladı. "Birlik ve beraberliğimizi bir arada tutan, daha doğrusu birleştiren, hepimizin Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olmamızdır. Bu ilk nokta. Bu topraklarda yaşayan herkes, burada doğan herkes ve Türkiye Cumhuriyeti sınırları içinde bu ülkenin vatandaşı olan herkes hiçbir ayrım gözetmeksizin bu ülkenin birinci sınıf vatandaşıdır. Devletimiz laiktir. Ancak milletimizi bir arada tutan, milli bütünlüğümüze en güçlü şekilde hizmet eden ve esas rolü oynayan İslam'dır" demiştir.

Tartışılan diğer bir husus ise Turgut Özal'ın her türlü zorluğa rağmen Türkiye'de yapmak istediği değişim ve gelişimin bedelini ödemiş olduğunu ileri süren yaklaşımlar söz konusudur. Ödenen bu bedel, hayatıyla ödemesi olarak öne sürülmüştür.

Yapılan bu tez çalışması nedeniyle yaptığımız araştırma ve incelemeler ve okumalar neticesinde, bu alanda görüştüğümüz alanında uzman olan kişilerden alınan bilgiler ışığında şu temel meselelerin çözüme kavuşturulması gerektiği önerilmektedir.

Dinin siyasete nasıl etki ettiğini anlamak için dini dikkate almadan oluşturulmaya çalışılan siyaset sonucunda meydana gelen durumlara ve değişimleri incelemenin önemli olduğu düşünülmektedir. Dinin siyasette belirleyici özelliği ile yüzyıllardır hakimiyet kurmuş bir Osmanlı İmparatorluğundan batılı düşünce sistem ile şekillenen ulus devlet siyaseti temelli modern bir Türkiye kurulmuştur. Sonrasında meydana gelen değişimlerin ulusal ve uluslararası, toplumsal ve siyasi sonuçlarının İslam toplumunu düşürdüğü durumları görmek yeterli olacaktır.

Her ne kadar kavramsal olarak modernite, dini siyasetten ve sosyal yaşamdan ayrı tutan veya karıştırmayan laik bir yaşam ve yönetim modeli sunsa da, geçen yüzyıllara bakıldığında hem batılı ülkeler de hem de modernizasyona uğramış olan doğu ülkelerinde dinin yok olmadığı hatta güçlendiği dolayısıyla dinin varlığının

yükselerek devam ettiği görülmektedir. 1970 li yıllarda yeni sağın yükselişi ve muhafazakarlık bunun en büyük göstergelerinden birisidir.

Özal, tezimizin kavramsal çerçevesini oluşturan modernite ve modernizm ile nasıl oluyor da taban tabana zıt olan İslam'ı bir arada sentezlemiştir ? Hem batılı hem Müslüman siyasetini birlikte yürütmüştür? Modern olarak Müslüman olmayı birlikte bağdaştırmıştır? Teorik olarak mümkün görünmeyen bu durumun pratikte gerçekleştirilmiş bir siyasi dönemin yaşandığı görülmektedir. Turgut Özal'ın hedeflediği çizgide teorik konulara takılmadığı, netice odaklı pratik çözümler dahilinde yol aldığı söylenebilir. Ulusal ve uluslararası şartların da katkılarını unutmamak gerektiği düşünülmelidir. Yetiştirilme tarzı ile yaşantısı boyunca karşılaştığı kişiler de Turgut Özal'ın lehine bir döneme işaret ediyordu denilebilir. Birçok alanda edindiği iş tecrübesi, yurt dışı eğitimlerinde elde ettiği gözlem ve analizler, girişimci pratik zekası ile birleşince Türk siyasi tarihinde yaşadığı döneme adını yazdırmayı başarmış bir devlet adamı olarak anılması en doğru bir yaklaşım olur kanaatindeyim.

KAYNAKÇA

Abadan, Y. (1940). "Tanzimat Fermanı'nın Tahlili", "Tanzimat I". İstanbul: İstanbul

Abou-Hodeib, T. (2011). Taste and class in late Ottoman Beirut. International Journal of Middle East Studies, 43(3), 475-492.

Abrahamian, Ervand. Modern İran Tarihi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009, s.212-215

Abramowitz, A. I. (1995). It's abortion, stupid: Policy voting in the 1992 presidential election. The Journal of Politics, 57(1), 176-186.

Abramson, P. R., & Inglehart, R. (1986). Generational replacement and value change in six West European societies. American Journal of Political Science, 1-25.

Abushanab, F. (2013). Illiberal secularism to illiberal democracy: Turkey's evolving laiklik and its implications on Muslim politics. Georgetown University.

Acar, F. (2002) Turgut Özal: Pious Agent of Liberal Transformation. In Political Leaders and Democracy in Turkey. Metin Heper and Sabri Sayari ed. Lanham: Lexington Books, 163-180.

Acton, H. B. (1952). Tradition and some other forms of order: The Presidential address. In Proceedings of the Aristotelian Society (Vol. 53, pp. 1-28). Aristotelian Society, Wiley.

Adams, Arlin M., Emmerich, Charles J.: Din ve Özgürlük: ABD'de Dini Özgürlüğün Anayasal Tarihçesi, Çev. Latif Boyacı, İstanbul, Kızılelma Yayıncılık, 2003.

Ahmad, F. (1988). Islamic reassertion in Turkey. Third World Quarterly, 10(2), 750-769.

Ahmet T. Kuru, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik* (İstanbul: Bilgi Universitesi Yayınları, 2011), 74-75.)

Ahmet Yükleyen-Ahmet T. Kuru, Avrupa'da İslam, Laiklik ve Demokrasi: Fransa Almanya, Hollanda (İstanbul: TESEV Yayınları, 2006), s.21-24

Akçay, E. Y. (2016). Turgut Özal Dönemi Türkiye-Topluluk İlişkileri. *The Turkish Yearbook of International Relations*, (47), 45-58.

Akçura, Y. (1988). Osmanlı Devletinin Dağılma Devri. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Akgül, M. (1999). Türk Modernleşmesi ve Din. Konya: Çizgi Kitabevi.

Akın, M. H. (2018). Turgut Özal ve Anavatan Partisi Muhafazakârlığı. Muhafazakar Düşünce Dergisi, 15(55), 121-139.

Akın, Ş.. (2016). Darbeler ve batı medyası: 28 şubat darbesi üzerinden bir analiz. Liberal Düşünce Dergisi, (84), 35-56.

Aksakal, M. (2004). Not 'by those old books of international law, but only by war': Ottoman Intellectuals on the Eve of the Great War. Diplomacy and Statecraft, 15(3), 507-544.

Aksakal, M. (2011). 'Holy War Made in Germany'? Ottoman Origins of the 1914 Jihad. War in History, 18(2), 184-199.

Aksin, S (2007). Turkey from Empire to Revolutionary Republic: The Emergence of the Turkish Nation From 1789 to the Present. New York: New York University Press. 335 p

Aksoy, A., & Robins, K. (1994). Istanbul between civilization and discontent. New Perspectives on Turkey, 10, 57-74.

Aksu, H. N. (2018). *Türkiye'de kamu yönetiminde neoliberal dönüşüm bağlamında yeni sağ muhafazakâr anlayışın çözümlenmesi: Turgut Özal dönemi* (Master's thesis, Kütahya Dumlupınar Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Akşin S. (2007). Turkey from Empire to Revolutionary Republic: The Emergence of the Turkish Nation From 1789 to the Present. New York: New York University Press. 335 p.

Aktan, Coşkun C. (1999), "Turgut Özal: Liberal Reformist Miydi?", Yeni Türkiye, 99/25. (Bknz.; Aktrn. İzmirli, 2014)

Akyol, Taha (1993), "Bir Radyum Söndü", Ne Dediler, (Der. M. Nuroğlu), İstanbul: Sebil Yay. (Bknz.; Aktrn. İzmirli, 2014)

Alexander, J. (2016). A Systematic Theory of Tradition. Journal of the Philosophy of History, 10, pp. 1-28.

Alexis deTocqueville, *Amerika'da Demokrasi* (Ankara: Yetkin Yayınları, 1994), 32.

Alpagu, H. (2016). 24 Ocak Kararları ve Turgut Özal Döneminin Yansımaları. *Turgut Özal*, 129.

Al-Rasheed, Madawi. (2002), A History of Saudi Arabia, New York: Cambridge University Press.

Al-Rasheed, Madawi. (Mayıs 1998), The Shia of Saudi Arabia: A Minority in Search of Cultural Authenticity," British Journal of Middle Eastern Studies, c. 25, n. 1, ss.121-138.

Altan, Mehmet (1993), "Güle Güle Sevgili Cumhurbaşkanım", Sabah Gazetesi, 23 Nisan 1993. (Bknz.; Aktrn. İzmirli, 2014)

Altinay, A. (2004). The myth of the military-nation: Militarism, gender, and education in Turkey. Springer.

Altintaş, R. (2010). İmam-ı Mâtürîdî'de Din-Siyaset İlişkileri. *Milel ve Nihal*, *7*(2), 53-66.

Anderson, Roy R.; SEIBERT, Robert F. and WAGNER, Jon G. (1998), Politics and Change in the Middle East: Sources of Conflict and Accomodation, BeÇinci Basım, New Jersey: Prentice Hall.

Andrew Heywood (Editör: Y.Taşkın, Siyaset, 2016, 23 , İstanbul

Andrew Mango, "The Modern History of a Solid Country", The EU and Turkey: A Glitterin Prize or a Millstone?, Michael Lake (ed.), London, The Federal Trust for Education and Research, 2005, pp. 22.

Antes, Peter. "Fransa'da Sekülarizm ve Laiklik". Din ve Devlet İlişkileri Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler, 10-15. Ankara: Konrad Adenauer Vakfı Yayını, 2003.

Antonakakis, N., Chatziantoniou, I., ve Filis, G. (2017). Energy consumption, CO2 emissions, and economic growth: An ethical dilemma. *Renewable and Sustainable Energy Reviews*, 68(4), 808-824.

Anttonen, P. J. (2005). Tradition through modernity: postmodernism and the nation-state in folklore scholarship (p. 215). Finnish Literature Society/SKS.

Arabacı, Fazlı. "AB Ülkelerinde Din Devlet İlişkileri ve Türkiye". AB Ülkelerinde Dinler ve Laiklik. 7-33. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2003

Aras, B., & Kirişçi, K. (1998). Four Questions on Recent Turkish Politics and Foreign Policy. Middle East Review of International Affairs, 2(1), 44.

Arı, Tayyar. Geçmişten Günümüze Orta Doğu: Siyaset, Savaş ve Diplomasi, 6. Baskı, Bursa: Dora, 2014.

Arlin M. Adams-Charles J. Emmerich, *Din Ve Özgürlük*, trc. Latif Boyacı, (İstanbul: Kızılelma, Yayıncılık, 1990, s.13.

Armağan, M. Türkçe Ezan ve Menderes, Timaş Yayınları, İstanbul 2010

Arslanel, M. N., & Eryücel, E. (2011). Modern devlet anlayışının felsefi temelleri. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, *15*(2), 1-20.

Asad, T. (1993). Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam. JHU Press.

Aslan, G. (2011). Ortaçağdan Günümüze "Modernite": Doğuşu ve Doğası . Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi , (7) , 10-26 . DOI: 10.14520/adyusbd.101

Ataman, M. (2003), "Pragmatik Bir Dış Politika: Özal'ın Batıya Bakışı", 7(29): 127-136.

Ataman, M., & Kuşçu, Y. (2012). Suudi Arabistan'daki Siyasal ve Toplumsal Hareketlerin Gelişimini Etkileyen Faktörler. *Alternatif Politika, 4*.

Ateş, S. (2018). Cumhuriyet dönemi din politikası ve din siyaset-ilişkisi (1946-1960).

Ayaz, M. F. (2015). Turgut Özal Dönemi Eğitim Politikaları Ve Günümüze Yansımaları. *Akademik Bakış Uluslararası Hakemli Sosyal Bilimler Dergisi*, (50), 325-338.

Aydın S., Taşkın Y. (2014). 1960'tan Günümüze Türkiye Tarihi. Istanbul: İletişim Yayınları. 555 p.

Aydın, S. (1993). Modernleşme ve Milliyetçilik. Ankara: Gündoğan Yayınları

Aygen, M. (2019). Din, Devlet Ve Siyaset İlişkisi Üzereine . Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi , Cilt:7 Sayı: 18 , 516-536 .

Ayhan, Veysel. (Mart 2011), "Suudi Arabistan'da ġii Muhalefet Sorunu ve Etkileri," Orsam, No: 32

Aykaç B., Durgun Ş., (Ed.) Çağdaş Siyasal Sistemler, Alter Yayınları, 2015, Ankara

Aykaç B., Durgun Ş., Çağdaş Siyasal Sistemler, Alter Yayınları, 2015, Ankara

Ayoob, M., & Kosebalaban, H. (Eds.). (2009). *Religion and politics in Saudi Arabia: Wahhabism and the state*. Boulder, CO: Lynne Rienner Publishers.

Azimi, F. (1997). "On Shaky Ground: Concerning the Absence or Weakness of Political Parties in Iran". Iranian Studies, 30, 1/2, s. 53-75. BEŞİRİYE, H. (2009). İran'da Devlet Toplum ve Si

Balcı, A., & Gülener, E. M. (2018). Turgut Özal Dış Politikası: Amerikan Düzeninde Yeniden Konumlanma Ve Otonomi Arayışı. *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, *15*(55), 77-98.

Bali, R. N. (1999). The image of the Jew in the rhetoric of political Islam in Turkey. Cahiers d'études sur la Méditerranée orientale et le monde turco-iranien, (28).

Balkan, S., Uysal, A. E., & Karpat, K. H. (1962). Constitution of the Turkish Republic. The Middle East Journal, 215-238.

Baran, Z. (2013). Torn country: Turkey between secularism and Islamism. Hoover Press.

Barker, J. P. (2012). Re-thinking secularism: Religion in public life in Turkey. Turkish Journal of Politics, 3(1), 5-19.

Barlas, Mehmet (1993), Bütün Yönleriyle Özal ve Dönemi (1983-1993), İstanbul: Tempo Kitapları-2. (Bknz.; Aktrn. İzmirli, 2014)

Bauberot, Jean. "Fransa: 'Laik Cumhuriyet'". Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik. der. Jean Baubérot. çev. Fazlı Arabacı. 93-106. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003.

Baykal, Ö. (2019). Türkiye'de siyasetin konsolidasyonu: Turgut Özal dönemi. Akademik Hassasiyetler, 6(12), 143-179.

Bayyiğit, M. (2003). Din-Siyaset İlişkileri Bağlamında Seçmen Davranışları ve Din. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15*(15).

Beaumont, J., & Baker, C. (Eds.). (2011). Postsecular cities: Space, theory and practice. A&C Black.

Beck, U., & Beck-Gernsheim, E. (2002). Individualization London. Thousand Oaks/New Dehli: Sage.

Bein, A. (2007). A "Young Turk" Islamic intellectual: Filibeli Ahmed Hilmi and the diverse intellectual legacies of the late Ottoman Empire. International Journal of Middle East Studies, 39(4), 607-625.

Beiner, G. (2001). The Invention of Tradition? The History Review, XII, pp. 1-10.

Benczes, I., Kollai, I., Mach, Z., & Vigvári, G. (2020). Conceptualisation of neo-traditionalism and neo-feudalism (No. 2). POPREBEL, Working Paper.

Berger, P. L. (1973(. The Social Reality of Religion. London: Allen Lane.

Beriş, H. E. (2019). Modern Devlet Kuramının Doğuşunda Niccolò Machiavelli'nin Rolü ve Etkisi. *Amme İdaresi Dergisi*, *52*(4), 1-23.

Berkes, N. (2002). Batıcılık, Ulusçuluk ve Toplumsal Devrimler. C.1. İstanbul: Kaynak Yayınları

Beşikçi, M. (2012). The Ottoman mobilization of manpower in the First World War: between voluntarism and resistance (Vol. 52). Brill.

Beşiriye, H. (2009). İran'da Devlet Toplum ve Siyaset . İstanbul: Ağaç Kitabevi.

Birand, K. (1955). Aydınlanma Devlet Felsefesinin Tanzimatta Tesirleri. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları

Birand, M.A. (1993), "Eğer Uygar Bir Toplum Olsaydık Özal Kurtulurdu", Sabah Gazetesi, 19 Nisan 1993. (Bknz.; Aktrn. İzmirli, 2014)

Bolay Süleyman Hayri-Türköne, Mümtaz'er. Din Eğitimi Raporu. Ankara: Ankara Merkez İmam Hatip Lisesi Öğrencileri ve Mezunları Vakfı, 1995.s.53-57

Bouchard Jr, T. J., Segal, N. L., Tellegen, A., McGue, M., Keyes, M., & Krueger, R. (2003). Evidence for the construct validity and heritability of the Wilson–

Patterson conservatism scale: A reared-apart twins study of social attitudes. Personality and Individual Differences, 34(6), 959-969.

Bouchard, T. J. (2009). Authoritarianism, religiousness, and conservatism: Is "obedience to authority" the explanation for their clustering, universality and evolution?. The biological evolution of religious mind and behavior, 165-180.

Bowie, F. (2021). Anthropology of religion. The Wiley Blackwell Companion to the Study of Religion, 1-24.

Bozkurt Guvcnc, İnsan ve Kültür, 4.Basım, Remzi Kitabevi, İstanbul 1984

Bozkurt, Veysel (2001), "Geleceğin Toplumu, Dönüşümcü Liderlik ve Turgut Özal", , (27.08.2014). (Bknz.; Aktrn. İzmirli, 2014)

Brauer, S. (2018). The surprising predictable decline of religion in the United States. Journal for the Scientific Study of Religion, 57(4), 654-675.

Brown, C. G. (2009). The death of Christian Britain: understanding secularisation, 1800–2000. Routledge.

Brusse, W. A., & Schoonenboom, J. (2004). The european union, religion and Turkish Islam. Turkey and the EU Enlargement, 69-88.

Burke, E. ([1790] 2003). Reflections on the Revolution in France. (F.M. Turner, Ed.). New Haven and London: Yale University Press.

Büyükkara, Mehmet Ali. Çağdaş İslami Akımlar, İstanbul: Klasik Yayınları. s.107

Calhoun, C., Juergensmeyer, M., & VanAntwerpen, J. (Eds.). (2011). Rethinking secularism. OUP USA.

Calinescu, M. (1987). Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism. Durham, N.C.: Duke University Press.

Calinescu, M. (1987). Five Faces of Modernity: Modernism, Avant-Garde, Decadence, Kitsch, Postmodernism. Durham, N.C.: Duke University Press.

Catto, Rebecca-Davie, Grace. "İngiltere". Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Devlet İlişkileri. edit. Ali Köse. Talip Küçükcan. 151-173. İstanbul: İSAM Yayınları, 2008. s.156

Celasun, M., & Rodrik, D. (1989). IV: Debt, Adjustment, and Growth: Turkey. In Developing Country Debt and Economic Performance, Volume 3: Country Studies-Indonesia, Korea, Philippines, Turkey (pp. 615-616). University of Chicago Press.

Cemal Karakaş, "Turkey: Islam and Laicim Between the Interests of State, Polictics and Society", PrifReports, No. 78, 2007, pp. 21.

Cemal, Hasan (1990), Özal Hikayesi, İstanbul: Bilgi Yayınevi. (Bknz.; Aktrn. İzmirli, 2014)

Cetinsaya, G. (1999). Rethinking nationalism and Islam: some preliminary notes on the roots of "Turkish-Islamic Synthesis" in modern Turkish political thought. The Muslim World, 89(3-4), 350-376.

Chaliand, G., & Rageau, J.P. (1992). Strategic Atlas (Third Edition) New York: Harper Collins Publishers. 102

Childs, P. (2016). Modernism. Taylor & Francis.

Clark, J. C. (2012). Secularization and modernization: The failure of a 'grand narrative'. The Historical Journal, 55(1), 161-194.

Coleman, J. S. (1990). Foundations of social theory. Harvard university press.

Collins, R. (1992). The rise and fall of modernism in politics and religion. Acta Sociologica, 35(3), 171-186.

Cook, M. (1992). On the origins of Wahhābism. *Journal of the Royal Asiatic Society*, *2*(2), 191-202.

Copley, G. (1984). "Turkey's Bold New Strategic Initiative." Defense & Foreiqn Affairs Nov. : 9-12.

Coşgel, M. M., Langlois, R. N., & Miceli, T. J. (2020). Identity, religion, and the state: The origin of theocracy. *Journal of Economic Behavior & Organization*, *179*, 608-622.

Cragun, R. T., Hammer, J. H., & Nielsen, M. (2015). The Nonreligious–nonspiritual scale (NRNSS): measuring everything from atheists to zionists. Secularism and Nonreligion, 2(3), 36.

Craig, E. (ed.) "Tradition and Traditionalism", Routledge Encyclopedia of Philosophy, London and New York-1998.

Cürcânî, Seyyid Şerif, et-Ta'rîfât, Kahire, 1987, s. 141.

Çağlayan, Selin. Şii Düşüncesinde İslamcılık: İran, Mehdiyi Beklerken. İstanbul: Cinius Yayınları, 2012.s.199

Çandar, Cengiz (2002), "Bulunmaz Eşin", Yeni Şafak, , (18.04.2002). (Bknz.; Aktrn. İzmirli, 2014)

Çaparoğlu, M. B., & Düzdağ, M. B. (1998). Meclis' te basörtüsü mücadelesi: Malatya milletvekili M. Bülent Çaparoğlu'nun hatıraları: kanunlar, yönetmelikler, YÖK kararları, Meclis zabıtları, hukukî mütalaalar, Anayasa Mahkemesine basvurular, savunmalar ve kararlar, önemli yazı ve tahliller, dini hükümler ve Diyanet'in fetvaları. Sûle Yayınları.

Çapcıoğlu, İ. (2009). Din-Siyaset-Laiklik Ekseninde Türkiye'de Din Öğretimi. *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi*, (1), 21-40.

Çarkoğlu, A., & Toprak, B. (2006). *Değişen Türkiye'de din, toplum ve siyaset*. TESEV.

Çavuşoğlu, H. (2009). Türk Siyasi Hayatında Merkez Sağ Çizginin Tarihi. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *19*(2), 265-278.

Çetin, H. (2003). Modernleşme ve Türkiye'de Modernleştirme Krizleri, Ankara: Siyasal Kitabevi.

Çetin, M. (2008). Reductionist Approaches to the rise and aims of the Gülen Movement. ISLAM IN THE AGE OF GLOBAL CHALLENGES, 204.

Çetin, M. (2018). İslam'da Din-Siyaset İlişkisi. *Ankara: Gece Akademi Yayınları*.

Çınar, B. (2019). *Din-Siyaset İlişkisi Açısından Me'mun Dönemi Mihnesi* (Doctoral Dissertation, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Çifçi, Osman Zahid , Erdem, Hüsamettin . "İslam Siyaset Tarihinde Din Ve Devlet İlişkisi". İstem / 22 (December 2013): 117-129

Çiğdem, A. (1997). Bir İmkân Olarak Modernite. İstanbul: İletişim Yayınları.

Çokoğullar Bozaslan, E. (2022). Post-Sekülerizm Tartışmaları: Yeni Olan Ne? . Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi , 24 (1) , 43-66 . DOI: 10.26468/trakyasobed.1003641

Çoruk, E. (2020). Türkiye'de Yeni Sağ'ın Vitrini Olarak Turgut Özal. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim Dalı Siyaset Bilimi Bilim Dalı. Yüksek Lisans Tezi.

D Demir, A. G. H. S. "Klasik Dönem Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkilerinin Laiklik, Sekülerizm, Teokrasi ve Din Devleti S istemleri Kapsamında İncelenmesi". Ankara Barosu Dergisi (2013): 269-288emirel, T. (2018). Turgut Özal: Reformcu Bir Siyasetçi Hakkında Bazı Notlar. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, *15*(55), 57-78.

D'Hellencourt, Bernard. "Birleşik Krallık'ta Hıristiyan Sekülerleşmesi'nin Değişkenleri". Avrupa Birliği Ülkelerinde Dinler ve Laiklik. trc. Fazıl Arabacı. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2003.

Dagi, I. D. (2002). Islamic political identity in Turkey: rethinking the West and westernization. International Policy Fellowship Program, Open Society Institute.

Dağ, R. (2017). Ideological Root of the Confllict between Pro- Kurdish and Pro-Islamic Parties in Turkey. Newcastle: Cambrige Scholars Publishing.Türk, R. (2015). Türkiye'de Siyasal İslam'ın Örgütlenme Faaliyetleri. Akademik Hassasiyetler Dergisi, 2(3), 99-131.

Dağtaş, M. S. (2009). Bodily transgression: conflicting spaces and gendered boundaries of modernity and Islam in contemporary Turkey. Anthropology of the Middle East, 4(2), 1-13.

Dannies, K. (2017). Pre-war Societies (Ottoman Empire/Middle East). International Encyclopedia of the First World War, ed. by Ute Daniel, Peter Gatrell, Oliver Janz, Heather Jones, Jennifer Keene, Alan Kramer, and Bill Nasson, issued by Freie Universität Berlin.

Darcın, A. C. (2007). "Özel Finans Kurumlarının Katılım Bankalarına Dönüşümünün Sebepleri ve Sonuçları", Atılım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara, s. 49.

Davie, G. (1996). Religion in Britain since 1945: Believing without belonging. Blackwell Publ..

Davison, A. (1998). Secularism and revivalism in Turkey: A hermeneutic reconsideration. New Haven & London, Yale University Press.

Davison, A. (2003). Turkey, a" secular" state: The challenge of description. The South Atlantic Quarterly, 102(2), 333-350.

Demirel, T. (2018). Turgut Özal: Reformcu Bir Siyasetçi Hakkında Bazı Notlar. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, *15*(55), 57-78.

Der Matossian, B. (2014). Shattered Dreams of Revolution. From Liberty to Violence in the Late Ottoman Empire, Stanford 2014, p. 14-15.

Dilek, S. (2022). *Özal Döneminde Türkiye ve Türk Cumhuriyetleri Arasındaki Siyasi İlişkiler (1983-1993)* (Master's thesis, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

DiMaggio, P. (1994). Culture and Economy. In N.J. Smelser, R. Swedberg (Eds.) The Handbook of Economic Sociology (pp. 27-57). Princeton, NJ: Princeton University Press.

Dobbelaere, K. (1981). Trend report: Secularization: a multi-dimensional concept. Current sociology, 29(2), 3-153.

Doğançay, M. (2016). Neoliberal Kuram Bağlamında Turgut Özal ve 24 Ocak Kararları. *Turgut Özal*, *150*.

Douglas, M. (1970). Natural Symbols: Explorations in Cosmology (New York. Pantheon, 91.

Duderija, A. (2009). Evolution in the Canonical Sunni Hadith Body of Literature and the Concept of an Authentic Hadith During the Formative Period of Islamic ought as Based on Recent Western Scholarship. Arab Law Quarterly, 23(4), 389-415.

Duderija, A. (2011). Neo-Traditional Salafi Qur'an-Sunna Hermeneutics 1 and Its Interpretational Implications. Religion Compass, 5(7), 314-325.

Duman, Fatih. "Din ve Siyaset". Siyaset. edit. Mümtaz'er Türköne. 523-557. Ankara: Lotus Yayınları, 2003. s. 538

Duman, M. Z. (2011). Turgut Özal'ın Politikalarında Ekonomik Rasyonalizm. *Sosyoloji Dergisi*, (23), 105-123.

Duman, M. Z. (2018). Turgut Özal'ın Modernleşme Anlayışı. *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, *15*(55), 99-120.

Durgun, Ş. Cumhuriyetçi Siyasetin Dönüşümü, A Kitap, Ankara 2017

Durgun, Ş. İslamcı Hareketteki Siyasi Söylemin Değişimi, Gazi Üni. Matbaası, Anakara, 2017 s.37

Durgun, Ş. Modernleşme ve Siyaset, A Kitap, Ankara 2018 s.9 – 130

Duverger M. (1970). Institutions Politiques et Droit Constitutionnel. 872 p.

Dündar, L. (2016). Özal Dönemi Türk dış politikasında Turgut Özal'ın kişisel özelliklerinin rolü. Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi S. 58, Bahar 2016, s. 1-20.

Dzanic, D. (2018). Cemil Aydin: The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History. Cambridge: Harvard University Press, 2017; pp. 293.

Eaves, L., Martin, N., Heath, A., Schieken, R., Meyer, J., Silberg, J., ... & Corey, L. (1997). Age changes in the causes of individual differences in conservatism. Behavior genetics, 27, 121-124.

Edwards, A. (1913). The menace of pan-Islamism. The North American Review, 197(690), 645-657.

Edwards, B. & McCarthy, J. D. (2004) Resources and Social Movement Mobilization. In: Snow, D. A., Soule, S.A. & Kriesi, H. eds. The Blackwell Companion to Social Movements. Malden, MA, Blackwell, 116–52.

Eickelman, D. F. (1998). Inside the Islamic reformation. The Wilson Quarterly (1976-), 22(1), 80-89.

Eisenstadt, S. N. (1963). The Political Systems of Empires. New Brunswick & London.

Eisenstadt, S.N. (1966). Modernization: Protest and Change. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Ejder Okumuş, Osmanlı Devleti'nde Tanzimat Dönemi Din-Devlet İlişkisi, Doktora Tezi, s.50, İstanbul 1999 dan alıntı: Bertrand Russell, İktidar, Çev, Mete Ergin. Cem Y.,İstanbul 1990, s. 50

Enes Demir, Devleti Nitelendirme Aracı Olarak İslam'ın Kabülü : Suudi Arabistan Ve İran Örneği, Marmara Üni, Orta Doğu Ve İslam Ülkeleri Araştırma Ensütitüsü, İstanbul 2016

Erdem, E. R. E. N. (2022). Turgut Özal'ın Orta Asya (Türkistan) Politikası. *Electronic Journal of Political Science Studies June*, *13*(2).

Erdoğan, S. (2019). The Role of Turgut Özal in Turkey's Application to The European Union for Full Membership in 1987. İmgelem, 3(5), 239-254.

Ergüneş, E. A. (2017). Modern devlet aklının inşası sürecinde ulusal kimliği yaratma mücadelesi.

Eroğul, C. (1970). Demokrat Parti. Ankara: AUSBF Yayinlan.

Ershlag, Z. Y. (1988). The Contemporary Turkish Economy. Lnd New York.

Ersoy, R. (2014). Modernizm-Postmodernizm Bağlamında Geleneksel Tıp

Ervand Abrahamian, Modern İran Tarihi, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2009. ve Selin Çağlayan, Şii Düşüncesinde İslamcılık: İran, Mehdiyi Beklerken. İstanbul: Cinius Yayınları, 2012.

Eser, E. (2014). *Eski Yakındoğu'da din-siyaset ilişkisi* (Master's thesis).

Esposito, J. L. (1998). Islam and politics. Syracuse university press.

Farhlrlamalan ve Din Olay 1, IL'EFY .. Istanbul l 9 8 1 . ss. 2Y-H3: David Hume. Din L'sui11e. Cev. Mete

Fatih Duman, "Din ve Siyaset", *Siyaset*, edit. Mumtaz'er Turkone, Ankara: Lotus Yayınları, 2003), s. 526.

Fatmanur Dikmen, "Doc. Dr. Kemal Ataman ile Sivil Din Uzerine Bir Soyleşi", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), s.153

Ferris, J. (2013). 'The internationalism of Islam': The British perception of a Muslim menace, 1840–1951. In Intelligence and International Security (pp. 59-79). Routledge.

Findley, C. V. (2017). Modern Türkiye Tarihi (İslam, Milliyetçilik ve Modernlik). Çev. Güneş Ayas. İstanbul: Timaş Yayınları

Flood, G. (1999). Beyond phenomenology: Rethinking the study of religion. A&C Black.

Fox, J. (2018). An introduction to religion and politics: Theory and practice. Routledge.

Francis Messner, "Fransa", *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Devlet İlişkileri*, edit: Ali Kose-Talip Kucukcan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008), 115.

Frank J. Coppa, Batı'da Din-Devlet İlişkileri, İz Yayınları, 1998, s.23. Papa Pius XI. (1922 – 1939) ve Pius XII. (1939 – 1958 , Politics and Papacy in the Modern World, Connecti cut Praeger, 2008, s.8

Gablik, S. (1984). Has modernism failed? (p. 86). New York: Thames and Hudson.

Gadamer, Hans-Georg 1976. Philosophical Hermeneutics. Berkeley: University of California Press.

Gadyani Abbas, İran dinleri ve mezhepleri tarihi 2002: S 282

Garcia Canclini, N. (1995). Hybrid Cultures: Strategies for Entering and Leaving Modernity. Translated by Christopher L. Chiappari and Silvia L. Lopéz. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Geertz, C. (1973). Religion as a cultural system: The Interpretation of Cultures. NY: Basic.

Gençkaya, Ö.F. Kim Bu Özal, Boyut Kitapları, İstanbul, 2001

Georgeon, F. (2006). Osmanlı Türk Modernleşmesi (1900-1930). Çev. Ali Berktay. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Gerhard Robbers, "Almanya", *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Devlet İlişkileri*, edit: Ali Kose, Talip Kucukcan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2008, 43.

Gill, A., & Lundsgaarde, E. (2004). State welfare spending and religiosity: A cross-national analysis. Rationality and Society, 16(4), 399-436.

Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, trc. Osman Akınhay-Derya Komurcu İstanbul: Bilim veSanat Yayınları, 2005, s. 661

Göl, A. (2009). The identity of Turkey: Muslim and secular. Third World Quarterly, 30(4), 795-811.

Göleç, M. (2013). II. Meşrutiyet, Milli Mücadele ve Erken Cumhuriyet'te Din ve Siyaset: Mustafa Fehmi Gerçeker ve Faaliyetleri. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, (1), 173-197.

Gözaydın, İ. (2020). Diyanet: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi: Türkiye Cumhuriyeti'nde Dinin Tanzimi. İletişim Yayınları, s.9 - 374

Graham, W. A. (1993). Traditionalism in Islam: An essay in interpretation. The Journal of Interdisciplinary History, 23(3), 495-522.

Green, J. C., Guth, J. L., & Fraser, C. R. (2019). Apostles and apostates? Religion and politics among party activists. In The Bible and the Ballot Box (pp. 113-136). Routledge.

Gruber, J., & Hungerman, D. M. (2008). The church versus the mall: What happens when religion faces increased secular competition?. The Quarterly journal of economics, 123(2), 831-862.

Gunn, Jeremy T. Din Özgürlüğü ve Laisite. çev. Hüseyin Bal-Ömer Faruk Altıntaş. Ankara: Liberte Yayınları, 2006.s.19-60

Gülalp, H. (2005). Enlightenment by fiat: Secularization and democracy in Turkey. Middle Eastern Studies, 41(3), 351-372.

Gültekin, A. (2007). Charles Baudelaire ve Modernizm . Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi, 6 (19),82-94. Retrieved from https://dergipark.org.tr/en/pub/esosder/issue/6133/82257

Gün, M. (1999). *Selâmet Dergisi'nde Din Siyaset ilişkileri (1947-1949)* Marmara Universitesi

H.Şule, Albayrak, ABD de Din Devlet İlişkileri, Sy.66, İz Yayıncılık, 2018, İstanbul

Hakan Postallı, Demokrat Parti'nin Din Politikaları (1949-1954), (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), İstanbul, 1998, s.36.

Halabi, A. (2012). Liminal loyalties: Ottomanism and Palestinian responses to the Turkish War of Independence, 1919–22. Journal of Palestine Studies, 41(3), 19-37.

Hallaq, W. (2005). The Origins and Evolution of Islamic Law. Cambridge: Cambridge University Press.

Hamid, S. (2016). Islamic exceptionalism: How the struggle over Islam is reshaping the world. St. Martin's Press.

Handbook, Santa Barbara, California: Institute for the Study of American Religion 2005, p. ix.

Hanioglu, M. S. (2001). Preparation for a revolution: the Young Turks, 1902-1908. Oxford University Press.

Hanioğlu, M. Ş. (1995). The young Turks in opposition. Oxford University Press, USA.

Hanioğlu, M. Ş. (2013). Blueprints for a future society: Late Ottoman materialists on science, religion, and art. In Late Ottoman Society (pp. 28-116). Routledge.

Harvey, D. (1989). Harvey, D. From managerialism to entrepreneurialism. The transformation in urban governance in. pdf, 71(1), 3-17.

Haydaroğlu, C., & TATLISU, S. (2016). Turgut Özal dönemi yeni sağ devlet ve ekonomik liberalizm: Devlet ve piyasa ilişkisinin politik ekonomisi. *Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *1*(1), 27-41.

Haynes, J. (2010). Politics, identity and religious nationalism in Turkey: from Atatürk to the AKP. Australian Journal of International Affairs, 64(3), 312-327.

Heelas, P., & Woodhead, L. (2008). The spiritual revolution: Why religion is giving way to spirituality. Blackwell.

Hemmati, K. (2013). Turkey Post 1980 Coup D'etat: the Rise, the Fall, and the Emergence of Political Islam. Illumine: Journal of the Centre for Studies in Religion and Society, 12(1), 58-73.

Heper, M. (2013). Islam, conservatism, and democracy in Turkey: Comparing turgut özal and recep Tayyip erdoğn. Insight Turkey, 15(2), 141-156.

Heywood, A. (2011). Siyasi İdeolojiler. (A. K. Bayram vd., Çev.). Ankara: Adres.

Hirschl, R. (2021). Theocracy. In *Routledge Handbook of Illiberalism* (pp. 152-163). Routledge.

Hirschle, J. (2011). The affluent society and its religious consequences: An empirical investigation of 20 European countries. Socio-Economic Review, 9(2), 261-285.

Hocart, A. M. (1952). The divinity of the guest. The Life-Giving Myth and Other Essays, Methuen, London, 78-86.

Hodgson, M. & Goodwin S. (1993). İslam'ın Serüveni. İstanbul: İz Yayıncılık.

Houston, C. (1997). Islamic Solutions to the Kurdish Problem: Late Rendezvous or Illegitimate Shortcut. New Perspectives on Turkey, 16, 1-22.

Huber, M.R. (1959). "Pope", Vergilius Ferm, An Encyclopedia of Religion, New Jersey

Hunsberger, B., Alisat, S., Pancer, S. M., & Pratt, M. (1996). Religious fundamentalism and religious doubts: Content, connections, and complexity of thinking. The International Journal for the Psychology of Religion, 6(3), 201-220.

Huntington, S.P. (1971). The Change to Change: Modernization, Development, and Politics. Comparative Politics, 3, 3, pp. 283-322.

Iannaccone, L. R., & Everton, S. F. (2004). Never on sunny days: Lessons from weekly attendance counts. Journal for the Scientific Study of Religion, 43(2), 191-207.

Ibtidai Sdiillai. c. 1 - 2 . Cev. Huseyin Cahid, Tunin vlatbuasi. Istanbul l Y24: Baykan Sezer, T oplum

Inglehart, R. (1971). The silent revolution in Europe: Intergenerational change in post-industrial societies. American political science review, 65(4), 991-1017.

Inglehart, R. (1977). The silent revolution: Changing values and political styles in advanced industrial society. Princeton University press. 80-97.

Inglehart, R. (1981). Post-materialism in an environment of insecurity. American political science review, 75(4), 880-900.

Inglehart, R., & Abramson, P. R. (1994). Economic security and value change. American political science review, 88(2), 336-354.

Inglehart, R., Baker, W.E. (2000). Modernization, Cultural Change and the Persistence of Traditional Values. American Sociological Review, 65, 1, pp. 19-51.

Inglehart, Ronald 1990. Culture Shift in Advanced Industrial Society. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Inkeles, A. (1969). Making Men Modern: On the Causes and Consequences of Individual Change in Six Developing Countries. American Journal of Sociology, 75, 2, pp. 208-225.

Islam, D. M. K. (2010). Sole Protector, of What Unpacking Turkey's Anti-Muslim Policies. Islamophobia and Anti-Muslim, 75.

Işık, H. (2006). Aziz Petrus'tan Papa Ratzinger'e Papalık Tarihi (Yayımlanmış Doktora Tezi), Ozan Yayıncılık, İstanbul.s.136

İlter Turan, *Siyasal Sistem ve Siyasal Davranış,* (Istanbul: İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi, 1977), Ersin Kalaycıoğlu, *Çağdaş Siyasal Bilim: Teori, Olgu ve Süreçler*, (İstanbul: Beta, 1984).

İştar B. Tarhanlı, "ABD Yuksek Mahkemesinin Kararları Işığında Din Ozgurluğunun Duzenlenmesi Sorunu", *İdari Hukuku ve İlimleri Dergisi,* IX, 1-4 1988, s.304

İzmirli, R., Gökbunar, R., & Buğra, Ö. Z. E. R. (2014). 24) Dönüşümcü Bir Lider Olarak Turgut Özal. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (42).

İzmirli, Resul (2012), "Rüzgâr Anadolu'dan Esiyor", Türkiye,

J. P. Roche, "ABD'de Din ve Politika", trc. Munir Koştaş, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1988, s.264.

Jameson, F. (1988). The Politics of Theory: Ideological Positions in the Postmodernism Debate. In: Fredric Jameson, The Ideologies of Theory: Essays 1971–1986, Vol. 2: Syntax of History. Pp. 103–113. London: Routledge.

Jansen, Y. (2011). Postsecularism, piety and fanaticism: reflections on Jürgen Habermas' and Saba Mahmood's critiques of secularism. Philosophy & Social Criticism, 37(9), 977-998.

Jeremy T. Gunn, *Din Özgürlüğü ve Laisite,* trc.Omer Faruk Altıntaş, Huseyin Bal Ankara: Liberte Yayınları, 2006, s.22.

Jiexia Elisa Zhai, 'Contrasting Trends of Religious Markets in Contemporary Mainland China and in Taiwan', Journal of Church and State, Vol. 52, No. 4 (Autumn 2010), pp. 94-111.

Joachim Wach, Din Sosyolojisine Giriş, Çev. Battal İnandı, AÜİFY., Ankara 1987, S.17-30; Sulhi Dönmezer, Sosyoloji, 10.Bs., Beta Basım Yayım Dağ., İstanbul 1990, S.260

John Madeley, Religon and State, Sy.175, London

Jost, J. T., Glaser, J., Kruglanski, A. W., & Sulloway, F. J. (2003). Political conservatism as motivated social cognition. Psychological bulletin, 129(3), 339.

Kabacalı, A. Türk Basınında Demokrasi, Kültür Bakanlığı, Ankara, 1994 s.136

Kadıoğlu, A. (1998). Republican epistemology and Islamic discourses in Turkey in the 1990s. Muslim World, 88(1), 1-21.

Kadioğlu, A. (1996). The paradox of Turkish nationalism and the construction of official identity. Middle Eastern Studies, 32(2), 177-193.

Kalaycıoğlu, E. (2002). The Motherland Party: The challenge of institutionalization in a charismatic leader party. Turkish Studies, 3(1), 41-61.

Kantar, G. Modernleşme Kuramı ve Osmanlı İdari Yapısında Modernleşme Süreci Hakkında Bazı Tespitler. SSAD Stratejik ve Sosyal Araştırmalar Dergisi. ISSN: 2587-2621 Volume 3 Issue 3, November 2019

Kaplan, S. (2006). The pedagogical state: Education and the politics of national culture in post-1980 Turkey. Stanford University Press.

Kara, İsmail. "Müslüman Kalarak Avrupalı Olmak" Çağdaş Türk Düşüncesinde Din Siyaset Tarih Medeniyet, Dergah Yayınları, İstanbul, 2017

Kara, İsmail. *"Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Üzerine Birkaç Not",* İsmail Kara ve Asım Öz (ed.), Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri içinde, İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013, ss. 15-43.

Karabulut, Kerem (2010) "*Özal Dönemi Türkiye'nin Ekonomi-Politiği"* Turgut Özal Uluslararası Ekonomi ve Siyaset Kongresi, İnönü Üniversitesi.

Karakaş, C. "Turkey: Islam and Laicim Between the Interests of State, Polictics and Society", PrifReports, No. 78, 2007, pp. 21.

Karal, E. Z. (1940). "Tanzimattan Evvel Garplılaşma Hareketleri", "Tanzimat I". İstanbul: İstanbul Maarif Matbaası

Karal, E. Z. (2007). Osmanlı Tarihi (Nizam-ı Cedid ve Tanzimat Devirleri), C.5 S.16, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Karatepe, Ş. Türkiye'de Modernleşme ve Hukuk, Bilgi ve Hikmet Kış, İz Yayınları, 1993

Karpat, K. (2011). Türk Siyasi Tarihi. Çev. Ceren Elitez. İstanbul: Timaş Yayınları.

Karpat, K. (2012). Türk Demokrasi Tarihi. İstanbul: Timaş Yayınları.

Karpat, K. H. (2002). The Ottoman ethnic and confessional legacy in the Middle East. In Studies on Ottoman Social and Political History (pp. 730-751). Brill.

Karpat, K. H. (2005). Kemal Haşim. İslam'ın Siyasallaşması (Osmanlı Devleti'nin Son Döneminde Kimlik, Devlet, İnanç ve Cemaatin Yeniden Yapılandırılması. çev. Şiar Yalçın. İstanbul: *Bilgi Üniversitesi Yayınları.*

Kasaba, R., & Bozdoğan, S. (2000). Turkey at a Crossroad. Journal of International Affairs, 1-20.

Kayali, H. (1997). Arabs and Young Turks: Ottomanism, Arabism, and Islamism in the Ottoman Empire, 1908-1918. Univ of California Press.

Kayali, H. (2001). Islamic in the Thought and Politics of Two Late Ottoman Intellectuals: Mehmed Akif and Said Halim. Archivum Ottomanicum, (19).

Kazemipur, A., & Rezaei, A. (2003). Religious life under theocracy: The case of Iran. *Journal for the Scientific Study of Religion*, *42*(3), 347-361.

Keddie, N. R. (2003). Secularism & its discontents. Daedalus, 132(3), 14-30.

Keskin, Y. Z. & Akın, G. (2022). Başbakan Turgut Özal Hükümetleri Döneminde Türkiye'de İrtica Tartışmaları . Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi , 15 (1) , 67-85 . DOI: 10.46790/erzisosbil.979062

Keyder, Ç. (1997). Whither the Project of Modernity? Turkey in the 1990s. Rethinking modernity and national identity in Turkey, 37-51.

Khalid, A. (2013). Pan-Islamism in practice: The rhetoric of Muslim unity and its uses. In Late Ottoman Society (pp. 201-224). Routledge.

Kılıçbay, Ahmet (1984) Türk Ekonomisi, Modeller, Politikalar, Stratejiler, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara.

Kiliç, M. A. *İslamcı hâfızadaemeksorunu: Türkiyede 1980-2000 arası İslamcı dergilerde sosyal adalet söylemi* (Master's thesis, Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Kim-Kwong Chan and Eric R. Carlson, Religious Freedom in China: Policy, Administration, and Regulation. A Research Koray Karasu, "İngiltere", *Kamu Yönetimi Ülke İncelemeleri* (Ankara: Ankara Universitesi KAYAUM Yayınları, 2004

Kireev, N. G. (2007). History of Turkey XX century. M.: Kraft+ IV RAN.

Kirkpinar, L. (2018). Demokrat Parti (DP) ve Din-Siyaset İlişkisi (1946-1960). *Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi*, *18*(36), 349-359.

Kirman, M. A. (2020). Çağdaş İslam Düşüncesi Ve Laiklik: Ali Abdurrâzık'a Göre Din Ve Devlet . Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Çüifd) , 20 (2) , 535-551 . Doı: 10.30627/Cuilah.808193

Kirman, MA (2008). Küreselleşme sürecinde sekülerleşme ve dinin geleceği. *ICANAS 38, Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildirileri, 10-15 Eylül 2007* , 279-295.

Kit. , Istanbul 198-+. s. 1 1 1 . Dinler in dogusu konusunda ;1yrmul1 bdg1 km bkz. E. E. Evans-Pritchard.

Kohen, S. (1993), "Alem Bizi Daha Büyük Görüyor, Milliyet'ten", Ne Dediler (Der. M. Nuroğlu), İstanbul: Sebil Yay. (Bknz.; Aktrn. İzmirli, 2014)

Kostıner, Joseph. (1997), "State, Islam and Opposition in Saudi Arabia: The Post Desert-Storm Phase," Middle East Review of International Affairs, c. 1, n. 2.

Kostıner, Jozeph. (1985), "On Instruments and Their Designers: The Ikhwan of Najd and the Emergence of the Saudi State," Middle Eastern Studies, c. 21, n. 3.

Koyuncu N (2008). İslamiyetin Teokratik bir devlet düzeni öngörüp öngörmediği üzerine düşünceler. Erciyes Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi, 3(2), 119 - 129.

Köker, L. (1990). Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi. İstanbul: İletişim Yayınları

Kuan, H. C. (2012). Religion and politics in China. *Universal Rights in a World of Diversity: The Case of Religious Freedom*, 155-92.

Kuhn, Thomas S. 1962. The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: University of Chicago Press.

Kuniholm, B.R. (1991). "Turkey and the West." Foreiqn Affairs. Spring: 34.

Kurşun, Zekeriya. (2011). "Tarihten günümüze Suudi Arabistan,

Kuru, A. (2006). "Reinterpretation of Secularism in Turkey: The Case of the Justice and Development Party." In the Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK party. Salt Lake City: University of Utah Press.

Kuru, Ahmet T. Pasif ve Dışlayıcı Laiklik. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011. s.21 - 137

Kurun, İ. (2017). Yeni Sağ Ve Demokratikleşme Arasındaki İlişki: Turgut Özal Dönemi Türkiye'si Örneği-The Relatıonshıp Between The New Rıght And

Democratızatıon: The Case Of Turgut Özal Perıod In Turkey. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 9*(22), 358-374.

Küçükcan, T. İslam Araştırmaları Dergisi, Sayı 13, 2005, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, İstanbul, s. 109-128

Landau, Y. M. (1990). The politics of Pan-Islam: ideology and organization. Clarendon.

Lawson, E. T., & McCauley, R. N. (1993). Rethinking religion: Connecting cognition and culture. Cambridge University Press.

Layman, G. C., & Carmines, E. G. (1997). Cultural conflict in American politics: Religious traditionalism, postmaterialism, and US political behavior. The Journal of Politics, 59(3), 751-777.

Le Van Baumer, F. (1960). Religion and the Rise of Scepticism (Vol. 70). New York, Harcourt.

Lerner, D. (1958). The Passing of Traditional Society: Modernizing in the Middle East. New York, NY: The Free Press.

Lett, J. (1999). Science, religion, and anthropology (pp. 103-120). Greenwood Press.

Levenson, J. R. (1958). Confucian China and its modern fate (Vol. 1). Univ of California Press.

Lewis, B. (1961). The emergence of modern Turkey. London, Oxford, New York, Oxford University Press, second edition, p. 355.

Livaneli, Z. (1993), "Resmi İdeolojiye Karşı Çıkan Cumhurbaşkanı", Sabah Gazetesi, 19 Nisan 1993. (Bknz.; Aktrn. İzmirli, 2014)

Ludeke, S., Johnson, W., & Bouchard Jr, T. J. (2013). "Obedience to traditional authority:" A heritable factor underlying authoritarianism, conservatism and religiousness. Personality and Individual Differences, 55(4), 375-380.

M.Emin Köktaş, Din ve Siyaset Siyasal Davranış ve Dindarlık, Vadi yay.; Ank. 1997, s. 252.

Maarif Matbaası

Madan, T. N. (1987). Secularism in its Place. The Journal of Asian Studies, 46(4), 747-759.

Madison, G. B. 1988. The Hermeneutics of Postmodernity: Figures and Themes. Bloomington: Indiana University Press.

Malinowski, M. (1948). Science and Religion and other Essays. Boston, Mass. & Glencoe, Ill, 48.

Mandaville, P. (2020). Islam and politics. Routledge.

Mango, A. "The Modern History of a Solid Country", The EU and Turkey: A Glitterin Prize or a Millstone?, Michael Lake (ed.), London, The Federal Trust for Education and Research, 2005, pp. 22.

Manzoor, S. P. (2008). Tanrı'yı Terk Etmeden Tarihe Sahip Çıkmak: İslâm, Sekülerizm ve Dünyevileşme Sorunu. Milel ve Nihal, 5(2), 129-145.

Mardin, Ş. (1991). Türk Modernleşmesi, İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1996). Yeni Osmanlı Düşüncesinin Doğuşu. Çev. Mümtaz'er Türköne,

Mardin, Şerif. Türkiye İslam ve Sekülarizm. çev. Elçin Gen ve Murat Bozluolcay. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.

Marshall, G. (1999). Sosyoloji Sözlüğü, çev. *Osman Akınhay-Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları*.

Martin, D. "The Secularization Issue: Prospect and Retrospect", The British Journal of Sociology, Vol. 42, No. 3, 1991, pp. 465-474

Martin, R., & Barzegar, A. (Eds.). (2010). Islamism: Contested perspectives on political Islam. Stanford University Press.

Marx, K. (1852). 1963, The Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte. The Portable Karl Marx. New York: Viking: Penguin Books, 287-323.

Mavelli, L., & Petito, F. (2012). The postsecular in International Relations: an overview. Review of International Studies, 38(5), 931-942.

Max Weber, The Religion of India The Sociology of Hinduism and Buddhism, Translated and edited by Hans H. Gerth & Don Martindalei, Free Press, USA, 1958, s. 117.

McGrath, A. (2007). The twilight of atheism: The rise and fall of disbelief in the modern world. WaterBrook.

McHALE, T. R. (1980), "A Prospect of Saudi Arabia," International Affairs, c. 56, n. 4, ss. 622-647.

McLeod, H. (2007). The religious crisis of the 1960s. OUP Oxford.

McMullin, S. (2013). The secularization of Sunday: Real or perceived competition for churches. Review of Religious Research, 55, 43-59.

Mechling, J. (1991). Homo narrans across the disciplines. Western folklore, 50(1), 41-51.

Mehmet Ali Büyükkara, Çağdaş İslami Akımlar, İstanbul: Klasik Yayınları, 2016, s.63

Mehmet Ali Büyükkara, İhvan'dan Cüheym'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik, 4. Baskı, İstanbul: Dergah Yayınları, 2016, s.135

Mehmet Şahin, Şii Jeopolitiği: İran için Fırsatlar ve Engeller, Orta Doğu Dergisi, Sayı 1, 2006, s. 45

Metin Toker, Tek Partiden Çok Partiye 1944-1950, Bilgi Yayınevi, Ankara, 1998, s.s.80-81; Taner Timur, Türkiye'de Çok Partili Hayata Geçiş, İmge Kitabevi, Ankara, 2003, s.20.

Metz, Helen Chapin (ed). (1992), Saudi Arabia: A Country Study, Washington: GPO for the Library of Congress.

Michael G. Roskin, Çağdaş Devlet Sistemleri, Adres Yayınları, Çev. Bahattin Seçilmişoğlu, 2012, Ankara

Michel, T. "Laisizme Katolik Bir Bakış", Cogito Dergisi, Sayı: 1, Yaz 94, YKY, İstanbul, 2007, s. 103

Milanovic, BB. (1986). Export incentives and Turkish manufactured exports, 1980-1984. World Bank Staff Working Paper No. 768, Washington, D.C.

Monsma, Stephen V. - Soper, Cristoper. Çoğulculuğun Meydan Okuması. Ankara: Liberte Yayınları. 2005.s.124 - 156

Morris, C. (2006). The new Turkey: The quiet revolution on the edge of Europe. London: Granata Publications, 72-73.

Mouzelis, N. (2012). Modernity and the secularization debate. Sociology, 46(2), 207-223.

Muallimoglu. Birlesik Yav .. Istanbul 1997. S.. 89

Muhammed Abid Cabiri. lslam'da Siyasal Ahil. Cev, Vecdi Akyuz. Kit.abevi Yay .. Istanbul 1997: Bertrand .le Jnuvend. 11aiJcmn T c:mdlai. Cev. Nejat

Mustafa Erdoğan, *Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji,* Ankara: Liberte Yayınları, 2000, s.307-308

Nandy, A. (2007). The return of the sacred: the language of religion and the fear of democracy in a post-secular world. Social Science Baha.

Narli, N. (1999). The rise of the Islamist movement in Turkey. Middle East, 3(3), 39.

Necati Sumer, *Dinlerde İntihar Şehitlik ve Ötanazi (*Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2015),

Nevo, Jozeph. (1998), "Religion and National Identity in Saudi Arabia," Middle Eastern Studies, c. 34, n. 3, ss. 34-53.

Ojetti, B. (1912). The Roman Congregations. Catholic Encyclopedia XIII (New York, Encyclopedia Press

Omer Caha, *Bitmeyen Beraberlik Modern Dünyada Din ve Devlet,* İstanbul: Timaş Yayınları,2008, s.93-105

Orcun İmga, *Amerika'da Din Devlet* (Ankara: Liberte Yayınları, 2010, s.52-53.

Ozzano, L. (2014). Religion, political actors, and democratization: The Turkish case. Politics and Religion, 7(3), 590-612.

Ö. Çaha, Sy.26 Omer Caha, *Bitmeyen Beraberlik Modern Dünyada Din ve Devlet* (İstanbul: Timaş Yayınları,2008

Öncü, A. (1994). Packaging Islam: Cultural politics on the landscape of Turkish commercial television. New Perspectives on Turkey, 10, 13-36.

Öymen, Altan (1993), "O'nu Arayacağız", Milliyet Gazetesi, 18 Nisan 1993. (Bknz.; Aktrn. İzmirli, 2014)

Özcan, A. (1997). Pan-Islamism: Indian Muslims, the Ottomans and Britain, 1877-1924 (Vol. 12). Brill.

Özçelik, S. (2000). Donanma-yı Osmanî Muavenit-i Milliye Cemiyeti.

Özek, Ç. Türkiye'de Gerici Akımlar ve Nurculuğun İçyüzü, Varlık Yayınları, İstanbul, 1964

Özkök, Ertuğrul (1993), "Elveda Büyük İhtilalci", Hürriyet Gazetesi, 18 Nisan 1993. (Bknz.; Aktrn. İzmirli, 2014)

Öztan, R. H. (2018). Point of No Return? Prospects of Empire after the Ottoman Defeat in the Balkan Wars (1912–13). International Journal of Middle East Studies, 50(1), 65-84.

Öztemiz, M. Cumhuriyet Döneminde Devletin Din Politikaları, Pencere Yayınları, İstanbul, 1997

Parsons, T. (1951). The Social System. Glencoe, IL: The Free Press.

Parsons, T. (1984). Religion in postindustrial America: The problem of secularization. Social Research, 493-525.

Pitirim A. Sorokin, Çağdaş Sosyoloji Kuruamları, Çev. M.M. Raşit Öymen, KBY., Ankara 1994, C.2, S.185 Vd.

Pitman, P. M. (1988). Turkey, a Country Study. III, ed. Washington, D.C.: Library of Congress, 79-80.

Polat, G. (2012). Salim Tamari, Year of the Locust, A Soldier's Diary and the Erasure of Palestine's Ottoman Past (Berkeley, Los Angeles, London: University of

California Press, 2011), pp x+ 201, ISBN 978 0 520 25955 3. Turkish Historical Review, 3(2), 238-241.

Pope, N., & Pope, H. (2011). Turkey unveiled: A history of modern Turkey. Woodstock and New York, The Overlook Press.

Poulton, H. (1997). Top Hat, Grey Wolf and Crescent: Turkish Nationalism and the Turkish Republic. Washington Square. p. 283.

Resmi Gazete, 3713 Sayılı Kanun, 12 Nisan 1991. Madde 1– (Değişik birinci fıkra: 15/7/2003-4928/20 md.)

Resmi Gazete, 1949/5435 sayılı Kanun ile Yapılan Değişiklik (RG. 16.6.1949): "MADDE 163 – Laikliğe aykırı olarak, Devletin içtimai veya iktisadi veya siyasi veya hukuki temel nizamlarını, kısmen de olsa dini esas ve inancalara uydurmak amacıyla cemiyet tesis, teşkil, tanzim veya sevk ve idare eden kimse iki yıldan yedi yıla kadar ağır hapis cezasıyla cezalandırılır. Böyle cemiyetlere girenler veya girmek için başkalarına yol gösterenler altı aydan aşağı olmamak üzere hapis cezası ile cezalandırılır. .Dağılmaları emredilmiş olan yukarıda yazılı cemiyetleri, sahte nam altında veya muvazaa şeklinde olsa dahi yeniden tesis, teşkil, tanzim veya sevk ve idare edenler hakkında verilecek cezalar üçte birden eksik olmamak üzere artırılır. Laikliğe aykırı olarak, Devletin içtimai veya iktisadi veya siyasi veya hukuki temel nizamlarını, kısmen de olsa dini esas ve inançlara uydurmak amacıyla veya siyasi menfaat veya şahsi nüfus temin ve tesis eylemek maksadıyla dini veya dini hissiyatı veya dince mukaddes tanınan şeyleri alet ederek her ne suretle olursa olsun propaganda yapan veya telkinde bulunan kimse bir yıldan beş yıla kadar ağır hapis cezasıyla cezalandırılır. Yukarıdaki fıkrada yazılı fiil yayın vasıtasıyla işlendiği takdirde verilecek ceza üçte birden yarıya kadar artırılır. Yayım yeri veya yayım vasıtası veya yayım konusu bakımından az zarar umulan hallerde faile altı aydan iki yıla kadar hapis cezası verilir."

Resmi Gazete, 3713 Sayılı Kanun, 12 Nisan 1991. Madde 1– (Değişik birinci fıkra: 15/7/2003-4928/20 md.) Terör; cebir ve şiddet kullanarak; baskı, korkutma, yıldırma, sindirme veya tehdit yöntemlerinden biriyle, Anayasada belirtilen Cumhuriyetin niteliklerini, siyasî, hukukî, sosyal, laik, ekonomik düzeni değiştirmek, Devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğünü bozmak, Türk Devletinin ve Cumhuriyetin varlığını tehlikeye düşürmek, Devlet otoritesini zaafa uğratmak veya yıkmak veya ele geçirmek, temel hak ve hürriyetleri yok etmek, Devletin iç ve dış güvenliğini, kamu düzenini veya genel sağlığı bozmak amacıyla bir örgüte mensup kişi veya kişiler tarafından girişilecek her türlü suç teşkil eden eylemlerdir.

Reymond Aron, *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri,* trc. Korkmaz Alemdar Ankara: Bilgi Yayınevi, 1994, s.171.

Rıfat, A. T. A. Y. (2018). Türkçe Ezan Uygulamasının Toplumsal Hafızada Yol Açtığı Travmalar Üzerine. *Mukaddime*, *9*(2), 49-66.

Robert Fuller, Spiritual, *But Not Religious: Understanding Unchurched America* (New York: Oxford University Press, 2001), 1.

Robins, K. (1996). Interrupting Identities: Turkey/Europe. Questions of cultural identity, 61-86.

Rodrik, D. (1990). Premature liberalization, incomplete stabilization: the Ozal decade in Turkey.

Roy, O. (2005). Turkey: a world apart, or Europe's new frontier?'. Turkey Today: A European Country, 11-25.

Royle, E. (1974). Victorian infidels: The origins of the British secularist movement, 1791-1866. Manchester University Press.

Ruşen Çakır, (1990). *Ayet ve Slogan* (İstanbul: Metis Yayınları), 36

Sabahattin Nal, "Demokrat Parti'nin 1950-54 Dönemi Din Siyaseti", Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, Cilt:60, Sayı:3, Ankara, 2005, s.s.153-157.

Sabahattin Nal, "Demokrat Parti'nin 1950-54 Dönemi Din Siyaseti", Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, Cilt:60, Sayı:3, Ankara, 2005, s.s.153-157.

Sadri, A. (2000). Reason, Freedom, and Democracy in Islam: Essential Writings of Abdolkarim Soroush (p. 126). M. Sadri (Ed.). New York: Oxford University Press.

Sage, R. L. (1994). Turgut Ozal. National Defense University. National War Collection, Washington DC.

Sajo, A. (2008). Preliminaries to a concept of constitutional secularism. International Journal of Constitutional Law, 6(3-4), 605-629.

Sakallıoğlu, Ü. C. (1996). Parameters and strategies of Islam–State interaction in Republican Turkey. International Journal of Middle East Studies, 28(2), 231-251.

Salt, J. (1995). Nationalism and the rise of Muslim sentiment in Turkey. Middle Eastern Studies, 31(1), 13-27.

Sangren, P. S. (1988). Rhetoric and Authority of Ethnography: 'Postmodernism' and the Social Reproduction of Texts. Current Anthropology 29 (3): 405–435.

Saucier, G. (2000). Isms and the structure of social attitudes. Journal of personality and social psychology, 78(2), 366.

Saygılı, A. (2010). Modern Devlet'in Çıplak Sureti. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, *59*(1), 61-97.

Sayyid, S. Sekülerizm. *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi (SKAD)*, *2*(4).

Schnürer, G. (1912). States of the Church. The Catholic Encyclopedia, 15, 257-67. Vol. XIV, New York

Schwarz, F. Kadim Bilgeliğin Yeniden Keşfi, (çev.)Ayşe Meral Aslan, İnsan Yay., İstanbul, 1997, s. 302.

Scott, J. (2018). Sex and secularism. Princeton University Press.

Scott, J., & Marshall, G. (Eds.). (2005). A dictionary of sociology. Oxford University Press, USA.

Scott, J., & Marshall, G. (Eds.). (2009). A dictionary of sociology. Oxford University Press, USA.

Sencer, M. Dinin Türk Toplumuna Etkileri, Ant Yayınları, İstanbul, 1971

Seufert, G., & Weyland, P. (1994). National events and the struggle for the fixing of meaning: a comparison of the symbolic dimensions of the funeral services for Atatürk and Özal. New Perspectives on Turkey, 11, 71-98.

Shafer, B. E., Claggett, W. J. M., & Claggett, W. J. M. (1995). The two majorities: The issue context of modern American politics. Johns Hopkins University Press.

Shankland, D. (1999). Islam and society in Turkey. Eothen.

Shils, E. (1981). Tradition. Chicago, IL: The University of Chicago Press.

Shils, E. "Gelenek", İnsan Bilimlerine Prolegomena, (der. ve çev.) Hüsamettin Arslan, Paradigma Yay., İstanbul-2002, s. 149 - 150.

Shively, K. (2008). Taming Islam: studying religion in secular Turkey. *Anthropological Quarterly*, *81*(3), 683-711.

Silverstein, B. (2005). Islamist critique in modern Turkey: Hermeneutics, tradition, genealogy. Comparative studies in Society and History, 47(1), 134-160.

Smith, A. (1981). An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations [1776]. 2 vols. Indianapolis: Liberty Fund.

Smith, N. (1987). Of yuppies and housing: gentrification, social restructuring, and the urban dream. Environment and Planning D: Society and Space, 5(2), 151-172.

Stark, R. (2004). Exploring the religious life. JHU Press.

Stokes, M. (1992). *The Arabesk debate: Music and musicians in modern Turkey*. Oxford University Press.

Stolz, J. (2010). A silent battle: Theorizing the effects of competition between churches and secular institutions. Review of Religious Research, 253-276.

Stolz, J., & Tanner, P. (2017). Elements of a Theory of Religious-Secular Competition. Política & Sociedade: Revista de Sociologia Política, 16(36).

Stolz, J., Pollack, D., & De Graaf, N. D. (2020). Can the state accelerate the secular transition? Secularization in East and West Germany as a natural experiment. European Sociological Review, 36(4), 626-642.

Storm, I. (2017). Does economic insecurity predict religiosity? Evidence from the European social survey 2002–2014. Sociology of Religion, 78(2), 146-172.

Sunar, Lütfi. (2019). *"Bir Başka Hayata Karşı": 1980 Sonrası İslamcı Dergilerde Meseleler, Kavramlar ve İsimler* (2. Cilt) / Editör: Lütfi Sunar 1. Basım. ISBN: 978-605-389-347-9

Sunier, T. (2019). Jihad and Islam in World War I. Studies on the Ottoman Jihad on the Centenary of Snouck Hurgronje's "Holy War made in Germany", edited by Zürcher, Erik-Jan. Journal of Muslims in Europe, 8(2), 235-237.

Sükan, F. Başbakan Adnan Menderes'in Meclis Konuşmaları, TBMM 1950-1960, Ankara, 1992

Şafak, A. (1992). İslam Dini ve Sosyal Adalet, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara

Şallı, A. (2017). Modernlik, Gelenek ve Din İlişkisi: Bir Modernleşme Kuramı Eleştirisi. *Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, *2*(4), 55-82.

Şapolyo, E. B. (1945). Mustafa Reşit Paşa ve Tanzimat Devri Tarihi. İstanbul: Güven Yayınevi

Şener, B., & Çolak, Ç. D. Türkiye'de Yeni Sağ'ın Kamu Yönetimi Anlayışı: Turgut Özal Ve Anap.

Tachau, F. (1984). Turkey, the politics of authority, democracy, and development. New York: Praeger Publishers, 1984. pp. 76-83.

Tanor B. (2002). Osmanlı-Türk Anayasal Gelişmeleri: 1789–1980 [Ottoman-Turkish constitutional progress: 1789–1980]. Istanbul, Yapi Kredi Yayinlari. 456 p

Tanör, B. (2002). Osmanlı-Türk anayasal gelişmeleri,(1789-1980):(Otag). Ottoman-Turkish constitutional progress: 1789–1980. Istanbul, Yapi Kredi Yayinlari, 2002. 456 p.

Tarhanlı, İ. Müslüman Toplum Laik Devlet, Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, Afa Yayınları, İstanbul, 1993

Taş, K. & Göksüçukur, B. (2019). Osmanlı dönemi batıcılık, İslamcılık, Türkçülük fikir akımları ve din. Dini Araştırmalar, 22(56), 463-488.

Taylor, C. (2011). Secularism and Multiculturalism. Values and Ethics for the 21st Century, 77-100.

Tayyar Arı, Geçmişten Günümüze ORTA DOĞU: Siyaset, Savaş ve Diplomasi, 6. Baskı, Bursa: Dora, s.487-500

TBMM, Tutanak Dergisi, Ankara, 1949

Tekin, Y. (2008). Türk Demokrasi Tarihinin Vazgeçilmez Unsuru: Din (İslam)-Siyaset İlişkisi. *Demokrasi Platformu*, *4*(14).

Theories of Prim ir ive Rdigion. Oxford Lniversity Press. Oxford l l:182: Emile Durkheim. Din Haycmmn

Thomas Luckman, The İnvisible Region, 2.Baskı, The Macmillan Company, New York 1972, s.41-49, 51 vd. Osman Pazarlı, Din Psikolojisi, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s.31

Timur, T. Memleket Siyaset Yönetim (MSY), Cilt 17, Sayı 37, Haziran 2022, 1-4.

Tipps, D.C. (1973). Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: A Critical Perspective. Comparative Studies in Society and History, 15, 2, pp. 199-226.

Tokucu, Erkan ve Yüce, Alpaslan (2013) "Türkiye'nin İhracat Performansının 1980 Sonrası Dönemde Gelişimi ve İhracatın Artırılmasında Uluslararası Pazarlama İnovasyonunun Rolü", Trakya Üniversitesi İİBF E-Dergi, Cilt. 2, Sayı 1: 47-75,

Tovsultanov, R. A., Tovsultanova, M. S., & Galimova, L. N. (2022). Turgut Ozal: Reforms, Ideological Searches, And Political Legacy. European Proceedings of Social and Behavioural Sciences.

Traboulsi, S. (2002) "An Early Refutation of Muhammad Ibn ʿAbd al-Wahhāb's Reformist Views," Die Welt des Islams 42.3 (2002), 373-415; and R.Y. Ebied and M.J.L. Young, "An Unpublished Refutation of the Doctrines of the Wahhabis," Revista degli studi orientali 1 (1976), 377-397.

Traboulsi, S. (2002). An Early Refutation of Muhammad Ibn'Abd al-Wahhāb's Reformist Views. *Die Welt des Islams*, *42*(3), 373-415.

Trimberger, E. K. (1977). Revolution from above: Military bureaucrats and development in Egypt, Peru, Turkey, and Japan. New Brunswick, New Jersey, Transaction Books.

Truett, K. R., Eaves, L. J., Meyer, J. M., Heath, A. C., & Martin, N. G. (1992). Religion and education as mediators of attitudes: a multivariate analysis. Behavior Genetics, 22(1), 43-62.

Tuncav. KBY . . Ankara 1979

Tuncer, F. F. (2020). Türkiye-Arnavutluk ilişkilerinde kimlik ve Söylem: Süreklilik/Değişim, Cinius Yayınları, İstanbul

Turan I. (2015). Turkey's Difficult Journey to Democracy. Two Steps Forward, One Step Back. Oxford: Oxford University Press. 270 p

Turan, I. (2018). Religion and political culture in Turkey.

Tüm kurum ve aktörlerin görevlerini daha detaylı incelemek için bkz.: Arı, Tayyar. Geçmişten Günümüze ORTA DOĞU: Siyaset, Savaş ve Diplomasi, 6. Baskı, Bursa: Dora, 2014. S. 438.

Türsan, H. (2004). Democratisation in Turkey: the role of political parties (No. 31). Peter Lang.

Uçar, F., & Akandere, O. (2017). Turgut Özal'ın Kürt sorununa yaklaşımı. Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi Sayı: 61, Güz 2017, s. 365-392

Uğraş, V. (2019). *Merkez sağ siyasetin popülist söylemi ve Turgut Özal Dönemi örneği* (Master's thesis, Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü).

Ulchenko, N. Y. (2016). Formation of patterns of economic development of Turkey: Doctoral Dissertation.

Uluç, A. V. (2014). Liberal-muhafazakar siyaset ve Turgut Özal'ın siyasi düşüncesi. *Yönetim Bilimleri Dergisi*, *12*(23), 107-140.

Uluengin, H. (1993), "Artık Yazabilirim", Hürriyet Gazetesi, 18 Nisan 1993. (Bknz.; Aktrn. İzmirli, 2014)

Ulutas, U. (2010). Religion and secularism in Turkey: The dilemma of the Directorate of Religious Affairs. Middle Eastern Studies, 46(3), 389-399.

United States Congressional-Executive Commission on China, China's national and local regulations on religion: recent developments in legislation and implementation: roundtable before the Congressional-Executive Commission on China, One Hundred Ninth Congress, second session, November,Washington: U.S. G.P.O., 2007.

Uturgauri, S., & Ulchenko, N. (2009). Turgut Ozal–The premier and President of Turkey. Moscow, Russia: Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences.

Ülken, H. Z. (1966). Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi I. Konya: Selçuk Yayınları

Ünay, S. (2013). Kalkınmacı Modernlik–Küresel Entegrasyon ve Ortadoğu Ekonomi Politiği, İstanbul: Küre Yayınları, 1.

Vanderclute B. A. (1984). Democracy By Coup: the Turkish Government under Military Control (1980– 1983). Fort Leavenworth, Kansas. 173 p.

Vatican City State Homepage "Vatican City in the Past, 10 Nisan 2017

Vattimo, G. (1988). The end of modernity: Nihilism and hermeneutics in post-modern culture. Cambridge: Polity Press.

Voas, D. (2008). The continuing secular transition (Vol. 31, pp. 25-48). New York: Routledge.

Wahhabism yükselişi için bkz. Cook, M. (1992) "On the Origins of Wahhabism," Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Third Series 2 (1992), 191-202.

Waxman, D. (1997). Islam and Turkish national identity: A reappraisal. Mediterranean Quarterly, 8.

Waxman, D. (1998). Turkey's identity crises: domestic discord and foreign policy (No. 311). Research Institute for the Study of Conflict and Terrorism.

Weiker, W. F. (1963). The Turkish Revolution, 1960-1961: aspects of military politics. Washington, D. C. The Brookings Institution, 1963. 172 p.

Wilson, B. (2001). Salvation, secularization, and de-moralization. The Blackwell companion to sociology of religion, 39-51.

Wilson, B. R. (1966). Religion in America: A Contrasting Pattern. Religion in Secular Society: A Sociological Comment. London: Watts, 86-102.

Yadgar, Y. (2013). Tradition, Human Studies, Vol. 36, no. 4, pp. 451-470.

Yasin Aktay, "Amerika'da Din Devlet İlişkileri ve Dini Cemaatlerin Etkisi", *Din ve Devlet İlişkileri Farklı Modeller, Konseptler ve Tecrübeler* (Ankara: Konrad Adenauer Vakfı Yayını, 2003, *s.*38

Yavuz, M. H. (1997). Political Islam and the welfare (Refah) party in Turkey. Comparative politics, 63-82.

Yavuz, M. H. (1998). Turkish identity and foreign policy in flux: The rise of Neo-Ottomanism. Critique: Journal for Critical Studies of the Middle East, 7(12), 19-41.

Yavuz, M. H. (2003) Islam in the Public sphere. In: Yavuz, M. H. & Esposito, J. L. eds., 1–18.

Yavuz, M. H. (2003). Islamic political identity in Turkey. Oxford university press.

Yavuz, M. H. (2009). Secularism and Muslim Democracy in Turkey. New York: Cambridge University Press.

Yenen, A. (2015). The Other Jihad: Enver Pasha, Bolsheviks, and Politics of Anticolonial Muslim Nationalism during the Baku Congress 1920. In: The First World War and its Aftermath: The Shaping of the Middle East. London, pp. 273-293.

Yenen, A. (2016). The “Young Turk zeitgeist” in the Middle Eastern uprisings in the aftermath of World War I. War and Collapse: World War I and the Ottoman State, 1181-1216.

Yenen, A. (2020). Pan-Islamism (Ottoman Empire). International Encyclopedia of the First World War, ed. by Ute Daniel, Peter Gatrell, Oliver Janz, Heather Jones, Jennifer Keene, Alan Kramer, and Bill Nasson, issued by Freie Universität Berlin.

Yıldız, A. (2003). Politico-religious discourse of political Islam in Turkey: The parties of national outlook. The Muslim World, 93(2), 187-209.

Yıldız, A. (2018). Liberalizm-Muhafazakârlık Sarkacında “İnformel” Bir Demokrat: Turgut Özal’dan Kalan. *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, *15*(55), 39-56.

Yıldız, M. (2014). Din-Siyaset İlişkileri Bağlamında Fârâbî Ve Mâturîdî∗. *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, (1), 78-94.

Yılmaz, Hakan. Laiklik: Türkiye’deki Uygulamaları, Avrupa ile Kıyaslamalar, Politika Önerileri. İstanbul: Bilge Adamlar Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları, 2014.s.13

Yılmaz, I. (2005). State, law, civil society and Islam in contemporary Turkey. Law, Civil Society and Islam in Contemporary Turkey (June 1, 2005).

Young, L. A. (2016). Rational choice theory and religion: Summary and assessment. Routledge.

Yummi Sezen, Hümanizm ve Atatürk Devrimleri, Ayışığıkitaplan, Istanbul 1997. ss. 151-155

Yumni Sezen, Sosyoloji Açısından Din, IFAV Yay., Istanbul 1988. s.131-145,

Zakai, A. (2008). "International encyclopedia of the social sciences." 2. Baskı, Detroit, USA. s.341

Zarcone, T., Clayer, N., Popovic, A., & Zarcone, T. (1998). Mehmet Alî Aynî et les cercles melâmî d’Istanbul au début du XXe siècle. Melamî et Bayramî. Etudes sur trois mouvements mystiques musulmans, 227-48.

Zekra, M. A. ve Neccar, A. M (2003). İslami Düşüncede Ekonomi, Banka ve Sigorata, Çev: Hayrettin Karaman, İz Yayınları, İstanbul, 2003, s. 47-48.

Zhigulskaya, D. V. (2017). Turkey after the transition to a multiparty system: the coups of 1960, 1971 and 1980. Вестник Новосибирского государственного университета. Серия: История, филология, 16(10), 41-46.

Zhuo Xinping, ‘Religion and rule of Law in China Today’,Brigham Young University Law Review, Vol. 2009, Issue 3 (2009), pp. 519-527.

Zubaida, S. (1996). Turkish Islam and national identity. Middle East Report, 10-15.

Zurcher, E. (2004). Turkey: A Modern History. 3rd Edition. New York: I.B. Tauris.

Zürcher, E. J. (1995). Modernleşen Türkiye'nin Tarihi. İstanbul: İletişim Yayınları.

Zürcher, E. J. (2000). Young Turks, Ottoman Muslims and Turkish Nationalists: Identity Politics 1908–1938. In Ottoman past and today's Turkey (pp. 150-179). Brill.

Zürcher, E. J. (2002). The Young Turks: children of the borderlands. Universitäts-und Landesbibliothek Sachsen-Anhalt.

Zürcher, E. J. (2005). Savaş, Devrim ve Uluslaşma (Türkiye Tarihinde Geçiş Dönemi: 1908- 1928). Çev. Ergun Aydoğdu. İstanbul: Bilgi Yayınları

Zürcher, E. J., & van der Linden, H. (2004). Searching for the fault line. A survey of the role of Turkish Islam in the accession of Turkey to the European Union in the light of the ‘‘clash of civilization. The European Union, Turkey and Islam, 83-174.

İNTERNET KAYNAKLARI

http://pewforum.org/Government/Global-Restrictions-on-Religion.aspx, 'Global Restrictions on Religion', Full report of 7 December 2009, accessed on 10 May 2011. Quoted from page 13 of 72.

https://ataturkansiklopedisi.gov.tr/bilgi/enver-pasa-1882-1922 (Erişim Tarihi : 30.10.2023)

https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/8748.pdf (Erişim Tarihi : 30.10.2023)

https://www5.tbmm.gov.tr/tutanaklar/KANUNLAR_KARARLAR/kanuntbmmc046/kanuntbmmc046/kanuntbmmc04600171.pdf (Erişim Tarihi : 30.10.2023)

https://www.tccb.gov.tr/cumhurbaskanlarimiz/turgut_ozal (ErişimTarihi : 17.12.2023

https://www.aa.com.tr/tr/politika/8-cumhurbaskani-turgut-ozalin-vefatinin-uzerinden-30-yil-gecti/2873592 (Erişim Tarihi : 24.12.2023).

https://www.aa.com.tr/tr/politika/8-cumhurbaskani-turgut-ozalin-vefatinin-uzerinden-30-yil-gecti/2873592 Erişim Tarihi : 24.12.2023)

https://www.aa.com.tr/tr/pg/foto-galeri/ozalin-mezari-acildi, (Erişim Tarihi : 01.11.2023)

https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/7234.pdf (Erişim Tarihi : 30.10.2023)

https://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/20843_1.pdf (Erişim Tarihi : 30.10.2023)

https://www.anayasa.gen.tr/1961ay.htm (Erişim Tarihi : 30.10.2023)

Pewglobal.org/category/datasets/ Erişim Tarihi : 20.09.2023