

**T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK VE MEDENİYETÇİ SÖYLEM
ARASINDA ADALET VE KALKINMA PARTİSİ
DÖNEMİ KİMLİK POLİTİKALARI**

**DOKTORA TEZİ
Adem BÖLÜKBAŞI**

Enstitü Anabilim Dalı: Sosyoloji

Tez Danışmanı: Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN

HAZİRAN - 2017

T.C.
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK VE MEDENİYETÇİ SÖYLEM
ARASINDA ADALET VE KALKINMA PARTİSİ
DÖNEMİ KİMLİK POLİTİKALARI**

DOKTORA TEZİ
Adem BÖLÜKBAŞI

Enstitü Anabilim Dalı: Sosyoloji

“Bu tez 16/06/2017 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Oybirliği / ~~Oyçokluğu~~ ile kabul edilmiştir.”

JÜRİ ÜYESİ	KANAATI	İMZA
Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ	Olumlu	[İmza]
Prof. Dr. Mustafa ORÇAN	Başarılı	[İmza]
Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN	Başarılı	[İmza]
Doç. Dr. İsmail HİRA	Başarılı	[İmza]
Doç. Dr. Bünyamin BEZCİ	Olumlu	[İmza]



SAKARYA
ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
DOKTORA İNTİHAL YAZILIM RAPORU BEYAN BELGESİ

Tez Başlığı: Çokkültürcülük ve Medeniyetçi Söylem Arasında Adalet ve Kalkınma Partisi Dönemi Kimlik Politikaları

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışmamın toplam 297 sayfalık kısmına ilişkin *Sakarya Üniversitesi Lisansüstü Yönetmeliği Madde 28* uyarınca aşağıda belirtilen filtrelemeler uygulanarak alınmış olan ve 17/05/2017 tarihinde Sosyal Bilimler Enstitüsü tarafından şahsıma iletilen *Turnitin* intihal tespit programı raporuna göre tezimin benzerlik oranı % 5'tir.

Uygulanan filtrelemeler:

- 1) Kaynakça hariç
- 2) Alıntılar dahil
- 3) 5 kelimedenden daha az örtüşme içeren metin kısımları hariç

Bu bilgiler doğrultusunda tez çalışmamın herhangi bir intihal içermediğini; aksinin tespit edileceği muhtemel durumda doğabilecek her türlü hukuki sorumluluğu kabul ettiğimi ve yukarıda vermiş olduğum bilgilerin doğru olduğunu beyan ederim.

Gereğini saygılarımla arz ederim.

Öğrenci

(Adı – Soyadı, İmzası, Tarih)

Adem Bölükbaşı

28.06.2017

ÖĞRENCİ BİLGİLERİ

Adı – Soyadı

: Adem Bölükbaşı

Öğrenci Numarası

: 1160D13008

Ana Bilim Dalı

: Sosyoloji

Programı

: Sosyoloji

Statüsü

: ☐ Y. Lisans ☒ Doktora ☐ Bütünleşik Doktora

Danışman

(Adı - Soyadı, İmzası, Tarih)

Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN

28.06.2017

ÖNSÖZ

Türkiye'nin son on beş yılına damgasını vurmuş bir siyasi teşkilat olan Adalet ve Kalkınma Partisi ve onun çeşitli alanlarda ortaya koyduğu politikalar, geçtiğimiz yıllar içerisinde birçok çalışmaya konu edildi. Bu doktora tezi de, partinin kimlik politikalarını çokkültürcülük ve medeniyetçi söylem bağlamında incelemektedir. Ancak Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarının özellikle son üç yıllık döneminde Türkiye'de ve çevresinde meydana gelen olaylar adeta daha önceki yıllarda hiç olmadığı kadar hızlı gelişen süreçlere tanıklık etmemize yol açmıştır. Bu çalışmada, 2002 yılından başlayarak, bahsi geçen son üç yıllık dönemin hızlı dönüşümlerini de dikkate alarak, bugüne kadar uzanan süreçte bu siyasi teşkilatın kimlik politikalarının nereye doğru evrildiğini ve bu dönüşümün çokkültürlülük modelleriyle ve partinin ortaya koyduğu medeniyet söylemiyle ilişkisini irdelemeye çalıştım.

Böyle bir çalışma yapmam konusunda beni teşvik eden, danışmanım olmayı kabul eden ve çalışmam boyunca bana her konuda destek olan, en zor zamanlarımda bana anlayış ve duygudaşlık gösteren kıymetli hocam Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN'a teşekkür ediyorum. Tez izleme komitemde ve tez savunma jürimde yer alarak, değerli katkılarıyla tezimin şekillenmesinde yol gösterici olan değerli hocalarım Doç. Dr. İsmail HİRA'ya ve Doç. Dr. Bünyamin BEZCİ'ye müteşekkirim. Tez savunma jürimde yer alan değerli hocalarım Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ ve Prof. Dr. Mustafa ORÇAN kıymetli görüş ve yorumlarıyla tezimin son halini almasında büyük katkı sağlamışlardır, kendilerine minnettarım. Bu vesileyle üzerimde büyük emeği olan ve her zaman desteğini yanımda hissettiğim kıymetli hocam Prof. Dr. M. Tayfun AMMAN'a çok teşekkür ediyorum. Ayrıca değerli hocalarım Prof. Dr. H. Musa TAŞDELEN'e, Prof. Dr. Sami ŞENER'e ve Doç. Dr. Ali ARSLAN'a teşekkür ederim. Doktora arkadaşlarım Dr. Emrullah TÜRK'e, Dr. Handan AKYİĞİT'e ve M. Veysel KARATAŞ'a yardımları için minnettarım. Saha çalışması için görüşme yapmayı kabul ederek bu çalışmanın ortaya çıkmasını mümkün kılan kurum yetkililerine teşekkür ediyorum. Ayrıca çalışmalarımı her zaman destekleyen babama, anneme ve kardeşlerime, sevgili eşime ve kızıma çok teşekkür ediyorum.

Adem BÖLÜKBAŞI

16/06/2017

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR.....	iii
ÖZET.....	v
SUMMARY.....	vi
GİRİŞ.....	1

BÖLÜM 1: MODERN DÜNYADA MEDENİYET KAVRAMI VE MEDENİYETÇİ SÖYLEM.....17

1.1. Medeniyet Kavramının Tarihî Kökenleri ve Gelişimi	17
1.2. Sosyoloji Teorisinde Medeniyet Kavramının Ele Alınışı: Medeniyet Sosyolojisi	25
1.3. Medeniyet Temelli Analiz Çerçevesi ve Medeniyetçi Söylem.....	34
1.4. Çağdaş Dünyada Medeniyetçi Söylem ve Uygulama Örnekleri	46
1.4.1. Avrupa Birliği	47
1.4.2. Avrasyacılık	50
1.4.3. İslâm Hadârî.....	52
1.5. Modernleşen Türkiye’de Medeniyet Tasavvuru ve Medeniyet Söyleminin Tarihî Gelişimi	55
1.5.1. Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemleri	56
1.5.2. Cumhuriyet Dönemi.....	67

BÖLÜM 2: KİMLİK POLİTİKALARI VE ÇOKKÜLTÜRLÜLÜKTARTIŞMALARI .. 86

2.1. Kimliğin Yükselişi ve Küreselleşme Tartışmaları.....	86
2.2. Çokkültürlülük ve Vatandaşlığa Dair Teorik Yaklaşımlar	109
2.3. Türkiye’de Kimlik, Çokkültürlülük ve Vatandaşlık Tartışmaları.....	130

BÖLÜM 3: İSLAMCILIĞIN DÖNÜŞÜMÜ BAĞLAMINDA

AK PARTİ’NİN MEDENİYETÇİ SÖYLEMİ..... 148

3.1. Modernleşme ve Post-modernleşme Sürecinde İslamcılığın Dönüşümü	148
3.2. Ak Parti’nin Muhafazakâr Demokrat Kimliği ve Medeniyetçi Söylemi	172
3.2.1. Ahmet Davutoğlu ve Medeniyet Söyleminin Teorisi	188
3.2.2. Ak Parti ve Medeniyetçi Söylemin Pratiği: Recep Tayyip Erdoğan Tesiri	201
3.2.3. Ak Parti’nin Medeniyet Söylemine Yönelik Değerlendirme ve Eleştiriler	214

BÖLÜM 4: AK PARTİ DÖNEMİ KİMLİK POLİTİKALARI BAĞLAMINDA MEDENİYETÇİ SÖYLEMİN DEĞERLENDİRİLMESİ.....	221
4.1. AK Parti Dönemi Kimlik Politikaları	221
4.1.1. Kürt Kimliğine Yönelik Politikalar.....	225
4.1.2. Alevi Kimliğine Yönelik Politikalar	229
4.1.3. Kimlik Politikaları Alanındaki Diğer Adımlar	233
4.2. Ak Parti'nin Kimlik Politikalarına Dair Genel Bir Değerlendirme	236
4.3. Söylem ve Pratiğe Yönelik Eleştiriler	244
4.3.1. Kürtlerin Değerlendirme ve Eleştirileri	245
4.3.2. Alevilerin Değerlendirme ve Eleştirileri.....	251
4.3.3. Gayrimüslim Grupların Değerlendirme ve Eleştirileri.....	256
4.3.4. Romanların Değerlendirme ve Eleştirileri	260
4.3.5. Türk Milliyetçilerinin Değerlendirme ve Eleştirileri	262
4.3.6. Ulusalıcı-Kemalist Grupların Değerlendirme ve Eleştirileri.....	265
SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	270
KAYNAKÇA.....	277
EKLER.....	298
ÖZGEÇMİŞ.....	302

KISALTMALAR

AB	: Avrupa Birliği
AİHM	: Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi
Ak Parti	: Adalet ve Kalkınma Partisi
ANAP	: Anavatan Partisi
Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
Çev.	: Çeviren
DİE	: Devlet İstatistik Enstitüsü
DTP	: Demokratik Toplum Partisi
Fr.	: Fransızca
HDK	: Halkların Demokratik Kongresi
HDP	: Halkların Demokratik Partisi
KDGM	: Kamu Düzeni ve Güvenliği Müsteşarlığı
KDK	: Kamu Diplomasisi Koordinatörlüğü
M.	: Milâdî
MHP	: Milliyetçi Hareket Partisi
MİE	: Medeniyetler İttifakı Enstitüsü
OHAL	: Olağanüstü Hal
S.	: Sayı
s.	: Sayfa
SBE	: Sosyal Bilimler Enstitüsü
ss.	: Sayfalar arası
SHP	: Sosyal Demokrat Halkçı Parti
STK	: Sivil Toplum Kuruluşları
SSCB	: Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
TC	: Türkiye Cumhuriyeti

TCCB	: Türkiye Cumhuriyeti Cumhurbaşkanlığı
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
TİKA	: Türk İşbirliği Koordinasyon Ajansı Başkanlığı
YTB	: Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı



Tezin Başlığı: Çokkültürcülük ve Medeniyetçi Söylem Arasında Adalet ve Kalkınma Partisi Dönemi Kimlik Politikaları

Tezin Yazarı: Adem BÖLÜKBAŞI **Danışman:** Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN

Kabul Tarihi: 16 Haziran 2017 **Sayfa Sayısı:** vi (ön kısım) + 297 (tez) + 5 (ek)

Anabilimdalı: Sosyoloji

Bu çalışma Ak Parti dönemi kimlik politikaları bağlamında Ak Parti'nin medeniyetçi söylemini ve buna yönelik farklı kimlik gruplarının değerlendirme ve eleştirilerini ortaya koymaya ve bunları eleştirel bir analizle değerlendirmeye çalışmaktadır. Çalışmanın amacı Ak Parti kimlik politikalarının kendisinden önceki siyasi hareketlerden farkının ne olduğunu ortaya koymak ve bu farklılıklar karşısında konunun muhatabı olan farklı kimlik gruplarının konuya bakışını irdelemektir.

Bu hedefler doğrultusunda modern dünyada medeniyet kavramının ve medeniyetçi söylemlerin tarihî ve sosyolojik olarak değerlendirilmesi, ayrıca küreselleşme sürecinde ortaya çıkan ulus-devlet ve çokkültürlülük tartışmalarının bu medeniyetçi söylemlerle nasıl ilişkilendirilebileceği ortaya konmaya çalışılmaktadır. Öte yandan modernleşen Türkiye'de medeniyet kavramının ve medeniyetçi söylemin gelişim çizgisi ve bunun 1990'lı yıllarla beraber İslamcılığın dönüşümü ekseninde nasıl yeniden ortaya çıktığı irdelenmektedir.

Böyle bir arka plandan sonra Ak Parti döneminde Türkiye'de hem medeniyetçi söylemin nasıl yeniden üretildiği ve hem de bunun kimlik politikalarıyla nasıl ilişkilendirildiği ele alınmıştır. Bunu yaparken yöntem olarak nitel yöntem kullanılmıştır. Bu kapsamda dokümantasyon tekniği kullanılmış ve resmî belgeler, söylemler, parti ve hükümet programları ve diğer dokümanlar incelenmiştir. İkinci aşamada ise bu politikaların ve söylemlerin sahadaki yansımalarına bakılmıştır. Bunu yaparken de derinlemesine görüşme tekniği ve yine dokümantasyon tekniği kullanılmıştır. Bu kapsamda hem ilgili kimlik gruplarının temsilcileriyle görüşmeler gerçekleştirilmiş ve hem de ilgili grupların yayınları taranmıştır.

Tezin bulgularına göre, altı farklı başlık altında grupladığımız (Kürtler, Aleviler, Gayrimüslimler, Romanlar, milliyetçiler ve ulusalcılar) farklı kimlik gruplarının Ak Parti dönemi kimlik politikalarında ciddi bir dönüşüm yaşandığını düşündükleri görülmüştür. Bu ciddi dönüşümle beraber laik ulus-devletin dışlayıcı vatandaşlık ve kimlik yaklaşımının terk edilerek, temel hak ve özgürlükler alanında ve kimliklerin kültürel tanınması alanında ciddi adımlar attığı düşünülmektedir. Ancak bu gruplar arasında yalnız ulusalcı kesimlerin kimlik politikaları alanında atılan adımları toptan reddettiği ve ulusçu-seküler paradigmaya dönülmesi gerektiğini savunduğu ortaya çıkmıştır. Bunun dışında Aleviler arasında bazı grupların Ak parti politikalarını asimilasyonist buldukları sonucuna ulaşılmıştır. Ancak ulusalcılar hariç bütün grupların atılan adımların yetersiz olduğunu ve nihai sonuca ulaştıracak tamamlayıcı adımların da atılması gerektiğini düşündükleri bulgusuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Adalet ve Kalkınma Partisi, Kimlik Siyaseti, Çokkültürcülük, Medeniyetçi Söylem

Title of the Thesis: Justice and Development Party's Identity Politics between Multiculturalism and Civilizational Discourse	
Author: Adem BÖLÜKBAŞI Supervisor: Professor Mustafa Kemal ŞAN	
Date: 16 June 2017	Nu. of Pages: vi (pre text)+297 (main body)+5 (app.)
Department: Sociology	
This study tries to elucidate civilizational discourse of Justice and Development Party in the context of its identity politics. It also tries to set forth and critically analyze the critiques and evaluations of different identity groups towards this way of identity politics. The aim of the study is to find what is new about the identity politics of Justice and Development Party comparatively to older political parties in Turkey. It also tries to find, in the face of these differences, what is the viewpoint of various identity groups who are concerned. In accordance of these aims, this study tries to evaluate the concept of civilization and civilizational discourse in terms of historical and sociological background. It also seeks to elucidate the relationship between nation-state and multiculturalism debates during globalization process with these civilizational discourses. On the other hand, it tries to find the lines of rise and advance of civilizational discourses in modern Turkey and its rediscovery in 1990s in the context of the transformation of Islamism. After such a background, we try to deal with the reproduction of civilizational discourse and its relevance regarding the identity politics in Turkey during Justice and Development Party period. Our method in doing this is qualitative method. We used documentation technique and examined official documents, discourses, party and government programs and other documents. In the second phase, we tried to observe the reflections of these discourses and identity politics in the field. Our research technique in doing this is the in-depth interview and documentation technique. In this context, we made in-depth interviews with the representatives of these groups concerned and surveyed their publications. According to the findings of the thesis, we found that different identity groups classified under six titles (Kurds, Alevis, non-muslims, Romanies, Turkish conservative nationalists and secularist nationalists) all thought that a serious transformation took place during Justice and Development Party period. It is found that they all thought that Justice and Development Party dismissed secularist nation-state's exclusionist citizenship and identity approach, and took big steps towards basic rights and liberties and identity-based cultural recognition rights. However, only secularist nationalists refuse the steps in identity politics of Justice and Development Party in toto among these groups and they proposed returning to the nationalist-secularist paradigm. In addition, some groups among Alevis thought that identity politics of Justice and Development Party is an assimilationist one. However, except secularist nationalists, all groups thought that the works done regarding identity politics is insufficient and government should take complementary steps towards final result.	
Key Words: Justice and Development Party, Identity Politics, Multiculturalism, Civilizational Discourse	

GİRİŞ

Kimlik siyaseti ve kimlik politikaları, ulus-devlet yapılarının ve ulus-devlet temelli kimliklerin uzun yıllardır sorgulandığı, ulus-ötesi siyasî teşekküllerin yeniden tartışılmaya ve değerlendirilmeye başlandığı ve Soğuk Savaş sonrası siyasi ve toplumsal koşulları şekillendirdiği günümüz dünyasında önemli ve yaygın bir sosyolojik araştırma alanı olarak ortaya çıkmaktadır. Çok-etnili, çokkültürlü, çok-dilli, çok-dinli bir imparatorluğun sonrasında Anadolu coğrafyasında kurulan ancak zamanla daha tekil bir kimliğe bürünen Türkiye Cumhuriyeti devleti ve toplumu için de kimlik sorunu en başat sorunlardan biri olarak varlığını en başından beri devam ettirmiştir. Bu tekil kimlik din, laiklik, etnisite ve vatandaşlık politikaları açısından Fransız modelini örnek alan ve bu istikamette katı bir laisizm politikasını ve etnik kimliklere karşı kör olan bir vatandaşlık anlayışını benimsemekteydi. Bu yeni toplum ve devlet modelinin, özellikle küreselleşme sürecinin etkilerinin belirginleşmeye başladığı, kentleşme sürecinin son derece hızlandığı, iletişim devriminin yaygın etkilerinin görülmeye başlandığı 1980 sonrası dönemde sarsılmaya başladığı görülmüştür.

1980'li yıllardan itibaren Türkiye'de İslâmî hareketler, Alevi kimliği ve Kürt hareketleri gibi kimlik temelli hareketlerin yükselişi, bu kapsamda toplumsal ve siyasi kimliklere yönelik etnik ve dinî meydan okumaları da beraberinde getirmiştir. Öte yandan, Türkiye'de kentleşme sürecinin çok daha büyük bir ivme kazandığı ve artık toplam nüfusun yarısından fazlasının kentlerde yaşamaya başladığı 1980'li ve 1990'lı yıllarda kimlik temelli söylemlerin yükselişi ve kent hayatında farklı kimliklerin bir arada yaşama sorunu en önemli sosyal meselelerden biri haline gelmiştir. Örneğin, Türkiye'de Kürt etnisitesi bağlamında farklı ideolojik yönelimlere sahip Kürt hareketleri arasında PKK, ilk terör saldırılarını gerçekleştirdiği 1984 sonrasında daha baskın bir örgüt olarak ortaya çıkmış, şiddetsiz ve silahsız çözüm gündemine sahip olan diğer Kürt hareketlerini bastırmıştır. PKK'nın neden olduğu zorunlu göçler ve terör eylemleri sebebiyle gerek Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde ve gerekse büyük şehirlerde yarattığı olağanüstü durum, 1980 sonrası Türkiye'sinde kalıcı etkiler bırakmıştır. Etnik-temelli bir silahlı örgütün terör saldırılarının toplumda yarattığı tepkilerle şekillenen yeni milliyetçi söylemlerin ortaya çıkışı; köy, kasaba gibi kırsal bölgelerden normal şartlarda gerçekleşen göçlerin yanı sıra, kısa süre içerisinde yoğun bir zorunlu göçle Türkiye'nin

Batısındaki büyük şehirlere göç etmek zorunda kalan Kürt vatandaşların buralarda kent hayatında oluşturdukları yeni kimlikler; kısacası kentlere göç ederek artık çoğunluğu oluşturmaya başlayan “halk” kitlelerinin “modern, kentli, seküler Türk” şeklinde idealize edilerek tanımlanan steril bir vatandaşlık tanımının sınırlarını zorlaması söz konusu olmuştur. Bu durum gündelik hayatta başörtülü bir kızın üniversite amfisinde derslere girerken görünmeye başlaması, bir Kürt gencinin minibüste Kürtçe konuşurken işitilmesi, bir mahallenin homojenleşmiş bir şekilde belli tarikat mensuplarının ya da bir etnik grubun ya da benzer yaşam tarzlarına sahip homojenleşmiş bir grubun “getto”suna dönüşmesi gibi örneklerle tezahür edebilmekteydi. Bu gelişmeler, aynı zamanda Türkiye’deki kentleşme tecrübesinin kendine has doğası nedeniyle, insanların geleneksel bağlarından (hemşerilik, bölgesel aidiyet, etnisite, din, mezhep, kültür, vb.) kopmaksızın bu bağları kent mekânında yeniden üretmesini sağlayan örgütlenmelerle birlikte kentleşmelerinden kaynaklanmıştır. İdeal ve makbul vatandaş (Üstel, 2004) kimliğinin artık azınlıkta kalan soyu tükenmiş bir soyutlamaya dönüşmesi ve çok daha çeşitli kimliklerin yaygınlaşması ve görünür hale gelmesi karşısında gündelik hayatta kimlik sorunu önemli bir sorun olarak ortaya çıkmıştır. Gündelik hayattaki bu dönüşümlerle eşzamanlı olarak siyasi gelişmeler de benzer bir yönde seyretmektedir. İslâmî hareketler arasında en yoğun kitlesel temsil gücüne sahip olan Refah Partisi’nin önce büyük şehirlerde ve diğer birçok belediyede yerel ölçekte daha sonra ise ulusal ölçekte iktidara gelişi o dönemin siyasi sistemini krize sokan bir dönüşüm olarak algılanmış ve 28 Şubat gibi demokrasi dışı müdahalelere gerekçe olarak görülmüştür.

Yine Kürt hareketleri içerisinde en yoğun kitlesel temsil gücüne sahip olan partilerin TBMM’ye girmeleri de siyasi sistemin benzer şekilde kriz olarak algıladığı bir gelişmedir. Bu süreçte devam eden olağanüstü hal, terör hadiseleri, parti kapatmalar ve benzeri gerilimler Kürt siyasi hareketlerinin normalleşmesi önünde önemli bir engel teşkil etmiştir. Öte yandan Alevi kimliğinin kentte yeniden üretilmesi ve cem evleri etrafında oluşan yeni sosyallikler gibi gelişmeler sonucunda kimlik eksenli bu dönüşümler sosyal hayata damgasını vurmuştur. Yine 1990’lı yıllarda yeniden ivme kazanan Türkiye’nin AB süreci de kimlik tartışmalarını tetikleyen bir diğer unsur olarak göze çarpmaktadır. Bu bağlamda Türklük, Türkiyelilik, Kürtlük, Müslümanlık, Alevilik, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı, modernlik, çağdaşlık, uygarlık, Avrupalılık, laiklik, şehirlilik,

köylülük gibi çok çeşitli eksenlerde yürütülen kimlik tartışmaları 1980’li ve 1990’lı yıllarda gündelik hayatta ve kamuoyunda ve medyada son derece geniş bir yer işgal etmiştir. 1980 sonrası Türkiye’inde yaşanan ve sosyo-ekonomik krizlerle geçen böyle bir yirmi yılın ardından 2001 yılında kurulan Ak Parti (Adalet ve Kalkınma Partisi)¹ Turgut Özal’ın ANAP’ından beri görülmeyen bir halk desteğiyle 2002 yılında iktidara gelmiştir. Kuruluşundan itibaren, Millî Görüş olarak bilinen ve İslâmî hareketler arasında o döneme kadar ki en yoğun kitlesel temsil gücüne sahip siyasi yapıdan kesin olarak ayrılan bir siyasi hareket olduğu kurucularının ağzından ifade edilen Ak Parti, resmen muhafazakâr demokrat bir siyaset yapacağını beyan etmiştir (Ak Parti, 2003). Bu beyan ve devamın sergilenen politikalarla Ak Parti, alışılmış İslamcı siyaset çizgisinin dönüştürülmesine ve geniş halk kitlelerinin AB sürecine ve beraberindeki reformlara ikna edilmesine zemin hazırlamıştır. Bu dönüşüme uygun olarak iktidarının ilk döneminde (2002-2007) ekonomik kalkınma ve AB üyelik süreci ekseninde bir yapısal reform hamlesine odaklanan Ak Parti, muasır medeniyet seviyesi-çağdaş uygarlık düzeyi idealini dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan’ın ağzından dile getirmiştir. Bunun da ancak ekonomik kalkınma ve hak ve özgürlüklerin genişletilmesi olarak görülen AB üyelik süreciyle mümkün olabileceğini ortaya koyan Ak Parti’nin bu anlamda iktidarının ilk döneminde AB eksenli, muhafazakâr demokrat bir “medeniyet projesi” ortaya koyduğunu ifade edebiliriz. Oy oranları önceki seçimlerle mukayese edildiğinde, Ak Parti’nin bu ilk dönemdeki siyasi söylemiyle ve muhafazakâr demokrat siyaset vaadiyle hem daha önce Millî Görüş partilerine oy veren tabanın neredeyse tamamını ve hem de eskiden merkez sağ olarak ifade edilen DYP, ANAP gibi partilerin, MHP’nin ve Kürt hareketinin etkin olduğu Güneydoğu illerindeki seçmeninse önemli bir kısmını konsolide eden bir siyasi hareket oluşturduğu görülmektedir.

Ak Parti’nin 2002-2007 arasındaki ekonomik kalkınma ve AB üyelik süreci ekseninde bir yapısal reform hamlesine odaklanan politikalarıysa bu siyasi başarıyı daha da ileri taşımış ve önce 2005 yerel seçimlerinde ve sonrasında 2007 genel seçimlerinde bu partiyi

¹ Adalet ve Kalkınma Partisi’nin kısaltılmış ismi literatürde AKP veya AK Parti olarak iki farklı şekilde kullanılmaktadır. Parti Tüzüğü’nün, partinin adını, genel merkezini ve amblemini belirleyen 3. Maddesine göre partinin kısaltılmış ismi “AK PARTİ” olarak ifade edilmiştir. Dolayısıyla bundan sonra metin içinde tarafımdan yazılan bölümlerde Ak Parti ibaresi kullanılacaktır. Başka bir metinden yapılan alıntılarda hangi ibare kullanıldıysa o ibare aynen korunacak, yabancı dildeki kısaltmaların kullanıldığı [meselâ JDP (Justice and Development Party)] yabancı dilden iktibas edilen metinlerde ise bu kısaltmalar AK Parti olarak tercüme edilecektir. Ayrıntılı bilgi için bkz. **AK Parti Tüzüğü**, <http://www.akparti.org.tr/upload/documents/akparti-yonetmenlik-2015.pdf> (15.11.2015).

neredeyse her iki seçmenden birinin oyunu alan bir parti haline getirmiştir. Ancak 2007 yılında Cumhurbaşkanlığı seçimlerinde yaşanan 367 krizi, Cumhuriyet mitingleri ve 27 Nisan e-muhtırası olarak bilinen ve Genelkurmay Başkanlığı'nın internet sitesinden yapılan Basın Açıklaması gibi gelişmeler 2007 seçimlerindeki yüksek oy oranının gerçekleşmesini sağlamıştır. Dolayısıyla Ak Parti'nin 22 Temmuz 2007 seçimlerindeki başarısı, sadece 2002-2007 döneminde gerçekleştirilen ekonomik kalkınma ve hak ve özgürlüklerin genişletilmesi eksenindeki yapısal reformlardan değil, yukarıda bahsi geçen hadiseler sebebiyle oluşan kimlik eksenli duyarlılıklardan da kaynaklanmıştır. Böylece 2007 genel seçimlerinde Ak Parti 2002 seçimlerinde oluşturduğu konsolidasyonu daha da kuvvetlendirmiş ve özellikle Kürt seçmenden büyük bir destek almıştır. Bu çerçevede, ilk döneminde liberal kesimlerden kayda değer bir destek gören ve Kürt seçmen için önemli bir seçenek olan Ak Parti'nin ikinci döneminde (2007-2011) yeni bir koalisyon oluşmuştur. Ak Parti'nin bu koalisyonu, liberal sol, Kürt ve Alevi kesimlerinin bir bölümüyle oluşturduğunu ifade edebiliriz. Bu koalisyonun karşısında ise ağırlıklı olarak MHP, CHP ve diğer milliyetçi sağ unsurlar ile ulusalcı sol unsurlar yer almaktaydı. Bu dönemde söz konusu koalisyonun desteklediği birçok adım atıldığını söyleyebiliriz. Ergenekon ve Balyoz gibi davaların ortaya çıkması; Ak Parti tarafından “Millî Birlik ve Kardeşlik Projesi” olarak isimlendirilen ve “demokratik açılım süreci” olarak da bilinen sürecin başlatılması ve bu kapsamda özellikle Kürt ve Alevi açılımıyla ilgili adımlar atılması; 2007 ve 2010 anayasa değişikliği referandumlarıyla Cumhurbaşkanının halk tarafından seçilmesinin önünün açılması ve HSYK'nın yapısının değiştirilmesi şeklindeki bu adımlar o dönemde toplumun büyük çoğunluğunda destek görmüştür.

Ancak 2011 seçimleri sonrasında Ak Parti'nin üçüncü dönemi olarak bilinen 2011-2015 döneminde söz konusu koalisyonun dağıldığı görülmüştür. Önce Halkların Demokratik Kongresi (HDK) ve ardından Halkların Demokratik Partisi (HDP) olarak ortaya çıkan yapının “Türkiyelileşme” söylemiyle Kürt seçmenin büyük bir kısmının desteğini arkasına alması koalisyonun Kürt tarafının büyük ölçüde yer değiştirmesine neden olmuştur. Öte yandan, Ak Parti iktidarı ile o dönemde “Gülen cemaati” olarak bilinen ve 2007-2011 döneminde Ergenekon davalarında ve 2010 referandumunda büyük rol oynayan yapının özellikle güvenlik ve yargı bürokrasisindeki yapılanması vasıtasıyla

siyasî iktidara ve siyaset kurumuna yönelik saldırıları 2007-2011 yıllarındaki koalisyonun bürokratik boyutunu tamamen dönüştürmüştür. Ayrıca liberal kesimlerin de bu dönemde Ak Parti'yi "otoriterleşmek"le itham ettiği ve cephe aldığı görülmektedir. Bu dönemde sol liberal kesimler daha çok HDP'nin "Türkiyelileşme" projesi etrafında "otoriter" iktidara karşı özgürlükçü cepheyi oluşturma iddiasını taşımışlardır. Öte yandan Haziran 2013'te başlayan Gezi Olayları da söz konusu kesimler tarafından otoriter iktidara karşı geliştirilen toplumsal muhalefetin bir göstergesi olarak görülmüştür. Ayrıca 2014 yılında Doğu illerinde yaşanan ve Kobani eylemleri olarak da bilinen 6-8 Ekim Olayları sivil halktan birçok insanın hayatını yitirmesiyle ve yaralanmasıyla sonuçlanmıştır. Öte yandan Suriye'de 2011 yılında başlayan ve giderek yoğunlaşan iç savaş ve kaos durumunun bir yan etkisi olarak, Kuzey Suriye'de PKK'nın Suriye kolu olan PYD'nin bir koridor oluşturma çabası bölgede Arap, Türkmen ve PYD'ye muhalif Kürt nüfusun Kuzey Suriye'den büyük ölçüde uzaklaştırılmasına yol açmıştır. Bütün bu hadiseler, Ak Parti ve bahsi geçen kesimler arasındaki gerilimin tırmanmasına ve Ak Parti tarafından 2013 yılında bu sefer "Çözüm Süreci" adıyla başlatılan ve 2009 yılındaki demokratik açılımın ikinci aşaması olarak görülen politikaların da akamete uğramasına neden olan gelişmeleri beraberinde getirmiştir. 2014 yılında dönemin AK Parti Genel Başkanı ve Başbakan Recep Tayyip Erdoğan'ın Cumhurbaşkanı seçilmesi ve Ahmet Davutoğlu'nun AK Parti Genel Başkanı ve Başbakan olarak göreve gelmesi bu dönemde yaşanan önemli gelişmelerden biridir. Ayrıca dikkat çeken bir diğer gelişme de Ergenekon ve Balyoz gibi davalarda yargılanan askerlerin beraatı ve tahliyesidir.

Bu gelişmelerle birlikte 7 Haziran 2015 seçimlerine giden Ak Parti, seçime ilk kez parti olarak katılma kararı alan HDP'nin barajı aşmasıyla tek başına iktidar olacak çoğunluğu yakalayamamıştır. 2015 seçimleri sonrasında PKK tarafından çözüm sürecinin bitirildiğinin ve "devrimci halk savaşı"nın başlatıldığının açıklanması ve daha sonrasında güvenlik güçlerine yönelik yapılan saldırılar çok yoğun bir şiddet ve çatışma ortamının başlangıcını teşkil etmiştir. 20 Temmuz 2015 tarihinde yaşanan Suruç patlamasıyla birlikte 2015 ve sonrasındaki dönemde büyük şehirlerde ardı ardına yaşanan ve PKK ve IŞİD gibi örgütlerce üstlenilen bombalı saldırılar, PKK tarafından kırsaldan şehirlere ve büyükşehirlerde taşınan terör hadiseleri ve kamuoyunda "hendek çatışmaları, hendek siyaseti" olarak bilinen, PKK ve kimi sol, liberal çevreler tarafından "barikat siyaseti"

olarak görülerek meşrulaştırılan, bölgedeki Kürt vatandaşların önemli bir kesimi tarafından (Yanmış, 2016:30) ise “çukur siyaseti” olarak reddedilen ve lanetlenen şehir savaşları süreci yaklaşık bir yıl boyunca devam etmiştir. Son olarak 15 Temmuz 2016 tarihinde FETÖ tarafından gerçekleştirilen darbe teşebbüsüyle son noktasına ulaşan bu çatışma ve kaos süreci karşısında özellikle yargı, güvenlik ve eğitim bürokrasisinde Cumhuriyet tarihinde görülmemiş ölçekte büyük ihraç ve tasfiyeler yapılmıştır. Bu süreçte, daha önce Gülen cemaati olarak bilinen 17-25 Aralık sürecinde ise paralel devlet yapılanması olarak adlandırılan bu örgüt Türkiye Cumhuriyeti Devleti tarafından artık resmen FETÖ/PDY (Fetullahçı Terör Örgütü/Paralel Devlet Yapılanması) olarak kabul edilmiştir. Bu darbe girişimi sadece siyasi düzlemde değil toplumsal düzlemde de, 2015 Haziran sonrası PKK’nın yoğunlaşan saldırıları ve terörü şehirlere taşınması karşısında oluşan millî dayanışma sürecini daha üst bir seviyeye taşımıştır. Bu süreçte, 2002-2011 döneminde var olduğu ifade edilen liberal koalisyonun yerine milliyetçi bir koalisyon ortaya çıkmıştır. Bu koalisyon Ak Parti’nin MHP’yle ve ulusalcı-Kemalist sol bürokrasinin bir kısmıyla oluşturduğu bir fiilî uzlaşma olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda AK Parti’nin 2002-2011 arası ilk iki döneminin ekonomik kalkınma, hak ve özgürlüklerin genişletilmesi ve AB süreci ekseninde bir “liberal koalisyon” olarak değerlendirilmesi mümkündür ve bu dönemin medeniyetçi söyleminin AB’ye üyelik eksenli olduğu iddia edilebilir. 2011 sonrası dönem ise Çözüm Süreci ve benzeri adımlar bağlamında yine liberal sürecin bazı izlerini taşımaktadır. Ancak özellikle 2014 ve sonrasında Çözüm Süreci’nin bitişi, Suriye iç savaşı ve Türkiye’ye etkileri gibi gelişmeler sebebiyle bu dönemde daha “milliyetçi bir koalisyon”un oluştuğu ve bu dönemin medeniyetçi söyleminin milliyetçi tonunun daha güçlü olduğu iddia edilebilir. Bu dönemde Türkiye’nin dış politikada artık sadece ABD/AB eksenli bir yaklaşım yerine görece bir özerklik sağlayacak farklı alternatifleri ön plana çıkarma çabası içerisinde olduğu ve iç politikada ise güçlü ulus-devlet eksenli bir siyaseti benimsediği iddia edilebilir.

Bu çalışmada, yukarıda belirtilen gelişmeler ve dönemler çerçevesinde, Ak Parti iktidarı boyunca Türkiye’de yürürlükte olan kimlik politikalarının, partinin ortaya koyduğu ve yukarıda bahsi geçen medeniyetçi söylem ve uygulamalar ekseninde incelenmesi hedeflenmiştir. Bu kapsamda AK Parti’nin iktidara geldiği 2002 yılından günümüze

kadar olan dönem ele alınmıştır. Tez çalışmasında AK Parti'nin kimlik politikalarını şekillendiren temel çerçeve “medeniyetçi söylem” olarak adlandırılmakta ve bu medeniyetçi söylem AB eksenli liberal tavrın ve çok taraflı dış politikaya dayanan daha milliyetçi bir tavrın benimsendiği iki farklı dönemde ele alınmaktadır. Bu çalışmada bahis konusu edilen medeniyetçi söylem, hem Osmanlı/Türk modernleşmesi tarihinden gelen yerli kökenleri itibarıyla ve hem de günümüzde Soğuk Savaş sonrası şartlarda dünya ölçeğinde geçerli olan küresel eğilimler ekseninde ele alınarak incelenmeye çalışılmaktadır.

Türkiye’de medeniyetçi söylem, Gülhane Hatt-ı Hümayunu’nun ilanına öncülük eden Mustafa Reşid Paşa’dan (1800-1858) bu yana devletin resmî politikası olarak süregelmekte olan asrîleşme, muasırlaşma, batılılaşma, modernleşme veya çağdaşlaşma sürecinin temel vetiresi ve yönetici sınıfların ortaya koyduğu politikaların modus operandisi olarak öne çıkmıştır.² Bu anlamıyla medeniyetçi söylem, Türkiye’de sosyo-ekonomik, kültürel ve siyasi değişme alanında “açık bir işleve” sahip olan Osmanlıcılık, Türkçülük, İslamcılık, sosyalizm, muhafazakârlık, liberalizm gibi birçok farklı ideolojiyi ve bu ideolojilerin taşıyıcısı olan toplumsal faileri ortak bir zeminde buluşturan “gizil bir işleve” sahip olagelmıştır (Merton, 1968:115). Ak Parti döneminde de farklı biçimleriyle yeniden üretilen bu medeniyetçi söylem, sekülerleşme ve orta sınıflaşma gibi sosyolojik olgularda gözlemlendiği üzere, muhafazakâr demokrat bir ideoloji şeklinde açık işleviyle tezahür ederken bir yandan da modernleştirici bir gizil işlevi yerine getirmiştir.

Tarihî gelişimine baktığımızda Türkiye’de gerek yönetici seçkinler tarafından ve gerekse farklı toplumsal kesimleri temsil eden aydınlar tarafından medeniyet,³ medenîlik ve medenîleşme gibi kavramlar karşısında hep ikircikli ve mütereddit bir tavır sergilenmiştir. Bu tavır sonucunda bir yandan “şems-i münîr-i medeniyet” olarak tanımlanan veya “din-

² Türkiye’de medeniyetçi söylemin gelişimiyle ilgili olarak Mustafa Reşid Paşa’nın kritik önemi, Osmanlı Devleti’nde modernleşme çabalarının Sultan’ın ıslahatları olmaktan öte Saraydan görece bir özerklik kazanmaya başlayan bürokrasi eliyle yürütülen sistematik bir programa dönüşmesi sürecine öncülük eden kişi olarak görülüyor olmasından kaynaklanmaktadır. Öyle ki kendisi hakkında şu gibi değerlendirmeler yapılmıştır: “Daha sonraları Reşid Paşa’nın “medeniyet peygamberi, sultana haddini bildiren kanun adamı” gibi sıfatlarla takdim edilmesi, Genç Osmanlılar’dan Jön Türkler’e kadar uzanan zaman dilimi içindeki siyasî söylemlerdenidir.” Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Kemal Beydilli, “Mustafa Reşid Paşa” İslam Ansiklopedisi, C.31, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2006 s. 349.

³ Türkçe’de Cumhuriyet öncesi dönemde sadece medeniyet kelimesiyle karşılanan ‘civilization’ Cumhuriyet dönemiyle birlikte *uygarlık* sözcüğüyle de karşılanmaya başlamıştır. Bu çalışmada *medeniyet* kelimesi tercih edilecektir. Ancak alıntı yapılan Türkçe kaynaklarda ‘uygarlık’ kelimesi yer aldığına, ibare olduğu gibi kullanılacaktır.

i İslâm medeniyet-i hakikîyenin ruhudur” denilerek bütün insanlığın ortak mirası olarak görülen tek bir medeniyet övülmektedir. Oysa öte yandan medeniyet sadece Batı’yla özdeşleştirilmiş, mesela Mehmet Akif gibi “İslâmcı” öncüler tarafından “medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar” veya medeniyet denilen kahpe, hakikat yüzüstü” ifadeleriyle yerilmiş ve Said-i Nursî tarafından “mimsiz medeniyet” denilerek çağdaş Batı medeniyeti bir öteki olarak tanımlanmıştır.⁴ Modernleşen Türkiye’nin Cumhuriyet öncesi döneminde medeniyete yönelik bu mütereddit tavır, Batılılaşmanın ve milliyetçiliğin iki temel esas olarak kabulüyle birlikte zımnî bir kabule dönüşmüş ve Kemalist medeniyetçilik hâkim ilke olarak öne çıkmıştır. Ancak 1950’lerden sonra muhafazakâr, milliyetçi ve İslâmcı entelektüellerin ve siyasetçilerin medeniyet söylemini başka bir bağlamda yeniden ele aldıkları ve geliştirdikleri bir dönem söz konusu olmuştur. Bu yeni medeniyet söylemi, esasında Cumhuriyet’ten önceki Tanzimat ve II. Meşrutiyet nesillerinin derinlemesine tartıştığı ve farklı alternatifler sunduğu ancak Cumhuriyet’in kuruluşuyla birlikte siyaseten ve fikren merkezde çepperlere itilen fikir ve söylemlerin bir devamı niteliğindedir. Bugün Türkiye Cumhuriyeti Anayasası’nda yer alan ve devletin değişmez temel siyaseti olarak farklı alanlardaki politikalarının temelinde yer alan medeniyetçilik ilkesi⁵ söz konusu Kemalist medeniyetçiliğin resmî ifadesi ve devletin resmî ideolojisidir. Günümüzde AK Parti’nin politikaları bağlamında, belli açılardan farklı bir çerçevede yeniden üretilen bir kavram olarak karşımıza çıkan medeniyetçilik ise başta kimlik politikaları ve dış politika olmak üzere birçok politik meselede tayin edici bir ilke olarak Kemalist medeniyetçiliğin dönüştürülmesini içermektedir. Bu yanı sıra Ak Parti’nin medeniyetçiliği, Osmanlı/Türk modernleşmesinin başından beri var olan fakat genellikle geri planda kalan bir seçenek olarak muhafazakâr modernleşme seçeneğinin ve bunun halefi olarak yukarıda bahsedildiği şekilde 1950’lerden itibaren yeniden üretilen

⁴ “Şems-i münir-i medeniyet” [aydınlatici medeniyet güneşi] ibaresi Aksekili Ahmet Hamdi Bey’in Sebilürreşad’da çıkan bir yazısında kullandığı tabirdir. (Sebilürreşad, C. 1-8, S. 187-5, ss. 81-82, 22 Mart 1328, Rûmî). Yine “din-i İslâm medeniyet-i hakikîyenin ruhudur” iddiası da Tahir’ül-Mevlevî’nin aynı mecmuadaki bir yazısında kullandığı ifadedir (Sebilürreşad, C. 1-8, S. 191-10, ss. 182-184, 26 Nisan 1328, Rûmî). Öte yandan Mehmet Akif ise Safahat’taki birçok şiirinde medeniyet terimini “olumsuz” çağrışımlarla ve “Batı medeniyeti”yle özdeşleştirecek şekilde kullanmaktadır. Burada bahsi geçen ifadelerden “mimsiz medeniyet” tabiri ise Risale-i Nurlar’ın müellifi Said-i Nursî tarafından *Sözler, Kastamonu Lahikası, Tarihçe-i Hayat* gibi birçok risalede kullanılmıştır. Arapçada mim harfi kaldırıldığında “deniyet” kelimesi ortaya çıkmaktadır ki bu da alçaklık, aşağılık, zillet gibi anlamlara gelmektedir. Türkiye’de medeniyet söyleminin tarihî gelişimiyle ilgili ayrıntılı değerlendirmelere 1. Bölüm’de yer verilecektir.

⁵ T.C. Anayasası’nda bu bağlamda şu ifadeler yer verilmektedir: “Hiçbir faaliyetin Türk milli menfaatlerinin, Türk varlığının, Devleti ve ülkesiyle bölünmezliği esasının, Türklüğün tarihi ve manevî değerlerinin, Atatürk milliyetçiliği, ilke ve inkılapları ve medeniyetçiliğinin karşısında korunma göremeyeceği ve laiklik ilkesinin gereği olarak kutsal din duygularının, Devlet işlerine ve politikaya kesinlikle karıştırılmayacağı....” T.C. 1982 Anayasası, Başlangıç Bölümü, <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2709.pdf>, (25.11.2015).

muhafazakâr medeniyetçiliğin bir devamı olarak görülebilir. Ancak Ak Parti'nin medeniyetçiliğini sadece bu tarihsel devamlılığın bir sonucu olarak görmek yetersiz bir analize yol açacaktır. Zira Ak Parti'nin medeniyetçiliği, aynı zamanda 1989 sonrasında başlayan Soğuk Savaş sonrası tarihsel koşullar içerisinde değerlendirilmesi gereken bir olgudur.

Araştırmanın Konusu, Kapsamı ve Amacı

Bu çalışmada incelenen konu AK Partinin medeniyetçi söyleminin dış politikadaki başarısı veya başarısızlığı değildir. Bundan ziyade, AK Parti'nin medeniyetçi söyleminin mahiyetinin ne olduğu, bunun iç siyasetteki kimlik politikaları bağlamında birleştirici ve ayrıştırıcı etkileri ve kimlik sorunları ekseninde farklı kesimleri temsil ettiği düşünülen kimlik gruplarının bu söylem ve sonucunda ortaya çıkardığı uygulamalar hakkındaki görüş ve tavırlarıdır. AK Parti kurulduğu ilk günlerden itibaren kendisini tanımlama ve kimlik beyan etme sorunu hep birinci önceliği olmuştur. Bu doğrultuda ilk kuruluş yıllarında “İslâmcı” ve “Millî Görüşçü” olmadığını ispatlamaya çalışmış ve kurucularının ağzından birçok kez “Millî Görüş gömleğini çıkardığını” ve bir Millî Görüş partisi olmadığını ifade etmiştir. İktidara geldiği ilk yıllardan itibaren de kendisini muhafazakâr demokrat bir parti olarak isimlendirmiş ve büyük ölçüde bu şekilde benimsenmiştir. Ancak 2002 yılından beri devam eden on dört yıllık uzun iktidar dönemi AK Parti'nin kimliğinin de, takip ettiği kimlik politikalarının da dönüşüme uğramasına şahitlik etmiştir. Bu kapsamda iktidara geldiği ilk yıllardan beri AB idealine sıkı sıkıya bağlı olan ve bu çerçevede reformlara imza atan AK Parti daha sonraki yıllarda, özellikle yukarıda ifade edilen dönemler çerçevesinde 2011 sonrasında kimi liberal çevreler tarafından “AB idealinden uzaklaşmak” ve Türkiye’yi “eksen kayması”na uğratmak, “otoriterleşmek” gibi iddialarla itham edilmiştir. Bu çalışmada, kendisine karşı bu gibi iddiaların yöneltildiği AK Parti'nin aslında ülke olarak Türkiye'nin ve devletin kimliğinin yeniden tanımlanması amacıyla tayin edici bir yeni yol ve yön çizmeye yöneldiği ve farklı bir evreye girdiği iddia edilmektedir. Aslında en başından beri Cumhuriyetin “çağdaş uygarlık düzeyi/muasır medeniyet seviyesi” idealine uygun olarak davranan AK Parti'nin hem bu idealden hareketle Kemalist medeniyetçiliği dönüştürüp kendine has bir medeniyetçi söylem üretmeye çalıştığı, hem de gerçekten kendi tabanının ve İslamcı hareketlerin yer yer daha marjinal ve uzlaşmaz tutumlarını, dünya görüşünü ve iddialarını

da dönüştürerek ilerlediği savunulmaktadır. Bu çalışmada konu edilen ve sorunsallaştırılan mesele de işte bu karşılıklı dönüşüm sürecidir.

Modern kültür ve kimlik sorunu, Osmanlı modernleşmesinden bu yana son iki yüzyıldır tanımlanan ve sürekli yeniden tanımlanan kültürel konumlanmalar ve adlandırmalar çerçevesinde devam etmektedir. Kademeli olarak 19. yüzyıl sonu ve 20. yüzyıl başında millîleşme doğrultusunda ilerlemeye başlayan modern kültür ve kimlik tartışması Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren ise belli bir tanımlama ve politik konumlanma noktasına ulaşmıştır. Böylece yüzyıl dönemecinden beri söylem düzeyinde “Türkçülük”, “milletçilik” gibi farklı adlar altında ifade edilen tarz-ı siyaset seçenekleri Cumhuriyetle birlikte kesin olarak “ulus” seçeneğine eklemlenmiştir. Böylece Batıcı, laik ve ulusçu kimlik ya da bir başka ifadeyle medeniyetçi, laik ve milliyetçi politika anlayışı çerçevesinde şekillenen Cumhuriyetin kimlik politikası seksen yıl boyunca pek ciddi bir dönüşüm geçirmeden belli söylem ve pratikleri hayata geçirmiştir.

Tezin amacı, temeli böyle bir çerçeveye dayanan kimlik politikalarının seksen yıllık değişim ve dönüşüm süreci neticesinde, 2002-2016 dönemini kapsayan AK Parti iktidarında “kimlik dönüşümü” ve “kimliğin yükselişi” bağlamında değerlendirilmesidir. Bu doğrultuda Ak Parti döneminde geliştirilen medeniyetçi söylem bağlamında kimlik politikalarının nasıl bir dönüşüm geçirdiğini ve Batıcı, laik ve ulusçu [medeniyetçi, laik ve milliyetçi] olarak tanımlanan kurucu ideoloji çerçevesinden hangi ölçüde ve hangi boyutlarda farklılaştığını irdelemektir.

Araştırmanın Önemi

Modern kültür ve kimlik sorunu başlangıcından beri ülkemizde önemli sosyal sorunlardan biri olarak devam etmektedir. Dolayısıyla “yıllardan beri süregelen ve biriken sorunları çözme” söylemiyle ortaya çıkan ve kendisinden önceki muhafazakâr-kalkıncı örnekler (DP, Adalet Partisi, ANAP) gibi ekonomik kalkınma anlamında kayda değer başarılar sağlayan AK Parti hükümetleri, önceki örneklerden farklı olarak kültür ve kimlik eksenli sorunları çözme iddiasını da taşımıştır. Ancak Türkiye’nin ve etrafındaki coğrafyanın çok hareketli ve çok boyutlu bir dönüşüm evresine denk düşen bu süreçte, kültür ve kimlik politikalarının şekillenmesi ve kimlik eksenli sorunların çözümü kısa vadeli ekonomik kalkınmanın aksine uzun vadeler gerektirmektedir. Yine

de AK Parti döneminde kimlik meselelerinin çözümü hususunda bir başlangıç niteliğinde iddialı politik söylem ve pratikler üretilmiştir. Bu eksenle bazı makale, tez ve kitap çalışmaları bulunmakla birlikte, konuyu hem AK Parti dönemi kimlik politikaları başlığıyla monografik halde ve hem de Türkiye'nin kültür ve kimlik sorununun bütünselliği içinde ele alan bir çalışmanın olmaması bizi bu çalışmayı yapmaya yöneltmiştir. Çalışmayı özgün kılacak boyut ise tek tek farklı alanlardaki kimlik politikalarının (Alevilik politikası, gayrimüslim cemaatlerin hakları, Kürt kimliği vb.) ötesinde genel olarak “kimlik politikası”nda yaşandığı varsayılan dönüşümü irdelemesidir. Bu değerlendirmeye, ilk döneminde İslâmcılıktan muhafazakâr demokrasiye evrilen ve daha sonraki dönemde ise medeniyetçi bir söylem geliştirerek geldiği en son noktada “yerli ve millî” bir kimlik söylemini vurgulayan bir siyasî hareketin öncülüğünde, kimlik sorununun gerek “Türk kimliği” ve “Türkiyelilik” ve gerekse diğer kimlikler anlamında geçirdiği dönüşüm ortaya konmaya çalışılmıştır. Çalışma, kimlik sorununa dair Ak Parti'nin başlattığı bu sürecin tam olarak neye denk düştüğünü ve farklı toplumsal kesimlerin bu politikalara karşı görüş ve eleştirilerini ele alması bakımından önemlidir.

Araştırmanın Problemi

Bu çalışmada odak noktasını oluşturan temel sorun, Türkiye Cumhuriyeti Dönemi'nde süregelen kimlik politikalarına ve genel olarak kurucu ideolojiye kıyasla AK Parti döneminde kimlik politikalarının kalıcı bir dönüşüm geçirip geçirmediği ve eğer geçirdi ise nasıl bir dönüşüm ve değişim geçirdiğidir. Bu ana sorun çerçevesinde bir dizi alt sorunun ele alınması düşünülmektedir. Bu alt sorunlar üç ana eksenle ortaya konulabilir.

İlk eksen, bu dönemde bir yanda İslâmcılıktan muhafazakâr demokrasiye, medeniyet söylemine ve son olarak “yerlilik ve millîlik” söylemine evrilmiş bir siyasî hareket bağlamında, diğer yanda ise İslâmcılığın AK Parti döneminde geçirdiği dönüşüm sürecinde İslâmcı siyasetin, Türkiye'de çokkültürlülük ve kimlik politikaları meselesine bakışının nasıl dönüşüme uğradığı ve bu alanda uluslararası anlamdaki çokkültürcü literatürden bağımsız olarak veya ona paralel biçimde ne gibi bir dönüşüm geçirdiği sorunudur. İkinci eksen bu süreçte Türk kimliğinin dönüşümü ve “Türkiyelilik”ve üst-kimlik–alt-kimlik söyleminin oluşması bağlamında Batıcı, laik ve ulusçu [medeniyetçi, laik ve milliyetçi] resmî ideolojinin nasıl bir dönüşüme uğradığı sorunudur. Üçüncü

önemli eksen ise Kürt kimliği, Alevi kimliği vb. gibi kimlik sorunları alanında uygulanan politikaların ne gibi bir dönüşüme uğradığı sorunudur. Kısacası yüzyıl önce tartışılan ve üzerinde karara varılmaya çalışılan tarz-ı siyasetlerin yeniden tartışmaya açıldığı bu döneme odaklanarak, Türkiye Cumhuriyeti'nin hegemonik kimlik anlayışının sarsıldığı, ancak yeni bir hegemonik kimlik politikasının de henüz tam olarak oluşturulamadığı bir dönüşüm sürecinde yeni kimlik politikası arayışları sorun olarak seçilmiştir. Ak Parti'nin "Yeni Türkiye" olarak isimlendirdiği bu arayışları ürettiği medeniyetçi söylem ekseninde değerlendirmeye çalışacağız. Sonuç olarak, çalışmanın asıl sorunu AK Parti Döneminde tek tek politik program düzeyinde yaşanan değişim ve dönüşümlerin ötesinde makro düzeyde kurucu kimlik çerçevesinde ve kimlik politikalarında yaşanan değişim ve dönüşümlerdir.

Bu araştırma sorunu, AK Parti Hükümetleri dönemindeki kimlik politikaları, ortaya konan politik programlar, yapılan yasal düzenlemeler, hayata geçirilen uygulamalar ve diğer siyasî faaliyet ve söylemler ekseninde, kısacası hükümet tarafından ortaya konan söylem ve pratikler ekseninde değerlendirilmektedir. Bu araştırma sorunları etrafında, kimlik politikalarındaki değişim ve dönüşüm genel olarak toplumsal ve kültürel dönüşüm, dış politika ve uluslararası ilişkilerdeki dönüşüm çerçevesiyle de ilişkilendirilmektedir. Böylece Türkiye Cumhuriyeti'nin süregelen kimlik politikaları ve kurucu ideolojinin dönüşümü açısından, bu son 14 yıllık dönemde kalıcı bir değişim yaşanıp yaşanmadığı irdelenmiş ve bu değişim ve dönüşümlere yönelik farklı kimlik gruplarının eleştirisi, tepki ve değerlendirmeleri ele alınmıştır.

Araştırmanın Yöntemi

Bir siyasi partinin kimlik politikaları alanında ortaya koyduğu söylemler ve politikaları belli bir kavramsal şemaya göre incelemeyi hedefleyen bu çalışma, bu kavramsal şemanın yani "medeniyetçi söylem"i'nin yaklaşık son iki yüzyıllık süreçte Batı literatüründe ve Osmanlı/Türk modernleşme tecrübesi içerisindeki yerini tespit etmek için öncelikle bu kavramın tarihsel sosyolojisini yapmak durumundadır. Dolayısıyla bu araştırma, hem tarih disiplininin hem de diğer bazı sosyal bilim disiplinlerinin verilerinden faydalanarak disiplinler arası bir yaklaşımı benimsemiştir. Ayrıca bu kavramın tarihsel sosyolojisini yapmak için sadece günümüzdeki son on beş yıllık dönemle sınırlı kalan bir kimlik politikaları ve çokkültürlülük tartışmasını eşzamanlı (senkronik) bir bakış açısıyla değil

bu kavramsal şemanın tarihî dönüşümünü de ele almaya çalışan artzamanlı (diakronik) bir bakış açısıyla değerlendirmek gerekmiştir. Ayrıca sadece Osmanlı/Türk modernleşmesi tecrübesinde “medeniyetçi söylem” adlı kavramsal şemanın neye denk düştüğünü değil aynı zamanda Batı sosyal bilimlerinde ve genel olarak Batılı literatürde modern bir mefhum olarak “medeniyet fikri”nin nasıl bir çerçeveye oturduğu karşılaştırmalı olarak ele alınmaya çalışılmıştır. Son olarak, bu kavramsal şemanın küreselleşme sürecinin hızlandığı son kırk yıllık dönemde yeniden revaç bulması ve özellikle Soğuk Savaş sonrası şartlarda 1990’lardan itibaren medeniyet temelli toplumsal analizlerin ve kimlik meselelerinin medeniyet bağlamında ele alınmasının Türkiye’deki yansımaları değerlendirilmiştir. Sonuç olarak, yöntemsel açıdan “medeniyet söylemi”nin tarihsel gelişimi ve günümüzde kimlik politikaları ve çokkültürlülük bağlamında yeniden dönüşü bir kavramlar sosyolojisi şeklinde ele alınmıştır.

Böyle bir kavramsal şemanın günümüzde iktidar olan bir siyasi partinin kimlik politikaları çerçevesinde nasıl bir anlam kazandığı ve ulus-devletin küreselleştirici gelişmeler karşısında kendisini yeniden tanımlamaya dönük politikaları belli ölçeklendirmelere ve sayısallaştırmalara dayanan nicel yöntemle incelenmesinin yeterince tatmin edici sonuçlar vermesi beklenemez. Bu yüzden bu çalışmada nitel yöntem kullanılmıştır ve ancak bu politikaların faili olan partinin (ve onun liderlerinin) söylem ve pratiklerinin belgelere dayalı olarak değerlendirilmesi yoluyla medeniyetçi söylem bağlamında kimlik politikalarının ele alınması yoluna gidilmiştir. Bu kapsamda konunun muhatabı olan toplumsal ve politik aktörlerin geliştirilen bu politikalara ilişkin görüş ve eleştirilerinin ortaya konabilmesi amacıyla nitel araştırma yöntemi çerçevesindeki tekniklerden biri olan derinlemesine görüşme tekniği kullanılmıştır. Ayrıca kimlik eksenli talepleri olan grupların yayımladığı belgeler ve diğer yayınlar da bu grupların görüş ve eleştirilerini değerlendirmek amacıyla irdelenmiştir. Dolayısıyla nitel yöntemle yapılan bu çalışmada kullanılan başlıca teknikler derinlemesine görüşme, belge incelemesi ve literatür taraması gibi araştırma teknikleridir.

Çalışmanın birincil kaynakları resmî belgeler ve yasal düzenlemeler, meclis zabıtları, politika belgeleri, raporlar, konuşma ve demeçler, kimlik eksenli talepleri olan grupların yayımladığı belgeler ve diğer yayınlar olarak sıralanabilir. İkincil kaynaklar ise bu alanda daha önce yapılmış çalışmalardan oluşmaktadır. Tez çalışması çerçevesinde kimlik

politikaları ve kültürel haklar konusunda talebi olan ve hayata geçirilen kimlik politikalarının muhatabı olan gruplardan bazılarıyla derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu kapsamda Kürt sorununun son on dört yılda yukarıda bahsedilen dönemler içerisinde çok dinamik ve değişken bir yapı arz etmesi ve bu sorunun aynı zamanda “bölgesel” bir niteliğe sahip olması sebebiyle, mülakatlar daha çok Kürt sorunu bağlamında kimlik taleplerine sahip olan gruplarla ve Kürt siyasi hareketinin daha yoğunluklu olarak taban bulduğu Güneydoğu Anadolu bölgesinde yoğunlaştırılmıştır. Bu bağlamda sendika, dernek ve vakıf gibi STK (sivil toplum kuruluşları)larla, siyasi partilerle, insan hakları alanında faaliyet gösteren kuruluşlarla, farklı STKları bir araya getiren STK platformlarıyla ve benzeri kuruluşlarla toplamda 21 adet görüşme gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler bu çalışmanın ekinde sunulan yarı-yapılandırılmış görüşme formuna göre yapılmıştır. Dolayısıyla yapılan görüşmenin seyri, sadece görüşme formunda bulunan sorular ekseninde değil muhatabın önemsendiği ve vurgulamak istediği meseleler ekseninde farklı şekillerde de ilerlemiştir.

Ayrıca söz konusu grupların yayımladığı raporlar, görüşler, kitaplar ve diğer basılı materyaller değerlendirilerek bu grupların Ak Parti’nin kimlik politikaları hakkındaki görüşleri ve eleştirileri değerlendirilmiştir. Saha çalışması esnasında yapılan görüşmelerde ortaya çıkan görüşler ve çeşitli grupların yayımladığı basılı yayınlar incelenirken, yukarıda belirtilen araştırma sorusu ve bunun alt sorunlarına uygun olarak şu sorular etrafında değerlendirmeler yapılmıştır:

- Ak Parti’nin kimlik politikalarına dair genel görüşler,
- Ak Parti’nin medeniyetçi söylemi ekseninde köklerinin dayandığı İslamcı gelenekten ne gibi farklılaşmalar geçirdiği ve bu farklılaşmaların mahiyeti,
- Ak Parti’nin medeniyetçi söylemi ekseninde Türk kimliği, Türkiyelilik, üst-kimlik–alt-kimlik ve benzeri tartışmalara dair görüşler,
- Ak Parti’nin özel olarak Kürt kimliği ve Alevi kimliği ekseninde hayata geçirdiği politikalara dair görüşler,

Bunlar dışında ortaya çıkan diğer görüşler de tez çalışmasına kattığı yeni boyutlarla birlikte yeniden değerlendirmeye alınmıştır. Bu saha araştırması kapsamında yapılan mülakatlar ve ilgili grupların yayımladığı diğer yayınların incelenmesi sonucunda hem

siyasi, kültürel, toplumsal mücadele içerisinde yer alan toplumsal ve siyasi faillerin bu alandaki görüşleri ve hem de sosyal bilimler literatürü ekseninde, ilgili grupların organik aydınları tarafından Ak Parti'nin kimlik politikaları etrafında yürütülen entelektüel düzeydeki tartışmalarda ortaya atılan görüşler değerlendirilmiştir. Bunun sonucunda, farklı kimlik gruplarına göre Ak Parti'nin kimlik politikalarının mahiyetinin ne olduğu ve bunun çeşitli toplumsal kesimlerce nasıl anlaşıldığıyla ilgili somut veriler elde edilmiştir. Bu tez çalışmasındaki asıl amacımız da AK Parti dönemi kimlik politikalarını dış siyaset bağlamında değerlendirmenin ötesinde bu politikaların ve bunları şekillendiren medeniyetçi söylemin iç siyasette ve iç kamuoyunda farklı toplum kesimlerinde nasıl yankılandığı ve bu medeniyetçi söylemin yeni bir “kolektif şuur” biçimi oluşturma kapasitesini irdelemektir.

Bu çalışma, 2002-2016 dönemini kapsayan AK Parti iktidarları dönemiyle sınırlandırılmıştır. Bu araştırmada nitel yöntemle yürütülen saha çalışması kapsamında yapılan görüşmelerde sorulan sorular ve diğer dokümanları incelerken gündeme getirilen sorular, ele alınan konuların tarihî süreç içerisinde nasıl geliştiğine değinse de özellikle bu konularla ilgili olarak Ak Parti dönemindeki kimlik politikalarının oluşturduğu dönüşümlere odaklanmaktadır. Kimlik konusunda görüş beyan eden toplumsal kesimlerle yapılan görüşmeler ve bu gruplar tarafından yayımlanan diğer belgeler hakkında yapılan incelemeler, Ak Parti'nin iktidar olduğu ve on beş yıldır devam eden 2002-2016 döneminin farklı evrelerindeki görüş farklılıklarını da yansıtmaktadır.

Bu çalışmada kimlik politikaları ekseninde bir değerlendirme odak noktası olarak seçildiğinden, ekonomi politikaları, dış politika, eğitim ve kültür politikaları, sosyal politikalar, din politikaları gibi diğer alanlara da yer yer değinilmekle birlikte konu özellikle kimlik politikalarıyla sınırlandırılmıştır. Ancak bu kadar uzun bir süre boyunca iktidarda olan ve çok farklı alanlarda dönüştürücü hamleler gerçekleştiren bir siyasi teşkilatın kimlik politikalarıyla alakalı olabilecek diğer alanlarda attığı adımlar da tamamen görmezden gelinmemiştir. Zira bu sayılan alanlardaki söylem ve pratikler de partinin medeniyetçi söylemiyle bazı bakımlardan ilişkilidir. Örneğin partinin din politikaları veya eğitim politikaları aynı zamanda kimlik politikalarını da etkilediği ve bu politikalardan etkilendiği için, gerektiği yerlerde bu konulara da değinilmiştir. Kimlik politikaları ele alınırken de bütün ayrıntılara değinmekten ziyade Ak Parti'nin

medeniyetçi söylemi bağlamında önemli ve anlamlı olduğu düşünölen boyutlara ağırlık verilmiştir. Sonuç olarak araştırmanın temel çerçevesi, Ak Parti döneminde kimlik politikalarının medeniyetçi söylem bağlamında değerdendirilmesi ve bu değerdendirme sonucunda Ak Parti'nin kimlik politikalarının ve medeniyetçi söyleminin çokkültürcölüğe alternatif bir model oluşturup oluşturmadığı sorusunun irdelenmesidir.



BÖLÜM 1: MODERN DÜNYADA MEDENİYET KAVRAMI VE MEDENİYETÇİ SÖYLEM

1.1. Medeniyet Kavramının Tarihî Kökenleri ve Gelişimi

Medeniyet, eski çağlardan beri var olan bir olgudur. Ancak “medeniyet fikri”nin veya “medeniyet mefhumu”nun “medenîleşme”, “medenîlik” ve medeniyet gibi anlamlarla ortaya çıkışı modern bir hadisedir. Bu anlamda medeniyet modern bir kavramdır ve her ne kadar kelime kökenleri itibarıyla Rönesans’a kadar uzansa da, kavramsal açıdan özellikle Fransız Aydınlanmasının bir ürünü olduğu iddia edilebilir. Ayrıca modern medeniyet kavramının çalışmamız açısından önemi, bu olgunun modern dünyada kimlikleri tanımlamada kullanılan anahtar bir kavram olmasından kaynaklanmaktadır. Toplumların hangi medeniyete mensup oldukları ve hangi medeniyetten olmadıkları, o toplumların kimliğini ve aidiyetlerini de belirlemektedir. Bu sebeple medeniyet olgusu yalnızca toplumsal, kültürel ve ekonomik gelişmişlik düzeyini göstermesi açısından değil toplumların (kültürel, dinî ve benzerî) kimliğini oluşturması bakımından tanımlayıcı olduğu için varoluşsal bir kategoridir. Çalışmamızın odağı medeniyetçi söylem bağlamında kimlik politikaları olduğu için, gerek kavramın Batıda ortaya çıkışı ve gelişimi bağlamında ve gerekse Türkiye’deki gelişimi bağlamında öncelikli olarak kimlikle olan ilişkisine odaklanılacaktır.

Bu bölümde medeniyet kavramının ortaya çıkışı, dönüşümü ve 1980 sonrası küreselleşme sürecinde medeniyetçi söylemin yeniden güncellik kazanması anlamlandırılmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda öncelikle medeniyet kavramının tarihsel gelişimi ve farklı bağlamlarda kazandığı anlamlar irdelenecektir. Modernleşme sürecinin farklı evrelerinde, özellikle on dokuzuncu yüzyılda, medeniyet kavramı modern Batı dünyasının dünyanın geri kalanı olarak gördüğü diğer toplumlarla ilişkilerinde son derece kullanışlı ve yaygın bir kavramsal araç olarak önemli işlevler görmüştür. Bu kavramsal aracın geri dönüşünün günümüz açısından hangi anlamlara gelebileceğini daha sağlıklı bir biçimde değerlendirebilmek için kavramın ortaya çıktığı ve kullanıldığı tarihsel ve toplumsal şartları irdelememiz gerekecektir. Ayrıca, Batı dünyası açısından yirminci yüzyıl boyunca önceki dönemler kadar önemli bir kavram olmayan ve fakat 1980 sonrası süreçte küreselleşme ve postmodernizm gibi gelişmeler karşısında yeniden dolaşıma giren bu kavramsal aracın nasıl paradigma kurucu bir işlev gördüğü ele alınacaktır. Son

olarak günümüz dünyasında Batı dünyası ve Batı-dışı dünyadan farklı medeniyetçi söylem örnekleri olarak ele alınabilecek modeller irdelenecektir. Bu kapsamda Avrupa Birliği projesi, Avrasyacılık tartışmaları ve İslâm dünyasından bir örnek olarak ele alınabilecek olan İslâm Hadarî projesi değerlendirilecektir. Son olarak, Osmanlı'nın 19. yüzyılından başlanarak medeniyet kavramının Türkiye'nin modernleşme sürecindeki gelişim aşamaları ele alınacaktır. Bu bağlamda, gerek Osmanlı'nın son devrini oluşturan Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde ve gerekse Cumhuriyet döneminde farklı eksenlerde ortaya çıkan “medeniyetçi söylemler”e değinilecektir.

Medeniyet kavramı, on altıncı yüzyıldan on sekizinci yüzyılın başlarına kadar uzanan erken modern dönemde değil Fransız Aydınlanması olarak bilinen on sekizinci yüzyılda ortaya çıkmıştır. Zira bu dönem Avrupa'nın kendisi ve ötekisi üzerine düşündüğü ve “Batı ve ötekiler” şeklinde bir ayrımı şekillendirdiği dönem olmuştur. Bu ayrımın şekillendirilmesi tarihyazımından sosyal bilimlerin tasnifinin kendi içerisindeki hiyerarşisine kadar yansıyan bir gerçektir. Medeniyet kavramı bu yüzyılda Avrupa'nın dünyadaki konumunu belirginleştirme çabası eşliğinde ortaya çıkmıştır. Avrupa'nın erken modernleşme evresini ele aldığı 1492 adlı eserinde Jacques Attali, bu evrede “Batı”yı tek başına temsil eden modern Avrupa'nın diğer toplumlarla olan ilişkisini bir isimlendirme-belirleme-işgâl etme süreci olarak tasvir etmektedir:

“Avrupa, üç kıtaya ulaştıktan sonra bunları sahiplenmektedir. Önce yerlere ve halklara *ad vermektedir*, – kendi kelimeleriyle ve önyargılarıyla – sonra onları *belirlemekte*, nihayet *işgâl etmektedir*. Ama her birini farklı bir biçimde... Böylece “uygarlık” kölecilik aracılığıyla, gelişme katliamı yoluyla yerleşmeye başlamaktadır”(Attali, 1999b: 211).

Avrupa'nın ötekiyle ilişkisinde birinci evreyi oluşturan bu isimlendirme süreci modern dönemde medeniyet kavramının ortaya çıkışının temel dayanağıdır. Kavramın gücü, medenî olmayı tanımlarken bunun karşısında “barbar”, “vahşi” gibi ötekine ait isimlendirmeler yapılabilmesine imkân vermesinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden medeniyet kavramı Batı dünyası açısından her iki anlamda kurucu bir kavram olarak ortaya çıkmaktadır. İlk olarak, Batı'nın kendini inşa etmesi anlamında ve diğer taraftan da ötekini inşa etmesi anlamında kurucu bir kavramdır. Böylece, çok değil daha beş yüz yıl önce 1200'li yıllarda o zamanın ‘Doğu’su olan Bizans ve Konstantinopolis’e fetih için giderken şehrin büyük ihtişamına ve o şehirdeki göz kamaştıran medeniyete dair barbarca duygularını ifade eden bir Haçlı Frenk askerinin yerini medenî Batılı almıştır ve adeta

medenî-barbar ilişkisi tersine döndürülmüştür (Villehardouin ve Joinville, 1908:34). 1200'lü yılların başında İstanbul önlerine gelen Haçlı Ordularının askerleri nasıl ki bu duygular içindeyse, Araplar da aynı dönemde “İspanya’dan Irak’a kadar.... Haçlı Seferleri döneminde gezegendeki entelektüel ve maddi açıdan en ileri uygarlığın sahibi durumundadır hâlâ” der Maalouf (2012:174). Dolayısıyla medenîlik-barbarlık söyleminin tarihsel bir değişkenliğe sahip olduğu, Batı’nın bugün kendisine yazdığı ‘medeniyet tarihinin’ belli bir dönemin ürünü olduğu görülmektedir.

Kavramın linguistik kökeni itibariyle medeniyet, modern Batı dillerinde birbirine yakın ya da aynı kelimelerle karşılanmaktadır. Kavram, İngilizcede “civilization”, Fransızca’da “civilisation”, Almanca’da “zivilisation” ve İspanyolca’da ise “civilización” kelimeleriyle ifade edilmektedir. Etimolojik olarak bakıldığında on dördüncü yüzyılda hem İngilizce ve hem de Fransızcada kullanılan “civil” ve “civility/civilité” kelimelerinden türetilmiştir. “Civil” kelimesi Latince kökenli olup sıradan vatandaşa, topluma ilişkin (askerî topluluğun ve kilise topluluğunun dışında), medenî, nazik gibi anlamlara gelmektedir. Ancak erken modern dönemde bu gibi anlam kökenlerine sahip olan kelime, zaman içinde farklı kullanımlara ve anlamlara sahip olmuştur. Braudel bu durumu şöyle ifade etmektedir.

“Medeniyet [civilization] kelimesi – yeni türetilmiş bir tabir olarak – geç dönemde ve fazla göze çarpmadan, on sekizinci yüzyıl Fransa’sında ortaya çıkmıştır. Kelime “medenîleşmiş/sivilleşmiş” medenileştirmek/sivilleştirmek” gibi on altıncı yüzyılda uzun zamandan beri var olan ve yaygın bir kullanıma sahip olan kelimelerden türetilmiştir. 1732 yılı civarında hâlâ yalnızca hukuk alanında kullanılan bir terimdi: bir ceza yargılamasını sivil bir kovuşturmayla dönüştüren bir yargı eylemini veya kararını ifade etmekteydi. Modern anlamını, yani “medenîleşmiş bir hale gelme süreci” manasını daha sonraları 1752 yılında Fransız devlet adamlarının ve iktisatçıların kaleminde kazandı”(Braudel, 1994:3).⁶

Braudel ayrıca, Voltaire’in *Essay on the Customs and Spirit of Nations* (1756) adlı eserinde “civilization/medeniyet” kelimesini zikretmediğini söyler. Ancak Hollandalı tarihçi Huizinga’nın Voltaire’i, her ne kadar kitabında bu kelimeyi zikretmese de, medeniyeti bir mefhum olarak ilk tasavvur eden ve genel bir medeniyet tarihi çerçevesi çizen kişi olarak gördüğünü ifade etmektedir. Braudel’e göre:

“kelime ortaya çıktı çünkü buna ihtiyaç duyulmaktaydı. O zamana dek, *poli*(nazik), *police*(örgütlü), *civil* ve *civilize* kelimelerine tekabül eden isimler

⁶ Bu çalışmada İngilizce kaynaklardan yapılan bütün alıntılar tezi hazırlayan kişi tarafından Türkçe’ye çevrilmiştir.

yoktu. *Police* kelimesi daha çok sosyal düzene işaret ediyordu ve bu da onu Furetiere'nin 1690 tarihli *Universal Dictionary* eserinde şu şekilde tanımlanan polite(nazik) sıfatından daha uzak bir anlama taşıyordu: "Etik alanında, medenî ve nazik anlamında, mecâzî olarak kullanılıyordu. Medenileştirmek: görgüyü ve davranışları inceltmek, nazikleştirmek, medenî ve toplumsal hale getirmekti... Medeniyet(civilization) kelimesi Fransa'dan hızlı bir şekilde Avrupa'ya yayıldı. 'Kültür' kelimesi de onunla birlikte yaygınlık kazandı. 1772 yılı itibarıyla ve belki de daha önce, 'civilization' kelimesi İngiltere'ye ulaştı ve kendisinden çok daha uzun bir geçmişe sahip olan 'civility' kelimesinin yerini aldı. Almanya'da, daha önceden kullanılan *Bildung* kelimesiyle birlikte *zivilisation* kelimesi pek zorlukla karşılaşmadan yerleşti"(Braudel, 1994: 4).

Braudel'in de belirttiği üzere medeniyet kavramı bugün kullandığımız anlamdaki manasını Fransız Aydınlanma yüzyılı olan on sekizinci yüzyılda kazanmış ve Avrupa'nın belli başlı dillerinin söz dağarcığında yerini almıştır. Ancak daha sonra Türkiye'de de önemli bir tartışma konusu olacak olan kültür-medeniyet ayrımı Almanya kaynaklı olmak üzere Batı dillerinde de ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda Almanya'da zaman içinde Kultur (kültür) kelimesi, medeniyetten daha çok öne çıktı. Özellikle on dokuzuncu yüzyıl boyunca gelişen bu anlam ayrımının sonucu olarak, kültür daha çok manevî ve soyut hususları temsil ederken medeniyet ise daha maddî bir temele sahip olan meseleleri, maddî kalkınmışlık ve gelişmişlik düzeyini işaret eden bir kavram olarak anlaşılmaya başlandı. Bu hususta Norbet Elias, Almanca'daki "kültür" kavramının neden İngilizce ve Fransızca dillerindeki "uygarlık" kavramından farklı olduğuna dair bazı izahatlar yapar. Buna göre, kültür daha çok insanın düşünce dünyasıyla, sanat ve din hakkındaki tasavvurlarıyla ilgiliyken, uygarlık ise daha teknik ve toplumsal olgularla ilişkilidir (Elias, 2004:74). Elias'a göre medeniyet/uygarlık kavramı temelde son yüzyıllarda Batı Avrupa'nın eriştiğini düşündüğü bir kimliğe, yeni bir bilinç durumuna atıf yapmak üzere kullanılmaktadır ve bu yönüyle "ilkel", "barbar" olanın zıddını temsil etmektedir:

"Bu kavram, Batılı öz bilinci ifade etmek için kullanılır. Ya da ulusal bilinci anlatmak için kullanıldığı söylenebilir. Bu kavram, Batılı toplumların son iki ya da üç yüzyıl boyunca daha önceki toplumlardan ya da o günkü daha "ilkel" toplumlardan farklı olarak sahip olduğuna inandığı şeyleri anlatmak için kullanılır" (Elias, 2004:73).

Ayrıca uygarlık kavramının İngilizce ve Fransızca'daki kullanımıyla, Almanca kullanımı arasındaki bir diğer önemli fark da bu kavramın İngilizce ve Fransızca kullanımında, o toplumun sürekli gelişimine duyulan inancı ve bu gelişimden kaynaklanan gururu ifade

eden duygusal bir anlam taşımasıdır. Nitekim daha sonra bahsedeceğimiz üzere, Anglo-Sakson dünyasında ve özellikle Fransa ve Fransızca bağlamında bakıldığında Aydınlanma düşünürlerinin medeniyet kavramını sürekli bir ilerleme ve tek bir çizgide ilerleyen evrimsel sürecin en yüksek aşaması olarak tasavvur ettikleri görülebilir. Oysaki Almanca'da bu kavram teknik anlamda çok faydalı ama ikincil bir olguyu ifade eder ve insanın ulaştığı seviyeyle gurur duymasını ifade eden kavram uygarlık değil kültürdür. Buna binaen, Almandaki kültürleşmiş olma kavramının Fransızca ve İngilizcedeki uygarlaşmış olma durumunun birebir karşılığı olmasa bile ona en yakın kelime olduğu söylenebilir. Ancak uygarlık daha çok insanların gündelik hayatındaki maddî kültür unsurlarını oluşturur; örneğin yeme içme pratikleri, giyim-kuşamları, çevrelerindeki topluluklarla ilişki kurma biçimleri gibi. Elias, öte yandan uygarlık kavramının milletleri birbirinden ayıran farklılıkları göz ardı ettiğini fakat kültürün ise farklı grupların ve halkların özelliklerini vurguladığını belirtmektedir. Bu yönüyle bakıldığında uygarlık daha evrensel bir kategori iken kültür ise halklara, milletlere özgü bir kategori olarak öne çıkmaktadır (Elias, 2004:73-76). Elias ayrıca Oswald Spengler'e atıfla kültürün yaşayan, canlı bir şey olduğunu medeniyetin ise kültürün en nihayetinde dönüştüğü şeyi, daha donuk ve yapay durumlar olduğunu ifade eder. Nitekim Spengler de Batı Avrupa için kültürden medeniyete doğru yaşanan değişimin on dokuzuncu yüzyılda medeniyete dönüştüğünü ifade ederek, bu yüzyılın Batı'nın medeniyet olarak en son noktaya ulaştığının bir göstergesi olduğunu iddia eder (Spengler, 1997:46). Elias ve Spengler'de kültür ve uygarlık ayrımının bu şekilde öne çıkması aslında yirminci yüzyılda, özellikle İkinci Dünya Savaşı öncesinde "Batı Dünyası"nda İngiltere-Fransa çizgisiyle Almanya arasındaki ayrımın kökenlerine dair fikir vermektedir. Kendi içerisinde yaşadığı bölünmenin yeni bir evresini oluşturan bu dünya savaşları döneminde, Almanya'ya karşı verilen savaş barbarlığa ve ilkelliğe karşı verilen bir medeniyet savaşı olarak isimlendiren Batı dünyasının, "Batı" ve "ötekiler", "Batı" ve "Batı'nın dışındakiler" tanımlamalarını her şeyden önce kendi içindeki ötekiyi tanımlayarak verdiğinin bir göstergesidir. Nitekim daha sonra da değineceğimiz üzere 1945 sonrası dünya düzeninde de SSCB ve Doğu Bloku, Almanya'ya benzer bir öteki işlevini görmüştür.

Yine on dokuzuncu yüzyılın ilk çeyreğinde meydana gelen bir gelişme olarak, Braudel medeniyetin tekil değil çoğul bir kelime olarak kullanılmasından bahsetmektedir. Buna göre medeniyet artık "yeni ve *oldukça farklı* bir anlam kazanmaya başlamıştı: mesela bir

döneme veya bir gruba ait topluluk hayatının ortak özellikleri. Böylece artık beşinci yüzyıldaki Atina medeniyetinden veya XIV. Louis yüzyılındaki Fransız medeniyetinden bahsedebilmek mümkün olmuştur” (Braudel, 1994: 6-7). Buradan da anlaşıldığı üzere modern anlamda medeniyet kavramı ilk ortaya çıktığı on sekizinci yüzyılda Avrupa’nın o anki durumunu tanımlayan ve kendisini medenî ve ötekini barbar olarak simgeleyen bir kavram olmuştur. Oysa zaman içerisinde daha çoğul bir anlam kazanmış, bir anlamda kurumsallaşmış ve kendisinden önce de medeniyetlerin var olduğunu kabul ederek kendine göre bir tür medeniyet(ler) tarihi yazmıştır. Aslında on dokuzuncu yüzyıldaki bu dönüşüm bir önceki yüzyılda medeniyet mefhumunu tanımlayan “Batı” uygarlığının, buna ek olarak kendisini “Batı medeniyeti” olarak da isimlendirdiği yüzyıl olmuştur. Bu isimlendirme önceleri tekil olarak [*the civilization* şeklinde] algılanan medeniyetin aslında farklı medeniyetlerden müteşekkil olduğunu ve bu çizgisel ilerleme sürecinde “Batı” veya “Avrupa” medeniyetinin eşsiz ve biricik zirve noktasını temsil ettiği anlamını zımnen içerir.

Bu asırda Mirabeau, Montesquieu, Condorcet gibi Fransız düşünürlerin ve Ferguson ve Smith gibi İskoç Aydınlanması düşünürlerinin, medeniyet fikrini temelde tek bir çizgide ilerleyen evrimsel sürecin en yüksek aşaması olarak geliştirdiklerini görebiliriz. Buradaki medeniyet fikri aslında hiçbir mekânsal anlam içermez ancak zımnen o günkü Avrupa’nın geldiği ve sömürgelerini getirmeye çalıştığı aşamayla medeniyetin geldiği aşama özdeş olarak kabul edilmektedir. Bu dönemde medeniyet öncelikli olarak insan hayatının manevî ve bilişsel boyutunu dikkate almaktaydı. Medeniyetin ortaya çıkışı ve gelişmesi de insan doğasındaki bir gelişme olarak görülmekteydi. Meselâ ahlâkî gelişme, medenî duyguların ortaya çıkması ve bütün bunların nihaî sonucu olarak “ilerleme” medeniyetin göstergesiydi. Bütün bu gelişmeler sonucunda da sivil toplumun sosyal, siyasî ve ekonomik kurumları bu temeller üzerinde yükselmekteydi. Bu görüşe örnek olarak Fransız Aydınlanması’nın önemli isimlerinden Condorcet’nin ilk siyasî müesseselerin teşekkülünü anlatırken kullandığı bir ifadeyi verebiliriz:

“Bu kurumların teşekkülünden önce mutlaka bir dilin oluşması gerekir. Nesneleri genel kabul görmüş işaretlerle ifade etme fikri, medeniyetin bu aşamasında elde edilen akıl ve bilgi düzeyinin daha üzerinde bir şey olarak ortaya çıkar; ve muhtemelen bu işaretler zamanla, aşama aşama ve fark edilemeyecek kadar tedricî bir biçimde kullanıma girer. Bir yayın icadı deha sahibi tek bir adamın eseri idi, bir dilin teşekkülü ise bütün bir toplumun eseri idi” (Condorcet, 1795: 27).

Görüldüğü üzere kurumsal yapılanmalardan önce insan zihninin soyut düşünme alanındaki gelişimi kolektif bir başarı ve bir medeniyet göstergesi olarak değerlendirilmektedir. Yine aynı eserde Condorcet, insanoğlunun gelecekteki muhtemel gelişimini ele alırken bütün ulusların Fransızlar veya Anglo-Amerikanlar gibi bir medeniyet evresine ulaşacağını savunarak bütün insanlık için ortak çizgisel bir evrim öngörmüştür (Condorcet, 1795: 251).

Medeniyet kavramının farklı anlamları aslında medeniyet kelimesinin farklı boyutlarını da gözler önüne sermektedir. Buna göre medeniyet bir yandan toplumların coğrafi konumlarını ve koşullarını, bir yandan toplumsal durumlarını, bir taraftan ekonomilerini ve son olarak da düşünce ve hukuk yapılarını ve dünya görüşlerini içermektedir. Medeniyetin tanımı yapılırken birçok medeniyet tarihçisi tarafından bu boyutlar göz önüne alınarak değerlendirmeler yapılmıştır (Braudel, 1994:9-21).⁷ Örneğin Braudel medeniyet kavramını başlıca dört temel ekseninde değerlendirmiştir: coğrafi bölge, toplum, ekonomi ve düşünce tarzları olarak medeniyetler. Braudel'e göre bu dört boyutuyla medeniyet modern sosyal bilimlerin olan coğrafya, sosyoloji, iktisat ve psikolojinin de inceleme sahasına giren çok boyutlu bir olgudur. Braudel'e göre coğrafi anlamıyla medeniyet sınırları şu veya bu şekilde belirli bir topraktan, bir mekândan ve bu doğal çevrede insan tarafından oluşturulan maddi yaşam unsurlarından bahsetmek anlamına gelir. Ancak günümüzde sanayi medeniyeti olarak adlandırılan ve bu yolla geçmişte benzeri görülmemiş bir yaygınlık kazanan Batı medeniyeti, aynı anda hem Birleşik Amerika'nın, hem Güney Amerika'nın hem Rusya'nın ve hem de Avrupa'nın oluşturduğu bir medeniyettir. Braudel bu çok farklı alt-coğrafyaları kapsayan Batı medeniyetini "az çok kalıcı özelliklere sahip olan, çok-renkli bir mozaığe" (Braudel, 1994:12) benzetmektedir. Ayrıca Raymond Aron'a ve 1950'li yıllar ve sonrasında revaçta olan odaklaşma hipotezine atıfla, artık Batılı sanayi medeniyetinin farklı coğrafyalarda da medeniyetinin sonuçlarını kabul ettiren son derece etkili bir yayılma ve tektipleştirme içerisinde olduğunu ifade etmektedir. Bu bakış açısına göre artık Batı medeniyeti coğrafi alanı aşmış ve bütün dünyada evrensel, biricik medeniyet statüsüne yükselmiştir. Braudel bu gelişmeye rağmen Batı medeniyetinin sadece teknolojik anlamda sanayi medeniyeti

⁷Ayrıca bkz. R. G. Collingwood, *The New Leviathan or Man, Society, Civilization and Barbarism*, David Boucher (Ed.), Oxford: Clarendon Press, 1947, ss. 280-286.

olarak böyle nüfuz edici bir tesire sahip olduğunu, ancak Batı dışındaki medeniyetlerin yine de kendi özgün yapılarını korumaya devam edeceğini belirtmektedir.

Medeniyetin diğer bir boyutu ancak toplumlarla birlikte var olabilmesidir. Her medeniyet, bir toplumdur ve onun yaşama biçimlerinden, köyde veya şehirde kurduğu yaşamdan, geleneksel ya da modern âdet ve geleneklerinden ayrı düşünülemez. Toplum bir bakıma medeniyet fikrinin ve medeniyet tarzının insan topluluklarında tecessüm etmiş halidir. Bu anlamda daha sonra yine değineceğimiz üzere gerek Batı medeniyetinde ve gerekse İslâm medeniyetinde şehir kültürü ve şehirleşme ve bu yolla oluşan şehirli insan tipi ve onun yaşam biçimi medeniyetin en önemli işaretlerinden biri olarak ele alınmıştır. Öte yandan medeniyetin diğer bir boyutu da belli maddî ve ekonomik şartlar çerçevesinde ortaya çıkmasıdır. Medeniyetlerin içerisinde yaşadığı maddî koşullar onların nüfus artışını, teknolojilerini, ekonomik örgütlenmelerini ve insanların ekonomik ilişkiler içerisinde bulundukları eşitsiz konumları belirler. Braudel'e göre medeniyetler, hem toplumun üst kesimleri arasında ve hem de kitleler arasında zenginliğin nasıl dağıtıldığı ve paylaşıldığına göre farklılaşmaktadır. Sonuçta, günümüz sanayi medeniyetinin en büyük sıkıntısı bu anlamda ekonomik eşitsizliklerin derinleşmesidir.

Braudel son olarak, medeniyetin düşünce tarzı olarak işlev gördüğünü ifade etmektedir. Bu noktada, düşünce tarzı olarak medeniyetin en temel belirleyicisinin, özellikle Avrupa dışındaki medeniyetler için, din olduğu iddia edilmektedir (Braudel, 1994:22). Braudel, Batı dışı medeniyetlere mensup toplumlarda insanların eylemlerini ve gündelik hayatlarını akılcı bir muhakeme yoluyla değil dinî hükümlerden kaynaklı olarak şekillendirdiklerini iddia etmektedir. Ancak Braudel Batı'nın da kendi Hristiyan köklerini her ne kadar unutmuşsa benzeri de sekülerleşmiş formların altında aslında çok yoğun bir Hristiyanlık izinin olduğuna işaret etmektedir. Her ne kadar Protestanlaşma yoluyla “gökle yer arasındaki göbek bağının kesildiği” (Chadwick, 1978:138) ve sekülerleşme sürecinin gerçekleştiği ifade edilse de, Batı dünyası bağlamında ortaya çıkan sekülerliğin de dinî kültürden derin izler taşıdığı bilinmektedir. Bu noktada Braudel, her şeye rağmen tarihte hiçbir medeniyetin modern Batı medeniyeti kadar dinden yüz çevirip akılcılığa ve bireyciliğe yönelmediği iddiasını dile getirmektedir. Bu akılcılığın ve bireyciliğin köklerinin de, birçok farklı Batılı kaynaktan, sadece Protestan

Hristiyanlığa değil aynı zamanda Klasik Yunan düşüncesine, Hellenistik düşünceye ve Roma hukukuna dayandığı kabul edilmektedir (Parsons, 2015: 87-88).

Medeniyetin Braudel tarafından dikkat çekilen bu dört boyutundan özellikle toplum ve düşünce tarzı boyutuyla bakıldığında, kimlikle ilişkili tarafı daha net olarak ortaya çıkmaktadır. Zira medeniyetler, farklı toplumsal motivasyonların, örgütlenme biçimlerinin, farklı dünya görüşleri ve alternatif düşünce tarzlarının temsilcileri olarak kendilerine has yaşam ve eylem biçimlerini ortaya koyarlar. Coğrafya ve ekonomi boyutları açısından bir medeniyet hangi coğrafyada oluşup gelişirse gelişsin, ya da hangi ekonomik faaliyet ve örgütlenme biçimlerini benimserse benimsesin, kendi özerkliğini ortaya koyacak bir toplumsal varlık ve düşünme tarzı meydana getirebilir. Daha sonraki bölümlerde ayrıntılı olarak ele alacağımız üzere farklı birçok sosyolog ve sosyal bilimci “düşünce tarzı olarak medeniyet” kavramının üzerinde ayrıntılı olarak durmuşlardır. Bu çalışmanın odak noktalarından birini oluşturan Ahmet Davutoğlu’nun “medeniyetlerin ben-idraki” kavramsallaştırması ve bu yolla farklı ‘*weltanschauung*’ların/dünya görüşlerinin siyaset teorisine etkisini ele alması da bu temelde yapılmış bir değerlendirmedir.

1.2. Sosyoloji Teorisinde Medeniyet Kavramının Ele Alınışı: Medeniyet Sosyolojisi

Önceki bölümde bahsedildiği üzere, on dokuzuncu yüzyılda şekillenen iktisat, psikoloji ve benzeri diğer modern sosyal bilimler gibi sosyolojinin de medeniyete dair yeni yaklaşımlar getirdiği görülmektedir. On dokuzuncu asra özgü bu yaklaşımlar, son yüzyılda kendisini diğer toplum ve medeniyetlerden ayıran bir rasyonel sanayi kapitalizmiyle öne çıkan Batı Avrupa’nın medeniyet eksenindeki gelişiminin makro düzeyde ve mikro düzeyde bir sosyolojisini yapmaktadır. Ayrıca sadece on dokuzuncu yüz yıl sosyologları ve kuramcıları değil yirminci yüzyıldaki çağdaş teorisyenler de medeniyet sosyolojisi alanında önemli yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Bu bağlamda, Marx, Weber ve Durkheim’dan, Elias, Sorokin ve Parsons’a ve oradan da Habermas, Eisenstadt ve Huntington’a kadar birçok isim bu alanda çeşitli yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Ayrıca medeniyete ilişkin bu yaklaşımları incelerken öncelikle metodolojik bazı hususlar dikkate alınmalıdır. Örneğin, antropolojik, etnografik ya da sosyolojik yaklaşımların kullanılmış olması, nesnelci ya da öznelci bakış açılarının ön planda olması, mukayeseli tarihsel sosyolojinin bir yöntem olarak kullanılması, ekonomi ve medeniyet, din ve

medeniyet arasındaki ilişki ve bağlantıların incelenmiş olması bu hususlardan bazılarıdır. Bahsi geçen sosyolojik yaklaşımlarda, bütün bu hususları dikkate alarak on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllara ait burjuva medeniyetinin kavramsal olarak kristalleşerek ortaya çıkışı, yükselişi ve krizleri değerlendirilmiştir. Bu bölümde söz konusu isimlerin geliştirdiği yaklaşımları ele alacağız.

Klasik sosyoloji kuramını yirminci yüzyıla taşıyanlardan ve modern sosyoloji kuramının en önemli isimlerinden biri olan Talcott Parsons, İngiliz sosyolog Herbert Spencer(1820-1903) özelinde bir önceki yüzyılın toplum kuramcılarını tanımlarken şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Spencer’in tanrısı, bazen ilerleme olarak da adlandırılan evrimdi. Spencer bu tanrıya en ateşli şekilde bağlı olanlardan biriydi fakat müminleri arasında asla yalnız değildi. Başka birçok toplum kuramcısıyla birlikte, o da insanoğlunun temel bir yön değişikliği olmaksızın ta ilkel insanın doğuşuna kadar kesintisiz ulaşan uzun çizgisel bir sürecin zirve noktasına yaklaştığına inanıyordu. Üstelik Spencer, bu zirveye modern Batı Avrupa sanayi toplumunda yaklaşıldığını düşünüyordu. O ve onun gibi düşünenler şundan emindi ki evrim, bu sürecin neredeyse belirsiz biçimde ve gittikçe daha çok aynı yönde devam etmesini sağlayacaktı” (Parsons, 2015: 40).

Bu pasajdan anlaşıldığı üzere, on dokuzuncu yüzyılın toplum kuramcılarının ortak noktası evrimsel, tek bir çizgide ilerleyen bir gelişme ve ilerleme anlayışına sahip olmalarıydı. Bu ilerlemenin de ancak modern Batı Avrupa toplumunda zirveye ulaştığı düşünülüyordu. Bu dönemin toplum teorisyenleri, işte bu ilerlemeyi Batı Avrupa medeniyetinin bir vechesi olarak ele almışlar ve bir analiz birimi olarak toplumun yanı sıra medeniyeti de incelemişlerdir. Bu yönüyle bir medeniyet sosyolojisi ortaya koydukları iddia edilebilir. Karl Marx ve Marx’ı da aşan bir felsefe, ideoloji ve yöntem olarak Marksizm, on dokuzuncu yüzyıl Avrupasını oluşturan temel bileşenler olarak Fransız sosyalizmi, İngiliz ekonomi politiği ve Alman felsefesinin modern burjuva medeniyetinin en önemli bileşenleri olduğunu ifade etmektedir. Bu çerçevede medeniyetin nihai gelişim noktası olarak, sosyal grubun insana yabancılaştırıcı mülkiyet ve emek ilişkilerinden kurtulmuş, eşitsizlik ilişkilerinden arınmış bir sosyal ortam sunması idealini ortaya koymaktadır (Abdel-Malek, 1968:93). Neticede, Marx’a göre medeniyetin eleştirisinde geline nokta, bu medeniyetin külliye reddi değil medeniyetin bir aracı olan ekonomik sistemin insanın kendini gerçekleştirebileceği ve Kant’çı

anlamda Aydınlanma ideali olan “kendi aklıyla düşünüp, bilmeye cesaret edebileceği” bir şekilde dönüştürülmesidir.

Max Weber ise medeniyetleri analiz ederken farklı medeniyetleri bütüncül olarak ele alıp değerlendirmenin imkânsız olduğunu ve bunun yerine modernliği ve modern kapitalizmin yükselişini sağlayan belli değerleri merkeze alarak seçici bir analiz yapmak gerektiğini ifade eder. Onun Batı Avrupa medeniyetini analiz ederken ortaya koyduğu yaklaşım “modernlik medeniyetinin” farklı boyutlarının incelenmesidir. Bunu yaparken rayonalizmi/akılcılığı merkeze koyarak ‘Batı’ya ve ‘Doğu’ya özgü farklı rasyonalizm biçimlerini mukayese etmektedir. Hint, Çin gibi farklı medeniyetlerin rasyonalitesiyle Batılı rasyonaliteyi tarihsel olarak ele alıp Batı’da modernleşme sürecinde farklı bir rasyonalizm anlayışının gelişip hâkim olduğunu ve bu sayede yeni bir medeniyetin gelişme imkânı bulunduğunu ifade etmektedir. Weber’e göre o dönemde yalnızca Batı’da ortaya çıkan bu medeniyet gelişimi evrensel(ya da öyle olması istenen) bir gelişme çizgisi olarak bütün diğer medeniyetleri de hâkimiyeti altına almıştır ve medeniyet sosyolojisinin konusu olarak araştırılması gereken şey de bunun nasıl mümkün olduğudur:

“Çağdaş Avrupa dünyasının bir üyesi, evrensel tarihin herhangi bir sorununu, kaçınılmazcasına ve haklı olarak şu soru çerçevesinde ele alacaktır: Batı’ya özgü ve yalnızca orada ortaya çıkmış kültür olgularının yine de evrensel, en azından öyle olmasını içtenlikle varsaydığımız, anlam ve geçerliliğe sahip bir gelişme çizgisi içinde yer almalarına, koşulların ne tür bir biraradalığı yol açmıştır?” (Weber, 1999:13).

Weber’in *Protestan Ahlâkı ve Kapitalizmin Ruhu* adlı çalışmasında ya da din sosyolojisine ve ekonomiye dair diğer kitap ve yazılarında ortaya koyduğu üzere, ‘büyünün bozulması’ ve rasyonelleşmenin yanı sıra gelişen bir iş ahlâkı ve bürokratikleşme süreciyle modern Batı medeniyetinin rasyonel temeldeki toplumsal örgütlenmesi gerçekleşmiştir. Büyünün bozulması, rasyonelleşme, iş etiğinin gelişimi ve bürokratikleşme gibi bütün bu bileşenlerin sonucu olarak ortaya çıkan rasyonel örgütlenme biçimi Batı medeniyetini diğer medeniyetlerden farklı kılan yönüdür. Bu anlamda Weber’in medeniyet sosyolojisi dünya dinlerinin ve dolayısıyla farklı medeniyetlerin rasyonellik anlayışını karşılaştıran yorumlayıcı/anlayıcı sosyolojiye ve mukayeseli tarihsel sosyolojiye dayanmaktadır. Bu kapsamda Weber, bir medeniyet içerisindeki şehirleşmelerin yapısını, yönetim biçimlerini ve hukuk düzenlerini de incelemektedir (Kalberg, 2016:139). Bu gibi unsurların modern Batı medeniyeti dışında

varlığı ya da yokluğuna göre medeniyetin (*the civilization* anlamında) gelişip gelişmediğini irdelemektedir. Weber'in, Batı-dışı medeniyetlerin rasyonel-olmayan unsurlarına dair ideal-tipleştirici analizleri sosyal teoride Avrupamerkezci ve kültürel sömürgeciliğe zemin hazırlayan öğeler olarak eleştirilen hususlardan biri olmuştur. Batı-dışı toplumları yalnızca Batılı ideal tipin zıddı olarak resmeden yaklaşımları onun diğer dinler/medeniyetler içerisindeki çoklu-gelenekleri ihmal etmesine yol açmıştır. Türk sosyal bilimlerinde de Sabri Ülgener gibi isimler tarafından İslâm'ı yalnızca durgun, hareketsiz bir gelenek olarak görmesi sebebiyle eleştirilere maruz kalmıştır. Weber'in "İslâm'ın ve özellikle tasavvuf iktisat ahlâkı hususunda acele ve tek yanlı" görüşlere yer verdiğini iddia eden Ülgener (1981:17), onun büyük bir gelenek içerisindeki farklı tonları görmeyerek İslâm'ı ve onun barındırdığı tasavvufî gelenekleri sadece Batılı aktif-çileci modelin bir zıddı olarak kurguladığını ifade etmektedir:

"Üniversel tarih açısından Max Weber için birinci planda gelen batı sivilizasyonu ve onu besleyen, oluşturan kaynaklardır. O arada İslâm'a ve uzak doğu dinlerine kadar el atması, onları öz varlığı ile tanımak için değil, daima batıyı kontrast halinde daha iyi tanıtabilmek gibi -kendi deyiimi ile- "sınırlı bir maksata" bağlanıp kalmaktan dolayıdır. Her şey bir tarafta oluşmuş; öbür taraf bunun tamamıyla dışında ve uzağında kalmış! Rasyonel hayat, rasyonel bilim, rasyonel musiki, disiplinli iş ve meslek ahlakı... Hepsi yalnız ve yalnız batı dünyasına mahsus ve diğerlerine yabancı"(Ülgener, 1981:50).

Dolayısıyla Weber Batılı medeniyetin analizinde ortaya çıkan modern rasyonalizmi, disiplini ve örgütlenme biçimini izah etmek için kurduğu bir yanda *kontemplatif - mistik*; diğer yanda ise *aktif – riyazetçi* (asketik) din anlayışı zıtlığında "Doğulu" toplumların din anlayışını yalnız ve yalnızca içe kapanık, kontemplatif ve mistik din ideal tipiyle özdeşleştirmiştir. Özetle, Weber'in medeniyetler sosyolojisi bir dine/medeniyete özgü toplumsal ve tarihsel gelişmelerin, o toplumun örgütlenme kabiliyetini ve değerlerini örgütlü bir disiplin içerisinde şekillendirmesini nasıl etkilediğini ele almaktadır. Bu değerlendirmeler sonucunda, Weber'in dört eylem tipi olarak özetlediği – geleneksel eylem, duygusal eylem, değere yönelik rasyonel eylem ve amaca yönelik rasyonel eylem – eylem tiplerinin söz konusu medeniyet sosyolojisi çerçevesinde nereye oturduğu ve kişilerin ve toplumların kimliğini ve kararlarını şekillendirmede ne kadar tesirli olduğu hususu, toplumların kimlik algısı açısından önemlidir. Bu konuya daha sonraki

bölümlerde Türkiye’de medeniyet söylemi ve Ak Parti dönemi kimlik politikaları bağlamında tekrar değinilecektir.

Bir başka klasik sosyoloji kuramcısı olarak Emile Durkheim’in medeniyet kavramına dair yaklaşımının ise, daha en baştan medeniyeti yalnızca Batıya özgü bir olgu olarak değil aksine çoğul bir kavram olarak ele aldığı ve bir medeniyetin doğası gereği diğerinden üstün olduğuna dair bir varsayım içermediği görülmektedir (Tiryakian, 2004: 36). Durkheim ve Mauss’un birlikte kaleme aldığı *Medeniyet Kavramı Üzerine Bir Açıklama* adlı kısa makalede, medeniyeti uluslar üstü bir gerçeklik olarak ele aldıkları görülmektedir. Buna göre medeniyetin sadece belli uluslarla ve halklarla özdeşleşmesi pekâlâ mümkündür ancak illa da böyle olması gerekmez, “farklı toplumların ortak ürünü olarak” meydana gelebilir. Örnek olarak da Akdeniz medeniyeti, Hristiyan medeniyeti gibi farklı ülkeleri, coğrafyaları ve milletleri kapsayan medeniyet havzaları verilebilir. Durkheim bu noktada her medeniyetin belli sayıdaki ülkeyi kapsayan ‘ahlâkî bir sosyal çevre’ oluşturduğunu ve bu bütün içerisinde her ulusal kültürün bu medeniyetin özel bir biçimini temsil ettiğini ifade eder. Bu noktadan bakarak Durkheim ve Mauss, Comte’un soyutlayıcı medeniyet anlayışını eleştirirler zira Comte’a göre medeniyet belli bir toplumun, ülkenin, devletin değil ortak bir evrimsel gelişim sürecinin bir sonucudur. Bu da Comte’un medeniyeti sadece ve sadece insanî bir gelişme sürecinin aşamaları olarak ele aldığını ve toplumdan, coğrafyadan ve diğer sosyal özelliklerden soyutlayarak genel bir şema biçiminde değerlendirdiğini göstermektedir. Comte’un sosyolojik olmayan ve on sekizinci yüzyılın bakış açısını yansıtan bu yaklaşımı Durkheim ve Mauss’a göre sosyolojik içeriğe kavuşturulmaya muhtaçtır ve bu yüzden “tarihin akışı içerisinde oluşturulan sosyal organizmaları ve büyük kolektif kişilikleri” kapsayan somut gerçekliği bir kenara bırakan bu yaklaşımı eleştirirler. Bunun yerine, sosyal gerçekliği merkeze koyan ve bunu ahlâkî sosyal çevrenin bir yansıması olarak ele alan Durkheim ve Mauss (1971: 811), böylece medeniyeti halkların kolektif hayatını da şekillendiren kolektif bir gerçeklik olarak değerlendirirler. Ayrıca, uluslararası hayatın da sosyal hayatın bir üst basamağı olarak görülebileceğine işaret eden Durkheim ve Mauss, medeniyetler arası ilişkilerin de sosyolojinin konusu olarak ele alınması gerektiğini iddia ederler. Özetle Durkheim’in ve Mauss’un ortaya koyduğu medeniyet sosyolojisi yaklaşımı medeniyetleri toplumsal gruplarla sıkı sıkıya bağlı kolektif ve ahlâkî bir birliktelik ve sosyal çevre olarak değerlendirir.

Medeniyete dair klasik sosyolojideki yaklaşımların yanı sıra sosyolojik teoride ve tarih yazımı ve tarih felsefesi alanında medeniyet kavramına dair başka görüşlerin de yer aldığını söyleyebiliriz. Bilhassa uzun on dokuzuncu yüz yıl olarak isimlendiren dönemi sona erdiren Birinci Cihan Harbi'nin ardından dünya sisteminin ikinci bir dünya savaşına kadar istikrarsızlaştığı bir durumda gerek Batı medeniyetine ve gerekse dünya medeniyetlerine dair etraflı tasniflerin yapıldığı ve tarih yazımının yeniden ele alındığı bir dönem olmuştur. Zira bu dönemde İsmet Özel'in deyimiyle "Batı medeniyeti I. Dünya Savaşı'na kadar güvenli, canlı, beklentileri olan beklentiler uyandıran bir medeniyetti. Hem kendi geleneğinden hem de kendi geleceğinden emindi" (Özel, 2006:23). Bu dönemde Batılı düşünürler arasında tarih yazımı açısından medeniyetler tasnifinin yeniden gözden geçirildiğini ve diğerlerine karşı Batı medeniyetinin konumunun ne olduğuna dair tespitlerin yapıldığını görmekteyiz. Bu kapsamda ileride ayrıntılı olarak ele alacağımız medeniyet temelli analiz çerçevesine kaynaklık eden ve Samuel Huntington'ın da sık sık referans verdiği bir isim olan Arnold Toynbee'in yaklaşımları belirleyici olmuştur. Toynbee Birinci Cihan Harbi sonrasındaki dönemde Anglo-sakson dünya merkezli medeniyet görüşünün ve tarih tasavvurunun temsilcisidir. Toynbee dünya medeniyetlerini yirmi altı başlık altında tasnif etmektedir. Toynbee'nin tarih tasavvuru açısından hem toplumları hem de uluslararası ilişkileri anlamlandırmada ulus-devletten çok, medeniyeti analiz birimi olarak aldığını söyleyebiliriz ve bu medeniyet temelli bakış açısı özellikle kimlik politikalarının öne çıktığı, küreselleşmenin ulus-devletleri zayıflattığı 1980'lerden sonra son derece ilham verici olmuştur. Bu yaklaşımda bir bütünlük olarak algılanan medeniyet ve kültürler aidiyet bağlarının temeli olmuştur. Toynbee, diğer medeniyetlerin Batı medeniyeti karşısındaki tavrını Herodian tavır ve zealot tavır olarak ikiye ayırmaktadır. Herodian tavır daha çok uyum göstermeye dönük bir yaklaşım iken, zealot tavır ise medeniyetler karşılaşmasında yeniliklere karşı reddedici ve direnen bir tavidir. Ona göre Türklerin Batı medeniyeti karşısındaki tavrı, tıpkı Mısırlıların gibi İslâmî herodian bir tavidir (Toynbee, 1998:187). Bu herodian tavır çerçevesinde, Toynbee'ye göre Türklerin Tanzimat'tan Cumhuriyete uzanan dönemdeki ikircikli ve başarısız Batılılaşma politikalarına karşın, Cumhuriyet ise Batı medeniyetinin üstünlüğünü açık bir biçimde ortaya koyan anıtsal bir başarıydı (Toynbee, 1999:15).

Yine Birinci Dünya Savaşı'nın ardından gelen süreçte, Batı/Avrupa medeniyetinin kendi içinde savaşlar ve buhranlarla geldiği nokta medeniyete dair karamsar bir bakış açısının

baş göstermesini de beraberinde getirmiştir. Bahsi geçen Birinci Dünya Savaşı'nı Batı/Avrupa medeniyetinin içerisine girdiği buhranın ve çöküşün bir dış belirtisi olarak gören Spengler, medeniyeti sunî, donuk, ruhsuz ve dine aykırı, kültürü ise tarladaki çiçekler gibi canlı, dinle yoğrulmuş, ruh veren bir olgu şeklinde ifade eder (Spengler, 1997). Tarih felsefecisinin bu karamsarlığı sosyoloji teorisine de yansımıştır. Nitekim Rus asıllı ABD'li sosyolog Pitirim Sorokin, "*sensate culture*" olarak isimlendirdiği mevcut modernite anlayışına eleştiriler getirmektedir. Sorokin, Batı medeniyetinin sadece bu tavra yaslanmak yerine "*ideational culture*" olarak adlandırdığı ve değerleri ön plana çıkaran medeniyet tavrına da ağırlık vermesi gerektiğini ve böylece bu iki uç tavrın orta noktası olan idealist bir tavra sahip olması gerektiğini ifade etmiştir (Karakaya, 2014:154).⁸ Bu bağlamda, Sorokin Batı medeniyetinin çöküşünden ziyade farklı tavırlar ve zihniyet eğilimleri arasında seyrettiğini, çeşitli sapmalar gösterdiğini savunmaktadır ve bu hali *sensate kùltüre* doğru bir yönelim ve bir "medeniyeti buhranı" olarak nitelemektedir. Dolayısıyla bu anlamda Spengler'ın *Batının Çöküşü* tezine dayanan tarih felsefesine bir eleştiri getirmektedir. Öte yandan, Sorokin Toynbee'nin medeniyet gruplarını yanlış teşhis ve tasnif ettiğini ve aslında onun medeniyet olarak gördüğü analiz birimlerinin kültürel yığınlar oluşturduğunu iddia etmiştir. Sorokin, Spengler ve Toynbee'nin medeniyete dair bu karamsar yaklaşımları, ilerlemeci ve iyimser on dokuzuncu yüz yıl tarih felsefesini sorgulatmış ve döngüsel tarih yaklaşımlarını yeniden gündeme taşımıştır (Gencer, 2012:122).

Birinci Dünya Savaşı sonrası kuşakta medeniyete dair sosyolojik yaklaşımlardan birisi de Alman sosyolog Norbet Elias'ın biçimsel sosyolojisidir. Elias, medeniyeti dış görünüş itibariyle gündelik hayatın biçimleri, tarzları ve işleyişiyle ele alırken aslında daha derinde güdülerin ve davranışların medenileşmesi sürecini irdelemektedir. Dolayısıyla Elias, soyut gelişim aşamalarına dayalı bir medeniyet evrimi şemasını değil, farklı tarihsel ve toplumsal bağlamlarda kültür-medeniyet tarzlarının nasıl biçimlendiğini ve dönüştüğünü ortaya koymaya çalışmıştır. Elias insan davranışını ve güdülerini medenileşme bağlamında sorunsallaştıran bu çalışmalarıyla daha sonraki sosyolog kuşaklarını da etkilemiştir. Örneğin Foucault'nun biyoiktidar, delilik ve medeniyete dair

⁸ Bu konuda ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Muhammed Fatih Karakaya, "Pitirim Aleksandroviç Sorokin'in Sosyoloji Anlayışı ve Amerikan Sosyolojisindeki Yeri" Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi, SBE, 2014. Ayrıca bkz. Erol Güngör, *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1999.

analizleri, Goffman'ın benlik sunumu, etkileşim ve yine akıl hastalarının durumuyla medeniyet arasındaki ilişkiye dair incelemeleri, Elias'ın bir medenileşme süreci olarak anlattığı toplumsal değişme sürecinin biçimsel analizinden etkilenmiştir. Dolayısıyla Elias medeniyete diğer kuramcılar gibi makro bir perspektifle değil bilakis mikro bir tarzda bakmıştır. Bu da Elias'ın medeniyet olgusunu küçük gruplara özgü davranışlar ve etkileşimler, güdülenmeler ve duygulanımlar etrafında yorumlamasına ve soyut bir kategoriye somut bir sosyolojik analiz birimine dönüştürmesine yarayacaktır. Elias yapmak isteği bu sosyolojik analizi şöyle açıklamaktadır:

“Bu kitabın ilk bölümünde de gösterildiği gibi, uygarlık kavramı geçmişte çoğunlukla yarı metafizik bir anlamda kullanılmış ve bugüne dek oldukça da bulanık kalmıştır. Burada, daha önce de belirtildiği gibi, uygarlık sürecinin bilimlerden önceki yaygın kavranış biçiminin dayandığı gerçeklik demetini, ki böylece insanların duygu denetimlerinin, yani yaşantılarında -örneğin utanma ve sıkılma sınırının yakınlaşması biçiminde- ve davranışlarında -örneğin sofrada kullanılan araç-gereçlerin ayrımlaşması biçiminde- gözlenen kesinleşme ve ayrımlaşma yönündeki yapı değişikliğini ortaya çıkarmaya çalıştık” (Elias: 2004:12).

Elias'ın burada açıkça ifade ettiği üzere daha genel ve soyut bir kategori olan medeniyeti, yapısal ve biçimsel anlamda sosyolojik bir analize tâbi tuttuğunu söyleyebiliriz. Ona göre medeniyet, Weber'deki gibi makro bir zihniyet dönüşümü, rasyonelleşme, disiplin ve bürokrasi ya da Durkheim'daki gibi dışsal bir toplumsal denetimden ziyade, içselleştirilmiş bir disiplin ve kontrole işaret etmektedir. Elias'ın medeniyeti bu iç disiplin ve kontrol açısından analiz etmesi, Freud'un medeniyet tanımından ve medeniyete dair değerlendirmelerinden ilham alan bir bakış açısına yakın olduğunu göstermektedir (Öncü, 2000:12). Zira Elias'ın medeniyet ve medenileşme sürecinin kökenlerine dair yaklaşımı sadece *sociogenesisi*, yani medeniyet olgusunun toplumsal oluşumunu değil aynı zamanda *psychogenesisi* yani medenileşme sürecinin psikolojik olarak oluşumunu da dikkate almaktadır. Nitekim hem Freud'un ve hem de Elias'ın medeniyet olgusuna dair yaklaşımı, modern bireyin benliği ve benlik inşası açısından medeniyeti ele almaktadır. Burada medeniyet, modern bireyin benlik kavramını, kişiliğini ve kimliğini birinci derecede şekillendiren duygusal ve davranışsal bileşenlerin bir bütünü olarak görülmektedir. Bu bütünlüğü içerisinde bilinç durumlarına ve duygu durumlarına dair bir olgu olarak anlaşılan medeniyetin yine sosyolojik ve psikolojik bir içerik kazandığını görmekteyiz.

Medeniyetsel analizin daha net bir biçimde şekillenmesi ve medeniyet temelli söylemin 1980 sonrasında küreselleşme ve kimlik boyutuyla yeniden dolaşıma girmesini ele almaya geçmeden önce sosyolojik teoride medeniyete dair yaklaşımlarını ele almamız gereken son bir isim Benjamin Nelson'dur. Zira Nelson medeniyetleri her şeyden önce “birleşik yapılar” olarak ele alır ve bu yapıların birbiriyle etkileşimlerini değerlendirmek üzere medeniyetler arası karşılaşmaları sistematik olarak analiz eder. Nelson farklı sosyologların, sosyal bilimcilerin ve farklı disiplinlerin yaklaşımlarını birleştirerek, ve farklı medeniyetlerin moderniteye ulaşma konusunda izlediği değişik yollara dikkat çekerek Batı-dışı modernlikler, çoğul modernlikler gibi kavramsal araçların öne çıkmasına ve küreselleşme kuramına alternatifler sunulmasına hizmet etmiştir ve özellikle ABD’de medeniyet çalışmalarının kurumsallaşmasına önemli katkılar sağlamıştır (Tiryakian: 2004:38). Nelson, Weber ve Durkheim’in Batı medeniyetinin, yani modern toplumun yüzleştiği krizi ele alma biçimlerini birlikte değerlendirmiştir. Buna göre, Weber’in ortaya koyduğu rasyonelleşmenin giderek aşırı bir bürokratikleşmeye ve ‘demir kafese’ dönüştüğü analiziyle, Durkheim’in toplumsal örgütlenme biçimlerinde yaşanan belirsizlik, kuralsızlık ve karmaşanın anomi olarak ortaya çıkması analizini birleştirerek Batı medeniyetinin Sorokin’in bahsettiği türde bir buhran içerisinde olduğunu ifade etmiştir (Tiryakian, 1974:104). Nelson, bu yüzden makro-sosyolojinin Weber ve Durkheim gibi kurucu sosyologların yolunu devam ettirerek analiz birimi olarak toplumu değil medeniyet temelli birleşik yapıları alması gerektiğini vurgular. Buna örnek olarak Weber’in karşılaştırmalı tarihsel analize dayanan dünya dinleri sosyolojisini gösterir. Weber’in bu anlamda yaptığına benzer şekilde günümüz sosyoloğu da medeniyetler arası karşılaşmaları ve bu karşılaşmaların ürettiği çeşitli bilinç tiplerini ve bilinç farklılaşmalarını incelemelidir. Bu noktada Nelson’un Hint, Yahudi ve Çin medeniyetine atfen ortaya attığı “bütün bir topluluğu kefarete ve anma törenleriyle ve kolektif şuurun dışavurumuyla birleştiren ‘kutsal-büyüsel’ yapı” medeniyet analizinin önemli bir boyutudur. Yine başka bir bilinç türünün de Yahudilikten Hristiyanlığa geçiş sürecinde ortaya çıktığını ifade eder ve bu bilinç türünün de ‘inanç-yapısı’na dayandığını vurgular (Nelson, 1973:92-93). Bu geçiş sürecinde Helenistik etkilerin, Roma imparatorluk dönemi etkisinin ve antik Yunan etkisinin izlerinin yer aldığını savunmaktadır. Weber’in öte-dünyacı asketizm olarak kavramsallaştırdığı olgunun ve buna benzer diğer bazı dinî motivasyonların bu dönüşüm sürecinin inanç

yapısıyla ilişkili olduğunu iddia etmektedir. Son bilinç türünün de günümüze özgü modern rasyonelleşmiş bilinç yapıları olduğunu ifade eden Nelson, böylelikle üç farklı bilinç türü tanımlamakta ve medeniyetler arası karşılaşmaların bu bilinç yapılarının karşılaşması olduğunu ifade etmektedir.

Sonuç olarak, klasik sosyoloji teorisinde sistematik biçimde olmasa da Batı medeniyeti ve modernitenin analizine dayalı bir medeniyetler sosyolojisinin var olduğunu ve daha sonraki modern sosyologlar kuşağında da, daha sistematik bir medeniyetler sosyolojisinin ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Sosyolojinin, medeniyet düşüncesini ele alma konusundaki katkısı, medeniyet, ilerleme, modernleşme gibi daha soyut ve şematik kavramların toplumsal bir içeriğe kavuşturulması ve medeniyetin iktidar, kimlik, kültür, gündelik hayat, benlik gibi sosyolojik kavramlarla ilişkili olarak değerlendirilmesini sağlamış olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında, söz konusu sosyolojik analizler medeniyetin nispeten daha belirsiz ve metafizik bir fikir ve idealden sıyrılıp, içeriği ve ilişkileri daha netleştirilmiş bir sosyolojik kavrama dönüşmesini sağlamıştır. Bu sosyolojik çerçeveyi sunduktan sonra, artık meseleyi günümüz bağlamında değerlendireceğiz. Bu anlamda bilhassa aralarında Huntington ve Fukuyama gibi konuyu siyaset bilimine daha yakın şekilde değerlendiren ve merkeze kimlik, küreselleşme, imparatorluk gibi tartışmaları koyan isimlerin de olduğu medeniyet temelli analiz ve medeniyetçi söylem çerçevesini ele alacağız.

1.3. Medeniyet Temelli Analiz Çerçevesi ve Medeniyetçi Söylem

Medeniyet temelli analizler, esasında ilk büyük toplum kuramcılarında bu yana modern Batı kapitalizminin ve dolayısıyla Batı medeniyetinin ortaya çıkışına dair analizlerin önemli bir parçasını teşkil etmektedir. Ancak bu alanın sosyal teori içinde mesela sosyal sınıf, statü grupları ve benzeri analiz birimleri temelinde yapılan çalışmalara göre daha marjinal kaldığı, daha makro bir düzey olarak görüldüğü ve uluslar arası ilişkiler ve siyaset bilimiyle daha çok ilişkilendirildiği söylenebilir. Ancak özellikle 1980’li yıllarla beraber küreselleşme sürecinin hızlanması ve kültür ve kimlik temelli yaklaşımların sınıf temelli yaklaşımların önüne geçmesi neticesinde medeniyet kavramı ve medeniyet temelli analiz sistematik bir araştırma programı olarak yeniden öne çıkmıştır. 1971 yılında Benjamin Nelson’un Durkheim ve Mauss’a ait olan *Medeniyet Kavramı Üzerine Bir Açıklama* adlı çalışmasını İngilizceye tercüme etmesi ve daha sonra Nelson,

Eisenstadt, Arnason gibi isimler tarafından bu alanda yapılan çalışmalar medeniyet temelli analizi sistematikleştirmiştir. Bu çalışmalar kendi alanlarını kurarken her şeyden önce Weber, Durheim, Mauss gibi klasik kaynaklardan faydalanmıştır ve bu klasik kaynaklarda olduğu gibi moderniteyi yeni ve daha önce benzeri görülmemiş bir medeniyet olarak ele almışlardır. Medeniyet temelli kuramın ve medeniyet söyleminin çerçevesini oluşturan sosyolojik yaklaşımları temelde altı başlıkta özetleyebiliriz:

- Kimlik ve farklılıkları belirleyen ve öne çıkaran kültürel özellikler
- Bu kültürel özellikleri ve anlamları belli istikametlerde yönlendiren kurumsal yapılar ve dinamikler
- Medeniyetler arası bağlantılar ve karşılaşmalar (Nelson'un özellikle dikkat çektiği boyut)
- Tek tek toplumları aşan bütünleştirici kapasitesi
- Nesiller boyu aktarılan ve devam eden birleştirici tarihselliği
- Medeniyetlerin bölgesel kimliklerle olan sıkı ilişkisi (jeopolitik ve jeokültürel ortam)

Bu başlıklardan ilk üçü daha çok medeniyetlerin kendi oluşumunu, içyapısını ve mahiyetini ilgilendirirken diğer üçü ise medeniyeti tarihsel ve coğrafi bir bağlama yerleştirmemizi sağlar. İlk etapta, burada ilk iki maddede belirtilen kültürel özellikler, anlamlar ve yorumlamalar medeniyet temelli analizin temel çevresini oluşturur. Zira her bir medeniyetin kendine has dünya görüşünü şekillendiren ve diğer tarihsel ve coğrafi özelliklerini de etkileyen en önemli unsur bu kültürel kimliği oluşturan anlamlardır. Bu noktada, anlamın toplumlar açısından kurucu rolüne vurgu yapmalıyız. İkinci olarak ise, bu anlamların çeşitli sosyal bağlamlarda neye tekabül ettiği ele alınmalıdır. Örneğin iktidar ilişkileri, ekonomik bağlantılar ve benzeri toplumsal ilişkiler gibi siyasi, ekonomik ve toplumsal alanda bu anlamların nasıl yer aldığına bakılmalıdır. Son olarak da Nelson'un bahsettiği üzere, birleşik yapılar olarak medeniyetler arası karşılaşmalar ve ilişkilerin, bilinç yapıları üzerinde nasıl bir etkide bulunduğu incelenmesine odaklanılmalıdır. Medeniyetler arası karşılaşmalar sürecinde toplumlar, kapalı ve savunmacı ya da açık ve yenilikçi bir tepki geliştirebilirler. Bu da medeniyetlerin ağırlıklı olarak hangi bilinç yapılarına sahip olduğuna ve kurumsal yapılarının örgütlenme gücüne göre değişiklik gösterebilir. Bu bağlamda, medeniyetlerin anlam dünyalarının nasıl

biçimlendiğiyle ilgili olarak; dünyanın kültürel olarak nasıl anlamlandırıldığı, dinî gelenekler ve bunların nasıl dönüşümler geçirmekte olduğu önem kazanmaktadır. Öte yandan, siyaset, ekonomi, ideoloji gibi kurumların nasıl yapılandığı ve bu yapılanma biçimlerinin kültürle de bağlantılı olarak toplumun örgütlenme biçimini nasıl şekillendirdiği de medeniyetlerin dönüşümünü etkileyen başka bir önemli husustur. Sonuç olarak, bu kültürel ve kurumsal yapıların tesiri altındaki medeniyetlerin medeniyetler arası karşılaşmalar esnasında verdiği savunmacı ya da yenilikçi tepkiler ve geçirdiği başkalaşımalar medeniyet temelli analizin ana bileşenlerini oluşturur (Arnason, 2003:218-219).

Yukarıda bahsi geçen yönelimler ekseninde, moderniteyi kendi başına, apayrı bir medeniyetin gelişimi olarak gören Eisenstadt (2004:55), farklı kültürel kalıpların ve kurumsal yapıların bir ürünü olarak modernliğe giden birden fazla yolun olabildiğini ifade eder ve buradan çoğul modernlikler kavramına ulaşır. Bu yorumuyla modernliği sadece ve sadece “Batı”yla ve geleneği de yalnızca Batı-dışındaki dünyayla ya da “Doğu”yla özdeşleştiren klasik bakış açısını reddeden Eisenstadt, bunun yerine modernliğe giden çoğul yolları, medeniyetler arası karşılaşmaların ve medeniyetlerin kendi içindeki ortodoks ve heterodoks görüş açılarının mücadelesinin bir sonucu olarak anlamaya çalışır. Dolayısıyla çoğul modernlik ya da alternatif modernlik kavramı modernitenin sürekli yeniden yorumlanmasına dayanır. Dolayısıyla bu, sürekli devam eden kesintisiz bir süreçtir ve buna göre “tarihin sonu” gibi tezler geçersizdir. Esasında Fukuyama (1989) tarafından öne sürülen ve daha sonra bizzat kendisi tarafından da (Fukuyama, 1998) yeniden gözden geçirilerek düzeltilen “tarihin sonu” tezi, modern Batı fikrinin ve onun siyasi ve sosyoekonomik örgütlenme biçimi olan liberal demokrasinin ve liberal kapitalizmin zaferini ilan ettiğini düşünmekteydi. Ancak Fukuyama daha sonraki çalışmalarında tek başına bu medeniyet modelinin nihai durumu temsil edemeyeceği ve aksine insanın güven, kültürel kabul görme ve kimlik ihtiyacının dikkate alınması gerektiğini savundu. Dolayısıyla Fukuyama’nın 1990’lı yıllar ve daha sonrasında yayımladığı *Güven*, *Büyük Çözülme*, *Devlet İnşası* gibi çalışmaları hep bu “tarihin sonu tezi”nin revizyonuna ayrılmıştır ve özelde Amerikan toplumunun ve genel olarak yirmi birinci yüzyıl dünya modern toplumlarının Tocqueville’ci bakış açısıyla yeniden demokratik bir örgütlenme alanı olarak canlandırılması hususuna odaklanmıştır. Bu yüzden, medeniyet temelli analizin genel çerçevesine uygun olarak tekil ve nihai bir

medeniyet durumundan ziyade sürekli medeniyetler arası karşılaşmalara dayalı bir ilişkiler ve dönüşümler açısından bahsedilebilir.

Öte yandan, medeniyet temelli analiz, medeniyetçi söylem ve kimlikler açısından önem arz eden bir husus, bu çerçevede İslâm ve müslüman kimliğinin nasıl ele alındığıdır. Özellikle Francis Fukuyama, Samuel Huntington ve Bernard Lewis gibi isimler ekseninde 1980’li yılların sonunda başlayarak Müslüman kimliğini çevreleyen ve kuşatan bir söylem geliştirildiği gözlemlenebilir. Bu söylemi medeniyet temelli analiz çerçevesinde ele almaya çalışacağız. Fukuyama’nın da tarihin sonu tezinden başlayarak bu tür bir söylemin bileşenlerini oluşturduğunu iddia edebiliriz. Bu cümleden olarak, *Tarihin Sonu mu?* makalesine atıfla daha sonra yayımladığı kitabında şu değerlendirmeleri paylaşmaktadır:

“*“Tarih Sonu Mu?”* başlıklı ilk makalemde yer alan, ‘liberal demokrasinin yaşam gücüne sahip bir alternatifi kalmamıştır’ şeklindeki tezim, İslâmîci fundamentalizm, milliyetçilik, faşizm ya da bir dizi başka olasılığa işaret eden birçok eleştirmenin öfkeli tepkilerine hedef oldu. Ne var ki, bu eleştirmenlerin hiçbiri bu alternatiflerin liberal demokrasiye üstün olduğunu düşünmüyor; ve makale üzerine tartışmanın bütün seyri içinde, sanıyorum hiç kimse daha iyi olduğuna inandığı alternatif bir toplumsal örgütlenme biçimi önermedi.” (Fukuyama, 1999:415).

Burada ve başka yerlerde Fukuyama’nın İslâm’ı köktencilikle sıkı sıkıya bağlı olarak değerlendirdiği görülmektedir. Soğuk Savaş’ın bitişiyle birlikte “toplum diye bir şey yoktur” şeklindeki liberal popüler tezi Thatcherism/Reaganism ekseninde dolaşıma sokan Batılı liberal demokrasi modelini insanlığın ulaştığı nihai nokta olarak gören Fukuyama (1989), 1945’te faşizmi/nazizmi ve 1989’da da komünizmi yenilgiye uğratarak nihai zaferini elde ettiğini düşündüğü Batılı liberal demokrasinin adeta yeni ötekisini bulmaya çalışmaktadır. Fukuyama’ya göre komünist Doğu Bloku’nun çöküşünü ve Soğuk Savaş’ın bitişi ilan eden o yıllarda ayakta kalan yegâne medeniyet olan Batı medeniyeti, 1945’te “Avrupa ve onun Atlantik ötesi ve Asya’daki ortakları tarafından kurulmuş olan” (Fukuyama, 1989:26) bir modernite medeniyetidir. Bu bağlamda Batı’nın 1945’te kesin bir yenilgiye uğrattığı kendi içindeki ötekisi nasıl ki faşizm/Nazizm ise 1989’da ise mağlup edilen bu içerideki öteki, komünist Doğu Bloku’dur. Dolayısıyla 15. yüzyıldan beri Katolisizmin Protestanlığı, Yahudiliği ve İslâm’ı kendi içerisindeki ötekiler olarak görerek değerlendirmesi ve bu şekilde muamele etmesine dayanan mantığı 20. yüzyılda da 1945’te faşizm/nazizm ve 1989’da da komünizme karşı kazandığı zaferle kendi

içerisindeki ötekiyi bir kez daha yenilgiye uğratmıştır. Ona göre Batılı liberal demokrasinin karşısında güç olarak geriye kalan iki unsur din ve milliyetçiliktir. Fukuyama dini sadece dinî köktencilikle bunu da büyük ölçüde İslâm’la özdeşleştirmiştir. Dinî hareketlerin yol açtığı çalkalanmaları da tüketim toplumunun yarattığı bireysel mutsuzluk durumuyla ilişkilendirerek bunun sadece bireysel bir hoşnutsuzluk durumu olduğunu iddia etmiş ve meselenin toplumsal, kültürel ve politik boyutunu, içerdiği iktidar ilişkilerini görünmez kılmaya çalışmıştır. Bu durum aynı zamanda dini yalnızca bireysel alanda tatmin edilmesi gereken son derece şahsî bir mesele olarak gören sekülerist mantığa bir nevi meşrulaştırıcı zemin sağlamaktadır ve Fukuyama’ya göre liberal toplumda da bu tatmin rahatlıkla sağlanmaktadır. Öte yandan, milliyetçilikler ise başka bir ulus-devletten toprak talebi ve etnik ayrılıkçılık dışında evrensel bir sistem sunma konusunda ciddi bir alternatif oluşturmamaktadır.

Fukuyama yukarıda belirtildiği üzere 1945’te kurulan bu Batılı liberal demokrasi medeniyetinin ortakları ve aile bireyleri olarak transatlantik dünyayı ve Asya’daki kimi ülkeleri göstermektedir. Zira o, siyasal düzlemde hem komünizme ve hem de liberalizme bir alternatif olarak ‘teokratik devlet kurmak istediği’(Fukuyama, 1989:19) için ekonomik anlamda da belli bazı ekonomik davranış biçimlerini kısıtladığı (Fukuyama, 1989:7) için İslâm’ın bu Batılı liberal demokratik modelle uzlaşmaz bir model sunduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla Fukuyama’ya göre İslâm politik ve ekonomik olarak evrensel bir düzeyde benimsenmesi pek mümkün olmayan bir sistem sunmaktadır. Oysaki ona göre, Uzak doğunun çalışma etiği ve benzeri materyalist değerleri İslâm gibi belli ekonomik davranış biçimlerine kısıtlama getirmez ve bu yüzden kişisel çıkar odaklı, Batılı ekonomik davranış biçimleriyle örtüşmektedir ve bu ülkelerin ekonomik başarısı da bu sayede ortaya çıkmıştır. Fukuyama’nın bütün bu analizlerinde ortaya çıkan en önemli sonuç Batılı liberal demokrasinin karşısında tek ciddi ötekinin İslâm olduğudur. Bu yaklaşım, medeniyet temelli analiz çerçevesinin çok boyutlu, çok katmanlı bakış açısına uygun, gerçekçi bir yorumlamaya aykırıdır. Zira Batılı liberal demokrasi modelinin mutlak biçimde evrenselleştiğini iddia ederek, bunun nihai zaferine işaret eden “tarihin sonu” tezleri, İslâm medeniyetinin ve onun çağdaş görünümünü oluşturan günümüzdeki farklı ülkelerdeki müslümanlık tecrübelerinin kültürel kimlik ve anlam dünyalarını, kurumsal yapılarını, Batılı modellerle sentez oluşturan ekonomik ve siyasî yaklaşımları dikkate almamaktadır. Kısacası Eisenstadt’ın tabiriyle ayrı bir medeniyet

olarak modernliğe giden alternatif yollar ve çoğul modernlik modelleri olabilecek olan bu yaklaşımlar, Fukuyama'nın analizinde sadece mutlak köktenci ve evrensel niteliğe kavuşamayacak donuk modeller olarak sabitlenmektedir. Nitekim daha sonra tezimizin ana kısmında daha ayrıntılı olarak ele alacağımız üzere Ahmet Davutoğlu da “tarihin sonu” gibi tezleri öne süren “soncu” ideolojilerin ve söylemlerin eleştirisini yaparak medeniyet analizini ilk etapta bu eleştiri üzerine kurmuştur.

Medeniyetler arası karşılaşmalar ve ilişkiler bağlamında sürekli Avro-İslâm, Amerika İslâmı, Afro-İslâm gibi başlıklarla yeniden tanımlanan müslüman kimliklerinin dinamizmi, tarihin sonu tezleri türü tezler aracılığıyla ve buralarda ortaya konan bakış açısıyla ‘cihatçı müslüman’ ‘köktenci müslüman’ gibi basma-kalıplara indirgenmektedir. Bu gibi indirgeyici yaklaşımlar günümüzde İslâmofobi olarak da adlandırılan İslâm karşıtlığı ve İslâm düşmanlığını beslemektedir. Örneğin Niall Ferguson gibi muhafazakâr sosyal bilimci isimler tarafından da, popüler medya organları ve aşırı sağcı siyasetçiler tarafından da sık sık kullanılan ‘Eurabia’ gibi tabirler ve göçmen karşıtı, Türk ve Müslüman karşıtı söylemler Avrupa’nın ‘Arap’, ‘İslâm’ ve ‘Türk’ gibi unsurlar tarafından istila edildiğini vurgulamaktadır. Bu gibi söylemler adeta Avrupa içerisinde ötekinin hâkimiyetini ve ‘tehdidini’ son derece abartan savunmacı ve kimi zaman saldırgan reflekslere yol açan tasavvur ve kavramsallaştırmalar oluşturmaktadır. 1989 sonrası dönemde yayılmakta olan bu tür söylemlerin ve bu tarz kavramsallaştırmaların günümüzde, özellikle de 11 Eylül hadisesinden sonra geldiği nokta, İslâm’ı ve Müslümanları topyekûn bir öteki olarak kavramsallaştırmak yerine bu gibi çevreleyici ve kuşatıcı söylemlerle İslâm ve Müslümanları kendi içerisinde dönüşüm süreçlerine tâbi tutmaya çalışmaktır. Örneğin aslında bütün olarak İslâm geleneğinin köktenci bir model sunmadığı ve İslâm içerisinde de daha liberal akımların ve geleneklerin bulunduğunu kabul eden ve Batılı liberal demokrasi modeline daha uygun bu ılımlı ve alternatif akımların desteklenmesi gerektiğini savunan görüşler bu süreçte çok yaygın büyük bir yaygınlık kazanmıştır. Bu görüşler gerek sosyal bilimciler tarafından ve gerekse Batı’da bizzat aktif siyasette ya da güvenlik sektöründe yer alan bazı isimler tarafından dile getirilmektedir (Fuller, 2003:31 ve Flynn, 2016:46,83). İslâm dünyasında ılımlı, liberal ya da Batı değerlerine karşı uzlaşmacı olarak görülen bazı gruplar ya da İslâmcı hareketler çatışmacı ve uzlaşmaz olarak görülen grupların aksine Batı medeniyetine daha kolay entegre olabilecek örnekler olarak algılanmaktadır. Örneğin Tunus’taki Nahda Hareketi

ve Raşid Gannuşi veya kuruluşunun ilk yıllarında Avrupa Birliği entegrasyon sürecine ve Batılı liberal demokrasi modeline daha açık bir siyasi hareket olarak görülen Ak Parti, ya da kimi Batılı çevrelerce hâlâ evrensel bir ‘ılımlı İslâm hareketi’ olarak desteklenen Fetullah Gülen grubu buna örnek verilebilir.

Bu ve buna benzer değerlendirmeler Huntington ve Bernard Lewis’in o dönemki yazı ve makalelerinde de bulunmaktadır. Örneğin Lewis, “*Müslüman Hiddetinin Kökenleri*” adlı makalesinde Batı’nın başından beri seküler olduğunu iddia ettiği geleneğini vurgulayarak, seküler olmayan bir din olarak İslâm’ı eleştirir. Lewis’e göre İslâm geleneği özü itibarıyla seküler olmayan bir gelenektir ve iyi-kötü kavgasını siyasi ve askerî alana da taşıyarak Batı medeniyetine karşı bir savaş yürütmektedir. Müslümanlar arasında yükselen Batı karşıtlığının ve özellikle Amerikan karşıtlığının entelektüel kaynağını ilginç bir şekilde Almanya’daki felsefî ve entelektüel geleneğin etkisine bağlayan Lewis, bu bakış açısının Amerika’yı “medeniyetin kültürden yoksun en yüksek örneği” olarak gördüğünü ifade etmektedir (Lewis, 1990:52). Lewis’e göre bu gelenek yirminci yüzyılda ve özellikle 1930’larda ve 1940’larda Arap ve Müslüman düşünürler arasında büyük bir yaygınlık kazanmıştır. 1945 sonrası dönemde ise Batı ve Amerikan karşıtlığının bayrağını Sovyetler ve Doğu Bloku’nun aldığını ifade eden Lewis, bu blokun artık etkisini yitirmesiyle beraber de Fransa’da ve ABD’de etkisini artırmaya başlayan Üçüncü Dünyacılığın Batı ve Amerikan karşıtlığını öne çıkardığını savunmaktadır. Dolayısıyla daha önce bahsettiğimiz üzere, Batılı entelektüelin kafasındaki ‘iç düşman’ ve ‘düşman’ ya da ‘öteki’ algısı, yirminci yüzyıl için konuşursak öncelikle Almanya eksenli ve kültürü temel alan faşizm/Nazizm hareketi, daha sonra Sovyetler ve Doğu Bloku olmuş ve en sonunda da İslâm ve Müslüman dünyası Batı’nın yeni ötekisi olarak tanımlanmıştır. Ancak bu etki sadece entelektüel düzeyde bir etkidir yani Alman eksenli ve komünizm eksenli entelektüel etki sadece İslâmcı hareketlerin, kültür, gelenek gibi Alman düşüncesine ve sosyal adalet gibi komünist düşünceye özgü söylemleri kullanmasını sağlamıştır. Ancak Müslüman memleketlerdeki, Lewis’in deyişiyle Ortadoğu’daki, Batı ve Amerikan karşıtlığının esası bu entelektüel gelenekle sınırlandırılmaz ve izah edilemez. Müslüman dünyadaki Batı ve Amerikan karşıtlığının asıl sebebi sadece bazı hükümetlerin politikaları, İsrail’e verilen destek ya da Müslüman memleketlerdeki Batı yanlısı yozlaşmış hükümetler değildir. Lewis’e göre en derindeki asıl sebeplerden birisi Müslüman köktencilerin yazı ve konuşmalarında sık sık belirtilen

emperyalizm olarak görülebilir. Müslüman zihniyet dünyasında, Haçlı Seferleri'nden sömürgecilik faaliyetlerine kadar çok geniş bir tarihsel süreç boyunca Müslüman memleketlerin saldırıya uğradığı ve Batılılarca sömürüldüğü söylemleri elbette son derece yaygın ve geçerli bir söylem olmuştur. Ancak sorun eğer sadece emperyalizm ise neden en çok Müslüman nüfusu hâkimiyeti altında tutan Sovyetler'e karşı değil de Batı ve Amerika'ya karşı daha açık bir karşıtlık ve öfke vardır? Lewis son kerte de Batı'ya karşı Müslüman öfkesinin, saldırganlığının ve karşıtlığının temelini Batının seküler geleneğine, yaşam tarzına ve ötekine ve ötekinin dinî ve politik geleneklerine saygı duyarak başkalarıyla bir arada yaşama kültürüne karşı bir uyuşmazlık olarak teşhis etmektedir. Ona göre “Müslümanların birçoğunda Batı medeniyetine karşı ilk tepki hayranlık ve taklit iken bu daha sonra yerini öfke ve reddetme” tavrına bırakmıştır. Köktenci müslümanların öfkesi temelde sekülerizme ve modernizme ve bu çerçevede ortaya çıkan “hayat tarzına” karşıdır ve medeniyetler çatışması olarak adlandırabileceğimiz şey de işte bu yaşam tarzları arasındaki uyuşmazlıktır (Lewis, 1990:57). Bu, Batı'nın Yahudi-Hristiyan mirası, bugünkü seküler tarzı ve bu ikisinin dünya çapında yaygınlaşıp genişlemesine yönelik bir karşıtlıktır. Sonuç olarak, Fukuyama gibi Lewis'e göre de “İslâm dünyasındaki tek gelenek bu köktenci gelenek değildir ve daha toleranslı, daha açık gelenekler de vardır ve zaman içerisinde bu geleneklerin hâkim olmasını beklemeliyiz” (Lewis, 1990:57). Lewis bütün Müslüman memleketlerde, olabilecek en iyi ve en açık fikirli hayat tarzı olan “Amerikan hayat tarzı”na ve siyasetle din arasındaki “doğru” ilişki biçimi olan sekülerizme saygı duymaya hazır kitlelerin var olmasını, çatışmadan uzlaşma evresine geçmenin dolayısıyla medeniyetler çatışmasını ortadan kaldırmanın bir ön şartı olarak görmektedir. Öte yandan Lewis, medeniyetler arası çatışmanın dışında, İslâm medeniyeti içerisindeki bu köktenci ve ılımlı eğilimler arasında bir medeniyet-içi çatışmanın da ilerleyen yıllarda yaşanacağına dair iddiaları dile getirmektedir.

Fukuyama ve Lewis'in bu yaklaşımlarından sonra, 1993 yılında bunların bir devamı, eleştirisi ve yeniden değerlendirmesi niteliğinde olan Huntington'ın, önce bir makale ve sonra da kitap şeklinde, medeniyetler çatışması adlı tezi yayımlandı. Huntington'ın bu tezi medeniyet temelli analizin sosyolojik alanın sınırlarını aşarak daha geniş entelektüel çevrelerde, siyaset biliminde ve gündelik kamusal entelektüel söylemde çok merkezi bir yer tutmasını sağladı. Huntington'ın tezine medeniyet temelli analiz çerçevesinden

baktığımızda, dünyadaki yeni uluslararası ilişkiler modelini, toplumların örgütlenmesini ve yeni ilişki biçimlerini belirleyen anahtar kavramın kültür olduğunu vurgulamaktadır. Dolayısıyla kimlik ve farklılıkları öne çıkaran ve belirleyen kültürel özelliklere çok güçlü bir vurgu yaptığı açıkça görülmektedir. Ayrıca bu kültürel çekirdeği yapılandıran kurumsal örgütlenmelere de önemli yer ayırmakta ve ulus-devletlerin politikalarının, ulus-aşırı ekonomik ve siyasi örgütlenmelerin kültür eksenli şekilleneceğini ifade etmektedir. Ayrıca bu yaklaşım medeniyetler arası karşılaşmalar, bağlantılar ve bölgesel kimliklerle olan ilişkilere de önemli ölçüde ağırlık verdiği bir tez olarak öne çıkmaktadır. Bu yönüyle Huntington'ın tezi medeniyet temelli analizin tipik bir örneğidir. Huntington *Medeniyetler Çatışması mı?* adlı makalesinde, Lewis'in 1990 yılında ilk kez telaffuz ettiği "medeniyetler çatışması"na atıf yaparak, bu çatışmanın dünya düzeninin yeniden yapılanmasının temelini oluşturacağını ifade etmektedir. Buna göre her iki tarafta da yaşanan gelişmeler medeniyetler arasındaki çatışmayı keskinleştirmekte ve derinleştirmektedir. Zira Müslüman memleketlerde Batılı demokrasinin getirdiği açıklık ve siyasi başarılar Batı karşıtlını daha da güçlendirirken, Avrupa'da ise Arap ve Türk göçmenlere karşı ırkçı siyasi tepkiler ve şiddet 1990'lardan beri giderek artmaktadır (Huntington, 1993: 32). Huntington'a göre hem Batı dünyası ve hem de Müslüman dünyada medeniyetler çatışmasına dair kayda değer düzeyde işaretler vardır ve buna dair farklı medeniyetlere mensup, farklı bölgelerdeki ülkelerden örnekler verilebilir.

Örneğin Huntington'ın medeniyetler çatışması tezi kapsamındaki önemli kavramsallaştırmalarından biri 'bölünmüş ülkeler' düşüncesidir. Huntington bu ülkeler arasında Türkiye'yi de saymakta ve bu gibi ülkelerin medeniyet değişimi sürecini başarısızlıkla gerçekleştirdiğini ve yeniden bir kimlik tanımlaması yapmak konusunda yetersiz ve kararsız kaldıklarını savunmaktadır. Huntington bölünmüş ülkeleri ve bunun en çarpıcı örneği olduğunu iddia ettiği Türkiye'yi şöyle tasvir etmektedir:

"Diğer bazı ülkelerse iyi düzeyde bir kültürel homojenliğe sahiptirler ve fakat hangi medeniyete ait oldukları konusunda hemfikir değillerdir. İşte bunlar bölünmüş ülkelerdir. Bu ülkelerin liderleri treni kaçırmadan Batı'nın peşine takılma ve ülkelerini Batı'nın bir üyesi yapma stratejisini gütmektedirler fakat tarihleri, kültürleri ve gelenekleri Batılı değildir. Bu ülkelerin en bariz ve en tipik örneği Türkiye'dir. Türkiye'nin yirminci yüzyılının sonundaki liderler Atatürk geleneğini takip etmişler ve ülkelerini modern, seküler ve Batılı bir ulus-devlet olarak tanımlamışlar; Türkiye'yi Nato'da ve Körfez Savaşı'nda Batı'yla müttefik yapıp Avrupa Topluluğu'na üyelik için başvurmuşlardır.

Oysaki aynı zamanda Türk toplumunda İslâmî bir uyanışı destekleyen ve Türkiye'nin esas itibarıyla Ortadoğulu bir Müslüman toplumu olduğunu iddia eden unsurlar da olmuştur. Ayrıca Türkiye'nin seçkinleri ülkelerini Batılı bir toplum olarak tanımlarken Batı'nın seçkinleri ise Türkiye'nin Batı'ya ait olmadığını düşünmektedirler” (Huntington, 1993: 42).

Huntington'ın Türkiye özelinde 'bölünmüş ülke'lere dair yaptığı bu değerlendirmede de görüldüğü üzere, Batılı düşünür Batı-dışındaki bir ülkenin medeniyet tercihlerini kendi şablonları içerisine sıkıştırmaktadır. Huntington'a göre Türkiye'de yaşayan ortalama bir insanın ya da İslâmî uyanışı destekleyen birinin zihniyet dünyasında Avrupa Birliği'ne üye olmanın alternatifi 'Ortadoğulu bir Müslüman ülke' olmaktır. Aslında burada 'Doğu' fikrinin farklı ulusların ya da farklı dönemlerin politik tercihlerine göre kurgulanması anlamında tam bir oryantalist bakış açısı hâkimdir. Zira yirminci asrın başlarında İngilizler tarafından Yakın Doğu diye isimlendirilen bir bölge ve ülkenin Osmanlı Devleti'nin yıkılışıyla birlikte post-emperyal dönemde Ortadoğu olarak işaretlenmeye başlaması söz konusudur. Dolayısıyla Edward Said'in de belirttiği üzere fiziksel gerçeklikler bir yana, kültürel ve coğrafi bir yapı olarak hem Doğu ve hem de Batı fikri kurgusaldır. Said'in deyişiyle; *“Batı kadar Şark da, kendisine Batı'da ve Batı için gerçeklik ve mevcudiyet kazandıran bir tarih ile bir düşünme geleneğine, bir ortak imge ve sözcük dağarcığı geleneğine sahip bir fikirdir”* (Said, 2013:14). Aynı zamanda Türkiye gibi geç modernleşme deneyimini yaşayan ülkelerde toplumun Batıcı seçkinleri tarafından yeniden üretilen bir self-oryantalizm'den bahsedebiliriz. Huntington'ın bahsini ettiği ve Avrupalı seçkinler tarafından kabul görmediği halde Avrupalı olma tutkusunu taşıyan Türkiyeli seçkinler de bu taşıyıcı seçkinlere örnek olarak verilebilir. Bunlar modernist-Batılı-Batıcı eksene kendi toplumlarından daha önce dâhil olan ve o dünyanın değerlerini ve normlarını daha erken bir dönemde benimseyen ve kendi toplumları içerisinde Batı'yla ilk temas eden kesimler olmaları hasebiyle ara bir konum oluşturan ve oryantalist Batı'ya ihtiyaç kalmadan Batı'yı kendi toplumlarına karşı yeniden üreten aktörlerdir (Bezci ve Çiftçi, 2012:148).

Dolayısıyla Huntington'a göre bölünmüş ülkeler olarak görülen toplumlar hem kendi toplumları içerisinde ve hem de Batı'nın onlara karşı tepkileri anlamında bir kimlik buhranı içindedirler. Bu kimlik buhranının sebebi de medeniyet dönüşümünü sağlıklı bir süreç olarak geliştirememiş olmalarından ve kendi toplumları içerisinde hem seçkinler

düzeyinde ve hem de halk düzeyinde oluşan çatlak ve bölünmeden kaynaklanır. Huntington’a göre bu bölünmüş ülkelerin medeniyet değişimini daha sağlıklı bir zeminde gerçekleştirebilmeleri için, bu değişim hamlesini hem siyasi ve hem de ekonomik alandaki elitlerin çok istekli bir şekilde destekleyip benimsemesi, halkın en azından kimliğin yeniden tanımlanmasına rıza göstermesi ve dâhil olunması düşünülen medeniyetin, mesela Batı medeniyetinin, medeniyetini değiştiren bu ülkeye kucak açması gerekir (Huntington, 1996:143). Türkiye bağlamında medeniyet değiştirme hamlesinin sağlıklı bir şekilde ilerlemesini sağlayacak bu üç şarttan hiçbirinin tarihsel seyir içerisinde ya da günümüzde tam anlamıyla gerçekleşmediğini ancak birinci şartın bazı güçlü seçkin grupların Batıcılığı anlamında gerçekleştiğini söyleyebiliriz. Zira bütün olarak ne seçkinler düzeyinde ne de halk düzeyinde kökten Batıcı kimlik değişimi destek bulmuş ve ne de Avrupa Birliği ya da ABD gibi Batılı muhataplar Türkiye’yi tam bir hüs-n-ü kabulle benimseyebilmişlerdir. Dolayısıyla Türk modernleşmesinin bu ikircikli doğası Tanzimat’tan günümüze kadar devam edegelmiştir. Cumhuriyetin Osmanlı’nın son dönemini de yaşamış olan yeni seçkinleri için “Ankara cumhuriyetçi seçkinlerin özelemlerini sembolize etti ve onların çökmüş bir emperyal geçmişin harabeleri üzerinde yeni bir kültür ve uygarlık yaratma arzularının ifadesi oldu. Ankara Cumhuriyet’in Washington’u, İstanbul ise New York’u idi!” (Ahmad, 2012:113). Ancak aynı Ankara Cumhuriyetin bu erken döneminde (1923-1950) tek bir büyük caminin inşa edilmediği ve ezanların Müslüman kimliği gereğince Arapça olarak okunmadığı bir “minaresiz kent” olarak anılmaktaydı. Dolayısıyla, bir yandan Cumhuriyet seçkinlerinin önemli bir kısmı bu yeni kültür ve medeniyet yaratma arzusu olarak görülen medeniyet değiştirme sürecini benimserken bir yandan da seçkinlerin kayda değer bir kısmı da açıkça bu sürece muhalefet etmese ya da edemese bile ‘ezansız semtler’ söylemiyle pasif bir direniş içerisindeydi. *Aziz İstanbul* adlı kitapta toplanan yazılarında bu yeni medeniyeti eleştiren Yahya Kemal söz konusu medeniyet değişimini coşkuyla benimsemeyen seçkin tipinin örneğidir:

“Medenîleştikçe Müslümanlıktan çıktığımızı tabii ve hoş gören eblehler uzağa değil Balkan Devletlerinin şehirlerine kadar gitsinler. Görürler ki baştanbaşa yenileşen o şehirlerin her tarafında çan kuleleri yükselir, pazar ve yortu günleri çan sesleri işitilir. Manzara halkın dinini ve milliyetini hatırlatır. O şehirler bizim yeni semtlerimiz gibi milli ruhtan ari değildirler” (Beyatlı, 1969:128).

Medeniyet değiştirme sürecini, kendi mensubu olduğu dinden uzaklaşmak şeklinde anlayan modernleşme projesine y6nelik bu eleştiri, k6kten Batıcı modernleşme ve kimliğin yeniden tanımlanması hamlesine y6nelik bir karşı duruşu temsil eder. Huntington ise T6rkiye 6rneğinde ilk iki şartı gerçekleştiğini, yani seçkinlerin medeniyet değişimine ve kimliğin yeniden tanımlanmasına b6y6k 6l6de istekli ve halkın da razı olduğunu ancak sonuncu şartın gerçekleşmediğini yani Batılı seçkinlerin b6yle bir 6lkeyi Avrupa'nın parçası olarak benimsemediğini belirtmektedir(Huntington, 1996:149). Huntington'a g6re 'Mekke'yi reddetmiş ve Br6ksel tarafından reddedilmiş bir T6rkiye, Sovyetler'in 6k6ř6yle birlikte Taşkent'e doğru açılan bir fırsat kapısını yakalamıştır”(Huntington, 1996:146). Huntington, tıpkı Avrupa Birliği'ne 6ye olmanın alternatifini Ortadoğulu bir 6lke olmak şeklinde tanımlaması gibi bu kez de Mekke ve Br6ksel amazında kalan T6rkiye'yi Sovyetler'den bağımsızlığını kazanan dış T6rklere, T6rkistan'a ve bunun sembol6 olarak Taşkent'e uygun g6rmektedir. Bu durum, onun zihninde T6rkiye için 6ng6rd6ę6 kimliğin yeniden tanımlanması sürecinin tezah6rlerinden birisi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda 6zal d6neminde T6rkiye'nin T6rk6 cumhuriyetlere y6nelik ilgisine ve 6zal'ın “Adriyatik'ten Çin Seddi'ne” şeklinde ifade edilen vizyonuna dikkat çekmektedir ve T6rkiye'nin son kertede kendi y6neticileri tarafından Batı ile Doğu arasında 'bir k6pr6' olarak tanımlandığını ifade ederek bunu b6l6nm6řl6ę6 ve kimlik karmaşasının ifadesi olarak g6sterir. Bu durum 6lkenin medeniyet kimliği açısından arada kalmışlığının bariz bir g6stergesi olması açısından 6nemlidir. T6rkiye'nin kimliğini yeniden tanımlama sorunu bu anlamda hem iç politikada hem de dış politikada en temel sorunlarından biri olarak durmaktadır. Ak Parti h6k6metleri s6resince de bu kimlik tanımlama sürecinin yine ve yeniden derinlemesine ele alındığı ve daha 6nceki d6nemlere g6re daha ciddi bir şekilde değerlendirildiği iddia edilebilir.

Medeniyet temelli analizler çerçevesinde ve medeniyet s6ylemleri açısından baktığımız Fukuyama, Lewis ve Huntington'un yazılarında apaçık bir şekilde g6r6ld6ę6 6zere, 1989 sonrası d6nyada Batı'nın yeg6ne '6tekisi' ve d6şmanı olarak İşl6m ve M6sl6manlık yeniden hatırlanmıştır. Yirminci y6zyılın ilk çeyreğinde ve Osmanlı'nın yıkılışından sonra yirminci asır boyunca kendi içerisinde faşizm/nazizm ve Batılı liberal demokrasi, ardından Batılı liberal demokrasi ve Kom6nist Blok şeklinde bir i m6cadeleye giren Batı medeniyetinin Soğuk Savaş'ın bitişiyle birlikte yeniden eski b6y6k 6tekisi olarak İşl6m

üzerine yöneldiği görülmektedir. Medeniyetler çatışması tezinin siyasal doğasını daha net bir biçimde anlayabilmemiz için Schmitt'in siyasal kavramına dair tanımlamasına yönelmek durumundayız. Zira Batı modernliğinin her şeyi siyasallaştıran doğası gereği farklı kültürlerin çatışması Huntington'da doğal bir sonuç olarak ortaya çıkmaktadır:

“Siyasal birlik doğası gereği, bütün insanlığı ve tüm yeryüzünü kapsar biçimde tekil bir birlik olamaz. Çünkü eğer tüm halklar, dinler, sınıflar ve diğer insan toplulukları, aralarında herhangi bir çatışmayı imkânsız kılacak biçimde bir araya gelmişlerse, yeryüzünü kapsayan bu imparatorlukta herhangi bir iç savaşın çıkma olasılığı da ebediyen ortadan kalkmış demektir. Yani dost-düşman ayrımı ortadan kalkar; geriye sadece siyasetten arındırılmış bir dünya görüşü, kültür, medeniyet, ekonomi, ahlak, hukuk, sanat, eğlence, vs. kalır, ama ne siyaset ne de devlet olmaz” (Schmitt, 2012: 84).

Schmitt dost-düşman ayrımının olmadığı bir siyasal dünyanın imkânsızlığına dikkat çekerek aslında Batı medeniyetinin zaruri olarak bir düşmana ihtiyaç duyduğu gerçeğini ortaya koymaktadır. Zira Schmitt'e göre bizzat medeniyet, barış adalet, demokrasi gibi kavramlar da *insanlık* kavramı gibi düşmanın bu niteliklerden yoksun olduğunu ve dolayısıyla sadece kendinde olan bu üstün vasıfları hâkim kılmak adına düşmanın insanlık dışı ilan edilerek meşruluktan yoksun bırakılabileceğini de zımnen işaret etmektedir. Sonuç olarak, Batı'nın 'medeniyet' kavramı döneme, coğrafyaya ve farklı bağlamlara göre değişen bazı anlamlara sahip olmakla birlikte, Aydınlanma yüzyılında doğuşundan bugüne kadar Batı ve ötekinin karşılıklı mücadelesi ve kimlik tanımlamaları olarak okunmuştur. Şimdi Batı ve öteki ekseninde gelişen bu kimlik tanımlamalarının birkaç örneğine bakılması faydalı olacaktır.

1.4. Çağdaş Dünyada Medeniyetçi Söylem ve Uygulama Örnekleri

Günümüz dünyasında medeniyet temelli analizi somutlaştıran ve medeniyetçi söylem temelinde inşa edilen bazı siyasi, kültürel ve ekonomik modellerin varlığından bahsedebiliriz. Ak Parti döneminde kimlik politikalarını şekillendirdiğini iddia ettiğimiz medeniyetçi söylemin daha net ve somut biçimde anlaşılabilmesi için, bu gibi medeniyetçi söylem ve uygulama örneklerinden bahsetmemiz faydalı olacaktır. Bu kapsamda en bariz örnek şüphesiz medeniyet tartışmasının ta en başından beri çekirdeğini oluşturan Avrupa fikri ve idealidir. Avrupa'nın 1989'a kadar kendi içindeki ötekilerden biri olarak sayılan ve hâlâ da öyle sayılabilecek olan Rusya eksenli Avrasyacılık idealine, kökleri on dokuzuncu yüz yıla dayanan bir başka medeniyetçi söylem ve uygulama örneği

olarak yer verilecektir. Son olarak İslâm dünyasından bir örnek olarak Güney Asya Müslümanlığının bir şubesi olan Malezya'dan İslâm Hadarî hareketine değinilecektir.

1.4.1. Avrupa Birliği

Avrupa, Batı medeniyeti olarak adlandırdığımız eksenin çekirdeği ve çıkış noktası olarak günümüzde halen Batı fikrinin merkezini oluşturmaktadır. Dünyanın geleceğine dair çeşitli senaryo ve analizleri paylaştığı kitabında Fransız iktisatçı ve toplum kuramcısı Jacques Attali, bazı temel verilere dayanarak Avrupa ve Türkiye'ye dair yakın gelecekteki durumu ifade ettikten sonra, Avrupa'nın ve Türkiye'nin önüne bazı farklı seçenekler çıkacağını iddia etmektedir. Buna göre kısa vadede yaşlanan ve ekonomik anlamda gerileyen bir kıta olarak tanımladığı Avrupa'nın, bu duruma karşı tedbir olarak ya Federal Avrupa Birliği'ni, ya Rusya ve Türkiye hariç Doğu'ya doğru genişleyen bir büyümeyi, ya trans-atlantik Avrupa-ABD işbirliğini ya da son seçenek olarak Türkiye ve Rusya'yı da içine alan daha büyük bir birlik olmayı seçeceğini öngörmektedir. Türkiye içinse ya AB ile bütünleşmeyi, ya AB'den uzaklaşarak ABD güdümünde Türkî cumhuriyetlerle Orta Asya'da başka bir ittifaka girmeyi ya da biri Avrupa'da, biri Türkiye'nin güneydoğusunda ve biri de Orta Asya'da olmak üzere üç parçaya ayrılmayı seçenek olarak öngörmektedir (Attali, 1999a: 39, 289). İlginçtir ki, tıpkı Bernard Lewis ve Samuel Huntington gibi Attali de Türkiye için ya Batı medeniyetinin farklı eksenleri olan AB ya da ABD ile bütünleşip onlara eklenmek ya da parçalanmak, bölünmüşlük içinde yaşamak ve yok olmak gibi seçenekleri öngörmektedir. Bu durum, yalnızca ABD merkezli medeniyet düşüncesinde değil Avrupa merkezli medeniyet düşüncesinde de, Türkiye'nin kimlik açısından merkezde konumlandığı, kendine özgü bir yeniden tanımlama yapamayacağı yalnızca başka bir medeniyet eksenine eklenilebileceği iddiasını barındırmaktadır.

Ancak günümüzdeki gelişmeler ne kültürel, ne ekonomik, ne de siyasi anlamda Attali'nin Avrupa için öngörülerinin iyimserliğini doğrulamamaktadır. Zira kökleri Westfalya Barışı'na, ya da Viyana Kongresi'ne kadar dayandırılan Avrupa Birliği ideali, günümüzde Britanya'nın, zaten ortak para birimine hiçbir zaman dâhil olmadığı, birlikten ayrılması (Brexit), Avrupa Birliği'nde aşırı sağ ve İslâm karşıtı akımların yükselişi ve hoşgörüsüzlük, yeni göç dalgalarına karşı Avrupa'nın kırılganlığı gibi sebepler dolayısıyla daha içe kapanan bir görüntü arz etmektedir. Daha önce bahsedildiği

üzere, Avrupa kamuoyunda sık sık kullanılan ‘Eurabia’ gibi tabirler Avrupa’nın tarihî öteki olarak gördüğü ‘Arap’ ve ‘İslâm’ unsurlar tarafından istila edildiğini vurgulamaktadır. Örneğin birçok rapor, kitap ve makalede Avrupa ve Britanya nüfusuna dair bazı bilgilere yer verilerek 2050 yılı nüfus projeksiyonuna göre ülkenin % 50’sinden fazlasının Müslümanlardan oluşacağı ifade edilmekte ve “eğer göçmenler içerisinde yaşamak için göç ettikleri medeniyetin değerlerini benimserler ve benimsemeleri desteklenirse bu göçler, o medeniyete zarar vermez. Ancak eğer göçmen topluluklar başarılı bir şekilde asimile edilemeyip radikal ideologların avı haline gelirlerse, sonuç son derece istikrarsızlaştırıcı olabilir” denmektedir (Ferguson, 2011: 639-640). Bu bağlamda Avrupa’da faaliyet gösteren bazı İslâmcı oluşumlardan örnekler verilirken İslâm zaten köktencilikle beraber düşünülmekte ve İslâm’ın ‘ılımlı yorumları’nın var olduğu ama başat olanın köktencilik olduğu iddia edilmektedir. Yine Avrupa ve İslâm’ın ilişkisini ele alan Bernard Lewis Müslüman memleketlerdeki yönetim ilkesinin özgürlüğe değil adalete dayalı olduğunu ve bu adaletin de ilahî kökenlere yaslandığını ifade etmektedir. Ancak son yüzyılda Müslüman ülkelerde ortaya çıkan diktatörlüklerin ise Avrupa’dan ithal bir yönetim biçimi olduğunu ve dolayısıyla bunlara karşı Müslümanlar arasında Batılı anlamda politik bir özgürlük idealinin geliştiğini savunmaktadır (Lewis: 2007:19).

Esasında Avrupa’nın ötekiyle yaşadığı kriz tarihsel ve kurucu bir kriz olarak görülebilir. Zira modern Avrupa kimliği temelde bazı ‘öteki’lerin bünyeden ihraç edilmesiyle kurulup şekillenmiştir. Bu ötekiler Endülüs’ten dışarı atılan Müslüman Araplar ve Yahudiler ve Avrupa içlerine, ta Viyana’ya kadar uzun süre sokulmaya devam eden Müslüman Türklerdir. Kendi içerisindeki ötekiyi dışarı atan Avrupa, aynı zamanda Amerika, Afrika ve Asya’da kendi dışındaki ötekilere doğru açılan yeni bir hamle başlatmış ve Avrupalı kimliği ‘ötekini’ bu sefer kendi dışında keşfetmeye başlamıştır. Bu kurucu süreci 1492 adlı eserinde ele alan Attali’ye göre, Granada’nın düştüğü, Müslümanların ve Yahudilerin Endülüs’ten sürüldüğü ve aynı zamanda Amerika’nın keşfedildiği yıl olan 1492 yılı Avrupa’yı bir kıta-tarih olarak kuran yıldır. Yani 1492, Avrupa’nın Hristiyan olmayan bütün unsurlardan arındırıldığı bir yıl olarak tarihe geçmiştir. Kıta-tarih derken Avrupa’yı tarihin akışını oluşturan ve kendisi bizzat dünya tarihini kuran bir kıta olarak görmektedir. Dolayısıyla Avrupa bu tarihe dayanarak kendisini en baştan icat etmiştir (Attali, 1999b:143). Avrupa, 1492’den itibaren nasıl ki İspanya’yı Müslümanlardan ve Yahudilerden geri almasını *Reconquista* (yeniden fetih) diye isimlendirdiyse daha

sonrasında yüzyıllar sürecek olan, dünyanın geri kalanının sömürgeleştirilmesi sürecini de bir nevi yeniden fetih olarak görmüştür.

Yirminci yüzyılda ise Avrupa daha önce bahsedildiği üzere Batılı liberal kapitalizmin faşizm/nazizme karşı zaferini kazandığı 1945 sonrasında Avrupa'nın yeniden inşası amacıyla oluşturulmuş bir birlik olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamıyla bakıldığında Avrupa Kömür ve Çelik Topluluğu'ndan günümüzdeki Avrupa Birliği'ne evrilen yapı sadece siyasi değil aynı zamanda ekonomik, kültürel ve entelektüel bir fikrin kurumsallaşmış halidir. Avrupa'yı Soğuk Savaş'ın bitişiyle birlikte yeniden düşünmek ve yeniden Avrupa Birliği idealini genişletme sürecini başlatmak hem siyasi ve ekonomik sürecin ve hem de kültürel ve düşünsel sürecin bir gereği haline gelmiştir. Bu bağlamda artık ulus-devletlerin devrinin geçtiğine ve ulus-ötesi federasyon ve konfederasyon tarzı oluşumların gerekliliğine vurgu yapılmıştır. Bu da yalnızca siyasi ve ekonomik bir yapılanmanın değil tarihsel ve kültürel bir bütünlüğün gereğidir. Örneğin Edgar Morin'e göre "Avrupa kültürü milliyetçiliklerin azdığı ve ön plana çıktığı dönemlerde bile milletlerin üstündedir, onları aşar. Ancak onları görmezlikten geldiği de söylenemez" (Morin, 1995: 86). Bir kültür, kimlik ve medeniyet bütünlüğü olarak Avrupa fikri, kültürel anlamda Yahudi-Hristiyan, Yunan-Latin köklere ve medeniyet anlamında da hümanizm, akılcılık, bilim ve özgürlük gibi modernliği oluşturan esaslara yaslanmaktadır. Bu anlamda ekonomik ve siyasî örgütlenme olmanın ötesinde, her şeyden önce bir medeniyet söylemi ve bu temelde oluşturulan bir medeniyet projesi örneğidir. Ancak günümüzde Avrupa'nın, özellikle Brexitle ve ırkçı eğilimlerin yükselişiyle beraber, bu medeniyet kimliği ve bütünlüğü yoğunlukla tartışılmaktadır. Bilhassa AB'den çıkma kararı alan Britanya bağlamında bu tartışma daha da yoğundur. Bu kapsamda Winston Churchill'e ait olan ve *'Avrupa'yla birlikte ama onun bir parçası olmadan'* şeklinde özetlenen fikir, Britanya'nın Avrupa Birliği'ne, Federal bir Avrupa ya da Avrupa birleşik devletleri fikrine bakışını ortaya koymaktadır. Buna göre, Britanya kendi 'commonwealth'ini oluşturan ve ortak çıkarlara sahip siyasi toplulukla yani İngiliz Milletler Topluluğu'yla birlikte bir medeniyet fikrine vurgu yapmaktadır. Dolayısıyla birleşik bir Avrupa fikri Britanya'nın da katkı sağlayacağı ve faydalanacağı bir fikir ve proje olmakla birlikte Britanya için öncelik kendi milletler topluluğudur. Bunu şöyle ifade eder Churchill (1930:51):

“Daha zengin, daha özgür ve daha hoşnut bir Avrupa topluluğu bize elbette iyi şeyler ve umut vaat eder. Fakat bizim kendimize ait bir hayalimiz ve kendi görevimiz vardır. Biz elbette Avrupa’yla birlikteyiz ama sadece onun bir parçası değiliz. Avrupa’yla bağlantılıyız ama sadece ondan ibaret değiliz. Avrupa’ya ilgi duyuyoruz, onunla ortağız ama sırf onunla meşgul değiliz.”

Churchill’in burada net bir şekilde ifade ettiği üzere Britanya’nın medeniyet fikri yalnızca kıta Avrupa’sıyla sınırlı değildir ve merkezinde Avrupa yoktur. Bilakis İngiltere’nin emperyal mirasını oluşturan ve üzerinde güneş batmayan imparatorluğu anımsatan Asya, Amerika, Afrika ve Okyanusya ile olan tarihî bağları da içeren coğrafyayı kapsamaktadır. Churchill’in bu fikirleri uluslararası ilişkilerde siyasi denklemlerin yeniden şekillendiği ve iç siyasette iç kamuoyunun aidiyet ve kimlik konumlarını yeniden tanımladığı günümüzde milletlerin medeniyet aidiyetlerine dair tarihî vizyonlarına işaret etmesi bakımından önemlidir. Hatta bu tartışmalar o kadar önemli hale gelmiştir ki, Brexit kararına dair referandum öncesinde Brexit taraftarları Churchill’in 1930 yılında bir gazetede yayınladığı bu yazıdan iktibas ettiği bölümü Avam Kamarası’ndaki bir konuşmasında söylediğini iddia etmişlerdir. İngiliz ‘*commonwealth*’i bağlamında Türkiye’deki kimlik tartışmalarına daha sonraki bölümlerde değinilecektir.

1.4.2. Avrasyacılık

Soğuk Savaş’ın bitişi ve Doğu Bloku’nun çöküşü sadece Avrupa açısından değil aynı zamanda Rusya açısından da medeniyet kimliği arayışının yeniden başlaması anlamına gelmektedir. Avrasyacılık fikri, Rusya’nın Sovyetler sonrası döneminde yeniden bir neo-Avrasyacılık olarak ortaya çıktığında popülerleşmiş olmasına rağmen kökleri 19. yüzyıla kadar uzanan bir fikirdir. Huntington’ın, Türkiye veya Meksika gibi on yıllardır değil yüz yıllardır bölünmüş bir medeniyet olarak var olduğunu iddia ettiği(Huntington, 1996) medeniyetlerden birisi olan Rus medeniyeti, Ortodoks Hristiyanlığın, Slavlığın, Avrupalılığın ve Asyalılığın aynı anda bir kimlik etrafında toplandığı çok katmanlı bir medeniyettir. Bu anlamda Rusya’nın seçkinleri bir yanda Batıcı, Avrupa yanlısı, kozmopolitan ve Atlantikçilerden diğer yanda ise on dokuzuncu yüzyıldaki Slavofillerin varisleri olarak Avrasyacılar, milliyetçiler ya da güçlü devlet taraftarlarından oluşmaktadır. Bu iki seçkin grubunun temsil ettiği iki farklı kimliğin on dokuzuncu yüzyıldan beri devam eden karşılıklı mücadelesi, yirminci yüzyılın başlarında şu örnekte ifade edilmektedir:

“Günümüzde Rusya, artık Batı Avrupa entelektüalizmini özümsememektedir; tersine, proleter şiddet, en azından Rusya’nın yeniden Rus, Moskova’nın yeniden başkent olmasını ve kendi ülkelerini hor gören Avrupalılaştırmış üst tabakanın ortadan kaldırılmasını sağladı. Proleter şiddet Rusya’yı yeniden Moskovalaştırdı. Dünya çapında bir Marksistin ağzından çıkan bu sözler, kayda değer bir övgü niteliğindedir, çünkü milliyetçiliğin sahip olduğu enerjinin sınıf mücadelesi efsanesininkinden daha büyük olduğunu gösterir.” (Georges Sorel’den aktaran Carl Schmitt, 2004:108).

Tıpkı yirminci yüzyılın başlarında Bolşevik Devrimi sonrasında Avrupa’ya ve Batı Bloğu’na karşı Rus milliyetçiliğinin uyanışı gibi 1989 sonrasında da Amerikan hegemonyasına ve neo-liberal demokrasiye karşı Rus kültürüne ve medeniyetine dayalı yeni bir kimlik modelinin inşası aranmıştır. Günümüzdeki bu Avrasyacı ekolün kökleri on dokuzuncu yüzyıldaki entelektüel zemine kadar uzanmaktadır. O asırdaki Slavofil yazarlardan olan Danilevsky’nin *Rusya ve Avrupa* adlı eserinde ifade ettiği üzere, Rusya’nın kendi kültür ve medeniyet tecrübesi Avrupa’dan apayrı bir varlıktır ve Rusya hem doğal-coğrafi bir bölge ve hem de tarihsel-etnografik bir birlik teşkil eder (Silvius, 2014:51). Danilevsky, daha önce üzerinde durduğumuz Spengler ve Sorokin gibi birçok medeniyet kuramcısına ve onların yaptığı kültür-medeniyet tasniflerine ilham olmuş, çalışmalarıyla kültür ve medeniyetlerin kendi değerlerinin yegâne oluşunu vurgulamıştır. Ona göre ayrıksı bir kültür olarak Rus kültürü de Avrupa (Roman-Germen) medeniyetiyle karşılaşmaları ve ilişkileri olmakla birlikte kendi dili ve kültürüyle biriciktir. Danilevsky bu çerçevede çeşitli kendine özgü tipler olarak ele aldığı bir kültür ve medeniyet tasnifi oluşturmuştur. Bu tasnifleriyle medeniyetlerin iç yapısını ve dinamiklerini inceleyen bir medeniyetler morfolojisi oluşturan Danilevsky Avrupa-merkezci tarih anlayışını eleştirmekteydi (İmanov, 2007:32). Bu çalışmaların, hem 1989 sonrası Avrasyacı yaklaşımlar üzerinde ve hem de Avrupa-merkezli tarih ve siyaset anlayışına alternatif arayan Türk, İranlı ve benzeri birçok entelektüel grup içerisinde karşılık bulan tarafları olmuştur. Rusya’nın medeniyet kimliği arayışı, günümüzde yeni-Avrasyacılık olarak akademide, siyasette, dış politikada ve kamusal entelektüellerin söylemlerinde sık sık gündeme taşınmaktadır.

Daha sonra Türkiye’deki kimlik politikaları özelinde de bahsedileceği üzere Avrasyacılık Türkiye’de de kimi siyasi ve entelektüel çevrelerde ciddi bir seçenek olarak öne çıkmaktadır. Attila İlhan gibi kimi entelektüeller ve Doğu Perinçek gibi ulusalcı

siyasetçiler tarafından Avrasyacılık Kemalist Cumhuriyetçiliğin tarihsel bir müttefiki olarak görülmüştür. Ancak bu ideolojinin Türkiye’de sadece Kemalist veya ulusalcı Avrasyacılık olarak değil Türkçü-Turancı Avrasyacılık, merkez sağ Avrasyacılık, sosyalist Avrasyacılık gibi farklı yorumları bulunmaktadır. Bu kapsamda Kemalist Avrasyacılık, Rusya, Kafkaslar, İran ve Türk Cumhuriyetleriyle bir jeopolitik ittifakın temeli olarak değerlendirilmiştir ve ayrıca diğer Avrasyacılık türlerinden ayrı bir ideolojik yapı olarak, hegemonik küreselleşmeciliğe ve Batılı emperyalizme alternatif teşkil eden bir ideoloji şeklinde tanımlanmıştır (Perinçek ve Akçalı, 2009:552). Soğuk Savaş sonrasında günümüze kadar Türkiye-Rusya ilişkilerinin geçmişte hiç olmadığı kadar güçlendiği bir siyasi ortamda, Avrasyacılığın Yusuf Akçura’nın meşhur üç tarz-ı siyaseti olan Türkçülük, İslâmcılık ve Osmanlıcılık dışında dördüncü bir seçeneği oluşturduğunu iddia eden yaklaşımlar olmuştur. Tabii ki günümüzde bu seçeneklerden Osmanlıcılık yerini Batıcılığa bırakmıştır ve İslâmcılık, Türkçülük ve Batıcılık dışında dördüncü bir seçenek olarak Avrasyacılık entelektüel anlamda da siyasi anlamda da Cumhuriyet tarihi boyunca tartışılan bir seçenek olmuştur (Aktürk, 2015:56). Bu dördüncü siyaset tarzı teklifi aslında yeni-Avrasyacılığın en bilinen ismi olan Alexander Dugin’in dördüncü tarz-ı siyaset teorisiyle de benzeşmektedir. Zira Dugin de faşizm, liberalizm ve komünizm gibi üç ideolojinin günümüzde artık tek tek yenilgiye uğradığını ve Rusya için ve Avrasya bölgesindeki milletler ve memleketler için dördüncü tarz-ı siyaset olarak Avrasyacılığın kendini dayattığını iddia etmektedir. Dugin bu dördüncü siyaset teorisini Rusya ve Avrasya için olmak ya da olmamak şeklinde tanımlamaktadır. Zira ona göre eğer Rusya, diğer üç ideolojiden ve bilhassa şu an kendisini dünyada hâkim ideoloji olarak gören liberalizmden ayrı bir seçenek olarak Avrasyacılık seçeneğini değerlendirmez ise bu, Rusya için ‘olmamayı’ seçmektir. Rusya’nın bu dördüncü seçeneği tercih etmesi ise aynı zamanda olmaya karar verişidir ve çok kutuplu çoğulcu bir model öneren dördüncü siyaset teorisi olarak Avrasyacılık, Rusya için her anlamda farklılıklarla birlikte yaşamanın ve onları idare etmenin en esaslı yoludur (Dugin, 2012:9).

1.4.3. İslâm Hadarî

Günümüzde medeniyet temelli söylem ve uygulamaya son örnek olarak nüfusunun yarısından fazlası Müslüman olan Malezya’daki İslâm hadari modelini verebiliriz. İslâm

hadari fikri, entelektüel kökenleri itibariyle Malezya'nın kurucu babası olan Tunku Abdurrahman'ın farklı bir isimle ortaya attığı – İslâmî refah teşkilatı - bir İslâmî yönetim ve birlikte yaşama modelinin devamı niteliğindedir. Sömürge sonrası Malezya'nın kimliğini yeniden tanımlama ve kapsayıcı bir kültürel kimlik oluşturma çabasının siyasi ve toplumsal düzeydeki yansıması olarak okunabilir. Batı dillerine 'medenî İslâm' olarak çevrilen bu kavram, İbn Haldun'un umran ilmi kapsamında ortaya koyduğu bedevi/hadari ayrımındaki şehirli ve medenîleşmiş toplum modeline işaret etmektedir. Bu model farklı etnik ve dinî kimliklere mensup sosyal gruplardan oluşan bir nüfusu barındıran Malezya gibi bir ülkede toplumun barış içerisinde bir arada yaşamasına ve kalkınmasına yönelik bir çabadır. Kökleri Tunku Abdurrahman'ın programına dayanan bu İslâmî kalkınma modeli (Sözalmaz, 2014:86) 2003 yılında Başbakan olan Abdullah Ahmed Bedevi tarafından kamuoyuna tanıtılmıştır. Bedevi'nin on başlık altında özetlediği İslâm hadari kavramı, temel esasları itibariyle özgür bir halkın dengeli ve çok yönlü bir ekonomik gelişme içerisinde, bilginin hâkimiyetine dayanarak niteliği yüksek bir hayat sürdürmesi olarak tanımlanmaktaydı. Ayrıca müslümanlar dışındaki azınlık grupların da haklarının korunması ve böylelikle kültürel ve ahlâkî bir bütünlük içinde toplumsal yaşamın sürdürülmesi hedeflenmekteydi.

Bütün olarak düşünüldüğünde İslâm hadari projesi Malezya tarihi içerisindeki İslâmlaşma projesinin bir devamı ve köktenci İslâmcı akımlara karşı 'doğru İslâmî' kurma ve koruma çabası niteliğindeydi. Bu yönüyle hem sekülerist paradigmaya karşı ve hem de köktenci siyasî İslâmcılığa karşı daha ortada, ılımlı ve 'vasat' bir konumu temsil etmekteydi. Buradaki vasatlık düşüncesi kaynağını Kur'an-ı Kerim'den alan 'vasat ümmet' düşüncesinin çokkültürlü topluma uygulanmasına örnekti. İslâm hadari yaklaşımı farklı etnik kökenlerden, ırklardan ve dinlerden insanların bir arada kendi kültürel kimliklerini ve haklarını koruyarak yaşamasını sağlayacak alternatif bir çokkültürlülük ve kültürel vatandaşlık modeli sunmaktaydı (Daniels, 2005:207). Esasında buradaki anahtar husus, Güney Asya'da sömürge döneminden bu yana İngilizler tarafından tesis edilmiş ve hâlâ şu veya bu şekilde cârî olan 'medeniyet fikri'nin yerine İslâm temelli, kapsayıcı ve dengeli yeni bir medeniyet fikrinin tesis edilmesi çabasıdır. Zira İngilizlerin yerleştirdiği medenîlik standartlarına göre Batılı medeniyet ölçülerine daha yakın gördükleri Çinliler daha uygarlaşmış olarak kabul edilirken, Hint ve Malay unsurlar ise medenîleşmemiş olarak görülmekte ve kamusal alandan ve kurumlardan belli

ölçülerde dışlanmaktaydı. Dolayısıyla tarihî süreç içerisinde bu ve bunun gibi politikalara maruz kalan ve Malezya’da kültürel birliği sağlama kaygısı taşıyan Malay Müslümanlarının bu konuda yirminci yüz yıl boyunca yöneldiği farklı çözüm yollarının bir yansımasıydı. Bedevi kendi kitabında bu projeyi şöyle tanımlamaktadır:

“Bu ne yeni bir din, ne yeni bir öğreti ne de yeni bir mezheptir. Bu, ümmeti İslâm’ın temel akidelerine, Kur’an’da ve hadislerde tarif edildiği şekliyle İslâm medeniyetinin esaslarını oluşturan unsurlara davet etmeye yönelik bir çabadır. Bu yüzden İslâm hadari on başlık altında bu hedefi gerçekleştirmeye çalışır” (Bedevi, 2006:3).

Bedevi, amacını bu şekilde özetleyerek yukarıda bahsettiğimiz üzere Allah’a iman ve dindarlık, adil ve güvenilir bir yönetim, özgür ve bağımsız halk, bilginin hâkimiyeti dengeli ve çok yönlü ekonomik gelişim, azınlık grupların ve kadın haklarının korunması, kültürel ve ahlaki bütünlük gibi temel hedefleri sıralamaktadır. İslâm hadari projesi retorik anlamda çok yüklü ancak içerik anlamında içi boş olmak gibi çeşitli eleştirilere de muhatap olmuştur. Ayrıca bu politikanın Malay ırkının refahına odaklandığı ve medeniyet ya da İslâm’dan çok Malaylık ile ilgili olduğu gibi tenkitler yapılmıştır. Öte yandan böyle bir politikayı anlatmak için İslâm kelimesinin kullanılmasının uygunsuz olduğu ve bunun yerine ‘Hadarî hareketi’, ‘Hadarî düşüncesi’ gibi bir ifadenin kullanılmasının daha uygun olacağı gibi eleştiriler de yapılmıştır (Mohd Sani:2010,15-16). Bu anlamda İslâm hadari politikasının muhtevası müphem ve etkisi daha sınırlı ve kısa vadeli olmuştur. Ancak her şeye rağmen 2000’li yıllarda Ak Parti döneminde Türkiye’deki kimlik politikaları ve medeniyet söylemi bağlamında kayda değer bir paralellik teşkil etmektedir. Üçüncü Bölüm’de daha ayrıntılı bahsedileceği üzere, Malezya’daki İslâm hadari modeli Türkiye’de de ilk döneminde Ak Parti’yi güçlü bir şekilde destekleyen bazı liberal çevrelerde yankılar bulmuştur. Türkiye İranlaşıyor mu, Malezyalılaşıyor mu gibi tartışmalar ya da muhafazakârlık artıyor, toplum muhafazakârlaşıyor gibi söylemler 1980’li yıllardan beri özellikle sekülerist çevreler tarafından yoğun bir şekilde dile getirilmektedir. Ak Parti iktidarının ikinci dönemi olan 2007-2011 sürecinde buna yönelik tartışmaların hız kazandığı bir ortamda, özellikle Malezya bağlamında bu gibi tartışmalar yaygın bir şekilde medyada yer almış ve gündeme gelmişti. Ancak Türkiye’deki liberal-sol çevrelerin genel kanısına göre, Malezya elli yıl öncesine kıyasla kozmopolit toplumdan İslâm ağırlıklı bir toplum modeline geçiş yapmıştır ve ‘kozmpolit Malezya’da medeni yaşam içinde İslam fikri,

artık İslam'ın egemenliğinde medeniyet projesi olarak' yer almaktadır (İnsel, 2008). Dolayısıyla, bizim anahtar husus olarak bahsettiğimiz İngiliz (Batılı) medeniyet standartlarından sıyrılarak İslâm medeniyet değerlerine ve standartlarına dayalı bir modernlik projesi çabası olarak İslâm hadari projesi, Türkiye'deki liberal çevreleri 'kozmopolit toplum yapısı' nı aşındıran bir şey olarak tedirginliğe sevk etmektedir.

1.5. Modernleşen Türkiye'de Medeniyet Tasavvuru ve Medeniyet Söyleminin Tarihî Gelişimi

Medeniyet kavramının Avrupa'da ortaya çıkışı gibi Türkiye'de ve Türkçe'de ortaya çıkışı da modern bir hadisedir. Medeniyet, Osmanlı'nın modernleşme/Batılılaşma evrelerini oluşturan on dokuzuncu yüz yıldan başlayarak dildeki yerini almıştır. Kelime köken olarak Arapça'daki medîne (şehir) sözcüğünden türemiştir. Redhouse İngilizce-Türkçe Sözlük'te yer alan tanıma göre medenî kelimesi: bir kasaba ya da şehirle ilgili olan, bir medeniyetle ilgili olan; uygarlaşmış; kibar; Medine şehriyle ilgili olan gibi anlamlara gelmektedir (Redhouse, 1996:1790). Ayrıca Osmanlıca söyleyişte tab'an medenî/medenî bi'l-tabîi (tabiatı gereği, yaradılışı itibariyle medenî ve birlikte yaşamaya meyilli) gibi ifadeler de bulunmaktadır. Öte yandan medenîleşmekle ilişkili olarak temeddün kelimesi sözlükte 'şehirdeki bir yerleşim, göçebe hayatı terk etme; medenî biri haline gelme; kibarlaşma' gibi anlamlara gelmektedir (Redhouse, 1996:592). Bunun dışında medeniyet "bir millet ve toplumun maddî, manevî varlığına ait üstün niteliklerden, değerlerden, fikir ve sanat hayatındaki çalışmalardan, ilim, teknik, sanayi, ticaret vb. sahalardaki nimetlerden yararlanarak ulaştığı bolluk, rahatlık ve güvenlik içindeki hayat tarzı, yaşama biçimi, medenîlik, uygarlık" olarak tanımlanmaktadır (Kubbealtı Lugatı, 16 Ekim 2016). Ayrıca medeniyet kelimesinin Arapça kökeni itibariyle yönetmek, malik olmak, siyaset gibi kelimelerle ilişkili olduğu da ifade edilmektedir. Şehir kelimesi ve yönetmek kelimesi bir arada düşünüldüğünde medeniyetin tıpkı Grekçe'deki şehir yönetimi gibi, bir toplumun ve şehrin yönetilmesi anlamlarına da geldiği belirtilmektedir. Buna binaen yaradılışı gereği medenî olan insanın medenîliği, sadece sosyal değil aynı zamanda siyasal bir varlık olmasıyla ilişkilendirilmiştir (Kutluer 2003:296). Dolayısıyla tıpkı Batı dillerinde olduğu gibi Arapça ve Türkçe'de de medenî olmak şehirli olmakla sıkı sıkıya ilişkilidir. Türk-İslâm geleneğinde bu anlamda medeniyet birimi olarak şehrin ve onun ürettiği medeniyetin ele alındığı klasik eserler bulunmaktadır. Örneğin Farabî'nin *medinet'ül-fazıla* kavramı erdemli bir medenî hayatın ideal mekânı olarak şehir üzerine

fikirleri ortaya koymaktadır. Ayrıca İbn Haldun'un diğer İslâm filozoflarından ayrı olarak geliştirmeye çalıştığı tarih felsefesi içerisinde 'beşerî umran' kavramı hem bedevî ve hem de hadarî toplulukların ortaya koyduğu kültürü, medeniyeti, bayındırlığı, mamurluğu ve refahı anlatan bir kavramdır ve günümüzdeki medeniyet kavramının daha şümüllü bir biçimi olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Osmanlı düşüncesinde de Kınalızade ve Taşköprizade gibi isimlerin klasik yaklaşımlardan yola çıkarak medeni hayatın gelişmesini (temeddün) dinî hayatın gelişmesiyle (tedeyyün) irtibatlı olarak ele aldıkları görülmektedir (Kutluer, 2003:297).

Modern dönem için baktığımızda, Batı literatüründe olduğu gibi Türkiye'de de bütün bu yönleriyle değerlendirildiğinde medeniyet kavramının üç boyutu olduğunu görebiliriz: Birincisi daha çok Elias'ın kullandığı anlamıyla sosyolojik ve psikolojik boyutuyla bedensel ve ruhsal tepkilerini kontrol edebilen, medenileşmiş insanın tavırları anlamında medeniyet; bir bütün olarak insanlığın ulaştığı gelişme düzeyi anlamında medeniyet; ve son olarak kültürel anlamda ortak özelliklere sahip olan ve bu yönüyle kolektif bir varlık gösteren toplulukların isimlendirilmesi anlamında medeniyet (Görgün, 2003:298). Bilhassa bu son anlamıyla medeniyet toplumların kimliğini şekillendiren bir unsurdur ve konumuzla daha yakından ilişkilidir. Zira ortak bir kolektif şuur oluşturan, belli kültürel değerleri, anlayışları ve farklılıkları bir araya getiren yapılar olarak medeniyetler toplumların kimlikleriyle eş anlamlı kullanılabilmektedirler. Modern öncesi İslâm toplumlarında umran, usul, nizam gibi kavramlar bugünkü medeniyet kelimesinin bir benzeri olacak şekilde kullanılmaktaydı (Görgün, 2003:299). Dolayısıyla medeniyet fikri Müslüman memleketlerde modernlik öncesi dönemlerde de bir mefhum olarak var olmakla birlikte modern Batılı anlamda medeniyet, kavramsal olarak on sekizinci yüzyıl Osmanlısında yaşanan 'medeniyet karşılaşmasının' sonucunda literatüre girmiş bir kavramdır.

1.5.1. Tanzimat ve Meşrutiyet Dönemleri

1800'lü yıllardan itibaren Osmanlı Devleti'ndeki Islahat çabalarının bir ürünü olarak kullanıma giren medeniyet tabiri Fransızca *civilisation* kavramının karşılığı olarak kullanılmıştır. On dokuzuncu asırda dolaşıma girmeye başlayan ve revaç bulan bu kavramın taşıyıcısı yeni yükselen bürokrasi ve 'münevver' sınıfı olmuştur. Bu sınıfın en tipik temsilcisi olan ve 'medeniyet peygamberi' olarak methedilen Mustafa Reşid

Paşa'dan (Beydilli, 2006:349) başlayarak Tanzimat bürokrasisinin mensubu olan Âli Paşa, Fuad Paşa, Sadullah Paşa gibi birçok bürokrat, 'medeniyet öncesi' dönemin zihniyetini temsil ettiklerini düşündükleri Koca Hüsrev Paşa gibi geleneksel bürokratlara karşı mücadele etmişlerdir. Öte yandan, Şinasî'nin temsil ettiği münevver tipi ise, Tanzimat ve Meşrutiyet dönemlerinde (I ve II) bahsi geçen yenilikçi ve medeniyetçi bürokrat tipini öven ve onun ortaya koyduğu icraatları söylemleştiren bir etki oluşturmuştur. Öyle ki mesela Şinasî, 'Aceb midir medeniyet resûlü dense sana/Vücut-ı mu'cizin eyler taassubu tahzir' diyerek Reşit Paşa'yı adeta yeni bir din olarak gördüğü medeniyetin bir temsilcisi ve tecessüm etmiş hali olarak sunar. Yine Sadullah Paşa'nın *On Dokuzuncu Asır Manzumesi* de her ne kadar medeniyet ibaresi yerine umran kavramını kullansa da Batı'dan yükselen yeni medeniyet fikrini anlatmaktadır. Şinasî'nin ve Tanzimat aydınlarının medeniyet olgusuna kutsiyet attığı bu ve buna benzer daha birçok örnek vardır. Tanpınar'a göre bu sadece birer edebî yenilikten ziyade yeni bir fikrin doğuşunun işaretiydi ve Şinasî "bu gibi beyitler ve mısralarla ne yaptığını gayet iyi biliyordu. Öteden beri tekrar edildiği gibi cemiyet hayatına yeni bir ideolojinin geldiğini gösteren bu mısralar[dır]...Bugün bile kullanılan vatan şairi ve 'medeniyet resulü' gibi tabirler bize yeni bir dünya anlayışını açan buluşlardır (Tanpınar, 1988:196). Tanpınar'a göre Osmanlı'nın bu döneminde Osmanlıcılık, İslâmcılık ve medeniyetçilik ideolojileri üç müstakil ideoloji olarak değil birbiriyle iç içe geçmiş, sıkı sıkıya bağlantılı anlayışlar olarak yer bulmuştur. Bu yönüyle, on dokuzuncu asırdan sonra yirminci yüzyıla dolayısıyla Meşrutiyet ve Cumhuriyet dönemlerine de intikal edecek olan (Garbçılık)Baticılık, Osmanlıcılık, Türkçülük (Gökalp'in Yeni Mecmua'da kullandığı tabirle *milletçilik*, ya da milliyetçilik) ve İslâmcılık gibi çeşitli akımlar ve tarz-ı siyasetler on dokuzuncu asırda şekillenen İslâmcılık, Osmanlıcılık ve medeniyetçilik ideolojilerinin devamı olarak kabul edilebilir. Dolayısıyla farklı tonlarıyla medeniyetçilik ideolojisi de on dokuzuncu asırda kesin çizgilerle başlayan modernleşme/Garplılaşma devrinin arka planda hissedilen en güçlü cereyanlarından biri olmuştur. Tanpınar medeniyetçiliğin bu devirdeki konumunu şu sözlerle özetlemektedir:

"Tanzimat Devri'nin ilk ideolojisi medeniyetçiliktir. Sadık Rifat Paşa ve Sami Efendi'den itibaren "medeniyet, temeddün, ünsiyet, menûsiyet, teennüs[insanlaşma, kibarlaşma]" gibi kelime ve terkiplerle Frenkçe 'civilisation' kelimesinin karşılığı aranıyordu. Reşid Paşa, Âli Paşa, Cevdet Paşa, Münif Paşa, Sultan Abdülaziz türlü yazılarında, fermanlarda hep onun

tarifini yapmağa çalışırlar. Cevdet Paşa “Tarih”ini medeniyet ve bedâvet hallerini mukayese ile başlatır”(Tanpınar, 1988:152).

Henüz Osmanlı toplumunun lüğatinde karşılığı olmayan bir mefhuma karşılık arandığını belirten Tanpınar, Tanzimat paşalarının ve münevverlerinin bu kavramı karşılamak üzere bedavetin(bedevilik) zıddı olarak Fransızca medeniyet kavramında karar kıldığını ifade etmektedir. Böylelikle Aydınlanma dönemlerinde gerçekleşen diğer siyasi ihtilaller arasında en önemli siyasi ihtilal olan Fransız Devrimi’nin tesiriyle nasıl ki eşitlik, hürriyet, kardeşlik gibi modern ideolojilerin simgesi olan sloganlar Osmanlı münevverlerince kullanılmaya başlandıysa, medeniyet kavramı da Avrupa etkisiyle dilimize geçen bir kavram olmuştur. Üstelik bu dönemde medeniyetçilik yalnızca Garpçılara değil İslâmcı ve Osmanlıcı münevverlere de aynı oranda tesir etmiştir ve medeniyetçiliğin Cevdet Paşa, Namık Kemâl ya da Mustafa Reşit Paşa’daki yansımaları farklı farklı olmuştur. Örneğin Cevdet Paşa’nın medeniyetçiliği daha muhafazakâr bir terakki taraftarlığı iken Şinasi ise daha koyu bir Garpçı olarak ortaya çıkar. Öte yandan Namık Kemâl ise vatan, hürriyet gibi fikirlerle beraber bir nevi proto-milliyetçilik ortaya koymaktadır (Mardin, 1994:18). Netice itibarıyla Tanzimat ve Meşrutiyet devirlerinin medeniyetçiliği büyük ölçüde farklı tonlarıyla diğer ideolojileri de şekillendiren bir etkiye sahiptir.

Sonuç olarak, Osmanlı münevveri en azından on sekizinci yüzyılın ortalarından beri İbn Haldun üzerinden medeniyet kelimesini biliyor ve kullanıyor olsa da bu kelime kavramsal olarak 1830’lu yıllardan itibaren bir anlam değişimine uğramış ve yeni bir anlam kazanmıştır. Bu da kelimenin modern anlamda gelişme, (sosyal) değişme, ilerleme fikriyle beraber kullanılmaya başlaması ve bu haliyle kavramsallaşması ve modern bir kavrama dönüşmesidir (Güler, 2006:311).⁹ Medeniyetçilik olarak bahsettiğimiz ve Tanpınar tarafından da Tanzimat’ın ilk ideolojisi olarak tanımlanan fikir işte bu modern kavram etrafında şekillenmiştir.

Elbette on dokuzuncu asırda Osmanlı açısından medeniyet, sadece soyut bir kavram ve fikir olarak anlam ifade etmez. Osmanlı’nın modern Batıyla mücadele içerisinde olduğu ve imparatorluğun en uzun yüz yılı olarak tanımlanan on dokuzuncu asırda medeniyet fikri aslında bu mücadelenin yapıldığı alan olarak görülebilir. Nasıl ki medeniyet kavramı

⁹ Bu konuda etraflı bir değerlendirme için bkz. Ruhi Güler, Tanzimattan II. Meşrutiyete ‘Medeniyet Anlayışının Evrimi, *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, İstanbul, 2006.

Batılı bir kavram olarak doğuşu itibariyle Batı ve ötekilerini ayırmak, Batı'nın farklılığını ve üstünlüğünü işaretlemek amacıyla ortaya çıktıysa, buna karşılık olarak Osmanlı münevveri de medeniyeti ilk başlarda sadece Batı olarak algılarken on dokuzuncu yüz yılda zamanla İslâm medeniyeti kavramını oluşturmaya başlamıştır. Ortaylı bu kavramın tamamıyla on dokuzuncu asra ait bir yeni kurgu olduğunu ve Batılı şarkiyatçılardan ziyade Müslüman münevverlerin ve diğer Doğulu aydınların benimsediği bir kavram olduğunu iddia etmektedir. Ortaylı modern öncesi dönemde Müslümanların kendi topraklarına Dar'ül-İslam ve mesela Hristiyan egemenliğindeki topraklara ise Dar'ül Harp denildiğinden bahisle 'İslâm medeniyeti' gibi dine atıfta bulunan bir kavramın ne kadar modern bir kavram olduğunu örneklemektedir. Ortaylı, klasik dönem düşünürlerinin farklı toplumları, medeniyetleri ve kültürleri tanımlarken din yerine coğrafya ve kavim adlarına öncelik verdiklerini ifade etmektedir. (Ortaylı, 1987:17). Buradan da anlaşılacağı üzere 'medeniyet' ve 'İslâm medeniyeti' gibi kavramların ortaya çıkışı Batılı düşünce biçiminin alınarak benimsenmesi ve buna tepki olarak bir cevap üretilmesi şeklinde olmuştur. Bu durum, İslâm-bilim, İslâm-terakki, İslâm-demokrasi gibi yeni kavram çiftlerinin birbirleriyle uyumlu olup olmadığına dair apolojetik bir tavır sergilenmesine yol açmış ve 'İslâm terakkiye mâni değildir' önermesinin ispatı yolunda Osmanlı münevverleri ve diğer Müslüman düşünürler tarafından büyük ve yaygın bir çaba sergilenmiştir. Nitekim Namık Kemâl, Ataullah Efendi, Ziya Paşa, Cemaleddin Efgani gibi birçok ismin yazılarını ve reddiyelerini bu kapsamda zikredebiliriz.¹⁰ Örneğin Ernest Renan'ın Sorbon'da verdiği bir konferansta İslâm-bilim ilişkisine yönelik dile getirdiği görüşler ve İslâm'ı "dogmanın hâkimiyet alanı, insanlığın taşıdığı en ağır zincir" (Renan, 1883) olarak tanımlamasına karşı Namık Kemâl, yazdığı reddiyede Renan'ın iddialarına tek tek cevap vermiştir. İslâm'ın ilk devrelerinde taassuba/dogmaya teslim olmadığını ancak ikinci devresinde Batı medeniyetine göre geri ve aşağı bir duruma düştüğünü iddia eden Renan, İslâm dininin bu dogmatik yorumunun Doğulu milletlerin rönesansının önünde engel teşkil ettiğini iddia etmiştir. Esasında konferans boyunca Renan'ın asıl ilgi odağı din ve bilim ilişkisini ciddi ve analitik bir biçimde ele almaktan öte, İslâm'ın Batılı anlamda medeniyete, tekniğe, ilerlemeye müsait olmayan bir dogmatik sisteme hapsediğini ispat etme çabasıdır. Namık Kemâl'in cevabı da

¹⁰Ziya Paşa'nın şu beyti bu konudaki tavrı hulasa eden bir söylemi dillendirmektedir: İslâm imiş devlete pâ-bend-i terakki/Evvel yoğ idi iş bu rivayet yeni çıktı. Bu konuda ayrıntılı bir değerlendirme için bkz. Dücan Cündioğlu, Ernest Renan ve "reddiyeler" bağlamında İslâm-bilim tartışmalarına bibliyografik bir katkı" *Divan*, 1996/2.

polemikçi bir üslûpla Renan'ın bu iddialarını çürütmeye ve karşı taarruza geçerek aslında Avrupalı şarkiyatçıların İslâm'a dair görüşlerinin ne kadar cahilce ve kifayetsizce ortaya konduğunu ispat etmeye dönük bir çabadır (Namık Kemal, 2014:13). Cemil Meriç'e göre Renan'a Cemaleddin Efgani'nin verdiği cevap daha çok bir kabullenme ve teslimiyet ifade ederken Namık Kemâl'in cevabı ise tam bir öfke ve küçümseme örneğidir. Namık Kemâl İslâm'ın ilmi ve ilmî tecessüsü boğduğu iddiasını kesin bir dille reddederken Efgani ise bu iddiaları kabul etmekte 'ancak hangi din bunu yapmamıştır ki' gibi bir savunma yoluna gitmektedir (Meriç, 2002:67). Öte yandan Namık Kemâl'in Renan karşısındaki müdafaanamesi de her ne kadar Efgani'ninki gibi bir teslimiyetle dolu değilse de, on dokuzuncu asırda bilim dendiğinde Avrupa tarafından yegâne ilim olarak görülen müspet ilimlerin, yani fennin, teknolojinin ve bunun yarattığı endüstriyel ve teknolojik üstünlüğün bilim olarak görülmesini zımnen onaylamıştır. Esasında Renan'ın bu konferanstaki önemli iddialarından biri milletlerin yapabileceği bilimsel atılımların önünde ortak bir çatı olarak İslâm dininin engel oluşturduğu iddiasıdır. Renan sadece bu konferansında değil, modern ulusu tanımladığı başka bir konferansında da Türklerin (Osmanlı'nın) milletleri din esasına göre tasnif etme politikasının çok ağır sonuçları olduğunu, bunun Doğu'nun yıkılışına sebebiyet verdiğini iddia etmektedir. Renan'a göre modern ulusu oluşturan şey, geçmişe dair birçok etnik ya da dinî aidiyeti unutarak ortak bir hafıza ve ortak bir amnezya oluşturmaktır. Renan'ın "unutma bir ulusun yaratılmasında en önemli etkenlerdendir" sözünü söylediği "Ulus Nedir?" konferansı Fransız sosyoloji geleneğinden Halbwachs ve Durkheim'ın tanımladıkları "kolektif bilinç ve hafıza" kavramına karşı "kolektif bir amnezya" biçimi olarak modern Fransız ulusunun oluşumunu tasvir ediyordu (Renan, 1887). Dolayısıyla Renan'a göre din olarak İslâm, sadece modern bilime değil modern toplumsal örgütlenme biçimi olarak ulusa da engel teşkil etmektedir. Öte yandan günümüzde Ak Parti'nin entelektüel kadrosunu oluşturan kişilerin bakış açısına göre Namık Kemâl bu müdafaanamesiyle sadece teknik bir bilim-din eleştirisine cevap vermemektedir aynı zamanda bir medeniyetin savunmasını yapmaktadır. İbrahim Kalın Renan'a karşı yazılan reddiyelere dair değerlendirmesinde, hem Efgani'nin ve hem de Namık Kemâl'in medeniyeti ve bilimsel gelişmeleri sadece belli milletlerle sınırlı görmediğini, aksine bunları insanlığın ortak mirası olarak gördüklerini ifade etmektedir. Kalın'a göre "Namık Kemâl dediğimizde karşımıza Renan'a karşı ateş püsküren bir polemikçi ya da apolojist çıkmıyor. Döneminin

bütün imkân ve eksiklikleriyle karşımızda duran Namık Kemâl, bir medeniyet mücadelesinin, bir onur kavgasının asil ruhlu bir savaşçısıydı”(Kalin, 2004).

İslâm-bilim ilişkisi bağlamında esasında bir medeniyet müdafaası olarak ortaya çıkan bu polemige benzer hususlar siyasi, edebî, kültürel ve toplumsal alanlarda da benzer yansımalar oluşturmıştır. Örneğin tipik bir Tanzimat aydını olan ve Türkçede roman türünün en önemli ilk temsilcilerinden olan Ahmet Mithat Efendi’nin Batı medeniyetine dair görüşleri sadece felsefe ve bilim gibi entelektüel alanlarla sınırlı kalmamış, gündelik hayat, âdâb-ı muşaret, yaşam tarzı, edebiyat, aile ve kadın gibi konuları da kapsamıştır. Medeniyeti tek bir soyut bütün olarak görmekten ziyade bu sayılan somut taraflarıyla farklı veçhelere sahip bir gerçeklik olarak ele alan Ahmet Mithat Efendi, farklı hususlarda senteze dayalı bir anlayış benimsemiştir. Örneğin şehir düzenlemeleri konusunda Batı’nın tarzına hayranlık eğlence gibi konularda ahlâka aykırılık teşkil eden hususlarda Batı medeniyet değerlerine eleştirel yaklaşmaktadır. Dolayısıyla, Mehmet Akif ve diğer birçok münevver tarafından ifade edilen ve daha sonra Ziya Gökalp tarafından sistemleştirilen hars (kültür)-medeniyet ayrımı gereği bir Doğu-Batı sentezini savunmuştur (Okay, 1991:402). Yine Osmanlı’nın son döneminden başka bir ilginç örnek olarak daha geç bir tarihte, 1913 yılında yayınlanan *Rüyada Terakki ve Medeniyet-i İslamiyye Rüyat* adlı roman Türk edebiyatında ilk ütopya örneklerinden biri olarak addedilebilir. Bu kitapta yazar terakki ve medeniyet fikrine dayanarak o dönemlerde Balkan Savaşları nedeniyle son derece zor günler yaşayan İstanbul’un yüz yıllar sonra çok ileri bir medeniyete ulaşmış halini ütöpik bir tarzda hikayeleştirmekte ve geçmişte dedeleri tarafından yapılan yanlışları, ‘medeniyet’in icaplarını yerine getirmeyen atalarının hatalarını anlatmaktadır (Molla Davutzaade, 2012). Bu ütopya romanda görülen şey, Tanzimat ve Meşrutiyet dönemi aydınının Avrupa’ya karşı bir yandan çok hayranlık besleyen ve bir yandan da Avrupa’nın yozlaşmış bir medeniyet olduğunda ısrar eden mütereddit tavrıdır. Romanda Tanzimat ideolojileri olan Osmanlıcılık ve İslâmcılığın izlerine rastlanmakta ve biraz daha geç dönemde yükselen ideoloji olarak Türkçülüğün de etkisi görülmekle birlikte, baştan beri belirttiğimiz üzere temel ideoloji olan medeniyetçiliğin arka plandaki hâkim etkisi her zaman hissedilmektedir. Dolayısıyla on dokuzuncu asır, medeniyet mefhumu üzerinden siyasi ve kültürel bir mücadele olarak kimlik mücadelesinin yürütüldüğü asırdır. Somut örnekler vermek gerekirse, 1820’li yıllarda başlayan Yunan isyanı ve Yunanistan’ın Osmanlı’dan bağımsızlığını kazanması

hadisesinde Avrupa'nın tavrı 'medeniyetin beşiği olan Yunanistan'ın barbar Türkler'den kurtarılması' gibi bir söyleme dayanmaktaydı. Osmanlı Devleti medeniyet dairesinin dışında bir ülke olarak kodlanıyordu. Benzer tavırlar Osmanlı-Rus savaşı, Cezayir'in işgali ve Mısır meselesinde de görülmüştür (Baykara, 2007: 24-26). Sonuç olarak, medeniyet söylemi sadece entelektüel bir ıstılah olarak değil siyasi tercihleri, mücadeleleri ve söylemleri belirleyen bir araç olarak da işlev görmüştür.

On dokuzuncu asrın son çeyreği ve yirminci asrın başlangıcını oluşturan yüz yıl dönümü devrinde, Osmanlı'da kısa da sürse I. Meşrutiyet'in ilanı(1876) ve 1908'deki Jön Türk Devrimi'yle birlikte medeniyet fikri, Tanzimat'ta tartışılan bir fikir olmaktan öte bir siyaset tarzı tercihi olarak daha kesin bir biçimde şekillenmeye başlamıştır. Bu dönemde Abdullah Cevdet gibi daha radikal batıcı bir örneği bir yana bıraktığımızda geri kalan örnekler genellikle Doğu-Batı sentezini savunan örneklerdi. Mesela Jön Türklerin yayın organı olan Meşveret gazetesini programında '*Şark medeniyetinin orijinalitesini muhafaza etmek ve bu sebeple Garptan yalnız ilmî gelişmelerin genel neticelerini almak, yalnız hakikaten mezc edilebilecek ve bir milletin hürriyete doğru yürüyüşünde lâzım olacak unsurları ithal etmek*' gibi bir ilkeyi benimsediklerini ifade etmekteydi (aktaran Mardin, 1994: 204). Burada Ahmet Rıza Bey ve çevresinin, Garp'tan ayrı bir Şark medeniyetinin var olduğu ve bunun özgün unsurlarının korunması gerektiği gibi bir inanç ve düşünceye sahip oldukları sonucu çıkmaktadır. Halbuki örneğin Doktor Abdullah Cevdet gibi Garpcı münevverler ise giderek daha çok Şark'a ait ne varsa terk etmek ve Garb'ın usullerini tamamen benimsemek taraftarıydılar:

"Avrupa bizim yaptığımız gibi güneşin batmasıyla mesaîsini terk etmiyor, yatmıyor. Avrupa'da tabiatın güneşi batınca insanların güneşi doğuyor: Elektrik.... En büyük ve en daimî hasmımız bizim kendi kanımızdadır, kendi kafamızdır. Bizim ile ecanib arasındaki münasebât kavi ile zayıf, âlim ile cahil, zengin ile fakir arasındaki münasebâtdır... Bir ikinci medeniyet yoktur. Medeniyet Avrupa medeniyetidir. Bunu gülüyle dikeniyile isticnas etmeye[ona benzemeye] mecburuz"(aktaran Hanioğlu, 1981:359).

Abdullah Cevdet ve onun gibi düşünenlerin yegâne medeniyet olarak Avrupa'yı gördükleri ve bunun dışında medeniyete dair başka bir seçeneği kabul etmedikleri görülmektedir. Ancak burada görülen bir başka husus da Cevdet'in Avrupa medeniyetinin teknolojik sonuçlarını medeniyetin kendisi olarak düşünmesidir. Buna göre Avrupa'nın ulaştığı sonuçların her yönüyle benimsenmesi ve taklit edilmesi gerekmektedir. Bu noktada sadece Abdullah Cevdet'in değil bütün bir Jön Türk

çevresinin medeniyete dair görüşlerinde pozitivizmin etkili olduğunu ifade etmeliyiz. Ayrıca müspet bilimlerin adeta din yerine yeni bir ‘bilim dini’ ya da ‘insanlık dini’ ikame edilmesi gerektiğini düşünen bu pozitivist paradigma yine Jön Türk neslinin devamı olan Cumhuriyetin kurucu seçkinleri tarafından da tevarüs edilmiştir. Bu görüşler aynı zamanda Mülkiye, Tıbbiye ve Harbiye gibi Tanzimat’ın eğitim kurumlarının Fransa üzerinden edindiği materyalizm ve pozitivizm mükteşebatının etkileri olarak görülebilir. Şunu iddia edebiliriz ki, on dokuzuncu asırda Tanzimat neslinin, Müslümanların da medeniyete ve bilime tarihte katkıları olduğunu ve İslâm’ın geçmişte bilime dayalı bir medeniyete sahip olduğunu ortaya koyma çabası, Jön Türklerde Batı biliminin ve bilimciliğinin ve dolayısıyla da o dönem bunun temsil ettiğini düşündükleri materyalist ve pozitivist görüşlerin savunulmasına dönüşmüştür. Örneğin 1859’da Şemseddin Sâmî tarafından yazılmış olan *Medeniyyet-i İslâmiyye* adlı risale, tarihte sayısız medeniyet kurulduğunu ve bu kadîm medeniyetlerin en sonuncusu olan Yunan medeniyeti ile günümüz Avrupa medeniyeti arasında, zannedildiği gibi medeniyetin olmadığı bir barbarlık çağının yaşanmadığını ispat etmek iddiasıyla kaleme alındığı müellifi tarafından bildirilmektedir. Yazar, iddiasını ispat için İslâm alimlerinin astronomiden, matematik ilimleri ve coğrafyaya kadar birçok sahada eserler verdiğini ve bir İslâm medeniyeti teşekkül ettirdiklerini anlatmaktadır (Şemseddin Sami, 1996:16). Jön Türkler içinse örneğin Büchner gibi yazarların *Madde ve Kuvvet* adlı eseri ya da dönemin popüler bilim dergileri bu neslin başucu eserlerinden olmuştur. Biyolojik materyalizm ve Darwinizm gibi yaklaşımlar da bu kuşağın bilim adına takip ettiği ve önem verdiği gelişmelerdir (Hanioğlu, 2011:49).

İlginçtir ki kökten Batıcılara karşı bu dönemde kimi İslâmcı ve milliyetçi münevverler de Batı medeniyetini sadece bir netice olarak algılıyorlar ve Batı’nın yalnızca teknik ve teknolojisinin alınması fikrini savundukları için Batı’nın sahip olduğu ilim zihniyetiyle ya da meselelerini çözme metotlarıyla ilgilenmekten ziyade somut olarak elde ettiği sonuçlarla ilgileniyorlardı. Ancak örneğin İslâmcı devlet adamı ve düşünürlerden biri olan Said Halim Paşa medeniyete dair bu bakışın sakatlığının farkındadır ve bunu mukallitlik olarak adlandırmaktadır:

“Garptaki cereyanlara kapılarak yaptığımız ve ilerlemeyi hedef alan çalışmalarımızın neticesiz kalmasının sebebi, garp medeniyetini doğuran esas sebeplere vakıf olamayacak kadar yanılmış bulunmamızdır. Garp medeniyetinin şaşaasına o derecede hayran ve hayrette kalmışız ki, onu

meydana getiren sebepleri kavramaktan âciz olup, gördüğümüz neticeleri medeniyetin sebepleri sanmış ve görünüşe aldanmışız” (Said Halim Paşa, 1978: 45).

Görüldüğü üzere, İslâmcı bir münevver olan Said Halim Paşa’nın Batı medeniyeti algısı gayet berraktır ve Batı medeniyetinin eriştiği medeniyet düzeyini mümkün kılan zihniyet dünyasını keşfetmeye çalışmaktadır. Her toplumun ihtiyaçları, âdetleri, gelenekleri, kültürleri birbirlerinden farklı olduğu için hepsinin de kendi cemiyetlerinin meselelerine kendilerine has çözümler bulmaları gerektiğini ifade etmiştir. Oysaki başka bir toplumun bulduğu çözümleri taklit yoluyla aynen tatbik etmek yalnızca kuru bir taklitçiliğe yol açar ve sorunlarımıza çözüm getirmez. Nitekim Batı taklitçiliği, Türkiye İslâmcılığında 1950 sonrasında Millî Görüş’e kadar her zaman en temel eleştiri konularından biri olmuş ve hem entelektüel hem de siyasi sahada sık sık dile getirilmiştir. Bu dönemdeki İslâmcı aydınlar genel olarak modernist görüşe sahiptirler ve Batı’nın maddî başarılarının örnek alınması ancak kültürel ve ahlâkî taraflarının ise bırakılması gibi ortak bir fikre sahiptirler. II. Meşrutiyet Dönemi İslâmcıları hem kendilerinden önceki Genç Osmanlılar neslinin fikirlerinden hem de Cemaleddin Efganî, Reşid Rıza ve Muhammed Abduh gibi diğer İslâmcıların fikirlerinden etkilenmişler ve bunların fikirlerini tartışmışlardır (Şeyhun, 2015: 17). Bu dönemin İslâmcı münevverlerinin fikirleri, 1950’li yıllardan itibaren Türkiye’nin demokratikleşme sürecine geçişle birlikte sadece entelektüel bir zeminde kalmayıp, muhafazakâr, milliyetçi ve İslâmcı siyasi hareketler vasıtasıyla geniş halk kitleleriyle buluşmuştur. Bu anlamda bilhassa Mehmet Akif ve Said Nursî gibi, diğer İslâmcı düşünürlere göre halk kitleleri üzerinde çok daha yaygın ve derin bir etkiye sahip olan İslâmcıların medeniyete dair fikirleri, söylemleri şiir ve risaleler şeklindeki sözleri daha kalıcı bir yankı bırakmıştır. Örneğin bugün bile Akif’in ‘medeniyet dediğin tek dişi kalmış canavar’, ‘medeniyet denilen kahpe’ gibi ifadeleri ya da Said-i Nursî’nin ‘mimsiz medeniyet’ tabiri gündelik konuşmalar ve yazılarda kullanılan ifadelerdir.

Bu dönemde Osmanlıcı, Garpçı, Türkçü ya da İslâmcı gibi farklı tasniflerle ve fakat ortak bir medeniyetçilik zemininde buluşan Osmanlı münevverlerinin bu görüşleri dışında, medeniyete dair bakış açısını ilk defa sistematik ve sosyolojik bir çerçevede değerlendiren ve Cumhuriyet dönemindeki farklı bakış açılarını da etkileyen/şekillendiren isim Ziya Gökalp’tir. Gökalp milletleşme, İslâmlaşma, Türkleşme ve muasırlaşma olgularını sosyolojik bir izaha kavuşturmaya ve Türk milletinin yirminci asrın başında halen içerisinde olduğu medeniyet değişimini analiz etmeye çalışmıştır.

Tarih içerisinde toplumun geçirdiği evreleri aşiret-kavim-ümme-millet şeklinde özetleyen Gökâlp, Türk toplumunun sosyal gelişiminin en yüksek aşamasını oluşturan millet aşamasına ulaştığını ifade etmektedir. Tanzimat'tan beri önemli bir sorun olarak görülen Batı medeniyetinin nasıl ve hangi yönleriyle örnek alınacağı sorusuna hars-medeniyet ayrımıyla cevap verir. Ona göre hars (kültür) ile medeniyetin ortak noktası ikisinin de sosyal hayatı kapsayan boyutlarının olmasıdır. Öte yandan hars, tek tek milletlere özgü iken medeniyet ise birden çok milletin ortak çatısıdır ve evrenseldir. Gökâlp'e göre hars ile medeniyeti ayıran ikinci önemli husus ise harsın belli bir yöntem vasıtasıyla ve ferdin iradesiyle meydana gelmemiş olmasıdır, hars oluşumu ve gelişimi itibarıyla doğal, kendiliğinden ve cemiyetin ortak eseri olarak husule gelen bir olgudur. Oysaki medeniyet belli bir yöntem çerçevesinde üretilen, ferde ait bir eser olarak ortaya çıkar. Gökâlp bu ayrımın örneğini dilden vermektedir; şöyle ki bir dilin kelimelerinin teşekkülü ve tekamülü hars sayesinde ortaya çıkan, sosyal bir kurumlaşma örneğidir ama belli bir terimin oluşumu ise ferdi bir icat yoluyla ortaya çıkmaktadır. Demek ki Gökâlp için harsın kritik önemi onun 'cemiyetin ortak ruhunu' yansıtmasıydı. Durkheim'ın 'kolektif şuur' ya da 'grup ruhu' dediği ve Gökâlp'te ma'serî vicdan olarak ifade edilen toplumsal bütünleşme ve dayanışmayı sağlayan olgu ona göre harstan başka bir şey değildi. Bu ortak ruhtan faydalanabilmek için birbiriyle alakasız insan kitlelerini aynı medeniyet idealine yönlendirebilecek bir medeniyet değiştirme hamlesi gerekiyordu. Zira ona göre Türkiye'de halk, medreseliler (geleneksel eğitim alanlar) ve mektepliler (Batılı eğitim alanlar) farklı farklı medeniyetlere mensuptular ve birbirinden kopuk üç grubun ortak bir medeniyet ideali etrafında birleştirilmesini sağlayacak hamleler yapmak gerekiyordu.

Gökâlp yine dil örneğinden giderek Osmanlıca'yı medeniyetin lisanı halk dilinde yaşayan Türkçeyi ise harsımızın lisanı olarak gördüğünü ifade etmektedir. Gökâlp bu örnekleri şiir vezni, musiki gibi birçok alanda çoğaltarak hars-medeniyet ayrımına misaller vermektedir (Gökâlp, 1976a:26-27). Ona göre, Tanzimatçıların yaptığı gibi Osmanlı medeniyetini Garp medeniyetiyle tevile çalışmak beyhude bir çabaydı ve asıl yapılması gereken, zaten Bizans'a ait olan şark medeniyetinin terk edilerek, Türklüğe ve Müslümanlığa hâlel getirmeden, Garp medeniyetine dâhil olmaya çalışmaktır. Gökâlp'e göre Türkçülerin yapmaya çalıştığı da tam olarak buydu. Gökâlp'in *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak* olarak özetlediği üçlü hedef, bu görüşün bir özeti gibidir.

Türkleşmek, Gökalp'in "*halka doğru*" hareketinin bir vechesini teşkil eder. Toplumun seçkin kesimini oluşturan münevverlerin halka doğru gidişi hem halkta ve yalnızca halkta bulunan harsı keşfetmek ve bir yandan da halkta bulunmayan medeniyeti onlara götürmek için yapılması gereken bir hamleydi. Demek ki halka doğru hareketi hem muasırlaşmak hem de Türkleşmek için önemli bir adımdır. Öte yandan, İslâmlaşmak ise Gökalp'e göre farklı dinlerden müteşekkil bir Osmanlılığın hedef edinildiği on dokuzuncu asırda ihtiyaç olarak görülmezken Türkleşme hedefinin benimsendiği II. Meşrutiyet Dönemi'nde İslâmlaşmak fikri de bir hedef olarak benimsendi. Gökalp Türklüğün milliyet ve İslâmlığın da beynelmilellik fikri etrafında teşekkül ettiğini ve birbirleriyle çelişmediklerini ifade etmektedir. Son olarak, asriyyet (modernizm) olarak adlandırdığı çağdaşlaşma ideali ise yeni bir beynelmilellik oluşturmaktadır ve Türkçülüğün hedefi de bu yeni beynelmilellik çerçevesine dâhil olarak 'muasır bir İslâm Türklüğü' ortaya koymaktır:

"Mamafih bir müddetten beri asrî aletlerle fenlerin inkişafından doğan asrî medeniyet, müsbet ilimlere müstenit yeni bir beynelmileliyet husule getirmektedir. Gittikçe dine müstenit olan beynelmileliyetler yerine, ilme müstenit hakikî bir beynelmileliyet kaim olmaktadır" (Gökalp, 1976b:12-13).

Gökalp, dine dayanan bir beynelmilellik yerine ikame edilmesi gereken ilme dayalı beynelmilelliğin lâ-dinî bir niteliği olduğunu ve bu yüzden de İslâmlaşmak idealiyle çatışmadığını iddia etmektedir. Dolayısıyla Gökalp hem Garp medeniyetinin dinî ve kültürel kökenlerini ve yönelimlerini ve hem de sekülerlik/laiklik etkenini burada dikkate almamakta ve lâ-dinîliği, yalnızca medeniyetin herhangi bir dine münhasır olmaması şeklinde anlamaktadır. Şu halde Gökalp'in 'Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, Garp medeniyetindenim' şeklinde ifade ettiği aidiyet/mensubiyet formülündeki Türklük ve İslâmlık unsurları hars idealinin, Garplılık/muasırlık unsuru ise medeniyet idealinin bir gereği olarak görülmektedir. Gökalp hars ve medeniyet zümrelerini başka bazı yazılarında Tönnies'in 'cemaat' ve 'cemiyet' kavramlarıyla karşılamıştır. Zira ona göre hars zümrelerin yarattığı dayanışma biçimleriyle medeniyet zümresi içindeki ortak yaşam birbiriyle çelişen hedefler değildir (Gökalp, 1976b:41). Bu yüzden bir topluluk olarak millet, cemaat yapılarının ona sağladığı dayanışma biçimlerini muhafaza eden bir hars zümresiyken daha geniş bir medeniyet zümresine dâhil olabilir. Cumhuriyet Döneminde Gökalp'in hars ve medeniyete dair bu görüşlerine, milliyetçi medeniyetçilik olarak

adlandıracağımız çizgide (Mümtaz Turhan-Erol Güngör-Yılmaz Özakpınar) ciddi eleştiriler getirilecektir. Bu eleştirileri Cumhuriyet Dönemi bölümünde ele alacağız.

1.5.2. Cumhuriyet Dönemi

Erken Cumhuriyet Dönemi yılları, her ne kadar resmî tarih yazımında bir devamlılık değil kopuş olarak görülse de, birçok tarihçiye göre 1908’de başlayan II. Meşrutiyet döneminin bir devamı niteliğindedir ve 1950’de çok partili demokrasiye geçişle birlikte son bulur. Nitekim Zürcher *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi* (2000) adlı eserinde 1908-1950 arasındaki dönemi ‘Türk Tarihinde Jön Türk Dönemi’ olarak adlandırır. Aslında bu tabir tarihsel dönemlendirme açısından isabetli olması bir yana, sosyolojik bakımdan da anlamlıdır. Zira burada sürekliliği sağlayan şey sadece belli politikalar, görüşler ve siyasi yaklaşımlar değil ortak bir dünya görüşü temeline sahip belli bir nesildir. Dolayısıyla sosyolojik olarak 1908-1950 arası dönem, bu ‘modernleştirici’, ‘pozitivist’, ‘bilimci’ Jön Türk kuşağının hâkimiyetiyle öne çıkmaktadır. Tarihsel anlamda ise iki dünya savaşı arası evrenin geçiş evresi olması ve 1945 sonrası dünya tarihi açısından İngiltere hegemonyasının sona ermesi ve ABD hegemonyasında yeni bir dünya düzeni kurulması ve Türkiye’nin de bu yeni dünya düzeninde Batı Bloğu’nda yer almasıyla gerçek anlamda tam bir kopuş 1945-1950 arasında yaşanmıştır ve artık 1950 sonrası Türkiye her anlamda farklı bir Türkiye’dir. Ancak bütün bunlara rağmen burada Osmanlı modernleşmesi(Tanzimat ve I. ve II. Meşrutiyet dönemleri) ve Cumhuriyet dönemi iki ayrı başlık olarak ele alınmaktadır. Zira Cumhuriyet idaresi tarafından Osmanlı modernleşmesinin birçok ideolojik, kurumsal ve entelektüel mirası tevarüs edilmiş olsa da, restorasyon ve ıslahata dayalı anlayış yerine daha devrimci(her ne kadar kısa vadede üst yapı devrimleriyle sınırlı kalsa da) bir anlayış benimsenmiştir. Saltanatın kaldırılması(1922), Cumhuriyet’in ilanı (1923), Hilafetin ilgası (1924), Latin Harflerine geçiş (1928), Anayasadan ‘Türkiye Devleti’nin dini din-i İslâmdır’ ibaresinin çıkarılması (1928) ve Anayasaya laiklik ilkesinin derc edilmesi (1937) gibi müteakip gelişmeler ve bunun dışında Batı hayat standartlarını gündelik hayata taşıyan birçok inkılâp ve uygulamalar bu devrimci anlayışı yansıtmaktadır. Böylelikle Cumhuriyetin kimlik ve medeniyet tanımının neye benzeyeceğine dair işaretler netleşmiştir. Cumhuriyet döneminde ortaya çıkan başlıca medeniyetçi söylemler çeşitli ara renklere sahip olmakla birlikte, bunları Kemalist-Batıcı Medeniyetçilik, İslâmcı medeniyetçilik ve milliyetçi medeniyetçilik şeklinde üçe ayırabiliriz. Örneğin Kemalist medeniyetçiliğin daha ulusalcı

ve üçüncü yolcu yorumları ya da sağ Kemalist yorumları olmakla birlikte ana hattın Kemalist Batıcılık şeklinde ortaya çıktığı söylenebilir. Öte yandan İslâmcı medeniyetçiliğin milliyetçi-devletçi söyleme eklemlenen ve yerlilik vurgusu daha baskın olan boyutları, muhafazakâr tarafı daha baskın olan boyutları, ya da daha evrenselci, post-kolonyal veya daha liberal versiyonları olmakla birlikte ana hat İslâmcılık olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca Cumhuriyetin ilk yıllarındaki Kemalist-devrimci medeniyetçiliğe alternatif olarak şekillenen ve ‘süreklilik içinde değişim’ olarak adlandırılan daha restorasyoncu ve muhafazakâr Batılılaşma sürecini savunan bir çizgiden de bahsedilebilir. Özellikle erken Cumhuriyet Dönemi’nde Yahya Kemâl ve Ahmet Hamdi Tanpınar, ve Milli Mücadele Dönemi’nde kısa bir süre yayınlanan Dergâh Mecmuası çevresinde filizlenen Bergsoncu ekolün kimi taraftarları (mesela Mustafa Şekip Tunç) bu çizginin temsilcileri olarak zikredilebilir. Tanpınar, “bilmiyor muyuz ki bir medeniyet, her şeyden evvel derin maziden gelen bir kültür yığılması, bir kültür toplanmasıdır” (Tanpınar, 2000:198) derken bu süreklilik vurgusunu ifade etmektedir. Kemalist medeniyetçiliğin geçmiş kültürümüze ait unsurları tasfiye etmeye eğilimli, devrimci yanına karşı muhafazakâr modernizm programını savunan bu ekol, Millî Mücadele yıllarında çıkarılan Dergâh Mecmuası çevresinde Jön Türk pozitivizmine ve maddeciliğine karşı Bergson’dan mülhem ruhçu ve sezgici görüşü savunmuşlardır. Bu görüşlerini de yeni devletin kurulmasını hedefleyen millî hareketi destekleyen bir unsur olarak öne sürmüşlerdir (İrem, 2002:95). Ancak bu muhafazakâr çizgi, 1950 sonrasında daha çok milliyetçi ve İslâmcı medeniyetçiliğin farklı bir tonunu ve ‘entelektüel kaynağı’nı oluşturmak dışında siyasi ve toplumsal anlamda başat bir konuma sahip değildir ve bu üç konumun aynı ideolojinin birbiriyle iç içe geçmiş farklı halleri olarak düşünüldüğü de belirtilmelidir (Bora, 1998:8).

1.5.2.1. Kemalist-Batıcı Medeniyetçilik

En öz haliyle muasır medeniyetler seviyesine ulaşmak şeklinde formüle edilen Kemalist-Batıcı medeniyetçilik çizgisi, Türkiye’de entelektüel, siyasi ve bürokratik sahada 1950’ye kadar devam eden Jön Türk etkisinin yansımalarını taşıyan bir medeniyetçi söylemdir. Entelektüel anlamda Abdullah Cevdet ve Jön Türk’lerin Garpçı cephesinin pozitivist ve bilimci görüşlerinin bir devamı niteliğindeki bu çizgi, bilim ile dinin çatışan iki evren olduğu görüşünü benimsemekte ve dine dair yozlaşmayı hurafeler adı altında kategorize ederek dinî tefekkür ve kurumsallaşmaları toptan mahkûm etmekteydi (Hanioğlu, 2011:

56). Atatürk'ün adeta bir motto haline gelmiş bazı ifadeleri bu pozitif bilimci görüşün ve bilim-din çatışması düşüncesinin yansımalarını taşımaktadır. Örneğin 1925 yılındaki Kastamonu Nutku'nda söylediği 'Efendiler ve ey millet iyi biliniz ki, Türkiye Cumhuriyeti şeyhler, dervişler, müritler, mensuplar memleketi olamaz. En doğru ve en hakiki tarikat, tarikat-ı medeniyedir' sözü ya da "Dünyada her şey için, medeniyet için, hayat için, muvaffakiyet için en hakiki mürşit ilimdir, fendir. İlim ve fennin dışında mürşit aramak gaflettir, cahilliktir, dalâlettir' sözü, Jön Türk zihniyetinde bilim ve din arasındaki birbirini dışlayıcı ilişkinin tezahürü niteliğindedir. Oysaki İslâm'ın terakkiye mânî olduğu iddiasına karşı müdafaaname ve reddiyeler yazan bir önceki neslin Yeni Osmanlıları'nın bilim ile din, İslâm ile terakki arasında bir tenakuz olmadığı görüşünün aksine Jön Türk nesli bu çatışmayı içselleştirmişti. Hem Kemalist medeniyetçiliğin Jön Türkler'den devraldığı bilimcilik anlayışının gereği olarak ve hem de, sadece Kemalizm açısından değil, İslâmcı ve milliyetçi medeniyetçilik çizgisinin Osmanlı modernleşmesinden devraldığı miras açısından da elzem olduğu üzere, Türklerin ve Müslümanların öteden beri 'medenî' oldukları iddiasının bilimsel yollarla ispatı lüzumluydu. Bu minval üzere, Ziya Gökalp'in sosyoloji alanındaki çalışmalarıyla aynı çerçevede değerlendirilebilecek bazı çabalar sergilenmiştir. Bu istikamette Güneş-Dil teorisi ya da Eti ve Sümer medeniyetleri gibi medeniyetler üzerine yapılan çalışmalar Anadolu'da Türk medeniyetinin izlerini ve kökenlerini bulma çabası olarak okunabilir. Ancak bunlardan daha önemli olan ve daha sonra belirteceğimiz üzere, reddi mirasa dayanmayan daha gerçekçi bir yaklaşımla Türk-İslâm medeniyetini bir tarihî bütünlük içerisinde dünya tarihi içerisinde konumlandırma ve böylelikle bir Türk tarih yazımı geleneği oluşturma çabası ortaya çıkmıştır. Ziya Gökalp'in çalışmalarıyla birlikte milliyetçi medeniyetçiliğin de kökenlerini oluşturan bu çabalar kapsamında, Osmanlı ve Selçuklu medeniyetlerinin daha geniş bir medeniyet bütünlüğünün parçasını oluşturduğu ve zengin bir medeniyet mirasını tevarüs ettiği üzerine önemli araştırmalar yapılmıştır. Örneğin, Mehmet Fuad Köprülü'nün Osmanlı Devleti'nin kuruluşuna dair Gibbons ve Wittek gibi Batılı tarihçilerin tezlerine karşılık olarak ortaya koyduğu yaklaşım, Osmanlı'nın 'barbar', 'ilkel' ve 'medeniyetsiz' bir kavimden doğan bir siyasi yapı olduğu anlatısına karşı ciddi tenkid ve tashihler yapmaktadır. Köprülü'ye göre Gibbons gibi isimlerin en bariz ve büyük hataları "Osmanlı Devleti'ni sadece dört yüz çadır halkından mürekkep göçebe veya yarı göçebe küçük bir aşiretten çıkmış farz etmek ve Osmanlı Devleti'nin kuruluşu

gibi çok büyük bir tarihi hadiseyi bu yanlış ve iptidai görüşe dayanmak suretiyle izaha çalışmaktır” (Köprülü, 1991: xviii). Bu itibarla, İslâm medeniyeti, Türk medeniyeti ve Osmanlı, Selçuklu medeniyeti gibi tarih yazımına ait bütünlük ifade eden fikirler, daha sonra Osman Turan, İbrahim Kafesoğlu gibi milliyetçi tarihçiler tarafından da kullanılan kavramsal araçlar olmuştur.

Merkezinde “Mustafa Kemâl Atatürk kültü”nün olduğu 1923-1938 arası Batıcı medeniyet fikri ile daha sonrasındaki 1938-1950 dönemini ayırmak gerekir. Zira Atatürk’ün medeniyetçi çizgisi yalnızca Batıcı bir anlayışa dayanmamaktaydı ve ‘Frenkliğe karşı kesin bir Türkçü, Türkiyeci damar’ı içerdiği ifade edilmekteydi. Attila İlhan bu durumu Atatürkçülüğü İnönücülükten keskin bir çizgiyle ayırarak şöyle dile getirmektedir: “Zaten İnönücülükle Atatürkçülük arasındaki gerçek fark da buradadır. Mustafa Kemal yeni bir ülke yapmayı istiyordu, İnönü ise bu ülkeyi Batılı emperyalist sistemin ülkelerine benzetmeyi”(İlhan, 2008:44). İlhan’ın da ifade ettiği üzere,1938 sonrası Batılılaşma politikaları Batı hümanizmine kesin bir şekilde teslim olunduğu, ‘Türklük’ten ziyade diğer medeniyet aidiyetlerinin vurgulandığı gibi iddialarla özellikle Türkçüler tarafından eleştirilmiştir. Örneğin ‘Mavi Anadoluculuk’, Anadolu hümanizmi gibi akımlar, ırk ya da kültürel bir millet tanımından ziyade coğrafya üzerinden bir kimlik tanımlı yapmaya çalışmakta ve Batı değerlerinin bu topraklarda köklü bir tarihe sahip olduğunu ispata çalışmaktadırlar. Falih Rıfkı, Atatürk döneminin Türkçü muhtevasını şöyle ifadelendiriyordu:

“Kemalistin bağımsızlık fikri tertemiz, pürüzsüz, tavizsiz Türkçü ve Türkiyeci idi. Mustafa Kemal, daha sonra misallerini göreceğiniz üzere, kafaca nasıl adeta Şark sözünden tiksinecek kadar bir Batılı ve Batı medeniyetçisi ise "Xenophobe=ecnebi-sevmez" denecek kadar da Frenklikten uzaktı. Şarklı ve müteassıplar gibi, tatlı su Frenklerinin de düşmanı idi. O mizaçça, ahlakça hürriyetçiden başka bir şey olamazdı. Milliyetçiliğinin bir niteliği, kibir sertliğinde bir gururdur” (Atay, 1999: 101).

Falih Rıfkı burada Atatürk’ü neredeyse yabancı düşmanı düzeyinde Frenklikten uzak biri olarak tanımlamakta ve onun Batılılaşma hedefinin modern Türk medeniyetini oluşturma çabasının bir parçası olduğunu iddia etmektedir. Falih Rıfkı kendisinin de içinde bulunduğu Mustafa Kemâl ve ekibini Türkçülüğün Batılı kolu olarak tarif etmekte ve Osmanlı modernleşmesinin temel karakteri olan kültür ve medeniyet sahasındaki ikilikleri kökten tasfiye etmek gibi bir hedef ve görevleri olduğunu düşünmektedir.

Dolayısıyla yukarıda Gökalp'in görüşleri bağlamında bahsedildiği üzere, şaman medeniyetine mensup olan halk, Şark (Bizans) medeniyetine mensup olan medreseleliler ve Garp medeniyetine göre eğitim alan mekteplilerden müteşekkil karmaşayı bertaraf etmek için Kemalizm köklü devrimlerle kültür ve medeniyet sahasındaki bu ikilikleri, hatta çoklu karmaşayı izale etme hedefini üstlenmişti. Erken Cumhuriyet Dönemi'ndeki Kemalist resmî ideolojinin en önemli temsilcilerinden biri olması hasebiyle Falih Rıfkı'nın bu görüşleri Kemalist-Batıcı medeniyetçiliği izah etmesi bakımından önemlidir. Üçüncü dünya milliyetçiliklerinde tipik olduğu üzere, Kemalizmin iki temel unsurundan biri dışarıya karşı bağımsızlıkçı, kurtuluşçu 'anti-emperyalist' kimliği diğeri ise içeride 'tektipleştirici', medenîleştirici-modernleştirici misyonu olarak görülüyordu. Kemalistler tarafından daha öz-Türkçe bir tabirle 'çağdaş uygarlık düzeyine erişmek' olarak ifade edilen ve 1980'lerde Özal tarafından müreffeh Türkiye ideali şeklinde tanımlanan, günümüzde AK Parti tarafından ibarenin aslına uygun şekilde 'muasır medeniyetler seviyesine çıkmak' olarak sık sık kullanılan kalkınmacı/modernleştirici ideoloji, farklı tonlarla da olsa ciddi bir hegemonik söylem olarak etkisini sürdürmektedir. Kemalizmin medenîleştirici kimliği, farklı dönemlerde Atatürkçülük, aydınlanma, evrenselci sekülerlik (laiklik), aşırı milliyetçilik, liberalizm, sosyal demokrasi, ırkçılık gibi birbirleriyle çelişen farklı kimlik ve ideolojilerle özdeşleşmiştir. Bu medeniyetçi ideolojinin, "Atatürk kültü" etrafında şekillenmiş olması da gerek Erken Cumhuriyet döneminde ve gerekse daha sonraki dönemlerde ve günümüzde 'Hangi Atatürk' sorusunun gündeme taşınmasına yol açmıştır. Hangi Atatürk sorusuna farklı yazarların verdiği cevaplara ve Kemalizmin medeniyetçiliğine dair görüşlerine bakıldığında da Cumhuriyet neslini temsil eden Atatürk ve Kemalist bürokrasinin Panislâmizm, Panturanizm gibi politik 'ütopya'lardan uzak olduğu ve büyük ölçüde Jön Türk garpçılığını tevarüs ettikleri ifade edilmektedir (İlhan, 2008 ve Akyol, 2008:541). Daha önce de belirtildiği üzere, Tanzimat'ın ve Meşrutiyet'in Garpcı medeniyetçiliğine göre en bariz farkları daha devrimci ve ulusalcı bir metoda sahip olmalarıydı.

Diğer bütün Batı-dışı modernleşme süreçlerinde olduğu gibi Türk modernleşmesinde de sekülerleşme, uluslaşma ve merkezîleşmeye dair birçok problem mevcut olmuştur. Bu problemler Batılı kavram ve kurumların doğrudan taklit yoluyla ya da farklı biçimlerde alınarak Türkiye bağlamına tercüme edilmesinden kaynaklanmaktadır. Bu durumun yarattığı kavramsal ve kurumsal dönüşüm eğitim, hukuk, ordu, yargı gibi alanları ve diğer

sivil ve askerî bürokratik yapılanmaları da ilgilendirmektedir. Bu dönüşümler Tanzimat, I. Meşrutiyet, II. Abdülhamit ve II. Meşrutiyet Dönemlerinde aşama aşama tecrübe edilmiştir. Yine de Cumhuriyet'in ilanına dek, toplumsal ve siyasi temelleri açısından, sözü edilen reformların hiçbirisi bu denli kararlı ve keskin bir devrim niteliğine bürünmemiştir. Cumhuriyet rejimi modernleşme sürecine sadece devrimci bir boyut eklemekle kalmadı fakat aynı zamanda bütün Batı-dışı modernleşme süreçlerinde olduğu gibi ve yukarıda sözü edildiği biçimde ulusçuluk ve sekülerizm karışımı bir ideoloji de yarattı. Bu Kemalist ideoloji, Nilüfer Göle tarafından “uygarlaştırıcı misyon” olarak betimlenmektedir. Göle bu misyonun başarısını şöyle ifade etmektedir:

“Cumhuriyet, devlet yapısını İslami bir imparatorluktan seküler bir ulus-devlete dönüştürme başarısının ötesinde, Tanzimat'tan beri Türk toplumundaki medeni değişim sürecinde aile hayatına nüfuz edilişinin en müşahhas örneğini vermiştir” (Göle, 1996:57).

Kemalist ideolojinin sadece kamusal hayata değil insanların özel hayatına nüfuz etme süreci Elias'çı anlamda insanların gündelik hayatında sosyo-genetik ve psiko-genetik açıdan davranışlarının belli formlar altında biçimlendirilmesi ve bu yolla medenîleştirilmesi sonucunu doğurmaktadır. Bu anlamda Göle'nin de belirttiği üzere Cumhuriyet'in asıl başarısı, selefî olan Tanzimat ve Meşrutiyet'in modernleştirici güçlerinden öteye geçerek medenîleşme hamlesini mikro düzeyde özel hayatın en ince noktalarına nüfuz edecek şekilde ve kişilerin tavır, davranış ve alışkanlıklarına sirayet edecek şekilde derinleştirmesidir. Nitekim Mustafa Kemal Atatürk'ün şu sözleri de medenîleşmeyi sadece siyasi, ideolojik ve makro düzeyde bir mesele olarak görmediğini ortaya koymaktadır:

“Medeniyim diyen Türkiye Cumhuriyeti halkı aile hayatıyla, yaşayış tarzıyla medenî olduğunu göstermek mecburiyetindedir. Velhasıl medeniyim diyen, Türkiye'nin, hakikaten medenî olan halkı başından aşağıya vaz'ı haricisiyle dahi medenî ve mütekâmil insanlar olduğunu fiilen göstermeğe mecburdurlar” (Atatürk, 2006: 350).

Burada da vurgulandığı üzere halkın aile hayatı ve yaşam tarzıyla belli bir medenîleşme sürecinin içine sokulması esastır. Böylece Kemalist medeniyetçilik, “millî” ve beynelmilel sahada kabul görececek “medenî” bir giyim-kuşam ve yaşayış tarzını dikte etmiş ve kanunî düzenlemelerle de bunu desteklemiştir. Ancak Cumhuriyet tekil devrimlerin ötesinde söylem düzeyinde Batılı ilerleme ve laisizm fikirlerine dayanan

ideolojisi desteklemek için “İslamın iki versiyonu” olarak adlandırılan bir strateji geliştirmiştir. Sakallıoğlu’nun bu konudaki ifadesi şöyledir:

“Cumhuriyetin erken devirlerinde İslam’a karşı tavrının iki veçhesi vardır: bunlardan birisi bastırıcı iken, diğeri seküler ulusçulukla İslâmî sembolleri karıştırmaktadır. Siyasi alanda ise yasaklanmaktan daha çok siyasetin tam da merkezindeki sahneye çıkmış, ve sekülerizm siyasi olarak son derece yüklü bir kavrama dönüşmüştür” (Sakallıoğlu, 1996:236).

Bu bilinçli ikilem ya da ikili strateji Cumhuriyetin İslâm ve sekülerizm politikasında daima ön planda olmuştur. Dolayısıyla Cumhuriyet döneminde laiklik ilkesi Cumhuriyetçi bir ilkeden daha çok aşırı politik anlamlarla yüklü bir araca dönüşmüştür. Bu anlamda sünnî İslâm, sekülerist bir sivil din olarak Türk milliyetçiliğini inşa etmek amacıyla da kullanılmıştır. Bu yüzden Kemalist medeniyetçilik içerisinde İslâm’ın rolü, bireylerin ve toplumun eylemlerine ve yaşam biçimine düzenleyici bir ilke sağlayacak topyekun bir sistem olma rolü değildir. Bu çerçevede dinin rolü, daha ziyade reformist bir mantık içerisinde inşa edilmesi gereken sivil bir dine içerik sağlamak olarak tasarlanmıştır. Sonuç itibarıyla, Kemalist-Batıcı medeniyetçilik tanımı ve muhtevası açısından 27 Mayıs 1960 sonrasında, 12 Mart 1971 sonrasında, 12 Eylül 1980 sonrasında ve günümüzde, 2000’li yıllarda kendini yeniden üretmiş bir ideolojik yapı olarak görülebilir. Bu kendini yeniden üretme süreci hem müstakil bir ideoloji olarak ve hem de diğer yeni ideolojik yönelimlere eklenme olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu farklı dönemlerde aydınlanmacılık, Atatürk milliyetçiliği, sosyal demokrasi, ulusalcılık gibi değişen ideolojik konumlara eklenildiği ya da kimi zaman yeni-Kemalizm şeklinde daha popülist bir formda yaygınlaştığı iddia edilebilir.

1.5.2.2. İslâmcı Medeniyetçilik

Yukarıda da ifade edildiği üzere Cumhuriyet öncesi Osmanlı modernleşmesi döneminde, medeniyet fikri İslâmcı medeniyetçilik çizgisinde bir yandan yalnız ve yalnız Batı medeniyetiyle özdeşleştirilerek eleştirilmiş ve öte yandan da İslâm medeniyetinin hususiyetlerine dair bir çerçeve çizilerek farklı bir İslâm medeniyeti olduğu fikri savunulmuştur. Böylece on dokuzuncu yüzyılda İslâm medeniyeti fikrinin yavaş yavaş kökleşmeye ve yaygınlaşmaya başladığı görülmektedir. Tanzimat ve Meşrutiyet neslinin İslâmcılarından devralınan İslâmcı geleneğe göre medeniyet eleştirisi hem bir ‘Batı eleştirisi’ ve hem de ‘Batıcılık’ eleştirisi olarak ortaya çıkmıştır. Şöyle ki, sadece Batı’nın

ve onun medeniyetinin eleştirilmesiyle yetinilmemiş, Türk aydınının kafasındaki Batı medeniyeti tasavvurunun eleştirisi olarak şekillenmiştir. Bu anlamda, nasıl ki oryantalizm Batı'nın Şark anlayışlarının bir yansımasıysa ve oryantalizm eleştirisi bu anlayışların eleştirisiyse, Türk aydınının kafasındaki Garp anlayışlarının eleştirisi de Garbiyatçılık (oksidantalizm) eleştirisi olarak karşımıza çıkmaktadır. İslâmcı medeniyetçilik, ve daha sonra ele alacağımız milliyetçi medeniyetçilik çizgisi, bir yönüyle Garbiyatçı yaklaşımlara eklemlenen ideolojiler olarak görülebilir ancak başka bir yönüyle de bu Garbiyatçı yaklaşımların bir eleştirisidirler. Cemil Meriç, Ahmet Mithat Efendi'nin kendilerini 'maarif-i garbiyeyi şarka ithale çalışan müstağripler' olarak tarif etmesine binaen, bu aydınları müstağripler olarak nitelemektedir (Meriç, 1979:49). Meriç'e göre Ahmet Mithat Efendi'nin de mensubu olduğu Tanzimat neslinden bu yana gelen Garbiyatçı/müstağrip münevverler ve akımlar, Batı medeniyetinin bir gölgesi ve kötü bir taklidi olarak görülebilir. Meriç'e göre Cumhuriyet aydınları (yani Batıcı bürokrasi) Batı'yı böyle çok sık bir şekilde görmelerinin bir sonucu olarak gerçeklikten uzak çeşitli kaçışlara başvurmuşlardır. Meriç'in Yunan'a, İran'a ya da Batı'ya kaçış olarak çeşitlendirdiği bu yaklaşımlar, köksüzleşme sonucunda yeni bir medeniyet kimliği arama çabasının ve Garbiyatçı fantezilerin tezahürleri olarak görülebilir. Zaten Garbiyatçılık da, tıpkı Şarkiyatçılığın aşırı basitleştirilmiş, fantezileştirilmiş ve belli bir tasarıma dönüştürülmüş özcü bir 'Doğu' imgesi öngörmesi gibi, aynı şekilde özcüleştiren bir Batı imgesini sürekli beslemiştir (Duran ve Aydın, 2013:480). Bu anlamda, Batı fikri ile Doğu fikri ve Şarkiyatçılık ile Garbiyatçılık arasındaki ikili karşılıklı ilişki birbirlerinin oluşumunu belirleyen diyalojik bir ilişkidir. Garbiyatçılığı bu anlamda 'bir politik söylem' ve modern Türk seçkinlerinin(Cumhuriyetçi bürokrat-aydın seçkinler) politik öznelliklerini inşa ettikleri bir araç olarak gören Meltem Ahıska, Türkiye'deki Garbiyatçılığı şöyle tanımlamaktadır:

“Türkiye örneğinde Garbiyatçılık, modernleşme yüzünden geçmişin kaybolan sahiciliğini millet biçimiyle yeniden tesis etmenin ve aynı zamanda modern tarihin zamanına yetişmenin bir yolu olmuştur. Bu yüzden gerçekleştiren bir söylem olarak Garbiyatçılık, hem Batı şeklinde özcüleştirilmiş ve cisimleştirilmiş olana duyulan arzuyu ve hem de aynı zamanda bunun aşagılanmasını içerir” (Ahıska, 2010:41).

Cumhuriyet seçkinlerinin Garb'a yönelik bu tutumları İslâmcı medeniyetçi çizgi tarafından da belli yönlerden paylaşılan bir tavidir. Bunun sonucu olarak daha önce de

ifade edildiği üzere, İslâmcı medeniyetçi çizginin hem Garbiyatçılığa eklenilen bir yönü hem de Garbiyatçılık eleştirisi olan bir yönü vardır. Örneğin Cumhuriyetin ilk nesil İslâmcıları olan Nurettin Topçu ve Necip Fazıl Kısakürek’de bu ikili yapıyı gözlemlemekteyiz. Bu iki isim Cumhuriyet Dönemi’nde Türkiye’de çeviri hareketlerinden beslenen İslâmcı ekolün aksine ve daha öncesinde Cumhuriyet dönemi İslâmcı medeniyetçi çizginin en önemli isimleri olarak görülebilir. Zira hem Topçu ve hem de Kısakürek Fransız entelektüel geleneğiyle son derece içli dışı aydınlardır ve her ikisinin düşünce sistemi de Avrupa-Türkiye ilişkisine göre şekillenen bir düşünce yapısı ortaya çıkarmıştır. Öte yandan, her ikisi de tasavvufî bir yönelime sahipti ve bu anlamda geleneksel İslâmî düşünceyle ilişkililerdi. Kısakürek ve Topçu Cumhuriyet’in demokratikleşme dönemini başlatan 1950’li yıllardan itibaren yeniden hayat bulan İslâmcı fikriyatın temsilcileri olarak ortaya çıkmışlardır. Topçu’da medeniyet eleştirisi, büyük ölçüde bir kapitalizm ve teknoloji eleştirisi olarak geliştirilmiştir. Topçu kültürlerin toplumların ahlâk ve maneviyat tarafını temsil ettiğini ve medeniyetin ise sadece kültürel gelişmenin yan ürünü olduğunu savunmaktadır. Topçu’ya göre medeniyetin ürünü olan makine, vatansızlıkla ve köksüzlükle eşdeğerdir. Oysaki kültür ise millet ruhuyla ve millî tarihle eşdeğerdir (Topçu, 2004:21). Topçu isyan ahlâkı, hareket felsefesi gibi özgün kavramlarıyla modern millî kültürü yaşatacak bir manevî canlanma arayışı içindedir. Bu arayış teknik ve teknolojiye, makineleşmeye, konformizme teslim olmuş Batı medeniyetine karşı, isyan ahlâkını, Bergsoncu bir hayat enerjisini ve hareket felsefesini savunmaktadır. Necip Fazıl Kısakürek ise yine batı medeniyetinin farklı veçhelerini teşkil eden marksizm, komünizm ve kapitalizm gibi sistemlere karşı İslâm’ın alternatif bir hayat sistemi olduğunu savunmakta ve İslâm Rönesansını oluşturacak olan kendi düşünce sistemini ‘Büyük Doğu’ fikriyatı olarak öne sürmektedir. Necip Fazıl da tıpkı Topçu gibi Batı medeniyetini tam bir kültürel karamsarlık içerisinde ele almaktadır (Duran ve Aydın, 2013:492). Ona göre yaşanan şey bir medeniyet buhranıdır. Bu anlamda bakıldığında Avrupa’da iki savaş arası hâkim olan koyu karamsarlığın, aydınlanma karşıtlığının ve kültürel sinizmin birer örneğinin Necip Fazıl ve Nurettin Topçu’da da görüldüğünü söyleyebiliriz. Oswald Spengler ve Pitirim Sorokin gibi isimlerin Batı medeniyetinin yaşadığı buhrana ve krize dair çözümlemelerine çok benzer nitelikte yaklaşımlara sahiplerdir. Bu anlamda Georges Sorel’in maddeciliğe karşıt olarak Marksizmi revize etmesine benzer şekilde Topçu da

bir nevi ruhçu sosyalizm, cemaatçi milliyetçilik, cemaatçi sosyalizm gibi fikirleri savunmuştur. Sorel'in kapitalizmin ortaya çıkardığı olağanüstü maddî sonuçlara karşın ahlâkî, sosyal ve politik alanda ortaya çıkardığı felaket niteliğindeki sonuçların önüne geçilmesi kaygısı Topçu'da da benzer bir tarzda yankılanmaktadır. Sorel'e göre Marx ne burjuva yozlaşmasını ne de işçi sınıfının yozlaşmasını öngörememişti (Sternhell, 1994:52, 65). Dolayısıyla kapitalizmin getirdiği yozlaşmalara karşı Sorel'deki ahlâkî kaygılar, Topçu ve Necip Fazıl'da da benzer şekilde yer bulmuştur. Bir asırdır Türkiye'nin en başat meselesinin medeniyet meselesi olduğunu savunan Topçu'ya göre yapılması gereken şey Anadolu'daki bin yıllık Müslüman-Türk kültürünü bir potada yoğurmaktır. Dolayısıyla Topçu'nun birçok yazısında ifade ettiği üzere, bu medeniyetin mekânı Anadolu coğrafyası, tarihi ise bin yıllık Müslüman-Türk tarihidir (Topçu, 2004:11-12). Bu meyanda bir cemaatçi milliyetçilik anlayışını benimseyen Topçu'nun öngördüğü politik cemaatin adı Anadolu Müslümanlığı idi ve eleştirdiği medeniyet ise makine ve sermaye medeniyeti olarak gördüğü Batı medeniyeti idi. Nitekim cemiyeti yönlendirecek büyük adamlardan biri olarak gördüğü Mehmet Akif'in milliyetçiliğini anlatırken "Türk'ün Müslümanlıktan, milliyetçiliğimizin İslâm'dan ayıramayacağını bize öğreten o oldu" demek ve "ruhu serâpâ İslâm olan Anadoluçuluk davasını" temsil ettiğini ifade etmektedir (Topçu, 2006:40-41). Sonuç olarak Topçu, Namık Kemâl'de ortaya çıkıp Akif'de daha da realist ve mücessem bir hal aldığını düşündüğü vatan duygusuna ve maziye bir tarih olarak inşa eden (Fatih, Selahaddin Eyyubî gibi) Müslüman şahsiyetlere dayanan bir Anadolu İslâm davasının medeniyet kimliğini oluşturduğunu düşünmektedir.

İslâmcı medeniyetçilik çizgisinde medeniyete dair görüşleri ve eleştirileriyle öne çıkan diğer iki isim Sezai Karakoç ve İsmet Özel'dir. Necip Fazıl'ın Büyük Doğu'suna ve Topçu'nun Anadoluçuluk davasına benzer şekilde, Karakoç medeniyet teorisini Diriliş fikriyle ifade etmiştir. Karakoç'ta diğer isimlere göre çok daha belirgin bir şekilde ortaya çıkan medeniyet fikri, on dokuzuncu yüzyıldan bu yana çizdiğimiz çerçevede içselleştirilmiş olan ve aslında Batı'nın üstünlüğünü ifade eden 'medeniyet kavramı'na karşı 'İslâm medeniyeti'ne ağırlık vermektedir. Karakoç'un medeniyetçiliği çok çeşitli, evrensel medeniyet tecrübelerinden istifade ederek İslâm medeniyetinin dirilişini sağlayacak evrenselci bir yaklaşımı temsil etmektedir. Ayrıca Duran, "Topçu ve Necip Fazıl'ın da vurguladığı üzere, Batı'nın manevî bir buhran içinde olduğu ve bu buhranın

ancak İslâm medeniyetinin sunduğu diriliş ile aşılabileceği” düşüncesinin Karakoç’ta da olduğunu ifade etmektedir (Duran, 2013a:305). Ancak yine on dokuzuncu asırdan beri süregelen diğer İslâmcı isimlerde olduğu gibi Karakoç’ta da Batı-Doğu karşıtlığına dayanan ve Doğu ve İslâm medeniyetini özcü bir şekilde modern Batı’nın karşısına sabitleyen yaklaşım söz konusudur. Bu yaklaşım Karakoç’un şu ifadelerinde açık bir şekilde görülmektedir:

“Bütün bu sırların, şifrelerin bir tek kaynağı vardır: medeniyet. Evet biz büyük bir medeniyetin sahibiydik. Bunun adı İslâm Medeniyeti’ydi. Türk medeniyeti değil, arap medeniyeti değil, acem medeniyeti değil. Evet Araplar, Türkler, Acemler, Kürtler, Çerkezler, her ne kadar İslâm ırkı varsa hepsi katılmıştır buna. Bunların yoğurduğu bu hamurdan İslâm medeniyeti doğmuştur. İslâm medeniyeti özünde öyle bir sır taşır ki, o zamanın teknolojisiyle bile belki bugünün beş yüz milyonluk kitlesinin o günlerdeki karşılığı olan bir kitleyi bir arada tutabilmiştir” (Karakoç, 2012:129).

Ancak aynı zamanda bu tespitler, İslâm ırkı olarak adlandırdığı tek tek müslüman milletleri aşan bir üst kimlik olarak İslâm medeniyetinin oluşturduğu kolektif şuuru ve birleştirici gücü vurgulaması bakımından önemlidir. Ayrıca burada Karakoç’un medeniyet kavramını ne denli içselleştirdiği ve Müslümanların sorunlarına yönelik çözümleri de tamamen medeniyet olgusunda gördüğü anlaşılmaktadır. Karakoç’a göre bizim için Batı medeniyetinin benimsenmeye çalışıldığı Batılılaşma süreci bir ilkelleşme sürecidir ve aslında İslâm medeniyetinin gerilemesi, Batı medeniyetinin sömürgeciliğini dizginleyecek bir güç kalmamasına neden olduğu için de evrensel olarak medeniyetin gerilemesi anlamına gelmekteydi. Sonuç olarak, Karakoç’un medeniyetçiliği bugün kimlik alanında tek tek ulus-devletleri aşan bir İslâm kültürü üzerine bina edilecek bir yapıyı temsil etmektedir. Ayrıca Karakoç’ta gerek bir şair ve gerekse bir düşünür olarak tarihin yanı sıra ‘coğrafya’ ilgisi çok yüksektir. Bu coğrafya kimi zaman İslâm şehirlerinde mücessem bir kolektif şuur olarak ve kimi zaman da fantastik imgeler olarak karşımıza çıkmaktadır. Örneğin ‘sürgün ülke’ ya da ‘başkentler başkenti’ bu tür bir muhayyelliği resmetmektedir. Öte yandan İstanbul, Kudüs, Mısır, Kanlıca, Emirgân, Kandilli gibi müslüman şehirlere ve semtlere dair imgeler İslâm medeniyetinin coğrafyasına uzanan bir bütünlük duygusuna olan özlemi dile getirmektedir. Bu anlamda, ‘ulus-devleti aşan büyük bir coğrafya tasavvuru’ olarak İslâm medeniyeti idealine sahip olduğu söylenilebilir (Çağan, 2008:280). Bu da esasında İslâm’ın kökenindeki geleneklerin keşfine ve dirilişine dayanan bir evrensellik projesidir ve bu sayede modern

dünyada müslümanlar için yeni bir kurucu kimlik oluşturulabilir (Duran, 2013a). Zira Karakoç’a göre İslâm medeniyeti Batı medeniyeti karşısında bir mağlubiyet aldığı için değil toplumsal birlikteliğini oluşturan kolektif şuurunu yitirdiği için geriye çekilmiş veya itilmiştir. Bu kolektif şuur bahsi geçen kurucu kimliğin dayandığı en önemli temeli oluşturmaktadır (Bergen, 2016:238). Sonuç olarak, Sezai Karakoç da Necip Fazıl’ın Büyük Doğu ve Nurettin Topçu’nun Hareket ekolünde olduğu gibi diriliş fikriyle İslâm medeniyetini Batılı materyalist sistemlere ve ideolojilere karşı bir alternatif olarak sunmakta ve ulus-devletleri aşan kurucu bir kimlik şeklinde değerlendirmektedir.

Son olarak İslâmcı medeniyetçilik çizgisinde daha çok medeniyet olgusuna ve fikrine yönelik eleştirileriyle İsmet Özel’in değerlendirmelerinden bahsedilmelidir. Özel, Batı medeniyetine yönelik yazılarında kültür, teknoloji, yabancılaşma ve kapitalizm eleştirileriyle, Kısakürek ve Karakoç’tan daha çok Topçu’yla benzer bir çizgidedir. Teknik, medeniyet ve yabancılaşma konularını ele aldığı *Üç Mesele* adlı kitabında medeniyet görüşünü ayrıntılı olarak ifade eden Özel’e göre, medeniyet “insan kültürünün bir sistem içinde ve sonunda bir medeniyet şekline bürünerek donup katılaşması”dır (Özel, 1992:18). Bu medeniyetleşme süreci de İslâm dışında bütün yapıların ortak kaderi olmuş ve yalnızca İslâm bu donup katılaşmadan uzak kalmıştır. Üstelik Özel’e göre yirminci yüzyılın başında Toynbee’nin medeniyetler tasnifi yaparak İslâm medeniyetini de dünya medeniyetlerinden biri sayması veya yüzyıl sonunda Huntington’ın benzer şekilde medeniyetler çatışması teziyle İslâm medeniyetini medeniyetler çatışmasında bir muhatap medeniyet olarak kabul etmesi, İslâm’ı da bu sahaya, bu eşitliğe, bu tanıma hapsetmenin bir yöntemi olarak okunmalıdır (Özel, 2006:26-27). Özel’in bu okumasına göre medeniyet-teknik-yabancılaşma şeklinde özetlediği üç mesele birbirini üreten ve yeniden üreten kısır döngü içerisinde bir giriftliğe sahiptir:

“Yabancılaşma ancak medeni bir hayat tarzıyla birlikte söz konusu edilebiliyor, medeniyet ancak kendi teknolojiyle ayakta durabiliyor. Teknoloji, hayatını devam ettirebilecek bir medeniyeti türetiyor. Yabancılaşmadan medeni olunamıyor. Üç meselenin birbiriyle ilişkileri tam anlamıyla girift” (Özel, 2013:16).

Özel böyle bir fasit daire içerisinde seyreden bu medeniyet döngüsünün parçası kılınmak istenen İslâm’ın, sadece düşünce tarihine yaptığı katkılar veya teknolojik gelişmeye yaptığı katkılar çerçevesinde anlaşılmasının, onu sadece medeniyet olarak adlandırılan

ilerleme idealinin bir aracı olarak görülmeye indirgediğini savunmaktadır. Oysaki Özel “Batı karşısında medeniyet kavgası veriyorum diyebilmek için bile hangi kafa yapısı doğrultusunda hareket ettiğini, nasıl bir hayat tarzı amaçladığını, ne tip bir insana ulaşmak istediğini açık seçik ortaya koymak” gerekir diyerek meselenin teknik boyuta indirgenecek bir sorun olmadığına işaret etmektedir (Özel, 2013:90). Özel, II. Meşrutiyet dönemi İslâmcıları gibi ‘medeniyet’i Batı’yla özdeşleştirdiği için değil bizatihi İslâm’a aykırı bir konum olarak gördüğü için medeniyete ve medenîleşmeye karşıdır. Özel’e göre “diyebiliriz ki modern medeniyeti bir çağrı ile değil, bir itkiyle harekete geçen insanlar kurdu ve ayakta tutuyor” (Özel, 1993b:9). Özel bu yorumuyla maddî bir medeniyet olarak gördüğü Batı medeniyetini dürtüler ve itkilerle, İslâm’ı ise bir çağrıyla meydana gelen varoluşla özdeşleştirmektedir. Dolayısıyla Batı medeniyetinin vahiyden kopuşu temsil ettiğini buna karşın İslâm esaslı varoluşun ise vahiyden ayrı düşünülmemeyeceğini vurgulamaktadır. Nitekim vahye yapılan bu vurgu İslâm medeniyetine dair diğer düşünürlerin görüşlerinde de merkezi bir yere sahiptir. Bu minval üzere bakıldığında, Özel’e göre bütün İslâm toplumlarının medenîleşme evrelerinde İslâm’a aykırı eğilimler güçlenmiştir. Bu yüzden İslâmî mücadeleyi tarihsel ve toplumsal şartlarla sıkı sıkıya sınırlı bir kavram olarak medeniyete bağlamak etkisizleştirici bir sonu ortaya çıkaracaktır. Bütün bu yönleriyle bakıldığında İsmet Özel’in medeniyete dair görüşü ve eleştirisi genel olarak modernleşen Türkiye tarihindeki medeniyetçiliğe ve özelde İslâmcı medeniyetçilik çizgisine esaslı bir eleştiri getirmektedir:

“Batılı sekülerleşme sürecinin ürünü olan medeniyet kavramını İslâm’a uygulamanın tehlikelerine ilk kez o[İsmet Özel] dikkat çeker. Ona göre Batı’nın üstünlüğünün veri alındığına delalet eden İslâm medeniyeti söylemi, iki gizli tehlike barındırır: Müslüman toplumların medeniyet bakımından parlak kabul edilen dönemlerindeki gayr-i İslâmî özelliklerin model olarak kabulü ve İslâmî kaygıların insanî tasarımlar ve medeniyet kurma ilkeleri tarafından baskı altına alınması. Özel’in atıf yapmamakla birlikte Kısakürek-Karakoç çizgisine yönelen bu radikal eleştirisi, daha ziyade “ilginç bir çıkış” olarak görülmüş, İslâmcılığın iliklerine kadar işlemiş medeniyetçi söylemi sarsacak kadar taban bulamamıştır” (Gencer, 2013:91).

Bu çerçevede Gencer’in bakış açısına göre sekülerleşme sebebiyle, kaynağını dinden alan ve Hak ile batıl ayırımına dayanan kimlik oluşumu, yani tedeyyün, yerini kaynağını medeniyetten alan ve Doğu-Batı ayırımına dayanan kimlik oluşumuna, yani temeddüne bırakmıştır. Bu medeniyet ve kimlik kavramsallaştırması da Özel’in din olarak İslâm’a

karşı medeniyet olarak İslâm karşıtlığına nasıl yaklaştığını aydınlatmaktadır. Sonuç olarak, İslâmcı medeniyetçilik kendi içerisinde hem medeniyet merkezli yorumlara açık olan ve hem de medeniyet odaklı İslâmcılığı eleştiren iki geleneği aynı anda barındırmaktadır.

1.5.2.3. Milliyetçi Medeniyetçilik

Temelde Ziya Gökalp'in görüşlerine ve o görüşlerin eleştirisine dayanarak Türk-İslâm medeniyetine dair medeniyet söylemini sürekli sistematikleştirmeye çalışan ve bu medeniyet tahlili üzerinden Türk kültürünün, Türk kimliğinin ve Batılılaşma tarihimizin sorunlarını tartışan entelektüel çizgiyi Gökalp-Turhan-Güngör-Özarpınar çizgisi olarak adlandırabiliriz. Bu düşünce çizgisi hem İslâmcı gelenekle ve hem de muhafazakâr gelenekle ilişkileri içerisinde modern Türk kimliğinin ve Türkiye'de kimlik meselesinin sürekli güncellenen bir eleştirisini sunmuştur. Burada özellikle bu ekolün en son temsilcisi olan Özarpınar üzerinden bir değerlendirme yapmayı deneyeceğim. Zira Özarpınar kültür ve medeniyet kavramlarına dair kendi ekolünün görüşlerini ayrıntılı bir biçimde tetkik etmiş ve sıkı bir eleştiriye tâbi tutmuş; bunun sonucunda da bir medeniyet teorisi ortaya koymuştur.

Ancak Özarpınar'a geçmeden önce Osman Turan ve İbrahim Kafesoğlu bağlamında milliyetçi medeniyetçilik çizgisinin tarih yazımı üzerinden ortaya koyduğu medeniyet perspektifine ve bunun güncel yansımalarına değinilmelidir. Şöyle ki, Turan ve Kafesoğlu daha önce bahsedilen Köprülü'nün Osmanlı'nın kuruluşuna dair eserlerinde yapmaya çalıştığı üzere ve bunun bir devamı olarak, Türk-İslâm tarihinin kökenlerini, Türklerin İslâmlaşmasını ve bir medeniyet değiştirme süreci olarak hem İslâmlaşma sürecini ve hem de Batılılaşma ve modernleşmesi sürecini tarih yazımı ekseninde değerlendirmeye çalışmışlardır. Turan'ın 'Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi' olarak isimlendirdiği ve Kafesoğlu'nun 'Türk-İslâm Sentezi' olarak isimlendirdiği yaklaşımlar 1980 öncesinde kültür politikalarının milliyetçi-muhafazakâr bir istikamette yön değiştirmesine zemin hazırlayan ve 1980 sonrasında ise açıkça merkezdeki ideolojilerden biri haline gelen Türk-İslâm sentezinin altyapısını oluşturduğu iddia edilen görüşlerdir. Köprülü nasıl ki Osmanlı Devleti'nin kuruluşu ve İslâm medeniyeti çalışmaları bağlamında Türklerin zengin bir medeniyet mirasını tevarüs ettiklerine dair bir tarih yazımına odaklanmışsa, Turan ve Kafesoğlu da benzer bir çizgide giderek Türk

ve İslâm unsurlarının birlikteliğini ve bin yıllık Türk-İslâm medeniyetini vurgulamaktaydılar. Bu anlamda bahsi geçen çabalar, 1930’ların Güneş-Dil teorisi gibi medeniyet kökeni aramaya yönelik teorilerine benzerdir. Kafesoğlu Türk tarihinin, İslâm medeniyetine geçiş dönemindeki medeniyet değişimiyle birlikte bir Türk-İslâm terkibi oluşturduğunu anlatır. Bu terkip siyasi topluluğun ve mezhep birliğinin teşekkülüyle ve Karahanlılar’dan Selçuklulara uzanan bir süreçte tamamlanmıştır ve eski Türk topluluğundan Türk-İslâm toplumuna geçiş bu sayede gerçekleşmiştir (Kafesoğlu, 2014: 160). Osman Turan’ın Türk Cihan hâkimiyeti mefkûresi fikrinde de bu terkip(sentez) Türk ve İslâm mefkûrelerinin kaynaşması şeklinde ifadesini bulmaktadır (Turan, 1969a: 181-182). Turan’ın medeniyet ve mefkûreye bakışında İslâm dininin Türklere getirdiği kutsallık söylemlerinin merkezî bir rol oynadığı görülmektedir. Nitekim Osman Turan Batı medeniyetine geçiş sürecinde görülen değişimleri yine din eksenli anlamış ve Avrupa medeniyetine geçiş sürecinde Türklerin hem mefkûrelerini ve hem de kültürlerini kaybettiklerini iddia etmiştir.

Kafesoğlu ve Turan’ın tarih yazımı eksenli Türk-İslâm sentezci yaklaşımlarının aksine Özakpınar medeniyet değiştirme süreçlerini daha antropolojik ve sosyolojik bir zeminde tartışmaktadır. Bu eleştirilerinde hocası Mümtaz Turhan’dan büyük ölçüde etkilendiği görülmektedir. Mümtaz Turhan III. Selim’den bu yana devam eden ve Cumhuriyetle birlikte devrimci bir hale bürünen Batılılaşma çabalarını tamamlanmamış bir süreç olarak görür. Zira ona göre Batılılaşma sürecinde medeniyetin mahiyeti tam olarak net bir şekilde kavranamamıştır. Bu yüzden Batılılaşma sürecimiz gerçek bir medeniyet değiştirme işlevi görmemiştir. Turhan bu durumu şöyle izah etmektedir:

“Başta III. Selim olmak üzere yeni bir ordunun teşkilinde ve diğer ıslahatta Avrupalıları model olarak almak isteyenler de, garp medeniyeti hakkında sarıh bir fikre sahip değillerdir. Avrupa ile aramızda mevcut sayısız farklar arasında garp medeniyetini meydana getiren, bu medeniyetin esasını teşkil eden aslî unsurların nelerden ibaret olduğu ne tayin ne de tespit edilebilmiştir. Tabiatıyla garp medeniyetiyle aramızdaki esas farkın da, asırların bir mahsulü olan ilim, ilmî düşünce ve tefekkürden gelme bir atitüt, bir zihniyet farkı olduğu görülemez” (Turhan, 1972:223).

Turhan’ın talebeleri olan Erol Güngör’ü ve Yılmaz Özakpınar’ı etkileyecek olan bu kesin yaklaşımı Batı medeniyeti denilen şeyin doğasını keşfetme çabasının bir ürünüdür. Turhan’ın kavramsallaştırdığı bu ‘ilim zihniyeti’ Batılılaşmayı ve medeniyet değişimini sathi taklitle sınırlayan Batıcılığı eleştirmesi bakımından İslâmcı ekolden Sait Halim

Paşa'yla benzerlik göstermektedir. Ancak Özakpınar, Turhan'ın medeniyeti bilimle eşitlemesini ve bilimin rasyonel mantığının kolaylıkla edinilebileceğini düşünmesini eleştirerek, bu yüzden rahatlıkla Batı medeniyetine girmekten bahsedebildiğini savunur. Oysaki Özakpınar'a göre medeniyet değişimi bilim zihniyetini edinmekle sınırlı mekanik bir süreç değildir. Özakpınar'a göre Turhan, İslamiyeti diğer kültür öğelerinden herhangi biri gibi bir kültür ögesi olarak görmekte ve 'İslâm'ın medeniyetimizin belirleyicisi' olduğunun farkına varamamaktadır (Özakpınar, 2015: 178-180). Bu yüzden de, tıpkı Gökalp gibi ilim zihniyetinin edinilebilmesi için yapılması gereken şeyin medeniyet değişimi değil kültür değişimi olduğunu görememektedir. Ancak Batılılaşma çabalarının hem medeniyet ve hem de kültür yönünden ters ilerlediğini göstermesi bakımından önemli kavramsallaştırmalar yapmıştır.

Özakpınar'a göre her şeyden önce kültür ve medeniyet tanımları çok nettir. Ona göre medeniyet bir inanç ve ahlâk nizamıdır. Dolayısıyla bundan önce Said Halim Paşa'da gördüğümüz üzere taklitçi Garpcılığın Avrupa'yı medeniyetin teknik sonuçlarıyla sınırlı görmesine benzer bir eleştiri, medeniyetin tanımı gereği Özakpınar tarafından da yapılmış oluyor. Bir inanç ve ahlâk nizamı olarak medeniyet, insanın kendi insiyakî eğilimlerini aşarak rasyonel ve şuurlu düzeyde oluşturarak sürekli beslediği bir inanç vasıtasıyla yalnızca temel biyolojik ihtiyaçların ve doğanın etkilerine karşı tepki geliştirmenin ötesine geçmesidir. Görüldüğü üzere Özakpınar'a göre medeniyet insanın belli bir bilinç ve inanç düzeyine erişmesiyle ancak ortaya çıkabilen bir haldir. Bu medeniyet teorisine dayanarak Özakpınar Gökalp'i birkaç farklı başlıkta eleştirmektedir. Birincisi Gökalp'in Batı'yı yalnızca bilim, teknik ve teknoloji olarak görmesi ve yalnızca medeniyetin sonuçlarını medeniyetin kendisi zannetmesi onun medeniyeti beynelmilel bir olgu olarak görmesine ve yirminci asrın başında Batı medeniyetine uyum sağlamak dışında bir tercihimiz olamayacağını iddia etmesine yol açmıştır. İkincisi Gökalp'in iddia ettiği gibi medeniyetin belli bir yöntem ve ferdin iradesiyle ortaya çıkması, kültürün ise toplum yaşamının ortak eseri olarak meydana gelmesi iddiası geçersizdir. Zira hem ferdî iradeyle ve metotla ortaya çıkan eserler ve hem de bireylerin dışında toplumsal olarak oluşmuş unsurların hepsi hem belli bir medeniyet çerçevesinde ve hem de toplumsal yaşamın ürünü olarak ortaya çıkar. Bunları ayırmak imkânsızdır. Üçüncüsü, Gökalp'in medeniyeti bilgiyle ve kültürü de duygularla özdeşleştirmesi de isabetsiz bir yaklaşımdır. Zira insan eseri olan bilgi ya da duyguya dayalı her unsur kültürdür ve medeniyet ise bunları husule

getiren inanç ve ahlâk nizamını oluşturmaktadır. Özakpınar, “*kültürü duyguya, medeniyeti akla ve metoda dayandırmak acaba psikolojik gerçeğe ne derece uyuyor? Bütün kültür oluşumlarında akıl ve duygu birlikte çalışır*” (Özakpınar, 2002:246) diyerek ikisi arasındaki bütünlüğe işaret etmektedir. Sonuç olarak Özakpınar, Gökalp’in şuur ve duygu arasında yaptığı bu kategorik ayrımın yanlış olduğunu ifade etmektedir. Üstelik bu ayrım yapılmış olsa bile çok sembolik kalmıştır ve aslında analitik olarak Gökalp’te kültür ve medeniyetin içeriği muğlaktır. Batılılaşma sürecinde kültürümüzün yabancı kültür unsurlarının karşısında zaafa uğraması Gökalp’in bu analitik olmayan ayrımının geçersizliğini ispat etmiştir. Özakpınar bu gerçeği şöyle savunmaktadır:

“Türkiye’nin değişme sürecinde, bilim ve teknoloji getirme ve toplumda bilimi etkili bir kurum yapma ihtiyacı gerekçe gösterilerek medeniyet değiştirme amacı ortaya atıldı. Ziya Gökalp’in tasarımına uygun olan bu yöneliş sonunda, aynen korunması istenen kültür, istenen istenmeyen türlü biçimlerde değişti ve yabancı kültürlerin istilasına uğradı; fakat medeniyet değiştirme isteğinin asıl amacı olan bilim ve teknoloji etkili bir kurum olarak sosyal yapıya giremedi” (Özakpınar, 2002:250).

Özakpınar’ın açıkça ortaya koyduğu üzere bu süreç ikili bir sorun yaratmıştır. Bir yandan kültürün kendi köklerinden kopuk ve Durkheim’cı anlamda ‘grup ruhu’ ya da ‘kolektif şuur’ diyebileceğimiz yaratıcı enerjisinden ve ilhamından uzak bir hale bürünmesi, ve öte yandan bütün bunlara rağmen medeniyet olarak görülen bilimsel ve teknolojik unsurların edinilememesi. Dolayısıyla yanlış kültür ve medeniyet kavramsallaştırması ile yanlış bir teşhis konulmuş ve bu durum hem kültür değişmesini ve hem de medeniyet değişmesini olumsuz etkilemiştir.

Son olarak, kültürün taklit yoluyla edinilemeyeceği medeniyetin ise edinilebileceği iddiası Özakpınar’a göre geçersizdir. Özakpınar’da kültür, Gökalp’in medeniyet olarak adlandırdığı unsurları da kapsamakta ve pekâlâ hem kültür ve hem de medeniyet değiştirme kaçınılmaz bir tarihsel ve sosyal olay olarak yaşanmaktadır (Özakpınar, 1999:55-56). Bütün bu eleştirilerden hareketle Gökalp’in ‘Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim Batı medeniyetindenim’ formülü yeniden gözden geçirilmeye muhtaçtır. Bugünü değerlendirdiğimizde, Müslüman Türk milletinin ‘inanç ve ahlâk nizamı’ demek olan medeniyet açısından ‘Batı medeniyetindendir’ şeklinde tasnif edilmesi pek mümkün görünmemektedir. Zira Özakpınar İslâm’ın toplumsal, siyasi, ekonomik alanlarda

sistematik bir sarsıntı geçirmiş olmasına rağmen, hâlâ müminlerinin üzerinde inanç, şuur ve ahlâk açılarından etkisinin çok büyük olduğunu ifade etmektedir.

Esasında Özakpınar'ın bu yaklaşımları, görüşlerini bizzat değerlendirdiği ve aynı ekole mensup olduğu Erol Güngör ile çok yakın bir benzerlik göstermektedir. Erol Güngör de medeniyeti 'her şeyden önce bir inançlar ve değerler sistemi' olarak görmektedir (Güngör, 1998:93). Bu inançlar ve değerler sistemi  zakpınar'ın bahsettiği inanç ve ahlâk nizamına denk düşmektedir. Güngör,  sl miyet ve medeniyetimiz arasında tekrar kurulacak ba ı da, bu inanç ve değerler sistemini yeniden onaracak bir  zele tiri tavrının benimsenmesiyle mümkün görmektedir. Güngör milliyetçiliği medeniyetin ortak değerlerine karşı ve onun etkisini kırıncı bir unsurmu  gibi gösterilmesine hizmet eden bazı 'evrenselci' söylemleri ele tirmekte ve aksine medeniyetçi bir yaklaşımın ancak milliyetçi bir  emsiye altında geli tirilebilece ini savunmaktadır. Bilakis millet hayatının medenîleşme yolunda gelişmesi ancak millî kültür alanında sorunlara çözüm bulunmasıyla daha da sağlıklı bir yola girecektir. Aksi takdirde kültürel alandaki gerileyi  hem medeniyetçi idealleri zayıflatacak ve hem de evrenselci yaklaşımlara karşı millî b t nl  u a ındıracaqtır (Güngör, 1999:100-102). Erol Güngör' n ulus-devlete karşı k reselle tirici eğilimlerin ortaya çıkmasından çok önce yapt ı bu tespitler, bugün daha kritik bir önem kazanmıştır. Zira günümüzde Soğuk Savaş dönemindeki ideolojik evrenselcili in yerini çok daha somut ve bütün toplumsal yaşam süreçlerini derinden etkileyen bir küreselleşme gerçeği almıştır. Ayrıca ikinci bölümde tartı ılaca ı üzere küreselleşme karşısında son yıllarda ulus-devletin tekrar önem kazanması da Güngör' n milli kültür vurgusunu daha anlamlı kılmaktadır. Erol Güngör bütün bu hususları dikkate alarak, millete ve millet hayatına katkı sağlayacak hizmetlerin geliştirilmesinde bir 'milliyetçi medeniyet ili in' en doğru yöntem olduğunu savunmaktadır. Onun milliyetçilik-medeniyetçilik ilişkisindeki tavrı şöyle ifade edilebilir; Batı medeniyetini ne reddetmek ne de kabul etmek gibi bir tercihe mecbur değiliz. Batı medeniyetiyle ili kimiz müstakil bir medeniyetin bir diğeriyle alı -veri lerinden ibarettir. Güngör de böylelikle  zakpınar gibi müslüman Türk medeniyetinin hayatiyetini devam ettiren ve merkezinde kendisinin bulunduğu bir medeniyet olduğunu ortaya koymaktadır. Nitekim Güngör, milliyetçilerin millî kültür anlayışına göre Batı ve Batı-dışı şeklindeki bakış açısının geçersiz olduğunu ifade etmektedir. Zira Türk milleti Batı'yı da diğer medeniyet ve kültürleri de kendi perspektifinden görmektedir ve ayrıca Batı-dışındaki diğer bütün

kültürler (ilkel ya da gelişmiş) ile eşit ve aynı görülmeğe itiraz etmektedirler. Öte yandan milliyetçi medeniyet görüşü ‘kozmpolit, Batıcı ve bir dereceye kadar Marksist’ eğitim sistemine karşı ‘millî eğitim’ sistemini inşa etme çabasında olmuştur. Buna göre Türk tarihinin öğretim-dışında bırakılan Cumhuriyet öncesi döneminin yeniden müfredata dâhil edilmesi önemli bir adım olarak görülebilir (Güngör, 2005: 143-145).

Sonuç olarak milliyetçi medeniyetçilik çizgisi, Türkiye’nin Batılılaşma, kültür ve medeniyet değıştirme sürecini sistematik bir eleştiriye tâbi tutan tek ekol olarak, daha önceki dönemde bazı İslâmcıların da tespit ettiğı üzere, medeniyeti içerik olarak bilim ve teknolojiye, ilim zihniyetinin, inanç ve ahlâk sisteminin sonuçlarına ve özne olarak Batı’ya eşitleyen yaklaşımları tenkit etmiştir. Öte yandan, evrenselci/kozmpolit (günümüzde küreselci) kültürel yayılmaya karşı millî kültürün konumunu ve medeniyet kimliğine olan etkisini tespit etmiştir. Bu yönleriyle kültür-medeniyet meselesini hem ulusal kimlik açısından ve hem de Batılılaşma-modernleşme açısından İslâmcı medeniyetçilere göre ve Kemalist-Batıcı medeniyetçilere göre daha açık ve ‘bilimsel’ bir yolla analiz etmiştir.

BÖLÜM 2: KİMLİK POLİTİKALARI VE ÇOKKÜLTÜRLÜLÜKTARTIŞMALARI

2.1. Kimliğin Yükselişi ve Küreselleşme Tartışmaları

Temelde insanın kim olduğuna dair sorduğu sorunun cevabı olan ve kendine has özelliklerini barındıran kimlik çok katmanlı bir olgudur ve kişinin gelişiminin psiko-sosyal boyutuyla ve kendi tarihiyle de yakından ilgilidir. Kimlik bu gelişim sürecinde insanın kendini belli özelliklerle özdeşleştirmesi, o özelliklerle aynîleşmesidir. Bu bağlamda toplumsal anlamda ele alınan kimlik, kimliğe dair algılarımız, kalıp yargılarımız ve ön yargılarımız, etno-santrik bakış açılarımız öncelikle sosyalleşmemizin gerçekleştiği küçük gruplarda şekillenir. İnsanın beşer olarak doğduğu andan itibaren kişiliğiyle birlikte gelişmeye başlayan kimliğin, bireysel kimlik, cinsiyet kimliği, toplumsal kimlik, ulusal kimlik, kültürel kimlik, meslekî kimlik, siyasi kimlik olmak üzere birçok boyutu vardır. Kimlik olgusu kişinin sosyalleşme sürecinde annesiyle olan ilişkisinden başlayarak aile ve daha geniş gruplar içerisinde yaşadığı sosyalleşme süreciyle şekillenmektedir. Aile (anne-baba-kardeşler), akrabalar (akranlar ve diğerleri), arkadaş grupları (akranlar), mahalle, okul, ibadethane, işyeri, kültürel grup, siyasi grup (dernek, vakıf ya da siyasi parti vb.), etnik grup, millet gibi birçok sosyal gruba dâhil oluruz. Bu dâhil olma biçimleri aidiyet ve mensubiyet duygularımıza da bir form kazandırır. Elbette daha gayri resmî ve özel hayatı ilgilendiren birincil gruplarda sahip olduğumuz kimlik ve daha resmî ve kamusal rolleri sürdürdüğümüz ikincil gruplardaki kimliğimiz farklı rollerimizi içerisinde barındırır. Bilhassa birincil gruplardaki kimlik oluşumu ve daha yakın, mahrem ve yüz yüze ilişkileri içeren sosyalleşme biçimleri, kimlik oluşumunun önemli merhalelerini teşkil eder. Böylece birincil ve ikincil gruplardaki rollerimiz, eylemlerimiz ve özelliklerimiz kimliğimizin farklı boyutlarını oluşturmaktadır (Cooley, 1909:23). Cooley'in kimlikleri şekillendiren sosyal gruplara ilişkin bu tasnifini Tönnies'in (2000:202) *gemeinschaft/gesellschaft* ayrımıyla ve Durkheim'in mekanik dayanışma/organik dayanışma ayrımıyla eşleştirebiliriz. Sonuç olarak bunların her biri kimliği şekillendiren ben ve öteki ilişkilerinin biçimlenmesini ve konumlanmasını ele almaktadır. İnsanın toplumsal doğası da temelde bu biçimlenmeler ve konumlanmalar ekseninde gelişmeye devam eder.

Eski bir Arap atasözünde şöyle demektedir: ‘Ben kardeşime karşı, ben ve kardeşim amcamın oğluna karşı, ben, kardeşim ve amcamın oğlu ötekilere karşı’. Burada bahsi geçen duygu ve düşünme biçimi, bir nevi İbn Haldun’un bahsettiği asabiyet duygusu, ya da Durkheim’in bahsettiği grup ruhu ya da kolektif şuur duygusuna tekabül etmektedir. Bu durum, sosyal gruplarda kişilerin mensup olduğu iç-grubun üyesi olarak daha dışarıdaki dış-gruplara karşı hissettiği duygu ve düşünceleri ve sosyal konumunu ortaya koymaktadır (Freeman, 1992:152). Bu örnekte, bir kişinin kardeşine karşı varlığı ve kimliğinden başlayarak, kardeşi ve amcasının oğluyla birlikte ötekilere karşı sergilediği iç grup duygusu ve dayanışması İbn Haldun’un bedevi asabiyeti dediği olguyu meydana getirmektedir. Elbette asabiyet sadece bedevi toplumlarda değil hadari toplumlarda da; ancak daha zayıflamış ve farklı biçimler altında vardır. Günümüze uyarlayarak baktığımızda, sadece kırsal toplumlarda ve aşiret, kabile gibi akrabalık ilişkilerinin baskın olduğu yerlerde değil kent toplumunda ve farklı kültür ve kimlik bağları şeklinde de asabiyet, kolektif şuur ya da grup ruhu dayanışmasına rastlanmaktadır. Küçük gruplar sosyolojisi ve sosyal psikoloji açısından, kimlik oluşumunda birincil-ikincil grup tasnifi ve iç-grup/dış-grup ayrımı gibi anahtar niteliğinde bir başka husus da referans grubu ve önemli ötekilerdir. Kişinin kendini özdeşleştirdiği kimlik dışında, kendisinden gayrı olanın, farklı olanın, ötekinin bakış açısına göre kendi toplumsal kimliğini nasıl oluşturduğuna bakıldığında, burada ötekiler kategorisinin genelleşmiş ötekiler ve önemli ötekiler olarak ikiye ayrıldığını görebiliriz. Genelleşmiş ötekiler topluluk içinde herhangi biri için herhangi biri olan kişilerdir. Mead’in ifadesine göre ‘genelleştirilmiş ötekinin tutumu bütün bir topluluğun tutumudur’(Mead, 1956: 231). Genelleştirilmiş öteki kavramı bir yandan kamusal ilişkiler içerisinde diğer kişilerle belli bir sosyal mesafede ilişki kurulmasını, sosyal mesafenin korunmasını ve her bir bireyin belli ölçüde bir özgürlüğe sahip olmasını anlatırken, diğer taraftan da bir nevi toplumun birey üzerindeki denetim ve yaptırım gücünü temsil etmektedir. Kişinin anlamlı toplumsal eylemlerini ve davranışlarını üzerine bina ettiği ve genel bir referans çerçevesi olarak kullandığı bu genelleştirilmiş öteki fikri mahrem ve yakın etkileşimler ve kişiler arası ilişkiler alanının dışında, kamusal alan fikrini ve bu alanda ortaya konan eylemleri mümkün kılmaktadır. Öte yandan, Mead’in genelleştirilmiş öteki kavramının yanı sıra ‘anlamlı/önemli öteki’ kavramı ise sosyal psikolog ve psikiyatrlarca daha yoğun kullanılmış ve zamanla mikro-sosyolojide de önemli bir araç olmuştur. Önemli ötekiler kişilerin sosyalleşmesinde ve

kimlik oluşumunda daha çok özel bir referans çerçevesi oluşturmaktadır. Kişinin özellikle birincil grup ilişkilerinde, daha yakın etkileşimlerde anlamlı toplumsal eylemini üzerine bina ettiği özel referans grubu önemli ötekilerden müteşekkildir. Sonuç olarak, kimliğin sosyalleşme sürecindeki oluşumu işte bu ilişkiler ağı çerçevesinde gerçekleşmektedir.

Yukarıda özetlenen sosyalleşme ilişkileri çerçevesinde on dokuzuncu asrın sonundan itibaren sosyoloji teorisinde etkileşim, iletişim, sosyal mesafe, sosyal geometri, gruplar, grup ilişkileri, iç grup, dış grup, öteki, genelleştirilmiş öteki, önemli/anlamlı öteki gibi kavramlar kimlik sorununun bagajını oluşturan kavramlar grubudur. Bu kavramlar grubu modernliğin ortaya çıkardığı bir dizi toplumsal tiplerle beraber modern dünyada kimlik meselesinin anlaşılmasında anahtar role sahiptir. On dokuzuncu asırdan itibaren gerek modernist Avrupa edebiyatında ve gerekse sosyal teoride görülen bu toplumsal tipler yabancı, gezgin, yerli, nevezhurlar/ya da yeni gelenler, kozmopolitan birey, züppe (dandi), flanör, kalabalık, yeryüzü vatandaşı gibi farklı şekillerde karşımıza çıkmaktadır. Nasıl ki Simmel'in ya da Robert E. Park'ın kuramında bu toplumsal tipler takip edilebiliyorsa, Baudelaire'in şiirinden Albert Camus'nün romanlarına kadar da yine bu toplumsal tipleri canlı bir şekilde takip etmemiz mümkündür. Sadece Batı edebiyatında değil on dokuzuncu asır Türk edebiyatında da bu toplumsal tipler Bihruz Bey adıyla bir züppe (dandi) olarak, 'vatanım rûy-ı zemin, milletim nev-i beşer' diyen bir yeryüzü vatandaşı ya da kozmopolit birey olarak gözlemlenmektedir. Aslında toplumsal tipler çok katmanlı olan ve birçok farkı boyutu olan kimliklerin nasıl tek bir kelimeye, kavrama, aidiyete ve mensubiyete indirgendiğinin de bir göstergesidir. Gurbetçi, kaçak, göçmen ve benzeri birçok toplumsal tipler bu anlamda aynı anda hem tanımlayıcı hem de dışlayıcı ve sınırlayıcı bir işlev görmektedir.

Kimlik meselesinin sosyolojide daha problematik bir konu şeklinde geri dönüşü mikro düzeyde geleneksel sosyalleşme kurumları olan aile, okul, işyeri gibi kurumların dışında elektronik mekân ve zamanı üreten medyanın ve ağ toplumunun ortaya çıkışı, alışılmış sosyal mesafe algılarının ve yakınlık/mahremiyet ilişkilerinin dönüşümüyle bağlantılıdır. Makro düzeyde ise ulus-devletin dönüşümü, küreselleşme, kültür ve medyanın kimliğin oluşumunda kurucu unsurlar haline gelmesi, son derece bireyselleşmiş bir toplumda etnik ya da dinî kimlikler ve aidiyetlerin artık kişiliğin bir parçası haline gelecek şekilde önem kazanmasıyla bağlantılıdır. Mikro ve makro düzeydeki bu gelişmeler sosyolojik olarak

kimliğin çok daha yüklü bir kavram olarak tartışılmasına yol açmıştır. Özellikle benlik ve ötekilik, yerlilik ve yabancılık gibi kavram çiftlerinin, dinî olanın, kültürel olanın, etnik olanın kimliğin bir parçası olarak kişinin kendini ifade etmesinde ve yaşam tarzında anahtar bir role sahip olması kimlik kavramını daha da merkezi bir konuma taşımıştır. On dokuzuncu asırda modern hayata ve büyük kent yaşamına geçiş sürecinde ‘yabancı’ dediğimiz insan tipi, metropolün insanın manevî(ruhsal/zihinsel) yaşamına olan etkisiyle ortaya çıkmış bir tiptir. Simmel, *Metropol ve Zihinsel Yaşam* adlı makalesinde “modern hayatın en derin problemleri bireyin bunaltıcı toplumsal güçler, tarihî miras, haricî kültür ve hayatın tekniği karşısında mevcudiyetinin muhtariyet ve ferdiyetini koruma çabasından kaynaklanmaktadır.” (Simmel, 2000: 167). Burada bahsedilen ferdiyet kişinin birey olarak kimliğini inşa etme konusunda bu yeni sosyal şartlara uyum sağlama çabasını ve karşılaştığı zorlukları ifade etmektedir. Simmel metropolde kozmopolitleşen ve kimliğinin ayırıcı vasıflarını korumakta zorlanan ve yitirmekte olan bir bireyden bahsetmektedir. Dolayısıyla Simmel’e göre şehir ve sermayenin bir birleşimi olarak ortaya çıkan metropol yaşamı bireysel özerkliğe karşı para ekonomisinin ve tekniğin başkentidir. Tıpkı Spengler’in bahsettiği *megalopolis* gibi Batı medeniyetinin geldiği son noktanın temsilcisidir ve büyükşehir insanı da tabiatı gereği ruhsuz ve dinsizdir (Spengler, 1997: 287). Şehir ve medeniyet arasındaki sıkı bağlar düşünüldüğünde şehrin örgütlenme biçiminin o medeniyetin yapısına dair en önemli ipucunu oluşturduğunu görebiliriz. Dolayısıyla metropolis/megalopolis yaşamındaki en önemli gelişme bütün değer hükümlerinin ‘kaç paraya’ sorusuna indirgenmesi (Simmel, 2000:70) ve böylece bireyin kendi bireyselliğini ve bireyselliğinin yaslandığı bütün değer hükümlerini yitirmesi ve kültürle olan bağını kesmesidir. Kültürle bağları kesilen bireyin ruhsuz ve dinsiz bir varlığa dönüşmesi de Spengler’in bahsettiği üzere ‘okumuş adamın dini rasyonalizmdir’ düşüncesinin hâkim olmasıdır (Spengler, 1997: 522). İşte bu metropol yaşamı içerisindeki ‘yabancı’, hâkim medeniyetin köksüz ve tipik bireyinden başkası değildir. Hem Simmel hem de Spengler bu metropol insanını ruhsuz bir kibarlıkla, incelmış hisler ve zevklerle özdeşleştirmektedirler. Yirminci yüzyıl başlarında kültürle bağları kesilen ruhsuz ve köksüz bir varlığa dönüşen birey olarak tanımlanan *metropolis/megalopolis* sakini toplumsal tip, yirminci yüzyıl sonlarında ise kültürün teknolojiye teslim olduğu ve teknokrasinin ileri düzeydeki bir formunu oluşturduğu *teknopoli* sakinine dönüşür. Teknopoli sakini de benzer bir köksüzlük içerisinde ve

inancın ötesinde neler olduğunu bilebileceği bir tarihsel, mantıksal ya da metafizik bir temelden yoksundur. Teknolojinin hikmetine ve sırrına sanki bir dinmiş gibi inanır ve bunun kökenlerini sorgulayacak gerçek bir bilgiden yoksundur (Postman, 1992: 58). Burada kökler ve içinde yaşanılan dünya hakkındaki bilgisizlik insanın kimlik inşasında büyük bir boşluk oluşturmaktadır ve bu bakış açısı İsmet Özel'in medeniyetleri bu anlamda bir bilgi yokluğuna dayandıran yaklaşımına benzemektedir:

“Tarih boyunca ortaya çıkan bütün medeniyetler kültürün "bilgi" heyecanını kaybederek dumura uğraması, yapıp etmelerin manevi boyutunun donup kemikleşmesi sonucunda doğmuşlardır. Bir bakıma bütün medeniyetler hurafelerin medeniyetidir” (Özel, 1993a:61).

Spengler, Simmel, Postman ve Özel'in bahsettiği bu ‘bilgi’den yoksun köksüz modern insan, metropoldeki yabancı imgesini bir toplumsal tip olarak somutlaştırır. Özel'in ‘şehrin insanı’ olarak isimlendirdiği bu birey ‘pahalı zevklerin ve ucuz cesaretlerin insanıdır’ ve medeniyetin ona kazandırdığı inceliğin karşılığında bedel olarak gerçekliğini yitirmiştir. Yabancı, Simmel’e göre o yerin tamamen dışında olan kişi değildir ya da gelip giden bir gezgin değildir. Bilakis, o gelip kalan ve ama yine de oraya ait olmayan, kökenleri itibarıyla bir başka yere ait olan bir tiptir (Simmel, 2016:27). Nasıl ki bir dinî kimlik, bir mezhep kimliği bir etnik kimlik, ırk kimliği ya da kültürel kimlik veya sınıfsal kimlik kişiyi diğerlerinden ayırıyorsa, yabancı da bu anlamda farklıdır ve diğerleriyle arasında bir sosyal mesafe vardır. Modern insan için tipik olan bu yabancılaşma durumu, orada bulunmasına rağmen bulunduğu yere ait olmama durumu, kimlik katmanlarının bireysel ve toplumsal düzeyde işleyişini de etkilemiştir. Kimliğinin artık içli dışlı olamadığı ve beraberinde taşıyamadığı kimi unsurlarına tutunmak onun varlığı için vazgeçilmez bir koşula dönüşmüştür. Örneğin ana dilini konuşmak ya da kendi inancına ya da kültürüne özgü bir kıyafet giymek ‘yerli’ için taşıdığı anlamdan daha büyük bir anlam taşımaktadır. Farklı bir kültürde doğmuşken bambaşka coğrafyaların, tarihlerin, toplumsal düzenlerin içerisine dâhil olmuş ve kültürel şok yaşamış diasporik kimlikler bu bağlamda anlaşılabilir. Günümüzde diasporik kimlik sadece, örneğin Türkiye’de Almanya’ya göç etmiş bir göçmen grubunun ya da misafir işçi grubunun hissettiği bir şey olmaktan öte, taşradan farklı köy, kasaba ve şehirlerinden İstanbul’a göç ederek yerleşmiş kişiler için de geçerlidir. Yeni metropolde herkesin yabancı olduğu ve ‘yerli’ diye bir kategorinin yok olduğu bir mekân algısından bahsedebiliriz. Yabancı kategorisi, Schütz gibi sosyal psikologlar ve Park gibi sosyologlar tarafından da

‘yabancı’, ‘eve dönen’, ‘marjinal insan’ gibi farklı bağlamlarda kullanılmıştır. Schütz’un bahsettiği yabancı mesela dahil olmaya çalıştığı grubun kültürel kalıplarına uyum sağlamaya ve kendisini kabul edilebilir ve tahammül edilebilir kılmaya çalışan bir göçmen örneğindeki gibidir (Schütz, 2016:55). Eğer dâhil olmaya çalıştığı toplumun kültürel kalıplarını ve ‘yaşam tarzı’nı kabul ederse entegre olmuş, adapte olmuş, makbul bir kimlik olarak kabul edilir, ancak reddettiği takdirde marjinal, melez, kırma ve karışık bir insan olarak şüpheyile karşılanır. Dolayısıyla marjinallik de hâkim kültürel yapıyla kişinin taşıdığı kimliklerin kaynaşması ve melezleşmesiyle şekillenir, yani ‘yerli’ ve ‘yabancı’ kategorilerinin belirsizleştiği bir durumdur. Küreselleştirici hareketlerin yükselişiyle birlikte bu tür melezleşmelerin ve belirsizliklerin artmasına yol açan insan ve kültür akımları sosyal bilimlerde kimlik meselesinin evrenselleşmesini ve yoğun bir şekilde gündeme taşınmasını da beraberinde getirmiştir. Artık kişilerin geleneksel ve alışılmış sosyalleşme ve kimlik edinme süreçlerinden öte çok daha evrensel kategorilerle şekillenen kimlikler söz konusu olmaya başlamıştır. İnsanları daha alt kimliklerini keşfetmeye ve o kimliklerle kendini tanımlamaya yönelten etnik, ırksal ve kültürel bağlar, ya da daha üst kimliklerini keşfetmeye yönelten medeniyet, kültür ve ilgi bağları, onların kimlik tanımlamalarını sadece belli bir ülkenin vatandaşı ve belli bir toplumsal gruba ve ulusa mensup kişiler olarak yapmalarına dayalı yabancılık ve yerlilik kavramlarını alt üst etmiştir. Bir nevi ‘modern yabancı’dan ‘postmodern yabancı’ya geçişi işaret eden bu küreselleştirici dönem, saf bir kimliğin olduğunu ve bu kimliğe bakarak yabancı ve yerli kategorilerinin kurulabileceğini varsayan modern paradigmaya karşı, artık saf bir kimliğin var olmadığı ve melezliğin norma dönüştüğü bir paradigma ortaya çıkarmıştır. Artık bu yeni paradigma kimlik (özdeşlik)/identity üzerinden değil başkalık (ötekilik)/alterity üzerinden kurulmaktadır.

Sosyal ve kültürel bir gerçeklik olarak kimliğin daha yoğun bir şekilde tartışılmaya başlanması, küreselleşme tartışmalarıyla, toplumsal sınıfların yerine toplumsal hareketlerin yükselişiyle ve kültürün, kültürel hakların ve aidiyetlerin vatandaşlık tartışmalarında merkezi bir konuma ulaşmasıyla eşzamanlı olarak gerçekleşmiştir. Toplumsal hareketlerin merkezinde yer alan kimlik olgusu, kişilerin öznel olarak kolektif varlıklarını keşfetmesi ve kolektif davranışlara yaslanmasıyla birebir ilişkilidir. Dolayısıyla bu süreç, etnisiteye ve dine dayalı yeni kolektif kimliklerin tekrar önem

kazanmasını beraberinde getirmiştir. Esasında önceki bölümde bahsedildiği üzere, nasıl ki Soğuk Savaş'ın bitişiyle beraber sosyalist/komünist hareketin sunduğu alternatifin yok olması Batı'da yeni kimlik sorgulamalarına yol açmışsa, kimliklerin ve özellikle etnik ve dinî kimliklerin yeniden keşfedilmesi de bunun bir sonucu olarak gerçekleşmiştir. Böylece dünya genelinde eşitlik, özgürlük, daha adil bir dünya ve sosyo-ekonomik eşitsizliklerin giderilmesi gibi taleplerle ortaya çıkan toplumsal hareketler olarak 1968 işçi ve öğrenci hareketleri, daha kimlik odaklı ve kültürel bir yöne doğru kaymıştır. Sınıf temelli toplumsal bilincin küreselleştirici eğilimlere karşı yeterince etkili bir muhalefet geliştirememesi, daha çok kültürel kimlikler/aidiyetler (etnik ve dinî aidiyetler) ve tercih edilen kimlikler (çevreci hareket, feminizm gibi) temelinde bir aşağıdan küreselleşme hareketinin yükselmesine yol açmıştır. Sonuç olarak yeni toplumsal hareketlerin, yeni dini hareketlerin, yeni etnik kimlik ve kültür hareketlerinin yükselişi bütün bu gelişmelerle birlikte ve birbirini tetikleyen unsurlar olarak düşünülmelidir. Yeni etnik kimlik hareketleri, ister ayrılıkçı talepler taşıyan hareketler olsun ya da isterse daha pasifist kültürel hak talepleri taşıyan hareketler olsun, ulus-devleti, vatandaşlığı, millî kimliği tartışmaya açan ve küreselleşme bağlamında bunları sorgulatan bir gelişme olmuştur. Örneğin Soğuk Savaş sonrası Yugoslavya gibi farklı etnik ve dinî kimlikleri barındıran devletler içerisinde bu gibi etnik ve dinî kimliklerin çatışmasından kaynaklı bölünmeler gerçekleşmiştir.

Yirminci yüzyılın son çeyreğinde ve bununla eş zamanlı olarak sosyoloji teorisinde kimliğin yükselişi modern öncesi cemaat (*gemeinschaft*) kimliklerinin yeniden hayatiyet kazanması şeklinde de yorumlanmıştır. Örneğin enformasyon çağını ağ toplumunun yükselişiyle açıklamaya çalışan Castells'e göre, sosyal örgütlenme biçimleri çok köklü bir dönüşüm geçirmiştir ve bu dönüşüm toplumsal birimleri, hiyerarşileri ve kültürün, bilginin, toplumsal deneyimlerin üretim ve tüketimini dönüşüme uğratmıştır. Sanayi toplumundan sonraki gelişmeler bir süre sanayi-sonrası toplum olarak isimlendirilmiş ve müstakil bir gelişme olarak anlamlandırılmamıştır. Castells'in enformasyon çağı ve ağ toplumu yaklaşımı bu anlamda kültürün ve kimliklerin ağlar içerisindeki şekillendirici gücünü vurgulaması bakımından önemlidir. Bu ağların bireylerin yaşamındaki etkisi o denli yaygın ve kalıcıdır ki millî egemenlik yapılarından kimliklerini nasıl oluşturduklarına kadar birçok hususu belirler. Castells'e göre kimlik inşası üç farklı şekilde gerçekleşir: meşrulaştırıcı kimlik, direniş kimliği ve proje kimlik. Meşrulaştırıcı

kimlikler devletin ya da diğer üst-kurumların toplumda rıza gösterilen ve içselleştirilmiş bir egemenlik üretebilmesine zemin hazırlayan kimliklerdir. Bu anlamda Gramsci ve Foucault gibi kuramcıların toplumda normalleştirici ve rıza üreten bir pratik olarak gördüğü kimlik inşasından bahsedebiliriz. Direniş kimlikleri ise tam tersine egemen olana karşı dışlanan aktörlerin ürettiği bir kimlik türüdür. Üçüncü tür olan proje kimlik ise, kimi zaman direniş kimliklerinden yola çıkarak var olan sosyal sistemi ve toplumsal konumlanma biçimini yeniden tanımlamaya dayalı bir kimlik inşa projesidir. Örneğin feminist hareketler yirminci yüzyılda proje kimliğinin en iyi örneklerinden biridir. Burada önemli olan husus şudur ki kimlik sabit ve durağan bir kategori olmaktan ziyade değişken bir yapıya sahiptir ve bu üç farklı kimlik türü farklı tarihî ve toplumsal koşullarda birbirine dönüşebilir. Örneğin, direniş kimliği oluşturan bir kimlik farklı bir tarihsel bağlamda kendi egemenliğini kurmaya çalışan bir meşrulaştırıcı kimliğe dönüşebilir. Ya da proje kimlik olarak başlayan bir hareket zamanla direniş kimliğine dönüşebilir (Castells, 2006:14-15). Burada direniş kimliği olarak öne çıkan etnik ve dinî kimliklerin toplumlara modernliğin ve küreselleşmenin tek tipleştirici gücüne karşı kolektif kimlik kazandıran bir gücü olduğundan bahsedebiliriz. Dolayısıyla bu anlamda toplulukçu bir bakış açısının egemen olduğunu ve modern öncesi cemaat bağlarının yeniden bir canlanma yaşadığını ifade edebiliriz. Etnik milliyetçilikler, mikro milliyetçilik bağları, dinî kurtuluş veya köktencilik hareketleri gibi çok çeşitli geleneksel dinî hareketler ve yeni dinî hareketler ve kültürler hep böyle bir dışlanma yaşayan grupların direniş kimliği olarak ortaya çıkma potansiyeline sahiptir. Tehdit altındaki sosyal kategorilerin sosyal yapıdaki değişimleri benimseyerek kendi kimliklerini bulma arzuları ve öznenin bu bağlamdaki geri dönüşü de bu çerçevede değerlendirilebilir (Touraine, 2002:334).

Modernlik ve kimlik ilişkisi hem bireysel kimlikler düzeyinde ve hem de topluluk kimlikleri düzeyinde önemli sonuçlar doğurmuştur. Modernlik bir taraftan özgürleştirici ve farklı bireysel ve toplumsal kimlikleri ifade etmeye hizmet eden boyutlarıyla bir taraftan da disiplin ve hâkimiyet altına alan ve kimlikleri bastıran taraflarıyla ikircikli bir eğilim göstermiştir. Modernliğin bu ikircikli doğası aslında içerisinde barındırdığı akıl-özne çatışmasının bir tezahürüdür. Akıl-özne çatışması aslında özne olarak bireyin, modernliği kuran araçsal akla karşı bir kimlik iddiasında bulunmasıdır. Modernliğin araçsal akıllı büyük ölçüde kimliklerin gelenekselle olan bağını bertaraf etmeye çalışır ve karşıt kimliklerin birbiriyle çatışmasını engelleyecek bir sistem kurmayı hedefler. Oysaki

özne ise buna karşı özgürleştirici bir toplumsal hareket oluşturmaya çalışır. Öznenin anlam arayışı içerisinde olan yanı kimliğe yaslanır ve bu kimlikler onun için toplumsal deneyimlerinin ve ürettiği anlamların kaynağıdır. Burada kastedilen tıpkı Weberci anlamda toplumsal eylemin belli bir amaç ve araç zinciri içerisinde icra edilmesinde olduğu gibi, anlamlı insan davranışlarının içerdiği anlamdır. Bu anlam öznel tarafından içselleştirilmiş ve uğruna belli eylemler yapılan bir bütünlük oluşturmaktadır (Castells, 2006:13). Halbuki modernliğin temel amacı “hem düşüncede, hem de demokratik kurumlarda, akılcılığın, kişisel özgürlüğün ve kolektif kimliğin bağdaşabileceği uzamı araştırmaktır”(Touraine, 2002:12). Modernliğin bu uzlaştırma çabasına karşın kimliklerin yükselişi, insanın tekbiçimleştirilmiş bir kimlikten sıyrılarak çoğul kimliklerle yeni anlam arayışını şekillendirir. Dolayısıyla artık ulus-devletlerin sunduğu kimliklerle sınırlı kalmayan bir anlam arayışına yönelen kimlik tanımlamalarından bahsedebiliriz. Dolayısıyla bir kişinin kendisini ya ulus-devleti aşan bir üst kimlikle ya da daha dar ve yerel bir kültürel kimlikle tanımlaması artık daha yaygın olarak rastlanan bir şeydir (Giddens, 2012:87). Bu gelişmeler hem bir yandan insanların ulus-devlete ve modernliğe karşı geleneksel ve kolektif kimliklerini yeniden keşfetmesiyle ilişkiliyken, bir yandan da sadece geleneksel, kolektif kimliklerinden değil kendilerinin toplumla etkileşim halinde inşa ettikleri yeni bireysel kimliklerinden kaynaklanan bir dönüşüm sayesinde mümkün olmaktadır.

Bu çerçevede modern toplumda kimlik ve güven ilişkisine de değinilmesi gerekiyor. Farklı zaman ve mekânları kapsayan bir sosyal ilişkiler ağının sürdürülebilmesi için insanların güven duygusunu ve güven ilişkilerini oluşturması gerekmektedir. Burada güvenin bir nevi varlığın kendini güvenilir bir durumda hissetmesini sağlayan ontolojik güvenlikle ilişkili olduğunu ifade etmeliyiz. Tönnies’in bahsettiği üzere, cemaat topluluklarından cemiyet toplumlarına geçişte itimadın yaşadığı dönüşüm sürecinde olduğu gibi, güven duygusunun gayrişahsileştiği, insanların artık birbirlerine yalnızca bir uzmanlıkları veya kamusal bir nitelikleri sebebiyle güvendikleri modern dünyada kişinin öz kimliğini kurması ve sosyal hayata güvenilir bir dayanak olarak bakması pek kolay görünmemektedir (Tönnies, 2000:190). Dolayısıyla kişinin bir güven ve devamlılık hissi içerisinde kimlik inşası gerçekleştirebilmesi, değişimin sürekli olduğu ve esasını teşkil ettiği modern toplumda anahtar niteliğinde bir öneme sahiptir. Modern toplumda

(öz)kimlik ve güven ilişkisi modern benliğin kaynakları ve kimliğin inşası ve dönüşümüyle ilişkilidir. Giddens tarafından geç modern dönem olarak adlandırılan dönemde benlik ve toplum ilişkisi, mahremiyetin dönüşümü, yazılı ve elektronik medyanın etkisi gibi faktörlerle sosyal ilişkilerin niteliği büyük bir dönüşüm geçirmiştir. Bu dönüşüm Castells'in bahsettiği ağ toplumunun ve temel birim olarak ağların getirdiği dönüşümün bir benzeri olarak görülebilir. Burada kişilerin benlik gelişiminin bizden önceki dönemlerde yaşayan insanların öz kimlik inşası ve benlik gelişiminden köklü bir şekilde farklılaştığı iddia edilebilir. Bu sosyal örgütlenme düzeni içerisinde artık bireyler 'kendi benliği üzerine düşünen' bir öz kimlik inşası gerçekleştirmektedir. Modern benliğin ve kimliğin inşa süreci düşünümsel ve değişken bir süreç olarak görülmektedir. Kişinin kendini farklı tercihler arasında seçim yaparak inşa ettiği bu yapı içerisinde, kimliğin oluşturulmasına geleneğin etkisi artık çok fazla bir geçerliliğe sahip değildir. Giddens'a göre böyle bir inşa sürecinde "modern sosyal hayatta, yaşam tarzı fikri çok özel bir anlam ve önem kazanır" (Giddens, 1991:5). Günümüz toplumunda yaşam tarzı adeta kutsal bir kavram olarak yerini almıştır. Sınıf temelli ve sosyal eşitsizliklere odaklanan bakış açısı yerine ya da sınıf bilinci gibi bir kavram yerine ikame edilen ve insanların kamusal alandaki yaşam tarzı tercihleri ve haklarını ifade eden yaşam tarzı, günümüz neo-liberal toplumunun kimliklere çok fazla önem atfeden bakış açısının adeta somutlaşmış halidir. Yaşam tarzı, bir kişinin kimliğinin o kişide cisimleşmiş halidir. Touraine, modernliğin bir taraftan Giddens'ın bahsettiği yaşam tarzlarını seçme hakkı verirken bir taraftan da bunlar üzerine düşünerek davranışlarını yönetme eğilimini kazandırdığını ifade etmektedir (Touraine, 2002:293). Aslında Touraine'in modern benliğin ve ben kimliğinin oluşumuna bakarken bahsettiği özne-akıl ikiliğinin modernlikte bir araya gelişinin bir benzerini Giddens'ın yaşam tarzına dair değerlendirmesinde bulabiliriz. Giddens'ın modern benliğe ve kimlik inşasına dair değerlendirmesindeki iki kutup yerel ve küreseldir. Dolayısıyla kişilerin kimlik oluşumunu şekillendiren iki taraflı etkiler, hem kişinin daha küresel bir alandan tercihler yapmasından ve hem de daha dar bir kültürel çevreden, kendi kolektif çevresinden yaptığı tercihlerden kaynaklanır. Yine Taylor da bireysel düzeyde modern benliğin ve ben kimliğinin oluşumundan bahsederken tanınma ve kabul görmenin, ya da yanlış tanınma, eksik tanınma ve kabul görmemenin kimlik oluşumundaki anahtar rolünden bahsetmektedir (Taylor, 1994:25).

Bütün bunlardan hareketle diyebiliriz ki, küreselleşme tartışmalarında iddia edildiği üzere dünyanın daha çok küreselleştiği, zaman ve mekân anlamında mesafelerin kısaldığı/sıkıştığı, kimliklerin tekbiçimlileştiği ve benzeştiği bir dünyada hem bireysel düzlemde tanınma ve kabul görmeye dayanan kimlik sorunu ve hem de kamusal düzeyde kültürel, etnik ve dinî kimliklerin tanınması sorunu yeni bir hüviyet kazanmıştır. Küreselleşmeyle birlikte analiz birimleri de artık sadece ulus-devletle sınırlı tutulamayacak bir hale gelmiştir ve sosyoloji ulus-devletin toplumunu inceleyen bilim dalı olmaktan ziyade küresel toplumu inceleyen bilim dalına dönüşmek durumunda kalmıştır. Bunun gereği olarak tıpkı diğer birçok toplumsal sorun gibi kimlikler, kimlik politikaları, çok kültürlülük gibi meseleler de ulus-devlet düzeyini aşan ve küresel düzeyde tartışılması gereken sorunlar haline gelmiştir. Bu durum kimlik ve çokkültürlülük sorununu medeniyetler ekseninde ele alan medeniyet temelli bir yaklaşımı da desteklemektedir. Avcı ve toplayıcı toplum tipinden tarım toplumuna oradan da sanayi toplumuna uzanan ve bin yıllara yayılan toplumsal değişme süreci günümüzde sanayi toplumunun yeni bir versiyonu olarak küresel toplum şeklinde adlandırılabilir. Ayrıca gelişme aynı zamanda kırsal toplumundan kent toplumuna ve metropol toplumuna, oradan da küresel kentlerden örülü bir toplumsal yapıya evrilmiştir. Küresel toplum, Batı'nın yirminci yüzyılda Batı ve diğerleri ayrımını farklı bir şekilde yeniden ürettiği bir coğrafi bölümlendirme üzerine inşa edilmiştir. Avrupa, ABD ve onun uzantısı şeklindeki Batı bloğu Birinci Dünya'yı oluştururken, İkinci Dünya ise SSCB ve onun uydusu konumundaki Doğu Bloku ülkeleridir. Üçüncü dünya ise yirminci yüzyılın başlarında azgelişmiş ülkeler, geç modernleşme evresindeki ülkeler olarak adlandırılırken daha sonra ise gelişmekte olan ülkeler olarak adlandırılmaya başlanan ülkelerdir. Bu şekilde oluşan bir dünya sistemi içerisinde küreselleşme, on dokuzuncu yüzyıldaki sömürgeleştirme pratiğinin yeniden üretilmesi olarak okunabilir.

Bununla birlikte küreselleşme sürecini sadece ekonomik, sadece toplumsal ve siyasi veya sadece kültürel bir olgu olarak görmek yerine, bunların hepsini içeren farklı boyutlarıyla bir toplumsal değişme süreci olduğu iddia edilebilir. Bütün bu boyutlarıyla ortaya çıkan süreç, medya teknolojileri sayesinde çok daha süratli bir ivmeyle gelişme göstermiştir. Bilgi ve iletişim araçlarının getirdiği sürat ve bilgi akışları, *zaman mekân sıkışmasını* (Harvey, 1999) beraberinde getirmiş ve böylece 'yeni ortaya çıkan karşılıklı elektronik bağlantılar sebebiyle' dünyanın çok daha aynîleşmiş, bütünleşmiş ve benzeşmiş bir

topluluk haline geldiğini iddia eden *küresel köy* (McLuhan, 1962:31) metaforu ortaya çıkmıştır. Ancak küreselleşme benzeşme ve bütünleşmeyle eş zamanlı olarak farklılaşma, parçalanmayı da beraberinde getirmiştir. Bir tarafta kültürel homojenleşme yaygınlaşırken aynı anda daha parçalanmış ve heterojen bir yapı da ortaya çıkmaktadır. Küreselleşmenin birbirine zıt gibi görünen ancak ikisini de kapsayan bu çok yönlü değişim süreci küyerelleşme (glokalizasyon) gibi tabirlerle ifade edilmiştir. Küyerelleşme sadece baskın kültürlerin hâkim olduğu tek taraflı bir etkiyi değil farklı kültürlerin birbirini etkilediği bir süreci anlatmak üzere icad edilmiş bir terimdir. Örneğin Cezayir’de Fransa kaynaklı bir müzik türü etnik unsurlarla da bezenmiş yeni bir müzik türüdür; o artık ne kaynağını aldığı Fransa’daki müziğin aynısı, ne de Cezayir’deki etnik müziğin saf halidir. Ya da Londra’da yoğun olarak Hintlilerin yaşadığı mahalledeki Türk yemek restoranında sunulan bir yemek, bir taraftan Türk yemeği iken diğer taraftan orada yaşayan Hintlilerin baharat ve diğer lezzet tercihleriyle ve İngilizlerin ya da diğer etnik grupların lezzet tercihleriyle dönüşüme uğramakta farklı bir lezzete dönüşmektedir. Bu durumda söz konusu müzik ya da yemek artık ne o, ne de diğeridir ama aynı zamanda hem o hem de diğeridir ve aynı zamanda birinden ya da diğerinden bağımsız olarak tamamen yeni üçüncü bir türü de ifade eder. Ancak bu kültürel heterojenliğin ötesinde aynı zamanda bütün yemek türlerini ve yemek yeme biçimlerini ya da bütün popüler müzik türlerini ve müzik tüketim biçimlerini içine alan benzeştiren ve standartlaştıran bir homojenleştirme de söz konusudur. Dahası benzeştirilen, standartlaştırılan ya da McDonalddlaştırılan şey, sadece tüketilen meta’nın kendisi değil onu tüketmeye hazır olan tüketici kimliğidir. Öyle ki kontrolün ve rasyonelleşmenin uç noktalara taşındığı bu sistemde verimlilik, hesaplanabilirlik, öngörülebilirlik, insan dışı teknolojilerin ikame edilmesi ve belirsizliğin denetlenmesi gibi etkenlerle bu benzeşme ve tektipleştirme desteklenir. Artık insanların yediği şeylerden ziyade yeme içme biçimleri, hizmet beklentileri, tepkileri aynileşmeye başlamıştır. Ritzer’e göre artık günümüzde yeni rasyonelleşme biçimi Weber’in bürokrasisinden ziyade bir hızlı-yemek restoranına benzetilebilir (Ritzer, 1983: 101). Ritzer bu durumun bu örneği verdiği 1980’li yıllar için geçerli olduğunu ve gelecekte de rasyonelleşme biçimlerinin evrimleşeceğini iddia eder. Nitekim artık günümüzde ‘yavaş yemek’, ‘yavaş şehir’ gibi sosyal hareketler sadece turistik bir pazarlama aracı olmanın ötesinde hem biyolojik türlerin korunmasına hizmet eden bir çevre hareketi hem de gündelik hayatın McDonalddlaştırılmasına karşı seçenek

sunma potansiyeli olan bir sosyal hareket olarak gelişmektedir. Dolayısıyla küyerelleşme kültürel, sosyal, siyasi ya da ekonomik olmak üzere her sahada kimliklerin homojenleşmesi ve heterojenleşmesini beraberinde getirmektedir. Bu homojenleşmeler, kimliklerine yapışan failleri/aktörleri sadece bir tüketici olarak standartlaştırır ve en iyi ihtimalle farklı seçenekler arasından birini seçen kişi konumuna indirger (Appadurai, 1990:307). Öte yandan, yertsiz-yurtsuzlaşmanın getirdiği yeni durumda ‘muhayyel’ topluluklar içerisinde yaşayan bu yarı-aktör ve yarı-tüketici niteliğindeki kişi, kimliğini bir ulus-devletle, belli bir bölgeyle veya belli bir yerellikle özdeş görmek yerine kendi fail/aktör kimliğinin bir parçası olarak taşımaya başlar. Bu yersiz-yurtsuzlaşmış bilinç, Appadurai’ın küresel kültürel akımların beş boyutunu oluşturduğunu söylediği mekânlar içerisinde etno-mekânın bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu durum aslında yerine göre ‘muhayyel bir cemaat’ olarak ulus-kimliğini aşındıran ve her kişiye ya da kültürel gruba özgü alternatif muhayyileler oluşturan bir etki yaratır. Appadurai (1990:295) buna atıf yaparak bir kişinin muhayyel cemaatinin başka bir kişi için geçerli olmayacağını ve aksine siyasi anlamda bir tutsaklık ifade edebileceğini iddia etmektedir. Sonuç olarak, küyerelleşme süreci küresel kültür akımları içerisinde aktörü/faili sabit bir konumlandırma yerine akışkan ve değişken bir kimlik içerisine konumlandırır. Küyerelleşmenin getirdiği bu eşzamanlı heterojenleşme ve homojenleşme süreçleri göçmen kimliklerini veya diğer etnik kimlikleri de etkilemiştir ve ‘tireli kimlik’ olarak adlandırılan yeni ve melez kimlik biçimleri ortaya çıkmıştır. Bu yeni kimlikler sadece diasporik özellik taşıyan kimlikler ya da sadece göçmen kimliği niteliğindeki kimlikler değildir. Daha ziyade, ulus-aşırı bir mekânda tanımlanan arada kalmışlık, üçüncü mekân, kimlik kaybı, kültür şoku ve yeniden akültürasyon halidir ve Alman-Türk, Euro-Türk, Fransız-Türk gibi kimliklerle ifade edilmektedir (Kaya: 2007:12). On dokuzuncu yüzyıl sonları ve yirminci yüzyıl başlarında Afro-Amerikalı, Alman-Amerikalı, İrlandalı-Amerikalı gibi Amerikalı kimlikler için kullanılan tireli-kimlik tabiri günümüzde küreselleşmenin yaygınlaşmasıyla beraber Avrupa başta olmak üzere birçok bölgede karma kimlikleri ifade etmek üzere kullanılmaktadır.

İktisadî sistem açısından bakıldığında, küreselleşme on altıncı yüzyıldan bu yana gelişen kapitalist dünya ekonomisinin bugün geldiği noktayı temsil etmektedir ve bu anlamda bir dünya-sistemidir. Bu yönüyle üretim etkenleri olan sermaye, insan(emek), mal ve hizmetin sınırsız akışı demektir (Wallerstein, 2000:71). Ancak günümüzde çok bariz bir

şekilde görüldüğü üzere mal ve hizmetin ve sermayenin akışı bu anlamda sınırsız iken, emeğin(işgücünün) yani insanların sınırsız akışı ve serbest dolaşımı aynı düzeyde sınırsızlaşmamıştır. Küreselleşmeyle kimlik ilişkisinin en önemli düğüm noktalarından birisini de bu husus teşkil etmektedir. Dolayısıyla ulus-devlet düzeyinde işgücünün toplumsal tabakalaşması bu bağlamda küreselleşmektedir. Batılı ülkelerin göçmen politikası sadece vasıflı ve toplumsal bütünleşmeye uygun ve açık insan gücünü kendi bünyesine dâhil etme eğilimindedir. Diğer yandan bu vasıflara sahip olmayan göçmen kitleleri de yer yer modern dünyanın ‘yabancı’sına ve ‘marjinal insanı’na karşı postmodern dünyanın yabancıları ‘yeni yoksullar’ ya da ‘yetersiz tüketiciler’ olarak karşımıza çıkmaktadır. Böylece seçkinlerin dikey ve yatay sosyal hareketliliğinin yüksek olduğu ancak ‘yeni yoksullar’ın ise çok düşük bir sosyal hareketlilik düzeyine sahip olduğu bir küreselleşme süreci ortaya çıkmaktadır (Bauman, 1997:25). Ekonomik küreselleşmenin aktörleri olan çok uluslu şirketler ve dijital ekonomi de küreselleşmenin hızlandırıcısı konumundadır.

Öte yandan küreselleşme süreci, yukarıda da Benedict Anderson’ın ‘muhayyel cemaat’ kavramı ve Appadurai’ın buna dair yorumunda değinildiği üzere, millî kimlikleri ve milliyetçilikleri de dönüştürmüştür. İki taraflı işleyen küreselleşme dinamikleriyle, hem ulus-devlet üstü bölgesel ve küresel yapılanmalar, ulus-ötesi medeniyet kimlikleri ve hem de ulus-altı geç kalmış etnik mikro-milliyetçilikler ve ayrılıkçı hareketler önem kazanmaya başlamıştır. Küreselleşme ulus-devlet kimliklerini sorgulatır hale gelmiştir. Milliyetçiliğin modern toplumlar için temel bir örgütlenme ve dayanışma biçimi olarak küreselleşmeden nasıl etkilendiği hususu önemli bir soru olarak farklı şekillerde cevaplanmıştır. Milliyetçiliği önemli kılan husus kapitalizmle birlikte modernleşmeyi ve modernizmi oluşturan iki temel unsurdan biri olmasıdır. Avrupa için medeniyet fikrinin somut bir hüviyet kazanmaya başlamasıyla milliyetçiliğin siyasi ve kültürel bir fikir ve örgütlenme biçimi olarak ağırlık kazanmaya başlaması aynı sürece denk düşmektedir. Fransız Aydınlanma yüzyılı olan on sekizinci asırda milliyetçiliğin insanlığın ilerlemesini ve medenîleşmesini sağlayacak en önemli araç olarak düşünüldüğü ifade edilebilir. Bu yüzden milliyetçilik ve millî devlete duyulan inanç Batı Avrupa’dan başlayarak farklı ulusların aydınlanma, medenîleşme ve ulus-devletleşme süreçlerini etkileyen kurucu unsura dönüşmüştür. Milliyetçiliğin oluşumuna dair yaklaşımlara baktığımızda Anderson ve Gellner’in modernist ve inşacı yaklaşımları öne çıkmaktadır. Anderson milliyetçiliği

açıklarken, tıpkı McLuhan'ın Gutenberg Galaksisi'nde 'tipografik insan'ın ortaya çıkışının önemine değindiği gibi 'matbaa kapitalizmi'nin varlığının aşiret ve kabile dayanışmasını aşır ulus dayanışmasına doğru gelişip evrilmesini sağladığından bahseder (Anderson, 1995: 49). Zira tipografik insan da bu yeni yazım teknolojisi sayesinde yerli dilleri daha standartlaşmış, tektipleşmiş ve taşınabilir bir ürün olarak yanında taşıyabilme ve yeniden üretebilme kabiliyetine erişmiş kişidir (McLuhan, 1962: 199). Burada yerli dilin tipografi sayesinde bir ulusal dil olarak gelişimi ve zaferi, hem daha geniş bir medeniyet dili olarak Latince'ye hem de daha alt düzeydeki lehçelere ve diğer yerel dillere karşı kazanılmış bir zaferdir. Ancak bunun sonucundadır ki, gazete, dergi ve kitap gibi 'efkâr-ı umumiye/kamuoyu' denilen kolektif bilinci oluşturma gücüne sahip araçlar yaygınlaşabilmiş ve kitleler arasında hâkim bir güç konumuna erişmiştir. Fikirlerin gazete ve kitap yoluyla yayılması bu anlamda Ziya Gökalp'in yazılarında da son derece geniş yer tutmuştur. Gökalp de, Gabriel Tarde gibi Batılı bazı düşünürlerin fikirlerine atıf yaparak, gazetenin millet, kitabın da medeniyet fikrinin gelişimine katkı sağladığını iddia etmektedir (Gökalp, 1976b:104-105).

Böylece muhayyel bir cemaat olarak ulusu mümkün kılan şartlar onu hayal edilmiş, sınırlı, egemen ve cemaatçi bir birliktelik şeklinde ortaya çıkarmıştır. Ulusun muhayyel oluşu her bir mensubunun milletin diğer mensupları hakkında bir şey bilmeseyse bile onları zihninde bir hayal olarak yaşatabilmesinden kaynaklanır. Bu anlamda ulusun kurgulanmış ve icat edilmiş bir birliktelik olarak düşünülmesi, Hobsbawm'ın 'icat edilmiş gelenek' kavramıyla ve Gellner'in bu muhayyel birlikteliğe ortak bir birlikten ziyade tarihsel bir sahtelik olarak bakmasıyla örtüşmektedir. Ulus aynı zamanda sınırlıdır çünkü hiçbir millet, mensupları tarafından bütün bir insanlık ile örtüşecek şekilde hayal edilemez. Ulusun egemen bir unsur olarak düşünülmesi ise, onun kaynağını göklerden alan dinî otoritelere ve hanedanlara karşı Aydınlanma ve diğer devrimlerle meşruiyet sağlamış olmasından kaynaklanır. Ulusun bir topluluk ve ortak bir dayanışma ruhu olarak düşünülmesi de her ulus içerisinde var olan bütün eşitsiz iktidar ilişkilerine ve diğer sorunlara rağmen en güçlü dayanışma ruhu olarak varlığını devam ettirmesinden kaynaklanmaktadır (Anderson, 1995: 20-22). Anderson ulusların, nasıl olup da böyle bir kardeşlik ve yoldaşlık bağını perçinleyerek devam ettirebildiklerine dair cevabı kültürel kökenlerle açıklar. Ancak modern dönemde milliyetçiliğin gelişimini ve ulusun hayal edilebilmesini sağlayan teknolojik gelişmeleri ise birkaç evre olarak görmektedir. Bunlar

yatay zaman fikri ve eş-zamanlılığın gelişimi, matbaa kapitalizminin ulusal dilleri ve dolayısıyla ulusal kamuoyunu ortaya çıkarması, vatan (anayurt) fikrinin gelişimidir. Sonuç olarak kamuoyunun oluşumuyla eş zamanlılık fikrinin gelişimi anavatan duygusuyla birleştiğinde ulus fikri tam bir sosyal gerçeklik olarak somutlaşmıştır. Anderson bu sürecin teknik ayrıntılarını ise ulusa dair bilginin, ulusal bilincin ve hafızanın inşası (harita, müze ve nüfus sayımı gibi teknikler) ve diğer inşa edici ve merkezileştirici hamlelerle açıklamaktadır. Anderson'ın matbaa kapitalizmi ve onun yarattığı gelişmelerle ayrıntılandığı süreç Gellner'de ise sanayileşme ve kitlesel eğitim şeklinde daha genel bir gelişme olarak yer alır. Öte yandan Gellner kolektif bilinç ve hafızanın hayal etmesini ve milliyetçiliğin muhayyel oluşunu bir icat ve yaratım süreci olarak değil de bir sahtelik ve uydurmacılık olarak görmeyi tercih etmiştir (Gellner, 1986:56). Ona göre tarım toplumundan sanayi toplumuna geçişle birlikte ortaya çıkan kaçınılmaz ve nesnel koşulların getirdiği 'homojen toplum biçimi'nin milliyetçilik eliyle oluşturulduğunu iddia etmek isabetli değildir. Dolayısıyla Gellner'a göre sanayileşmenin yarattığı kültürel anlamda homojen toplum, milliyetçilikten önceki bir gelişmedir. Kedourie'nin iddia ettiği gibi kitleleri homojen bir topluma dönüştüren şey milliyetçilikten ziyade sanayileşmedir ve milliyetçilik sadece bunun yüzeydeki görünümünden ibarettir. Gellner'ın homojenleşmeye dair modeli Weberci bir çizgidedir ve kurumsallaşma, bürokratikleşme, kitle eğitimi gibi Weberci bürokratik yönetim ve rasyonelleşme süreçlerine dayanır. Böyle bir çerçevede "kültür artık sadece çok sıkı ve zorlayıcı kısıtlamalarla desteklenen bir toplumsal düzene ait bir süs, bu düzenin meşrulaştırılması ve doğrulanmasının aracı değildir. Kültür paylaşılan elzem bir ortam, bir hayat enerjisi ya da paylaşılan bir atmosferdir" (Gellner, 1986:37). Anderson'ın kültürel kökenler olarak ifade ettiği kolektif bilinç kaynağı Gellner'da da bahsi geçen homojenliğin taşındığı ve paylaşılan ortam olarak karşımıza çıkmaktadır. Milliyetçiliğe dair teorik yaklaşımlar arasında, ulusu bu tarz bir kültürel türdeşlik ve bir medenîleşme süreci olarak gören bu görüşlerden ziyade onu etnik bir aidiyet temelinde yükselen ve yüz yıllar süren uzun vadelerde mitler ve başka bazı etnik kültürler etrafında şekillenen bir topluluk duygusu olarak gören etnisite merkezli bakış açıları da söz konusudur. Etno-sembolizm olarak adlandırılan bu görüş, milliyetçiliği yalnızca modernleşme süreciyle kısıtlayan modernist bakış açısıyla, milleti ve milliyetçiliği kadim bir gerçeklik olarak gören kadimci bakış açısı arasında orta bir yol olarak görülebilir. Etno-sembolist

yaklaşımın en önemli figürü olan Smith'e göre kadimci anlayışı savunan kuramcılar için din, din, ırk ve toprak gibi unsurlara dayanan kadim bağların önemi çok büyüktür ve milletler ve etnik topluluklar tarihte rastlanan doğal birimlerdir ve insani deneyimlerin tamamlayıcı unsurunu oluştururlar. Modernistler ise milleti ve milliyetçiliği büyük ölçüde on altıncı asırdan beri süregelen modern kapitalizmin gelişim süreçlerindeki siyasi veya ekonomik süreçlerle paralel olarak teşekkül eden olgular şeklinde görmektedirler. Bu iki teorik görüşün aksine Smith, milleti yalnızca kadim bağlara dayanan sosyo-biyolojik ilişkilerle ya da Avrupa merkezli modernleşme sürecinde şekillenen ulus-devletleşme süreciyle sınırlamaktan ziyade daha geniş bir tarihi perspektifte ele alır ve etnisite-ulus ayrımını yaparak farklı tarihî ve sosyal şartlarda etnisitelerin ulusa dönüşümünün gerçekleşebileceğini vurgular (Smith, 1988:9-12). Bu sebeple Smith, kadim bir gerçeklik olarak millet ve milliyetçilik olgusuna inanan ve bu inancı teorilerine aktarmaya çalışan kuramcılar daha çok ulusun etnisite boyutuna ve uzun vadeler boyunca değişmeyen din, dil, âdetler gibi kadim unsurlara odaklanan ve değişim diye bir şeyin var olmadığına inanan Parmenides'çilere benzetir. Öte yandan modernist Heraklitçiler ise kısa vadelerde toplulukların değişken olabilen duygu ve tutumlarına odaklanırlar ve etnisite olarak adlandırılan gerçekliğin yok olabilir, yeniden ortaya çıkabilir veya tamamiyle etkisini yitirebilir bir unsur olduğunu düşünürler (Smith, 1988:210). Dolayısıyla Smith, 1980'ler gibi henüz küreselleşmenin bu kadar yoğun bir şekilde tartışılmadığı dönemlerde küresel sorunların çözümünde ulus-devlet ve etnisite arasındaki ilişkinin ne kadar anahtar bir rol oynadığını ifade etmiştir.

Anderson, Gellner, Kedourie, Hobsbawm ve Smith gibi farklı milliyetçilik teorisyenlerinin hepsinde milliyetçiliğe dair temel ikiliği oluşturduğu görülen kültürel homojenlik-kültürel heterojenlik, kadim-modern, daimîlik-değişkenlik, ulus-devlet – etnisite gibi unsurlar, modernleşmenin ileri bir evresi olarak görülen küreselleşme sürecinde de tartışılan konular olmuştur. Küreselleşme, bireysel düzeyde kişilerin kendi kimlik arayışlarını illa ulus-devletle örtüşmeyecek şekilde ulus-ötesi ya da ulus-altı etnik, dinî veya kültürel kimliklerde araması sonucunu getirmiştir. Toplumsal, ekonomik ve siyasi düzeyde ise ulus-devlet örgütlenmelerinin ekonomik küreselleşme karşısındaki yeterliliğinin sorgulandığı, Avrupa Birliği gibi ulus-ötesi teşekküllerin sosyo-ekonomik ve kültürel yeni birliktelikler ve toplulukları güçlendirdiği, küresel yönetim modellerinin ortaya çıktığı şartları beraberinde getirmiştir. Netice itibarıyla, Giddens'ın

da değindiği üzere modernliğin en temel sonuçlarından biri küreselleşmedir ve küreselleşme yalnızca Batı'nın kurumlarının diğerlerini ezecek şekilde yaygınlaştığı bir süreç olmaktan ziyade dünya ölçeğinde karşılıklı bağımlılıklara dayanan bir süreçtir. Küreselleşmenin kapitalist ekonomik yapılanma çerçevesinde ortaya çıkardığı malların-hizmetlerin, emeğin ve sermayenin serbest dolaşımı bir yana, küresel anlamda kimliklerin ulus-ötesi ve ulus-altı arayışlarına tesir eden yönü itibariyle millî kimlik üzerinde ciddi etkilere yol açtığı iddia edilebilir. Özellikle beraberinde getirdiği kültürel kimliklerin ve ürünlerin serbest akışı ve bunun bilgi iletişim teknolojileriyle desteklenerek kolaylaştırılması, 'evrensel değerler ve normlar' kategorisinin uluslararasılaşması ve yukarıda bahsettiğimiz ve adeta kutsal hale gelen yaşam tarzlarının küreselleşmesi millî kimliklere karşı küresel kültürün egemen hale gelmesini destekleyen süreçlerdir. Böyle bir çerçevede artık McDonalddlaştırılmış bir tüketici kimliği ya da herhangi bir çokuluslu şirkette çalışıyor olmanın getirdiği kimlik, ulus-kimliğiyle yarışır hatta onu aşar hale gelmiştir. Örneğin bir IBM ya da Arçelik çalışanı olmak ya da Coca-Cola veya Ford tüketicisi olmak ulusal aidiyetin yanı sıra kişilerin toplumsal konumunu tanımladıkları, bir statü ve kimlik edindikleri önemli aidiyetler olarak öne çıkmaktadır. Küreselleşen kültür, yaşam tarzı ve tüketim kalıpları yoluyla millî kültürlerin tehdit altında olduğunun hissedilmesinin yanı sıra, yerel ya da etnik kimlikler ise küresel kültürün tamamlayıcı unsurları olarak öne çıkabilmektedir. Örneğin tüketim odaklı küresel kimliğin coca-cola ve fast-food tüketimi bağlamında *coca-colonization* gibi yeni-sömürgeci bir araç olarak adlandırılmasının yanı sıra, etnik mutfakların ya da etnik müziklerin küresel ölçekte görünür hale gelmesi ve diğer şehirlere göre daha yoğun bir biçimde küresel kültürün mekânı olan küresel kentlerde etkisini artırması birbiriyle eş zamanlı ilerleyen iki süreçtir. Dolayısıyla bu ve buna benzer birçok eş zamanlı süreç ulusal kimlikleri aşındırırken aynı anda hem küresel (ulus-ötesi) hem de yerel (ulus-altı) kimlikleri güçlendirmektedir. Küresel-ulusal-yerel kültürler arasındaki bu ilişkiler alışılmış kültür-medeniyet tartışmasına yeni bir boyut daha eklemiştir. Modernleşme ve Batılılaşma sürecinde ulusal kültürün Batı medeniyetinin etkisiyle yaşadığı kültürel şok, sekülerleşmiş Batı kültürüyle millî kültür arasındaki kültür çatışması(*kulturkampf*) ve neticesinde sekülerleştirici seçkinler/bürokratlar eliyle uygulanan mecburi kültür değişimleri tartışması boyut değiştirmiştir. Günümüzde seçkinler eliyle şekillendirilen mecburî bir kültür değişmesinden ve laikleştirici politikalardan kaynaklı kültür savaşından ziyade bireyin ve

toplumsal hareketlerin/toplumsal grupların kendi öz kimlik arayışları kapsamında içselleştirdiği bir kimlik edinme sürecinden de bahsedilmesi gerekmektedir. Son olarak, küreselleşmenin en önemli ve en güçlü akımlarından biri de, sivil toplum hareketleri ve sosyal hareketler eliyle yaygınlaşan ve hem ulus-ötesi yapılanmaların ve hem de ulus-altı yapılanmaların ve grupların sahip çıktığı ‘evrensel değerler ve normlar’ kategorisi olarak ifade edilebilir (Özyurt, 2012:152). Evrensel değerler ve normlar kategorisi özellikle Soğuk Savaş sonrası yeniden bir dünya düzeni oluşturma çabaları içerisinde daha yoğun bir şekilde öne çıkmıştır. 1945 sonrası ABD merkezli dünya sisteminde öngörülen BM ve NATO gibi yalnızca kurumsal olarak var olan ve ulus-devletlerin gücünü sınırlama amacı da taşıyan uluslararası örgütlerin ötesinde yaygınlaşan ve kitleleri etkileyen bu evrensel değerler ve normlar, demokrasi, insan hakları, bireysel hak ve özgürlükler gibi bir dizi ‘Avrupalı/Batılı’ değeri kapsamaktadır. Evrensel değerler ve normlar olarak adlandırılan ve böylece evrensel olduğu ve/veya olması gerektiği varsayılan ve öngörülen bu değerler-normlar küreselleşme sürecinde örneğin bir etnik grubun içerisinde varlığını sürdürdüğü ulus-devlete karşı kültürel haklarını savunmasının aracı olarak işlev görmüştür ve millî ya da dinî kimlik algılarını dönüştürmüştür. İlerleyen bölümlerde daha ayrıntılı olarak değinileceği üzere Türkiye’de Müslümanların 1990’lı yıllarda ulus-devletin baskıcı laiklik politikalarına karşı ulus-ötesi bazı mercilere müracaat etmesi bunun bir örneğidir. Nitekim 28 Şubat Süreci’nde yoğun olarak gündeme gelen başörtüsü yasağı gibi anti-demokratik bir uygulama karşısında Müslüman kadınların Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’ne başvurması bu gibi evrensel değer ve normların küreselleşme sürecinde ulus-devlet kimliğine karşı nasıl bir güç kazandığının göstergesidir. Burada modern bireyin, hem ulus-devletin tâbi olduğu daha üst bir kuruluş olan AİHM’e başvurarak ulus-aşırı bir küresel/bölgesel kurumdan ulus-devlete karşı temel hak ve hürriyetlerini koruma talebinde bulunması ve hem de başörtüsünü ‘İslâmî bir emir’ olmanın yanı sıra temel bir insan hak ve hürriyeti olarak da algılamaya başlamasının modern öznenin öz kimlik arayışına dair yeni bir gelişme olduğu iddia edilebilir.

Ancak küresel eğilimlerin, kurumların ve var olduğu farz edilen küresel ‘evrensel’ normların ve değerlerin ulus-devletlere karşı bir koruma kalkanı oluşturabileceğine dair iyimserliğin tersine dönmeye başlaması çok uzun sürmemiştir. Zira AİHM hem Türkiye bağlamında başörtüsüne karşı verilen yasaklama kararlarının ‘Türkiye’nin tarihsel/toplumsal şartlarına özgü olduğu’ gerekçesiyle buna ilişkin başvurulara ulus-

devletin kendi iç işleri ve dinamikleri çerçevesinde karar verilmesi gerektiğine hükmetmiştir. Ayrıca Fransa, Belçika gibi Avrupa ülkelerinde ‘türban’ın siyasi bir simge olduğu ve çalışma hayatında (özel ya da kamu) bir giyim tarzı olarak yer bulamayacağı gibi ulus-devlet düzeyindeki kararlara yapılan itirazları reddetmiştir. Hukukî temellere dayandırılan bu gibi siyasi kararlar, Türkiye’de başörtüsünün ‘türban’ adı altında bir ‘siyasi simge’olarak kodlanmasından, ‘çoğunluğun Müslüman olduğu ülkede azınlık durumundakilerin baskı altında kalabileceği’ gibi abes bir varsayıma kadar sorunludur. Zira çoğunluğu Müslüman olan bir ülkede sadece bazı Müslüman kadınların başörtüsüyle eğitim görme hakları ve talepleri, sanki geri kalan kadınlara (başörtülü olmayan Müslüman kadınlar ve hem başörtülü olmayan hem de Müslüman olmayan kadınlara) başörtüsü takma yönünde bir cebir kullanımı gibi yansıtılmasına yol açmaktadır. Ayrıca söz konusu AİHM kararlarında Türkiye’deki üniversitelerin ‘laik üniversiteler ve dinî üniversiteler’ şeklinde iki grup olduğu gibi yanlış bir bilgiye dayanan değerlendirmeler de hem bilgi eksikliğini ve hem de etno-santrik ve dolayısıyla önyargılı düşünme biçimini ele vermektedir. Zira AİHM Türkiye’yi mesela bir Fransa gibi ya da herhangi bir Avrupa ülkesi gibi değerlendirmektedir. Bu kararları ele alan sosyolojik ve hukukî değerlendirmelerde, 2004 yılında alınan AİHM kararlarında adeta 11 Eylül etkisinin hissedildiği ve Türkiye’nin sanki ‘Cezayir gibi olmaya aday bir ülke’ olarak görüldüğü yorumları yapılmıştır (Altıparmak ve Karahanoğulları, 2004:266). Bu kararlar örneğinde görüldüğü üzere, sömürgeleştirme döneminin metropol – koloni ayrımının ve dolayısıyla bunun getirdiği diğer ayrımların (metropolün hukuku/koloninin hukuku gibi) sömürgecinin zihninde dipdiri şekilde yaşamaya devam ettiği görülmektedir.

Küreselleşmenin kimlik eksenli yarattığı bu gibi ters yönelimler, bilhassa 2008 ekonomik kriziyle başlayan ve 2010’lu yıllarda daha da yükselen ve güçlenen yeni bir siyasi, kültürel ve ekonomik dalgayla daha da güçlenmiştir. Böylece ulus-devletlere dayalı dünya sisteminin, küreselleşme eğilimlerine karşı yeniden başat konuma yükseldiği yeni bir evre başlamıştır. Bugün hem Batı dünyasında (ABD ve Avrupa’da) hem de ülkemizde çeşitli bilimsel makalelerde ve popüler yazılarda sık sık dile getirilen küreselleşme sonrası döneme geçiş, ‘*glo-nationalism*/(küre-ulusalcılık) evresi ya da ‘ulusun geri dönüşü’ ve ‘milliyetçiliğin yeniden ana akım/geçer akçe haline gelmesi’ gibi söylemler ön plandadır (Antonsich, 2017). Böylece 1990’lı yılların başında Fukuyama, Lewis, Huntington gibi isimlerce dile getirilen liberal kapitalizmin nihai zaferine dair görüşlerin

ve daha evrenselci/kozmpolitan bir dünya öngören yaklaşımların küreselleşme/milliyetçilik bağlamında da yanlışlandığı iddia edilebilir. Bilakis Michael Billig'in de belirttiği üzere milliyetçiliğin banalleştiği ve 'millet olma idelinin siyasi muhayyileler üzerinde hâlâ çok güçlü bir şekilde tesirli olduğu' bir dönemi yaşamaktayız (Billig, 1995: 177). Milliyetçilik ve millet olma ideali, bir yandan geçmiş asırlarda olduğu gibi halen uğruna ölünebilecek bir dava olarak görülmekte ve siyasi anlamda da demokrasinin çerçevesini oluşturan bir unsur olarak kabul edilmektedir. Billig, postmodernizmin ve küreselleşmenin bir hayli geçerliliğe sahip olduğu ve yükselişte seyrettiği 1990'ların ortasında, postmodern kuramcılar ulusal toplulukların ayrıştığını iddia etseler de, ulus gibi böylesine anahtar role sahip olan bir toplumsal varoluş biçiminin asla kullanışsız hale gelmeyeceğini ve milliyetçiliğin hâlâ her yerde bayrağını dalgalandırdığını açık bir şekilde ifade etmiştir. Üstelik bu gelişmeler hem siyasi ve ekonomik anlamda hem de kültürel anlamda entelektüel bir fikir ve söylemden ziyade somut gerçeklik olarak yaşanmaya başlamış durumdadır. Küreselleşme sonrası döneme geçişin Amerikan milliyetçiliğinden ayrı düşünölemeyeceğini ve ABD merkezli bir geçiş süreci olacağını vurgulayan Mehmet Akif Okur, Trump sonrası Amerika'nın ekonomik olarak içe kapanmacı eğilimlerinin ve siyasi alanda uluslararası kuruluşları sorgulayan tercihlerinin küresel düzenin geleceğini belirleyeceğini ifade etmektedir.

“Hayli zamandır başlamış olan “küresel”den “uluslararası”na dönüş arayışı tescilleniyor. Tarihin saati geri çevrilemeyeceği için bu dönüş, elbette geçmişteki bir modelin aynen tekrarı anlamına gelmeyecek. Yeni ulusallık/ulusalcılık küreselleşmenin inşa ettiği alt yapılar üzerinde vücüd buluyor. Söz konusu ekonomik/politik mimarinin bir kısmının yıkıldığını, bir kısmının da dönüşerek güç mücadelelerinin yeni parametrelerine uyarlandığını göreçiz. Önümüzdeki dönemde çok tartışacağımız bu yeni durumu, “kürede ulusalcılık/glonationalism” olarak adlandırıyorum.” (Okur, 18 Kasım 2016)

Okur'un da belirttiği üzere küreselden yeniden uluslararasına ve dolayısıyla ulusal'ın temel birim olduğu bu sürece doğru geçiş aşamasında glo-nasyonalizm, yeniden ulusallığa/ulusalcılığa geçişe işaret etse de, bu yeni ulusallık tarihin aynen geriye döndürölmesi şeklinde değil yeni bir kimlik düzeninin teşekkölü şeklinde cereyan edecektir. Öte yandan ABD merkezli (Amerikan milliyetçiliği) olmakla birlikte bu dönüşüm süreci Avrupa, Avrasya, Ortadoğu ve Uzak Doğuyu da içine alacak şekilde yeni dinamiklerin yükselişini beraberinde getirmektedir. Bugün Avrupa'da Birleşik Krallığın

AB'den çıkışa yönelik Brexit kararını almış olması, aşırı sağ olarak nitelenen iktidarların bir bir yükselişi ve Doğu Avrupa ve Balkanlarda Rusya yanlısı kimi iktidarların ortaya çıkmış olması gibi gelişmeler de söz konusu dönüşümün bir parçası olarak okunabilir. Ayrıca Brexit'le AB'den çıkış kararı alan Birleşik Krallığın bir yandan Churchill'e atıfla Commonwealth(İngiliz Milletler Topluluğu) aidiyetini yeniden vurgularken bir taraftan da İskoçya'nın Birleşik Krallık'tan ayrılarak AB'ye dâhil olmaya dair talepleri ulus-devlet, ulus-aşırı aidiyetler ve ulus-altı taleplerin bu dönemde ne kadar çok yönlü ilişkiler içerisinde şekillendiğini göstermektedir. Günümüzde Türkiye'de ve bahsi geçen diğer ülkeler bağlamında 'medeniyetçi söylem'in yükselişi ve anahtar bir niteliği haiz olması da, küresel ve ulusal kimliklerin böyle bir yeniden tesis edilme ve tanımlanma sürecinde oluşuyla ilgilidir. Ulusal olanın geri dönüşü ve küresellikten uluslararasına geçiş süreci sonraki bölümde kimlik temelli liberalizmin gerileyişi ve kimlik siyasetinin gerileyişi/çöküşü tartışmalarıyla birlikte yeniden değerlendirilecektir. Bütün bu gelişmelere binaen, küresel ile yerel öğelerin birlikte tesir ettiği bir süreç olan küreselleşmenin uç durumlarına gereğinden fazla önem atfedilmesi gerçeği isabetli bir şekilde yansıtmayacaktır. Zira kimlikler, milliyetçilik ve millî kimlikler bağlamında da bir yandan benzeşmeler, bütünleşmeler bir yandan ayrışma ve parçalanmalar olsa bile ulus-devlet kimlikleri temelindeki dünya sisteminin hâlâ geçerliliğini koruduğu söylenebilir. Siyasi düzlemde milliyetçiliğin ve ulus-devletlerin süregelen bu geçerliliği bireysel ölçekte de devam etmektedir. Modern öznenin ulus kimliği dışındaki kimlik arayışları olsa da, kimlik bakımından birinci derecede ulusal kimliklere bağlı olduğu (Giddens, 1990:175) ve milliyetçiliğin içerdiği sembolik şiddete rağmen ulusların hâlâ, toplumsal dayanışma bağları ve kültürel kimlik ve özdeşleşme biçimleri açısından en zengin kaynaklar olduğu iddia edilmektedir. Dolayısıyla küreselleşmenin ulus-devletin ve "ulusal" kategorisinin sonu ve kozmopolitan bir hayalin gerçekleşmesi demek olmadığı, aksine ulus temelli sosyal örgütlenmelerin halen önemini koruduğu post-ulusal bir döneme girildiği belirtilebilir (Calhoun, 2007:25).

Ulus-aşırı ve uluslararası yönetim biçimleri ve kurumlarının son otuz yıllık süreçte yaşanan kimlik krizleri, etnik krizler ve savaşlarla ilgili olarak ne kadar yetersiz kaldığı Yugoslavya'nın dağılma sürecinde Bosna'da yaşanan katliamlarla ve Irak, Suriye gibi benzeri birçok örnekle birlikte çok net bir biçimde görülmüştür. Öte yandan, ulus altı kimliklerin ve mikro-kimliklerin ve mikro-milliyetçiliklerin de her ne kadar kimlik için

adeta sahneyici bir alan oluştursa da ayrıştırma, ayrılıkçılık ve kopuş etkeni olduğu ya da alt-kültürel grubun içinde çoğunlukçu baskı oluşturma gibi başka tehditleri de barındırdığı görülmektedir. Bu durumlarda mikro-kimlikler ulus-devletler içerisinde ve tek bir ulus-devletin sınırlarını da aşan ayrı bir siyasi birlik projesini öngören federalizmlere dönüşebilmektedir. Örneğin Türkiye'nin Kürt meselesi bağlamında böyle bir durumun söz konusu olduğundan bahsedilebilir. Bilhassa Batı-dışı modernleşme süreçlerinde küreselleşme, milliyetçilik ve millî kimlik ilişkisi daha kalıcı etkiler doğurmuştur. Şöyle ki, Batı modernliği modelinde bir nevi sivil din olarak yerini alan milliyetçilikler, diğer sekülerleşmiş dinî gelenekler, yeni dinî hareketler ve dinimsiler gibi ana akım kültürün içerisinde muhalif konumda duran ve fakat aynı zamanda ana akım kültürü besleyen alternatifler olarak var olmuşlardır. Ancak özellikle geç modernlik olarak tanımlanan Batı-dışı modernleşme tecrübeleri, sanayileşme, dinî alanda sekülerleşme, gündelik hayatın Batılılaşması gibi araçlar yoluyla, milliyetçilik ideolojisinin dışında bir homojenlik oluşturamadığı için mecburi kültür değişimleri yaşanmıştır. Bu mecburî kültür değişimleri Batı'daki durumun aksine zorlayıcı ve çok kısa vadelerde gerçekleşen sosyal dönüşümlerdir. Öte yandan Huntington'ın 'bölünmüş ülkeler' olarak adlandırdığı örnekte olduğu gibi söz konusu modernleşme süreci bir yandan da Batılılaşma olarak gerçekleştiği için, geç modernlik tecrübesini yaşayan ülkeler ister istemez kendi kültürleri ve Batı kültürü arasında da bir bölünme yaşamışlardır. Gökalp'in medreseli-mektepli ayrımıyla işaret ettiği bu kültürel bölünme de geç modernliklerde sık rastlanan bir durumdur. Peter Berger aynı durumu şu sözlerle ifade etmektedir: "Batı'yı örnek alan ülkelerde Batı tipi yüksek eğitim alan özellikle sosyal bilimlerden insanların oluşturduğu sekülerleşmiş bir alt kültür mevcuttur. Bu alt kültür ilerici ve Aydınlanmacı düşüncenin kendi ülkelerindeki bayraktarlığını yapmaktadır" (Berger, 2002: 22). Dolayısıyla küreselleşme, bölünmüş ülkelerde sekülerleşmiş seçkin sınıf ile bu zorlayıcı kültür değişimleriyle bastırılan etnik ve dinî kimlikler ya da mezhep kimlikleri arasındaki gerilimleri artıran tesirler bırakmıştır. Bu gerilimlerle birlikte süreç, söz konusu kimliklerin sert bir şekilde geri dönüşüne yol açmıştır. Etnik temelli ayrılıkçı hareketler, dini yalnızca veya öncelikli olarak siyasi bir eksende gören din eksensiz köktenci hareketler ve Mesihçi gizli örgütlenmeler ve daha farklı mikro milliyetçilik örnekleri geç modernliklerde ve Müslüman memleketlerde örneklerine çok sık rastlanan ve küreselleşme süreciyle beraber daha farklı bir boyut

kazanan bazı akımlardır. Daha sonraki bölümlerde Türkiye örneğinde bu konuya daha ayrıntılı olarak değinilecektir.

2.2. Çokkültürlülük ve Vatandaşlığa Dair Teorik Yaklaşımlar

Küreselleşme ve kimliğin yükselişiyle birlikte ilerleyen çokkültürlülük tartışmaları bahsi geçen ulus-devlet eksenli dönüşüme karşı farklı toplumların ve devletlerin kendi tarihî ve toplumsal dinamiklerine uygun cevaplar üretme çabasının bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Dünyada küreselleşme tartışmalarıyla eşzamanlı olarak ortaya çıkan postmodernizm ve kimlik farklılıklarının eskisinden daha fazla önemsenen olgular haline gelmesi, belli ulus-devletler bünyesinde, belli vatandaşlık tanımları dahilinde yaşamını sürdüren kültürel, etnik ve dinî azınlıkların ‘çokkültürlü yurttaşlık’ gibi yeni bir tanımlama çerçevesinde bireysel haklarını ve topluluk olmaktan kaynaklanan haklarını elde edebilmesiyle ilişkili olarak ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle bakıldığında ulus-devletin krizi ve dönüşümüyle ilişkilendirilebilecek olan çokkültürlülük tartışmaları, bir nevi ulus-devlete dayalı vatandaşlık modelinin farklı kültürel grupları da dikkate alacak şekilden yeniden tesis edilmesine yönelik kimlik politikalarına işaret eder. Öte yandan çokkültürcü paradigma tek bir genel geçer hakikate ve evrensellik iddiasına dayalı modernist paradigmayı sorgular ve farklılıkları öne çıkarır (Şan, 2006:305). Dolayısıyla daha önce modern kimliğin oluşumu bağlamında bahsedilen ‘yabancı’ ya da ‘marjinal insan’ kimliğinin öteki olarak kodlandığı modern dünyanın aksine postmodern paradigmanda farklılık, melezlik ve heterojenlik saygı duyulması ve korunması gereken unsurlar olarak görülmektedir.

Toplumsal anlamda bir çoğulculuk modeli olarak öne çıkan çokkültürlülük, türdeş topluluklar olduğu farz edilen ulus-devletler bünyesinde öteki, farklı ya da yasal anlamda azınlık olarak görülen çeşitli grupların birey ve topluluk temelindeki haklarının muhafaza edilmesine dair kurgulanan bir kimlik siyaseti biçimidir. Çokkültürlülük bu bakımdan hem bir siyasi söylem ve hem de uygulamalar ve politikalar bütünüdür. Liberal demokratik toplumların yaşadığı kriz ve küreselleşmenin insan çeşitliliğini üst düzeye çıkaran sosyal hareketlilikleri tetiklemesi ve yeni göç dalgalarıyla beraber, ulus-devlet modeli değişime ve dönüşüme daha açık ve hazır hale gelmiştir. Bilhassa Soğuk Savaş’ın bitişini işaret eden 1989 sonrasında SSCB, Yugoslavya, Çekoslovakya gibi farklı kültürleri dinleri, etnisiteleri ve mezhepleri bünyesinde barındıran devletlerin çöküşüyle

ortaya çıkan etnik ve dinî çatışmalar, ulus-devletler bünyesindeki çoğunlukların daha azınlık gruplar üzerindeki hâkimiyetinin de sorgulanmasına yol açmıştır. Bu tarafla değerlendirildiğinde çokkültürlülük olumlu anlamıyla “vatandaşlık esasını yok edecek bir alternatif olarak değil onu daha da iyileştiren ve destekleyen bir öge” (Kymlicka, 2001:153) olarak görülebilmektedir. Çokkültürlülüğü daha sinik bir şekilde değerlendiren aksi yönde görüşler de bulunmaktadır. Bu görüşlere bakıldığında küreselleşmenin modernleşme sürecinde mündemiç olan sömürgeleştirme ve eşitsizlik ilişkilerinin yeni bir uzantısı olduğu ancak sömüren birimin artık ulus- devlet yerine çok uluslu şirket olduğu iddia edilmektedir. Dolayısıyla on dokuzuncu asırdaki klasik sömürgeleşme döneminin metropolünü oluşturan ve sömürgeci gücü olan ulus-devlet sömürge’ye nasıl bakıyorsa, küresel, çokuluslu kapitalizm de her bir yerel kültüre aynı şekilde bakmaktadır. Buna göre “öteki”nin kendine özgü, tikel bir kimliğe ve aidiyete sahip oluşunu kabul etmek aslında zımnen kendi üstünlüğünü ve evrenselliğini varsaymanın bir başka yoludur ve bu yüzden çokkültürcü politika, ‘Batılı kültür emperyalizminin bir uzantısı’ niteliğindedir ve ‘çokkültürcü evrensellik mutlaka Avrupamerkezcidir’(Zizek, 1997: 43-45). Zizek’in bu görüşü büyük ölçüde Charles Taylor’ın Batı’nın evrenselcilik iddiasına ve diğer kültürlere mensup insanların yalnızca ‘Batılı’, ‘medenî’ insanın erişmiş olduğu özerklik seviyesine erişmesi gerektiği varsayımına dair eleştirilerinde de görülmektedir.

Her iki taraftan bakıldığında, çokkültürcülük temelindeki söylem ve uygulamalar çeşitli tarihî ve sosyal şartlara göre değişebilen niteliklere sahiplerdir. Bu yüzden ya mevcut vatandaşlık çerçevesini esneterek ve aynı ulus-devlet içerisindeki farklı grupların aidiyet bağlarını destekleyerek güçlendirmenin bir yoludur. Yahut da farklı ve kendine özgü kimlikleri başka bir şekilde ‘öteki’ olarak kodlayıp yine çok-uluslu kapitalizmin ve küresel kültürün içerisinde daha aşağı konumda bir yerel kültür olarak sabitlemenin bir yolu olarak görülmektedir. Çokkültürlülük politikaları elbette ulus-devletlerin yapısına, etnik, dinî ve mezhepsel aidiyetler bakımından ne derecede bir çeşitliliğe sahip olduğuna göre farklılık gösterebilmektedir. Örneğin büyük ölçüde Anglo-Sakson etnisitesi temelinde kurulan ABD, Avustralya ve Kanada gibi bazı ülkelerde o ülkelerin yerlisi olan azınlık gruplarının diğer göçmen azınlık gruplarına göre yerel kimliklerine daha sıkı bir bağlılık gösterdikleri ifade edilebilir. Dünyanın birçok yerinde olduğu gibi bu ülkelere de yerli gruplar grup kimliklerini muhafaza etme ve kültürel haklarını kazanabilme adına daha çok direniş ve mücadele yolunu seçerken, bu ülkelere daha sonradan göçmen olarak

gelmiş olanlar geldikleri toplum içerisinde entegrasyon ve asimilasyon süreçlerine daha açık ve hazır haldedirler. Oysaki Kymlicka'nın ulusal azınlıklar olarak adlandırdığı yerli etnik gruplar ise kendilerini kültürel manada müstakil bir grup ve siyasi olarak da özerk bir topluluk halinde görmek istiyorlar (Kymlicka, 2001:113). Daha önce de belirtildiği üzere farklı grupların bütünleşme konusundaki eğilimleri çeşitlilik gösterebilir. Örneğin Amerika'da göçmen ya da yerli (ulusal) azınlıkların topluma entegrasyonuna dair çeşitli modeller öne çıkmaktadır. Anglo-Sakson ve Protestan değerlere uyum sağlanmasını öngören Anglo-uyum modeli ve çeşitli kültürlerin tek bir potada eriyerek yepyeni bir kültür ortaya çıkarmasına işaret eden 'eritme potası' yaklaşımı bu anlamda öne çıkan iki modeldir (Şan ve Haşlak, 2012: 36). Ancak her ne kadar her bir grubun içinde eriyeceği ve mevcut kültürlerden (göçmen ya da yerli) hiçbirinin baskın olmadığı yepyeni bir eritme potası kültürü öngörüldüğü söylene de, bunun gibi çeşitli modeller, Anglo-Saksonların her zaman imtiyazlı konumda olduğu Amerikan tarzı asimilasyonunun farklı biçimleri olarak yorumlanmıştır.

Çokkültürcülük temelde etnisite ve dinden kaynaklı kültürel farklılıkların ulus-devletle olan uyumsuzluklarından doğan krizlerin çözümüyle alakalı bir politika olarak öne çıkmaktadır. Dolayısıyla ulus-devlet eksenli vatandaşlık tanımının ve vatandaşlık haklarının, gerek yerli ve gerekse göçmen azınlık gruplarının topluma entegrasyonu ve asimilasyonunu sağlayacak şekilde mi işleyeceği yoksa bu 'farklı' grupların kendi kültürel özgüllüklerinden kaynaklı otantik (sahici) var oluşlarına uygun yeni vatandaşlık tanımlarının mı yapılacağı tartışması, çokkültürlülük politikalarının özünü teşkil eder. Modern ulus-devletler dinî azınlıklarla akılcı ve sekülerist geleneği sebebiyle çatışma içindedir ve farklı etnik gruplarla ise temelde dil olmak üzere ırka ve kültüre dayalı özellikleri sebebiyle çatışma içindedir. Bu iki çatışmanın farklı biçimleri, modern ulus-devletin tek tipleştirici ve asimile edici doğası gereği farklı kültürlerle karşı nasıl bir kimlik politikası izleneceğini belirler. Zira her modern ulus-devlet çoğunluk grubun kültürel, linguistik ve dinî normları ve değerleri etrafında inşa edildiği için yerli ve göçmen azınlıklar gibi gruplara yönelik politikaların belirlenmesi ve bu temelde ortak bir yaşamın inşa edilebilmesi elzemdir.

Modern toplumlarda kültürel çeşitliliğe karşı alınan tavırlar soykırımdan çokkültürlülüğe kadar uzanan geniş bir yelpazede yer almaktadır. Soykırım, etnik temizlik, apartayd,

asimilasyon biçimleri, Anglo-uyum modeli, mevsim salatası, güveç, eritme potası, gönüllü bütünleşme (entegrasyon), çoğulculuk gibi çeşitli tavırların hepsi ırk, etnisite, din ve mezhep esaslı şekillenmiş olan ulus devletler ve ulusçu yönetimler tarafından on dokuzuncu ve yirminci yüzyıllarda denenmiş yöntemlerdir. Ancak özellikle 1970’li yıllardan itibaren ‘çokkültürlülük’ adı altında yeni bir birlikte yaşama modeli arayışı ön plana çıkmıştır. Modern dünyada kültürel çeşitliliğin yönetilmesine dair politikalar da tıpkı bu kültürel çeşitlilikler gibi çok farklı şekillerde ortaya çıkmıştır. Bu uygulamalar kamusal alanda ve özel alanda uygulanmakta olan farklı politikalarla birbirinden ayrılmaktadır. Örneğin, John Rex’in ortaya koyduğu kültürel çeşitlilik modelleri tasnifine göre kamusal alanda üniter yapıyı, özel alanda çeşitliliği öngören kültürel çeşitlilik modelleri sonuç olarak çokkültürlü bir toplum modeli ortaya çıkarır. Hem kamusal alanda ve hem de özel alanda tek sistem öngören ve üniter yapıyı dayatan sistemler asimilasyonu ortaya çıkarır. Bunun aksine hem kamusal alanda ve hem de özel alanda çeşitlilik öngören modellerin getirdiği sonuç apartayd (ırk ayrımı) modelidir. Son olarak kamusal alanda çeşitliliği ve özel alanda ise üniter yapıyı dayatan sistemler ise 1964 öncesi ABD’nin siyahlara uyguladığı kimlik politikasını ortaya çıkarmaktadır (John Rex’ten aktaran Somersan, 2004:101). Birinci seçenekte politik birliktelik esasları kamusal alanın kurallarına göre tekil bir yapıyı özel alanda ise çoğulculuğu öngörmektedir ki bu çokkültürcü bir yaklaşıma uygundur. İkinci şıkta ise sadece kamusal alan değil özel alanda da devletin tekil kimlik esaslı dayatmaları söz konusudur ve bu model özel alana dair kültürel özgüllüklerin de asimile edilmesini öngörmektedir. Üçüncü şık son derece yoruma açık ve farklı politik uygulama ve değerlendirmelere göre hem avantaj hem de dezavantaj sağlayabilecek bir yapıdadır. Zira bu seçenekte hem kamusal hem de özel alan çok geniş bir çeşitlilik içerisindedir. Ancak bu durum farklı kültür ve kimlik gruplarının kendi kültürel haklarını ve kimlikten kaynaklı haklarını elde edebilmesini sağlayacağı gibi hukukî düzlemdeki eşitlikçilik ilkesini geri plana ittiği için, ayrımcı, çok hukuklu, ve istisnacı bir anlayışla bazı toplum kesimlerinin dezavantajlar yaşamasına da yol açabilir. Burada karşımıza çıkan kamusal alan ve özel alan ayrımı birçok kuramcının tanınma politikalarına yaklaşımında önemli bir ayrım çizgisi oluşturmakta ve desteklenmekte ya da eleştirilmektedir. Örneğin Amy Guttman “kamusal kurumların bize özgür ve eşit yurttaşlar olarak muamele ederken bizim tikel kültürel kimliklerimizi tanımaya çalışmasının gerekmediğini ve aslında zaten tanımaya da çalışmaması gerektiğini”

savunmaktadır (Guttman, 1994:4). Zira bu anlayışa göre kamusal alanın nötral yapısı bizim vatandaşlar olarak özgür ve eşit haklara erişimimizi sağlamaktadır. Öte yandan Habermas da kamusal alan-özel alan ayrımını önemseyenlerden biridir. Habermas'a göre açık iletişim kanallarına sahip iyi işleyen bir kamusal alana sahip çokkültürlü toplumlarda demokratik süreçlerle eşit bireysel hakları elde edilmesi sadece çoğunluğun değil farklı etnik gruplar ve onların kültürel yaşam tarzları içinde birlikte yaşama haklarının teminat altına alınmasını sağlayacaktır. Bu yüzden sağlıklı bir çoğulcu toplum yapısında açık iletişim kanallarına sahip, iyi işleyen bir kamusal alanın varlığı hem bireysel hak ve özgürlüklerin eşit şekilde teminine ve hem de hakların farklı kültürel gruplar için de teminat altına alınmasına hizmet edecektir.

Çokkültürcülük politikalarına bakıldığında, bir yanda bireysel hak ve özgürlükleri odağa koyan liberal-eşitlikçi yaklaşımlar ile, diğer yanda topluluğun kültürel hak ve özgürlüklerini önceleyen toplulukçu (cemaatçi) yaklaşımların öne çıktığı görülmektedir. Bireysel hakların öncelikli olduğu bakış açısına göre, kişinin kendi kültürel grubu içerisinde özgür olması ve diğer gruplara ya da ana akım kültüre karşı ise eşit bir statüde olması esastır. Bu ikili teminat durumu hem birey olarak kişinin dar kültürel çerçevenin yerelciliğine karşı kendi özgürlüklerini muhafaza etmesini ve hem de daha geniş bir çerçeve olarak toplumun diğer kesimleriyle eşit haklara sahip olmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla liberal-eşitlikçi yaklaşım kültürel grup içerisindeki birey açısından eşitlik-özgürlük dengesini bu şekilde sağlanabileceği iddiasındadır. Böylece birey, bir yandan vatandaşlıktan kaynaklanan ve bütün liberal demokrasilerde anayasal olarak koruma altında olan sivil, siyasi ve sosyal haklarının gereği olan hak ve özgürlüklerini elde ederken bir taraftan da ait olduğu etno-kültürel grubun kendine has kimliği ve talepleri için sağlanan gruba özgü azınlık haklarına erişir (Kymlicka, 2007: 61). Kymlicka Kanada, ABD, Avustralya gibi yüz elli yıldan fazla bir zamandır göçmen kabul tecrübesi olan toplumlarda gettolaşma, balkanlaşma, ayrımcılık gibi tehlikelerin baş gösterdiğini ve bu gibi risklere karşı çokkültürlü vatandaşlık modelinin ulus-devlet vatandaşlık modeline yönelik bir iyileştirme şeklinde ortaya çıktığını düşünmektedir. Kymlicka'ya göre "liberal bir azınlık hakları teorisi, azınlık haklarının insan haklarıyla nasıl bir arada bulunduğunu ve bu azınlık haklarının bireysel özgürlükler, demokrasi ve sosyal adaletle nasıl sınırlandırıldığını açıklamalıdır" (Kymlicka, 2001:7). Kymlicka çokkültürlü yurttaşlık konusundaki değerlendirmelerine her şeyden öne çok uluslu ülkeler ile çok-etnili ülkeler

arasında bir ayrım yaparak başlar. Buna göre çok-etnili ülkelerde çeşitliliğin kaynağı göçmen etnik gruplar iken çokuluslu ülkelerde ise yerli ulusal azınlıklardır. Bu anlamda liberal azınlık hakları teorisi açısından ulusal azınlıklar ile etnik gruplar arasındaki ayrım önemlidir. Yerli ulusal azınlıklar belli bir toprak parçasında tarihte daha önceden beri yoğun bir biçimde yerleşmiş bulunan, yönetsel anlamda görece bir özerkliğe sahip kültürel grupların bir ulus-devlete dâhil edilmesiyle ortaya çıkmaktadır. Kymlicka, kültürel grup olmaktan kaynaklı ulusal ve etnik azınlık haklarını üç başlık altında tasnif etmektedir:

1. Özel grup temsili hakları
2. Özyönetim hakları
3. Çok-etniklikten kaynaklı haklar

Özel grup temsiliinin sağlanmasına yönelik haklar ülke çapında etkili olacak kararlarda politik kurumlar içerisinde azınlık grupların görmezden gelinmesini engellemek üzere tasarlanmış haklardır. Bu sayede kamusal alanda eşit haklardan mahrum kalmalarının engellenmesi beklenmektedir. Özyönetim hakları ise yetkilerin ve gücün ulus-devletin merkezi yönetiminden daha küçük birimlere devredilmesini öngörür ve bunu özellikle eğitim, göç, dil ve aile hukuku gibi kendi kültürleri için önem arz eden konularda talep etmektedirler. Son olarak çok-etniklikten kaynaklanan haklar ise bazı dinî ve kültürel pratiklerin teminat altına alınmasını hedefler. Örneğin dinî inançlarla ilgili bazı giyinme kurallarının resmî kurallarla çelişmesi gibi durumlarda, bu kültürel kuralların ya da piyasanın yeterince desteklemediği ancak o kültürel grup için önemli olan bazı âdetlerin ve toplumsal pratiklerin desteklenmesini temin eder (Kymlicka, 1995: 38-39). Kymlicka kolektif haklarla bireysel haklar arasında var olduğu farz edilen çelişkiyi kolektif hakların iki farklı düzeyde anlaşılması gerektiği iddiasıyla aşmaya çalışır. Kolektif haklar bir taraftan grubun bireye ‘içsel kısıtlamaları’ şeklinde ortaya çıkabilir, ancak öte yandan da kültürel grubun daha geniş toplum kesimlerine karşı ‘dışsal korunması’ şeklinde bir kolektif haklar bütününden de bahsedilebilir. Bu yüzden, kolektif haklar sadece içsel kısıtlamalar yönüyle ele alınırsa bireysel haklara olumsuz bir yansıması olabilir ancak dışsal korunmalar boyutuyla ise kolektif haklar bireysel haklarla çelişmez. Nitekim, liberal azınlık hakları teorisi etnik gruplar ve ulusal azınlıklar için dışsal korunma

sağlayan hakları benimserken kültürel grup içindeki bireyin haklarını kısıtlama ihtimali olan içsel kısıtlamaları ise reddetmektedir.

Kymlicka tarihsel olarak özellikle on dokuzuncu yüz yıldan II. Dünya Savaşı'na kadar azınlık hakları ile liberal entelektüel ve siyasi gelenek arasında sıkı bir ilişkinin olduğunu savunmaktadır. Ancak Savaş sonrası dönemde biraz da ABD anayasasının etnisiteleri görmezden gelen tavrıyla birlikte azınlık haklarının geri plana itildiği iddia edilebilir. Fakat Kymlicka'ya göre bu durum ABD'nin ırklar arasında mekânsal ayrımcılığa gitmemesi ve benzeri sebeplerden kaynaklanan özel bir durumdur ancak yine de bünyesinde barındırdığı birçok yerli ve göçmen azınlık gruba karşı görmezden gelme tavrını içerir (Kymlicka, 1995: 4-9). Öte yandan Kymlicka'nın 'toplumsal kültür' olarak ortaya koyduğu kavram, liberal-eşitlikçi yaklaşımın tarih ve dile dayanan kültürel aidiyete de duyarsız olmadığına göstergesidir. Kymlicka'ya göre toplumsal kültürün etkisi hem özel alanda ve hem de kamusal alandaki bütün insan eylemlerini içerecek şekilde kapsamlıdır. Bu sayede ortak ahlâkî değerlere ve geleneksel yaşam tarzlarına sahip olmayan liberalleşmiş bireyci ulusların mensubu olan bireyler, anlamlı bireysel tercihler yapabilirler ve ben kimliklerini oluşturmalarında bu toplumsal kültür onlara bir dayanak sağlar (Kymlicka, 1995:105). Burada toplumsal kültür, o ulusun bireyleri için ortak bir değerler bütünü oluşturma işlevine sahip olmaktan ziyade yine tek tek bireyler için anlamlıdır. Bu yüzden liberal teori kendi içinde bir çelişki barındırmaktadır ve bu yönüyle toplulukçu görüş taraftarlarınca çok sert bir şekilde eleştirilmiştir. Nihayetinde özellikle 1980'lerde yükselen bireyci ve neo-liberal söylemlere karşı bir tepki olarak toplulukçu görüşün ivme kazandığı ifade edilebilir.

Bireyci yaklaşıma karşı yükselen toplulukçu (cemaati) anlayışı temsil eden bakış açısına göre, bireyin benliği ve kimliği, içinde yaşadığı ve yetiştiği kültürden ayrı düşünülemez. Zira birey hem kendi kimliği vasıtasıyla o kültürün taşıyıcısı konumundadır ve hem de kimliği yalnızca o kültüre has bazı özelliklerle şekillenir. Bu nedenle toplulukçu yaklaşıma göre kişinin bireysel hak ve özgürlükleriyle kültürel hak ve özgürlükleri birbirinden ayrı düşünülemez. Bu hususu daha iyi izah edebilmek için örneğin toplulukçu kimlik politikasını savunanlar arasında önemli isimlerden olan Taylor'ın modern benlik ve kimlik anlayışına bakmamız gerekir. Taylor'a göre modern benlik oluşumunda insanın anlam üreten bir canlı olması ve bu yolla kolektif bir sosyal tahayyül dünyası oluşturmaları

belirleyicidir. Taylor'ın kuramında modern bireyin benlik arayışı konusunda, örneğin Giddens'la benzer sorular vardır. Ancak Giddens'in modern bireyin benlik arama macerasına dair yaklaşımı daha bireyci iken Taylor'ın yaklaşımı bireysel tahayyülü kolektif tahayyülden ayrı düşünmez. Hatta öyle ki Taylor'a göre Batı'nın gelişmiş bir medeniyet fikri bile son iki yüzyıllık dönemde kendi kültürüne dair kolektif benlik anlatısına dayanmaktadır (Taylor, 1989:576). Dolayısıyla Taylor'ın sahicilik etiği olarak bahsettiği ve bireyin ahlâki bir benlik geliştirme sürecini anlatan kavram bu benlik fikriyle ilişkilidir. Bu bakış açısına göre, benlik yalnızca bir sosyal rolle, statüyle sınırlandırılarak düşünülemez. Benliğin bireyci bir tarzda tecrit edilerek değerlendirilmesi sahicilik etiğini ortadan kaldıran bir yaklaşımdır. Bilakis benlik, bu bölümün başında bahsedilen, Mead'in 'önemli/anlamli ötekiler' kavramından ayrı düşünülemez. Taylor da benlik oluşumunun bu anlamda monolojik değil diyalogik bir süreç olduğuna değinerek kendi benliğimizde sadece genelleştirilmiş ötekinin varlığını değil önemli/anlamli ötekilerin varlığını da hissederek benliğimizi inşa ettiğimizi ifade etmektedir. Bu yüzden modern bireyin benliği yalnızca kendi bireysel arayışlarıyla sınırlandırılmaz. Bunun ötesinde kişinin içerisinde yaşadığı sosyal çevre, bireysel ve toplumsal düzeyde tevarüs ettiği tarihî miras ve dayanışma bağları, içerisinde yaşadığı doğa gibi sadece kendi içerisiyle sınırlı olmayan bir arka planla birlikte şekillenir. Taylor'a göre kimliğimiz kim olduğumuz kadar nereden geldiğimizdir de. Böylece Giddens'in öncelikli olarak nereye gittiğimizi önemseydiği ve daha çok ileriye dönük bireysel arayışlar şeklinde tanımladığı modern benlik ve kimlik oluşumu, Taylor'da ise geriye doğru kolektif kimlik unsurlarının da dikkate alınmasını öngörür. Taylor liberal-eşitlikçi çokkültürcülük yaklaşımında kültürel özgüllüklere karşı devletin kör bir eşitlikçi bakış geliştirmesi gerektiği fikrini eleştirir. Zira Taylor'a göre bu kültürel özgüllükler modern bireysel benliğin ayrılmaz özünü ve sahiciliğini oluşturmaktadır. Bu yüzden benliğin sahiciliğini mümkün kılan bu kendine has kültürel vasıflarını bireysel haklarından tecrit etmek bireyi yanlış ve çarpık bir varoluş biçimine indirgemek demektir (Taylor: 1994: 24-25).

Taylor'a göre modern öncesi geleneksel dünyada kişisel onur kavramı her bir bireyin kendine has olan 'şeref' fikriyle ifade edilmekteydi. Ancak modern dünyada kişinin kendisine özgü nitelikleri bertaraf eden (ve dolayısıyla kişinin sahiciliğini elinden alan) ve bütün modern bireyleri eşitlikçi ve evrenselci yeni bir onur anlayışıyla tanımlayan

‘haysiyet’ kavramı ikame edilmiştir. Bu anlamda şeref kavramı her kişinin bulunduğu konuma, geçmişine, ona atfedilen değerlere, ailesine ve benzeri birçok değişkene göre farklılık arz edebilen kişiye özel bir unvan iken, haysiyet kavramı her bir vatandaşın isminin önüne eşit olarak alabileceği bir ön-eke işaret etmektedir (Taylor, 1994:37). Örneğin günümüzde bir işyerinde herhangi bir çalışana, müdüre, ya da daire başkanına bay ya da bey denildiğinde (örneğin Bay Abdullah ya da Abdullah Bey) bu ifade, dilde gayet sıradan bir tınıya sahiptir ve burada vurgu kişinin ismindedir ve bey ya da bay ifadesi herhangi bir ifadedir. Ancak tarihî bir şahsiyeti ifade ederken kullanılan Bey ifadesi ise (örneğin Ertuğrul Bey, Osman Bey) gerçek anlamda o kişinin isminin ötesinde ‘bey’lik gibi bir unvana sahip olduğunun ifadesidir. Aslında burada görülen durum, ulus-devletin geleneksel toplumdan modernliğe geçiş sürecinde eşit vatandaşlar yaratma çabasının bir sonucudur. Bu yüzden Türkiye’de de modern ulus-devlete geçişle birlikte her türlü imtiyaz belirten unvanın kaldırılması modern ulus-devletin tipik eşitleyici politikasının bir ürünü olarak görülebilir. Weberci anlamda bakarsak, ideal modern toplum ve devlet düzeninde artık formel düzeyde her bir kişi o ülkenin eşit bir yurttaşdır. Ancak Türkiye örneğinde şahsî ilişkilerle kaim olan şeref anlayışından gayrişahsî onur ilkesine geçiş sürecinde ciddi sıkıntılar ortaya çıkmıştır. Şöyle ki, Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecinde de ilk defa Tanzimat’la aşılarmaya çalışılan bu ‘yeni onur’ anlayışının yeterince başarılı olamadığı görülmektedir. Osmanlı klasik bürokrasi sistemindeki patrimonial temele dayanan geleneksel patronaj ilişkilerinin yerine garyışahsi temelde insan hakları ve insan onuru kavramının yerleştirilmesi amacı Tanzimat’ın en çok eleştirildiği ve yeni onur anlayışı yerine bir “bürokratik seçkinler sultanı” getirmekle itham edildiği husustur (Mardin, 1990:183-185). Sonuçta hem şahsi patronaja dayalı sistem ortadan kaldırılamamış ve sadece yerine başka bir seçkinler sultanı ortaya çıkmış ve hem de bu tasfiye çabası geleneksel bir takım kültürel kimlikleri ve bağları aşındırmıştır. Zaten Taylor’ın da belirttiği üzere şereften haysiyete geçiş süreci kişiyi kolektif, kültürel kimliğinden koparan bir tesir oluşturmuştur. Dolayısıyla Türkiye örneğinde Taylor’ın toplulukçu çokkültürlülük anlayışını ele alırken bu hususların dikkate alınması gerekmektedir. Formel düzeydeki bu eşitleme, kişilerin kültürel anlamda kendine özgü olan varlığına karşı kör kalmayı tercih eden bir eşitlikçi liberalizm tercihidir. Taylor’ın kültürel özgüllüğe dayanan bu yaklaşımı da çeşitli şekillerde eleştirilmiştir. Örneğin Zizek’in iddia ettiği üzere “öteki”ni kendi içine kapalı, sabit bir

tikel kimlikle bitişik olarak düşünmek ‘öteki’ni tanımlama hakkına sahip olmak gibi bir evrensellik ve üstünlük iddiasını da beraberinde varsaymaktadır. Bu yüzden kültürel özgüllüğü önemseyen bu yaklaşım, ötekine kültürel bir mesafe koyarken gizil bir ırkçılık ve dışlayıcılık riskini de içinde taşımaktadır.

Ulus-devlet vatandaşlık modelini dönüştürücü ve tamamlayıcı bir kültürel çoğulculuk modeli olarak çokkültürcü vatandaşlık biçimlerini savunan yaklaşımlara alternatif bakış açılarının olduğu da görülmektedir. Örneğin modernliği bitmemiş bir proje olarak tanımlayan ve modernliğin yeni evresinde vatandaşlıkla ilgili karşılaştığı sorunları, kültürel farklar ekseninde çözemeyeceğini ifade eden Habermas, çözüm ekseninin vatandaşların birbirlerinin haklarına karşılıklı saygı duymaları olduğunu savunmaktadır. Habermas’ın kültürel farklardan ziyade karşılıklı olarak bireysel haklara saygıyı önceleyen yaklaşımı, demokratik bir toplumda anayasal yurttaşlığa dayalı bir çerçeveyi öngörmektedir. Habermas’a göre kültürel çoğulculuk adı altında ortaya çıkan çokkültürcü modeller, kültürel grupların anayasal vatandaşlık temelinde daha geniş toplum kesimleriyle bütünleşmesini ve demokratik katılımı engelleyici bir tarzda işlemektedir. Habermas’a göre temel çatışma demokratik anayasal yurttaşlık ile kültürel grup eksenli iddialar arasındadır ve demokrasilerin görevi ‘türlerin korunmasını sağlamak değil eşit haklara sahip olarak birlikte yaşama’ idealini gerçekleştirmektir (Habermas, 1994:128). Hatta Habermas’a göre asıl savunulması gereken şey göçmenlerin ya da diğer azınlıkların kültürel grup hakları değil anayasal demokratik devletin kamusal kültürüdür. Habermas, demokratik bir devletin kendi vatandaşlarının ‘yaşam tarzı’nı koruyabilmesi için göçmenlerin kamusal kültüre entegre ya da asimile olmasını talep etmesinin en doğal hakkı olduğunu savunur. Bu bütünleşmenin bir evresi politik kültür ve politik sosyalleşme evresiyken daha ileri düzeyde ise göçmenlerin kültürel olarak uyum sağlamaları ve kolektif kimliklerini de etkileyecek şekilde bütünleşmeleridir. Bu ikinci evrede göçmenlerin bulundukları toplumun yaşam tarzlarına, âdetlerine ve gündelik pratiklerine de uyum sağlamaları söz konusudur. Burada daha önce Giddens’a atıfla değindiğimiz üzere, yaşam tarzı’nın postmodern dönemde kimliklerin ortaya konması açısından ne kadar anahtar bir rol oynadığı Habermas’ın yaklaşımında da açıkça görülmektedir. Netice itibarıyla Habermas’a göre anayasal bir demokrasi olarak Almanya’da göçmenler ve misafir işçilerin kendilerini inatçı bir şekilde etnik kökenleriyle tanımlamalarına karşı Almanya’nın da kendi kamusal kültürünü savunma hakkı bakidir. Nitekim ona göre

demokratik toplumun bir arada olmasını sağlayacak şey kültürel eksenli birlikten ziyade politik birlikteliktir. Bu anlamda çokkültürcülük yaklaşımları sadece liberal-eşitlikçi ve toplulukçu yönelimler arasındaki ikilem açısından değil toplum ve anayasal vatandaşlık açısından da ele alınmalı ve eleştirilmelidir.

Sonuç olarak, demokratik anayasal yurttaşlık temelinde bir bütünleşmeyi öngören Habermas, kültürel gruplara ve onların kültürel haklarına ve kültürel grup olmaktan kaynaklı bireysel haklarına odaklanan çokkültürcü yaklaşımlardan ziyade kamusal alandaki etkileşimi, karşılıklı saygı ve eşit haklarla bir arada yaşamayı ve yukarıda bahsedilen iki evrede gerçekleştirilmesi beklenen bir bütünleşmeyi gerçekleştirmelerini önermektedir. Habermas'ın çokkültürcülüğe karşı demokratik anayasal vatandaşlığı ve kamusal kültürü önemseyen tavrı onun modernliğe dair bakış açısından ayrı düşünülemez. Zira Habermas'ın modernlik kavramsallaştırması kültür ve medeniyetlerin tarihine dair bir analizden ziyade eylem tipleriyle ilişkilidir ve iletişimsel eylem kuramı da Avrupa'da tarihsel olarak teşekkül eden kamusal alanın hayatiyetini nasıl devam ettireceği ve bu kamusal alanın gelecekte nasıl korunacağı sorununa odaklanmaktadır. Bu anlamda Taylor'ın da eleştirdiği üzere Habermas'ın yaklaşımının bir hayli Avrupamerkezci olduğu iddia edilebilir.

Çokkültürcü yaklaşımların bir efsaneyi mi yoksa gerçekliği mi ifade ettiği, bu yaklaşımların dünyadaki örneklerinde ne kadar uygulanıp başarılı olduğu da geniş bir tartışma alanı oluşturmuştur. Çokkültürcü yaklaşımlar bu anlamda yoğun eleştirilere uğramıştır. Her ne kadar modernleşme kuramı taraftarları ve Marksistler gibi çokkültürcü yaklaşımlara eleştirel bakanlar tarafından etnik grup aidiyetlerinin önemini yitireceği ve hatta bunların büyük ölçüde yok olacağı öngörülse de son otuz yılda yaşanan gerçeklikler bu öngörüü doğrulamamaktadır. Öte yandan konu yalnızca etnik grup aidiyetiyle sınırlandırılmaz zira daha derin ve uzun vadeli tesirleri olan dinî kimlikler ve mezhep kimliklerinin yarattığı gerilimler bugün yalnızca Batı-dışı toplumlarla sınırlı kalmamakta ve Avrupa ve ABD başta olmak üzere Batı dünyasını da etkisi altına almaktadır. Günümüzde İslâm dünyasında yaşanan savaşlar ve iç çatışmalardan kaynaklı göçmen krizleri, mezhep çatışmaları, köktenci dinsel şiddet gibi etkenler sadece Müslüman memleketlerle sınırlı kalmamakta ve örneğin Avrupa'yı da bir şekilde etkilemektedir. Daha önce belirtildiği üzere Appadurai'ın etno-mekân olarak tanımladığı ve yersiz-

yurtsuzlaşmanın bir boyutunu oluşturan yeni küresel kimlik bağları ulusal-kimliğe bağlı olmak gibi bir zorunluluk hissetmeksizin yeni alternatif muhayyileler geliştirebilmektedir (Appadurai, 1990:295). Ancak çokkültürcü yaklaşımların ulusal kimlikleri aşındırırken bu etno-mekânlarla ilişkili yersiz-yurtsuzlaşmayı desteklemesi olumsuz bir gelişme olarak görülmüştür. Çokkültürcü politikaların kısıtlı imkânları ve sınırları, bu politikalara ve çokkültürlülük söylemine karşı yaygın bir güvensizlik oluşmasını ve çokkültürcülüğün krizini de beraberinde getirmiştir. Bunun sonucunda çokkültürcü yaklaşımlara dair liberal, eşitlikçi, Marksist eleştiriler yoğunlaşmıştır.

Çokkültürcülüğün kültürleri adeta kendi içinde monolitik, değişken olmayan sabit bir yapıymış gibi ele alması ilişkisel ve postmodern bir bakış açısıyla özcülük olarak eleştirilmiştir. Oysaki kültürel çeşitlilik yalnızca son otuz yıllık küreselleşme dönemine has bir gerçeklik olmadığı gibi geçmişte de son derece yaygın ve derin etkileşimler içinde olan farklı kültürlerin oluşturduğu melez kültürel kimliklerden bahsedebiliriz. Dolayısıyla her bir ülke için ve her bir göçmen grubu ya da yerli azınlık için kültürün bu şekilde tekil bir blok olarak ele alınmasından kaynaklı benzer sıkıntılar hususlar söz konusudur. Örneğin Avrupa’da yaşayan Müslüman-Türk kültürü olarak tek bir kültürel eğilimden bahsedilemez. Kimi gruplar seküler Avrupa vatandaşlığı geleneğine daha açık iken başka Müslüman gruplar buna uyum sağlama konusunda daha isteksiz olabilmektedir. Bu noktada, “seküler olan”ın ulus-devleti aşan niteliğine vurgu yapan Göle, meselenin ulus-ötesi bir doğası olduğunu ve kültür-medeniyet karşılaşmalarından doğan gerilimin seküler-dinsel arasındaki sınırları da zorladığını ifade etmektedir:

“Ulusal kültürlerin yerinden çıktığı ölçüde, Avrupa İslamı ulusal kültürlerden, gerek bireysel gerekse de kolektif açıdan bir "dinsel deneyime" dönüşmekte; bu da seküler Avrupa ile İslam dini arasında yeni melez biçimlerin doğmasını sağlamaktadır. Bir kez daha, İslam ile Avrupa, dinsel ile seküler arasındaki ayrımların bozulmasına tanık olmaktadır. İkisi arasındaki yeni bileşimler, gerilimler, iç içe girişler, benliğin ve gündelik hayat pratiklerinin yeniden tanımlanmasına yol açmaktadır.”(Göle, 2012:19).

İşte tam da bu yüzden Euro-Türk şeklindeki tireli kimlikler, aynı zamanda çok çeşitli kültürel geleneklerden bireysel tercihlerde bulunabilecek ve kendi kimlik arayışına farklı kimlik öğelerini dâhil edebilecek değişime açık ve melez bir kimliği ifade eder. Bir taraftan da bu seküler üst-kültür çerçevesi içerisinde farklı dinî ve etnik kimliklerin varlığı içerisinde birçok çatışma ve gerilim ihtimalini barındırmaktadır. Bu yönüyle

bakıldığında Avrupa'yı belli bir etnisite ve katı sekülerizm temelinde kurgulayan yaklaşımlar bir hayli sorun çıkaracak niteliktedir. Dolayısıyla gerçek anlamda çokkültürlü bir kimlik oluşum sürecini sağlayacak zeminden yoksundur.

Oysaki birçok defa Giddens'in değindiği üzere modern kimliğin inşa süreci düşünömsel ve değışime açık bir süreç olarak görölmektedir. Bu bağlamda Kymlicka gibi liberal eşitlikçi çizgide olan çokkültürcü teorisyenlerin 'toplumsal kültür' olarak ifade ettikleri kavram bahsi geçen kültürel özcülüğü aşan bir araç sunmaktadır. Zira toplum içerisinde azınlık gruba mensup kişilerin her biri 'sosyal hayata dair paylaşılan ortak bir dil' oluşturan seçenekleri diğer kültürlerden de öğrenebilir veya ödünç alabilir, çünkü liberal eşitlikçi çokkültürcülük modelinin amacı kültürleri sabit kategoriler olarak içine kapanık tikel varlıklar şeklinde kabullenmek değildir. Bilakis amaç, azınlık grup üyelerinin dış korunmalar ve iç kısıtlamalar vasıtasıyla kendilerine has müstakil kültürel eylemler gerçekleştirebilecek şekilde desteklenmesidir (Kymlicka, 1995:104). Nitekim 'kültürel çoğulculuk' ifadesinin bizzat bir tezat içerdiğini zira modern kültür fikrinin bir nevi ırkçılık olduğunu savunan yaklaşımlar da olmuştur. Bu yüzden kültürel çoğulculuk modellerindeki kültürün bizatihi kimliği oluşturan temel bileşen olmadığı daha ziyade onu yansıtan ve ifade eden bir unsur olduğu savunulmuştur (Appiah, 2005: 309). Sonuç olarak kültürel kimliklerin teşekköl süreci her an devam etmekte olan ve yeni baştan kurulan bir süreç olduğu için, ulusal veya etnik azınlıkları, göçmenleri yalnızca kültürleri üzerinden değerlendirmenin ve kültürel grup hakları üzerinden tanımanın sağlıklı bir kimlik politikası doğurmayacağı eleştirileri yapılmaktadır. Zira bu bakış açısı, kültür kavramının zaman içinde sosyal yapıya göre değışip, dönüşen ve ampirik olarak incelenebilecek bir unsur olarak değil de felsefi bir öz olarak görölmesine sebep olmaktadır (Rex, 1996:149).

Çokkültürcülüğün liberal eleştirilerinde en çok öne çıkanlardan birisi Kymlicka'nın iç kısıtlamalar olarak kavramsallaştırdığı ve kültürel grubun iç baskılarına karşı bireysel hakların gözetilmesini öngören yaklaşımdır. Zira kültürel grubun kurallarına tâbi olan grup mensuplarından herhangi biri kamusal alana sağlıklı bir şekilde katılımını engelleyecek kısıtlamalara maruz kalabilir. Örneğın özel hayat, evlilik, boşanma, eğitim ve sağlık gibi alanlarda kültürel grubun dar yerelciliğinden kaynaklı kısıtlamalar sık rastlanan sıkıntılardır. Bu durumun liberal eşitlikçi bir toplum idealinin gerçekleşmesinin

önünde engel oluşturacağı savunulmuştur. Tariq Modood'un ifadesiyle söylersek "çokkültürcülük liberal eşitlikçiliğin çocuğudur ancak her çocuk gibi o da anne-babasının tıpa tıp kopyası değildir. Liberal demokrasilerin de bir çok ilke ve tavizden müteşekkil olduğu ve aynı zamanda ileriye doğru birçok yoruma ve yönetime açık olduğu düşünülebilir" (Modood, 2009:7). Bu yüzden, çokkültürcülüğün liberal eşitlikçi vatandaşlık modeliyle birebir uyduğu söylenemez. Ancak Batılı ulus-devletlere bir hayli yabancıları oldukları bir etnik-dinsel karışım sunmaktadır.

Çokkültürlülük politikalarının öne çıkardığı etnik ve ulusal azınlıklara karşı çoğulcu yaklaşımlar, ulus-devlete ve ulusal kimliğe karşı aşındırıcı bir tehdit oluşturma ihtimali açısından eleştirilmiştir. Yukarıda bahsedilen küreselleşmenin ulus-devlet kimliğine ve milliyetçiliğe etkisiyle paralel biçimde işleyen ikinci bir güç olarak çokkültürlülüğün, ulusal kimlikleri dönüştürdüğü düşünülmektedir. Bu bağlamda etno-mekânın ve küresel kentlerin yükselişiyle birlikte, ulus-ötesi, diasporik ve kozmopolitan kimliklerin de yükselişinin nesnel gerçeklikler ve duygusal kimlikler olarak ulusal kimlikleri çözülmeye götürme tehlikesini içerisinde taşıdığı iddia edilmektedir. ABD'den Avrupa'ya bir çok ülkede bu yönüyle eleştirilmektedir. Örneğin ABD'de bir uyum modeli olarak gösterilen 'eritme potası' metaforunun çokkültürcülük politikaları sebebiyle eriyen bir potaya dönüştüğü ifade edilmektedir. *E Pluribus Unum* (çokluktan doğan birlik) ilkesiyle iki buçuk asırdır çok farklı ülkelerden göçmenleri eritme potasında kaynaştırarak yepyeni bir kültür alaşımı yaratan ABD ana akım kültürünün, çokkültürcü politikalardan sonra özellikle iki dillilik gibi konularda zorlandığı iddia edilmektedir. Britanya'da da benzer bir durum söz konusudur. Örneğin Başbakan Tony Blair'in yaptığı konuşmalarda kan bağının bir ulusal kimlik yaratılması için yeterli olmadığı bunun yerine paylaşılan ortak değerlere dayalı bir milli kimlik öngörüldüğü ifade edilmektedir. Burada etnik milliyetçilikten 'medenî' milliyetçiliğe geçiş olarak görülebilecek olan durum Britanya ulusal kimliğinin yeniden tanımlanmasıdır. Ancak 'paylaşılan ortak medenî değerler' olarak soyut bir biçimde adlandırılan bu dönüşüm parametreleri yine de bahsi geçen kültürel ortak değerlerin ön yargılarını içerisinde barındırır. O toplumda yaşayan herkesin evrensel görülen 'medenî değerler'i paylaşması ve Britanya kültürel kimliğine uyum sağlaması beklenmektedir. Böylece başat kültürün değerlerini benimsemeyen toplulukların öteki olarak varlığı hem ulusal kimliğin ve hem de öteki kimliğinin yeniden tanımlanmasını beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla çokkültürlülük politikaları ulusal

kimliği yeniden tanımlamalara mecbur bırakmaktadır. Ancak burada bahsedilen, etnik anlamda zaten öteden beri melez olan Britanyalılığın yeniden tanımlanmasından ziyade, Britanyalı olmaktan ve Britanya'nın kurumlarına bağlı olmaktan kaynaklanan ortak değerleri evrensel olarak benimseyerek onlara saygı duyma talebidir (McGhee, 2008:132).

Ayrıca katı bir laiklik ve sekülerizm politikası uygulayan, örneğin Fransa gibi, ülkelerde çokkültürcülük sadece etnik açıdan değil dinî açıdan da demokrasiyi ve cumhuriyetin sınırlarını zorlayan bir politika olarak görülmektedir. Dolayısıyla ülkelerin tarihî mirasları, vatandaşlık rejimleri, politik kültürleri, göçmen politikaları, din ve sekülerizm alanındaki politikaları, din-siyaset (devlet) ilişkileri gibi konulardaki yaklaşımlarına göre çokkültürcülüğe verdikleri tepkiler de çeşitlenmektedir. Çokkültürcülüğe karşı verilen tepkiler adeta 'Batı/Avrupa medeniyeti normları-değerleri', 'Avrupalı kimliği' olarak etiketlenen kimliğin tahkim edilmesi şeklini alabilmektedir. Avrupa'da sadece sağcı ve aşırı sağcı entelektüel ve siyasetçiler değil aynı zamanda solcu diplomatik entelektüeller de müslüman kimliğinin 'asimile edilemez/hazmedilemez' doğasına vurgu yapmaktadırlar ve dolayısıyla asimile edilemeyecek kimliklerin ve bu kimliği taşımakta ısrar edenlerin ülke dışında tutulmasını öğütlemektedir. Bu kişiler 'âdetlerini, zevklerini, tutkularını ve bizim medeniyetimizin temel istikametiyle çelişen eski alışkanlıklarının ağırlıklarını terk etmeyip içlerinde taşımaya devam edenler" olarak tanımlanmaktadır" (Jansen, 2013: 64). Bu kapsamda 'Doğulu', 'Asyalı' 'levanten' (Doğu Akdenizli), 'oryantal' olarak görülen kişi ve grupların istenmeyen, makbul olmayan göçmenler olarak algılandığı ve özellikle 11 Eylül 2001 olaylarından sonra daha da çok böyle değerlendirilmeye başlandığı görülmektedir. İslâm'ın Avrupa kimliği için ortak bir tehdit olarak algılandığı ve adeta Avrupa'da bir İslamofobi endüstrisi yaratıldığı gibi analizler sıkça yapılmaktadır. 'İslamofobi endüstrisi' kavramı Avrupa'da İslâm korkusunun nasıl Avrupa'nın kültürel bütünlüğüne karşı tehdit olarak üretilen bir kurgu şeklinde devreye sokulduğunu ele almaktadır. Söylem ve uygulamalara, politikalara ve medyaya yansıyan İslâm karşıtlığının ve kimi zaman bizzat saldırgan ve şiddet içeren eylemlere dönüşen İslâm ve Müslüman düşmanlığının Avrupa ülkelerinde ve ABD gibi ülkelerde yaygınlaşması bunun en belirgin göstergesidir. Bu tavır, İslâmlaşma izleniminin ve Müslüman nüfusun, ya da gündelik hayatta kamusal alanda Müslümanlarca sebep olunan herhangi bir sıkıntının sanki var olduğundan daha büyükmüş gibi gösterilmesi ve böylece

İslâm tehdidi efsanesinin daha yoğun bir tema olarak sürekli gündemde tutulması gibi bir stratejiye dayanmaktadır (Lean, 2012). Nitekim Türkiye’de çeşitli devlet kurumlarınca, düşünce kuruluşlarınca ve üniversitelerce Avrupa’daki Müslüman ve Türk diasporasına dair hazırlanan raporlarda da, yaşanan hak ihlalleri ve Müslümanlara yönelik şiddet olaylarının kayıtlarında görüldüğü üzere, Müslüman yaşam tarzına karşı hoşgörüsüzlük sık sık bizzat fiziksel şiddet halinde ortaya çıkmakta ve yaygınlaşmaktadır (Kepenek, 2016 ve Bayraklı ve Hafez, 2017). Bu bağlamda iyi Müslüman-kötü Müslüman ayrımı öne çıkmaktadır. Zira Batılı seküler, kamusal kültüre uyum sağlayan ve bu yüzden hazmedilebilir olarak görülen Müslüman bireyler ya da gruplar ‘iyi müslüman’ kategorisine alınırken, kendi kültürel değerlerini bütünüyle terk etmeyi reddeden ve kamusal kültüre bütünüyle uyum sağlamak konusunda isteksiz olanlar ise ‘kötü müslüman’ olarak görülmektedir. Bu Batılı, seküler söyleme göre iki tür İslâm vardır; İslam devleti odaklı, köktenci, siyasal İslâm ile liberal, medeni(sivil) İslam. Dolayısıyla Batılı seküler değerlerle uyumlu ve çokkültürcü bir potada eritilebilecek sivil İslâm desteklenmelidir. Türkiye’de laisist çevreler tarafından da içselleştirilerek benimsenen bu söylem, ‘sadece dinini yaşamaya’ odaklı mütedeyyin insanlarla, politik bir hareket olarak İslâmcılık içerisinde yer alanları kriminalize edici bir söylemle ayırmaktadır. Bu ayrım günümüzde ABD’de ve AB ülkelerinde Fetullah Gülen’e bağlı grupların söylemlerinde de çok sık görülmektedir. Türkiye’de iktidarın ‘siyasal İslâmcı’ bir ideolojiye sahip olduğunu kendilerinin ise ‘sivil İslâm’ı temsil ettiklerini savunmakta ve Batılı evrensel değerlerle bir sorunları olmadığını ifade etmektedirler (Hale ve Özbudun, 2010:xv).

Elbette bu durumun kimlik politikalarındaki tesiri de ihmal edilemez düzeyde kayda değer bir konuma sahiptir. Kastoryano, coğrafi bir mekândan çok bir medeniyet modeli olarak kurgulanan Avrupa’nın temelde etnik ve dinî olmak üzere iki temel korkuyla hareket ettiğini ifade etmektedir. Göçmen grupların bölgesel, ulusal ve etnik bağlarının Avrupa’nın ulus-devletlere dayalı türdeşliğini tehdit etmesi korkusu ve din kaynaklı taleplerin ise ulusal mekandaki kültürel bütünlüğü risk altına sokacağı kaygısı bu anlamda öne çıkan iki temel saiktir (Kastoryano, 2009: 7). Dolayısıyla bu bakımdan çokkültürcü yaklaşımlar eleştirilmiş ve anayasal vatandaşlık temelinde kültürel farklılıklara karşı kör olma tavrının devam ettirilmesi ve hukukî anlamda eşitlikçi bir tavrın sürdürülmesi talep edilmiştir. Çokkültürcü politikalara bu noktadan karşı çıkan yaklaşımlar, Avrupa’nın ortak bir kamusal alana sahip olduğu ve bu kamusal alanın da medenîlik/sivillik,

meşruluk ve kamusalılık şeklinde özetlenebilecek üç ilkeyle kaim olduğu görüşündedir (Ferry, 2009:180). Ferry'ye göre bu üç ilke, ortak bir Avrupa devleti oluşturma vizyonunun temelini teşkil edebilir ve seküler eğitim ve kültür politikası bu sistemde son derece hayati bir öneme sahiptir. Bu yaklaşım, Habermas'ın iletişimsel temele dayanan kamusal alan ve anayasal vatandaşlık fikriyle benzeşmektedir ve Avrupa'yı bütün olarak belli değerler ve normlar etrafında oluşturulmuş ve dışarıdan gelecek kültürel unsurlara karşı keskin çizgilere sahip monolitik bir yapı olarak sunmaktadır. Bu üç özellik Avrupa medeniyetinin ecdadından tevarüs ettiği bir ata mirası oluşturmaktadır. 'Avrupa değer ve normları'nın bu şekilde nesilden nesile aktarılan bir değer olarak değişmez ve sabit ilkeler şeklinde görülmesi Avrupa'nın İslâm karşıtlığı ve korkusunu üretmesinin ardındaki politik kültürü de beyan etmektedir. Kimilerince bu İslâm tehdidinin inşa edilme biçimi, dünyayı Avrupa (biz, Batı) ve ötekiler şeklinde algılayan politik aktörlerin kimlik politikalarına yansıma biçimiyle de değerlendirilmiştir. Buna göre Batı, Soğuk Savaş'ın bitişi, Berlin Duvarı'nın yıkılışı ve 1991'deki Körfez Savaşı'ndan bu yana muhayyilesinde hep bir İslâm tehdidi söylemini yeniden canlandırarak yaşatmaktadır. Zira tarihî olarak Haçlı Seferleri, Endülüs, Viyana Kuşatması, sömürgeleştirme ve sömürgelerden geri çekilme dönemi, Cezayir İç savaşı gibi birbiri ardınca gelen olaylar silsilesi bir 'öteki' korkusu olarak İslâm tehdidinin politik açıdan son derece kullanışlı olmasını sağlamaktadır. Ancak bu şekilde din, ırk, etnisite temelli güvenlikleştirici bir tehdit söylemi, Avrupa'nın bir yandan farklı etnik ve ulusal grupları içermeye teşne genişleme sürecini ve bir yandan da bünyesinde var olan ve sisteme entegre edilmesi umulan (ancak kimilerince asimile edilemez, hazmedilemez olarak görülen) grupların topluma entegre olamayacağına düşünülmesi sonucunu getirir (Leveau, 2009: 230). İşte çok kültürlülük konusunda Avrupa'nın temel açmazını bu ikircikli tavır oluşturmaktadır. Ayrıca Avrupa, kendi içerisinde dinsel ve kültürel temellerde tanımladığı kültürel birlik fikri etrafında birleştikçe dışarıya karşı daha dışlayıcı ve kapalı bir birliktelik halini alma riskini taşımaktadır. Son dönemde bizzat şiddet olayları ve Avrupa yargı mercilerinin dinî giysilere karşı aldığı kimi dışlayıcı kararlardan sonra, öyle görülmektedir ki çokkültürcülük Avrupa için öncelikli olarak bir medeniyet problemi şeklinde algılanmaktadır. Ve bu belli medeniyet değer ve normlarına uyum sağlayamaz, ve bu yüzden de hazmedilemez olarak görülen kültürel grupları bir yanda asimile etmek ve 'Avrupa değerlerine ve normlarına' uyumlu hale getirmek isterken, bir yandan da

dışlayıcı pratiklerle toplumun çeperlerinde tutulmalarına yol açmak gibi bir açmazla karşı karşıyadır. Müslüman kimliğine ve kültürüne karşı sergilenen bu ikircikli tavır gerçekten de sekülerleşmiş bir gelenek olarak Avrupa medeniyet idealinin yaşadığı bir kriz olarak görülebilir.

Nitekim bu durum hem Batılı ve hem de kimi Avrupalı Müslüman düşünürlerce de ayrıntılı olarak ele alınmış ve ‘sekülerizmin krizi’, ‘seküler ulus-devletin krizi’, ‘politik sekülerizmin krizi’ gibi isimlerle de adlandırılmıştır. Tariq Modood da Avrupa’daki bu durumu göç sonrası oluşan bir sekülerizm krizi olarak adlandırmaktadır. Ancak bu kriz Avrupa’ya özgü bir biçimde gerçekleşmektedir. Modood’un çok isabetli bir şekilde tespit ettiği üzere günümüz modern Avrupa’sında bir istisnadan çok kural olan sekülerizmin zirveye çıkmasından sonra yaygınlaşmaya başlayan alternatif dindarlıklar ‘politik kültürüne’ aykırı bir unsur oluşturmamaktadır (Modood, 2009:170). Spiritualizm, new age akımları, ait olmadan inanmak gibi post-geleneksel dindarlık olarak adlandırılan Batı Avrupa’ya özgü en yeni dindarlık biçimleri tam da sekülerleşmiş Batı Avrupa din anlayışının en güncel versiyonlarıdır ve bu yüzden liberal politik kültürün ayrılmaz bir parçasıdır. Oysaki Grace Davie’nin de belirttiği üzere Avrupa’nın din-sekülerlik ilişkisindeki geleceğini belirleyecek en önemli unsur bu seküler formların yanı sıra ve belki de onlardan daha önemli olan başka bir etkidir. Bu da çoğu zaman görmezden gelinmeye çalışılan ve fakat Avrupa’daki dinsel değişimde ve dolayısıyla din-devlet, din-toplum ilişkilerinde bir katalizör olması kuvvetle muhtemel hale gelen İslâm’ın Avrupa’daki varlığıdır. Buna binaen de dinin etkisini, önemini ve hem özel hem de kamusal alandaki görünürlüğünü artıracığı gerçeğidir (Davie, 2006:34). Hatta bazı liberaller Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında sekülerlik karşıtı bir ittifakın baş göstermesi ve güçlenmesi ve neticesinde Cumhuriyetçi, seküler politik kültürün yara alması gibi bir ihtimalden bile endişe duymaktadırlar (Parekh, 2008b:10). Buradan da anlaşıldığı üzere bakış açısına göre değişmekle birlikte İslâm ve Müslümanlık ve çok çeşitli uluslara ve etnik gruplara mensup olan müslüman varlığı Avrupa’da sekülerizmin ve seküler kamusal alanın geleceğine dair hem bir kriz hem de bir fırsat yaratmaktadır.

Öte yandan çok kültürlülüğün tam aksi yönde ırkçılığın yeni bir versiyonunu ürettiği ve yeni sağ hareketin bir politikası olduğu yönündeki sol kaynaklı eleştiriler de azımsanmayacak ölçüde geçerlilik kazanmıştır. Buna göre çokkültürcü politikalar

yoluyla Batı tikelci bir tarzda ‘kültürlere saygı’ söylemini geliştirerek kendi evrensel(cil)liğini yeniden üretmektedir. Örneğin Zizek yine sol bir perspektifle bakarak çokkültürcülüğü sömürgeciliğin yeni ve daha rafineleştirilmiş bir hali olarak eleştirmektedir (Zizek, 1997:44). Bu bakış açısına göre çokkültürcülük çok uluslu kapitalizmin kültürel mantığının bir yansımasıdır ve onun tikel kültürlerle olan ilişkisi tıpkı sömürgeci metropolün koloniyle olan ilişkisinin bir uzantısı niteliğindedir. Bu görüşün bir benzeri olarak Appadurai’ın değindiği üzere, eşzamanlı gelişen kültürel homojenleşme-heterojenleşmenin yarattığı ve hiçbir yerel ya da ulusal kültüre benzemeyen ve aksine hepsini dönüştürüp, kendi bağlamından koparıp yeniden tek bir küresel kültür formunda üreten tek tipleştirilmiş bir tüketim kültürünün hâkim olduğu görüşü kayda değerdir. Buna göre küreselleşmeyle birlikte küresel çapta hâkim olan ve tek tek bireylerin tercihlerini ve yaşam tarzlarını belirleyen bu küresel kültürdür. Dolayısıyla çokkültürcülüğün yerel kültürlerle olan yaklaşımı da bu çerçeveden ayrı düşünülemez. Çokkültürcülüğün post-kolonyal sol eleştirisi genellikle kültürel görelilik üzerine yoğunlaşmakta ve bunun küreselleşmeden ve sömürge-sonrası durumdan ayrı düşünülemeyeceğini savunmaktadır. Bu yaklaşımlara göre çokkültürcülük Avrupamerkezciliğin sömürge-sonrası versiyonudur. Dolayısıyla post-kolonyal Avrupamerkezcilik olarak tanımlanan çokkültürcülük temelde kapitalizmin bugün içerisinde bulunduğu yeni küreselleşme evresinde Üçüncü Dünya’nın yeniden içerilmesidir. Bu bağlamda ulus-ötesi ve çokuluslu şirketlerin çok-uluslu bir yatırımcı, üretici (işgücü) ve tüketici (pazar) yapısıyla nasıl baş edeceği sorunu ve benzer sermaye-merkezli sorunlar çokkültürcülük meselesiyle aslında en temelde kapitalistlerin ilgilendiğini de ortaya koymaktadır. Bu bakış açısına göre çokkültürcülüğün yükselişinin merkezinde kapitalist örgütlenme biçiminin ulus-ötesi hale gelmesi vardır. Bu anlamda çokkültürcülük mevcut iktidar yapılarına dair bir sorgulamadan çok, bu mevcut yapının bazı değişimlere tâbi tutulması anlamına gelmektedir (Dirlik, 1997:17). Üstelik çokkültürcü yaklaşımlar çeşitli kültürlerin en aşırı biçimlerini o kültürün bütününe yansıtıyormuş gibi ele alarak, kültürelci indirgemecilik yapmakta ve bu da kimlik gibi son derece ilişkisel ve sosyal bir meselenin özcü bir şekilde anlaşılmasına neden olmaktadır. Son yıllarda özellikle Huntington, Lewis ve Fukuyama gibi medeniyetler çatışmasına odaklı bakış açılarını öne çıkaran kuramcıların çizdiği çerçevenin tartışıldığı son otuz yıllık süreçte, toplumların ait oldukları uluslar ve medeniyetlerinden

kaynaklanan kültürleri sanki bu toplumlar hiçbir modernleşme sürecini yaşamamış ve modern siyasi ve ekonomik gelişmeler içerisinde değilmiş gibi ele alınmaktadır. Bu da çok muhafazakâr ve düzleştirici, homojenleştirici bir bakış açısına neden olmaktadır.

Dolayısıyla postkolonyal eleştiriye göre, tanınma politikaları sömürgecinin ekonomi politiği sorgulanmadan, sadece yeniden dağıtım mekanizmaları vasıtasıyla bazı kültürel hakların ve imtiyazların bağışlanması olarak gerçekleşmektedir. Öte yandan, çokkültürcü tanınma politikası zımnen sanki ulus-devlet ve yerli ya da göçmen azınlık grup eşit statüdeymiş gibi bir varsayıma dayanmaktadır. Eşit olduğu varsayılan ancak asimetrik olan bu tanınma ilişkisinde azınlık gruptan beklenen ulus-devletin ana akım kamusal kültürünü, değer ve normlarını benimsemesi ve ulus-devletten beklenen de bazı kültürel haklar tanınmasıdır. Oysaki bu ilişki eşitsiz bir ilişkidir ve azınlık grup kendini var edebilmesi bakımından ulus-devlete ve onun çoğunluğu oluşturan hâkim topluma bağımlıyken, devlet ise sosyo-ekonomik açıdan hiçbir şekilde azınlık gruba bağımlı değildir. Son olarak post-kolonyal eleştiriye göre mücadele ve çatışma olmadan sömürgeleştirilmiş grubun kurtuluşu imkânsızdır. Bu yüzden sol literatürde ‘direniş sevdası’ olarak da adlandırılan ve ‘nerede direniş varsa orada iktidar da vardır’ şeklinde özetlenen mücadele tavrı kaçınılmazdır. Zira bu bakış açısına göre ulus-devletin yerli azınlığa karşı bulunduğu konum işgalci-sömürgeci konumudur. Günümüzde Batılı sol çevrelerin PKK’ya bakışında bu yaklaşım etkili olmaktadır.

Sonuç olarak, çokkültürlülük alanındaki farklı yaklaşımların da günümüzde tıpkı ulus-devletin geri dönüşüne karşı küreselleşme eğilimlerinin yaşadığı kriz gibi bir çıkmaza girdiği ve artık kimlik siyasetinin çöküş içerisinde olduğu yönündeki fikirler, gerek akademik çevrelerde ve gerekse siyasette çok büyük bir yaygınlık kazanmıştır. Kimlik siyasetinin ve çokkültürcü yaklaşımların toplum üzerinde büyük bir travma ve karmaşa etkisi yarattığını düşünen bu kişiler artık sıradan, ana akım kültürün ve bu kültürde yetişen insanların adeta azınlık olarak görülmeye başlandığı ve siyaseten doğruculuk gereği kimlik konusundaki farklılığın ve çeşitliliğin gereğinden fazla önemsendiği bir ortam yaratıldığını savunmaktadırlar. Evrenselci bir eşitliği savunan bakış açısına göre geliştirilen bu eleştiriler ulus-devletin kamusal kültürünü korumak adına refleks göstermesi gerektiğini düşünmekte ve son yıllarda bu refleksin gösterildiği görülmektedir. Yukarıda milliyetçilik ve küreselleşme bağlamında bahsettiğimiz

‘Amerikan milliyetçiliği’ ve ‘glonasyonalizme geçiş’ süreciyle eş zamanlı olarak, kimlik siyasetinin eleştirilere uğraması ve düşüşe geçmesi süreci de gerçekleşmektedir. Bu yaklaşıma göre cinsiyet kimliği, ırk kimliği, etnik kimlik, dinî kimlik gibi öğeler liberal toplumda demokratik siyaseti zedelemekte ve tamamen çeşitliliğe ve bu gibi kimliklere odaklı bir neslin yetişmesine neden olmaktadır. Dolayısıyla özellikle medyada ve eğitimde çeşitliliğe karşı adeta saplantılı bir vurgunun yapılması, Amerikan liberalizminin gerçek kökeni olan ‘vatandaşlardan müteşekkil bir ulus’ olma düşüncesinin içeriğini boşalttığı savunulmaktadır. Sistemin görevi, ülkedeki yönetim biçiminin ve ülkesinin tarihini şekillendiren temel güçlerin farkında olan ülkesine bağlı vatandaşlar yetiştirmektir (Lilla, 18 Kasım 2016). Kimlik siyasetinin ana akım kültürü ve onun birleştirici gücünü aşındırdığına yönelik benzer görüşler, Türkiye’de de son yıllarda çözüm sürecine karşı bir tepki olarak gelişmiştir. Bu konuya sonraki bölümde değinilecektir.

Çokkültürcü yaklaşımların vatandaşlık esasına dayalı ulus-devletlerin dönüşümüne ne derece hizmet edebileceği ve azınlık gruplara hakların sağlanması konusunda bu politika vasıtasıyla neler yapılabileceği sorusu, cevabı çok muğlak kalmış bir sorudur. On dokuzuncu asrın sonuna doğru şekillenen klasik vatandaşlık çerçevesinde bireylerin edindiği haklar tarihsel olarak sırasıyla sivil, siyasi ve sosyal hakların kazanılması şeklinde özetlenmiştir. Sivil haklar, bireyin hukukî statüsünden doğan temel haklarını, siyasi haklar yerel ve merkezi düzeydeki temsil ve siyasete katılım haklarını, sosyal haklar ise bireyin hayatını idame ettirmesini sağlayacak sosyo-ekonomik haklarını ifade etmektedir (Marshall, 2009:149). Çokkültürcü politikalar ise sivil, politik ve sosyal hakların ötesinde kültürel haklar ve kimlik hakları gibi konularda azınlıklara hukukî eşitlik sağlama iddiasını taşıırken, kimi zaman ‘ilkesel’ eşitlikçi mantığı sebebiyle temel sivil hakların bile ihlal ve gasp edilmesine yol açabilmektedir. Böylece vatandaşlık çerçevesini esnekletirip genişletirken bir yandan da sosyal dayanışmayı arttırmak amacını yeterli düzeyde gerçekleştirememektedir. Bu yeni entegrasyon söylemi çoğunlukçuluk yerine çoğulculuğu ikame ederek liberal demokrasinin de iyileştirilmesi ve daha güçlü bir vatandaşlık bağının oluşturulması açısından önemlidir. Ulus-devletin dışlayıcı vatandaşlık anlayışı, kişiyle (vatandaşla) devleti kolektif manada ve sorumluluklar açısından birbirine karşı sorumlu ve evrensel değerlerin üzerinde bir birliktelik olarak tanımlıyordu. Parekh bu modernist vatandaşlık anlayışını ‘dışlayıcı

paradigma' olarak adlandırmakta ve bu anlayışa göre devletin yegane görevinin vatandaşlarının menfaatlerini en üst düzeye çıkarmak olduğunu iddia etmektedir. Oysaki günümüzde küresel anlamda karşılıklı bağımlılık ilişkilerinin üst düzeye çıktığı bir uluslararası bağlamda, devletin vatandaşlarının çıkarını ve ulusal çıkarı düşünmenin ötesinde evrensel anlamda insanların çıkarını da gözetmesi gerektiği ve bunu da insani yardım ve müdahale gibi alanlarda ortaya koyması gerektiği anlayışı yaygınlaşmaktadır. Parekh, bu dışlayıcı vatandaşlık paradigmasının yerine küresel yönelimli bir yeni anlayış önermektedir. Bu anlayışa göre, ulus-devletçi ya da kozmopolitanist anlayış şeklindeki iki ucun arasında uluslar arası alanı önemseyen ve bu alandaki sorunlara karşı kendi politik topluluğu olan ulusun sorunları gibi duyarlı davranan bir yaklaşım öngörülmelidir (Parekh, 2008a:244). Bu anlamda Türkiye'nin son altı yıllık süreçte Suriye mülteci krizinde uyguladığı politikalar insani yardım ve müdahale anlamında uluslararası toplumun sorunlarına duyarlı bu bakış açısına uygun bir yaklaşım olarak öne çıkmaktadır. Bu çerçevede ulus-üstü ve bölgesel kuruluşların yetersiz müdahalelerine karşın bir ulus-devlet olarak Türkiye'nin aldığı rol ulusal çıkarların ötesinde uluslararası politik topluma karşı sorumluluk duygusunun bir göstergesidir. Dolayısıyla ulus-devlet mantığında hâkim olan dışlayıcı vatandaşlık mefhumunun da bu bakış açısına göre tekrar gözden geçirilmesi esastır. Zira ulus-üstü kuruluşların etkisiz kaldığı durumlarda da bir politik topluluk olarak ulus-devletlerin bu gibi insani konulardaki sorumluluğu daha da artmaktadır.

2.3. Türkiye'de Kimlik, Çokkültürlülük ve Vatandaşlık Tartışmaları

Türkiye'de de bilhassa 1990'lı yıllardan itibaren kimlik etrafında yükselen toplumsal ve siyasi tartışmalar, küreselleşme, millî kimlik, vatandaşlık, çokkültürlülük gibi temaların öne çıkmasını beraberinde getirmiştir. Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kurucu kültürel kimliğinin Osmanlı modernleşmesinden tevarüs edilen medeniyetçi söylemin dönüşmüş biçimi olarak Garpcılık üzerine ve Türkçülük ideolojisinin dönüşmüş biçimi olan milliyetçilik üzerine kurulduğu iddia edilebilir. Ancak bu aşamalı kuruluş sürecinde çizgiler tam olarak her aşamada aynı netlikte değildir. Osmanlı sonrasında oluşturulacak ulusal kimliğin sınırları çizilirken temelde yapılan şey aslında ulus-devlet mantığına uygun şekilde sınırlandırmalara ve dışlamalara başvurmaktır. Bu dışlayıcı ve sınırlayıcı kimlik oluşturma sürecinde, Türkiye imparatorluk ve Hilafet sonrası bir ulus-devlet olarak kimliğinin ana hatlarını oluşturmaya çalışmıştır. Sonuç olarak ulus-devlet Batıcı-

ulusçu bir temel üzerine inşa edilmiş ve bu temel aşama aşama laikliğin çok merkezî bir yer edindiği Cumhuriyetçi laisist Fransız modeliyle benzeşmiştir. Bu çerçevede yeni bir sosyal dayanışma biçimi olarak ulusçuluğun temelde seküler sınırlar ve etnik sınırlar içerisinde şekillendirildiği iddia edilebilir. Burada seküler sınırlar politik topluluğun İslâm'la olan bağının koparılmasıyla şekillenmiştir. Bu istikamette din esaslı dayanışmanın yerini alan siyasi topluluk dayanışması temelde dil, kültür ve ülkü birliğinden oluşan üç boyutlu bir dayanışma biçimini öngörmektedir (Yıldız, 2016:144-46). Böylece Gökalp'in medeniyet ve aidiyet tanımındaki üçlü melez tanımın benzeri olan kimlik tarifleri 'Türk milletindenim, İslâm ümmetindenim, Garp medeniyetindenim' şeklinde özetlediği mensubiyet/aidiyet formülü, İslâm unsurunu sivil bir din olarak Türk ulusçuluğunun da özümlediği bir kimlik tanımı şeklinde dâhil etmiştir. Bu anlamda ülkü bakımından Batı medeniyetine yönelmek, dil bakımından Türklük ve kültür bakımından da Müslümanlığı dışlamasa bile marjinalleştiren bir Türk kültürüne mensup olmak esastır. Kültür politikalarındaki halkçılık fikri, daha II. Meşrutiyet'ten beri var olan ve 'Halka Doğru' olarak adlandırılan bir politik program neticesinde halkın öz kültürünü keşfetmek olarak tanımlanmıştır. Gökalp'in de daha önce ifade ettiği üzere Halka Doğru hareketinin bir yönü halk kültürünün keşfi ise diğer yönü de halka medenî/asrî/Batılı değerleri aşlamak idi (Gökalp, 1976b). Görüldüğü üzere bu 'akültürasyon' süreci hem halka verilecek kültür öğeleri ve hem de halktan alınacak kültür öğeleri anlamında seküler bir mefhumu ifade etmektedir. Sonuç olarak, Gökalp'in formülündeki İslâm ümmetindenim bölümü sivil bir din olarak milliyetçiliğe eklemlenmiş ve Cumhuriyet'in vatandaşlık politikası 'Türk milletindenim, ve Garp medeniyetindenim' şeklinde kısaltılarak yeni bir aidiyet çerçevesi çizilmiştir. Öte yandan, böyle bir etno-seküler temelde tariflenen Türk milletine mensubiyet kandan bağımsız olarak tamamen iradî bir kabul sayesinde gerçekleşebilmektedir. Türk milletine mensubiyetin 'Ne mutlu Türküm diyene' gibi bir irade beyanına bağlandığı bu durumda Türk kimliği o etnisiteye mensup olmasa bile o etnisiteye ve seküler kimliğe uyum sağlayan, onun içinde asimile olan, onunla benzeşen bir vatandaşlık modeli olarak öne çıkmaktadır. Dolayısıyla bu modern ulus temelinde şekillenen yeni dayanışma biçiminin bir ayağını oluşturan ülkü birliği esastır. Dil ve kültür birliği ise ortak gelecekteki ülkü birliğini kabul eden her kişinin benimsemesi durumunda dâhil olabileceği bir birlik fikrini oluşturmaktadır.

Ancak kurucu kimliğin 1930’lu yıllarda etnisite odaklı, asimilasyoncu bakış açısına daha fazla ağırlık verdiğini gösteren çeşitli politikaları öne çıkardığı görülmektedir. Bu bağlamda Türklüğün, Osmanlılık gibi çok uluslu, çok dilli, çok kültürlü ve çok dinli bir kültürel birliktelikten ziyade etnik bir kategori olarak inşa edilmesi amacıyla yapılan ‘bilimsel’ çalışmalar vardır. Mesela Türk Tarih kongreleri, ulusu sadece etnik bir kategori inşa etmeyi değil aynı zamanda Batılı anlamda dinsel bağlardan arınmış, seküler ve etnik bir medeniyet fikrinin bu topraklarda tarihsel olarak var olduğunu ispat etmek için yapılmıştır. Bu faaliyetler yeni ulusa tarihî gerçeklikten uzak yeni bir geçmiş icat etmek ve onu gerçek geçmişinden ayrı bir kurgu olarak inşa etmek üzere tasarlanmıştır. Ulus için yazılan yeni uydurma tarihin sahip olduğu bu medeniyet idealinin de o gün için Cumhuriyetçi politik kültürün seçkinleri tarafından temsil edileceği düşünülmektedir. Bu bağlamda Cumhuriyetin hem etnik kimlik esaslı sınırları hem de seküler sınırları temelinde düşünüldüğünde esas olan şey, ortak bir medenîleşme ülküsünün benimsenmesidir. Buna göre, her birey sekülerleşmeyi ve Türk ulusunun kimliğini kabul etmeyi aynı zamanda bir medenîleşme hamlesi olarak benimsemelidir. Örneğin CHP’nin önde gelen ideologlarından Recep Peker din taassubunu Osmanlı’nın geri kalmasına ve medeniyet sahasında ilerleyememesine neden olan en temel etken olarak görmektedir. Öte yandan ona göre Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşunda ‘Türk kanı’nın temizliği, arılığı ve yüceliği medenîleşme sürecinin gerçekleşmesinin en önemli araçlarından birisini oluşturmaktaydı (Peker, 1984:17). Peker örneğinde görüldüğü üzere kurucu kimlik tanımı bu seküler ve etnik temelde bir asimilasyoncu hedefi benimsemektedir. Yine Cumhuriyetçi kimlik anlayışının ideologlarından olan Mahmut Esat Bozkurt’a göre *“Atatürk’ün medeniyet dünyası önünde, bin yıl geri kalmış bir milleti, Türk milletini bir hamlede bin yıl ileri götürmesinin sebepleri içinde onun büyük feragatini anmak gerekir”*(Bozkurt, 2000: 84). Cumhuriyetin redd-i miras anlayışı gereği Selçuklu ve Osmanlı’dan devr alınan son bin yıllık medeniyet tecrübesi yok sayılıyor ve Türk milleti Garp medeniyeti içerisinde sıfırdan doğmuş bir ulus gibi mütalaa ediliyordu. Bu itibarla, Bozkurt ve Kemalist kadro, Batı medeniyetinin bir bütün olduğunu, ya toptan alınıp ya da külliye reddedilmesi gerektiğini düşündükleri için, modern Türk ulusunun kimliğini son derece keskin çizgilerle etnik ve seküler bir temelde tarif etmek zorunda oldukları kanaatini taşıyorlardı.

Şu hususun net bir şekilde akılda tutulması gerekmektedir. Osmanlı modernleşmesi sürecinde ortaya çıkan ve ‘Devlet’i kurtarmaya çalışan, başta medeniyetçilik olmak üzere Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük ve Garpçılık gibi bütün fikir cereyanları modern Batılı anlamdaki ideolojilerden farklıdır ve kesinlikle ayırt edilmelidir. Fransız İhtilali’nin ‘özgürlük, eşitlik ve kardeşlik’ mottosunda billurlaşan liberalizm, sosyalizm ve muhafazakârlık ideolojileri modern liberal ulus-devlete ve onun ekonomik örgütlenme biçimi olan liberal kapitalizme bağlı dayanışma bağlarını öne çıkarmaktadır. Bu modern ulus-devlet ideolojilerinin taşıyıcıları olan işçi sınıfı, sermaye sınıfı ve ulus-devlet vatandaşı belli bir süreç içerisinde teşekkül etmiştir. Ancak Osmanlı’da Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük ve Garpçılık şeklinde ifade edilen ve arka planında hepsinin ortak bir medeniyetçi söylemi paylaştığı fikir cereyanları tipik bir Batılı ideolojiden farklı bir yapıya sahipti. Bunların her biri, belli bir sosyal sınıfın çıkarları ve görüşleri üzerine temellenen bir fikir sistemi olmaktan ziyade devletin içerisinde bulunduğu bunalımlara çareler arayan ve dönemsel niteliğe sahip fikir akımlarıdır. Örneğin Osmanlıcılık cereyanı 1908 Jön Türk İhtilali ertesindeki çok kısa süren bir bahardan sonra, bilhassa Balkan Savaşları ve Birinci Cihan Harbi’nin ardından geçerliliğini tamamen yitirmiştir. İslamcılık ve Türkçülük ise bir yönleriyle, yani Pan-İslamizm ve Pan-Türkizm (Turancılık) yönüyle geçerliliklerini yitirmişlerdir. İslamcılık cereyanı Milli Mücadele’nin kazanılmasından sonra Cumhuriyet’in laikleştirici inkılaplara yönelmesinin ardından rafa kaldırılmış ve bastırılmıştır. Dolayısıyla ‘devletin’ elden çıkması ve ‘devlet’i kurtarmayı hedefleyen kurtarıcı fikir cereyanlarının (Osmanlıcılık ve İslamcılık) bertaraf edilmesinin ardından yeni devleti kurmak üzere iki kurucu ideoloji işlevsel hale gelmiştir: Ulusçuluk ve Batıcılık. Dolayısıyla bu iki ideoloji Osmanlı modernleşmesinin fikir cereyanlarıyla aynı ölçekte değerlendirilemez. Her ikisi de daha küçük ölçekli (ulus-devlet temelli) ve iddiaları sınırlı ideolojilerdir. Bu anlamda örneğin Cumhuriyetin milliyetçiliği, ‘Pan-Türkizmden Anadolu Türkçülüğü’ne geçiş olarak adlandırılmaktadır (Karakaş,2000:274). Burada Turan şeklinde ifade edilen irredentist idealler yerine belli bir toprakla bitişik olarak düşünülen yeni bir milliyetçilik kurgulanmıştır. Dolayısıyla 1944’te gerçekleşen Irkçılık-Turancılık davasına dayanan Cumhuriyetçi milliyetçilik ideolojisi, Türk milliyetçiliğinin inşa sürecinde Osmanlı modernleşmesinde gelişen Türkçülükten bir kopuş gerçekleştirilmesi neticesinde ortaya çıkmıştır. Artık yeni milliyetçi ideoloji çerçevesinde ulus-devlet öncesi fikir cereyanlarını

hatırlatan Turancı-Türkçü yaklaşımlar “ırkçılık” kategorisi altında değerlendirilmektedir. Öte yandan, yeni devletin medeniyetçiliği de daha önceki bölümde ifade edildiği üzere, Osmanlı modernleşmesinin ortaya koyduğu medeniyetçilikten çok, II. Meşrutiyet Dönemi Garpçılığının medeniyetçi yaklaşımına yakındır. Zira on dokuzuncu asırdaki Osmanlı Tanzimat medeniyetçiliği, Garp medeniyetine karşı bir İslâm medeniyeti fikri etrafında şekillenirken, II. Meşrutiyet’in Garpçılığı ise özellikle Abdullah Cevdet örneğinde çok net olarak görüldüğü üzere, yegane medeniyet olarak Batı medeniyetini tanımakta ve onun da şu veya bu şekilde taklit edilmesi gerektiğini düşünmekteydi. Bu anlamda Abdullah Cevdet’in Garpçılığı ile Mahmut Esat Bozkurt’un medeniyeti bir bütün olarak gören ve bütünüyle alınmasını öğütleyen Kemalist medeniyetçiliği aynı ulusçu-Batıcı kimlik tasarımı paylaştırmaktadır.

Cumhuriyetin kurucu evresini oluşturan 1919-1938 dönemindeki bu kurucu ulusçuluk evresinden sonra, her anlamda bir geçiş süreci olan 1939-1950 döneminde, uluslar arası gelişmelerin de gereği olarak Cumhuriyet’in çok partili demokrasiye geçiş süreci ve yeni dünya sistemine entegre olma süreci şu veya bu şekilde bir başarıyla başlatılmıştır. Bu başlatılan yeni süreç içerisinde kalkınmacı devlet modelini benimseyen Türkiye’nin yaşadığı dinamik süreç içerisinde devlet yapısı ve iktidar seçkinleri nispeten daha durağan bir görünümde seyrederken toplum yapısı ise çok hızlı dönüşümler geçirmiştir. Devlet-toplum arası ilişkileri devletin 1980’lere kadar güçlü olup olmadığı sorusuna göre irdeleyen Çağlar Keyder’e göre 1930’lardan başlayıp 1980’lere kadar uzanan süreçte Türkiye’deki kalkınmacı devlet modeli bu anlamda başarısız görünmektedir. Zira, devlet sistemini oluşturan yönetici seçkinlerin önce kendi içlerinde uzlaşmayı sağlamaları sonra da kendi projelerini halkı da ikna ederek gerçekleştirmelerine dayanan devlet-toplum arasındaki ilişkinin kopuk olmamasına dayalı başarı kriteri kalkınmacı devlet anlayışının başarısının da göstergesidir (Keyder, 2005:200). Buna dair sorunlara bakarken, işadamları-devlet ilişkisi, Ankara-İstanbul ayrışması, ya da genel olarak ‘kimliklerin mekânsal ayrışması’na odaklanan ve halkın gözündeki devlet tasavvuruna dair örnekler veren Keyder, Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin bu anlamda bir güven ilişkisini tesis edemediğini ve bu yönüyle kalkınmacı bir devlet olarak başarılı sayılamayacağı hükmünü vermektedir. Keyder bu minvalde toplum-devlet arasındaki kopukluk ve güvensizlik ilişkisinin nasıl tarihsel bir sürekliliği de yansıttığına dair bir değerlendirme yapmaktadır.

“Türkiye’de geçerli kültürün devlete nasıl baktığı, devlet elitini nasıl gördüğü, bürokratlara ne kadar prestij atfettiği pek sorulmamış ve cevaplanmamıştır. Bu nedenle ancak izlenime dayanan bazı savlar ileri sürülebilir. Kanımızca bu konuda Cumhuriyet dönemi devleti Osmanlı Devleti’yle sürekliliğini korumuştur. Yani Osmanlı’nın bir yandan “kerim” olarak kabul edilmesinin, bir yandan da korkulacak, çekinilecek, kendisinden saklanılacak, neredeyse bir çete olarak görülmesinin toplum ile devlet ilişkisini doğru yansıttığı ileri sürülebilir”(Keyder, 2005:199).

Önceki bölümde bu görüşü destekler mahiyette bazı görüşlere yer verilmişti. Nitekim önceki bölümde belirttiğimiz üzere milliyetçi medeniyetçi çizginin bir temsilcisi olarak Erol Güngör Osmanlı klasik dönemlerini kastederek “*o zaman münevverler arasında müşterek bir kültür ve birlik yaratan kitaplar vardı. Oysa günümüzde bütün m nevverlerimizin ortaklaşa okuduğu bildiği ve büyük ölçüde benimsediği kitap yok*” (Güngör, 1998:216) derken yine günümüz için de müthiş bir kimlik ayr  ması ve bütünlükten uzak bir görüntüye atıf yapmaktadır. Şöyle diyor Güngör: *Bu haliyle Türkiye gevşek bir “kabileler federasyonu” manzarası arz etmektedir. Gelenekleri, hayat tarzları, dünya g r   leri ve idealleri ile birbirinden ayrı ama yan yana yaşayan kültür kabileleri*” (Güngör, 1998:85). Yine Gökalp’in hars ve medeniyete dair g r   leriyle ilgili olarak de indi imiz üzere Osmanlı modernleşmesi sürecinde oluşan mektepli-medreseli ayrımı Bat lıla ma sürecinde ortaya çıkan bir kültür bölünmesinin ilk yansımalarını ortaya koymaktadır (Gökalp, 1976a). Bütün bunlar Huntington’ın ‘bölünmüş ülkeler’ olarak tavsif ettiği ve Türkiye’yi de bu ülkeler arasında gösterdiği değerlendirmelerden ayrı düşünülemez. Dolayısıyla Türkiye’nin modern bir cumhuriyet olarak kuruluşundan itibaren devam eden ‘bölünmüş ülke’ ve ‘bölünmüş medeniyet’ hali küreselleşme sürecinde de  iddetlenerek devam eden bir kimlik krizinin işaretlerini taşımaktadır.

Yukarıda ana hatlarıyla özetlenen küreselleşme sürecinin hızlandığı 1980 sonrasında, dünyada yükselen kimlik temelli hareketlerle eş zamanlı olarak Türkiye’de de bazı kimlik hareketleri daha güncel bir şekilde yükselişe geçmiştir. Bunlar Cumhuriyetin erken döneminde (1923-1950) büyük ölçüde bastırılan ve 1950-1980 döneminde ise bir yandan entelektüel temelde dergi, gazete kitap gibi neşriyat aracılığıyla yaygınlaşan ve siyasi alanda ise öğrenci olayları, ideolojik çatışmalar ve siyasal şiddet şeklinde zaman zaman su yüzüne çıkan kimlik hareketleridir. Ancak 1950-1980 dönemini kapsayan ve Türkiye’nin askerî vesayetin gölgesinde ilerleyen demokratikleşme sürecine denk düşen Soğuk Savaş yıllarında bu kimlik hareketleri doğrudan kimlik temelli söylemlerle değil

daha çok sağ-sol kutuplaşması şeklinde belirginleşmiştir. Ancak 1980’lerden itibaren ise sosyal hareketlerin kimlik odaklı olarak tebellür etmeye başladığı görülebilir. Bu kimlik oluşum sürecinin arka planındaki en önemli hususlardan birisi 1950’lerden itibaren köy ve kasabadan şehre, küçük şehirlerden büyük şehirlere ve doğu-batı istikametinde ilerleyen göçlerle birlikte sosyal hareketlilik, sosyal değişme, kentleşme ve kentlileşme sürecinin başlamış olmasıdır. Türkiye’de 1950’lere kadar dikey ve yatay sosyal hareketliliğin son derece sınırlı olduğu söylenebilir. Zira nüfus verilerine bakıldığında kent nüfusunun oranının 1927’den 1950’ye kadar neredeyse hiç değişmediği görülmektedir. Oysaki 1950’lerden itibaren kent nüfusundaki artışın kayda değer bir ivme yakaladığını görmekteyiz. Öyle ki 1984 yılı itibariyle Türkiye’de nüfusun % 50’sinin artık kentlerde (il ve ilçe merkezlerinde) yaşamaya başladığı görülmektedir (DİE, 1995). Bu kentleşme sürecinin getirdiği sosyolojik kimlik dönüşümü de kimlik temelli hareketlerin yükselişinde ve dönüşümünde önemli rol oynamıştır. Zira 1960’lı yıllardan itibaren hızlanan göç sürecinde kent mekânında bir arada yaşamaya başlayan farklı etnisite, mezhep ve kültür aidiyetlerine sahip kişiler hem toplumsal ve siyasi mücadele pratiğini ve hem de bir arada yaşama pratiğini edinmişlerdir. Bu süreçte büyük kentlerde gecekondü kimliğinin oluşumu, işçi sınıfı kimliğinin oluşumu, üniversite mezunu memur sınıfının nüfusunun artışı, özel sektörün gelişimi ve özel sektör çalışanın orta sınıf nüfusunun artışı gibi gelişmeler nüfus kompozisyonunun büyük ölçüde dönüşüm geçirmesini sağlamıştır. Batılı kentleşme modellerinde çok daha uzun bir zamana yayılan kentleşme ve kentlileşme sürecinin Türkiye’de bu kadar kısa bir zaman dilimine sıkışması, hem dinî, etnik, kültürel temelli geleneksel dayanışma bağlarının kırsaldan kente taşınmasına hem de kır ile olan sosyal bağların koparılmasına yol açmıştır. Dolayısıyla bu süreçte hemşerilik ilişkilerinin ve kültürel kimliğe dayalı politik sosyalleşmenin etkileriyle kent-kır karışımı melez kimlikler ortaya çıkmıştır. Netice itibarıyla, 1980’li yıllara gelindiğinde otuz yıl öncesinin Türkiye’sine nispeten artık çeşitli kimlik aidiyetlerine mensup olan, çok daha farklı bir kentli kimlik tipinin teşekkül etmiş olduğu görülmektedir.

Arka plandaki bu derece hızlı sosyolojik dönüşümlerin getirdiği kültürel şoklarla birlikte, Türkiye’nin ana akım kimlik ve vatandaşlık modelinin yeniden gözden geçirilmesi talepleriyle ortaya çıkan üç temel akımdan bahsedilebilir. Birincisi İslâmcı hareketin yükselişi ve müslüman kimliğinin seküler ana akım kültüre karşı oluşturduğu baskılar,

ikincisi Kürt hareketinin yükselişi ve Cumhuriyetin ulusçu (zımnen Türkçü) vatandaşlık modeline karşı oluşturduğu baskılar ve son olarak ‘Alevi’ kimliğinin yükselişi ve bunun ‘sünnî’ ana akıma karşı oluşturduğu baskılar. Dolayısıyla son otuz yıllık dönemde kimlik ve çokkültürlülük tartışmaları bağlamında, Türkiye’nin ana akım kimliğini oluşturan seküler, Türk ve sünnî unsurlarının karşılaştığı meydan okumalardan bahsedebiliriz. Türkiye’de resmî statü itibariyle ‘azınlık’ konumunda olmayan ancak sosyolojik anlamda yeterince temsil edilmediğini ve sivil, siyasi, sosyal ve kültürel alanlarda vatandaşlık haklarından eksik yararlandığını ve olumsuz ayrımcılığa maruz kaldıklarını düşünen söz konusu kimliklerin çeşitli örgütlenme biçimlerinden ve taleplerinden bahsedilebilir.

Bu üç temel kimlik akımı içerisinde Aleviler, 1966-1981 döneminde faaliyet gösteren Türkiye Birlik Partisi örneği hariç tutulursa, tarihsel olarak özellikle 1965 yılından sonra, CHP Orta’nın Solu deklarasyonu ile sol bir parti olduğunu beyan ettiğinden beri, büyük ölçüde CHP ve sol siyasî partiler içerisinde yer almışlardır. Ancak 1990’larda Alevilerin kent merkezlerindeki cem evleri ve kültür merkezleri etrafında oluşturdukları kentli Alevi kimliği, Alevi dernek ve vakıflarından müteşekkil federasyon ve konfederasyonlar şeklinde ciddi bir sivil toplum kuruluşları ağı meydana getirmiştir. Ayrıca Avrupa’da yaşayan Alevilerin oluşturduğu Avrupa Aleviliği de 1990’lardan itibaren yaygınlaşan Alevi sivil toplum kuruluşu oluşumlarıyla beraber Alevi kimliğinin önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Günümüzde de Aleviler müstakil bir siyasi parti içerisinde yer almamakla birlikte, ve MHP ve AK Parti’ye oy veren bir kitle de var olmakla birlikte, büyük ölçüde CHP ve HDP içerisinde yer almaktadırlar. Alevi toplumunun siyasi yönelimlerinde öteden beri Alevi kimliğine yönelik ikinci sınıf vatandaş uygulamalarına karşı politikalar geliştirilmesi ve ‘laiklik’ ilkesine dikkat edilmesi belirleyici etkenler olmuştur. Bu anlamda tarihsel olarak Alevi kimliği, daha çok Cumhuriyetin sekülerist anlayışıyla uyuşmakla birlikte, milliyetçilik ve din politikalarında Aleviliğe karşı ikinci sınıf vatandaş olarak yaklaşıldığı görüşünü taşımaktadır. Bu yüzden Alevi toplumu temsilcileri, 2000’li yıllardan itibaren artık daha müstakil bir yapı olarak sadece belli bir siyasi-ideolojik görüşe sahip olan partilere değil, kendi kimlik haklarına daha duyarlı politikalar sergileyen partilere oy vereceklerini çeşitli vesilelerle beyan etmişlerdir. Bu anlamda 1990’lı yıllarda SHP deneyiminden sonra Deniz Baykal CHP’siyle arasına mesafe koyan Aleviler, 2000’li yıllarda da AK Parti, CHP ve HDP gibi partilere benzer bir kimlik duyarlılığıyla tavır belirlemişler; yaklaşmışlar ya da mesafe koymuşlardır.

Ayrıca etnik aidiyetler de bu anlamda belirleyici olmaktadır. Örneğin günümüzde Kürt Alevileri HDP'ye daha yakın dururken, Türk Aleviler ise diğer partilere yönelim göstermektedir. Ancak genel olarak Aleviler, kendilerini toplumdan ayrıştırıcı, dışlayıcı bir etki yapacağını düşündükleri müstakil bir partiden ziyade mevcut partilere yönelmektedirler. Bu anlamda sadece kimlik eksenli örgütlenen marjinalleştirici bir siyasi yönelimden uzak durmakta ve daha merkezde konum almayı tercih etmektedirler.

Kürt kimliği ise 1980 öncesinde sağ ve sol olmak üzere CHP, DP, TİP gibi birçok parti içerisinde yer almakla birlikte, müstakil partiler olarak Kürt kimliği etrafında örgütlenmesi 1980'lerden sonra gerçekleşmiştir. Ancak 1960'lı yıllarda kurulan ve Türk Solu'ndan kopuşu temsil eden Devrimci Doğu Kültür Ocakları oluşumu o dönemde Doğu başlığı altında zımnen 'Kürdistan' fikri etrafında örgütlenmiş bir siyasi teşkilat idi (Şur, 2016:59). Bu anlamda 1980 öncesi dönemde Kürt kimliği eksenindeki ilk müstakil oluşumun bu örgüt olduğu ifade edilebilir. Kürt hareketi 1980'lerden sonra yasal partilerle sisteme dâhil olma amacıyla Sosyal Demokrat Halkçı Parti (SHP) içerisinde ve Halkın Emek Partisi'nden başlayarak günümüzde HDP'ye kadar gelen Kürt kimliği ve sol eksenli siyasi partilerde yer almıştır. Öte yandan bir yasa-dışı parti ve terörist örgüt olarak PKK da 1980'lerden itibaren yasal Kürt partileriyle bir organik ilişki içerisinde varlığını devam ettirmiştir. Kürt siyasi hareketi öteden beri gelenekçilik, sekülerizm, Kürt milliyetçiliği, Marksizm, sosyal demokrasi, muhafazakâr demokrasi, İslâmcılık gibi birbirleriyle çelişen birçok siyasi yönelimi içerisinde barındırmıştır. Bu kapsamda, 1990'lı yıllarda SHP ve devamındaki partiler bünyesinde daha çok sol, seküler ağırlıklı bir çizgiyi takip eden Kürt siyasi hareketi, bir yandan da merkez sağ partilerde ve bilhassa Refah Partisi içerisinde yer alan Kürt milletvekilleri vasıtasıyla Kürt kimliğine yönelik kültürel hak ve tanınma taleplerini dillendirmişlerdir. Bu anlamda daha çok farklı partilerde Kürt kimliğine yönelik talepleri farklı siyasi ve ideolojik söylemlerle dillendiren Kürt siyasi hareketi temsilcileri parçalanmış bir siyasi yapı arz etmektedir. Ancak 2000'li yıllarda ise Kürt kimliğinin, hem AK Parti içerisinde ve hem de Kürt siyasi hareketinin yasal partileri olan DTP, BDP ve HDP içerisinde daha konsolide olmuş bir şekilde yer bulduğu görülmektedir. AK Parti iktidarının hâkim olduğu 2002 sonrası süreçte Kürtlerin Ak Parti'ye olan destekleri 2007 seçimlerinde zirve noktasına çıkmışken 2011 ve 2015 yılındaki seçimlerde ise bu destek HDP çizgisine doğru bir eğilim göstermiştir. Her ne kadar 1 Kasım 2015 seçimlerinde 7 Haziran 2015 seçimlerine göre AK Parti'nin

Kürtlerden aldığı destekte bir artış olsa da yine de bu destek 2007 seçimlerindeki desteğin gerisinde kalmaktadır. Dolayısıyla HDP'nin Kürt kimliğini Türkiyelileşme söylemiyle konsolide etme politikası bu anlamda başarılı olmuştur denilebilir. Ancak 7 Haziran 2015 seçimleri sonrasında PKK tarafından başlatılan ve HDP tarafından da sahiplenilen, terör örgütünün “devrimci halk savaşı” olarak adlandırdığı şehirde hendek kazmaya ve terörist saldırılara dayalı süreçte Kürtlerin yaşam alanlarının tahrip edilmesi ve can kayıpları bölge halkının ‘çukur siyaseti’ olarak adlandırdığı bu savaşı reddetmesini beraberinde getirmiştir. Çözüm süreci devam ederken, 2014'te Selahattin Demirtaş'ın cumhurbaşkanlığı adaylığı ile başlayan olaylar dizisinde ilk etapta Demirtaş'ın adaylığı ve Kürt seçmen dışında CHP tabanı olarak görülen farklı toplumsal kesimlerde gördüğü destek Demirtaş'ın şahsında HDP'nin ana akımlaşması sonucunu getirmiştir. Bu durum Türkiyelileşme siyasetini destekler nitelikte bir adım olarak görülmüştür. Ancak Suriye'nin kuzeyinde yaşanan gelişmeler sebebiyle 6-8 Ekim 2014 sürecinde Doğu'daki bazı illerde HDP yöneticilerinin de aktif olarak yer aldığı saldırılar ve çatışmalarda çok sayıda kişinin ölümü ve yaralanması Türkiyelileşme projesinin Suriye'deki gelişmeler nedeniyle HDP tarafından politik olarak seslendirilmeye devam edilse de fiili olarak sonlandırıldığının işareti olarak okunabilir. Zira Türkiye'de Kobani olayları olarak da bilinen bu saldırı ve çatışmalar, HDP'nin sadece Türkiye'de temsil etme iddiasında bulunduğu Kürtler adına kimlik ve kültürel hak talebi arayışında olmadığını açık ifadelerinden biri olmuştur. Bilakis, toprak odaklı bir öz-yönetim ve özerklik talebinin merkezi talep olduğu ve bunun da ötesine dört parça Kürdistan olarak görülen toprakların Türkiye dışında kalan bölgelerinde, örneğin Kuzey Irak'ta (Başur/Güney Kürdistan) ve Kuzey Suriye'de (Rojava/Batı Kürdistan) *irredentist* toprak/egemenlik taleplerinin var olduğu görülmüştür. Bu yönüyle bakıldığında PKK hareketinin Marksist/Leninist ideolojinin yanı sıra yayılmacı bir Kürt milliyetçiliğinden ayrı düşünülmemeyeceği görülebilir. Netice itibarıyla bu süreç, sonraki bölümlerde daha ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere PKK ve HDP siyaseti açısından Türkiyelileşme yerine Kürdistanîleşme sürecinin başlangıcı olarak görülebilir. Sonuç olarak, bu anlamda Türkiyelileşme projesinin başarısızlıkla sonuçlandığı görülmektedir.

Son olarak İslamcılar ise 1960'lı yılların sonundan itibaren kurumsal siyaset alanında Millî Görüş'ün kurduğu siyasi partiler içerisinde ve İslâmci yayın organlarında örgütlenen bir grup olarak görülebilir. Bunun dışında 1950'lerden itibaren, katı laiklik

politikalarının uygulandığı erken Cumhuriyet dönemine göre, nisbî bir serbestiyet içerisinde olan dinî grup örgütlenmelerinin büyümesi de İslâmcı kimlik hareketinin gelişimini hızlandırmıştır. Bilhassa eğitim, kültür, ekonomi ve sosyal yardım faaliyetleri ekseninde örgütlenen dinî gruplar, kuruluşları vasıtasıyla önce yerel ağlar düzeyinde ve daha sonrasında ulusal ağlar oluşturacak düzeyde etkili olmuşlardır. 1980 sonrasında da ekonomik örgütlenmeleri ve ulusal düzeydeki örgütlenme ağları daha güçlenmiş olan bu dinî yapılar ulusal çapta İslâmcı siyasetin yaslandığı ekonomik bir zemin oluşturmuşlardır. Yukarıda bahsi geçen kentleşme sürecinde geleneksel bağların kent hayatında etkili olması sebebiyle, dinî grupların örgütlenmeleri de bu geleneksel ilişkilerin merkezinde yer almış ve hem kültürel anlamda hem de ekonomik anlamda yeniden dağıtım mekanizmalarının ve sosyalleşme süreçlerinin içerisinde etkili bir aktör olmuştur. İslâmcı kimliğin bir Millî Görüş partisi olan Refah Partisi'nin şahsında 1990'ların ortalarında önce yerel düzeyde sonra da ulusal düzeyde iktidara gelmesi, İslâmcı siyaset ile seküler ulus-devlet arasındaki meydan okumaların su yüzüne çıkmasını sağladı. Öte yandan bu dinî hareketlerin yerel-siyasi ölçekte ortaya çıkıp 1980'lerden sonra ulusal-ekonomik ölçeğe doğru genişledikleri ve 2000'li yıllara doğru küresel-kültürel ölçeğe doğru da uzandıklarının işaretleri görülmektedir. Dolayısıyla İslâmcı siyasetin tamamlayıcı bir parçası olarak görülebilecek bu dinî hareketler, artık alışılmış, konvansiyonel dinî gruplar şeklinde değil 'yeni dinî hareketler' şeklinde tanımlanabilecek bir çehreye kavuşmuştur. Dolayısıyla yeni toplumsal hareketlerin kimlik odaklı siyasetlerin çekirdeğini teşkil ettiği böyle bir ortamda yeni dinî hareketler olarak tarif edilebilecek, bu dönüşüme uğramış dinî gruplar da İslâmcı kimlik siyasetinin en önemli parçalarından olmuşlardır.

Ayrıca bütün bu kimliklerin ana akımda daha yoğun bir şekilde ortaya çıktığı 1980 sonrasında, Türkiye'de şekillenen yeni siyasi sistemde ve uluslararası ölçekte 1989 sonrası Soğuk Savaş'ın bitimiyle şekillenen siyasi sistemde birincil tehdit komünizm ve aşırı sol olmaktan çıkmıştır. Buna mukabil uluslararası düzlemde terörizm ve 'kökten dinci' terör örgütleri Türkiye'de ise bölücü terör ve 'irtica' başlıkları bir millî güvenlik sorunu olarak tanımlanmıştır. Dolayısıyla yaşanan terör, şiddet ve toplumsal gerilimlerin de etkisiyle Müslüman kimliğine, Kürt kimliğine ve Alevi kimliğine yönelik 'güvenlikleştirici' bir bakış açısı da sürekli gündemde tutulmuştur. Bu bakış açısı kimlik eksenindeki meseleleri sürekli belli normlar etrafında şekillendirmeye odaklı bir millî

güvenlik kültürüne dayanmaktadır (Katzenstein, 1996). Kimliğin öncelikle bir güvenlik sorunu olarak görüldüğü 1990'lı yılların ardından 2000'li yıllar ise kimlik sorunlarının bu güvenlikleştirici söylem yerine daha müzakereci bir zemine taşınmaya çalışıldığı iddia edilebilir. Bu üç temel kimlik akımı karşısında Türk millî kimliğinin dönüşümü de kaçınılmaz bir sonuç olarak ortaya çıkmaktadır. Nitekim, bu süreçte bir yandan dinî kimliklerin taşıyıcısı olan grupların ve siyasi hareketlerin etkisiyle İslâmî kimlikle ve onun çeşitli formlarıyla özdeşleşme, bir taraftan küreselleşmenin de artan yoğun etkisiyle Batılı (daha doğrusu Amerikan ya da küresel) ve seküler hayat tarzıyla 1980'lerden önce görülmediği kadar yaygın bir şekilde özdeşleşme ve hiç yok olmayan bir köken aidiyeti olarak etnik kimliklerin öne çıkması ve etnisiteyle özdeşleşme süreçleri eş zamanlı yaşanmaktadır. Ayrıca Aleviliğin hem bir mezhep kimliği ve hem de onun da ötesinde bir 'sekülerleşmiş bir İslâmî kimlik' (Shankland, 2003) olarak öne çıkması ve devletin laiklik politikalarına ve toplumun büyük kesiminin din anlayışına karşı eleştirel ve farklı bir konumda bulunuyor olması da eş zamanlı yaşanan bu süreçlerden bir tanesidir. Bütün bu eş zamanlı süreçlerin sonucunda şüphesiz 'Türk Kimliği' ya da 'ulusal kimlik' olarak isimlendirilen ve daha önce de ifade ettiğimiz üzere seküler, Türk, sünnî ana akım ulusal kimliği temsil eden kimliğin de bazı gerilimlerle yüzleşmek durumunda kaldığı görülebilir. Geniş anlamda küreselleşme ve Türkiye özelinde ayrıca AB ile bütünleşme süreci olarak ortaya çıkan uluslar arası ilişkiler ve eğilimler de söz konusu kimliklerin kendilerini ifade etme biçimlerini etkilemiştir. Örneğin Türkiye küreselleşme sürecinde bir yandan ABD'nin politikaları, bir yandan AB bütünleşme süreci ve bir yandan da kendi jeopolitik konumu sebebiyle yaşadığı baskılar ve gerilimler sonucunda tercihler yapmak durumunda kalmıştır. Bu tercihler de kimlik ve vatandaşlığa dair politikaları üzerinde tesir bırakmıştır. Örneğin ABD politikalarının Kürt kimliğine yönelik etkileri, AB politikalarının Türkiye'de Alevi kimliğine yaklaşımı ya da Türkiye'nin tarihsel, coğrafi ve stratejik konumu gereği yaşadığı ikili karşıtlıklar toplum, siyaset ve kültür düzeyinde bloklaşmalara yol açmıştır. Örneğin Türkiye'de çok sık dillendirilen laik-anti-laik/dindar, ilerici-gerici, Alevi-Sünî gibi karşıt olarak konumlandırılan kimlik kodları üzerinden bu durum sıkça tekrarlanmaktadır. Dolayısıyla ideolojilerin sonunun geldiğinin savunulduğu bu dönemde artık ideolojiler üzerinden değil kimlikler üzerinden bu gibi karşıt konumlar üretilmektedir (Karakaş, 2006, 183-187). Avrupa Birliği müktesebatının resmen gündem olmaya başladığı 1999 yılında ve müzakerelerin başladığı sonraki yıllarda bu kriterler

vasıtasıyla bir medeniyet ve kimlik projesi olarak AB'nin çatı bir kimlik oluşturmaya dair beklentiler ve karşılığında hem o döneme kadar geçerli olan ulusal kimliğin direnişi ve hem de rekabet halindeki diğer üst-kimlik söylemleri (Türkiyelilik, Müslümanlık vb.) Türkiye'de kültürel çeşitliliğin yaşanması ve yönetilmesine dair kaygıları şekillendirmiştir. Bir kimlik grubunun kendi kültürel çeşitliliğini özgürce yaşamasının diğer bir kimlik grubu için tehdit olarak algılandığı böyle bir ortamda, herkesin üzerinde uzlaşabileceği yeni bir vatandaşlık modelinde karar kılınmasını sağlayacak anayasal bir çerçeve için ciddi adımlar atmak yerine her bir kesimin ve devleti temsil eden otoritelerin o döneme kadar ki ulus-devlet vatandaşlık tanımı çerçevesindeki eski konumuna geri dönmesi gibi muhafazakâr tutumların benimsendiğine de şahit olunmuştur. Öte yandan, bu muhafazakâr tutumun karşısında AB sürecinin hızlanmasının getirdiği tam ters yönde yenilikçi ve değişime açık bir tutum da söz konusu olmuştur. Bu hızlanmanın gerisinde, İslâmcı hareketlerin ve Kürt hareketlerinin yükselişi ve bu hareketlerin liberalleşmesi, liberallerin ve liberal sola dayalı sosyal demokrasinin öncülüğü ve son olarak büyük sermayenin AB taraftarı tavrı vardır (Keyder, 2005:231). Keyder'in iddiasına göre imparatorluk sonu ve ulus-devlet evrelerini takip eden bu süreç Calhoun'un (2007) da belirttiği üzere post-ulusal bir dönemi temsil etmektedir ve Türkiye bu süreçte AB ve ABD gibi iki tercih arasında bulunduğu ikili bir konumdadır. Daha önce de belirtildiği üzere post-ulusal evre ulus-devletin önemini yitirdiği bir evre olmaktan ziyade artık ulus-devletin eski yönetim biçimlerinin yetersiz kaldığı ve egemenliklerin paylaşıldığı yeni yönetim modellerine geçişi temsil etmektedir.

Bu yeni ulus-devlet içerisindeki vatandaşlık çerçevesi, o eski alışılmış haliyle ceberut devletin hâkim olduğu Türk politik kültürünün ve bunun sebep olduğu güçsüz demokrasinin ıslah edilmesini hedeflemektedir. Bu ıslah fikri, 'demokratik güç' ile 'bürokratik güç' arasındaki mücadelede demokratik güçlerin merkeze taşınması amacını gütmektedir. Zira bu ceberut bürokratik zihniyet gerek Kürt hareketlerine ve gerekse İslâmcı hareketlere bir 'mazlumluk psişesi[mazlumluk ruhu]' oluşturma zemini hazırlamıştır (Aksakal, 2013: 91-93). Bu güçsüz demokrasinin post-ulusal evredeki durumu, en yalın haliyle ifade edilmesi gerekirse klasik liberal demokrasi modelinin çoğunlukçu mantığıyla çoğulcu modeller arasındaki uyumsuzlukla ilgilidir. Ancak çoğunlukçu modelleri çoğulcılaştırma işlevi görmesi ve kuvvetler ayrılığına hizmet etmesi gereken bazı mekanizmaların Türkiye'de 'demokratik güce' karşı 'bürokratik

gücü' temsil etmesi gibi bir paradoks söz konusudur. Ancak çoğulculuğun çoğulcu indirgemeciliğe dönüşmesi ve bu yüzden demokrasinin yalnızca kendini var eden unsurlardan birine indirgenmesi, farklı unsurların demokrasi içerisinde kendi egemenliğini kurması riski de vardır (Sarıbay, 2012:14). Örneğin Türkiye'de Kürt sorunu bağlamında demokrasiyi zedeleyecek ve başka etnisitelerin de talep edeceği atomize edici bazı hakların kimi hegemonyalar yaratacak şekilde ortaya çıkması riski buna bir örnektir. Nitekim son otuz yıllık süreçte kamusal alanda yaygınlaşan ve adeta patlayan bu kimlik ve kültür eksenli dünya Türkiye'de de kimlik ve çokkültürlülük halinin ortaya çıkardığı atomize edici riskleri yansıtmaktadır:

“1980’lerden itibaren yükselişe geçen kültürel dünya bizi tarihsel olarak en zayıf tarafımızdan, üstelik hayli cüretkârlaştırarak yakalıyor. Bütün dünyadaki kültürel patlamalar, müslüman dünyayı zaten mefluc bırakan saplantılı kültürel durumları metropolleşen kuşakların trajik kimlik bunalımlarıyla örtüştürerek fevkaladeleştiriyor” (Öğün, 2000:289).

Bu bölümde daha önce de belirtildiği üzere kentleşmenin yarattığı kimlik dönüşümüyle beraber düşünüldüğünde tek tek alt kimliklerin siyasallaşmaları ve bir üst kimlik ya da çoğul bir başka kimlik oluşturma konusunda rekabete katılmaları çoğulculuk dışında da sorunları ortaya çıkarmaktadır.

Türkiye’de yukarıda özetlenen bir politik kültür ve ortam çerçevesinde çok-kültürlü bir anayasal vatandaşlık sisteminin kurulması ve idame ettirilmesi birinci sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Buradaki çok-kültürlülük anlayışı, şu ya da bu ülkede ortaya çıkmış çok-kültürlülük modellerini örnek almaktan ziyade Türkiye’nin tarihsel ve toplumsal şartlarına özgü durumları dikkate almalıdır. Modern toplumda anayasal vatandaşlık, toplumsal olarak kimliksiz ve yalnızca hukukî bir kategori olarak anlaşılmamalıdır. Bunun yerine Keyman’ın (2008:222) belirttiği üzere bu vatandaşlık modeli şu başlıklar altında anlaşılabilir: 1. ulus-devlete yasal ve siyasal üyelik, 2. tarihsel, söylemsel ve kurumsal olarak kurulmuş bir toplumsal kimlik, 3. demokratik temelde bireysel hak ve özgürlüklerin ve kültürel-grup hak ve özgürlüklerinin tanınması, 4. devlet-toplum/birey ilişkilerinin ve toplumun kendi içindeki ilişkilerin eleştirel olarak çözümlenmesini sağlayan bir alan. Burada sunulan çerçeve kamusal alanda iletişimi ve müzakereyi önceleyen modern anayasal vatandaşlık modelini, çokkültürlülük tartışmalarında bireyci liberal-eşitlikçi çokkültürcülük modeliyle, tanınma politikası odaklı toplulukçu görüşün gereklerini içermektedir. Dolayısıyla bu çerçeve en azından

formel düzeyde demokratik çoğunlukçuluğun krizini çözümleyecek bir kapsamı sunmaktadır. Ancak bu formel çerçevenin içinin doldurulması her toplumun kendi içerisindeki devlet-toplum/birey ilişkilerine ve farklı kimlik gruplarının birbirleriyle ilişkilerine ve o ülkenin politik kültürüne göre değişen bir meseledir. Türkiye’de Kürt kimliğinin de, İslâmî kimliğin de, Alevi kimliğinin de canlanışına dair ortak noktalar bir hayli fazladır. Bunların her biri kimlik temelli tanınma politikaları olarak merkeziyetçi, ceberrut devlet geleneğinin jakoben modernleşme tarzına karşı bir başkaldırı olarak gelişmiştir. Ancak yine her biri aslında bu geleneğin bir tarafını da paylaşmakta ve bu hegemonik sisteme rıza üretmektedir. Örneğin İslâmî hareketin kimi yorumlarının sünîlik üzerinden devletin egemen dinselilik anlatısını ve (kimisi zaman ırkçılığa varacak düzeyde) milliyetçi dindarlık yorumlarını sahiplenmesi ve bunun dışındakilere karşı dışlayıcı bir tutumu benimsemesi, Alevilerin katı laiklik politikalarını benimsemesi ve diğer kesimlere de bunun dayatılmasına meşruiyet kazandırması ya da Kürt hareketlerinin devlete ve siyasete yansıyan patrimonyal ilişkilerini yeniden üretmesi, bir alt-kimlik olarak etnisite merkezli kimlik algısıyla bölgesel olarak diğer kültürel gruplar üzerinde (örneğin Tunceli Aleviliği ya da Zaza gruplar üzerinde, ya da son süreçte ‘seküler’ Kürtlerin ‘müslüman’ Kürtler üzerindeki baskıları) hegemonik bir tutum benimsemesi bu rıza üretiminin örneklerindendir. Dolayısıyla bir yandan ulus-devletin politik sistemine başkaldırı niteliği taşıyan bu akımlar öte yandan kendi politikalarıyla tanınma politikasına yönelik kendi eylemlerini ortaya koymaktadırlar. Farklılıklar da bu eylem biçimlerinde ortaya çıkmaktadır. Örneğin İslâmî hareketler kendi içindeki radikal unsurlara ve sistemin tıkayıcı mekanizmalarına ve bunların ürettiği siyasi ve toplumsal gerilim akımlarına karşı siyasi, kültürel ve toplumsal alanlarda bir başarı kazanmıştır. Yine Alevi kimliğinin bu anlamda sivil toplumlaşma vasıtasıyla kazandığı bir siyasi, toplumsal ve kültürel başarıdan bahsedilebilir. Ancak Kürt hareketlerinin siyasallaşması sürecinde siyasi hareketin özgürlük ve hak taleplerinin yanı sıra, siyasi ve sosyal süreçleri tahakküm altına alan terör, şiddet ve baskı eylemlerinin gündelik ve sıradan hale gelmesi ve sonucunda ‘olağanüstü hâl’ durumunun olağanlaşmasıyla somutlaşan siyasi iklim hak ve özgürlük taleplerinin meşruiyetini ve eleştirel bir müzakere alanını uzun süre imkânsızlaştırmıştır (Keyman, 2008: 225).

Türkiye’deki bütün bu gelişmeler karşısında adı konmuş veya konmamış (örtük) bir çoğulculuk modelinin ve üst-kimlik tanımının bulunmasına yönelik arayışlar bugün de

devam etmektedir. Ancak bu arayışın, Batılı çokkültürcülük modellerinin dışında ve Türkiye'nin tarihî ve kültürel tecrübesiyle uyumlu alternatif bir model olması için çabaların var olduğu belirtilmelidir. İlerleyen sayfalarda ele alınacağı üzere Ak Parti'nin kimlik arayışı bağlamındaki medeniyet söylemi de bu yöndeki çabalara bir örnek teşkil etmektedir. Başarısı ya da başarısızlığı tartışılsa bile daha önce bu yönde özgün bir model arayışı olmamasına karşın, Ak Parti döneminde bu anlamda bir yönelim olduğu iddia edilebilir. Şöyle ki Avrupa ve ABD, Kanada, Avustralya gibi ülkeler bağlamında düşünüldüğünde ağırlıklı olarak liberal yönelimli olan çokkültürcülük farklı kimliklerin bir arada yaşamasını sağlamaya yönelik bir arayış olmaktan ziyade, seküler-liberal toplum modelinin küreselleşme sürecinin yeni evrelerinde farklı toplumsal ve kültürel taleplerin çevrenmesini hedefleyen bir ideolojik araç olarak ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle bakıldığında 'sahte'dir, zira gerçekten kimliklerin tanınması ve saygın ve eşit üyeler olarak var olmalarını hedeflemekten uzaktır. Kökenleri itibarıyla bakıldığında modern Avrupa yalnızca başka dinlerin değil (Musevilik ve Müslümanlık) başka mezheplerin de dışlandığı ve geri kalan dinî alanın giderek tektipleştiği bir zeminde oluşmuştur. Avrupa'nın dinî çoğulculuk konusunda, yalnızca tek bir din yorumunu (mezhep), tek bir kiliseyi dinin kendisi olarak kabul ettiği ve onun dışındaki farklı yorumlara bile tahammül göstermekte zorlandığı tarihî bir vakıadır. Daha sonraki dönemlerde ise Protestanlığın gelişimi ve laiklik, Avrupa'da dinî çoğulculuğun, din alanında farklı tercihlerin hayat hakkı bulabilmesinin mücadelesi olarak ortaya çıktı. Ancak günümüzde, özellikle tarihinde 'Kilisenin büyük kızı' olarak bilinen ve Katolisizmin en önemli merkezi olan Fransa gibi ülkelerin yeniden bu role soyunduğu ve laikliği daha çok dinî tektipçilik ve katı bir sekülerist ideoloji şeklinde yorumlayan yaklaşımlarının Avrupa'yı ve Batı dünyasını etkisi altına aldığı gözlemlenmektedir. Bu tarihî mirasa sahip olan Avrupa laisizminin hâkim olduğu Fransa gibi ülkelerde ve onun etkisindeki bazı sömürgeleşmiş ülkelerde bu olgu giderek netleşmektedir.

Türkiye gibi Batı etkisindeki sekülerist seçkinlerin uzun yıllar siyasi, sosyo-ekonomik ve kültürel iktidarı elinde bulundurduğu memleketlerde de, çokkültürcülüğün laik kamusal alanı korumaya odaklanmış 'sahici olmayan' bir model şeklinde anlaşılabilirliği görülmektedir. Ancak Türkiye'de kimlik politikaları ve dolayısıyla Ak Parti dönemindeki kimlik politikaları ise devlet-halk, bürokrasi-halk arasındaki bu gibi psikolojik engelleri aşma gücüne sahip olabildiği ölçüde tesir gösterebilmiştir. Bu yüzden Türkiye'de gerek

dinî çoğulculuk alanında ve gerekse etnik ve kültürel çoğulculuk alanında ortaya konulması gereken modelin bu alanlardaki kendi tarihî tecrübesinden faydalanması gerekmektedir. Aksi takdirde başka tarihsel ve toplumsal şartlar için düşünülen çokkültürcülük yaklaşımları Türkiye için ‘ideolojik’ ve ‘seçkin’ bir kalıptan ibaret kalma riski taşımaktadır. Türkiye’nin ortaya koyması gereken çoğulculuk modeli ‘çokkültürcü ideoloji’nin kozmopolitanizmini, ya da başka bir deyişle ‘Müslüman kozmopolitanizmini’ aşması gereken bir model olmalıdır. Zira aksi takdirde ulus-devlet olarak bilinen millî kimlik çerçevesi ‘sahte bir evrenselcilik’ beklentisiyle aşındırılmış olacaktır (Hocaoğlu, 19 Şubat 2008). Nitekim AB ilişkileri kapsamında bakıldığında kozmopolitan bakış açısının ve söylemin, ulus-devletlere karşı küreselleşmeciliğin ve liberalizmin düşüşe geçmesiyle birlikte daha önceki güçlü etkisini kaybettiği gözlemlenmektedir. Bugün gerek Türkiye’de ve gerekse AB kamuoyunda kültürelci söylemlerin daha ön plana geçtiği görülmektedir (Birekul, 2011:72-73). Dolayısıyla seçkin ve kozmopolitan bir yaklaşım olarak çokkültürcü ideolojik söylemin gerçekçilikten uzak, ‘sahici olmayan’ yönelimleri, hem Avrupa’da hem de dünyanın diğer ülkelerinde bilhassa Müslüman toplumlarla ilişkileri bağlamında ciddi bir kriz yaşamaktadır.

Böyle bir kriz karşısında Türkiye’nin ise gerek kendi içerisindeki farklı kimliklerin kültürel tanınma talepleri bağlamında (Kürtler ve Aleviler) ve gerekse son yirmi beş yıllık süreçte komuş kültürel coğrafyasından aldığı göçlerle (Suriye, Irak, Afrika, Afganistan, Balkanlar ve Kafkaslar) yeni bir çoğulcu toplum modeline doğru evrildiği görülmektedir. Muhakkak ki geçmiş asırlarda Osmanlı’da yaşılan dinî ve etnik çoğulculuğun tevarüs edildiği iddia edilemeyecek olsa bile, bu tarihî birikimden hareketle yirmi birinci yüzyılın ilk yıllarında yaşanan göç hareketlerinin de etkisiyle yeni bir çoğulculuk ve çeşitlilik durumunun ortaya çıktığı bariz bir olgudur. Avrupa’nın dışarıdan gelen göçlere kendisini neredeyse tamamen kapattığı ve tam bir göçmen karşıtı politika izlediği böyle bir dönemde Türkiye’nin emperyal geçmişe sahip bir ülke olarak yeni dinî ve etnik çeşitlilikler yaratacak kitlesel göçlere kapı aralaması, ‘evrenselci’ çokkültürcülükle izah edilemeyecek birtarihî mirasa ve kültürel mantığa sahip olduğunun göstergesidir. Yaşanan bu çok-etnili ve çok-mezhepli canlanış İslâmcı söylemin tetiklediği ve teşvik ettiği (Aktürk, 2016b:11-13) çokkültürcü reformlar olarak yorumlansa da, bu durum sadece İslâmcı söylemle açıklanmaktan öte Türkiye’nin gerek modern öncesi dönemde

ve gerekse modernleşme dönemindeki ‘medeniyet yaklaşımı’nın bir tezahürü olarak okunabilir. Zira on dokuzuncu yüzyıldan bu yana Türk modernleşmesi tarihinde millet oluşum süreci, aynı zamanda bu gibi göçlerle şekillenmiş bir ‘üst-kimlik’ oluşum sürecidir. Nitekim Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş sürecinde de Balkanlardan ve Kafkaslardan Anadolu’ya benzer göçlerin çok etkili olduğu bilinmektedir. Bu sebeple ilerleyen sayfalarda ele alacağımız üzere, günümüzde de Ak Parti’nin medeniyet söylemi bu anlamda yeni bir kimlik-oluşum ve millet-oluşum sürecini teşvik etmektedir. Bu yeni oluşum süreci de doğal olarak kendisiyle beraber, evrenselci çokkültürcülük söyleminden ziyade, tarihsel tecrübeye uygun bir çoğulculuk ve çeşitlilik modelini gerekli kılmaktadır. Bundan sonraki iki bölümde, böyle bir özgün modele kaynaklık edebileceği düşünülen ve ilk bölümde ortaya konulan medeniyet söylemlerinin devamı niteliğinde bir yaklaşım olarak Ak Parti’nin medeniyetçi söylemi ele alınacaktır. Ayrıca bu bölümde ortaya konulan kimlik, çok-kültürlülük ve vatandaşlık tartışmaları ekseninde Ak Parti’nin kimlik politikaları, çok-kültürlülüğe ve vatandaşlığa yönelik politikaları ve bunlara yönelik eleştiriler medeniyetçi söylem bağlamında ortaya konmaya çalışılacaktır.

BÖLÜM 3: İSLAMCILIĞIN DÖNÜŞÜMÜ BAĞLAMINDA AK PARTİ’NİN MEDENİYETÇİ SÖYLEMİ

3.1. Modernleşme ve Post-modernleşme Sürecinde İslamcılığın Dönüşümü

Osmanlı-Türk Modernleşmesinin tarihi aynı zamanda İslâmcılığın da tarihi olarak okunabilir. Zira İslâmcılık modernleşme/sekülerleşme sürecinin getirdiği yeni düzende sosyal, kültürel ve siyasi bir meşruiyet krizine cevap olarak ürettiği alternatiflerle bir yandan hâkim sisteme eklemlenme bir taraftan da bu sistemi yerinden ederek yeni bir düzen kurma amacını taşımıştır. İslâmcılığın, merkez güçleri oluşturan Kemalist seçkinlerle olan ilişkisi sosyoloji literatüründe genellikle bir merkez-çevre ilişkisi olarak ele alınmıştır. Modernleşme sürecinde merkez güçlerini oluşturan Batılılaşmış bürokrasi aynı zamanda entelektüel anlamda ‘aydın’ sınıfı da oluşturmaktaydı. Bu anlamda Erol Güngör’ün inkılâpçı aydın tipi dediği ve bunlar üzerinden devlet eleştirisi yaptığı sınıf işte bu Batılılaşmış ve Batıcı bürokrasi idi. Türkiye Cumhuriyeti siyasi tarihinde bürokrasi ve siyaset arasında devam eden ve günümüzde başkanlık sistemi tartışmalarına kadar süregelen bu merkez-çevre ilişkisi toplumsal dönüşümün bir parçasıdır. Merkez-çevre gerginliği, toplumsal dönüşümü yeterince kuvvetli bir şekilde ihata edemeyen ve toplumla arasındaki sosyal kopukluklara yol açan merkez güçlerinin durumu ve çevrenin direnişinden kaynaklanmaktadır. Önceki bölümlerde Çağlar Keyder’in kalkınmacı devletlerin başarısıyla ilgili olarak bahsettiği devlet ile toplum arasında kopukluk olmaması kriteri de yine benzer bir merkez-çevre gerginliğinin sonucudur. Dolayısıyla İslâmcı siyaset ve toplum projesi bu anlamda merkez güçlerinin engel olamadığı sosyal kopukluklara yaslanmaktadır. Şerif Mardin modernleşme öncesi Osmanlı sistemindeki kopuklukların nedenini din, akrabalık ve etnisiteye bağlı asabiyelerin kendi başına müstakil bir varlık olarak hayatiyetini devam ettirebilmesine, merkezin çevreyi ordu yapısından dışlamasına ve hanedanın kendisi dışındaki soylu ailelere kuşkuyla bakması neticesinde bir aristokrasinin gelişmemesine bağlıyordu (Mardin, 1973: 171). Modernleşme süreciyle birlikte ise bu kopukluklar farklı bir form kazandı. Batıcı ve Batılılaşmış bürokrasi sınıfı ve modernleştirici eğitim kurumları artık Saray’dan bağımsız bir konuma sahip modernleştirici fail rolündeydi. Modernleşme sürecinin taşıyıcısı olan bu bürokratlar eliyle yürütülen politikalar, merkezin son derece dağınık bir yapı arz eden çevreyi düzenlemesi, denetim altına alması ve tektipleştirmesine yönelik bir çaba idi. Bu

düzenleme politikası aynı zamanda ulusun yaratılması sürecinin de bir parçasıydı ve daha önceki bölümlerde ifade edildiği üzere etnisite ve sekülerleşme temelinde ulusun etno-seküler kimliğinin tayin edilmesi sürecini ifade etmekteydi (Yıldız, 2016). Etnisite ve sekülerlik temelindeki bu uluslaşma politikalarının Cumhuriyet’le birlikte aynı zamanda apaçık bir *kulturkampf* hüviyetine büründüğü ifade edilebilir. Zira Mardin’in de isabetli bir şekilde ortaya koyduğu üzere, Tanzimat’ın Batılılaşmış bürokrat tipinin ve Meşrutiyetin Jön Türk tipinin bir ileri aşamasını oluşturan bir siyasi-askeri lider olarak Gazi Mustafa Kemal, Millî Mücadele sonrasında sahip olduğu geleneksel-karizmatik karışımı otorite ve meşruiyete yaslanarak ideolojik bir dönüşüme yönelmiştir. Mardin’e göre “Atatürk siyasal harekete geçirme ya da toplumsal yapıya ilişkin köklü değişikliklere girişme aracılığıyla başaramadığı şeyi ideoloji ile yapmaya çalışıyordu” (Mardin, 1990:53). Merkezin çevreyi kuşatamadığı ve dolayısıyla siyasi ya da sosyal bir seferberliğin başaramadığı ve ekonomik yapıda yeterli dönüşümlerin gerçekleştirilebileceği imkânların var olmadığı bu ortamda üst-yapı devrimleri olarak görülen inkılâplar devreye sokuldu.

Gerçekleştirilmeye çalışılan bu dönüşüm, hem ulusun etnik kuruluşu için ve hem de laik bir ulusal kimliğin oluşturulabilmesi için elzem olarak görülen geçmişin ‘tortu’ niteliğindeki yapılarının tasfiyesini öngörüyordu. Her türlü din ve mezhep bağı, etnik bağlar (kabile, aşiret soy-sop bağları) ve toprağa ve yerel kimliklere dayalı bağlar bu kapsamda değerlendirilmekteydi. Dolayısıyla Cumhuriyet döneminde bütün bu unsurlar bir arada değerlendirilerek, merkezi bir ulusal kimliğin inşası için toplu olarak taşranın ve çevrenin tasfiye edilmesi gereken öğeleri şeklinde mütalaa edilmiştir. Buna karşılık çevrenin kendi kültürünü merkeze kabul ettirme mücadelesi ve ana akım kültürü kendi lehine dönüştürebilme mücadelesindeki anahtar kavramlar İslâm, İslâmcılık ve sekülerleşme olmuştur. Zira din olgusu ve dinî dayanışma bağları Cumhuriyetçi ulus-devlet tarafından yalnızca etnik unsurlar ve yerel unsurlar gibi ulusal kimliğin tektipleştirilmesi gereken alt unsur olarak değil, rakip bir kimlik inşa sürecinin meşruiyet temeli olarak görülmekteydi. Nitekim hem Kürt kimliği ve hem de diğer yerel kimlikler büyük ölçüde dinî kimliğe bitişik olarak var oluşunu ifade etmekteydi. Bunun da ötesinde siyasî teşkilat düzeyinde Hilâfet Kurumu ya da Arap harfleri de dâhil olmak üzere birçok unsur modern ulus-devlet öncesi geleneksel yapının restorasyon aracılığıyla ortadan kaldırılamayacak unsurlarıydı. Dolayısıyla Cumhuriyet, devrimci bir tarzda toplumu

ideolojik bir ekseninde dönüştürmeye çalışmıştır. Milliyetçi medeniyetçilik bahsinde ifade edildiği üzere Mümtaz Turhan III. Selim'den itibaren süregelen modernleşme tecrübesini serbest kültür değişmelerinden mecburî kültür değişmelerine geçiş olarak adlandırmıştı. Cumhuriyet döneminde ise bu mecburî kültür değişmeleri bir adım daha ileri götürülerek, kültür şoku yaratacak derecede ve çok daha süratli bir şekilde gerçekleştirilmiştir. Bu yüzden İslâmcılık, hem kültürel şok ve kültür savaşı anlamına gelen ve tepeden inmece mecburî kültür değişmelerine karşı ve hem de sekülerleştirici ve dini sosyal hayattan tamamen bertaraf etmeye dönük politikalar karşısında Cumhuriyet dönemindeki en önemli fikrî cereyan haline gelmiştir. Bu bağlamda nasıl ki merkez-çevre ilişkisi Türk siyasi hayatını açıklama konusunda anahtar bir kavram olarak tartışılmaktaysa sekülerleşme de benzer şekilde bir anahtar kavram niteliğinde görülebilir. Türkiye'de Fransız örneğindeki gibi baskıcı bir laiklik modeli olarak öne çıkan (Şan, 2012) sekülerizm ve sekülerleşme Cumhuriyetin bütün dönemlerinde aktif olmakla birlikte en son 1990'lı yıllarda öne çıkmış ve 28 Şubat süreciyle birlikte post-modern darbe olarak adlandırılan müdahale sonucunda İslâm'ın ve İslâmcılığın sistem tarafından soğurulması süreci farklı bir evreye girmiştir. Öyle ki, 1980'ler ve 1990'larda devletin resmî iç ve dış tehdit algılamasında bölücü terör ile birlikte en önemli tehdit 'irtica' olarak kodlanmıştır. İslâmcılığın bu şekilde 'irtica' başlığı altında bir millî güvenlik tehdidi olarak kodlanması, sadece sosyolojik ve metaforik bir kodlamanın ötesinde bizzat yasal dayanağa sahip gerçek bir *kodifikasyon*(kanunlaştırma) pratiği idi. Nitekim İslâmcı siyaseti her an rejim tehdidi bir söylemin ve faaliyetin odağı halinde gösterme potansiyeline sahip bu güvenlikleştirme ve kanunlaştırma mantığı, 1998 yılında Refah Parti'sinin kapatılmasında kuvveden fiile geçirilerek bizzat işlevselleştirilmiştir (Jung, 2006:153).

Esasında bu süreç İslâmcılığın nasıl olup da (kapitalist) sisteme yenildiğini, bu sisteme eklemlendiğini, veya sistem tarafından bastırıldığını, ya da reaksiyoner (mürtecî) bir hareket olarak geri döndüğünü anlatan modernleşme teorisi odaklı anlatının yeni bir vechesinden başka bir şey değildir. 28 Şubatla başlayan ve AK Parti'yle devam eden bu süreçte de daha önceki dönemlerde olduğu gibi sekülerizmin Türkiye için öngördüğü kimliğe uygun bir çerçevenin yürürlüğe sokulacağı beyanatının kamuoyuna açıkça bildirilmesi elzem sayılmıştır. Zira Millî Görüş gömleğini çıkardığını, İslâmcı bir parti olmadığını ve "muhafazakâr demokrat" bir kimliğe sahip olduğunu ifade ederek ancak sisteme dâhil olabilen Ak Parti'yi İslâmcılığın bütününe temsil eden bir kurumsal,

ideolojik ve entelektüel kimlik olarak görmek hatalıdır. Aslında Ak Parti sadece 2002 sonrası dönemde değil Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren İslâmcı kimliğin marjinalleştirilmesi ve bastırılmasının bir sonucu olarak, İslâmcılığın milliyetçilik ve muhafazakârlık gibi farklı kisveler altında siyaset alanına çıkmak durumunda kalması halinin bir devamı olarak görülebilir. Ak Parti örneğinde İslâmcılık bu sefer muhafazakâr demokrat kimlik altında siyaset sahnesinde yerini almıştır. Dolayısıyla önceki bölümde de ifade edildiği üzere ulus-devlet öncesi yerli fikir cereyanlarından olan İslâmcılık kimliğinin şemsiyesi altından çıkarak, kaynağını Fransız İhtilali’nden alan liberalizm ve sosyalizmle birlikte Batılı ‘evrensel’ ideolojilerden biri olan muhafazakârlık ideolojisinin şemsiyesi altında siyaset yapma imkânı ele geçirilmiştir. Dolayısıyla AK Parti’de özellikle 7 Haziran 2015 seçimleri sonrasındaki son iki yıllık süreçte Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan tarafından dile getirilen ‘yerli ve millî’ olma vurgusu, muhafazakâr demokrat kimlik adı altında ‘evrensel’ ideolojilere eklenmek ile İslâmcılık arasındaki salınımının bir göstergesi olarak okunabilir. Bu anlamda Ak Parti’nin “medeniyetçi söylemi”, bir yandan Avrupa Birliği idealine ve seküler-liberal demokrasilerden müteşekkil dünya sistemine entegrasyonu ve diğer yandan da kendisine özgü yeni bir yol çizmeyi kapsamaktadır. Dolayısıyla modernleşmenin bütünleştirici ve ayrıştırıcı doğası (Bauman, 2003:27) ve Türk modernleşmesinin buna uygun olarak gelişen ikircikli doğası gereği Ak Parti’de de aynen tekrarlanan bir durum ortaya çıkmıştır. Bu yüzden Ak Parti’nin ve onun şahsında İslâmcılığın iktidarla birlikte soğurulduğu, öldüğü, yenilgiye uğradığı ve hayatîyet ve geçerliliğini yitirdiğine yönelik iddia ve eleştiriler, aslında bizzat bir modernleşme projesinin yenildiğini ifade etmektedir. Bu mağlubiyet anlatıları, bir taraftan İslâmcıların nasıl sistem tarafından içerildiğini ve medenîleştirildiğini ama çelişkili bir şekilde bir taraftan da sisteme nasıl ayak bağı oluşturduğunu ve onu yok ettiğini ortaya koymaya çalışmaktadır. Son on beş yıllık dönemde de AK Parti üzerinden kendi içinde tutarsız benzer bir söylem ortaya konmaktadır. 2000’li yıllarda ‘İslâmcı muhalefetin neo-liberal düzenle bütünleştiğini’ ve kapitalizme karşı bir meydan okuma olarak ortaya çıktığı iddia edilen Ak Parti İslâmcılığının soğurulduğunu ve bunun da kolektif tahayyülün, sivil toplumun ve gündelik hayatın massedilmesi şeklinde gerçekleştirildiğini iddia eden sol yaklaşımlar olmuştur (Tuğal, 2009). Ancak Gramsci’nin pasif devrim kavramı üzerine kurulan bu eleştiri Ak Parti ve Türkiye örneğinde yetersiz kalmaktadır. Zira bu soğurulma anlatısı

ulusal çerçeveyi ve Türkiye’ye özgür tarihsel koşulları neredeyse tamamen göz ardı etmektedir. Zira AK Parti ve İslâmcılık örnek olayı, yukarıda bahsi geçen merkez-çevre paradigmasındaki mücadeleden ve Batılılaşma tarihinde ortaya çıkan ve hukukun üstünlüğüne dayalı yeni bir onur düzeni kurma iddiasıyla ortaya çıkıp bürokratik seçkinciliğe evrilen Tanzimatçı modernleşme sürecinden bağımsız düşünülemez. Günümüzde halen devam etmekte olan siyaset-bürokrasi arasındaki bu çekişme özellikle 2011 sonrasında yeni bir nitelik kazanmıştır. Şöyle ki kendisini ‘siyasal İslâm’a karşı ‘sivil İslâm’ olarak takdim eden, 1980’lerden itibaren bürokratik seçkinler içerisinde çok yaygın ve geniş bir ilişkiler ağını elinde tutan bürokratik bir seçkin grubun aynı zamanda bir dinî grup görünümünde ortaya çıkmış olması sistem içi mücadelenin farklı biçimler altında devamının göstergesidir. 15 Temmuz 2016 darbe sürecinde bir terör örgütü şeklinde su yüzüne çıkan ve Gülen cemaati olarak ‘sivil İslâm’ı temsil etme iddiasında olan bu bürokratik seçkinler grubu Türkiye siyasetinin özgül sorunlarının ne kadar girift bir halde olduğunun en bariz işaretidir. Dolayısıyla daha önce değinilen toplum ile devlet arasındaki kopukluğun ve merkez-çevre arasında oluşan sosyal kopuklukların ve neticede ortaya çıkan güvensizliğin İslâmcı (muhafazakâr) siyasetçiler/bürokratlar eliyle bertaraf edildiği ve böylece sekülerist liberal devletin yerine getiremediği bu işlevi İslâmcılar eliyle yerine getirdiği fikri, Ak Parti’nin ve İslâmcılığın fail olarak rolüne dair önemli bir değerlendirmedir (Tuğal, 2009: 92). Zira on beş yıllık iktidar sonucunda iktidar partisi olmaktan hâkim parti olmaya ve oradan da yeni bir siyasal sistem kurucusu olmaya doğru ilerleyen Ak Parti’nin İslâmcı ve muhafazakâr demokrat kimliği arasındaki gidiş-gelişleri Türk siyasi hayatının daha önce belirtilen dinamikleri çerçevesinde anlaşılmalıdır. AK Parti’yi emek-sermaye ve sivil toplum ilişkileri açısından ele alarak, onun yalnızca 1980 sonrasındaki Türk-İslâm sentezi ideolojisini konsolide eden ve Türk-İslâm-Piyasa Sentezi’ni (Özgüden, 2007:270) başarıyla tamamlayan bir parti olduğunu ifade eden tezler Ak Parti’nin 2011 sonrası döneminde geliştirdiği politikalar sonucunda bizzat kendi yazarları tarafından yanlışlanmıştır. Ak Parti son beş yıllık süreçte başarılı bir neo-liberal devlet modelinden ziyade “neoliberal populizm”, “otoriter popülizm” gibi isimlerle adlandırılmaya başlanmıştır (Tuğal, 2016:150-154). Bu yaklaşımlar Gezi Süreci’yle başlayan toplumsal muhalefeti bir organik muhalefet hareketi olarak görmekte ve bunu AK Parti’nin “otoriter popülizm”ine karşı bir başkaldırı olarak yorumlamaktadırlar. Gezi süreci’ni

de Arap Baharı'nın bir benzeri olarak değerlendiren bu yaklaşımlar Arap Baharı sürecinde Ak Parti'nin devrimci güçlere olan desteğini ve Rusya ve İran gibi ülkelerin ve Batılı devletlerin (ABD ve AB) ise karşı-devrimci güçlere ve askerî diktatörlüklere olan desteğini görmezden gelmektedirler (Aktürk, 2017:91). Nitekim yine Ak Parti merkezli olarak başlayan ve Türkiye'de liberal sol çevreler tarafından da geniş bir biçimde desteklenen AK Parti iktidarının ortaya koyduğu dönüşümü ele alan benzer bir çalışmada, Batılı bir gazeteciye atıfla, neoliberalizm ve muhafazakâr demokrasi ilişkisinin otoriteryen bir demokrasiye doğru yöneldiği iddia edilmektedir:

“AKP'nin “demokrasi düşmanlarına karşı demokrasi mücadelesi verdiği” savı, kamuoyunda iktidarını genişletmeye ve *majoriteryen*(çoğunlukçu) eğilimlerini meşrulaştırmaya yarayan bir sav olarak görülmeye başlanmıştır. Nitekim, AKP'nin bu eğilimleri, liberal bir düşünür olan Fareed Zakaria'nın “illiberal (otoriter) demokrasi” kavramını hatırlatır niteliktedir” (Ataay, 2008:140).

AK Parti döneminde yaşanan gelişmeleri Türk siyasi hayatının ve Osmanlı-Türk modernleşmesinin tarihî ve sosyolojik gerçeklerinden uzak bu gibi isimlendirmelere ve modellere hapsedme denemeleri, yukarıda ifade edildiği üzere çok geçmeden geçerliliğini yitirmektedir. Ak Parti'nin Türkiye'de ortaya koyduğu ve geniş halk kesimlerince desteklenen devrimi, bu gibi Batılı modellerle izaha çalışmak bilimsel bir çaba olarka yetersiz kalmaktadır. Vedat Bilgin bu konuya dair değerlendirmesinde şunları ifade etmektedir:

“Bu tablonun ortaya koyduğu önemli bir gerçek, Batı'dan mülhem kavramsallaştırmaların, Batı tarihsel-toplumsal ilişkilerinin analizinin, Türk siyasal hayatını açıklamadaki yetersizliğiyle ilgilidir. Bu tür ‘sol referanslı’ teorik analizleri Türkiye'deki “gerçekliğe uydurma çabalarını”, gerçeklikle ilgisi olmayan “dogmatik aydınların” toplumsal şizofreni belirtisi olarak okumak mümkündür” (Bilgin, 1 Eylül 2014).

Türk sosyal bilimlerinde 1970'li yıllarda sık rastlanan Asya tipi üretim tarzı gibi bazı Marksist kategorileri Türkiye'nin tarihsel ve toplumsal gerçekliğine zorlamayla uydurma çabaları bunun bir başka örneğidir. Osmanlı tarihçiliğinin gelişimiyle birlikte kesin bir şekilde anlamını yitiren bu tarz gerçeklikten uzak ve dogmatik modellemeler, Bilgin'in de belirttiği üzere sol referanslı dogmatik aydınların vazgeçemediği bir alışkanlık olabilir ancak bu tavır, Ak Parti ve İslâmcılığın dönüşümü tartışmaları bağlamında da sıkça tekrar edilen bir takım basmakalıp açıklamaları tetiklemektedir.

İslâmcılığın Türkiye’deki iç dinamiklere bağlı olarak dönüşümüne baktığımızda temelde İslâmcılığın bir siyasi ideoloji olarak on dokuzuncu yüz yılın son çeyreğinde ortaya çıktığı görülmektedir. Tunaya’ya göre “İslamın asli prensiplerine dönüş "İslamcı" adı verilen fikir cereyanının ana tezidir. Mazisi, medeniyeti ve düşüncesi bakımlarından, İslamın zengin tarihi istenilen ve aranılan delilleri ve emsalleri sağlamaktadır. Bu birinci derecede bir tesir kudretidir”(Tunaya, 1998:14). Bu anlamda İslâmcılık İslâm’ın ve İslâm medeniyetinin köklerine dönme talebiyle ortaya çıkmıştır. Öte yandan, İslâmcılığın bu ilk ortaya çıkış evresinde İslâmî kavramlarla Batılı kavramları mezcetmek ve İttihad-ı İslam fikriyle de bir nevi Müslüman milliyetçiliği ve vatan fikri inşa etmek gibi hedeflere sahip olduğu iddia edilmektedir. Örneğin meşveret, şura gibi fikirlerin demokrasiyle, parlamentoyla tevil edilmeye çalışılması ya da Namık Kemal’deki vatan fikri bu çabaların en bariz örnekleri olarak görülmektedir. İslâmcıların bu ilk oluşum evresindeki fikirleri şu başlıklarda özetlenebilir:

1. İslâm modern yaşamın gerekleriyle uyumlu ve modern hayat içerisinde toplumsal meseleleri ve siyasi örgütlenmeleri kavramayı sağlayabilecek ve toplumsal yaşamın bütün alanlarında rehberlik edebilecek akla uygun bir dindir.
2. Daha önceki bölümlerde belirtildiği üzere İslâmcılık içerisinde İslâm’ın terakkiye mani olmadığı ve bilim ile, demokrasi ile ve diğer modern gelişmelerle uyumlu olduğu yönünde apolojetik bir literatür vardır. Ayrıca İslâm kendi içinde tahrif edici geleneklerin bağından kurtularak ihya hareketine girişmelidir.
3. Batı’nın bünyesinde üstün bir bilim, teknik düşünce yapısı ve kurumlar vardır ve bunlar daha önce Müslümanlar tarafından da sahip olunan faydalı unsurlar olarak yeniden edinilmesi gereken şeylerdir.
4. Son olarak İslâm modern dünyada Müslümanların etrafında birlik olabilecekleri siyasi bir topluluğun temel alabileceği bir milliyet prensibi oluşturmaktadır (Türküne, 2014: 292).

Görüldüğü üzere, on dokuzuncu yüz yılın son çeyreğinde ilk oluşum evresinde bulunan İslâmcılığın temel özellikleri kendisine daha çok kurucu bir misyon atfetmektedir. Emperyal aidiyetin izlerini taşıyan ve İttihad-ı İslâm gibi büyük iddiaları ve fikirleri benimseyen bu İslâmcılık, tarihî ve toplumsal dönüşümle birlikte iddiaları daha küçülmüş bir İslâmcılık olarak 1908 sonrasında karşımıza çıkmaktadır. Ancak yine de İslâmcılık

ideolojisinin yukarıda dördüncü maddede ifade edilen millet oluşturma'nın temeli olarak İslâmiyet'i benimseyen yönü, Türköne'ye göre Türkleri diğer Müslüman milletlerden ayıran en önemli husustur. Zira Türkler Osmanlı modernleşmesi sürecinde İslâm'a, Batılı ideolojilere karşı kurtarıcı ve kurucu misyon üstlenebilecek bir ideoloji arayışıyla yaklaşmışlar ve İslâm'ı ezilenlerin savunduğu anti-emperyalist bir ideoloji olarak değil büyük ölçüde devleti kurtarma'nın bir yolu olarak görmüşlerdir (Türköne, 2014:10-11). Nitekim başka birçok çalışmada da benzer şekilde Osmanlı'nın son döneminde İslâmiyet'in siyasallaşan bir formu olarak İslâmcılığın doğuşu problemi, temelde bir kimlik oluşturma ve oluşturulan siyasi kimlik etrafında devleti kurtarma misyonuyla açıklanmaktadır. Örneğin Karpas, Abdülhamid dönemi İslâmcılığının temelde iki hedefi olduğunu belirtmektedir. Bunlardan birincisi devleti ve siyasi topluluğu vatan olarak adlandırılan toprağa dayalı bir kimlik olarak yeniden tarif etmektir. Bu yeni düzende artık devletin adı bile Osmanlı hanedanını temsil eden bir isim olarak değil, vatani ve bir kolektif politik kimlik olarak o vatan üzerinde yaşayan halkı temsil eden bir isim şeklinde yer bulmaktadır. Karpas, o dönemde dinî kaynaklardan da yararlanan bütün bir sembolizmin bu amaçla kullanıldığını ifade etmektedir. Böylece bir siyasi topluluk olarak Müslümanlardan mürekkep bir halkı ve onların kolektif şuurunu ortaya çıkarmaya odaklı bir İslâmcılığın var olduğunu iddia edebiliriz. Esasen bu söylem Millî Mücadele dönemindeki Gazi Mustafa Kemal'de de aynen devam etmektedir ve bu anlamda kopuştan ziyade bir süreklilikten bahsedilebilir. İkinci olarak Abdülhamid'in ikinci hedefi sembolik bir varlık olarak Halifeliği kullanarak 'Osmanlı Müslümanlarını dinî bir blok olarak bir arada tutmaktır.' Bu şekilde Osmanlı Müslümanlarının dinî şuuruna ayrıca siyasi bir topluluk olarak kolektif bir şuur işlevi de yüklemiştir (Karpas, 2001:240). Buradan anlaşıldığı üzere, İslâmcılık her ne kadar Birinci Cihan Harbi'nden sonra eski etkisini yitirmeye başlamış olsa dahi, kimlik arayışında hâlâ en üst sırada yer almakta ve İnkılâpların hızlandığı erken Cumhuriyet döneminde dahi, siyasi topluluğun kimliğine olmasa dahi, toplumsal kimlik oluşumunda önemli bir yer işgal etmektedir. Ancak Atatürk'ün sekülerizm anlayışı inanç ve din müessesesi arasındaki ayrımı yapmaktadır ve din müessesesi sosyal hayata yönelik hedefler beslemediği sürece dinî inançların yaşanması ve bunların kimlik oluşumunda rol oynaması olumlu bir şeydir. Bu yüzden çok partili hayata geçildiği dönemde ve günümüzde de ana akım kültürde sıkça duyulan 'mütedeyyin', 'samimi' müslümanlarla 'dinî siyasete alet eden' 'gerici-mürteci'leri ayırt

etmek gerektiğine yönelik söylem bunun bir ifadesidir. Dolayısıyla erken Cumhuriyet Dönemi'nde siyasi bir kimlik olarak İslâm ve müslüman kimliğini kesinlikle hoş görmeyen ve bunu seküler değerlere aykırı gören bir anlayış vardır. İslamcılık ise Batılılaşmayla modernleşmeyi özdeş gören ve ancak Batılılaşarak modernleşmenin gerçekleşebileceğini varsayan Kemalist yoruma karşı bir muhalefet oluşturmaktadır (Çınar, 2005:32). Bu durum tam olarak Batılı anlamda bir sivil din olarak Kemalist milliyetçiliği oluşturma çabasının bir parçasıydı. Ancak daha önce de ifade edildiği üzere Batı'da sanayileşme ve burjuva devrimlerinin bir sonucu olarak serbest kültür değişimleri ekseninde gerçekleşen bu süreç, Cumhuriyet'in tevarüs ettiği modernleştirici/Batıcı ekseninde III. Selim ve II. Mahmut'tan beri mecburî kültür değişimleri olarak hukukî yaptırımlarla düzenlenmektedir. Bu durum sivil din kavramının sosyolojik bir fenomen olarak meydana gelmekten ziyade İslâmcılığa karşı ideolojik bir aparat olarak geliştirildiğinin bir göstergesidir. Bu sivil din/siyasal İslâm ayrımı Türkiye'de halen geçerli olan bir kategoridir ve özellikle 1980'lerden sonra son derece işe yarayan bir kavramsal ve siyasi araç olarak iş görmektedir. Bu konuyu İslâmcılığın 1990'lı yıllardan sonraki dönüşümüne dair değerlendirmelerimiz kapsamında ele alacağız.

İslâmcılığın ilk oluşum evresi olan bu dönemi, 1908 sonrası II. Meşrutiyet dönemiyle de birlikte iki ayrı dönem olarak da ele alabiliriz. Ancak, Jön Türk devri olarak ifade edilen ve II. Meşrutiyet ile erken Cumhuriyet dönemlerini kapsayan 1908-1950 döneminde özellikle Hilafetin kaldırıldığı 1924 sonrası dönemi İslâmcılık ideolojisinin neredeyse hiç etkin olamadığı bir yer altı dönemi olarak görebiliriz. Dolayısıyla İslâmcılığın Cumhuriyet dönemindeki gelişimi, ancak çok partili sisteme geçişle birlikte CHP'nin dine dair daha ılımlı politikalar izlemek zorunda kaldığı 1940'ların sonundan ve 1950'lerden itibaren başlatılabilir. İslâmcılığın bu gelişim süreci de 1980'lerden sonra yeni bir evreye girmiştir denilebilir. Zira 1980'lerden sonra İslâmî yaşam tarzının kamusal görünürlüğüne, İslâm ve İslâmcı kimliğine ve İslâm ve çoğulcu toplum modellerine dair tartışmalar hızlanmıştır. Öte yandan uluslar arası ve ulusal gelişmeler neticesinde bir kimlik hareketi olarak İslâmcılığın dünya ölçeğinde tartışılmaya başlandığı, Soğuk Savaş sonrası Müslümanların ve İslâm kimliğinin yeni düşman ve yeni öteki olarak tanımlandığı ve İslâmcı siyasetin yükselişe geçmeye başladığı yıllar bu yıllardır. Ancak Bulaç bu üçüncü nesli 2000'li yıllardan başlatmaktadır. İslâmcılığın gelişimini üç nesil şeklinde ele almamız gerektiğini belirten Bulaç'a göre ilk nesil

Halifeliğin kaldırıldığı 1924 yılına kadar uzayan, 1856-1924 yılları arasındaki ilk oluşum neslidir, modernleştirici reformlara tepki olarak doğmuştur ve kurtarıcı misyonu vardır. 1924-1950 arası İslâmcılığın tasfiye edildiği ara dönem olarak görülebilir. İkinci nesil 1950-2000 arası kurucu misyona sahip olan nesildir. 2000 sonrası nesil ise dönüştürme eksenli bir nesildir. Bulaç birinci nesli İslâmlaştırma, ikinci nesli İslâmîleştirme ve üçüncü nesli ise İslâmlaşma, çoğulcılaştırma, sivil İslâm ve dini hayata aktarma gibi hedeflerle özdeşleştirmektedir. Burada da sivil İslâm/siyasal İslâm ayrımını görmekteyiz ki bu ayrım Bulaç'ın yanı sıra başka isimler ve gruplar tarafından da 1990'lı yıllardan itibaren İslâmcıların liberalleşme sürecinde çok tartışılan bir kavramdır (Bulaç, 2005:49). Bulaç ilk nesil İslâmcılığı “İslâmcılık” ikinci nesil İslâmcılığı ise “İslâmî hareket” olarak tanımlayarak aralarında bazı temel farklılıklar olduğunu ifade etmektedir. Buradan hareketle diyebiliriz ki Bulaç'a (2005:66-67) göre bu ikisi arasındaki farklar şunlardır:

1. İslâmcılık, zaten Müslümanların olduğu düşünülen bir devletin çatısı altında ortaya çıkmış bir ıslah(reform) hareketi iken, İslâmî hareket ise devlete karşı yönelen bir konumda bulunmaktaydı. Dolayısıyla laik devlete karşıt bir konumda bulunmaktaydı. Bu yüzden laik devlete karşı Müslüman toplum ikiliği ve Müslüman toplumun taleplerinin laik devlet tarafından bastırılması bu durumu açıklamaktadır.
2. İslâmcılık o dönemki devletin resmî bir programlarından biriyken ve merkezdeki güçlerin bir aracıyken, İslâmî hareket ise çevre güçlerin bir aracıdır. Taleplerinin merkezinde de entelektüel birikimden ziyade sosyo-ekonomik ve siyasi iktidar odaklı talepler vardır. Dolayısıyla yukarıda bahsedilen merkez-çevre paradigması üzerinden bahsederek İslâmî hareket çevredeki güçlerin bir motivasyonu ve aracıdır denilebilir. Buradan hareketle aslında bu dönem “gecekondu İslâmcılığı” gibi tabirlerle de adlandırılabilir. Zira kentleşme döneminde kendisine bir kimlik arayışında olan kitlelerin kentsel kimlik oluşumu sürecinde en kolay uzanabileceği ve kendisini meşru bir özne olarak ortaya koyabileceği kimliklerden biri olarak İslâmcılık görülmektedir. Bu anlamda bu durumu “İslâmın çevreleşmesi” ya da “çevrenin İslâmîleşmesi” olarak da okuyabiliriz. Bu okuma bize aynı zamanda Fransa özelinde dünya kamuoyunda süren şu tartışmayı da hatırlatmaktadır: ‘İslâm’ın radikalleşmesi’ mi yoksa ‘radikalizmin İslâmîleşmesi’ mi? Bu

soruya verilen iki cevap da belli ölçülerde doğruları yansıtmaktadır (Szykiewicz, 25 Nisan 2016). Ancak Bulaç'ın İslâmî hareket olarak isimlendirdiği ikinci nesil için konuşursak daha çok 'radikalizmin İslâmîleşmesi' cevabının doğru olduğunu iddia edebiliriz. Zira Türkiye örneğinde de, günümüzde dünya ölçeğinde görülen İslâmî görünümlü radikalizmin (köktencilğin) değil belki ama çevrenin siyasi taleplerinin İslâmîleşmesinden bahsedebiliriz.

3. İslâmcılık ile İslâmî hareketin önder kadrosu farklıdır. Şöyle ki İslâmcılığın önder kadrosu ulema ve aydın-ulema karşımı bir tip iken İslâmî hareketin önder kadrosu ise modern 'aydın' tipidir. Ayrıca İslâmcılığın önder kadrosu, İslâmî bilgi geleneğinin içinden gelen ve çok daha seçkin ve iyi eğitilmiş bir tip iken, İslâmî hareketin önder kadrosunu oluşturan aydın tipi ise daha Batılı bir formasyona sahiptir ve İslâm'ın geleneksel mirasıyla ilgisi çok güçlü değildir. Nitekim ilk oluşum evresindeki İslâmcı önderlerden müteşekkil ulema-aydın sınıfıyla Cumhuriyet döneminin şair, yazar, siyasetçi İslâmî hareket önderleri mukayese edildiğinde bu bariz fark ortaya çıkmaktadır.
4. İslâmcılık gelenekle bağını sürdüren, süreklilik içinde bir değişimi savunurken, İslâmî hareketler ise geleneğe daha mesafeli, hatta yer yer geleneksel olana (mesela tasavvufa) düşman bir tavır sergilemiştir.
5. Son olarak İslâmcılık farklı Müslüman memleketlerde daha yekpâre, insicamlı, kendi içinde bütünlüklü ve merkezinde kendisinin bulunduğu bir harekettir. Ve sömürgecilik karşıtı bir hareket olarak yenilgiye uğrayan Müslüman memleketlerin birçoğunda siyasi iktidarı elde eden tek parti iktidarlardan bastırılmıştır. İslâmî hareketlerin ise daha parçalanmış, çok parçalı, farklı yönelimleri olan ve merkezde kendisi olan değil başka merkez ideolojilerden etkilenen bir yapısı vardı. Örneğin bu dönemde sosyalist ya da liberal eğilimli İslâmî hareketlerden bahsetmek mümkündür.

Bulaç'ın bu mukayeselerine de bakıldığında Halifeliğin kaldırıldığı 1924 tarihinin İslâmcılığın dönemlendirilmesi ve iç ve dış dinamiklerinin seyri açısından önemli olduğu görülmektedir. Zira Halifeliğin tasfiyesi, İslâmcılık kimliğinin siyasi anlamda sembolik olarak görülse de ümmet fikrinden ulus-devlet ve millet fikrine doğru daralmasını temsil etmektedir. Bu daralma, fikrî altyapı ve vizyonun, önder kadronun, siyasî ve toplumsal

taleplerin daralması anlamına gelmektedir. Ayrıca geleneği reddederek gelenek-sonrası bir yaklaşımı benimsemesi ve fikrî merkezinin parçalanması itibarıyla İslâmcılığın modernist vurgusu öne çıkmaktadır. Bu modernist vurgu, İslâmî hareketi liberalizm, demokrasi, sosyalizm gibi diğer modern ideolojilere eklemlenen bir parçalanmaya götürmüştür. Ayrıca Necip Fazıl ve Nurettin Topçu'dan sonraki nesil, yani Cumhuriyet'in ikinci nesli diyebileceğimiz kuşaktaki İslâmcıların tasavvufî bağlanmalardan ve klasik Osmanlı ilim geleneğinin taşıyıcı konumundaki ulemanın tesirinden tamamen uzaklaşmış olması da bu modernist vurgunun tonunu daha keskinleştirmiştir. Bu noktada Bulaç'ın 2000 sonrası İslâmcılığı yeni bir dönem olarak ayırarak bu dönemin her ne kadar köklü bir kopuş olmasa da, ilk iki nesil İslâmcılıktan bariz şekilde farklı olduğunu söylemesi önemlidir. Zira Bulaç, bu dönemle ilgili iddialarda bulunurken bizzat kendisinin de içerisinde olduğu İslâmî çoğulculuk, çokkültürlülük, liberal demokrasi ve İslâm gibi tartışmalar içerisinden konuşmaktadır. Bu anlamda kentleşme ve küreselleşme (ve Avrupa Birliği) sürecini çok önemseyen Bulaç, Millî Görüş'ten muhafazakâr demokrasiye dönüşüm aşamalarını da bu kapsamda değerlendirmektedir. Bahsettiği üçüncü nesil İslâmcıların siyasetini Ak Parti ve onun henüz kentleşmemiş olan 'yeni kent sınıfı'na dayanan siyaset modeliyle izah etmektedir (Bulaç, 2010:113).

Öte yandan, Bulaç'a göre İslâmcılık için bir dönüm noktası teşkil eden 1924 sonrası dönem Aktay'ın yaklaşımına göre 'Halife sonrası durum' olarak adlandırılmakta ve İslâmcılar için adeta bir diaspora hali olarak tarif edilmektedir. Bu bağlamda Meşrutiyet Dönemi İslâmcılarından olan Mehmet Akif'in "Bülbül" şiiri ve Cumhuriyet dönemi İslâmcılarından olan Necip Fazıl Kısakürek'in 'öz yurdunda garipsin, öz vatanında parya' mısraları bu diasporik bilinci ortaya koyması açısından önemlidir (Aktay, 2005: 89). Aktay'a göre II. Meşrutiyet İslâmcılarının Hilafet makamına yönelik çok yoğun eleştirileri olmasına rağmen hiçbirisi Hilafet makamının ortadan kaldırılmasına yönelik bir görüş bile dile getirmemişlerdi. Aktay'a göre Halifesizleşme olarak adlandırdığı bu durumun Müslüman bilinç üzerindeki tesirleri İslâmcılığı dört farklı boyutuyla etkilemiştir. Birincisi, İslâm inancının beden üzerinden temsiliyle mücadele yolunu seçmek (reddediş - İskilipli Atıf Hoca) mücadeleyi yarıda bırakarak vazgeçme, susma ve küskünlük halini seçmek ve vatani terk etmek (kaçış - Mehmet Akif Ersoy), yeni inkılâplarla şekillenen sosyal hayattan kendini tecrit etme, inzivaya çekilme (inziva - Elmalılı Hamdi Efendi) ve son olarak Aktay'ın 'müteşabih siyaset' olarak adlandırdığı

yolu izlemek (yeni bir yol çizmek - Said-i Nursî). Burada müteşabih siyaseti farklı yorumlara açık olan bir siyaset biçimi olarak gören Aktay Said-i Nursi'nin bu yöntemle arkasındaki Müslümanları yeni bir kültürel, politik ve toplumsal cemaat olarak yeniden inşa ettiğini savunmaktadır. Aktay'a göre İslâmcılığın kuruluşunu şekillendiren bu mağlubiyetin ilk nesilde bıraktığı etkiler ve buna karşılık burada belirtilen dört farklı tepkinin anlaşılması, Cumhuriyet sonrası İslâmcı kuşağın 'diasporada' yaşadığı İslâm deneyiminin seyrini anlamak açısından önemlidir. Sonuç olarak Aktay'a göre Cumhuriyet dönemi İslâmcılığı, diasporik bilinç durumunda gerçeklikten kopuk bir imkânsızın siyasetine dönüşmüştür. İslâmcılığın bu diasporik bilinç içerisinde ürettiği söylemin gerçeklik değeri esasında bir hayli modernist ve seküler bir temelde olmaktadır. Farklı şubeleri itibariyle bu İslâmcı hareketler gelenekçi de olsa, modernist de olsa, ihyacı da olsa sahip oldukları 'seküler nitelik' değişmez. Ayrıca İslâmcı söylemin bir diğer önemli özelliği de modernist niteliğinin bir sonucu olarak daha evrenselci olma iddiasıyla yerel farklılıkları, küçük gelenekleri ve İslâm'ın farklı kültürlerle has renklerini yok sayması ve tektipleştirici tavidir (Kara, 2016:381-386). Bu durum günümüzde küreselleşmenin de etkisiyle gelen yersiz-yurtsuzlaşmayla birlikte pekişen bir sonuç üretmektedir. Belli bir ulusal ve yerel kültürle mukayyet olmayan ve dolayısıyla kendine has bir kimliği olmayan köktenci akımların, yani radikalizmin İslâmî bir özle kendini ifade etmeye çalışması, "radikalizmlerin İslâmîleşmesi" sonucunu doğurmaktadır.

İslâmcılığın üçüncü döneminin başlangıcı olarak her ne kadar Ali Bulaç tarafından 2000'li yıllardan sonrası işaret edilse de, 2000'li yıllarda AK Parti'yle ve İslâm eksenli dinî grupların küreselleşmesinin ve kültürel meseleleri tartışmaya başlamasının kökenleri 1980 sonrasına dayanmaktadır. Önceki bölümde ifade edildiği üzere 1980'li yıllardan sonra gerek küreselleşmenin etkileri ve gerekse kentleşmenin yarattığı yeni toplumsal biçimlerin tesiriyle kimlik meselelerinin ön plana çıkması, İslâmcı hareketin nasıl bir kimlik siyasetine sahip olduğu, farklı kimliklerin bir arada yaşamasına dair ne gibi bir projesinin olduğu fikri önem kazanmıştır. Öte yandan 1980 sonrasında Türkiye'de ve uluslararası alanda tehdit algılamalarının revize edilmesi ve bu bağlamda terörün ve terörizm kavramının en temel tehdit unsuruna dönüşmesi İslâmcı hareketleri de baskılayan bir unsur olarak öne çıkmıştır. Örneğin Ak Parti 2002 yılında gerek

Türkiye’de 28 Şubat süreci sonrası şartlar gereği ve gerekse uluslararası bağlamda 11 Eylül sonrası oluşan ideolojik baskı ve eğilimler gereği İslâmcılık’tan uzaklaştığını açıkça beyan ederek iktidara gelebilmiştir. İslâmcılıktan bu şekilde bir uzaklaşmayı deklare eden ve böylelikle iktidara gelen Ak Parti’nin bu tavrı yalnızca bu dışsal baskı dinamikleriyle açıklanamaz. İslâmcılık kendi içerisinde 1980’lerden itibaren daha çoğulcu bir siyaset modeli benimsemek ve tektipleştirici etkileri kırmak üzere açık veya örtük bir uzlaşmaya varmıştır. Ancak yine de ulusal alanda 28 Şubat sürecinin ve irtica söylemlerinin ve uluslar arası alanda da Soğuk Savaş sonrasında 1990’lı yıllardan itibaren oluşan ve 11 Eylül hadiseleri sonrasında keskinleşen ‘medeniyetler çatışması’ retoriğinin temsil ettiği baskıların etkisi de göz ardı edilemez. 1990’lı yıllarda gerçekleşen İslâm’ın liberalleştirilmesi süreci hem İslâmcılığın kendi içindeki tartışmaları hem de dışarıdan gördüğü baskıları içeren böyle ikili bir süreçle açıklanabilir.

Örneğin Ak Parti’nin 2000’li yıllarda liberalleşen sivil İslâm’ın temsilcisi olarak görülürken 2010’lu yıllarda ise giderek artan bir şekilde tekrar ‘siyasal İslâmcı’ olarak kodlanması ve AK Parti’nin şahsında İslâmcıların evrensel liberal değerlere karşı bir tehdit oluşturduğu, AK Parti’nin ‘İslamofaşist’ bir iktidar olduğu’, bir demokrasi modeli olarak ‘Türk modelinin başarısız olduğu’ ve düşüşe geçtiği söylemleriyle karşılık görmesi neye bağlanabilir? Daha önceki bölümlerde ifade edildiği üzere Soğuk Savaş’ın bitişiyle birlikte liberalizmin nihai zaferini ilan eden ve ardından eski tehdit olan komünizm yerine, liberalizme karşı tek tehdit olarak köktenci İslâmcı gelenekleri işaret eden Fukuyama, Lewis ve Huntington gibi Batılı düşünürlerin bu yaklaşımlarının ardından İslâm’ın içerisindeki liberal, toleranslı, uzlaşmacı ve açık geleneklere ısrarla atıf yapmaları kayda değerdir (Lewis, 1990:57). Bu tavır 1990’lı yıllardan itibaren İslâmcılığın yaşadığı dönüşümün sadece iç dinamiklerle açıklanması durumunda eksik kalacak bir izahın ortaya çıkacağını göstermektedir. Bu yüzden Türkiye’de İslâmcılığın 1980’lerden sonra altyapısı oluşan ve 2000’li yıllarda su yüzüne daha net bir şekilde çıkan dönüşümü hem iç dinamiklerden kaynaklı etkenlerle ve hem de uluslar arası etkenlerle açıklanmalıdır.

Bu dönüşüme dair açıklamalarda sivil İslâm/siyasal İslâm ayrımı hem açıklayıcı ve hem de yönlendirici bir kavramsal ayrımdır. Sivil din ya da sivil İslâm kavramı, Türkiye’de Kemalistlerden ziyade sivil İslâm’ı temsil ettiğini düşünen ve bu rolü kendisine uygun

gören dinî gruplarca ve İslâm'ın liberal-seküler geleneğe daha açık yorumlarına teşne olan 'liberal sol' ve Batılı çevrelerce çok tutulan bir kavramsal araç olmuştur. Bilhassa 28 Şubat Süreci'nden sonra artan bir şekilde Fetullah Gülen tarafından kullanılmış ve 15 Temmuz Darbe girişimi sonrasında da FETÖ'nün bilhassa Batı kamuoyuna yönelik sivil İslâm/siyasal İslâm ayırımına dayalı propagandasına kaynak teşkil etmiştir. Liberal sol ise özellikle İslâmcılık ve liberal sol arasındaki entelektüel birlikteliğin başladığı 1990'lardan bu yana benzer bir sivil İslâm arayışını farklı bağlamlarda dillendirmektedir. Ali Bulaç'ın liberal solun yayın organı olarak bilinen Birikim'de İslâmcılığı, kimliklerin bir arada barış içinde yaşamasına yönelik bir çoğulculuk önerisi şeklinde ele aldığı Medine Sözleşmesi'ne yönelik yaptığı tartışmalar (Bulaç, 1993) ve yine Birikim çevresinden isimlerin buna dair tartışmaları ve 1990'ların İslâmcı dergilerinde bu gibi tartışmaların yaygınlaşması sivil İslâm/siyasal İslâm ayırımının sadece dışarıdan değil aynı zamanda içeriden, İslâmcılığın kendi dinamikleriyle de şekillendiğini göstermektedir. Bulaç bu değerlendirmelerinde Osmanlı modernleşmesinden beri var olan ve Türkiye Cumhuriyeti'nin de devraldığı '*millet-i hâkime*' metaforunu esnetecek bir yaklaşım ortaya koymaktadır. Bu çerçevede çokkültürlü bir toplumda İslâm'ın rolünün hâkimlik değil hakemlik olduğuna dair görüşüne liberal sol'dan da karşı cevaplar gelmiştir. İnsel'in bu kapsamdaki değerlendirmesi büyük ölçüde karamsar bir değerlendirmedir. Zira İslâm'ın diğer dinlere mensup kişileri de kapsayan bir ümmet anlayışına sahip olamayacağı ve böyle olması durumunda ya kendi şeriatını inkâr eden bir din ya da çoğulcu toplumun yönetilmesi karşısında çaresiz kalan bir din olacağını iddia etmiştir (İnsel, 1992:29). İnsel bundan yıllar sonra 2008'de yayınladığı bir yazıda da Malezya ve AK Parti mukayesesi yaparak Malezya'da elli yıl öncesinde var olan kozmopolit ve çoğulcu yapının İslâmî yönetim ile tek tipleştirildiğini iddia etmekte ve "medenî yaşam içinde İslam fikri, artık İslam'ın egemenliğinde medeniyet projesi olarak" yer alıyor tezini savunmaktadır (İnsel, 2008). İnsel bu yazısında AK Parti'nin de Türkiye'de liberalleşme ve demokratikleşme beklentilerinin aksine böyle bir siyasi iklimi inşa edeceği kaygılarını açıkça ifade etmese de bunu ima etmektedir. Dolayısıyla 1980'ler ve 1990'larda 'laiklik kaygılarıyla' sıkça dile getirilen "Türkiye İranlaşıyor mu?" endişesinin artık 2000'li yıllarda Ak Parti döneminde "Türkiye Malezyalaşıyor mu?" şeklinde yeniden revize edildiği görülmektedir. Sorulan soru her ne kadar hâlâ bir İslâmlaşma endişesi taşısa da daha önceki soruya göre hafifletilmiş bir soru olarak

görülebılır. Bilhassa 2002-2010 döneminde İslâmcılığın daha sivil bir yorumunu oluşturan, militarist vesayete karşı demokratikleşme mücadelesi veren, ve AB üyeliği idealini takip eden bir siyasi hareket olarak liberal çevrelerce desteklenen Ak Parti'nin artık daha liberal bir İslâm'ı temsil ettiğı görüşünün bir sonucudur. Görüldüğü üzere, İslâmcı entelektüel çevrelerin 1990'larda ortaya koyduğu entelektüel açılımların ve özellikle siyasi hâkimiyete dair teorik ve uygulamalı açılımlar oluşturma çabalarının bu dönemde bir karşılık bulduğu söylenebilir. Böylece her iki tarafta da liberal İslâm mefhumunun bir ölçüde içselleştirilmiş olduğu görülebilmektedir.

Öte yandan İslâmcılık hareketinde içeriden eleştirel bir düşüncenin gelişiminin birden çok nedeni ve kökeni olduğu iddia edilebilir. Bunların bir örneğı de Ankara İlahiyat Fakültesi'yle ilişkili bazı hocaların fikirleri temelinde ortaya çıkan, ortodoks görüşleri sorgulayan ve İslâm'ın yorumlanmasına dair alternatif görüşleri dile getirmeye gayret eden çalışmalar yapan Ankara Okulu'nun etkisidir. Taslaman'ın tespitine göre "Ankara Okulu Türkiye'de gittikçe yayılan; belli bir mezhebe bağılı -mezhepçi/mezhepli- olmayan, bireyci, demokratik değerlerle uyumlu, akılcılığa önem atfeden, Ehli Sünnet paradigmadan bağımsız bir İslam anlayışını temsil etmektedir" (Taslaman, 2011:260). Bu grubun içerisinde Hayri Kırbasoğlu, Hüseyin Atay gibi başka bazı ilahiyatçılar üzerindeki etkisiyle de kitlelere tesir etmiş isimler ya da Hidayet Şefkatli Tuksal gibi yazar olarak etkili isimler olduğu iddia edilebilir. Zira 1990'larda popüler bir televizyon vaizine dönüşen Yaşar Nuri Öztürk'ün de Atay'ın görüşlerinden etkilendiğı bilinmektedir. Ankara Okulu'nun dinî meselelere dair görüşleri bir yana, demokrasi, sivil toplum ve siyaset alanındaki görüşleri de dönemin ruhunu yansıtmaktadır. Siyasal İslâmı temsil ettiğini düşündükleri partilerin İslâm'ı temsil ediyormuş gibi görülmelerinin yanlış olduğu ve Türk-İslâm sentezi gibi 1980 sonrasında siyasal merkezde etkili olan görüşlerin dini yıpratıcı bir etki oluşturduğunu düşünmektedirler. İslâm'ın yorumlarında farklı kimliklere (kadınlar, etnik gruplar, sınıfsal anlamda ezilenler gibi) karşı daha duyarlı çoğulcu yaklaşımlara öncelik vermişlerdir (Taslaman, 2011:289). Bütün bu özellikleriyle Ankara Okulu 1980'li yıllardan sonra İslâmcı camiada yayınlanan haftalık-aylık dergiler, günlük gazeteler ve diğer mecralarda ortaya çıkan tartışmaları yansıtmaktadır.

Ayrıca bu dönem, çevreden merkeze doğru ilerleyişi açık bir şekilde görülmeye başlayan 'İslâmcı' ya da İslâmî kesimlerin temsil ettiğı 'İslâmî aklın yükselişi' olarak gösterilebilir

(Gürpınar, 2016:83). İslâmcı akıl Kemalist akla karşı yeni bir dünya düzeninin şekillenmeye başladığı 1990'lı yıllarda yetersiz kalan bir fikri çerçeveye sahipti. Kemalist aklın düşüşü, kültürel anlamda yaşanan serbestleşmenin ve farklı kültürel kimliklerin kamusal alan ve medyada yansımalarının yarattığı ve 2000'li yıllarda endişeli modernler olarak adlandırılan yeni bir muhafazakârlık biçimi yaratmıştır. Bu da yeni kültürel kimliklere karşı kuşatıcı olamayan ve tam aksine bunlara karşı sadece modern bir muhafazakârlık dürtüsüyle mesafe koyan bir tavrın sonucudur. Öte yandan Kemalist aklın bu düşüşüne karşı İslâmî kesimde *Tezkîre*, *Umran*, *Bilgi* ve *Hikmet* gibi birçok dergi vasıtasıyla canlanan entelektüel tartışma ortamı özellikle sol liberallerle girdiği kamusal tartışmalarda çokkültürcü, çoğulcu bir kimlik ve kültür politikasının ve sivil toplum oluşumunun imkânlarını aramaya yönelmişti (Gürpınar, 2013: 85-93). Öte yandan, 1990'lı yıllardan itibaren o dönemki Fetullah Gülen Grubu'yla ilişkili Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı tarafından Abant Toplantıları adı altında düzenlenen toplantılar da birçok kesimden entelektüeli ve hatta üst düzey kamu görevlilerini bir araya getiren ve çoğulcu bir toplum modelinin oluşturulmasına yönelik farklı temalarda tartışma gündemleri belirlemiştir. Bu toplantılar da bahsi geçen bu uzlaşma, iletişim ve liberalleşme döneminin bir yansımasıdır.

Bu açılım ve dönüşüm dönemi, 28 Şubat Süreci'nden sonra liberaller ile 'yenilikçi İslâmcılar'ın Kemalistlere ve eski İslâmcılara ve milliyetçilere karşı bir blok halinde teşekkül etmesi sonucunu doğurmuştur. 28 Şubat sonrası çok daha net bir şekilde ortaya çıkan bu saflaşmalar 2002 sonrası Türkiye'sinde o dönem çok önemli bir 'sivil İslâm hareketi' olarak liberal çevrelerden teveccüh gören Fetullah Gülen grubu ile Ak Parti arasındaki zımni ittifaka dayanan dönüşüm sürecinin temelini oluşturmuştur. Esasında bütün bu gelişmeler, 1980'lerden 2010'lara uzanan ve 2010 anayasa referandumunda liberallerin 'yetmez ama evet' mottosuyla zirveye ulaşan demokrasi ve liberalizmin baharı kapsamında gerçekleşmiştir. Özal liberalizminden 28 Şubat'a uzanan süreçte ANAP'ta ana akım bir biçimde temsil edilen liberalizm ve demokrasi sağda ve solda yeni denemelerle de yakınlaşmalara yönelmiştir. Bu kapsamda her ne kadar siyasi sonuçlara etkileri sınırlı kalmış olsa da, Yeni Demokrasi hareketi ve Liberal Demokrat Parti denemeleri 1980 öncesinin alışılmış sağ-sol parti saflaşmalarının ötesinde bir odaklaşma, yakınlaşma ve uzlaşma arayışının işaretleriydi. 28 Şubat ise liberallerin de İslâmcıların da demokrasinin önemini yeniden keşfettikleri bir dönüm noktası olarak öne çıkmıştır.

Bu süreç ana akım tarafından dışlanan liberallerin ve İslâmcıların gazetelerde ve dergilerde birlikte bulunmaya başladıkları ve karşılıklı bir iletişim içerisinde demokratlığı yeniden keşfetmeye çabaladıkları bir dönem olmuştur (Gürpınar, 2013:309). İslâmcılığın kendi içerisindeki bu entelektüel canlılık, İslâmcılığın Kemalizm, Türk-İslâm sentezi ve liberalizmle birlikte merkezdeki ideolojilerden biri haline gelmesi ve liberaller başta olmak üzere diğer toplum kesimleriyle karşılıklı ilişkisi, Kürt hareketinin ve Kürt kimliğinin birçok unsurunu içerisinde barındırması İslâmcı hareketin bu dönemdeki dinamizminin dayandığı en önemli etkenlerdendir. Küreselleşme sürecinde yeni ekonomik sistemin esnek örgütlenmeye ve esnek üretime dayalı yapısının İslâmî grupların ekonomik örgütlenmelerinin gelişmesini sağlaması, dinî grupların ve İslâmcı siyasi hareketlerin eğitim-kültür faaliyetleri yoluyla gençliği mobilize edebilme gücü İslâmcı kimliğin topluma olan nüfuzunu ve özgüvenini artırmıştır. Öte yandan bu dönemde Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı camilerin ve diğer kuruluşların, İmam-hatip Okulları ve İlahiyat Fakültelerinin varlığı da topluma nüfuz edebilme becerisini yaygın ve yoğun bir etkiye dönüştüren unsurlardır. Ayrıca dergi, gazete gibi geleneksel medya araçlarının yanı sıra özel radyo ve televizyonların yaygınlaşması, internet gibi yeni medya teknolojileri geçmişte yukarıdan aşağıya doğru şekillendirme gücüne sahip tek yönlü bir ideolojik aygıt olarak işlev gören iletişim kanallarının İslâmcı hareketler ve Müslüman kimliği lehine çoğulculaşmasına hizmet etmiştir (Taslaman, 2011). Küreselleşme sürecinin aşağıdan-yukarıya doğru etkileri güçlendiren bu yönleri dönemin en yaygın ve etkin ideolojisi olarak İslâmcılığın ve Müslüman kimliğin gücünü öne çıkarmıştır.

Öte yandan dış dinamiklere bakıldığında ise İslâm'ın liberal bir modele kavuşması hususu hem entelektüel alanda ve hem de siyasi alanda çok sık tartışılan bir konu olarak bu dönemde öne çıkmıştır. Yukarıda ifade edildiği üzere Fukuyama, Huntington ve Lewis gibi isimlerin 1980'lerin sonunda ve 1990'ların başında çıkmış, işaret fişeği niteliğindeki yazıları İslâm'ın içerisindeki farklı geleneklerin çoğulcu bir şekilde öne çıkarılması ve köktenci İslâm'a karşı bu liberal geleneklerin desteklenmesi gibi bir amaca matuftu. Bu çoğulculuk arayışı da doğal olarak dinin yeniden yorumlanması ve günümüz liberal toplum modeline daha uygun çoğulcu bir model olarak yeniden tasarlanmasıyla mümkün olabilecektir. Bu yaklaşımlar 1980'lerden sonra sıkça tartışılan bir husus olmuştur. Liberalizm ve İslâm'ın liberal İslâm şeklinde mezcilmesine dayanan bu yaklaşım, İslâm'ı metnin tahakkümünden kurtararak yeni yorumlar açmak ve sürekli bir diyalog

içerisinde Batılı değerlerle uzlaştırmaktır. Binder 1980’lerde ortaya çıkan İslâmî canlanmayı da bu bağlamda değerlendirmektedir:

“1980’lerde baş gösteren çarpıcı İslâmî siyasal canlanma, Batılı liberal yaklaşımların, uygulamaların ve Batı’yla hiçbir ilgisi olmayabilecek otantik bir siyasal ve kültürel arayış için İslâm tarihine yeniden bakılmasına olanak tanıyacak özgür bir oluşumun reddedilmesi anlamına geliyor. Çağdaş İslâmî siyasal canlanmanın en çarpıcı özelliği bu eğilimin diyalog girişimlerinin sona ermesine yol açacak bir yöne doğru ilerlemesidir” (Binder, 1996:8).

Binder burada İslâmî uyanışı öncelikle siyasal bir mesele olarak ele almakta ve İslâm dünyasının Batı’dan bağımsız kendine özgü bir siyasal ve kültürel arayış içine girmesini diyalogu sonlandıracak sakıncalı bir tavır olarak görmektedir. Binder’in buna karşı öngördüğü çözüm iki yönlüdür; birinci şart İslâmî canlanmanın Batılı değerlerle diyalog içerisinde yürütülmesidir. Ancak bu şekilde dışarıya açık bir gelenek olarak yeni bir liberal İslâm modeli oluşturulabilir. İkinci şart ise Müslümanların metnin tahakkümünden kurtarılması ve bu şekilde İslâm’ın yeniden yorumlanmasıdır. Tahsin Görgün Binder’in bu yönde çabalar sergileyen örnek Müslüman düşünür olarak Muhammed Arkoun’u gördüğünü ifade etmektedir. Bu kapsamda aslında Binder ve Arkoun’un söylemek istediği şey; Kur’an-ı Kerim’in, ehl-i kitabın iman ettiği diğer muharref kitaplardan herhangi bir farkı olmayan bir kutsal kitap olduğu ve bu yüzden de toplumların kendi kendilerine oluşturdukları bir kölelikten kurtulmak için öncelikle bu metnin tahakkümüne sebep olan inançtan kurtarılmaları gerektiği fikridir (Görgün, 2001:30). Dolayısıyla 1988 yılında yayımlan bu kitapta daha en başında liberalizmi farklı kültürler arasında iletişimi mümkün kılan, rasyonel bir sistem olarak evrensel geçerliliğe sahip bir model şeklinde gördüğünü beyan eden Binder, tıpkı liberalizmin nihai zaferini vurgulayan ve buna karşı “köktenci İslâmî akımlar”ı tehdit olarak işaret eden diğer isimler gibi ancak onlardan daha derinlikli bir entelektüel çaba içerisine girmiştir. Üstelik Arkoun gibi Müslüman düşünürlerden de kendi iddialarını destekleyici öğeler bulmaktadır. Nitekim Arkoun’un tavrı bizatihi İslâmî ilkeleri değil de bir din olarak İslâm’ı yorumlarken bu alanda kullanılan usulleri, mantığı ve stratejiyi reddetmektedir. Bu reddediş İslâm’ın bir din olmanın ötesinde bir kültür ve kimlik olarak yeni yorumlara açılmasını hedeflemektedir. Binder Arkoun’un bu yaklaşımını şöyle ifade etmektedir: “*Oysa ulemanın Kutsal kitabın anlamını kavrayıp sabitleştirme çabalarının aksine, Arkoun, bizzat İslâm’ın kendisinden ve gerçeklerden, yani kavramların oluşumunu şekillendiren ve tarihsel olarak evrimsel*

şekilde gelişen bir olgular [bütünü] olarak Kur'an'dan yola çıkıyor" (Binder, 1996: 259). Sonuç olarak Binder'e göre liberalizm bir bütün olarak ya bütün dünyada egemen olacak ya da 'rasyonel olmayan' unsurlarla çatışmaya girecektir ve bu yüzden de İslâmî geleneğin de yeni yorumlamalar vasıtasıyla farklı kültürlerin iletişimine imkân tanıyan rasyonel bir sistem olan liberalizme uyum sağlaması gerekmektedir (Binder, 1996). Bu anlamda varılması gereken nokta liberal İslâm hedefidir.

Bu yeni süreçte İslâm'ın ve Müslümanların konumuna dair yaklaşımlar, aynı zamanda dinin post-modernleşmesi ya da post-modern din tartışmalarından da ayrı düşünülemez. İslâm'ın ve İslâmcılığın bir medeniyet ve kimlik kaynağı teşkil eden bir kültürel sistem olarak elbette post-modernleşme sürecindeki seçeneklere karşı bir konumu vardır. İslâm bu süreçte post-modernliğin bir yandan imkân sağlarken aynı zamanda da "dayattığı" çoğulcu bir kültürün marjinal ögesi konumunda kalmak durumunda olabilir. Post-modernizm, farklı kimlikleri içerisinde barındıran ve farklı hakikat söylemlerinin yan yana bir arada olabileceği çok-kültürlülük ortamı teklif etmektedir. Bu anlamda evrensel bir hakikat iddiası olan İslâm'ın yine evrensel bir hakikat iddiası olan modernliğe karşıt bir konumda yer alması kaçınılmazdı. Bu karşıtlık ise post-modernite ile İslâm arasında da bir gerilim yaratmaktadır. Sarıbay'a göre bu gerilimin mahiyeti şu şekilde açıklanabilir:

"Post-modernitenin çoğulculuk ruhu, geleneksel ortodoksilere karşı şüpheciliği, dünyanın evrensel bir totalite olduğu görüşünün reddi, nihai çözümler ve mükemmel cevaplara itibar etmeyen özellikleri, söz konusu gerilimin mahiyetini belirleyici niteliktedir. Çünkü İslâm her şeyden önce bu özelliklerin istisnasız hepsinin karşıtlarını bünyesinde taşımaktadır. Bunun için de post-modernitenin en baş muhataplarından biridir" (Sarıbay, 2014:148).

Post-modernleşmenin getirdiği bu gerilim, doğal olarak dinler ve din merkezli kimlik hareketleri üzerinde de dönüştürücü bir etki oluşturmaktadır. Bu post-modernleşme süreci yalnızca dini ve özelde İslâm'ı ve İslâmcılığı değil aynı zamanda ulus-devlet kimliğinin krizini de etkilemektedir. Küreselleşme sürecinin de etkisiyle ulus-devlet kimliğinin yaşadığı krizle birlikte ortaya çıkan anlam arayışında İslâm Türkiye'de bu arayışın cevaplanmasında önemli araçlardan biri olmuştur. Sarıbay bu bağlamda sonraki bölümde ayrıntılı olarak ele alacağımız Ahmet Davutoğlu'nun medeniyet dönüşümüne dair analizine atıf yaparak Batı dünyasının yaşadığı anlam krizine karşı İslâm'ın sahici bir

cevap üretebilmesinin ancak çoğulcu bir model içerisinde mümkün olabileceğini ifade etmektedir (Sarıbay, 1998:31). Dinlerin ve din odaklı kimlik hareketlerinin, bilhassa da İslâmcılığın burada post-modernleşme süreciyle birlikte zorlanacağı iki seçenek ya totalleştirici bir köktencilığe doğru ilerlemek ya da post-modern tüketim kültürü içerisinde şekillenmektir. Bu iki yönelimin tam anlamıyla içinde yaşadığımız post-modern çağın bir ürünü olduğu görülmektedir. Bauman bu köktenci hareketleri tıpkı etnik uyanış hareketleri gibi “modernite-öncesi bir rasyonelliğin değil modern rasyonelliğe alternatif post-modern bir rasyonelliğin” teklif edilmesi olarak görmektedir (Bauman, 1997:184). Sarıbay bu iki yönlü postmodern eğilimler arasında yaşanan anlam krizinin üstesinden gelme çabalarının Türkiye’de de yerel ve evrensel unsurları bir araya getiren benzer postmodern kültürel formlar oluşturduğunu tespit etmekte ve tıpkı Bauman’ın belirttiği gibi tüketici kimliğiyle edinilen yeni küresel kimliklere işaret etmektedir (Sarıbay, 1998:25-26).

Bu anlamda Türkiye’de İslâmcılığın 1990’lardan sonra geldiği nokta da ancak bu çerçevede anlamlandırılabilir ve İslâmcılığın da bu liberalleşme ve post-modernleşme sürecinden payını aldığı iddia edilebilir. Özellikle 2000’li yıllardan sonra hızlanan bu süreçte, post-İslâmcıların iddiaları İslâmcılığın tekil ve otoriter bir niteliğe sahip olan yapısını zorunlu olarak yeniden gözden geçirmek durumunda kaldığı ve daha çoğulcu bir politik yönelim çerçevesinde dönüşümler geçirdiği noktasında toplanmaktadır. Bu anlamda geçmişten ziyade geleceğe ve sabitlenmiş kutsal metinlerden öte tarihsel yorumlara odaklanılması gerektiği iddia edilmiştir. Post-İslâmcılara göre ‘siyasal İslâm’a alternatif olarak yeni Müslüman sosyal hareketlerin ve sivil toplum gruplarının ortaya çıkışı ve gelişimi, yalnızca İslâmcı kimlik mücadelesi uğruna değil farklı kimlikler ve hedefler etrafında örgütlenmeleri, İslâmî aktivizmin tüketim kültürüne karşı çözülmesi, siyasi partiler gibi alışılmış, hiyerarşik ve formel örgütlenmelere alternatif olarak herhangi bir formel ve hiyerarşik örgütlenmesi olmayan daha esnek ve çok yönlü platformların yaygınlaşması İslâmcılığın geniş toplum kesimlerine, topluma nüfuz etme konusundaki başarısızlığının göstergesidir (Bayat, 2016:25). Bu post-İslâmcı eğilimler İslâm’ın demokratikleştirilmesi gereken bir geleneğe dayandığını iddia etmekte ve bu dönüşümde rol alacak temel aktörün ise yeni toplumsal hareketler olduğunu düşünmektedirler (Bayat, 2015:34). Yine siyasal İslâm’ın başarısızlığına dair tespitlerinde Olivier Roy da Mısır, Cezayir gibi ülkelerde ve İhvan kaynaklı hareketlerin

olduğu ülkelerde, hem İslâmcı hareketlerin sınırlı oy potansiyellerine sahip olmasını ve hem de diğer merkez-sağ partilerden farklı çözümler ortaya koyamamalarını örnek göstererek İslâmcı hareketlerin yaşadığı çıkmazı ortaya koymaya çalışmaktadır (Roy, 1994:80-82). Yine Roy daha sonraki çalışmalarında da İslâm ülkelerinde artan dindarlığa karşın bu dindarlığın son derece bireyselleşmiş bir dindarlık oluşturduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla yukarıda ifade edildiği üzere dinin post-modernleşmesi sürecinde tüketim kültürünün yaygınlaşması etkeni ve bireyselleşme gibi unsurlar da post-İslâmcılara göre İslâmcı hareketlerin liberalleşmesini adeta bir zorunluluk olarak getirmiştir. Bu bireyselleşme, İslâmcılığın kültürel kimlik, hak ve özgürlükler konusundaki iddialarını da dönüştürmüştür. Böylelikle artık örneğin kamusal alanda (okulda veya işyerinde) başörtüsü kullanılabilmesi gibi bir İslâmî talep, İslâmî bir talepten çok bir hak ve özgürlük talebi olarak savunulmaktadır.

Türkiye’de de post-İslâmcılığın bayraktarlığını yapan grupların başında 1990’lardan itibaren Fetullah Gülen grubu gelmekteydi. Nitekim 90’lı yıllarda ulusal düzeyde yönlendirmeye çalıştıkları sivil İslâm/siyasal İslâm ayırımına dayalı kimlik oluşumunu 2000’li yıllarda da daha artan bir şekilde küresel düzeyde devam ettirmeye çalışmışlardır. Küresel düzeyde ‘Hizmet hareketi’ adı altında bir sivil İslâm hareketi olarak dünyaya post-İslâmcı çerçeveye uygun yeni bir İslâmî hareket şeklinde tanıtılan bu yapı, bu gruba mensup akademisyenler tarafından yazılan çeşitli makaleler, kitaplar ve düzenlenen sempozyumlar vasıtasıyla uluslar arası düzeyde teşvik edilmiş ve tanıtılmıştır. Bu yapıya mensup akademisyenler Türkiye’de hem siyasi kültürün ve hem de Türk İslâmcılığının dönüştürülmesinde, sivil İslâm’ı temsil ettiğini düşündükleri Fetullah Gülen grubunun çok büyük rolü olduğunu iddia etmişlerdir. Bu kapsamda yukarıda bahsedildiği üzere 1990’lardan itibaren çok farklı kesimlerden isimlerin bir araya gelmesine zemin hazırlayan Abant Toplantılarını buna örnek olarak göstermektedirler. Buna göre, söz konusu grup hem seküler demokratik çoğulculuğu benimseyip hem de dindar bir Müslüman olmanın mümkün olduğunu ortaya koyan sivil İslâm hareketine büyük katkı sağlamıştır (Kömeçoğlu, 2014:27). Türkiye örneği için konuşulursa, bu grubun İslâmcılığın dönüşümüne böyle bir katkı yaptıklarının söylenmesinin son derece gerçeklerden kopuk ve abartılı bir yorum olacağı iddia edilebilir. Ancak bahsedildiği üzere Batı-merkezci politik hedeflere uygun bir “liberal İslâm” veya “sivil İslâm” projesinin oluşturulmasına aktif bir rol aldıkları aşîkârdır. Nitekim 2000’li yıllarda

‘siyasal İslâm’ı dönüştürme projesinde yer aldıklarını iddia eden bu grubun medya organlarına yazılar yazan akademisyen veya yazarların 2010’lu yıllarda ise o dönemin Zaman gazetesinde ‘İslâmcılığın ölümü’ başlığı altında sürdürmeye başladıkları tartışma, sivil İslâm’a karşı işlevini yitiren ve başarısız olan (siyasal) İslâmcılığın tasfiyesine dair bir hamlenin yansımaları olarak okunabilir. İslâmcılığın ölümü iddiası İslâmcılığı yalnızca tekil bir yönüyle, sadece AK Parti üzerinden ve onun içerisinde eriyerek yok olması üzerinden temsil edilen siyasi bir hareket olarak görmektedir. Bu mantık, İslâmcılığın ölümünü de çok basitleştirici bir bakış açısıyla iktidara gelerek kendi ilkelerinden taviz vermekle açıklamaktaydı. Bunu basitçe ‘İslâmcılık iktidar oldu ve bu yüzden bitti’ şeklinde açıl原因an Türköne’nin bu fikri aslında ‘liberal-sivil İslâm’ savunucularının temennisini ve siyasi projesini ortaya koymaktadır. Şöyle ki, 1990’lı yıllardan beri İslâmcılığın sadece siyaset odaklı olduğunu ve siyasi İslâmcılık yoluyla yönetimi ele geçirme hedefini güttüğünü ve günümüzde de her anlamda marjinalleştiğini (Türköne, 2012:81) iddia eden bu görüşlere karşın, İslâmcılığın bilakis ana akım kültürün içerisinde çok farklı biçimlerde daha güçlü şekilde yer aldığını ve bu yüzden ancak birbiriyle rekabet eden İslâmcılıklardan bahsedileceğini savunabiliriz. 1980’lerden beri İslâm’ın ve İslâmcılığın çoğulcılaştırılması tartışmaları, bizzat İslâmcı geleneklerin çoğullaşması yoluyla çoğulculuğu sağlamıştır. Ancak İslâm’ın siyasi iktidar boyutunu da kapsayan bu çoğullaşmasının getirdiği çoğulculuk içerisinde sadece onun tek bir yorumunun ortadan kalktığını, marjinalleştiğini ifade etmek bu çoğulculuğa karşı, taraflı bir bakış açısını göstermektedir. Öte yandan Aktay da, Türköne’nin 1990’lardan bu yana sürekli İslâmcılığın başarısızlığına, düşüşüne, iflasına dair tespitler yapan Gilles Kepel ve Olivier Roy gibi isimlerle benzer şekilde böyle isabetli olmayan bir tespitte bulunduğunu ve İslâmcılığı yalnızca bir muhalefet hareketi olmak zorundaymış gibi düşündüklerini ifade etmektedir (Aktay, 20 Mayıs 2013). Bu yorumlar aynı zamanda İslâmcılığı büyük ölçüde marjinal ve köktenci biçimleriyle sınırlandırmakta ve çok daha geniş halk kesimlerine mal olmuş olan, ana akım İslâmcı siyaset biçimlerini görmezden gelmektedirler.

Oysaki İslâmcılık tıpkı Bulaç’ın birinci nesil İslâmcılar dediği oluşum döneminde olduğu gibi hem Batı’ya karşı hem de Müslüman toplumunun kendi yozlaşmasına karşı bir muhalefeti temsil ederken aynı zamanda pekâlâ merkezdeki bir gücü de teşkil etmekteydi. Aktay’ın da tespit ettiği üzere, Türköne’nin İslâmcılık eleştirisindeki çelişkilerden biri de

İslâmcılığı bir yandan evrenselliğe kapalı, siyaset odaklı ve kendi içinde tekilci ve otoriter bir ideoloji olarak görürken, bir yandan da İslâmcılığı tercümelerden etkilenen bir ideoloji olarak eleştirip bu anlamda yerlici bir söylemi benimsemesidir. Ayrıca Ortadoğu’da modernleşme ile dinî hareketler arasındaki etkileşimler, ‘sosyal hareketler’ perspektifinden incelendiğinde, İslâmî hareketlerin farklı ülkelerin siyasi dinamiklerine göre değişen bir yapısı olduğu ve Türköne’nin iddia ettiği gibi iktidara geldiğinde İslâmcılığın bitmesinden ziyade siyasi iktidar mücadelesinin değişik biçimlerde devam ettiği öne sürülebilir (Erkilet, 2015). Türköne’nin İslâmcılığın ölümüne dair yorumu, tıpkı Fukuyama’nın tarihin sonu yaklaşımında olduğu gibi daha erken bir dönemde, 1960’da ‘ideolojilerin sonu’nu ilan eden bakış açısıyla benzeşmektedir. Ancak Daniel Bell’in ideolojilerin sonuna dair yaklaşımı da özel olarak ABD bağlamında ve 1950’li yıllardaki fikirlerin tükenişine dair bir yorumdur. Bell, Raymond Aron’un ‘odaklaşma hipotezi’ne benzer şekilde farklı ideolojik kutuplar arasındaki ayrışmaların azalacağını savunmaktadır. Bu kutuplar arasındaki benzeşme aslında sanayi toplumundan sanayi sonrası toplum evresine geçişi de beraberinde müjdeleyen bir unsurdur (Bell, 2013:449). Bu anlamda bakıldığında İslâmcılığın da ‘farklı zamanlarda ve coğrafyalarda hiç değişmeyen özsel bir ideoloji’ olarak sona erdiğini söylemekten ziyade tarihsel, toplumsal bağlama göre değişikliğe ve dönüşüme uğrayan ve kabuk değiştiren bir yapıya sahip olduğu ve farklı katmanlarda hayatıyetini devam ettirdiği iddia edilebilir. Ak Parti’nin iktidara gelişiyle başlayan ve iktidarını daha güçlü bir şekilde pekiştirmesiyle 2010’lu yıllarda yoğunlaşan İslâmcılığın yok oluşu, ölümü gibi tartışmaların aslında muhafazakârlaşma kavramını İslâmcılığın dönüşümü olarak yanlış okudukları da bu bağlamda savunulan bir başka görüştür. Bu yaklaşıma göre İslâmcılık toplumsal, siyasal, düşünsel ve bireysel düzlemde varlığını devam ettirmektedir (Bezci ve Miş, 2012:5). Nitekim sonraki bölümde tartışılacağı üzere İslâmcılığın liberalleşmesi sürecinde böyle bir zeminde yükselen Ak Parti hareketinin kendini ‘muhafazakâr demokrat’ kimliğiyle tanımlayarak bu şekilde bir program ortaya koyması ve kendisini din eksenli siyaset yapmayan bir parti olarak tarif etmesi de bunu desteklemektedir. Aslında özel olarak Ak Parti bağlamına sıkıştırılan İslâmcılık ve İslâmcılığın ölümü tartışmasında tartışılan şeyin kavramsal açıdan muhafazakârlaşma olduğu ancak İslâmcılığın farklı formlar altında toplumsal etkinliğini devam ettirdiği aşîkârdır. Sonuç olarak, İslâmcılığın liberalleşmesi tartışmalarının yapıldığı 2000’li yıllarda geline nokta, Ak Parti’nin muhafazakâr

demokrasi söylemiyle ortaya çıkmıştır. Bu noktadan itibaren de İslâmcılık, medeniyet ve kimliğe dair diğer birçok mesele Ak Parti üzerinden okunmuştur. Sonraki bölümde böyle bir temelde geliştiği iddia edilebilecek olan Ak Parti'nin medeniyetçi söylemini ele almaya çalışacağız.

3.2. Ak Parti'nin Muhafazakâr Demokrat Kimliği ve Medeniyetçi Söylemi

AK Parti yirmi birinci yüzyılın daha en başında, 2001 yılında kurulan bir siyasi parti olarak 28 Şubat sonrası şartların ürünü olan bir siyasi harekettir. Parti'nin kurucu isimlerinin önemli bir kısmı eski Millî Görüş kadrolarından gelmektedir. Siyasi partinin oluşumu 28 Şubat sürecinde Refah Partisi'nin Anayasa Mahkemesi tarafından 'laiklik karşıtı eylemlerin odağı olmak' iddiasıyla kapatılmasının ardından ve onun devamı niteliğindeki Fazilet Partisi hakkında da aynı iddialarla kapatma davasının devam ettiği aşamada ortaya çıkmıştır. Fazilet Partisi'nin 'yenilikçiler' olarak bilinen genç kadroları, gelenekçiler olarak isimlendirilen Millî Görüş kadrolarına karşı yeni bir siyasi oluşum içine girdiler. Bu siyasi oluşum 14 Ağustos 2001 tarihinde AK Parti olarak ilan edildi ve hemen bir yıl sonra 3 Kasım 2002'de yapılan seçimlerde tek başına iktidara geldi. Ak Parti'nin ilk ortaya çıkış sürecinde resmen benimsediği ve halen de geçerli olan ideolojisi 'muhafazakâr demokrasi' olarak isimlendirilmiştir(Akdoğan, 2004). Ak Parti'nin muhafazakâr demokrasi tanımı büyük ölçüde Türk muhafazakârlığının tarihi kabullerini benimsemekle birlikte bunun yanı sıra dönemin ideolojik atmosferinin bir gereği olarak liberalizm ve demokrasinin bazı kabullerini de kendi ideolojisinin bir parçası olarak sahiplenmiştir. Bu bağlamda Ak Parti'nin benimsediği muhafazakâr demokrasinin parametreleri şu şekilde özetlenmiştir:

- Süreklilik içinde tedricî değişim vurgusu. Devrimci bir anlayış yerine restorasyon anlayışı. Mevcudu tamamen tasfiye etmeye yönelik radikalizmin reddi. Geleneksel yapının olumlu yanlarının korunarak değişimin sağlanması.
- Toplumsal ve kültürel çeşitliliklerin titizlikle korunarak ifade edilebileceği çoğulcu bir katılımcı demokrasiye zemin hazırlayacak siyasi uzlaşma kültürü
- Meşruiyetin millî iradeye dayanması ve siyasi programın çağın gereklerine uygun olması
- Sivil ve demokratik siyaseti genişletecek ve buna karşın vesayet zeminlerini bertaraf edecek sınırlandırılmış bir iktidar vurgusu

- Devlet eliyle vatandaşa belli tercih ve tanımlamalar dayatmak yerine, devletin küçültülmesi ve vatandaşın denetimine açılması yaklaşımı ve toplum mühendisliğinin reddedilmesi.
- Toplumsal taleplerin, farklılıkların ve çeşitliliklerin siyaset alanına aktarılabilmesini sağlayacak bir mekanizma
- Siyasette idealizm ve realizm dengesinin kurulması ve farklı kesimlerin birbirine doğrularını dayatmak yerine herkesin kendi doğrularıyla bir uzlaş zemininde birlikte var olması (Akdoğan, 2004: 15-17).

Burada öne çıkarılan hususlar bizzat partinin resmî görüşlerini yansıtmakta ve madde madde bakıldığında yerli ve evrensel fikirlerin etkisini bir arada taşımaktadır. Süreklilik içerisinde değişim vurgusu daha önceki bölümlerde bahsedilen Kemalist-Batıcı medeniyetçiliğe karşı muhafazakâr modernleşme anlayışının izlerini taşımaktadır ve bu anlamda İslâmcı ve milliyetçi medeniyetçilik çizgisinin bir devamı niteliğindedir denilebilir.

Türk politik kültüründe muhafazakârlık, eskinin, mazinin, tarihî ve geleneksel olanın restore edilmesine ve modernleşme sürecinde bilinçli bir yeniden hayat bulma imkânına kavuşmasına dayalı bir hareket olarak güçlü bir şekilde hep var olmuştur. Muhafazakârlık “din, devlet, otorite gibi üç temel değer”den müteşekkildir ve “cemaat, millet, gelenek ve tarih de bu üç değer taşıyıcıları olan diğer değerler olarak öne çıkar (Bora, 1998: 58). Türk muhafazakârlığında da bu değer ve unsurların büyük bir simgesel anlam ve işleve sahip olduğu gözlemlenmektedir. Bora’ya göre bunlar aynı zamanda muhafazakârlığı milliyetçilik ve İslâmcılıkla birlikte, Türkiye’de “modernizmle baş etme serüveninin aslî sıfatı” konuma getirmiştir. Nitekim 28 Şubat sürecinde de İslâmcılığın yaşadığı krizle baş edilmesi ve ‘İslâmcı olmayan’ bir siyasi partiyle tekrar ana akım siyasete dâhil olunması tam bir Türk muhafazakârlığı projesidir. Süleyman Seyfi Ögün’e göre Refah Partisi’nin iktidardan düşürüldüğü dönemde “dinsel aşırılıklara karşı oluşan ve medyanın son derece ustalıkla biçimde manipüle ettiği kamuoyu, ölçülü dindarlığı laiklikle birleştirmiştir” (Ögün, 2000:374). Bu durum Türk muhafazakârlığının eklektisizmini de ortaya koymaktadır. Aynı zamanda Türk muhafazakârlığının hem siyasî anlamda tahakkümü ve hem de mazlumluğu ve mağdurluğu kendisinde temsil eden ikircikli doğası da bu eklektik hüviyetinin bir parçasıdır (Aksakal, 2017:13). Türk muhafazakârlığının bu ikircikli

doğasının esasında Türk politik kültüründe hâkim olan romantizmden beslendiği savunulmuştur. Bu romantizmin Türk siyasetinde sadece sağcı, İslâmcı ya da milliyetçi cenahların değil genel olarak bütün bir politik ortamın hâkim rengi olduğu iddia edilmektedir. Köycülük, ‘kurucu ruh’ (Kuvayı Milliye Ruhu, ya da 1946 ruhu vb. gibi çeşitli versiyonlarıyla), Anadoluculuk, millî, irade, popülizm, anti-kapitalizm gibi eğilimlerin bütünü bu romantizmin farklı tarafları olarak görülebilir (Aksakal, 2015). Bu açıdan bakıldığında Türk muhafazakârlığının “süreklilik içinde değişim siyaseti” olarak özetlenebilecek olan siyasi programı müstakil bir ideoloji olmaktan ziyade “her ideolojide rastlanan zihinsel bir tutumdur” (Mollaer, 2014: 201). Bilhassa Ak Parti döneminde yoğunlaşan bir başka eleştiri de Türkiye’de muhafazakârlıktan tekno-muhafazakârlığa geçiş sürecidir. Bu durum muhafazakârlığın modernizme karşı bir başa çıkma ideolojisiyken ultra-modernizme evrilmesi ya da sapmasının bir göstergesidir. Muhafazakârlığın ikircikli doğası bu dönüşümde de işlev görmektedir. Ak Parti dönemindeki kalkınmacı söylemin tezahürleri ve bu kapsamda ‘hız’ ve ‘doğaya hükmetme’ etrafında gelişen söylem ve pratikler bu tekno-muhafazakârlığın ortaya çıkışına işaret etmektedir (Mollaer, 2014: 207). Türk muhafazakârlığına özgü bu eğilimlerin de en belirginleşmiş biçimde günümüzde Ak Parti’de ortaya çıktığı görülmektedir.

Ak Parti’nin benimsediği muhafazakâr demokrat siyaset anlayışında devletin küçültülmesi, devletin vatandaş denetimine açılması, vesayet kurumlarına karşı sivil siyaset vurgusu gibi yaklaşımlar liberalizmle örtüşen söylemler olarak öne çıkmaktadır. Öte yandan idealizm ve realizm dengesinin kurulması ve farklı kesimlerin kendi doğrularını dayatmak yerine birbirlerinin doğrularını müzakereye açması yaklaşımı da önceki bölümde bahsedildiği üzere İslâmcı kesimlerin liberal kesimlerle ve toplumun diğer kesimleriyle müzakereye açık bir liberalleşme sürecine girmesi eğilimini yansıtmaktadır. Bu bağlamda muhafazakâr demokrasinin parametreleri, önceki bölümde tartışılan ve liberal İslâm, post-İslâmcılık gibi isimlerle de ifade edilen ‘dinin post-modernleşmesi’ sürecinin yansımalarını taşımaktadır. Ak Parti’nin teklif ettiği muhafazakâr demokrasinin farklılıkları uzlaştırmaya dönük yaklaşımı, bir yandan küreselleşme ve dinin post-modernleşmesi gibi evrensel ve güncel bir gerçeklikle izah edilebilirken, bir yandan da tarihî geçmişe atıfla açıklanan bir politik söylem olmuştur. Ak Parti’nin medeniyetçi söylemi olarak adlandırdığımız söylem de bu ikili yapıyı içinde

barındırmaktadır. Böylece Ak Parti lider kadrolarının söylemindeki medeniyet vurgusu, hem “Osmanlı”, “Selçuklu”, “bin yıllık kardeşlik” gibi modernite öncesi geçmişe ve “Çanakkale ruhu”, “laik devlete karşı İslâm kardeşliği” gibi modernite (ve ulus-devletleşme) karşısındaki muhafazakâr dayanışmaya vurgu yapabilmekte ve hem de günümüzün (etnik, dinî, kültürel, mezhepsel) kimlik çeşitliliğine dair bir çözüm önerebilmektedir. Ancak her ne kadar kendisi bizzat kendi liderleri, yöneticileri ve mensupları tarafından din eksenli ve İslâmcı bir parti olmadığını defalarca ilan etmiş olsa bile bu yaşanan siyasi oluşum süreci, Ak Parti’nin tüzel kişiliğinde mücessem görülen İslâmcılığın dönüşümü ve bir nevi melezişmesi olarak görülmüştür. Ak Parti’nin 2002 seçimlerindeki Genel Başkanı Recep Tayyip Erdoğan iktidara geldikleri 2002 seçimlerinden hemen sonraki gün yabancı basın mensuplarına yaptığı açıklamada ‘din eksenli bir parti’ olmadıklarını ve aslında AK Parti’nin muhafazakâr demokrat kimliğiyle merkez sağa yerleştiğini beyan etmiştir (NTV, 4 Kasım 2002).

Bu yeni kimlik tanımı ve melezişme haline karşı kimi İslâmcı isimler AK Parti’yle ve diğer İslâmcılarla aynı konumda olmadıklarını ve artık farklı bir konuma hareket ettiklerini ilan etme gereğini duymuşlardır. Örneğin İsmet Özel 2003 yılında yazdığı bir dizi yazı ve verdiği bazı mülakatlarda İslâmcılarla aynı yerde olmadığını ve bunun sebebinin de artık İslâmcıların İslâmcı olmaması olduğunu ifade etmiştir. Bu bakış açısına göre AK Parti İslâmî kesimdeki yozlaşmayı ve dünya sistemiyle uzlaşmayı temsil etmektedir (Akman, 14 Eylül 2013). Nitekim daha sonra da bahsedeceğimiz üzere İslâmcı kesimden Ak Parti’ye yöneltilen temel eleştiriler ahlâkî yozlaşma ve dünya sistemine entegrasyon konusuna odaklanmaktadır. Bütün bu yönleriyle bakıldığında Ak Parti’nin muhafazakâr demokrasi modelinin Türk muhafazakârlığının ve dünya ölçeğinde geçerli bir model olan yeni muhafazakârlığın bir bileşimi olduğu iddia edilebilir. Ayrıca Ak Parti’nin kendi parti kimliği tanımının bu kadar dikkatle üzerinde durması, bilhassa 1980’lerden sonra Türkiye’nin önünde önemli bir sorun olarak duran kimlik arayışının ve ‘kimliksizlik’ sorununun çözümüne dair yeni bir arayış içerisine gireceğinin de göstergesi olarak okunabilir. Ak Parti’nin çoğu zaman ‘Millî Görüş’ten muhafazakâr demokrasiye’ şeklinde bir dönüşüm olarak özetlenen bu kimlik değişimi, liberallere göre olumlu bir gelişme, kimi İslâmcılara göre bir ric’at hareketi olarak görülmüştür. Ancak Türk siyasi tarihine bakıldığında, İslâm’ın doğrudan İslâmcı siyaset yerine büyük ölçüde milliyetçilik ve muhafazakârlık içerisinde ve bu isimler altında siyaset sahnesinde yer aldığını

görebiliriz (Yıldız, 2004:10-11). Bu yüzden Ak Parti muhafazakâr kimlik şemsiyesini benimsemesi açısından Demokrat Parti, Adalet Partisi ve Anavatan Partisi geleneğine benzetilebilir. Ancak giderek daha netleşen ve hem evrensel şartlara ve hem de güçlü bir tarihi otantikliğe yaslanan medeniyet söylemi, Millî Görüş kökenli İslâmcı siyasetten aldığı miras, çoğulculuğa ve kültürel çeşitliliğe dair hamleleriyle tipik bir muhafazakâr merkez sağ partisinden ayrılmaktadır. Ak Parti'nin muhafazakâr demokrasisi güncel-evrensel kavramlarla Türk-İslâm devlet geleneğindeki kavramları harmanlamasıyla da melez kimliğini söylemlerine taşımaktadır. Bu anlamda hâdim devlet geleneğiyle liberal devlet anlayışını harmanlayan 'hizmet siyaseti' söylemini üretmiştir. Ak Parti kurucu genel başkanı Recep Tayyip Erdoğan'ın sık sık kullandığı 'biz bu millete efendi olmaya değil hizmetkâr olmaya geldik' sözü ve Özal Dönemi'nde 'İcraatın İçinden' şeklinde yayınlanan ulusa sesleniş konuşmalarının 'Milletle Hizmet Yolunda' şeklinde yeniden adlandırılması gibi birçok söylem, hâdim devlet ve liberal devlet anlayışının harmanlanmasına dayalı söylemin örneğini oluşturmaktadır. İkinci olarak yine Türk-İslâm devlet geleneğinde görülen hâmi devlet/kerim devlet ilkesinin işaret ettiği koruyuculuk ilkesi sosyal devlet anlayışıyla harmanlanmıştır. Bu bağlamda yine AK Parti yöneticilerinin sıklıkla kullandığı 'fakir fukara ve garip gurebâyı himaye etme' ve 'kimsesizlerin kimsesi' olma söylemi bu melez söylemin bir ürünüdür. Son olarak, Türk-İslâm devlet geleneğinde görülen âdil devlet ya da adalet ilkesiyle hukuk devleti ilkesinin de Ak Parti söylemlerinde harmanlandığı görülmektedir. Ak Parti üzerine yapılan birçok çalışmada, Ak Parti'nin siyasi söylemindeki bu eklektik ve melezleştirici yaklaşımlara dikkat çekilmiştir. Zira Ak Parti'yi daha önceki siyasi hareketlerden ayıran şeyin de farklı toplumsal, kültürel ve siyasi duyarlılıkları seferber edebilme gücü olduğu savunulabilir. Örneğin Ak Parti'nin ulusal kimlik vizyonuna dair yapılan bir çalışmada bu eklektik kimlik anlayışından bahsedilmektedir:

“AK Parti'nin ulusal kimlik vizyonunda Osmanlı tarihi üzerinden Müslüman ama çokkültürlü ve medeni; kuruluş/kurtuluş tarihi üzerinden Müslüman ama vatansever, çalışan ve bilimsel; yakın Türkiye tarihi üzerinden ise Müslüman, mağdur ve mağrur bir kimlik sunulmuştur. Öteki taraftan muğlak bir öteki oluşturulmuş ve her türlü muhalefeti kapsayacak bu muğlak öteki “halk” tanımından, diğer bir deyişle “ulusal kimlik” tanımından dışlanmıştır” (Koyuncu, 2013:253).

Burada da tespit edildiği üzere Ak Parti farklı ve birbiriyle çatışan kimlik öğeleri olarak görülen 'müslüman', 'medenî', 'bilimsel' gibi farklı unsurları bir arada içerisinde

barındırma iddiasını taşımaktadır. Ancak bu pasajda iddia edildiğinin aksine, AK Parti'nin halkın bazı kesimlerini muğlak bir öteki tanımına dâhil ederek dışlamaktan ziyade eklektik bir kimlik yelpazesine dâhil etme/içermeye dayalı bir kimlik politikasını benimsediği savunulabilir. Zira Ak Parti'nin halk kitlelerine ulus-devlet kimliğinde olduğu gibi belli bir ulusal kimliği dayatmak yerine var olan kimlik tercihlerini müzakereye açacak yeni tanımlamalara alan oluşturduğu savunulabilir. Muhafazakâr demokrasi çerçevesi de bu alan açma işinin bir göstergesidir. Zira bu bizzat kendisi bir kimlik tanımlaması olmaktan ziyade farklı etnik, dinî veya kültürel gruplar için yeni kimlik tanımlamalarına zemin hazırlayabilecek bir vasıttır. Bu sayede İslâmcılar, Müslümanlar, Kürtler, Aleviler ya da demokratlar kendilerini yeniden tanımlayabilecekleri bir kimlik çerçevesi çizmek için imkân yakalayabileceklerdir. Muhafazakâr demokrasi tartışmaları aynı zamanda Müslüman demokrasi tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Bu kapsamda tıpkı Avrupa demokrasilerinde önemli bir siyasi söylem kaynağı ve siyasi parti örgütlenme biçimi olan Hıristiyan demokratlığa benzer bir Müslüman demokratlık çizgisinin oluşturulup oluşturulmadığı sorusu gündeme gelmiştir. Hıristiyan demokrat kimliğin tarihsel özgüllüklerine benzer çizgilerde ilerlediği iddia edilen İslâmî hareketlerin özellikle 2010'lu yıllarda yükselen Arap Baharı sürecinde Müslüman dünyaya örnek olarak gösterilen 'Türkiye modeli'ni Avrupa Hıristiyan demokratlarına benzer şekilde başarabileceği görüşleri ileri sürülmüştür. Böyle bir başarı, 'İslâmcı aşırılık ve köktencilğe' karşı demokratik katılımı ve yeni bir demokratik modeli güçlendirecek ve genişletecek bir örnek olarak görülmüştür. Avrupa Hıristiyan demokrat siyaseti, siyasetin kitlelere mal edilerek toplumsallaştırılması ve halkın seferber edilmesi ve liberal-seküler düzene karşı sistem karşıtı bir hareket olarak ortaya çıkılması konusunda önemli başarılarla imza atmıştır. Ayrıca halk kitlelerine karşı sadece dinî duyarlılıklara hitap eden mesajların değil sosyo-ekonomik dâhil edilme stratejilerinin de benimsenmesi, dindarlık algısının ve dinî pratiklerin dönüştürülmesi de Hıristiyan demokratların önemli başarılarından. Son olarak, Katolik demokrasinin hem sert ve anti-liberal tonunun ılımlı hale gelmesi ve hem de demokrasinin diğer aktörlerinin de Katolik demokratlara karşı ılımlı bakmaya başlamaları gibi gelişmeleri başarmıştır. (Kalyas, 2012:192-196). Bütün bu kazanımlar neredeyse birebir Ak Parti'nin de benzer kazanımlarıyla ciddi paralellikler göstermektedir.

Böyle bir ideolojik yönelime ve sosyal altyapıya sahip muhafazakâr demokratik siyaset, Refah Partisi döneminden beri kitleselleştirilen, toplumsallaştırılan ve halka mal edilen siyaseti ideolojik keskinlikten sıyrarak, Ak Parti döneminde giderek daha da geniş bir temsil gücüne kavuşturmuştur. İkinci olarak, yine önce Refah Partisi ve sonrasında AK Parti liberal-seküler düzene karşı alan kazandıran önemli söylemler geliştirmiş, laiklik ilkesinin müzakereye açılıp tartışılarak yeniden tanımlanmasına ısrarla vurgu yapmıştır. Üçüncü olarak, Millî Görüş hareketinin 1980 öncesinde daha baskın olan önce ahlâk ve maneviyat söyleminden 1980 sonrasında bölüşüm ilişkilerindeki eşitsizliklere vurgu yapan ‘adil düzen’ söylemine geçişi dikkate değerdir. Ak Parti döneminde de yine ekonomik alandaki gelişmeye ve orta sınıfın güçlendirilmesine ve alt ve alt-orta sınıfların ekonomik yeniden dağıtım mekanizmaları vasıtasıyla sisteme dâhil edilmesine yapılan vurgu, mesajların sadece din eksenli olmadığını ve hatta AK Parti’nin ilk döneminde (2002-2007) tamamen sosyo-ekonomik eksenli olduğunun göstergesidir. Daha önce de ifade edildiği üzere İslâmcı hareketlerin 1990’larda başlayan ve 28 Şubat sürecinde devam eden liberalleşmesi süreci Ak Parti’nin de böyle bir zeminde yükselmesini beraberinde getirmiştir. Bu da dindarlık algılarının ve dinî pratiklerin dönüştürülmesini beraberinde getirmiştir. Dinin post-modernleşmesiyle de paralel olarak daha bireysel bir dindarlık anlayışı ve dinî emir ve yasaklar anlayışının yerine daha baskın olarak dinî özgürlükler ve haklar anlayışının hâkim olması bu gelişmelerin örneklerindendir. Bu liberalleşme sürecine bağlı olarak yaşanan son bir gelişme de hem din eksenli siyasi gelenekten gelen kesimlerin ılımlılaşması ve demokratik değerleri daha yaygın bir biçimde benimsemesi ve hem de daha geniş toplum kesimlerinin de siyasi geçmişi itibariyle muhafazakâr siyasetleri benimsemesidir. Böylelikle bu siyasi hareketlerin tabanları genişlemiş ve halk nezdinde meşruiyetleri perçinlenmiştir.

Muhafazakâr demokrasi modeli, Ak Parti’nin kendi yayınlarında da ifade edildiği üzere geleneksel değerlerle evrensel değerler arasında tam bir sentez oluşturmaktadır. Bu sentez Ak Parti’ye 28 Şubat sonrası bağlamda ulus-devlet çerçevesine sıkışmış kimlik tartışmalarını aşmanın bir yolunu sunmuştur. Örneğin Ak Parti adına muhafazakâr demokrasi kitabını yayınlayan Yalçın Akdoğan, uluslararası ve ulusal birçok liberal yazara, ya da İslâm demokrasi ilişkisini ele alan yazarlara ve onların fikirlerine referans vererek ‘demokratik İslâm’ tanımlaması oluşturmaya çalışmaktadır. Abdülkerim Suruş, Raşid Gannuşî, Malik Bin Nebi, Attila Yayla, Cüneyt Ülsever gibi isimlerin fikirleri

bunlar arasında zikredilmektedir. Akdoğan bütün bu isimlerden iktibas ettiği fikirler neticesinde ‘demokratik İslâm’ı’ Türkiye’yi yeni yüzyıla taşıyacak, demokrasiyi toplumsallaştıracak, küreselleşme sürecinde AB ve diğer bölgesel ittifaklardaki konumunu güçlendirecek bir politik araç olarak tanımlar. Bu anlamda Akdoğan’a göre ‘demokratik İslâm’ bir muhafazakârlık biçimidir ve muhafazakârlık, dini modern bir yoruma tâbi tutarak dünyevi bir siyasal düşünce biçimi olarak işlevselleştirir. Akdoğan bu süreci şöyle tanımlamaktadır:

“Din adına parti kurmak veya böyle bir imaj vermek dine yapılabilecek bir kötülüktür. Din mukaddes ve ortak bir değerdir. Bunu kimse siyasi tarafsızlık konusu yaparak bölünme ve ayrışmalara sebebiyet vermemelidir. Bu yüzden geleneği, tarihi ve toplumsal kültürü önemseyen muhafazakârlığın dini de önemseyerek demokratik bir formatta kendisini inşa etmesi önemli bir açılım olacaktır. Dinin muhafazakâr düşüncedeki yeri tipik ve kritiktir. Muhafazakârlık, vazgeçilmez hazinesi olan dini modern bir müdahaleye tabi tutar, onu dünyevi saiklerle yeniden yorumlar” (Akdoğan, 2003:123).

Buradaki tarifte de görüldüğü üzere AK Parti, önceki sayfalarda işaret edilen İslâmcı hareketler ile Hristiyan demokratlar arasındaki mukayesede birçok benzerlik göstermektedir. Ancak Türkiye’ye özgü katı laiklik politikalarının, askerî vesayete dayalı güdümlü demokrasi rejiminin ve buna bağlı olarak 28 Şubat sonrası siyasi havanın da bir yan sonucu olarak Türkiye’de Ak Parti’nin dinî adla bir parti oluşumuna gitmesi siyaseten uygun olmayan bir eylem olarak görülmüştür. 28 Şubat sürecinde Refah ve Fazilet partilerinin ‘laiklik karşıtı eylemlerin odağı olmak’ gibi bir suçlamayla kapatılmaları da ‘laiklik’ eksenli siyasi kaygıların yersiz kaygılar olmadığını ve muhafazakâr demokrat siyasetin bu baskıcı laiklik modeline dayalı siyasi iklimi aşmak için bir yöntem olarak görüldüğünü ortaya koymaktadır. Bu pasajda bahsedilen ‘dini dünyevi saiklerle yeniden yorumlama’ işi de, Türkiye siyasi hayatı üzerinde bir demokles kılıcı ve bir heyula olarak dolaşan ‘laiklik’ ilkesinin tam olarak tanımlanması işini de kapsamaktadır. Nitekim Ak Parti’nin kuruluş sürecinde ve devamında en çok dillendirdiği meselelerden biri laikliğin Türkiye’de tartışmaya açılması ve yeniden yorumlanmasıdır. Laiklik ilkesinin siyasi hayat üzerinde sürekli tanzim edici bir rolden ziyade devletin bütün inançlara karşı tarafsız olmasını sağlayacak bir rol üstlenmesi gerektiği savunulmuştur. Yine muhafazakâr demokrasi tanımında laiklik ilkesine de bu anlamda yer verilmiştir. Laiklik ‘devletin tüm dinler ve düşünceler karşısında nötr kalmasını ve eşit mesafeyi korumasını sağlayan, inanç farklılıklarının veya farklı mezhep ve anlayışların çatışmaya dönüşmeden

sosyal barış içinde yaşatılabilmesi için takınılan kurumsal bir tutum’ olarak tanımlanmıştır (Akdoğan, 2003:132). Böyle bir laiklik ilkesi üzerine bina edilen dinî çoğulculuğun, bunun daha geniş çerçevesini oluşturan bir siyasi çoğulculuğun da anahtarı olacağı düşünülmektedir. Aksi takdirde laiklik tüm inançlara eşit mesafede olmayı kurumsallaştıran bir ilke olmaktan çıkarak idarî ve hukukî alanda ‘keyfiliğin kurumsallaşması’na ve bu anlamda bir ideolojik aygıt olarak sekülerizme dönüşecektir (Akdoğan, 2000:60-61). Bu haliyle laiklik Türkiye’de belli bir yaşam biçimi ve kimlik tanımını dayatan ideolojik araca dönüşmektedir. Oysaki ‘Millî Görüş’ten muhafazakâr demokrasiye dönüşüm süreci, dinî çoğulculuk, kültürel çeşitlilik, liberal demokrasi ve İslâm gibi tartışmalar içinden gelen 1990’ların İslâmcı hareketlerinin liberalleşme evresinin bir devamı niteliğindedir. Ali Bulaç’ın da bahsettiği üzere Ak Parti’nin muhafazakâr demokrasisi, laiklik, dinî çoğulculuk gibi kavramları yeniden tanımlama iradesine ve bilincine sahip post-modern, küreselleşmenin önemini fark etmiş ‘yeni kent sınıfı’nın oluşturduğu üçüncü nesil İslâmcıların siyaset modeline dayanmaktadır (Bulaç, 2010:113-114). Bu dönemde Ak Parti tarafından düzenlenen ve muhafazakârlık ve demokrasi ilişkilerini dönemin önde gelen bilim adamları ve aydınlarıyla tartışmaya açan sempozyumda da muhafazakâr demokrasi siyasetinin gelenek, toplum, sekülerlik, siyaset gibi diğer alanlarla ilişkisi irdelenmiştir. Bu sempozyumdaki açılış konuşmasında Recep Tayyip Erdoğan muhafazakâr demokrat Ak Parti siyasetini tanımlarken toplumun büyük bir çoğunluğunun ‘geleneği dışlamayan bir modernlik, yerelliği kabul eden bir evrensellik, manayı reddetmeyen bir rasyonellik ve köktenci olmayan bir değişim’ talebinde olduğunu ifade etmiştir. Ak Parti’nin muhafazakâr demokrat siyasetinin misyonunu da bu geniş halk kitlelerince benimsenen taleplerin yerine getirilmesi olarak tanımlamıştır (Ak Parti, 2004:12).

Netice itibarıyla Ak Parti’nin oluşum sürecinde muhafazakâr demokrasi tanımlaması altında ortaya koyduğu bütün parametreler daha önce de ifade ettiğimiz üzere yerel ve geleneksel değerlerle evrensel ve yenilikçi değerlerin bir arada olacağı bir sentezi işaret etmektedir. Yeniliklere açık ve statükocu olmayan bir muhafazakârlık, geleneksel yapıları tamamen tasfiyeye dayanmayan bir değişim, toplumsal ve kültürel çeşitliliklerin korunabileceği bir çoğulculuk rejimi, farklı dinî kimliklere eşit mesafede ve baskıcı olmayan bir laiklik, vesayet unsurlarının tasfiye edilerek sivil ve demokratik siyaset alanının genişletilmesi, toplumsal taleplerin daha sağlıklı bir şekilde siyaset alanına

aktarılmasını ve siyaset vasıtasıyla toplumun dönüştürülmesini sağlayacak mekanizmalar ve en önemlisi de siyasette gerçekçilik ile idealizm arasındaki dengenin kurulması ve bu yolla farklı kesimlerin taleplerinin birbiriyle uzlaşacağı veya bir arada farklılıklarıyla yaşayacağı ortak uzlaşma zemininin oluşturulması gibi ilke ve hedefler 2000’li yılların başında Avrupa Birliği idealine denk düşmekteydi. Avrupa Birliği ile uyum süreci, Ak Parti’den önceki hükümet döneminde 1999 yılında Helsinki Zirvesi’yle ‘resmî aday statüsü’ kazanılması, Ak Parti döneminde 2004 yılında AB Üyelik müzakere sürecinin başlatılmasına dair kararın alınması ve 2005 yılında da tam üyelik müzakerelerinin başlatılmasıyla hızlanmıştır. Bu dönemde Ak Partili yetkililerce ve muhalefetin de büyük çoğunluğu tarafından benimsenen AB uyum süreci ve bu kapsamda benimsenmeye çalışılan ve bunun için birçok yapısal reformun gerçekleştirildiği ‘Kopenhag Kriterleri’ Ak Parti’nin muhafazakâr demokrat siyasetinin parametreleriyle büyük ölçüde uyuşmaktaydı. Bu anlamda bakıldığında Ak Parti’nin medeniyetçi söyleminin ilk evresi Avrupa Birliği’ne uyum eksenli bir medeniyet söylemidir. Bu birinci evrede ya da bu birinci veçhesi itibarıyla Türkiye’nin medeniyet kimliği bakımından halkı Müslüman olan seküler bir devlet olduğu ve bu yüzden İslâm medeniyetinin temsil eden bir ülke olmaktan ziyade Batılı değerleri benimsemiş laik bir ülke olarak görülebileceği savunulmuştur (Adak ve Turan, 2012: 316). Medeniyetçi söylemin ikinci evresi ya da ikinci veçhesi diyebileceğimiz süreç ise dış dinamiklerden ayrı olarak, müstakil bir millî politika şeklinde başlatıldığı ifade edilen ‘Millî Birlik ve Kardeşlik Projesi’ ya da ‘Çözüm Süreci’dir. Bu ikinci evre ise 2009’da başlatılan demokratik açılım hamlesi ve 2013’te yeniden devam ettirilen çözüm sürecini kapsamaktadır: Ak Parti ilk evrede Avrupa Birliği uyum sürecini Türkiye’nin öteden beri süregelen Batılılaşma sürecinin ve idealinin en ileri aşaması olarak benimsemiş ve devlet mekanizmalarını da belli ölçülerde buna göre yeniden şekillendirmiştir. Bu amaçla önce Avrupa Birliği Genel Sekreterliği’nin ve daha sonra Avrupa Birliği Bakanlığı’nın kurulması ve diğer devlet kurumlarında da Avrupa Birliği’ne uyum sürecinin gereği olan idarî ve hukukî düzenlemelerin yapılması Ak Parti’nin ivedilikle gündeme aldığı konular olmuştur.

Bu dönemde Ak Parti’nin Avrupa Birliği’ne uyum süreci projesini destekleyen kesimler de buna karşı çıkan İslâmcı, milliyetçi ve ulusalcı kesimler de ortak olarak bir medeniyet söylemiyle bu süreci desteklemekte ya da muhalif olmaktadır. Türkiye’nin AB’ye uyum sürecinin bu anlamda hem Avrupa kimliğini ve hem de Türk ve İslâm kimliğini

dönüştüren bir etki yaratacağı düşüncesi, olumlu ya da olumsuz bir gelişme olarak, birçok kesimde hâkim olmaktadır. Avrupa Birliği'nin, daha önceki bölümlerde ortaya konduğu üzere, kendi içinde bir medeniyet söylemi ve projesi olarak belli temel değerler etrafında teşekkül ettiği ifade edilmiştir. Günümüzde de 'Avrupa İslâmı'na ve 'Avrupa Türklüğü'ne karşı bazı düşmanlaştırıcı, olumsuz söylemlerin geniş bir yaygınlık kazandığı ve artık Avrupa'daki aşırı sağ hareketlerin marjinal hareketler olmaktan ziyade ana akım siyaseti etkileyen ve Avrupa kamuoyunda ciddiye alınan söylemler ürettiği aşikârdır. Ancak 2000'li yılların başında, Avrupa Birliği genişleme sürecinin ivme kazandığı ve gerek Avrupa'da ve gerekse Türkiye'de liberal söylemlerin daha ön planda olduğu bir dönemde bir medeniyet projesi ve yeni bir kimlik tanımlaması olarak Avrupalılık her yönüyle tartışılmıştır. Bu dönemde farklı kesimler farklı kimlik duyarlılıklarını Avrupa Birliği ekseninde değerlendirmiş ve Avrupa Birliği sürecinin kendi kimlik algılamasını ve tanımını olumlu mu olumsuz mu etkileyeceğine dair bazı fikirleri benimsemiştir. Örneğin vatandaşların nüfus cüzdanlarından din hanesinin kaldırılması ya da din hanesinin boş bırakılması tercihi, laik bir hukuk sisteminde Müslümanların bazı haklarının bir azınlık statüsüyle muamele görmesinin önünün açılması İslâmcı kesimlerden tepki gören hususlar olmuştur. Öte yandan Türk kimliği yerine Türkiyelilik, Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı gibi millet esaslı değil vatandaşlık ve ülke esaslı kimlik tanımlarının benimsenmesi gibi hususlar milliyetçi ve ulusalcı kesimlerden tepki çeken gelişmeler olarak öne çıkmıştır. Ancak bütün bu tepkilere rağmen, Avrupa Birliği süreci ana akım siyasi fikirler üzerinde, gerek İslâmcılar ve gerekse diğer kesimler üzerinde dönüştürücü bir etkiye sahip olmuştur. Örneğin AB sürecinin İslâmcılar üzerindeki etkilerini ele alan bir makalesinde Burhanettin Duran bu durumu şöyle ifadelendirmektedir:

“AB sürecinin İslâmcılar üzerindeki en önemli dönüştürücü yanı İslami kimlik ve İslam medeniyeti gibi söylemlerin kendini otantik, saf ve bütüncül bir İslam algılamasından uzaklaştırıyor olmasıdır. Buna bağlı olarak, İslâmcılığın AB'ye üyelik tartışmaları çerçevesinde savunmacı refleksten kurtulma sürecine girdiği söylenebilir... Türkiye'deki İslâmcı çevrelerin Batı algılamasında ciddi kırılmaların yaşandığı rahatlıkla söylenebilir. Böylece Avrupa'yı yeniden tanımlamaya çalışan İslâmcılar Batı'yı da yeniden tanımlamaya çalışmaktadırlar” (Duran, 2005:43).

Duran'ın da tespit ettiği üzere İslâm'ın müstakil bir medeniyet kimliğinin kaynağı olarak kendi bütünlüğü ve otantikliğinin başka bir medeniyet kimliğini ifade eden Avrupa

Birliği'ne eklenmesine rıza gösterilmesi, İslâmcılar üzerindeki dönüştürücü etkinin en önemli boyutunu oluşturmaktadır. Ancak laik ulus-devletin geniş halk kitlelerini yönetime yabancılaştırıcı politikaları, hak ve özgürlükleri gasp eden uygulamaları sonucunda kitlelerin Avrupa Birliği'nin demokrasi vaadinden etkilenmesine dayanan bu dönüşüm süreci, aynı zamanda Avrupa Birliği'nin bu anlamda nihai bir çözüm oluşturmadığına dair bir uyanışı da beraberinde getirmiştir. Örneğin parti kapatmalar ve başörtüsü gibi konularda Avrupa Birliği'nin hukuk mercilerine başvurulması ve bu konularda olumsuz geri dönüşlerin alınmasının Avrupa karşıtlığının bertaraf olmasına engel teşkil eden hususlar olarak kayda geçtiği görülmektedir. Bu süreçte Millî Görüş'ün devamı olan Saadet Partisi ve Millî Gazete gibi yayın organları ve diğer İslâmcı yayınlarda İslâmcı aydınların, yazar ve fikir adamlarının ortaya koydukları görüşler İslâmcıların ve genel olarak diğer ana akım siyasi eğilimlerin Avrupa Birliği'ne uyum sürecini destekleyen görüşlerine muhalif görüşleri savunmaktadır. Dolayısıyla her ne kadar ana akım siyasi fikirler düzeyinde Avrupa Birliği fikrine ve projesine uyumu destekleyen bir anlayışın getirdiği dönüşüm geçerliliğini korusa da buna muhalif birçok çevrenin de olduğu belirtilmelidir. Nitekim bu süreç, İslâmcılar ve milliyetçiler arasında çok ciddi bir küreselleşme ve Avrupa karşıtlığı akımı oluşturmuştur. Yukarıda belirtildiği üzere İsmet Özel gibi İslâmcı kesimin önde gelen isimlerinden biri olarak görülen kişilerin İslâmcı düşünce çizgisini terk ettiğini açıklaması ve İslâmcı kesimden birçok şair, yazar ve düşünürün bu ilk döneminde Ak Parti'ye ciddi bir muhalefet içerisinde olmaları da bununla ilişkilendirilebilir. Öyle ki bu dönemde gerek milliyetçi kesimlerde ve gerekse İslâmcı kesimlerde 'Avrupa Birliği'ne Hayır' başlıklı şiirler, yazılar ve kitaplar yazılmış ve bu yönde kampanyalar düzenlenmiştir. Bu muhalif görüşlerin savunucularına göre, Avrupa Birliği'ne giriş süreci hem Türk kimliği açısından ve hem de Müslüman kimliği açısından aşındırıcı etkiler oluşturacaktır. Zira Avrupa Birliği vatandaşlığının üst bir kimlik olarak benimsenmesi anlamına gelen bu süreç, bir yandan 'Türklük' ve Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı gibi kimlik şemsiyesini aşındırırken bir taraftan da Kürt kimliği, Alevi kimliği, 'İslâmcı' kimlik gibi alt kimlik unsurlarını ulusal kimliği aşındıracak şekilde seferber etme tehlikesini içerisinde barındırmaktadır. Nitekim 2009 yılından itibaren AB sürecinin de tamamlayıcı bir parçası olarak başlayan açılım süreçleri (bilhassa Kürt ve Alevi açılımları) de benzer argümanlarla AB sürecine karşı yapılan eleştirilere benzer şekilde eleştiri konusu olmuştur. Sonuç olarak AB uyum

süreci, sadece Batı medeniyetine uyum süreci olarak algılanmamış aynı zamanda, ve daha ziyade, ulus-devlet kimliğine ve egemenliğine dayalı yapının terk edilmesi ve yeni bir kimlik ve egemenlik biçiminin benimsenmesi olarak görülmüş ve bu yüzden de toplum nezdinde ve entelektüel düzeyde de büyük bir dirençle karşılaşmıştır. Buradaki tepki zaten Türkiye'nin iki yüz yıllık modernleşme tarihi boyunca devam eden ve Cumhuriyetle birlikte daha büyük bir ivme kazanan Batılılaşma-modernleşme eğilimine karşı değil ulus-devlet kimliğinin bertaraf edilmesi tehlikesine karşı gelişen bir tepki olarak okunabilir. Dolayısıyla AB sürecinde ve daha sonrasındaki açılım süreçlerinde somutlaşan medeniyet projeleri, ulusal kimliğin yeniden tanımlanması şeklinde algılanmış ve buna göre tepki verilmiştir.

Daha sonraki sayfalarda değinileceği üzere, ulusal kimliğe yönelik bu gibi bir tehdit algılamasına karşı iktidar çevreleri AB sürecini medeniyetler çatışmasına karşı yeni bir medeniyetler ittifakı projesi olarak sunmayı ortak bir politika şeklinde benimsemişlerdir. Bu anlamda Batıcı cepheyi temsil eden sol liberaller, sosyal demokratlar ve Batıcı Kemalistler için zaten öteden beri bir muasır medeniyet projesi olan Batılılaşma sürecinin bir evresi olan AB uyum süreci, İslâmcılar ve diğer muhafazakâr kesimler için de 'medeniyetler çatışmasına' karşı bir medeniyetler diyalogu ve ittifakı olarak sunulmuştur. İslâm dünyasında Muhammed Hatemi ve Ahmet Davutoğlu gibi düşünür-siyasetçi tipinin temsilcisi olan kişiler tarafından yoğun bir şekilde tartışılan bu medeniyetler diyalogu yaklaşımı, güç eksenli bir uluslararası ilişkiler yaklaşımı olmaktan ziyade değer eksenli bir iletişim ve paylaşımı öne çıkaran bir yaklaşımdır (Adak ve Turan, 2011:168-187). Öyle ki bu medeniyetler arası diyalog ve medeniyetler ittifakı projesi, 'sivil İslâm'ı temsil etme iddiasında olan ve İslâm'ın liberalleştirilmesi sürecinde kendisini büyük bir rol üstlenmiş olarak gören Fetullah Gülen grubu gibi küreselleşmiş, din ve inanç temelli oluşumlar için dinler arası diyalog meselesiyle de sıkı sıkıya ilişkilendirilmiştir. Bu konuda birçok ulusal ve uluslar arası yayın ve program düzenlenmiştir. Dolayısıyla medeniyetler çatışmasına karşı medeniyetler arası diyalog, ittifak gibi fikirler sadece Ak Parti'yle sınırlı bir olgu olmaktan ziyade daha geniş düzlemde Türkiye'nin 2000'li yıllarına doğru giderken İslâmcı ve muhafazakâr kesimin gündemindeydi. Bu yüzden, 2000'li yılların Türkiye'sinde medeniyet söylemini sadece Ak Parti iktidarının yaygın bir şekilde kullandığı bir retorik olarak görmek eksik bir bakış açısı olacaktır. Bilakis 2000'li yılların başlangıcından bu yana ve halen günümüzde de medeniyete dair çok yaygın bir

retoriğin kullanımda olduğunu görmekteyiz. Bu dönemde ‘medeniyetimizin ihyası’, ‘kadim medeniyetimiz’, ‘medeniyet tasavvurumuz’, ‘medeniyet ufkumuz’ gibi tabirler adeta banalleşmiş ve klişeleşmiş bir yaygınlıkla gündelik ya da akademik dilde sürekli kullanımda olmuştur. Özellikle milliyetçi, muhafazakâr ve İslâmcı kesimlerde bu medeniyet retoriğinin kullanımları çok yaygın bir geçerlilik kazanmıştır. Bu yönüyle bakıldığında söz konusu medeniyet söylemi, daha önceki bölümlerde bahsedilen milliyetçi medeniyetçilik çizgisi ve İslâmcı medeniyetçilik çizgisinde ifadesini bulan ve Kemalist Batıcı medeniyetçiliğe karşı muhafazakâr modernleşme yaklaşımını benimseyen akımların devamı niteliğindedir.

1990’lı ve 2000’li yıllarda Recep Tayyip Erdoğan, Ahmet Davutoğlu ve Ak Parti şahsında canlandırılan medeniyet söylemine dair akademik ve felsefî bazı diğer yaklaşımlar da zikredilebilir. Bu bağlamda Recep Şentürk’ün, İbn Haldun’un günümüzde yeniden yorumlamasına dayanan ‘açık medeniyet’ kavramsallaştırması önemlidir. Şentürk açık medeniyeti çok-medeniyetli bir dünya düzenini mümkün kılacak İbni Halduncu bir perspektif olarak tanımlamaktadır. Şentürk açık medeniyeti tarihte Asr-ı Saadet’e, Emeviler ve Abbasiler’e, Endülüs’e, Hindistan’a ve İstanbul yaklaşımı olarak adlandırdığı Osmanlı çoğulculuğuna dayandırmaktadır. Bu tecrübeler karşın Şentürk’e göre Batı medeniyeti ise “güçlü bir çokkültürlü ve medeniyetli toplum düzeni ve düşüncesi üretememiştir. Aksine ötekine bakış çoğunlukla aşağılayıcı ve dışlayıcı olmuştur. Genellikle homojen bir dinî yapı arzulanmış ve bu yolda birçok defa şiddet kullanılmıştır” (Şentürk, 2014:37). Avrupa tarihinde Hristiyanlığın İslâm ve Yahudiliğe karşı tavrı ve Protestan mezheplerine karşı tavrı bu şiddetin tarihsel boyutunu ve dinî çoğulculuk konusundaki katı tutumunu ortaya koymaktadır. Batı medeniyetinin bu anlamda tekilci ve tek tipleştirmeye dayalı bir medeniyet tecrübesi ürettiği iddiası günümüzde de, Batılı çokkültürlülük modellerine alternatif olarak İslâm medeniyetinin devamı niteliğinde çok kültürlü bir medeniyet modelinin yeniden üretilebileceği düşüncesini beslemektedir. Bu anlamda Şentürk açık medeniyetin, kimlik politikaları alanında bir tercih değil günümüzün çıkmazına zorunlu bir çözüm olarak görülebileceğini iddia etmektedir. Şentürk kapalı Batı medeniyetiyle İslâm’ın açık medeniyet geleneği arasındaki farkı, bu iki medeniyetin bilgi ve bilim gelenekleri arasındaki farka dayandırmaktadır. Buna göre açık medeniyet çok katmanlı bir düşünce ve bilgi sistemi sağlayan fıkıh yöntemine dayanırken kapalı Batı medeniyeti ise bir ötekileştirme ve

dışlama aracı olarak işlev gören sosyal teori ve oryantalizme dayanmaktadır (Şentürk, 2014). Şentürk'ün Batılı bilgi ve sosyal bilim geleneğine yönelik bu eleştirisi ve bu epistemolojik durumu Batı'nın çokkültürlü ve çok medeniyetli bir toplum düzeni kuramamasıyla ilişkilendirmesi, varlık ve bilgi gelenekleri arasındaki sıkı ilişkiyi ön plana çıkarmaktadır. Nitekim Batı uygarlığının sırf maddî bir uygarlık olarak modernist paradigmayı yaratan doğası farklı bilgi türlerine ve farklı varlık tecrübelerine kapalı bir tekil medeniyet durumu yaratmaktadır. Bu tekil medeniyet her ne kadar bir yandan da kendini Hristiyanlığa izafe etse de, Spengler'den bu yana din dışı ve hatta din karşıtı olarak nitelenmiştir. Bu din karşıtlığı onun aynı zamanda gelenek karşıtlığını da beraberinde getirmektedir. Teoman Duralı tarafından “çağdaş küreselleştirici ve küreselleştirilen İngiliz-Yahudi medeniyeti” olarak da adlandırılan bu modernist Batı paradigması, her şeyden evvel sermayecilik ve yayılmacılık (kapitalizm ve sömürgecilik) ile nitelendirilmektedir. Günümüzde seçeneksiz bir küreselleşme olarak kendini gösteren bu İngiliz-Yahudi medeniyet terkibi, tek-örnek bir kültür ve medeniyet kimliğini temsil etmekte ve bunu yaymaya odaklanmış bulunmaktadır (Duralı, 2006:24-25). Bu durum küreselleşmenin, kimi zaman da (kü)yerelleşme kılığında, yarattığı kültürel tektipleşmeye işaret etmektedir. Köklerinde aslında Hristiyanlığın da bulunduğu ama kendi geleneğiyle büyük bir kopuş yaşayan bu modernist “eşitlikçi” yaklaşım esasında ‘tekbiçimciliğin eşitlikçi saplantısına’ uygun düşmektedir (Guenon, 2005:142). Bu anlamda modernist Batılı paradigmanın liberal eşitlikçiliği, esasında ötekini, farklı olanı tek bir kalıba sokma çabasının bir göstergesidir. Dolayısıyla Şentürk'ün kavramsallaştırmasıyla ifade edilirse modernist Batılı paradigmanın eşitlikçiliği, farklı kimliklerin varlığını kabullenerek çoğulcu bir sistem kurmaktan ziyade ötekini dışlama veya belli bir biçime sokma işlevi gören bir ilkedir. Öte yandan yine son dönemde ‘medeniyet’ meselesine felsefî bir açılım getirmeye çalışan İhsan Fazlıoğlu, medeniyet ve İslâm medeniyetine dair yapılan bir saha çalışmasına dayanarak toplumumuzun eğitimli kesimlerindeki medeniyet anlayışı üzerinden bir değerlendirme yapmaktadır. Buna göre toplumumuzda ‘medeniyet’ denilince hâlâ tek bir medeniyetin anlaşıldığını ve İslâm medeniyeti kavramının ise ya geçmişe ait bir ölü gelenek ya da gelecekte olması beklenen mevhum bir tasavvur olduğu görülmektedir. Medeniyet yalnızca var olmayan, geçmişe ait ölü bir gelenek ya da gelecekte teşekkül etmesi, inşa edilmesi beklenen muhayyel bir olgu şeklinde algılandığı için, Fazlıoğlu bunun yerine canlı ve yaşamakta olan bir medeniyet oluşumunu işaret

ederek ‘temeddün’ kavramını önermektedir. Buna göre temeddün kavramıyla hem geçmişe ya da geleceğe ait ‘ölü’ bir olgudan ziyade oluş halinde olan bir yaşama tecrübesi kastedilmekte ve hem de medeniyet sadece teknik, ekonomik ve politik bir fenomenden ziyade bir insanîleşme pratiği ve canlı bir hayat tarzı olarak yeniden tanımlanmaktadır (Fazlıoğlu, 2015:269-284). Şentürk, Duralı ve Fazlıoğlu’nun bu görüşleri 1990’lı yıllarla başlayan son dönemde, modernleşme tarihimizdeki üç medeniyetçi çizgi olarak ifade ettiğimiz Kemalist-Batıcı, milliyetçi ve İslâmcı medeniyetçilikten ayrı olarak bu yönde yeni bir akademik ve felsefî ilginin ortaya çıktığını ortaya koymaktadır. Bu dönemde söz konusu görüşlere karşı eleştirel bazı yaklaşımlar da ortaya çıkmıştır. Örneğin daha önceki bölümde İslâmcı medeniyetçiliğe yönelik İslâmcı eleştirilerde değinildiği üzere Bedri Gencer, medeniyetçiliği İslâmcılık geleneği içerisinde sekülerleşmiş bir ideolojik biçim olarak görmektedir. Ona göre son-İslâmcılık Mehmet Akif gibi isimlerce ve son-muhafazakârlık da Yahya Kemâl gibi isimlerce temsil edilen bir ideolojik biçim olarak şekillenmişlerdir. Gencer bu durumu şöyle tasvir etmektedir:

“Şeriatın tamamen talikiyle tam sekülerleşmenin yaşandığı ulusal devletler devrinde modernleşmeye tepki ise son-muhafazakârlık olarak adlandırılabilir. Radikal bir modernleşmenin yaşandığı bu devirde İslâmî aktivizm imkânı kalmadığı için muhafazakârlık, son- olarak nitelendirdiğimiz, Batılılaşmaya karşı bir medeniyet, hayat tarzı olarak İslâm’ın savunulduğu bir yumuşak ideolojiye dönüşmeye başlar. Bu yumuşak muhafazakâr ideolojiye Max Weber’in ideal tip kavramınca medeniyetçilik denebilir. Nasıl hürriyet (*liberty*) idealine dayanan liberalizm, tradisyonalizmin (gelenekselcilik) özel adıyla, medeniyet idealine dayalı medeniyetçilik de muhafazakârlığın özel adı sayılabilir” (Gencer, 2013:73).

Burada Gencer daha önce bizim de yaptığımız gibi Batılı ideolojilerle yerli ideolojiler arasındaki sentetik ilişkileri sorunsallaştırarak, medeniyetçi söylemin nasıl bir Batılı ideolojinin ürünü olarak geliştiğini ifadelendirmektedir. Gencer’e göre kavramsal düzlemde İslâmcılığın muhafazakârlığa evrilişi gibi bir gelişme söz konusudur ve bu da aslî anlamda bakıldığında ‘şeriatçılığın medeniyetçiliğe’ evrilmesidir. Dolayısıyla daha önce de ifade edildiği üzere Ak Parti özelinde yapılan İslâmcılığın dönüşümü tartışmasının esasında bir muhafazakârlaşma tartışması olduğu bu anlamda da ortaya çıkmaktadır. Buna göre medeniyetçilikte aslolan şey şeriat ve sünnetten ziyade kültür ve medeniyettir (Gencer, 2013:88).

Sonuç olarak, İslâmî aktivizm de son-muhafazakârlık olarak ortaya çıkan medeniyetçilik de modernist paradigmaya karşı bir tepki olarak doğmuş ve bir yandan Batılılaşmaya karşı bir yaşam tarzı olarak İslâm'ın savunulduğu ikame bir ideoloji işlevi görse de bir taraftan da din eksenli hayat görüşünü ve kimlik oluşumunu bertaraf etmiştir. Bunun yerine Garbiyatçı bir Batı karşıtlığına dayanan medeniyet eksenli bir kimlik oluşumunu ön plana çıkarmıştır. Bütün bu değerlendirmeler ışığında şöyle bir hükme varılabilir. Ak Parti'nin muhafazakâr demokrat kimlikle siyaset sahnesine çıkışı, o zamana kadar hem medeniyetçi söylem bağlamında hem de kimlik siyaseti, ve İslâmcı ve muhafazakâr siyaset bağlamında ortaya konan birikimleri dünya siyasetinin güncel gereklilikleriyle harmanlayan bir reel politik söylemin ve pratiğin ürünüdür. Bu harmanlama yukarıda ayrıntılı olarak bahsedildiği üzere geleneksel, yerel ve ulus-devlete ait olan ile küresel, kozmopolitan ve uluslar arası olanın bir sentezi niteliğindedir. Bu anlamda Ahmet Davutoğlu'nun medeniyet dönüşümü, dünya düzeni ve dış politika odaklı medeniyet yaklaşımıyla, Recep Tayyip Erdoğan'ın ve bir kurum olarak AK Partinin iç politikaya daha çok odaklı olan ve iç politikadaki kimlik arayışlarıyla daha çok ilgili olan medeniyetçi söylemi Ak Parti'nin medeniyetçi söyleminin iki farklı veçhesini oluşturmaktadır. Şimdi bu iki farklı veçheyi Ak Parti'nin kimlik politikaları bakımından ele almaya çalışacağız.

3.2.1. Ahmet Davutoğlu ve Medeniyet Söyleminin Teorisi

Ak Parti'nin kurulduğu ve siyaseten tam bir kararlılıkla AB uyum sürecine odaklandığı böyle bir ortamda Ak Parti'nin geliştirdiği medeniyet söylemi, AB'ye uyum yönünde irade gösteren kesimlerle buna karşı olan kesimlerin muhalefeti eşliğinde ortaya çıkmıştır. Ak Parti'nin muhafazakâr demokrat kimliğinden ve ilk dönemler için AB sürecinden ayrı düşünülemeyecek olan medeniyet söylemini, ilk olarak birinci Ak Parti hükümetinin kurulduğu zamanlardan beri siyasi danışmanlık yapan ve daha sonraki dönemlerde Dışişleri Bakanı, Genel Başkan ve Başbakan düzeyinde görev yapan Ahmet Davutoğlu'nun 'medeniyet söylemi' ekseninde ele almaya çalışacağız. Öte yandan bu medeniyet söylemini, Ak Parti siyasi hareketinin ilk baştan beri lideri olarak görülen Recep Tayyip Erdoğan'ın ve partinin siyasi söylemlerini ve uygulamalarını da ele alarak değerlendirmeye çalışacağız. Davutoğlu'nun makaleleri ve kitaplarıyla ortaya koyduğu medeniyet söylemi, yalnızca Ak Parti'li bir figür olarak kamuoyunda yaygın bir tanınırlık kazandığı zamanlardaki konumu ve fikirleriyle sınırlı değildir. Aksine Ahmet Davutoğlu,

1990'lı yılların sonundan itibaren *Yeni Şafak* gazetesinde yayınladığı günlük yazıları, *Divan* dergisindeki makaleleri, ve karşılaştırmalı medeniyet tarihi ve sosyolojisi olarak değerlendirilebilecek olan kitap çalışmalarıyla 90'lı yıllardan beri İslâmcı aydınlar arasındaki önemli entelektüel isimlerden biri olarak görülmekteydi. Ancak Ahmet Davutoğlu İslâmcı siyaset geleneğinden yetişen ve o döneme kadarki tipik 'İslâmcı aydın' portresine uyan biri olmaktan ziyade akademyadan gelen bir konumu temsil etmekteydi. Davutoğlu büyük ölçüde Batı literatürüne (İngilizce ve Almanca) hâkim biri olarak medeniyet söylemini yerli kaynaklar ile evrensel Batılı kaynakların mukayesesine dayandırmaktaydı. Bu anlamda bakıldığında Davutoğlu'nun medeniyet söyleminin birinci bölümde ifade ettiğimiz ve Tanzimat'tan beri süregelen medeniyetçi düşünce akımlarından (Kemalist-Batıcı, milliyetçi ve İslâmcı) ayrı olarak Toynbee'den Huntington'a uzanan medeniyet temelli analiz çerçevesiyle anlaşılması gereken bir tarafı vardır. Bu anlamda Davutoğlu'nun medeniyet söylemini medeniyet dönüşümüne dair yazdığı tez, kitap ve makale çalışmaları ekseninde ele almaya çalışacağız.

Davutoğlu, medeniyet dönüşümüne dair daha sonraki eserlerinden biri olan *Civilizational Transformation and The Muslim World* adlı çalışmasına temel teşkil eden bir bildirisini yayınladığı 1989 yılından ve doktora tezini tamamladığı 1990 yılından bu yana fikirlerini üzerine bina ettiği "bir analiz birimi olarak medeniyet" kavramını kullanmaktadır. Bu yıllar aynı zamanda daha önceki bölümlerde ele aldığımız Fukuyama, Lewis ve Huntington'ın da medeniyet temelli yaklaşımlarını kamuoyuna makale ve kitaplarla duyurdukları dönemlerdir. Dolayısıyla Davutoğlu'nun medeniyet esaslı analizleri bu isimlerin yaklaşımlarına karşı bir cevap ve bunlarla eşzamanlı ortaya çıkan arayışlar olarak okunabilir. Davutoğlu'nun medeniyet söylemi ve medeniyet temelli analizleri öncelikli olarak uluslar arası ilişkiler bağlamında anlaşılmış ve büyük ölçüde bu minvalde yorumlanmıştır. Ancak temelde Davutoğlu'nun medeniyet temelli analizinin en önemli eksenini kimlik, çoğulculuk ve bir arada yaşama meselesidir. Bu teorisini bir uluslararası ilişkiler yaklaşımı olarak olgunlaştırması ise daha sonraki yıllarda yayınladığı *Stratejik Derinlik* adlı kitabına rastlamaktadır. Davutoğlu her şeyden önce bir medeniyet kriziyle (buhranı) medeniyet canlanmasının bir arada yaşandığını görmekte ve bu krizin ve canlanmanın değerlendirmesini yapmaya çalışmaktadır.

Davutoğlu'na göre Batı medeniyetinin yarattığı modernist paradigmanın krizi, tarih boyunca insanlığın iki temel amacı olan ontolojik güvenlik ve özgürlük hedeflerini tehdit eden çok geniş kapsamlı bir buhrana yol açmıştır. Sosyoloji teorisinde insan-insan, insan-doğa ve insan-kültür (tanrı) ilişkisine daha çok odaklanan sırasıyla Durkheim, Marx ve Weber'e baktığımızda da modernist Batılı paradigmanın yarattığı bazı dengesizliklere dair etkiler gözlemlenebilmektedir. Her bir ismin teorisinde insanı özgürleştirici, yabancılaştırıcı, kısıtlayıcı ve aşırı bir denetim mekanizmasına mahkûm edici süreçlerin bir arada var olduğunu görebiliriz. Weber'in demir kafes olarak isimlendirdiği aşırı rasyonelleşmiş denetim toplumu modeli, Marx'ın yabancılaştırıcı ve sömürücü güçlerin baskısına dair görüşleri, ve Durkheim'in anomik durumlara ve düzensizleştirici etkilere dair analizleri buna dair örneklerdir. Davutoğlu neticede insan-insan, insan-doğa ve insan-tanrı (kültür) ilişkisine dair bu dengesizleştirici tesirleri ortaya çıkaran modernist paradigmanın dönüştürülmesini ve yeni bir eksenle medeniyet oluşumunu getirecek bir medeniyet dönüşümünün elzem olduğunu iddia etmektedir (Davutoğlu, 1994:114).

Davutoğlu medeniyetlerin liberal-seküler Batı medeniyetinin modernist paradigmasıyla birlikte bir nihayete erdiğini ve artık bu noktadan sonra başka bir seçeneğin mümkün olmadığını iddia eden 'soncu' yaklaşımlara itiraz ederek yeni alternatiflerin mümkün olduğunu ve bunlar arasında da en önemli alternatif olarak İslâm medeniyetinin var olduğunu savunmaktadır. Bu bağlamda 'ideolojilerin, tarihin ve insanın sonu' gibi soncu yaklaşımlara itiraz etmektedir. Fukuyama'nın Hegelci bir yaklaşımla tıpkı Hegel'in 1806 yılında Jena muharebesinin sonucunda artık tek, evrensel ve homojen bir dünya devleti'nin mümkün hale geldiği ve tarihin bu anlamda sona erdiğine dair hükmüne benzer şekilde Fukuyama'nın da tarihin sonunu ilan ettiğini düşünmekte ve bunu eleştirmektedir (Davutoğlu, 1994:1). Burada Soğuk Savaş'ın bitişiyle hâkimiyeti ilan edilen şey tek, evrensel ve çizgisel bir tarihî ilerleme anlayışının tekrar gelen galibiyetidir. Dolayısıyla bu soncu yaklaşımlar, modernist paradigmanın on dokuzuncu yüzyıldan beri farklı formlar altında yürürlükte olan çizgisel, evrimci, evrenselci ve ilerlemeci tarih anlayışının yeniden iddialı bir şekilde ileri sürülmesidir. Davutoğlu'na göre İslâmî paradigma birkaç açıdan (varlık, bilgi ve değer açısından) modernist paradigmaya alternatif oluşturmaktadır. İlk olarak, insan varoluşunun yapısal unsurlardan bağımsız olarak ontolojik değerini vurgulamaktadır. Bu yaklaşım da insan varlığının diğer türev varlıklar olan siyasi, ekonomik ve toplumsal yapılardan müstakil varoluşunu öncelikli

olarak ele almaktadır. İkinci olarak bilgi kaynaklarının dengelenmesi ve sadece beşer merkezli ve beşerî bilginin mutlak bilgi kabul edildiği bir bilgi anlayışına karşı alternatif olarak ele alınmaktadır. İslâm bilgi geleneğinde mutlak bilgi kaynağı Allah'tır ve mutlak bilgi vahiy kaynaklıdır ve diğer bilgi türleri de bununla ilişkili olarak değerlendirilmektedir. Son olarak insan-insan, insan-doğa ve insan-tanrı (kültür) ilişkilerinde, İslâmî varlık ve bilgi anlayışına dayanan değerlere dair normatif yaklaşım doğal çevrenin istismarını engelleyici bir unsur oluşturmaktadır. Dolayısıyla İslâmî değer anlayışı kaynağını Kur'an'dan alan hayr, maruf, münker, adl, takva, kıst gibi kavramlara dayanarak ideal bir sosyal sistemin oluşturulmasını ve bu normatif yapıyla uyumlu yasal ve sosyal bir modelin tesisini öngörür. Davutoğlu bu anlamda klasik İslâm âlimlerinden Farabî'nin *Medinet'ül-Fâzıla* ve Maverdî'nin *Ahkâm-ı Sultaniye* modellerini örnek göstermektedir (Davutoğlu, 1994:72-74). Dolayısıyla bu modelde insanın özgürlüğü ve ontolojik güvenliği güç ilişkileri yapısından kaynaklanan bir unsur olmaktan ziyade kendi bilincinden, Davutoğlu'nun deyimiyle 'ben-idraki'nden ileri gelmektedir. Davutoğlu ben-idraki olgusunu Husserl'in fenomenolojisindeki *selbstverstandnis* kavramından hareketle kavramsallaştırmaktadır. Dolayısıyla küreselleşme sürecinin evrenselleşme-yerelleşme şeklinde ikili bir hatta ilerlediği günümüzde alternatif bir medeniyet seçeneği olarak İslâm medeniyet havzasının canlanışının kurumsal yapılardan daha çok ben-idrakine dayalı olarak gerçekleşeceğini iddia etmektedir. Sonuç olarak varlık, bilgi ve değer alanlarının bu karşılıklı bağlantılarına ve bütünlüğüne dayanan 'tevhid' esaslı İslâmî paradigma Batılı/modernist paradigmanın insan varlığını, bilgisini ve değer yapılarını parçalanmış olarak algılayan sekülerist bakış açısından farklılaşmaktadır. Davutoğlu medeniyet canlanmasının çekirdeği olarak gördüğü bu ben-idrakinin Müslüman memleketlerde ve bilhassa Türkiye'de modernleşme/Batılılaşma süreçleriyle birlikte bertaraf edil(e)memiş olmasını Şerif Mardin'e atıfla izah etmekte ve Batılı pozitivist eğitimin ailelerden tevarüs edilen geleneksel değerlerin dönüştürülmesinde gündelik hayata yeterince nüfuz edemediğini ve bu yüzden de Müslüman medeniyetinin çekirdeği olan ben-idrakinin ortadan kaldırılamadığını ifade etmektedir (Davutoğlu, 1990:10). Bizim ilk bölümde Kemalist-Batıcı medeniyetçilik olarak tasnif ettiğimiz çizginin ideolojik müktesebatı Davutoğlu'na göre kimlik ve kişilik oluşumunu ve dönüşümünü sağlayan bir kaynak olarak tesir icra edememiştir:

“Kemalizm ideolojisinin zaafına da belki en iyi bu noktada parmak basmak mümkündür. Kemalizm, *kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratmadığı* ve yeni bir fonksiyon görmediği için bir rakip ideoloji rolünü oynayamamıştır. Kemalizm'in Türkiye'de ailelerin çocuklarına intikal ettirdiği değerleri değiştirmekteki etkisi ancak sathî olmuştur. Bu sathîlik dahi bir dereceye kadar İslami geçmişimizin zorunlu bir sonucudur. İnsanın sosyal kişiliğinin ve eyleminin her tarafına sızan bir düşüncenin kapsayıcılığı, bilhassa o kültür kalıbının içinde yetişenlerce kolay idrak edilmeyecektir” (Davutoğlu, 1997:12).

Bu sathiliğin bir sonucu olarak kimlik ve kişilik oluşumu açısından Türkiye’de ‘sekülerleşme’nin neredeyse 1980’lere kadar fiilen bir toplumsal süreç olarak geniş halk kitleleri üzerinde yeterince etkisi olmamıştır. Daha ziyade ‘laiklik’ şeklinde mecburi bir kültürel değişme ilkesi olarak içselleştirilmeksizin dışarıdan dayatılan hukukî bir norm olarak kalmıştır. Ancak günümüzde Türkiye’de ve İslâm dünyasında küreselleşme sürecinin ve 1980 sonrası yaşanan siyasi, toplumsal ve ekonomik gelişmelerin bir sonucu olarak, 2000’li yıllarda daha da hızlanan çok yaygın bir sekülerleşme dalgasının bu durumu değiştirdiği iddia edilebilir. Şöyle ki, Huntington’ın ‘bölünmüş ülkeler’ dediği müslüman ülkelerin ve bu müslüman memleketlerde yaşayan insanların kimlik karmaşasının içselleştirilmiş Batılılaşma/modernleşme mekanizmalarıyla derinleştiği iddia edilebilir. Bu durum henüz nüfusun büyük kısmının şehirlerde yaşamadığı ve dolayısıyla kültürel devrimlerden birebir etkilenmediği veya bu etkilerin sathî kaldığı 1920’li ve 30’lu yıllardan bugüne ben-idrakinin parçalanma yaşadığı gerçeğini ortaya koyar. Yıllar içerisinde değişen köy-kent nüfusu dengesiyle ve küreselleşme dalgasının yarattığı diğer kültürel etkilerle birlikte, ulus-devletin katı laiklik politikalarıyla topluma nüfuz edemeyen sekülerleşmiş Batılı/modernist paradigma, küreselleşmenin yumuşak sekülerleşme mekanizmalarıyla kısmen nüfuz etmeyi başarmıştır. Dolayısıyla Huntington’ın bölünmüş ülkeler paradigmasına paralel olarak ben-idrakinin bölünmüşlüğünden de bahsedilebilir. Ancak Davutoğlu’na göre İslâm dünyası her ne kadar yapısal ve kurumsal düzeyde aynı güce sahip olmasa da medeniyet esasına dayanan ben-idraki açısından güçlüdür. Batılı/modernist medeniyet dönüşümü süreleri yapısal ve kurumsal unsurlarını yok etmiş ancak yeni bir medeniyet sentezi veya yeni bir medeniyet canlanması da oluşturmamıştır (Davutoğlu, 1994:116-117). Dolayısıyla bu duruma göre İslâm medeniyetinin canlanışını ve bu anlamda yeni bir sentezi oluşturacak olan model, Türkiye’de küreselleşme sürecinde ulus-devlet sonrası kimlik arayışının önemli bir

veçhesini teşkil edecektir. Ancak Davutoğlu da bu noktada küreselleşmenin ve küresel sistemin getirdiği tekeli anlaşılan bir sonucu olarak gelişen durumun müslüman memleketlerde İslâmî bir ben-idrakine dayanan yeni bir kurumsallaşmanın önünde engel teşkil ettiğini ifade etmektedir. Davutoğlu'na göre müslüman memleketlerde modernist-Batıcı paradigmanın başarısızlığı ve bunun getirdiği hayal kırıklığı ve yeni bir alternatif paradigmaya dayalı kurumsallaşmanın engellenmesi hali ciddi bir gerilim yaratmıştır. Bu gerilim Batılı/modernist paradigmayla İslâm medeniyeti paradigması arasındaki kaçınılmaz yüzleşmeyi getirecektir. Davutoğlu'na göre müslüman dünya uluslararası (küresel) düzeyde dünya sistemine ve uluslar arası sistemin sorunları çözmek adına kurulan yapısal ve kurumsal unsurlarına olan güvenini yitirmiştir ve bu kurumsal yapıların tarafsızlığına inanmamaktadır. Öte yandan ulusal düzeyde ise seküler-Batıcı rejimlerin meşruiyeti ve Batılılaşma yönündeki politikaları da büyük ölçüde sorgulanmaya başlanmıştır. Buna karşın hem ulusal ve hem de uluslar arası düzeyde alternatif bir paradigma arayışında İslâm medeniyeti seçeneği öne çıkmıştır (Davutoğlu, 1994:105-111). Davutoğlu İslâm medeniyetinin bu seçeneği öne çıkarabilecek 'güçlü bir tahayyül ve teori altyapısı'na sahip olduğunu vurgulamaktadır. Bu yönleriyle İslâm medeniyetinin canlanması sayesinde kurulma imkânı doğan yeni medeniyet eksenini, sadece müslüman memleketler için değil bütün insanlık için yeni bir seçenek oluşturabilir.

Davutoğlu'nun medeniyet meselesi bağlamında ele aldığı önemli hususlardan biri ve bizim konumuzla daha yakından alakalı olan konu, İslâm medeniyetinin kültürel çoğulcu mahiyeti ve otantikliği meselesidir. Davutoğlu'na göre Müslümanların tarih ve toplum tasavvurları 'medeniyetlerin kendine has niteliklerinin otantik halleriyle muhafaza edilmesinde psikolojik ve sosyal bir motivasyon' sağlamıştır. İkinci olarak, İslâm medeniyetinin egemen olduğu dönemlerde ve coğrafyalarda otantik yerel kültürlerle karşı uyguladığı politikalar bu kültürel çoğulculuğun en önemli göstergelerindendir (Davutoğlu, 1994:77). Oysaki modernist Batılı paradigmanın diğer bütün otantik kültürlerin bertaraf edilmesine dayalı tekeli ve tektipleştirici yaklaşımı ise bu kültürel çoğulcu yaklaşıma taban tabana zıttır. Davutoğlu bu konuda çeşitli yazı ve makalelerinde Malezya modelini örnek olarak vermektedir. Davutoğlu, anayasaya göre devletin resmî dininin İslâm olduğu Malezya'da Budistler ve Çinliler gibi diğer etnik ve dinî unsurlara sağlanan özerklik alanlarının "İslâm medeniyet tarihindeki siyasi patronaja dayalı kültürel/dinî çoğulculuk modelinin en çarpıcı örneği"ni oluşturduğunu belirtmektedir

(Davutoğlu, 27 Ağustos 1996). Malezya’da yer alan ve Davutoğlu’na göre kaynağını İslâm medeniyeti tarihindeki örneklerden ve siyasi meşruiyetini de İslâmî ilkelerden alan bu model, Osmanlı millet sistemine benzemektedir. Ancak birinci bölümde de örneklendirdiğimiz üzere Malezya’da bir medeniyet söylemi ve pratiği olarak zikredilen ‘İslâm hadarî’ projesi ‘kozmpolit Malezya’da medeni yaşamı destekleyen İslam kavramsallaştırması, daha ziyade ‘İslâm’ın hâkimiyetinde bir medeniyet projesi’ olduğu iddiasıyla eleştirilmiştir. Sol liberal çevrelere göre Malezya modeli Malezya’nın kozmpolit yapısını aşındırmakta ve İslâm esaslarının egemenliğini dayatmaktadır(İnsel, 2008).

Davutoğlu İslâm medeniyetinde kültürel çoğulculuğu mümkün kılan tarih ve toplum tasavvuru sayesinde Müslümanların Batılı kültür öğelerinin yoğun akınına karşı bir set çekebildiğini iddia etmektedir. Daha önce bahsedilen İslâm medeniyetinin ben-idrakinin Batıcı eğitim süreçleri karşısında nüfuz edilemeyen ve daha yumuşak küreselleşme süreçleriyle kısmen aşındırılabilen doğası da bununla ilişkili olarak değerlendirilebilir. Ancak müslüman dünyanın nüfuz edilemeyen doğası Batıcı medeniyet paradigmaları açısından liberal-seküler demokrasiye karşı bir tehdit olarak algılanmıştır. Davutoğlu’nun da örnek verdiği üzere hem Fukuyama, hem Lewis ve hem de Huntington’da İslâm medeniyetinin siyasi örgütlenme ve kültürel birlik ve bütünlük algılamaları konusunda Batılı liberal-seküler sistemle uzlaşmaz oluşu ciddi bir tehdit olarak görülmüştür. Örneğin Huntington Bosna’da Aliya İzzetbegoviç tarafından 1970’lerde kaleme alınan ve sonraki yıllardaki politikasını belirleyen *İslâm Bildirisi*’nin İslâmî olmayan sosyal ve politik sistemlerin İslâm diniyle uyumsuzluğunu vurguladığını ve daha sonraki dönemde buna dayanarak İzzetbegoviç’in ülkesinin İslâmlaşmasına göz yumduğunu iddia etmektedir. Huntington’a göre yaşanan dönüşüm Bosna’nın çokkültürlü milliyetçiliğinden Müslüman milliyetçiliğine doğru bir evrilme sürecidir. Huntington’ın Bosna örneği özelinde yaşanan soykırım ve katliamların etkisini görmezden gelerek yalnızca Müslümanların toplumun geri kalanına kimliklerini dayattığını ve onları İslâmlaşmaya zorladığını iddia etmesi ve Bosna’yı “Balkanların İsviçre’si iken Balkanların İran’ı” haline gelen bir ülke olarak tanımlaması Batılı liberal-seküler paradigmanın dışında herhangi bir alternatif modeli İranlaşmak, Malezyalaşmak gibi belli basmakalıp modellerin içine sıkıştırmak istediklerinin göstergesidir (Huntington, 1996:269-270). Sonuç olarak, Fukuyama, Huntington ve Lewis gibi isimlere göre İslâm dünyası haricinde bütün dünyada liberal

demokrasinin üzerinde uzlaşmış bir sistem olduğu ve buna karşı yegâne uyumsuzluğun ve uzlaşmazlığın İslâm dünyasından kaynaklandığı iddia edilmektedir. 1990’lardan itibaren dünyada kültürel ve dinî çoğulculuk, çokkültürlülük gibi tartışmalar Batı dünyası için kendi içerisinde sınırlı kalmış, kısır ve sonuçsuz tartışmalara dönüşmüştür. Neticede yerli ya da göçmen azınlıklara karşı liberal-seküler üst kimlik çerçevesi dışında hem dinî ve hem de etnik kimlik açısından fazla bir seçeneğin sunulmadığı bir durum ortaya çıkmıştır. Bu yüzden Soğuk Savaş’ın bitişiyle birlikte modernist Batılı paradigmaya karşı gerçek bir meydan okuma ve alternatif medeniyet önerisi oluşturduğu için İslâm medeniyetinin medeniyetler arası ilişkisinin önemli bir tarafı olması gerekirken modernist Batılı paradigma sadece kendi medeniyeti içerisindeki farklı yerelliklere, mezheplere ve Batılı liberal-seküler çerçeve içinde eritilebilecek unsurlarla sınırlı bir kültürel çoğulculuğu önerebilmiştir. Bu da modernist anlayışın tekelci ve tektipçi kültür anlayışını küreselleşme süreçleriyle birlikte daha da güçlendirmiş ve perçinlemiştir. Davutoğlu’nun da değindiği üzere, kendi ülkelerinde katılımcı demokrasinin bayraktarlığını yapan modernist Batılı paradigmanın müslüman memleketlerde belli bir seçkinci/sekülerleşmiş otoriter grubun/oligarşinin destekçisi olmaları bu anlamda ciddi bir çelişki oluşturmaktadır (Davutoğlu, 1994: 78-81).

Sonuç olarak, Davutoğlu küreselleşme sürecinde medeniyetlerin canlanması meselesini şu temel başlıklar altında ele almakta ve bu başlıklarda belli yargılara varmaktadır:

1. Batı medeniyetinin yaşadığı buhran/kriz, tekil medeniyet anlayışının, soncu ideolojilerin hatası ve buna karşın İslâm medeniyetinin oluşturduğu alternatif:

Davutoğlu’na göre medeniyetlerin birden çok olması ve tekil bir medeniyet birikiminden ziyade çok çeşitli medeniyetlerin varlığı yalnızca dışsal/nesnel şartlarla değil aslî şartlarla, insan iradesi ve insan doğasıyla açıklanabilir. Bu durum çokkültürlü bir toplum yapısının temellerinden birini oluşturmaktadır ve bu, kültürler arasında hiyerarşik bir ilişkiden ziyade alış verişe dayalı eşit bir ilişki ve etkileşim biçimini oluşturur. Zira Davutoğlu’na göre bu çeşitlilik nesnel şartların değil mutlak bir şekilde sınırlandırılmayan, tekelleştirilmeyen ve tek tipleştirilemeyen insan doğasının bir ürünüdür. Bu bakış açısında göre her dönem farklı medeniyetler ve bunlar arasında etkileşimler var olacaktır (Davutoğlu, 2014a:vii-viii). Küreselleşmeciler ve soncu ideolojiler ise artık böyle bir etkileşimin imkânsızlaştığını ve gereksizleştiğini, ve medeniyet

birikiminin tek yönlü bir etkileme biçimiyle bütün toplumları hâkimiyet altına alacağı iddiasını taşımaktadır. Oysaki Davutoğlu'na göre İslâm medeniyeti gibi alternatif medeniyet birikimleri hâlâ liberal-seküler Batılı paradigmaya karşı yeni bir medeniyet modeli sunabilme kapasitesine sahiptir. Buna göre çoğul olarak medeniyetlerin bir arada var oluşu ve etkileşimi, aynı zamanda medeniyetlerin küresel çapta bir yönetim modeliyle yönetilmesini de zorunlu kılmaktadır. Ancak bu şekilde medeniyetlerin kurduğu şehirler ve devlet yönetimleri çokkültürlü bir yapıya sahip olacaktır (Davutoğlu, 2014b:73).

2. Batı medeniyeti ile İslâm medeniyeti arasındaki düalizmin değerlendirilmesi:

Davutoğlu'na göre Batı medeniyeti ile İslâm medeniyeti varlık, bilgi ve değere bakışı açısından tamamen farklı iki eksene oturmaktadır. İslâm medeniyetinin bu hususlardaki konumunun insan-doğa, insan-insan ve insan-Tanrı ilişkilerini Batılı bilgi, varlık ve değer kuramlarından farklı algıladığı bir geleneğe sahip olduğu iddia edilmektedir. Dolayısıyla daha önce Recep Şentürk'ün iki medeniyeti bilgi ve düşünce geleneklerinden hareketle mukayese ettiği yaklaşımda olduğu gibi İslâm bilgi ve düşünce geleneği çok medeniyetli ve çok katmanlı bir yaklaşımı benimserken Batı geleneği ise tek boyutlu ve beşer merkezli bir değer, bilgi ve varlık düşüncesine sahiptir. İslâm medeniyetinin Kur'an (vahiy) merkezli bilgi ve değer anlayışı ise çok kültürlü bir arada varoluşa daha uygun bir zemin oluşturmaktadır. Sonuç olarak, Davutoğlu'nun Johann Galtung'a atıfla bahsettiği *homo occidentalis oeconomicus axiomaticus* Batı medeniyetinin insan tasavvurunu anlatırken *homo islamicus axiomaticus* ise İslâm medeniyetinin insan tasavvurunu ifade etmektedir. Batılı insan tasavvurunda mekân anlayışı merkez-çevre şeklinde hiyerarşik bir ilişkiyle algılanmaktadır. Bu ilişkide merkezde Batı dünyası çevrede ise diğer tâbi güçler vardır. Yine zaman anlayışı da hiyerarşıktır ve tarih içerisinde sürekli çizgisel ve mutlak bir ilerleme anlayışını içselleştirmiştir. İnsanın bilgi kaynağı beşerî ve tek boyutludur. Bu insan tasavvuruna göre insan, doğaya hükmeden, sekülerleşmiş ideolojilere tâbi bir yapıya sahiptir. İnsanlar arası ilişkilerde de zaman ve mekân tasavvurundaki hiyerarşinin bir gereği olarak bazı insanlar diğerlerine göre daha üstündür ve onlara hükmetme yetkisini taşımaktadır. Dolayısıyla bu anlayış, 'beyaz adamın yükü', 'medenileştirici misyon' gibi hâkimiyet ilişkisini meşrulaştırıcı ve tektipleştirici bir eşitlikçiği mümkün ve meşru kılan bir inan tasavvurudur. Oysaki *homo Islamicus* ise bizzat Kur'an'da beyan

edilen hükümlere göre bütün mekânların Allah'ın hükümrânlığı altında ve eşit olduğunu düşünür, merkez-çevre hiyerarşisi yoktur. Zaman algısı ise çizgisel bir mutlaklıktan ziyade döngüsellik içerir. Dolayısıyla bugünün geçmişten varlık, bilgi ve değer alanında mutlaka daha üstün olduğu varsayımı geçersizdir. Bilgi tek boyuta indirgenemez ve insan yaşadığı dünyayı ancak çok katmanlı bilgi kaynaklarının rehberliğiyle anlamlandırabilir. İnsan yaşamını sürdürmek için doğayla uyum içerisinde yaşaması gereken, Allah'ın yer yüzündeki 'halifeliğini' üstlenen ve diğer insanlar ile de eşit bir ilişki içerisinde olan bir varlıktır (Davutoğlu, 1996:35).

3. İslâm medeniyetinin çoğulcu mahiyeti ve kimlik meselesine bakışı:

İslâm medeniyetinin çoğulculuğu ve tekil Batılı modernist paradigmaya karşı konumu çoklukları birlik içerisinde yaşatmayı mümkün kılacak bir yapıya sahiptir. İslâm geleneğinde kesret içinde vahdet, vahdet içinde kesret olarak ifade edilen ve bu yolla birlikte çokluğu ve çoklukta birliği sağlamaya dayalı çoğulculuk ilkesi bunu ifade eder. Bu anlayış günümüzde ABD toplumunun kurucu ilkelerinden birine atıfla '*E Pluribus unum*'(çokluktan birliğe, çoktan tek) şeklinde de ifade edilen yaklaşıma benzerlik göstermektedir. Davutoğlu günümüzde küreselci ve soncu ideolojilerin iki taraflı bir açmazla karşı karşıya olduğunu savunmaktadır. Bu iki taraflı açmaz aynı zamanda Batı medeniyetinin kimlik ve çoğulculuk konusundaki açmazıdır:

“Davutoğlu'na göre yoğun küreselleşmenin yaşandığı günümüzde Stoacılık “tarihin sonu”, “medeniyetler çatışması” ve “yeni dünya düzenleri” söylemleriyle öne çıkarken, sinik içe dönüş postmodern görecelilik anlayışı, Epikürcülük ise tüketim kültürü ve “McWorldism” şeklinde tezahür etmektedir. Bu çerçevede küreselleşmenin doğurduğu en olumsuz sonuçlardan birinin kültürel çoğulculuğun korunması, yani “hegemonik-tekelci küreselleşmenin yarattığı küresel kültürün karşısında otantik kültürlerin hayatta kalması” meselesi[dir]”(Ardıç, 2014:70).

Dolayısıyla küreselleşme hem tektipleşme ve sözde yerelleşme yoluyla, hem de politik ve kültürel yolla diğer kültür ve medeniyetlerin kendi insicamlarını koruyarak hayatîyetini devam ettirmelerine engel teşkil etmektedir. Bunun yerine diğer kültürleri merkezin etrafındaki çeperler olarak tutmaktadır. Davutoğlu'na göre bunu sağlayacak yegâne çerçeve, küreselleştirici etkiler karşısında çoğulcu yaklaşımları etkinleştirecek medeniyetler arası diyalogların ve etkileşimlerin desteklenmesidir. Bu çerçeve de Davutoğlu'na göre İslâm medeniyetinin sunduğu yeni medeniyet eksenî alternatifidir.

mümkün kılınabilir. Bu yeni medeniyet eksenini tekçi modernist paradigmaya karşı alternatif modernlik ve çoklu modernlik modellerini benimsemektedir. Bu anlamda Davutoğlu'nun alternatif modernlik yaklaşımının, Kemalist-Batıcı modernliğe karşı muhafazakâr modernleşme projesinin de bir devamı niteliğinde olduğu düşünülebilir. Hem ulusal ve hem de küresel düzeydeki siyasi meşruiyet krizi ve düşünsel krizin çözülmesinde, yeni bir birlik ve topluluk duygusunun inşası ve bu birlik duygusunu taşıyabilecek bir düşünce modelinin yerleşmesi anahtar niteliğindedir. Nihayet siyaseti ve siyasi bir topluluk birlikteliğini de aşan bu 'birlik duygusu' Durkheimci anlamda bir nevi 'kolektif şuur' ya da 'grup ruhu', Gökâlpci anlamda 'ma'şerî vicdan' ve Halduncu anlamda ise 'asabiye', Davutoğlu'na göre İslâm medeniyetinin sağladığı bir zemindir. İslâm medeniyeti son iki yüz yılda Batılı modernist paradigmanın yükselişiyle yüz yüze kaldığı medeniyetsel meydan okuma karşısında kendi kimlik bütünlüğünü koruma konusunda gösterdiği ısrar ve istikrar dikkat çekicidir. Grünebaum'un İslâm medeniyetinin kendi bünyesindeki milletleri belli bir bilinç ve manevi bir mihver etrafında bir arada tutan şeyin ne olduğu sorusuna atıfla Davutoğlu, bu sorunun çağımızda İslâm'ın karşılaştığı medeniyetsel meydan okuma karşısında sorulması gereken en önemli soru olduğunu iddia etmektedir (Davutoğlu, 1994:63 ve Davutoğlu, 2002:47). Son dönemde uluslararası ilişkilerde medeniyet temelli analizlerde önemli bir yeri olan Robert W. Cox'un 'kolektif bilinç olarak medeniyet' (Cox, 2012:103-105) dediği bu olgu, yeni dünya düzeni ve küreselleşmeyi yalnızca piyasa ilişkileri ve uluslar arası sistem bağlamında değil medeniyetlerin ve sivil toplumların ilişkileri bağlamında da ele almaktadır (Okur ve Bostanoğlu, 2008:103-104). Bu perspektife göre ekonomik ve politik ilişkiler meselenin görünen dış yüzünü temsil ederken iç dinamikler ise ancak medeniyetlerin anlaşılmasıyla gerçek anlamda izah edilebilir. Medeniyetler toplumların hayata bakış tarzını, motivasyonlarını ve düşünme biçimlerini belirleyen içsel unsurlardır ve tekil bir medeniyetten ziyade farklı medeniyetlerin etkileşimine ve bir arada var olmasına dayalı bir dünya düzeni günümüz dünyasını şekillendirecektir. Netice itibarıyla, İslâm medeniyetinin modern dönemde yüzleştiği küresel tekçi medeniyet meydan okumasına karşı sunduğu kültürel çoğulculuk modeli, hem kendi içerisinde (medeniyet-içi) çoğulculuk içinde birlikteliği sağlayacak bir model hem de küresel düzlemde çoğulculuğa hizmet edecek bir model oluşturmaktadır.

4. Medeniyetlerin ben-idraki'nin medeniyetlerin canlanması ve yeni bir dünya düzeni oluşturmaları üzerindeki etkisi:

Son olarak Davutoğlu'nun üzerinde dikkatle durduğu ve aslında medeniyete dair kuramının çekirdeğini teşkil eden bir diğer düşünce de 'medeniyetlerin ben-idraki' kavramıdır. Husserl'in *selbstverstandnis* mefhumundan hareketle kavramsallaştırılan bu fikir, Davutoğlu'na göre İslâm vahyinin tarih içerisinde kendini gerçekleştirmesi ve 'İslâm medeniyeti' şeklinde oluşumuyla Müslümanların dünyaya bakışlarının zaman içerisinde tedricî olarak teşekkül etmesidir. Ben-idraki aynı zamanda insanların ve toplumların kendi varoluşlarını tecrübe edebildikleri ortak bir 'yaşam dünyası' (*lebenswelt*) ile de birebir ilişkilidir. Davutoğlu'na göre kimlik, çok kültürlülük ve çoğulculuk (dinî, etnik, kültürel ve ırksal) bağlamında Batılı modernist ben idrakiyle müslüman ben-idrakini birbirinden ayıran çizgiler bu toplumların çokkültürlülük konusundaki yapısını ve tavrını da belirlemektedir. Bu kapsamda Davutoğlu ben-idraki çeşitlerini beş başlık altında tasnif etmektedir:

1. Güçlü ve sert medeniyet ben-idraki: Bu medeniyetlerde "ben-idraki felsefî ve metafizik anlamda kendi içinde tutarlı, köklü ve kapsamlı" olduğu için güçlüdür. Sertliği ise dışlayıcı doğasından ve içerisine nüfuz edilebilmesinin zorluğundan kaynaklanmaktadır. Davutoğlu'na göre bu medeniyetler "tekelci, hegemonik ve güç merkezlidir." Bu tür bir medeniyetin ve bundan kaynaklı dışlayıcılığın bariz örneği Aryan medeniyeti ve Batı medeniyetidir. Bu örneklerde belli bir ırkın, etnisitenin ya da kültürün medeniyeti ve üstünlüğü temsil ettiği geri kalanların ise 'aşağı' ve 'barbar' görüldüğü bir medeniyet tasavvuru söz konusudur. Batı ve ötekiler şeklinde yapılan külliyen dışlayıcı ayırım, daha önce de ifade edildiği üzere Batı'nın sömürgeci, sermayeci, yayılmacı ve medenîleştirici misyonunu meşrulaştıran hiyerarşik bir düzeni mümkün kılmaktadır.
2. Güçlü ve esnek medeniyet ben-idraki: Bu medeniyetlerde ise ben idraki yine güçlü olmakla birlikte dışlayıcılıktan ziyade evrensel ve içermeye odaklı esnek bir yaklaşım hâkimdir. Senteze ve diğer medeniyetlerle etkileşime açık bir yapısı vardır ve bu haliyle çoğulculuğa uygun bir atmosfer oluşturabilir. Davutoğlu'na göre İslâm medeniyetinin çeşitli biçimleri olan örneğin Endülüs ve Osmanlı bu açık medeniyetin örneklerindendir. Buradaki esneklik ve açıklık medeniyet kavramı Şentürk ve Cox'un

çok medeniyetli dünya düzeni yaklaşımlarıyla da benzeşmektedir. Davutoğlu'na göre ilk olarak “özel bir ırk, kabile ya da sosyal grubun seçilmiş ve üstün olduğu inancına dayanmayan İslam toplumuna nüfuz edebilmenin mümkün olması ve ikincisi ise farklı inançlara mensup toplulukların özel hukuki statülerle sistem içinde kendi hayat tarzlarını yeniden üretebilme şansı elde etmiş olmaları” İslâm medeniyetinin esnek bir medeniyet olmasını sağlayan diğer iki unsurdur. Dolayısıyla İslâm medeniyetinin çoğulcu niteliği bizatihi ben-idraki ve dolayısıyla kendisinden farklı olanları algılama biçimi sayesinde tektipleştirici Batı medeniyetinden farklılaşmaktadır.

3. Güçlü ve yerel medeniyet ben-idraki: Güçlü bir medeniyet ben-idraki olmakla birlikte evrensellik iddiası olmayıp yerel bir havzada sınırlı kalan medeniyetler bu tür ben-idrakinin örneğidir. Örneğin geleneksel Çin medeniyeti bu türdedir.
4. Zayıf ve sert medeniyet ben-idraki: Daha basit, yerel ve tek katmanlı bir dünya görüşüne sahip olan bu ben-idraki ise sınırlayıcı, dışlayıcı dar bir dünya görüşü üretir. Davutoğlu Asyalı kavimleri çok kısa bir süre için hâkimiyet altına alıp kısa süren bir imparatorluk kuran Moğolların ben-idrakini buna örnek olarak vermektedir.
5. Zayıf ve esnek medeniyet ben-idraki: Son olarak zayıf ve esnek medeniyetler ise son derece basit bir dünya görüşüne sahip ve diğer medeniyetlerle ilişkilerinde dirençsizdirler. Bu medeniyetlere örnek olarak Avustralya, Amerika, Afrika kıtalarındaki yerli ilkel kabile toplulukları zikredilebilir.

Bu özetlenen çerçevede *homo occidentalis oeconomicus axiomaticus* olarak adlandırılan Batı medeniyetinin ben-idraki ile *homo islamicus axiomaticus* olarak adlandırılan İslâm medeniyetinin ben-idraki belirtilen eksenlerde farklılaşmaktadır (Davutoğlu, 1997:15-22). Sonuç olarak, Davutoğlu'na göre Türk-İslâm kimliğinin ben-idrakine, modernleştirici devrimlerin tesis ettiği eğitim sistemi tarafından nüfuz edilememiş ve bu ben-idraki olumsuz anlama parçalanmamış ve dönüştürülememiştir. Ancak Davutoğlu eğitim sisteminin her ne kadar İslâm medeniyetine özgü ben-idrakini bertaraf edecek kadar nüfuz edemese bile genç nesillerde ‘tarihsizleşme’ye ve ‘sahte-benlik’ oluşumuna yol açan bir etki bıraktığını savunmuştur (Davutoğlu, 2001:59). Son olarak medeniyet söylemi bağlamında tarih ve coğrafya tasavvuruna ve özelde Ahmet Davutoğlu'nun ve genel olarak Ak Parti'nin medeniyet söylemine ve bunun dış politikayla ve kimlik politikalarıyla ilişkisinde dair görüş ve eleştirilere ilerleyen sayfalarda değinilecektir.

3.2.2. Ak Parti ve Medeniyetçi Söylemin Pratiği: Recep Tayyip Erdoğan Tesiri

Ahmet Davutoğlu'nun medeniyet krizine ve İslâm dünyasının medeniyet dönüşümüne sunacağı alternatifte dair teorik yaklaşımları 2002 sonrasında Ak Parti'yle birlikte pratiğe dönüşme şansı bulmuştur. Ak Parti'nin medeniyet söylemi, bir yandan Ahmet Davutoğlu'nun daha çok akademik ve teorik düzeyde ortaya koyduğu görüşlerden etkilenirken, öte yandan kamuoyu nezdinde daha çok Recep Tayyip Erdoğan'ın konuşmalarıyla yer etmiş ve pratiğe dönüşmüştür. Bu çalışmada asıl ilgi odağımız medeniyet söyleminin iç siyasete ve iç siyasette yürürlüğe konulan kimlik politikalarına etkisi olmakla birlikte, medeniyetçi söylem daha çok uluslararası ilişkiler bağlamında bir politik araç olarak değerlendirilmiştir. Bu kapsamda uygulanan medeniyetler ittifakı projesi ve dış politikada yumuşak güç ve kurumsallaşma yoluyla etki stratejileri zikredilebilir. Bu etki stratejileri TİKA(Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı), YTB(Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı), Yunus Emre Enstitüsü, Dışişleri Bakanlığı'nın yumuşak güç söylemine uygun olarak yeniden yapılandırılması ve bu bakanlık bünyesinde (bilhassa Afrika'da) büyükelçilik ve diğer dış temsilcilik sayılarının artırılması olarak ifade edilebilir. Ayrıca Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde yurtdışındaki yeni kurumsal yapılar, Türkiye bursları ve studyinturkey programları, KDK(Kamu Diplomasisi Koordinatörlüğü), Maarif Vakfı gibi birçok mekanizmayı kapsamaktadır. Bu yumuşak güç unsurları Ak Parti medeniyet söyleminin taşıyıcısı niteliğinde kurumlar olarak yurtdışında özellikle 'Osmanlı Coğrafyası'nda, 'kültür coğrafyamız'da ya da soydaş ve akraba toplulukların olduğu Türkî Cumhuriyetler'de ve Türklerin ya da müslümanların yaşadığı diğer ülkelerde faaliyet göstermektedirler. Bu yumuşak güç söylemi, Turgut Özal Dönemi'nden beri yükselişte olan ve Özal tarafından 'Adriyatik'ten Çin Seddi'ne' şeklinde ifade edilen Türk-İslâm kültür ve medeniyet coğrafyasında kültürel ve politik değerler ve fikirler yoluyla başka ülkelerin kamuoyunu etkileyecek bir kamu diplomasisi oluşturmaya dayanmaktadır. Bu amaçlar doğrultusunda oluşturulan yukarıda bahsi geçen kurumsal yapılar yumuşak güç unsurlarını kullanarak kamu diplomasisinde etkin rol oynamaktadırlar (Ekşi, 2016:19-20). Bu anlamda yumuşak güç perspektifi kültür ve medeniyet kimliğinin üzerine bina edilen bir yeni yaklaşım olarak okunabilir. Bu perspektifin yükselişinde de temelde Ahmet Davutoğlu'nun stratejik derinlik kuramının etkisi olduğu görülmektedir. Daha önce de ifade edildiği üzere stratejik derinlik kuramında medeniyet dönüşümüne dair

sorumluluk alma rolü ve merkez ülke olma niteliği sebebiyle Türkiye'nin eski Osmanlı coğrafyasıyla örtüşen Balkanlar, Kuzey Afrika, Ortadoğu, Kafkasya gibi medeniyet havzalarında devraldığı tarihî miras ile uluslar arası konumunun birebir ilişkili olduğu değerlendirilmektedir (Davutoğlu, 2001:65-68).

Önceki bölümde de ifade edildiği üzere son yıllarda Ak Parti dönemi dış politikasında yumuşak güç ve medeniyet söylemi üzerine birçok makale, kitap ve tez çalışması yapılmıştır. Bu çalışmalarda Ahmet Davutoğlu'nun ve Ak Parti'nin dış politika söylemindeki dönüştürücü hamleleri temel değerlendirme ve eleştiri eksenine alınmaktadır. Bu alandaki yaklaşımlarda genellikle Ak Parti döneminde dış politikada gerçekleştirilen yönelim, Türk dış politikasının Soğuk Savaş sonrasındaki kimlik arayışının bir sonucu olarak okunmuştur (Akıllı, 2013:57-59). Bu kapsamda Avrasyacılık, Batıcılık, Neo-Osmanlıcılık gibi yönelimlerin yeni dönemde denendiği iddia edilmiştir. Bu çalışmalarda aynı zamanda Ak Parti'nin Türk dış politikasında giderek yükselen bir etken olarak ortaya çıkan 'yumuşak güç' potansiyelini değerlendirdiğini iddia eden yaklaşımlar da mevcuttur. Buna göre "Adalet ve Kalkınma Partisi döneminin hassaten dış politika eylemleri minvalinde ortaya çıkan devlet kimliğinin amentüsü yumuşak güç konseptinin aktif ve rasyonel biçimde kullanımı sayesinde olmuştur" (Akıllı, 2013:102). Yine dış politika bağlamında 'medeniyet tasavvuru olarak millî kimlik' yaklaşımının etkili olduğu ve bu yaklaşımın Erol Güngör'ün görüşleri ekseninde "sosyal hafıza" ve "Osmanlılık" unsurlarıyla sıkı sıkıya ilişkili olduğu savunulmaktadır (Ayata ve Yücel, 2015: 138-140). Dolayısıyla Ak Parti dönemi kimlik politikalarının Soğuk Savaş'ın bitişi işaret eden 1989 sonrasında başlayan Türk devlet kimliğinde ve dış politikada Batıcılığa alternatif arayışlarının neticesinde şekillenen sürecin bir devamı niteliğinde olduğu iddia edilmektedir. Ancak yumuşak güç söyleminin sınırlılıkları ve reel-politiğin ve realist dış politika yaklaşımının enstrümanı olan kaba gücün ve güç siyasetinin Arap Baharı ve Ortadoğu'daki gelişmeler esnasında yeniden başat konuma yükselmesi de 'yumuşak güç' siyasetinin inişe geçmesine ve önceki yıllardaki etkisinin zayıflamasına yol açan etkenlerden biri olmuştur. Zira 'yumuşak güç' politikasının, Arap Baharı sürecinde 'Türkiye modeli'nin eski popülerliğini yitirmesiyle birlikte etkisini kaybettiğini iddia eden yaklaşımlar hem Türkiye modelinin ve hem de yumuşak güç siyasetinin inişe geçtiğini savunmuşlardır (Ekşi, 2016 ve Tuğal, 2016). Bu yaklaşımlara göre Türkiye, hem iç politikada ve hem de

dış politikada örnek olarak görülen özgürlükçü laik devlet modelinin aşınmasına yol açmış, model ülke imajını yitirerek dış politikada mezhepçi siyasete kayan bir ülke görüntüsü vermeye başlamış ve merkez ülke olmaktan çıkarak cephe ülkeye dönüşmüştür (Ekşi, 2016:89-95).

Ancak tam aksine, Türkiye modelinin etkisini yitirmediğine, Arap Baharı sürecinde yaşanan ‘kaba güç’ siyasetinin yükselişi ve liberal bir siyasetin düşüşe geçmesinin tek istisnasının Ak Parti yönetimindeki Türkiye olduğuna dair yaklaşımlar da vardır. Buna göre, Türkiye Temmuz 2015’de PKK’nın saldırısı ve Temmuz 2016’da Gülenistlerin darbe girişimi karşısında Batılı müttefiklerinden yeterli desteği alamamış olmasına rağmen kendisini demokratik bir devlet şeklinde tanımlayan bir yönetim olarak dış politikada yeni arayışlara ve Avrasyacılık gibi alternatif seçeneklere de yer vermeye başlamıştır. Bu yaklaşıma göre Türkiye’de bu süreçte oluşan demokratik seferberlik hali Mısır ve Suriye gibi ülkelerdeki otoriter rejimlere karşı halk hareketlerini de teşvik edecek bir unsurdur (Aktürk, 2017:93-96). Öte yandan Ak Parti dönemi dış siyasetini iç politikada yaşanan hesaplaşmanın dış politikada yansıması olarak okuyan yaklaşımlar da iç siyaset ile dış politikanın birbirinden ayıramayacak iki unsur olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. Dolayısıyla tezimizde savunulduğu üzere Ak Parti’nin medeniyet söylemi, dış politikadaki etkilerinden çok iç politikadaki kimlik arayışı ve bunun yansıması olan kimlik politikalarının bir sonucu ve uzantısı olarak anlaşılmalıdır. Bu yaklaşım medeniyet söylemi eksenindeki dış politikayı, iç siyasette siyasi iradeye karşı askerî-bürokratik vesayetin geriletilmesi mücadelesinin bir parçası olarak okumaktadır. Dolayısıyla dış siyaset ile iç siyasetin medeniyetçi söylem ekseninde ayrılmaz bir bütünün parçaları olduğu görülebilir (Balcı, 2015a:54-57). Bu noktadan hareketle bizim bu çalışmada asıl odak noktasına koyduğumuz sorun Ak Parti’nin medeniyet söyleminin ve bununla ilişkili olarak geliştirilen tarih, kültür ve kimlik yaklaşımının iç politikada Ak Parti’nin en önemli projelerinden biri olan ‘açılım süreçleri’ ya da ‘çözüm süreçleri’ne olan etkisidir. Ak Parti’nin kimlik politikaları, özellikle de 2013 sonrasındaki çözüm sürecinde Suriye’de yaşanan ‘Kobani olayları’ ve bunun Türkiye’deki olumsuz yansımaları düşünüldüğünde, iç politika ile dış politika arasında her zaman var olan sıkı ilişkinin bir kez daha bu örnekte gün yüzüne çıktığı görülmektedir. Dolayısıyla Ak Parti’nin medeniyet söylemi ve bu eksenindeki kimlik politikaları, iç ve dış politikada öne çıkan yönleriyle birbirinden ayrı düşünülemez olacak olgulardır. Sonuç olarak, Ahmet

Davutoğlu'nun teorik zeminde ortaya koyduğu ve dış politikadaki dönüşümle pratiğe aktarmaya çalıştığı 'medeniyet söylemi' Erdoğan tarafından ise daha çok iç politika ağırlıklı olmak üzere ve daha pratik bir zeminde geliştirilmiştir. Bu pratik zemin, Ak Parti'nin iç politikada yürüttüğü çözüm ve açılım süreçlerinin de yol haritasını ve çerçevesini çizen bir siyasi söylemdir.

Bu bağlamda başından beri Ak Parti'nin lideri olarak görülen Recep Tayyip Erdoğan'ın kendi söylemlerini inşa etme biçimi, Ahmet Davutoğlu ya da Abdullah Gül gibi 'akademik ya da diplomatik bir üslup'la değil bizatihi 'sokağın, milletin ya da halkın dili'ni konuşarak olmuştur. Bu anlamda Erdoğan, sadece Davutoğlu ve Gül gibi Ak Parti seçkinlerinden değil önceki dönemde siyaset yapan birçok 'seçkinci' siyasetçiden ayrılmaktadır. Bu anlamda Türk siyasetindeki siyasal seçkinleri 'elitist' ve 'popülist' olarak ikiye ayırırsak Erdoğan'ı tam anlamıyla 'popülist' bir siyasetçi olarak görebiliriz. Zira daha önceki örneklerde ya seçkinci dilin tamamen hâkim olduğu siyasal seçkinler ya da seçkinci dil ile popülist dili harmanlayan Süleyman Demirel ve Turgut Özal gibi örnekler görülmüştür. Dolayısıyla Erdoğan'da diğer siyasetçilerin bürokratik uzmanlık alanlarından kaynaklanan teknik dil kullanımının olmadığı ve bunun yerine onun politik 'sahiciliğini' ve 'temsil gücü'nü artıran bir dili kullandığı görülmektedir. Örneğin siyasetçilerin birçoğunda görülen hukukçu dili ya da Turgut Özal'da görülen mühendis-ekonomist olmanın getirdiği teknokrat ve liberal 'jargon' Erdoğan'da daha sade, yalın ve halkın anlayacağı bir dile 'tercüme edilmiştir.' Ancak Erdoğan'ın yaptığı iş 'evrensel' ve 'teknik' jargonların tercümesiyle kalmamış aynı zamanda özgün ve telif edici bir dil de oluşturmuştur. Bu yalınlık ve özgünlük doğal olarak Erdoğan'ın medeniyet söylemine de yansımış ve onun medeniyet söylemini Davutoğlu'nun "yüksek dil"inden ve akademik çerçevesinden farklı kılmıştır. Öte yandan Erdoğan'ın bir parti genel başkanı, Başbakan ve Cumhurbaşkanı olarak şehit cenazelerinde, kendi aile yakınlarının cenazesinde veya diğer bazı programlarda Kur'an-ı Kerim okuması ve hem de bunu yaparken çok usta bir hâfız seviyesinde ve 'İstanbul tavrında' bir tilâvet icra edebilmesi (Bardakçı, 17 Ekim 2011) onun siyasi söylemini, sadece politik bir söylemin 'teknik yönünü' aşmış gündelik hayatın 'ritüel' ve 'törensel' boyutlarına nüfuz eden bir temsil gücüne ulaştırabilmektedir. Zira insanlar arasında belli bir toplumsal grubun "gündelik törensel söylemi açısından ritüel bir anlam taşımayan davranışlar onlar tarafından kesinlikle algılanmayacaktır" (Goffman, 2017:101). Buradan da açıkça anlaşıldığı üzere Erdoğan medeniyet söylemini,

hitap ettiği toplumun gündelik hayatında ritüel ve törensel anlam taşıyan ve diğeri siyasi rakiplerinin ‘algılayamadığı’ ‘farklı’ mesajlar, jestler ve simgelerle oluşturmaktadır. Üstelik Türkiye siyasetinin bugüne kadar süregelen hâkim sekülerleşmiş ve hatta yer yer ‘katı laik’ tonu düşünüldüğünde bunun gibi ‘ritüel’ ve ‘törensel’ anlamı derin jestler, Erdoğan ile toplum arasındaki etkileşimin sahiciliğini sürekli ve tesirli kılmaktadır denilebilir. Bu anlamda, Erdoğan’ın dinle ve geleneksel değerlerle kurduğu ilişki biçimi ve bunu halka yansıtmaya ve aktarma tarzının, yalnızca ‘din istismarı’ gibi yetersiz ve çarpıtıcı bir yaklaşımla değerlendirilmesi hatalı olur. Nitekim vatandaşların din eksenli taleplerinin ve kimlik haklarının siyasette yer bulmaya başladığı çok partili siyaset yıllarında, bu talplerin ve hakların temsilciliğini yapmaya çalışan siyasetçilerin tepesinde adeta bir Demokles kılıcı gibi sallanan ‘din istismarı’ söyleminin işe yarar bir laikçi politika aracı olarak kullanıldığı bir gerçektir. Oysaki laikçi baskı politikalarının bizzat bu din istismarına zemin hazırlayan anormal bir ortam yarattığı iddia edilebilir. Türkiye’deki laiklik modeliyle ilgili çalışmalarda ifade edildiği üzere “*esasinda din istismarının, ülkede uygulanan laikliğin bir gerekçesi olduğunu iddia edenlerin yanıldıkları en temel nokta, laikçi-laiklik uygulamaları nedeni ile dinin istismar edilebilen bir fenomene dönüşmüş olması gerçeğidir*” (Şan, 2012: 19). Erdoğan kendi söylemlerinde ve şahsında ete kemiğe büründürdüğü siyasetçi tipiyle bu ‘din istismarı’ aracını ana akım-seküler siyasetin elinden almıştır denilebilir. Ancak siyasi rakipleri tarafından ve Erdoğan üzerine analizler yapan sosyal bilimciler tarafından da az ya da çok vurgulanan bu husus tam anlamıyla anlaşılmaktan uzaktır ve hâlâ bu siyaset tarzını ‘din istismarı’ çerçevesine sıkıştıran laisist önyargılarla malûl yaklaşımların var olduğunu görebiliyoruz. Bu anlamda Erdoğan’ın ‘millet’le, ‘toplum’la, ‘halk’la kurduğu ilişkiyi anlamaya çalışan yaklaşımların, ‘iktidar’, ‘muktedir olmak’ (Türk, 2014), ‘kültürel sermaye’ (Koyuncu, 2013), ‘ulusal kimlik’ gibi teori-merkezli ve ‘modernist’ kategorilerle anlamlandırmaya çalışmaları eksik bir çaba olarak görülebilir. Dolayısıyla söz konusu yaklaşımların açıklayıcı bir çaba sergilediği ancak anlayıcı bir bakış açısını ihmal ettiği iddia edilebilir. Erdoğan’ın söylemlerindeki bu ritüel ve törensel tonu yüksek ifadelerin, medeniyet-kimlik ilişkisini de sürekli tekrarlarla pekiştirerek kavramsallaştıran bir yönü vardır. Bu yönüyle bakıldığında Erdoğan söylemini tarihî referanslara da sahip olan ve sürekli hale getirdiği belli ‘kalıp ifadeler’ etrafında örmüştür. Örneğin Şeyh Edebali’den iktibas ederek söylediği ‘İnsanı yaşat ki devlet yaşasın’ sözü,

‘biz bu millete efendi olmaya değil hizmetkâr olmaya geldik’ sözü, ‘Dünya 5’ten büyüktür’ ifadesi, ‘tek millet, tek bayrak, tek vatan, tek devlet’ formülü gibi söylemlerin hepsi temel olarak tarihî ve popülist kaynaklardan beslenen ‘halk dili’ne tercüme edilmiş ifadelerdir. Recep Tayyip Erdoğan’ın siyasete ilk girişinden bu yana ortaya koymuş olduğu yeni dilin, sadece kendi siyasi cenahındaki kişileri değil bütün bir ülkenin siyaset dilini de dönüştürücü bir etki yaptığı bariz bir gerçektir. Erdoğan kendi söylemini oluştururken dikkat çeken önemli bir yönü de daha önce hiç belli bir bağlamda, belli bir çerçevede siyasi literatürde kullanılmamış sözleri, kelimeleri, kavramları ve cümleleri nev-i şahsına münhasır bir üslûp ile dolaşıma sokarak ‘yeni’ kavramlar icat etmesidir. Onun bu yönü diğer siyasal liderlerin teorik ve kitabî ifadelerinden daha etkili bir konuşma üslûbunun yerleşmesine zemin hazırlamıştır. Öyle ki medeniyet kelimesini bile Arapça tabirle söylersek şeddeli olarak ‘medeniyet’ şeklinde telaffuz ederek hitabet yeteneğinden kaynaklanan avantajını ‘farklı bir söylem’ oluşturmak üzere kullanmıştır. Bu anlamda siyaset literatürüne uzun yıllar boyunca tek başına hâkim olduğu ifade edilebilir. Bu yüzden, Ak Parti’nin ve Erdoğan’ın millî kimlik vizyonunun ve siyaset dilini inceleyen sosyoloji alanındaki çalışmalarından ziyade Erdoğan’ın siyasal iletişim dili üzerine yapılan çalışmalar onun bu yönünü daha derinlikli olarak değerlendirmiştir. Bu gibi çalışmalarda örneğin Erdoğan’ın karizmatik otoritesinin getirdiği liderlik özellikleri ve bu sayede halk ile kurduğu ilişkinin gücü, algılanan demokrasi, otoriterlik ve liderlik özellikleri mülakat ve anket yöntemiyle analiz edilmiştir (Arklan, 2004). Öte yandan Erdoğan’ın Balkon konuşmaları ve ‘Milletle Hizmet Yolunda’ adıyla yaptığı ulusa sesleniş konuşmalarının Özal ve Demirel gibi daha önceki dönemin Türk siyasetçileriyle ve diğer ülke siyasetçileriyle karşılaştırılmasına dayalı çalışmalar, ‘popülist söylem’ başlığı altında ele almıştır. Ancak bu çalışmalar daha çok ‘popülizm’ ve siyasal iletişim gibi kavramlara odaklanmakta ve özel olarak Erdoğan’ın medeniyet söylemine ve bunun kimlikle ve kimlik politikalarıyla olan ilişkisine yer vermemektedirler. Bu itibarla burada daha çok Erdoğan’ın medeniyet-kimlik ilişkisine dair söylemlerine değinilecektir.

Erdoğan’ın medeniyet meselesine bakışı konusunda, Ak Parti’nin ilk yıllarından beri geleceğe dönük hedefler ile geçmişe dönük ‘yeniden hatırlamalar’ ve ‘yeniden kurgulamalar’ büyük rol oynamaktadır. Bu bağlamda geleceğe dönük hedefler, en başta Cumhuriyetin yüzüncü yılı (2023) ve ‘muasır medeniyetler seviyesine çıkmak’ vurgusu, İstanbul’un fethinin altı yüzüncü yılı olan 2053 ve Türklerin Anadolu’yu vatan olarak

kazanmasını simgeleyen Malazgirt Zaferi'nin binyıl dönümü olan 2071 gibi fütürist söylemlerle şekillenmektedir. Bu söylemler geleceğe dönük hedeflerin geçmişe yönelik yeniden hatırlamalara sıkı sıkıya bağlandığı bir düşünme biçimini de beraberinde getirmektedir. Böylece Türkiye tarihine ilişkin olarak kimlik ekseninde milliyetçi-muhafazakâr ve İslâmcı cenahta sık sık tekrarlanan 'bin yıllık kardeşlik' söylemi perçinlenmekte hem de Batıcı-Kemalist dilde de sıklıkla kullanılan 'muasır medeniyetler seviyesi' perspektifi tekrar edilmektedir.

Erdoğan geçmişe dönük 'yeniden hatırlamalar' ve 'yeniden kurgulamalar' konusunda ise özellikle doğrudan İslâm'ın başlangıcıyla 'medeniyet davası'nı başlatması ve bu dava söylemini de aynı zamanda partisinin siyasal kökeni olarak tanımlaması sonuç olarak etkili bir retorik oluşturmasını sağlamıştır. Örneğin Ak Parti'nin on beşinci kuruluş yıl dönümünün kutlandığı, 15 Temmuz Darbe girişiminden hemen bir ay sonra gerçekleşen toplantıda söylediği şu sözler medeniyet söyleminin ana çerçevesini çizmektedir:

“Bu parti 15 yıllık bir parti olabilir ama bu partinin ve mensuplarının medeniyet davası bin 400 yıllık kadim bir davadır. Bu parti ve mensupları Anadolu coğrafyasında bin yıldır verilen mücadelenin bugünkü temsilcileridir. AK Parti'yi var eden ve yaşatan ruh, İstanbul'un fethinden Çanakkale'ye, İstiklâl Harbi'nden 15 Temmuz'a kadar bu milletin iftihar vesilesi tüm dönemlerinin ruhudur” (Milliyet, 14 Ağustos, 2016).

Bu konuşmadaki üslup ve tınıya baktığımız zaman Nurettin Topçu ve Sezai Karakoç etkisi çok açık bir biçimde görülmektedir. Yirminci ve yirmi birinci asrın siyasi ideallerini bin dört yüz yıllık İslâm davasıyla ilişkilendiren ve hiçbir ırk ya da etnisiteye atıf yapma gereği duymadan Anadolu vurgusuyla verilen mücadelenin mihenk taşlarını oluşturan tarihî olayları zikreden bu söylem, İslâmcılığın medeniyet söylemiyle örtüşmektedir. Öte yandan, Erdoğan'ın Anadolu coğrafyasındaki bin yıllık tarihe ve birlikteliğe açık ya da örtük göndermeler yaparak millî kimlik konusunda, özellikle 2010'lu yıllarda daha somut ve kesin bir şekilde ifadelendirdiği dört unsurun tekliğine ve bu teklik etrafında birliğe dayanan söylem, Ak Parti'nin iç siyasette kimlik politikalarını şekillendiren medeniyet söylemini özetlemektedir. Bu dört unsur Erdoğan'ın 'tek millet, tek bayrak, tek vatan, tek devlet' olarak sürekli ifade ettiği birlik formülüdür. Bu özetleyici ifade kimi çevrelerce Nazi Almanyası'nın 'Ein Volk, Ein Reich, Ein Führer'(Tek Halk, Tek İmparatorluk, Tek Lider) sloganıyla benzeştirilerek tekçi ve totaliter bir anlayışı temsil ettiği iddia edilmektedir. Erdoğan'ın söyleminde farklı etnisitelerden, farklı din, mezhep ya da

inanişlardan gelen, farklı dilleri olduğu kabul edilen ancak bin yıllık bir medeniyet içerisinde birlik oluşturan ve günümüzde Türkiye Cumhuriyeti Devleti bünyesinde, tek bir bayrak altında, mevcut ülke sınırları içerisinde tek bir ulus olarak yaşayan politik topluluğu tanımlamaktadır. Erdoğan'ın en son 2017 Diyarbakır mitinginde söylediği şu sözler daha önce birçok kez tekrar ettiği yaklaşımı özetlemektedir: *'Dikkat ediniz. Türk demiyoruz, Kürt demiyoruz, Laz, Boşnak, Roman demiyoruz. Hepsini birden içine alan bir ifade kullanıyoruz. 'Tek Millet' diyoruz. Seksen milyonuyla tek millet'* (TCCB, 1 Nisan 2017). Erdoğan'ın bu yaklaşımı birinci bölümde Sezai Karakoç'un İslâm medeniyetinin kimliğine dair yaklaşımıyla benzeşmektedir. Karakoç da *"Evet biz büyük bir medeniyetin sahibiydik. Bunun adı İslâm Medeniyeti'ydi. Türk medeniyeti değil, arap medeniyeti değil, acem medeniyeti değil. Evet Araplar, Türkler, Acemler, Kürtler, Çerkezler, her ne kadar İslâm ırkı varsa hepsi katılmıştır buna. Bunların yoğurduğu bu hamurdan İslâm medeniyeti doğmuştur"*(Karakoç, 2012:129). Karakoç'un kimlik olarak tek tek milletleri değil İslâm'ı esas alan bu medeniyet yaklaşımı, Erdoğan'ın millet tarifiyle de uyuşmaktadır. Yine Erdoğan bir konuşmasında aile içinde geçen bir olaya atıf yaparak kimlik tanımlı yapmaktadır:

"Aklıma rahmetli babama sorduğum bir soru geldi. Bir gün babama sordum; 'Biz Laz mıyız, Türk müyüz?' dedim. Babam dedi ki, 'Oğlum büyük dedem Mollaymış, ona sordum 'Dede biz Laz mıyız, Türk müyüz?' Büyük dedem de babama şu cevabı vermiş: 'Torunum, yarın öleceğuk, Allah bize Men Rabbüke, Ve men nebiyyüke, Ve ma dinüke [Rabbin kim, peygamberin kim ve dinin nedir] sorularını soracak. Ve ma kavmüke[kavmin nedir] diye bir soru sormayacak. Sana sordukları zaman, 'Elhamdülillah Müslümanım' de geç' demiş" (Milliyet, 18 Nisan 2016).

Erdoğan'ın burada işaret ettiği kimlik, Ziya Gökalp'in toplumların gelişmesine dair tasnifinde sırayla kavim-ümme-millet olarak tarif ettiği gelişme sürecinde modern ulus anlamındaki millettten ve bütün Müslümanları kapsayan bir politik topluluk olarak ümmetten ziyade İslâm ile tanımlanan İslâm milletini tarif etmektedir. Bu anlamda Erdoğan'ın işaret ettiği 'millet' ile Karakoç'un işaret ettiği 'millet' aynıdır. İslâm medeniyeti kimliğiyle tanımlanan, belli bir coğrafyada(vatanda -tek vatan) belli bir devletin ve bayrağın (politik topluluğun) çatısı altında yaşayan milleti tanımlamaktadır. Dolayısıyla birlik duygusunu modernleşmeyle eşzamanlı, seküler bir kültürel muhtevaya dayalı olarak anlayan Batıcı-Kemalist çizgiye karşı tarihî koşullar gereği oluşan Türk-

İslâm sentezini işaret eden ve milliyetçi medeniyetçilik çizgisinin ve İslâmcı çizginin az çok üzerinde uzlaşabildiği bir millet anlayışıyla kavramsallaştırmaktadır.

Ancak burada belli bir ismi zikretmeden “tek millet” olarak ifade edilen kimlik Türk milliyetçileri, ulusalcılar ve bazı İslâmcılar tarafından kimliksizlik olarak eleştirilmektedir. Türk milliyetçileri ‘Türk milleti’ ibaresinin hem kadim ve hem de modern bir gerçeklik olarak Türk ulusunun adı olduğunu ifade ederek eleştirmekte, kimi İslâmcılar ise tarihte ve günümüzde Türk milleti’nin İslâm’dan ayrı düşünülebilecek bir etnisite değil tarih içerisinde İslâm’la yoğrulmuş bir müslüman kimliği olduğunu söyleyerek eleştirmektedirler. Yine Erdoğan’ın birçok konuşmasında farklı etnik kimliklerden biri olarak Türklüğü de diğer kimliklerle eş düzeyde bir kimlik olarak zikretmesi ve buna binaen ‘Türkiyelilik’ kavramını öne çıkarması da eleştirilen bir başka husustur. Erdoğan Cumhurbaşkanlığı seçimlerini kazandığı 2014 seçimlerinden sonra yaptığı balkon konuşmasında bu yönde bir kavramsallaştırmayı tekrarlamaktadır:

“Hepimiz aynı ecdadın, aynı kültürün ve aynı medeniyetin, aynı tarihin evlatlarıyız. Siyasi görüşlerimiz farklı olabilir. Yaşam tarzlarımız farklı olabilir. İnançlarımız, mezheplerimiz, etnik köken ve dillerimiz farklı olabilir. Ama biz hepimiz bu ülkenin evlatlarıyız. Hepimiz bu ay yıldızlı bayrağın gölgesi altındayız. Müslüman, Hristiyan, Musevi, Süryani, Ezidi’den önce Türkiyeli vardır. Alevi’den Sünni’den önce Türkiyeli var. Türk, Kürt, Arap, Laz, Gürcü, Boşnak, Çerkez, Rum, Ermeni’den önce Türkiyeli vardır” (Yeni Şafak, 14 Ağustos 2014).

Türkiyelilik adı altında yeni bir ulusal kimlik adlandırmasının diğer bütün dinî ve etnik kimliklerin çatısını oluşturan bir kimlik olduğu iddiası yine benzer eleştirilere uğramıştır. Bu gibi söylemler karşısında son yıllarda Türkiye’de sık sık yapılan üst-kimlik ve alt-kimlik tartışmaları daha da hız kazanmıştır. Dolayısıyla sosyolojik anlamda ve anayasal olarak ortak kimliği ifade eden ‘Türklüğün’ bertaraf edilmesi tehlikesinin var olduğu iddiası ve eleştirisi sürekli olarak gündemde tutulan yaklaşımlarsan biridir. Bu sorun kimileri tarafından ‘Türk sorunu’ olarak ifade edilmiş ve bu anlamda Cumhuriyet Türkiye’sinde ulus-devlet temelinde tekil ve dışlayıcı bir kimlik olarak tanımlanan ‘Türklük’ kimliğinin, yani çoğunluk kimliğinin ve devlet kimliğinin krizi şeklinde tanımlanmıştır (Ergil, 2013:15-17). Öte yandan medeniyet kimliğinin Türklük dışında bir kimlikle tanımlanmasına dair çeşitli eleştiriler yapılmış ve aslında ‘Türklüğün’ modern ulus-devlet kimliği olarak değil modern öncesi kökleriyle beraber, tarihsel bir medeniyet kimliği olarak anlaşılması gerektiği görüşü savunulmuştur. Bu görüş açısından

bakıldığında Ak Parti'nin medeniyet tasavvuru 'hatalı bir millet kurgusu' oluşturmakta ve Türklüğün bertaraf edilmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla bu medeniyet anlayışının hatalı varsayımları sebebiyle ortaya çıkan durumda Türk milliyetçilerinin tepkileri, "Türklüğü kazıma arzusu bir medeniyet tasavvuru gayreti olmaktan çok, medeniyet tahribi faaliyetine denk düşüyor" cümleleriyle ifade edilmiştir (Okur, 6 Ocak 2017). Bu görüş, en yetkili ağız olarak Erdoğan'ın dilinden ifade edilen ve Türk kimliğini ortak, 'tek millet' kimliği dediği ve farklı etnik ve dinî unsurlardan oluşan bir kimliğin çatısı olarak değil de bu çatının bir bileşeni olarak gören medeniyet anlayışının İbn Haldun'un medeniyet perspektifinden yola çıkılarak eleştirilmesini içermektedir. Bu konu son bölümde Ak Parti'nin kimlik politikalarına yönelik sahadan gelen değerlendirme ve eleştiriler kapsamında ele alınacaktır.

Ayrıca Erdoğan'ın medeniyet söyleminde Batıcı-Kemalist ulusal tarih ve coğrafya tasavvurunun sık sık eleştirildiği ve yeniden tanımlandığı görülmektedir. Bu amaçla modernleşme, milletleşme ve medeniyet tarihini 1919'dan başlatan resmî tarih söylemini eleştirmektedir. Birinci Cihan Harbi'ndeki önemli cephe zaferlerinden olan Kut-ül Amare Zaferi'nin yüzüncü yıl dönümü anısına düzenlenen bir toplantıda sarf ettiği şu sözler tarih ve medeniyet ilişkisine bakışını yansıtmaktadır:

"Milletimizin, medeniyetimizin binlerce yıllık tarihini, neredeyse 1919 yılından başlatan bir tarih anlayışını reddediyorum. Her kim ki zaferleriyle ve yenilgileriyle son 200 yılımızı, hatta son 600 yılımızı soyutlayıp eski Türk tarihinden Cumhuriyete atlıyorsa biliniz ki o kişi milletimizin de devletimizin de hasmıdır.... Batı medeniyetinde Türk, belli bir kavmin adı değil tüm Müslümanları ifade eden bir isimdir. Dünyada 200 milyonun üzerinde bir varlığa sahip Türkçe konuşan toplumlar denince de akla önce bizim milletimiz gelir. Millet olarak temsil ettiğimiz bu geniş algının gerisindeki büyük mücadeleyi ve fedakârlıkları çok iyi görmek, çok iyi değerlendirmek ve idrak etmek mecburiyetindeyiz. Ülkemizde maalesef, nesillere bu büyük fotoğrafı gösterecek bir tarih anlayışı mevcut değil" (Hürriyet, 30 Nisan 2016).

Erdoğan burada hem son iki yüz yıllık modernleşme tarihimize ve hem de altı yüz yıllık Osmanlı tarihine atıf yapmakta ve tarihi bütünlük içerisinde ele alınmasını savunmaktadır. Erdoğan'ın sık sık tekrarladığı 'Türkiye Cumhuriyeti bizim ilk değil son devletimizdir' sözü de, tarih bilincine dair yapılan vurgunun önemli bir boyutunu oluşturuyor. Öte yandan yukarıda tartışılan başka bir konuyu gündeme taşımakta ve Batılıların gözünde 'Türk' kimliğinin sadece etnik ve ırksal bir kimlik değil bütün

Müslümanları kapsayan bir medeniyet kimliği anlamına geldiği görüşünü dile getirmektedir. Böylece Ak Parti'nin medeniyet söylemindeki tek millet anlayışına dair İslâmcıların ve Türk milliyetçilerinin temel eleştirisini de cevaplamış olmaktadır. Erdoğan'ın bu yaklaşımı, ulus-devlet temelli tarih anlayışıyla sınırlı bakış açısının sorgulanmasını talep etmektedir. Öte yandan, Erdoğan coğrafya tasavvuruna dair görüş ve eleştirilerini yine kendine has üslûbuyla dile getirmektedir. Abdürrahim Karakoç'un 'Bu hududu kimler çizmiş gönlüme, dar geliyor, dar geliyor gardaşım' mısraıyla mevcut ulusal sınırların dışında kültürel coğrafyamızın çok daha geniş bir medeniyet havzasına sahip olduğunu ifade etmektedir:

“Bugün biz Suriye, Irak, Kırım, Batı Trakya, Bosna deyince birileri sanki uzaydan gelmiş gibi yüzümüze bakıyor. Hatta daha da ileri gidip tam bir cahil cesaretiyle 'Türkiye'nin Irak'la, Bosna'yla ilişkisi ne olabilir?' diyorlar. Halbuki bugün başka dünyalardan bahseder gibi sözünü ettiğimiz bu coğrafyalar bizim canımızın birer parçasıdır. Gaziantep'le Halep'i, Rize'yle Batum'u, Bursa'yla Üsküp'ü birbirinden farklı düşünmek mümkün mü? Bu şehirler fiziki olarak başka ülkelerin sınırları içindedir ama bizim gönül sınırlarımız oraları kapsayacak şekilde geniştir. Ah benim yeşil Bursalı kardeşlerim; “Ellerin yurdunda çiçek açarken bizim ile kar geliyor gardaşım/ Bu hududu kimler çizmiş gönlüme dar geliyor dar geliyor gardaşım”. Gönlümüze dar da gelse, biz her ülkenin fiziki sınırlarına saygı duyuyoruz. Hiçbir ülkenin egemenlik hakkıyla ilgili en küçük sorunumuz bulunmuyor. Bizim derdimiz oralarda yaşayan kardeşlerimizin, oralarda bulunan ecdat yadigârı mirasın korunmasıdır. Çünkü bizim tüm bu coğrafyanın her köşesinde atalarımızın ayak izi var. Döktüğü kan, yattığı mezar var. Şu anda dünyanın 30 ayrı ülkesinde bizim şehitliklerimiz var. Bunlar bizden kopuk olabilir mi?” (TCCB, 22 Ekim 2016).

Türk-İslâm medeniyetinin önemli şehirlerine ve Osmanlı coğrafyasının farklı bölgelerine bu şekilde vurgu yapılması Erdoğan ve Davutoğlu'nun konuşmalarında sık sık rastlanan bir durumdur. Bu durum dış politikada 1980'li yıllardan beri devam eden yeni kimlik arayışının bir parçası olduğu gibi iç siyasette de ulus-devlet kimliğinin ötesinde bir kimlik tasavvurunun var olduğuna işaret edilmesi anlamında önemli bir göstergedir. Bu yaklaşım yine İslâmcı medeniyetçiliğin en önemli isimlerinden olan Sezai Karakoç'un İslâm medeniyeti coğrafyasına dair bakış açısıyla örtüşmektedir. Daha önce de değinildiği üzere Karakoç, 'ulus-devleti aşan büyük bir coğrafya tasavvuru'na ve “*Cebel-i Tarık'tan Cava'ya kadar*” uzanan bir ‘İslâm Haritası’ fikrine sahipti. Karakoç düşündüğü bu İslâm haritasında “Nil boyu, Dicle-Fırat arası, Maveraünnehir, Konya Ovası ve Pencap bölgesi baştanbaşa bereketle dikili ve yemyeşil”dir. Bu İslâm haritası bünyesinde bütün milletleri

bir arada tutan ortak bir ideale sahiptir. Karakoç bunu şöyle ifade etmektedir: “İslam haritasının her köşesinden yükselen bacalar ve bu bacalardan tüten mesut dumanlar. Mekke, Medine, İstanbul, Konya, Diyarbakır, Bağdat, Şam, Halep, Basra, Kahire, Tahran, Semerkant, Tunus, Fas, Cezayir, Nijerya, ve Pakistan Üniversitelerinden yükselen aynı ideal, aynı ilim ışığı” (aktaran Çağan, 2008:282). Aynı şekilde İslamcılığın bir diğer önemli ismi olan Necip Fazıl’ın Sakarya Türküsü şiirinde ‘Nerede kardeşlerin cömert Nil, yeşil Tuna’ derken coğrafya tasavvuru üzerinden medeniyet birliğini tasvir etmesi de benzer bir görüşe işaret etmektedir. Karakoç’un tasvir ettiği İslam haritası ve Necip Fazıl’ın yine bu yöndeki tasvirleri, Erdoğan ve Davutoğlu’nun bahsini ettiği İslam medeniyeti ve İslam şehirleri arasındaki ilişkinin çerçevesiyle aynı görüş açısına sahiptir.

Ak Parti’nin medeniyet söylemi Davutoğlu ve Erdoğan’ın bu görüş ve söylemleri dışında resmî program, tüzük, seçim beyannamesi ve vizyon belgeleri gibi dokümanlarda da ifadesini bulmaktadır. Örneğin Ak Parti’nin bir siyasi parti olarak kurucu metni olan tüzüğünden başlayarak medeniyetçi söylemin kayda değer bir yer bulduğunu görmekteyiz. Ak Parti tüzüğündeki medeniyetçi yaklaşımın temel çerçevesi, Atatürk’ün ‘muasır medeniyetler seviyesi’ne ulaşma hedefiyle yeni bir medeniyet tasavvurunun sentezine dayanmaktadır.

“AK PARTİ siyaseti, Türkiye’yi hak ettiği itibara kavuşturmak üzere milletimizin medeniyet tasavvurundan, kalbinden, aklından ve vicdanından doğmuştur.... Kökü mazide milletimizin hamuruyla yoğrulan AK PARTİ, ürettiği siyasetle sonuna kadar milletimizin temel değerlerine sahip çıkacaktır... Geçmişten gelen değerlerimizi koruyarak, Cumhuriyetimizin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk’ün gösterdiği muasır medeniyet seviyesine ulaşmak ve hatta onu aşabilmek için ikinci maddede açıklanan normlar ve genel kabullere uygun faaliyetlerde bulunmayı, siyasi hayatın zemini kabul eder” (Ak Parti Tüzüğü, 20015:5, 24).

Burada görüldüğü üzere Ak Parti’nin medeniyet söylemi, “milletimizin temel değerleri”, “geçmişten gelen değerler”, “milletimizin medeniyet tasavvuru” gibi ifadelerle içeriği tam net olmayan bir söylemle gelecek ‘muasır medeniyet’ hedefini yönlendirmektedir. Bu yaklaşım, Davutoğlu ve Erdoğan gibi medeniyet söyleminin teorisyeni ve pratisyeni olarak kabul edebileceğimiz iki ismin söylemleriyle de uyumaktadır. Yine Ak Parti’nin 2023 siyasi vizyon belgesine bakıldığında da benzer vurguların hâkim olduğu görülmektedir. Ak Parti kendi medeniyet söylemine dayalı siyasi vizyonunu evrensel kavramlarla ilişkilendirmektedir. Örneğin “AK Parti kendi medeniyet değerlerini esas

olarak demokratik bir siyaset tarzını hayata geçirmiştir”(Ak Parti, 30 Eylül 2012:5) denilerek demokratik siyasetin kökenleri milletin medeniyet değerleriyle ilişkilendirilmektedir. Yine devletin toplumsal kesimlerle ve bireyle olan ilişkileri ve çoğulculuk siyasetinin de medeniyet değerlerinden kaynaklanan hak ve hürriyet anlayışıyla ilişkilendirildiği görülmektedir:

“Medeniyet değerlerimizden süzülüp gelen hak ve hürriyet kavramlarını geliştirmekle, devlet-toplum, devlet-birey, aile-birey arasındaki ilişkiler olduğu gibi farklı toplum kesimleri arasındaki ilişkiler de daha güçlü bir hale gelecektir... Milletimizin ortak tarihinden, kültüründen ve medeniyetinden miras kalan çeşitliliğini ve çoğulculuğunu yaşatmaya ve geliştirmeye kararlıyız”(Ak Parti, 30 Eylül 2012: 24, 28).

İç politikaya ve iç politikada devlet-toplum, devlet-birey ilişkilerini dönüştürmeye ve çoğulcu bir toplum modelini benimsemeye dayalı medeniyet vizyonunun yanı sıra, dış politikada da benzer bir vizyonun öngörüldüğü anlaşılmaktadır. Buna yönelik olarak Ak Parti’nin 2023 siyasi vizyon belgesinde ve T.C. Dışişleri Bakanlığı tarafından yayımlanan dış politika belgelerinde geniş yer bulan Medeniyetler İttifakı Girişimi de önemli bir konuma sahiptir. 2004 yılında İspanya’yla ortak bir girişim olarak başlatılan bu platform, BM gibi en büyük uluslararası platformdan sonra en fazla üyeye sahip olan geniş bir platform işlevi görmüştür (T.C. Dışişleri Bakanlığı, 2013). Bu platformun küresel düzeyde farklı kültür ve medeniyetlerin bir arada yaşamasına katkı sağlamak amacıyla oluşturulduğu ifade edilmektedir (Ak Parti, 30 Eylül 2012).¹¹ Ancak Ak Parti iktidarının 2014 ve sonrası döneminde ‘medeniyetler ittifakı’ gibi girişimler, ‘medeniyetler arası diyalog’ söylemi ve dış politikadaki yumuşak güç aracı olan kurumlarla yapılan faaliyetler yeniden bir değerlendirme ve revizyona tâbi tutulmaktadır. Zira küresel düzeyde faaliyet gösteren Fetullah Gülen Grubunun özellikle 15 Temmuz Darbe girişimiyle birlikte terör örgütü yapılanmasına evrilmesiyle beraber devletin yeniden yapılanma çabaları hız kazanmıştır. Bu kapsamda medeniyetler arası diyalog girişimlerinin, söz konusu grubun ‘dinler arası diyalog’ ve benzeri söylem ve faaliyetlerinden ayırt edilmesi ve farklı bir yapılanmaya gidilmesi kaygısı öne çıkmıştır.

¹¹ Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Medeniyetler İttifakı Girişimi, <http://www.mfa.gov.tr/medeniyetler-ittifaki-girisimi.tr.mfa>. (15 Mart 2017).

3.2.3. Ak Parti'nin Medeniyet Söylemine Yönelik Değerlendirme ve Eleştiriler

Ak Parti'nin medeniyetçi söylemi ve bunun kimlik politikalarıyla ilişkisine dair esaslı bir değerlendirme ve eleştiri literatürü bulunmamaktadır. Bu bağlamdaki eleştirilerin daha çok Ahmet Davutoğlu'nun medeniyet temelli görüş ve analizlerinin Ak Parti'nin dış politika vizyonu üzerindeki etkisine odaklandığı görülmektedir. Literatürdeki bu eksikliğe dair tek istisna, Burhanettin Duran'ın bu konuyu ele alan ve medeniyetçi söylemin kimlik politikaları bağlamındaki imkân ve sınırlılıklarını irdeleyen makalesidir. Ancak genel olarak eleştiri literatürü ise Ahmet Davutoğlu'nun önce Dışişleri Bakanı ve ardından Başbakan olmasıyla birlikte ciddi bir görünürlük ve ün kazanan görüşleri daha çok onun uluslararası ilişkiler alanındaki temel yaklaşımı olan, *Stratejik Derinlik* doktrini olarak da bilinen ve kitabına da ismini veren yaklaşımı bağlamında eleştirilmiştir. Oysaki bizim buradaki temel yaklaşımımız daha çok medeniyet söyleminin iç siyasetteki yansımaları ve kimlik politikalarıyla olan ilişkisidir. Dolayısıyla son bölümde bu konuya geçmeden önce, Ak Parti'nin medeniyetçi söylemine daha çok dış politika bağlamında getirilen eleştirilere dair kısa bir değerlendirmenin faydalı olacağı düşünülmektedir.

Ak Parti'nin medeniyet söylemi dış politika bağlamında genellikle Pan-İslamizm, neo-Osmanlılık gibi iddialarla eleştirilmiştir. Bu eleştirilere göre Davutoğlu'nun teorilerinde belirginleşen medeniyet söylemi Soğuk Savaş'ın bitişi ve Özal'dan bu yana özellikle dış politika ekseninde ortaya çıkan Osmanlılık ya da neo-Osmanlılık söyleminin devamı sayılabilir. Ancak Özkan'a göre bilhassa Davutoğlu bağlamında AK Parti'nin medeniyet söylemi neo-Osmanlılıktan ziyade Pan-İslâmcılık olarak adlandırılmalıdır. Zira Özkan'ın da makalesinde Davutoğlu'ndan aktardığı üzere, İslâmcı görüş Özal'ın neo-Osmanlılığından bir kopuşu temsil etmekteydi. Davutoğlu'na göre Özal'ın yeni Osmanlılığı teorik altyapıdan yoksun bir pragmatizmi barındırmaktaydı ve Tanzimat'ın Mustafa Reşit Paşa, Fuad Paşa ve Âli Paşa gibi Batıcı bürokratlarında tecessüm eden Batıcı medeniyetçiliğinin bir devamı niteliğindeydi. İşte bu noktada Davutoğlu'nun ortaya koyduğu medeniyetçi söylem için hem teorik altyapıya sahipti hem de Özal'ın yeni Osmanlılığından farklı bir İslâmcı medeniyet görüşünü temsil etmekteydi. Özkan 1990'lı yıllardan itibaren hem Erdoğan gibi siyasi isimlerin ve hem de İslâmcı aydınların Özal'ın yeni Osmanlılığından ziyade İslâmcı bir görüşü temel aldıklarını vurgulamaktadır. Özkan bu doğrultuda Ak Parti dönemindeki medeniyet söyleminin özellikle 2011 sonrasında içeride daha otoriter ve dış politikada daha hayalci bir tasavvur

ve eksen kayması ile Yeni Osmanlıcılıktan ziyade pan-İslâmcı çizgiye savrulduğunu iddia etmektedir. Özkan'a göre on dokuzuncu yüzyıl sonu ve yirminci yüzyıl başındaki pan-İslâmcılık akımı gibi günümüzde de pan-İslâmcı olarak adlandırdığı politika gerçekçi bir temelden yoksundur. Buna göre Kemalist-Batıcı dış politika yönelimi yirminci yüzyıl başlarında ne kadar gerçekçiyse, pan-İslâmcı olarak adlandırdığı dış politika da hem günümüzde ve hem de o tarihlerde o kadar hayalcidir (Özkan, 2015: 419, 447-451). Özkan *Stratejik Derinlik* doktrininden daha önceki dönemde yani Davutoğlu'nun erken döneminde, 1980'lerden beri yayımladığı yazıları inceleyerek onun 'pre-modernist' eğilimleri olduğunu ve görüşlerinin ona 'otoriter yayılmacılık' fikrini aşıl原因 ve Batı'da da emperyal jeopolitik yaklaşımların temel çerçevesini oluşturan 'lebensraum (yaşam alanı)' 'mihver ülke' gibi kavramlara dayandığını iddia etmektedir (Özkan, 2014:123). Behlül Özkan bu kapsamda Davutoğlu'nun modernite öncesi İttihad-ı İslâm idealine bağlı olduğunu ve Soğuk Savaş sonrasındaki yeni düzende ulus-devletin sınırlarını aşan bir birlik tasavvuruna yöneldiğini savunmaktadır. Sonuç itibarıyla Özkan'ın eleştirileri Davutoğlu'nun gerçekçi bir temele sahip olmayan yeni bir siyasal birlik ve dayanışma arayışı içinde olduğu ve ulus-devlet temelli siyasal birliği aşındırdığı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu iddia esasında Türkiye'nin 2008 yılında beri gündemde olan 'eksen kayması' tartışmalarına kadar uzanabilir. Zira Türkiye 2002-2007 yılları arasındaki ilk döneminde Avrupa Birliği idealini sıkı bir şekilde takip ederken 2007 sonrasındaki ikinci döneminde çok-boyutlu, çok eksenli bir dış politika izleme siyaseti gütmeye başlamıştır. İşte Ak Parti'nin Avrupa Birliği (ve Batı) eksenli medeniyetçi söylemden bu çok-eksenli ve bu çok-boyutlu medeniyet söylemine geçişi eksen kayması tartışmalarını da beraberinde getirmiştir. Yukarıda da daha önce değindiğimiz üzere 'Demokratik Açılım', 'Millî Birlik ve Kardeşlik Projesi' veya 'Çözüm Süreci' olarak adlandırılan süreç de bu çok-boyutlu siyaset ve kimlik arayışı açılımının iç politika yönünü oluşturmaktadır.

Bu süreçte Davutoğlu'nun 'mihver ülke' kavramsallaştırmasıyla, Türkiye'nin artık Soğuk Savaş döneminde olduğu gibi belli bir bloğun ekseninde yer alan bir dış politika izlemekten ziyade çok eksenli, çok katmanlı bir dış politika yürütmesinin teorik altyapısı hazırlanmıştır denilebilir. Başbakan Yardımcısı Numan Kurtulmuş'un ifadesiyle bu yeni siyaset şöyle tanımlanmıştır: "Türkiye'nin bir tane ekseni vardır, o da kendi eksenidir" (Aljazeera, 24 Ağustos 2016). Yine Davutoğlu'nun tartışmalara cevap olarak söylediği

“Türkiye’nin eksenini Ankara eksenidir” (Yeni Şafak, 17 Kasım 2009) ifadesi de benzer bir görüşün net olarak ifade edilmesidir. Buna binaen hem Kurtulmuş ve hem de Davutoğlu Türkiye’nin yeni dış politikasında sadece Osmanlı bakiyesi olan dünyayla, sadece İslâm dünyasıyla ya da sadece Türk dünyasıyla ilişkilerle sınırlı kalmadığı ifade edilmektedir. Bundan ziyade dış politikanın kuralları gereği ortak çıkarlarının bulunduğu bütün taraflarla çok boyutlu bir dış politika izlemeyi ilke edindiği ve bunu da pratikte uyguladığı örneklerle ifade edilmektedir. Nitekim Ak Parti döneminde dış politikada yürütülen çok boyutlu açılım ve büyüme politikası¹² sadece İslâm dünyasıyla sınırlı bir gelişme olmaktan çok öte bütün uluslararası bağlamlarda yaşanmıştır. Dolayısıyla Özkan’ın Ak Parti’nin medeniyet söylemini yalnızca tek boyutlu bir pan-İslamizm olarak görmesinin ve tek boyutlu, mezhepçi bir dış politika izlediği iddiasıyla itham etmesinin isabetli bir yaklaşım olmadığı söylenebilir. Özkan’ın bu iddialarına karşı bazı itirazlar da yükselmiştir. Örneğin Ali Balcı’nın Özkan’a verdiği cevapta, Özkan’ın Türkiye’nin Ak Parti döneminde Ortadoğu ülkeleriyle istisnai ilişkiler geliştirdiği iddiasına cevap vermekte ve dış ticaret verilerine göre Türkiye’nin bu dönemde oluşturduğu pazar çeşitliliğinin yalnızca Ortadoğu ile sınırlı olmadığını verilerle ifade etmektedir. Bunun dışında vizesiz seyahat ve Türk Hava Yolları’nın uçuşlarının Ortadoğu’da daha çok artması ve yoğunlaşması konularında da tek taraflı ön yargılı bir bakış açısının olduğunu göstermektedir. Zira bu dönemde dış politikada yukarıda da bahsettiğimiz diplomatik büyüme sürecine paralel olarak dünyanın çeşitli ülkelerine Türkiye’ye vizesiz seyahat imkânı tanınmış ve Türk Hava Yolları uçuş sıklığını artırmıştır (Balcı, 2015b: 225-226). Öte yandan Özkan’ın Ahmet Davutoğlu’nun sadece erken dönem yazılarına yoğunlaşarak onun aslında bir Pan-İslâmcı olduğunu iddia etmesi daha sonraki dönemde yazdıklarını ikinci plana itmesi ve ‘asıl Davutoğlu’nun bu erken dönem fikirlerde saklı olduğunu iddia etmesi Balcı’ya göre onun ideolojik bir kusur ve önyargıyla malul bakış açısını ortaya koymaktadır. Bu bakış açısına göre bir dönem İslâmcı olarak belli fikirleri savunan kişi, hep aynı çizgide kalmak zorundaymış gibi özcü bir yaklaşım çıkar ki bu da politik öznelerin dönüşümünü ve bu bölümün başında bahsettiğimiz İslâmcı hareketin dönüşümünü görmezden gelmek demektir. Sonuç olarak Özkan’ın bakış açısı, Ak

¹² Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. “13 yılda 65 yeni temsilcilik: Türkiye’nin yurtdışındaki temsilcilik sayısı 228’e çıktı” <http://kdk.gov.tr/sayilarla/13-yilda-65-yeni-temsilcilik-turkiyenin-yurtdisindaki-temsilcilik-sayisi-228e-cikti/41>.

Parti'nin dış politikadaki açılımlarını yalnızca Ortadoğu'yla sınırlıymış gibi gösterse ve ideolojik olarak tek taraflı olsa bile, Davutoğlu ve Ak Parti'nin şahsında ortaya çıkan medeniyet söyleminin, basitçe Özal'ın ya da muhafazakâr siyasetin yeni Osmanlıcılığının bir devamı olmaktan ziyade bir kopuşu temsil ettiğini tespit etmesi bakımından önemlidir. Buna göre Ak Parti'nin medeniyet söylemi, Tanzimat'ın benzeri olarak nitelediği Özalcı yeni Osmanlıcılıktan ayrı bir kimlik ve dış politika projesi olarak okunabilir.

Bilhassa yine Davutoğlu'nun teorilerine odaklanarak Özkan'la benzer fikirleri dile getiren bir başka örnek de Ümit Kıvanç'tır. Kıvanç ise Özkan gibi Davutoğlu'nun erken dönem yazılarına odaklanmaktan ziyade yalnızca *Stratejik Derinlik* doktrinine odaklanarak, Davutoğlu'nun medeniyet söyleminin yalnızca dinle sınırlı bir yaklaşım olduğunu iddia etmektedir. Davutoğlu'nun tarihsel değişimin ve sosyal dünyanın öznesi olarak ulus-devlet temelli ülkeden ziyade 'medeniyet'i bir birim olarak ele aldığını ifade eden Kıvanç, aslında burada Davutoğlu'nun din dememek için 'tarihî süreklilik unsurları' dediğini iddia etmektedir (Kıvanç, 2015:165-166). Kıvanç'ın bu yaklaşımı bir niyet okuma olarak görülebilir zira Davutoğlu'nun tarihî süreklilik unsurları kavramsallaştırmasının yalnızca dinî unsurları kapsamadığı gayet açıktır. Ayrıca sekülerist bir siyasi kültür çerçevesinde düşünmesi ve bunun aksinin gerilik, pre-modernlik ya da modern-dışılık olduğunu düşünmesi sebebiyle de medeniyet anlayışının dinî kökenleri olmasını yadırgadığı söylenebilir. Nitekim Davutoğlu birçok çalışmasında olduğu gibi *Stratejik Derinlik*'te de Türkiye'nin tarihî mirasının çok boyutluluğundan bahsetmekte ve bu çok boyutluluğu sayesinde modernleştirici-küreselleştirici güçlere karşı alternatif bir medeniyet dönüşümünü gerçekleştirme potansiyeline sahip olduğunu ifade etmektedir. (Davutoğlu, 2001:93). Dolayısıyla Davutoğlu'nun tarihî süreklilik kavramını yalnızca dinle sınırlayan bir medeniyet anlayışına sahip olduğunu iddia etmek isabetsiz bir bakış açısı olur. Aslında Davutoğlu'nun medeniyet söylemindeki 'kadim' unsurunun, modern olan ve yeni olana, sonrada ortaya çıkana karşı dini de kapsayan ve aşan bir üst kategori olarak hâkim olduğu tespiti daha isabetlidir. Zira bu 'kadimci' bakış açısına göre yeni olan, sınanmamış olan, henüz benimsenmemiş olan demektir, oysaki kadim ise meşruiyeti kendiliğinden menkul, toplumsal ve kültürel hafızayı, tarihî ve kültürel mirası şekillendiren bir kategori yaratır (Gürpınar, 2017: 131). Nitekim bu bakış açısı, yani yeni ve modern olana karşı 'kadim'in daha muteber oluşu, Türk İslâmcılığındaki gelenek karşıtı ve devrimci damara aykırı bir bakış açısı iken,

muhafazakâr-milliyetçi ana akımda ise her zaman gayet önemli bir kategori olarak öne çıkmıştır. Son bölümde de yine değinileceği üzere Türk milliyetçilerinin Türk devleti fikrini ve geleneğini ulus-devlet gibi modern bir gelişme olarak değil kadim bir kategori ve mefhum olarak ele almaları da benzer bir bakış açısını yansıtmaktadır. Bu anlamda *Türk Cihan Hâkimiyeti Mefkûresi* ve *Türk-İslâm Sentezi* yaklaşımları da Davutoğlu'nun bahsini ettiği tarihî sürekliliklere benzer bir kadim kategori örneğidir denilebilir.

Bu açılardan düşünüldüğünde, hem Özkan'ın ve hem de Kıvanç'ın Davutoğlu özelinde Ak Parti'nin medeniyet söylemine bakışı, hâkim tonun laik ve sekülerist olduğu bir siyasi kültürde, yeni ve güçlü bir akım şeklinde ve önceki ideolojik akımların bir devamı olduğu kadar onlardan bir kopuş şeklinde ortaya çıkan yeni bir ideolojiye karşı verilen aşırı bir tepkidir denilebilir. Ak Parti'nin medeniyet söyleminde her ne kadar milliyetçi ve İslâmcı medeniyetçilik çizgilerine benzeyen süreklilik unsurları olsa da, bunları aşan ve henüz tamamlanmamış ve teşekkül halinde olan bir kopuşun izleri görülmektedir. Bunun en bariz örneği de Ak Parti'nin muhafazakâr demokrat kimlikle ne kendi kökenini oluşturan Milli Görüş ve İslâmcılığa, ne de yerini doldurduğu iddia edilen merkez sağ siyasete benzemeyen yeni bir siyaset ortaya koymuş olmasıdır.

Bu görüşlerin yanı sıra, medeniyetçi söylemin hem dış siyasette Medeniyetler İttifakı girişimi olarak ortaya çıkan boyutunun ve hem de içeride kimlik politikalarını etkileyen ve 2009 yılında somut olarak başlayarak en son 2013 yılında Çözüm Süreci olarak ortaya çıkan boyutunun eleştirel bir değerlendirmeye tâbi tutulduğu yaklaşımlar da bulunmaktadır. Bu çerçevede, Ak Parti'nin dış politikasının medeniyet temelli bir söylemle açıklanabileceği iddia edilmektedir. Dolayısıyla Ak Parti iktidarının farklı dönemlerinde yaptığı çok boyutlu Avrupa, Ortadoğu, Avrasya, Türk dünyası ve İslâm dünyası açılımlarıyla sürekli farklı eksenlere kayan bir ülke olmaktan ziyade, dış ve iç politikada kendi eksenini oluşturmaya çalıştığı iddia edilmektedir. Medeniyet söyleminin içeriği net olmayan muğlak bir söylem olduğu ancak aynı zamandaki ideolojik kalıpların katılığına sıkışmayan bir esneklik imkânı sağladığı vurgulanmaktadır. Böylece hem evrensel düzlemde ve hem de iç politikada sorunlu siyasi alanlara yönelik çözüm önerileri ve öncülük etme rolü oynanmıştır. Medeniyetler İttifakı girişimi ve Birleşmiş Milletler gibi birçok uluslararası platform ve teşkilatta Türkiye'nin çatışma ve sorun alanlarındaki arabuluculuk ve öncülük rolü bu medeniyet siyasetinin bir sonucu olarak gelişmiştir

denilebilir (Ardıç, 2013b: 109-111). Bu bağlamda Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan tarafından sürekli dile getirilen “dünya beşten büyüktür” söylemi, uluslararası teşkilatlanmaların küresel sorunların çözümü konusunda içinde bulunduğu acziyeti ya da kayıtsızlığı ve bu teşkilatlarda Müslüman dünyadan hiçbir ülkenin temsil edilmemesini bir sorun olarak gündeme taşımaktadır.

Hem içeride ve hem de dışarıdaki bu temsil ve içermeye yönelik siyaset biçimi ulus-devlet sınırlarının dışına taşan bir açılım bilincini beraberinde getirmiştir. Ancak bu medeniyet siyasetinin dış politika alanındaki sonuçları itibarıyla bakıldığında, ulus-devletlere dayalı neredeyse yüz yıllık politik oluşumların ulusçu-seküler yapılarının yeterince dikkate alınmaması dış ilişkilerde olumsuzluklara yol açmıştır. Arap Baharı sürecinde de bu esnek siyaset biçiminin ve ‘yumuşak güç’ siyasetinin etkisinin sınırlı kaldığı görülmüştür. Ancak yine de Türkiye’nin Soğuk Savaş sonrası dış politikasını çoğulcılaştırma arayışları kapsamındaki çabalarının bir uzantısı olan medeniyet söylemi, dış politikaya paralel olarak hem dış ticarete ve hem de kültürel alanda yeni yapılanmalara zemin hazırlamıştır. Bu yönüyle bakıldığında, sınırlılıkları olsa da dış politikada medeniyet söyleminin uzun vadede ciddi açılımlar getireceği bir gerçektir.

Medeniyetçi söylem, dış politikadaki etkisinin yanı sıra aynı zamanda iç politikadaki en temel açılımlardan olan Demokratik Açılım süreçleri ve Çözüm Süreci’nin de temelini oluşturan siyaset biçimidir denilebilir. Örneğin bu yaklaşımı savunan Burhanettin Duran’a göre, Ak Parti İslamcılık, Kemalizm ve bölgesel güç dengesi gibi etkenlerden kaynaklanan dört temel meydan okumayla karşı karşıya kalmıştır. Bunlar İslâmci hareketlerin radikalleşme potansiyeli ve mezhep temelli kutuplaşma, Kürt meselesinin bölgesel ve uluslararası hale gelerek daha sorunlu bir duruma yol açması, bölgesel güçler arası etki mücadelesi ve İsrail’in saldırgan politikalarının yansımaları ve sonuçları olarak özetlenmektedir (Duran 2013b: 104). Ak Parti bu bağlamda Türkiye’de özellikle Kürt meselesinin ulusal bir çözüm mekanizmasıyla çözümlenmesi ve dinî çoğulculuk ve laiklik politikalarının yeniden tanımlanmasına yönelik bir çabanın içine girmiştir. Bu kapsamda bakıldığında Ak Parti, Türkiye’deki demokratik açılım ve çözüm süreçlerinin yönetilebilmesini sağlayacak bir fikrî altyapıya ve bir ideolojik çerçeveye ihtiyaç duymuştur. Medeniyetçi söylem Ak Parti’ye işte böyle bir fikri temeli sağlamaktadır. Tıpkı Ardıç’ın iddia ettiği gibi Duran’a göre de ‘medeniyetçi söylem’in içeriği son derece

muğlaktır ancak Erdoğan liderliğinin güçlü temsil yeteneği, halkla iletişim ve etkileşimi, hem bu muğlaklığın dezavantajlarını telafi etmekte ve hem de ideolojik olarak birbiriyle çelişen politik kararları eş zamanlı olarak alabilmeyi meşru ve mümkün kılmaktadır. Ancak medeniyet söyleminin ve parti liderliğinin kurumsallaştırılması partinin uzun vadeli amaçları ve vizyonu için daha sağlıklı bir program oluşturulmasına zemin hazırlayabilir (Duran, 2013b: 106-107). Son bölümde burada bahsedilen iki ekseninde, yani etnik-kültürel çoğulculuk ekseninde ve laiklik ve dinî çoğulculuk eksenlerinde yoğunlaşan, medeniyetçi söyleme dayalı kimlik politikalarının genel bir değerlendirilmesi ve sahadaki yansımalarından hareketle farklı kimlik gruplarının bu konulardaki eleştiri ve görüşlerine yer verilecektir.



BÖLÜM 4: AK PARTİ DÖNEMİ KİMLİK POLİTİKALARI BAĞLAMINDA MEDENİYETÇİ SÖYLEMİN DEĞERLENDİRİLMESİ: SAHADAKİ YANSIMALAR

4.1. AK Parti Dönemi Kimlik Politikaları

Ak Parti döneminde kimlik politikaları, yurt içi politikada iç dinamiklerin getirdiği bazı gelişmeler, genel olarak dış politikadaki gelişmeler ve özel olarak AB sürecinin getirdiği yapısal reform çalışmaları ekseninde şekillenmiştir. Bu kapsamda, 2002 yılından bu yana Avrupa Birliği uyum süreci ve dış politikada gerçekleşen gelişmelerle birlikte iç politikadaki dönüşümler de Ak Parti'nin kimlik politikalarını belirlemiştir. Ak Parti'nin kimlik politikaları özellikle 2009 yılında somut olarak başlayan 'Demokratik Açılım' süreciyle birlikte görünür ve bilinir olmaya başlamıştır. Daha sonra bu politik program farklı kesimlerce 'Çözüm Süreci', 'Barış Süreci' gibi farklı isimlerle adlandırılmış ve 'Kürt Açılımı', 'Alevi Açılımı', 'Roman Açılımı', 'Gayrimüslim gruplara yönelik açılım' gibi alt başlıklarla ifade edilmiştir. Ak Parti dönemi kimlik politikalarının resmî söylemde nasıl yer aldığına bakıldığında, hükümet ve Ak Parti tarafından 2009 yılında başlatılan süreç önce 'Demokratik Açılım' ve daha sonra ise 'Millî Birlik ve Kardeşlik Projesi' olarak ve 2013 yılında başlatılan süreç ise 'Çözüm Süreci' olarak iki farklı isimle adlandırılmıştır. Bu iki sürecin de amacı "terörü sona erdirmek, toplumsal barış ve kardeşliği sağlamak... ve toplumsal bütünleşmeyi güçlendirmek" olarak ifade edilmiştir (KDGM, 2014:46). Bu süreci özetleyen resmî bir metin olarak KDGM(Kamu Düzeni ve Güvenliği Müsteşarlığı) tarafından yayımlanan *Sessiz Devrim: Türkiye'nin Demokratik Değişim ve Dönüşüm Envanteri* adlı çalışmada mesele bir bütün olarak ele alınmakta ve yalnızca Kürt sorunu ya da Alevi kimliğiyle ilgili bir sorun, ya da dinî özgürlükler sorunu gibi görülmemektedir. Bu bütüncül bakış açısıyla birlikte kimlik politikaları, sadece siyasi anlamda çoğunlukçuluktan çoğulculuğa geçiş sorunu olarak değil, toplumsal olarak evrensel çoğulculuk söylemlerini karşılayabilecek yeni bir çoğulcu toplum modeli kurma sorunu olarak resmedilmektedir. Bu anlamda Ak Parti'nin muhafazakâr demokrat kimliğe sahip 'medeniyet siyaseti'yle bağdaşmaktadır. Ancak ilginçtir ki resmî söylemi yansıtan bu 'demokratikleşme envanteri'nin 2012 yılındaki baskısında medeniyet ve kimlik ilişkisine dayalı vurgu ve 'Yeni Türkiye' söylemi henüz yer almamaktadır. Oysaki aynı çalışmanın 2014 yılında yayımlanan dördüncü baskısına Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan ve Başbakan Ahmet Davutoğlu'nun yazdıkları

önsözlerde ise hem ‘Yeni Türkiye’ söyleminin ve hem de ‘medeniyet-kimlik ilişkisine dayalı vurgunun yer bulduğu açıkça görülmektedir. Örneğin Cumhurbaşkanı önsözünde bu bakış açısı şöyle ifade edilmektedir: “Yeni Türkiye kadim medeniyet değerlerimizin ışığında yeniden örgütlenen, çağı yakalamış, bölgesinde ve dünyada etkin, güçlü ve söz söyleyebilen, aktif, oyun kurucu bir Türkiye olacaktır” (KDGM, 2014:12). 2013 yılında başlatılan Çözüm süreciyle beraber ‘Yeni Türkiye’ modelinin artık sürekli dillendirildiği gözlemlenmektedir. Yine Başbakan Ahmet Davutoğlu’nun bu çalışmaya yazdığı önsözde medeniyet-kimlik ilişkisi şu şekilde dile getirilmiştir.

“Milletimizin ortak tarihinden, kültüründen ve medeniyetinden miras kalan çeşitliliği ve çoğulculuğu yaşatmada ve geliştirmede kararlı adımlar atıyoruz... Şüphesiz ortak tarihimiz, kültürümüz, medeniyetimiz ve gelecek tasavvurumuz, milletimizi bir arada tutan en önemli unsurlardır. Milletimiz, içinde barındırdığı tüm farklı renkler ve seslerle büyük, zengin ve güçlüdür”(KDGM, 2014:13-14).

Gerek Cumhurbaşkanı’nın ve gerekse dönemin Başbakanı’nın bu ifadelerinde ortaya konan yaklaşım ortak tarih, ortak kültür ve ortak medeniyet olarak ifade edilen geçmiş medeniyet birikiminde bu toplumu bir arada tutacak toplumsal ve kültürel değerlerin var olduğu ve bu değerlerin yeniden canlandırılması yoluyla çoğulcu bir toplum modelinin oluşturulabileceği varsayımını içerisinde barındırmaktadır. Nitekim bu vurguya Ak Parti’nin kendi programında, tüzüğünde, seçim beyannamelerinde ve diğer resmî söylemlerinde de sık sık rastlanmaktadır. Örneğin 2023 Siyasi Vizyon Belgesi’nde Ak Parti’nin çoğulculuk anlayışı şu şekilde dile getirilmektedir:

“Milletimizin ortak tarihinden, kültüründen ve medeniyetinden miras kalan çeşitliliğini ve çoğulculuğunu yaşatmaya ve geliştirmeye kararlıyız...AK Parti bugüne kadar olduğu gibi bundan sonra da bütün bölge halklarını; din, dil, ırk, mezhep ayrımı yapmadan kucaklamaya, onları eşit birer muhatap, ortak ve dost olarak görmeye devam edecektir. ‘Çokluk içinde birlik’ ilkesi, bizim bölge siyasetimizin de temel rükünlerinden biridir. Bu ilkeden hareketle Ortadoğu ve Kuzey Afrika bölgesinin yeniden bir barış, istikrar, zenginlik, yaratıcılık, yüksek kültür ve medeniyet havzası olması için kaynaklarımızı seferber etmeye devam edeceğiz” (Ak Parti, 30 Eylül 2012:28, 68).

Bu ifadelerde de görüldüğü üzere Ak parti iç politikadaki çoğulculuk ilkesini dış politikadan ayrı düşünmemektedir. Buna uygun olarak ülke içi siyasette tesis etmeyi amaçladığı ortak tarih, kültür ve medeniyet değerleri üzerine kurulacak bir politik düzeni bölgesel düzlemde de ortaya koymayı hedeflemektedir. Ak Parti’nin resmî belgelerinde en çok vurgu yaptığı konulardan biri olan ‘demokratik siyaset’in vazgeçilmezliği bu

anlamda önemlidir. Zira parti politikaları gereği, demokratik siyaseti uzlaşmaya dayalı siyaset anlayışının bir aracı olarak görmektedir. Özellikle etnik ve kültürel çeşitliliklerin korunması anlamında yapılan bu vurgular dışında, Ak Parti laiklik ve dinî çoğulculuk alanında da önemli bir başlık açmaktadır. Bu amaçla Ak Parti laikliğin yeniden tanımlanmasını ilk günden beri gündemde tutmaktadır. Bu ilkenin farklı inançlara eşit mesafede olan devletin sağladığı hukukî bir eşitlik ve çoğulculuk prensibi olmaktan ziyade baskıcı bir kültürel sekülerizm olarak uygulanmasına karşı çıkmaktadır. Bu kapsamda Ak Parti'nin bu meseleye bakışı şu cümlelerle ifade edilmiştir:

“AK Parti, dindar insanları rencide eden tavır ve uygulamaları ve onların, dinî yaşayış ve tercihlerinden dolayı farklı muameleye tabi tutulmalarını veya dini kullanarak farklı düşünen ve yaşayan insanlar üzerinde baskı kurulmasını kabul etmez ve bu tür yaklaşımları anti-demokratik, insan hak ve özgürlüklerine aykırı bulur” (Ak Parti, 30 Eylül 2012: 25).

Dolayısıyla sadece ülkenin çoğunluğunu oluşturan İslâm dinine mensup dindar insanların laisist kültürel baskıya karşı haklarının korunmasını değil, aynı zamanda farklı dinî inançlara mensup ya da din hususunda farklı düşünen insanların da din ve vicdan özgürlüğünün korunmasını öngörmektedir. Nitekim demokrasinin ana unsurlarından biri olan ‘din ve vicdan özgürlüğü’ ilkesi bu anlamda öne çıkarılmaktadır.

Ak Parti tüzüğündeki şu ifade çoğunlukçuluk/çoğulculuk ikiliğinde partinin durduğu yeri net bir şekilde ortaya koymaktadır: “*Herkes özgür olmadıkça kimse özgür değildir*” özdeyişi, partimizin temel ilkelerindendir. Partimiz, bireyi bütün politikaların merkezine alarak demokratikleşmenin sağlanmasını, temel insan hak ve özgürlüklerini temin etmeyi ve korumayı en önemli ödevleri arasında sayar.” Dolayısıyla yalnızca çoğunluk iktidarının getirdiği karar verme yetkisine dayanarak toplumda belli kesimlerin hak ve hürriyetlerinin daha etkin bir şekilde savunulmasını değil, azınlıkta da olsa, bütün kesimlerin içerilmesini ön plana almaktadır. Bireyin bütün politikalarının merkezine alındığının ifade edilmesi, Ak Parti'nin toplulukçu-kültürel bir çoğulculuktan önce liberal-eşitlikçi bir çoğulculuk ilkesini önemseydiğini göstermektedir. Zira Ak Parti iktidarının başladığı yıllarda Türkiye'nin temel hak ve hürriyetlerde bile çok olumsuz olan durumu, örneğin uzun yıllar boyunca başörtülü eğitim hakkının hukukî gerekçeler uydurularak gasp edilmesi düşünüldüğünde, Ak Parti'nin bireysel haklara öncelik vermesinin nedeni daha iyi anlaşılacaktır.

Temelde etnik/kültürel çoğulculuk ve dinî çoğulculuk/laiklik eksenlerinde başlatılan, ancak yukarıda da belirtildiği üzere Türkiye’de çok daha temel haklar ve idarî reformlar hususundaki eksiklikler sebebiyle daha temel hak ve hürriyetlerin tesisi için de birçok reforma imza atılan süreç Ak Parti tarafından Millî Birlik ve Kardeşlik süreci olarak adlandırılmıştır. Zira Ak Parti dönemindeki demokratik açılım hamleleri tek bir çizgide ilerleyen, çerçevesi tam olarak belirlenmiş bir program olarak değil, dönemin iç ve dış siyaset koşullarına ve kamuoyunun tepkisine göre sürekli dönüşüm halinde olan ‘esnek bir siyasi süreç’ olarak gerçekleşmiştir. Nitekim bu sürecin 2009 yılında Millî Birlik ve Kardeşlik Projesi olarak başlaması ve ardından yaşanan iç ve dış gelişmeler neticesinde akamete uğraması, 2013 yılında Çözüm Süreci adıyla yeniden başlatılması gibi hamleler bu açılımların siyasi konjonktüre göre şekillenen bir yönü olduğunu göstermektedir.

Ak Parti temelde demokrasi ve hukuk devleti çerçevesinde hem kültürel-toplulukçu bir kimlik politikasını ve hem de liberal-eşitlikçi bir politikayı hayata geçirmeye çalışmıştır. Buna uygun olarak 2007 Seçim Beyannamesinde belirtildiği üzere kültürel ilke olarak “farklı etnik ve mezhebi kimliklerin çatışmaksızın bir arada yaşamasını sağlayacak değer ve yapıların korunarak geliştirilmesi” esası kabul edilirken politik ilke olaraksa “bunalımların barışçıl çözümünü sağlayacak politik mekanizmaların oluşturulması” ilkesi benimsenmiştir (Ak Parti, 2007:221). Bu kapsamda yeni anayasaya yönelik hedefler, yerel yönetimlerin ve STKların güçlendirilmesine yönelik çalışmalar, yargı reformu, siyasi partiler kanunu ve seçim kanununda yapılması hedeflenen değişiklikler, siyasal sistemi dönüştürmeye yönelik hamleler (halkın Cumhurbaşkanını doğrudan seçmesi, Cumhurbaşkanlığı sistemine geçiş) gibi açılımların hepsi esasında Ak Parti dönemi kimlik politikalarının bütünleyici parçaları olarak okunabilir. Zira bu çalışmaların hepsi aynı zamanda Türkiye’de siyaset kurumunun elini güçlendirecek ve Türkiye’nin bir ülke ve devlet olarak yeni bir yapılanmayı başarmasına zemin hazırlayacak hamleler olarak okunabilir. Bütün bu sebeplerle, her ne kadar bu çalışmada ve başka çalışmalarda tasnif ihtiyacı gereği Kürt kimliğine yönelik politikalar, Alevi kimliğine yönelik politikalar gibi alt başlıklar kullanılsa da aslında temelde Ak Parti’nin medeniyet söylemi etrafında bir bütün olan politikalardan bahsedebiliriz. Bu çerçevede Ak Parti’nin kimlik politikalarını ‘demokrasi ve hukuk devleti’ başlığı altında bütüncül bir şekilde ele aldığı görülmektedir. Bu bağlamda 3 Kasım 2002 seçimlerinden en son 1 Kasım 2015

seçimlerine kadar bütün seçim beyannamelerinde Ak Parti bu alandaki politikalarını temel hak ve özgürlükler, demokrasi ve hukuk devleti başlığı altında değerlendirmektedir.

4.1.1. Kürt Kimliğine Yönelik Politikalar

Ak Parti'nin resmî söyleminde Millî Birlik ve Kardeşlik Süreci olarak geçen hamlenin en önemli veçhesi olarak görülen 'Kürt meselesi'nde sürece bakış, 7 Haziran 2015 seçimlerindeki seçim beyannamesinde şu sözlerle ifade edilmektedir:

“Cumhuriyet tarihinin temel sorunlarından biri olan Kürt sorununun dönüm noktası Kurucu Genel Başkanımız Recep Tayyip Erdoğan'ın, Başbakan olarak, 2005 yılında Diyarbakır'da yaptığı konuşma olmuştur. Bu konuşma ile tabular yıkılmış, soruna demokratik süreci içerisinde czm bulunacağı dile getirilmiştir. İlk kez bir hükümet, sorunla açıkça yüzleşme cesaretini göstermiştir” (Ak Parti, 2015a:27).

Siyasi dil gereği burada ilk defa bir hükümetin bu sorunu dile getirdiği ifade edilse de, Turgut zal'ın resmî söylemleri alt üst eden görüşlerinin 1980 sonrasında Kürt sorununa dair demokratik czm yaklaşımlarının başlatıcısı olduğu iddia edilebilir (Yayman, 2016: 481). Öte yandan 1990'lı yıllarda gerek SHP, gerekse dönemin Başbakanı ve Cumhurbaşkanı Süleyman Demirel, daha sonrasında ANAP Genel Başkanı Mesut Yılmaz 'Kürt sorunu' diye bir sorunun var olduğunu cşitli vesilelerle dile getirmişlerdir. Hatta 1999 yılında dönemin Başbakan Yardımcısı Mesut Yılmaz'ın 'Demokrasinin yolunun Diyarbakır'dan geçtiğini' ifade etmesi, Kürt meselesinin ilk kez Ak Parti tarafından dile getirilmediğini göstermektedir. Ancak bu meselede somut bir programın ortaya konması ve art arda birçok somut adımın atılması ilk defa Ak Parti döneminde olmuştur. Kürt meselesinin bir kronolojisini cıkaran Yayman'a göre “Adalet ve Kalkınma Partisi daha önceki tüm girişimlerden farklı olarak, sorunun czmn geniş kapsamlı bir sürece yaymış, toplumsal ve siyasi bir tartışma süreci başlatmış ve bu süreçte kurumsal ittifakı sivil siyasetten yana zorlayan bir tutum içinde olmuştur” (Yayman, 2016:486). Bu açıdan bakıldığında Ak Parti'nin 1990 sonrası Kürt sorununda demokratik czme yönelik siyasi söylemleri ilk defa ete kemiğe büründüren ve siyasi programa dönüştüren bir siyasi hareket olduğu görülmektedir. Ak Parti'nin siyasi söyleminde yarattığı yeni birleştirici dil ve dayanışma ruhunun bu sorunun czmnde atılan adımları geniş kamuoyu nezdinde daha önce hiç olmadığı kadar meşrulaştırdığı iddia edilebilir. Bu meşruiyet zemini, Erdoğan'ın gcl liderliğinin yanı sıra AK Parti'nin medeniyet söylemine de dayandırılabilir. Bu konuya ilerleyen sayfalarda değinilecektir. Sonuç

olarak, Kürt sorunu kapsamında atılan adımlarla ilgili olarak en temel başlıkların şunlar olduğu söylenebilir;

a) Hukukî ve Siyasi Adımlar:

- Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı şehirlerde OHAL'in kaldırılması
- DGM'lerin kaldırılması
- Hükümlülerin anadilde konuşma hakları
- Siyasi sebeplerle vatandaşlıktan çıkarılanlara vatandaşlık iadesi
- Köye Dönüş ve Rehabilitasyon Projesi
- Terör mağdurlarına tazminat ödenmesi
- Andımızın Kaldırılması

b) Dil ve Kültür alanındaki Adımlar:

- Çocuklara Türkçe dışındaki dillerde isimler verilebilmesi
- Farklı dil ve lehçelerde yayın yapılabilmesi
- Kürtçe ve Arapça dillerinde devlet televizyonunun kurulması, (TRT Kurdî (TRT Şeş) ve TRT El-Arabia'nın kurulması)
- Türkçe dışındaki dil ve lehçelerde kurs açılması imkânı
- Mardin Artuklu Üniversitesi bünyesinde Yaşayan Diller Enstitüsü'nün açılması (Arap Dili ve Edebiyatı, Kürt Dili ve Edebiyatı, Süryani Dili ve Edebiyatı Bölümleri),
- Devlet Tiyatrolarında Kürtçe oyun sahnelenmesi,
- Köy isimleri ve diğer yer isimlerinin iade edilmesi
- Kürtçede kullanılan harfler (w, q, x) ve Kürtçe tabelaların, ve Kürtçe kamu hizmetlerinin serbest hale gelmesi
- Kürtçe meydan ve mahalle isimleri verilmesi
- Kürt Edebiyatının önemli eserlerinden olan Mem-u Zin adlı eserinin Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından yayımlanması
- Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından Feqiye Teyran Divanı'nın Kürtçe ve Türkçe olarak basılması

c) Sürecin İlerletilmesine Yönelik Adımlar

- Akil İnsanlar Heyetinin Kurulması
- "Terörün Sona Erdirilmesi ve Toplumsal Bütünleşmenin Güçlendirilmesine Dair Kanunun Çıkarılması"

- Kürt Açılımı Çalıştayı düzenlenmesi
- Melelere Diyanet tarafından resmî görevli statüsü verilmesi (KDGM, 2014).

Bu ana başlıklar altında özetleyebileceğimiz adımlar, Kürt meselesi konusunda Ak Parti döneminde kurulan medeniyet söyleminin izlerini taşımaktadır. Gerek dil ve kültür alanındaki adımlar ve gerekse hukukî ve siyasi adımların temel hak ve özgürlükler, ve demokratikleşmeye ilişkin ihtiyaç duyulan temel bileşenlerdir. Yukarıda da belirtildiği üzere Türkiye'nin Kürt sorunu hafızasına baktığımızda Ak Parti'den önceki dönemlerde sadece siyasi söylem düzeyinde kalan adımlar ilk defa somut bir reform programına dönüşmüştür. Bu reformlar bir yandan Avrupa Birliği süreciyle ivmelenirken diğer yandan da Ak Parti'nin medeniyet temelli siyasi söylemi ekseninde iç dinamiklerle oluşturduğu ittifak tabanına dayanarak ilerlemektedir. Son olarak, 2014 yılında Çözüm Süreci'nin hukukî altyapısını tesis etmek üzere “Terörün Sona Erdirilmesi ve Toplumsal Bütünleşmenin Güçlendirilmesine Dair Kanun” (Resmi Gazete, 16 Temmuz 2014) adı altında bir kanun çıkarılmıştır. Çıkarılan bu kanunla en somut adım olan terör örgütü PKK'nın silah bırakmasına yönelik genel çerçeve çizilmiştir. Ancak bu silah bırakma hamle gerçekleşmemiş, daha sonra yaşanan gelişmeler neticesinde süreç akamete uğramıştır. Bu tarihten sonra yaşanan 6-8 Ekim 2014 Olayları, Dolmabahçe Deklarasyonu, 7 Haziran 2015 seçimleri ve sonrasında PKK'nın Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ne karşı kendi ifadesiyle “devrimci halk savaşı” ilanı ile birlikte Çözüm süreci tam olarak sona ermiştir. Nitekim Cumhurbaşkanı Erdoğan bu süreçte Ak Parti döneminde Kürt sorununa ilişkin atılan adımları sıralayarak artık Kürt sorunu diye bir sorunun olmadığını ancak Kürtlerin bazı sorunları olduğunu ifade etmiştir. 7 Haziran 2015 seçimleri öncesinde yaptığı bir konuşmada HDP'ye yönelik sarf ettiği şu ifadeler bu durumu açıklar mahiyettedir:

“Biz gelince Diyanet İşleri Başkanlığı'nı kaldıracağız diyorlar. Niye? Çünkü bunların dinle işi yok. Kudüs Yahudileridir diyecek kadar ileri gidiyorlar. Dağlardaki kamplarda zerdüş dininin eğitimini veriyorlar. TRT'nin Kürtçe yayın kanalı var. Üniversitelerde Kürt dili dersleri var. Ülkemizde artık Kürt sorunu yoktur diyorum ama Kürt vatandaşlarımızın bazı sorunları vardır. Çözüm Sürecini sadece Kürt sorunu parantezinde tutmak isteyenlerin dertleri başka. Kürtlerin temsilcisi biziz diyorlar. Temsilciysen arka sokaktaki pislikleri temizle. Bugüne kadar bölgeye 100 milyar dolarlık yatırım yapıldı. Bunlar hizmet ederek değil, tehdit ederek oy alıyorlar. Çözüm süreci onların sayesinde değil onlara rağmen bugünlere geldi. Örgüte ve güdümündeki partiye kalsa, Türkiye kara günlere geri dönmüştü” (Sabah, 2 Mayıs 2015).

Burada ‘Çözüm Sürecini Kürt sorunu parantezinde tutmak isteyenler’ ibaresi son derece kritiktir. Zira Erdoğan Ak Parti’nin çözüm süreci projesini yalnızca Kürt meselesi ekseninde düşünmemekte ve Türkiye için bütüncül bir yeniden kimlik tanımlama projesi olarak görmektedir. Bu konuşmasında HDP’nin katı laiklik yanlısı CHP politikalarına benzer söylemleri dile getirmesini eleştirirken de meselenin bu yönüne vurgu yapmaktadır. Öte yandan Ak Parti’nin medeniyet söylemine karşı HDP’nin Türkiyelileşme söylemi ise oy tabanı olarak Türkiye’nin batısındaki ve doğusundaki Kürt vatandaşların oylarını konsolide etmek dışında bir başarı sağlayamamıştır denilebilir. Sürecin sonunda HDP, her ne kadar Arap ve Süryani aday gösterme gibi hamleler yapsa da yalnızca Kürtleri temsil eder görünümde, geç Kürt milliyetçiliğini savunan, etnik bir parti olarak kalmaya devam etmiştir.

Ak Parti Çözüm sürecini, ya da Milli Birlik ve Kardeşlik projesini, Kürt ya da Alevi kimliği veya dindar insanlar ya da gayrimüslimler parantezine almaktan ziyade kendisi tarafından Sessiz Devrim olarak nitelenen bu süreci belli başlıklar altında tasnif etmektedir:

- *Güvenlik Paradigmasının Değiştirilmesi:* Bu madde genel olarak devletin güvenlikçi politikalardan farklı olarak, demokratik çözüm yolunu benimsemesi ve bu yönde bazı kurumsallaşmaları tasfiye ederken yerine yeni konsepte uygun kurumları tesis etmesi. Hak ve özgürlüklerden taviz vermeden kamu düzeninin sağlanması ve kamu düzeninden taviz vermeden hak ve özgürlüklerin tesisi anlamına gelmektedir.
- *Askerî-Bürokratik vesayete karşı Sivil Denetimin Güçlendirilmesi:* Askerî bürokrasinin hâkim olduğu kurumsal yapıların etkilerinin sınırlandırılması.
- *İnsan Haklarının Korunması ve Geliştirilmesi:* Bu başlık temel insan hakları konusundaki hususların geliştirilmesini kapsamaktadır.
- *Yargı Reformu:* Adil ve hızlı yargılama için yeni yapılanmalara gidilmesini içermektedir.
- *Kültürel Hakların Genişletilmesi ve Eğitim Alanının Demokratikleştirilmesi:* Bu başlık daha çok yukarıda dil ve kültür hakları dediğimiz hakları kapsamaktadır.
- *Sosyo-ekonomik Alanda Atılan Adımlar:* Bu alandaki adımlar sosyal güvenlik çalışmalarını ve sosyo-ekonomik destek ve rehabilitasyon projelerini kapsamaktadır:

- *Yerel Yönetimlerin Güçlendirilmesi*: Bu başlık ise yerel yönetimlerin daha etkin çalışmasını sağlayacak şekilde yönetim reformu ve büyükşehirlerin yeniden düzenlenmesini kapsamaktadır.

Görüldüğü üzere bu ana başlıklar ve bunların alt başlıklarında yer alan birçok adım aynı zamanda birçok farklı kimlik grubuna (Kürt kimliğine, Alevi kimliğine, dindar kimliğe, gayrimüslimlere ve benzeri kimlik gruplarına) yönelik hakların da tesis edilmesi anlamına gelmektedir. Ancak sorunu sadece tek bir etnisite ile veya tek dinî duyarlılık ile özdeşleştirmek, hükümetin söyleminde çözüm sürecini o belirli meselenin parantezine almak olarak okunmaktadır. Bu yüzden sorun daha çok genel bir demokratikleşme sorunu olarak okunmaktadır. Bunu ifade etmek üzere demokratik açılım sürecinde yaşananları özetleyen kitabında Yalçın Akdoğan, “*Kürt meselesinin açılımın ilk döneminde Kürt açılımı olarak vurgulanması, kamuoyunda sadece Kürtlere yönelik bir çalışma yapıldığı kanaati uyandırmıştır. Oysa Kürt meselesi açılımın sadece bir ayağını oluşturmaktaydı. Bu yanlış algının düzeltilmesi için Demokratik Açılım tanımlaması tek başlık olarak kullanılmaya başlamıştır*”(Akdoğan, 2010:11) diyerek demokratik açılım sürecinin sadece Kürt meselesinden ibaret olmadığını ifade etmektedir.

4.1.2. Alevi Kimliğine Yönelik Politikalar

Bu demokratik açılım süreci kapsamında Alevi kimliği bağlamında da bu başlıklar altında sıralanabilecek bazı adımların atıldığı görülmektedir. Her ne kadar Kürt meselesinde olduğu kadar ayrıntılı bir program hayata geçirilmemiş olsa da Alevi çalıştaylarıyla gündemde daha yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Temelde Alevilere yönelik ayrımcılığın ortadan kaldırılmasını hedefleyen ve zorunlu din dersleri, cemevlerinin statüsü ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın konumu gibi hususlarda odaklanan Alevi kimliği meselesinde de ciddi bazı adımlar atılmıştır. Örneğin;

- AK Parti’den bazı Alevi milletvekillerinin seçilmesi ve Alevilerin sorularını temsil etmesi
- Zorunlu din derslerine Alevilikle ilgili bölümler eklenmesi
- Madımak Oteli’nin müze haline getirilmesi
- Alevi Çalıştayları düzenlenmesi
- İmar Yasasındaki ibadethane başlığına cem evlerinin de eklenmesi
- Dönemin Başbakanının katıldığı Muharrem İftarları’nın yapılması

- Dönemin Cumhurbaşkanı Abdullah Gül'ün Çankaya Köşkünde Muharrem İftarı tertiplemesi
- Nevşehir Üniversitesi'nin adının Hacı Bektaş Veli üniversitesi olarak değiştirilmesi,
- Hacı Bektaş-ı Veli Kültür Derneği'ne kamu yararına çalışan dernek statüsü verilmesi,
- İnönü Üniversitesi bünyesinde Avrasya Alevilik Bektaşilik Araştırma ve Uygulama Merkezi açılması.
- AK Parti'nin 1 Kasım seçimleri için hazırladığı beyannamede, Başbakan Davutoğlu'nun cemevlerine hukuki statü tanınacağını duyurması.

Bu son madde 1 Kasım 2015 Seçim Beyannamesinde şu şekilde yer almıştır: “Cemevleri, eğitim sisteminde sağlıklı bilgilendirme, üniversitelerde araştırma ve uygulama merkezleri oluşturma gibi çeşitli konularda Alevi kanaat önderleri ile diyalog içinde demokratik uzlaşa temelinde gerekli adımları atacağız” (Ak Parti, 2015b: 21).

Bütün bu adımlar, cemevlerine ibadethane olarak hukukî statü tanınması ve Diyanet İşleri Başkanlığı'nda Alevi inancına da yer ayrılması gibi talepler konusunda nihai çözüme ulaşmamış olsa da şimdiye kadar atılan adımlar arasında önemli kilometre taşı oluşturan bazı adımlardır. Ancak Alevi talepleri konusunda da tek bir talebin olduğu söylenemez. Bu konudaki talepler çeşitlenmektedir. Örneğin Diyanet İşleri Başkanlığı konusunda kimi Alevi gruplar bu yapının bütün inançlara karşı tarafsız olması gereken laik devlet ilkesine aykırı olduğu, bunu yerine yalnızca sünni İslâm'a hizmet ettiği gerekçesiyle ortadan kaldırılmasını talep etmektedirler. Bazı gruplar ise yine aynı gerekçelerle bu yapının demokratikleştirilmesi ve bu yapı içerisinde Alevi inancına da yer ayrılmasını talep etmektedirler. Ancak Aleviler arasında birçok grubun da bu açılım sürecini Alevileri sünnilleştirme politikası olarak algıladıkları görülmektedir. Zira gerek açılım sürecindeki çalıştaylarda yapılan görüşmelerde ve gerekse bu çalıştayların yapılma gerekçesinin nasıl sunulduğuna bakıldığında hükümetin Alevi açılım politikasının Alevilerin bir kesiminde şüpheyile karşılandığı görülmektedir. Zira Alevi gençliğinin kendi kültürel köklerinden ve dinî bilgi kaynaklarından uzak yetişmesi ve kendi geleneğine yabancılaşarak örneğin ateizm gibi farklı seçeneklere yönelmesi (3. Alevi Çalıştayları Kitabı, 2010:113) gibi etkenler hükümetin açılımı gerekli görmesinin sebeplerinden biri olarak sunulmaktadır.

Bu durumda dönemin Başbakanı olan Recep Tayyip Erdoğan'ın “dindar nesil” yetiştirme iddiasıyla ortaya koyduğu ve Kuran kurslarında yaş sınırının tekrar kaldırılması, İHL'lerin canlandırılması, Doğu ve Güneydoğu'da kadrolu meclislerin görevlendirilmesi gibi bir dizi düzenlemeyle oluşturulan politik program, Kürt ve Alevi kimliklerine yönelik bu geniş açılım politikasının seküler bir tarzda değil ‘din eksenli’ geliştirildiği ve bu açılımın inanç hak ve özgürlüklerini tesis etmeyi değil Alevileri tanımlamayı ve dönüştürmeyi amaçladığı kaygılarının dillendirilmesine yol açmıştır.

Örneğin Alevi çalıştayları esnasında orada yönetici ve konuşmacı olan bir Diyanet bürokratı tarafından ifade edilen şu düşünceler ve benzeri değerlendirmeler söz konusu kaygıları daha da artıran bir etken olmuştur:

“Şimdi biz Diyanet olarak, vakıf olarak bir takım eserler bastık, temel kaynaklar basılıyor ve basılmaya da devam edecek. Ama aldığımız haberlere göre yani bunların gelip de bu kitapları ne aldığı ne okudukları var. Ne olması lazım? Oysa bizzat kendilerinin bu kitapları bastırıyor olmaları, kendi gençliklerine kendilerinin bu sunumu yapıyor olmaları lazım. Tabii bu konuda onlara yardımcı olmak lazım. Biz basalım yerine, nasıl yardımcı olacaksak onun yolunu bulmalı. Yani bunlar bizzat kendileri kendilerini yenilemeliler. Modernleşmiş Alevi olmalı. Yani Aleviliklerini kaybetmiş, ateizme yönelmiş Alevi kesimin ne kendilerine faydası olur ne bize faydası olur.” (3. Alevi Çalıştayları Kitabı, 2010:140)

Resmî ağızlardan dile getirilen bu gibi ifadeler, Aleviler tarafından zaten eleştirilen bir kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı eliyle yürütülen Alevi açılımı politikalarının, Alevilere hak ve özgürlüklerini tesis etmeye değil Aleviliği tanımlamaya, içermeye ve dönüştürmeye çalıştığı eleştirilerine yol açmıştır. Nihayetinde bu kültürel tanınma talebinin, devlet tarafından laiklik ilkesine aykırı bir şekilde ve Aleviliğin sekülerleşmiş bir kültürel gelenek olduğunu (Shankland, 2003) göz ardı edecek bir tarzda ele alındığı iddia edilmiştir. Burada farklı Alevi kesimlerin Alevilik algılamasıyla Ak Parti seçkinlerinin ve Alevilerce ‘sünni bürokrat’ olarak algılanan devlet görevlilerinin ‘Alevilik tasavvurları’ arasında bir çatışma olduğundan bahsedilebilir. Alevilik Ak Parti'nin medeniyet politikasında ortak tarihsel medeniyet birikiminin bileşenlerinden biriyken Alevilerin farklı kesimlerindeyse Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığının seküler kültür ve inanç unsurlarından biri olarak görülmektedir ve daha bireyselleşmiş ve sekülerleşmiş bir geleneği temsil etmektedir. Dolayısıyla bu iki Alevilik tasavvuru arasındaki çatışma, Alevi açılımlarının tam net bir çözüme kavuşmamasının en temel sebeplerinden biridir diyebiliriz. Sonuç olarak, temelde cemevlerine hukukî statü,

Diyanet İşleri Başkanlığı'nın konumu ve zorunlu din dersleri konularında odaklanan sorunun, bu alanlarda ve genel olarak kamu hizmetlerinde ayrımcılığın bertaraf edilmesi gibi bir çözüme kavuşturulması hedeflenmektedir. Bu beklentiyle beraber, Aleviler, Aleviliğin devlet tarafından bir 'öteki' olarak dışarıdan bakan tasavvurlara göre tanımlanmasına karşı çıkmaktadırlar. Yedi aşama olarak yapılan Alevi çalıştaylarında nihai bir sonuca varılamaması ve çözümlerin askıda kalması da bu uyuşmazlığın bir sonucudur. Nitekim Alevi çalıştayları üzerine yapılan bir çalışmada, çalıştayın sonuç raporlarında, sorunların tespit ve müzakeresinde olumlu ve müzakere edici bir dil kullanılırken, çözüm aşamasında ise uzlaşi dilinin terk edildiği ve olumsuz söylem kullanıldığı savunulmaktadır (Gölbaşı, 2015: 153-154). Nihai çözüm noktasında ortaya kesin bir sonuç çıkmamış olmasına rağmen, Alevi kimliği hakkında ilk defa bu denli kapsamlı bir açılım sürecinin başlatıldığı düşünüldüğünde bunun ileride atılacak adımlar için bir zemin oluşturacağı düşünülebilir. Daha önceki yıllarda Alevi nüfustan yoğunlukla oy alan partilerin bu sorunların çözümü konusunda ciddi adımlar atmamış olması neticesinde Ak Parti'nin kendi döneminde Alevi kimliğine yönelik sorunlara çözüm için eğilmesi önemli bir gelişme olarak yorumlanmalıdır. Ayrıca gerek Alevi kesimlerin ve gerekse hükümeti temsil edenlerin ve sünni kesimin kendi ideolojik kalıplarından sıyrılarak birlikte yaşama yönelik açılımlar yapması önemlidir. Zira laiklik ilkesinin yeniden yorumlanmaya açılması, hem İslâm'ın farklı bir yorumunu temsil eden Aleviler açısından, hem de katı laiklik politikalarının getirdiği ayrımcılıktan olumsuz etkilenmiş halk çoğunluğu için önemlidir. Ancak bu sayede her iki kesimi de memnun edecek, baskıcı olmayan, özgürlükçü yeni bir laiklik yorumunda uzlaşılabilir. Fakat ne var ki saha çalışması sonuçlarında da belirtileceği üzere, kimi Alevi kesimlerde 'laiklik' konusunda son derece katı bir tutumun söz konusu olduğu ve bugünkü haliyle laiklik ilkesinin Alevi toplumu için 'güvence' olarak görüldüğü gözlemlenmektedir. Nitekim Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı'nın Alevi çalıştayları üzerine raporunda şu ifadeler laiklik konusuna bakışı özetlemektedir:

“[Rapor] laikliğin Alevilerin mahrumiyetinden başlı başına sorumlu olduğunu iddia etmektedir. Bunun karşısında ise devletin laik olmadığını, laik olması gerektiğini iddia eden Aleviler yer almaktadır. Yani Aleviler raporun tersine laiklikten yana hiçbir yakınmaya sahip değildir! Onları mahrumiyetle karşı karşıya bırakan, devletin laik olmayan karakteridir. Kaldı ki belirli bir tarihsel tecrübeyi de içerecek şekilde, özellikle 12 Eylül 1980 askeri faşizminin “geleneksel laiklik” uygulamalarını tasfiye eden girişimleri,

devleti, bir bütün olarak eğitim sistemini ve bir bütün olarak neredeyse tüm toplumsal kurumları ve gündelik yaşamı Sünni din algısı doğrultusunda dinselleştiren girişimleriyle Alevilerin yakınmaları had safhasına çıkmıştır!”(Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı, 2011:62).

Burada ifade edilen düşünceye göre, Alevilerin temel hak ve özgürlüklerden faydalanmasına engel olan unsur laiklik değil, laikliğin yozlaştırılmasıdır. Buna göre laikliğin yozlaştırılması, ‘geleneksel laiklik’ ilkesinin 12 Eylül rejimi eliyle tasfiyesi ve bütün toplumsal yaşamın sünnileştirilmesi sonucu gerçekleşmiştir. Dolayısıyla bu görüşe göre Aleviler, devletin bütün farklı inançlara eşit mesafede olmak anlamında laik olmadığını düşünmekte, laikliği değil Sünniliğin baskın olduğu bir toplumsal düzeni reddetmektedirler. Ak Parti’nin medeniyet söylemini de din temelli, ve sünnileştirmeye hizmet edecek bir yaklaşım olarak gören Alevi kesimler bulunmaktadır.

4.1.3. Kimlik Politikaları Alanındaki Diğer Adımlar

Ak Parti’nin Kürt kimliği ve Alevi kimliği dışında diğer kimlik haklarına yönelik de birçok açılım hamlesinin var olduğu bilinmektedir. Bu süreçte gerçekleşen adımlar 28 Şubat Süreci’nin katı laiklik politikalarına karşı dindar kesime yönelik atılan adımlar, yıllardır bazı hakları iade edilmeyen gayrimüslim gruplara yönelik adımlar ve toplumda sosyo-kültürel ve ekonomik ayrımcılığa uğrayan Romanlara yönelik adımlar olarak özetlenebilir:

a-) Dindar Kesime Yönelik Adımlar:

- Üniversite girişlerde meslek liselerine ve dolayısıyla İmam-Hatiplere yönelik katsayı ayrımcılığının ortadan kaldırılması,
- Üniversitelerde ve kamu kurumlarında kılık-kıyafet serbestisi
- Şapka Kanunu’na muhalefetten idam edilen İskilipli Atıf Hocaya iade-i itibar yapılması
- Ortaokul ve liselerde seçmeli olarak Siyer ve Kuran-ı Kerim derslerinin ve başörtüsü serbestisinin getirilmesi
- 28 Şubat mağdurlarına işe geri dönüş imkânı sağlanması
- Şapka Kanunu ve Harf Kanununa muhalefetin TCK’dan kaldırılması
- Memurlara Cuma izni düzenlemesi

b-) Gayrimüslimlere Yönelik Adımlar:

- Akdamar Kilisesi Restorasyonu
- Mor Gabriel Manastarı'nın arazisiyle birlikte vakfa teslim edilmesi
- Türkiye-Ermenistan ilişkilerinin geliştirilmesi
- Gayrimüslim vakıflarının mallarının iadesi
- Büyükada Rum Yetimhanesine yeniden vakıf statüsü verilmesi
- Hristiyan öğrencilere yönelik Hristiyanlıkla ilgili bilgi içeren müfredat hazırlanması
- İstanbul Süryani Ortodoks Kilisesi için Büyükşehir Belediyesi tarafından arsa tahsisi
- Ortadoğu'nun en büyük Ermeni kilisesi olan Diyarbakır Surp Giragos Ermeni Kilisesi'nin 2.5 yıl süren onarım ve restorasyon çalışmasının ardından yapılan törenle 32 yıl sonra ibadete açılması
- Azınlık grupların gazetelerine mali yardımda bulunulması
- Süryanilere yönelik ayrımcı söylem içeren ders kitaplarının yeniden düzenlenmesi
- 2013 yılındaki mahkeme kararıyla Süryani vatandaşlara kendi okullarını açma hakkının verilmesi
- Dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan tarafından 1915 Tehciri konusunda dokuz dilde taziye açıklaması yapılması
- Parlamentoda Ermeni, Ezidi ve Süryani milletvekillerinin görev alması
- Kamp Armen'in Gedikpaşa Ermeni Protestan Kilisesi Vakfı'na iade edilmesi
- Mardin Artuklu Üniversitesi bünyesinde Süryani Dili ve Edebiyatı Bölümü'nün açılması
- Mardin Protestan Kilisesi'nin 60 yıl sonra yeniden açılması
- TBMM'nin ilk defa Hristiyan vekillerin ibadet edebilmesi için Pazar günü görüşmelere ara vermesi
- Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından Edirne'deki Büyük Sinagog'un 46 yıl sonra ibadete açılması

c-) Romanlara yönelik Adımlar

- İskân Kanunu'nda Romanlara yönelik ayrımcı ifadelerin kaldırılması
- Polis Yönetmeliğinde Romanlara yönelik ayrımcı ifadelerin kaldırılması
- Toplu konut projeleriyle, rekreasyon alanlarına sahip sosyal konutların yapılması ve Romanların topluma entegrasyonunun sağlanması çalışmaları
- Roman çalıştayının yapılması
- İlk Roman Kültür Evi'nin açılması

Bütün bu adımlara tek tek bakıldığında aslında her biri Türkiye Cumhuriyeti'nin ulusçu-seküler yapısı düşünüldüğünde kritik hamlelerdir denilebilir. Örneğin üniversitede ve kamuda kılık-kıyafet serbestisi, gayrimüslim vakıflarının mallarının iadesi gibi hamleler tarihî nitelikte adımlardır. Burada adlandırma sorunları önemli bir yer tutmaktadır. Örneğin 'Müslümanlar' adlandırması yerine 'genelde dindar kesim/muhafazakâr kesim' gibi isimlerle adlandırma yapıldığını biliyoruz. Biz de burada bu adlandırmayı kullanmakla birlikte, bu isimlendirmenin Türkiye'deki müslümanları belli bir ideolojik/seküler paranteze almayı beraberinde getirdiği de ifade edilmelidir. Ak Parti'nin kimlik politikaları alanında medeniyet söylemiyle yapmak istediği hamlelerden birinin de bu katı ulusalcı-sekülerist ideolojiyi kırmak ve kimliklerin serbestçe ifadesini sağlamak olduğu düşünülürse, bu adlandırma konusunun önemli olduğu söylenebilir. Ayrıca Müslümanlara yönelik adımlar denmesi halinde bu kategorinin Kürtleri ve Alevileri dışlaması gerekmemektedir. Zira Kürt olup ya da Alevi olup bu başlık altında atılan adımların muhatabı olan kişiler ve gruplar olduğu gibi aynı zamanda birincil kimliğini 'müslüman' olarak tanımlayıp Kürtlere, Alevilere yönelik adımların atılması konusunda olumlu fikir besleyen ciddi büyüklükte kitlelerin olduğu bilinmektedir. Dolayısıyla buradaki asıl mesele farklı kimlik gruplarının haklarının birbirlerinin temel hak ve özgürlüklerini engellemeyecek şekilde tesis edilmesidir. Ayrıca Ak Parti dönemi kimlik politikalarına bakıldığında daha önce de belirtildiği gibi iki temel eksen öne çıkmaktadır: etnik/kültürel eksen ve laiklik/din ekseni. Bu bağlamda hem Kürt sorunu ve hem de Alevi kimliği ve diğer kimliklere dair sorunlar bu iki başlık altında ele alınabilir.

Bütün bunlar dışında nüfus cüzdanlarında din hanesinin gönüllü hale getirilmesi, Çerkez kimliğine yönelik bazı adımlar, kimi Lazca ve Hemşince isimlerin köylere iade edilmesi gibi adımlar demokratik açılım hamlelerinin bütünleyici unsurları olarak görülebilir. Sonraki sayfalarda tartışılacağı üzere bu adımların birçoğu Türk milliyetçilerinden ve ulusalcılardan büyük eleştiriler almış ve 'çözüm süreci değil çözülme süreci' eleştirisi sık sık seslendirilmiştir. Bu gibi hamlelerin ulusal kimliğin bütünlüğünü zedelediği görüşü bu anlamda çok yaygın bir eleştiri olarak yer bulmuştur. Ak Parti'nin kimlik politikalarının farklı kimlik gruplarındaki yansımalarına ve bu grupların görüşlerine geçmeden önce, son on beş yıllık süreçte Ak Parti kimlik politikalarının nasıl bir

paradigma değişimi yarattığına dair değerlendirme ve tenkitlere değinmek faydalı olacaktır.

4.2. Ak Parti'nin Kimlik Politikalarına Dair Genel Bir Değerlendirme

Ak Parti döneminde uygulanan kimlik politikaları hakkında taraftarlarının da muhaliflerinin de ortak noktada bulunduğu görüş, bu dönemde önceki dönemlere nazaran süreklilik arz eden bazı unsurlar olsa da, bu dönemin ciddi bir yeniden yapılanma ve kopuşu da beraberinde getirdiği görüşüdür. Ak Parti bu yeni açılımlarıyla bir yandan farklı toplumsal kesimlerden yeni müttefikleri bulurken diğer yandan da birçok kesim tarafından eleştiriye uğramıştır. Örneğin ilk döneminde Ak Parti liberal sol, Kürtler, Aleviler gibi birçok kesimden destek almıştır. Buna karşılık ulusalcı ve milliyetçi kesimlerden, laik-Kemalist kesimden ise hem dış politikada AB'ye uyum süreci sebebiyle ve hem de iç politikada açılım süreçleri nedeniyle ciddi eleştiriler almıştır. Dolayısıyla her dönemde çok farklı kesimler bu kimlik politikalarını olumlu ya da olumsuz bir dönüşüm olarak lehte ya da aleyhte eleştirel bir şekilde değerlendirmişlerdir. Bu değerlendirmelerin sahadaki yansımalarına ilerleyen sayfalarda yer verilecektir. Ancak şimdiye kadar literatürde bu dönüşümlerin nasıl değerlendirildiğini kısaca ele almak gerekmektedir. Ak Parti'nin kimlik politikalarını en başta İşlâmcılığın bir projesi olarak değerlendiren görüşler bulunmaktadır. Buna göre Ak Parti'nin siyaset etme biçimindeki ayrıksı konumu ve ideolojik kökenleri Türkiye Cumhuriyeti'nin ancak seksen sene sonra böyle bir açılımda bulunabilmesini sağlamıştır. Örneğin bu konudaki çalışmalarında şener Aktürk Ak Parti'nin üç temel etken sayesinde Kürt sorununda çözüm sürecini yürütebildiğini iddia etmektedir: birincisi geniş tabana sahip, bıçak sırtı olmayan hegemonik bir oy potansiyeli, ikincisi etnik siyasetten rahatsız olan grupların oyunu alabilmesi, üçüncüsü ve en önemlisi ise toplumsal dayanışma bağlarını, ulusal kimliği, milliyet bağlarını ve etnisite bağlarını yeniden tanımlamaya çalışan bir ideolojik kökene sahip olması. Bu da bizim medeniyetçi söylem olarak adlandırdığımız ve İşlâmcılık köklerine dayanan ideolojik duruşa işaret etmektedir. Aktürk'ün de ifade ettiği üzere birinci ve ikinci özellikler AK Parti'den önce DP gibi, ANAP gibi partiler tarafından da elde edilmiştir. Ancak sadece Ak Parti, önceki siyasi hareketlerden farklı olarak, bahsi geçen ideolojik gücü sayesinde İşlâmcı ve milliyetçi tabanı bu açılımlara ikna edebilme başarısını göstermiştir. şener Aktürk'e göre açılımı gerçekleştirebilmenin meşruiyet temelinin ne olduğu önemlidir. Bu anlamda bakıldığında Aktürk, ne Avrupa Birliği

sürecinin, ne liberal sol'un ve ne de PKK'nın açılımın sebebi ve meşruiyet temelinde belirleyici bir katkısı olmadığını ifade etmektedir. Elbette AB sürecinin katkısı ve liberal solun entelektüel desteği vardır ancak asıl meşruiyet alanı yukarıda da belirtildiği üzere Ak Parti'nin ideolojik anlamdaki hegemonik gücüdür (Aktürk, 2013: 224-227). Aktürk Ak Parti'nin bu ideolojik gücünü şu sözlerle ifade etmektedir: “*ve belki burada kilit faktör, daha evvelki iktidarlarda olmayan fakat Ak Parti’de olan bir faktör iktidardaki partinin etnik köken ve milliyet bağını yeniden tanımlayan, kurgulayan bir ideolojisi olmasıdır ki, Ak Parti için o ideoloji İslâmcılıktır*” (Aktürk, 2013:227). Aktürk bu İslâmcı kökeni Erbakan'ın 1990'lı yıllarda sık sık vurguladığı ‘sen Türküm doğruyım çalışkanım dersin, öbürü de kalkıp der ki, ben de Kürdüm, daha doğruyım, daha çalışkanım der’ sözlerine atıf yaparak ifade etmektedir. Aktürk'ün de aktardığı üzere Erbakan'a göre Türk ile Kürt unsurunu birleştiren şey işlerine ‘Bismillah’ ile başlamalarıydı. Ancak tipik İslâmcı bakışa göre laik-ulusçu devlet politikaları bu ortak bağı aşındıran bir yapıyla söz konusu dayanışma bağlarını ikinci plana itti. Bu yüzden bu dayanışma bağlarını yeniden tesis edecek ve onaracak olan bir yeni yaklaşım gerekmektedir. Bu kapsamda Millî Görüş geleneğinin partileri Kürt kimliğinin ve millî kimlik tanımının daha farklı bir dayanışma bağı içerisinde yeniden tanımlanmasına uygun olan tek seçenek olarak sunulmuştur. Ancak yine Aktürk'e göre İslâmcılığın Kürt açılımı dediği bu sürecin kendi içerisinde bazı sınırlılıkları da vardır. Örneğin Ak Parti'nin bu süreçte anadilde eğitim, özyönetim ve federasyon talepleri gibi kültürel çerçeveyi aşan siyasal talepler konusunda net bir tavır olmadığı görülmektedir (Aktürk, 2013:237). Bu durum artık yalnızca 1990'lı yılların İslâmcı söylemiyle çözümlenmesi mümkün olmayan, bölgeselleşmiş ve uluslararasılaşmış bir sorun olarak Kürt sorununun kültürel kimlikten ve kültürel haklardan ileriye doğru politik kimliğe ve politik haklara doğru evrildiğini göstermektedir. Ayrıca Aktürk'ün analizinde Ak Parti'yi Kürt meselesinin çözümü bağlamında da öncekilerden ayıran faktör olarak zikretmediği önemli unsurlardan birisi de güçlü liderliktir. Zira sadece Kürt sorunu konusundaki politikalarına değil, Ak Parti'nin muhafazakâr tabanını aslında son derece rahatsız eden bazı uygulamaları ve yasal değişiklikleri içermesine rağmen (kimliklerde din hanesinin serbest hale getirilmesi, zina yasası düzenlemesi vb.) AB sürecine destek verilmesi de bunun sonucunda gerçekleşen bir olguydu. Bu gibi konularda Ak Parti tabanını ikna eden Erdoğan liderliği, açılım süreçlerinde zaman zaman birbiriyle çok çelişkili uygulamalar yapılmasına

rağmen bu sürece verilen desteğin de azalmadan devam etmesini sağlamıştır. Dolayısıyla Ak Parti'nin gelecek politika vizyonu, somut kalkınma başarılarıyla, pragmatizmle ve tabanı genişleyen orta sınıfla birlikte oluşturduğu medeniyet söylemi, İslâmcı geçmişinin konsolide edilebilmesini ve bu yeni kimlikle açılım süreçlerini idare edebilmesini sağlamıştır.

Sonuç olarak, etnisite rejimleri açısından bakıldığında Ak Parti döneminde Türkiye asimilasyona dayalı anlayıştan ve anti-etnik bir rejimden, çokkültürcülüğe yönelen karma veya melez bir etnisite rejimine geçiş yapmıştır (Aktürk, 2015:217). Bu yeni etnisite rejimi, 2000'li yıllar Türkiye'sinde karşıt seçkin grupların ideolojik seferberliğinden de etkilenmiş olan bir süreçtir. Karşıt seçkin grupları oluşturan İslâmcı ve liberal ağırlıklı aydınların Türkiye'deki yerleşik Kemalist-Cumhuriyetçi vatandaşlık modeline karşı eleştirileri onları bir noktada birleştirmiştir. Bu gruplara karşı ise milliyetçi ve ulusalcı aydınların ve bürokratların ulusal kimliğe yönelik aşındırıcı siyasete karşı eleştirileri ön plandadır. Örneğin İlber Ortaylı Türkiyelilik kavramının tarihsel bir gerçekliği olmayan yapay bir kavram olduğunu ifade ederek bunun yeni bir ulusal dayanışma bağının oluşturulmasında hiçbir işlevi olmayacağını savunmaktadır:

“Bugünün Türkiye'sinde bal gibi milliyetçilik yapan ama iç ve dış nedenlerle bunu telaffuz etmeyi belki de erken görenler kendilerince ara bir çözüm buldular: Türkiyelilik. Tutmayacak bir kavram. Türkiye'nin adını biz vermedik. Türklerin ülkesi anlamında dünyayı çok iyi tanıyan İtalya'nın orta çağlarda koyduğu bir isim ve bütün Avrupa da onların coğrafya bilgisini ve isimlendirmelerini izledi. Doğru da yaptılar. Böyle bir ismin etnik milliyetçileri tatmin etmeyeceği ve aslında kendi açılarından da tutarsız oldukları çok açık. Ulusal kimlik bir ırk, kan meselesi değildir. Konuştuğunuz dile ve bağlılığınıza ilişkindir. Bu gibi terim oyunları hiçbir ulusa bağlaşıklık da sağlanmaz” (Ortaylı, 5 Nisan 2015).

Dolayısıyla Ak Parti'nin üst kimlik-alt kimlik tartışmaları bağlamında önerdiği isimlendirmelerden birisi olan Türkiyelilik kavramının 'yeni bir milliyet bağı' yaratma konusunda kabul gören bir kavrama dönüşemeyeceği eleştirisi yapılmıştır. Nitekim HDP'nin Türkiyelileşme projesi kapsamında da Türkiyelilik kavramının HDP kanadında da, etnik hüviyetinden sıyrılma konusunda pek fazla bir karşılık bulamadığı ancak Kürt oylarının konsolide edilmesinde işe yaradığı görülmüştür. Dolayısıyla Ak Parti'nin medeniyet söylemiyle mevcut ulusalcı-seküler vatandaşlık modelini dönüştürdüğü ancak bunun yerine tam bir yeni vatandaşlık modelinin henüz ortaya çıkmadığı ancak karma ya

da melez modellerin geçici sürelerle devrede olduğu iddia edilebilir. Öte yandan Kürt sorununda Ak Parti'nin üçüncü bir yol önerdiğini savunan yaklaşımlar da vardır. Buna göre daha önceki dönemlerde sorunu sadece güvenlik sorunu olarak tanımlayıp böyle bir çözüm üretmeye çalışan yaklaşım milliyetçilerin ve askerî bürokrasinin çözüm önerisi olarak ortaya çıkmıştır. İkinci olarak, sorunu iktisadi ve sosyal bir geri kalmışlık ve feodalite sorun olarak tanımlayan sol-sosyalist görüş vardır. Dolayısıyla Ak Parti kimlik politikaları şimdiye kadar çözüm getirmeyen bu güvenlikçi ve ekonomik indirgemeci yaklaşımların aksine sorunun siyasi olduğunu ve demokratikleşme ve temel hak ve özgürlüklerin genişletilmesi hamleleriyle aşılabileceğini öneren üçüncü bir yol izlemiştir (Karakaş, 2015:250-251). Bu yeni teşhis kapsamında Ak Parti “kamu düzeninden taviz vermeden hak ve özgürlüklerin genişletilmesi” yaklaşımıyla meselenin hem güvenlik boyutunu ve hem de hukukî ve siyasi boyutunu ele almıştır. Ayrıca AB süreci ve ekonomik kalkınma ve teşvik hamleleriyle sorunun sosyo-ekonomik boyutuna dair de adımlar atılarak geri kalmışlık alanında da ciddi adımlar atıldığı görülmektedir. Dolayısıyla Ak Parti'nin bu alandaki üçüncü yol siyasetinin geçmişteki güvenlikçi, sosyo-ekonomik boyutları da kapsadığı ve bunun üzerine siyasi ve hukukî boyutları da eklediği savunulabilir. Ak Parti her ne kadar ilk hükümet programlarında Kürt sorununa değinmemiş olsa da, parti programında kültürel farklılıkların tanınmasına başından beri vurgu yapmıştır ve kendinden önceki siyasi hareketlerden farklı olarak bütün aksaklıklara rağmen 2009, 2011 ve 2013 yıllarında çözüm sürecini yeniden başlatmıştır (Yeğen, 2015:3-4).

Ak Parti'nin yukarıda ifade edilen yapısal reform ve hamlelerle AB süreciyle de paralellik içerisinde sorunu çözümlmeye çalıştığı görülmektedir. Aktürk'ün de isabetle belirttiği üzere, sorunun çözümünde meşruiyet tabanı ne AB sürecinden, ne sol liberal entelijansiyadan ve ne de PKK çevresinden gelmektedir. Bunu aksine iktidar bloğunu on beş yıl gibi uzun bir zamandır elinde bulunduran AK Parti'nin siyasi söylemi ve meşruiyeti bu sorunun asıl çözüm odağıdır. Ancak Çözüm Süreci'nin ikinci kez başladığı 2013 ve sonrası süreçte Türkiye'nin iç ve dış siyasette yaşadığı gerilimler ve yeni siyasi ve bürokratik çatışma alanları bir bütün olarak demokratikleşme hamlelerinin sekteye uğramasına yol açmıştır. 2015 Temmuz ayında PKK'nın Türkiye'ye ilan ettiği “devrimci halk savaşı” ve bu kapsamda Kürt nüfusun çok yoğun yaşadığı şehirlerde halkın büyük ölçüde sahiplenmediği (Yanmış, 2016), örgüt tarafından “barikat siyaseti” ve halkın ciddi

bir kesimi tarafından “çukur siyaseti” olarak da adlandırılan süreci başlatması bütün olarak demokratik açılım süreçlerinin ‘buzdolabına kaldırılmasına’ yol açmıştır. Öte yandan 15 Temmuz 2016’da bu kez Gülenist örgütün darbe girişimi neticesinde, Türkiye yeni kimlik politikaları hamleleri yapan bir ülke konumundan savunma yapan bir ülke konumuna geçmiştir.

Bu gelişmeler yeni dönemde Türkiye’nin uluslararası konumu ve bunların Türkiye’nin iç siyasetine etkisi bakımından önemlidir. Aktürk bu konudaki çalışmasında PKK’nın Temmuz 2015’te neden “devrimci halk savaşı” ilan ettiğine dair beş hipotezi ele alarak tartışmakta ve sonucunda, örgütün Batı Kürdistan(Rojava) olarak da adlandırılan Kuzey Suriye’deki PYD koridorunu korumak adına Türkiye’deki kazanımlarından bir süreliğine vazgeçtiğini savunmaktadır. Aktürk’e göre PKK’nın bu saldırılarının PKK-HDP çatışması, seçimlerin getirdiği mobilizasyonun etkisi, hükümetin adım atmaması gibi etkenlerden kaynaklandığı iddiaları geçersizdir. Bunların geçersizliğini ikna edici kanıtlarla ispatlayan Aktürk PYD koridorunun ve Rusya-İran ekseninin dış politika bağlamında etkili olduğunu ve çözüm sürecini bitiren unsurun, ülke içi siyasetteki diğer unsurlar değil, Suriye meselesi olduğu tezini savunmaktadır (Aktürk, 7 Aralık 2016). Bu yaklaşım, bizzat hükümet içerisinde demokratik açılım sürecinin yürütücüleri olan siyasetçilerden gelen ‘Suriye’deki gelişmeler çözüm sürecini zehirledi’ ifadeleriyle örtüşmektedir. Neticede Ak Parti döneminde, demokratik açılımlar ve çözüm süreci kapsamında hem etnik çerçevede ve hem de dinî çerçevede farklılıkları yok sayan, dinî ve etnik çoğulculuğa karşı son derece katı Fransız vatandaşlık modelinden dinî ve etnik anlamda kültürel tanınmayı getiren yeni bir vatandaşlık modeline geçildiği gözlemlenmektedir. Bu geçiş yalnızca Kürt sorunu bağlamında farklı etnisitelerin ‘kültürel tanınması’ yoluyla değil aynı zamanda farklı dinî kimliklerin de kültürel olarak tanınması yoluyla olmuştur. Örneğin Ak Parti döneminde, daha öncesindeki 1990’lı yıllardan beri sivil toplum alanında kendini geliştiren mezhep temelli ancak laik kültüre son derece uyumlu bir kimliğin resmî laiklik politikalarının yeniden tartışmaya açılmasını zorladığı görülmektedir (Karakaş, 2015:247-248). Ancak yukarıda da ifade edildiği üzere 2013 sonrasında başlayan ve 2015’te sıcak çatışma, saldırı ve darbe girişimlerine dönüşen gelişmeler farklı açılım süreçlerinin yurt içi ve uluslararası gelişmeler sebebiyle akim kalmasına sebebiyet vermiştir.

Kürt meselesinin bu şekilde çözümsüz kalmasına yönelik açıklamalarda göze çarpan bu dış faktör ikilemi artık meselenin son derece bölgesel ve uluslararası bir mesele olarak meydana çıktığını görünür kılmaktadır. Dolayısıyla Kürt meselesinin göz ardı edilemeyecek bir boyutu uluslararası boyutudur. Kürt meselesinde temelde üç ikilem bulunduğunu savunan Somer bu kapsamda “dış güvensizlik ikilemi, ortak kimlik ikilemi ve elit işbirliği ikilemleri”ni sıralamıştır. Bu ikilemler arasında bilhassa dış güvensizlik ikilemi meselenin uluslararası oluşuna vurgu yapmakta ve Kürt ayrılıkçı hareketinin komşu ülkelerdeki Kürtlerle siyasi birliktelik kurma ihtimallerinin yarattığı gerilim ve güvensizliğe işaret etmektedir (Somer, 2016: 28). Öte yandan Ahmet Türk’e atfedilen ‘Biz çözümün ve barışın konuşulabileceği son nesiliz. Bizden sonrakiler çok büyük bir öfke ve nefret söylemiyle yetişiyor’ ifadesi Kürt ve Türk elitleri arasındaki işbirliği ikilemini ve bu ılımlı ve müzakereci işbirliğinin bundan sonrası için ne ölçüde gerçekleşebileceği sorununu beraberinde getirmektedir. Son olarak ortak kimlik ikilemi ise iki toplumu bir arada tutacak ortak bir kimlik tasavvurunu işaret etmektedir. Ak Parti’nin söyleminde ‘dinsel, tarihsel ve coğrafi’ ortaklıklar ve ortak medeniyet tecrübesi üzerine kurduğu bu ortaklık Türk-Kürt kimliği arasında belli bir yere kadar başarı sağlamış görünmektedir. Ancak bu noktada eski Başbakan Davutoğlu ile Cumhurbaşkanı Tayyip Erdoğan’ın söylemleri arasında farklılık bulunduğu söylenebilir. Zira Davutoğlu konuşmalarında Mezopotamya’nın çocukları ve Anadolu’nun çocukları gibi ifadelerle coğrafya ve medeniyet havzaları üzerinden bir ayrıma giderken Erdoğan ise söylemini daha çok din ve değerler üzerinden kurmaktadır (Ak Parti, 5 Şubat 2016). Somer bu üç ikilemin Türk-Kürt ilişkilerinde son dönemde yeniden milada dönüşe yol açtığını ifade etmektedir. Somer, milada dönüş derken tıpkı 1918-1926 arası olduğu gibi Türkiye’nin yeniden kurucu bir evrede olduğunu savunmaktadır. Bu kuruluş evresinde haklar ve kurumlar yerine ideoloji vurgusunun sürecin zaaflarından biri olduğunu savunmaktadır. Bu süreçte laik-dindar değerler çatışmasının ve Türk kimliğinin ve hem de Kürt kimliğinin milliyetçilik ile olan ilişkisinin sürecin zayıflamasına yol açacağını savunmaktadır. Somer’e göre Ak Parti döneminde laik-dindar ve Türk milliyetçisi-Kürt milliyetçisi gibi değer çatışması unsurları ideolojik yönelimleri öne çıkarmakta ve hukukî ve kurumsal altyapının ikinci plana itilme tehlikesi ortaya çıkmaktadır. (Somer, 2016: 306-308). Bu yüzden hukukî kurumsal altyapıya öncelik vermeyen, yalnızca ideolojik ortak kimlik yaratma kapasitesi yüksek bir ideolojik söyleme dayanan yapıların her

halükârdâ çoğulculuk üreteceğini varsaymak yeni bir kimlik oluşum sürecinin yaşandığı şu aşamada yanıltıcı olacaktır.

Kürt kimliğinin Somer'in bahsettiği dış güvensizlik ikilemi potansiyelini içermesi, sorunun farklı bağlamlarda değinilen kritik bir boyutunu oluşturmaktadır. Diğer komşu ülkelerdeki Kürtlerle birlikte ayrı bir kültürel-toplumsal birliktelik oluşturdıkları ve bu sebeple siyasi birliktelik oluşturma potansiyeline sahip oldukları için bu meselenin daha çetrefilli bir soruna dönüştüğü hususu Mesut Yeğen tarafından da vurgulanmaktadır. Yeğen Kürt etnik kimliğinin Türkiye'deki diğer etnik kimliklerden farklı olarak istisnai bir sorun teşkil etmesinin sebeplerinden birini şöyle izah etmektedir:

“Kanaatim o ki, bu istisnai hale yol açan ilk sebep şu: Kürtler bugün yaşadıkları yerlerin kadim sakinlerinden. Bugün yaşadıkları yerlere hatırlanabilir bir “eski” ya da yeni zamanda gerçekleşmiş bir göç durumuyla gelmiş değiller. Mühim sayıda Kürdün Türkleşmeye, başka bir deyişle, kendilerine sunulan ulusal çerçeveye itiraz edebilme cüretini göstermesinin ilk sebebi bu. Kürtlerin, göç vasıtasıyla yeni bir vatan edinen toplulukların çoklukla gösterdiği asimilasyona yatkın olma eğilimini paylaşmayıp, kendilerine sunulan ulusal çerçeveye itiraz edebilmesinin ardında, yaşadıkları toprakların kadim sakinleri olmalarından kaynaklanan güçlü bir bizlik duygusuna sahip olmaları yatıyor” (Yeğen, 23 Mayıs 2009).

Günümüzde Kürtçü ideolojide dört parça Kürdistan (Türkiye, Irak, Suriye ve İran) olarak ifade edilen [ayrıca SSCB döneminde beş parçacı fraksiyon tarafından beşinci parçanın da Ermenistan topraklarında olduğu iddia edilmektedir], müstakbel siyasi birliktelik ideali, Türkiyelileşme hedefine karşı Kürdistanîleşme hedefini ön plana çıkarmıştır. Dolayısıyla Kürtçü ideoloji son kertede Türkiye içerisinde mikro-milliyetçi bir etnik ayrılıkçılık hareketi iken (Karakaş, 2015: 248) uluslararası bağlamda ise irredentist bir geç milliyetçilik hareketi olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden Yeğen'in bu hususta Kürtlerin Anadolu'ya sonradan gelen bir halk olmaktan ziyade ‘kadim’ bir halk oluşuna yaptığı vurgu önemlidir. Zira daha önceki bölümde ifade edildiği üzere Ak Parti'nin, Erdoğan'ın ve Davutoğlu'nun medeniyet söyleminde ‘kadim’ kategorisi bir nevi kutsal bir kategori olarak medeniyetçi söylemin en önemli unsurlarından birisini teşkil etmekteydi. Dolayısıyla aynı söylemin Kürt meselesinde de karşımıza çıktığı görülmektedir. Kürtlerle Türkler arasındaki kadim bağlar, Müslümanlığın iki kardeş halkı; Kılıç Arslan ve Selahaddin'in torunları olarak, tarihte Haçlı Seferlerine karşı bugün de yine ‘Haçlı zihniyeti’ne karşı mücadelenin sembolü şeklinde popüler kültürde yer

etmektedir. Yine Yavuz Sultan Selim ve Abdülhamid dönemlerinde Kürt unsurların Türk Devletlerinin en önemli müttefikleri olduğuna dair bu bakış açısı, Ak Parti'nin medeniyet söylemi açısından da kritik öneme sahiptir. Zira tarihsel ortak miras gereği modernite ve ulus öncesi çerçeveye atıf yaparak Kürtler ile Türkler arasındaki 'kadîm' bağlar işaret edilmektedir. Örneğin Davutoğlu Mardin'de yeni demokratikleşme paketini açıkladığı konuşmasında şöyle demektedir:

“Alparslan'ın ordusunda bir Kürt olmak ile Selahaddin Eyyubi'nin ordusunda bir Türk olmak arasında bir fark var mı? Ben bugün, Bakanlar Kuruluna baktığımda, toplantıyı açtığımda Besmele ile hep hamdederim, ben bir Türkmen aşireti çocuğuyum, Alparslan'ın ordusundaki Kürtler ile beraber, bu medeniyetin kuruluşu için girmiş kavimlerden biri. Sol tarafımda bir Mezopotamya çocuğu, bir Kürt çocuğu oturur, Mehmet Şimşek Başbakan Yardımcımız. Sağ tarafımda Karadeniz'den bir başka vatan evladı, Numan Kurtulmuş" (Ak Parti 5 Şubat 2016).

Kürt toplumunun bu kadim halklardan biri olma niteliği bu sorunun modernizm öncesi Türk-Kürt İslâm kardeşliğine dayalı olarak çözülebileceği anlamına gelmemektedir. Zira 1920'lerden bu yana din eksenli değil laiklik ve ulusçuluk eksenli bir siyasal rejim idaresinde yaşayan yalnızca kültürel değil aynı zamanda politik bir bilince kavuşan Kürt siyasi aktörleri bu modern hafızayı da kadim hafızayla birlikte taşımaktadırlar. Üstelik modern dönemde yaşanan kopuşun ve sorunların hafızada ve yeni nesillerde daha taze ve yakıcı olarak hissedildiği söylenebilir. 1923'ten sonra Türkiye'de Kürt meselesiyle ilgili olarak iki kopuş yaşanmıştı: “birincisi yeni devletin egemen doktrininin din kardeşliği değil Türk milliyetçiliği olacağı” ve ikincisi ise “yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin manevi dayanak olarak İslâm'ı ve Osmanlı'yı bir yana bırakmasıdır.... Hilafetin kaldırılmasının, Kürt eşrafi için çok daha büyük bir anlamı vardı: Kürtlüğün daha önce İslâm'la özdeşleşmesini sağlayan ve Kürt-Türk ittifakının tek garantisini oluşturan din kardeşliğinin sonu anlamına geliyordu bu” (Bozarslan, 2014:106-109). Dolayısıyla Kürt sorunu gibi Türkiye'deki genel kimlik politikaları da bu modern kopuşlar ekseninde değerlendirilmelidir. Yine Alevilik meselesine bakıldığında da toplumun son derece sekülerleşmiş ve dinden uzak kesimlerinde bile, Sünni-Alevi toplumlar arasında ciddi bir sosyal mesafe bulunduğu ve bu sosyal mesafenin hem geleneksel dönemde hem de modern dönemde yeni bazı olumsuz yüklerle, kalıp yargılar ve ön yargılarla yüklendiği görülmektedir (Yapıcı, 2009: 55-56). Örneğin 1960'lardan itibaren kentleşme sürecinde büyük kentlerde Alevi-Sünni çatışmasının aynı zamanda tarafların birbirlerine bakış

açılarına göre söylersek “komünist-faşist”, “sağcı-solcu” çatışması olarak ve 1990’lardan sonra ise “gerici-dinsiz”, “laik-dindar” yer alması gibi. Dolayısıyla modern dönemde, modern öncesi dönemde yaşanan kimlik çatışmaları yeni boyutlarıyla birlikte katlanarak artmıştır denilebilir. Dolayısıyla kimlik çatışmaları aynı zamanda değer çatışmaları anlamına gelmektedir. Bu bağlamda Ak Parti’nin özellikle laik-dindar değer çatışmalarını seçim süreçlerinde siyasi bir malzeme olarak kullandığına dair birçok eleştiri yapılmıştır (Liaras ve Somer, 2010: 161). Bu eleştirilerde Kürt meselesinde de etnik/kültürel çoğulculuk konusunu ortak dinsel/tarihsel kimlik bağlamında laik-dindar ayrımına eklemlediği eleştirileri yapılmaktadır. Ak Parti’nin genel olarak kimlik politikalarında ve özelde Kürt sorununa yönelik politikalarında Cumhuriyet döneminin tipik politikası olan yok sayan, asimilasyoncu yaklaşımı sona erdirerek kültürel tanınmayı sağlamış olması önemlidir. Bu tanınma biçimi de tam olarak değilse bile kısmen kurumsal ve hukukî bir altyapıya kavuşmuştur.

Sonuçta, Ak Parti Kürt meselesi ve Alevi kimliği başta olmak üzere kimlik politikalarında ortak değerler, ortak tarih, gelenek ve birikim vurgusunu yapmakta böylece etnik/kültürel ekseninde ortak kimlik tabanının ortak medeniyet aidiyeti temelinde genişletilmesine çalışmaktadır. Öte yandan katı laiklik tanımının tartışmaya açılmasını ve Cumhuriyetçi, dışlayıcı Fransız laiklik modeli yerine demokratik, pasif bir laiklik modelinin yeniden yapılmasını talep etmektedir. Ayrıca, ortak kimlik arayışını karşıt elit iletişimiyle sürekli müzakere sürecinde tutmaya çalışmakta, iç ve dış güvensizlik koşullarına karşı da hak ve özgürlüklerden taviz vermeden kamu düzeninin sağlanmasına yönelik tedbirleri öngörmektedir. Bu bağlamda akıl insanlar heyeti ve diğer platform ve düşünce kuruluşlarının çalışmaları, çoğulcu bir model oluşturmak adına katılımcı/müzakereci modeli diri tutma arayışının bir parçası olarak okunabilir.

4.3. Söylem ve Pratiğe Yönelik Eleştiriler

Bu bölümde çalışmamızın uygulamalı kısmında elde edilen veriler paylaşılmaya çalışılacaktır. Uygulamalı çalışma giriş kısmında anlatılan yöntem çerçevesinde yürütülmüştür. Bu bağlamda Ak Parti’nin daha önceki bölümlerde özetlenen medeniyet söylemi ve kimlik politikalarının kimlik alanında talepleri olan farklı grupların gözünde nasıl bir konuma sahip olduğu, bu grupların Ak Parti’nin medeniyetçi söylemini ve politikalarını nasıl değerlendirildiği ele alınmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda görüşme

yapılan grupların siyasi-ideolojik yelpazedeki konumu ve birincil kimlik aidiyetleri dikkate alınarak altı başlık altında gruplama yapılmıştır. Ancak bu gruplar birbirlerini dışlayıcı şekilde kategorik olarak ele alınmamıştır. Bu yüzden örneğin Alevi açılımıyla ilgili görüşleri olan bir grup aynı zamanda Kemalist-ulusalcı eleştiriler kapsamında da görülebilir.

4.3.1. Kürtlerin Değerlendirme ve Eleştirileri

Türkiye’deki demokratik açılım süreçlerinin, her ne kadar Ak Parti hükümetleri tarafından yalnızca Kürt meselesiyle ilgili olmadığı ve bunun bütüncül bir süreç olduğu ifade edilse de, daha önce de belirtildiği üzere bu süreç temelde iki önemli eksende gerçekleşmektedir. Birincisi etnik/kültürel çoğulculuk eksenini ve diğeri ise din ve laiklik eksenini. Dolayısıyla bu bölümde günümüzde bu iki ekseninde de en dinamik kimlik sorunu olan Kürt meselesinde Kürt grupların görüşleri ve buna karşılık Türk milliyetçisi ve ulusalcı grupların görüşleri daha ağırlıklı olarak yer alacaktır. Diğer grupların görüşlerine de yer verilmekle birlikte asıl ana eksen Kürt meselesi, Kürt grupların görüşleri (ve buna yönelik diğer grupların görüşleri) oluşturacaktır. Kürt meselesini diğer meselelerden ayıran ve daha kritik hale getiren boyutları; etnik/kültürel talepler, ana dil talebi, sorunun bölgesel (teritoryal) niteliği ve bu temelde var olan özyönetim, özerklik ya da federasyon gibi taleplerin varlığı. Bütün bu boyutlar günümüzdeki uluslararası ve bölgesel gelişmelerle birlikte düşünüldüğünde Kürt kimlik sorununun Türkiye’nin açılım ve çözüm süreçlerindeki en ciddi sorunu oluşturduğu aşikârdır.

Kürt siyasi hareketi içerisinde ana akım siyaseti günümüzde HDP temsil etmektedir. Son on beş yıllık seçim sonuçlarına göre Türkiye’nin doğusunda ve batısındaki Kürtlerin oylarının büyük kısmının, Ak Parti’yle beraber bu partide toplandığı bilinmektedir. Ancak Kürtler arasında 1980’li yıllardan bu yana ideolojik grupların ve farklı fikir hareketlerinin çeşitliliği göze çarpmaktadır. Her ne kadar ana akım siyaset belli bir partide toplanmış olsa da Kürt meselesi ve Türkiye’de Kürt kimliğinin sorunları hakkında görüş ve talepleri olan çok çeşitli sivil toplum kuruluşlarının var olduğu bilinmektedir. Bu çalışmada bu gruplardan bazılarıyla toplam 11 görüşme gerçekleştirilmiştir. Bu görüşmeler çözüm sürecinin bitip çatışmaların yoğun olarak yeniden yaşanmaya başladığı bir dönemde, Mayıs 2016’da gerçekleştirilmiştir. Görüşmelerde öne çıkan

hususlar Ak Parti döneminde, kimlik hakları konusunda öteden beri devam eden devlet politikalarında değişiklikler olup olmadığı, eğer olduysa ne gibi değişiklikler olduğudur.

Yapılan görüşmelerde ortaya çıkan en önemli birinci nokta Kürtler arasında bu süreci desteklemeyen hiçbir kesimin olmamasıdır. Her grup istisnasız, İslâmcı, solcu, sosyalist ya da Kürt milliyetçisi olsun, bu süreci desteklemektedir. Nitekim Kürtler dışındaki geniş toplumsal kesimlerde de, daha sonraki bölümlerde bahsedileceği üzere milliyetçi ve ulusalcı gruplar dışında bütün gruplar bu süreci desteklemektedirler. İkinci olarak destekleyen ya da muhalefet eden herkesin üzerinde ittifak ettiği ortak nokta Ak Parti'nin Kürt meselesinde geçmişteki söylemlerin ve pratiklerin önüne geçtiği ve yeni bir yol açtığı, bu açtığı yolda da ciddi kazanımlar sağladığıdır. Bu anlamda gerek kültürel tanınma ve kimlik hakları alanında gerek siyasi ve hukukî alanda asimilasyonist politikalardan kültürel tanınmanın norma dönüştüğü bir yeni paradigmaya geçildiği herkesin kabul ettiği bir husustur. 2002 yılından başlayarak bugüne kadar, eksikliklerine rağmen, Türkiye'de dışlayıcı, ayrımcı bir vatandaşlık modelinden içermeye dayalı ve özgürlükçü bir modele geçildiği ve bu model içerisinde birçok sivil hak kazanımının gerçekleştiği geniş toplumsal kesimlerce kabul görmüştür (Aktürk, 2016a:142-143).

Hatta özellikle ilk iktidar dönemi ertesinde Ak Parti'ye yönelik destek o denli yaygındır ki 2007 seçimlerinde o dönemin DTP'li siyasetçilerinin Kürt seçmenleri Ak Parti'ye oy vermeye teşvik ettiği, “bize vermiyorsanız gidin Ak Parti'ye oy verin” dediği yaptığımız görüşmelerde sıklıkla dile getirilmiştir (M. 4). Dolayısıyla özellikle 2002-2009 arasında Ak Parti'nin bölgede çözümü getireceğine olan inanç ve beklentinin çok büyük olduğu gözlemlenmiştir. Son olarak üçüncü bir husus ise Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı bölgede Türkiye'deki bütün meselelerin çok daha uyanık bir politik bilinçle çözümlendiği ve toplumsal aktörlerin Türkiye'nin diğer kesimlerine göre ‘farklı bir bakış açısına sahip olduğu’ görülmektedir. Bu farklılık, görüşmelerde sık sık kullanılan ‘Kürdistan’ ve Batı (Türkiye'nin Batısı) tabirinin hem kültürel ve hem de politik bir coğrafi bilinci ifade ettiğini işaret etmektedir. Görüşme yapılan kişilerin ifadesiyle söylersek “burada her şey/herkes/her ideoloji/her siyasi aktör Kürt meselesindeki tavrına göre tanımlanır” (M. 2). Örneğin Ak Parti'nin Kürt meselesinde İslâmcı siyaset pratiklerini devam ettirip ettirmediği, bunun üzerine yeni bir şey ekleyip eklemediği, bu siyasetin gerisinde mi kaldığı yoksa daha ilerisine mi geçtiği soruları, Türkiye'nin Batısında farklı

parametrelerle tartişılırken bu bölgede ise Kürt meselesindeki tavrının ne olduğuyla ilişkilendirilerek tartişılmaktadır. Buna göre;

“Ak Parti Kürt meselesinde Refah Partisi’nin İşlmcı söyleminin üzerine fazla bir şey koymamıştır. Müslümanların kardeşliği gibi, kardeşlik hukuku söylemi var yine dünkü gibi. Ama bunun pozitif hukuk eşitliğiyle tamamlanması lazım. Ak Parti’nin yaptığı yeni bir şey değil aslında. Refah tecrübesi var. Belki biraz demokrasi, insan hakları söylemleri, Avrupa Birliği kriterleri falan denilebilir. Ak Parti İşlmcılık teorisinin sistemle pratikle denkleme girmesi sonucunda ortaya çıkmış bir şeydir diye görüyorum. Bugün yine böyle bir hareket bu denkleme girse yine Ak Parti gibi bir şey çıkar ortaya. Haa ama bu yirmi yılda Ak Parti daha görünür bir şey yaptı. Belki de Refah’ın salt İşlm görüntüsünün içine bir demokratik çeşni de katarak bunu tamamladı. Hem Müslüman kardeşi olup hem de demokratik haklar bakımından eşit olabileceğimiz ümidini yarattı. 2008’e kadar bu mit çok canlıydı buralarda” (M. 5).

Burada da ifade edildiği üzere Ak Parti’nin hukukî ve siyasi adımlar, temel haklar ve özgürlükler, demokratikleşme konularında attığı adımlarla özellikle ilk dönemlerde o bölgede yaşayan Kürt vatandaşların gözünde büyük bir umut oluşturduğu görülmektedir. Bu da örtük bir İşlmcı söylemi (diğer adıyla muhafazakâr demokrasi) evrenselci hukuk adımlarıyla birleştirdiği bir yeni medeniyet söyleminin ifadesidir. Bu dönem bizim daha önce Ak Parti medeniyetçiliğinin ilk evresi dediğimiz evreyi oluşturmuştur. Türkiye bu dönemde halkı Müslüman olan seküler bir devlet olarak, Batılı değerleri benimsemiş, laik bir ülke şeklinde rol oynamıştır. Burada bahsedilen mit, sadece İşlm kardeşliği temelinde, sadece kalkınma ve orta sınıflaşma, ya da sadece Avrupa Birliği ilişkileri temelinde değil bütün bunların bir bileşeni olduğu çatı söylem olarak medeniyetçi söylem temelinde gerçekleştiği iddia edilebilir. Ak Parti’nin bu söylemi, Kürt meselesi söz konusu olduğunda kadim halkların ortak medeniyet, tarih ya da yaşam biçimi temelinde geçmişten gelen bir birlikteliği ağdaş dünyanın evrensel şartlarıyla günümüzde yeniden üretebilme ihtimaline binaen ortaya çıkan bir gelişmedir. Ancak sürecin getirdiği bütün demokratik hamlelere rağmen bir yerde tıkanması, terörün sonlandırılması ve silah bırakılması, anadille ilgili talepler, zynetimle ilgili beklentiler Suriye ve PYD özelinde dış politikada yaşanan gelişmelerle bağlantılıdır. Bölgede bunun bir başarısızlık olarak görülmediği sadece daha önce hiç denenmemiş bir hamlenin tam hedefe ulaşamaması olarak grldğu tespit edilmiştir:

“2,5 yıllık çözüm süreci 85 yıllık Cumhuriyetin faturasını dedi. 2,5 yılda Cumhuriyetin yanlış uygulamalarının büyük kısmını tolere etti. Ama finali

çok başarılı olmadı diyelim. Bu çok boyutlu tabii. Çok içerden dışardan bir sürü etken var. Bir arada yaşamayı zorlaştıran iki şey oldu Türkiye’de. Biri Türkiye Cumhuriyeti anayasasının hâlâ değiştirilemez ilkesi olarak görülen laiklik ve biri de milliyetçilik. Laiklik üzerinden dini bütün yaşamak isteyen kamusal alanda da dini yaşamını görünür kılmak isteyenler birer iç güvenlik mülahazası ve tehdit olarak görüldü. Milliyetçilik üzerinden de Türküm demeyen kendini Türk hissetmeyen herkes ve burada ağırlıklı olarak da Kürtler oluyor büyük bir kitle olduğu için... Türkiye bir arada yaşamayı toplum olarak becerebilen ama sistem olarak beceremeyen bir yapıdadır” (M. 7).

Buradaki tespitler meselenin boyutlarını özetleyici niteliktedir. Türkiye’de sistemin laiklik ve etnisite eksenlerinde tıkanıp tespiti yapılmaktadır. Dolayısıyla bu görüşler aynı zamanda bir Kürt İslâmcının görüşlerini de yansıtmaktadır diyebiliriz. Nitekim bölgede HDP dışındaki aktörlerin ve hatta HDP içerisinde ciddi bir kesimin de İslâmcılık kökenli görüşleri savunmakta olduğu bir gerçektir. Ancak burada da belirtildiği üzere Türkiye toplumsal pratikler itibarıyla bir arada yaşamayı becerebilse de bunu sürekli kılan ve hukukî zemine kavuşturan kurucu bir sistem oluşturmayı başaramamıştır. İşte Ak Parti’nin demokratik açılım ya da çözüm süreci yönündeki çabaları bölgede bazı kesimler tarafından buna yönelik sistematik bir adım olarak görülmektedir.

Neredeyse bütün toplumsal kesimlerin çözüm sürecini desteklemesi ve Ak Parti’nin kimlik politikalarının Kürt meselesinde önemli mesafeler alınmasını sağladığı noktadaki fikir birliği elde bulunan olumlu verilerdir. Ancak Kürt meselesinin geldiği noktada anadilde eğitim talepleri ve ister istemez bölgesel (teritoryal) esasa dayanmak zorunda olan özyönetim, özerklik talebi gibi taleplerin asıl tartışma ve çatışma noktalarını oluşturduğu görülmektedir. Bu tamamlanma ya da olgunlaşma evresi diyebileceğimiz süreçte uluslararası ve bölgesel gelişmelerin de etkisiyle sürecin hem terör örgütü ve hem de devlet tarafından sona erdirilmesi toplumsal birlikte yaşam pratiğini hayata geçirecek çözüm süreci projesinin akim kalmasını beraberinde getirmiştir:

“Sürecin iki tarafından birisi yasal düzenlemeleri yapacak, Kürtlerin benim devletimdir diyebileceği bir duygusal atmosfer oluşacak ve Kürt olmaktan kaynaklanan hiçbir çatışma ve korku olmayacaktı. Örgüt de silahlı unsurlarını Türkiye’den çekecek, hak taleplerini şiddetle ifade etmeyecek, Türkiye Cumhuriyeti düşmanlığı yapmayacak idi. Hükümet ilk başta anayasa hariç öbür değişiklikleri sağladı. Kürt kamuoyu da Türk kamuoyu da bunu Türkiye’nin bölünmesi Sevr’in dayatılması olarak değil Türkiye’nin geleceğinin daha güçlü bir şekilde sürdürülmesi olarak algıladı” (M. 7).

Hem Türkiye’deki vatandaşların birçoğu hem de Kürtlerin bu süreci iki taraflı rızaya dayalı bir süreç olarak tamamlama yönündeki iradelerinin olduğunun düşünülmesi önemlidir. Ancak bir tarafta anayasal dönüşümü ve diğer tarafta da silah bırakmayı içeren bu süreç tam olarak hangi politik araçların kullanılacağı ve iki tarafında bu adımları atacağı konusundaki muğlaklığı içinde barındırmaktaydı. Bir tarafta ana dil ve özyönetim konularında bir yasal düzenlemenin yapılıp yapılmayacağı konularındaki muğlaklık, diğer yanda ise silah bırakma konusunda yaşanan belirsizlik ve direnç son noktada süreci tıkamıştır. Bu noktada sürecin yanlışlarından birisi olarak her iki tarafta da (hem Kürtlerde ve hem de genel Türkiye kamuoyunda) belirsiz bir beklenti ve umut doğurulmasının yol açtığı gereksiz iyimserlikten sık sık bahsedilmektedir. Bu yüzden *“süreç hiç bir zaman kendisinden beklenen büyük umutları yerine getirecek şekilde yürümedi. Her iki tarafta kendi yöneticilerine bir bildikleri vardır diyordu. Ama bir tarafta kalekol inşaatları ve güvenlik barajları yapılırken diğer tarafta ise son derece hızlı bir şekilde militan alımı yapıyordu. Yani hem örgüt hem de devlet yeniden çözüm süreci bozulursa savaşa daha güçlü dönmenin hazırlığı içindeydi”*(M. 11). Buradan da anlaşıldığı üzere bölgede çözüm sürecinin yarattığı içeriği belirsiz umut, sürecin bitişiyle birlikte hem devlete hem de örgüte karşı güvensizliğe yol açan bir etki yaratmıştır. Nitekim 2015’de PKK tarafından başlatılan “devrimci halk savaşı” ve terörün şehre taşınması bölge halkı arasında geniş bir kesim tarafından çukur siyaseti olarak adlandırılmaktadır. Bu konudaki tepkiler şu şekilde dile getirilmektedir:

“Halkın 7 Haziran 2015 seçimlerinde HDP’ye olan çok büyük desteğine rağmen kendi oy aldığı seçmenlerin yaşadığı şehirleri ateşe atmasının anlaşılır tarafı yok. Ben 105 gün boyunca dükkânıma giremedim. 1990’lardan sonra ikinci büyük göç dalgası başladı burada. Köyler, şehirler mahalleler boşaldı. Bunların vebali kimin boynuna. Şimdi hem devlet hem de PKK bunun suçunu birbirine atıyor ama arada olan halka oldu. Çok zor durumda kaldı insanlar ve her iki tarafı da suçluyor haklı olarak”(M. 10).

Dolayısıyla şeffaf yürütülmeyen sürecin büyük beklentiler yaratılmasına sebep olunması sürecin en önemli eksikliği ve yanlışlığı olarak görülmektedir. Sürecin bir diğer önemli eksikliği de bu süreçte bölgedeki farklı aktörlerin yerine yalnızca yasadışı bir örgüt olan PKK ve onun siyasetteki yasal ortağı niteliğindeki HDP’nin muhatap alınmasıdır. Buna yönelik özellikle bölgedeki İslâmcı grupların yoğun tepkileri olduğu gözlemlenmektedir. Bu grupların görüşlerinde şu hususlar ifade edilmektedir:

“Hüda-Par yeterli olmasa da bu sürece en çok destek veren partidir. Sürecin yalnızca HDP’ye odaklanmış olması çok vahim bir hatadır. Kürt sorunu PKK’yle başlamış bir sorun değildir. PKK ayrıdır Kürt sorunu ayrıdır. Bu yüzden yüz yıllık bir geçmişi olan belki de hatta yüz elli yıllık geçmişi olan Kürt sorununun PKK terörünün bitmesine bağlanması yanlıştır. Bölge sorundur. PKK bunun sadece doğal bir sonucudur. Daha önceki bölgedeki yanlış uygulamalar, politikalar, katliamlar sonucunda bu sorunun sadece bir yansımasıdır. Dolayısıyla biz şunu söyledik süreç iyi niyetli olabilir ama takip edilen yöntem yanlıştır. Eğer sorun silahların bırakılmasıysa doğal olarak muhatabınız elinde silah olan kesimdir o da doğal olarak PKK’dır. Ama eğer Çözüm sürecinden Kürt sorunundan kastınız bölgedeki sıkıntılarsa burada diğer bütün kesimleri de işin içine katmanız gerekir” (M. 3).

Dolayısıyla bu görüşlere binaen denilebilir ki İslâmcı Kürt grupların Ak Parti’nin çözüm süreci projesine bakışı olumlu olsa da yöntemlerinin yanlış olduğu düşünülmektedir. Bu temsil sorunu, Kürtlerin farklı sivil unsurlarının ve sosyal kültürel dinamiklerinin değil yalnızca elinde silah olan ve terör üreten örgütün muhatap alınmasıdır. Bu yüzden de sorunun gerçek çözümüne katkı sağlamamıştır. Bu İslâmcı düşünceye göre ‘yalnızca PKK’nın muhatap alınması bölgede zaten hâkim olan ırkçılık ve ırkçılık temelli şiddetin bu bölgede tarihsel olarak daha çok zemin bulmasına yol açacaktır’ (M.1). Yine bölgede geleneksel yapıları temsil eden aşiret liderleri gibi isimlerle görüşüldüğünde onlar da bölgenin diğer dinamiklerinin de dikkate alınmasını gerektiğini savunmaktadırlar (M. 8). Dolayısıyla etnisite ve ırk temelli siyaseti reddeden, bunu yerine bölgenin ortak tarih, kültür ve medeniyet birikimine vurgu yapan bir söylemi savunan Ak Parti’nin bu gibi eleştirileri dikkate alması gerektiği savunulabilir.

Ak Parti bölgedeki İslâmcı görüşe göre işlemez hale gelmiş bir paradigmayı aşmayı hedeflemiştir. Bu görüş de tıpkı Ak Parti’nin ‘medeniyet söylemini’ ve demokratik açılımı belli bir sorunun parantezine almayı reddetmesi gibi bölgedeki değişimi yalnızca Kürt sorunu olarak görmeyi reddetmektedir:

“Ben paradigmal değişimin tek tek isimlerinin, alt başlıklarının önemli olduğunu düşünmüyorum. İşte Kürt sorunu, Alevi sorunu... Bütün bunlar aslında dönüşürken paradigma dönüştürülüyor. Siz Kürt meselesini kardeşlik, eşit yurttaşlık kavramlarıyla bu zeminde bu düzlemde çözerseniz, bu var olan ulusçu, etnik kimlik kökenli paradigmayı tasfiye etmeniz anlamına gelir. Yani laiklik meselesi de böyle. Bir paradigma meselesiydi. İşte başörtüsü, Cuma meselesiyle, dindar first lady meselesiyle ve daha kamusal alanda yaşanan birçok sorunla bunlar dönüştürüldü. Haa Ak Parti dindar, İslâmî bir devlet mi

istiyor, hayır. Ak Parti daha yaşanabilir, daha özgürlükçü, dine hürmetkâr, daha eşitlikçi, daha nötr bir paradigma kurmaya çalışıyor” (M. 2).

Burada bahsedilen paradigma değişimi tek tek alt sorunları çözecek değil ulus-devletin etno-seküler çerçevesini değiştirecek bir dönüşüme işaret etmektedir. Bu da Ak Parti’nin ortaya koyduğu medeniyet söyleminin oluşturmayı amaçladığı yeni milli dayanışma anlayışına denk düşecek bir sistemi kurabilir. Sonuç olarak, Kürt meselesinde varılan nokta çözümün tam olarak gerçekleştirdiği bir nokta olmasa bile şimdiye kadar atılan adımların bile ciddi bir dönüşümü gerçekleştirdiği düşünülmektedir. Sürece verilen yoğun ve yaygın desteğin de sürecin yürütülmesinde yapılan hatalar sebebiyle 2015 sonrasında hayal kırıklığına dönüşmüş olduğu düşünülmektedir. Günümüz şartlarında seçim sonuçları itibariyle bakıldığında bölge halkının hâlâ HDP’ye büyük bir destek verdiği ancak 2015 sonrasında terörü şehirlere taşıyan anlayışı kesinlikle reddettiği anlaşılmaktadır. Öte yandan Kürt meselesinin en önemli konu başlıklarından üçü olarak kabul edilen ana dil meselesi, özyönetim talepleri ve terör sorununun hâlâ akıbeti belirsizliğini koruyan sorunlar olarak beklediği anlaşılmaktadır. Sürecin yürütülmesindeki hatalar açısından bakıldığında bu aşamada yalnızca PKK’nın muhatap alınması ve diğer sosyo-kültürel dinamiklerin göz ardı edilmesi önemli bir eksiklik oluşturmuştur. Ayrıca süreç içerisinde şeffaflıktan uzak ve belirsizliklerle dolu adımların taraflarda yarattığı muğlak beklentiler ve tedirginlikler süreç sonunda olumsuz önyargıların daha da kemikleşmesine yol açmıştır.

4.3.2. Alevilerin Değerlendirme ve Eleştirileri

Alevi açılımına yönelik tepkileri anlamlandırabilmek adına Türkiye Aleviliğinin günümüzdeki yapısını dikkate aldığımızda, çok farklı ve çeşitli Alevilik anlayışlarından bahsedilebilir. Ayrıca etnik ve kültürel açıdan farklı kökenlere sahip olmaları da ayrı bir tartışma konusudur. Örneğin bazı Alevi grupları son derece ulusalcı ya da milliyetçi bir ideolojiyi benimseyerek diğer etnik kökenlerden gelen Alevilerin taleplerine ve etnik taleplere olumsuz bakarken, bazı diğer gruplar ise bunlara daha sıcak bakmaktadır. Ayrıca Alevilerin büyük bir kesimi laiklik konusunda hassasiyet taşıırken başka bir kesim ise Tekke ve Zaviyelerin kapatılması kanununun Aleviliğe zarar verdiğini savunmaktadır. Yine bazı Alevi gruplar Aleviliği apayrı bir din, inanç ya da öğreti olarak görmekte ve bu yüzden de Aleviliğin İslâm’ın bir şubesi olarak değerlendirildiği resmî söylemi ve Alevi çalıştaylarını ‘Sünnileştirme projesi’ olarak algılamaktadırlar. Alevi gruplarla yapılan

görüşmelerde onlar da bu farklılığı, görüş ayrılıklarını ve çeşitliliği kabul etmektedirler. Ancak bu durum bir yandan çok seslilik olarak değerlendirilebilecekken aynı zamanda Alevilerin sorunlarının temsil edilmesi ve buna karşı politika oluşturulması anlamında sorunlar da doğurabilmektedir. Zira hangi grubun taleplerinin neyi temsil ettiği ve siyasi iradenin neye göre karar alacağı konusu, kısacası diğer kimlik gruplarında da görüldüğü üzere temsil sorunu öne çıkmaktadır. Ancak bütün bu çeşitlilik içerisinde genel olarak iki farklı eğilimden bahsedilebilir. Birincisi Aleviliği tarihsel kimliği içerisinde daha çok bir muhalefet hareketi olarak değerlendirip bu konumu günümüzde de devam ettirmeye yönelik eğilim. İkincisi ise mevcut yönetim ile daha uyumlu çalışmaya ve Alevi taleplerini konsolide ederek sonuç almaya çalışan eğilim. İkinci eğilimi savunan bazı grupların birinci eğilime sahip olan gruplar tarafından ‘düşkün’ ilan edildikleri ve ‘gerçek Aleviliğe’ aykırı davrandıkları iddiaları da savunulmaktadır. Bu çalışmada her iki eğilimi taşıyan gruplarla ve bu ikisi arasında ortak noktayı temsil eden ılımlı gruplarla yapılan görüşmelere yer verilmiştir. Genel olarak zorunlu din dersleri, cemevlerinin statüsü ve Diyanet İşleri Başkanlığı’nın konumu gibi eksenlerde tartışılan Alevi kimlik talepleri, esasında kamuda, eğitimde ve kamusal yayınlarda ayrımcılığın ortadan kaldırılması olarak da ifade edilmektedir. Aynı zamanda Cumhuriyet tarihinde Alevilere yönelik şiddet, saldırı ve toplu öldürme vakalarını barındıran Tunceli (Dersim), Madımak ve benzeri olaylarla siyasi ve hukukî anlamda yüzleşilmesi talepleri önemli bir başlık oluşturmaktadır (Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı, 2011).

Bahsi geçen ayrımcılığın nasıl temelden, daha ilk çocukluk ve okul hayatından başladığı ve sosyalleşme süreçleri içerisinde insanların kimlik oluşumunu etkilediği yapılan görüşmelerde anlatılmaktadır:

“Aleviler olarak daha ilk çocukluktan beri okul hayatında, eğitimde bu ayrımcılığı yok saymayı görüyorsun. Varsa bile kendisini yok sayıldığını biliyor, oradan uzaklaşıyor. Görülmek bilinmek istemiyor. Bu sadece yasayla olacak bir şey değil. Şimdi tamam Alevi açılımlarında en azından bir adım atılıyor ama yani karşılaştığın her yerde bunun gibi öteki gören, yok gören şeyler var. Bu yüzden siyasetçilerin örnek olması lazım söyledikleri sözlerle de, davranışlarıyla da. Yapılanlar sadece bir gösteri olarak kalmaması lazım, yani bu muharrem iftarları, aşureler falan” (M, 17).

Burada da görüldüğü üzere Aleviliğe dair politikalar yalnızca Cemevi, Diyanet ve zorunlu din dersleri alanına sıkıştırılamayacak bir kimlik sorunu olarak ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden Aleviliğe ve Alevilere yönelik önyargı, kalıp yargı, nefret söylemi ve ayrımcılık

içeren söylemlerin kurumsal yapılardan, hizmetlerden ve yayınlardan bertaraf edilmesi önemli bir mesafe alınmasını sağlayacaktır. Bu kapsamda tarihsel olarak Alevilere yönelik var olan ayrımcılığın Ak Parti dönemindeki durumu sorulmuştur. Ak Parti döneminde ise Alevilere yönelik ayrımcılık algısıyla ilgili siyasi güce oranla ve eski döneme nispeten ayrımcılığın daha az düzeyde olduğu görüşü belirtilmiştir:

“Bu dönemde Alevilere yönelik çok büyük bir ayrımcılık olduğunu düşünmüyorum. Eskiden bir Alevinin kimliğini açıklaması çok zorken şimdi herkes rahatlıkla bunu yaşıyor dile getiriyor. Şu anda da bu ayrımlar çok büyük oranlarda olduğuna inanmıyorum. Şundan inanmıyorum. Din temelli bir görüşü olduğu söylenen bir iktidar olmasına rağmen yani öyle söyleniyor en azından. Ama bu kadar güçlü olmasına rağmen milletvekili oy sayısı olarak baskı kuracak gücü olmasına rağmen çok baskı olduğunu düşünmüyorum” (M. 18).

Ancak bu olumlu yöndeki dönüşüm ve değişimin yalnızca Ak Parti’nin politikaları ile değil sosyal değişme ve kentleşme etkisi olarak da açıklanabileceği gözden kaçırılmamalıdır. Zira artık eskisi gibi evlilik ve sosyal hayat konusunda kapalı ve önyargılı bir toplumsal ilişki biçimi yerine daha açık ilişki kurma biçimleri ve karşılıklı birbirini tanıma süreci hayata geçmiştir. Örneğin yapılan bir araştırmaya göre “*kız kardeşinin bir Sünniyle evlenmesini onaylayan gerekse Sünnilerle evlenmeyi kabul eden Alevi öğrencilerin oranı % 78 civarındadır. Bununla birlikte “eğer gerçekten severlerse Sünnilerle evlenebileceklerini” ifade eden Alevi gençler olduğu gibi “evlenmeyi istesek bile ailemizi nasıl ikna ederiz, onu bilmiyoruz” diyenler de vardır... Sünni gençlerin de %14 ile %61 arasında değişen oranlarda (ort. %39) Alevilerle evlenmeyi kabul ettikleri tespit edilmiştir*” (Yapıcı, 2009: 56-57). Dolayısıyla buradaki sonuçlarda da görüldüğü üzere kuşak farkı sebebiyle (kentleşme ya da sosyal değişme etkisi) artık bireyler karşılıklı evlilikleri daha olumlu görmeye başlamıştır. Ancak her ne kadar bu gibi olumlu bir değişimden bahsedilse de geleneksel olarak yerleşmiş önyargıların sürdüğünü gösteren bulguların olduğu da bilinmektedir. Öte yandan görüşmelerde Alevilerin kendi içindeki farklılık ve çeşitliliklerini nasıl algıladıklarını gösteren bazı değerlendirmelerle de karşılaşmıştır.

“Alevilik farklı farklı algılanan ve yaşanan bir şey. Ben Aleviliği daha çok bir kültür gibi görüyorum. Bunu sadece bir kültür olarak görüp ya da dinsizlik gibi soyut yorumlayanlar var. Alevi gelenek görenekleri var deyip cemevlerinde ibadet yapanlar var; Hazreti Ali’ye, on iki imama inanan bir

grup var. Bir de Şiiliğe inanan orucunu tutan namazını kılan bir Alevi tipi var” (M. 18).

Bu farklı kimlik gruplarının taleplerinin tek bir şekilde yorumlanarak politika belirlenmesi son derece zor bir iş olduğu için, hükümetin açılım politikalarında seyrettiği çizgi ister istemez Alevilerin farklı kesimlerince eleştirilmeye adaydır. Nitekim din kültürü ve ahlâk bilgisi derslerinde Aleviliğin müfredata eklenmesini ya da TRT’de Muharrem ayında dinî program yapılmasını destekleyen Alevi gruplar olduğu gibi bunun bir Sünnileştirme, yani asimilasyon hamlesi olduğunu düşünenler de bulunmaktadır:

“Hükümetin Alevi açılımı politikası bizim istediğimiz taleplerimizi kendi düşüncesine göre tanımlayıp kendine göre değiştirmeyi esas aldı maalesef. CHP de zaman zaman bunların arkasına takılıp onlar gibi ‘Diyanet’te Aleviler için de bir temsilcilik açtıracakız’ demeye başladı. Bizim böyle bir talebimiz hiç olmadı. Biz Diyanet’in tamamen kaldırılmasını talep ettik. Zorunlu din derslerine Alevilikle ilgili kendi kafalarına göre, ilahiyatçıların kendine göre yazdığı şeyleri eklediler. Biz bunun çocuklarımıza verilmesini istemiyoruz. Ama Ak Parti ben değiştim dese de, yaptıklarıyla İslamcı kökenden gelen bir parti olduğu ortada. O yüzden talepleri kendi fikrine göre uyarlıyor. Biz laiklik istiyoruz o da devletin dini alanda tarafsız olması demektir.” (M. 16).

Bu görüşlerde de ifade edildiği üzere Alevilerin önemli bir kısmı ideolojik olarak Ak Parti’yi İslamcı bir parti ve laiklik karşıtı olarak görmektedir. Öte yandan bazı Alevi gruplar din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinde ya da TRT yayınlarında, içeriğin Alevilerin kendi kanaat önderleri tarafından düzenlenmesi şartıyla bunun doğru bir adım olacağını ifade etmektedirler. Ya da başka bir görüşe göre bu derslerin sadece seçmeli ders olarak okutulması gerektiği savunulmaktadır. Aslında bu tavır çeşitlenmesi, hem din kültürü ve ahlâk bilgisi derslerinde ve hem de Diyanet ve cemevleri konusunda görülebilmektedir. Bir grup ideolojik olarak daha keskin bir bakış açısıyla olumsuzlayıcı tutum almaktadır. Buna göre yapılan bütün hamleler asimilasyonu (sünnileştirmeyi) hedeflediği için ve laiklik ilkesinin tartışmaya açılması da dindar sünni kesimin lehine yeniden bir laiklik tanımı yapılmasını hedeflediği için, bu hamleler yapılmasa daha iyi olur. Yukarıda ifade edilen düşünceler de bu görüşü temsil etmektedir. Öte yandan yine tarafsız bir laiklik ilkesinde ısrarcı olan bir tavır da vardır. Bu tutuma göre laiklik ilkesi korunmalı ve Ak Parti’nin Alevi açılımına yönelik düzenlemeleri Alevilerin görüşleriyle yeniden şekillendirilerek anayasal güvenceye kavuşturulmalıdır (M. 16). Nitekim 2011 yılında Cem Vakfı’nın TBMM Başkanlığı’na yeni anayasaya ilişkin gönderdiği görüşte de bu fikir şöyle ifade edilmektedir:

“Din ve vicdan özgürlüğü yeni anayasanın başlangıç kısmında devletin üzerine bina edildiği dört nitelikten Demokratik, Laik, Sosyal bir Hukuk devleti olduğu vurgulanmalı, ve “Laik” kelimesi hemen başlangıç kısmında açık ve berrak bir şekilde “Devletin tüm inançlar karşısından tarafsız davrandığı, ve inançlar arasında ayırım yapmadan eşit hak ve borçlara sahip kılındıkları” ifade edilmelidir” (Cem Vakfı, 29 Aralık 2011).

Öte yandan laiklik ilkesinin konumunu ve Alevi toplumu açısından yarattığı durumu sorgulayan ve tekke ve zaviyelerin kapatılmasına yol açan kanuni düzenlemelerin bile değiştirilmesini talep eden farklı görüşler de bulunmaktadır.

“Türkiye’de din ve vicdan özgürlüğüne engel olan asıl şey Alevilerin serbestçe cemlerini yapabilmesini, inançlarını yaşamasını engelleyen bu tekke ve zaviyeler kanunudur. Dinî çoğulculuksa mesele, budur asıl engel. Türkiye’de öyle söylendiği gibi farklı inanç grupları arasında çatışma yoktur. Dünyadaki uygulamalara ters bir kere bu. Her yerde birçok din varken ve o dinlerin ibadethaneleri varken biz de sınırlandırılmıştır, hem imar yasasında da böyledir durum. Dergâhlarımızın kapısına kilit vurulması Aleviliği son derece olumsuz etkilemiştir. Bu sistem değişmelidir. Eğer bu kanun kaldırılrsa kimsenin ibadethane vesaire kabul edilmesi, statü sorunu olmayacak” (M. 18).

Sonuç olarak, Alevi kimliği meselesinde modernleşme sürecinin yarattığı yeni kimlik inşa oluşumlarının etkisi geleneksel kimliğin parçalanmasıyla ve modernleşme/kentleşmeyle beraber toplumsal grupların ve aktörlerin taleplerinin çeşitlenmesine yol açmıştır (Subaşı, 2010:171-172). Bu kapsamda son derece katı bir ideolojik bölünmenin olduğu ve bir tarafta Aleviliği yalnızca laiklik ekseninde yorumlayan ve yeni adımların atılmasını değil devletin mevcut laiklik anlayışını daha tarafsız bir noktaya çekerek devam ettirmesini isteyen modernist, olumsuzlayıcı, laik bakış açısı bulunmaktadır. Bu bakış açısına göre Ak Parti’nin adımları tamamen bir asimilasyon-sünnileştirme projesidir ve reddedilmelidir. Öte yanda ise tekke ve zaviyelerin kapatılması da dâhil modernleşme sürecindeki birçok tarihî gelişmeyi sorgulayan ve Alevi geleneğin kendisini yeniden canlandırabilmesi ve hayatiyetini devam ettirebilmesi için laiklik anlayışının sorgulanması gerektiğini düşünen uzlaşmacı, gelenekçi bir yapı bulunmaktadır. Bu bakış açısına göre ise Ak Parti’nin attığı adımlar tamamlayıcı adımlarla sonuca erdirilmesi ve yeniden gözden geçirilmesi gereken adımlar olsa da yerinde ve doğru adımlardır. Bu iki ana çizgi arasında da yine pek çok farklı ideolojik, kültürel görüşlere sahip grupların olduğu bilinmektedir. Birçok grup tarafından Alevi açılım süreci bir sonuç ya da nihai bir çözüm sunumu yerine pek çok şeyin

sorgulanmasını sağlayan bir başlangıç adımı olarak gör÷lmektedir. Bu yüzden Ak Parti hükümetine bu süreçte çok farklı öneriler yapılmıştır ve yapılmaya devam etmektedir. Toplumsal Olayları Araştırma ve Yüzleşme Derneği'nin kurumsal çatısı altında, bir grup aydın ve akademisyen tarafından düzenlenen “Sivil Alevi Çalıştayı” da bu çabalardan biridir. Bu çalıştayı sonuç raporunda da hükümet ile Alevi grupların önerileri, uzlaştırıcı bir dille ve alternatif önerilerle yeniden değerlendirilmiştir (Sivil Alevi Çalıştayı Raporu, Mayıs 2012). Dolayısıyla Ak Parti'nin Alevi açılımı, farklı gruplara bu süreci olumsuzlamak yerine kendi alternatif Alevi çalıştaylarını düzenleyerek siyasi iktidara öneri sunma imkânını vermesi açısından da önemlidir.

4.3.3. Gayrimüslim Grupların Değerlendirme ve Eleştirileri

Türkiye’de Ak Parti döneminde gayrimüslim gruplara yönelik atılan adımların hem lehte ve hem de aleyhte birçok taraftarı ya da muhalifi bulunmaktadır. Bilhassa ulusalcı ve milliyetçi gruplar, ve bir kısım İslâmcılar gayrimüslimlerin kültürel tanınma sürecinden kaynaklı bazı haklarının verilmesini Lozan’la oluşan ulusal kimliğin aşındırılması ve millî bütünlüğe zarar verilmesi olarak algılamışlardır. Temelde vakıf mallarının iadesi, ibadet mekânı olan sinagog ve kilise restorasyonları ve ayrımcılık içeren bazı yayınların yeniden gözden geçirilmesi ve eğitim alanındaki talepler gibi adımları kapsayan Gayrimüslim gruplara yönelik açılımlar Ermeni, Rum, Musevi gibi birçok farklı grubu etkilediği için çok kapsamlı sonuçları ortaya çıkmıştır. Yapılan görüşmelerde Süryanilerin ya da Musevilerin bu topraklarda ‘kadım’ halklar oluşuna vurgu yapıldığı gör÷lmektedir. Hem Hristiyanlığı ilk kabul edenler olmaları anlamında hem de Anadolu’nun en eski halklarından olmaları anlamında kadim olma özelliğini vurgulamaktadırlar. Bu anlamda Ak Parti’nin medeniyet söyleminde vurguladığı ‘kadim’ kategorisine verilen önemle örtüşmektedir diyebiliriz. Hatta binli yılların başında düzenlenen Haçlı Seferleri’nden bahsederken bunun sadece Müslümanlara değil Doğu Hristiyanlığına karşı da yapıldığı yönündeki tarihi gerçeği vurgulamalarının, medeniyet aidiyetini algılamaları açısından ciddi bir bilinç halini gösterdiği iddia edilebilir. Dine değil de coğrafî, kültürel ve tarihî ortak geçmişe dayanan bu medeniyet bilinci hali, Davutoğu’nun ortaya koyduğu medeniyet tasavvuruyla örtüşmektedir. Ayrıca bu açılım sürecinde atılan adımları değerlendirirken de bu kadim tarihe ve birlikteliğe vurgu yapılmaktadır:

“Ak Parti bu süreçte AB’ye de uyum da olması bakımından bizler açısından birçok pozitif ayrımcılık yasasını kabul ettirdi mecliste. Fakat bu zaten bu ülkenin, bu şehrin tarihinde var mesela ben Mardin’i burada çok özel bir yere koyuyorum Midyat’la birlikte. Beş bin yıllık bir geçmiş var burada. Süryaniler, Ermeniler, sonra Musevi, Hristiyan, Müslüman, Arap, Kürt, Türk hep bir arada zaten dedelerimiz anlatır ortak paskalya bayramı kutlarmış. Ortak Ramazan bayramı biz giderdik komşularımıza... Şimdi yapılan restorasyonlar ve özellikle bu Mor Gabriel Manastırı’nın bizlere iade edilmesi, yani zaten bizim olan tarihimizden beri bize ait olan bir mabet ve dolayısıyla bunun iade edilmesi doğru bir gelişmeydi” (M. 20).

Vakıf mallarının iadesi başta olmak üzere ayrımcılığa yönelik alınan önlemler de bu dönemin kazanımları olarak algılanmaktadır. Ayrıca Mardin gibi bu tarihsel birlikteliği geçmişten bu yana yaşatmakta olan şehirlerde farklı etnik/kültürel dinî gruplar arasındaki yakınlık ve bilinirlik daha fazladır. Zira bu gibi yerlerde kişiler kendi özyaşam öyküleri gereği birlikte büyüüp yaşamış kişilerdir ve aralarında fazla bir sosyal mesafe yoktur. “Türkiye’yi ve hatta dünyayı Mardin gibi yapmak”(M. 20) ideali çeşitli defalar hem bu kişiler tarafından hem de HDP’li ve Ak Parti’li siyasetçiler tarafından dile getirilmiştir.

Ancak Diyanet İşleri Başkanlığı ve benzeri kurumların internet sitelerinde ya da diğer belgelerinde ayrımcı ifadelerin halen var olması kaygı verici ancak bunların talep ve şikayetler üzerine hızlı bir şekilde düzeltiliyor olması da umut verici gelişmeler olarak görülmektedir. Daha önce de belirtildiği üzere Ak Parti’nin açılım hamleleri çizgisel bir tarzda ilerleyen hamleler olmaktan ziyade siyasi konjonktüre göre şekillenen gelişmelerdir. Dolayısıyla açılım hamlelerinin bu konjonktürel niteliği gayrimüslim cemaatlere yönelik açılımlar alanında da geçerlidir. Bu yüzden bütün bu gelişmelere rağmen bazı konularda hâlâ adım atılmamış olması ya da ayrımcılığı kışkırtacak bazı siyasi açıklamalar genel bir tedirginlik yaratmaktadır. Örneğin atılması gereken adımlar arasında şu hususlar gösterilmektedir: *“vakıfların kendi idari yapılarını seçimlerini belirleyen konularla ilgili kanuni düzenlemeler ya da benzer konularda biraz konjonktürel davranıldığı görülüyor, bu ister istemez bir şeyleri eksik bırakıyor. Ama yine de Büyük Sinagog’un [Edirne’deki] açılması bile tek başına önemli tarihî bir adımdır”*(M. 21). Bu adımlar şimdiye kadar atılan adımların tamamlayıcısı olacak yeni ve güvence sağlayacak hamleler olarak görülüyor. Ancak ibadet konusunda veya kendi kimliklerini çekinmeden açıklama konusunda bazı çekinceleri olduğu, bunun da sadece siyasi adımlarla değil ancak toplumsal farkındalıkla geliştirilebileceği ifade edilmiştir. Buna göre rahatça dinî kimliğini yaşamanın tanımı şöyle yapılmaktadır: *“korkup*

çekinmeden insanların kendi inanç ve ibadetlerini yerine getirebilecekleri bir ortam. Kimliğimi saklamak zorunda kalmak istemiyorum. İlave güvenlik tedbirlerine gerek kalmadan insanların herkese açık yerde, kamusal alanda kendi bayramlarını kutlayabilmek. Budur benim için” (M. 21).

Dinî özgürlükler dışında insanların aidiyet hisleri de öne çıkan önemli bir başka husustur. Mesela Mardinli bir Süryaninin kendisini oranın kadim ve yerli bir halkının mensubu olarak gördüğünü ifade etmesi ve bu anlayışla demokratik açılım hamlelerini değerlendirmesi önemlidir. Yine İstanbul’da yaşayan bir Musevinin kendisini ‘Türk’ olarak tanımladığı ve siyasetçilerin Edirne’deki Büyük Sinagog’un açılışındaki konuşmalarında ‘Yahudiler ve Türkler’ şeklinde bahsetmelerine sitem ettikleri görülmektedir. Zira kendilerini Türklerden ayrı bir kategori olarak görmek yerine ‘Yahudi Türkler’ ya da ‘Türk Yahudileri’ olarak tanımlamakta ve geçmişlerini yalnızca 1492’ye değil çok daha öncesinde Romalılar döneminde, bugünkü Türkiye ve Yunanistan topraklarında yaşayan Romanyotlara dayandırmaktadırlar. Bununla birlikte, kendilerini bu kadar kadim ve yerli görmelerine rağmen ayrımcılık pratikleriyle karşılaşmalarını yadırgamaktadırlar. Şu sözler bu kaygılarını net bir şekilde dile getiriyor:

“Türk Yahudileri olarak ülkede birlik ve beraberliğin sağlanması hep önemli olmuştur bizim için. İbadethanelerimizin devletin güvencesinde olması her daim iyi bir şey, buna güveniyoruz. Ancak mesela yılbaşı konusunda Diyanet’in camilerde söylediği sözler bazı kitleler üzerinde olumsuz tahrik edici etkiler yapabiliyor. Bunların olumsuz gelişmelere yol açacağını herkes az çok tahmin edebiliyor. Aşırıya kaçan bazı bu gibi sözlerin üstelik din adına yetkili kişilerce kurumlarca kullanılması zaman zaman toplumsal tepkileri uyandırabiliyor” (M. 21).

Bu gibi ayrımcılığa ve neticesinde güvensizliğe yol açacak hususların devlet kurumları tarafından daha titizlikle ele alınması gerektiği düşünülmektedir. Nitekim yapılan görüşmelerde bu grupların temelde bir ‘güvenlik duygusu eksikliği’ hissettikleri gözlemlenmiştir. Yapılan bazı araştırmalarda da gayrimüslimlere yönelik ayrımcılık algısının yüksek olduğu görülmektedir (Alp ve Taştan, 2011:71). Ayrıca resmî makamlar nezdinde karşılaşılan ayrımcılıkların önlenmesi için çıkarılan 13.05.2010 tarihli Başbakanlık Genelgesi (Gayrimüslim Azınlıklara Mensup Türk vatandaşları ile ilgili Genelge) ayrımcılığın Genelge yayınlamayı gerektirecek bir sıradanlığa sahip olduğunu göstermekte ancak bunun ayrımcılığın sona erdirilmesi adına önemli bir adım olduğu da kabul edilmektedir. Genelgede atılan adım şu sözlerle ifade edilmektedir:

“Bu vatandaşlarımızın Devlet önündeki iş ve işlemlerinde kendilerine güçlük çıkarılmaması, haklarına hanel getirilmemesi, ilgili mevzuat gereği olduğu gibi, Devletimizin ve Türk ulusunun bir parçası olduklarının kendilerine hissettirilmesi açısından da büyük önem taşımaktadır. Son yıllarda sürdürülen demokratikleşme çalışmaları çerçevesinde ülkemizdeki gayrimüslim azınlıkları ilgilendiren konularda yapılan düzenlemelere rağmen, uygulamadan kaynaklanan bazı sebeplerle bu konudaki sorunların tam anlamıyla giderilemediği görülmektedir”(Başbakanlık Genelgesi, 13 Mayıs 2010).

Öte yandan bu açılımların bazı grupların tepkisini çektiği de belirtilmelidir. Örneğin mecliste grubu bulunan MHP’nin bu açılımlara itiraz ettiği ve bunları Lozan’ı ihlal eden ve millî kimliğe zarar veren adımlar olarak gördüğu söylenebilir. Bu anlamda TBMM’de MHP adına konuşma yapan milletvekili İsmet Büyükataman konuya bakışlarını şu sözlerle dile getirmiştir:

“Türk Medeni Kanunun 'Belli bir cemaatin mensuplarını desteklemek amacıyla vakıf kurulamaz' dendiğini ifade eden Büyükataman, "Buna rağmen AKP'nin yaptığı düzenlemelerle Lozan Anlaşması'yla verilen sınırlı ve istisnai haklar bu anlaşmanın da hilafına genişletilerek ve müteakabiliyet şartı aranmaksızın gayrimüslim cemaat vakıfları diğer vakıflarla aynı statüye getirilmiştir. Dolayısıyla, ülkemizde çoğunluğu teşkil eden Müslüman kesimin din” amaçlı, cemaat amaçlı vakfı yok iken gayrimüslim, Hristiyan ve Yahudi vatandaşların cemaat amaçlı vakfı her türlü hakka sahip kılınmıştır. AKP Hükümeti kilise vakıflarına, sinagog vakıflarına pozitif ayrımcılık getirmiştir. Bunu İslam hoşgörüsü ile izah etmenin imkânı yoktur” (Ortadoğu, 29 Şubat 2016).

Bu yorumlarıyla MHP ve benzer görüşte olan milliyetçi ve ulusalcı gazeteciler ve aydınlar, siyasetçiler Ak Parti’nin gayrimüslim cemaatlerine yönelik açılımlarını kesin olarak reddetmektedirler. CHP’li yetkililerden bir kısmıysa AK Parti’nin gayrimüslimler konusundaki açılımlarının aslında Avrupa Birliği zoruyla yapılan açılımlar olduğunu düşünmektedirler (Şalom, 2 Mart 2016). Ayrıca CHP’nin vakıf mallarının iadesi konusunda bu uygulamaların iptali için Anayasa Mahkemesi’ne birçok başvurusu olmuştur (Alp ve Taştan, 2011). Aslında günümüzde gayrimüslim gruplara yönelik atılan demokratik adımların sakıncalı ve ulusal kimliğe zararlı olduğunu düşünen hâkim milliyetçi görüş, Türkiye Cumhuriyeti’nin ilk ortaya çıkış döneminde de milliyetçi seçkinler arasında yaygın olan görüşlerin bir uzantısıydı diyebiliriz. Nitekim 1920’lerden itibaren “*Milliyetçi seçkinler arasındaki hâkim görüş, gayrimüslimlerin Osmanlı hoşgörüsünü ve imparatorluk çatısı altında kendilerine verilen bütün imtiyazları istismar*

ettikleri yönündeydi. Böyle bir vaziyet onların Meclisten dışlanması ve herhangi bir söz hakkına sahip olmamasını zorunlu kıldı” (Bayar, 2014:120). Buna karşın Ak Parti’nin ise imza attıkları bu gelişmeleri gayet olumlu bulduğu ve tarihten gelen dinî çeşitlilik mirası gereği dinî çoğulculuğun bir gereği olarak gördüğü en yetkili ağızlardan ifade edilmiştir. Örneğin dönemin Başbakanı Davutoğlu Mardin’deki Mor Gabriel Süryani Manastırı’nın iadesi ve yeni bir kilise inşa edilmesiyle ilgili olarak *“tam tersine farklı dinlere saygı kapsamında Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan bir cemaate haklarını iade etmiş olduk. Biz aynı avluya açılan Cami, Kilise ve Havra ile övünen bir millet değil miyiz?”* demektedir (Sabah, 14 Ocak 2015). Sonuç olarak, gayrimüslim gruplara mensup vatandaşlar, atılan adımların önemli olduğunu kabul etmekle birlikte bunları tamamlayıcı yasal düzenlemelerin yapılması ve ayrıca ayrımcılıkla ilgili kamusal anlamda (ders kitapları, resmî kurumlar vb.) daha duyarlı olunması ve güvenlik duygusunun sağlanması gerektiğini düşünmektedirler.

4.3.4. Romanların Değerlendirme ve Eleştirileri

Toplumsal yaşamda yaşadıkları yörelere göre gurbet, elekçi, abdal, roman, çingene gibi farklı isimlerle adlandırılan Romanların demokratik açılım sürecindeki yeri daha sınırlı kalmakla birlikte bu süreçte özellikle toplumsal yaşamda mekânsal ayrımcılık, eğitim ve istihdam konusundaki dezavantaj ve ayrımcılık alanlarında yaşanan dönüşümle ilgili olarak beklenti ve talepleri olduğu gözlenmiştir. Bu anlamda Roman nüfusun yoğun olarak yaşadığı yerlerden biri olan Trakya bölgesinde yapılan görüşmelerde Romanların kendilerini toplumdaki en mağdur edilmiş grup olarak gördükleri, diğer gruplara (Kürtler ve Suriyeli sığınmacılar) sağlanan hakların kendilerine sağlanmadığından yakındıkları, çocuklarını eğitimi ve istihdamı gibi konularda en dezavantajlı durumda olan grubun kendileri olduğunu düşündükleri gözlemlenmiştir. Ancak Ak Parti dönemindeki açılım politikalarının bir nebze faydasını gördüklerini belirten şu ifadeler dikkat çekicidir:

“Burada bizim insanımızın önemli sıkıntısı iş bulamama, dışarıdan gelenler geliyor daha iyi iş buluyor yeri geliyor ama bizim insanımız Romanlarımız çok bu konuda geride kalıyor. Bu hükümet zamanında devlet dairesine, belediyeye üniversiteye iş için daha çok alıyor. Çaycısı, temizlikçisi birçok işe alınan oldu devam da ediyorlar. Bu iyi bir şey. Eskiden bu kadar yoktu”(M. 19).

Bu ifadelerde de görüldüğü üzere, İşkur gibi devlet kurumlarının Toplum Yararına Çalışma Programı kapsamında işe alınan kişilerle önemli bir istihdam sağlandığı

söylenmektedir. Ancak bu meselenin daha uzun vadeli eğitim ve istihdam programıyla çözümlenmesi gerektiği ve bu şekilde Romanların topluma tam olarak entegrasyonlarının gerçekleştirilebileceği görüşü de hâkimdir:

“Roman açılımı dediler dediler de ama bu biraz yüzeyde kaldı. Bu işin temelinde ne var pek bakılmadı. Türkiye’de en çok ikinci sınıf vatandaş muamelesi gören Kürtler falan değildir. Romanlardır. Başka yani alt kimlikler değildir. Bir tek ikinci sınıf vatandaşlık muamelesi görenler onlardır. Kimisi biraz daha toplumla bütünleşmeye hazır. Ayrıca Romanların büyük kısmı gayri meşru işler yapıyor şeyi de bir algıdır bence. Her kesimde toplumun her kesiminde var yanlış işler yasadışı icraatlar ama Romanlar söz konusu olduğunda bu sanki çok fazlaymış gibi bir algı var” (M. 19)

Nitekim bu yaklaşımı doğrular şekilde, 2010 yılında yapılan bir araştırmanın verilerine göre “*Romanlar ve Kürtler ile ilgili istihdam verileri bu grupların etnik işsizlikle karşı karşıya bulunduğunu gösterir niteliktedir*” (Alp ve Taştan, 2011:223). Yine eğitime erişim ve eğitimde fırsat eşitliği açısından da Romanların dezavantajlı konumda oldukları görülmektedir. “*Romanlar eğitime erişim açısından Türkiye’deki en dezavantajlı etnik grubu oluşturmaktadır. Romanlar arasında; okuryazarlık oranı genel olarak Türkiye ortalamasının (2009 yılı verisi Türkiye ortalaması %92,45) çok altında, yaklaşık %30-40 arasındadır, bazı yerlerde (örneğin Çorlu) okuryazar olmayanların oranı %90 civarındadır*” (Alp ve Taştan, 2011: 32).

Roman açılımı konusunda öne çıkan bir başka husus da açılım sürecinde istihdam, eğitim, konut gibi konularda yaygın çözümler üretmeyen, ancak sadece bu işte ön planda görünen bazı derneklerin bu süreçte kişisel menfaat sağladığı düşüncesidir. Bu durum şöyle ifade edilmiştir: “*Eskiden hiç açılım falan da yoktu, Romanlar sadece seçimde birkaç şeyle kandırılıyordu. Roman meselesi eskiden istismar edildi oy deposu olarak görüldü. Amma Roman açılımı da öyle konuya temelden inmeden olmaz. Roman açılımı bazı yerlerde Roman derneklerinin sosyal statü aracı oldu. Devlet büyükleriyle birebir görüşüyorlar düşünün yani*” (M. 19).

Aslında bu düşünce Roman açılımı özelinde değil genel olarak diğer açılım süreçlerinde de meselenin önemli bir boyutu olan muhatap seçimi ve temsil sorununa işaret etmektedir. Bir toplumu kimin temsil ettiği, hangi STK ya da siyasi grubun bu anlamda muhatap alınması gerektiği konusu açılımların başarısı açısından önemlidir. Bu açıdan demokratik açılımların hangi oluşumları veya toplumsal aktörleri muhatap alacağı ve hangi plan-

program çerçevesinde hareket edeceği iyi planlanması gereken boyutlarıdır. Sonuç olarak, görüşme bulgularına göre eğitime erişim, istihdamda ayrımcılığın ortadan kaldırılması ve mekânsal-sosyal bütünleşme konularında geçmiş dönemlere göre bazı gelişmeler gözlenmekle birlikte, istenen düzeyde bir gelişme olmadığı ve açılımın bu anlamda tam bir sonuca ulaşmadığı düşünülmektedir. Ayrıca son olarak vurgulanması gereken bir husus, Romanların kendilerine yönelik ayrımcılık sorununun bir etnik mesele gibi algılanmasından çok çekindikleri, bunun sadece sosyal bir bütünleşme sorunu olduğu ve ‘herkes gibi’ oldukları fikrini ısrarla vurgulamalarıdır.

4.3.5. Türk Milliyetçilerinin Değerlendirme ve Eleştirileri

Bu süreçte özellikle Kürt meselesi ve gayrimüslimlere yönelik açılımlar ekseninde yoğunlaşan Demokratik Açılım Süreci ve Çözüm Süreci’nin en büyük muhaliflerinden biri Türk milliyetçileri olmuştur. Burada Türk milliyetçileri ile Ulusalcı-Kemalist grupları ayırırken temel ölçü, Türk milliyetçilerinin genel itibarıyla daha muhafazakâr bir kimliğe sahip olmaları ve Ak Parti dönemi kimlik politikaları kapsamında dindar kesimlere yönelik atılan demokratikleşme adımlarını desteklemeleridir. Buna karşın ulusalcı-Kemalist kesim ise daha çok sol ideolojiye mensup ve laiklik konusunda daha katı bir modeli savunan ve dindarlara yönelik atılan adımlar konusunda çekinceleri olan grupları temsil etmektedir. Bu iki kesim Kürt meselesi ve gayrimüslimlere yönelik atılan adımlar konusunda ise benzer görüşlere sahiptirler.

Çözüm Süreci milliyetçi çevrelerde genellikle ‘çözülme süreci’ olarak adlandırılmıştır. ve bunun millî birlik ve kardeşliğe katkı yapmak yerine bu millî birlik ve kardeşliği daha da aşındıran bir süreç olarak görülmesine yol açmıştır.

“Çözüm süreci denilen süreçte artık normal yerel ve genel seçimler sanki Türkiye’de bir grubun kendi-kendini yönetmesinin, özerkliğinin oylanması gibi algılanmaktadır. Bu yaklaşım Türkiye içerisinde tıpkı Irak ve Suriye Kürdistanı gibi bir politik statünün Kürdistan adıyla olmasa da farklı bir şekilde verilmesine dayalı bir eyalet sisteminin getirilmesine kadar gitme tehlikesi arz ediyor” (M. 13).

Bunun yanı sıra özellikle 2013’te başlayan Çözüm Süreci aşamasında ‘Yeni Türkiye’ söylemleri eşliğinde Cumhuriyet tarihinin doksan yıllık parantez şeklinde ifade edilmesi ve Ak Partili siyasetçiler tarafından bu tür söylemlere yer verilmesi millî kimliğe vurulan önemli darbeler olarak görülmektedir. Bu noktada Ak Parti’nin yeni bir dayanışma ve

kolektif şuur oluşturmaya çalışırken mevcut kolektif şuuru zedelediğini ve millî birliğe zarar verdiğini iddia etmektedirler. Ak Parti'nin ortak medeniyet bilincine atıf yapan medeniyetçi söyleminin, yanlış uygulamalar sebebiyle aksine bir etki yaratarak medeniyet içi çatışmayı güçlendirdiğini ve bölgemizde hem ülke içinde ve hem de Suriye, Mısır gibi ülkelerle ilişkiler düşünüldüğünde medeniyet-içi çatışma ve kutuplaşmanın daha yoğunlaştığı görülmektedir. Bu durum medeniyet coğrafyamızdaki bütünleşmeyi değil tam tersi mezhep, ideoloji ve etnisite eksenli kutuplaşma ve çatışmaları derinleştirerek artırmıştır (Öz, 2016:182-183). Dolayısıyla milliyetçi görüşler ekseninde bakıldığında AK Parti'nin medeniyet kimliği ekseninde bir politika geliştirmek istemesi doğru bir yaklaşımdır. Ancak hatalı olan husus bu medeniyet perspektifinin yanlış tanımlanmasıdır. Medeniyette daha milliyetçi-muhafazakâr bir çizgiyi benimseyen bu anlayışa göre *“Cumhuriyet tarihini bir parantez, unutulması gereken bir tecrübe ve bir başarısızlık olarak görmek yanlıştır. Doğru olan hem Cumhuriyet birikimlerini ve hem de daha öncesindeki zengin tarihî birikimimizi yeni nesillerin istifadesine sunmaktır.”* (M. 12). Bu anlayış ‘kökü mazide olan atı’ ya da ‘süreklilik içinde değişim’ şeklinde ifade edilen milliyetçi-muhafazakâr bakış açısının tipik bir yansımasıdır. Dolayısıyla bu çizgi, kimlikle ilgili herhangi bir meseleyi Cumhuriyetin değerleriyle ve kazanımlarıyla hesaplama olarak algılamanın yeni çatışma alanları doğuracağı ve bu yüzden medeniyet temelli anlayışın da bundan zarar göreceği, günümüzde artık büyük ölçüde sekülerleşmiş kitlelerin gözünde tarihî mirasımızın yeterince doğru tanıtılamayacağı kaygısını taşımaktadır. Bu sebeple milliyetçilere göre muhafazakâr modernleşme projesinin bileşenlerini taşıyan hamleler yapılacağı zaman burada artık Cumhuriyetin de muhafaza edilmesi gereken tarihî bir kazanım olduğu unutulmamalıdır.

Öte yandan, Türk milliyetçilerinin çizgisinde medeniyet tanımı daha çok devlet odaklı bir tanım olarak geliştirilmiştir. Ayrıca Türk devleti fikri ve formu itibarıyla, modern bir biçim olarak gelişen ulus-devlet formundan farklı olarak farklı dinî, kültürel, etnik unsurları ‘medeniyet’ içerisinde bir araya getiren bir çatıyı temsil etmektedir (Okur, 6 Ocak 2017). Bu yüzden milliyetçi söylemde medeniyet, İslâmcı medeniyetçilikte, örneğin Sezai Karakoç’ta ve ondan etkilenen Ak Parti seçkinlerinde olduğu gibi sürekli sayılan diğer etnisitelerle birlikte herhangi bir etnisiteyi değil tarihsel olarak Müslümanlık unsuruyla da yoğrulmuş ve devlet-eksenli bir çatı kimliği temsil etmektedir. Bu konudaki makalesinde Mehmet Akif Okur, İbn Haldun ve Cevdet Paşa’ya atıfla şöyle demektedir:

“entelektüel tarihimizde “Türk Milleti” ifadesinin kaynağı olarak Batı dillerindeki “nation” türevlerini değil, medeniyet mirasımızı göstermek daha doğru olacaktır. Cevdet Paşa, “Türk Milleti” ifadesini Batı’dan devşirmemiş, İbn Haldun üzerinden hatırlamış/hatırlatmıştır” (Okur, 6 Ocak 2017). Dolayısıyla bizdeki millet kavramı daha çok medeniyet mirasının kendisi olarak anlaşılmalıdır. Milliyetçi aydınlar bu milletin adının bütün unsurlarıyla birlikte Türk milleti olduğunu, tek millet olarak Erdoğan tarafından vasıflandırılan ama isimlendirilmeyen bu milletin isminin Türk olduğunu ve bu ismin de bizzat devlet formunun kendisinden alındığını, yani devlet(ler)in ismi olduğunu belirtmektedirler. Bu husus görüşmelerde şu şekilde ifade edilmiştir: “Bizce Türklük bir kavim adı olmaktan öte tarihî bir sentez, kültürel bir terkip olarak anlaşılmalıdır. Aksi takdirde bir medeniyet kimliği demek olan bu kimlik anlayışı tam layıkıyla anlaşılamazsa, millî kimliği tahrip edici tesirler doğurabilir” (M. 12).

Bu noktada Türk milliyetçileri için önemli hususlardan biri, anayasa yazımında Türk ifadesinin muhafaza edilmesi meselesidir. Milliyetçi görüş bakımından “Türksüz anayasa” isteğinin tarihî medeniyet tecrübemizle şekillenen medeniyet söylemine birebir ters olduğu düşünülmektedir. Dolayısıyla millî kimliğin restorasyonu çabaları için kendi tarihimize dönmek ve medeniyet tasavvurumuzu bu yeniden inşa sürecinde kullanmak gerekli bir hamledir ancak bunu yaparken medeniyet tecrübemizin bugün bize sunacağı millî kimlik açımları iyi tahlil edilmelidir. Aksi takdirde Türk devlet fikri odaklı millî kimliğin anlaşılamaması Türksüz anayasa sonucuna yol açacaktır. Türksüz anayasa ya da Türksüz Çözüm sürecine yönelik eleştiriler şu sözlerle ifade edilmiştir:

“Bugün tıpkı Cumhuriyet’in ilk yıllarında olduğu gibi gerçekte karşılığı olmayan Anadoluculuk, Türkiyelilik gibi tabirlerin kullanılması, Türk kimliğinin Çözüm Süreci denilen süreçte yok sayılması, millî kimlik iskeletinin çöküşüne yol açar. Bu bahsi geçen kavramların hiçbirisi gerçek bir kimlik olarak Türklüğün yerini tutabilecek şeyler değildir. Yapaydır. İşte o yüzden biz çözüm değil çözülme süreci diyoruz bu sürece. Çünkü millî kimliğin ana unsurları yok sayılıyor. Türklük de bunların en başında gelir” (M. 13).

Türk milliyetçilerine göre Türklük ve bunu yanı sıra Türklüğün resmî dil ve anadil olarak biricikliği millî kimliğin en önemli çimentosudur. Bu kapsamda Türklüğün kapsayıcı yönü ve Türkçe resmî dilin önemi şu sözlerle ifade edilmektedir: *“Milliyetçiler Türklüğün kapsayıcı ve içerici bir mahiyet taşıdığını, dolayısıyla Kürt veya başka etnisitelere mensubiyet hisseden yurttaşlarımızı da ihtiva ettiğini düşünüyor. Yapılması gereken,*

farklılıkları ne olursa olsun, bu ülkedeki herkesin bir bütünün parçaları (kesret içinde vahdet) olduğu fikrinin pekişmesi istikametinde ortak kimliği(Türklük) ve millî dili (Türkçe) savunmaktır” (Öz, 2014: 64-65).

Türk milliyetçilerinin bu konuda önem verdikleri bir başka husus da eyalet tartışmalarıdır. Eyalet tartışmalarında dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan’ın bahsini ettiği Osmanlı’da eyalet sisteminin bulunduğu, Kürdistan, Lazistan gibi eyaletlerin olduğu tartışmaları her ne kadar yapılmışsa da daha sonraki dönemlerde Ak Parti tarafında, ‘tek millet, tek vatan, tek bayrak tek devlet’ anlayışı içerisinde bu gibi adem-i merkeziyet tartışmalarından geri adım atıldığı görülmektedir. Çıkarılan büyükşehir yasasının sebep olduğu olumsuz sonuçlar da düşünüldüğünde bugün kimlik politikalarında üniter anlayışın titizlikle korunacağı hususu, ‘yediyüz seksen bin kilometrekare vatan toprağı üzerinde ameliyata müsaade etmeyiz’ sözleriyle vurgulanmaktadır. Milliyetçilerin bu konudaki görüşü de yine medeniyet ve tarih mirasımızın gerektirdiği bir anlayışın hâkim olması fikridir. Bu yüzden “*Türkiye parçalı yapılardan müteşekkil bir siyasi oluşum değildir. ABD böyledir ya da başka ülkeler böyle olabilir. Ancak bizim tarihi geleneğimiz güçlü merkeziyetçi devletlerle şekillenmiştir. O yüzden biz kendi tarihî coğrafi şartlarımızı dikkate almak durumundayız.*” (M. 12).

Sonuç olarak Türk milliyetçilerinin görüşleri Türklük unsuru, ana dil (ve resmî dil) ve eyalet sistemi tartışmaları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Türk milliyetçileri Ak Parti’nin medeniyet siyasetini fikir olarak desteklemektedir. Ancak bu siyaseti, medeniyet kavramını yeterince vazıh bir şekilde ele alamadığı, Türk devleti fikri ve formunun tarihsel ve güncel önemini yeterince kavrayamadığı için eleştirmektedir. Buna göre bu muğlaklık ya da yanlış yorumlamalar sebebiyle, günümüzde hâkim modernist medeniyet paradigmalarının Türk milletin kimliğini tahrip eden bir etki oluşturduğu görülmektedir. Ayrıca medeniyet geçmişimizle bütünleşme idealinin Cumhuriyetle bir hesaplasmaya ve Cumhuriyetin kazanımlarını yok saymaya neden olmaması gerektiği de, Türk milliyetçileri açısından önemle vurgulanması gereken bir başka husustur.

4.3.6. Ulusalci-Kemalist Grupların Değerlendirme ve Eleştirileri

Ulusalci Kemalist kesimlerin önde gelen isimlerinden olarak kabul edilen Deniz Baykal ve Hüsamettin Cindoruk, 2017 Anayasa değişikliği referandumunda ‘Evet’e muhalefet ederken, Anayasaların bir ‘medeniyet tercihi’ni ortaya koyduğunu ve bu yüzden

Türkiye'nin bu anayasa teklifine evet demesi halinde yüzünü Batı'ya dönmüş bir ülke olmak yerine bir Ortadoğu ülkesi haline geleceğini savunmuşlardır. Cindoruk bu görüşünü şu sözlerle dile getirmiştir:

“Bu gidişat, bir kamp ve cephe değiştirme, çağdaş Batı demokrasilerinden ayrılma, din devletine kapı açma ve Avrupa Konseyi'nden çıkarılma planıdır. Adalet Bakanı bir arzuhalci üslubuyla ifade ediyor. Artık sadece muhafazakârların yönettiği bir ülke olacağız diyor. Hâlbuki muhafazakârlıkla yobazlık ve bağnazlık arasında dağlar kadar fark vardır. Türkiye bir asırdır yaşadığı büyük siyasi birikiminden, *bir uygarlık ve demokrasi cephesinden* sinsice çekilmek ve uzaklaştırılmak isteniyor” (Cindoruk, 18 Ocak 2017).

Bu referandum sürecinde Ak Parti'nin o güne kadarki kimlik politikalarının da çıkmaza girdiğini ve bu anayasanın bunlar sebebiyle yargılanma tehlikesini de ortadan kaldırmak için getirilen bir teklif olduğunu savunan Cindoruk, bu metinde de görüldüğü üzere bu anayasa teklifini Avrupa Birliği idealinden, Batı bloğundan, modernlikten, çağdaşıktan kopuş ve gerici, yobaz, bağnaz bir toplumsal düzene geçiş olarak kodlamaktadır. Yine Baykal'ın da aynı günlerde TBMM'de benzer bir konuşma yaptığı bilinmektedir:

“Değerli arkadaşlarım, ciddi olalım, anayasalar aslında bir medeniyet tercihidir. Bu anayasa paketi, Türkiye'nin asırlık medeniyet tercihinin değiştirmeye yöneliktir. Bu paket, bildiğimiz örnekleriyle bir Ortadoğu dikta rejimini Türkiye'ye taşımanın bütün hukuki, anayasal altyapısına sahiptir” (Baykal, 12 Ocak 2017).

Yine aynı dili burada görmekteyiz. Cumhuriyetin ve öncesinde de 1876'ya kadar geri götürülebilecek olan anayasal demokrasi birikiminin ve dolayısıyla medeniyet tercihinin geriye götürülmek istendiği iddia edilmektedir. Bu birikimden geriye dönüş ulusalcı kesimde laik, ulusalcı ve Batıcı esaslara dayalı ulus-devletten geri dönüş anlamına gelmektedir. Bu yüzden de Kürt meselesinde ve gayrimüslimlere yönelik açılımlarda da ta en başından beri ciddi çekinceleri ve eleştirileri olduğu bilinmektedir. Bu Cumhuriyetçi birikimin Ak Partili bazı siyasetçiler ya da partiye yakın gazeteciler tarafından daha önce dile getirilen doksan yıllık parantezin kapatılması, eski Türkiye'den yeni Türkiye'ye geçiş gibi söylemlerle tehdit edildiği düşünülmektedir. Bu siyasal sistem değişikliğini bir anayasal rejim değişimi gibi göstermek ve buradan bir medeniyet tercihi okuması yapmak ulusalcı kesimin Ak Parti'nin kimlik politikalarına karşı sergilediği benzer tavrın bir göstergesidir diyebiliriz. Zira Ak Parti iktidarında ne zaman anayasa tartışması açılrsa bu tartışma eyalet sistemi, federal yapı gibi iddialarla birlikte yürütülmüştür. Dolayısıyla bu

referandumda da getirilmek istenen yeni siyasal sistemin Türkiye'nin üniter yapısını sona erdirecek bir yol açacağı iddiası savunulmuştur. Bu iddialar şu sözlerle ifade edilmektedir:

“Bu anayasa hem gerici ve hem de bölücü bir anayasadır. Neden gericidir? Çünkü totaliter tek adam rejimi getiriyor. Tıpkı Ortadoğu ülkelerinde olduğu gibi böyle bir sistemdir. Adeta bir sultanlık, diktatörlük getirecek. Neden bölücüdür? Çünkü etnik özerklik, özyönetim federal yapı ve bağımsızlık gibi aşamalarla Türkiye'yi bölmek isteyen bölücü emperyalistlerin ve onların buradaki PKK gibi maşalarının işine gelen bir anayasadır” (M. 15).

Görüldüğü üzere 1980'li ve 1990'lı yıllarda iki temel millî güvenlik tehdidi olarak tanımlandığını daha önceden ifade ettiğimiz “bölücülük ve gericiğin” burada da gündeme getirildiğini görüyoruz. Buna göre ulusalcı görüş, Kürt meselesini ve çözüm sürecini içerideki etnik bölücülerin ve dışarıdaki emperyalistlerin yürüttüğü bir proje olarak görmektedir. Buradaki temel hedef ulus-devletin laik ve ulusal yapısının bertaraf edilmesidir. Öte yandan sorunu daha sosyo-ekonomik bir temelde açıklayan ulusalcılar sınıf temelli sosyalist ya da sosyal demokrat siyasetin yerine kimlik temelli siyaseti koyan anlayışı da eleştirmektedirler:

“Biz Kürt meselesini temelde bir insan hakları sorunu olarak görüyoruz. Türkiye'nin genelinde var sadece Kürtlerle ilgili değil. Yoksulluk her tarafında var. Sadece etnik kimlik değil de TC vatandaşı olan herkesin eşit haklara sahip olmasını savunmamız gerekir. O yönden HDP'yi de olumlu bulmuyorum. Emek sorunlarına ve işçi sınıfının sorununa sahip çıkmıyor. Bölgesel olarak sahip çıkmıyor. Sınıf sorunu olarak bakması lazım. Ağalıkla ilgili bir şey söyledikleri yok. Kimlik siyasetini doğru bulmuyorum. O zaman iki taraf da geriliyor. Komşuma komşu olarak değil de Kürt Alevi Sünni olarak bakarsam nasıl konuşacağız sonra” (M. 14).

Burada temel eleştirinin sınıf siyasetinden kimlik siyasetine geçiş olduğu görülmektedir. Bu yönüyle bakıldığında ulusalcı kesimde bu tür sol eleştirilerin de yaygın olduğu ve AK Parti'yi ve HDP'yi yalnızca kimlik siyaseti yürütmekle suçladıkları görülmektedir. Ancak bu bakış açısı Kürt meselesini sosyo-ekonomik sorun olarak gören eski paradigmanın bir devamı niteliğindedir. Bu yüzden Ak Parti döneminde sadece sosyo-ekonomik, kültürel kimlik alanında değil temel hak ve özgürlükler alanında da ciddi adımlar atıldığı gerçeği görmezden gelinmektedir. Bugün çözüm süreci yerine Cumhuriyetin kurduğu TC vatandaşlığı modelini örnek göstermektedirler:

“Asıl mesele burada vatandaşlık bağıdır. Atatürk Cumhuriyeti kurduğunda bu Aleviymiş, bu Sünniymiş ya da Kürtmüş, Türkmüş diye bir ayırım yapmadı. Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan herkes bütün siyasi, hukuki haklardan yararlanmıştır. Bütün haklar tanınmıştır. Biliyorsunuz bu ülkede farklı etnik gruplara mensup olmasına bakılmaksızın herkes devlette bütün makamlara geldi. Türk de, Kürt de Alevi de Sünni de. Vatandaş olan bunun gereğini yerine getiren herkes bu haklardan faydalanabilmiştir” (M. 14).

Görüldüğü üzere kültürel kimlikler temelinde haklardan ziyade vatandaşlık bağının vurgulandığı görülmektedir. Nitekim ulusalcı bakış açısında daha çok tektipleştirici bir eşitlikçi yaklaşımın esas olduğu bilinmektedir. Laiklik ve kültürel kimlikler konusunda da ulusalcı kesimin kamusal alanda eşitlikçi olduğu ancak dindarlık işareti sayılan ve ‘laik’ kamusal alan anlayışına zarar verdiklerini düşündükleri kültürel unsurlara şiddetle karşı çıktıkları görülmektedir. “*Özel hayatta başörtülü olabilir herkese saygı duymak lazım. Ancak kamu hizmetlerinde siz bir görev yürütüyorsunuz devlet adına kamu adına. Bu yüzden kamuda türbana karşıyız kesinlikle*” (M. 15). Bu ifadelerde ilginç bir nokta da özel hayatta başörtüsü olarak adlandırılan bir şeyin kamusal alandan bahsederken birdenbire türban olarak adlandırılmasıdır. Buna göre özel alan-kamusal alan ayrımı titizlikle korunması gereken iki ayrı dünyayı temsil etmektedir. Bu da ulusalcı kesimin düşüncesinde kamusal alanın devletin ‘kutsal’ ve dokunulmaz bazı ilkelerini (ulusçu-seküler hüviyetin getirdiği ilkeleri) temsil ettiği inancıdır. Bireylerin dinî inançlarının gereği gündelik hayatta yaptıkları bir eyleme karşı gerçek anlamda bir kesin inanç ve dogma haline dönüşmüş bir karşı-inanç geliştirmişlerdir. Ayrıca gayrimüslim vakıflarının mallarının iadesi konusunda da Lozan’ın çiğnendiği ve Cumhuriyetin kurucu iradesine aykırı işler yapıldığı düşünülmektedir. Ulusalcı söylemde sık sık Milli Mücadele yıllarına ve o günün kavramlarına atıflar yapılmakta; mütareke basını, İngiliz emperyalizmi, müdafaa-ı hukuk, kuvayı millie (milli kuvvetler), mürteciler, gayrimüslim işbirlikçi lobiler gibi kavramlar günümüzü açıklayan anahtar kavramlar olarak kullanılmaktadır. Bu kapsamda gayrimüslimlere yönelik bakış şu sözlerle özetlenmektedir: “*Gayrimüslim vakıf mallarının iadesi de yine AB sürecinde emperyalist taşeronların bir projesidir. Ulusal egemenliğin tanınmamasıdır. Bu iş mütekabiliyetten de mahrumdur. Biz bunları iade ederken oradan göçen Türklerin herhangi bir malı iade edilmiş midir? O zaman mütekabiliyet olmalıdır. Eğer illa iade edilecekse onların malları da iade edilmelidir.*” (M. 14). Sonuç olarak, ulusalcı-Kemalist söylemde Ak Parti dönemi kimlik politikalarına bakış hem etnik açıdan, hem kültürel ve siyasi açıdan hem de din ve

laiklik açısından olumsuzdur. Zira hem Kürt meselesindeki açılımların, hem dindarlara yönelik açılımların ve hem de gayrimüslimlere yönelik açılımların TC vatandaşlık ilkelerini aşındırıcı bir etki oluşturduğu savunulmaktadır. Buna karşılık olarak önerilen alternatif ulusçu-seküler TC vatandaşlığı tanımına geri dönülmesidir. Dolayısıyla ulusalcı görüşe bakıldığında, Ak Parti'nin gerek AB politikalarıyla ve gerekse İslâmcı politikalar olarak değerlendirilen iç siyasetteki yaklaşımlarıyla Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı kimliğini zayıflattığı, bu alandaki söylemlerinin yeni bir vatandaşlık bağı ve sosyal-siyasal dayanışma ruhu yaratma imkân ve kabiliyetinin olmadığı savunulmaktadır.



SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Ak Parti Dönemi kimlik politikaları bağlamında çokkültürlülüğe alternatif bir model olarak medeniyetçi söylemin ele alındığı bu çalışmada, öncelikle modern dünyada medeniyet kavramı ekseninde günümüzde medeniyet sosyolojisi açısından kavramın nasıl kullanıldığı izah edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda özellikle Soğuk Savaş'ın bitişiyle birlikte başlayan dönemde medeniyetçi söylemin nasıl inşa edildiği irdelenmiştir. Sonuçta günümüzde Avrupa Birliği, Avrasyacılık ve benzeri birçok medeniyet söyleminin dolaşımında olduğu ve farklı ulus-devletlerin ve ulus-devlet üstü birliklerin kimlik tanımlamalarında kullanıldığı görülmektedir.

Modernleşen Türkiye tarihinde de medeniyet söyleminin daha en başından beri kavramsal bir araç olarak son derece kullanışlı bir şekilde dolaşıma sokulduğu ve kavramın farklı dönemlerde farklı ideolojik konumlara göre anlamının ve içeriğinin değiştiği görülmüştür. Bu kapsamda modern Türkiye tarihinde medeniyetçi söylemlerin Batıcı bir medeniyetçilikten, İslâmcı bir medeniyetçiliğe, ulusçu medeniyetçi söylemlerden daha evrenselci medeniyet söylemlerine kadar çeşitlilik gösterdiği tespit edilmiştir. Bu çeşitlilik içerisinde Ak Parti döneminin de birbirinden farklı ya da bazı noktalarda ortak eğilimlere sahip olan bu medeniyetçi söylemleri tevarüs ettiği ve tıpkı dünyadaki farklı örneklerde olduğu gibi Soğuk Savaş sonrası şartlarda medeniyet söylemini, dış ve iç politikada ulusal kimliğin yeniden tanımlanması için seferber ettiği görülmektedir.

Medeniyet temelli söylemlerin seferber edildiği bu yeni dönem aynı zamanda kimlik ve çokkültürlülük tartışmalarının yükselişe geçtiği bir döneme de denk düşmektedir. Zira her iki mesele birbirinden ayrı düşünülemeyecek ve karşılıklı birbirini etkileyen olguları barındırmaktadır. Zira gerek pratik siyasette ve gerekse sosyal bilimlerde 'toplumsal' olanın da kriz yaşadığı ve bireyci yaklaşımların hâkim olduğu 1980'lerden bu yana 'kültür', 'medeniyet' gibi kategorilerin yeni analiz birimleri olarak ortaya çıktığı görülmüştür. Sosyal bilimlerde ve pratik siyasette yaşanan bu dönüşüm, küreselleşme sürecinde ulus-devletlerin yaşadığı krizle de eş zamanlı ortaya çıkmıştır. Özellikle Batı'da ulus-devletlerin yaşadığı bunalımın çözümüne yönelik yeni arayışlar

kapsamında ortaya çıkan ancak sınırlı bir model oluşturan çokkültürcü yaklaşımlar Batı-dışı toplumlarda da çok geçmeden popüler bir kavramsal araç haline gelmiştir. Zira etnisite ve dinî çoğulculuk konusunda sorunlar yaşayan diğer ülkelerde de çokkültürlülük tartışmaları ister istemez gündeme taşınmıştır.

Türkiye’de de küreselleşme, çokkültürlülük, vatandaşlık ve kimlik tartışmalarının yoğunlaştığı 1990’lı yıllardan bu yana ulus-devletin krizine cevap verecek yeni bir siyasi yaklaşımın ortaya çıkmadığı görülmektedir. Ak Parti 2000’li yılların başında yaşanan bu tıkanıklığı aşmaya yönelik çözüm önerileriyle birlikte iktidara gelmiş ve birinci evresinde daha çok Avrupa Birliği eksenli, liberal politikalar benimsemiştir. İkinci evresinde ise çok-terafli bir dış politika izlemeye çalışan ve milliyetçi tonu daha ağır basan bir siyaseti ortaya koymuştur. Hem liberal ve hem de milliyetçi tonları içinde barındıran bu muhafazakâr demokrat siyaset, Batı’daki benzerlerinin birçok özelliğini bünyesinde taşımakla birlikte zamanla Türkiye’ye özgü hususiyetlerin de ortaya konulabileceği yeni bir ‘medeniyet söylemi’nin geliştirilmesine zemin hazırlamıştır.

Bu medeniyetçi söylem, Ak Parti döneminde bir yandan Ahmet Davutoğlu’nun teorik-akademik altyapıya sahip bir yaklaşım olarak ortaya koyduğu yeni bir kimlik arayışı olarak dolaşıma girerken, diğer yandan ise Recep Tayyip Erdoğan’ın söylemleri daha pratik düzeyde ortaya çıkmıştır. Bu kapsamda gerek iç politikada ve gerekse dış politikada yeni kimlik tarifleri ve alt-kimlik ve üst-kimlik tartışmaları başlatılmıştır. Bu yeni arayış süreci tam olarak kesin bir sonuca ulaşmayan, henüz devam etmekte olan bir sürecin adıdır. ‘Yeni Türkiye’ olarak da adlandırılan bu süreç, gerek İslâmcı bir geçmişten gelen Ak Parti’nin İslâmcılık bağlamında kendi içinde yaşadığı dönüşümler, gerek dış siyasetin getirdiği değişken şartlar ve gerekse iç politikadaki diğer siyasi hareketlerin buna karşı yeni konum alışları ekseninde şekillenmiştir.

Ak Parti’nin medeniyet söylemiyle şekillendirmeye ve açıklamaya çalıştığı bu yeni kimlik siyasetinin, bu alanda geçmişte yapılamayan birçok şeyi başardığı çeşitli kesimlerce yaygın kabul görmüş bir olgudur. Buna göre Ak Parti geniş bir toplumsal tabanın desteğini ve entelektüel meşruiyet kaynaklarını arkasına alarak ve AB sürecinin de kazandırdığı ivmeyi lehine kullanarak Cumhuriyetin demokratikleştirilmesi ve

çoğulcullaştırılması hususlarında önemli kazanımlara imza atmıştır. Resmî söylemde, bu süreçte temel hak ve özgürlükler, kültürel tanınma ve kimlik hakları alanında yaşanan gelişmeler ‘Sessiz Devrim’ olarak adlandırılmıştır. Gerçekten de bu sürecin ciddi kazanımları olduğu bugün Ak Parti’ye muhalif olan birçok grubun da ortak kabulüdür. Ancak özellikle 2013 sonrası içeride Türk siyasetinin girdiği darboğaz, iç çatışmalar, hukukî ve bürokratik krizler, daha sonra farklı terör örgütlerinin saldırı ve darbe girişimleri neticesinde (2015 Temmuz PKK saldırıları ve 2016 Temmuz Fetö darbe girişimi gibi) kimlik politikaları ve buna yönelik demokratik açılımlar hususunda bir duraklama ve savunma döneminin başlamasına yol açmıştır. Ayrıca dış politikada da Suriye başta olmak üzere yaşanan krizler ve vekalet savaşları Türkiye’nin bu savunma pozisyonunun tahkim edilmesine sebep olmuştur.

Bu çalışmada bahse konu edilen, kimlik politikalarının medeniyetçi söylem ekseninde nasıl şekillendiği ve bu politikalara karşı farklı toplumsal kesimlerin değerlendirme ve eleştirileri hususu önem arz etmektedir. Bu bağlamda Ak Parti’nin geçmişte kimlik politikalarında sağlanamayan geniş halk desteği, siyasi ve ideolojik meşruiyet, ve özel olarak ulusçu-seküler kimlik politikalarından muzdarip kesimlerin yoğun desteğini alabilmesi sayesinde dış politik unsurların süreçle uyumlu olması gibi etkenler sayesinde yeni bir dönüşümü gerçekleştirme yolunda kayda değer adımlar atabildiği savunulabilir. Burada en önemli eksen de Ak Parti’nin medeniyet söylemi vasıtasıyla halkla arasında geliştirdiği siyasi dil oluşturmaktadır. Bu siyasi dil, hem bir ideolojik meşruiyet kaynağı olarak hem de, muğlak olsa bile, tarihî tecrübeyle ilişki kuran bir siyasi program olarak ortaya çıkmıştır. Bu sayede Ak Parti geçmişteki güvenlikçi, modernleşme teorisi eksenli ve ekonomik indirgemeci bakış açılarını aşarak yeni bir dil yakalayabilmiştir. Bütün sınırlılıklarına ve eksikliklerine rağmen, Ak Parti dönemi kimlik politikaları ve onun medeniyetçi söylemi, evrensel demokratik değerler ve hakların bu ülkedeki farklı dinî ve etnik gruplara da sağlanabileceği, bunun da tarihî tecrübelerle sabit olduğu gerçeğini ve umudunu uzun süre taşımayı başarmıştır.

Ak Parti bu son derece eklektik söylemi ve pratikteki çelişkileri sebebiyle farklı siyasi kesimler tarafından eleştirilmiştir. Ancak aşağı yukarı her farklı kesim, Ak Parti’nin

geçmişteki inkar/asimilasyon politikalarından, temel hak ve özgürlüklerin hayata geçirilmesine ve kültürel tanınmaya önem veren ve bunu birinci öncelik olarak ortaya koyan bir siyasi yapıya geçişi sağladığını kabul etmektedir. Bu farklı kesimlerin eleştirilerine bakıldığında Ak Parti'nin her kesimin farklı yönlerden olumlu ve olumsuz tepkilerini aldığını görebilmekteyiz. Bu da Ak Parti dönemi kimlik politikalarının ve onun medeniyetçi söylem çerçevesinin, her ne kadar belirsiz ve eksik kalan yönleri olsa da kayda değer bir gelişme ve dönüşüm çizgisi oluşturduğunu ortaya koymaktadır.

Bu bağlamda araştırmada edinilen teorik bulgulara ve saha çalışması bulgularına göre farklı kimlik gruplarının Ak Parti dönemi kimlik politikalarına ve medeniyetçi söylemine yönelik değerlendirme ve eleştirileri şu şekilde sıralanabilir:

Kürt kimliğiyle ilgili olarak Kürt grupların genel görüşleri bu kimlik sorununda ciddi bir dönüşümün gerçekleştirildiği yönündedir. Kürt grupların HDP'nin terörü şehre taşıyan siyasetini reddettiği ve çukur siyaseti olarak adlandırdığı görülmektedir. Bunu yerine yasal zeminde siyaset yapmaya devam edilmesi görüşü hâkimdir. Ancak ana dilde eğitim meselesi, özyönetim talepleri ve terörün sona erdirilmesi sorunu gibi Kürt meselesinin en önemli başlıkları konusunda daha somut adımların atılmamış olması Kürt gruplarda ciddi bir tedirginlik ve hayal kırıklığı yaratmıştır. Sürecin yürütülmesinde sadece silah tutan örgütle muhatap olunması ve onun dışındaki sosyo-kültürel dinamiklerin yeterince dikkate alınmaması önemli bir eleştir konusu olmuştur.

Alevi kimliğinin sorunlarında modernleşme sürecinin yarattığı geleneksizleşme, çok parçalı bir yapının var olması ve bunun yarattığı temsil sorunu ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple bazı gruplar sorunu laiklik odaklı yorumlamakta ve bu alanda atılan yeni adımları sümnîleştirme/asimilasyon olarak algılamaktadırlar. Bu görüşü modernist, olumsuzlayıcı, laik bakış açısı olarak adlandırabiliriz. Bu bakış açısına göre Ak Parti'nin kimlik politikaları ve medeniyet söylemi tamamen din eksenslidir ve reddedilmelidir. Öte yanda ise geleneksizleşmeye ve modernleşme sürecinin getirdiği laikleşme olgusuna karşı bir önlem olarak, tekke ve dergâhların yeniden Alevi toplumuna kazandırılarak bu inancın hayatiyetinin yeniden canlandırılmasını destekleyen gruplar da vardır. Bunun da ancak mevcut laiklik anlayışının sorgulanmasıyla olabileceğini düşünen uzlaşmacı, gelenekçi bir yapı bulunmaktadır. Bu bakış açısına göre ise Ak Parti'nin kimlik

politikaları ve medeniyet söylemi sonuca ulaştırıcı ilave adımlarla tamamlanması ve bazı yönleri yeniden gözden geçirilmesi gereken adımlar olsa da isabetli adımlardır.

Gayrimüslim kimliklerine mensup gruplar Ak Parti döneminde vakıf mallarının iadesi başta olmak üzere birçok politik kararı çok önemli bulmaktadırlar. Ancak bu yasal düzenlemeleri tamamlayıcı daha alt yasal düzenlemelerin yapılması gerektiğini düşünmektedirler. Öte yandan, kendilerinde eksik olan güvenlik duygusunun sağlanabilmesi için, kamusal alanda örneğin ders kitaplarında, resmî kurumlarda karşılaşılan ayrımcılık havasının sona erdirilmesi ve bu konuda toplumsal ve siyasi duyarlılığın geliştirilmesine ihtiyaç olduğunu savunmaktadırlar.

Romanlar kendilerini bugüne kadar hiçbir hükümet tarafından muhatap alınmamış ancak en çok dışlanan grup olarak gördükleri için atılan adımlardan memnundurlar. Ancak temelde eğitim ve istihdamda karşılaştıkları ayrımcılık hususunda ve mekânsal ve sosyal entegrasyon sağlayacak imkânlar konusunda daha ileri düzeyde ve somut adımlar beklemektedirler.

Türk milliyetçilerinin görüşlerine bakıldığında Ak Parti'nin medeniyetçi söylemi fikir olarak desteklenmekte ancak uygulamasının yanlış olduğu düşünülmektedir. Zira milliyetçi görüşe göre Ak Parti'nin medeniyet kavramsallaştırması tarihî gerçeklerimizden kopuk bir romantizmle maluldür. Bu yüzden Türk devleti fikri ve formunun tarihsel ve güncel önemini yeterince kavrayamadığı için Ak Parti'nin medeniyetçi söylemi bu haliyle olumsuz etkiler oluşturma potansiyelini içerisinde barındırmaktadır. Bu muğlaklık ya da yanlış yorumlamalar sebebiyle, günümüzde hâkim modernist medeniyet paradigmalarının Türk milletinin kimliğini tahrip eden bir etki oluşturduğu görülmektedir. Milliyetçilerin kaygı ve düşünceleri temel sorun alanları olan Türklük unsuru, ana dil (ve resmî dil) ve eyalet sistemi tartışmaları üzerinde yoğunlaşmaktadır. Türk milliyetçileri medeniyet geçmişimizle bütünleşme idealinin Cumhuriyetle bir hesaplaşmaya ve Cumhuriyetin kazanımlarını yok saymaya neden olmaması gerektiğini de ifade etmektedirler.

Ulusalci-Kemalist söylemde Ak Parti dönemi kimlik politikalarına ve medeniyet söylemine bakış hem etnik açıdan, hem kültürel ve siyasi açıdan hem de din ve laiklik açısından olumsuzdur. Kürt meselesindeki açılımların, dindarlara yönelik açılımların ve

gayrimüslimlere yönelik açılımların eşit yurttaşlık ilkelerini ve laik kamusal alanı aşındırıcı bir etki oluşturduğu savunulmaktadır. Buna karşılık olarak önerilen alternatif, ulusçu-seküler TC vatandaşlığı tanımına geri dönülmesidir. Dolayısıyla Ak Parti'nin gerek AB politikalarıyla ve gerekse İslâmcı politikalar olarak değerlendirilen iç siyasetteki yaklaşımlarıyla Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığı kimliğini zayıflattığı, bu alandaki medeniyetçi söylemlerinin yeni bir vatandaşlık bağı ve sosyal-siyasal dayanışma ruhu yaratma imkânı olmadığı düşünülmektedir.

Bütün bu değerlendirme ve eleştiriler istikametinde görünen o ki, Ak Parti dönemi kimlik politikaları kapsamında ortaya konan söylem ve uygulamalar, hem olumlu hem de olumsuz anlamda ciddi karşılıklar bulmuştur. Ancak yapılan işin yöntemi açısından bakıldığında kimlik alanındaki bu açılım politikalarında farklı kimlik gruplarında muhatapların seçimi meselenin önemli bir boyutunu oluşturmaktadır. Muhatap seçiminde doğru ve etkili bir yaklaşım benimsenmediği takdirde, süreci akamete uğratacak sonuçlar doğabilmektedir. Ayrıca daha üst düzeyde ortaya çıkan kimlik politikalarının, genelden özele doğru plan-program-proje düzeylerinde de somutlaştırılması ve bu doğrultuda politikaların geliştirilmesi ve izlenmesi önem taşımaktadır. Bu somutlaştırmanın yapılmadığı durumlarda kimlik politikaları fikir düzeyinde kalarak hayata geçmemektedir. Üçüncü olarak, bir kimlik politikası belirlenirken bunun olabildiğince kapsayıcı, katılımcı ve müzakereci bir yöntemle belirlenmesi ilke olarak kabul edilmelidir. Ancak bu şekilde farklı fikirlerin ifade ve temsil imkânı bulabilme sorunu aşılabılır.

Ak Parti dönemi kimlik politikalarının medeniyet söylemine bakıldığında ise ilk olarak “Cumhuriyetin kazanımları” şeklinde ifade edilen ve günümüzde göz ardı edilemeyecek bir tarihsel miras, toplumsal taban ve sosyal hafıza oluşturan laik, Cumhuriyetçi geleneğin yeterince dikkate alınmadığı görülmektedir. Bu geleneğin öteki olarak kodlanması ortak kimliği ve bir kolektif şuur olarak medeniyet bilincini tahrip eden bir etki yaratmıştır. Bu yüzden günümüzde artık laikliğin ve sekülerizmin doksan yıl önce olduğu gibi seçkin bir ideolojik konum olmadığı aksine kitlelerde karşılığı olan kültürel bir kimliğe dönüştüğü fark edilmeli ve kimlik politikaları ve medeniyet söylemi bu doğrultuda yeniden gözden geçirilmelidir. Bu sayede “Yeni Türkiye” olarak ifade edilen idealin ‘Cumhuriyetle hesaplaşma’ görüntüsünün yükünden kurtarılması ve bir kolektif

bilinç ve dayanışma durumu olarak medeniyet kimliğinin tabanının genişlemesi sağlanabilir. İkinci olarak Ak Parti'nin yeni dönemde elit işbirliği ikilemini aşmak amacıyla çeşitli karşıt-seçkin gruplarla işbirliği ve iletişimini kuvvetlendirmesi yeni kimlik politikaları adımlarının şekillendirilmesinde önemli kazanımlar sağlayabilir. Son olarak, Ak Parti döneminde farklı ideolojilere yönelimi olan daha geniş kitleleri bir arada toplamayı başarabilen muhafazakâr demokrat siyasetin ve 'medeniyet söyleminin' önemli başarılarından biri de katı laiklik politikalarından 'özgürlükçü laiklik' anlayışına geçişin sağlanması konusunda sosyal grupların ikna edilebilmiş olmasıdır. Bu anlamda laiklik anlayışının müzakere edilmesi sürecinin açık tutulması ve böylece Alevilik gibi farklı inanç gruplarının da bazı taleplerini karşılayacak şekilde yeni adımlar atılması önemli kazanımlar sağlayacaktır.

Sonuç olarak Ak Parti, kimlik politikaları açısından yeni bir söylem ve siyaset geliştirme anlamında henüz sınırları ve içeriği net bir şekilde belirlenebilen politik bir konuma ulaşmamıştır. Ak Parti'nin medeniyetçi söylemi ortak değerler, ortak tarih, gelenek ve kolektif hafıza vurgusu yapmakta ve bu temelde sosyal dayanışma bağlarını yeniden tanımlayacak ortak bir medeniyet kimliği aidiyetinin altını çizmektedir. Ancak bir yandan da Batı kökenli kimlik politikalarının seküler-liberal kamusal kültürü esas alan çokkültürcülük modelini hayata geçirecek adımları atmaktadır. Bu anlamda geliştirmeye çalıştığını iddia ettiğimiz medeniyetçi söylem, hem Türkiye'yenin tarihsel ve toplumsal şartlarına özgü, orijinal taraflar barındırmakta ve hem de küresel ölçekte önde gelen yaklaşımlardan biri olan çokkültürcülük temelli yaklaşımların bazı özelliklerini taşımaktadır. Bu yüzden Ak Parti'nin kimlik politikaları bakımından çokkültürcülük ve medeniyetçi söylem arasında bir konumda bulunduğu iddia edilebilir.

KAYNAKÇA

Kitaplar

- ADAK, S. ve Ö. TURAN (2012). Is 'Dialogue among Civilizations' a True Remedy for 'Clash of Civilizations'? Rethinking Civilizationist Categories with reference to Turkey-EU Relations. M. Mahdavi – W. A. Knight (Ed.). *Towards the Dignity of Difference?: Neither 'End of History' Nor Clash of Civilizations* içinde. Ashgate Publications. 305-316.
- AHISKA, M. (2010). *Occidentalism in Turkey: Questions of Modernity and National Identity*. I.B. Tauris Publishers.
- AHMAD, F. (2012). *Modern Türkiye'nin Oluşumu*. Y. Alogan (çev.) İstanbul:Kaynak Yayınları. (orijinal baskı tarihi 1993)
- AKDOĞAN, Y. (2000). *Hayatı ve Siyaseti Düşünmek: Türkiye'nin Siyasal Durumu ve Zor Zamanda Yaşamak*. İstanbul: Şehir Yayınları.
- AKDOĞAN, Y. (2003). *Muhafazakâr Demokrasi*, Ankara: Ak Parti Yayınları.
- AKDOĞAN, Y. (2004). *Ak Parti ve Muhafazakâr Demokrasi*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- AKDOĞAN, Y. (2010). *İnsanı Yaşat ki Devlet Yaşasın: Demokratik Açılım Sürecinde Yaşananlar*. İstanbul: Meydan Yayınları
- AKILLI, E. (2013). *Türkiye'de Devlet Kimliği ve Dış Politika*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- AKSAKAL, H. (2013). *Türk Cogitosu ve Modern Türkiye'de Politik Yaşam*. İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- AKSAKAL, H. (2015). *Türk Politik Kültüründe Romantizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- AKSAKAL, H. (2017). *Türk Muhafazakârlığı: Terennüm, Tereddüt, Tahakküm*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- AKTAY, Y. (2005). Halife Sonrası Şartlarda İslâmcılığın Öz Diyar Algısı. T. Bora ve M. Gültekingil (Ed.). *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce 6 Cilt – İslâmcılık* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları.68-95.
- AKTÜRK, Ş. (2013). *Türkiye'nin Kimlikleri: Din, Dil, Etnisite, Milliyet, Devlet ve Medeniyet*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- AKTÜRK, Ş. (2015). *Almanya, Rusya ve Türkiye'de Etnisite Rejimleri ve Milliyet*. V. Eke (çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

- AKTÜRK, Ş. (7 Aralık 2016). Why Did Pkk Declare Revolutionary People's War in July 2015? *Contemporary Turkish Politics* içinde. Rice University's Baker Institute for Public Policy. 59-63.
- AKYOL, T. (2008). *Ama Hangi Atatürk*. İstanbul: Doğan Kitap.
- ANDERSON, B. (1995). *Hayalî Cemaatler: Milliyetçiliğin Kökenleri ve Yayılması*. İ. Savaşır (çev.), İstanbul: Metis Yayınları. (orijinal baskı tarihi 1983)
- APPIAH, A. K. (2005). *The Ethics of Identity*. Princeton University Press.
- ARDIÇ, N. (2014a). Modernite Kimlik Siyaset: Ahmet Davutoğlu'nun Medeniyet Söylemi. T. Köse, A. Okumuş, B. Duran (Ed.). *Stratejik Zihniyet: Kuramdan Eyleme Ahmet Davutoğlu ve Stratejik Derinlik* içinde. İstanbul:Küre Yayınları. 47-87.
- ARNASON, J. P. (2003). *Civilization in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*. Leiden-Boston: Brill.
- ATAAY, F. (2008). *Neoliberalizm ve Muhafazakar Demokrasi: 2000'li Yıllarda Türkiye'de Siyasal Değişimin Dinamikleri*. Ankara: De Ki Yayıncılık.
- ATATÜRK, M. K. (2006). *Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri*. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu.
- ATAY, F. R. (1999). *Çankaya III*. Ankara: Cumhuriyet Kitapları.
- ATTALI, J. (1999a). *21. Yüzyıl Sözlüğü*. K. Sarıoğlu (çev.). İstanbul: Güncel Yayıncılık. (orijinal baskı tarihi 1998)
- ATTALI, J. (1999b). *1492. M. A. Kılıçbay* (çev.). İstanbul: İmge Kitabevi. (orijinal baskı tarihi 1991)
- AYATA, A. ve G. YÜCEL (2015). *Yeni Küresel Düzendeki Türk Dış Politikasının Kimlik Arayışı*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- BALCI, A. (2015a). *Dış Politikada Hesaplaşmak: Ak Parti, Ordu ve Kemalizm*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- BAUMAN, Z. (1997) *Postmodernity and its Discontents*. Oxford: Polity Press.
- BAUMAN, Z. (2003) *Modernlik ve Müphemlik*. İstanbul:Ayrıntı Yayınları. (orijinal baskı tarihi 1991)
- BAYAR, Y. (2014). *Formation of the Turkish Nation-State 1920-1938*. Palgrave Macmillan.
- BAYAT, A. (2015). *İslâm'ı Demokratikleştirmek: Toplumsal Hareketler ve Post-İslâmcı Dönüş*. Ö. Gökmen (çev.) İstanbul: İletişim Yayınları. (orijinal baskı tarihi 2007)

- BAYAT, A. (2016). *Post-İslâmcılık: Siyasal İslâm'ın Değişen Yüzü*. E. Ş. Ataman(çev.) İstanbul: Litera Yayıncılık (orijinal baskı tarihi 2013)
- BAYKARA, T. (2007). *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- BELL, D. (2013). *İdeolojinin Sonu: Ellilerdeki Siyasal Fikirlerin Tükenişine Dair*. Bursa:Sentez Yayıncılık.
- BERGEN, L. (2016). *Medeniyet:Müslüman Toplumsallığın İnşası*. Ankara:MGV Yayınları.
- BERGER, P. L. (2002). Sekülerizmin Gerilemesi. A. Köse (hızl.). *Sekülerizm Sorgulanıyor: 21. Yüzyılda Dinin Geleceği* içinde. İstanbul: Da Yayıncılık. 11-32.
- BEYATLI, Y. K. (1969). *Aziz İstanbul*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- BILLIG, M. (1995). *Banal Nationalism*. Sage Publications.
- BINDER, L. (1996) *Liberal İslâm*. Y. Kaplan (çev.) Kayseri:Rey Yayıncılık.(orijinal baskı tarihi:1988)
- BORA, T. (1998). *Türk Sağının Üç Hali*. İstanbul:İletişim Yayınları.
- BOSTANOĞLU, B. ve M. A. OKUR (2008). *Uluslararası İlişkilerde Eleştirel Kuram: Hegemonya, Medeniyetler ve Robert W. Cox*. Ankara: Gazi Kitabevi
- BOZARSLAN, H. (2014). Türkiye'de Kürt Milliyetçiliği: Zımnî Sözleşmeden Ayaklanmaya 1919-1925. E. J. Zürcher (Ed.) *İmparatorluktan Cumhuriyete Türkiye'de Etnik Çatışma* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları, 89-121.
- BOZKURT, M. E. (2009). *Atatürk İhtilâli*. İstanbul:Yeni Gün Haber Ajansı Yayıncılık.
- BRAUDEL, F. (1994). *A History of Civilizations*. Richard Mayne (Fr.'den çev.). New York: Allen Lane/Penguin.
- BULAÇ, A. (2005). İslâm'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslâmcılığın Üç Nesli. T. Bora ve M. Gültekinil (Ed.). *Modern Türkiye'de Siyasal Düşünce 6 Cilt – İslâmcılık* içinde. İstanbul: İletişim Yayınları. 48-67.
- BULAÇ, A. (2010). *Göçün ve Kentin İktidarı:Millî Görüş'ten Muhafazakâr Demokrasi'ye AK Parti*. İstanbul: Çıra Yayınları.
- CALHOUN, C. (2007). *Nations Matter: Citizenship, Solidarity and the Cosmopolitan Dream*, London: Routledge.
- CASTELLS, M. (2006). *Enformasyon Çağı (Ekonomi, Toplum ve Kültür): İkinci Cilt Kimliğin Gücü*. Ebru Kılıç (çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları. (orijinal baskı tarihi 1997)

- CHADWICK, O. (1975). *The Secularization of the European Mind in the Nineteenth Century*. Cambridge University Press.
- COLLINGWOOD, R. G. (1947). *The New Leviathan or Man, Society, Civilization and Barbarism*, David Boucher (Ed.), Oxford: Clarendon Press, 280-286.
- CONDORCET, M. De (1795). *Outlines of An Historical View of the Progress of the Human Mind*. Philadelphia: Lang and Ustick.
- COOLEY, C. H. (1909). *Social Organization: A study of the larger mind*. New York: Charles Scribner's Sons.
- COX, R. W. (2012). Consciousness and Civilization: The Inside Story. M. Mahdavi – W. A. Knight (Ed.). *Towards the Dignity of Difference?: Neither 'End of History' Nor Clash of Civilizations* içinde. Ashgate Publications. 101-115.
- ÇAĞAN, K. (2008). Sezai Karakoç: Ulus-Devletten Büyük Bir Coğrafya Tasavvuruna. S. Acar ve V. Işık. *Şair ve Düşünür: Sezai Karakoç Sempozyumu Bildirileri*. İstanbul: Fatih Belediyesi Yayınları. 261-282
- ÇINAR, M. (2005). *Siyasal Bir Sorun olarak İslamcılık*. Ankara: Dipnot Yayıncılık.
- DANIELS, T. P. (2005). *Building Cultural Nationalism in Malaysia: Identity Representation and Citizenship*. New York-London: Routledge.
- DAVUTOĞLU, A. (1994). *Civilizational Transformation and Muslim World*. Kuala Lumpur: Quill.
- DAVUTOĞLU, A. (2001). *Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Uluslararası Konumu*. İstanbul: Küre Yayınları.
- DAVUTOĞLU, A. (2014a). Foreword. F. Dallmayr, M. A. Kayapınar, İ. Yaylacı (Ed.) *Civilizations and World Order* içinde. Lexington Books. vii-xii.
- DAVUTOĞLU, A. (2014b). The Formative Parameters of Civilizations. F. Dallmayr, M. A. Kayapınar, İ. Yaylacı (Ed.) *Civilizations and World Order* içinde. Lexington Books. 73-97.
- DİRLİK, A. (1997). *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*. Westview Press.
- DUGIN, A. (2012). *The Fourth Political Theory*. Moscow: Eurasian Movement.
- DURALI, Ş. T. (2006). *Çağdaş Küresel Medeniyet: Anlamı/Gelişimi/Konumu*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- DURAN, B. (2013a). Türkiye İslâmcılığında Medeniyet Söylemi ve Sezai Karakoç'un Düşüncesi. İ. Kara ve A. Öz. (Ed.). *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri* içinde. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları. 289-306.

- EISENSTADT, S. N. (2004). The Civilizational Dimension of Modernity: Modernity as A Distinct Civilization. E. A. Tiryakian - S.A. Arjomand (Ed.). *Rethinking Civilizational Analysis* içinde. Sage Publications, 48-66.
- EKŞİ, M. (2016). *The Rise and Fall of Soft Power in Turkish Foreign Policy During JDP*. Lambert Academic Publishing.
- ELIAS, N. (2004). *Uygarlık Süreci Cilt I*. E. Ateşman (çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.(orijinal baskı tarihi 1939)
- ERGİL, D. (2013). Önsöz. M. Kılıç (hızl.). *Türk Sorunu* içinde. İstanbul: Profil Yayıncılık. 13-17.
- ERKİLET, A. (2015). Ortadoğu’da Modernleşme ve İslâmî Hareketler. İstanbul: Büyüyenay Yayınları.
- FAZLIOĞLU, İ. (2015). *Kayıp Halka: İslâm-Türk Felsefe-Bilim Tarihinin Anlam Küresi*. İstanbul: Papersense Yayınları.
- FERGUSON, N. (2011). *Civilization: The West and the Rest*. Penguin Books.
- FERRY, J. M. (2009). The European State. R. Kastoryano (Ed.). *An Identity for Europe: The Relevance of Multiculturalism in EU Construction* içinde. Palgrave Macmillan. 159-196.
- FLYNN, M. T. ve M. LEDEEN (2016). *The Field of Fight: How we can win the global war against radical Islam and Its Allies*. St. Martin’s Press.
- FUKUYAMA, F. (1998). *Güven: Sosyal Erdemler ve Refahın Yaratılması*. A. Buğdaycı (çev.) Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. (orijinal baskı tarihi 1995)
- FUKUYAMA, F. (1999). *Tarihin Sonu ve Son İnsan*. Z. Dicleli (çev.) İstanbul: Simavi Yayınları. (orijinal baskı tarihi 1992)
- FULLER, G. E. (2003). *The Future of Political Islam*. Palgrave Macmillan.
- GELLNER, E. (1986). *Nations and Nationalisms*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GENCER, B. (2012). *İslâm’da Modernleşme 1839-1939*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- GENCER, B. (2013). Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslâmcılık: Bir İslâmcılık Tipolojisine Doğru. İ. Kara ve A. Öz.(Ed.). *Türkiye’de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları. 69-98.
- GIDDENS, A. (1990). *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- GIDDENS, A. (1991). *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.

- GIDDENS, A. (2012). *Sosyoloji*. C. Güzel (hızl.). İstanbul:Kırmızı Yayınları. (orijinal baskı tarihi 2009).
- GOFFMAN, E. (2017). *Etkileşim Ritüelleri: Yüz yüze Davranış Üzerine Denemeler*. A. Bölükbaşı (çev.). Ankara: Heretik Yayınları. (orijinal baskı tarihi 1967)
- GÖKALP, Z. (1976a). *Türkçülüğün Esasları*. M. Kaplan (hızl.). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- GÖKALP, Z. (1976b). *Türkleşmek İslâmlaşmak Muasırlaşmak*. M. Kaplan (hızl.). İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- GÖLE, N. (1996). *The Forbidden Modern*. The University of Michigan Press.
- GÖLE, N. (2011). *Modern Mahrem: Medeniyet ve Örtünme*. İstanbul: Metis Yayınları.
- GÖLE, N. (2012). *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. E. Ünal (çev.). İstanbul: Metis Yayınları.
- GUENON, R. (2005). *Modern Dünyanın Bunalımı*. M. Kanık (çev.). İstanbul:Hece Yayınları. (orijinal baskı tarihi 1994).
- GUTMANN, A. (1994). Introduction. A. Gutmann (Ed.). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* içinde. Princeton University Press. 3-24.
- GÜNGÖR, E. (1998). *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- GÜNGÖR, E. (1999). *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- GÜNGÖR, E. (2005). *Dünden Bugünden Tarih-Kültür ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- GÜNGÖR, E. (2006). *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- GÜRPINAR, D. (2013). *Dünya Veda: Türkiye’de Liberalizm ve Demokrasi*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- GÜRPINAR, D. (2016). *Kültür Savaşları: Türkiye’de Kültürel Savaşlar, İslâm Sekülerizm ve Kimlik Siyasetinin Yükselişi*. İstanbul: Liber Plus Yayınları.
- GÜRPINAR, D. (2017). *Yerli ve Millî: Türk Düşününde Hamasi Söylemler*. İstanbul: Liber Plus Yayınları.
- HABERMAS, J. (1994). Struggles for Recognition in the Democratic Constitutional State. A. Gutmann (Ed.). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition* içinde. Princeton University Press. 107-148.
- HALE, W. ve E. ÖZBUDUN (2010). *Islamism, Democracy and Liberalism in Turkey: The case of the AKP*. Routledge.

- HANİOĞLU, M. Ş. (1981). *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*. İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- HANİOĞLU, M. Ş. (2011). *Atatürk: An Intellectual Biography*. Princeton University Press.
- HARVEY, D. (2010). *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*. S. Savran (çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (orijinal baskı tarihi 1990)
- HUNTINGTON, S. P. (1996). *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*. Simon&Schuster.
- İLHAN, A. (2008). *Hangi Atatürk*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İREM, N. (2002). Turkish Conservative Modernism: The Birth of A National Quest for Cultural Renewal. *International Journal of Middle East Studies*.34, 87-112.
- JANSEN, Y. (2013). *Secularism, Assimilation and the Crisis of Multiculturalism*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- KAFESOĞLU, İ. (2014). *Türk İslam Sentezi*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- KALBERG, S. (2016). *The Social Thought of Max Weber*. Sage Publications.
- KALYVAS, S. N. (2012). The “Turkish Model” in the Matrix of Political Catholicism. A. T. Kuru ve A. Stepan (Ed.). *Democracy Islam and Secularism in Turkey* içinde. New York: Columbia University Press. 189-198.
- KARA, İ. (2016). *Cumhuriyet Türkiye’si ’nde Bir Mesele Olarak İslâm 1*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- KARAKAŞ, M. (2000). *Türk Ulusçuluğunun İnşası*. Ankara: Vadi Yayınları.
- KARAKAŞ, M. (2006). *Küreselleşme ve Türk Kimliği*. Ankara: Elips Kitap.
- KARAKAŞ, M. (2015). *Modernlik, Küreselleşme ve Türkiye’nin Kimlikler Evreni*. İstanbul: Küre Yayınları.
- KARAKOÇ, S. (2012). *Çıkış Yolu II: Medeniyetimizin Dirilişi*. İstanbul: Diriliş Yayınları.
- KARPAT, K. H. (2001). *The Politicization of Islam. Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*. Oxford University Press.
- KASTORYANO, R. (2009). Introduction: “Multiculturalism, An Identity for Europe? R. Kastoryano (Ed.). *An Identity for Europe: The Relevance of Multiculturalism in EU Construction*. Palgrave Macmillan. 1-23.
- KATZENSTEIN, P. J. (1996). *The Culture of National Security: Norms and Identity in Word Politics*. New York: Columbia University Press.

- KEYDER, Ç. (2005). *Memâlik-i Osmaniye'den Avrupa Birliği'ne*. İstanbul:İletişim Yayınları.
- KEYMAN, F. (2008). Türkiye'de Çokkültürlü Anayasal Vatandaşlık ve Demokratikleşme. A. Kadioğlu(hzl.). *Vatandaşlığın Dönüşümü: Üyelikten Haklara*. İstanbul:Metis Yayınları. 218-244.
- KIVANÇ, Ü. (2015). *Pan-İslâmcının Macera Kılavuzu: Davutoğlu ne Diyor, Bir şey Diyor mu?* İstanbul: Birikim Yayınları.
- KÖPRÜLÜ, M. F. (1991). *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- KYMLICKA, W. (1995). *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford University Press.
- KYMLICKA, W. (2001). *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism, and Citizenship*, Oxford University Press.
- KYMLICKA, W. (2007). *Multicultural Odysseys: Navigating the New International Politics of Diversity*. Oxford University Press.
- LEAN, N. (2012). *The Islamophobia Industry: How the Right Manufactures Fear of Muslims*. Pluto Press.
- LEVEAU, R. (2009). Space Culture and Boundary: Projecting Europe Abroad. R. Kastoryano (Ed.). *An Identity for Europe: The Relevance of Multiculturalism in EU Construction*. Palgrave Macmillan. 221-231.
- MAALOUF, A. (2012). *Arapların Göziyle Haçlı Seferleri*. A. Berktaş(çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (orijinal baskı tarihi 1983)
- MAALOUF, A. (2000). *Ölümcül Kimlikler*. A. Bora(çev.) İstanbul:Yapı Kredi Yayınları. (orijinal baskı tarihi 1996)
- MARDİN, Ş. (1994). *Jön Türklerin Siyasî Fikirleri 1895-1908*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MARDİN, Ş. (1990). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- MARSHALL, T. H. (2009). Citizenship and Social Class. J. Manza-M. Sauder (Ed.) *Inequality and Society*. New York: W. W. Norton and Co.
- MCGHEE, D. (2008). *The End of Multiculturalism? Terrorism, Integration and Human Rights*. Open University Press.
- MCLUHAN, M. (1962). *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*. University of Toronto Press.

- MEAD, G. H. (1956). *The Social Psychology of George Herbert Mead*. A. Strauss (Ed.). The University of Chicago Press.
- MERİÇ, C. (1979). *Bu Ülke*. İstanbul:Ötüken Neşriyat.
- MERİÇ, C. (2002). *Umrandan Uygarlığa*. İstanbul:İletişim Yayınları.
- MERTON, R. K. (1968). *Social Theory and Social Structure*, New York: Free Press.
- MODOOD, T. (2009). *Multiculturalism: A Civic Idea*. Polity Press.
- MOLLA DAVUTZADE MUSTAFA NAZIM ERZURUMİ (2012). *Rüyada Terakki ve Medeniyet-i İslamiyeyi Rüyet*. E. Kılıç (hızl. ve çev.). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- MOLLAER, F. (2014). *Muhafazakârlığın İki Yüzü*. İstanbul: Dergah Yayınları.
- MORIN, E. (1995) *Avrupayı Düşünmek*. Ş. Tekeli (çev.) İstanbul:Afa Yayınları (orijinal baskı tarihi 1987)
- NAMIK KEMÂL (2014). *Renan Müdâfaanâmesi*. N. Çetin(hızl.). Ankara: Akçağ Yayınları.
- OKAY, O. (1991). *Batı Medeniyeti Karşısında Ahmet Mithat Efendi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- ORTAYLI, İ. (1987). *İmparatorluğun En Uzun Yüzyılı*. İstanbul: Hil Yayınları.
- ÖĞÜN, S. S. (2000). *Türk Politik Kültürü*. İstanbul: Alfa Yayınları.
- ÖZ, M. (2014). *Türkiye'nin Kritik Dönemeci*. Ankara: Türk Yurdu Yayınları.
- ÖZ, M. (2016). *Kıskaçtaki Türkiye*. Ankara: Türk Yurdu Yayınları.
- ÖZAKPINAR, Y. (1998). *Kültür ve Medeniyet Üzerine Denemeler*. İstanbul:Ötüken Neşriyat.
- ÖZAKPINAR, Y. (1999). *Bir Medeniyet Teorisi: Kültür ve Medeniyete Yeni Bir Bakış*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- ÖZAKPINAR, Y. (2002). *İnsan Düşüncesinin Boyutları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- ÖZAKPINAR, Y. (2015). *Kültür Değişimleri ve Batılılaşma Meselesi*. İstanbul:Ötüken Neşriyat.
- ÖZEL, İ. (1992). *Tahrir Vazifeleri IV*. İstanbul:Çıdam Yayınları.
- ÖZEL, İ. (1993a). *Tahrir Vazifeleri VII*. İstanbul:Çıdam Yayınları.
- ÖZEL, İ. (1993b). *Tahrir Vazifeleri X*. İstanbul:Çıdam Yayınları.

- ÖZEL, İ. (2006). *Kalın Türk (Medeniyetler Çatışması Üzerine-Nisan 1993)*. İstanbul:Şule Yayınları.
- ÖZEL, İ. (2013). *Üç Mesele: Teknik-Medeniyet-Yabancılaşma*. İstanbul: Tiyo Yayınları.
- ÖZKAN, B. (2015). Yeni-Osmanlıcılık ve Pan-İslamcılık. E. Haspolat ve D. Yıldırım (der). *Türkiye’de Yeni Siyasal Akımlar – 1980 sonrası içinde*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- ÖZKAN, B., E. KAYHAN, M. ÖZDEMİRKIRAN ve Ü. ÇEVİKÖZ (2016). *Türkiye’nin Dış Politikası Nasıl Düzeltilebilir*. Ankara: Bence Kitap.
- ÖZYURT, C. (2012). *Küreselleşme Sürecinde Kimlik ve Farklılaşma*. İstanbul: Açılım Kitap.
- PAREKH, B. (2000). *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*. Palgrave Macmillan.
- PAREKH, B. (2008a). *A New Politics of Identity: Political Principles for an Interdependent World*. Palgrave Macmillan.
- PAREKH, B. (2008b). *European Liberalism and ‘the Muslim Question’*. Amsterdam University Press.
- PARSONS, T. (2015). *Toplumsal Eylemin Yapısı Cilt-I*. A. Bölükbaşı (çev.). Sakarya: Sakarya Üniversitesi Yayınları. (orijinal baskı tarihi 1937)
- PEKER, R. (1984). *İnkılâp Dersleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- POSTMAN, N. (1992). *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology*, Vintage Books.
- REX, J. (1996). *Ethnic Minorities in the Modern Nation-State*. Palgrave Macmillan.
- ROY, O. (1994). *The Failure of Political Islam*. C. Volk (trans.). Harvard University Press.
- SAID, E. W. (2013). *Şarkiyatçılık: Batının Şark Anlayışları*. Berna Ülner (çev.) İstanbul: Metis Yayınları. (orijinal baskı tarihi 1978).
- SAİD HALİM PAŞA (1978). *Buhranlarımız*. M. E. Düzdağ (hızl.). İstanbul: Tercüman Gazetesi Yayınları.
- SARIBAY, A. Y. (1998). Küreselleşme, Post-modern Uluslaşma ve İslâm. E. F. Keyman ve A. Y. Sarıbay(der.). *Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslâm* içinde. Ankara: Vadi Yayınları, 14-33.
- SARIBAY, A. Y. (2012). *Demokrasinin Sosyolojisi: Çoğunlukçuluk ve Çoğulculuk arasında Türkiye*. İstanbul: Timaş Yayınları.

- SARIBAY, A. Y. (2014). *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslâm*. Bursa:Sentez Yayıncılık.
- SAY, Ö. (2016). *21. Yüzyılda Ulus, Çokkültürlülük ve Etnisite*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- SCHMITT, C. (2012). *Siyasal Kavramı*. E. Göztepe (çev.) İstanbul:Metis Yayınları. (orijinal baskı tarihi 1932).
- SCHMITT, C. (2014). *Parlamentar Demokrasinin Krizi*. A. E. Zeybekoğlu (çev.) İstanbul:Dost Kitabevi Yayınları. (orijinal baskı tarihi 1923).
- SCHÜTZ, A. (2016). Yabancı: Bir Sosyal Psikoloji Makalesi. L. Ünsaldı (Ed.) *Yabancı: Bir İlişki Biçimi Olarak Ötekilik* içinde. Ankara: Heretik Yayınları, 35-52.
- SHANKLAND, D. (2003). *Alevis in Turkey: The Emergence of a Secular Islamic Tradition*. New York: Routledge.
- SIMMEL, G. (2000). Metropol ve Zihinsel Yaşam. A. Aydoğan (hızl.). *Şehir ve Cemiyet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 167-184.
- SIMMEL, G. (2016). Yabancı. L. Ünsaldı (Ed.) *Yabancı: Bir İlişki Biçimi Olarak Ötekilik* içinde. Ankara: Heretik Yayınları, 27-34.
- SMITH, A. D. (1988). *The Ethnic Origins of Nations*. Blackwell Publishing.
- SOMER, M. (2016) *Milada Dönüş: Ulus-Devletten Devlet-Ulusa Kürt ve Türk Meselesinin Üç İkilemi*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- SOMERSAN, S. (2004). *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*. İstanbul:İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- SPENGLER, O. (1997). *Batının Çöküşü*. G. Scognamillo-N. Sengelli (çev.) İstanbul:Dergâh Yayınları. (orijinal baskı tarihi 1922)
- STERNHELL, Z. (1994). *The Birth of Fascist Ideology: From Cultural Rebellion to Political Revolution*. Princeton University Press.
- ŞEMSEDDİN SÂMÎ (1996). *Medeniyet-i İslâmiyye*. R. Demir (hızl.) Ankara: Gündoğan Yayınları.
- ŞENTÜRK, R.(2014). *Açık Medeniyet:Çok Medeniyetli Toplum ve Dünyaya Doğru*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- ŞEYHUN, A. (2015). *Islamist Thinkers in the Late Ottoman Empire and Early Turkish Republic*. London: Brill.
- ŞUR, T. (2016). *Türkiye 'de Legal Kurdî Siyaset: Dâhil Olma Arayışı ve Sistematik İnkâr*. Ankara: Ütopya Yayınevi.

- TANPINAR, A. H. (1988). *On Dokuzuncu Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Çağlayan Kitabevi.
- TANPINAR, A. H. (2000). *Yaşadığım Gibi*. B. Emil (hızl.). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- TASLAMAN, C. (2011). *Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de İslâm*. İstanbul:İstanbul Yayınevi.
- TAYLOR, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press.
- TAYLOR, C. (1991). *The Ethics of Authenticity*. Harvard University Press.
- TAYLOR, C. (1994). The Politics of Recognition. A. Gutmann (Ed.). *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Princeton University Press. 25-73.
- TIRYAKIAN, E. A. (2004). Civilizational Analysis Renovating the Sociological Tradition. E. A. Tiryakian - S.A. Arjomand (Ed.). *Rethinking Civilizational Analysis* içinde. Sage Publications, 30-47.
- TOPÇU, N. (2004). *Kültür ve Medeniyet*. İstanbul:Dergâh Yayınları.
- TOPÇU, N. (2006). *Mehmet Âkif*. İstanbul:Dergâh Yayınları.
- TOURAINÉ, A. (2002). *Modernliğin Eleştirisi*. Hülya Tufan (çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. (orijinal baskı tarihi 1992)
- TOYNBEE, A. J. (1988). *Medeniyet Yargılanıyor*. U. Uyan (çev.). İstanbul:İşaret Yayınları. (orijinal baskı tarihi 1948)
- TOYNBEE, A. J. (1999). *Türkiye I (Bir Devletin Yeniden Doğuşu)*. K. Yargıcı(çev.). İstanbul:Yeni Gün Haber Ajansı Yayıncılık.
- TÖNNIES, F. (2000). Gemeinschaft ve Gesellschaft. A. Aydoğan (hızl.) *Şehir ve Cemiyet*. İstanbul: İz Yayıncılık, 185-217.
- TUĞAL, C. (2009). *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*. Stanford University Press.
- TUĞAL, C. (2016). *The Fall of the Turkish Model: How the Arap Uprisings Brought Down Islamic Liberalism*. London-New York:Verso.
- TUNAYA, T. Z.(1998). *İslâmcılık Cereyanı I*. İstanbul:Yeni Gün Haber Ajansı Yayıncılık.
- TURAN. O. (1969a). *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi I: Türk Dünya Nizamının Millî İslâmî ve İnsânî Esasları*. İstanbul:Turan Neşriyat Yurdu.
- TURAN. O. (1969b). *Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi II: Türk Dünya Nizamının Millî İslâmî ve İnsânî Esasları*. İstanbul:Turan Neşriyat Yurdu.

- TURHAN, M. (1972). *Kültür Değişimleri*. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- TÜRK, H. B. (2014). *Muktedir: Türk Sağ Geleneği ve Recep Tayyip Erdoğan*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- TÜRKÖNE, M. (2012). *Doğum ile Ölüm Arasında İslâmcılık*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- TÜRKÖNE, M. (2014). *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- ÜLGENER, S. (1981). *Dünü ve Bugünü ile Zihniyet ve Din: İslâm Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı*, İstanbul: Der Yayınları.
- ÜSTEL, F. (2004). “*Makbul Vatandaş*”ın Peşinde: II. Meşrutiyet’ten Bugüne Vatandaşlık Eğitimi. İstanbul: İletişim Yayınları.
- VILLEHARDOUIN ve JOINVILLE (1908). *Memoirs of The Crusades*. E. Rhys (Ed.). London: J. M. Dent.
- WALLERSTEIN, I. (2000). *Bildiğimiz Dünyanın Sonu*. T. Birkan (çev.) İstanbul: Metis Yayınları. (orijinal baskı tarihi 1999)
- WEBER, M. (1999). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. Z. Gürata (çev.) Ankara: Ayraç Yayınevi. (orijinal baskı tarihi 1905)
- YAYMAN, H. (2016). *Türkiye’nin Kürt Sorunu Hafızası*. İstanbul: Doğan Kitap.
- YILDIZ, A. (2016). “*Ne Mutlu Türküm Diyebilene*”: *Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1918-1939)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- ZÜRCHER, E. J. (2000). *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*. Y. S. Önen (çev.) İstanbul: İletişim Yayınları. (orijinal baskı tarihi 1993).

Süreli Yayınlar

- ABDEL-MALEK, A. (1968). Marxism and the Sociology of Civilizations. *Diogenes*. 16.64, 91-117.
- ADAK, S. ve Ö. TURAN (2011). Çatışma, Diyalog, İttifak: Medeniyetçi Söylemin Yükselişi ve Türkiye-AB ilişkilerine Etkileri. *Toplum ve Bilim*. 120.165-203.
- AHMET HAMDÎ AKSEKİLİ (1912). Şems-i münir-i medeniyet şarktan mı tulû etti yoksa garptan mı? *Sebilürreşad*. C. 1-8, S. 187-5, ss. 81-82, 22 Mart 1328, Rûmî [4 Nisan 1912 M.].
- AKÇALI E. ve M. PERİNÇEK (2009). Kemalist Eurasianism: An Emerging Geopolitical Discourse in Turkey.” *Geopolitics*. 14.3, 550-569.
- AKMAN, N. (14 Eylül 2013). İsmet Özel Mülakatı, *Zaman*.

- AKTAY, Y. (20 Mayıs 2013). İslâmcıların vaatleri arasında “hep muhalif olmak” yok. *Yeni Şafak*.
- AKTÜRK, Ş. (2014). The Fourth Style of Politics: Eurasianism as a Pro-Russian Rethinking of Turkey's Geopolitical Identity. *Turkish Studies*. 16.1, 54-79.
- AKTÜRK, Ş. (2016a). Turkey’s Civil Rights Movement and the Reactionary Coup: Segregation, Emancipation, and the Western Reaction. *Insight Turkey*. 18.3, 141-167.
- AKTÜRK, Ş. (2016b). Post-imperial democracies and new projects of nationhood in Eurasia: transforming the nation through migration in Russia and Turkey. *Journal of Ethnic and Migration Studies*. 1-20.
- AKTÜRK, Ş. (2017). Turkey’s Role in the Arab Spring and the Syrian Conflict. *Turkish Policy Quarterly*. 15.4, 87-96.
- ALTIPARMAK, K. ve O. KARAHANOGULLARI (2004). Pyrrhus Zaferi: Leyla Şahin/Türkiye, AİHM/Hukuk, Düzenleyici İşlem/Kanun. *Hukuk ve Adalet Dergisi*. 1.3, 249-276.
- APPADURAI, A. (1990). Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Theory, Culture and Society*. 7, 295-310.
- ARDIÇ, N. (2014b). Civilizational Discourse, the ‘Alliance of Civilizations’ and Turkish Foreign Policy. *Insight Turkey*. 16.3, 101-122.
- BALCI, A. (2015b). Pan-Islamism and Ideology. *Survival: Global Politics and Strategy*. 57.2, 225-227.
- BALCI, A. ve T. KARDAS (2016). Inter-societal security trilemma in Turkey: understanding the failure of the 2009 Kurdish Opening. *Turkish Studies*, 17.1, 155-180.davuto
- BARDAKÇI, M. (17 Ekim 2011). Başbakan’ın ‘tilâvet’i. *Habertürk*. <http://www.haberturk.com/yazarlar/murat-bardakci/680107-basbakanin-tilaveti>, (25 Mart 2017).
- BEZCİ, B. ve Y. ÇİFTÇİ (2012). Self Oryantalizm: İçimizdeki Modernite Ve/Veya İçselleştirdiğimiz Modernleşme, *Akademik İncelemeler Dergisi*. 7.1, 139-166.
- BEZCİ, B. ve N. MİŞ (2012). İslamcılığın Dönüşümünü Tartışmak: İslamcılığın Dört Hali ve Muhafazakârlaşmak, *Bilgi*. 24. 1-17.
- BİLGİN, V. (1 Eylül 2014). Sesli Devrim. *Akşam*.
- BİREKUL, M. (2011). Avrupa Birliği Türkiye İlişkilerinde Kozmopolitan Kimlik. *Birey ve Toplum*. 1.1, 61-74.
- BULAÇ, A. (1993). Medine Vesikası Üzerine Tartışmalar (I). *Birikim*. 47.

- CHURCHILL, W. (15 Şubat 1930). The United States of Europe. *The Saturday Evening Post*, s. 25, 48, 51.
- CİZRE SAKALLIOĞLU, Ü. (1996) Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey. *International Journal of Middle Eastern Studies*. 28.2, 231-251.
- CÜNDİOĞLU, D. (1996). Ernest Renan ve “reddiyeler” bağlamında İslâm-bilim tartışmalarına bibliyografik bir katkı. *Divan*, 1996.2. 1-94.
- DAVIE, G. (2006). Is Europe an Exceptional Case?”, *The Hedgehog Review* (Special Issue: After Secularisation), (Spring-Summer 2006). 23-34.
- DAVUTOĞLU, A. (1996). İslâm Düşünce Geleneğinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması. *Divan*. 1996/1. 1-44.
- DAVUTOĞLU, A. (27 Ağustos 1996). Malezya Modeli Üzerine – 2. *Yeni Şafak*.
- DAVUTOĞLU, A. (1997). Medeniyetlerin Ben-İdraki. *Divan*. 1997/1. 1-53.
- DAVUTOĞLU, A. (2002). İslâm Dünyasının Siyasî Dönüşümü: Dönemlendirme ve Projeksiyon. *Divan*. 2002/1. 1-50.
- DURAN, B. (2005). AB Üyeliği Türkiye’nin ve Avrupa’nın Yeniden “İcadı”nı Gerektirir mi? *Liberal Düşünce*, 40. 27-49.
- DURAN, B. ve C. AYDIN (2013). Competing Occidentalisms of Modern Islamist Thought: Necip Fazıl Kısakürek and Nurettin Topçu on Christianity, the West and Modernity. *The Muslim World*, 103, 479-500.
- DURAN, B. (2013b). Understanding the AK Party’s Identity Politics: A Civilizational Discourse and its Limitations. *Insight Turkey*. 15.1, 91-109.
- DURKHEIM, E., M. MAUSS ve B. NELSON (1971). Note on the Notion of Civilization. *Social Research*, 38.4, (Critical Perspectives on the Social Sciences). 808-813.
- FREEMAN, L. C. (1992) The Sociological Concept of “Group”: An Empirical Test of Two Models. *American Journal of Sociology*, 98.1, 152-166.
- FUKUYAMA, F. (1989). The End of History? *The National Interest*, 16 (Yaz, 1989), 3-18.
- GÖLBAŞI, H. (2015). Alevi Çalıştayları Ön Raporu’nun Söylem Analizi. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 3.9, 142-156.
- GÖRGÜN, T. (2001). Dinin Yeniden Yorumlanması Meselesi Üzerine. *Köprü*, 18-37.
- HOCAOĞLU, D. (19 Şubat 2008). “Kültür Savaşı” ve Müslüman Kozmopolitanizmi”. *Yeni Çağ*.

- HUNTINGTON, S. P. (1993). The Clash of Civilizations. *Foreign Affairs*, 72.3 (Yaz 1993), 22-49.
- İNSEL, A. (1992). Ali Bulaç'ın Çoğulcu Ümmet Tasarımı Üzerine: Totalitarizm, Medine Vesikası ve Özgürlük. *Birikim*. 37.
- İNSEL, A. (2008). Medenî Yaşam İçinde İslâm. *Radikal İki*, (06.01.2008).
- JUNG, D. (2006). "Secularism": A Key To Turkish Politics. *Intellectual Discourse*. 14.2, 129-154.
- KALIN, İ. (2004). Namık Kemal'le Renan'a Karşı-II. *Anlayış*, 11. (Nisan 2004).
- KAYA, A. (2007). German-Turkish Transnational Space: A Separate Space of Their Own. *German Studies Review*. 30.3, 1-20.
- KÖMEÇOĞLU, U. (2014). Islamism, Post-Islamism and Civil Islam. *Current Trends in Islamist Ideology*. 16, 16-32.
- LEWIS, B. (1990). The Roots of Muslim Rage, *The Atlantic Monthly*; 266.3 (Eylül 1990), 47-60.
- LIARAS, E. G. ve M. SOMER (2010). Turkey's New Kurdish Opening, Religious versus Secular Values. *Middle East Policy*, 17.2. 152-165.
- LILLA, M. (20 Kasım 2016). The End of Identity Liberalism. *New York Times*.
- MARDİN, Ş. (1973). Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics. *Daedalus*. 102.1. 169-190.
- NELSON, B. (1973). Civilizational Complexes and Intercivilizational Encounters. *Sociological Analysis*, 34.2, (Yaz, 1973), 79-105.
- OKUR, M. A. (18 Kasım 2016). Amerikan milliyetçiliği ve glonasyonalizme geçiş. *Yeni Şafak*. <http://www.yenisafak.com/hayat/amerikan-milliyetciligi-ve-glonasyonalizme-gecis-2566077>. (20 Kasım 2016).
- OKUR, M. A. (6 Ocak 2017). İbn Haldun Olsaydı Nasıl Bir Anayasa İsterdi? *Yeni Şafak*. <http://www.karar.com/gorusler/mehmet-akif-okur-yazdi-ibn-haldun-olsaydi-nasil-bir-anayasa-isterdi-362357#>. (20 Şubat 2017).
- ORTAYLI, İ. (5 Nisan 2015). Türkiyelilik. <http://www.milliyet.com.tr/turkiyelilik/ilber-ortayli/pazar/yazardetay/05.04.2015/2039097/default.htm>. (10 Ekim 2016).
- ÖNCÜ, A. (2000). Elias ve Medeniyetin Öyküsü. *Toplum ve Bilim*, 84, 8-17.
- ÖZKAN, B. (2014). Turkey, Davutoglu and the Idea of Pan-Islamism. *Survival: Global Politics and Strategy*. 56.4, 119-140.

- RITZER, G. (1983). The McDonaldization of Society, *Journal of American Culture*. 6.1, 100-107.
- SANİ MOHD, M. A. (2010). A comparative analysis of Asian values and Islam Hadhari in Malaysia. *Jurnal Kemanusiaan*, 15. 11-22.
- SILVIUS, R. (2014). The Russian State, Eurasianism, and Civilizations in the Contemporary Global Political Economy. *Journal of Global Faultlines*. 2.1, 44-69.
- SUBAŞI, N. (2010). Alevi Opening: Concept, Strategy and Process. *Insight Turkey*. 12.2. 165-178.
- ŞAN, M. K. (2006). Küreselleşme Çağında Farklılık ve Çokkültürlülük Siyasetleri, *Avrupa Günlüğü(EuroAgenda)*, 2006.8, 299-335.
- ŞAN, M. K. ve İ. HAŞLAK (2012). Asimilasyon ile Çokkültürlülük Arasında Amerikan Anaakımını Yeniden Düşünmek, *Akademik İncelemeler Dergisi*, 7.1, 29-54.
- ŞAN, M. K. (2012). Baskıcı Bir Laiklik Modeli Olarak Türk Laikliğinin Anatomisi. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 7.2, 29-54.
- TAHİR'ÜL MEVLEVÎ (1912). Din-i İslâm medeniyet-i hakikîyenin ruhudur. *Sebilürreşad*. C. 1-8, S. 191-10, ss. 182-184, 26 Nisan 1328 Rûmî, [9 Mayıs 1912 M.].
- TIRYAKIAN, E. A. (1974). Reflections on the Sociology of Civilizations. *Sociological Analysis*, 35.2, A Symposium on Civilizational Complexes and Intercivilizational Encounters (Summer, 1974), 122-128.
- YAPICI, A. (2009). İçimizdeki Öteki: Kimlik ve Ön yargı Kısacasında Sünni Alevi İlişkileri, *DEM Dergi*, 2.6. 52-59.
- YILDIZ, A. (2004). Ak Parti'nin "Yeni Muhafazakâr Demokratlığı": Türkiye Siyasetinde Adlandırma Problemi. *Liberal Düşünce*. 5-11.
- ZİZEK, S. (1997). Multiculturalism, Or, the Cultural Logic of Multinational Capitalism. *New Left Review*, 1/225, 28-51.

Tezler

- ARKLAN, Ü. (2004). Siyasal Liderlikte Karizma Olgusu: Recep Tayyip Erdoğan Örneğinde Teorik ve Uygulamalı Bir Çalışma. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Konya: Selçuk Üniversitesi SBE.
- DAVUTOĞLU, A. (1990). The Impacts of Alternative Weltanschauungs on Political Theories: A Comparison of Tawhid and Ontological Proximity. *Yayınlanmamış Doktora Tezi*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi SBE.
- GÜLER, R. (2006). Tanzimat'tan II. Meşrutiyet'e 'Medeniyet' Anlayışının Evrimi. *Yayınlanmamış Doktora Tezi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE.

IMANOV, V. (2007). Rusya'nın Medeniyetsel Kimlik İnşası olarak Avrasyacılık. *Yayınlanmış Doktora Tezi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi SBE.

KARAKAYA, M. F. (2014). Pitirim Aleksandroviç Sorokin'in Sosyoloji Anlayışı ve Amerikan Sosyolojisindeki Yeri. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi SBE.

KOYUNCU, B. (2013). Ak Parti'nin Ulusal Kimlik Vizyonunda İslâm Unsuru: Türkiye'de Ulusal Kimlik-Din İlişkisi Üzerine Bir Örnek Olay İncelemesi, *Yayınlanmış Doktora Tezi*. İstanbul: Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi SBE.

ÖZGÜDEN, M. (2007). *Türkiye'de Sivil Toplum İdeolojisi: Yeni Sağ, Sol Liberalizm ve Siyasal İslamcılık Üzerine Bir İnceleme*, *Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Ankara: Ankara Üniversitesi SBE.

SÖZALMAZ, E. (2014). İslâm Medeniyetinin Yaşadığı Krizlere Malezyalı Müslümanlardan Tepkiler. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi MİE.

İnternet Kaynakları

AK Parti. (2015). *Ak Parti Tüzüğü*. <http://www.akparti.org.tr/upload/documents/akparti-yonetmenlik-2015.pdf>, (14.01.2016) .

AK Parti. (30 Eylül 2012). *Ak Parti 2023 Siyasi Vizyonu*. <https://www.akparti.org.tr/site/akparti/2023-siyasi-vizyon>. (15.02.2017).

AK Parti. (5 Şubat 2016). Başbakan Davutoğlu Mardin'de Terörle Mücadele Eylem Planı'nı açıkladı. <http://www.akpartimardin.org.tr/tr/haber/genel-baskandan/basbakan-davutoglu-mardinde-terorle-mucadele-eylem-planini-acikladi/82286>. (15 Şubat 2017).

ALJAZEERA. (24 Ağustos 2016). Kurtulmuş: Türkiye dahil tüm taraflar hata yaptı. <http://www.aljazeera.com.tr/al-jazeera-ozel/kurtulmus-turkiye-dahil-tum-taraflar-hata-yapti>. (15.03.2017).

ANTONSICH, M. (31 Ocak 2017). The Return of the Nation: When Neo-Nationalism Becomes Mainstream, www.societyandspace.org. <http://societyandspace.org/2017/01/31/the-return-of-the-nation-when-neo-nationalism-becomes-mainstream/> (4 Şubat 2017).

BAYKAL, D. (12 Ocak 2017). Anayasa Görüşmeleri Konuşması. <https://www.youtube.com/watch?v=SlfOkAlXN0g>. (14 Ocak 2017).

CİNDORUK, H. (18 Ocak 2017). Basın Açıklaması: Aziz Türk Milletine ! <http://www.dunya48.com/siyaset/29481-milli-merkez-basin-aciklamasi-aziz-turk-milletine>. (19 Ocak 2017).

Kubbealtı Akademisi Kùltür ve Sanat Vakfı, *Kubbealtı Lugatı*, www.kubbealtilugati.com (16 Ekim 2016).

HÜRRİYET. (30 Nisan 2016). Cumhurbaşkanı Erdoğan: Tarihimizi 1919'dan başlatan tarih anlayışını reddediyorum. <http://www.hurriyet.com.tr/cumhurbaskani-erdogan-tarihimizi-1919dan-baslatan-tarih-anlayisini-reddediyorum-40096961>. (5 Mart 2017).

MİLLİYET. (18 Nisan 2016). Erdoğan: Babama Laz mıyız Türk müyüz diye sordum. <http://www.milliyet.com.tr/erdogan-babama-laz-miyiz-turk/siyaset/detay/2228917/default.htm>, (28 Mart 2017).

MİLLİYET. (14 Ağustos 2016). Ak Parti 15. Kuruluş Yıldönümünü Kutluyor. <http://www.milliyet.com.tr/ak-parti-15-kurulus-yil-donumunu-siyaset-2294874/>, (10 Nisan 2017).

NTV. (4 Kasım 2002). Erdoğan: Din eksenli parti değiliz. <http://arsiv.ntv.com.tr/news/186055.as>, (28 Mart 2017).

Resmî Gazete. (16 Temmuz 2014). Terörün Sona Erdirilmesi ve Toplumsal Bütünleşmenin Güçlendirilmesine Dair Kanun. <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2014/07/20140716-1.htm>, (25 Mart 2017).

ORTADOĞU. (29 Şubat 2016). AKP tarihe, okul kapatan, cami yıkan, kilise açan bir iktidar olarak geçecek. <http://www.ortadogugazetesi.net/haber.php?id=48337>. (5 Mart 2017).

SABAH. (10 Ağustos 2009). AB Yolu Diyarbakır'dan Geçer. http://www.sabah.com.tr/siyaset/2009/08/10/ab_yolu_diyarbakirdan_gecer, (15 Mart 2017).

SABAH. (14 Ocak 2015). Ak Parti'de Yeni Dönem: Gayri Müslimler de Aday Olacak. <http://www.sabah.com.tr/gundem/2015/01/14/ak-partide-yeni-donem-gayrimuslimler-de-aday-olacak>. (5 Mart 2017).

SABAH. (2 Mayıs 2015). Erdoğan: Kürt sorunu yoktur, Kürtlerin bazı sorunları vardır. <http://www.sabah.com.tr/gundem/2015/05/02/erdogan-kurt-sorunu-yoktur-kurtlerin-bazi-sorunlari-varidir> (10 Mart 2017).

SZYLKIEWICZ, A. (25 Nisan 2016). The Grand French Debate: Radicalization of Islam or "Islamization of Radicalism"? *ultimaratio-blog.org/archives/7703*. (7 Şubat 2017).

ŞALOM. (2 Mart 2016). Bize kaç kişi kaldığımızı söylesinler. <http://www.salom.com.tr/haber-98338-chp-milletvekili-selina-dogan-quot-bize-kac-kisi-kaldigimizi-soylesinlerquot.html>. (3 Nisan 2017).

TC Dışışleri Bakanlığı. (2013). *2014 Yılına Girenken Dış Politikamız*.

- TCCB. (22 Ekim 2016). Bursa Toplu Açılış Töreninde Yaptıkları Konuşma. <http://www.tccb.gov.tr/konusmalar/353/55747/bursa-toplu-acilis-torende-yaptiklari-konusma.html>. (5 Mart 2017).
- TCCB. (1 Nisan 2017). Milletimizle Aramıza Terör Örgütleri Giremeyecek. <http://www.tccb.gov.tr/haberler/410/74567/milletimizle-aramiza-teror-orgutleri-giremeyecek.html> , (29 Mart 2017).
- YENİ ŞAFAK. (14 Ağustos 2014). Akıllı Olan Bu Çağrıya Uyar. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/detayscroll/55339?n=1> (5 Nisan 2017).
- YENİ ŞAFAK. (17 Kasım 2009). Türkiye'nin ekseni Ankara eksenidir. <http://www.yenisafak.com/politika/turkiyenin-ekseni-ankara-eksenidir-223868>. (3 Nisan 2017).

Diğer Yayınlar

- AK Parti. (2004). *Uluslararası Muhafazakârlık ve Demokrasi Sempozyumu*. Ankara: Ak Parti Yayınları.
- AK Parti. (2007). *2007 Seçim Beyannamesi*. Ankara: Ak Parti Yayınları.
- AK Parti. (2015a). *7 Haziran 2015 Seçim Beyannamesi*. Ankara: Ak Parti Yayınları.
- AK Parti. (2015b). *1 Kasım 2015 Seçim Beyannamesi*. Ankara: Ak Parti Yayınları.
- ALP, S. ve TAŞTAN, N. (2011). *Türkiye 'de Irk veya Etnik Köken Temelinde Ayrımcılığın İzlenmesi Raporu*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi İnsan Hakları Hukuku Uygulama ve Araştırma Merkezi.
- BAŞBAKANLIK GENELGESİ. (13 Mayıs 2010). Genelge 2010/13. <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2010/05/20100513-17.htm>. (10 Mart 2017).
- BAYRAKLI, E. ve F. HAFIZ (2017). *European Islamophobia Report 2016*. SETA.
- BEYDİLLİ, K. (2006). Mustafa Reşid Paşa. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C.31, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 348-350.
- CEM VAKFI. (29 Aralık 2011). *Yeni Anayasa Hakkında Görüş*.
- D.İ.E. (1995). *Türkiye Nüfusu, 1923-1994 Demografik Yapısı ve Gelişimi*. Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası.
- GÖRGÜN, T. (2003). Medeniyet. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C.28, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 299-301.
- HACI BEKTAŞ VELİ ANADOLU KÜLTÜR VAKFI (2011). *Alevi Çalıştayları Nihai Raporu Üstüne Bir Değerlendirme*. Ankara.

- KDGM. (2014). *Sessiz Devrim: Türkiye'nin Demokratik Değişim ve Dönüşüm Envanteri (2002-2014)*. Ankara: Kamu Düzeni ve Güvenliği Müsteşarlığı Yayınları.
- KEPENEK, B. (1 Ocak 2016). *Avrupa'da İslâm Düşmanlığı*. Sakarya: Diaspora Araştırmaları Merkezi.
- KUTLUER, İ. (2003). Medeniyet. *TDV İslam Ansiklopedisi*. C.28, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 296-297.
- REDHOUSE, J.W.(1996). *Turkish and English Lexicon*. Beirut:Librairie du Liban. (orijinal baskı tarihi 1890)
- RENAN, E. (29 Mart 1883). *Islam and Science: A Lecture presented at la Sorbonne*. Sally P. Ragep (trans.).
- RENAN, E. (1887). *What is a nation?* (Lecture at Sorbonne, 11 March 1882 in Discours et Conferences). Ethan Rundell (trans.). Paris: Calman Levy.
- SİVİL ALEVİ ÇALIŞTAYI RAPORU. (Mayıs 2012). Toplumsal Olayları Araştırma ve Yüzleşme Derneği. <https://dagmedya.net/2012/06/24/sivil-alevi-calistayi-raporu/>. (3 Mart 2017).
- T.C. 1982 Anayasası (1982). <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2709.pdf>, (25.11.2015).
- T.C. Devlet Bakanlığı (2010a). *Alevi Çalıştayları Kitabı (7 cilt)*, Ankara.
- T.C. Devlet Bakanlığı (2010b). *Alevi Çalıştayları Nihai Raporu*. Ankara.
- YANMIŞ, M. (2016). *Hendek Siyaseti, Sokağa Çıkma Yasakları ve 7 Haziran Sonrası Şiddet Olaylarının Kürt Kamuoyu Üzerindeki Etkileri: Kürtler Süreci Nasıl Değerlendiriyor?* Washington DC: Rethink Institute.
- YEĞEN, M. (23 Mayıs 2009). *Müstakbel-Türkten Sözde Vatandaş: Cumhuriyet ve Kürtler* (Osmanlı Bankası Arşiv ve Araştırma Merkezi konuşması). <http://www.obarsiv.com/pdf/MesutYegen.pdf>. (15 Nisan 2017).
- YEĞEN, M. (2015). *The Kurdish Peace Process in Turkey: Genesis, Evolution and Prospects*. Working Paper 11. İstanbul Policy Center - Sabancı University and Stiftung Mercator Initiative.

EKLER

EK 1: MÜLAKAT SORULARI

Bu çalışma kapsamında yapılan görüşmeler genel olarak aşağıdaki sorular etrafında gerçekleşmekle birlikte görüşme yapılan kişinin kendi bakış açısına ve önemli gördüğü konulara göre görüşmenin içeriği ve yönü değişmiştir. Bu anlamda görüşmeler tamamen yapılandırılmış görüşmeler şeklinde değil yarı-yapılandırılmış görüşmeler olarak gerçekleştirilmiştir.

1. Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarı döneminde Türkiye'deki kimlik politikaları hakkında ne düşünüyorsunuz?

- a. Genel olarak Ak Parti'nin kimlik politikalarıyla ilgili ne düşünüyorsunuz? Kürtler, Aleviler, dindar kesimler, romanlar, gayrimüslimler gibi birçok toplumsal kesimi etkileyen politikaları nasıl yorumluyorsunuz?
- b. AK Parti'nin Kürt kimliğine yönelik politikaları hakkında ne düşünüyorsunuz?
- c. AK Parti döneminde gerçekleştirilen Kürt sorunuyla ilgili şu demokratikleşme hamleleri hakkında ne düşünüyorsunuz?
 - Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı bölgelerde OHAL'in kaldırılması,
 - Çocuklara Türkçe dışındaki dillerde isimler verilebilmesi,
 - Farklı dil ve lehçelerde yayın yapılabilmesi,
 - Kürtçe ve Arapça dillerinde devlet televizyonunun kurulması, (TRT Şeş(Kurdî) ve TRT El-Arabia'nın kurulması)
 - Türkçe dışındaki dil ve lehçelerde kurs açılması imkânı,
 - DGM'lerin kaldırılması
 - Mardin Artuklu Üniversitesi bünyesinde Yaşayan Diller Enstitüsü'nün açılması (Arap Dili ve Edebiyatı, Kürt Dili ve Edebiyatı, Süryani Dili ve Edebiyatı Bölümleri)
 - Hükümlülerin anadilde konuşma hakları,
 - Siyasi sebeplerle vatandaşlıktan çıkarılanlara vatandaşlık iadesi
 - Devlet Tiyatrolarında Kürtçe oyun sahnelenmesi,
 - Kürt Açılımı Çalıştayını düzenlenmesi,
 - Köy isimleri ve diğer yer isimlerinin iade edilmesi,
 - Kürt Edebiyatının önemli eserlerinden olan Mem-u Zin adlı eserinin Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından yayımlanması,
 - Melelere Diyanet tarafından resmî görevli statüsü verilmesi,
 - Köye Dönüş ve Rehabilitasyon Projesi
 - Terör mağdurlarına tazminat ödenmesi
 - Akil İnsanlar Heyeti
 - Terörün Sona Erdirilmesi ve Toplumsal Bütünleşmenin Güçlendirilmesi Kanunu
 - Andımızın kaldırılması
 - Kürtçede kullanılan harfler (w,q,x) ve Kürtçe tabelalar, Kürtçe kamu hizmetleri
 - Kürtçe meydan ve mahalle isimleri
 - Kürtçe doktora programı

- d. Kürtlerin iktidarının ilk dönemlerinde AK Partiye yönelmesini ve aşama aşama AK Parti'den HDP çizgisine yönelmesine yol açan kırılma noktaları sizce nelerdir?
- e. AK Parti'nin Alevi kimliğine yönelik politikaları hakkında ne düşünüyorsunuz?
- f. Alevi çalıştayları, cem evlerine ibadethane statüsü tanınması, Diyanet Teşkilatı'nın Alevilere yönelik de hizmet veren bir kurum olarak yeniden yapılanması gibi konular hakkında ne düşünüyorsunuz?
- AK Parti'den bazı Alevi milletvekilleri seçildi.
 - Zorunlu din derslerine Alevilikle ilgili bölümler eklenmesi
 - Madımak Oteli müzeleştirildi.
 - Alevi Çalıştayları düzenlendi.
 - Dönemin Başbakanının katıldığı Muharrem İftarları yapıldı.
 - Cumhurbaşkanı Abdullah Gül Çankaya Köşkünde Muharrem İftarı verdi.
 - Nevşehir Üniversitesi Hacı Bektaş Veli üniversitesi olarak değiştirildi.
 - Hacı Bektaş Veli Kültür Derneği'ne kamu yararına çalışan dernek statüsü verildi.
 - İnönü Üniversitesi bünyesinde Avrasya Alevilik Bektaşilik Araştırma ve Uygulama Merkezi açıldı.
 - AK Parti'nin 1 Kasım seçimleri için hazırladığı beyannamede, Başbakan Davutoğlu cemevlerine hukuki statü tanıyacağını duyurdu.
- g. Genel olarak Demokratik açım süreci, Milli Birlik ve Kardeşlik projesi, Çözüm süreci, Barış süreci gibi farklı isimlerle adlandırılan ve 2009 yılında başlayıp 7 Haziran 2015'e kadar süren dönemde hayata geçirilen politikalar ve atılan adımlarla ilgili ne düşünüyorsunuz? Bu dönemde toplumsal bütünleşmeye yönelik atılan adımlar başarılı oldu mu? Başarısızlıklar varsa bunların sebepleri nelerdir?
- h. Ak Parti döneminde dindar kesimlere ve gayrimüslimlere ve romanlara yönelik şu açılımlar hakkında ne düşünüyorsunuz?
- Üniversite girişlerde meslek Liseleri ne ve dolayısıyla İmam Hatiplere yönelik katsayı ayrımcılığının ortadan kaldırılması,
 - Üniversitelerde kılık kıyafet serbestisi,
 - Kamu kurumlarında kılık-kıyafet serbestisi,
 - Şapka Kanunu'na muhalefetten idam edilen İskilipli Atıf Hocaya iade-i itibar yapılması
 - Ortaokul ve liselerde seçmeli olarak Siyer ve Kuran-ı Kerim derslerinin ve başörtüsü serbestisinin getirilmesi
 - 28 Şubat mağdurlarına işe geri dönüş imkânı sağlanması
 - Şapka Kanunu ve Harf Kanununa muhalefetin TCK'dan kaldırılması
 - Memurlara Cuma izni düzenlemesi
 - Akdamar Kilisesi Restorasyonu
 - Mor Gabriel Manastarı'nın arazisiyle birlikte vakfa teslim edilmesi
 - Türkiye-Ermenistan ilişkilerinin geliştirilmesi
 - Gayrimüslim vakıflarının mallarının iadesi
 - Büyükada Rum Yetimhanesine yeniden vakıf statüsü verilmesi
 - Hristiyan öğrencilere yönelik Hristiyanlıkla ilgili bilgi içeren müfredat hazırlanması

- İstanbul Süryani Ortodoks Kilisesi için Büyükşehir Belediyesi tarafından arsa tahsisi
 - Ortadoğu'nun en büyük Ermeni kilisesi olan Diyarbakır Surp Giragos Ermeni Kilisesi, 2.5 yıl süren onarım ve restorasyon çalışmasının ardından yapılan törenle 32 yıl sonra ibadete açıldı.
 - Azınlık grupların gazetelerine mali yardımda bulunulması
 - 10. Sınıf Tarih ders kitaplarında Süryanilere yönelik ayrımcı söylem içerdiği yönündeki şikayetler üzerine değiştirilmiştir.
 - 2013 yılındaki mahkeme kararıyla Süryani vatandaşlara kendi okullarını açma hakkı verilmiştir.
 - Dönemin Başbakanı Recep Tayyip Erdoğan tarafından 1915 Tehciri konusunda dokuz dilde taziye açıklaması yapılması,
 - Parlamentoda Ermeni, Ezidi ve Süryani milletvekillerinin görev alması
 - Kamp Armen'in Gedikpaşa Ermeni Protestan Kilisesi Vakfı'na iade edilmesi
 - Mardin Artuklu Üniversitesi bünyesinde Süryani Dili ve Edebiyatı Bölümü'nün açılması
 - Mardin Protestan Kilisesi'nin 60 yıl sonra yeniden açılması,
 - TBMM ilk defa Hristiyan vekillerin ibadet edebilmesi için Pazar günü görüşmelere ara verdi.
 - Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından Edirne'deki Büyük Sinagog'un 46 yıl sonra ibadete açılması.
- i. Recep Tayyip Erdoğan, Abdullah Gül ve Ahmet Davutoğlu gibi AK Parti'de Genel Başkanlık, Başbakanlık ve Cumhurbaşkanlığı gibi lider konumunda görev yapmış kişilerin kimlik konusundaki tutumları ve söylemleri arasında bir fark olduğunu düşünüyor musunuz? Varsa ne gibi farklılıklar vardır?
- j. AK Parti'nin kimlik politikaları 2002-2016 yılları arasındaki on dört yıllık dönemde farklı evrelerde ele alınabilir mi? Ne gibi değişim ve dönüşümler geçirmiştir?
- 2. Sizce, Cumhuriyet dönemindeki önceki yıllara göre, Ak Parti döneminde kimlik politikalarında köklü bir değişiklik var mıdır?**
- a. Sizce Ak Parti dönemindeki kimlik politikaları Türkiye'deki farklı toplum kesimlerinin birbirleriyle bütünleşmesini, diyalogunu ve kaynaşmasını nasıl etkilemiştir?
- b. AK Parti dönemi kimlik politikalarının olumlu ve olumsuz etkileri nelerdir?
- c. AK Parti kimlik politikalarında din unsurunu kullanmış mıdır? Kullanmışsa bunu olumlu buluyor musunuz?
- d. Türkiye'deki kimlik temelli sorunları ve AK Parti dönemindeki kimlik politikalarını Batıdaki modellerle kıyasladığımızda benzerlik gösterdiği yerler olduğunu düşünüyor musunuz? (İrlanda, İspanya ve benzeri gibi)
- e. AK Parti kimlik politikaları 2002 yılına kadar devam eden laisist/sekülerist devletçi çizginin bir devamı mıdır yoksa farklı bir model olduğunu düşünüyor musunuz?
- f. AK Parti dönemindeki kimlik politikalarını genel olarak tanımlayabilir misiniz veya isimlendirebilir misiniz? İsimlendirmek gerekirse nasıl bir isim koyabiliriz? (muhafazakar demokrasi, müslüman demokrasi, medeniyetçi söylem vb.)

EK 2: GÖRÜŞÜLEN KURUMLAR LİSTESİ

- Görüşme 1: Kod: M.1, Diyarbakır İHH, 21.05.2016
Görüşme 2: Kod: M.2, Diyarbakır Özgür-Der, 22.05.2016
Görüşme 3: Kod: M.3, Batman Hüda-Par, 24.05.2016
Görüşme 4: Kod: M.4, Mardin Dost-Der, 20.05.2016
Görüşme 5: Kod: M.5, Diyarbakır Mazlum-Der, 21.05.2016
Görüşme 6: Kod: M.6, Diyarbakır Memur-Sen, 21.05.2016
Görüşme 7: Kod: M.7, Mardin STKlar Platformu, 23.05.2016
Görüşme 8: Kod: M.8, Mardin’de yerel bir aşiret lideri, 23.05.2016
Görüşme 9: Kod: M.9, Diyarbakır HDP, 22.05.2016
Görüşme 10: Kod: M.10, Diyarbakır Ensar Vakfı, 22.05.2016
Görüşme 11: Kod: M.11, Mardin Öze Dönüş Platformu, 20.05.2016
Görüşme 12: Kod: M.12, Türk Ocakları, 30.05.2016
Görüşme 13: Kod: M.13, Ülkü Ocakları Genel Merkezi, 30.05.2016
Görüşme 14: Kod: M.14, Atatürkçü Düşünce Derneği, 27.05.2016
Görüşme 15: Kod: M.15, Türkiye Gençlik Birliği, 28.05.2016
Görüşme 16: Kod: M.16, Hacı Bektaş Veli Anadolu Kültür Vakfı, 27.05.2016
Görüşme 17: Kod: M.17, Cem Vakfı, 09.06.2016
Görüşme 18: Kod: M.18, Dünya Ehlibeyt Vakfı, 07.06.2016
Görüşme 19: Kod: M. 19, Edirne Roman Dernekleri Federasyonu, 04.06.2016.
Görüşme 20: Kod: M. 20, Mardin Katolik Süryani Vakfı, 20.05. 2016.
Görüşme 21: Kod: M. 21, İstanbul 500. Yıl Vakfı, 05.06.2016.

ÖZGEÇMİŞ

Adem Bölükbaşı 1983 yılında Sivas'ta doğdu. 2001 yılında Sivas Selçuk Anadolu Lisesi'nden ve 2006 yılında Boğaziçi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nden mezun oldu. 2008 yılında Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Sosyolojisi Bilim Dalı'nda başladığı yüksek lisans eğitimini, “Türkiye’de Bir Popüler Kültür Alanı olarak Tasavvuf: Mevlana ve Mevlevîlik Örneği” başlıklı teziyle 2011 yılında tamamladı. Aynı yıl Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı'nda başladığı doktora eğitimini “Çokkültürcülük ve Medeniyetçi Söylem Arasında Adalet ve Kalkınma Partisi Dönemi Kimlik Politikaları” başlıklı teziyle 2017 yılında tamamladı. 2007-2015 yılları arasında İstanbul Ulaşım AŞ, Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı ve Bursa Eskişehir Bilecik Kalkınma Ajansı kurumlarında çalışmıştır. 2015 yılından beri Namık Kemal Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü'nde araştırma görevlisi olarak çalışmaktadır.