

T.C.
DOKUZ EYLÜL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
SOSYOLOJİ ANABİLİM DALI
SOSYOLOJİ PROGRAMI
YÜKSEK LİSANS TEZİ

TÜRKİYE’DE SİVİL TOPLUMUN DÖNÜŞEN YAPISI:
1980 SONRASI MUHAFAZAKÂR SİVİL TOPLUM
KURULUŞLARININ DÖNÜŞÜMÜ ÜZERİNE BİR
İNCELEME

Samet ÖTER

Danışman
Doç. Dr. Gül Özateşler ÜLKÜCAN

İZMİR-2019

TEZ ONAY SAYFASI



YEMİN METNİ

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Türkiye’de Sivil Toplumun Dönüşen Yapısı: 1980 sonrası Muhafazakâr Sivil Toplum Kuruluşlarının Dönüşümü Üzerine Bir İnceleme” adlı çalışmamın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

Tarih

..../..../2019

Samet ÖTER

ÖZET

Yüksek Lisans Tezi

**Türkiye’de Sivil Toplumun Dönüşen Yapısı: 1980 sonrası Muhafazakâr Sivil
Toplum Kuruluşlarının Dönüşümü Üzerine Bir İnceleme**

Samet ÖTER

Dokuz Eylül Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Sosyoloji Anabilim Dalı

Sosyoloji Programı

Sivil toplum kavramı tarihsel süreç içerisinde birçok önemli dönüşüm yaşasa da, modern dünya sistemi olarak kabul edeceğimiz liberalizmin doğuşu ve devam eden neo-liberalizm ile bugünkü son haline kavuşmuştur. Batı dünyasında gelişen modern sivil toplum kavramının sanayi toplumunun yükselişine paralel olarak gelişmesi, bu kavramın burjuva ve pazar ilişkileriyle şekillenmesine neden olmuştur. 1980’li yıllarda yaşanan refah devleti krizi sonrası tekrar yükselişe geçen sivil toplum, bu dönemlerde devletin bıraktığı alanlarda toplumsal sorunları çözmek adına en önemli öge haline gelmiştir. Bu dönemde gittikçe kuramsallaşmaya başlayan modern sivil toplum, birey ve devlet arasındaki boşlukları dolduracak önemli kurumlara da sahip olmaya başlamıştır. Küreselleşme ve neo-liberalizmin etkisi ile birlikte tüm dünyaya yayılmaya başlayan modern sivil toplum, özellikle gelişmekte olan ülkelerde önemli bir demokrat-toplumsal model haline gelmiştir. Bu doğrultuda, 1980’ler ile birlikte Türkiye’de de sivil toplum alanında önemli bir canlanma ve farklılık kendini göstermeye başlamış, Osmanlı Devleti’nden beri süregelen sivil toplumun devletçi gelenekle yakın ilişkileri yavaş yavaş kaybolmaya başlamıştır. 2000’lerde gündeme gelen AB’ye üyelik süreci de Türkiye’de sivil toplum kavramını en çok tartışılan konulardan biri haline getirmiştir ve bu sayede, sivil toplum tüm gruplar arasında konuşulan ve geliştirilmeye çalışılan bir kavram haline gelmiştir. Türkiye’de sivil toplumun uzlaşma, çoğulculuk gibi modern Batılı değerlere ulaşma yolunda hala önünde uzun bir yol olsa da,

yaşanan bu gelişmeler Türkiye’de sivil toplumun aklileşme ve profesyonelleşme sürecinin güçlendiğini göstermektedir. Bu çalışma kapsamında, Türkiye’de gelişmekte olan sivil toplumun yapısal dönüşümüne odaklanılarak, bu dönemde profesyonelleşme ve uzmanlaşmaya yatkın olan muhafazakâr sivil toplum kuruluşlarının işleyiş yapısı incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Sivil Toplum, Küreselleşme, Neo-liberalizm, Demokratikleşme, Profesyonelleşme, Muhafazakârlık.



ABSTRACT

Master's Thesis

The Changing Structure of Civil Society in Turkey: A Study on the Transformation of Conservative Civil Society Organizations after 1980

Samet ÖTER

Dokuz Eylül University

Graduate School of Social Science

Department of Sociology

Sociology Program

Although the concept of civil society has changed through the history, it had evolved to final form with the birth of liberalism which is modern world system and the progress of neo-liberalism. The concept of civil society, evolving in the West, was changing in parallel with the developments of industrial society. As a result, it was shaped by bourgeois and economic relations. After the welfare state crises in 1980's, civil society has gained popularity and it became symbol of solving problems that the government failed to address. During that period, it became theorized and was provided with the important institutions which tried to fill the void between the individuals and the government. Thanks to globalization and effects of neo-liberalism, the concept has spread all over the world, especially in developing countries it was defined as the social democratic model. In the light of these developments, the concept of civil society had showed itself with strong awareness in 1980 and it led to replacing the old understanding of civil society comes from Ottoman Empire which had close relationship with the government and supported the authority. The concept became controversial topic in Turkey during the European Union full membership process and the concept gained positive popularity and attention. Turkey has a long way to go in terms of developing civil society like Western cultures but these developments show that it becomes more active and professional. The study focuses on structural transformation of the concept, developing in Turkey and analyze the structure of conservative non-

governmental organizations which are prone to become professional and specialized.

Keywords: Civil Society, Globalization, Neoliberalism, Democratization, Professionalization, Conservatism.



**TÜRKİYE’DE SİVİL TOPLUMUN DÖNÜŞEN YAPISI: 1980 SONRASI
MUHAFAZAKÂR SİVİL TOPLUM KURULUŞLARININ DÖNÜŞÜMÜ
ÜZERİNE BİR İNCELEME**

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI	ii
YEMİN METNİ	iii
ÖZET	iv
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	viii
KISALTMALAR	xi
ŞEKİLLER LİSTESİ	xiii
TABLolar LİSTESİ	xiv
GİRİŞ	1

BİRİNCİ BÖLÜM

SİVİL TOPLUMUN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ VE TARİHSEL SÜRECİ

1.1. Sivil Toplum Kavramının Kökeni ve Tanımları	7
1.2. Sivil Toplum Kavramının Tarihsel Gelişimi	11
1.2.1. İlk Aşama: Toplum Sözleşmeciler ve Sivil Toplum	13
1.2.2. İkinci Aşama: Devlete Karşı Sivil Toplum Anlayışı	16
1.2.3. Üçüncü Aşama: Sivil Toplum Devlet İikiliğine Eleştirel Yaklaşımlar	19
1.2.4. Dördüncü Aşama: Devlete Karşı Bir Güvence Olarak Sivil Toplum	26
1.3. Günümüzün Modern Dünyasında Sivil Toplum	29
1.3.1. Sivil Toplum Kavramının Yeniden Canlanması	32
1.3.2. Althusser, Habermas ve Foucault ile Sivil Toplumu Yeniden Anlamak	35

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE’DE SİVİL TOPLUM KAVRAMININ TARİHSEL GELİŞİMİ

2.1. Osmanlı Devleti’nde Sivil Toplum	47
2.1.1. Osmanlı Devletinde Özerk Olma Potansiyeli Taşıyan Topluluklar	49
2.1.1.1. Vakıf Kurumu	50
2.1.1.2. Milletler Sistemi	56
2.1.1.3. Loncalar	59
2.1.1.4. Dini Kurumlar	60
2.1.2. Osmanlı Devleti’nin Modernleşme Çabaları ve Sivil Toplum	62
2.2. Tek Parti Döneminde Sivil Toplum	65
2.3. Çok Partili Sisteme Geçiş Döneminde Sivil Toplum	69
2.4. Sivil Toplumun Canlanması: 1980 Sonrası Dönem	72

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KÜRESEL BİR DEĞİŞİM VE TÜRKİYE’DE YÜKSELEN TOPLUMSAL HAREKETLER

3.1. Refah Devletinin Krizi	81
3.2. Yeni Küresel İdeolojinin Ortaya Çıkışı: Yeni Sağ	83
3.2.1 Yeni Sağ İdeolojisinde Temel Bileşenler	85
3.2.1.1. Neo-Liberalizm	87
3.2.1.2. Yeni Muhafazakârlık	89
3.3. Türkiye’de Modern Değerlerin Mayalanma Dönemi	92
3.4. 1980 Sonrası Türkiye’de Yükselişe Geçen Sivil Toplum	93
3.4.1. 24 Ocak Kararları Doğrultusunda Yeni Bir Süreç	95
3.4.2. Yeni Meşruiyet Aracı: Türk-İslam Sentezi	100
3.4.3. Siyasal Alanda Yükselişe Geçen Dini Hareketler	103
3.4.4. Dini Değerlerin Yükselen Sivilleşme Hareketi	107
3.4.4.1. İslami Değerlere Sahip Sivil Toplum Sorunsalı	107
3.4.4.2. Kendine Özgü Sivil Toplum: Türkiye’de Sivilleşen Din	111
3.4.5. Toplumsal Alanda Artan Kutuplaşma ve Sivil Toplumun Kırılganlığı	115
3.5. 28 Şubat Süreci ve Sivilleşen Dini Hareketlere Etkisi	117
3.5.1. Siyasal Alanda Baskı Ortamı: Sisteme Uyumlu Yenileşme Hareketi	121

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

KÜRESEL DEĞERLERE UYUM SÜRECİ VE SİVİL TOPLUMUN YAPISAL DÖNÜŞÜMÜ

4.1. 2000’ler ve Yükselişe Geçen Demokratikleşme Hareketleri	125
4.1.1. Avrupa Birliği Süreci	127
4.1.2. Demokratikleşme Adına Kanun ve Düzenlemeler	131
4.2. 2000’lerde Neo-Liberal Politikaların İnşası	134
4.3. Neo-Liberal Politikalar Doğrultusunda Artan Sosyal Yardım Kültürü	139
4.3.1. Hayırseverlik Üzerinden İşbirliği: Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakfı	140
4.4. Hayırseverlik Üzerinden Yükselen ve Kurumsallaşan İslami STK’lar	144
4.4.1. Maddi Kaynak Yaratma Sorunu ve İş Dünyası Dernekleri’nin Önemi	147
4.4.2. Acil Sosyal Yardım Alanında Uzmanlaşan STK’lar	153
4.4.3. Eğitim Alanında Uzmanlaşan STK’lar	158
4.4.4. Hayırseverlik Sürecinin STK’lara Uluslararasılaştırma Etkisi	161
4.5. Yükselen Sosyal Yardım Kavramına Olumsuz Eleştiriler	168
4.6. Dini STK’ların Politize Olması ve Demokratikleşmeden Sapmalar	174
 SONUÇ	 180
KAYNAKÇA	193

KISALTMALAR

AB	Avrupa Birliği
ABD	Amerika Birleşik Devletleri
AKP	Adalet ve Kalkınma Partisi
ANAP	Anavatan Partisi
ASKON	Anadolu Aslanları İş Adamları Derneği
Bkz	Bakınız
CAF	Charities Aid Foundation
CHP	Cumhuriyet Halk Partisi
D-8	Gelişen Sekiz Ülke
DESAM	Demokrasi ve Eğitim Stratejik Araştırmalar Merkezi
DİA	Devletin İdeolojik Aygıtları
DİSK	Türkiye Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu
DP	Demokrat Parti
DSP	Demokratik Sol Parti
EAPN	Avrupa Yoksullukla Mücadele Ağı
Fak-Fuk-Fon	Fakir Fukara fonu
FEASTSA	Evsizlerle Çalışan Ulusal Dernekler Avrupa Federasyonu
FP	Fazilet Partisi
G-7	Grup 7
GSYİH	Gayri Safi Yurtiçi Hasıla
IMF	Uluslararası Para Fonu
İDSB	İslam Dünyası Sivil Toplum Kuruluşları Birliği
İHD	İnsan Hakları Derneği
İHH	İnsan Hakları Derneği
İKV	İktisadi Kalkınma Vakfı
İNSAMER	İnsani ve Sosyal Araştırmalar Merkezi
KİT	Kamu iktisadi teşebbüsü
KOBİ	Küçük ve Orta Büyüklükteki İşletmeler
Mazlum-Der	İnsan Hakları ve Mazlumlar İçin Dayanışma Derneği

MGH	Milli Görüş Hareketi
MGK	Milli Güvenlik Kurulu
MHP	Milliyetçi Hareket Partisi
MİSK	Milliyetçi İşçi Sendikaları Konfederasyonu
MNP	Milli Nizam Partisi
MSP	Milli Selamet Partisi
MÜSİAD	Müstakil Sanayici ve İş Adamları Derneği
NATO	Kuzey Atlantik Antlaşması Örgütü
OHAL	Olağanüstü Hal
OECD	Ekonomik Kalkınma ve İşbirliği Örgütü
RP	Refah Partisi
RSF	Sınır Tanımayan Gazeteciler
RTÜK	Radyo ve Televizyon Üst Kurulu
STK	Sivil Toplum Kuruluşları
STEP	Sivil Toplum Endeksi Projesi
SYDTF	Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışmayı Teşvik Fonu
SYDV	Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakfı
TEKEL	Tütün, Tütün Mamulleri, Tuz ve Alkol İşletmeleri
TİKA	Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı
TGTV	Türkiye Gönüllü Teşekküller Vakfı
TOBB	Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği
TRT	Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu
TÜPRAŞ	Türkiye Petrol Rafinerileri Anonim Şirketi
TÜRGEV	Türkiye Gençlik Vakfı
TÜSEV	Türkiye Üçüncü Sektör Vakfı
TÜSİAD	Türk Sanayici ve İş İnsanları Derneği
YADA	Yaşama Dair Vakfı
YÖK	Yükseköğretim Kurulu
YYD	Yeryüzü Doktorları
WVS	Dünya Değerler Araştırması

ŞEKİLLER LİSTESİ

Şekil 1: Derneklerin Yıllara Göre Dağılımı	s.126
Şekil 2: Vakıfların Yıllara Göre Dağılımı	s.126
Şekil 3: AB Süreci'nin Demokrasiye Etkisi	s.128
Şekil 4: Yıllara Göre Özelleştirme Gelirleri	s.135
Şekil 5: Yıllara Göre Kişi Başına Düşen Milli Gelir	s.137
Şekil 6: Yıllara Göre Gayri Safı Yurtiçi Hasıla	s.138
Şekil 7: Hayırseverlik Denince Aklınıza Ne Geliyor?	s.139
Şekil 8: Hayırsever Faaliyetlerinin En Başta Gelen Yapılma Nedeni	s.144
Şekil 9: STK'ların Hedef Grupları ile İletişimde En Sık Kullandıkları Mecra	s.151
Şekil 10: Hangi Fon Kuruluşundan Yardım Almazsanız?	s.153
Şekil 11: Yoksullara Yardım Kimin Görevidir?	s.169
Şekil 12: Bazı OECD Ülkeleri arasında Yoksulluk Oranları	s.171
Şekil 13: STK'ların Politika Oluşturma Süreçlerine Dahil Olma Oranı	s.172
Şekil 14: Türkiye'nin Yıllara Göre Özgürlük Puanı (Freedom House)	s.178

TABLÖLAR LİSTESİ

Tablo 1: Ülkelerde Toplam STK Sayıları	s.133
Tablo 2: SYDV Yıllara Göre Gelir Gider Tablosu	s.141
Tablo 3: İHH Yıllara Göre Gelir Gider Tablosu	s.155
Tablo 4: Deniz Feneri Derneği Yıllara Göre Gelir Gider Tablosu	s.157
Tablo 5: Türkiye’de STK’ların Yıllara Göre Yurtdışı Yardımları	s.166



GİRİŞ

Sivil toplum kavramı tarih boyunca ekonomik, politik veya askeri birçok kavram ile ilişki içinde anlatılmaya çalışılmış ya da bu kavramlar ile aralarındaki karşıtlıklarıyla nitelendirilmeye çalışılmıştır. Sivil toplum kavramı da bu doğrultuda tarih boyunca önemli dönüşümler yaşamıştır. Sivil toplum kavramı tarihsel süreç içerisinde birçok dönüşüm yaşasa da, modern dünya sistemi olarak kabul edeceğimiz liberalizmin doğuşu ve devam eden neo-liberalizm ile bugünkü son haline kavuşmuştur. Yaşanan refah krizi ve Doğu Bloğunun çökmesi gibi toplumsal olaylar sayesinde tekrar bir canlanma sürecine giren sivil toplum, son dönemlerde en çok konuşulan ve tartışılan konulardan biri olmaya devam etmektedir. Siyasal ve sivil alanı derinden etkileyen bu olaylar sayesinde sivil toplum kavramına yeni roller eklenmeye başlamış ve önemli bir toplumsal öge haline geldiği görülmüştür. Örneğin, gelişmekte olan ve gelişmemiş ülkelerin demokratikleşmesi adına en önemli koşullarından biri haline gelen sivil toplum, Batı ülkeleri tarafından neredeyse ‘kutsal’ bir kimliğe büründürülmeye başlamıştır. Diğer taraftan refah devletinin krizi sonrası devlet kurumunun sosyal hak politikaları terk etmesi yüzünden toplumsal alanda sosyal yardım görevini sivil toplum kuruluşları üstlenmeye başlamıştır. Bu süreçte, Batıda sivil toplum kuruluşları otonom yapılara sahip olmalarına rağmen, devlet ile ilişki halini bırakmamış ve politika oluşturma süreçlerine dahil olarak siyasi iktidara doğru da genişlemeye başlamıştır (Özdalga, 1998:99). Son dönemde modern sivil toplum yaklaşımı sivil toplum kuruluşlarının kendi özerkliğini kaybetmeden devlet ile bir ilişki halinde olmasını demokratikleşme adına önemli bir koşul olarak görmektedir ve bu durumun “sivil toplumun devletini” yaratacağına inanmaktadır (Tosun, 2001a:333). Ancak, Özdalga sivil toplumun yapısındaki bu dönüşümlere rağmen, en demokrat ülkede bile sivil toplumun hala mükemmel bir yapıya sahip olduğunu söylemenin son derece zor olduğunu belirtmektedir (1998:110). Bu düşünce aslında bize sivil toplum kavramının her gün değişen ve gelişen dinamiklerini de göstermektedir.

Dünyada artan küreselleşme ve neo-liberal hareketlere paralel olarak Türkiye’de sivil toplum kavramı 1980’ler ile beraber önemli bir canlanma sürecine girmiştir. Ancak, Türkiye’de sivil toplum kavramının tarihsel kökleri Osmanlı

Devleti'ne kadar uzanmaktadır, bu yüzden Türkiye'de sivil toplum kavramını Osmanlı'daki sivil toplum ögelerinin dinamiklerini incelemekten ele almak önemli bir eksikliktir. Sivil toplum, Osmanlı Devleti'nden Çok Partili döneme geçene kadar 'güçlü devlet' değerleriyle birlikte gelişmeye çalışmıştır (Mardin 2013; Çaha, 1994:). 1950 sonrası sivil toplumun gelişimi Türkiye'de mayalanma dönemine girse de, Batılı modern sivil toplum değerlerine ulaştığını söylemek son derece zor olacaktır. 1980 yılı sonrası yaşanan ekonomik dönüşüm hareketleri Türkiye'de sivil toplumun canlanmasına önemli derece yardım etmiş, farklı toplumsal gruplar kamusal alanlardaki yerini almaya başlamıştır. Bu dönemde kadın hakları, dini haklar, çevre hakları, etnik hakları gibi konularda toplumsal hareketler başlamış, sivil alanda çoğulculuk kendini göstermeye başlamıştır. Bu dönemde yükselen dini hareketler ise değerler ve toplumsal kökler sebebiyle diğer gruplara nazaran bir adım öne çıkmıştır (Çaha, 2000:275). Bu gelişmeler Türkiye'de modern sivil toplum değerlerine ulaşma adına kamuoyunda önemli bir heyecan yaratmıştır. 1990'ların sonunda devlet-sivil toplum çatışması kendini yine göstererek sivil toplumun gelişimini yavaşlatsa da, 2000'lerin başıyla birlikte Türkiye yeni bir demokratikleşme sürecine girmiş ve hızlı bir liberal dönüşüm yaşamaya başlamıştır (Keyman, 2004). Bu dönemde yaşanan AB reformlar süreci ile birlikte Türkiye'de STK'lar arası iletişim ve devlet ile bir işbirliğine gitme eylemleri artış göstermiş, modern sivil toplum ögelerine ulaşma ve demokratikleşme yolunda önemli adımlar atılmıştır. Devlet eliyle gelişme geleneğine sahip olan Türkiye'de sivil toplum kuruluşları, bu dönemde mükemmeliyetçi bir yapıda olmasa bile otonom bir yapıya dönüşmeye çalışmıştır. Bu doğrultuda, AB sürecinin hızlanması ile birlikte derneklerin niceliksel olarak da önemli bir artış gösterdiği görülmüştür. 2000 öncesi 60 binlerde olan dernek sayısı 2019 yılı itibarıyla 110 binlere kadar çıkmıştır.¹ Aynı zamanda, neo-liberal politikalar doğrultusunda ekonomik özgürlüğüne ulaşmaya başlayan toplumsal gruplar da kamusal alanda kendini göstermeye başlamış ve küreselleşme doğrultusunda sivil toplum kuruluşları aklileşme ve uzmanlaşmaya atılmışlardır (Tuğal, 2011:19). Sivil toplumun içinde bulunduğu ortamın ekonomik ve siyasi alanlarına paralel bir şekilde gelişme geçirdiğini düşünürsek, bu dönemde Türkiye'de sivil toplumun gelişmesi adına uygun bir ortamın kurulduğunu söyleyebiliriz.

¹ "Dernek Sayıları", 2019. Erişim Adresi: <https://www.siviltoplum.gov.tr/dernek-sayilari> , 14 Mayıs 2019.

Türkiye’de sivil toplumun yaşadığı dönüşümler doğrultusunda, bu yüksek lisans çalışması Türkiye’de sivil toplumun yapısal dönüşümünü sosyolojik bir perspektifle ele almak amacıyla düzenlenmiştir. Bu çalışma, ilk olarak Türkiye’de sivil toplumun yapısal dönüşümünün Batıda gelişen modern sivil topluma benzer bir şekilde gelişip gelişmediğine odaklanarak, Türkiye’de baskın olan değerler ve normların tarihsel olarak sivil toplum kavramının gelişmesine ne derece etki ettiğini inceleyecektir.

Türkiye’de sivil toplum 1980 sonrası önemli bir gelişme göstermiş, daha sonra ise küresel yapıya paralel olarak Türkiye’de de 2000’li yılların başlarında yoğunlaşan neo-liberal politikalar ve özelleştirmeler ile birlikte devlet yavaş yavaş sosyal hakları terk etmeye başlamış ve sosyal yardımlar ile toplumsal sorunlarla mücadele yoluna gitmiştir. Bu doğrultuda devlet dayanışma vakıflarını daha da geliştirerek yerel yönetimler ve sivil toplum kuruluşları ile işbirliği yoluna gitmiş ve dolayısıyla, yoksulluk gibi toplumsal sorunlarla mücadele etmek için ‘yönetişim’ kavramını öne çıkarmıştır. Bu çalışma, yaşanan bu gelişmelerin muhafazakâr sivil toplum kuruluşlarının dini ve kültürel değerlerinin gerektirdiği doğrultusunda dayanışmaya, yardımlaşmaya ve hayırseverliğe odaklandığını ve bu sayede küresel değerlerle de yakınlaştığını iddia etmektedir. Aynı şekilde, bu çalışma liberalizm ve dini muhafazakârlar arasında başlayan bu yakınlığın muhafazakâr kuruluşların daha hızlı bir şekilde profesyonelleşmesine ve bu sayede uzmanlaşma ve uluslararasılaşma gibi modern liberal değerleri daha hızlı bir şekilde yakalamasına neden olduğunu ele almaktadır. Bu hipotezler çalışmanın temel odak noktalarını oluşturmaktadır. Bu çalışmada, Türkiye’de sivil toplumun yapısal dönüşümünü incelemek adına 1990 sonrası ulusal ve uluslararası alanda daha görünür hale gelen muhafazakâr hareketler ve sivil toplum kuruluşları büyük bir önem teşkil etmektedir.

Bu çalışmada Türkiye’de sivil toplumun yapısal dönüşümünü analiz edebilme amacıyla nitel ve nicel şekilde veri toplama teknikleri birlikte uygulanmıştır. Yazılan kitap ve makaleler, ayrıca hazırlanan rapor ve araştırmalar Türkiye’de sivil toplum konusunda zengin bir veri kaynağı yaratmaktadır. Bu doğrultuda, detaylı bir literatür taraması yapılmış, sivil toplum kavramı hakkındaki yerel ve yabancı eserler dikkatle incelenmiş ve ayrıntılı bir şekilde değerlendirilmiştir. Literatür taraması aşamasında Türkçe ve yabancı dilli kaynaklardan basılı ve çevrimiçi şekilde yararlanılmıştır.

Sivil toplum kavramını tarihsel bağlamında anlayabilmek adına literatür taraması bu çalışmada ağırlıklı bir yer tutmaktadır. Tarihsel sosyoloji yöntemi de çalışmanın tarihsel ilişki bağlamını inşa etmesi yolunda önemli bir destekleyici yöntem olarak öne çıkmaktadır. Bu sayede teorik-tarihsel ve betimsel yöntemler kullanarak sivil toplum kavramı bu çalışmada sosyoloji ile ilişkilendirilerek ele alınmaya çalışılmıştır.

Hazırlanan yüksek lisans çalışmasında araştırmanın odağını oluşturan diğer önemli veriler ise birincil kaynak olarak nitelendirebileceğimiz, sivil toplum kuruluşları ve ulusal ve uluslararası örgütlerin paylaştığı araştırmalar, raporlar, gazete haberleri ve belgeler olmuştur. Özellikle sivil toplum kuruluşlarının web-sitelerinden paylaştığı dokümanlar kuruluşların faaliyet alanlarını, düzenlediği projeleri ve ekonomik güçlerini anlamak adına çalışmada önemli bir yer tutmaktadır. Hazırlanan bu dokümanlar ve belgeler ivedilikle incelenerek, çalışmanın bağlamına uygun bir şekilde doküman ve söylem analizi kullanılarak teze dahil edilmiştir.

Diğer taraftan, bu çalışmada kullanılan ikincil kaynak belgeler, raporlar, araştırmalar ve istatistikler de önemli bir yer tutmaktadır. Her ne kadar ikincil kaynak çözümlemeler bir başka birey veya grup tarafından hazırlanmış çalışmalar ve veriler olduğu için çalışmanın bağlamına uygulamada zorluklar çıkarsa da, bu çalışmada birçok araştırma ve rapor verileri kullanarak bu eksiklik kapatılmaya çalışılmıştır. Bu sayede kullanılan veriler çalışmanın geçerliliğini daha da güçlendirmiştir. İkincil kaynaklardan kullanılan veriler dikkatle ve özenle seçilmiş, çalışmanın bağlamına uygun olmasına ciddi bir önem verilmiştir. İkincil kaynakların kullanımında hem ulusal hem uluslararası örgütlerden yararlanılmış ve örgütlerin paylaştığı veriler sivil toplumun yapısal dönüşümünü anlamak adına dikkatlice incelenmiştir.

Ancak, son dönemlerde sivil toplum konusunda artan bir kaynak zenginliğinden bahsetsek de Türkiye’de sivil toplum kuruluşlarının kamuoyuna karşı şeffaflık ilkesinde önemli eksiklikleri olduğunu görmekteyiz. Kuruluşlar tarafından hazırlanması gereken faaliyet raporlarının, ekonomik tablonun veya araştırma sonuçlarının kamuoyu ile şeffaf bir şekilde, çevrimiçi olarak paylaşılmadığını görmekteyiz. Bu durum bu çalışmayı sınırlayan önemli engellerden biri olarak kendini göstermektedir. Bu çalışmada bu eksikliği ulusal ve uluslararası örgütlerin hazırladığı dokümanlar ile elimizden geldiği kadar kapatmaya çalışsak da, bu

sınırlılık gelecekte sivil toplum konusunda hazırlanacak çalışmaları da olumsuz olarak etkileyecektir. Ayrıca, sivil toplumun yapısal dönüşümü hala devam eden bir süreç olduğu için gelecek dönemlerde sivil ve siyasi alana bağlı olarak STK'ların yapılarında ve işleyişlerinde önemli değişikliklerin meydana gelme riski vardır. Meydana gelebilecek potansiyel değişimler bu çalışmanın argümanlarıyla çelişkiler gösterebilir, bu durum da çalışmanın bir diğer sınırlılığı olarak kendini göstermektedir.

Bu çalışma dört ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde; sivil toplum kavramın tarihsel süreçleri incelenecektir. Antik Yunan'dan beri önemli bir tartışma konusu olan sivil toplum kavramının günümüze hangi dönüşümleri yaşayarak geldiğine odaklanılacaktır. Sivil toplumun yaşadığı tarihsel süreç, Johnn Keane'nin modeli (1993) kullanılarak dört aşamada incelenecek ve son olarak, günümüzde sivil toplum kavramları ele alınacaktır.

Çalışmanın ikinci bölümünde; Türkiye'de sivil toplum tartışmaları hakkında bir literatür çalışması yürütülecektir. Bu bölümde Osmanlı Devleti'nden Cumhuriyete dek süren devlet-sivil toplum ilişkisinin dinamikleri incelenerek, tarihsel aşamalar üzerinden sivil toplumun gelişimi ele alınacaktır. Osmanlı Devleti'nde sivil toplum, Tek Partili dönemde sivil toplum, Çok Partili dönem sonrası Sivil Toplum ve 1980 dönemi sonrası sivil toplum olmak üzere dört ana başlıkta bu Türkiye'de sivil toplumun tarihsel aşaması incelenecektir.

Üçüncü bölümde ise küreselleşme ve neo-liberalizmin yükselmesiyle beraber Türkiye'de artan sivil toplum hareketleri ele alınacaktır. Bu dönemde hem siyasal hem de sivil alanda artan toplumsal hareketlere odaklanacak, sivil toplumun gelişmesine neden olan değerlerin hangi koşullarda ortaya çıktığı tartışılacaktır. Bu bölümde, Türkiye'de sivil toplumun canlanmasında önemli bir paya sahip olan dini muhafazakâr grupların yükselişindeki dinamikler detaylıca ele alınmaya çalışılacaktır.

Son bölümde ise Türkiye'nin artan demokratikleşme hareketlerine ve bu hareketlerin sivil topluma katkılarına odaklanacaktır. Bu doğrultuda, AB süreci ve ekonomik neo-liberal politikalar ele alınacak, bu sürecin devlet-sivil toplum ilişkisine etkileri incelenecektir. Daha sonra ise yükselişe geçen küreselleşme ve demokratikleşme hareketleri ile birlikte muhafazakâr sivil toplum kuruluşlarında

artan uzmanlaşma, yükselen istihdam, uluslararasılaşma ve benzeri değerler üzerinden yaşanan profesyonelleşme ele alınacaktır. Bu doğrultuda, birincil ve ikincil kaynaklardan elde edilen raporlar ve çalışmalar kullanılarak, Türkiye’de STK’ların yapısal dönüşümleri analiz edilmeye çalışılacaktır.



BİRİNCİ BÖLÜM

SİVİL TOPLUMUN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ VE TARİHSEL SÜRECİ

Bu bölümde sivil toplum kavramının kökeni ve tarihsel süreçleri incelenecektir. Antik Yunan'dan beri tartışılan kavramın modern anlamına nasıl ulaştığına odaklanılacak, sivil toplumun tarihsel aşamalarını incelemek adına John Keane'nin dört aşamalı modeli kullanılacaktır. Son olarak ise günümüzde sivil toplum tartışmaları ele alınacak ve bu doğrultuda Habermas, Althusser ve Foucault gibi düşünürlerin katkılarıyla modern sivil toplum kavramı detaylı bir şekilde ele alınacaktır.

1.1. SİVİL TOPLUM KAVRAMININ KÖKENİ VE TANIMLARI

Antik çağdan beri düşünürler, sivil toplumun tanımı ve kapsamı hakkında fikirlerini ortaya koymuşlardır. Aslında, *“düşünürlerin sivil toplum kavramını kendi ideallerindeki toplum modelini yakalamak üzere tanımladıkları görülmektedir.”* (Tamer, 2010:89) Bu açıdan, sivil toplum kavramı, uzun süreler boyunca, tarihsel süreç içerisinde birçok dönüşüm yaşasa da, modern dünya sistemi olarak kabul edeceğimiz liberalizmin doğuşu ve devam eden neo-liberalizm ile bugünkü son anlamına kavuşmuştur diyebiliriz. Elbette, her dönemde ve düşünürde değişiklik gösteren bu kavramın işlevleri de tanımı gibi tarihsel süreç içerisinde önemli değişiklikler göstermiştir. Kavramın tanımı üzerine bile birçok farklı düşünce olduğunu düşünürsek, işlevleri üzerinden yapılan tartışmalar da son derece makuldur. Tarih boyunca sivil toplum, ekonomik, politik veya askeri birçok kavram ile ilişki içinde anlatılmaya çalışılmış ya da bu kavramlar ile aralarındaki karşıtlıklarıyla nitelendirilmeye çalışılmıştır. Bu doğrultuda, sivil toplum kavramının köken olarak nereden geldiğine bakmamız, bu tartışmaların başlangıcını anlamamız için son derece önem taşımaktadır.

Sivil toplum kavramının kelime köklerine baktığımızda, sivil ve sivilleşme sözcüklerinin Latince ‘civilis’ sözcüğünden geldiğini görüyoruz (Mardin, 2003:12). Latince de civilis, ‘yurttaşın hayatına ve haklarına ilişkin bütünü’ anlamına geliyordu. Latince de ‘civitas’ denilen kent sözcüğünden ise, ‘civilized’ denilen ‘kentli’ ve

‘civilization’ denilen ‘uygarlık’ sözcükleri türetilmiştir (Mardin, 2003:12). Latince, bu kelimelerin yurttaşlık haklarına ilişkin bir bütünlükten söz ettiğini bu noktada söyleyebiliriz.

Mardin’e göre bazı toplumlar için, sivil sözcüğü ‘asker olmayan’ kişileri ifade etse ve sivil toplum kavramı ‘askeri toplum karşıtı’ olarak kullanılmaya başlasa da, Mardin bu kullanımları kesin bir dille reddetmiş ve eleştirmiştir (2003:10). Sivil toplum kavramının karşıtının kesinlikle ‘askeri toplum’ olamayacağını söyleyen Mardin, sivil toplum vurgusunu ‘şehir adabı’ ile birlikte eş değer tutması nedeniyle, sivil toplum kavramının karşıtının olsa olsa ‘gayrimedeni’ olabileceğini belirtmiştir. Bu düşünceleri doğrultusunda, aslında sivil toplum yerine ‘medeni toplum’ kavramının kullanılması gerektiğini belirtmiştir (2003:10). Sivil toplumu şehir adabıyla birlikte eş değer tutan Mardin, kelimenin kökenine paralel olarak, sivil kelimesi ile anlamamız gerekenin şehir hayatının beraberinde getirdiği haklar ve yükümlülükler olmasını söylemektedir (2003:10). Mardin, sivil toplumun, birlikte nasıl yaşarız, çatışmaları nasıl engelleriz veya uzlaşmayı nasıl sağlarız gibi toplumsal sorunların çözümlerinin bulunduğu bir alan olması gerektiğini de belirtmektedir (2003:11). Daha önceleri, Adam Smith de Mardin’e benzer bir şekilde, sivil toplumu ‘medenileşmiş bir toplum’ olarak görmüş ve ‘sivil’ teriminin de diğer dillerde ‘barbarca’ veya ‘devletin olmayan’ anlamlarına geldiğini belirtmiştir (Tunç&Aktaş, 1998:73).

Sivil toplum kuramsal olarak tarihsel süreç içerisinde birçok dönüşüm yaşamıştır. Sivil toplumun tarihsel gelişimine baktığımızda sivil toplum kavramının üstünde Batı kültürünün son derece önemli bir etkisi olduğunu görmekteyiz. Neredeyse 18. yüzyıla kadar, Hobbes ve Locke gibi düşünürler tarafından sivil toplum ve devlet birbirleriyle özdeş görülmüş (Keane, 1993), devlet ile sivil toplum arasında kesin olarak kuramsal bir ayırmadan bahsedilmemiştir. Antik Çağ’da ve feodalizm döneminde, sivil toplumun tanımı tartışılrsa da politik toplumun bir karşıtı olarak görülmemiş ve bu doğrultuda, geniş bir etkinlik alanı olmamıştır. Yıldız’a göre (2004b:86), 17 ve 18. yüzyılda, Batı modernizmi ve burjuvası ile birlikte eş zamanda gelişen ‘modern’ sivil toplum kavramı, Rönesans, Reform ve Fransız devrimi gibi diğer hümanist hareketler sayesinde geniş bir etkin alanı ile birlikte yeni anlamlar ve değer kazanmaya başlamıştır. *“Bu değerlerden en önemlileri de bireyin*

özerkliği ve özgürlüğü” olmuştur (Yıldız, 2004b:86). Bireysel hakların farkındalığını sağlayan ve bireysellik olgusunu geliştirmeye yarayan bu karakterler, sivil toplum kavramının gelişmesinde de büyük önem taşımışlardır. Tunç ve Aktaş’a göre (1998:76), 18. yüzyıla kadar ilgisiz olan kitleler, bu değerler sayesinde yavaş yavaş aktif duruma gelmiş ve siyasi irade karşısında etkin bir kitle haline gelmeye başlamışlardır. Fransız Devrimi ile birlikte de, burjuva toplumu sayesinde halk tabanlı ve entellektüel bir devrim meydana gelmiştir. Örneğin İtalyan düşünür Gramsci Fransız Devrimi’nin bir burjuva toplumu ve devleti yarattığını düşünmektedir (Morton, 2011:100). Diğer taraftan, hâkim olan politik toplum dogmaları da özellikle Fransız Devrimiyle birlikte büyük bir sarsıntıya uğramıştır. Bu dönemlerde, burjuva ve liberalizmin yükselişi ile birlikte sivil toplum da hızlı bir yükselişe geçmiştir.

Bu görüşlere paralel olarak, Keyman da modern sivil toplum kavramını burjuva ve pazar ilişkileriyle ortaya çıkan bir kavram olarak tanımlamaktadır (Keyman, 2004:12). Orta Çağın sonlarından itibaren, belirli bir kesim ve zümre (daha sonra kendilerini burjuva olarak tanıtacaklardır) sayesinde zenginleşen kentler ile birlikte, sivil toplum olgusunu kendi dünya görüşleri olan liberal değerler ile birlikte yeniden tanımlamış ve kavramın modernleşmesine sebep olmuşlardır. Alman filozof Marx ise bu gelişimden ‘Alman İdeolojisi’ (1846) kitabında böyle bahsetmiştir;

“Sivil toplum terimi, mülkiyet ilişkilerinin antik çağ ile ortaçağlarının cemaati içinden evrilmiş olduğu on sekizinci yüzyılda ortaya çıktı. Bu haliyle sivil toplum sadece burjuvazi ile birlikte gelişmektedir.”
(Marx:1976’dan akt: Tunç&Aktaş, 1998:76)

Althusser’in dediği gibi, Fransız devrimi feodalizmden kapitalizme geçişi gösteren çok önemli bir tarihsel olay olsa da, aslında ‘haklar’, ‘yurttaş’ veya ‘özel mülkiyet’ gibi kelimelerin de toplum içinde kendini göstermeye sağlaması bakımından daha önemli bir tarihsel olaydır (Althusser, 1983:32). Bu gelişme ile birlikte, sivil toplum kavramını inceleyen düşünürlerin yazılarında ‘yurttaş’ ve ‘vatandaş’ kavramları çok önemli öğeler haline gelmiştir. Filozof İonna Kuçuradi bu doğrultuda, sivil toplumu günümüzde hala Fransız Devrimi’nin değerleri ile birlikte, *“yurttaşların oluşturduğu düzen ve yurttaşlık düzeni”* olarak tanımlamaktadır

(Kuçuradi, 1998:28). Rönesans, reform ve coğrafi keşifler gibi hareketlerle başlayan sivil toplumun ilerleme hareketleri, Fransız devrimi ile birlikte somut bir noktaya ulaşmış, feodalizm ve kilisenin gücü büyük bir sekteye uğramıştır. 17. yüzyılda John Locke gibi düşünürlerin büyük önem verdiği ‘sivil’ ve ‘medeni’ kelimeleri Fransız Devrimi ile birlikte yeni bir toplum yapısına ve devlet anlayışına yol açmıştır. Sivil toplum yükselen liberalizm paradigması ile birlikte gittikçe kendisini güçlendirmeye başlamıştır.

Mardin’e göre (2003:10), Batı modernitesi ile birlikte kuramsallaşan ve gelişen sivil toplum, Batının bir toplumsal aşaması olarak görülmeye başlanmış, sivil toplum etrafında kümelenen kavramların kuramsallaşması da Hegel ve Marx ile birlikte ortaya çıkmıştır. Özellikle Marksist gelenek sivil topluma köktenci bir eleştiri getirip, sivil toplumun bu kadar özgür olmasının toplum içindeki çatışmaların kaynağı olduğunu iddia etmiştir (Sarıbay, 1994:16). Marksist düşünce devletin sivil toplum kavramının sadece yansıması olduğunu söyleyerek, sivil toplum kavramına büyük eleştiriler getirmişlerdir (Bobbio, 1993:101). Ancak, 18 ve 19. yüzyılda sivil toplum liberal değerler ile birlikte gelişimini devam ettirmiş, batıda sivil toplum bir medeniyet aşaması olarak görülmeye başlanmıştır. Sivil toplum, özellikle gelişmiş ülkelerde devletin güçlerini sınırlandıran bir kurum olduğu için, Mardin tarafından, “*siyasinin sultasından kurtulabilmiş ilk toplumsal sistem*” olarak tanımlanmıştır (Mardin, 2003:10). Ancak Türkiye gibi, ‘güçlü merkezi devlet’ yapısındaki ülkelerde sivil toplum, şu ana kadar Batıdaki gibi derin köklere sahip bir kavram olamamıştır.

Daha sonra, 20. yüzyılın ortalarında sosyal refah devletinin ortaya çıkması ile duraksama dönemine giren sivil toplum, devlet ile iç içe geçmeye başlamıştır (Keane, 1993:79). Neo-liberalizmin etkisi ile birlikte, sosyal devletler gücünü ciddi bir şekilde kaybetmiş ve sivil toplum, toplumun kendi sorunlarını çözmek için en önemli örgütlenme biçimi ve girişimi haline gelmiştir. 19. yüzyıl’ın önemli düşünürlerinden Tocqueville gibi yazarların katkısıyla neo-liberal değerler ile birlikte gelişmiş bir sivil toplum, ‘gelişmiş’ devletlerin ve demokrasilerin olmazsa olmaz bir koşulu olarak görülmeye başlanmış, aynı zamanda otoriter ve askeri rejimlerden kurtulmak için önemli bir araç haline gelmiştir (Keane, 1993:83). Son dönemlerde sivil toplum, merkezileşen güçlü devlete bir alternatif olarak, bireylerin ve toplumun

siyasal alanı denetleyebildiği bir kurum olarak algılanmaya başlamıştır (Yıldız, 2004b:88).

Özetle, son dönemde sivil toplum, totaliter yapılara karşı toplumun en büyük savunucusu haline gelmiştir. Ancak, günümüzde sivil toplum, günlük yaşantımızda özgürlük ve adaleti sağlamak için eksiksiz bir alan mıdır sorusu hala büyük bir tartışma konusudur. Thomas Paine gibi bazı düşünürlerin belirttiği gibi (Keane, 1993:60), sivil toplum kavramının devlete karşı hep ‘iyi’ olarak anılmasına, Gramsci gibi bazı eleştirel düşünürler katılmamaktadır ve bu durumun iktidarlar tarafından kasıtlı olarak hegemonyanın devamı adına böyle gösterildiğine inanmaktadır (Bobbio, 1998:115). Günümüz sivil toplum kavramını detaylıca incelemeden önce, kavramın tarih içinde nasıl gelişim gösterdiğine bakmamız son derece önemlidir. Tarihsel süreç içerisinde, sivil toplum kavramını anlatmaya çalışan düşünürlerin katkılarına bakmamız sivil toplum olgusunu anlamamız için bu çalışmada büyük bir önem teşkil etmektedir.

1.2. SİVİL TOPLUM KAVRAMININ TARİHSEL GELİŞİMİ

Sivil toplum kavramının felsefi kökleri Antik Yunan’a kadar dayanmaktadır. Ancak, Antik Yunan’da sivil toplum devletten ayrı özel bir olan olarak ortaya konulmamış ve devletten bağımsız bir alan olmamıştır (Yıldız, 2004b:85). Keane’ye göre (1993:47), Antik Yunan’da Aristoteles’in düşünceleri bu noktada sivil toplum kavramının düşünsel alana çıkmasında önemli bir yer oynamaktadır.

Öncelikle, Aristoteles, devlete yarı tanrısal özellikler atfetmiş ve devleti, toplumdaki tüm kurumların üstünde düzenleyici ve gerekirse onlara müdahale edecek bir yapı olarak görmüştür (Yıldız, 2004b:86). Kısaca, Aristoteles için devlet her alanı kapsayan, kutsal bir yapı olmuştur. Aristo tarafından siyasal ve sivil toplumu belirtmek için kullanılan “politike koinonia” da, yasalarla belirlenmiş kurallar sistemi içindeki özgür ve eşit (kabul edilen) yurttaşların siyasal toplumunu tanımlamaktadır ve bu doğrultuda, Aristo sivil toplum ve devleti birbirlerinin yerine geçen kavramlar olarak kullanmıştır (Keane, 1993:47)

Diğer taraftan, Aristoteles’e göre insan, ‘toplumsal-siyasal varlık’ olarak hayatına devam etmekteydi (Uslu, 2013:389). İnsanlar toplumsal ve siyasal

değerlerle yüklü yaşam alanlarında yani polislerde insan olmaktaydı, çünkü polislerde insanlar karşılıklı müzakere ederek, ortak fikri veya ortak sözü eşit ve özgür şekilde oluşturmaya çalışıyorlardı (Yıldız, 2004b:85). Dolayısıyla, Antik Yunan'da polisler uygarlığın evi olarak kendini göstermekteydi. İnsanlar ancak siyasal hayata katılması ve polisin yurttaşı olması takdirde poliste değer kazanabilirlerdi. Polislerin 'yurttaşı' olmayanlar ise zaten siyasal tartışmalara katılamayacağı için, Antik Yunan'da herhangi bir sivil toplumun üyesi olarak kabul edilemeyeceklerdi. Kısaca, Aristo'nun sivil toplum kavramı, polis sınırları içinde yaşayan ve 'yurttaş' olan bireyleri kapsamaktadır. Antik Yunan sonrası sivil toplum kavramının tarihsel sürecini anlatmak için John Keane'nin çözümlemesi bundan sonraki anlatımızın ana gövdesini oluşturacaktır.

Bu bölümde, John Keane'nin göstermiş olduğu gibi, sivil toplumun tarihsel sürecini dört aşamada inceleyeceğiz (Keane, 1993:47). Keane'ye göre, ilk aşamada, sivil toplum ve devlet hala özdeş olarak kabul edilmektedir (1993:48). Hobbes ve Locke gibi toplum sözleşmecî düşünürler, sivil toplum ve devleti bu özdeşlikten kurtarmak isteseler de kuramsal olarak çok da başarılı olamamışlardır. İkinci aşamada, 18. yüzyıl ile birlikte, sivil toplum içindeki 'özerk' grupların devlete karşı kendilerini savunmaya başladığını görmekteyiz (1993:60). Turhan'a göre özellikle İskoç Aydınlanması ile birlikte bu dönemdeki düşünürler toplumun devlete karşı savunmalarını meşru görmeye başlamışlardır (Turhan, 2010:6). Aynı zamanda bu dönemde, burjuvanın ve sanayinin yükselmesi ile eş zamanlı olarak, sivil toplum ve devlet ayrı alanlar olarak görülmeye başlanmıştır. Üçüncü aşamada ise, 'devlete karşı sivil toplum' anlayışı toplumsal çatışmalarının kaynağı olarak görülmeye başlanmış ve devletin gerektiğinde sivil topluma müdahalelerde bulunması gerekliliği tartışılmıştır (Keane, 1993:67). Bu aşamada, devlete karşı sivil toplum algısı bir anda yön değiştirerek, sivil topluma karşı devlet algısına evrilmiştir. Hegel, Marx ve Gramsci gibi düşünürler bu aşamanın öncüleri olmuşlardır. Dördüncü aşama ise üçüncü aşamaya karşı bir tepki olarak ortaya çıkmıştır (1993:74). Bu dönemde, devletin baskıcı müdahalesinin sivil toplumu ve liberal kültürü boğduğu iddia edilmiştir (Sarıbay, 1994:16). Son aşamadaki tartışmalar günümüzdeki sivil toplum tartışmalarına da yön vermiştir. Son aşamada, devlete karşı sivil toplumun tüm toplumsal gruplar tarafından güçlendirilmesi gerektiği ana iddia olarak karşımıza

çıkılmaktadır (Keane, 1993:74). Tocqueville gibi bu dönemin önemli düşünürleri, devletten bağımsız bir sivil toplumun modernleşme ve demokratikleşme için öncü bir koşul olduğunu belirterek, devlet ve sivil toplum ayrılığının önemini vurgulamışlardır (1993:84).

1.2.1. İlk Aşama: Toplum Sözleşmeciler ve Sivil Toplum

Bir önceki başlıkta söylediğimiz gibi, sivil toplum kavramı Batılı düşünürler doğrultusunda Batının tarihsel gelişimine göre önemli dönüşümler yaşamıştır. Toplumsal Sözleşmeciler olarak kabul edilen Thomas Hobbes ve John Locke, sivil toplum–devlet ikiliği için, kuramsal seviyede olmasa bile, yeni yaklaşımlar getirmeye çalışmış ve bu sayede, Aristotelesçi düşünceden veya sorunsaldan da köktenci bir kopuşa sebep olmuşlardır (Halifeoğlu&Yetiş, 2013:166). Ancak, bu köktenci kopuş Hobbes ve Locke’nin yazılarında kuramsal seviyede açıkça görülememektedir. Keane’ye göre bu dönemlerde sivil toplum, Hobbes ve Locke gibi önemli düşünürler için devlet ile eş değer bir terim olmuştur (Keane, 1998:47). Bu duruma rağmen, toplumsal sözleşmecilerin yazıları liberal değerlerle süslenmiş modern sivil toplum kavramını önemli bir derecede etkilemiştir. 18. yüzyılın başlarına kadar sivil ve siyasal toplum arasındaki bu eş anlamlılık değişmese de, bu düşünürler sayesinde, sivil toplum-devlet ikiliği tartışmasının kökleri oluşmuştur.

Bu iki etkili düşünür ‘*sivil toplumu (siyasal toplum) doğa durumunun bir karşıtı olarak görmüşlerdir*’ (Uslu, 2013:394). Dolayısıyla, isteyerek ya da istemeyerek sivil toplum veya siyasal topluma bir yapaylık katmışlardır. Öncelikle Hobbes, doğa durumu karşıtı olarak, toplumun kendi kendine siyasal toplumu oluşturduğunu belirtmektedir;

“İnsanlık durumu, herkesin herkesle savaşı durumudur. Bu durumda herkes kendi aklıyla yönetilir ve kendi yaşamını düşmana karşı korumakta her şeyi kullanır...” (Hobbes, 1995:121’den akt: Tamer, 2010:93)

Bu alıntıdan da anladığımız üzere, Hobbes’e göre doğa durumundaki topluluklar sürekli bir mücadele ve savaş halinde oldukları için sivil toplum halinde kendi kendilerine toplumsal sözleşmeyi yaratma ihtiyacı duymuşlar ve bu kavramı da

her şeyin üstüne koymuşlardır. Bu sayede, birçok kurum ve önceki sivil toplum unsurlarını da sivil toplumun altında toplamaya başlamışlardır.

Hobbes için, toplumsal sözleşmenin asıl amacı bireysel güvenlidir ve doğal hukuk bireysel güvenliğini karşılayacak güçte olmadığı için toplumlar kurallarla belirlenmiş bir siyasal topluma ihtiyaç duymaktadır (Tunç&Aktaş, 1998:77). Dolayısıyla, Aristoteles gibi düşünürlere benzer bir şekilde, Hobbes da siyasi alana bir yücelik veya tanrısallık olgusu katmakta ve siyasi toplumu (devlet de diyebiliriz) mutlak bir egemen güç olarak görmektedir.

Chandhoke'ye göre Hobbes, devletin kutsallığını, 'toplumsal sözleşme' ekseninde ele almıştır (Chandhoke, 1995:80). Hobbes, bütün güçleri tek bir iradeye yüklemenin de doğa durumundaki karışıklıklardan kurtulmanın yolu olduğuna inanmaktaydı. 'Toplumsal sözleşme' ile birlikte de, insanlar sahip olduğu hakları devlete bırakmak zorunda kalacaklardı. Çünkü Hobbes'e göre, insan tutkularının herhangi biri denetime alınamazsa, hangi koşullar altında yaşayacağımızın bir garantisi olamayacaktır. Bu yüzden, siyasal veya sivil toplum iradesinin olası bir kaos ortamını engellemek için doğal bir gereklilik olacağına inanmaktadır. İşte tam da bu yüzden, Hobbes için devlet veya politik toplum bir zorunluluktur. Bu doğrultuda, Hobbes aslında *"devletin ortaya çıkışını insanın kendi varlığını yeniden üretme gereksinimine bağlar."* (Chandhoke: 1995:80) En azından, doğa durumundaki bu olumsuz durumlar otoriteye ve kurallara bağlı yaşandığında aşılabilmektedir. Diğer taraftan, Hobbes'un düşünceleri doğrultusunda, insanlar haklarını bir iradeye teslim ettikleri için bazı özgürlüklerinden ödün vermek zorunda kalabilirlerdi (Halifeoğlu&Yetiş, 2013:168). Çünkü Hobbes'in düşüncelerinde devlet kurumunun toplumu ikincilleştirdiğini görmekteyiz ve Hobbes bu duruma bir gereklilik olarak bakmaktadır.

Locke da Hobbes'a benzer bir şekilde, yazılarında sivil toplum ve devletten iki farklı alan olarak bahsetmemektedir (Savran: 2013:33). Ancak, Locke'yi Hobbes'tan ayıran birçok özellik vardır. John Locke, Hobbes'in tersine doğa hukukunun karışıklık ortamı yarattığına inanmıyordu (2013:33-34). Locke Hobbes'in düşüncelerine karşı çıkarak, doğa durumunun bir barış ve iyi niyet ortamı olduğunu düşünmektedir. (Halifeoğlu&Yetiş, 2013:168). Ancak Locke, doğa ortamının herhangi politik niteliğe sahip olmamasını da eleştirerek, politik niteliğe sahip bir

toplumsal sözleşmenin gerekliliğinden bahsetmektedir. (Savran, 2013:168). Locke, Hobbes'in tersine, sınırsız gücü olan bir devletten bahsetmiyor, güçleri sınırlandırılmış bir devletten bahsetmiştir. Çünkü Locke, toplumun devlete karşı öncelikli bir konumda olduğuna inanıyordu (Tamer, 2010:94). Bu doğrultuda, Savran da Locke'yi modern sivil toplum-devlet ikiliğinin öncülerinden biri olarak görmektedir (2013:48) Tamer de, Savran'a benzer bir şekilde, Locke'nin burjuvazinin ilk ideologlarından biri olduğunu iddia etmektedir (Tamer, 2010:94).

Önceden de bahsettiğimiz gibi, Locke'ye göre doğa durumu kesinlikle bir karışıklık ortamı değil, tam tersine eşitlikçi ve özgür bir ortamdır ancak, insanların kendi mülkiyetlerini koruma isteği, toplumu yine de siyasal topluma ve toplumsal sözleşmeye zorlamıştır (Tamer, 2010:94). Bu sebepten dolayı da, insanlar kendi rızalarıyla toplumsal sözleşme yapmak istemişlerdi. Locke'ye göre doğa durumu bir özgürlük ortamıydı ama toplumun kendi mülkiyetlerini koruma ihtiyaçları da bir gereksinimdi ve onun için de ortak bir yargıca veya düzenleyiciye ihtiyaç vardı. Ortak yargıcın yokluğunda, insan topluluğunun kendini yeniden üretmesi mümkün olmayacaktı (Halifeoğlu&Yetiş, 2013:168)

Locke, Hobbes'den bazı konularda ayrılrsa da, toplumsal sözleşmenin doğal tarihi akışın getirdiği bir zorunluluk olduğunu belirtmekte ve toplumsal sözleşme sayesinde, bireylerin mülkiyetleri üzerinde bazı güvenceleri olacağına inanıyordu. Locke için, toplumsal sözleşmenin ortaya çıkması, devletin ve merkezi gücün egemenliğini sınırlandırmasına neden olacak ve bu gelişmeler 'sivil' topluma da olumlu yansıyacaktır (Savran, 2013:48). Locke ve Hobbes, doğa ortamının tanımında farklı düşüncelere sahip olsalar da, genel olarak toplumsal sözleşmenin vatandaşlar için önemli olduğunu düşünmektedir. Keane'ye göre (1993), toplumsal sözleşmecilere göre o dönemde sivil toplumun üyesi olmak demek, devletin üyesi olmak ve bir yurttaş olmak da demekti, dolayısıyla düşünürlere göre sivil toplum, o dönemde devletin yasalarına uygun bir şekilde yaşamak da demektir.

Ayrıca toplumsal sözleşmeci düşünürlere göre, artık doğa durumunun karşısı olarak yeni bir evreye geçilmiş, yeni bir toplumsal gelişme yaşanmıştır ve yaşanan bu toplumsal gelişme aslında tarihsel bir zorunluluktur (Halifeoğlu&Yetiş, 2013:168). Düşünürlerin yazısında, açık bir şekilde, sivil toplum–devlet ikiliği hakkında kuramsal bir ayrışma göremesek de, feodalizmin çöküşü ve sivil

özgürlüklerin kentlerde yavaş yavaş görülmeye başlanması gibi tarihsel süreçler, bu düşünürlerin sivil toplum yazılarına kesinlikle önemli bir etkiye bulunmuştur. Bu doğrultuda, Savran bu düşünürlerin doğa ortamı-sivil toplum ikiliğinden bahsetmeseler bile, modern sivil-toplum devlet ikiliğinin ortaya çıkmasında öncü yazarlar olarak görmektedir (2013:181).

1.2.2. İkinci Aşama: Devlete Karşı Sivil Toplum Anlayışı

İkinci aşamada ise sivil toplum ve devlet ayrı alanlar olarak görülmeye başlanmış ve burjuvanın yükselmesi ile birlikte sivil toplum kavramı devletin karşısında bir muhalefet alanı olarak kendini şekillendirmeye çalışmıştır. Çünkü bu aşamada, birinci aşamanın tersine sivil toplum içindeki ‘özerk’ grupların devlete karşı kendilerini savunmaya başladığını görülmektedir (Keane, 1993:60). Keane’ye göre sivil toplumun kuramsal olarak gelişmesi için klasik ekonomi politığının ve İskoç Aydınlanmasının ortaya çıkması büyük bir önem taşımaktadır (1993:60) İkinci evre olarak kabul edilen bu aşamada, özellikle Klasik ekonomici politik düşünürler, İskoç Aydınlanmacılar ve Amerikan Bağımsızlık Savaşı ve Fransız Devrimi’ne düşünceleriyle büyük bir katkı sağlayan Thomas Paine’nin büyük katkılarını görmekteyiz (1993:61).

Bu evrede, Ferguson, “toplumun canlanmış ruhu”nun siyasal iktidara karşı korunmasının gerektiğini belirtmiştir (1993:60). Aynı şekilde, bu evrede, Sivil toplum içindeki bağımsız toplumların kendilerini devlete karşı savunmalarının meşru olduğu şeklindeki çığır açıcı bir iddia güçlenmiştir (1993:51). Sivil toplum ile devlet arasındaki ayrım statükoyu hor görmüş ve toplumsal eşitlik, yurttaş özgürlükleri ve sınırlandırılmış anayasal hükümet ile belirlenen bir geleceğe yönelik ütopyacı umutlar beslenmiştir (1993:51). Bu dönemdeki düşünürler, bir önceki aşamadaki düşünürler Hobbes ve Locke gibi soyut konuşmuyorlar ve siyaset kuramı alanında doğal hukuk geleneğinden köktenci bir kopuşu temsil ediyorlardır (Halifeoğlu&Yetiş, 2013:168). Sivil toplum kavramı, bu düşünürler sayesinde artık bilimsel bir model olarak görülmeye başlanmış ve sivil toplum-devlet ikiliği ciddi bir şekilde düşünürler tarafından tartışılmaya başlamıştır.

Chandkoke'ye göre, insan topluluklarının zorunlu olarak bazı gelişim evreleri vardır ve her aşama bir sonraki aşamaya doğru gelişmektedir (1995:91). Bu düşüncede, liberal değerlere yaklaşan sivil toplum da nihai aşamalardan biri olarak görülmektedir. Bu düşünce, sivil toplumu artık modern devletin karşısında farklı bir alana koymaktadır. Bu aşamada sivil toplumun liberal değerlerle süslenmesi de bazı ideolojik boyutlar taşıdığına da bir göstergesi olmuştur. Chandhoke'nin dediği gibi, bu aşamadaki kuramcılara göre, sivil toplumun gelişmekte olduğu ve bu ikiliğin ortaya çıktığı toplumlar tarihsel ekseninde gelişimlerine hızlıca devam etmektedir. Ancak, bu ikiliğin ortaya çıkmadığı toplumlar daha geri aşamalarda kalmaktadır (1995:90-91). Bu doğrultuda, bu evre önceki gelişmelerin, yani feodalitenin veya otoriter Doğu hükümdarlıklarının tam karşısında durmaktadır. Çünkü otoriter ve merkezi güce sahip devletler olgusu, sivil toplumun gelişiminin önünde her zaman potansiyel bir tehlike olarak kendini göstermektedir. Ayrıca, otoriter yapılarda devletin toplumu aşırı bir yönetim haline soktuğunu belirten Keane, modern dünyanın medeni olmayan bir hale dönüştüğünü vurgulamıştır (Keane, 1993:61). Diğer bir deyişle, bu toplumlarda insanlar labirentin içinde kapana kısıldıklarını hissetmektedirler.

Dolayısıyla bu evrede, devlet ile sivil toplum artık eş değer olarak görülüyor ve aynı şekilde, bireyin devlete karşı özerkliği düşüncesi de tüm Batı Avrupa'da yankı bulmaktaydı. Bu gelenekten gelen Ferguson gibi düşünürler de (akt: Keane, 1993:60) , sivil toplum lehine devlete karşı bazı kısıtlamalar getirmenin, toplumun özgürlüğe ulaşmasında son derece önemli olduğuna inanmış ve bu kısıtlamalar ile birlikte, toplumun devlet karşısında önceliklendirilmesi gerektiğini belirtmişti. Sivil topluma devletin karşısında bazı ayrıcalıklar verilmesinden bahseden düşünürler, en önemlisi, ekonomi ve politikanın birbirinden ayrı iki kavram olduğunu ve ona göre değerlendirilmesi gerektiğini belirtmekteydi (Tamer, 2010:94). Bu evrede, aynı zamanda burjuvazi ile birlikte gelişen ve liberal değerler ile birlikte yeniden şekillenen bir modern sivil toplum kavramı görmekteyiz. Dolayısıyla, sivil toplum kavramının tarihsel gelişimi 'nihai ideoloji' olarak iddia edilen kapitalizm olgusu ile çok yakınlaşmıştır (Halifeoğlu&Yetiş, 2013:170).

Bu evrenin en önemli düşünürlerinden biri Amerikalı yazar Thomas Paine olmuştur. Thomas Paine, klasikleşen sivil toplum devlet birliğini reddederek, sivil

toplum-devlet ikiliğinin toplumun özgürlüğü için öneminden belirtmiştir (Keane, 1993:60). Toplumun özgürlüklerini engelleyen devlet iktidarına karşı savaşıması gerektiğini belirtmiştir;

“Bu doğal haklar Tanrı tarafından verilmiştir ve bireylere, başkalarının doğal haklarına zarar vermeden ve bunları çiğnemenin, kendi rahat ve mutlulukları için özgür ve makul bir biçimde davranma olanağı sağlamaktadır. Bu anlamda doğal haklar, devletlerin meşruluğunu ölçmeye yarayan bir siyasal noktasıdır” (Paine, 1984:51’den akt: Keane, 1993:62-63)

Ayrıca Paine, aynı klasik economiciler gibi, medeni veya modern yönetimler ve sivil toplum arasında bir bağ kurarak, sivil toplumun ortaya çıkmasını medeni yönetimlere bağlamıştır. Çünkü Paine’ye göre, medeniyet ne kadar gelişirse devlete olan ihtiyaç o derece azalacaktır (Keane, 1993:65) Paine’ye göre, toplum kendini düzenleyebilen bir sivil topluma ulaştığı takdirde, devletin kurumlarına da ihtiyacı kalmayacak ve kendi kendini yönetebilme yeteneğine de kavuşacaktır. Paine’nin düşüncelerini yalına indirmek gerekirse, düşünürün göre, eğer sivil toplum kendi kendine yönetme ihtiyacını karşılayabilirse, toplumun ne devlete ne de yasalara ihtiyacı kalmayacaktır. Bu doğrultuda, Locke için ‘ortak yargıç’ olarak kabul edilen siyasal topluma da ihtiyaç kalmayacak, sivil toplum kendi kendinin yargıçı olabilecektir. Keane’ye göre bu aşamada (1993:60), devlet gerekli bir kötülük gibi gözükürken, sivil toplum da bu duruma karşı ortaya çıkan bir iyilik gibi nitelendirilmiştir. Paine’nin devleti zamanı geldiğinde kalkacak bir kurum olarak görmesini de bu doğrultuda okuyabiliriz.

Bu evrede, sivil toplum kavramı kendine özgü dinamikleri ile bağımsız bir şekilde tartışılmaya çalışabilmiş ve Paine gibi yazarlar sayesinde liberal ideolojide önemli bir yer tutan ‘kendi kendine yönetebilme’ olgusu ortaya çıkmıştır. Bu evredeki düşünürlerin katkısı, sonraki evrelerdeki liberal düşünürler için de bir ‘ilham’ kaynağı olmuştur (Halifeoğlu&Yetiş, 2013:171).

1.2.3. Üçüncü Aşama: Sivil Toplum-Devlet İkililiğine Eleştirel Yaklaşımlar

İkinci aşamada devlet kurumuna karşı yükselen sivil toplum kavramı birçok tartışmayı da beraberinde getirmiş ve üçüncü aşamanın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Kısaca, bu aşama devlet yapısının sivil toplum üzerinden zayıflatılmasına kapsamlı bir şekilde karşı çıkan bir düşüncenin eseridir (Keane:1993:67). Alman filozof Friedrich Hegel öncülüğünde, devlete karşı ‘modern’ sivil toplum tanımına olumsuz bir eleştirel okuma getirilmiş ve devleti bu kadar ikincilleştirmenin tehlikeli olabileceğine dikkat çekilmiştir.

Bu dönemin öncüsü olan Hegel, özellikle liberalizmin anlamlandırdığı, sivil toplum kavramını özel çıkarların dünyası ve modern dünyanın bir ürünü olarak görmektedir (Keane, 1993:68). Hegel’in sorunsalı içinde sivil toplum, aile ve devlet ile birlikte, ‘ahlaki yaşamın’ (sittlichkeit) üç gelişim uğrağından biridir (Yetiş, 2003:36) Sivil toplumu, bu üç alan arasında, bireylerin çıkarlarını koruduğu ve daha da arttırmaya çalıştığı alan olarak gören Hegel, aile alanını ise tikel çıkarların doğal birlikteliği olarak görmektedir.

Hegel’e göre devlet alanı ise, etik yaşamın en belirgin hali ve uğrağıdır ve evrenselliğin gerçekleştiği yerdir (Doğan, 2009:167). Etik yaşamın uğraklarından biri olan sivil toplum ise, basit aile düzeni ve karışık evrensel devlet arasında bir alanda durmaktadır (2009:167). Aile ve devlet arasında bulunan bu alan, tarihsel süreç içerisinde üretilmiş olup, devlet ve aile gibi bir ahlaki yaşam alanı olarak ortaya çıkmıştır.

İkinci evreye nazaran, Hegel sivil topluma daha olumsuz bir okuma getirmiştir. Hegel sivil toplumun öğeleri arasında herhangi bir özdeşlik olduğuna inanmamaktadır (Keane, 1993:68). Bu yönden modern sivil toplumu çıkarların birbirleriyle çatıştığı bir savaş alanına benzetmektedir. Hegel’in anlatısında sivil toplum, aslında her toplumsal grubun kendi çıkarlarını önemsediği bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu doğrultuda, Hegel sivil toplumu ‘evrensel bencillik’ uzamı olarak görmekte ve ahlaki çöküş ya da yozlaşmanın zorunlu olarak ortaya çıktığı bir alan olarak tanımlamaktadır (Halifeoğlu&Yetiş, 2013:172). Tamer’e göre Hegel için sivil toplum, burjuva toplumuyla eş değerdir. Ne özgürlük getirici bir alandır ne de toplumsal bir sözleşmeyle daha fazla gelişmektedir (2010:99).

Dolayısıyla, Hegel'in düşüncesinde sivil toplum, sürekli olarak devlet gözetimine ve denetimine ihtiyaç duyan bir olguya dönüşmektedir (Keane, 1993:67). Bu doğrultuda, sivil toplum çıkar çatışmalarının yaşandığı bir alan olduğuna göre, devletin de bu çatışmaları düzenleyen bir araç olması gerekmektedir (Duman&Barut, 2015:872). Dolayısıyla, devlet sivil toplum karşısında güçsüzleştirilmemeli, tam tersine sivil toplum karşısında önceliklendirilmelidir.

Mardin Hegel'in sivil topluma karşı devleti öne çıkarmasını ise bize daha yalın bir şekilde açıklamaktadır; *"çıklarlar sistemi' olan sivil toplumun her zaman düzenleyen bitaraf bir güce ihtiyacı vardır ve bu yüzden de tarih 'devlet' olgusunu yaratmıştır"* (Mardin, 2003:14). Mardin, Hegel'in anlatısında, toplumsal evrelerin gelişiminde sivil toplum kadar devlet kavramının da önemli olduğunu vurgulamaktadır. Hegel'e göre devlet, sivil toplum tarafından üretilen potansiyel sosyal eşitsizliğin veya adaletsizliğin giderilmesi için en önemli araç olmaktadır. (2003:14). Bu doğrultuda, Alman düşünöre göre sivil toplum, tarihsel bakımdan olduğu kadar kavramsal bakımdan da eksikliği olan bir toplumsal aşamadır, insan ancak devlet birimi içinde yaşadığı zaman 'en yüksek' amacına ulaşacaktır (2003:14). Hegel, ikinci evrede söyledikleri gibi devletin basit bir mekanizma olmadığını söyleyerek, devletin toplumun birliğini temsil eden önemli bir mekanizma olduğunu belirtmektedir (Keane, 1993:71).

Ayrıca, Hegel sivil toplumun devlet ve aile arasındaki uzlaştırıcı bir alan olması gerekirken, modern sivil toplumun aile bireylerini aile bağlarından koparan, aralarındaki uyumu bozan ve birbirlerinin hasmı haline getiren bir kurum haline geldiğini belirtmiştir (Çaha, 1996:185). Alman düşünöre göre bunun nedeni, sivil toplumun bireylerin çıkarlarına ve karşılıklı bağımlılığa dayalı bir ekonomik gereksinimler sistemine dönüşmüş olmasıdır (Doğan, 2009:171). Bu doğrultuda, sivil toplumun toplum içinde daha sakinleştirici bir alan olması gerekirken, tansiyonun daha da yükseldiği bir alan haline dönüştüğünü nitelemektedir (Çaha, 1996:185).

Diğer taraftan, Hegel sivil toplumun doğal bir durum olmadığını belirterek, modern sivil toplum kavramının bir kesimin aşırı gelişmesine neden olabileceğini düşünmüştür, aşırı gelişen kesimin de sivil toplum içinde diğer kesimleri baskı altına alabileceğini belirtmiştir (Keane, 1993:69). İşte tam da bu yüzden Alman düşünür, bencil ve benmerkezci insanların yer aldığı bu toplumsal uzamın kendi başına

bırakılmaması gerektiğini düşünmektedir (Halifeoğlu&Yetiş, 2013:173). Çünkü Hegel'e göre sivil toplum, çıkar çatışmalarını ve sorunlarını kendi içinde çözmekten de yoksundur, bu yüzden Hegel devletin denetiminde kalmadığı sürece sivil toplumun sivil kalabileceğine inanmamaktadır (Keane, 1993:70). Devlet, bu çatışma ve çelişki unsurlarını tikel ve evrensel alanında bir senteze dönüştürmeyi başarmak zorundadır (Tamer, 2010:98).

Hegel'in anlatısında, bireylere ve toplumsal gruplara önemli görevler verilmiştir (2010:99). Devlete 'kutsallık' katan Hegel için, bireylerin devletin otoritesini koşulsuz kabul etmeleri de büyük önem taşımaktadır. Sivil toplumun kendi içindeki çelişkileri çözemediği takdirde, 'korumacı' olan devlet her zaman ortaya çıkıp, sivil toplumun içindeki çatışmaları çözecektir ve bu doğrultuda, toplumsal özneler de devletin korumacı olan bu tavrına saygı duymak zorundadır. Bu doğrultuda Hegel, evrensel çıkarları korumak adına olan devlet müdahalelerini de meşrulaştırmaktadır (Keane, 1993:72). Çünkü bu müdahaleler sivil toplum kavramını korumak adınadır. Keane'ye göre Hegel, devlet düzenlemelerine karşı her zaman bir güven duymuştur, çünkü Hegel'e göre devlet, her zaman toplumun yararına karar veren ve bu yüzden sorgulanamayacak bir kurum olmuştur.

Üçüncü evrenin bir diğer önemli düşünürlerinden olan Karl Marx ise sivil toplum-devlet ikiliğini tekrar yorumlayan Hegel'i ciddi ve kapsamlı bir şekilde eleştirmiştir. Marx, asıl önemli ve belirleyici olan 'etik yaşam' uğrağının devlet değil, sivil toplum olduğunu belirtmiştir (Savran, 2013:194). Gülnür Savran gibi birçok düşünür, Marx'ın Hegel'den aldığı bu ikiliği ve diyalektiği tam tersine çevirdiğini söylemektedir (2013:63).

Marx'a göre sivil toplum ve devlet arasındaki ikilik, tarihsel gelişimin bir ürünüdür (2013:35). Daha önceleri feodal düzende tüm ilişkiler bir siyasallık barındırıyordu ama feodalitenin çöküşünden sonra tüm toplumsal ilişkiler siyasal bağlarından kurtulmuştur. Siyasal bağlardan kurtulma sonrası politik alan özel bir alan haline gelmiş ve sivil toplumbu alanın karşıtı olarak nitelendirilmeye başlanmıştır. Hegel'in tarihselci bakış açısıyla benzerlik göstererek, Marx sivil toplumun ancak burjuvazi ile birlikte geliştiğini iddia etmektedir. Çünkü Marx'a göre sivil toplum, mülkiyet ilişkilerinin kendini antik çağlar ve feodal düzenden ayırdığında ortaya çıkabilmiştir (Marx&Engels, 1976). Marx, sivil toplumun liberal

ve modern toplum ile beraber geliştiğine inansa bile Hegel'in tersine sivil toplumdaki çıkar çatışmalarının devlet ile çözüleceği tezine katılmaz (Karadağ, 2003:48). Çünkü Marx'a göre, tarihsel süreçte devlet asla çıkar çatışmalarından bağımsız olmamıştır. Devlet, bu noktada, sivil toplum ve burjuva sınıfının çıkarlarını korumakla ve geliştirmekle görevlidir.

Marx'a göre sivil toplum, *"burjuvazinin kendi hegemonyasını kurduğu, kapitalist sömürüyü gizleyen ve dolayımlayan eşitlik ve özgürlük alanıdır."* (Savran, 2013:12) Sivil toplumdaki eşitlik ve özgürlük alanları da bu sömürüyü engellemekte, aksine bu sömürüye yardım etmektedir. Bu yüzden de Marx, sivil toplumu kısaca sömürenin ve sömürünün gizlendiği yer olarak tanımlamaktadır (2013:12). Marx'a göre sivil toplum, üretici güçlerin belli bir aşamasında bu güçlerin tüm maddi ilişkilerini kucaklamakta, ve bu doğrultu da sivil toplum tüm ticaret ve sanayi hayatını da kapsamaktadır. Bu noktada, sivil toplum kavramının anlamı devleti de ulusu da aşmaktadır (Marx, 1983:76'dan akt: Bobbio, 1993:101). Marx'ın düşüncesinde, sivil toplumu koşullandıran ve düzenleyen devlet değil, aksine devleti koşullandıran ve düzenleyen sivil toplum kurumudur (Bobbio, 1993:94). Sivil toplumu 'tarihin gerçek odağı ve sahnesi' olarak gören Marx, sivil toplumun ekonomik yapıda konumlanmasından dolayı da, sivil toplumun devlet üzerinden üretim ilişkilerini şekillendirdiğini savunmaktadır (1993:103).

Karadağ'a göre, Marx için devlet tam da sivil toplumun bir yansımasıdır. Yansıması demektir çünkü sivil toplumdaki toplumsal gruplar kendi çıkarlarını aynı devletin çıkarlarıymış gibi göstererek, kendi toplumsal çıkarlarını tüm ulusa genellemektedir (Karadağ, 2003:48). Genel irade olarak ortaya konan çıkarlar, aslında burjuva toplumunun kısmi çıkarlarıdır. Devletin düzenlemeleri de sivil toplum nedeniyle ekonomik olarak üst sınıfta olanların çıkarlarına göre değişim göstermektedir. Bu doğrultuda, Marx için sivil toplum üstyapıda değil altyapıda bulunmaktadır (Bobbio, 1993:102). Marx'ın perspektinde sivil toplumun ne kadar önemli bir kavram olduğunu kavramı alt yapıya yerleştirmesinden anlayabiliriz.

Marx'a göre sivil toplumun tanımı modern devlet ve kapitalist ekonomik sistem ile birlikte önemli bir değişime uğramış ve dolayısıyla sivil toplum tanımı liberal değerlerle yakınlaşmıştır (Yetiş, 2003:41). Devlet de bu değişim ile birlikte, sivil toplumun resmi sözcüsü haline gelmiştir. Bu yüzden, devletin sivil toplumun

içindeki çatışmaları ve çelişkileri çözeceğine inanmayan Marx, bu noktada Hegel'den ayrılmaktadır. Marx'a göre sadece sivil toplum bu ilişkileri kendi içinde çözebilme potansiyeli taşımakta ve bu çelişkilerin sınıf belirlenimli dinamiklerin kaldırılmasıyla birlikte ancak aşılabileceğini ileri sürmektedir (Yetiş, 2003:41). Hegel'e göre devlet, sivil toplum karşında düzenleyici, belirleyici ve korumacı pozisyonda iken, Marx'ın formülünde sivil toplum, devletin toplumdaki sınıf ilişkilerinden türetilmesine yol açan altyapısal bir kurumdur (Yetiş, 2003:70).

Bi diğer önemli noktaya değinen Marx, sivil toplum-devlet ikiliğinin somut birey ve soyut yurttaş ikiliğinin ortaya çıkmasına neden olduğunu iddia etmektedir (Halifeoğlu&Yetiş, 2013:175). Alman düşünürüne göre, siyasal devletin yarattığı siyasal yurttaş, insanın diğer insanlarla yurttaşsal ilişkiler geliştirdiği bir uğrak olan devlette şekillenmektedir. Soyut yurttaş ise bir egoizm alanı olarak sivil toplumda şekillenmektedir;

“Tam bir politik devlet, özü gereği, insanın maddi yaşamına karşıt olarak insanın türsel yaşamıdır. Bu egoist yaşamın tüm önkoşulları, devlet alanının dışında sivil toplumun içinde varlığını sürdürür, ama sivil toplumun özellikleri olarak.” (Marx, 1997b:18'dan akt: Halifeoğlu&Yetiş, 2013:175)

Marx, devletin tarihsel sürecin nihai bir uğrağı olmadığını söylemekte ve aşılması gereken bir kurum olarak görmektedir (Bobbio, 1993:94). Yine Marx'a göre, sivil toplumun içindeki dinamikler değişirse devlet biriminin içindeki dinamikler de değişecek ve eski işlevlerine bir daha sahip olamayacaklardır. Buna bağlı olarak da, eğer sivil toplumun kendi içindeki liberal ve burjuvaya ait değerlerde bir değişim olursa, Marx'ın olası olarak gördüğü siyasi devrimin oluşmasında da sivil toplum büyük bir rol oynayacaktır (Bobbio:1993:95).

Bu evrenin bir diğer önemli düşünürü ise İtalyan Marksist Antonio Gramsci'dir. Gramsci, sivil toplum ve devlet ikiliğinden bahsederken Hegel ve Marx'tan esinlenip, iki düşünürü de aslında kendi sivil toplum düşüncesinde eritmiştir (Boggio, 1993: 103). Gramsci sivil toplumu (rıza uğrağı) hegemonya yolunda zor uğrağı (siyasal toplum) ile beraber üstyapının iki uğrağından biri olarak nitelendirmekte ve bu doğrultuda siyasal düşüncesini inşa ederken sivil toplumu kilit bir rolde kullanmaktadır (Bobbio, 1993:117). Sivil toplum ve devlet arasında analitik bir ayrışmadan bahseden Gramsci, bu ayrışmada, baskı zor ya da tahakküm işlevini

devletin; karşılıklı rıza, ikna ve hegemonya işlevini sivil toplumun üstlendiğini belirtmektedir. (Halifeoğlu&Yetiş, 2013:180).

Gramsci'nin anlatısında hegemonya kavramı merkez bir roldedir, bu yüzden ilk olarak hegemonya kavramının kısa bir tanımıyla başlamak kavramı anlamak adına bize yardımcı olacaktır. Gramsci'ye göre hegemonya kavramı, *“egemen sınıfın, karşıt gruplar üzerinde zorunlu olarak uyguladığı zorlama demektir. Fakat bu kavram, proletarya ile işbirliği yapmaya hazır olan ve bu tutumuna etkinlik kazandırılması söz konusu olan müttefiklerinin fikir ve kültür alanında yönetilmesi de demektir.”* (Gramsci, 2014:28) Egemen sınıf vurgusundan anladığımız üzere, hegemonya kavramı aslında belirli toplumsal sınıflara bağlıdır (Morton, 2011:135). Bobbio'ya göre ise Gramsci'de hegemonya kavramı 'kültürel öncülük' anlamına da gelmektedir (1993:112-113). Ancak, bu kültürel öncülük siyasi öncülüğü dışlamamaktadır, aksine siyasi öncülüğü de kapsamakta ve kavramla bütünleşmektedir. Ayrıca, Keane'ye göre (1993:114), hegemonya terimi sivil kültürün gelişmesiyle ilgili olan tüm sivil kurumları da kapsamaktadır. Bu doğrultuda, hegemonya kavramı modern, kontrolcü ve daha geniş bir sivil toplum anlayışını nitelendirmektedir.

Gramsci de tıpkı Hegel gibi, 'etik yaşamın' bir uğrağı olarak tanımladığı sivil toplumu, egemen sınıf hegemonyasının yeniden üretildiği ahlaki bir alan veya uğrak olarak çözümlemiştir (Halifeoğlu&Yetiş, 2013:177). Gramsci'ye göre sivil toplum kavramı, egemen grubun bütüne karşı uyguladığı siyasal ve kültürel hegemonya işlevine tekabül etmektedir (Bobbio, 1993:102). Dolayısıyla egemen olan yapı, ideoloji ve kültür alanında çok daha aktif bir rol olmaya çalışmaktadır ve bu doğrultuda, sivil toplum kavramı sayesinde toplum üstünde kültürel bir hegemonya kurmaya çalışmaktadır. Gramsci, özellikle Batılı toplumlarda kültürel alan mücadelesinin çok daha net bir şekilde görülebileceğini belirtmiştir (Keane, 1993:35). Ayrıca Gramsci'nin düşüncesinde, hegemonyanın ele geçirilmesi iktidarın ele geçirilmesini de önelemekte ve bu yüzden sivil toplum üzerindeki mücadele her gün yeniden üretilerek devam etmektedir (Bobbio, 1993:114). Sivil toplum üzerindeki mücadeleler kendi içindeki yapılar ile birlikte sürdürülmeye çalışılmaktadır (Morton, 2011:134). Bu yapıların içinde dernekler, vakıflar, gazeteler, müzeler kitaplar, okullar ve hatta cadde adları bile bulunmaktadır

(2011:134). Yapılardan da görüldüğü üzere, hegemonya bir baskı aracı olmaktan çok, bir 'fikir şekillendirici' gibi faaliyet göstermektedir (2011:163). Gramsci, bu yapılar ile birlikte hegemonyanın topluma 'organik' olarak aktarıldığını iddia etmektedir (Gramsci'den akt: Morton, 2011:135). Gramsci bu duruma organik adını vermiştir, çünkü Gramsci'ye göre organik fikirler; kitleleri örgütleyen, ve insanların hareket ettiği konum, mücadele, bilinci kazandığı alanı yaratan fikirlerdir (2011:186).

Diğer taraftan, Gramsci Marx'ın aksine sivil toplumu yalnızca ekonomik faaliyetlerle sınırlandırmamıştır. Gramsci'ye göre sivil toplum kavramı, maddi ilişkilerin tümünden çok, ideolojik-kültürel ilişkilerin tümünü de kapsamaktadır (Bobbio, 1993:103). Dolayısıyla, Marx'ın aksine, Gramsci, sivil toplumun altyapısal alana ait değil, üstyapısal alana ait bir kavram olduğuna inanmaktadır (Bobbio, 1993:102). Gramsci devlet konusunda ise Marx'a benzer bir görüş bildirmektedir. Gramsci'ye göre, devlet toplum tarafından koşullandırılan bir kurum olması nedeniyle, evrensel çıkarları değil, kısmi çıkarları temsil etmektedir (Bobbio, 1993:95). Dolayısıyla, devlet kendi içinde bir amaçtan çok, burjuvanın hegemonyası doğrultusunda bir baskı aracına dönüşmektedir. Ayrıca, egemen sınıfın kontrolündeki devletin eskiden çok daha fazla bir şekilde baskıya ve zora başvurduğunu söyleyen Gramsci, kapitalizm ile birlikte dönüşmeye başlayan modern devletin, kendiliğinden rızanın, baskı ve zorbadan daha etkili olduğunu fark ettiğine inanmaktadır (Akpınar, 2001:37-38). Liberal klasik ekonomici gelenek, devleti sadece bir bekçi gibi görmüş, devleti de sivil toplumun gereksinimlerini karşılayan minimal bir birim gibi görmüştür ve bu doğrultuda, devleti sivil toplumdan tamamen bir ayrı olan olarak görmeye başlamışlardır. Ancak, Gramsci bu düşünceye katılmamaktadır, Gramsci'ye göre, devleti siyasi toplum içerisindeki eylemlerle sınırlandırmak, devleti basite indirgemektir (Gramsci'den akt: Morton, 2011:130). Gramsci için devlet, sivil toplumu bile kapsayan bir kavramdır. Dolayısıyla, devlet sivil toplumun dışında bir alan değildir, politik toplum ve sivil toplumun bir toplamıdır (Morton, 2011:172). Bu doğrultuda, devletin de kültürel hegemonik süreç içinde kendi işlevleri vardır, hegemonya süreci sadece sivil toplum ile sınırlı değildir. Hatta Carnoy'a göre, devlet gerektiğinde hegemonik bir aygıt gibi bile kullanılmaktadır (Carnoy, 1984:73).

Son olarak Gramsci, egemen grubun karşı hegemonya tehlikesine karşı sürekli olarak hegemonyayı yeniden inşa etmesinden bahsetmektedir (Morton, 2011:142). Aksi takdirde, siyasal toplumun sivil toplumun içinde erime tehlikesiyle karşı karşıya kalabileceğini belirtmektedir (Bobbio, 1993:116). Gramsci, sivil toplumun da devletin bir parçası olduğunu hatırlatarak, karşı hegemonyanın elinde bulundurduğu sivil toplumu etkili bir şekilde kullandığında, devletin hegemonya araçlarını zaman içinde güçsüzleştirebileceğini belirtmiştir (Arslan, 2001:57). Eğer karşı hegemonya grubu sivil toplum araçlarını etkili bir şekilde kullanabilirse, bu güçsüzleşme durumu ile birlikte devletlerin bu sayede ortadan kalkabileceğine inanmıştır. Bu durumda, ideal olan demokratik sosyalizm gerçekleşebilecektir (Arslan, 2001:57). Ancak burada bir çelişki göze çarpmaktadır, Gramsci'nin düşüncesinde devlet sivil toplumu da kapsamaktadır ve aslında Gramsci, sivil toplumu sivil toplum aracılığıyla kaldırmaktan bahsetmektedir (Keane, 1993:38). Keane'ye göre Gramsci'nin bu düşünceleri bu yönden biraz çelişkili ve oportünist olarak kalmaktadır (1993:38).

1.2.4. Dördüncü Aşama: Devlete Karşı Bir Güvence Olarak Sivil Toplum

Son aşama, sivil toplumun kapsamlı bir eleştirisini yapan üçüncü aşamadaki düşünceye bir tepki olarak doğmuştur. Bu aşamada, en çok dikkat çeken düşünür ise 19. yüzyılda yaşayan Fransız Alexis de Tocqueville olmuştur (Keane, 1993:74). Tocqueville, devlet-sivil toplum ayrımını bulanıklaştıran üçüncü aşamanın düşünürlerine karşı, sivil toplum ve devlet alanlarının arasındaki ayrımı tekrar çizmeye çalışmıştır. Tocqueville, devlet müdahalesinin sivil toplumu etkisiz hale getireceğini belirterek, devletin siyasi gücünü kötüye kullandığında buna karşı tek güvencenin sivil toplum olabileceğini belirtmiştir (Tamer, 2010:100).

Bu evrede sivil toplum kavramı, Tocqueville önderliğinde devlet müdahalesini en aza indirmeye çalışan bir savunma aracı olarak görülmeye başlanmıştır. Tocqueville'ye göre, çoğulcu ve kendi kendini örgütleyebilen sivil toplum, demokrasinin vazgeçilmez bir ön koşulu olarak kendini göstermektedir (Keane, 1993:83). Fransız düşünür Tocqueville, 'Amerika'da Demokrasi' (1835) adlı eserinde, Fransa'da halk ile devlet arasında bir kuruluşun olmaması nedeniyle,

devletin halkını acımasızca ezdiğinden bahsetmiş ve Amerika toplumunu doğru bir sivil toplum örneği olarak Avrupalılara sunmuştur (Tamer, 2010:99-100). Tocqueville Amerikan halkının sosyal hayatında yaşadığı neredeyse tüm sorunlar için dernekler veya vakıflar kurduğunu belirterek, toplumun sorunları bu kuruluşlar sayesinde çözdüğünden bahsetmiştir (2010:100). Örneğin, toplumun güvenliğini sağlamak, ticareti geliştirmek, endüstri inşa etmek, ahlaki, kültürel ve dini değerleri geliştirmek için birçok dernek kurulmuş ve toplumdan birçok insan bu kuruluşlara özgürce katılmaya başlamıştır (2010:101). Bu doğrultuda, Amerika'daki sivil toplum kuruluşlarının ülke içinde modern sivil toplumun ilkeleri olan demokratikleşme, uzlaşma ve eşitlik gibi değerlere yaptığı katkılardan bahsetmiştir. Sivil toplumun gelişmesi sayesinde, Amerikan halkının kolayca örgütlenebilmesinden bahseden Tocqueville, Amerika'da her yaştan, ideolojiden ve statüden insanın kolaylıkla bir araya gelmesinin önemini belirtmiştir (Keane, 1993:78). Tocqueville, İkinci evredeki klasik ekonomici düşünürlerin idealize ettiği ortamın Amerika'da yaşanmaya başladığını belirterek, Amerika'da sivil toplumun devlet karşısında öncelikle duruma geçtiğini belirtmiştir. Bu doğrultuda, liberalizm ve burjuvayla gelişen sivil toplumun kendi içinde özgür olmaya ihtiyacı olduğu için ve bunun için devletin toplumsal hayattan yavaş yavaş çekilmesi önemli bir adım olarak kendini göstermekteydi.

Tocqueville'ye göre, Batının baskıcı modern devletleri düşündüğümüzde Amerika'daki bu gelişmeler oldukça önemliydi (1993:78). Çünkü Tocqueville'ye göre, o dönemlerde Batıda yükselen modern devlet tarihin hiçbir döneminde bu kadar güçlü olmamıştı (1993:79). Bu dönemlerde modern devlet, toplumun her alanını kapsamaya başlamış ve despotizmini gittikçe arttırmaya başlamıştı. Dolayısıyla, sivil alanlar da devletin gözetleyici ve denetleyici güçlerine teslim olmaktaydı (1993:79). Tocqueville'ye göre, modern devlet despotizmi diğerlerine göre biraz daha ılımlı, farklılaşmış olsa da daha mutlaklıktır (1993:79). Modern merkezileşmiş devlet toplumun her alanını ince ayrıntılarına kadar kontrol etmeye çalışmaktadır. Devlet, sözde halkın refahını sağlamak adına, toplumdaki her alanı gözetim altında tutmaktadır (1993:80). Tocqueville'ye göre, Avrupa'da sivil toplum, modern devlet despotizminin yarattığı düzenlemeler yüzünden devlet yönlendirmesi olmaksızın toplum içinde herhangi bir görev de alamamaya başlamıştır (1993:78). Bu doğrultuda, bireyler ve gruplar, zorlama olmaksızın, siyasi alanla istemeden de

olsa bir etkileşim içerisine girmeye başlamışlardır. Tocqueville'ye göre, devlet ile sivil toplumun birlikteliği artmaya devam ederse, modern devletin despotizmi de aynı şekilde artmaya devam edecektir (1993:83) Aksi takdirde, sivil toplum ve devlet arasında özdeşlik azalırsa, devlet ve toplum arasında tampon görevi görmeye başlayacak olan sivil toplum kuruluşları sayesinde devlet despotizmi de azalmaya başlayacaktır. Çünkü sivil toplum kuruluşları bireylerin ve toplumsal grupların devlete karşı koruma görevini daleceklerdir.

Diğer taraftan Tocqueville, her koşulda devleti savunmanın daha tehlikeli gelişmelere yol açabileceğini belirtmektedir (1993:74). Her koşulda devleti savunmanın (belki de burada Hegel ve Hegel gibi düşünenleri kastetmektedir) modern devlet despotizmini daha da arttırmasından endişelenmektedir. Tocqueville, devletin faaliyet alanlarının kısıtlanmasının ve sivil topluma bırakılmasının, merkezileşmiş devletin gücünü azaltma yolunda önemli adımlar olduğundan bahsetmektedir (Tamer, 2010:102). Çünkü devlet merkezileştiği sürece, faaliyet ve denetim alanı da genişletmekte ve despotizmini arttırmaktadır. Dolayısıyla, siyasal, toplumsal, hukuksal ve ekonomik rantlar da devlet üstünden doğmaya başlamaktadır.

Ayrıca, sivil toplumun devleti denetleme gücü yoksa devletin kendi çıkarları uğruna çok daha kolay popülist politikalar uygulayabileceğini belirten Tocqueville, bu durumun ortaya çıkması halinde üretimde olmayan 'asalak bir sınıfın' yönetim kadrolarını ele geçirme ihtimalinden bahsetmektedir (Tamer, 2010:103). Üretim ve yönetim hakkında bir bilgisi olmayan 'asalak sınıf', devlet tarafından uygulanan popülist politikaların da devam etmesine sebep olabilmekte ve bu durum birçok ekonomik ve siyasi krize gebe olabilmektedir.

Özetle, Fransız düşünür son evrede, sivil toplumu devlet karşısında önceliklendirmiş ve sivil toplum ile siyasal toplumun ayrılığının önemini modern devlet despotizmi üzerinden anlatmaya çalışmıştır. Tocqueville, devletin kamusal hayattaki pratiklerimize karışma hakkı olmadığını söyleyerek, Amerika örneğindeki gibi sivil toplumun aslında toplumsal sorunlara çözüm bulmak önemli bir araç olduğunu belirtmiştir. Tocqueville'nin sivil toplumu da günümüz liberalizm anlayışlarıyla temellendirmesi, bu dönemlerde onu en çok konuşulan sivil toplum kuramcılarından biri haline getirmiştir.

1.3. GÜNÜMÜZÜN MODERN DÜNYASINDA SİVİL TOPLUM

Sivil toplum kavramının günümüzdeki tartışmaları, üçüncü ve dördüncü aşamaya paralel bir şekilde hala devam etmektedir. 1980 sonrası sivil toplum, neo-liberalizm ve küreselleşmenin de etkisiyle, demokratikleşmenin en önemli koşullarından birisi olarak kabul edilmeye başlanmış ve küresel bir boyutataşmıştır. Buna bağlı olarak, yeni kavramlar modern sivil toplumun içine eklenmeye başlanmış ve sivil toplum üzerinden yapılan tartışmalar artarak devam etmiştir. Modern sivil toplum kavramını her yönüyle kapsayacak bir tanımlama yapmak hala çok zor olsa da, ‘çoğulculuk’, ‘yasallık’, ‘özellik’, ‘katılım’, ‘özerklik’ ve benzeri kelimeler bu dönemde sivil toplumun en önemli kavramları haline gelmiştir. Yıldız bu kavramların, sivil toplum ve demokratiklik arasında bir korelasyon kurduğundan söz etmektedir (Yıldız, 2004b:87). Ayrıca, bu sivil değerler ile birlikte sivil toplumun meşruiyet kazanacağından da bahsetmektedir.

Keyman’a göre bu dönemde, sivil toplum, devlet ve birey arasındaki ilişkiler katılımcı demokrasi temelinde oturtulmaya başlanmıştır (2004:8). Bu yüzden de, *“sivil toplum, aktif vatandaşlık anlayışının yaşama geçmesine ve bu yolla da demokratik toplum yönetiminin katılımcı demokrasi temelinde gerçekleşmesine anlam veren bir kavram olarak tanımlanmaktadır.”* (2004:8) Yine Keyman’a göre son dönemlerde, sivil toplum kavramı artık toplumsal sorunların çözümünde önemli bir aktör olarak görülmekte ve toplumsal sorunlara etkili ve uzun dönemli çözüm bulma sürecine aktif olarak katılmaktadır. Bu süreç içerisinde, toplumsal grupların iktidarın politikalarını ne kadar değiştirebileceği, sivil toplumun da o ülke içerisinde ne kadar geliştiğini gösterecektir (Tunç&Aktaş, 1998:75).

Katılımcı demokrasinin yükselişi ile birlikte, modern sivil toplum örgütleri devlet ve toplum arasında bir tampon görevi de üstlenmiştir (Yıldız, 2004b:87). Sivil toplum, devlet ve bireyler arasında aracı gruplar rolüne bürünmüş ve bu rol sayesinde, toplum tarafından gelen talepler sivil toplum aracılığıyla devlete havale edilmeye başlamıştır. Katılımcı sivil toplum anlayışı ile birlikte, devlet ve sivil toplum bir etkileşim haline girmiş durumdadır. Günümüzün önemli düşünürlerinden İngiliz düşünür Anthony Giddens da, sivil toplum ve devlet arasındaki karşılıklı bir ilişkinin öneminden söz etmektedir (Tamer, 2010:103). Tamer’e göre Giddens,

devlet ve sivil toplumun karşılıklı olarak birbirini kontrol etmesini ve bu iki alanın birbirine yardım etmesinin önemini vurgulamakta ve dolayısıyla bunun belirli bir alanda ‘ortaklık’ olduğunu belirtmektedir (2010:103). Ayrıca Giddens, devletin ‘kötü’ ve sivil toplumun ‘iyi’ olarak kabul edilmesini ciddi bir şekilde eleştirmektedir ve sivil toplumun burjuvazi tarafından çoğulcu ve devlet dışı alan olarak doğrudan olumlanmasını, toplumdaki güç ve ilişkilerinin maskelenmesi anlamına geldiği için yanıltıcı ve sorunlu bir yaklaşım olarak görmektedir (Yıldız, 2004b:90). Giddens’in düşüncelerine paralel bir şekilde konulmak gerekirse, Giddens’in sivil toplum hakkındaki çözümlemelerinin Marksist sivil toplum anlatısına oldukça yakın olduğunu görmekteyiz. Giddens için sivil toplum tartışmasının temeli; sivil toplumu hem devlet ve siyasi aktörlerden oluşan siyasal toplumdan, hem de serbest pazara dayalı ekonomik toplumdan ayırıştırarak düşünmektir (Tamer, 2010:103). Giddens’a göre sivil toplum, toplumsal sorunlara demokratik ve uzun soluklu çözümler bulmak için önemli bir kavram olmak ile beraber, toplumun taleplerini siyasal topluma aktarmak için de önemli bir araçtır. Ancak, Giddens, devlet ve sivil toplum arasında da her zaman belirli bir mesafenin olması gerektiğini belirterek, bu doğrultuda, devletin tarafsızlık ilkesine sahip çıkması gerektiğini de vurgulamıştır (2010:103).

Modern sivil toplum sayesinde toplumsal alanlarda güçlü yeni değerler de kendini göstermeye başlamıştır. Örneğin, günümüzde modern sivil toplumun en önemli temel karakteristiklerinden biri katılımcı demokrasiden sonra çoğulculuk olmuştur. Nicholls’a göre, “Çoğulculuk bir kültür sahasına ya da geniş bir kanaatler, düşünceler, tavırlar alanının serbestçe bir arada bulunmasına olanak tanımaktadır.” (Nicholls’dan akt: Yıldız, 2004b:88) Sivil toplumun doğasını oluşturan çoğulculuk sayesinde farklı düşünceler ve görüşler bir araya gelip örgütlenebilmektedirler. Ancak ne yazık ki, özellikle gelişmekte olan ve gelişmemiş ülkelerde, farklı düşüncelerdeki sivil toplum örgütlerinin bir araya gelemediğini görüyoruz ve bu durumun ortaya çıktığı ülkelerde sivil toplum yeterince gelişmemektedir. Eğer sivil toplum alanında farklı görüşler bir araya gelebiliyorsa, sivil toplumun gelişimi çok daha hızlı bir şekilde olacaktır. Diamond’a göre ise çoğulculuk, siyasal alanı tekelleştirmeye çalışan dinsel, etnik hatta ekonomik iktidarların zayıflaması için de önemli bir atılım olacaktır (1944:67). Hatta iktidarın üstünde bir baskı unsuru olacaktır. Sivil toplumun çoğulcu yapısı merkezi iktidarın

zayıflaması konusunda da önemli bir işlev görebilir. Merkezi iktidar, çoğulcu yapının sağlandığı, farklı düşüncelerin bir araya geldiği bir sivil toplumu denetim altına almakta kesinlikle zorlanacaktır. Çaha'ya göre (1998:23), farklı düşüncelerin oluşturduğu ortamda bir dayanışma ruhu doğmakta ve herkesin bir diğeri için zorunlu bir unsur olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu sayede, farklılıklar da bir arada uzlaşma içinde ve güvence altında yaşayabilmektedirler.

Çaha'ya göre, modern sivil toplumun gelişmesi için önemli olan bir diğer karakteristik değer ise hukuk devletin varlığıdır (Çaha, 1998:22). Hukuk devletin başarılı olduğu ülkelerde, tüm vatandaşlar eşit bir statüde görüleceği için, devlet sivil toplum örgütleri arasında bir tarafı tutmayacak ve bu sayede her düşünceden örgüte de eşit mesafede olacaktır (1998:23). Kısaca, hukuk devleti, sivil toplumun çoğulculuğunu ve farklılıklarını güvence altına alacaktır. Bu sayede, hukuk devleti, farklı grupların ve kişilerin çıkarlarını da koruyarak demokratik zeminin hasar almadan devam etmesini sağlayacaktır (Yıldız, 2004b:91). Yıldız, yasal bir çerçeveye dayanmayan sivil toplumun çok kırılgan olacağını söyleyerek, kavramın bazı toplumsal grupların elinde ideolojilerinin anarşisine doğru bir eğilim gösterebilme potansiyelinden bahsetmiştir (2004b:91). Çaha'ya göre, böyle bir durumu özellikle otoriter devletlerde görmemiz çok olasıdır, çünkü otoriter devletler resmi ideolojiye yakın gruplara önemli ayrıcalıklar tanımaktadır (Çaha, 1998:20-21). Diğer toplumsal grupları ise sınırlandırıp, gelişmelerini engellemektedir. Dolayısıyla, demokratik sivil toplum ortamında resmi ideolojiye yakın sivil toplum örgütleri de ciddi bir derecede meşruiyetini kaybedecektir. Bu yüzden, farklı görüşler arasındaki uzlaşmayı sağlayan ve çatışmaları çözen bağımsız yargı ve hukuk devleti tüm sivil toplum örgütlerinin meşruiyetlerini genişletmesinde son derece önemli olgulardır (1998:21).

Keyman'a göre (2004:7), 1980 sonrasında sivil toplum, demokrasiye geçiş süreçlerinde birinci aktör olarak görülmeye başlamış ancak demokrasiye geçişin ön koşulu olarak görülen sivil toplum, bir yönden de tehlikeli bir kavrama bürünmüştür. Bu dönemde devlete atfedilen kutsallık sivil topluma da atfedilmeye başlanmıştır (Keyman, 2004:7). Demokratikleşme hareketinin ana unsuru olarak görülmeye başlayan sivil toplum, ancak liberal olduğu takdirde demokrasiye bir dayanak teşkil etmekteydi. Ancak, eleştirel düşüncelere göre ise (Althusser gibi), dominant bir

ekonomik sınıf ve burjuvanın olduğu yerde, sivil toplum alanının eşit olduğunu düşünmek hayalciliktir (Fraser, 2010:106). Çünkü liberal sivil toplum yapısının da içinde birçok eşitsizliği ve güç ilişkilerini barındırdığına inanmaktadırlar. Bu doğrultuda, Wood’a göre, sivil toplumun dünyaya ve toplumlara bir mutluluk getirdiği ya da toplum içinde bir uyum ve dayanışma yarattığına inanmak çok masumane bir inanış olarak kendini göstermektedir (Wood, 2016:293). Modern sivil toplumun kendine has bir baskıya, güç ve egemenlik yapısına ve herkese eşit olmayan bir sistemsal mantığa sahip olduğunu iddia etmektedir (2016:293). Dolayısıyla, sivil toplumu kutsallaştırmak bu noktada bazı olguları gözden kaçırmaya neden olabilmektedir.

Diğer taraftan, sivil toplum kavramı zaman ve mekana göre de değişiklikler göstermektedir, tek bir modern sivil toplum olgusundan söz etmek son derece zordur. Savran da bu duruma bir örnek vererek (Savran, 1984:31), 1980 öncesi sivil toplum kavramının sol partilerin geliştirdiği siyasi açılımlara paralel olarak kullanıldığını belirterek, sivil toplumun o dönemlerde sınıf dışı bir muhalefet alanı görüldüğünü belirtmektedir. Günümüzde ise sivil toplum, tamamen genel bir kabul olmasa da, neo-liberal sisteme eklemlenen bir kuruma dönüşmüş ve serbest, rekabetçi pazara geçiş de bir ön koşul olarak kabul edilmeye başlanmıştır.

1.3.1. Sivil Toplum Kavramının Yeniden Canlanması ve Kavramı Yeniden Anlamak

1980 sonrası yaşanan küresel değişim, sivil toplum kavramının önemini arttırmak ile beraber sivil topluma da yeni anlamlar yüklemeye başlamıştır. Öncelikle, Keane’ye göre 1980 sonrası yoğunlaşan neo-liberalizm, küreselleşme ve refah devletinin krizinin ortaya çıkması ile birlikte sivil topluma olan ilgi tekrar artmaya başlamıştır (1993:18). Diğer taraftan, Keyman ise bu dönemde sivil toplum kavramının karmaşılaştıkça artan tanımsal muğlaklığına dikkat çekmektedir (Keyman, 2004:2). Keyman’a göre, son dönemde sivil toplum içindeki muğlaklaşma ciddi sorunlara yol açmaktadır ve bu yüzden, sivil toplum artık suiistimale daha Açık bir alan haline gelmektedir (2004:2). Aynı doğrultuda, Gordon White da Keyman’a paralel bir şekilde, *“bu derece muğlak bir kavramın, siyasal kuramın büyük*

kilisesinin mahzenindeki tabutuna geri gönderilmesi gerektiğini” belirtmiştir.” (White’dan akt: Yumuşak, 2015:24) Yine Keyman’a göre, siyasi, ekonomik ve kültürel alanların güç sahipleri, kendi iktidarlarını ve çıkarlarını korumak için sivil toplum kavramını öne atmaya başlamış ve söylemlerini artık bu kavram üstünden meşrulaştırmaya başlamışlardır (Keyman, 2004:1-2). Sivil toplum kavramı bütün ideolojilere bir şekilde eklenilebildiği için, sivil toplumun muğlaklaşması da gün gittikçe artmaktadır.

Sivil toplumun yeniden canlanması kavramın anlamı ve işlevleri hakkında daha çok fikir ayrılıklarına sebep olmuştur. Keyman (2004:9), bu canlanmanın sebeplerinden biri olarak da refah devletinin krizinden bahsetmektedir. Neo-liberalizmin ortaya çıkmasıyla baş gösteren serbest pazar, küçültülmüş devlet gibi olgular bu krizin başlıca aktörleri gibi gözükmemektedir (Keyman, 2004:9). Ortaya çıkan yeni küresel olgular güçlü refah devlet geleneğine izin vermemekteydi. Dolayısıyla, devlet ekonomik ve toplumsal hayattan çekilerek, sivil topluma yeni alanlar yaratmaya başlamıştır. Keane’ye göre (1993:19), özellikle muhafazakârlar ve küreseller devletin piyasaya yaptığı etkilerinin olumsuz sonuçlar doğurduğunu söyleyerek, refah devlete karşı tartışmaların en önemli aktörleri olmuşlardır. Bu aktörler, sosyal refah devletinin toplumun refah seviyesini yükseltmek amacıyla yaptığı yardımlara eleştirel bir gözle bakmış, çünkü bu yardımların ekonomiye de zarar verdiğini söyleyerek, sosyal yardımların krizi daha da derinleştirdiğini iddia etmişlerdir.

Turhan’a göre (2010:5) , neo-liberalizm, devletlerin sosyal devlet niteliğini ortadan kaldırırken, toplumsal yaşamı daha rekabetçi bir yere dönüştürmüştür. Sivil toplum da neo-liberalizmin yarattığı toplumsal sorunları çözmek için sosyal devletin yerini alarak, gelişimini hızlandırmıştır. Çünkü sosyal devletler güçlerini kaybettikten sonra, toplumların kendi sorunlarını kendileri çözmekten başka bir şansı da kalmamıştır (2010:5). Sivil toplum örgütleri devletin hizmet götüremediği alanlarda artık boy göstermekte ve belirleyici bir role bürünmektedirler. Devletlerin kültürel ve sosyal faaliyetlerden çekilmesi ile birlikte sivil toplumlar da iyice yaygınlaşmakta ve daha fazla dikkat çekmektedir².

² *Refah devlet krizi daha ayrıntılı bir şekilde üçüncü bölümde tartışılacaktır.*

Erdoğan'a göre (1998:12), bu gelişmeler doğrultusunda, devletin gücü sivil toplum karşısında arttık gittikçe zayıflamaya başlamıştır. Bu doğrultuda, devletlerin artık kendinde bir varlık olmak yerine sivil toplumun bir organı konumuna geçtiklerini belirtmektedir. Turhan, aynı zamanda, devletlerin yönetim mekanizmalarını da sivil toplum örgütlerin ele geçirmeye başladığını iddia etmiş ve bu doğrultuda sivil toplum kurumlarının özellikle Batı toplumlarında öncelikli bir konuma geçtiğini belirtmiştir (Turhan, 2010:8). Özbek bu süreci devletin sosyal işlevlerinden arındırılma projesi olarak görmüştür, ona göre devletin sosyal işlevlerinden uzaklaştırılması neo-liberalizmin gelişmesi için çok önemlidir, çünkü piyasa kurallarına göre işleyen toplum ancak bu şekilde güçlenecek ve gelişecektir (Özbek, 2004:242). Bu doğrultuda Erdoğan, bu dönemde devletin meşruiyet gücünü ancak sivil toplumlardan alabileceğini belirtmiştir (Erdoğan, 1998:12).

Diğer taraftan, Çaha'ya göre ise, toplumsal alanda yükselen sivil toplum süreci otoriter veya totaliter devletlerde görmemiz son derece zordur (1998:22-23). Çünkü pazara ve liberal sisteme eklemlenmeyen devletlerde sivil toplumun gelişmesinin mümkün olmadığına inanmaktadır. Çaha'ya göre, otoriter veya totaliter devletlerde, merkezi güce sahip iktidarlar sivil toplumun gelişmesini her zaman kendilerine karşı bir tehlike olarak görmektedirler. Ve bu durum, bu ülkelerde sivil toplumun her zaman devlet eksenli gelişmesine sebep olmuştur (1998:23). Dolayısıyla, demokrat değerlere sahip olmayan ülkelerde resmi ideolojinin tersine sivil inisiyatifler alacak bir sivil toplum yaratmak her zaman biraz daha güç olacaktır (Çaha, 1998:23). Çaha'ya paralel bir şekilde Erdoğan'a göre, 1980'lerin sonuna gelindiğinde sivil toplum kavramının tekrar canlanmasında otoriter rejimler olan komünist ve sosyalist rejimlerin çökmesinin de büyük bir etkisi vardır (1998:5). Çünkü Doğu Avrupa ülkelerinde, sosyalist rejimlerin çökmesi nedeniyle yeni bir siyasal arayış başlamıştır. Dolayısıyla, liberal sivil toplum kavramı çöken rejimler sonrası komünist ve sosyalist ülkeler için demokratik sisteme geçiş için önemli bir araç olarak gözükmüştür (Erdoğan, 1998:5). Bu ülkeler de 'demokratikleşme' yolunda, liberal değerlerle donatılan kurumları kendi ülkelerinde inşa etmeye başlamışlardır ve inşa edilen kurumlardan biri de sivil toplum olmuştur (Tamer, 2010:90).

Çaha'ya göre (1998:23), daha önceleri sosyalist ve komünist devletlerde yaşamın yegane belirleyicisi devletler olmuştur ve toplumun her alanına yayılmışlardır Bu durum da o ülkelerde liberal sivil toplumun oluşmasını engellemektedir (1998:23). Doğu Avrupa'daki siyasal değişim ile birlikte, modern sivil toplum da eski sosyalist ve komünist ülkelere ulaşmış ve topluma yön vermeye başlamıştır. Erdoğan gibi düşünürlerin söylediği gibi, sivil toplumda, özel mülkiyet merkezi konumda olduğu için, küresel sistemde komünizm sonrası Doğu Avrupa'nın sivil toplum üstünden bir 'istilaya' uğramaması zaten düşünülemezdi (Erdoğan, 1998:8).

Ek olarak, günümüzde modern sivil toplum serbest piyasadaki rekabet ilkesine göre gelişmektedir (Çaha, 1998:22). Bu yüzden Erdoğan ve Çaha gibi düşünürler, Doğu Avrupa'da Sovyetler sonrası demokratikleşme hareketlerini, bu devletlerin ekonomik ve kültürel liberalizme geçmeleri ile açıklamaktadır. Çünkü onlara göre, liberal olmayan sivil toplumlar sadece otoriter ya da totaliter rejimin ayakları olarak kalacaktır (Çaha, 1999). Althusser (2014) ve Foucault'nun (2015) çözümlemelerinde ise, 'Totaliter' olarak etiketlenen devletlerin demokratikleşmek adına liberal değerler ile istila edilmesi çok da masum gözükmemektedir. Demokratikleşme adı altında, bu ülkeleri serbest ve rekabetçi küresel pazara eklemlenmesini sağlamak, egemen sistemin yeni bir hegemonya aracı gibi gözükmemektedir.

1.3.2. Althusser, Habermas ve Foucault ile Sivil Toplumu ile Yeniden Anlamak

1980 sonrası yeniden canlanan sivil toplumu daha rahat anlayabilmek amacıyla, 20. yüzyıl sivil toplum anlayışına damga vuran düşünürlerden Althusser, Habermas ve Foucault'a bakmak bu noktada elzem gözükmemektedir. Bu düşünürlerin geliştirdikleri kavramlar günümüzde hala geçerliliğini korumaktadır ve neo-liberal ile birlikte gelişen sivil toplum kavramını çözümlemekte bize ciddi şekilde yardımcı olmaktadır.

Öncelikle, Habermas'a göre sivil toplum (2003:52), devlet ve ekonominin dışında kalan istemli ya da gönüllü kuruluşlardır. Sivil toplum kavramı kiliseleri,

dernekleri, tartışma kulüpleri, siyasal partileri, sendikaları ve benzeri birçok kurumu kapsamaktadır. Habermas'ın 'kanaat oluşturuu toplumsal birlikler' olarak nitelendirdiği sivil toplum, kamusal tartışmalara da katkı getirerek, siyasal etkilere de yol açabilmektedir (2003:53). Ama Marx ve Gramsci gibi düşünürlerin aksine Habermas sivil topluma direkt bir politik karakter vermemeye çalışmaktadır. Habermas sivil topluma normatif bir yaklaşım ile bakmakta ve bu çerçevede gönüllüğe dayalı özerk bir alan olarak gördüğü sivil toplumu demokrasinin yaşandığı yer olarak kabul etmektedir (Demir, 2011:56). Aslında, sivil toplumu demokrasiyle özdeş hale getirerek, kavramı demokrasiyi besleyen bir kaynak olarak görmektedir.

Habermas'a göre (2003:53), sivil toplum kavramının son dönemlerde tekrar yükselişe geçmesinin en önemli sebebi, devlet sosyalizmine dayalı toplumlardaki karşıt grupların siyasal kamunun totaliter yapısına getirdikleri eleştirileridir. Habermas'ın sivil toplum üzerindeki bu tespiti liberal eksenli sivil toplum tartışmalarıyla önemli bir benzerlik göstermektedir. Bir bakıma, Habermas sivil toplumun canlanmasını yeni sermaye birikim sürecinin siyasal tarihi bağlamı içine yerleştirmektedir (Demir, 2011:49). Eğer Habermas'ın sivil toplum kavramını anlamak istiyorsak, iletişimsel eylem kuramını kesinlikle irdelemek zorundayız. Öncelikle Habermas'a göre iletişim, basit bir biçimde içeriğin bir başkasından başkasına aktarılması değildir, aksine iletişim ve dil, özneler arası hakikat arayışının önemli araçlarıdır (2001:33). İletişim, eylemleri kontrol eder, özneleri toplumsallaştırır ve en önemlisi uzlaşma işlevini yerine getirmektedir. İletişimsel eylem, Habermas'ın 'yaşam dünyası' (life world) olarak tanımladığı bir toplumsal bağlam içerisinde gerçekleşmektedir (Habermas, 2001:108). Yaşam dünyası, aynı zamanda uzlaşmaya varma konusunda kurucu bir görev de görmektedir. Yaşam dünyası, kamusal ve özel alanları içine alan bir bilinç evreni olmak ile birlikte, hem benliği oluşturma hem de iletişimsel eylem alanı oluşturmada kendini göstermektedir (Hasdemir&Coşkun, 2008:131). Sivil toplumu yaşam dünyasının içine koyan Habermas, sivil topluma normatif bir yaklaşım getirirken ve ona bir takım 'ideal' işlevler de yüklemektedir (Demir, 2011:56).

“Gönüllü birlik(telik)ler ve siyasal kültür ağı olarak sivil toplum sınıf yapılarından ayrılmıştır. Sivil toplumun toplumsal konumların eşitsiz dağılımını ve bunlardan kaynaklanan iktidar ayrımlarını (differentials) soğurması ve etkisizleştirilmesi beklenmektedir” (Demir, 2011:56).

Ayrıca, iletişimsel eylem alanının daha anlaşılabilir olması için de her katılımcının belirli normlara uyması gerekmektedir. Habermas, normlara uyma durumuna ‘ideal konuşma durumu’ adını vermiştir (Demir, 2011:59). İdeal konuşma durumu ise ‘evrensel ahlaki saygı ilkesi’, ‘karşılıklı birbirini tanıma’ ve ‘eşitlikçi karşılıklılık’ gibi bazı güçlü normlara dayanmaktadır. Benhabib’e göre İdeal konuşma durumunun en önemli dört koşulu ise şöyle sıralanmaktadır;

“1) Böyle bir müzakereye katılım, eşitlik ve simetri normlarına göre düzenlenir; konuşma edimlerini başlatma, soru sorma, sorgulama ve tartışma açma bakımından herkes aynı fırsatlara sahiptir. 2) Herkesin belirlenen konuşma normlarını sorgulama hakkı vardır (ilk ikisi simetri). 3) Herkesin söylem usulünün kuralları ve bunların uygulanma veya yürütülme tarzı hakkında savlar ortaya atmada eşit hakkı vardır. 4) Dışlanan kişi ya da grup, önerilen söz konusu normdan dolayı olumsuz olarak etkilendiğini gerekçeli olarak gösterebildiği sürece, baştan konuşmanın gündemini ve katılımcıların kimliğini sınırlayan kurallar yoktur” (Benhabib, 1999:53’den akt: Demir, 2011:59)

Hasdemir ve Coşkun’a göre (2008:131), modern demokrasi yolunda büyük önem taşıyan bu ilkeler, tartışmanın ne kadar meşru olduğunu da sağlayacaktır. Bu tartışmalarda önemli olan aslında ‘neyin’ tartışıldığı değil, ‘nasıl’ tartışıldığı olacaktır ve bu durum da tartışmanın meşruluğunu güçlendirecektir. İdeal konuşma durumunda sağlanan ‘görüş birliği’ ise, bir ifadenin gerçekliğinin ya da normlarının doğruluğunun temel ölçütü olacaktır (Held, 2010:568). Bozulmamış bir iletişim ve konuşma durumu, yaşam dünyasının güçlü bir şekilde kalması için son derece kilit bir roldedir. Herkese açık olan, güç ve ideolojik mücadelelerden kendini kurtaran ve rasyonaliteye dayanan ‘iletişimsel eylem alanı’, kamusal yaşamın varlığı için en önemli koşullar olarak kendini göstermektedir. (2010:568).

Ayrıca, Habermas’ın ‘yaşam dünyası’ anlatısında önemli olan bir diğer kavram ise kamusal alandır. Habermas’a göre kamusal alan, sivil toplumun içinden ortaya çıkan özgül bir alandır (Özbek, 2004:27). Habermas, kamusal alan kavramı ile toplumsal yaşamımız içinde kamuoyuna benzer bir şeyin oluşturulabildiği bir alanı kastetmektedir (Habermas, 2004:95). ‘Aktif Yurttaşlık’ kavramının çok önemli

olduğu bu alanda, “*öznel genel yarara ilişkin meseleler hakkında kısıtlanmamış bir tarzda, yani toplanma, örgütlenme, kanaatlerini ifade etme ve yayınlama özgürlükleri garantilenmiş olarak tartışabildiklerinde kamusal bir gövde biçiminde davranmış olurlar.*” (Habermas, 2004:95). Gazeteler, dergiler, televizyon gibi medya araçları da kamusal alanın en önemli iletişim araçları olarak ortaya çıkmıştır. Habermas için kamusal alanın yapısal dönüşümü, burjuva toplumun kendi kendisini alttan gelen bir baskıyla yönetme yolunda gösterdikleri iradedir (Demir&Sesli, 2007:281). Demokratik yönüyle dikkat çeken kamusal alan, önceki değişimler gibi üstten gelen bir baskıyla değişimi reddetmesiyle öne çıkmaktadır.

Bu doğrultuda, Habermas’a göre (2004:99), yurttaşlar topluluğu kamusal alan aracılığıyla burjuva toplumunun ihtiyaçlarını devlete iletmektedirler. Dolayısıyla, kamusal alan, burjuva toplumunda, devlete karşı bir eylem alanını da nitelemektedir. Habermas’a göre, kamusal alan ilkesinin ilk kez 18.yüzyılda ortaya çıkması da kesinlikle bir rastlantı değildir (2004:90). Çünkü burjuva ve sanayi toplumunun gelişimi ile beraber kamusal alan tartışmaları ortaya çıkmış ve bu sayede anayasal devlet düzenine girebilmiştir. Aynı şekilde, Habermas’a göre (2004:93), anayasalar, sivil toplum ve devlet arasındaki kamusal alanın varlığını temin etmektedir Kamusal alanın asıl amacı politik otoriteyi ‘rasyonel’ bir otorite haline getirmek ve bu sayede burjuva toplumuna ait olan ‘genel yararı’ garantilemektir (Habermas, 2004:99).

Kamusal alan, ideal olarak, demokratik siyasal sürece de etki eden bir kavramdır ve bu sürecin en önemli aktörleri de elbette sivil toplum örgütleri olacaktır (Çelebi, 2004:246) . Bu doğrultuda, kamusal alan kavramı aslında geniş ve gelişmiş bir sivil toplumun varlığıyla da birleşir. Kamusal alan, liberal sivil toplumdaki iletişim tarzları ile önemli bir şekilde benzerlik taşıyordur. Bu kavram, sivil toplum örgütlerindeki üyeler arası etkileşim ve tartışmanın bir ürünüdür, ancak salt bununla da sınırlı değildir (Çelebi, 2004:246). Etkileşim ve uzlaşma ile birlikte bozulmamış bir iletişimsel eylem sağlanmakta, sonucunda da kamusal alan kendini üretmeye çalışmaktadır. Liberal sivil toplumdan farklı olarak, kamusal alan devletten olduğu gibi, ekonomik toplumdan da kavramsal olarak ayrılmaktadır. *Kamusal alan “pazar ilişkilerinin değil, söylemsel ilişkilerin alanıdır; satın alma ve satmak yerine, fikir mücadelesi ve müzakere için bir sahnedir.”* (Fraser, 2004:105). Demokratik kamusal alan, her türlü çıkardan arınmış bir kamusalılık anlayışını benimsediği için

her türlü ticarileşmeye ve metalaşmaya da karşı olmak zorundadır (Özbek, 2004:34). Biraz önce bahsettiğimiz ideal konuşma durumunun varlığı da kamusal alanın demokratik bir yapıda olması için son derece önem taşımaktadır.

Fraser'a göre Habermas'ın kamusal alanı kamusal meseleler üzerine kısıtlanmamış ve rasyonel bir tartışma ideali taşımaktadır (Fraser, 2004:106). Tartışmanın herkese açık ve herkesçe erişilebilir olması ise kamusal alanda büyük bir önem taşımaktadır. Kamusal alan kavramı tüm çoğulculuğu ile halka ait olmalı ve toplumsal grupların her türlü politik söylem ve eylemleriyle katıldığı bir alan olmalıdır (Demir&Sesli, 2007:278). Tosun da devlet ve toplum arasında aracı olan kamusal alanın özerk olabildiği takdirde siyasal sistemi bile dönüştürebilecek potansiyelinden bahsetmektedir (2001a:71)

Diğer taraftan, Habermas'a göre (2004:95), devlet kurumu kamusal alanın asla bir parçası değildir. Devlet otoritesi çoğunlukla 'kamu' otoritesi olarak ele alınsa da, bu ele alının sebebi devletin tüm yurttaşlarının sorunlarıyla ve kaygılarıyla ilgilenme görevi yüzündendir (Habermas, 2004:95-96). Kamusal alan, toplum ve devlet arasında sadece aracı bir alandır.

Tartışmanın idealleri önemli bir potansiyel olsa bile, Habermas'a göre kamusal alanın ütöpik potansiyeli pratikte hiçbir zaman gerçekleşmemiştir (Fraser, 2004:106). Bilgi ve tartışmanın herkese açık ve serbest olması önceliği bir türlü yakalanamamıştır. Toplumsal grupların sınıf mücadelesi ve kutuplaşması nedeniyle kamusal alanın gittikçe zayıfladığını belirtmiştir (2004:107). Toplum, sınıf mücadelesi nedeniyle gittikçe kutuplaşmış ve birbirleriyle çatışma haline girmiştir, toplumsal sokak gösterileri de akla dayalı kamusal tartışmanın yerini almıştır (2004:107). Yine Habermas'a göre kamusal alan (2004:100), 1980'lere kadar hâkim olan sosyal devlet ile de başarılı bir uyum sağlayamamıştır. 'Kitle demokrasilerinin' koşulları ile kamusal alanın koşulları bir türlü sentezlenememiştir (2004:100). Habermas, bu dönemde büyük sendikaların ve örgütlerin kamusal alanı devre dışı bırakarak, devletle ve kendi aralarında politik uzlaşma arama isteğine dikkat çekmektedir (2004:101). Ayrıca, refah devlet ile beraber devlet kurumu özel alana yönelik müdahalelerini arttırmış ve devlet-toplum ayrımı bir kez daha sekteye uğramıştır (Hasdemir&Coşkun, 2008:128). Ayrımın ortaya kalkmasıyla beraber, kamusal alan, sivil toplum ve devlet arasındaki aracı görevini ve eleştirel niteliğini

sürdürememeye başlamıştır Dolayısıyla, bu ortamda toplum ve devlet iç içe geçmeye başlamıştır. Bu süreçte ortaya çıkan olgu ise refah devleti ve kitle demokrasisinin olduğu ortamda, liberal ve burjuva modeli kamusal alanın mümkün olmayacağı ve bu sistemde yeni bir kamusal alan modeline ihtiyaç olduğudur (Fraser, 2004:105). Ancak Fraser'a göre (2004:105), Habermas kamusal alandaki bu değişimi başarılı bir şekilde çözümlemesine rağmen, farklı bir kamusal alan modeli geliştirme çabası içine hiçbir zaman girmemiştir. Ancak, yükselen neo-liberalizm ve küreselleşme ile birlikte Habermas'ın kamusal alan kavramının önemi bu dönemde bir kez daha ortaya çıkmış ve modern sivil toplumların iletişimi için kamusal alanın gerekliliği tekrar konuşulmaya başlanmıştır.

Bir diğer önemli düşünür Althusser ise devlet ile sivil toplum arasında bir ayrıştırmayı gerekli görmemesi nedeni ile 'sivil toplum' kavramını reddetmiş gibi gözükse de, Gramsci'nin rıza ve baskı araçları olarak temellendirdiği yapıya benzer şekilde bir kavram geliştirmiştir (Çoban, 2006:104). Devletin aygıtlarını 'baskıcı' ve 'ideolojik' olarak ikiye ayıran Althusser, klasik Marksist devlet teorisine bir eleştiri getirmektedir (Althusser: 2014:17). Althusser, klasik Marksist devlet teorisine yeni bir ayrım getirerek, devlet aygıtı ve devlet iktidarı arasındaki ayrımın yanına devletin ideolojik aygıtları kavramını da getirmiştir. Devletin ideolojik aygıtlarının (DİA'ların) baskıcı devlet aygıtıyla aynı şey olmadığını söyleyen Althusser, bu ayrımla klasik Marksist teoriyi daha da ileriye götürdüğünü iddia etmiştir. (2014:50)

Devletin siyasi aygıtını da baskıcı devlet aygıtının bir parçası olarak gören Althusser (2014:16-17), baskıcı devlet aygıtının devlet başkanlığını, hükümeti, silahlı kuvvetleri, mahkemeleri, hapishaneleri ve onlara bağlı düzenekleri kapsadığını söylemektedir. Söz konusu baskıcı devlet aygıtının uç durumlarda şiddet kullanabileceğini belirterek, 'baskı' sözcüğünü bu yüzden kullandığını vurgulamaktadır (2014:50).

Diğer taraftan, DİA'lar sınıf mücadelesin verildiği yer olmak ile beraber, sınıf mücadelesinin konularını da kapsamaktadır (2014:14). Althusser, DİA'ları birbirinden ayrı ve uzmanlaşmış kurumlar olarak ifade etmektedir (2014:50). Bu doğrultuda, devletin ideolojik aygıtları Gramsci'nin sivil toplum kavramı ile önemli bir benzerlik göstermektedir. Bu kurumlardan bazıları dinsel, hukuki, sendikal ve kültürel gibi DİA'lardır. Althusser'in anlatısında, tek bir baskıcı devlet aygıtı

olmasına rağmen, devletin birden çok ideolojik aygıtı olduğu hemen gözümüze çarpmaktadır. Althusser'e göre, tam da bu yüzden, bu aygıtlar çevresinde dönen ideolojik mücadelede bir kazanana ulaşmak ve aygıtlar arasında birlik oluşturmak son derece zor gözükmemektedir (2014:51). Althusser, baskıcı devlet aygıtının tümüyle kamu alanında konumlanmasına rağmen, DİA'ların çoğunlukla özel alanlarda bulunduğuna dikkat çekmiştir (2014:51). Bu doğrultuda, sendikalar, medyalar, okullar, kiliseler gibi birçok kültürel kuruluşun özel alanda konumlandığını belirtmiştir. Bu doğrultuda, Althusser'in 'sivil toplum' kavramını da devletin ideolojik aygıtlarından biri olarak gördüğü aşıkârdır ve devletin bu aygıtı özel alanlarda, toplumsal hayatı belirleme konusunda, bir araç gibi kullandığına inanmaktadır (Çoban, 2006:94). Althusser bu iki farklı aygıtın işleyiş şekillerinin de farklı olduğunu söylemektedir. Baskıcı devlet aygıtı öncelikle baskı ve şiddet uygulayarak işleyiş gösterirken, DİA'lar ise öncelikle 'ideolojiyi' kullanarak ve yeniden üreterek işleyiş göstermektedir (2014:52). Ek olarak, devletin aygıtları ister baskıcı ister ideolojik olsun ama her halükarda hem şiddet hem de ideolojiyi kullanarak eş zamanlı çalışmaktadır (2014:52). Çünkü DİA'lar önceliklerini ideolojiyi yeniden üretmeye verseler de gerekirse baskıya ve şiddete başvurabilmektedirler.

Althusser'a göre (2014:60), ideolojik aygıtlar bireyleri devletin siyasal ideolojisine uydurmaya çalışmakla görevlendirilmişlerdir. Bu hedef doğrultusunda, DİA'ların ideolojileri yeniden üretmek adına kendilerine özgü yolları olabilmekte ve bu özgün yollarla, üretim ilişkilerini yeniden üretmeye çalışmaktadırlar (2014:60). Yeniden üretilen üretim ilişkileri ile birlikte de topluma liberal değerler aşılarmaya çalışılmaktadır. Bu doğrultuda, yeniden üretimin DİA'lar tarafından gerçekleştirilmesi, egemen ideolojinin temel varoluş koşullarından biri olarak kendini göstermektedir (Çoban, 2006:104).

Althusser (2014:53), hâkim olan egemen sınıfın devlet iktidarını ve devletin baskıcı aygıtlarını elinde tutması sebebiyle, ideolojik aygıtların üzerinde de son derece etkin olduğunu belirtmektedir. Egemen ideoloji, ideolojik aygıtlar sayesinde Gramsci'nin tabiriyle 'kültürel hegemonyaya' sahip olma düşüncesindedir. Devlet iktidarını elinde tutmak için bu durumun son derece elzem olduğunu belirten Althusser (2014:53), *"hiçbir sınıfın DİA içinde ve üstünde kendi hegemonyasını*

uygulamadan, devlet iktidarını kalıcı olarak elinde tutamayacağını” belirtmektedir. Ancak, egemen sınıf ideolojisi sadece devlet iktidarını ele geçirerek egemen olamaz, ideolojik aygıtları da başarılı bir şekilde ele geçirmesi lazımdır (2004:92). Birçok farklı aygıtın olması nedeniyle, DİA’ların yerleştirilme sürecinin çok daha sert ve uzun bir süreç olacağını da eklemektedir.

Althusser ideolojilerin yeniden üretilmesinde medyanın da kilit bir rolde olduğunu düşünmektedir. Althusser’e göre medya, egemen ideolojiyi yeniden üreterek, toplumsal bilincin egemen sınıfın ideolojisine eklenmesinde önemli bir araçtır (Oçak, 2018:69). Çoban’a göre (2006:106-107), medyanın kamusal veya özel alanda olması herhangi bir fark yaratmaz ve aynı işlevini her halükarda yerine getirmektedir. Bu doğrultuda, her halükarda iktidarın ideolojisini topluma taşımakta ve ‘rıza üretiminde’ önemli bir araç olarak işlev görmektedir. Althusser’e göre, bu yönden öznelerin tüm yaşam alanlarına sızabilmesi ve toplumsal pratikleri belirleyebilmesi nedeni ile kitle iletişim araçları ideolojik aygıtlar arasında özel bir öneme sahiptir (2006:107).

Althusser ideolojik aygıtlar konusunda bir olguya daha dikkat çekmektedir (2014:14), eğer DİA’ların işlevi egemen ideolojiyi yeniden üreterek topluma kazandırmak ise burada bir direniş de var demektir. Direnişin olduğu yerde, ideolojiler arasında bir mücadele de var demektir. Karşı hegemonya üretme çabasındaki ideolojiler bu mücadelede egemen ideolojinin boş bıraktığı veya artık verimli bir şekilde kullanamadığı alanlara sahip olmaya çalışmaktadır (Çoban, 2006:107). Eğer karşı ideolojiler bu alanlara sahip olamasalar bile, bu aygıtları en azından egemen ideoloji için kullanılamaz hale getirmeye çalışmaktadırlar. Elbette egemen ideoloji de aygıtlar konusunda sınırsız bir tahammüle sahip değildir. Eğer bir aygıt artık işlevini yerine getirmemeye ve karşı ideolojiye hizmet etmeye başladıysa egemen kesim tarafından bu aygıtlar hızlı bir şekilde ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır (2006:107). Bu doğrultuda, devletin sınıfları arasındaki ideoloji mücadelesi de aygıtlar üzerinden hiç sekteye uğramadan devam etmektedir.

Foucault modern sivil toplum tartışmalarına daha radikal bir bakış açısı getirmektedir. Foucault’nun ‘Biyopolitikanın Doğuşu’ kitabında, neo-liberal özneler kavramının altında sivil toplumu tartışan Foucault, sivil toplumun felsefi bir düşünce olmadığını, yönetim teknolojisiyle bağdaşık bir kavram olduğunu söylemektedir

(Foucault, 2015:242). Ek olarak Foucault’a göre (2015:242), *“bu yönetim teknolojisinin akılsal ölçütü hukuken, üretim ve mübadele işlemleri olarak tanımlanan ekonomiye dayanmaktadır.”*

Foucault 18. yüzyıl ile birlikte, ‘etkin’ yönetimin hem ulusu, toplumu ve toplumsal alanları hem de sivil toplumu idare etmeye başladığını belirtmektedir (2015:243). Foucault etkin yönetim derken iken her şeyi her alanda kontrol eden bir yönetimden bahsetmektedir. Bu doğrultuda, Foucault’a göre, homo economicus³ (ekonomik özneler) ve sivil toplum ayrıştırılmaz unsurlar haline gelmiştir (2015:243). Bu dönemde homo economicus, somut ve karmaşık sivil toplum hakikatını oluşturan soyut, ideal ve ekonomik bir olgu haline gelirken, sivil toplum kavramı da ekonomik öznelerin oluşturduğu ve ideal noktaların bir araya getirildiği düzlem haline gelmiştir (2015:243). Homo economicus, neo-liberal rejimde pazar ilişkileri içinde güçlendikçe siyasal egemeni sınırlandırabilme yetkisi de elde etmiştir (Oranlı, 2012:50). Bu doğrultuda, içinde ekonomik öznelere sahip olan sivil toplum, egemen siyasal hükümeti eleştirme gücünü homo economicus sayesinde elinde tutmaya başlamıştır (2012:50).

Foucault, liberal düşünürlerin ve Habermas’ın tersine, sivil toplumu devletin karşısına dikilen bir yapıda görmemektedir ve bu doğrultuda, sivil topluma attığımız gerçekliklere dikkat etmemiz gerektiğini belirtmektedir (2015:243). Sivil toplumun doğrudan bir hakikat olmadığını söyleyen Foucault, bu kavramın sadece yönetim teknolojisinin bir parçası olduğunu iddia etmektedir (2015:243). Ancak, yine Foucault’a göre, sivil toplumun yönetim teknolojisinin bir parçası olması, bu kavramın bir gerçekliğe sahip olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu doğrultuda Foucault, sivil toplum kavramını da aynı delilik ve cinsellik gibi ‘geçişli gerçeklikler’ kategorisine koymaktadır, yani sivil toplumu *“iktidar ilişkilerinden ve onun denetimi dışında kalanların arasındaki oyundan, yöneten, ve yönetilen arasındaki ara yüzden doğan bu geçici ve işlemsel figürler”* arasına koymaktadır (2015:243).

³ Homo economicus, ekonomi üzerinden tanımlanan bireyleri ifade eder. Çevresindeki değişimlere duyarlık gösteren homo economicus, kendisini çevresine göre ayarlayabilen ve uyum gösterebilen bir özelliktir. (Daha fazla detay için bakınız: İmge Oranlı, “Biyo-Politikanın Doğuşu ve Foucaultu Eleştirisi. Cogito Dergisi, 2012, 39-52.

Diğer taraftan, Foucault'a göre, sivil toplumda insanların arasında bir bağ vardır ve insanları birbirine bağlayan unsurlar, çıkar mekaniğine benzeyen unsurlardır (2015:247). Ama bu unsurlar, sadece ekonomik çıkarlardan ibaret değildir. Foucault, sivil toplum içinde öznelere birbirlerine bağlayan çıkarların neler olabileceğini düşünürken, bize Ferguson'dan örnekler veriyor; Ferguson'a göre, insanları birbirlerine bağlayan hislerdir, duygudaşıktır, şefkattir ve hatta ortak nefrettir (2015:247-248). Foucault ise öznelere birbirine bağlayan bu duygunun, sadece maksimum kar elde etme amacı taşımadığı için, 'çıkarsız' çıkarların kurduğu bir oyun olduğunu söylemektedir (2015:248). Sadece maksimum kar elde etme amacı taşımadığı için, bu noktada ekonomik özneler ile sivil toplumu oluşturan öznelere birbirlerinden ayırmaktadır.

Foucault, sivil toplumun öznelere birbirlerine bağlarken şefkat, sevgi, yardımseverlik gibi sosyal bağları kullandığına dikkat çekerken, ekonomik bağların ise öznelere bencil çıkarlarını ortaya koyduğunu iddia etmiştir. Bu doğrultuda, ekonomik bağların sivil toplumun kurduğu doğal bağlara zarar vermeye başladığını belirtmektedir (2015:249). Sivil toplumun arasındaki bağların ekonomik öznelere arasındaki bağların aksine yerel olduğunu belirten Foucault, bu yüzden sivil toplumu insani değil, cemaatçi bir yapıda görmektedir (2015:248). Çünkü sivil toplum, ailede, köyde, şirkette veya en büyük ölçüde ulusta ortaya çıkabilmektedir. Diğer taraftan ise biçimsel olarak sivil toplum, ekonomik bağın da bir taşıyıcısıdır. Ama bu bağ, sivil toplum arasında hem kaynaştırıcı hem de bölücü bir işlev görebilmektedir (2015:248-249). Foucault burada bize bir çelişkiyi göstermek istemektedir, çünkü sivil toplum ekonomik bağları da içinde barındırmakta ama bu ekonomik bağlar yüzünden doğal bağları her zaman tehlike altında kalmaktadır. Bu çelişki durumu aslında modern sivil toplumun içindeki çelişkiyi bize açıkça göstermektedir.

Ek olarak, Foucault için sivil toplum daimi olarak bir politik iktidar kaynağıdır (2015:249). Sivil toplum aldığı kararları kendileri özgürce ve görüş birliği ile almış gibi görse de, Foucault bu kararların aslında belirli bir 'seçilmiş dar gruplar' tarafından alındığını iddia etmektedir (2015:250). Dolayısıyla, sivil toplum içindeki diğer gruplar da egemen seçilmiş liberal grubun üstünlüğünü bu kararlar ile kabul etmiş olmaktadır. Ancak, egemenlerin yarattığı 'yanlış bilinç' ile birlikte, diğer gruplar bu kararları özgürce ve görüş birliği ile kabul ettiklerine kendilerini

inandırmaktadırlar. Foucault için sivil toplum iktidardan asla bağımsız bir alan değildir, aksine iktidar mücadelesinin merkezinde yatan çelişkili bir alandır (Demir, 2011:50).

Foucault terminolojisinde sivil toplumu anlamak için ‘yönetim’ ve ‘yönetimsellik’ kavramlarından kısa da olsa bahsetmek kesinlikle gereklidir. Foucault, iktidar ve iktidar ilişkilerinden bahsederken bütün olguları devletin tekelliğine bağlamanın hatalı olduğunu düşünmektedir çünkü Foucault’a göre, iktidar ilişkileri devletin sınırlarını çoktan aşmıştır (Demir, 2011:61). Devlet, bedeni, cinselliği, teknolojiyi kuşatan bir dizi iktidar ağı karşısında ‘üst-yapısal’ konuma gelmiştir (2011:61).

Yönetme işini sadece devlete bağlamayan Foucault, sivil toplum alanının unsurları dahil birçok kurumun ‘yönetme’ eyleminde birer aktör olduğunu iddia etmektedir (2011:62). Bu doğrultuda Foucault’da yönetim, yasaları insanlara zorla dayatmak değil, insanları bir şeye yönlendirmektir (2011:62). Yönetim kavramı devlet ve nüfus gibi soyut varlıkları ne şekilde ve nasıl yönettiğimizi de içermektedir ve iktidar için bu soyut algıların yönetimi iktidarın genişlemesi yolunda büyük bir önem taşımaktadır (Foucault, 2016:279). Örneğin, Foucault’a göre, nüfus yönetiminin her zaman nihai amaçlarından biri olmuştur (2016:279). Bu doğrultuda yönetim, nüfusun refahı, iyileştirilmesi ve zenginliği için sıkı bir şekilde çalışmaktadır. Dolayısıyla, neo-liberal çıkarlar için önemli olan bu tür çalışmalar, nüfusu yönetenlerin elinde bir nesne haline getirmiştir. Foucault’a göre, halk bu düzenlemelerin farkında olmasa bile, egemen kesim bazı yönetim teknikleri ile nüfusun üstünde önemli bir hükümdarlık kurmuştur (2016:279). İktidar yönetiminin nüfus üzerinde başvurduğu tekniklere örnek vermek gerekir ise, doğum oranlarının yükseltilmesi, nüfus akışının belirli bölgelere kaydırılması gibi örnekler öne çıkmaktadır.

Foucault’da yönetimsellik kavramı ise yönetime göre daha genel ve soyut bir anlamdadır, bu doğrultuda, Batı tarihine özgün bir dizi ögeyi belirten yönetimsellik kavramı, yönetimin diğerleri üzerindeki egemenliğine yol açan bir süreci tanımlamaya yaramaktadır (Foucault, 2015:292). Ayrıca Revel’e göre Foucault’da modern yönetimsellik, toplumun siyasal problemlerini, hukuk konularının bütününü ya da insan türünün genel kategorisini değil, bireylerin yaşamının genel siyasal

yönetimiyle oluşmuş olan nesneyi ortaya koymaktadır (Revel, 2012:129). Dolayısıyla, Foucault'da, modern devletin oluşumunu hızlandıran yönetim tekniklerini de tanımlayan yönetimsellik, bireylerin tutumlarını yönlendirme şeklini ve iktidar ilişkilerinin analiz şablonlarını da oluşturacaktır (Foucault, 2015:293). Devletin bugünkü halini yönetimselliğe borçlu olduğunu söyleyen Foucault, *“devletin neyi yapıp neyi yapamayacağını, kamusal olan ve özel olan arasındaki ayrımın sürekli olarak tanımlanmasını ve yeniden tanımlanmasını sağlayan şeyin yönetimsellik taktikleri”* olduğunu belirtmiştir (2016:283). Foucault'a göre yönetimselleşen devlet' esasında nüfusa dayanmakta, ekonomik bilgiye gönderme yapmakta ve bu bilginin araçlarını kullanmaktadır. Aynı zamanda, yönetimselleşen devlet güvenlik aygıtları tarafından da denetlenen bir kuruma karşılık gelmektedir (2016:283).

Diğer taraftan, Foucault'a göre yönetimsellik, bireylerin ve kurumların neo-liberal doğrultuda dönüştürülmelerini sağlayan bir araç görevini de görmektedir (Revel, 2012:129). Dolayısıyla yönetimsellik sadece toplumun değil, bireylerin de sahip olabildikleri stratejilerin kontrolünü içeren bir yapıda kendini göstermektedir. Bu doğrultuda, sivil toplum alanı esas anlamını modern devlet içerisinde kazanmış ve yönetimsellik ile birlikte sivil toplum siyasal bir gerçekliğe dayanmaya başlamış, teorik bir kabul olmaktan çıkmıştır (Foucault, 2015:297). İktidar ilişkileri, yönetim ve yönetimsellik ile birlikte neo-liberal biçimde dönüştürülmüş ve bu süreçte sivil toplum dahil tüm kavramlar neo-liberal bir dönüşüme girmiştir.

Bu bölümde sivil toplum kavramının tarihsel gelişimini ve bu gelişimin düşünürler tarafından nasıl ele alındığını detaylı bir şekilde değerlendirmeye çalıştık. Son dönemlerde liberal değerler ile birlikte önemli bir yapısal dönüşüme giren sivil toplum, önemli bir tartışma konusu olmaya devam etmektedir. Bir sonraki bölümde ise Türkiye'de sivil toplum kavramının tarihsel gelişimini ele alarak, kavramın dönemler içinde tarihsel dönüşümünü inceleyeceğiz.

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE’DE SİVİL TOPLUM KAVRAMININ TARİHSEL GELİŞİMİ

Bu bölümde sivil toplum olgusunun gelişimine Türkiye örneğinden bakılacaktır. İlk olarak, Osmanlı döneminden kalan sivil toplum mirası incelenecek, daha sonra ise Türkiye Cumhuriyeti döneminde modern sivil toplumun gelişimine odaklanılacaktır. Ülkemizde sivil toplum kavramının demokratikleşmeye ne derece etki ettiğini anlamak için iki devlet arasındaki benzerlikleri ve farkları anlamak da son derece önemlidir. Bu doğrultuda, çalışmanın bu bölümü Türkiye’nin günümüzdeki sivil toplum olgusunu anlamak ve hangi aşamalardan geçtiğini görmek için son derece önem arz etmektedir. Bu sayede, Batının liberal değerler ile süslenmiş modern sivil toplum algısı ile ülkemizde hala gelişmekte olan sivil toplum algısı arasındaki farkları daha kolay bir şekilde anlayabileceğimizi düşünmekteyiz.

2.1. OSMANLI DEVLETİ’NDE SİVİL TOPLUM

Osmanlı Devleti’nde modern Batılı değerlere sahip bir sivil toplum ve politik toplum ayrımından bahsetmek son derece zordur. Mardin’e göre (2003:15), Osmanlı Devleti’nde merkezi devlet geleneği diğer düşüncelere herhangi bir hareket alanı bırakmamıştır. Devlet geleneği son derece güçlü olduğu için iktidara karşı yapılan muhalefet de ‘sapkınlık’ olarak nitelendirilip, dışlanmasına neden olmuştur (Aslan, 2010:264). Batıdaki gibi sivil toplumun Osmanlı’da gelişememe nedenlerinden biri de sivil toplum olgusunun devletten veya sultandan ‘çalınmış’ bir düzenleme olarak görülmesidir (Mardin, 2003:15). Bu doğrultuda, Osmanlı toplumunda sivil inisiyatifler Avrupa örneklerine göre çok geride kalmıştır (Özbek, 2002:42).

Mardin (2003:208), Osmanlı’nın toplum ve siyasal yapısını anlatacak kavramın ‘patrimonyal bürokrasi’ olduğunu belirtmektedir. Bu bürokrasi çeşidinde meşruiyetin tek kaynağı padişaktır ve halkın gözünde Allah’ın bir temsilcisi olarak görülmektedir. Osmanlı’da padişah her zaman nihai güç olarak merkezi yönetimin iktidarını temsil etmekte ve padişah bu bürokrasi çeşidinde otoritesini güçlü bir askeri yapı ile sağlamıştır. Denli’ye göre sağlanan bu bürokratik askeri güç (2018:35), padişahın yanında siyasi, askeri ve idari merkezde bulunan bürokratik

merkezi kesimler tarafından da idare edilmiştir. Bu yüzden Osmanlı'da bürokratik iktidarın yanında özerk gruplar ortaya çıksa bile, merkezi güce karşı herhangi bir muhalefete cüret etmeleri son derece zor olmuştur. Yıldız'a göre bunun bir diğer sebebi ise Osmanlı'nın bürokratik yönetim şeklinin toplumsal hareketlere her zaman bir düzen vermeye çalışması olmuştur (2004a:64).

Karpat'a göre ise (2006:564), Osmanlı Devleti'nin imparatorluğu idame ettirmesi için devletçi ekonomik sistemi sürekli genişletmeye ihtiyacı vardı ve bu durum Osmanlı Devleti'ni otokrat bir hükümet biçimine dönüştürmüştür. Bu doğrultuda, kişisel özgürlükler ve sivil inisiyatifler de giderek kısıtlanmak durumunda kalmıştır. Dini kardeşlik örgütleri hariç lonca gibi diğer sivil veya yarı sivil kurumlar da devlet tarafından her zaman sıkı bir kontrol altında tutulmuştur (2006:564). Yaşanan bu gelişmeler sonucunda, Karpat'a göre, Osmanlı Devleti döneminde ne burjuva kurulabilmiş ne de yazar ve aydınlardan oluşan modern bir sivil toplum kuruluşu kurulabilmiştir (2006:654).

Çaha Osmanlı'da sivil toplumun bir diğer gelişememe nedeni olarak Osmanlı'da şehirlerin Batı dünyasında olduğu gibi hiçbir zaman tüzel kişiliklere sahip olamamasını ve bu yüzden de şehirlere ticareti canlandırmak için ayrıcalıklar tanınmamasını veya pazarlar aramak için teşvik verilmemesini görmektedir (1994:82). Çaha'nın vurguladığı üzere (1994:83), şehirlerdeki topraklar da merkezi yönetimin belirlediği kurallara göre işlendiği için, merkezi yönetimin şehirler üzerinde sıkı bir kontrolü olduğu görünmektedir. Bu doğrultuda, Şerif Mardin de Türkiye'de Toplum ve Siyaset (2013) adlı kitabında, Osmanlıda şehirleşme ve burjuvazinin 19. yüzyıla kadar gelişemediğini, güçlü devlet bürokrasinin de sivil toplumun gelişimini engellediğini düşünmektedir. Osmanlı'nın liberalleşme ve sanayi devrimi ile Batıya nazaran çok daha geç bir şekilde tanışması 'liberal' sivil toplum olgusunun oluşmasını önemli bir derecede etkilemiştir. Diğer taraftan, Kaan Turhan (2006:25), 15. ve 16. yüzyıllarda ticaret ile burjuvaya benzer bir şekilde Levanten grupların ortaya çıkmaya başladığını ama bu grupların ortaya çıkmasının serbest bir pazarın oluşmasını sağlamadığını belirtmiştir çünkü bu gruplar devletin sıkı denetimi altında ticaretlerine devam etmek zorunda kalmışlardır.

Denli'ye göre (2018:37), Osmanlı'da burjuvazinin çıkışına engel olan bir diğer olay da tekelleşme olmuştur. Osmanlı kuvvetli bir tarım toplumu olmasına

rağmen yıkılışına kadar tarımda herhangi bir kapitalistleşme yaşanmamıştır ve toplum düzeni uzun süreler aynı şekilde devam etmiştir. Devletin içinde özerk alan olmayışı da tarımda iktidar destekli bir tekelleşme yaratmıştır. *“Osmanlı’da statü ve rollerin taşıyıcısı ve dağıtıcısı olan Sultan, pazar alanının serbest gelişmesini önleyerek pazarı statü gruplarının tekeline vermiştir”* (Denli, 2018:37). Bu gelişmeler Osmanlı Devleti’nde tarım alanında da statü eksenli bir pazarın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Diğer taraftan, Osmanlı’da ortaya çıkan görece özerk topluluklardan bahsetmek de son derece önemlidir.

2.1.1. Osmanlı Devletinde Özerk Olma Potansiyeli Taşıyan Topluluklar

Osmanlı’da Batılı liberal normlara ve değerlere uymasa da görece özerk yerel topluluklar ortaya çıkmıştır. Özerk yerel topluluklar devletin ve padişahın güçlü geleneklerine karşı gelmeden, Osmanlı’nın kendi içinde bir sivil anlayış geliştirmeye çalışmıştır. Ama bu topluluklar, *“frenleyici bir güç, bir denetim mekanizması geliştirememişlerdir. Tersine devlete göbek bağıyla bağlı bir yaklaşım geliştirmişlerdir.”* (Çaha, 2000:69) Yıldız’a göre (2004a:59), bu topluluklar daha çok devletin ve padişahın iktidarını meşrulaştırmak için bir araç olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir ve bu yüzden siyasal bir aktör olmaktan son derece uzak kalmışlardır. Bu doğrultuda, bu kurumlar devletin önceliğine göre faaliyet gösteren yerel topluluklar olarak kalmışlardır (Tunç&Aktaş, 1998:80).

Aslan’a göre (2010:264), Osmanlı Devleti’nde en önemli özerk yerel topluluklardan başta gelenler loncalar, vakıflar ve dini kurumlar olmuştur. Bu kurumlar Batıdaki gibi tarihsel ve felsefi bir içeriğe sahip olmasalar bile, bu kurumlar Osmanlı’nın içinde sivil toplum potansiyelini her zaman taşımaktaydılar (2010:264). Ayrıca sivil toplum potansiyeli taşıyan bir diğer önemli unsur da Osmanlı’da toplumsal ve siyasi yapılanma olan ‘millet sistemi’ olmuştur. Karpat’a göre (2006:262-263), millet sistemi sayesinde dini cemaatler ve idari yapılar arasında önemli bir bağ oluşmuştur. Bu sistem siyasi ve sivil alanın etkileşim halinde kalması için önemli bir fırsat yaratmıştır. Osmanlı’da sivil toplum potansiyeli taşıyan kurumlardan toplum içinde en gelişmiş ve yaygını olarak vakıflar bir adım öne çıkmaktadır.

2.1.1.1. Vakıf Kurumu

Osmanlı Devleti'nde en önemli görece özerk topluluklardan biri vakıf kurumu olmuştur. Buluş'a göre (2009:24), vakıfların sivil toplum kuruluşu niteliği taşıyıp taşımadığı, vakıflar ve devlet arasındaki etkileşimin niteliğine bağlıdır. Çünkü bazı vakıfların Osmanlı'da yüksek statülü devlet görevlilerin kontrolü altında olması, onları sivil toplum kuruluşu niteliğinden uzaklaştırmaktadır. Ancak Osmanlı'da vakıfların toplumsal gruplar arası etkileşimi artırması ve vakıflar aracılığıyla toplumsal bütünleşmeyi sağlaması nedeniyle sivil toplum potansiyelini de içinde taşımaktadır (Doğan, 2011:14). Bu doğrultuda, vakıflar aracılığıyla toplumsal bütünleşme arttıkça, toplum içinde yardımlaşma ve dayanışma ağları da gittikçe güçlenmiş ve kamusal alana karşı sorumluluklar da artış göstermiştir (2011:14). Özbek'e göre ise (2002:271), vakıflar hayır işleri üzerinden devlet-toplum ilişkilerini olumlu yönden yeniden yapılandırmayı sağlamış ve bu sayede devlet-toplum bütünleşmesine de yardım etmişlerdir.

Öztürk Osmanlı'da vakıfların başlangıçta kişisel ve toplumsal ihtiyaçların giderilmesi amacıyla ortaya çıktığını belirtmektedir (1993:78). Ancak daha sonra toplum içinde gelişmeler ile birlikte gelişmiş ve değişime uğramaya başlamışlardır. Örneğin, Osmanlı'da vakıfların devletin yükselme ve duraklama hareketlerine paralel olarak hizmet alanlarını genişletmiş veya daraltmış olması dikkat çekicidir (1993:78). Özbek'e göre (2002:10), merkezi yönetim toplumsal ihtiyaçları sağlama konusunda sınırlı olduğu durumlarda, toplumun sosyal hizmet ihtiyaçlarını dayanışma kurumlarına bırakmıştır ve bu doğrultuda vakıflar Osmanlı'da sosyal güvenlik ve yardım hizmetlerini karşılama konusunda öncü olmuştur. Ayrıca İncalcık'a göre de (2010:171), merkezi devlet hazine gelirinin büyük bölümünü ordu ve donanmaya harcadığı için cami, medrese, imaret gibi sosyal hizmetlerin önemli bir bölümünün giderlerini vakıflar karşılamak zorunda kalmıştır.

Osmanlı Devleti'nde vakıflar kendi bünyelerindeki mütevellî heyetleri tarafından idare edilirken, kadılar tarafından da kontrolü ve denetimi sağlanmaktaydı (Ayar, 2017:297). Karpat Osmanlı'da vakıfların şeriat yasası tarafından yönetildiğini belirterek, din dışı yasaların hükümlerine bağlı olmadığını vurgulamıştır (2013:64).

Ancak, devlet vakıfları sık sık denetleyerek, yapılan bağışların kişilerin isteği doğrultusunda kullanılıp kullanılmadığını kontrol etmekteydi.

Osmanlı'da vakıflar hem sosyal hem de kamusal hizmetleri yerine getiren kuruluşlar olarak faaliyetler göstermiştir. Osmanlı'da vakıflar aracılığıyla uzun süreler boyunca camiler, mescitler, medreseler, hastaneler, yollar, köprüler vb. birçok eser inşa edilmiş ve yine bu eserler vakıflar tarafından onarılmış veya tamir edilmiştir (Ayar, 2017:284). Bu örnekler bize Osmanlı'da vakıfların gelir ve gider kalemlerinin ne kadar yüksek olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan Buluş da (2009:26), Osmanlı'da vakıfların bazı vergilerden muaf tutulmasını toplum içinde vakıf kurmayı teşvik edici bir unsur olarak görmektedir⁴. Osmanlı'da hanedanlığa mensup yüksek statülü kişilerin de vakıflar kurarak devletin yerine sosyal yardımları yürütmeye çalıştıkları bilinmektedir (Doğan, 2011:23). Bu yüksek statülere mensup kişiler yalnızca vakıflar kurmamışlar, ayrıca toplumsal alandaki vakıflara da sık sık yardım etmişlerdir.

Öztürk Osmanlı'da vakıflar inşa edilmesinin ana gayesinin insan hayatına ve toplumsal alana hizmet etmek olduğunu belirtmektedir (1993:78). Bu doğrultuda, Osmanlı'da vakıflar yoksul insanlara, ulemalara, öğrencilere yardım ederek toplumun refah seviyesini de arttırmaya çalışmıştır (İnalcık, 2010:76). Toplumsal alanda birçok vakıf çeşidi bulunması dolayısıyla, vakıflar sosyal ihtiyaçları karşılama konusunda benzersiz bir görüntü çizmektedir. Örneğin, hac yolunda gidenlere karşı yardım için kurulmuş vakıflar bile Osmanlı'da kendini göstermekteydi (Doğan, 2011:15). Diğer taraftan, Öztürk'ün verdiği bilgilere göre (1995:292), 17, 18 ve 19. yüzyılda kurulan vakıflar gelirlerinin önemli bir bölümünü dini alana, eğitime veya sosyal hizmetlere ayırmıştır⁵. Bu durum aslında Osmanlı geleneklerini düşündüğümüzde şaşırtıcı değildir. Çünkü Karpat'a göre vakıflar Müslüman kültür ve kimliğinin temelini oluşturmaktaydı (2013:65). Bu doğrultuda, dini vecibeler, ahlaki ve dini duygular Osmanlı'da hayır amaçlı vakıf kurma geleneğinde önemli bir yer tutmuştur. Vakıflar sayesinde, kişiler dini görevlerini yerine getirirken, toplumun İslami yapısını da muhafaza etmiş oluyorlardır (Karpat, 2013:65).

⁴ Muaf tutulan vergilerle ilgili ayrıntılı bilgi için bakınız: Abdülkadir Buluş ; “Sivil Toplum Kuruluşlarına Tarihsel Bir Örnek: Osmanlı Vakıfları”, 2009:26-27

⁵ Kurumlarla ilgili daha detaylı bilgi için bakınız: Nazif Öztürk, “Yeni Vakıfların Amaç Kavramları Üzerine Bazı Düşünceler”, 1995:292.

Özbek'in düşüncelerine göre ise Osmanlı'da hayır işleri yapmaktaki en önemli amaç sevap kazanmak ve dini vecibeleri yerine getirmek olmuştur (2006a:153). Ancak Öztürk bir noktanın altını çizmektedir, Osmanlı'da insanlar sadece dini amaçlarla vakıflar kurmamışlardır (2005:15). Osmanlı'da toplumun her alanında sosyal hizmetlerin yaygınlaşması amacıyla vakıflar kurulmaktaydı. İmaretler (aşevleri) ve okul-yurt faaliyetlerinin toplum içinde çok yaygın olması da bu durumun bir göstergesidir.

Örneğin, İmaretler (Aşevleri) Osmanlı'da vakıf kültürünün uzun süreler önemli bir parçası olmuştur. İmaretler han ve kervansarayların, külliyelerin ve medreselerin bir parçası olarak inşa edilmekteydi (Öztürk, 1993:79). Bu doğrultuda, imaretler uzun süreler boyunca Osmanlı'da öğrencilere, yolculara, yoksul ve muhtaç kişilere hizmet etmiştir (Doğan, 2011:20). İmaretlere bağlı vakıflar aracılığıyla toplanan maddi kaynaklar da uzun süreler boyunca imaretlerin temel gelir kaynağı olmuştur. Daha sonra ise imaretler, Tanzimat'ın ilanından sonra idari merkezi yönetime bağlanmıştır. Cumhuriyet döneminde de boy göstermeye çalışan imaretler, maddi imkansızlıklardan dolayı kapanmak zorunda kalmışlardır (Öztürk, 1993:82-83).

İmaretlere benzer bir şekilde okul ve yurt hizmetleri de Osmanlı'da vakıfların öncelikli olarak ilgilendiği konulardan bazıları olmuştur. Karpas'a göre (2013:20), Osmanlı'da 19. yüzyıla kadar her seviyedeki eğitim-öğretim hizmetleri vakıfların bağışlarıyla finanse edilen dini cemaatler eliyle yürütölmeye çalışılmıştır. Ayrıca, bu okullara ve yurtlara girmek için yoksul ve öksüz çocuklar öncelikli haklara sahiptirler (Öztürk, 1993:85). Gerektiği takdirde, yoksul öğrenciler okul ve yurt hizmetinin dışında, medreselere bağlı vakıflardan da burs almaktaydılar.

Diğer taraftan, Öztürk vakıfları bir yönüyle servet, diğer yönüyle gelir transferini gerçekleştiren bir kuruluş olarak da değerlendirmektedir (2005:15). Özellikle üst sınıflara ait olanların kurduğu bu vakıflar, dengesiz olan servet dağılımının olumsuz sonuçlarını toplum içinde hafifletmeye çalışmıştır. Öztürk bu tür vakıfların bilinçli veya bilinçsiz olarak ekonomik sorunlara kısmen çare bulmaya çalıştığını söylemektedir (2005:15). Bu sayede vakıflar Osmanlı'da toplumsal refahı geliştirme yolunda önemli görevler almaktaydılar. Diğer taraftan, toplumsal refahın artması için Osmanlı'da vakıflara bağış yapan ya da gönüllü olan kişiler yalnızca

zenginlerden oluşmamaktaydı. Toplumun her kesiminden kişiler ve gruplar vakıflar aracılığıyla sosyal hizmetlere katkıda bulunmaya çalışmaktaydı (Doğan, 2011:13). Kısacası, toplumun refahını arttırmak adına toplumun neredeyse her kesimi vakıflar üzerinden örgütlenmekteydi.

1826 yılında ise vakıfların merkezi yönetim tarafından tek elden toplanması için Evkaf-ı Hümayun Nezaret kurulmuş ve vakıf kurumu merkezi bir yapının denetimi altına sokulmuştur. Öztürk'e göre (1993:293), Nezaret'in kuruluş amaçlarından birkaçı; yolsuzlukları ortadan kaldırmak, gelir kaynaklarını kontrol altında tutmak ve vakıflar arası kaynak aktarımına olanak sağlamak olarak sıralanabilir. Karpat ise Nezaret'in kurulmasını Batılılaşma ve yenileşme hareketleri ile paralel tutmuştur (2013:28). Ancak Karpat bu yenileşme hareketlerinin vakıf gibi geleneksel kurumların temellerini derinden sarsmaya başladığını da eklemiştir (2013:28). Nadir Özbek Karpat'a benzer bir şekilde (2002:156), Evkaf-ı Hümayun Nezareti'nin vakıfların önemini azaltan bir kurum olduğunu belirtmiştir. Çünkü Nezaret kurumu ile birlikte Maliye İdaresi vakıfların gelirleri üzerindeki kontrollerini ve denetimlerini iyice arttırmış, merkezileşmenin baskısı vakıfların üzerinde kendini göstermeye başlamıştır. 1839'da Tanzimat'ın ilan edilmesinden sonra vakıfların gelirleri de Maliye'ye devredilerek, vakıfların hazinesi de tamamen devletin hazinesine bağlanmıştır (Özbek, 2006b:406). Diğer taraftan, Karpat'a göre (2013:65), 18. yüzyıl ile birlikte bazı vakıfların vergi muafiyetini kaybetmeye başlaması da Osmanlı'da vakıf faaliyetlerinin yavaşlamasında önemli bir etken olmuştur.

Özbek, 19. yüzyılda artan modernleşme hareketleri ile birlikte Osmanlı Devleti'nin baskılarının sosyal hayatın birçok alanına nüfuz ettiğini belirtmiş ve bu doğrultuda sosyal alanın da gittikçe siyasallaştığını vurgulamıştır (2006b:402). Bu doğrultuda, 19. yüzyıl sonrası sosyal yardımların yapısal değişimini anlatacağımız bu bölümde, Nadir Özbek'in Osmanlı Devleti'nin siyasi ve toplumsal yapısını anlamak adına çok önemli eserler olan "*Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet*" kitabı (2002) ve "*Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Yardım Uygulamaları*" makalesi (2006) bize yol gösterici olacaktır.

Öncelikle Özbek'e göre, 19. yüzyılda Tanzimat modernleşmesi boyunca Osmanlı'da sosyal yardım alanı önemli bir değişime uğramış ve vakıflar çevresinde

işleyen geleneksel sosyal sistem gittikçe kaybolmaya başlamıştır (2006b:405). Bu dönemde, Osmanlı toplumunda sosyal yardımları niteleyen vakıflar, bürokratik devletin içinde kamu birimlerine dönüşmüşlerdir (Özbek, 2002:156). Vakıflar bu dönemde Evkaf Nezareti altında birleşmeyle birlikte görece özerk konumlarını da kaybetmişler ve devletin altında çalışan birimlere dönmüşlerdir. Kısaca, vakıflar devlet aygıtının bir parçası haline gelmişlerdir (Özbek, 2006b:405).

Özbek, Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyıl sonrası sosyal yardımların yapısal değişimini incelerken, 2. Abdülhamid dönemine önemli bir parantez açmaktadır. Abdülhamid döneminde hayır işlerinin politik amaçlı kullanıldığını belirten Özbek, Abdülhamid'in sosyal yardımlar ile birlikte dini otoritesini arttırdığını belirtmektedir⁶ (Özbek, 2002:153). Osmanlı'da 19. yüzyıla kadar hayır işleri ve sosyal yardımlar vakıflar üzerinden yapılmaktaydı ancak Abdülhamid döneminde merkezi yapı bu durumu değiştirmiştir. Abdülhamid dönemi ile birlikte eskiden vakıfların üstlendiği eğitim ve sosyal yardım gibi hizmetleri artık devlet kontrolü altına almaya başlamış ve bununla beraber birçok vakıf da özelleştirilmeye başlanmıştır (Karpat, 2013:65).

Diğer taraftan, bu yardımlar devletin görevi olmaktan çok, padişahın bir 'lütü' veya 'sadakası' gibi topluma sunulmuştur (Özbek, 2006b:413). Sosyal yardımlar sayesinde padişah ve halk arasında bir yakınlık hissi oluşturulmaya başlanmıştır. Bu doğrultuda, Abdülhamid toplum içinde 'muhtaçların koruyucusu' veya 'paternal' kimliğine bürünmüştür (2006b:412). Bu doğrultuda, sosyal yardımlar 2. Abdülhamid'in toplum içinde görünürlüğünü sağlamak adına önemli semboller olmuştur (2006b:409).

Padişahın sosyal yardım faaliyetlerine öncelik vermesini muhalefete karşı bir cevap olarak da gören Özbek, hayır işleri ile birlikte Abdülhamid'in meşruiyetini genişletmeye ve güçlendirmeye çalıştığını belirtmektedir (2002:43). Abdülhamid döneminde yerel yönetimler sayesinde devletin her köşesine sosyal yardımlar yapılmış ve devletin her köşesinde padişahın 'paternal' imajı arttırılmaya çalışılmıştır. Ayrıca, sosyal yardımlar sayesinde padişahın daha geniş kesimlere hitap etmesi sağlanmıştır (Özbek, 2002:179). Bu sayede Abdülhamid sosyal yardımlar

⁶ Özbek'e göre Osmanlı'da hayır işlerini politik amaçlı kullanma 2. Abdülhamid ile başlamamıştır. Ancak, Abdülhamid döneminde bu durum daha da görünür hale gelmiştir. Detaylı bilgi bakınız; Nadir Özbek, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşruiyet", 2002:153.

üzerinden kamusal alanda hegemonyasını gittikçe arttırmıştır. Devletin her köşesine uzanan sosyal yardımlar, vakıfların hayır işleri üzerinden üstlendiği dayanışma işlevini de gittikçe güçsüzleştirmeye başlamıştır.

Abdülhamid'in hayır işleri harcamaları özellikle dini alanlarda, eğitimde ve yoksullara sosyal yardımlarda (gıda, kömür, ilaç yardımı vb.) kendini göstermektedir (2002:158). Özbek Abdülhamid dönemine, artan sosyal yardımlar doğrultusunda, 'gölge refah devleti' dönemi ismini takmıştır (2002:171). Abdülhamid'in iktidarını güçlendirmek için yaptığı sosyal yardım faaliyetleri Osmanlı'ya modern devlet imajı vermeye de başlamıştır. Bu dönemde, Abdülhamid'in yardımları doğrultusunda, temel sosyal ve sağlık hizmetleri devletin sosyal yardımlarıyla karşılanmaya başlamıştır. Ayrıca Darülaceze ve Etfal Hastanesi gibi⁷ muhtaç insanlara yardım eli uzatan 'modern' kurumlar bu dönemde kendini göstermeye başlamıştır.

Abdülhamid kendi döneminde cemaatlerin sosyal yardım alanında düzenlediği sivil girişimleri de desteklemiş, siyasi iktidarını bu şekilde de genişletmeye çalışmıştır (2002:264). Bu durum kamusal alanda çoğulcu bir yapının kendisini göstermesini de sağlamıştır. Özbek bu dönemde yapılan yardımların dini bir görünüme sahip olduğunu söylemektedir çünkü Abdülhamid toplumun dini duygularına hitap ederse, siyasi gücünü daha fazla güçlendireceğine inanmıştır (2002:134). Örneğin, sosyal yardımlar tekke veya türbe gibi dinsel alanlarda yapılırken, sosyal yardımların yapılma tarihleri de daha çok Cuma gününe getirilmekteydi ve bu sayede Abdülhamid halktan önemli bir sempati toplamaktaydı (Karpat, 2013:345). Ayrıca, Abdülhamid döneminde tekke, dergah ve zaviye gibi dini kurumlara da önemli sosyal yardımlar yapılarak, dini cemaatlerin de meşruiyet için desteği kazanılmaya çalışılmıştır (Özbek, 2006b:410).

Diğer taraftan, Abdülhamid sosyal yardım ve hayır işleri için de mali kaynak bulma konusunda vakıfları nadiren kullanmıştır (Özbek, 2002:26). Abdülhamid iktidarını güçlendirmek adına sosyal yardım konusunda vakıfların işlevlerini toplumsal alandan çıkararak, sultanlık statüsünü öne çıkarmaya önemli bir gayret göstermiştir.

Özbek, Abdülhamid ve 2. Meşrutiyet sonrası Osmanlı'da sosyal yardımlar pratiğinin tekrar değiştiğini belirtmektedir (2006b:416). Bu dönemde, sosyal

⁷ Bu kurumlarla ilgili daha detaylı bilgiler için bakınız: Nadir Özbek, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşruiyet 1876-1914" 2002: 195-254

yardımlar artık padişahın bir lütfundan çok, daha bürokratik bir eksene oturmuş ve ‘sosyal yardımlar devletin topluma karşı önemli bir yükümlülüğüdür’ fikri gittikçe yaygınlaşmaya başlamıştır. Abdülhamid dönemine benzer bir şekilde, devletin sosyal alana etkisi önemli bir şekilde artmış ama daha farklı siyasi amaçlarla bu durum kendini göstermiştir (2006b:420). Abdülhamid sonrası da Osmanlı’nın sosyal refah uygulamaları iktidarların meşruiyet kazanması yolunda önemli araçlar olarak işlevlerine devam etmiştir (Özbek, 2002:325). Bu doğrultuda, İttihatçı dönemde de geleneksel sosyal yardım kurumları kaldırılmaya çalışılmış çünkü yeni Meşrutiyet rejimi geleneksel sosyal yardımları eski rejimin kalıntıları olarak tasvir etmiştir (Özbek, 2006b:418). Bu sebeplerden dolayı vakıflar üzerinden yapılan sosyal yardımlar Osmanlı’nın son dönemlerinde gerilemeye devam etmiştir (2002:196).

2.1.1.2. Milletler Sistemi

Milletler sistemi ise tamamen özerk bir alan olmasa da Osmanlı’da azınlıklara belirli açan önemli bir yapı olmuştur. Milletler sistemini anlatırken, Kemal Karpat’ın 2006’da yayınladığı “*Osmanlı’da Değişim, Modernleşme ve Uluslaşma*” kitabı bu çalışmaya önemli bir yol gösterici olmuştur. Osmanlı’da milletler sistemi dini ve etnik değerleri korumak yolunda önemli bir yapılanma olarak karşımıza çıkmaktadır. Karpat’a göre milletler sistemi (2006:275), Osmanlı Devleti’nin yönetimi altındaki dini ve etnik grupların kültürlerini ve değerlerini dikkate alma çabalarının doğal bir sonucudur. Karpat (2006:122), millet sisteminin Osmanlı Devleti’nin büyümesiyle birlikte tüm toplumda yaygınlaştığını belirtmektedir.

Milletler sistemi farklılıkları gidermek adına Osmanlı’da önemli bir işlev görmüştür. Her dini cemaatin kendine özgü kültürel ve bağlılıklar sistemi olsa da, milletler sistemi altında her dini cemaat ve grup eşit koşullarda yaşama hakkına sahip olmuştur (2006:122). Millet sistemine bağlılık Osmanlı’da o kadar önemli bir kavram haline gelmiştir ki, eğer bir gayrimüslim herhangi bir milletin mensubu değilse, Osmanlı’da herhangi bir sivil statüsü de olmamıştır (2006:283).

Denli’ye göre, milletler sisteminde her dini grup en azından kendi içinde otonom bir varlık haline gelmiş ve kendi kurumlarını idare etme şansını elde etmişlerdir (Denli: 2018:38). Bu doğrultuda, sivil toplum potansiyeli taşıyan bu

yapılarda, azınlıklara kendi eğitim kurumlarını kurma, kendi meclislerini oluşturma, haberleşme, dini işlerle ilgilenme, nüfusla ilgilenme ve yargılama yetkileri verilmiştir (Aslan, 2010:264). Millet sistemi ile birlikte, her millet dini ve ailevi konularla dini ve etnik değerleri doğrultusunda ilgilenmeye başlamıştır (Karpas, 2006:118). Ancak yasa, düzen ve ceza konuları milletlerin yetkisi dışında konular olarak devam etmiştir.

Karpas (2006:117), milletlerin merkezi ve yerel başlarının kendi cemaatlerinin seçmenleri tarafından seçildiğini belirtmiş ama padişahın fermanları ile bu seçimi onaylaması gerektiğini de eklemiştir. Ancak, padişahın onayı formaliteden başka bir şey değildir (2006:261). Milletlerin başı öncelikle devletin kararlarını dini cemaatlere iletme görevini taşımaktadır. Bu doğrultuda, Osmanlı'da milletlerin başları her milletin üyelerine ulaşma konusunda önemli bir kanal haline gelmiştir (2006:122). 19. yüzyıldan sonra ise, milletlerin başları yerel idari meclislerin üst düzey üyeleri haline gelerek, güçlü bürokratik organın da bir parçası haline gelmişlerdir (2006:117). Diğer taraftan, millet sisteminde milletler ve Osmanlı Devleti arasında her zaman dikey bir ilişki biçimi var olmuştur, milletlerin başları yaptıkları uygulamalar hakkında bir devlet memuru gibi padişaha sık sık hesap vermek zorunda kalmışlardır (Denli, 2018:38).

Milletler sistemi azınlıklara merkezi idarenin izni doğrultusunda kültürel ve hukuki bir alan yaratmıştır ancak merkezi idareden sağlanan bir alan olduğu için elbette bu sistemin bağımsızlığından söz etmek son derece zordur. Çaha'ya göre (1994:90), millet sistemi özünde 'çoğulcu' bir nitelik taşıyan bir toplumsal ve idari yapılanma olmuştur ancak yine Çaha'ya göre, millet sistemi örgütsel yapısı üzerinden bir sivil toplum unsuru gibi gözükse bile, aslında yaptığı faaliyetler bakımından devletin taşradaki yükümlülüklerini yerine getiren bir sistem olmuştur, bu doğrultuda modern sivil toplum değerlerinden uzaklaşmıştır. Bu yüzden sivil toplumdan çok devletin temsilciliği görevini üstlenen pragmatik bir siyaset tarzını yansıtmıştır. Ayrıca, Karpas milletler sistemini dini kurumların Osmanlı Devleti'nin idari, ekonomik ve siyasal sistemleriyle bütünleşme süreci olarak tanımlamaktadır (2006:175). Bu sayede, Osmanlı Devleti milletler sistemi üzerinden dini cemaat ve grupların sosyal ve ekonomik hayatlarını toplumsal alanda önemli bir ölçüde

etkilemiş ve yine bu sayede, hükümetin bürokratik elitleri halkın dini işlere müdahalede bulunmamasını da garanti altına almaya çalışmıştır (2006:112).

En önemlisi, Osmanlı'da milletler sistemi sosyal sınıfları dini kültürel alanda tanımlamaya başlamıştır. Bu doğrultuda, dini cemaatlerin toplumsal alanda oynadıkları rol çok önemli bir noktaya gelmiştir. Ancak Karpata bu sistemin etnik özelliğinin her zaman göz ardı edildiğini düşünmektedir çünkü bu sistemde dini cemaat gittikçe politik hale gelerek öne çıksa da, Osmanlı'da toplumsal gruplar arasında etnik yapı da kaybolmamıştır. (2006:261-262). Karpata, milletlerin özellikle yerel alanlarda etnik gruplara göre şekillendiğini belirterek, din adamlarının da ona göre seçildiğini vurgulamıştır (2006:261). Karpata bu noktada Sırları, Bulgarları ve Rumları örnek vererek, bu gruplara hizmet eden dini adamların aynı etnik gruplardan geldiğini belirtmiştir (2006:261). Bu doğrultuda, milletler sistemi dini inançlarla özdeşleşmiş olsa bile yereldeki temeli yine etnik yapıda kalmıştır. Karpata'ya göre (2006:278-279), milletler sistemi dini inanışların evrenselliğini vurgularken, etnik ve dilsel farklılıkları yok etmeden ikinci plana atmıştır.

Karpata (2006:274), milletler sisteminin Osmanlı'da ulusların oluşum sürecine de önemli bir şekilde etki ettiğini düşünmektedir. Milletler sisteminin doğası gereği yarattığı dini ve etnik yapı ulusların oluşumunda kilit bir rol oynamıştır. *“Etnik-ulusal kimlik bağlamında milliyet özünü millet sistemindeki dini-cemaat deneyimden alırken, laik bir kavram olan yurttaşlık toprakla belirlenmiştir.”* (2006:275) Diğer taraftan, Osmanlı'da millet sistemi ulusların oluşum süreci üzerinden olumsuz şekilde eleştirilen bir konuma da düşmüştür (Karpata, 2013:290). Çünkü Cevdet Paşa gibi bazı düşünürlere göre, Osmanlı'da milletler sistemi nedeniyle birçok etnik veya dini grup kimliklerini ve kültürlerini kolayca muhafaza etmiş ve 19. Yüzyıl ile birlikte de 'millet' olmaya başlayıp, bağımsızlıklarını kazanmaya başlamışlardır (2013:290). Son olarak, millet sistemi 1908'de İttihatçı iktidar ile birlikte Osmanlı'nın idari ve toplumsal yapılanmasından tamamen kaldırılmıştır ve yerine vilayet sistemi getirilmiştir (Karpata, 2006:188)

2.1.1.3. Loncalar

Osmanlı'da bir diğ er sivil toplum olma potansiyeli taşıyan kurum loncalar olmuştur. 13. yüzyılda Anadolu'da Ahilik olarak karşımıza çıkan ekonomik yönü ağır basan bu örgütler, 17. yüzyıl ile birlikte Lonca teşkilatına dönüşmüşlerdir (Çaha, 2000:163). Esnaflar arası birliğ e ve usta çırak ilişkisine dayanan ahilik teşkilatı, Osmanlı'da ticaret hayatının önemli kurumlarından biri olmuştur. *“Üretim ve pazarlama ortaklığını teşvik edici kurumlar olarak ortaya çıkan loncalar, zamanla üretim kalite işini yükseltme ve kalifiye eleman yetiştirme görevlerini de üstlenmişlerdi.”* (Çaha, 2000:163)

Loncalar Osmanlı'da tek elci meslek örgütleri olarak görev almaktaydı. Loncalar kendi içlerinde rekabeti sınırlandırırken, kendilerine rakip çıkabilecek üretimleri de engellemeye çalışmışlardır (Özet, 2007:64). Bu doğrultuda, dışardan gelen tehlikelere karşı da üyelerinin çıkarlarını korumaya çalışan bir kurum olarak görev yapmışlardır.

Türkiye'nin önemli tarihçilerinden Halil İnalçık ise Osmanlı'da loncaların etkili işlevleri olduğuna inanmaktadır. Örneğin İnalçık'a göre (2010:300), loncaların içindeki karşılıklı etkileşim toplum için çok önemliydi çünkü bu durum etnik ve dini gruplar arasında karşılıklı etkileşimi de ifade etmekteydi.

“Özellikle büyük şehirlerde nüfusun büyük bölümünü, Müslüman ve gayrim müslim esnaflar oluşturmaktaydı. Loncalarda esnaf, Müslim ve gayri-Müslim diye ayırt edilmezdi; herkes bir arada çalışır, bayramlarda birlikte eğlenir ve kaynaşırlardı.” (İnalçık, 2010:152).

Alıntıdan da görüldüğü üzere, İnalçık loncaları toplumsal bütünleşmeyi sağlayan araçlardan biri olarak görmektedir. Ancak, Özet'e göre (2007:64), Osmanlı'da loncalar çoğulcu ve karışık bir kurum gibi gözükseler de, kendi içlerinde etnik ya da dini bir homojenliğ e sahip olmuşlardır. Çünkü loncalarda farklı meslekler farklı etnik gruplar tarafından icra edilmekteydi. Örneğin, balık aşçıları Rum iken, kemer kazıcıları Müslüman Arnavutlardı. (2007:64) Ve bu tekelleşmeye giden farklılıklar yüzünden meslek grupları arasındaki etkileşim de son derece düşüktü.

Loncaların kendi içindeki yapısına baktığımızda ise loncaların lideri Kethüda'nın lonca üyeleri tarafından seçildiğini görmekteyiz (Denli, 2018:40). Ama

aynı millet sisteminde olduğu gibi padişahın da bu lideri onaylaması lazımdır. Merkezi idarenin tasarrufu bu seçimlerde son derece önemli olmak ile birlikte, Lonca lideri Kethüda da aslında devletin bir memuru gibi çalışmaktadır (Denli, 2018:40). Sıkı bir devlet kontrolünde olan loncalar, merkezi yönetimin getirdiği kurallara göre faaliyetlerini devam ettirmek zorundaydı. Bu doğrultuda, lonca kurumlarını merkezi bürokratik iktidardan tamamen özerk bir yapıda görmek zorlaşmaktadır. Merkezi devlet loncalar sayesinde fiyatları kontrol ederek, vergi gelirlerini o doğrultuda toplamıştır (Özet, 2017:65-66). Osmanlı Devlet, Lonca içinde bir pazarlığa veya rekabete izin vermemiştir. Üretim adetleri, ürünün fiyatları ve karları da devlet tarafından belirlenmiş ve Tosun'a göre bu doğrultuda loncaların özerklikleri ciddi derecede engellenmiştir (2001a:210).

Özet'e göre (2007:65), loncalar aslında merkezi otoritenin Anadolu'da temsilcilikleri olmuş ve pragmatik siyaset tarzının Anadolu'daki birimleri haline gelmişlerdi. Çaha'ya göre ise loncaların Osmanlı'da ticari hayatı kontrol etme görevleri olsa bile, merkezi yönetimin Anadolu'daki birimleri gibi görev almaktaydı (2012:162). Bu doğrultuda, loncaların devlet ile dikey ilişkilerine baktığımızda, loncaları özerk bir sivil toplum olarak görmemiz çok iyimser bir yaklaşım olacaktır (2012:162). Son olarak, modernleşme hareketlerinin etkisiyle loncalar da 1913 tarihinde İttihatçı merkezi yönetim tarafından kapatılmıştır.

2.1.1.4. Dini Kurumlar

Osmanlı Devleti'nde iki ayrı hukuk ve meşruiyet kaynağı var olmuştur. Bunlardan ilki Şeriat, ikincisi de Örf-i Sultani, diğer bir deyişle padişahın kanun koyma yetkisidir (Mardin, 2003:9). Şeriat, kişisel ve toplumsal ilişkileri kapsayan dini kuralların bütünüdür. Osmanlı toplumsal yapısında dini vecibe ve geleneklerin çok önemli olduğunu düşünürsek, dindar kimselerin şeriat tarafından toplumsal hayatlarının korunması önemli bir olgudur.

Mardin'e göre Osmanlı'da toplumsal hayatın Şeriat ile korunması bir sivil toplumun varlığına da gösterge olarak gösterilebilirdi (1991:25). Dini yaşayış Osmanlı'da toplumun her alanına sirayet etmiştir, bu yüzden de Osmanlı Devleti ve dini kurumlar arasında çoğu zaman yakın bir ilişki olmuştur (Çaha, 2000:158). Bu

yakın ilişki sayesinde, hem resmi düzeyde hem de halk düzeyinde din kurumları aktif bir şekilde toplum içinde örgütlenebilmekteydi. Ancak, Çaha'ya göre (2007:158), Osmanlı'da önemli dini kurumlar olan camiler, mescitler ve tekkelerin merkezi yönetimin yakın olduğu vakıflar tarafından finanse edilmesi, dini kurumların kolay bir şekilde devletin kontrolü altına girmesine yol açma potansiyeli de taşımaktaydı.

Osmanlı Devleti'nde ikili hukuk kaynağı olsa bile Örf-i hukuk çoğu zaman İslami kurallarla sınırlandırılmıyordu (Çaha, 2000-166-167).. Osmanlı'da resmi dini kurumu Ulema sınıfının lideri olan Şeyhülislam, padişah tarafından atanmaktaydı ve gerektiğinde padişah tarafından da görevden alınabilirdi. Bu doğrultuda, merkezi yönetimin dini kurumun başında olan Şeyhülislam'a karşı geniş bir iktidar gücü vardı. Karpat'a göre Şeyhülislam (2006:121), bürokratik yapı içinde dini konularda padişah ve Müslüman milletler arasında etkileşimi sağlayan en önemli bir makam olsa bile, Şeyhülislam'ın fetvaları merkezi yönetim karşısında pek önem taşımayan bir eylem olarak kalmış ve padişahın kararları fetvadan daha öncelikli bir konumda kalmıştır. Bu görüşler doğrultusunda, padişahın atadığı bir liderden merkezi yönetime karşı olan bir hüküm vermesini beklemek son derece iyimser bir yaklaşım olarak kendini göstermektedir. Yine Çaha ve Karpat'ın düşünceleri doğrultusunda, Osmanlı'da resmi din kurumu olan Ulema sınıfının çoğu zaman merkezi yönetimin sistemine hizmet ettiğini ve bu yüzden de devleti kısıtlayacak bir yapıda olmadığını söyleyebilmekteyiz.

Halk düzeyinde ise tarikatlar, tekkeler ve zaviyeler din kurumunun önemli bileşenleri olmuştur. Çaha (2007:158), Anadolu'da her şehirde yaygın bir şekilde bulunan ve sivil hizmet inisiyatifleri de bulunan bu kurumların merkezi yönetimin kontrolünde olmaktan kendilerini kurtaramadıklarını belirtmiştir. Bu kurumlar devlet ve toplum arasında tampon görevi görseler bile, devlet ile ilişkilerinde her zaman devleti önceleyen bir tutumda takılmışlardır. Bu yüzden diyebiliriz ki, din kurumlarının toplum içinde yaygın olması bakımından sivil bir kurum olarak gözüксе de, merkezi yönetim karşısında pek aktif olarak rol oynayamadığı için sivil toplum kavramından ayrılmaktadır.

Diğer taraftan, Şerif Mardin tarikatların ve tekkelerin Osmanlı'da bu kadar çok olmasının ve sivil alana bu kadar sirayet etmelerinin nedenini, devlet ile toplum arasında ikincil grupların olmamasına bağlamaktadır (2013:57). Mardin'e göre,

ikincil gruplar olmadığı için özellikle Doğu toplumlarında bu boşluklar tarikatlar gibi dini gruplar ile doldurulmaktadır. Tosun bu tarikatlarda bireyselliğin asla ön planda olmadığını belirterek, bu tarikatlarda tarikat liderinin görüşü her zaman hâkim olduğunu ve tarikatların düşüncelerinin bir kişiye bağlı kaldığını iddia etmektedir (2001a:219). Bu yönden Osmanlı'da dini kurumların özerk sivil toplum özelliği taşımadıkları görülmektedir.

2.1.2. Osmanlı Devleti'nin Modernleşme Çabaları ve Sivil Toplum

Osmanlı Devleti'nde 19. yüzyıl ile birlikte toplumsal ve siyasal reformlar toplumsal yapıda önemli değişikliklere yol açmıştır. Karpas ise Osmanlı'da 19. yüzyılda yaşanan dönüşümü Osmanlı toplumunda yaşanan en derin dönüşümlerden biri olduğunu söylemektedir (2013:602). Bu dönemde yabancı yatırımlar arttırılmaya çalışılmış, devlet topraklarında özelleşme başlamış, bürokrasi daha profesyonel hale gelmiş ve orta sınıfın serbest teşebbüsleri artmaya başlamıştır (2013:602).

Osmanlı bu dönemde Batıyı ve Batılı düşünürleri referans alarak Batılılaşma yolunda kurumlarda önemli değişikliklere gitmiştir. Çünkü Parla'ya göre, *“Osmanlı Batı karşısındaki kaybını, onunla özdeşleşme çabasına girerek telafi etmiştir. Bunu gerçekleştirmek için de askeri alanda yenilikler, eğitim alanlarında reformlar ve parlamentarizm denemesi gibi girişimlerde bulunmuşlardır.”* (Parla'dan akt: Yıldız, 2004a:61)

Karpas son dönemlerde yaşanan Osmanlı'da modernleşme ve Batılılaşma politikalarının toplumsal gruplara ve halklara danışılmadan yürütüldüğünü belirterek, merkezi yönetimin halkın veya sivil alanın katkısı olmadan modernleşme hareketlerini uygulamaya çalıştığını dile getirmektedir (2013:482). Bu dönemde, modernleşme ve Batılılaşma çabaları bizzat devlet tarafından yukarıdan aşağıya politikalar ile uygulanmaktaydı.

Gevgili'ye göre (1990:33), ilk olarak 3 Kasım 1839'da Osmanlı klasik bir hukuk devleti oluşturma çabalarına girmiş ve Gülhane Hatt-ı Hümayun düzenlemesini kabul etmiştir. Bu düzenlemeler, modern anlamıyla sivil toplumu oluşturmak için bazı potansiyelleri de barındırmaktaydı. Merkezi devlet bu düzenlemeler ile birlikte ilk kez sivil toplum karşısında kendini yasal çerçeveler ile

sınırlandırmıştır (1990:33). Bu düzenlemelerin ana hedefi devleti tekrar yükselişe geçirmek olsa bile, bu düzenlemeler aracılığıyla Osmanlı'da sivil toplum potansiyel gelişimi için ön koşullar da oluşturulmaktaydı.

Tunç ve Aktaş'a göre ise (1998:81), 1860 yılında başlayan Birinci Tanzimat ile birlikte sivil düşünceler de halk arasında yavaş da olsa yayılmaya başlamıştır. Birinci Tazminat ile birlikte yapılan reformların kamusal alanların önemini arttırmaya başlamıştır. Osmanlı'da 19. yüzyılda devam eden modernleşme çabaları hukuksal alanda da yeni bir anayasal sistemin gelmesine neden olmuş ve 1876 yılında I. Meşrutiyet ile birlikte ilk Türk anayasası, Kanun-i Esasi ortaya çıkmıştır (1998:81-82). Kanun-i Esasi merkezi idare tarafından hazırlanmış olsa bile sivil halka birçok hak ve özgürlük tanıdığı için, Osmanlı'nın toplumsal alanda dönüm noktalarından birisi olmuştur.

Diğer taraftan Tunç ve Aktaş'a göre (1998:82), bu reformlar ve değişikliklerin amacı hiçbir zaman sistemi kaldırmak veya kökten değiştirmek olmamıştır, merkezi yönetim tarafından yapılan bu reform ve değişikliklerin asıl amacı Osmanlı'ya eski gücünü kazandırmak olmuştur. Bu doğrultuda, güçlü devlet geleneğine inanan halk ile merkezi yapı reformlar nedeniyle karşı karşıya gelmemişlerdir. Aynı şekilde, devletle halkı karşı karşıya getirecek güçlü bir burjuva sınıfı da bu dönemde ortaya çıkmamıştır (1998:82). Bu dönemlerde burjuva sınıfının ortaya çıkmayıp merkezi yönetimin despotizmine ve gelenekçi kolektivist anlayışa değil, kendi kültürel ve siyasi yapısına uygun bir sivil toplum anlayışına bağlamak da bir diğer farklı düşünce yapısı olarak kendini göstermektedir (1998:81-82). Diğer taraftan Yıldız'a göre, Batı toplumlarının tersine modernleşme çabaları merkezi yönetim tarafından yukarıdan aşağıya bir şekilde yapıldığı için halk reform sürecinde kendine bir görev biçmemiş olabilir (Yıldız, 2004a:60).

Çaha Osmanlı'nın modernleşme sürecinde çelişkili bir noktaya değinmektedir (1994:49), Osmanlı'da modernleşme döneminde sivil toplum unsurlarının toplum bazında canlanması beklenirken, bu dönemde merkeziyetçi devlet mutlak anlamda sivil topluma ağırlığını koymuş ve sivil toplumu tamamen kendine bağlamıştır. Çaha'ya göre çağdaşlaşma, merkezi yönetimin toplum üzerindeki baskısını meşrulaştıracak bir araca dönüştürmüştür (1994:49). Örneğin Akçeşme'ye göre (2013:211), 2. Abdülhamit 1876 Anayasası'nın kendine verdiği

tüm yetkileri kullanarak sivil toplumu denetim altında tutmaya çalışmıştır. Abdülhamid döneminde devletin faaliyet alanları genişlerken, sivil toplum alanını da daralmaya gitmiştir. Bu dönemde, ‘Devletin bekası’ ve Osmanlı’nın tekrar eski gücüne kavuşması merkezi hükümetin ana gayesi olmuştur ve sivil toplumlar da bu dönemde merkezi yönetim için bir araç haline gelmiştir. Kalaycıoğlu da (1998:117), Osmanlı’nın son dönemlerinde bireysel gönüllü girişimlerin birer ‘yer altı’ faaliyetine dönüşmek zorunda kaldığını söyleyerek ve Batılı modern sivil toplumun gelişiminin önemli bir sekteye uğradığını belirtmiştir.

1908 yılında ilan edilen 2. Meşrutiyet ile birlikte anayasada da önemli değişimler yaşanmıştır (Akçeşme, 2013:211). Sivil bir hareketin baskıları sonucunda merkezi yönetimin yetkilerinde önemli kısıtlamalara gidilerek, sivil toplumun gelişmesine yarayacak önemli maddeler anayasaya eklenmiştir. 2. Meşrutiyet ile birlikte toplantı yapma özgürlüğü, işçi hareketleri, basın hürriyeti, grev hakkı gibi düzenlemeler anayasal bir koruma altına alınmıştır (2013:211). Karpat ise ‘1908 Jön Türk Devrimi’nin modern bir burjuvazinin doğuşuna yol açtığına inanmaktadır (2006:217). Batılı anlamda modern sivil toplumun gelişmesi için önemli olan bu düzenlemelerin yanında, Osmanlı’da 1909 yılında Cemiyetler Kanunu çıkarılmış ve dernekler artık tüzel kişilikler olarak kabul edilmeye başlanmıştır (Akçeşme, 2013:211).

Bahsettiğimiz düşünceler doğrultusunda, Osmanlı’nın son dönemlerinde yapılan reformlar ile modernleşme hareketi Osmanlı’da merkezi yönetimin yetkilerini sınırlandırsa da bu dönemlerde sivil toplum örgütlerinin yeteri kadar güçlenmediğini söyleyebiliriz. Hatta Çaha’ya göre Osmanlı’da 19. yüzyıl ile başlayan modernleşme çabaları Osmanlı’da var olan sivil toplum yapısına olumsuz bir şekilde etki etmiştir (2000:234). Osmanlı’da modernleşme arayışları içinde yeni sivil toplum unsurları ortaya çıksa da, bu unsurlar toplumsal yaşamın tümüne hükmedici politikalara dönüşmüştür (2000:235). Bürokratik aydınlar tarafından düzenlenen tepeden inmece politikalar, sivil toplumun diğer unsurlarını engelleyen bir yapıda kendini göstermeye başlamıştır. Ek olarak, Aslan’a göre ise bu dönemde sivil toplum kurumlarında çalışan insanların çoğu da bürokraside de çalışan kişiler olduğu için bu ortamda devlete karşı özerk sivil toplumun bir anda ortaya çıkmasını

beklemek de son derece iyimser bir yaklaşım olarak o dönemde kendini göstermektedir (2010:267).

2.2. TEK PARTİ DÖNEMİNDE SİVİL TOPLUM

Cumhuriyetin ilanı ile birlikte Türkiye'nin özellikle toplumsal ve siyasi alanında çarpıcı değişimler yaşanmaya başlamıştır. Cumhuriyet ve Kemalizm Osmanlı Devletinden kalan nesnel siyasi mirasın üzerine kökten farklı yeni bir sistem kurmuş ve devletin meşruiyet temelleri yeniden değiştirilmiştir (Tunç&Aktaş, 1998:82). Bu değişimden dolayı cumhuriyet döneminde devlet ve toplum arasındaki ilişkiler yeniden düzenlense de, toplumsal ilişkiler konusunda Osmanlı'nın son dönemleri ve Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yılları arasında bir süreklilik olduğunu görmekteyiz. Çaha, Cumhuriyet Dönemi'nin ilk yıllarını Osmanlı'nın son dönemlerine benzeterek, Cumhuriyetin otoriter yapısı nedeniyle sivil toplumun gelişemediğini belirtmektedir (2000:234).

Cumhuriyet döneminde 1924 Anayasası ile birlikte sivil alanın oluşmasına yarayacak gerekli düzenlemeler yapılmıştır, ancak Osmanlı'dan kalan politik kültür ve kültürel kodlar neredeyse aynı şekilde devam etmiştir. Ama temel bir farkla, Gellner'a göre, bu dönemde *“Kemalizm, dindışı terimlerle tanımlanan ulus kavramını, dinin yerine geçirmeye çalışmıştır.”* (Gellner'den akt: Köker, 1998:80)

Keyman'a göre (2006:23), Kemalizm, din olgusunu toplumsal gelişme yolunda ana engelleyici unsurlardan biri olarak düşünmüş ve dini toplumsal hayattan elinden geldiği kadar çıkarmaya çalışmıştır, bu sayede de İslam'ı toplumsal alandan bireysel inanca indirgemeye çalışmıştır. Kısacası, Keyman'a göre dini değerleri özgürlük yolunda engeller olarak gören Kemalizm, dini değerlerle bir mücadeleye girişmiştir. Ama Tanör (2006:68-69), bu durumun laiklik kavramı açısından doğru olmadığını iddia etmektedir. Çünkü Tanör'e göre laiklik, devlet ile dinin birbirinden ayrı iki özerk alan olduğunu kabul eder ve din ve devlet ayrılığının ilkesine işaret eder. Bu doğrultuda, Tanör'e göre (2006:69), laiklik ilkesinde; ne dinsel alan siyasal alana karışır, ne de siyasal alan dine karışır. Ancak, Tanör tek parti döneminin ikinci koşulu reddettiğini söyleyerek, tek parti yönetiminin sık sık dini alana karıştığını

belirtmiştir (1997:70). Demokratik rejimlerde din daha çok bireylere ve gruplara aittir, bu doğrultuda devletin bu tartışmalara girmesi bile alışla gelmiş bir durum değildir (Çaha, 2000:256).

Daha sonra ise 1925 yılında uygulanan Takrir-i Sükun Kanunu Türkiye’de sivil toplumun dönüşümünü olumsuz derecede (Çaha, 2000:312). Çaha’ya göre bu kanun ile beraber, devlet toplumu türdeş ve homojen bir yapıya döndürmekteydi çünkü bu kanun ile birlikte siyasal partiler kapatılmış ve birçok dernek ve siyasi düşünceler de yasaklanmıştı (2000:312). Toplum ve devletin arasını düzenleyen kurumların varlığı önemli bir sekteye uğramıştır.

Yıldız’a göre (2004a:72), tek parti döneminde siyasi sistem aynı Osmanlı’daki gibi bürokratik elitler tarafından rayına oturtulmaya çalışılmış, toplumsal alanlardaki değişimler de halk tarafından değil, yine siyasi merkezden resmi ideolojiye uygun bir şekilde yapılmaya çalışılmıştır. Emre Kongar da bu dönemle ilgili şu tespiti yapmıştır;

“Demokrasi ve ona bağlı olan laiklik de geniş halk kitlelerinin baskısıyla ve onların talebi olarak değil, bağımsızlık savaşını kazanan Mustafa Kemal Atatürk ve arkadaşlarının ideolojik ve siyasal tercihleri ile yeni kurulan devletin özellikleri olmuştur” (Kongar’dan akt: Yıldız, 2004a:72)

Kongar’ın alıntısı doğrultusunda, Osmanlı’dan miras kalan yukarıdan aşağıya çağdaşlaşma projesinin tek parti döneminde de aynı şekilde devam ettiğini söyleyebiliriz. Ancak Kongar’a göre bu süreç artık padişah tarafından değil, Atatürk ve cumhuriyetçi askeri elitler tarafından yönetilmekteydi. Tek parti döneminde merkezi yönetim demokratik bir görünümünden oldukça uzak gözükmüş ve bu yüzden halkın iradesinden çok bürokratik elitlerin ataması ile politikalar üretilmişti (Tunç ve Aktaş, 1998:82). Özellikle ‘devletçilik’ ilkesi ile birlikte, devlet toplumdaki her alana el atmış ve bu ilke ile birlikte resmi ideoloji ve politikalar halka ulaştırılmaya çalıştırılmıştır.

Yıldız’a göre ise (2004a:70), tek parti döneminde oluşturulan politikaların topluma ne kadar nüfuz ettiği de tartışmalı bir konu olarak kendini göstermektedir. Yıldız geleneksel toplumdan modern topluma geçme çalışmasının halk üzerinde büyük bir etki göstermediğini iddia etmektedir. Bürokratik elitler zaten bu

devrimlerin ve reformların halk üzerinde ne kadar başarılı olup olmayacağı konusu üzerinde çok da durmamışlardır (2004a:70). Duman tek parti döneminde yapılan devrimlerin halkın iç dinamikleriyle pek bağdaşmadığını belirtmektedir (2007:371). Bu doğrultuda, Duman'a göre (2003:371), aracı kurumların da eksikliği nedeniyle de merkezi yönetim ve halk arasındaki mesafe gittikçe açılmış, Türkiye'deki özerk sivil alanlar da gittikçe kaybolmaya başlamıştır. Siyasi yasaklar ve merkezi yönetim-halk arasındaki gerginlikten dolayı da çevreden siyasete katılma durumu bu dönemde neredeyse yok denecek kadar aza inmiştir. Duman bu dönemde sivil alandan çok bürokratik bir toplum yaratıldığını belirterek, merkez ve çevre arasındaki dengenin gittikçe bozulduğunu dile getirmektedir (2003:371).

Aslan bu dönemi anlatan sloganın 'halka rağmen halk' olgusunun olacağını belirtmiştir (2010:267). Çünkü bu dönemde, aynı Osmanlı'nın son dönemlerindeki gibi halkın yerine modernleşen merkezi bir devlet görünmektedir. Bu doğrultuda, tek parti döneminde 'Güçlü, baskın ve egemen devlet' geleneği devletin 'çağdaşlaşmasında' önemli bir rol oynamıştır. Ayrıca, Keyman'a göre (2006:23), tek parti döneminde, Osmanlı dönemindeki gibi, ulusal çıkarlar yine bireysel çıkarların önüne geçmiştir. Bu yüzden Keyman, ulus olabilmek yolunda toplumdaki her bireyin Kemalizme bağımlılık göstermek zorunda olduğunu belirtmiştir (2006:23-24).

Diğer taraftan bu dönemde, farklı etnik, dilsel ve dini grupların olduğu bir toplumdan organik topluma dayanan ulus devlete geçiş denemeleri yaşanmıştır (Çaha, 1998:25). Batılı ve laik bir ulus devlet inşası yolunda geçmişle bir ayrışma yaşanmış ve üniter bir yapı inşa edilmeye çalışılmıştır. Bu yüzden, tek tipleştirme ve homojenleştirme politikaları ulus devletin inşası yolunda önemli unsurlar olmuştur (1998:25). Bu doğrultuda, Çaha'ya göre milliyetçilik ilkesi de merkezin önemli araçlarından ve ideolojilerinden biri olmuştur (1998:25). Katı ve güçlü milliyetçilik Türkiye'nin toplumsal yapısıyla çelişse de merkezi ideolojinin siyasi sistemi bu şekilde devam ediyordu. Yıldız'a göre de (2004a:67), tek parti döneminde milliyetçi ideolojiyle oluşturulan 'millet' kavramı, kültürel ve etnik farklılıkları reddetmiş, bu yüzden Osmanlı'dan miras kalan heterojen yapı tek parti döneminde yavaş yavaş yok olmuştur. Bu doğrultuda, tek parti döneminde kültürel bakımdan tek sesli organik bir yapı oluşturulmaya çalışılmış ve çoğulcu kültür de devletin resmi ideolojisinin altında hapsedilmiştir.

Çaha ayrıca Osmanlı'nın modernleşme çabaları sayesinde zayıf da olsa ortaya çıkan derneklerin, işçi hareketlerinin ve diğer sivil hareketlerin de bu politikalar yüzünden işlevlerini kaybetmeye başladığını belirtmiştir (1998:25). Çünkü Çaha, tek parti döneminde merkezi yönetimin sivil hareketleri çağdaş medeniyet düzeyine ulaşmada büyük bir engel olarak gördüğünü belirtmiş ve toplumdan soyutlamaya çalışarak, yasaklamalar getirdiğini vurgulamıştır. Bu yüzden, bu dönemde resmi ideolojiye alternatif hiçbir toplumsal oluşum oluşmamış veya oluşsa bile devam edememiştir. Taşraya her zaman merkezi yönetimi zayıflatacak bir tehdit gözüyle bakan Cumhuriyet Halk Partisi, bu yüzden komünizm, Kürtçülük, şariat ve liberalizm ile olgularla bir savaş haline girmiştir. Yıldız'a göre, tek parti yönetiminde bu unsurlar her an milli düzeni bozabilecek ve çağdaş medeniyetler seviyesine ulaşmada engel olabilecek kavramlardı (2004a:68). Bu dönemde varlık gösteren tek güçlü dernek Halk Evleri olarak kalmıştı, bu dernek de devletin resmi ideolojisini yaymakla görevlendirildiği için varlık gösterebilmiştir (Çaha, 2007:193). Diğer bir deyişle, Halk Evleri devlet eksenli bir dernek olduğu için, bu dönemde sivil alanda devam etme şansı bulmuştur.

Keyman'a göre (2006:24) Kemalizm tek parti döneminde daha hızlı kalkınma umuduyla ithal ikameci sanayileşmeye dayanan bir ekonomik sistemi kabul etmiş ve anti-liberal bir ekonomik bir sistem ile 'çağdaş medeniyetler seviyesine' ulaşmaya kalkmıştır. Devlet merkezci olan bu ekonomik sistem ile Batılı anlamda modern sivil toplumun gelişmesi son derece zordur, çünkü ekonominin merkezinde bulunan devlet, ekonomik faaliyetleri düzenleyecek güçlü kararlar almaktadır. Bu kararlar da topluma karşı şeffaflığı ve hesap verilebilirliği göz ardı etmektedir (2006:24). Keyman'ın düşünceleri doğrultusunda diyebiliriz ki, tek parti döneminde Kemalizm laik ve Batılı modern ulus devlet kurmayı hayal ederken, ilginçtir ki, ekonomik ve siyasi liberalizmi hedeflenen olguları içine almamıştır. Bunun nedeni Yıldız'ın da bir önceki paragrafta dediği gibi, liberalizm gibi ideolojilerin milli düzeni bozacak muhalefet yaratma potansiyeli barındırdığına inanılması olabilir.

Denli (2018:44), tek parti döneminde devletin sivil toplumların üstünde ciddi bir şekilde baskı uyguladığını ve merkezi yönetim tarafından muhalefete yönelik baskıların da her geçen gün arttığını söylemektedir. Bu baskılara karşı da en büyük tepkiler genellikle dini temelli olmuştur (2018:44). Ama bu tepkiler geniş katılımlı

ve güçlü tepkiler olmadığı için merkezi devlet tarafından kolayca bertaraf edilmiştir. Tek parti döneminde, 1933-1938 döneminde yapılan yasal düzenlemeler ile birlikte sendikalaşmaya, grevlere ve sınıf esasına dayalı derneklerin kurulmasına kesin yasaklar da getirilmiştir (Aslan, 2010:267). Bu yasaklar doğrultusunda diyebiliriz ki, sivil topluma ve muhalefete engel koymak Kemalizm için çağdaşlaşma yolunda önemli bir araç olmuştur.

Özetle, tek parti döneminde modern sivil topluma ulaşma yolu merkezi yönetim tarafından kapanmaktaydı (Akçeşme, 2013:212). 1924 Anayasası ile birlikte Kemalizm tarafından laikleştirici reformlar yapılsa da, yine Kemalizm sivil toplumun gelişmesini sağlayan kurumları engellemiştir (Özdalga, 1998:110). Türkiye’de Batılılaşma ve modernleşmeyi sağlayacağına inanılan kurumlar aynı Osmanlı’nın son dönemlerindeki gibi devletin daha da güçlenmesine sebep olmuştur (Çaha, 2000:314). Bu doğrultuda, reformlar ile birlikte sivil toplum gittikçe zayıflarken, devletin kurumları daha da güçlenmiştir. Diğer taraftan, Akçeşme tek parti döneminde merkezi gücün toplumun her alanına dokunduğunu da belirterek, bu dönemde modern değerlere dair sivil toplumun gelişiminin son derece zor olduğunu düşünmektedir (Akçeşme, 2013:212). Bu koşullarda, Cumhuriyet Halk Partisi tarafından yönetilen tek parti döneminde sivil toplumu canlandıracak herhangi bir alt yapıdan bahsetmek son derece zor gözükmektedir.

2.3. ÇOK PARTİLİ SİSTEME GEÇİŞ DÖNEMİNDE SİVİL TOPLUM

1945 yılı ile birlikte çok partili döneme geçiş demokratikleşme yolunda önemli bir adım olmuş, sivil toplum konusunda da yeni bir sürecin başlamasına etki etmiştir. Akçeşme’ye göre (2013:213), 1946 yılında çıkarılan Cemiyetler Kanunu ile birlikte artık idareden bağımsız olarak dernek kurulması mümkün hale getirilmiş ve dernek kurmak için merkezden izin alma gereği de ortadan kaldırılmıştı. Aynı şekilde, 1946 yılında kurulan Demokrat Parti’nin (DP) 1950 yılında iktidara gelmesi demokratikleşme yolunda önemli adımlardan biri olmuştur. Halk ilk defa seçmen olarak bu dönemde kendi politik tercihini dile getirebilmişti (Çaha, 1998:26). Bu değişimler sınırlı da olsa merkez ve taşra arasında bir yakınlaşmaya neden olmuştur. Uzun yıllar sonra ilk defa iktidara devletçi elit yerine seçilmiş olarak gelen siyasi

elitler oturmuştur (1998:26). Bu dönemde, tek parti döneminde yasaklanmış olan bazı sivil toplum unsurları tekrar ortaya çıkmaya başlamıştır. Doğan'a göre (2009), bu sivil toplum unsurlarının başını da dini gruplar, işveren kesim ve işçi sendikaları çekmiştir ama yine de DP iktidarı sendikaların siyasetle uğraşmasını engelleyen yasakları kaldırmamıştır. Bu yüzden, bu dönemde de Türkiye'de demokrasinin tamamen özgür bir şekilde geliştiğinden bahsedemeyiz (Öncü, 1991:42). Bu dönemde de grev ve lokavtlar, 'yasal zorbalık' denilerek hala yasaklanmakta ve bu örnekler demokratikleşmenin önünde önemli engeller olarak durmaktaydı (1991: 42-43).

Tek parti döneminde Batıdan ve liberal değerlerden kendini iyice soyutlayan Türkiye, çok partili döneme geçtikten ve Demokrat Parti iktidara geldikten sonra Batıyla etkileşim haline geçmiş ve bazı liberal değerleri kabul etmeye başlamıştır. Çok partili döneme geçtikten sonra, Demokrat Parti ile beraber bazı sivil toplum unsurları da toplumsal alanda tekrar bir görünürlüğe sahip olmaya başlamışlardır, bunlardan bazıları işçi sendikaları, köylü grupları gibi unsurlar olmuştur (Çaha, 2000:237). Sivil örgütlenmeler sayısal olarak da artmaya başlamıştır. Ancak Aslan'a göre (2010:268), bu gruplarda devlete hâkim olma çabaları bulunduğu için, grupların yüzü her zaman devlete dönük olmuş ve devlete karşı olan çıkarlara yönelmemişlerdir.

Bu dönemde sivil inisiyatiflerin alınmasında, darbeyle indirilmiş olsa bile, Demokrat Parti'nin seçimleri kazanması büyük önem taşımaktadır. *“Demokrat Parti'nin seçim zaferi bir bakıma, İslam'ın ve geleneksel-kırsal değerlerin meşruiyeti olarak yorumlanmıştır”* (Yıldız, 2004a:82). Demokrat Parti dönemi ile birlikte artık taşra da devletin imkanlarından bir nebze de olsa yararlanmaya başlamıştır.

Diğer taraftan, 1946 yılında kabul edilen Cemiyetler Kanunu, derneklere ve diğer toplumsal gruplara bir muhalefet şansı verse de, dernekler ve toplumsal gruplar devletle uyumlu politikalar gütmüşlerdir (2004a:78). Keyman da bu dönemde devlet merkezci anlayışın çok partili demokrasiye geçildikten sonra bile önemini kaybetmediğini belirtmiştir;

“Bu devlet merkezci anlayış cumhuriyetin ilk dönemini şekillendirmiş ve aynı zamanda Türkiye'de modernleşme söyleminin anlaşılmasında ve hareket tarzında “egemen söylem” olarak da kendisini topluma kabul ettirmiş ve ekonomiden siyasete, iç politikadan dış politikaya

kadar geniş bir yelpazede, devlet-toplum etkileşimine her yönden damgasını vurmuştur. Türkiye'nin 1945'te demokrasiye geçişinden sonra da bu egemen söylem olma konumunun devam ettiğini öne sürmek yanlış olmayacaktır.”
(Keyman, 2006:25)

Bu dönemde, sivil toplum devletten bağımsız gelişemediği için özerklik, farklılaşma ve çoğulculuk gibi modern Batılı değerlere yeterince ulaşamamıştır. Sivil toplum iktidara karşı toplumsal bir muhalefet yaratacak durumda hala değildir. Devletçi geleneğe karşı muhalefetin toplum tarafından içselleştirilemediği açıkça gözükmektedir. Bu dönemde siyasi partiler ve dernekler nicel olarak artsa da yaptıkları etki bakımından hala çok kuvvetli değildir (Keyman, 2006:25-26). Aynı şekilde Çaha'ya göre de, 1950'lerde sivil toplum unsurları daha çok siyasal partilere endeksli olarak faaliyetlerine devam etmişlerdir (Çaha, 2000:237).

1950'ler ile birlikte iktisadi politikalarda da bir değişime gidilmiş ve dünya ile bütünleşme politikası izlenmiştir (2000:237). Bu doğrultuda, serbest piyasa ekonomisine bir geçiş süreci başlamıştır. DP serbest piyasa ekonomisini savunarak aslında sivil toplumun gelişimi için önemli bir koşulu gerçekleştirmiş durumdaydı, önceden de bahsettiğimiz gibi, sivil toplum Batıda kapitalizm ile birlikte paralel gelişmiştir. Ama özellikle DP'nin ikinci dönemi, 1955 ve 1960 arası ekonomi gittikçe bozulmaya başlamış ve ilk dönemdeki özgürleştirici politikalar yerini bir takım yasaklara bırakmaya başlamıştır (Benli, 2018:45). Basın yayın yasakları burada en dikkat çeken örneklerdir.

27 Mayıs 1960 yılında ise ordu iktidara el koymuş ve iktidara geçmiştir, bu durum demokrasiye ve sivil alana önemli bir darbe vurmuştur. Seçimlerle gelen bir partiyi silah yoluyla iktidardan indirmek demokratikleşme çabalarına ciddi derecede zarar vermiştir. Daha da kötüsü, bu darbe gelecekteki çok daha vahim darbelere de zemin hazırlayacaktır (Yıldız, 2004a:79). Çaha gibi liberal düşünürler (1998), bu durumu devletin ve resmi ideolojinin refleksi olarak görmekte ve devlet-sivil toplum ilişkisine yukarıdan bir düzenleme olarak nitelendirmektedirler. Ayrıca, birtakım devletçi bürokratik 'aydın' kitle ve devlet eksenli basın, Demokrat Parti'yi dini siyasete alet etmekle suçlayarak, askerin anayasal birtakım önlemler aldığını söylemiş ve laikliğin zedelenmemesi için bu askeri darbeyi meşrulaştırmaya çalışmıştır (Yıldız, 2004a:84). İlginçtir ki, kanlı darbenin aksine 1961 Darbe

Anayasası sivil toplumun örgütlenmesine imkanlar tanımıştır. Aslan'a göre (2010:268) özgürlükçü anlayışlar barındıran 1961 Anayasası, hem siyasette hem de sivil örgütlenmede çoğulculuğu destekleyerek, Batılı değerlerde modern sivil toplumun oluşması için önayak olmuştur. Ancak, devlet destekli sivil toplumdan ayrı olarak modern değerlere sahip sivil toplum kuruluşları bu dönemde de kendini gösterememişlerdir.

Daha sonra, 1970'te başlayan ideolojik sağ-sol kutuplaşması 1971 yılında ordunun muhtırası ile sonuçlanmış, tekrar siyasi ve sivil alana baskıcı bir müdahale gelmiştir. Bu kutuplaşmadan dernekleri sorumlu tutan ordu, dernek kurmaya bir takım sınırlandırmalar getirmiştir (Aslan, 2010:268). Devlet merkezinin sivil ve siyasal alanı tekrar kontrole alma çabası bu dönemde bir kez daha görülmüştür.

Bu dönemde, sivil ve siyasal yaşamın da gerçek aktörleri hala siyasi partiler olarak kalmış, sivil toplumların devlete yakınlığından dolayı da, toplum ile devlet arasında köprü görme işlevini toplumsal gruplar değil, siyasi partiler almıştır (Benli, 2013:45). Bu doğrultuda, diğer sivil toplum unsurları siyasal partilerin gölgesinde kalmıştır.

Özetle, bu dönemde çok partili yaşama geçilerek, bir nebze de olsa demokratikleşmenin sağlandığını görmekteyiz. Bu dönemde sivil alana katılım için en çok talep dini toplumsal gruplardan gelirken, dini dernekler de kısmen açılmaya başlayarak dinsel unsurların daha fazla etkinlik kazanmasına yardımcı olmuştur (Yıldız, 2004a:82). Bu gelişmelere rağmen, bu dönemde de resmi ideoloji hala çok güçlü kalmıştır ve kendini tehlikede gördüğü anda kendini korumak için darbe gibi bazı demokrat olmayan uygulamalarda bulunmuştur. Gelişmeye çalışan sivil inisiyatifler de baskıcı darbeler ile kendi kabuğuna geri çekilmek zorunda kalmış ve gelişimine bir süre ara vermek durumunda kalmıştır.

2.4. SİVİL TOPLUMUN CANLANIŞI: 1980 SONRASI DÖNEM

1980'ler ile birlikte tüm dünyada küreselleşme ve neo-liberalizmin etkisiyle sivil toplum tartışmaları çok daha sesli bir şekilde tartışılmaya başlanmış ve bu durum Türkiye için de bir dönüm noktası olmuştur. Özellikle, gelişmekte olan ülkelerde, küreselleşme ve neo-liberalizmin yıkıcı etkisi çok daha derin bir şekilde

yaşanmış ve bu yüzden tüm dünyada ‘*sivil toplum*’ kavramına verilen değer artmıştır. Keyman’a göre (2004:12), dünyadaki gelişmelere paralel olarak modern sivil toplum kavramı Türkiye’de de bu dönemde ayağa kalkmaya başlamıştır. Türkiye’de sivil toplum kurumlarının önemli bir kısmı hala devletçi geleneğe sahip olsa da küreselleşme ve neo-liberalizm dalgaları bu kurumları da ciddi bir şekilde etkilemiştir (Keyman, 2004:12). Merkeziyetçi devletin varlığına karşı çevrede de bir varlık alanı oluşmuştur.

Ancak, 1980’lerin ilk dönemleri sivil toplum ve haklar açısından oldukça zorlu geçmiştir. Özellikle 1980 askeri darbesi devletin toplum üzerindeki baskısını tekrar gün yüzüne çıkarmış ve bu yüzden devlete karşı güçlü sivil toplumun önemi tekrar tartışılmaya başlanmıştır. Yıldız’a göre (2004a:85), 1980 sonrası ordunun baskıcı tutumunun büyük etkisiyle devletin ve ordunun topluma karşı müdahaleleri ciddi bir şekilde Türkiye’de sivil toplumun tartışma konusu olmuştur;

“Sivil toplum kavramı Türkiye’de devletin toplum üzerindeki baskı ve denetiminin yeniden yoğunlaştığı dönemde tartışılmaya başlanmıştır”
(Yıldız, 2004a:85).

Tosun’a göre ise darbe sonrası hazırlanan 1982 Darbe anayasasının getirdiği yasal düzenlemeler ile devletin sivil toplum üzerindeki gücü de tekrar arttırılmaya çalışılmıştır (2001a:315). Devleti tekrar eski gücüne kavuşturmak için yapılan bu düzenlemeler ile birlikte devlet ve toplumun arası tekrar açılmaya başlamış, muhalefete karşı sıkı tedbirler alınmaya başlanmıştır. 1961’in bir takım özgürlükler getiren anayasası bu dönemde yerini daha baskıcı gözüken 1982 Anayasası’na bırakmıştır. Bu dönemde, askeri yönetim tarafından ideolojik kutuplaşmayı yaratan ana unsurlar olarak görülen, siyasi partiler, dernekler ve sendikalar yasaklanmış veya kapatılmıştır (2001a:316). Ayrıca, ‘güçlü devlet’ geleneğine aykırı olmak ile suçlanan sivil toplum grupları da darbenin yaratıcıları olarak ‘şüpheli’ durumuna düşmüşlerdir.

Yıldız (2004b:86), bu dönemde askeri yönetim altında siyasi alanda da bir takım yasal düzenlemeler yapıldığını belirtmiş ve halkın siyasete katılmasının sadece bireylerin oy verme süreçleriyle sınırlı kalmasına dikkat edildiğini vurgulamıştır. Bu doğrultuda, Türkiye’de katılımcı demokrasi olgusu bir kez daha önemli bir darbe

almıştır. Çaha 1982 Darbe Anayasası'nın 24. Maddesi'ne dikkat çekmektedir (1998:30), çünkü bu madde ile din ve vicdan hürriyetine bazı sınırlamalar getirildiğine inanmaktadır. Bu madde, *“Devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğünü bozmak, Türk Devletinin ve Cumhuriyetin varlığını tehlikeye düşürmek; dil, ırk, din ve mezhep ayrımı yaratmak”* gibi durumlarda din ve vicdan özgürlüklerinin sınırlandırılabilceğinden bahsetmektedir. Çaha bu anayasa maddesinin açıklayıcı bir madde olmadığını belirterek, hangi durumlarda bu özgürlüklerin sınırlandırılacağı konusunu tartışmaya açık olduğunu belirtmektedir (1998:31). Bu maddenin toplumsal özgürlükleri sınırlama konusunda ciddi bir potansiyel taşıdığını belirterek, maddenin tehlikeli yapısını ortaya koymaktadır.

Siyasi kutuplaşmayı ortadan kaldırmak iddiasıyla yapılan 12 Eylül 1980 darbesi sonrası ilk kez 1983 yılında seçimler yapılmış ve Anavatan Partisi (ANAP) iktidara geçmiştir. Darbe sonrası merkezi iktidar tarafından siyaset toplumsal hayattan çıkmaya zorlanmış olsa bile *“1983 yılında yapılan seçimler ile birlikte sivil irade tekrar siyasal iktidara geçmiştir”* (Akçeşme, 2013:214).

Çaha'ya göre (1998:26) ANAP'ın iktidara gelişi ile birlikte, refah devleti ortadan kaldıran, özelleştirmeyi ve rekabetçi birey anlayışını kabul eden neo-liberal anlayışın tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de gelişimi hızlanmıştır. Bu dönemde, Anavatan Partisi ve Turgut Özal ülkede liberalizmin baş aktörleri durumuna geçmiş ve Türkiye hızlı bir şekilde neo-liberal pazara eklenmeye başlamıştır. Bu dönemde, hükümetin ekonomik ilişkileri neo-liberal söylem ile yakın bir ilişki içine girmiştir. Merkez sağ ve liberal ekonominin önemli bir temsilcisi olan ANAP, Kamu İktisadi Teşekkülleri'nin özelleştirmesi ve belediyelere fon aktarımı gibi düzenlemeler yaparak liberal ekonomiye eklenmede önemli bir rol oynamıştır (Çaha, 1998:26). Keyman'a göre, neo-liberal söylem pekiştikçe merkezin güçlü ekonomik sistemi, ulusal kalkınmacı ideoloji de zayıflamaktaydı;

“1980 ve 1990'larda Türk ekonomisinin ekonomik küreselleşmeye hızlı bir şekilde maruz kalkınması, ulusal kalkınmacılık ideolojisinin gücünü ve meşruiyetini önemli ölçüde azalttı.” (Keyman, 2006:27)

Bu dönemde, Türkiye'de sivil toplum artık siyasi partiler için de önemli bir araç haline gelmiş ve siyasi partilerin söylemlerinde bu kavram her zaman yer

bulmaya başlamıştır (Keyman, 2004:12). Akçeşme de Batılı liberal sivil toplumun temel kavramları olan farklılaşma, çoğulculuk, gönüllülük gibi kelimelerin Türkiye'nin siyasi ve sivil alanına girmeye başladığını belirtmiştir (Akçeşme, 2013:14).

Yine bu dönemde, farklı sivil toplum grupları ülkeye özerk ve demokratik bir örgütsel yaşam alanı kazandırmak için harekete geçmişlerdir. Bu dönemde aydınlar devletçi kimliklerini bir tarafa bırakıp, demokrasi, sivil toplum ve insan hakları gibi kavramlara yönelmeye başlamışlardır (Tunç&Aktaş, 1998:83). Sivil toplum kurumları ve bireyler artık devlet karşısında pasif bir durumda değil, değişim aktörleri olarak rol almaya soyunmuşlardır. Bu doğrultuda, sivil toplumun demokratikleşme yolunda önemli adımlardan biri olduğu toplumun önemli bir kesiminde fark edilmeye başlanmıştır. Sarıbay'a göre, askeri yönetimin tekrar başa gelmesinden korkan hem sağcı hem de solcu kesim sivil toplum yandaşı haline gelmiş, *"neredeyse onu her derde deva aşın bir ideal araca dönüştürmüştür"* (Yıldız, 2004a:88). Bu doğrultuda, sivil toplumun güçlü olmamasından dolayı askeri darbeler ile sık sık karşılaştıkları konusunda hemfikir olmuşlardır. Bu çerçevede, Türkiye'de 1980 sonrası sivil toplum kavramı daha çok askeri olmayan toplum anlamında kullanılmaya başlamıştır ama Mardin'e göre (2013:10), bu anlamı Batılı modern sivil toplum kavramıyla uyuşmamaktadır. Bu doğrultuda, Batıdaki kullanımdan farklı bir sivil toplum anlayışı da Türkiye'de gözükmeye başlamıştır.

Aslan'a göre (2013:177), küreselleşen dünya ile birlikte toplumsal grupların istekleri de küresel isteklere uygun bir şekilde değişmiştir. Ekonomik sınıfı ve siyasi hegemonyayı sorgulayan kapsayıcı büyük ve geniş konular yerine sağlık, çevre, kimlik, dini veya kadın hakları gibi yeni toplumsal hareketlerin konuları tartışılmaya başlanmıştır. Farklı toplumsal grupların amacı artık devletten birtakım haklar koparmak ve devlet politikalarını etkilemeye çalışmak olmuştur (Çaha, 1998:26). Merkezi yönetimin tek tip vatandaş idealinin aksine farklılığa dayalı bir yaşamın olası olduğu bu dönemde görülmüştür. Yeni toplumsal hareketler ulus-devletin meşruluğunu ciddi bir şekilde sorgularken, liberal değerler ile birlikte yeni tartışma konularını Türkiye'de ortaya çıkarmıştır. Örneğin, Keyman'a göre (2006:29) çoğulculuk kavramı ile birlikte kimlik sorunu Türkiye'nin en önemli tartışma konusu olmuştur. Bu doğrultuda, resmi ideolojinin politik kültürü, çoğulculuk kavramının

öneminin artması ile artık zayıflamakta, homojen ve laik toplum farklı toplumsal gruplar tarafından parçalanmaktaydı. Dini ve Kürt toplumsal hareketleri bu dönemde toplumsal farklılıkların başını çekmekteydi (Keyman, 2006:28).

Keyman'a göre (2006:28), Demokrat Parti ile dinin siyasette güçlü bir aktör olabileceği görülmüş, ayrıca bu dönemde güçlü toplumsal hareketler sayesinde, İslam'ın hem kültürel hem de ekonomik olarak güçlü bir aktör olduğu ortaya çıkmıştır. Siyasi partiler bakımından ise önce Refah Partisi daha sonra Fazilet partisi, İslam ekolünün en önemli siyasi aktörleri olmuşlardır. Aynı siyasi geleneği taşıyan bu partiler arasında Fazilet Partisi Refah Partisinin kapatılması nedeniyle kurulmuştur. Kemalist modernleşmenin dışladığı din, bu süreçte tekrar siyasete girmiş ve bu gelişmede İslamcı toplumsal hareketlerin etkisi çok büyük olmuştur (Yıldız, 2004b:91). Yıldız'a göre, Türkiye'de İslami hareketler gelişirken, Türkiye sivil toplumuna da zenginlik ve çoğulculuk katmışlardır (2004b:92). Bu sayede İslami sivil toplum merkeze karşı büyük bir güç kazanmış, ve bazı kazanımlar elde etmeye de başlamışlardır. Örneğin bu dönemde, İslami yayınlar artık serbest bırakılmış, türban, peçe yaygınlaşmış ve bazı tarikatlar ortaya çıkmıştır (Yıldız, 2004b:92). Ömer Çaha da İslami grupların ekonomik faaliyetlere yönelmesinde, serbest piyasa ekonomisinin gelişmesinin önemli olduğunu söyleyerek, Batıyı bu refah duruma getiren durumun liberal ekonomiye dayalı ekonomik zihniyet olduğunu hatırlatmaktadır (Çaha, 1998:31).

Diğer bir taraftan, bu dönemde Kemalist kesimin Atatürk'ün ilkelerini baz alarak kurduğu sivil toplum kuruluşları da İslamcı toplumsal hareketlerin yükselmesine karşı savunmacı bir refleks vererek, hızlı bir şekilde artmaktaydı (Yıldız, 2004a:218). 1989 yılında açılan Atatürkçü Düşünce Derneği bu kuruluşlara en önemli örneklerden biridir. Bu dönemde, İslamcı toplumsal hareketlerin yükselmesi ve Refah Partisi'nin iktidara gelmesi ile birlikte savunma refleksi olarak aynı anda yükselişe geçen Kemalist-laik kuruluşlar toplum içinde bir cepheleşmeye neden olmuştur (Yıldız, 2004a:99). İki tarafın sivil ve siyasi kurumları da cepheleşmeyi azaltmak ve tansiyonu düşürmek için ciddi çabalarda bulunmadığı için bu cepheleşme zaman içinde büyük bir kutuplaşmaya dönmüştür. Cumhuriyetçi elitler, aydınlar ve bazı sivil toplum kuruluşları ise İslamcı toplumsal hareketlerin yükselmesinin 'devletin bekası' için çok tehlikeli bir durum olduğunu söyleyerek, bu

yükselişin sivil toplumun yükselişi olarak görülmemesi gerektiğini belirtmişlerdir (Mert, 2011:71). Sarıbay gibi bazı düşünürler de (1994:131), İslam'ın yapısının toplumsal her alanı kapladığını ve hukuktan ekonomiye kadar uzandığını belirterek, bu durumun sivil toplumun yapısına uygun düşmediğini belirtmiştir. *“İslam'ın monolitik yapısı, İslami hareketleri de devlet dışında yer almakla birlikte, devlete alternatif bir hegemonya oluşturma hedefine yöneltir ki, bu sivil toplum ile bağdaştırılamaz”* (Sarıbay, 1994:131).⁸

Keyman'a göre (2006:28) etnik farklılık olarak ortaya çıkan Kürt sorunu ise, organik toplum temelini derinden zayıflatmaktaydı. Kültürel hakları ve hatta silahlı ayaklanmayı da kapsayan bu sorun, Türk siyasetini ve sivil alanı da bir çıkmaza sokmuştur (2006:28). Bu dönemde 'toprak bütünlüğünü korumak' amacıyla sivil toplum kuruluşları merkezi yönetim ve devletin yanında olmaya karar vermişler ve bu yüzden de kimlik sorunu Batılı değerlerde gelişmeye çalışan sivil toplumun yerini alarak, bu dönemlerde Kürt sorunun düzeltilmesi adına yükselen sivil toplum hareketlerini sekteye uğratmıştır (Keyman, 2006:28).

1993 yılında ülke çapında yaygınlaşan liberalleşme ile birlikte özel radyo ve televizyon kanallarının açılması üzerindeki yasal sorun kaldırılmış ve bu durum da sivil toplumun gelişmesinde önemli bir unsur olmuştur (Özbudun, 1998:114). Akçeşme'ye göre (2013:215), açılan yeni radyo ve televizyon kanalları da resmi ideolojiden çok liberal çizgilerde olmuş ve bu durum farklı toplumsal grupların seslerini radyo ve televizyonlarda duyurmasına imkan vermiştir. Bu dönemde, özel televizyon ve radyo kanalları toplum ve devlet arasında bir köprü görevi görmeye başlamış çünkü bazı demokratik talepleri gündeme getirerek siyasileri ve devleti demokratik çözümler üretebilmesi için zorlamaya başlamıştır (Tunç&Aktaş, 1998:84). Bu sayede de Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu'nun (TRT) televizyon ve radyo üstündeki tekeldiliğini de kırmayı amaçlamışlardır. Bu doğrultuda, Türkiye'de özel televizyon ve radyo kanalları burjuvanın ortaya çıkmasında ve onların seslerini topluma aktarmasında büyük bir rol oynadığını kabul etmek zorundayız.

⁸ Üçüncü bölümde Türkiye'de yükselen İslami hareket ve artan kutuplaşmadan daha ayrıntılı bir şekilde bahsedilecektir.

1990'lı yıllar ile birlikte bazı kanun ve düzenlemeler ile birlikte liberalleşme ve sivil toplum olgusu da geliştirilmeye çalışılmıştır. Örneğin, Çaha'ya göre (1998:32), 1994 yılında çıkartılan 'Rekabetin Korunması Hakkında Kanun' Türkiye'de ekonominin tekelleşmesini ve kartelleşmesini engellemek için önemli bir adım olmuştur. Bu yasa sayesinde, ekonomi piyasasının serbest piyasa ilkelerine göre yönetilmesi, farklı grupların ekonomik hayata atılması sağlanmış ve aynı zamanda bu yasa farklı grupların sivil alanda çok daha önemli roller alabilmesine imkan tanımıştır (Çaha, 1998:32). Ayrıca, Aslan 1995 yılında, siyasal partiler, sendikalar ve vakıflar arasında organik ilişkileri ve işbirliğini yasaklayan anayasa maddesinin kaldırılmasını Türkiye'de Batılı anlamda sivil toplumun gelişmesi için önemli bir adım olarak görmektedir (2010:276).

1990'lı yılların sonlarına doğru geldiğimizde ise Türkiye'de merkezi devlet bir kez daha tehlikelere karşı kendini savunma refleksi göstermiş ve 'karşı devletçi' atak bir daha ortaya çıkmıştır (Çaha, 1998:27). Günümüzde hala şiddetli bir şekilde tartışılan 28 Şubat 1997 tarihli Milli Güvenlik Kurulu Kararları, devletçi karşı atağın örneklerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. 28 Şubat ile birlikte İslamcı Refah Partisi iktidardan baskı ile uzaklaştırılmıştır. Çaha (1998:27), 28 Şubat sürecinde devletçi elitlerin yükselen sivil toplum unsurlarına karşı bir atak başlattığını söylemektedir. Bu doğrultuda, bu dönemde devlete yakın olan sivil toplumlar faaliyetlerini özgürce arttırabilirken, muhalif yapıdaki diğer kuruluşlar yok olup gitmeye yüz tutmuşlardır. Diğer bir deyişle, 28 Şubat sürecinde devletçi sivil toplum anlayışı da bu dönemde tekrar gün yüzüne çıkmıştır. 'Postmodern' sivil darbe olarak da adlandırılan bu süreçte, sivil toplum eksenli bir söylem biçimi de ortaya çıkmıştır (Aslan, 2010:271). Devletin kendilerine sağladığı rantı kaybetmek istemeyen bazı sivil toplum kuruluşları bu süreci destekleyerek, MGK'nın antidemokratik davranışını meşrulaştırmaya çalışmıştır (2010:271). Bora ise kinayeli bir şekilde o dönemde 'en önemli' görülen STK'ların tutumu üzerinden durumu şöyle tanımlamaktadır;

“1997’de ordunun baskısı sonucu İslamcı Refah Partisi’nin iktidardan uzaklaştırılmasıyla sonuçlanan 28 Şubat sürecinde Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği, Türkiye İşçi Sendikaları Konfederasyonu, Türkiye Esnaf Ve Sanatkarları Konfederasyonu, Türkiye İşveren Sendikaları Konfederasyonu ve Kamu Emekçileri Sendikaları Konfederasyonu’nun

oluşturduğu ‘Beşli Sivil İnisiyatif’, sivil toplum kuruluşlarının devletten bağımsızlığı meselesinin billurlaştığı tarihsel anlardan biridir. Bu kuruluşlar gerek medyada gerekse kamuoyunda ‘Türkiye’nin en büyük sivil toplum’ örgütleri olarak sunulmuşlardı” (Akt: Yıldız: 2004a:94).

Bu örnek özelinde, Türkiye’de sivil toplumun bir kez daha suistimal edilmeye ne kadar açık bir alan haline geldiğini kolayca görmekteyiz. Bu dönemlerde, sivil toplum gruplarının devlet ve bazı partilerle çok yakın olması Türkiye’nin demokratikleşmesi yolunda hala büyük bir engel olarak durmaktaydı. Kendilerini sivil toplum grupları olarak tanımlayan bu kuruluşların, devletin ideolojisini her gün yeniden üreten araçlar olduğu görülmüştür. Ayrıca, Keyman’a göre bu kuruluşlar (2004:12), devletin resmi ideolojisine yakınlıkları nedeniyle finansal kapasitelerini arttırdıkları için de devletin birimleri gibi hareket etmekteydiler. Demokratikleşme yolunda çok tehlikeli olan bu örnekler, sivil toplumun aslında devlet ile sınırını iyi çizmesi gerektiğini bize göstermektedir.

Çaha’ya göre (1998:28), piyasayı tekel kartellerden kurtaracak yasal düzenlemeler bu dönemde hala tam olarak tamamlanamamıştır. Bu dönemde, özellikle özelleştirmenin başarılı bir şekilde hala tamamlanamaması yüzünden devletin her toplumsal alana el atması, Türkiye’nin liberalleşme yolunda önünde hala uzun bir yol olduğunu göstermekteydi. Ayrıca, Keyman’a göre (2006:18), 1990’lı yıllar ile beraber sivil toplum kuruluşları nicel olarak artıyor olarak gözükse de nitel olarak etki kapsamı hala önemli bir derecede artmamıştır. Bu doğrultuda, Türkiye’de hala gelişemeyen demokratikleşme ve liberalleşme kavramları, sivil toplumun nitel olarak geniş etkiler göstermesine de olanak tanımamaktaydı. Bora’ya göre, tüm olumsuzluklara rağmen, Tanzimat’tan beri merkezin veya devletin baskısıyla yukarıdan uygulanmaya çalışılan modernleşme çabaları, 1990’lar ile birlikte sivil toplum örgütleri tarafından ele geçirilmiş ve bu doğrultuda toplumu modernleştirme ve çağdaşlaştırma çabaları, bürokratik elitlerden, orta sınıflara ve gelişen burjuvaya devredilmiştir (Bora; Çağlar, 2002:340’dan akt: Yıldız, 2004a:98). Bu gelişme ne olursa olsun Türkiye’de sivil toplumun yapısal dönüşümü adına önemli bir adım olarak kendini göstermektedir.

1980 sonrası gelişen yeni sağ hareketi üzerinden gelişen neo-liberal politikalar ve dini hareketler dahil yükselen farklı toplumsal hareketler üçüncü ve

dördüncü bölümde daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacak ve daha detaylı bir şekilde tartışılacaktır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

KÜRESEL BİR DEĞİŞİM VE TÜRKİYE’DE YÜKSELEN TOPLUMSAL HAREKETLER

Bu bölümde ilk olarak refah devletinin krizinden bahsedilecektir. Daha sonra ise krizin ardından yükselen ve yeni küresel ideoloji haline gelen yeni sağ ideolojisine odaklanarak, neo-liberalizm ve yeni muhafazakârlık kavramları tartışılacaktır. Dünyada yükselişe geçen bu kavramlar doğrultusunda ise Türkiye’de sivil ve siyasal alanda yaşanan değişimler ele alınacaktır. Yaşanan değişimler ile birlikte Türkiye’de sivil toplumun yükselişine neden olan koşulların analizi yapılacaktır. Türkiye’de sivil toplumun canlanmasında önemli bir paya sahip olan dinsel muhafazakâr grupların yükselişindeki dinamikler bu bölümde detaylıca ele alınmaya çalışılacaktır.

3.1. REFAH DEVLETİNİN KRİZİ

1929 Dünya Ekonomik Bunalımı ile başlayan ve İkinci Dünya Savaşı sonrası Keynesyen yaklaşımla devam eden süreç, devletleri toplumsal taleplere cevap veren küresel bir sisteme zorlamıştır. Küresel olarak demokratik taleplere cevap vermek için ortaya çıkan refah devleti ise ‘emek ve sermayeyi’ bir uzlaşma dönemine sokmuştur (Baltacı, 2014:360). Aslında birbirine karşıt gözükse de bu iki kavram üzerinden başarılı olmasa da bir sentezlik yaratılmaya çalışılması bu döneme neden ‘uzlaşma dönemi’ dendiği hakkında bize ipuçları vermektedir. Bu dönemde, toplum içinde eşitsizliklerin azaltılması için sosyal politikalara büyük önem verilmiş ve “herkese asgari bir yaşam düzeyi sağlanması” için devletler bir takım önlemler almaya başlamıştır (Harvey, 1999:162). Diğer taraftan, savaş sonrası oluşan ekonomik ve toplumsal ağır tahribat, devleti bir takım önlemler almaya da zorunlu bırakmıştır. Bu bağlamda, ekonomik hayatı düzenleyici bir rolü görev edinen devlet, savaş sonrası hem toplumdaki dezavantajlı kesimlere sosyal politikalar aracılığıyla yardım etmeye koyulmuş hem de emek ve sermaye arasında bir uzlaşma yaratarak sağlam bir güç dengesi kurmayı amaçlamıştır (1999:155). En basit tanımıyla sosyal refah devleti; devletin piyasaya müdahale ederek, sosyal güvenlik, eğitim ve sağlık

gibi hizmet alanlarında aktif bir rol oynadığı ve vatandaşların asgari geçiminin teminat altına alındığı bir sistemi ifade etmektedir (Olgun, 2013:89). Devletin refah düzenlemeleri toplumun her alanını, eğitimi, sağlığı, konut edinmeyi veya iş bulmayı, kapsamaktaydı.

Ancak, 1960'ların sonları ile birlikte emek ve sermaye arasındaki karşıtlık yine ortaya çıkmış, devlet hem kapitalist taleplere hem de demokratik taleplere aynı anda yanıt veremeyecek bir noktaya gelmeye başlamıştır (Baltacı, 2004:360). Huntington ise (1975:22), bu dönemde, devletin her talebe bir cevap vermeye çalışmasının kesinlikle toplum tarafında geniş bir beklenti yarattığını söylemiştir. Dolayısıyla, bu beklentilere cevap gelmedikçe de toplumsal sorunlar gittikçe büyümeye başlamıştır. Bu dönemde, özellikle liberaller tarafından da devletin işlevleri ve müdahaleleri de ciddi bir şekilde tartışılmaya başlanmış ve refah devletinin gündelik yaşamda her noktaya değdiği belirtilerek, küçülmesi gerektiği vurgulanmaya başlamıştır (Özalp, 2008:110). Bürokratik süreçlerin çok uzun sürmesi ve hiyerarşinin gittikçe karışık olmaya başlaması da refah devletine yöneltilen eleştirilerden en önemlisi olarak göze çarpmaktadır.

Baltacı'ya göre de bu sebepler ve tartışmalar ile birlikte devletin kendisi ve sermaye birikimi de gittikçe zayıflamaya başlamış ve *“sermaye yatırımlarındaki durgunluğa karşı talebin artması, enflasyon ve işsizliğin bir arada görülmesi sonucunu doğurmuş, böylece işsizlikle enflasyonun bir arada görülmeyeceği tezini savunan Keynesyen teori de yanlışlanmış olmuştur.”* (Baltacı, 2004:360) Bu duruma neden olarak devletin piyasalarla çok yakın olması gösterilmiş ve devletin piyasaya müdahaleleri ekonomik sorunların ana nedeni olduğu belirtilmiştir (2004:362). Aynı şekilde, devletin piyasada düzenleyici konumda olması 'rant' sorununun da sebebi olarak gösterilmekteydi. Tüm iktisadi ihtiyaçları bürokrasi eliyle karşılamaya çalışması bakımından refah devletinin sosyalizme benzeten Ludwig Von Mises ise, bürokrasinin azalmasının ve küçülmesinin toplumun gelişmesi için son derece önemli olduğunu belirtmekteydi (Mises, 2010:34'den akt: Kurun, 2017:360). Özel alanlara bile karışmaya başlayan bürokratik devletin başarılı olmasının son derece zor olduğuna dikkat çekilmekteydi.

1970'li yıllara gelindiğinde ise işsizlik, yüksek enflasyon ve ekonomik durgunluğun sebepleri aranmış ve Petrol krizi, Bretton Woods'un çöküşü gibi küresel

krizlere refah devletinin çözüm bulamayacağı konusunda ortak bir fikir oluşmuştur (Özalp, 2008:111). Refah devleti ve kapitalizm arasındaki çelişkiler her krizle beraber daha da gün yüzüne çıkmakta ve bu yüzden ‘gelişmenin belirleyicisi devlet olmalı’ düşüncesi de gittikçe zayıflamaktaydı (2008:111). 1970’ler ile beraber devlet ve devletin kurumları ortaya çıkan toplumsal sorunlar nedeniyle gittikçe zayıflamış ve güçsüzleşmişti. Toplumsal sorunların yarattığı krizlerden dolayı liberal düşünürler, refah devletinin artık miadını doldurduğuna ve yeni bir sermaye birikimin ortaya çıkması gerektiğine inanmaktalardı (Çolak, 2016:352).

3.2. YENİ KÜRESEL İDEOLOJİNİN ORTAYA ÇIKIŞI: YENİ SAĞ

1970’lerin sonu ile birlikte dünyanın önemli bir bölümü siyasal, ekonomik ve toplumsal olarak büyük bir dönüşüme girmiştir. Refah devleti uygulamalarının liberalizmin özünden sapma olarak değerlendiren liberaller, yeni gelecek birikim stratejisinin de liberalizmin özüne tekrar bir dönüş yaratması gerektiğinden bahsediyorlardı (1996:214). Keynesci politikalara ve devletin piyasada belirleyici rolüne güven ciddi bir şekilde azaldığı için, yeni alternatif sermaye birikimi olarak ‘yeni sağ’ ideolojisi gittikçe öne çıkmaktaydı. Bu dönem ile birlikte liberal gelenek daha önce müttefiklik kurduğu sosyal-demokrat öğelerden uzaklaşmaya başlamış ve onun yerine muhafazakâr sağ ideolojik öğeler ile ortaklık kurmaya başlamıştır (Özkazanç, 2005:634). Liberalizm refah devlet yüzünden yaşadığı bunalımları ve meşruiyet krizini yeni sağ ideoloji ile çözmeye çalışmıştır. Diğer taraftan, Jessop ise yeni sağ neo-liberalizmin bir hegemonya projesi olarak görmüş ve sermaye sınıfının yararına bir düzenleme olarak ele almıştır (Topal, 2002:65). Dolayısıyla, neo-liberalizmin küresel olarak yayılması için yeni sağın ideolojik bir araç olarak kullanılmaya başlanmasının önemine vurgu yapmıştır.

Yeni bir birikim stratejisi ve hegemonya projesi olarak ortaya çıkan yeni sağ, neo-liberalizm ve yeni muhafazakârlık senteziyle oluşturulan bir stratejisiydi (2002:64). Devletin piyasadaki düzenleyici rolünü kesinlikle reddeden neo-liberalizm ve geleneksel değerleri muhafaza etmeye ve güçlendirmeye çalışan yeni muhafazakârlık, yeni sağ ideolojisinin iki anahtar kavramı olarak dikkat çekmekteydi (Çolak, 2016:354).

Kesin bir dille muhafazakâr olduğunu reddetse de⁹, yeni sağ politikalarının oluşmasında en önemli rol oynayan düşünürlerden biri Friedrich Hayek'tir. Hayek öncelikle devletin piyasalar üzerindeki denetleyici rolünü kesinlikle bırakmasını söyleyerek, küçülmeye gitmesini ve piyasaları kendi haline bırakması gerektiğini belirtmiştir (2018:309-310). Eğer piyasa kendi haline bırakılırsa doğal kanunların işlemeye başlayacağını söyleyerek, bu sayede de verimliliğin artacağından bahsetmiştir. Ayrıca, piyasaların yapısının çok karışık bir mekanizma olduğunu söyleyen Hayek, bu karışık mekanizmaların tek bir elden kontrolünün imkansız olduğunu da vurgulamıştır (Kurun, 2017:360). Diğer taraftan, Hayek devletin keyfi ekonomik müdahalelerinin bir süre sonra siyasi müdahalelere de sebep olabileceğini belirterek, bu yüzden gelecekte bireysel hak ve özgürlüklerin korunması için de devletin sınırlandırılması gerektiğinden bahsetmiştir (2018: 311). Hayek devletin her alana hâkim olmaya çalışan yapısının otoriter veya totaliter rejimlere sebep olmasından korkmaktaydı.

1970'ler ve 80'ler ile beraber ulus devlet anlayışının sarsılması üzerine, onun yerini gittikçe küresel ögeler almaya başlamıştır (Topal, 2002:63). Yükselen küreselleşme ile birlikte Dünya Bankası, IMF (Uluslararası Para Fonu) ve Dünya Ticaret Örgütü gibi birçok uluslararası kurum da önemli aktörler olarak dünya sahnesine çıkmaya başlamışlardır. Özellikle Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelerin bu kurumlar ile birlikte yeni sermaye birikim stratejisine eklemlenecek olmasından dolayı, yeni hegemonyanın inşasında bu kurumlar çok önemli bir yere sahiptir (Topal, 2002:64). Anı şekilde, liberaller bürokrasi yüzünden yavaşlayan sermaye akışının karşısındaki engelleri de bu kurumlar aracılığıyla kaldırmayı amaçlamaktaydı.

Yeni sağ politikaların yükselişi ilk olarak İngiltere ve Amerika'da görülmeye başlamıştır. 1979 yılında İngiltere'de Margaret Thatcher ve 1980 yılında Amerika Birleşik Devletleri'nde Ronald Reagan seçimleri kazanarak iktidara gelmişler, yeni sağ ideolojisinin inşa edilmesinde ve refah devlet politikalarının terkedilmesinde öncü olmuşlardır (Baltacı, 2004:367). İki lider de sosyal refah devletini kaldırmaya yönelik politikalar ile yeni sermaye birikimin gelişmesinde önemli bir rol oynamaktaydı (Özkazanç, 2005:30). Toplumsal taleplere verilen cevaplara

⁹ Friedrich A. Hayek, *Why I am Not a Conservative*, 1960, Chicago: The University of Chicago Press.

kısıtlamalar getirmek ise inşa sürecindeki en önemli politikalardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Özkazanç'a göre bu iki lider (2005:31), ekonomik olarak toplumdan her gelen talebe cevap vermeyen devletin, artık örgütlü baskılardan da kurtulup devlet yararına çok daha iyi bir şekilde hizmet edeceğine inanmışlardır. Ayrıca, bu iktidarlar refah devlet anlayışını liberalizm için tarihsel bir sapma olarak gördükleri için klasik liberalizme geri dönüş yolunda önemli adımlar atmışlardır. Bu iktidarların devletin yapısıyla ilgili çözümü, ekonomik olarak küçülmüş ama siyasal olarak güçlenmiş bir devlet yapısı kurmaktı (Baltacı, 2004:367).

Bu dönemde modern güçlü liderlik olgusu da Thatcher ve Reagan ile birlikte toplumdaki yerini almaya başlamıştır (Topal, 2002:70). Topal'a göre güçlü liderlik piyasaların istediği şekilde kararları hızlı bir şekilde alması için son derece önemli bir karakteristik özelliktir (2002:70). Örneğin, Thatcher iktidarı döneminde 'Demir Leydi' lakabını alacak kadar güçlü bir lider imajı çizmiş ve bu doğrultuda halk bazında gücünü de giderek arttırarak, üç dönem boyunca iktidarda kalmıştır. Thatcherizm kavramı da bu dönemde akademik dünyaya girmiş ve bu kavram güçlü liderlik ve her tür uzlaşya muhalefet olma; serbest piyasa ekonomisi, özelleştirme, kamu harcamalarının ve vergilerin azaltılması gibi yeni liberal öğeler ile geleneksel değerlerin savunucusu olma gibi yeni sağ öğeleri de içinde barındırmıştır (Allahverdiyev, 2015:16). ABD'de iktidarda olan Reagan ise refah devletin uygulamalarını kaldırmak adına zarar ettikleri gerekçesiyle daha çok devletin kurumları ile bir savaş haline girmiş ve sosyal devletten kalma bazı kurumları kapatmaya ya da özelleştirmeye girişmiştir (2015:16).

Kurun'a göre artan küreselleşme ile birlikte yeni sağ politikalar tüm dünyaya ihraç edilmeye başlanmış ve yeni sağ ideoloji dalgası artık tüm dünyayı etkisi altına almaya başlamıştır (2017:363-364). Gelişmekte olan ülkelerin iktidarları küreselleşme ile birlikte yeni küresel ideolojiye eklenirken, dolaylı yoldan da olsa ülkelerin 'demokratikleşmesine' bir katkıda bulunmaya başlamışlardır (2017:364).

3.2.1. Yeni Sağ İdeolojisinde Temel Bileşenler

Yeni sağ ideolojisinin yükselişi ile beraber, bazı temel kavramlar da toplumsal alanda hâkimiyetini göstermeye başlamıştır. Yeni sağ iktidarların

kurulmasında önemli roller üstlenen temel iki kavram neo-liberalizm ve yeni muhafazakârlık olmuştur (Çaha, 2004:15). Birbirlerinden ayrı anlamlarda gözükse de, bazı düşünürler bu iki kavramın izdivacı bazı çevrelerde şaşkınlık yaratsa da, bazı düşünürler tarafından bu gelişme gerekli bir birliktelik olarak karşılanmıştır. Örneğin Çaha'ya göre, bu iki önemli kavram yirminci yüzyıl boyunca faşizme ve sosyalizme karşı stratejik müttefikler olarak birlikte hareket etmişler ve 1970'lerin sonunda da ortak bir siyasi paydalar etrafında buluşmuşlardır (2004:16).

Bu iki temel kavram, yeni sağ söylem ile birlikte kendi aralarında iş alanlarını paylaşmaya gitmişlerdir (Baltacı, 2004:366). Yeni liberaller ekonomik alanda refah devleti sonrası klasik liberalizme dönüş doğrultusunda olur iken, yeni muhafazakârlar da toplumsal alanlarda ahlaksal değerleri ve güçlü devlet anlayışını koruma amacıyla olmuşlardır (2004:366). Dolayısıyla, bu dönemde '*serbest piyasa ama toplumsal alanda güçlü devlet*' mottosu son derece yaygın bir hale gelmiştir. Ama bu sentez içinde, yeni liberallerin yeni muhafazakârlara nazaran daha öncelikli konumda olduğunu belirtmemiz gerekmektedir çünkü refah devletinin yarattığı toplumsal sorunların en önemlileri ekonomik nedenler ile alakalı olmuştur (2004:366). Bu yüzden bazı yazarlar, bu döneme yeni muhafazakârlık ve neo-liberalizmin birlikteliği demek yerine liberalizmin muhafazakârlığı içselleştirdiği dönem demektedir (Baltacı, 2004:366).

Çaha'ya göre bu iki kavramın harmanlanmasında bir diğer önemli etken ise 'güçlü hukuk düzeni'dir (2004:20). Güçlü bir hukuk düzeni devletin keyfi davranmasını engelleyecek ve bu sayede liberaller özgür bir piyasa işleyişine kavuşacaktır. Özellikle neo-liberaller piyasanın doğal düzenini korumak için güçlü bir hukuk sistemi isterken, yeni muhafazakârlar ise toplumda otoritenin sağlanması ve değerlerin korunması için siyasal açıdan güçlü bir hukuk düzeni istemektedirler (Baltacı, 2004:365). Bu doğrultuda, bu dönemde liberalizm ve muhafazakârlık arasında önemli paralellikler bulunmaktadır.

Diğer taraftan, Çaha'ya göre iki kavram arasında bazı çelişkiler de vardır (2004:21). Ancak bu çelişkiler şu ana kadar birlikteliklerini sonlandıracak kadar güçlü bir meşruiyet krizi yaratmamıştır. Örneğin, Çaha neo-liberalizmin topluma karşı bireyi öncelediğini söylerken, aksine yeni muhafazakârlığın bireye karşı toplumu öncelediğini söylemektedir (2004:121). Bu durum, neo-liberaller ve yeni

muhafazakârların devlet-toplum ilişkisine farklı yaklaşımlardan baktığının önemli bir kanıtıdır, ancak bu çelişki şu ana kadar sentezin devam etmesini engelleyecek bir yapıda kendini göstermemiştir.

3.2.1.1. Neo-Liberalizm

Yeni sağ ideolojinin yükselişi ile birlikte ekonomik alanda gittikçe yoğun bir hale gelen yeni iktisadi sistem neo-liberalizm olmuştur. Mustafa Erdoğan tarafından neo-liberalizm, klasik liberalizmin Friedrich Hayek ve Milton Friedman gibi önemli liberal yazarlar tarafından güncelleştirilmiş versiyonuna benzetilmektedir (1998:22). Erdoğan’a göre, neo-liberalizm için en önemli koşullar, sınırlı küçültülmüş devlet, hukuk devleti ve bireyciliktir (1998:21). Özellikle, ekonomik alanda bireyin özgürlüğünü önemseyen bu yaklaşım, bu sayede refah devletinin yarattığı ‘tarihsel sapma’nın düzeltilebileceğine inanmıştır (Özkazanç, 2005:4). Devletin sermaye aleyhine müdahalesini mümkünse tersine çevirmeyi amaçlayan bu yeni iktisadi sistem, piyasa üzerinde devletin yarattığı bu engelleri kaldırarak amacına ulaşmaya çalışmaktadır (Çolak, 2016:355).

Neo-liberalizmin önemli destekçilerinden Milton Friedman ise klasik liberalizmin tersine devletin bazı müdahalelerde bulunması gerektiğini söylemiş ancak bu müdahalelerin düzenin sürekliliğini sağlamak ve rekabetçi piyasaları güçlendirmek için olması gerektiğinin altını çizmiştir (akt: Topal, 2019:400). Kısaca bu müdahalelerin sermaye lehine olduğu sürece hiçbir sorun teşkil etmediğini belirtmiş ve devletin hangi tarafa destek vermesi gerektiğini açıkça belirtmiştir. Hayek de toplumsal adaleti sağlama yolunda devletin herhangi bir müdahalede bulunmasının ‘kendiliğinden düzeni’ bozacağını söyleyerek, ‘kölelik yolunun’ açılacağını belirtmiştir (Özalp, 2008:110). Ve bu müdahalelerin artarak devam edilebilir olmasından kaynaklı devletlerin totaliterleşeceğini iddia etmiştir. Hayek, 1981 yılında yaptığı bir konuşmada eşitsizliğin görülenin tersine acınılacak bir durum olmadığını, devlet tarafından eşitlik ilkesini yakalamak için yapılan müdahalelerin acınılacak bir durum olduğunu ifade etmiştir (Baltacı, 2004:370). Mises de Hayek’e katılarak, devletin müdahaleci ‘sosyalizan’ çabalarının toplumun özgürlüklerin ve gelişimini kısıtladığını iddia etmektedir (Topal, 2019:400).

Devletin minimal bir hale getirilmesi yolunda özelleştirme politikaları önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle küresel sermayenin amaçları doğrultusunda yaşanan özelleştirme politikaları, ülkelerin küresel anlamda neo-liberal sisteme eklemlenmelerine yardım etmektedir (Baltacı, 2004:367). Özelleştirme ile beraber devletin kurumları yeni sağ politikalara göre yeniden yapılandırılmakta ve sermaye için daha işlevsel hale getirilmektedir. Liberal yazarlar da özelleştirme ile beraber devletin zarar ettiği alanlardan ve hantal bürokrasiden kurtulduğunu söylemektedir (Baltacı, 2004:368).

Diğer taraftan, bu dönemde ekonomik insan (homo economicus) tanımı da klasik liberalizmden farklılık göstermeye başlamıştır. Foucault'a göre modern ekonomik insan yasal veya sosyal haklarından çok rasyonel ve fırsatçı bir biçimde faiz, yatırım, rekabet gibi unsurlarca motive edilmektedir (Foucault, 2015:143). Girişimci insan modeli bu dönemin en önemli olgularından biri hale gelmiş ve girişimci olmayanların işsizlik ve yoksullukla her an karşı karşıya kalabileceği savunulmaya başlanmıştır. Neo-liberal yazarlar, iddialı bir şekilde, işsizlik ve yoksulluğun doğal düzenin sonuçları olduğunu ve enflasyon oranlarının aşağıya doğru baskılanması için gerekli olduğunu iddia etmişlerdir (Topal, 2002:64). İşsizlik ve yoksulluğun sebeplerini sistemin içinde değil bireylerin kendi içlerinde araması gerektiği de belirtilmiştir.

Topal'a göre örgütlü bir sınıf mücadelesinin meşruiyet krizine yol açacağını bilen neo-liberal yapı, potansiyel tehlikelere karşı sendikaları da gittikçe etkisiz hale getirmiş ve siyasetten de ciddi şekilde dışlamıştır (2002:68). Bu sayede ekonomik sınıf yüzünden oluşacak ve kendini tehdit edecek toplumsal hareketlerden de kurtulmaya çalışmaktadır. Bu doğrultuda sınıf temelli mücadeleler toplumdan gittikçe dışlanmış ve sermaye karşısında yalnız hale getirilmişlerdir (2002:68). Dolayısıyla, bu dönemde sınıf temelli hareketler değil, küreselleşme ile birlikte yükselişe geçen çoğulcu grupların değerleri toplumsal hareketlerin merkezine yerleşmeye başlamıştır. Yeni çoğulcu toplumsal hareketlerin doğuşu ile farklı toplumsal gruplar da sahneye çıkmaya başlamış ve 'kimlik' sorunu sivil ve siyasi alanda yerini almaya başlamıştır (Özalp, 2008:117). Toplumsal hareketler de artık ekonomik sınıf merkezinde değil kimlik merkezinde oluşmaya başlamıştır.

3.2.1.2. Yeni Muhafazakârlık

Yeni sağ ideolojinin hâkimiyeti ile birlikte ortaya çıkan bir diğer kavram ise yeni muhafazakârlık olmuştur. Muhafazakârlık kelimesinin kökenine baktığımızda, kavramın köklerinin Latince'den geldiğini görmekteyiz. ‘Conservare’ ve ‘Conservatismus’ gibi kelimelerden gelen muhafazakârlık, ‘korumak’ ya da ‘olduğu gibi muhafaza etmek’ anlamlarına gelmektedir (Umul, 2013:357). Daha sonra, muhafazakârlık kavramı, özellikle Fransız devrimi ile birlikte, modern siyasi düşünce tarihinde çok daha önemli anlamlar ifade etmeye başlamıştır. Fransız Devrimi ile birlikte bir tepki hareketi olarak muhafazakârlık ortaya çıkmış ve değişmek üzere olan toplumsal ‘eski’ değerleri muhafaza etmeye çalışmıştır (2013:358).

Mustafa Erdoğan, muhafazakârlığın diğer ideolojilere değişim yaratması potansiyelleri olması nedeniyle her zaman kuşkucu bir yapıda baktığını söylemiş ve bu doğrultuda, muhafazakârlığın tanımının yapılmasının son derece zor olduğunu belirtmiştir (2004:5). Çünkü Erdoğan’ göre, muhafazakârlığın diğer ideolojilere karşı farklı tavırlar alan yapısı, kendi içinde bile tutarlı ve sistematik bir ideoloji inşa etmesini etkilemektedir (2004:5). Muhafazakârlar için, gelenekler yerine akıl yoluyla soyut olarak tasarlanan değerlerin önem kazanması her zaman potansiyel bir tehlike olarak görülmektedir çünkü insan aklının sınırlılığını öne sürerek her şeyi rasyonel değerlerle değiştiremeyeceğine inanmaktadırlar.

Bora’ya göre (1999:54), muhafazakârlık eski değerleri muhafaza etmeye çalışsa da düşünülenin aksine yeni olanın mutlak reddi anlamına gelmemektedir, aksine muhafazakârlık, “*eski ve yerleşik olanın, geleneksel ve kutsalın sürekliliğini modern koşullarda sağlamaya çalışmaktadır.*” Bu doğrultuda, yeni muhafazakârlar da gerici olduklarına ilişkin eleştirileri kabul etmeyerek, geçmiş ile gelecek arasında bir köprü kurduklarını ifade etmişlerdir (1999:54) En önemlisi, Çaha’ya göre toplumsal mühendisliğe sonuna kadar karşı çıkan muhafazakârlar (2004:20), “*toplumun bir bina gibi dışarıdan müdahalelerle ve planlarla şekillendirilebilecek bir yapı olmadığına inanmaktadır.*” Dolayısıyla, bu ideoloji ‘doğal düzeni’ bozacak her türlü müdahaleye karşı çıkmakta, toplumun dengesi ve ahenkini korumanın asıl önemli olan olduğuna inanmaktadır. Yeni muhafazakârlığın bu yaklaşımının neo-liberalizm ve Hayek’in düşünceleriyle de birer paralellik taşıdığını da görmekteyiz.

Yeni muhafazakârların kimlerden oluştuğu ise ciddi bir şekilde tartışma konusu olarak kendini göstermektedir. Irving Kristol'e göre yeni muhafazakârlar, *“gerçeklerden hayal kırıklığına uğramış liberallerdir”* ama eski sol gelenekten gelen birçok düşünürün de yeni muhafazakârlığın oluşturulmasında önemli bir rol oynadığı bilinmektedir (Kristol'dan akt: Erdoğan, 2004:9).

Erdoğan muhafazakârlıkta bir önemli noktaya daha dikkat çekmektedir. Erdoğan'a göre dincilik ve muhafazakârlık kavramları düşünülenin tersine özdeş kavramlar değildir, özdeş olarak düşünölmelerinin en büyük sebebi ise toplumsal reform planlarının nostaljik niteliğidir (2004:6). Ancak, din önemli bir toplumsal birleştirici değeri olduğu için muhafazakârlık kavramında her zaman önemli bir işlevi bulunmaktadır, dolayısıyla muhafazakârlar da dini toplumsal alanda muhafaza etmek için ciddi bir çaba göstermektedir (2004:6).

1980'lerde küreselleşme ve neo-liberalizm ile birlikte muhafazakârlık yeni anlamlar kazanmaya da başlamıştır. Yeni muhafazakâr akım ise bir önceki muhafazakâr akımdan farklı olarak neo-liberal politikalara eklemlenmiş ve ideolojik olarak muhafazakârlığı devam ettirmeye çalışmıştır (Umul, 2013:365). Bu yaklaşım piyasaların kültürel ve ahlaki değeriyle desteklenerek doğal düzenin kesintisiz devam edebileceğine inanmaktadır. Giddens ise, yeni muhafazakârlığın bugün ile geleceği ustaca harmanlamaya çalışmasına dikkat çekmektedir (Giddens'dan akt: Erler, 2017:127). Bu sayede, yeni muhafazakârların açıkça yeni kültürel, ekonomik ve siyasal şartlara uyumlu bir yapıda geliştiğini ifade etmektedir. Güngör'e göre yeni muhafazakârlığı eski muhafazakârlıktan en önemli ayırıcı nitelikler serbest pazarı ve piyasa ekonomisini kabul etmiş olmasıdır (1996:225). Muhafazakârların liberal değeriyle yaklaşmasının asıl nedeni sosyalizme ve komünizme karşı nefretleri ve korkuları olmuştur (1996:125). Ancak muhafazakârlar liberallerin tersine toplumsal ve siyasal birliğin korunması adına 'güçlü' bir devletin varlığını hala savunmaktadırlar (Demirel, 2018:14). Toplumsal değeri muhafaza etme adına devletin varlığı son derece önemlidir ve bu yüzden de muhafazakârların devlet otoritesine saygısı ve inancı hala devam etmektedir. Neo-liberaller ise piyasa özgürlüğünün daha önemli olduğunu söyleyerek, siyasi ve toplumsal alanda devletin ağırlığını bir bakıma kabul etmektedirler.

Yeni muhafazakârlığın sivil toplum ile de yakın bir ilişkisi olmuş ve sivil toplum yeni sağ ideoloji ile birlikte yine bir işlev değişikliğine uğramıştır (Demirel, 2018:19). Refah devlet sonrası sosyal politikalar maliyetli oldukları için sınırlandırılmış ve sonlandırılmış ve bu doğrultuda, tüm dünyada birçok muhafazakâr sivil toplum kurumu devletin sorumluluklarını ve görevlerinin bazılarını üstlenmeye başlamıştır (2018:19). Ekonomik yönden kuvvetli olan ve ahlaki ve toplumsal değerleri ‘muhafaza’ eden sivil toplum kuruluşları bu alanda hâkim olmaya başlamış, devletin toplumsal alanlardan yavaş yavaş çekilmesi de gönüllülerden oluşan sivil toplum kuruluşlarına yeni alanlar yaratmıştır. Yeni muhafazakârlar kültürel hegemonyalarını yaymak adına bu sayede önemli bir fırsat yakalar iken, neo-liberaller de aynı şekilde kamu harcamalarını kısıtlamak için bir fırsat yakalamıştır. Kısacası, bu durum iki taraf için de kazan-kazan durumu haline gelmiştir.

“Devletin boşalttığı toplumsal alanda sağlık, eğitim, uyum, sosyal güvenlik gibi temel toplumsal hizmetleri sivil toplum başlığı altında gönüllü kuruluşlar almış, kiliselerin toplumsal rolü yeniden artmaya başlamıştır. Sivil toplumun artan rolü, yeni muhafakarlıkla yeni sağı kesiştirmiştir.”
(Özalp, 2008:115)

Yeni muhafazakârlığın meşruiyet kaynakları geleneksel muhafazakârlığa benzer bir şekilde kültürel ve ahlaki değerler olmuştur (Güngör, 1996:224). Geleneksel muhafazakârlığa benzer olarak, yeni muhafazakârlık da cinsiyet rolleri, aile yapısı ve ahlaki, kültürel ve milli değerler üzerinde durmaya devam etmiştir (1996:224). İşlevsel kuramla eş değer olarak toplumu bir vücuda benzeten muhafazakârlar, toplumun en önemli organlarını da gelenek ve görenekler, aile ve din olarak görmüşlerdir (Çaha, 2004:22-23). Ama bu dönemde yeni muhafazakârların din karşısındaki tutumları biraz daha esneklemeye gitmiştir. Bu bağlamda, kendi içlerinde bir sekülerleşme hareketi de yaratmışlardır. Din üzerindeki vurgu azalsa da cemaatçi dayanışma anlayışı bu dönemde büyük bir önem kazanmış, hatta Çaha’ya göre muhafazakâr siyasetin yeni odağı ve öznesi cemaatler haline gelmiştir (2004:23). Dini gruplar ve cemaatler devletin sosyal yardımları terk ederek, sivil alanda yarattığı boşluğu doldurma görevini de kültürel hegemonyalarını oluşturmak amacıyla araçsal bir şekilde kullanmaya başlamışlardır. Liberal yaklaşım da muhafazakârların toplum içinde aile, din ve cinsiyet rollerini muhafaza etmesine

olumlu bir şekilde yaklaşmış, gündelik alana ağırlık koymasını sistemin devamı için gerekli görmüşlerdir (2004:23).

Yeni muhafazakârlık için birdiğer önemli öge sınırları dışında güç arayışlarında olmalarıdır (Umul, 2013:365). Özellikle, yeni sağın öncü devlet liderleri olan Thatcher ve Reagan özelinde gördüğümüz gibi bu ülkelerin sınırları dışında da güç ve egemenlik arayışında olduğunu belirtebiliriz (2013:365). Diğer taraftan, Erdoğan muhafazakârlığın şanssızlığı olarak gördüğü yeni muhafazakârlığın, Amerika ve İngiltere gibi güçlü ülkelerin diğer ülkelere ‘güçlü ve doğru demokrasi ihracını’ meşrulaştıran bir ideoloji haline geldiğini belirterek, yeni muhafazakârlık üzerinden dönen yeni bir sömürü yapısına işaret etmektedir (2004:8).

Özetle, ekonomik alanda liberal, toplumsal alanda ise muhafazakâr öğeler ile sentezlenen yeni sağ kavramı, birbirlerine karşıt gibi gözüксе de bu döneme kadar güçlenerek gelmiştir. Yeni muhafazakârlık ve neo-liberalizm sentezi ile birlikte güçlü devleti oluşturmak için sınırlı bir devlet yapılanmasının da mümkün olabileceğini göstermiştir (Demirel, 2018:20). ‘Serbest piyasa, güçlü devlet’ olgusu bu dönemi açıklamak için son derece geçerli bir motto haline gelmiştir. Sovyetler Birliği’nin zayıflaması sonucunda da küresel sermaye tarafından pompalanan yeni küresel ideoloji tüm dünyada yayılma şansı bulmuş ve bu durum 1980 sonrası Türkiye’yi de derinden etkilemiştir.

3.3. TÜRKİYE’DE MODERN DEĞERLERİN MAYALANMA DÖNEMİ

Türkiye’de ise 1980 sonrası yükselen yeni ideolojilere ve değerlere bakmak istiyorsak, kısaca 1950 sonrasına değinmek zorundayızdır. Türkiye’de siyasi zemine oturmakta zorlanan liberalleşme tek parti döneminde sekteye uğramış çünkü Cumhuriyetçi dönem liberal sistemden çok devletçi modele yakınlaşmıştır (Mert, 2001:67). Çok partili döneme geçtikten sonra Demokrat Parti’nin iktidara gelişi ile birlikte liberalleşme dalgaları Türkiye’de kendini göstermeye başlamış, kültürel, ekonomik ve politik yapıda önemli değişiklikler meydana gelmiştir. Aynı zamanda, Türkiye muhafazakârlığının temel değerleri de bu dönemde şekillenmeye başlamıştır, bu değerlerden en önemlileri ise din, milliyetçilik ve liberalizm olmuştur (2001:67).

Sarıbay'a göre, kenarın desteğini kazanarak iktidara gelen DP, siyasal liderliğin bürokratik seçkinlerden ekonomik elitlere geçmesini sağlamıştır (1994:63). Geleneksel değerleri meşrulaştıran DP, liberal merkez sağ geleneğinin temel taşları olan özel teşebbüsçülüğe ve çoğunlukçu demokrasiye ortaya çıkma fırsatı vermiştir (Özbudun&Hale, 2010:24). Çoğunlukçu demokrasi ise kültürel olarak dini muhafazakârlık tonuna son derece yakın olmuştur. Bu gelişmeler ile birlikte Adnan Menderes liderliğinde ezan tekrar Arapçaya çevrilmiş, okullara yeniden din dersleri konulmuş ve İmam Hatip okulları sayısında bir artış meydana gelmiştir (Sarıbay, 1994:64). Bu gelişmeler, çevrede ve taşralarda DP'ye önemli bir popülerlik kazandırmıştır (1994:64). Dolayısıyla, kültürel, politik ve ekonomik değişimler sayesinde dinsel muhalefet gittikçe özerklik kazanmış ve İslami değerler artık daha rahat bir şekilde dile getirilebilir hale gelmiştir. Bu gelişmeler doğrultusunda, DP dönemine 'İslamcılık' fikrinin mayalanma dönemi diyen yazarlar da mevcuttur (Bora&Ünüvar, 2015:159). Bu dönemde iktidar, taşradaki değerlerini önemsediyini belli etse de, bu değerleri arka plana sıkıştıran resmi ideoloji olan Kemalist devrimle herhangi bir hesaplaşma yoluna gitmemiştir (Sezik, 2012:120). Ancak, radikal ve güçlü bir şekilde olmasa bile İslami-muhafazakâr kesim siyasal düzlemde kendini göstermeye başlamıştır.

Bu dönemde, burjuvazi gittikçe gelişmeye başlasa da yeterince liberalleşmemiştir, çünkü DP'nin iktidarlığı boyunca devletin küçültülmesi ve özel girişimciliğin teşvik edilmesi vurgulanmaya çalışılsa da uygulamada pek de başarılı olunamamış ve ekonomik liberalizm biçimsel olarak kalabilmiştir (Mert, 2001:67). Bu durum Türkiye'de modern sivil toplumun gelişimine de bir ket vurmuştur.

3.4. 1980 SONRASI TÜRKİYE'DE YÜKSELİŞE GEÇEN SİVİL TOPLUM

Batıda 1970'lerin sonunda yaşanan gelişmeler Türkiye'de de sivil toplumun gelişimini hızlandırmaktaydı. Küresel bazda gelişen krizler Türkiye siyasal hayatına da doğrudan bir etki etmiştir. Türkiye'de 1950'de Demokrat Parti'nin iktidara gelmesiyle birlikte bir miktar gelişen liberal değerler, 24 Ocak Kararları ile birlikte önemli bir atılım yaşamıştır. Bu durum Türkiye'de sivil toplumun gelişimi adına önemli gelişmeler olarak kendini göstermektedir.

1980'ler ile beraber, sivil toplum ve liberalizm kavramları Türkiye'de en çok tartışılan kavramlardan ikisi olmuştur (Çaha, 2000:243). 1980 ile beraber toplumsal alanda kadın hakları, insan hakları, dini haklar, çevre ve hayvan hakları konularında önemli gelişmeler yaşanmıştır. Farklı kimliklerin ortaya çıkmasıyla beraber, kamusal alan gittikçe heterojen yapıya doğru bir ilerleme yaşamıştır. Örneğin, 12 Eylül Darbesi sonrası ortaya çıkan ilk hareketlerden biri kadın hareketlerini içinde barındıran feminizm olmuştur (Çaha, 2000:266-267). Özellikle sol gruplar tarafında yürütülen feminist hareketler, devlete karşı hak taleplerini sokak protestoları ile göstermeye başlamıştır. Kadınlar arasındaki sokak eylemleri arttıkça, devlet kurumu da buna kayıtsız kalamamış ve Aile Araştırma Kurumu, Kadın Bakanlığı Projesi gibi siyasi politikalara da ağırlık vermek zorunda kalmıştır (2000:269). Ayrıca, 12 Eylül'in yarattığı baskı ortamında insan hakları konusunda da önemli sivil toplum kuruluşları ortaya çıkmış ve aralarından en çok dikkat çekenleri İnsan Hakları Derneği ve Mazlum-Der örgütleri olmuştur (Tosun, 2001a:332). Solcu bir yapıda olan İHD ve dini bir yapıda olan Mazlum-Der'in aynı toplumsal soruna dikkat çekmesi de farklılaşma adına önemli bir gelişme olmuştur. Bu dernekler çoğunlukla cezaevi koşullarının düzeltilmesi hakkında faaliyetlerde bulunurken, cezaevi koşullarının iyileştirilmesi adına yoğun bir kamuoyu baskısı yaratmışlardır. Bu konularda kamuoyu oluşturma çabaları da devlete karşı bir baskı mekanizması yaratma yolunda önemli bir gelişme olarak kendini göstermektedir.

Ancak, Çaha'ya göre bu dönemde sivil toplumun en yaygın ve etkin cephesini İslami gruplar oluşturmuştur (2000:275). Çaha İslami grupların daha çok öne çıkmasının nedenini toplum yapısındaki dinin önemi ve Osmanlı'dan kalan tarihsel kökler ile açıklamaktadır (2000:275). Bu sayede de İslami gruplar diğer gruplar arasında avantajlı bir konuma geçmiştir. Yükselen İslami gruplar doğrultusunda, Türkiye'de din, siyasal ve toplumsal alanda farklılaşma yaratmak adına önemli bir aygıt haline gelmiştir. Modern sivil toplumda farklılaşma olgusunun önemli bir yer kapladığını düşünürsek, kamusal alanda kendini göstermeye başlayan farklı gruplar, Türkiye'de modern sivil toplumun gelişimi adına önemli adımlar olarak dikkat çekmektedir.

Toplumsal alanda yükseliş gösteren bu farklılaşma ve canlanmanın en önemli etkenlerinden biri olarak 24 Ocak 1980 Kararları gösterilmektedir (2000:231).

Çaha'ya göre, Türkiye'de 24 Ocak 1980 Kararlarıyla başlayan dünyaya açılma yönündeki yeni arayışlar toplumsal yaşamdaki dinamikleri de önemli derecede etkilemiştir.

3.4.1. 24 Ocak Kararları Doğrultusunda Yeni Bir Süreç

12 Eylül 1980 Askeri Darbesi öncesi, Demirel'in liderliğindeki hükümet bir dizi ekonomik karar alarak Türk siyasal hayatındaki yerini almıştır. Türkiye'nin neo-liberal ekonomiye geçiş sürecinde önemli bir dönüm noktası olan bu kararlar, Türkiye Cumhuriyeti'nin en radikal ekonomik hamlelerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Tosun'a göre, 24 Ocak Kararları, devletin müdahalesiyle, öncelikle neo-liberal bir yapısal uyum sürecinde küresel yapıya entegre olmayı amaçlıyordu (2001a:293). Bu kararlar, Türkiye'nin sadece ekonomik yapısında değil, siyasal ve toplumsal yapısında da önemli değişiklere sebep olmuştur (Tosun, 2001a:292-293). Çaha ise Türkiye'nin 24 Ocak Kararları ile birlikte demokratik Batı ile birleşme yönünde önemli bir adım attığını ele almaktadır (2000:240).

24 Ocak Kararlarından 8 ay sonra Kenan Evren liderliğindeki bir askeri grup yönetime el koymuştur. Ancak, darbe hükümeti uygulanan 24 Ocak Kararlarına herhangi bir müdahalede bulunmamış ve hatta liberal politikaların daha da genişletilerek küresel düzeyde uygulanmasını desteklemiştir (Uluç, 2014:115). Boratav ise 12 Eylül 1980 Darbesi'nin 24 Ocak Kararlarının tam olarak başaramadığı ekonomik ve toplumsal değişimi daha da güçlendirmek için yapıldığını belirterek, 12 Eylül Darbesi'nin liberal politikaların uygulanması için gerekli bir darbe olduğunu belirtmiştir (2005:148). Tosun'a göre de 24 Ocak Kararlarının daha güçlü bir şekilde uygulanması için, askeri yönetimin desteği son derece önemliydi (Tosun, 2001a:295). Bu doğrultuda, 12 Eylül Darbesi ile birlikte 24 Ocak Kararlarının uygulamaya geçmesi için önündeki engeller kaldırılmış ve hazırlanan yeni anayasa ile birlikte de yeni bir kontrol mekanizması kurulmuştur (Boratav, 2005:122).

24 Ocak Kararları doğrultusunda, planlamacı ekonomi terkedilmeye başlanmış ve bu nedenle, güçlü bürokratik otorite zayıflamaya başlamıştır (Çaha, 2000:245). Örneğin, KİT'lerin özelleştirilmeye başlanması, yerel belediyelere fon aktarımı ve pazar ekonomisinin ön plana çıkarılması geleneksel güçlü bürokrasiyi

zayıflatırken, ekonomik alanda sivil grupların da ortaya çıkmasına neden olmuştur. 24 Ocak Kararları, Kemalist ilkelere biri olan devletçilik ilkesiyle de bir çelişki barındırmaktaydı. Serbest pazar ekonomisi ve kamu kuruluşlarının özelleştirilmesi Kemalist ideolojinin iktisadi politikalarına önemli zararlar vermektedir (Çaha, 2000:258). Aynı şekilde, bu dönemde Devlet Planlama Teşkilatı'nın işlevleri sınırlandırırken, kamu kesim ücret artışları da denetim altına alınarak devletin ekonomideki rolü iyice sınırlandırılıyordu (Tosun, 2001a: 295-296). Ekonomik 'istikrarın' korunması için hazırlanan bu kararlar, devletçi politikaları sınırlandırırken, yerine 'serbest piyasa' ekonomi anlayışını dizayn etmekteydi (Topal:2002:64). Bu doğrultuda, 24 Ocak Kararları ithal ikameci politikalara bir tepki olarak da okunabilmektedir (Tosun, 2001a:293). Tüm dünyada yükselen küresel neo-liberal politikalara benzer bir şekilde, bu kararlar sayesinde Türkiye de minimal bir devlet anlayışına geçmekteydi. Diğer taraftan, bu kararlar yabancı sermayenin ülkeye yatırım yapmasını da teşvik ederek, Türkiye Cumhuriyeti içe kapanık ve korumacı ekonomik yapısından kurtuluyor imajı vermektedir. Bu kararlar ile birlikte ihracata yönelik bir kalkınma modeli hedeflenirken, bu doğrultuda küçük ve orta büyüklükteki işletmelerin (KOBİ) dışarıya açılması beklenmekteydi (2001a:296). Bu dönemde, ihracatı arttırarak dış borçları kapama yolunda KOBİ'lere ayrı bir önem verilmektedir.

Darbe Hükümeti'nin iktidarı bırakması sonrası yapılan 1983 seçimlerinde, Turgut Özal liderliğinde Anavatan Partisi oyların %45'ini alarak tek başına iktidar olarak ülke yönetimine geçmiştir. Ülkenin gelişimi için liberal ekonomik politikalara ihtiyaç olduğunu belirten Özal, 24 Ocak Kararları doğrultusunda bir ekonomik anlayışta devam etmiştir (Uluç, 2014, 116). Thatcher ve Reagan gibi Özal da piyasa güçlerini devletin bürokrasisinden uzaklaştırıp, yerel yönetimlerin mali özerkliğini arttırmaya çalışmaktaydı (Koçal, 2014a). Resmi ideoloji için bürokrasinin ne kadar önemli bir olgu olduğunu düşünürsek, Özal'ın resmi ideolojiyi de liberal bir şekilde dönüştürme isteği bu noktada öne çıkmaktadır.

Özal, aynı zamanda ekonomik liberalizmin demokratikleşme yolunda önemli bir unsur olduğunu belirterek, halkın ekonomik alanda refaha kavuşması ile birlikte demokrat değerlere de ulaşılabilirliğine inanmaktaydı (Mert, 2001:48).

“Gerçek anlamda demokratik ortama geçebilmek için önce serbest piyasa ekonomisini uygulamak zorundayız. Bunun için gerekli koşulları yarattıktan sonra, demokrasinin kendisini geliştirmesi mümkündür.”
(Özal’dan akt: Mert, 2011:48)

Bu doğrultuda, ANAP döneminde Türkiye’de devlet teşkilatı gittikçe basitleştirilmeye ve daraltılmaya çalışılıyordu. Özbudun ve Hale’ye göre devletin ekonomideki rolünü asgari düzeye indirmek için, *“ithalat üzerindeki vergiler ve denetimler büyük ölçüde azaltılmış ve hükümetçe belirlenen banka faiz hadleri de piyasa tarafından belirlenmeye başlamıştır.”* (2010:27). Ayrıca bu dönemde, liberal ekonomiye geçerek Türkiye’de tekelleşmenin de önüne geçmek amaçlanmaktaydı (Çaha, 2000:288). Güçlü bir devlet yapısında, devletin rant kaynaklarını kendi eliyle imtiyazlı gruplara dağıtması tehlikeli ve güçlü bir olasılıktır, 1980 sonrasındaki neo-liberal gelişmeler ile birlikte bu durumun da önüne geçilmeye çalışılmıştır (2000:288).

Bu dönemde devlet neo-liberal ekonomiye geçiş doğrultusunda iç taleplerde kesintiye giderek, yerel yönetimlerle de yetkisini paylaşmaya başlamıştır (2000:302). Dolayısıyla, devlet artık sağlık ve eğitim gibi toplumsal konularda sosyal gruplar ile beraber çalışmaya başlamış ve toplumsal sorunları yerel yönetimler ve sosyal gruplar ile birlikte çözme yoluna gitmeye başlamıştır. 1986 yılında kurulan Fakir Fukara Fonu (Fak-Fuk-Fon) merkezi yönetim, yerel yönetimler ve vakıflar arasındaki iş birliğini gösteren önemli bir örnektir. Bu sayede farklı gruplar yoksullara sosyal yardım amacıyla bir birlikteliğe gitmişlerdir. Bu doğrultuda, sivil toplum örgütleri de halkla ilişkilere önem vererek, sosyal yardım faaliyetlerinde ve kamu hizmetlerinde önemli bir rol göstermeye başlamışlardı (Tosun, 2001a:298). Hali hazırda sermaye sınıfının bu dönemde yükselişe geçmesiyle beraber orta sınıfların gelirlerinde de önemli bir artış yaşanmış ve bu yüzden sosyal yardım alanındaki örgütler ve kuruluşlar artmaya başlamıştır (2001a:298).

1980’ler ile birlikte Türkiye’de ekonomik piyasa daha liberal ve devlet müdahalesiz bir piyasa olma yolunda ilerlemekteydi. Ekonominin liberalleşmesi yönünde yapılan bu düzenlemeler, sermayenin ekonomik ve toplumsal alanda bağımsızlığa ulaşması için büyük bir önem teşkil etmekteydi (2001a:298). Köker’e göre, minimal bir devlet anlayışına geçiş, Türkiye’de güçlü olan bürokrasiden ve

merkeziyetçilikten kurtulmak adına önemli adımlar olarak kendisini göstermiştir (Köker, 1998:94). TÜSİAD gibi liberal ekonomik kuruluşlar da 24 Ocak Kararları ve sonrası uygulanan politikalara destek vermiş ve sermaye lehine olan bu kararları olumlu bir şekilde karşılamıştır (Tosun, 2001a:299).

Seubert'e göre (2001:38), 1980 sonrası uygulanan neo-liberal politikalar ile devlet müdahalesinden bağımsız bir Anadolu burjuvası da ortaya çıkmıştır. Bu sayede, 1980 sonrası Özal'ın iktidara gelmesi ile birlikte Anadolu sermayesi gittikçe güçlenerek, dini grupların ve cemaatlerin sosyo-ekonomik kaynağı durumuna kadar yükselmiştir. Aynı doğrultuda, Türkiye'de yükselişe geçen dini Anadolu sermayesi de serbest pazara eklenilerek, serbest piyasanın gelişimine önemli destekler vermiştir (Çaha, 2000:288). Çaha'ya göre, İslami grupların piyasaya girmesi serbest pazarda rekabet ve verimlilik yaratarak, fiyatların düşmesine de sebep olmaktaydı (2000:288). Neo-liberal yapıya eklenilme politikaları, dini sermayenin de ekonomik olarak özgürleşmesine ve bu sayede kamusal alanda daha fazla görünür olmasına önemli yardımlarda bulunmuştur. 1990 yılında kurulan MÜSİAD'ın kuruluşu da 1980 sonrası artan muhafazakâr Anadolu sermayesinin önemli bir göstergesi olmuştur (Özsöz, 2017:6). TÜSİAD, TOBB gibi şirketlerde temsil edilme sorunu yaşayan dini sermaye, MÜSİAD ile kendini gösterme şansı yakalamış ve bu dönemde Anadolu burjuvazisi önemli bir dönüşüm yaşamıştır.

1980'li yılların başlarında ekonomik alanda gözüken liberalleşme olguları siyasal ve toplumsal alanda pek gözükmemiştir. Köker de bu dönemde piyasalar özelleştirilse de, siyasi ve hukuksal reformların bu gelişmeye eşlik etmediğini belirtmektedir (1998:95). Toplumsal alanda artan kutuplaşma sebep gösterilerek yapılan 12 Eylül 1980 Askeri Darbesi nedeniyle siyasal partiler kapanırken, DİSK ve MİSK gibi birçok sendikanın faaliyetleri de durdurulmuştur (Tosun, 2001a:301). 12 Eylül sonrası hazırlanan anayasa ise sivil faaliyetlere önemli sınırlamalar getirmiş ve dernek kurma özgürlüğünü kısıtlarken, protesto ve gösteri yürüyüşlerini önemli derece sınırlandırmıştır. Tosun'a göre 1980 öncesi artan kutuplaşma ortamından bir bakıma sendikaları, dernekleri ve siyasi partileri sorumlu tutmuşlardır (2001a:307).

Ancak, 1980'lerde yaşanan dönüşüm, küresel bir şekilde tüm dünyayı etkilediği gibi, Türkiye'de merkez partileri de yeniden üretmekteydi. Bu değişim özellikle politik üslupta da kendini göstermekteydi. Sarıbay'a göre (1994:125), laik

otoriter devletle açık bir çatışmaya girmekten kaçınan 1983 seçimlerinin mutlak galibi ANAP, hem parti olarak hem de Özal özelinde kutuplaştırıcı söylemden uzak durmaya çalışmakta ve uzlaşmacı bir siyaset anlayışının vurgusunu yapmaktaydı. Bu noktada resmi ideoloji ile bir uzlaşma zemini aramak, merkez sağ partinin önceliklerinden biri olarak göze çarpmaktaydı (1994:126). Bu dönemde yaşanan politik üsluptaki yumuşama sebebiyle de farklı siyasi görüşlerin ve farklı yaşam biçimlerinin bir arada yaşayıp yaşayamayacağı ciddi bir şekilde siyasal ve sivil alanda tartışılmaya başlanmıştı (Göle, 2011:38).

Ayrıca yine devletçi yapıdan farklı olarak, Özal bu dönemde daha önce ‘kutsal’ görünen cumhurbaşkanlığı makamını gittikçe halklaştırmış ve çevrenin toplumsal değerleriyle uyumlu bir devlet lideri görüntüsü çizmiştir (Çaha, 2000:242). Özal, halkın artık devleti kendi başına nihai bir değer olarak değil, bireylerin ve toplumsal grupların denetimi altına alınması gereken bir aygıt olarak görmesini dile getirmiştir (Köker, 1998:94). Çaha, bu dönemde bürokrasinin sağcısıyla, solcusuyla, İslamcısıyla farklı grupların beraber çalıştığı bir ortama döndüğünü iddia etmektedir (2000:246). Bu dönemde, devlet ve bürokrasinin kutsal görüntüleri de bu sayede zayıflamaya başlamıştır. Mert’e göre ise Turgut Özal’ın kişisel hayatı, resmiliyetten uzak tavırları ve aile hayatı ona toplum içinde bir ‘sivillik’ kazandırmıştır (Mert, 2001:58). Bu sayede, özellikle çevrede ve taşrada popüler bir siyasi figür haline gelmiş ve halkın güvenini kazanarak siyasi alanda önemli bir güç haline gelmiştir.

Göle’ye göre 1980’li yılların ortası ile birlikte sınıf odaklı siyaset de yavaş yavaş etkisini kaybetmiş, bu sayede birçok toplumsal aktör ortaya çıkmaya başlamıştır ve bu doğrultuda Türkiye’de yeni bir kültürel değişim ile birlikte uzlaşma ortamı da oluşmaya başlamıştır (2011:38). Devletin aygıtları daha bu uzlaşma ortamına tam müdahil olamasa bile, toplumsal aktörler arasında bir uzlaşma arayışı gözle görülür bir seviyeye gelmişti. Bu dönemde, İslami derneklerin farklı ideolojiler ile bir araya gelerek bir uzlaşma zemini araması bu doğrultuda önemlidir, örneğin İslami eğilim dernekler panelleri organize ederek sol ve liberal temsilcileri düzenledikleri organizasyonlara davet etmeye başlamışlardı (2011:38). Göle sivil toplumu devletle olduğu kadar toplumsal aktörlerin arasındaki ilişkiyle de nitelendirdiği için, bu gelişmeleri sivil toplumun ilerlemesi yolunda son derece önemli gelişmeler olarak görmektedir (2011:41). Çoğulcu demokrasi, Türkiye’nin siyasal ve sivil hayatında

yavaş yavaş kendini göstermeye başlamıştı. Refah devleti döneminde kitle demokrasi siyasetinin devleti ele geçirmeye yönelik eylemler ürettiği için uzlaşa ifadesinden gittikçe uzaklaştığını düşünürsek, 1980’lerin farklı kimlikteki toplumsal gruplarının kamusal alanda uzlaşa çabaları sivil toplumun gelişimi için son derece değerlidir.

Aynı zamanda, 1980 sonrası liberal değerlerle birlikte ‘birey’ ve ‘bireycilik’ kavramları da gittikçe kültürel ve siyasal alanda en çok kullanılan kavramlar haline gelmiştir. Sarıbay’a göre (1994:145), ANAP iktidarı liberalizme uygun bir şekilde bireyciliği hiç olmadığı kadar teşvik ediyor ve birey ve bireycilik kavramını tekrar anlamlandırmaya çalışıyordu. Sarıbay’a göre bireycilik kavramı, kısaca, “*çeşitli dini, politik ve hukuki biçimlerde açıklanabilen bireysel haklar doktrindir*” (1994:149) ve kökeni Kalvinist Protestancılıktan gelmektedir. Yeni burjuvazinin ideolojisi olarak belirtebileceğimiz ‘bireycilik’ kavramı, 1980’ler ile birlikte Türkiye’de gittikçe hâkim resmi ideolojinin devletçi geleneğine ve değerlerine zarar vererek, muhalif bir rol oynamaya başlamıştır. 12 Eylül’ün yoğun baskı dolu ortamını düşündüğümüzde ise hâkim sisteme karşı toplumun birey ve bireycilik kavramlarına sarılması ve bu kavramların büyümesine kapılması Sarıbay için son derece normal görünmektedir (1994:152). Aynı şekilde 1960 ve 1970’li yılların devrimci siyasetinin de 1980’lerde yerini daha güncel sorunlara bıraktığını düşünen Göle, devletten bireye ve soyuttan somuta doğru bir eksen değişikliğinden bahsetmektedir (2011:7). Bu eksen değişikliğinin Türkiye’nin sivilleşmesinden ve kültürel anlamda özgürleşmesinden yana olduğunu da ifade etmiştir.

3.4.2. Yeni Meşruiyet Aracı: Türk-İslam Sentezi

1980 sonrası yaşanan bu köklü değişimler, toplumu ikna etmek adına beraberinde bazı meşruiyet araçlarına ihtiyaç duymuştur. Seufert’a göre (2001:30), Türkiye’de 1980’lerin yapısal değişimlerini meşrulaştıran ideolojisi ise ‘*Türk-İslam sentezi*’ olmuştur. Osmanlı’nın son dönemlerinden beri konuşulan bu sentez fikri cumhuriyetin katı bir laik çizgide kurulmasından dolayı cumhuriyetin ilk yıllarında ciddi şekilde bir gerilemeye uğramıştır. Ancak daha sonra, çok partili döneme geçtikten sonra bu sentez fikri kamusal alanda daha görünür gelmeye başlamıştır. Mert Türk İslam sentezi fikrinin tekrar yükselişi 1962 yılında kurulan Aydınlar

Kulübü'ne kadar dayandığını belirtmektedir (2001:68). Bu aydınların temel gayesi, sağ ideolojiler üzerinden Türkçülükle İslamcılığı aynı çatı altında birleştirmektir, daha sonra ise bu oluşum 1970 yılında Aydınlar Ocağına dönüşecek ve faaliyetlerine o isimle devam edecektir. Mert, bu sentezin ANAP iktidarı ile birlikte siyasi ve toplumsal alanda daha görünür olduğunu iddia etmektedir, “*Dini muhafazakârlığı, ekonomik liberalizmle bağdaştırma siyaseti güden ANAP ile Türk İslam sentezi etrafında toplanan kitlelerin hayali gerçek olmuştu*” (2001:69). Bu doğrultuda, Türkiye’de gelişen Türk İslam sentezi ile birlikte dini sembol ve değerler tekrar öne çıkmakta, geleneksel olana karşı bir geri dönüş yaşanmaktaydı. Bu sayede, devletin her alanında ‘milletin gerçek temsilcileri’ katı laik yapıda ‘yabancılaşmışların’ yerini almaya başlamıştı (2011:69).

Göle’ye göre ANAP, piyasacı değerler ve İslamcı muhafazakâr değerler arasında da bir sentez oluşturarak, aslında partinin hedeflediği kimliği de tanımlamaktaydı, kendilerini ‘modern muhafazakârlar’ olarak gören ANAP’lılar, muhafazakâr yerel kültürün değerleriyle, liberal Batı kültürünü harmanlama görevini üstlenmekteydi (2011:46).

Köker, bu dönemde Türk İslam sentezinin yoğunlaşması ile beraber dinsel değerlerin de öneminin arttığını belirtmektedir (1998:95). Bu sayede İslami değerler baskıcı laik değerlerin yerini doldurma görevini üstlenmekteydi (Çaha, 2000:286). Dolayısıyla, dini muhafazakâr değerlerin yükselmesi ile birlikte, bu dönemde uygulanan politikalar doğrultusunda İmam Hatip okulları, İlahiyat Fakülteleri çoğalmış ve din dersleri mecburi hale getirilmişti (Seufert, 2001:30). İslami değerler artık milli kimliği oluşturan unsurlardan biri olarak kabul edilmekteydi ve devlet tarafından da kullanılan milli bir bütünleşme aracı olma yolunda ilerlemekteydi (Groc, 2011:94). Dahası, siyasi iktidar bu yeni yapı ile birlikte gelen geleneksel-dinsel değerlerin toplumsal grupları birbirlerine bağlayacağını düşünerek, kutuplaşmanın da bu sayede aşılabileceğini düşünmüşlerdi (Tosun, 2001a:316).

Seufert’göre (2001:30), bu dönemde Türkiye’de din, küresel ekonomik koşullara uygun bir şekilde geliyordu ve bu doğrultuda, dini cemaat ve gruplar artık çoğulcu demokrasinin bir gerekliliği görülerek, toplumda kendine yer bulmaya başlamıştı. Bu dönemde, din ve vicdan özgürlüğü Türkiye toplumsal ve siyasi hayatında en çok konuşulan konular olarak kendini göstermekteydi. Aynı zamanda,

yıllardır artarak süren köyden kente göç hareketleri kentsel yoksulluğu arttırmış ve bu yoksulluk yüzünden bir türlü kentleşemeyen geniş bir toplumsal grup ortaya çıkmıştır. Bu grupların taşıdığı bir türlü kentleşememe duygusu onları geleneksel değerlere yöneltmiş ve bu doğrultuda, bu toplumsal grup dini tarikatlara ve cemaatlara yönelmeye başlamıştır (2000:384). Tosun bu duruma ‘temel kimliğe geri dönüş’ veya ‘kutsala yeniden sarılma’ adı vermektedir (Tosun, 2001a:384). Köker’inde dediği gibi, Türk İslam sentezi artan göç hareketleri sonrası gelen ve şehirde kentleşmeye çalışan dindar grupların desteğini kazanmak adına önemli bir kültür politikası olmuştu (Köker, 1998:95).

Diğer taraftan, bu sentez sayesinde belki de ilk kez Türkiye Cumhuriyeti tarihinde cemaatler ve siyasi partiler bu kadar yakınlaşmıştır, Allahverdiyev ise bu yakınlığın Özal’a İslami kesimden oyları alması yolunda olumlu bir etki yaptığına inanmaktadır (2015:35). Dini değerler üzerinden çevre ile bir yaklaşma gösteren Özal, popülist söylemlerde de bulunmaya başlayarak, İslam Dünyasının liderliğine soyunmuş ve farklı ülkeleri ve toplumsal grupları İslam Birliği adına bir şemsiye altında toplama hedefinden bahsetmeye başlamıştır (Allahverdiyev, 2015:35). Bu doğrultuda yaptığı açıklamalar Türkiye’deki dindarları kendi partisi altında mobilize etmek adına önemli işlevler görmekteydi. Tosun da bu doğrultuda, Özal döneminde liberalleşmeden daha önemli olanın gelenekçilik ve cemaat duygusuna olan göndermeler olduğunu iddia etmektedir, bu yüzden de Nilüfer Göle’nin terimini ödünç alarak, bu dönemde liberal görüntünün altında yatan ‘liberal yanılgı’¹⁰ durumuna dikkat çekmektedir (2001a:317).

1980’li yıllarda Türkiye’de gelişen muhafazakârlık, mevcut statükoyu da önemseyen bir şekilde sadece dine değil Türklüğe ve milliyetçiliğe de aynı önemi vermektedir (Özbudun,Hale, 2010:27). Bu noktada, Özal’ın katı laik sistemle çatışmaya girmeden uzlaşma arayışı içinde olması, dinin yanında milliyetçiliği de sistemin bir parçası yapmasında önemli bir etkendi ve Özal bu sayede laik sistemle çatışmaya girmekten kaçınıyordu (2010:27). Bu doğrultuda, bu dönemde milliyetçilik ile ilişkili olan ‘siyasal istikrar’ ve ‘devletin bekası’ gibi kavramlar hala siyasi yapıda önemli bir yer tutmaktaydı ve gerektiğinde, otoriter tutum ve devletçi gelenek hala devam etmekteydi. Hatta, bu dönemlerde yükselişe geçen ‘din’ bile

¹⁰ Nilüfer Göle, *Liberal Yanılgı*, Türkiye Günlüğü, S:24, 1993

radikalleşme çabasına girerse ve bu doğrultuda statükoya tehdit olarak algılanırsa kolay bir şekilde ‘düşman’ olarak suçlanabilirdi (Mert, 2001:69). Çünkü, devletin ‘bekası’ ve ‘istikrarı’ her türlü gelenek ve değerden çok daha önemliydi.

Özal ise 1980’lerde Türkiye’de kendine özgü yapısıyla gelişen yeni muhafazakârlık anlayışını kendi cümleleriyle böyle açıklamaktaydı;

“Bizim muhafazakârlığımız, bazılarının tanıdığı, düşündüğü gibi bir tutuculuk değildir. Bizim muhafazakârlığımız adetlerimize, ananemize, tarihimize ve inançlarımıza saygıdır. Ve bu adet ve ananelerimizden devre uyan en iyilerini, en iyi şekilde muhafaza etmektir.” (Özal, 1989’dan akt: Allahverdiyev, 2015:121)

Alıntıdan gördüğümüz üzere, bu dönemde ANAP ile birlikte Müslüman muhafazakârlık ve etnik Türk milliyetçiliği yeniden harmanlanmaktaydı. En önemlisi, Adnan Menderes dönemi ile başlayan dini muhafazakâr değerlere geri dönüş, küreselleşmenin de etkisiyle çok daha güçlü bir şekilde Türkiye siyasal ve sivil alanına giriş yapmıştı. Muhafazakârlık, küreselleşmenin de etkisiyle yeniden üretilerek, tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de yeni muhafazakârlığa doğru evrilmekteydi. Burada bir olguyu vurgulamamız gerektiğine inanıyorum, Mert’e göre (2001:67), bir siyasal tutum olarak muhafazakârlık, dini, üzerinde ısrar edilmesi gereken bir ilkeler bütünü olarak algılamaz, bu dini köktencililiğin meselesidir. Din muhafazakârlığın içinde önemli olan olgulardan sadece birisidir, her muhafazakâr hegemonya din üzerinden bir yapı yaratmak zorunda değildir. Ancak, Türkiye’de yeni muhafazakârlık çoğunluğun da etkisiyle din ve milliyetçilik ile birlikte bir yapı yaratma yoluna gitmiştir (Mert, 2001:68).

3.4.3. Siyasi Alanda Yükselişe Geçen Dini Hareketler

1990 yılının başları ile beraber ekonomik, siyasi ve toplumsal alanda bazı ağır sorunlar kendini göstermeye başlamıştır. Özkazanç’ın çarpıcı düşüncesine göre (1996:1219), Türkiye’de sağcı partilerin iktidarları döneminde her an otoriter ve popülist bir yöne doğru kayma potansiyeli vardır. Bu görüşe benzer bir şekilde, Özal’ın son dönemleri ve 90’lı yıllar ile birlikte ‘vahşi kapitalizm’ Türkiye’de kendini göstermeye başlamış ve devlet kurumlarının özelleştirmeleri keyfi hal

almaya başlamıştı (Boratav, 2005:93). Türkiye’de liberalizm, her şeyin mubah olduğu sınırsız bir serbestliğe doğru yönelmiş ve toplumsal alanda da güç parayla özdeşleşerek, keyfi uygulamalara davet çıkarmıştır (Göle, 2011:57). Bu doğrultuda, devlet bütçesi ciddi zararlar görürken, enflasyonla mücadelede de başarılı olunamamıştır (Özkanç, 1996:1220).

1983 ve 1987 seçimlerini kazanan ANAP, Özal’ın cumhurbaşkanı olması nedeniyle partinin başına Mesut Yılmaz’ı getirmişti. Mesut Yılmaz liderliğinde 1991 seçimlerine giden ANAP önemli bir dönüş yaşayarak seçimleri Doğru Yol Partisi’nin ardından ikinci sırada tamamlamıştı. Mesut Yılmaz liderliğinde ANAP’ın muhafazakârlık yaklaşımı gittikçe resmi ideolojiye benzer bir şekilde ulusal ve milliyetçi değerlere kaymaya başlamış ve bu durum ANAP tabanını da gittikçe rahatsız etmeye başlamıştı (Allahverdiyev, 2015:22). Bu dönemde, Yılmaz ile birlikte devletçi gelenek ANAP’a hâkim olmaya başlamış ve özellikle dini kesimleri partiden tasfiye çalışmaları başlamıştır. Bu doğrultuda, ‘İslamcı’ olarak nitelendirebileceğimiz dini seçmenler de yeni parti arayışlarına girmişti. Bu dönemde yükselen dini hareketler ile birlikte İslami eğilimli partiler bir adım öne çıkmaktaydı. Artık yavaş yavaş ortaya çıkan bir gerçek vardı, ANAP güçsüzleşmeye başlayınca, İslami gruplar desteklerini İslamcı bir partiye döndürmüşlerdi (Çaha, 2000:277).

Dini yoğunluklu bir hareket olan Milli Görüş Hareketi’nin temsilcisi olan Refah Partisi’nin 1994 yerel seçimlerindeki büyük başarısının ardından, %22 oy oranı ile 1995 yılındaki genel seçimleri kazanması Sarıbay’a göre, halkın artık merkez partilerden bunaldığını ve düzenin değişmesini istediğini açıkça göstermekteydi ve oylarıyla buna işaret etmekteydiler (1994:201). Ayrıca, Refah Partisi’nin bu başarısı yeni toplumsal sınıfların ve İslami kimliğin yavaş yavaş merkeze taşındığını açıkça göstermekteydi (Göle, 2011:88). Diğer taraftan, merkez partileri ve bazı düşünürler tersine bu seçimlerin açık bir şekilde bu değişim isteğini göstermediğini söyleyerek, merkez partilerinin seçimi kazanamasa da %78’e yakın bir oy aldığını hatırlatıyordu (2011:88). Refah Partisi’nin iktidarı kazanmasında önemli bir etken olan Milli Görüş Hareketi ve bu hareketin tarihçesi Türkiye’de siyasal İslam’ın oluşturulması adına önemli katkılarda bulunduğu için, bu noktada bu hareketten bahsetmek bu çalışma için son derece önemlidir.

Açık İslami değerlere ve referanslara sahip olan ilk Türk siyasal partisi 20 Ocak 1970'te Necmettin Erbakan'ın liderliğinde kurulan Milli Nizam Partisi (MNP) olmuştur (Özbudun&Hale, 2010:31). Nakşibendi tarikatına mensup olan Erbakan, hem bu tarikatın hem de Nurcu tarikatının kısmen desteğini alarak İslami referanslara sahip ilk siyasal partiyi Türk siyasal hayatına taşımıştır. 1971 yılında MNP askeri müdahale sonucunda Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılınca, 11 Ekim 1972 yılında bu görüşü devam ettirmek amacıyla, Arif Emre liderliğinde Milli Selamet Partisi kurulmuştur (2010:31). Arif Emre ise daha sonra görevini Erbakan'a bırakmıştır. İlk defa 1973 genel seçimlerine katılan MSP, oyların %11.8'ini alarak meclise 48 milletvekili sokmuştu, seçim sonuçları bu hareketin halk tarafından da sahiplenildiğini göstermekteydi. 1980 darbesi sonrası ise Milli Selamet Partisi yine kapanma tehlikesiyle karşı karşıya kalmıştı. 1981'de Milli Güvenlik Konseyi tarafından bütün diğer partilerle birlikte kapatılan MSP, ayrıca laiklik karşıtı faaliyetlerde bulundukları iddiasıyla da yargılanmaya başlanmıştı (2010:32). Bu yargılama sürecinden beraat eden MSP liderleri, MGK'nın izin vermesiyle 1983'te Milli Görüş Hareketi'nin yeni partisi olan Refah Partisini kurmuşlardır. RP 1983'te kurulsada, Erbakan ve arkadaşları Anayasa Mahkemesi tarafından siyasal faaliyetleri yasaklanmış ve bu yüzden de 1983 genel seçimlerine katılamamışlardır (Özbudun&Hale, 2010:32).

80'li yıllarda, Turgut Özal'ın liderliğini yaptığı ANAP hükümeti her seçimden mutlak zaferlerle çıktığı için bu doğrultuda, bu yıllarda Milli Görüş Hareketi gibi diğer sağ partileri seçimlerden mütevazı oylar alarak çıkmaktaydı. Ancak, Özal'ın ANAP'tan ayrılması sonrası yapılan ilk seçimler olan 1991 genel seçimlerinde ise RP oylarını %9.8'ye kadar çıkarmıştır. Refah Partisi 1994 yerel seçimlerinde ise büyük bir zafer elde etmiştir. Başta İstanbul ve Ankara olmak üzere tam 29 ilde belediye başkanlığı kazanan RP, resmi görüşe karşı alternatif bir hareket olduğunu herkese kanıtlamıştır (2010:32). 1995 genel seçimlerinden de birinci parti olarak çıkan RP, katı laikçi yapıya karşı yeni bir zafer elde etmiştir.

Özbudun ve Hale'ye göre, bu harekete Milli Görüş demelerinin en önemli nedeni Türkiye toplumunda 'milli ve manevi' değerleri tekrar yüceltme amacında olmasıdır (2010:34). Ancak, anayasadaki maddeler siyasi partilerde İslami sembollere izin vermediği için, parti liderleri bu harekete açıkça İslami bir değer ismi

verememişlerdir. Hem siyasi hem de toplumsal bir hareket olarak başlayan bu ideoloji, Batı ile İslam medeniyeti arasında bir çatışma olduğunu varsayarak, ilk yıllarında Batı medeniyetine karşı muhalif bir hareket imajı çizmekteydi (2010:34). Türkiye Cumhuriyeti'nin Batılılaşma ve laikleşme hareketlerine karşı bir başkaldırı olarak sahneye çıktıklarını da açıkça söylemlerine yansıtıyorlardı. Bu doğrultuda, Avrupa Birliği'ni, İsrail'i ve NATO'yu İslam düşmanlığı ile suçlamaktalardı. Örneğin, Türkiye'nin olası AB üyeliğine de karşı çıkan Erbakan, AB üyeliğini *“tarihimize, medeniyetimize, kavramımıza, kültürümüze ve en önemlisi bağımsızlığımıza karşı bir ihanet”* olarak yorumlamıştır (2010:35). Hem kültürel hem de ekonomik bakımdan Batının Türkiye'yi sömüreceğini düşünerek, Milli Görüş Hareketi ilk yıllarında temel bir merkez sağ parti görüntüsünden çok uzak bir görüntü çizmekteydi diyebiliriz. Bu doğrultuda da Milli Görüş'ün seçmenine verdiği vaatler de popülist vaatler olarak kendini göstermektedir. Örneğin Erbakan, Batı sistemine karşı bir şekilde, İslami Ortak Pazarı fikri ileri sürmüş ya da G-7'ye alternatif olarak Müslüman ülkeler arasında D-8 birliği kurmak istemiş ve tüm dünyaya yeni bir alternatif birlik getirmek istemiştir. Ancak bu popülist vaatleri yerine getirmek de pek başarılı olamamıştır (2010:36). Örneklerden de görüldüğü üzere, diğer sağ partilerin aksine bu örnek ve söylemler ekonomik liberalizme oldukça uzak olgular olarak göze çarpmaktadır. Ancak, 1980 darbesi sonrası kurulan Refah Parti döneminde ise MGH, Batı'ya karşı söylemlerini biraz daha yumuşatmış ve daha işlevsel bir hale getirmişti (Göle, 2001:86). Örneğin 1993 yılında Amerika gezisinde Erbakan, kesinlikle liberal sistem, laiklik veya Batı karşıtı bir parti olmadıklarını söylemiştir (2001:86).

Yılmaz'a göre (2016:1170), MGH'nin öncelikli değerleri ahlak ve maneviyattır, sol ve liberal girişimlerin sadece maddi gelişimleri esas alarak manevi alanı ihmal ettiklerini düşünerek, bu değerleri öne çıkarmaya karar vermişlerdir. Bu doğrultuda, devletin kurumlarına manevi gelişimi sağlayıcı unsurları tekrar kazandırmak MGH'nin ana gayelerinden birisi olmuştur. Dolayısıyla, Erbakan İslami değerlerin daha iyi bir yönetim sağlamak için siyasi modellere uyarlanabilen ve onunla bütünleştirilebilen ahlaki ve toplumsal olgular içerdiğine inanmaktaydı. Milli Görüş Hareketi devletin merkezine giden yolda demokrasiyi önemli bir araç olarak gördüğü için demokrasinin ilkelerine meydan okumaktan kaçınıyor ve ‘gerçek

çoğulcu demokrasiyi kurma' amaçlarından bahsediyordu (Özbudun&Hale: 2010:37). MGH asıl amacını İslami yaşam tarzlarına da kamusal alanda yer açmak olarak nitelendiriyordu (Tosun, 2001a:321). Bu doğrultuda, Elisabeth Özdalga'ya göre MGH (1998:100), dini değerlerin siyasal yapının laik niteliğini etkilemeden siyasal ve sivil alana girebileceğinin en önemli örneklerinden birisi olmuştur.

3.4.4. Dini Değerlerin Yükselen Sivilleşme Hareketi

Bu başlıkta ilk olarak 1980'lerde önemli bir tartışma konusu olan İslami değerlerle modern sivil toplum mümkün müdür sorunsalına kısaca odaklanacağız. Bu sayede Türkiye'de yükselmekte olan dini değerli sivil toplum anlayışının Batılı modern liberal sivil toplum değerleriyle ne kadar paralel gittiğini daha kolay kavrayabileceğimize inanmaktayız.

3.4.4.1. İslami Değerlere Sahip Sivil Toplum Sorunsalı

Bu dönemlerde artan bir diğer önemli tartışma konusu da sivil toplumun İslam'a uygun olup olmadığı sorunsalıydı. Sarıbay'a göre her türlü çoğulculuğu dışlayan 'ümme't anlayışı demokrasiyle ve sivil toplumla çelişmektedir (1998:99). Ayrıca İslam'ın her toplumsal alanı kapsayan bir yapıda olduğunu söyleyerek, sivil toplumun bu ortamda gelişmesinin çok zor olacağını belirtmektedir (1994:131). İslam'ın bu monolitik yapısının İslami hareketleri devlete karşı alternatif bir hegemonya hedefine yönelteceğini belirterek, bunun da liberal sivil toplum ile bağdaşmayacağını vurgulamıştır (1994:131).

Tosun'a göre de, dini cemaatlerin gruplarına kendi kimliğinden başka bir kimliği kabul etmemesi sivil toplumun yapısına ters bir durum olarak gözükmektedir, çünkü bu tür yapılar başka kimlikten insanları gruplarına kabul etmeyerek sivil alanda yaratılmak istenen farklılığı ve çoğulculuğu da kabul etmeyeceklerini göstermektedir (2001a:413).

Gellner de sivil toplum ve İslam arasında uzlaşmaz bir çelişki olduğunu söyleyerek, İslami sivil toplumun mümkün olamayacağını iddia etmektedir (Gellner'den akt: Akşit, 2009:168) Çünkü sivil toplumun gelişimi için

sekülerleşmeye ihtiyaç vardır ama İslam'ın yapısı gereği sekülerleşmeye karşı dirençli bir yapıda olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca, Gellner cemaatçi ve otoriter bir kimliği bulunan İslami grupların özerk sivil toplum kuruluşlarının gelişmesine de izin vermeyeceğini iddia etmektedir (Gellner'den akt: Akşit, 2009:168). Radikal İslami grupların İslam dininin monolitik yapısına sık sık atıfta bulunmasının sivil toplumun içindeki çoğulculuğu engelleyici bir söylem olduğunu belirterek, bu durumda herhangi bir demokratik sivil veya siyasal alandan bahsedemeyeceğimizi iddia etmektedir.

Özdalga'ya göre, Türkiye'de İslami örgütler cemaatçi özelliklere sahip olsa da, sadece cemaatçi değerlere sahip olan bir örgüt olmak zorunda değildir (1998:101). Bu yönden, İslami hareketin kendi içinde cemaatçilik ve bireycilik kavramları arasında önemli bir çekişme yaşadığını söylemektedir (1998:102). Özellikle radikal gruplar İslamiyet'in özelleştirme ve bireyselleşmeyle beraber isteğe bağlı ibadetlere dönmesinden ve Batı tipi kavramlara yaklaşmasından rahatsız olsalar da (El Azm, 1998:27), radikallerin sayısı sistemle bütünleşmek isteyenlerin sayısından çok daha azdır (Özdalga, 1998:101). Hatta Özdalga İslami gruplar arasındaki cemaatçilik-bireycilik çekişmesinin sonucunun Türkiye'de sivil toplumun gelişmesi adına çok önemli olabileceğini de vurgulamaktadır (1998:111). Özdalga'ya göre, İslami grupların toplum içinde yarattığı dinamik ve çoğulcu yönlerle odaklanmamak, toplum içinde oluşan farklılıkları da göremememize neden olmaktadır (1998:102). Bu düşünceleri doğrultusunda, Özdalga dini grupların sivil toplumun yapısına uygun olmadığını söyleyenlerin haksız bir yaklaşımda bulunduğunu belirtmektedir (1998:102).

1980 sonrası Türkiye'de kendi değerlerine ve dinamiklerine özgü bir şekilde İslamcı bir sivil toplumun geliştiği bir gerçektir. Bu doğrultuda, İslamcı düşünürler ise Medine Vesikası'nı örnek vererek, devletten ayrı olarak İslami eğilimli bir sivil toplumun oluşabileceğini belirtmişlerdir (Sarıbay, 1994:22). Medine Vesikası'nın Müslümanlar tarafından hazırlanan ilk kanuni faaliyet olduğuna inanılmaktadır (Demirci, 2012:268). Bu vesika sayesinde Medine bölgesinde farklı grupların bir arada yaşayabildiğini iddia eden Demirci, bu vesikanın ırk, kültür ve din farklılıklarını ortadan kaldırdığını belirtmektedir (2012:254). Vesikada temel unsur ırk, kültür ve dinden çok Medinelilik ve Medine'nin güçlü birliği olmuştur. Diğer

taftan, Sarıbay'a göre Medine Vesikası, çoğu İslamcı entelektüellerce Türkiye'de sivil toplumun kendisini devletten ayrı şekilde yeniden üreteceği ideolojik, efsanevi bir kültürel araçtır (1994:22). Sarıbay, farklı mezhepler ve tarikatların olduğu İslam'ın dinsel çoğulculuğunu hatırlatarak, hangi İslami değerlerin ve cemaatlerin Medine Vesikası'nı oluşturacağı sorusunu bize sormaktadır (1994:22). Çünkü İslam tarih boyunca içinde birçok farklı anlayış ve düşünce okulunu barındırmıştır. Sarıbay'ın düşünceleri doğrultusunda diyebiliriz ki, İslam'ın kendi içindeki çoğulculuğu bir uzlaşıya sokamaması, İslami sivil toplumun oluşturulmasında da önemli bir engel gibi gözükmektedir.

Diğer taraftan, Seufert'e göre, insan haklarının kuramsal boyutu söz konusu olduğunda ise İslami sivil toplum kuruluşları, Batılı kavramlara başvurmaya gerek olmadığını iddia etmektedir (2001:43). Çünkü insan hakları konusunda geniş bir İslami literatür olduğunu ve bu literatürün İslami sivil toplumu oluşturmada yeterli olacağını iddia etmektedirler (2001:43). Bu doğrultuda, özellikle toplum içindeki bazı radikal kesimler Batıda gelişen kavramlara karşı ciddi bir şüpheyile yaklaşmakta, modern sivil toplumun İslam ülkelerinde gelişemeyeceğini düşünmektelerdir. Örneğin, Tibi'ye göre (1998:33), Kardavi gibi siyasi İslam'ın bir takım radikal yandaşları, demokrasinin Batı'dan ithal edilmiş bir kavram olduğunu ileri sürerek, bu ithal çözümün İslam ülkelerinde kullanılmaması gerektiğini söylemektedir. Batı kavramlarının İslami değerlere zarar vereceğini düşünen bu radikal yaklaşım, ayrıca demokratik liberalizmin Müslümanların hayatlarındaki sömürgeci etkisinden de bahsetmektedir (Tibi, 1998:41). Tibi'ye göre, Batılı kavramlara böyle bir yaklaşım halinde bulunan düşünürler aslında halkın egemenlik olgusuna da şüpheli bir şekilde yaklaşmaktadırlar (1998:42). Bu tarz radikal yaklaşımlar ile birlikte İslam ülkelerinde modern demokrat bir sivil toplumun kurulması çok mümkün gözükmemektedir.

Diğer taraftan, Samir Amin ve Kenz gibi düşünürler İslamcı olduğunu iddia eden hareketlerin aslında var olan kapitalizmin yıkıcı etkilerine ve onunla bağlantılı olarak moderniteye karşı bir isyanın ifadesi olduğunu söylemektedirler (2006:9). Göle'ye göre İslamcılık¹¹, *"hem İslam dininin temellerine ve kaynaklarına eleştirel*

¹¹ Göle'ye göre dini değerler üzerinden muhafazakâr bir kimlik oluşturma idealinde olan İslamcı hareket bu yönden 1980 sonrası kimlik hareketleriyle oluşmaya başlayan 'yeni toplumsal hareketler' ile de benzerlikler taşıyordur. Yeni toplumsal hareketler küreselleşme ile dünya sahnesinde yerini

bir geri dönüşle hem de Batı modernliği karşısında savunmaya geçmeyi ve asimile olmayı reddeden tutumuyla yeniden kurgulanmış olan Müslüman kimliğinin sorunsallaştırılmasını” ifade etmektedir (2011:30). İslamcılık, sadece dinsel kimliği ifade eden Müslümanlıktan bu yönden ayrılmaktadır. İslamcılık, Türkiye özelinde Batılı değerlerle gelişen Kemalizm’e ve laiklik kavramına karşı bir hareket gibi de görülmektedir. Ayrıca, sivil toplum kavramının muğlaklığına vurgu yapan Beckman, kavramın farklı toplum ve geleneklerde alternatif tarzlar ile yorumlanabileceğini belirterek, küresel post-modern bir anlayış ile İslami eğilimli sivil toplumun mümkün olabileceğini ve demokratikleşmede önemli bir rol oynayabileceğini dile getirmiştir (Beckman’dan akt: Gün, 2016:179-180). Bu doğrultuda Beckman, İslami hareketlerin yükselişini yaygın olan post-modernite ile açıklama yoluna gitmiştir.

Sarıbay da (1994:87), Türkiye’de yayılan İslami hareketlerin küresel bir şekilde tüm dünyaya yayılan post-modernist hareketler ile benzerlik gösterdiğini belirtmektedir. Dolayısıyla, İslami hareket kendi modernitesini geliştirerek Batı-dışı toplumların modernleşme süreçlerinin sorgulanmasına ön ayak olup, modernizme karşı bir rakip olmaktadır (Sarıbay, 1994:87). Post-modernistler çoğul gerçekliğe ve modernliğe de olanak tanıdıkları için, toplumların kendine özgü değerleri ile birlikte ‘yerelleşmiş’ modernliğin de ortaya çıkabileceğine inanmaktadır (1994:38-41). Sarıbay Türkiye’de ve dünyada yükselen İslami hareketleri bu noktadan okumaktadır. Türkiye’deki dini muhafazakârlar yükselen İslamcılık sayesinde kamusal alanlarda dini sembollerini ve değerlerini açıkça ifade etmeye başlamışlar ve post-modernite ile birlikte gelen geleneksel değerlere geri dönüş ile birlikte İslami kimliklerinin varlığını da kamusal alana geri taşımışlardır (1994:87).

Ayrıca Amin ve Kenz (2006:13), küreselleşmiş liberal kapitalizm ve post-modernist İslamcı kimlik hareketlerinin de birbirlerini tamamladıklarını iddia etmektedirler. İslamcı hareketin ‘cemaatçilik’ olgusuna sahip olduğunu ve bu kavramın “*mücadeleyi gerçek toplumsal çelişkiler alanından, kültürel, tarih ötesi ve mutlak olduğu söylenen imgesel dünyaya taşıdığı için, sermayenin egemenliğini sağlama stratejisine uygun olarak mükemmel bir biçimde manipüle edilebildiğinden*”

alırken, daha çok kimlik iddiaları üzerine kurulmuştur. Kimlik temelli yeni toplumsal hareketleri sınıfsal temelli hareketlerden ayıran en önemli fark, sisteme karşı herhangi bir alternatif önermekten kaçınmalarıdır, yeni hareketlerin temel olarak aldıkları özellikle liberal kavramlar ve ilerlemeci yaklaşımlar olmuştur. Detay için bkz: Nilüfer Göle, “Melez Desenler”, 2011, İstanbul: Metis.

bahsetmektedirler (2006:13). Bu doğrultuda Amin ve Kenz, İslamcılığı sınıf mücadelesinden kopuşu yaratmak için bir araç olarak görmektedir diyebilmekteyiz. Amerika destekli olan Körfez ülkelerinin de İslam coğrafyasında yaşanan İslamcı hareketleri de desteklemesini de bu yönden okumamız gerektiğini söylemektedirler (2006:42). Görüldüğü üzere Amin ve Kenz, İslamcılık gibi post-modernist yeni toplumsal hareketleri egemen olan sermaye stratejisine eklenmekle suçlayarak, bu yönden kimlik hareketlerinin artan eşitsizlik sorunu için bir çözüm üretemeyeceğinden bahsetmektedirler.

3.4.4.2. Kendine Özgü Sivil Toplum: Türkiye’de Sivilleşen Din

Özal hükümeti ile birlikte dini değerler ve cemaatler toplumsal ve kamusal alanda gittikçe görünmeye başlamış ve bu durum yükselen İslami eğilimli harekete de önemli bir güç kazandırmıştı. Siyasi alanda ise 1980’ler ile beraber MGH ve Refah Parti ile birlikte yoğunlaşan İslami hareket, toplum içinde gittikçe büyümeye ve kendini göstermeye başlamıştı.

Diğer taraftan, bu dönemde muhafazakâr kesim katı devletin baskısını azaltmak amacıyla demokratikleşme ve sivil toplum kavramlarına sarılmaktaydı (Yerasimos, 2001:20). Tosun’a göre, İslami grupların dini değerler üzerinden sivil topluma sarılmasının en önemli etkenlerden bir diğeri ise Türkiye’de Batılılaşmanın Batılı bir tarzda gelişmemesidir (2001a:318). Modernleşme vaatlerinin boşa çıkması ve devletin ‘laik’ sisteminin özellikle dini değerlere karşı sınırlandırıcı faaliyetleri İslami grupların toplumsal alanda kendilerini gösterme ve meşruiyet kazanmaları yolunda önemli nedenler olarak öne çıkmaktadır.

Özellikle, 1950’lerden itibaren köyden kente göçün hızlanması kentlerde oluşan İslamcı hareketlerin yükselmesinin nedenlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Köyden geldiğinde geleneksel değerlerin dayanışma olanaklarından mahsur kalan kesim, çareyi İslami cemaatlere, tarikatlara ve derneklere yönelmek de bulmuştur (Yerasimos, 2001:18). Bu yüzden de İslami hareketin merkezini oluşturan tarikatlar ve cemaatler sistemden bir kaçış noktasına dönmüştür. Bu durum da tarikatları ve cemaatleri İslami sivil toplumun merkezi konumuna getirmiş ve tarikatlar, dernekler ve cemaatler sayesinde de toplum kentlerde dini yeniden

keşfetmekteye başlamıştır (Can, 2011:121). Tosun, bu dönemde görülen tarikatlar ve cemaatin yükselişini, Mardin'in Türk siyasal alanına yön veren kavramlar olan¹², 'merkez ve çevre' arasındaki çatışmanın yeni bir diyalektiği gibi görmektedir (2001a:385).

Bu dönemde artan neo-liberal politikalar doğrultusunda devlet minimal bir anlayışa geçiş yapmakta ve bu doğrultuda, devletin yüklendiği sosyal haklar da gittikçe kaybolmaktaydı. Bu durum, kentsel alanda gelir eşitsizliğini arttıran bir durum olarak kendini göstermektedir (Çaha, 2000:245). Bu yönden refah devletinin çekildiği alanları doldurmakta da İslamcı hareketler oldukça başarılı olmaya başlamışlardır (Özbudun&Hale, 2010:53). Devletin kamusal alandaki boşluğunu dini vakıf ve dernekler iyi değerlendirmeye başlamış, sosyal yardımlar ile birlikte kamusal alanda görünür hale gelmeye başlamışlardır. Bu doğrultuda, İslami değerleri savunanlar da diğer toplumsal gruplar kadar demokratik toplumsal örgütler kurmaya başlamışlardır (Özdalga, 1998:101). Bu durum demokrasiyle daha uyumlu bir İslami değer geliştirdiğini de göstermekteydi (Çaha, 2000:292).

Bu dönemde, dini gruplar devlete yardımcı bir tampon görevi görmekteydiler. Örneğin açtıkları okullar ve yurtlar ile yoksul çocukların da eğitim masraflarını karşılamaktalar ve devlet okullarına ulaşmalarını sağlamaktalardı (Çaha, 2000:290). Aynı zamanda, bu sayede kendi değerlerine özgü olan kamusal alanlarını oluşturuyorlardı. Diğer taraftan, Refah Partisi özellikle cemaat ve dernekler ile işbirliği halinde yoksul kesimlere erzak yardımı yaparak, yoksul kesimler arasında da büyük bir popülerlik kazanmaktaydı (Özbudun&Hale, 2010:53). Bu sayede hem İslami hareket hem de Milli Görüş Hareketi büyük bir kazanç sağlıyordu. Türkiye'de Milli Görüş Hareketi'nin özellikle kentsel yoksulları sivil toplum aracılığıyla parti politikasına bağlaması Türkiye'de sivil toplumun kendine özgü değerlerinden biri olarak göze çarpmaktadır (2010:52). İslami dernekler ve kurumlar sayesinde MGH seçmenleriyle yüz yüze görüşme ve iletişime geçme şansı yakalamaktaydı. Kentsel yoksulluğun engellenmesi adına mahalle mahalle gezinerek yapılan sosyal yardımlar MGH geleneğinden gelen hem Refah Partisi'nin oylarını arttırmakta hem de dini

¹² Şerif Mardin, *Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?*, , 1973: 169-190, Massachusetts Institute of Technology: MIT Press

grupların kamusal alanda görünürlüğünü olumlu olarak etkilemekteydi (Çaha, 2000:281).

Toplumsal politikaları sayesinde RP, yerel kesimlerde de gittikçe güçlenerek, sadece İslami kesimi değil tüm dışlananları toplayan bir parti konumuna gelmişti (Özbudun&Hale, 2010:49). RP'nin bu tarz politikaları önceki Milli Görüş Hareketine ait olan partilerden ayrılmasına sebep olmuş ve onlara nazaran çok daha geniş bir kesime hitap etmesini sağlamıştır. RP adeta İslami sivil toplumun meclisteki siyasi koluna dönüşen bir parti görünümü vermektedir. 'Adil Düzen' çağrısı da aslında liberal sistemden en çok etkilenen alt sınıfların desteğini kazanmak için hazırlanmış bir ekonomik program olarak gözüktüğü de, bahsedilen adil düzenin içeriği hiçbir zaman net bir şekilde açıklığa kavuşmamıştır (2010:49).

Köyden kente göç arttıkça, eğitim seviyesi de artmış ve bu sayede İslami kesim kendi kimliklerini daha rahat bir şekilde savunmaya başlamıştır. Göle'ye göre İslami kesimin imam hatip liselerine ve üniversiteye gitme oranı 90'lı yıllar ile birlikte büyük bir artış göstermeye başlamıştır (Göle, 2011:107). Bu doğrultuda İslamcı entelektüellerin kentlerde görünürlüğü artık hızlanma sürecine girmişti. Merkezi resmi sistem çevreye kültürleşme şansı vermezken, yükselen İslamcı hareket farklı dini toplumsal gruplara yukarı hareket doğru şansı vererek, yeni entelektüeller çıkarma şansı da vermiştir (2011:82). Eğitim ve ekonomik refahın yükselmesiyle birlikte yeni bir "*İslamcı muhafazakâr orta sınıf*" şehirlerde ortaya çıkmaya başlamıştır (Özsöz, 2011:9) Bu yeni orta sınıf şehirlerdeki kültürel hegemonya savaşında Milli Görüş Hareketi'nin en önemli ortakları olmuştur. 1980'lerden sonra başlayan İslami uyanış, Çaha'ya göre, artık özel alandan çok kamusal alanı hedefliyordu ve artık İslami gruplar kamusal alanda da kendini gösterme peşindeydi (2000:276).

Erbakan'ın Batı karşıtı siyasi söylemlerine rağmen, İslami Burjuvazi ve Anadolu sermayesi kentlerde gittikçe güçlenmekteydi. 24 Ocak Kararları sonrası dini sermaye yükseldikçe dini dernekler ve vakıfların sayısı da artış göstermiş ve bu sayede dini hareket hem ekonomik hem de sivil alanda önemli bir güç haline gelmekteydi (Tosun, 2001a:319). 1990'lar ile birlikte MÜSİAD da dini kimlik yakınlığı sebebi ile Refah Partisini desteklemeye başlamış ve bu doğrultuda ekonomik zenginleşmeyi de dini söylemlerle meşrulaştırmaya başlamışlardır (Özsöz,

2017:5). Bu söylemlerden bazıları ise; *“Allah yolunda harcamak üzere zengin olmak”, “Dinsizlerden güçlü olmak”* gibi söylemler olmuştur (2017:5). Zariç’e göre (2016:231) ilk zamanlarda marjinal kesimlerden destek bularak gelişen Milli Görüş Hareketi, artık kentli orta ve üst sınıflardan da yüksek bir destek almaya başlamıştı. *“Önceleri geleneksel olarak küçük Anadolu çevre cemaatlerinden destek bulabilen hareket, kentlileşen seçmen tabanı ile birlikte merkez sermayesine karşı gelişen bir çevre sermaye kesiminden de destek bulmuştur.”* (2016:231)

Sarıbay’a göre (1994:87), İslam’ın bir din olduğu kadar medeniyet ve kültür olduğunu da unutmamalıyız. Bu doğrultuda İslam kültürel olarak da her toplumsal alanı düzenlemeyi kendine bir görev olarak görmekte ve gündelik hayata özgü davranış ve ilişki seçenekleri yaratmaya çalışmaktadır (1994:97). 1990 sonrası Türkiye’de, dini muhafazakârlığın yavaş yavaş gündelik yaşama hükmettiğini rahatça söyleyebiliriz. Bu bağlamda, dini muhafazakârlık güzellik, moda, sağlık, konut ve tatil gibi kavramlarla da çok yakın bir ilişkiye girmiştir (Yücebaş, 2013:64). ANAP hükümeti ile yükselişe geçen liberal değerler, Milli Görüş Hareketinden gelen Refah Partisi ile birlikte önemli bir sıçrayış yaşamıştı. Bu dönemde ortaya çıkan yeni muhafazakâr orta sınıf, ekonomik olarak güçlendikçe küresel liberal değerler ile birlikte toplumsal kurumları da yeniden üretmeye başlamıştı. Yücebaş’a göre (2013:66), zenginleşmeye başlayan muhafazakâr sınıfın toplumsal konumları da değişirken, tüketim ideolojilerini de dini değerlere göre yeniden meşrulaştırıyorlardı. Yeni dini muhafazakârlar, ‘İslami değerlere uygun’ bir şekilde kazandığı parayı da dini değerlere uygun bir tüketim mekanizmasıyla harcamak istiyordu (2013:66). Nülüfer Göle bu dönemde yükselen İslamcılığın, kendi değerlerine özgü bir kamusal görünürlük yarattığını iddia etmektedir (2011:137). Bu doğrultuda, muhafazakâr üst ve orta sınıflara hitap eden konut projeleri, güvenli siteler veya hoteller hızla tüketime sunulmuştu (Yücebaş, 2013:73). Diğer bir deyişle, muhafazakâr orta sınıfa özgü yeni bir yaşam tarzı tüketime sunulmaktaydı. 1990’lar ile beraber, İslami simgeler de serbest pazar da önemli bir meta haline gelmiş ve sermayeyi arttırmak için önemli araçlar haline gelmişlerdir. Örneğin, özellikle İstanbul ve Ankara’da inşa edilen yeni muhafazakâr siteler ile birlikte ‘Osmanlılık’ kültürü de öne çıkarılmaya çalışılıyor ve geleneksel ile küresel olan tekrar tekrar sentezleniyordu (2013:74). Diğer taraftan, bu ayrıcalıklı konutlar modern karşıtı gelenekçi muhafazakârlar

tarafından ‘gösterişe kaçmak’ ve ‘kültürel popülizm’ ile suçlanmaktaydı (2013:74). Ayrıca bazı gelenekçi düşünürler, laikliğin ve tüketim kültürünün İslam’a nüfuz ederek otantikliğini bozduğunu belirtmişlerdir (Göle, 2001:71).

Elbette gündelik yaşamda muhafazakârlaşma ve küreselleşmenin sentezi konut siteler ile sınırlı değildi. Dini muhafazakârlara özgü tatil mekanları da 90’lı yıllar ile birlikte toplumsal alana girmekteydi (Yücebaş, 2013:75). Muhafazakâr tatil mekanlarında, erkekler ve kadınlar için ayrı plajlar ve yüzme havuzları bulunmaktaydı. Ayrıca, muhafazakâr moda markaları da gündelik hayatta gittikçe popüler olmaya başlamış, ‘helal’ makyaj ürünleri tüketime sunulmuştu (2013:76). Bu sayede dine uygun bir şekilde giyinme ve makyaj yapma olguları muhafazakârlara benimsetilmeye çalışılmıştır. Sarıbay burada önemli bir noktaya değinerek (1994:100), artık İslami giyim modasında bile ‘gelenekçi’ ve ‘modern’ ayrımının kendini hissettirdiğini söylemiş, yeni kentli muhafazakâr sınıfın kendini taşra muhafazakârlığından soyutlamaya başladığını belirtmiştir.

Dini muhafazakârların tüketim kültürlerinden de görüldüğü üzere, hegemonya savaşı gündelik hayatta da son hız devam etmektedir. Küresel sisteme eklenen muhafazakâr tüketim artık bir statü göstergesi olmuş ve ‘hâkim’ olan sisteme karşı alternatif bir yaşam biçimi olarak kendini göstermeye başlamıştır. Bu doğrultuda ise muhafazakârlık ve liberalizm arasındaki yakınlaşma dini ve muhafazakâr değerleri bile pazarlanabilir bir noktaya getirmiştir.

3.4.5. Toplumsal Alanda Artan Kutuplaşma ve Sivil Toplumun Kırılma Noktası

1980 öncesi Türkiye’de siyaset ve sivil alan sağ-sol çatışmasından okunurken, 1980 sonrası İslamcı hareketlerin toplumda gözükmeleriyle beraber, bu çatışma durumu devletçi laik-İslamcı muhafazakâr çatışmasına dönmüştür (Türküne, 2003:276). Bu doğrultuda, çatışma durumu her toplumsal alana da sıçramaya başlamıştır. Akşit’e göre 1990’lı yıllarda (2003:78), Türkiye’de sivil toplum içinde antagonist (rakip ya da düşman) bir tutum kendini göstermekteydi, ve bu doğrultuda karşı tarafı bir rakip olarak görmek sivil toplumu gittikçe zayıflatmaktaydı. Bu bakımdan, Avrupa’da sivil toplum hep birlikte yaşamının nasıl mümkün olduğuna

odaklanırken (Sarıbay, 1997:37), aksine Türkiye’de sivil toplum halk arasında kutuplaşmayı yaratan araçlardan biri haline gelmekteydi. Bu dönemlerde artan kutuplaşma nedeniyle sivil toplumun alt üst olup sivil bir savaşa dönmesi artık an meselesiydi (Göle, 2001:81).

Öncelikle, Türköne’ye göre (2003:278), toplumda İslamlaşma eğilimleri arttıkça kutuplaşma da o seviyede artmıştır. Çünkü Türköne’ye göre, Türkiye özelinde, din alanını düzenlemeyi kendine meşru gören ‘laiklik’ kavramı, din alanının bu şekilde özgürleşmesini kendine karşı bir tehlike olarak kabul etmiştir. Çaha’ya göre de devletin hizmet ettiği alanlarda İslami gruplara karşı geride kalması devletçi elitleri gittikçe kaygılandırmaya başlamıştır (2000:241). Devletçi laik kesimler cumhuriyet ile elde ettiği kazanımları İslamcı hareketin yükselişi ile birlikte kaybedeceği korkusuna kapılmıştı. Dolayısıyla 1990 sonrası dönemde, dini grupların yükselişine karşılık Kemalist ideoloji de bir savunma pozisyonuna geçmek zorunda kalmış ve ilkelerini korumaya çalışmıştır (2000:254). Bu doğrultuda, 1990’lar ile beraber laik yapıyı koruma amacıyla birçok Kemalist sivil toplum kurulmaya başlanmıştır. Atatürkçü Düşünce Derneği, Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği gibi önemli örgütler 1990’lı yıllar ile birlikte sivil alana giriş yapmış ve ana amaçları da ‘anti laik’ yapılara karşı mücadele etmek olmuştur (Yıldız, 2004a:218).

Nilüfer Göle (2001:17-18), yükselen Kemalist STK’lara ‘cumhuriyet muhafazakârları’ demektedir, çünkü bu ‘muhafazakârlık’ Cumhuriyetin kendi kentsel geleneğinin bir yansımasıdır. Bu doğrultuda, Atatürkçü düşünce de neredeyse dinsel bir ritüele dönüşerek, anti laik değerlerden arınmak için kullanılan bir araca dönmüştür. Özellikle Atatürkçü düşünce dernekleri sayesinde toplumsallaşan cumhuriyetçi muhafazakârlık, resmi ideolojinin seçkin bir azınlık içinde kalmayarak, topluma nüfuz etmesine ve bireyler tarafından sahiplenilmesini yaramaktaydı (2001:18). Yerasimos ise (2001:19) yükselen Kemalist topluluğa ‘laikler cemaati’ ismini vermiştir. Çünkü bu rejim yanlısı toplumsal grup, laikliğin tehlikede olduğunu söyleyerek, ideolojik farklılaşmadan açıkça rahatsız olduklarını söylemekteydi. Bu grup ne kadar çağdaşlaşmaya en açık kesim olarak kendini görse bile radikal İslamcılık korkusuyla yükselen demokratikleşme havasını engellemeye çalışmaktaydı (2001:20). Dolayısıyla bu gruplar kendini artık ilerlemeci bir çerçevede tanımlamak yerine İslami yaşam tarzının karşısında bir yaşam tarzı olarak

tanımlamaya başlamıştı (Göle, 2001:78). Sivil alanda laik-anti laik olarak görülen bu kutuplaşma, belirli sivil toplum örgütlerinin homojen yapısını da ortaya koymaktı. Farklı yapılardaki sivil toplum örgütleri çoğulculuğu reddederek, homojen yapıda toplum yaratma gayesinde olduklarını açıkça ortaya koymaktalardı. Hegemonya kavramına paralel bir şekilde, sivil toplum örgütleri kültürel hegemonyayı koruma amacıyla sivil alanda bir 'rıza alma' savaşına girişmişti.

Dahası, Yıldız'a göre (2004a:222), devlet kurumu da politikalarıyla birlikte bu mücadelede açıkça 'laik' yanlılarını destekleyerek, kendi istekleri doğrultusunda homojen bir sivil toplum yapısını korumak istediğini belli ediyordu. Devletin bu tek taraflı tutumu, sivil toplum örgütleri arasında çoğulculuk ve uzlaşmanın benimsenmesinin ne kadar önemli olduğunu tekrar göstermekteydi. Eğer örgütler arası bir uzlaşma yakalanırsa, merkez bir tarafı kolayca bertaraf edemez veya destekleyemezdi. Ancak, iki tarafın da birbirlerine karşı derin kuşkuları olduğu ortamda, devletin otoriter tavrına karşı herhangi bir uzlaşi halinde olması mümkün görünmemektedir. Diğer taraftan, medya da devlete benzer bir şekilde laikliğin savunuculuğu görevini üstlenmiş, medyatik ünlüler 'laik, özgür ve çağdaş' yaşamı savunma yarışına girmiştir. Elbette bu tek seslilik, Türkiye'de sivil toplumun çoğulcu yapısına ciddi bir şekilde zarar veren durum olmuştur. 1990'ların sonu ile birlikte çoğulculuğu dikkate almayan, halk egemenliğine dayanmayan bir 'laiklik' yaşanıyor ve bu durum totaliter rejimleri hatırlatmaktaydı (Göle, 2001:94).

3.5. 28 ŞUBAT SÜRECİ VE SİVİLLEŞEN DİNİ HAREKETLERE ETKİSİ

1990'ların sonu ile birlikte toplumsal alanı ikna etme yolunda önemli temel meşruiyet araçları olan milliyetçilik ve muhafazakârlık arasında sert bir şekilde çıkar çatışmaları yaşanmaya başlamıştır. Çünkü, 1990'lar ile beraber merkez sağın Türk-İslam sentezi söylemi de İslami hareket yüzünden gittikçe zayıflamaya başlamıştır (Mert, 2001:71). Dolayısıyla, İslami söylem gittikçe güçlenmiş ve milliyetçi söylemi de ikincillendirerek, devletin denetim alanından yavaş yavaş kurtulmaya başlamıştı (Tosun, 2001a:317). Türk İslam senteziyle başlayan dini değerlerin büyümesi, 1990'lı yıllar ile birlikte İslami değerlerin kültürel söyleme egemen olmasıyla devam etmekteydi (Kalaycıoğlu, 1998:120). Yükselen İslami söyleme karşı da Türkçülük ve

milliyetçilik ideolojileri toplumsal alanda yükselmeye başlamıştı (Tosun, 2001a:322) ve bu doğrultuda, resmi ideolojinin önemli bir kolu olan milliyetçi muhafazakâr görüş İslamcılığı önemli bir tehdit olarak görmeye başlamıştı (2001a:71). 28 Şubat ortamına götüren etkenlerden birinin de bu öteleme durumu olduğunu söylemek, yanlış olmayacaktır.

İslami ve liberal sivil toplumun gelişmesini kendi alanına büyük bir tehdit olarak gören milliyetçi ‘laik’ resmi ideoloji, 28 Şubat askeri müdahalesi ile birlikte bu duruma son vermeye karar vermiştir. Bu doğrultuda, devlet hegemonyasını güçlendirmek adına 28 Şubat Milli Güvenlik Kararlarını almak zorunda kalmıştır. Tosun’a göre 28 Şubat Kararları, Türk-İslam sentezi sayesinde yükselişe geçen ve daha sonra milliyetçilik söylemini de arka plana iten dini söylemlere karşı baskıcı bir devlet tepkisiydi (2001a:322). Göle’ye göre devlet, İslami egemenliğe yol açabileceği endişesiyle laiklik adına bir kez daha demokrasiden büyük bir ödün veriyordu (2011:53). Seufert’e göre ise toplum içinde kutuplaşmanın giderek artması nedeniyle toplumsal ve siyasal kriz anını fırsat bilen Milli Güvenlik Kurulu, 28 Şubat itibari ile İslamcılığı radikal bir biçimde kovmaya karar vermişti (Seufert, 2001:31).

Bu doğrultuda, MGK’nın tavsiye görünümülü 18 maddelik talep listesi MGH’nin lideri Erbakan’a sunulmuş ve bu taleplerin hızlıca hayata geçirilmesi istenmiştir. Yılmaz’a göre (2016:1172), bu talepler kısaca dini muhafazakâr kesimin siyasal, ekonomik ve toplumsal olarak bazı kısıtlamalara gitmesi gerektiğinden ve faaliyet alanlarını daraltmasından bahsetmekteydi. Bu kararlar doğrultusunda, bu darbe aslında Türkiye’de yükselen muhafazakârlık üzerinden çoğulcu yapıya karşı bir baskı aygıtı olarak kendini göstermektedir. Diğer taraftan, bu darbe sonrasında Batıcı ve laik olduğunu iddia eden sivil toplum grupları da devletçi bir yapıda kendilerini göstermeye başlamışlardı (Çaha, 2000:293). (Bkz: S:78) Tosun ise bu ‘devletçi’ grupları darbeden sorumlu tutarak, bütün baskı ortamının faturasını tek başına orduya çıkarmanın doğru olmadığını söylemektedir (2001a:371).

28 Şubat müdahalesi sonrası ‘rejim karşıtı’ gibi gözükten MÜSİAD dahil birçok İslami değerlere sahip kurum kimlik yenileme sürecine girmeye başlamıştır (Özsöz, 2017:8). Varlıklarını devam ettirmek için daha pragmatist yollar aramaya başlamışlardır. Siyasal İslam’ın iktidara gelemeyeceğini açıkça bir şekilde belli eden rejime karşı, İslami dernekler ve cemaatler hızlı bir şekilde sivil toplum alanına

kaymış ve hiç olmadığı kadar demokratikleşmeyi savunmaya başlamışlardır (Yerasimos, 2001:21). Aynı zamanda İslamcı hareketler, Batıcı liberal değerlerin aslında katı Kemalist laik değerlerle bir benzerlikte olmadığını da fark etmeye başlamışlardır. Bu doğrultuda, Avrupa Birliği'ne katılmayı savunma süreci de bu doğrultuda İslamcılar arasında gelişmeye başlamıştır. İslami hareketin siyasal tabanı rejim tarafından yine devre dışı bırakılınca, İslami kesim de artık sivil alanda insan haklarına bağlı bir şekilde kendi din ve kimlik özgürlüklerinin peşinden koşmaya başlamış ve kimliksel taleplerini artık sokaklarda devlete karşı göstermeye başlamışlardır (Uysal, 2009: 216-217). 28 Şubat süreci sonrasında dini protestoların sembolü haline gelen 'türban' eylemlerinin tekrar gündeme gelmesi de bu bağlamda okunabilir.

Türban eylemlerini daha iyi anlamak için ilk olarak bu sorunun nasıl başladığına bakmamız lazımdır. Çünkü Türkiye'de türban sorunu 28 Şubat sonrası ortaya çıkan bir mesele değildir. Öncelikle, 1980 darbesi sonrası 1982 yılında Yükseköğretim kurumlarına türban ile yasağı getirilmişti, daha sonra 1987 yılında ise YÖK Disiplin Yönetmenliğine eklenen bir madde ile *"yüksek öğretim kurumlarında başörtüsüyle kapalı mekanlara girilmesi de yasaklanmıştır."* (2009:218). Bu dönemde başörtülü öğrenciler 22 gün süren bir oturma eylemi de yapmışlardı. Aralık 1988'de ise Özal'ın kıvrak bir manevrasıyla Meclis'ten geçen bir yasa sayesinde başörtüsü kullananlara üniversiteye girişlerinde serbestlik getirilmişti (2009:218). Ancak, bu yasa 1989'da Anayasa Mahkemesi tarafından tekrar kaldırılmıştı. 1990 tarihinde ise hazırlanan yeni bir yasa ile yükseköğretimde tekrar kılık kıyafet serbestliği sağlanmış ve başörtülü öğrencilerin üniversitelere girmesine yeniden bir serbestlik getirilmişti. Görüldüğü üzere 1980'lerde de önemli bir tartışma konusu olan türban meselesi, 28 Şubat 1997 süreci sonrası tekrar siyasal ve sivil alanda bir tartışma konusu olmuştu. Yüksek Öğretim Kurulu 1998 yılında, üniversitelere bir kılık kıyafet genelgesi yollamıştır. Bu genelge ile birlikte, üniversitelere başörtülülerin sokulmaması konusunda rektörleri uyarmışlardır (Uysal, 2009:218). 13 Mart 1998 tarihinde toplanan rektörler komitesi ise kılık kıyafet genelgesi ile ilgili bir mevzuat raporu hazırlamış ve türbanı Yükseköğretim kurumlarında kesin bir dille yasaklamıştır. Bu tarihten sonra da 'türban sorunu' tekrar İslami toplumsal

hareketlerin merkezine oturmuştur (2009:218). Bu yıldan sonra türban eylemlerinde önemli bir artış gözükmeğe başlamıştır.

Türbanın üniversitelerde yasaklanmasına karşı başlayan protestolar sadece İstanbul ve Ankara gibi büyük şehirlerle sınırlı kalmamış Konya, Kayseri veya Sivas gibi Anadolu'daki şehirlere de sıçramıştır (2009:222). Bu sayede kitlesel protestolar sadece merkezde değil taşrada da görülmeye başlamıştır. Anadolu şehirlerine yayılan bu protesto bu yönden önemli bir noktadadır. Groc'a göre bu eylemler, herhangi bir siyasi örgüt ile bağlantısı olmadığı için de önemli bir 'sivil direniş' olarak kendini göstermekteydi (2001:124). Bu eylemler kişisel ve vicdan özgürlüğü etrafında döndüğü için de insan haklarına bağlanmış bir şekilde durmaktaydı (2001:124). Türban eylemleri sivil alanda o kadar önemli bir yer kaplıyordu ki, Uysal'ın araştırmasına göre (2009:219), 1998 yılında düzenlenen öğrenci eylemlerinin %45'i türban sorununa karşı eylemlerdi. İslami grupların düzenlediği eylemler olduğu için İslami protestolar olarak anılan bu protestolar, İslamcılarının da artık 'yeni toplumsal hareketler' gibi sokak aracılığıyla politikaları gündeme taşıdığının açık bir göstergesiydi. Bir diğer önemli nokta ise, bu sokak eylemlerinde, İslamcılarının karşısında bir toplumsal grup yerine devlet kurumu olmasıydı. Türkiye'de belki de ilk kez İslamcılarının devlete karşı bu kadar büyük bir kitlesel eylem yaptığı görülmekteydi (2009:216).

Bu bağlamda yapılan sokak protestoları da İslami değerler tarafından yeniden üretilmekteydi. Örneğin, camiler artık eylemlerde bütünleştirici bir rol alıyor ve cemaat ibadetlerini yaptıktan sonra cami önlerinde toplanıp protestolara katılıyordu (2009:228). Cuma namazı çıkışlarında ise cemaatin çokluğu nedeniyle protestolara katılan eylemcilerin sayısında artış oluyordu. Uysal'a göre (2009:231), camiler bu dönemde açıkça İslami ideolojinin yeniden üretildiği mekanlar haline gelmişti. İslami değerlere uygun bir şekilde yeniden üretilen eylemlere bir diğer örnek ise daha çarpıcıdır; türban eylemlerinde oluşturulan insan zincirlerinde kadınların erkeklerle el ele tutuşmasını önlemek amacıyla farklı pratikler denenmeye başlamıştı. Bu doğrultuda, el ele tutuşmak yerine zincirin halkaları eşarp ya da kurdele aracılığıyla birleştiriliyordu (2009:221) Bu eylem biçimleri aslında toplumsal sokak hareketlerinin yerel ile nasıl sentezlenebilir sorusuna önemli örnekler olarak da literatüre eklenmiştir. İslami protestolar kendilerine özgün değerler ile birlikte kendi

eylemlerini ve protesto biçimlerini oluşturmuştu. Ayrıca, dindar kadınların da bu eylemlerin merkez aktörleri olduğunu düşünürsek, dindar kadınların Türkiye’de belki de ilk kez sokağın bir aktörü olarak toplumsal alana girmeleri açısından bu eylemlere özel bir değer katmaktadır (2009:227). Ek olarak, 28 Şubat sürecinin bir sonucu olarak devletin 8 yıllık eğitimi zorunlu kabul etmesi nedeniyle İmam Hatip Okullarının ortaokul bölümlerinin kapatılması da İslami kesim tarafından tepki çekip, bazı toplumsal hareketlere sebep olsa da bu hareketler hiçbir zaman türban eylemleri kadar kitlesel olamamıştır. Groc’a göre (2001:127), 28 Şubat sürecinden yeni çıkan Milli Görüş Hareketi resmi ideolojinin baskısını hala ensesinde hissettiği için eylemlere hiçbir zaman resmi bir şekilde katılmamıştır. Hatta, 1999 genel seçimleri için parti stratejisine başörtüsü sorununu dahil etme konusunda bile büyük bir tereddüt yaşamışlardı (2001:127).

Diğer tarafa baktığımızda ise laik çevreler türban eylemlerinin kesinlikle kılık ve kıyafet özgürlüğü ile alakalı olmadığını söyleyerek, bu eylemlerin net bir şekilde siyasi hareket olduğunu iddia etmekteydi (2011:127). Dolayısıyla, eylemler artarak devam ettikçe, toplum içerisinde türban meselesi üzerinden kutuplaştırıcı söylemler de artış göstermeye başlamıştı.

3.5.1. Siyasal Alanda Baskı Ortamı: Sisteme Uyumlu Yenileşme Hareketi

28 Şubat sürecinin bir sonucu olarak 1997 yılının sonunda Refah Partisi’ne ‘laikliğe aykırı eylemlerin odağı’ olması iddiasıyla kapatma davası açılmış ve 1 yıl sonra Anayasa Mahkemesi tarafından RP kapatılmıştı. Dolayısıyla, başta Erbakan olmak üzere birçok parti yöneticisine ve liderine siyasi yasaklar gelmişti. Milli Görüş Hareketi için tarih tekerrür etmekteydi. Bunun üzerine Milli Görüş Hareketi, Fazilet Partisi adında yeni bir parti kurarak yoluna devam etme kararı almıştı (Yılmaz, 2016:1172-1174). 17 Aralık 1997’de kurulan bu partinin liderliğine de, Erbakan ve diğer önemli siyasi parti yöneticileri yasaklı olduğu için, Recai Kutan getirilmişti (Özbudun&Hale, 2010:54).

Ama 28 Şubat süreci bu hareket için hızlı bir değişimin zorunlu olduğunun bir göstergesiydi. Örneğin, Fazilet Partisi kendini Refah Partisi’nin devam eden bir uzantısı olarak göstermemek adına, 1999 seçim beyannamesinde bir kere bile ‘Milli

Görüş’ kavramını kullanmamıştır (Yılmaz, 2016:1176). Tekrar kapatılma korkusuyla ‘apolitik’ bir parti kimliğine bürünmeye başlamışlardır (Zariç, 2016:232). Siyasal sistemden dışlanmamak adına bir nebze yenilenme sürecine girmişlerdir. Fazilet Partisi’nin beş yeni prensibi parti içindeki Yenilikçi hareketi çok net bir şekilde göstermekteydi. Bu prensipler demokrasi, özgürlük, insan hakları, hukuk devleti ve kalkınmaydı (Groc, 2001:99). O dönemlerde, yenilikçi kesim FP’ye ve MGH’ye yön vermeye başlamıştı. Artık liberal değerler ile birlikte daha demokrat bir siyasi kimlik anlayışına girmişler ve ısrarla merkez sağ söylemine yakın bir şekilde, partilerinin kapısının tüm ideolojilere açık olduğunu belirtmekteydiler (2001:100). Yenilikçi hareketler ile birlikte FP, Erbakan ile arasına bir mesafe koymaya çalışıyor ve bu doğrultuda örneğin Adil Düzen kavramı gibi eski MGH’den gelen kavramlara hiç değinilmiyordu (2001:100). MGH ve Erbakan’ın ekonomik liberalizm hakkındaki tutarsızlıkları, yenilikçiler ile birlikte neo-liberal değerlere uygun bir şekilde düzeltilmeye çalışılıyordu. Ayrıca, 28 Şubat sürecini ağır bir şekilde yaşayan MGH, gelişmiş bir hukuk devleti oluşturulmasının öneminden bahsederek, Anayasa’nın devletçi unsurlardan arındırılması gerektiğini savunmaktaydı (2001:105). Liberal değerlere uygun bir şekilde, Türkiye’de gelişmiş bir hukuk devleti istemekteydiler. Gelişmiş bir hukuk devletinin toplumdaki her toplumsal gruba aynı hukuki referansları uygulayan bir devlet olduğunu belirterek, bu sayede başta kendileri olmak üzere toplum içindeki farklı toplumsal grupların koruma altına alınmasını talep etmekteydiler (2011:105).

Diğer taraftan, devletçi laik kesim, FP’nin demokratikleşme çabalarını bir proje olarak görüyor ve MGH geleneğinden gelen siyasilerin eski söylemlerini bu noktada örnek olarak gösteriyorlardı (Özbudun&Hale, 2010:40). 28 Şubat sürecinden yenilgiyle çıkan İslamcı hareketlerin liberal kavramları bir araç olarak kullandıklarından bahsedilerek, Erdoğan’ın “demokrasiyi amaç değil araç olarak görüyoruz” dediği gibi bazı söylemler hatırlatılıyordu (Groc, 2001:119). Diğer taraftan seçim yasağı kalkan Erbakan’ın da apar topar 1999 yılında yapılan seçimlerde Konya’dan milletvekili adayı olarak gösterilmesi de yenilikçi hareket hakkındaki eleştirileri de bir bakıma haklı çıkarmaktaydı. Ancak, parti içindeki yenilikçiler de eski liderlerini apar topar aday yapmanın demokratikleşmeye zarar verdiğini düşünerek, bu durumdan kesinlikle memnun gözüküyorlardı (2001:12).

Yılmaz'a göre Milli Görüş Hareketi katı rejimin korkusu sebebiyle kendi iradesinin dışında zorunlu bir dönüşüme uğramaktaydı (2016:1174). Bu değişim süreci de hareket içerisinde Yenilikçiler ve Gelenekçiler olmak üzere, bu yeniliği isteyenler ve istemeyenler olarak iki farklı grubu yaratmıştı.

Özbudun ve Hale (2010:40), bu ayrımında, 'Gelenekçiler Yenilikçilere göre daha çok İslamcıdır' gibi basit mantıklardan kaçınmamızı önermektedir. Yenilikçiler Gelenekçilere göre, daha modern usullere rağbet ederek İslam'a davet yaptıkları gibi, partide modernliğin taşıyıcıları işlevini görmekteledir. (2010:40) Gelenekçiler ise bu hareketi daha ideolojik bir kadro partisi olarak tutmak istemekteydiler. Yenilikçiler ile birlikte hareket, Batı karşıtlığında ve Avrupa Birliği'ne karşı durma gibi söylemlerde de önemli bir yumaşmaya gitmekteydi (Yılmaz, 2016:1175-1181). Radikal düşünceler ve diğer toplumsal gruplarla uzlaşmadan uzak söylemler kendini daha demokrat düşüncelere ve söylemlere bırakmaya başlamıştı. Artık demokrasi, sivil toplum ve insan hakları gibi Batılı liberal değerler partinin içinde sesli bir şekilde ifade edilmekteydi (Özbudun&Hale, 2010:40). Ayrıca, siyasal sisteme halkın katılımının artırılması için düzenlemeler yapılması gerektiğini belirterek, bu sayede sivil toplumun da gelişeceğini de iddia etmekteydiler. RP'nin yenilikçi kesiminin modernleşme çabalarını daha liberal değerlerle birlikte geliştirmek istedikleri açık bir şekilde belli olmaktaydı. Bu sayede hem Gelenekçilerin tersine daha geniş bir kitleye ulaşmayı hedefliyorlar hem de partinin üzerine yönelmiş tehditlerden kurtulmayı planlıyorlardı. Bu sayede ise yeni kimliklerini daha serbest bir şekilde oluşturmayı hedeflemekteydiler (Groc, 2001:101).

2000 yılında, FP'nin parti liderini seçmek için yaptığı kongre parti içindeki Yenilikçiler ve Gelenekçiler ayrışmasını net bir şekilde ortaya koymuştur (Özbudun&Hale, 2010:55). Yenilikçilerin parti liderliği için gerçek adayı Erdoğan siyasi yasaklı olduğu için aday Abdullah Gül olmak durumunda kalmıştır, gelenekçilerin adayı ise Recai Kutan olmuştur. Erbakan ve parti içindeki diğer önemli yöneticiler bu seçimde açıkça Recai Kutan ve Gelenekçileri desteklemiş, hatta Yenilikçilere oy verenleri 'harekete ihanet etmekle' suçlamışlardı (2010:55). Bu baskıcı ortama rağmen Kutan Gül'ü sadece 122 oyla geçerek parti liderliğine yükselmiştir. Özbudun ve Hale'ye göre bu durum, parti içindeki bölünmenin ve yenilikçi hareketinin de yükselişinin önemli bir habercisiydi (2010:34-38).

Yenilikçiler ile birlikte Milli Görüş Hareketi, İslami liberalizm temelinde ılımlı bir hale gelse de bu tutum 2001 yılında Fazilet Partisi'nin kapatılmasına engel olamamıştır. Fazilet Partisi'nin kapatılması Yenilikçilere kendi partilerini kurma şansı getirmiş ve onlar da bu şansı kaçırmamıştır. Fazilet Partisi'nin 22 Haziran 2001'de Anayasa Mahkemesi tarafından kapatılmasından sonra Yenilikçiler 14 Ağustos 2001'de Adalet ve Kalkınma Partisi çatısı altında toplanırken, 20 Temmuz 2001 tarihinde ise Gelenekçiler de Saadet Partisi çatısı altında toplanmışlardır. Bu doğrultuda Gelenekçiler, AKP'yi Milli Görüş Hareketine ihanet ile suçlarken, Yenilikçiler ise yeni bir kimlik yaratmaya çalıştıklarından bahsediyorlar ve Milli Görüş Hareketinden bu noktada ayrılmak zorunda kaldıklarından belirtiyorlardı (2010:42-43). Adalet ve Kalkınma Partisinin genel başkanı görevindeki Erdoğan'ın da "Milli Görüş gömleğini çıkardım" sözleri bu bağlamda değişimi anlamak için oldukça önemlidir (Zariç, 2016:234). Aynı şekilde AKP'nin kurucu kadrosu da sık sık İslamcı ve Milli Görüş Hareketinden olmadıklarını tekrarlayarak zorunlu olduklarına inandıkları bu değişimi söylemlerine de yansıtıyorlardı (2016:233).

Bu dönemde, 2001 Şubat'ında patlayan ekonomik kriz DSP, MHP ve ANAP'tan oluşan Koalisyon hükümetine ciddi bir zarar vermiştir. MGK'nın 19 Şubat 2001 tarihli toplantısında Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer ve Başbakan Bülent Ecevit arasında yaşanan gerilim ekonomik piyasada ciddi bir kriz havası estirmişti (Allahverdiyev, 2015:96). Bu doğrultuda, faiz oranları bir gecede çok yüksek rakamlara çıkmış ve Türk Lirası ciddi bir değer kaybına uğramıştı. 57. Hükümetin yolsuzluk ve rüşvetle başarılı bir şekilde mücadele edememiş olması iddiaları ise hükümeti zayıflatan bir diğer olgu olmuştur. Ayrıca, bu dönemde siyasi bir istikrarsızlık baş göstermiş ve 4 yıllık hükümet süresince neredeyse her ay bir bakan değişmiştir (2015:96-97). Yaşanan bu olumsuz durumlar halkın hükümete karşı güvenini iyice zedelemiş ve bunun sonucunda Türkiye yenilikçi İslamcılarının kazandığı ilk seçime, 2002'de yapılan erken genel seçimlere gitmek durumunda kalmıştır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

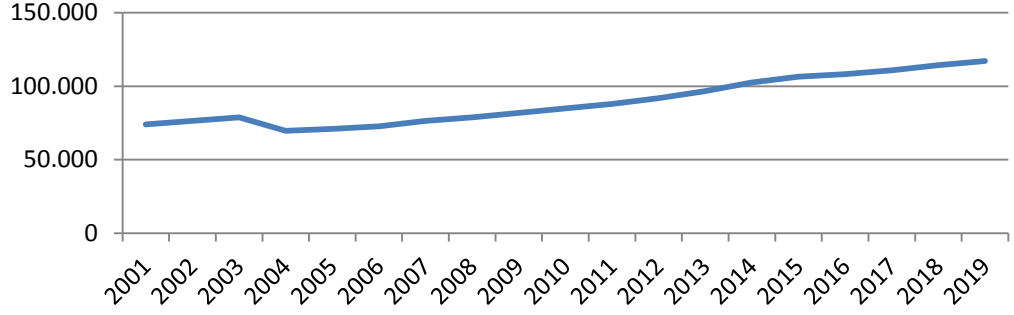
KÜRESEL DEĞERLERE UYUM SÜRECİ VE SİVİL TOPLUMUN YAPISAL DÖNÜŞÜMÜ

Bu bölümde ilk olarak Türkiye’de yaşanan demokratikleşme hareketleri ele alınacak ve bu doğrultuda, AB süreci ve yenilenen kanun ve düzenlemeler incelenecektir. Daha sonra Türkiye’de yürürlüğe geçen neo-liberal politikalara odaklanarak, özelleştirme süreci ve diğer politikalar incelenecektir. Daha sonra ise neo-liberal politikalar doğrultusunda son dönemde artan sosyal yardım kurumları incelenecek ve devlet-sivil toplum ilişkisi hayırseverlik kavramı üzerinden ele alınacaktır. Bir sonraki başlıkta artan küreselleşme ve demokratikleşme hareketleri ile birlikte muhafazakâr sivil toplum kuruluşlarında yaşanan profesyonelleşme ve uzmanlaşma ele alınarak, sivil toplumun yapısal dönüşümleri analiz edilmeye çalışılacaktır. Son olarak ise sosyal yardım ve muhafazakâr sivil toplum eleştirilerine odaklanılarak, demokratikleşmenin sapmasına neden olan konular ele alınacaktır.

4.1. 2000’LER VE YÜKSELİŞE GEÇEN DEMOKRATİKLEŞME HAREKETLERİ

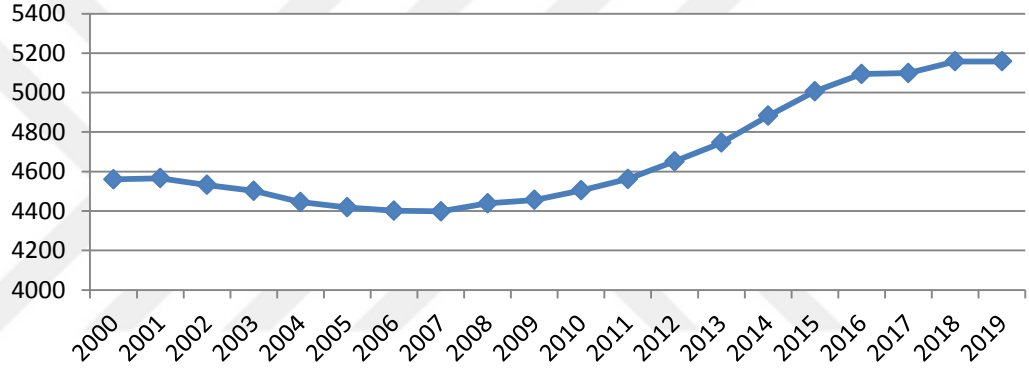
2000’li yıllara geldiğimizde, Türkiye’de, sivil toplum kavramının önemi gittikçe artmaya başlamış ve sivil toplum bir canlanma sürecine girmiştir. Keyman’a göre (2006:9) sivil toplum, *“bu canlanma sürecinde toplumsal gelişimin ve barışın, demokratikleşmenin önemli bir aktörü olarak kabul edilmeye başlamıştır”*. Türkiye’de sivil toplum, *“devlet-toplum ilişkilerinin demokratik düzenlenmesine katkı veren kamusal alanlar”* olarak hem nicel hem de nitel olarak önem kazanmaya başlamış ve bu doğrultuda, STK’ların sayısı ve faaliyet alanları gittikçe artmaya başlamıştır (2006:10).

Şekil 1: Derneklerin Yıllara Göre Dağılımı



Kaynak: DERBİS, 2019

Şekil 2: Vakıfların Yıllara Göre Dağılımı



Kaynak: Vakıflar Genel Müdürlüğü, 2019

Şekil 1 ve 2’de görüldüğü üzere, 2001’de 74.117 olan dernek sayısı 2019 yılıyla birlikte 117.040’a kadar yükselmiştir.¹³ 2001’de 4566 olan yeni vakıf sayısı ise 2019’da 5158 sayısına ulaşmıştır.¹⁴

STK’ların sayısı arttıkça, çalışma alanları da farklılaşmış ve bu sayede toplumsal yaşam içinde çoğulcu bir yapı kendini göstermeye başlamıştır. Sivil toplum, güçlü bir demokrasinin ön koşullarından biri olarak hoşgörü, uzlaşma ve çoğulcu yapının toplumsal alana yayılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Bu doğrultuda, Türkiye’de demokratikleşmenin hızlanması bakımından da sivil toplum

¹³ Dernek Sayıları (2019). Erişim adresi: <https://www.siviltoplum.gov.tr/dernek-sayilari>, 14 Mayıs 2019.

¹⁴ Yeni Vakıfların Yıl Bazında Dağılımı (2018). Erişim Adresi: <https://www.vgm.gov.tr/vak%C4%B1f-i-%C5%9Flemleri/vak%C4%B1f-istatistikleri/yeni-vak%C4%B1flar>, 14 Mayıs 2019.

kuruluşlarının sayısı ve faaliyetlerinin artması son derece önemlidir. Diğer taraftan sivil toplumun artan niceliksel önemini niteliksel bir güce dönüştürme sorunu, Türkiye’de sivil toplumun en önemli problemlerinden biri olarak kendini hala göstermektedir (Keyman, 2006:17). İdeolojilerin kendi iktidarlarını ve ekonomik güçlerini meşru kılmak için sivil topluma pragmatik bir yapıda bakmalarını bu durumun ana nedeni olarak belirten Keyman, bu durumun sivil toplum kavramını ‘suistimal’ ettiğini belirtmiştir (2006:17).

Kasım 2002 genel milletvekili seçimleri ise Türkiye siyasetinde yeni bir yönetim düzeni yaratmıştır. Keyman (2006:32), bu seçimleri Türkiye’de demokratik ve ekonomik istikrar isteyen toplumun bir kızgınlık yansıması olarak görmektedir. Seçimleri kazanan AKP hükümeti, katılımcı demokrasinin önemi vurgulayarak sivil toplum alanında da çoğulcu bir yapının oluşumunun sinyallerini vermekteydi. Bu dönemler, Türk İslamcılığında liberal ve hoşgörülü bir dönemin başlangıcı olarak görülmeye başlanmıştır. Ancak Tanıl Bora gibi düşünürler ise iktidarın ilk dönemdeki uzlaşmacı ve çoğulcu yapıyı destekleyici tavrını taktiksel ve faydacı bir politika olarak görmüştür (2017:499). Uzlaşmacı çizgileri taşımasının sebebi olarak katı-laik rejime karşı kendini koruma refleksi geliştirdiklerini söylemiştir. Mevcut iktidar ile birlikte AB süreci hızlandırılmış, hazırlanan kanun ve düzenlemeler ile birlikte demokratik bir ortam yaratılmaya çalışılmıştır. Bu yönden, AB süreci Türkiye’de artan demokratikleşme hareketleri bir adım öne çıkmaktadır.

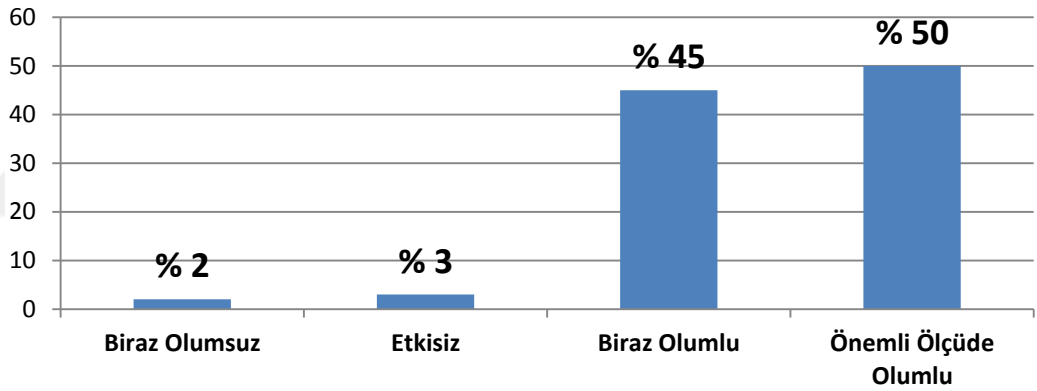
4.1.1. Avrupa Birliği Süreci

Türkiye’de Avrupa Birliği Müzakereleri 1987 yılında ANAP hükümetinin tam üyelik başvurusunda bulunmasından günümüze kadar önemli bir tartışma konusu olarak siyasi ve sivil alanda kendine yer bulmaktadır. Türkiye-AB ilişkilerinde yaşanan reform süreci, Türkiye’de demokratikleşme ve sivil toplumun gelişmesindeki en önemli etkenlerden biridir (Keyman, 2006:12). Mevcut iktidarın ilk dönemiyle birlikte AB tartışması tekrar popülerlik kazanmıştır. Türkiye ve AB arasında başlayan derinleşme süreci, Türkiye’nin Batılılaşma sürecini de ortaya çıkarmış ve bu süreci modernleşme ve küreselleşmeyle beraber siyasi ve sivil alanın

içine yerleştirmiştir (Keyman, 2006:12). AB sürecinde, sivil toplumun dönüşümü Batılılaşma yolundan geçer düşüncesi hâkim olmaya başlamıştır.

Keyman (2006:34), Türkiye-AB ilişkilerinin derinleşmesini Türkiye'nin demokratikleşmesi açısından en önemli dönüm noktası olarak görmektedir. Türkiye'de sivil toplumun gelişimi için de önemli bir değer taşıyan bu gelişme, Türkiye'de demokratik bir başlangıca işaret etmektedir (2006:18). AB'ye uyum sürecinde yapılan düzenlemeler Türkiye'de demokratikleşmenin ve özgürlüklerin ilerletilmesine yönelik önemli gelişmeler olarak tarihe geçmiştir (Bayburt&Duman, 2017:418). Tanıl Bora bu dönemde Türkiye'nin AB sürecinde uyguladığı reformlar sayesinde dışa kapalı ve kırılabilirliğine dair düşünceleri de yavaş yavaş sarsmakta olduğunu da belirtmiştir (Bora, 2017:479).

Şekil 3: AB Süreci'nin Demokrasiye Etkisi



Kaynak: CIVICUS&TÜSEV, 2011

Şekil 3'te gördüğümüz üzere, CIVICUS ve TÜSEV'in 146 STK yöneticisi ile görüşerek 2011'de hazırladığı Sivil Toplum Endeksi Projesi'ne (STEP) göre¹⁵, STK yöneticilerinin yarısı AB sürecinin demokrasiye önemli ölçüde olumlu etki yaptığını düşünmektedir. Yöneticilerin %45'ise AB sürecinin demokrasiye biraz olumlu etki yaptığını düşünmektedir. Yöneticilerin sadece %5'i AB sürecinin demokrasiye olumsuz bir etki yaptığını düşünmektedir.

¹⁵ TÜSEV ve Civicus, (2011). Uluslararası Sivil Toplum Endeksi Projesi Türkiye Ülke Raporu II. Erişim Adresi: <http://step.org.tr/default.asp?c=6&s=13&n=69> , 16 Mayıs 2019.

Ayrıca, Lundgren yapılan siyasi yardımların demokratik bir sivil toplum ortamının oluşturulmasında önemli bir yer tuttuğunu belirtmektedir (Lundgren, 1998:123). AB'nin fon ve yardımları bu yönden Türkiye'de demokratik bir sivil toplumun gelişebilmesi adına çok önemlidir. AB Türkiye'de özellikle insani haklar kuruluşlarına yardımda bulunmakta ve bu doğrultuda, Türkiye'de insan haklarını daha da geliştirme amacıyla olduğu görülmektedir (1998:131). 2005 yılında, AB tarafından Türkiye'de gelişen demokratikleşme ve sivil toplum hareketlerine yardımcı olması için 'Sivil Toplum Geliştirme Programı' hazırlanmıştır. Bu programlar Türkiye'de uzlaşmacı bir yapının ortaya çıkmasına yardım etmek için hazırlanan projelerdir. Bu projeler AB tarafından finanse edilerek, programlar için AB tarafından dernek ve vakıflara fon aktarımları yapılmıştır. Bayburt ve Duman'a göre de (2017:417), AB'ye uyum sürecinde STK'lar daha fazla önem kazanmışlar çünkü liberal düşüncenin yaygınlaştırılması için AB birçok dernek, vakıf ve kuruluşa kaynak aktarmış ve STK'ların projelerini fonlamıştı. AB Türkiye'nin reformlarını ve demokratikleşmesini takip ederken 'bir gözlemci' gibi hareket etmekteydi (Çakmaklı,2016:6). Reformların gidişatı yönünde ilerleme raporları hazırlarken, faaliyetlerin hangi doğrultuda geliştiğini de kamuoyu ile paylaşıyordu.. Bu durum 2005'te AB'ye katılım müzakerelerinin başlamasıyla daha da artmıştır. 2005'te AB'ye üyelik müzakerelerinin başlaması liberal piyasada da önemli bir heyecan yaratmıştır.

Buğra ve Savaşkan'a göre (2015:103), geçmişi MGH'ye dayanan bir partinin başa gelmesi İslami kesimler arasında sıkça görülen AB ve Batı karşıtlığı duyguları da bir nebze azaltmıştır. Dini muhafazakâr kesimler AB'ye üyelik sürecini demokratikleşme açısından olumlu bir olgu olarak değerlendirmişlerdir. Bu tutumlarındaki en önemli neden ise AB'ye katılma sürecinin toplumda yükselen İslamcılığa karşı askeri darbe ihtimalini en aza düşürdüğünü düşünmeleri olmuştur (2015:103). AB sürecinde bu durum İslami kesim için önemli bir motivasyon kaynağı olmuştur. Özbudun ve Hale ise (2010:69), İslamcılarının ani Batı ve AB yanlısı dönüşlerini, laikçi kurulu düzenin baskıcı eylemlerine karşı koruyucu bir kalkan olarak görmektedir. Mahçupyan, AB süreci ve küresel dönüşüm içinde, Türkiye'de cemaatlerin ve vakıfların inançlarını toplumsal alana taşımaya başladıklarını belirtmiş ve bu dönemde demokratik kamusal alanın yavaş yavaş

oluşturduğuna dikkat çekmiştir (Bora, 2017:563). Bu dönemde, dini cemaatlerin endişeli muhafazakârlara karşı sığınak noktası olmaktan kurtulup, kamusal alanda görünür hale gelmesi çoğulculuk adına önemli bir gelişme olarak kendini göstermektedir.

AB süreci ile birlikte uygulanan reformlar sadece muhafazakâr kesimleri memnun etmemiş, liberaller arasında da bir memnuniyet yaratmıştır. Özellikle, TÜSİAD iktidarın kamu yönetimini neo-liberal bir şekilde yeniden yapılandırılmasını memnuniyetle karşılamıştır (Buğra&Savaşkan, 2015:215). Türkiye'nin demokratikleşmesi adına liberaller de mevcut iktidara önemli bir destek vermiş, liberaller ve dini muhafazakârlar arasında da kamusal alanda bir uzlaşma dönemi başlamıştır. AB sürecinde, TÜSİAD, MÜSİAD, TÜSEV, İKV gibi farklı değerlere sahip STK'lar bir araya gelmiştir (Doğan, 2003:22). Bu durum toplum içinde uzlaşmacı bir yapının gelişiyor olması konusunda da bir heyecan yaratmıştır. Bu sayede, Türkiye'nin AB'ye katılması ile birlikte tepeden inme çarpık modernleşme son bulacak, Türkiye kendisiyle barışacaktı ve *"Batı'ya gittikçe, özündeki Doğu'yu da keşfedecekti"* (Bora, 217:112). AB süreci aslında İslamcılar ve liberaller arasında bir koalisyon zemini oluşturmaya şans tanımıştır. Taslaman'a göre (2016:176), İslami eğilimli STK'lar batılı liberal değerlere yaklaştıkça, güçleri de artmaya başlamıştır. Bu süreçte Türkiye, İslami değerlere sahip bir ülkede demokratikleşmenin yaşanabileceğini de kanıtlamaktaydı. Üçüncü bölümde tartıştığımız üzere, Gellner gibi bazı düşünürler İslam ve demokrasinin yan yana gidemeyeceğini iddia etmekteydiler ama bu süreç bu argümanın çok da doğru olmadığını bize göstermektedir.

İlk dönemlerinde AKP hükümeti, AB sürecinde uygulanan uyum ve reform süreçleri ile birlikte istikrarlı bir yönetim görüntüsü çizmiştir. Ancak, bu durum daha sonra iktidarın AB sürecini arka plana atmasıyla birlikte değişime uğramış, liberal değerleri benimseyen TÜSİAD gibi kuruluşlarla iktidarın arası açılmaya başlamıştır. Buğra ve Savaşkan'a göre (2015:215), 2008'de iktidarın IMF'yle anlaşmayı reddetmesi iki tarafın arasının açılmasını başlatan en önemli olaylardan biri olmuştur. AB süreci son yıllarda bir dönüm noktasını yaşamaktadır. Batı ile ilişkiler bozuldukça AB'ye üyelik konusu da durma noktasına gelmiştir. AKP hükümeti ilk dönemlerinde, uyum ve reform programlarıyla tüm ülkede esen 'demokratikleşme

rüzgarını' hatırlayarak, tekrar reform ve uyum sürecini canlandırmak zorundadır. Bu durum demokratikleşmenin de yeni bir hızlanma sürecine girmesini sağlayacaktır.

Bora (2017:114), AB sürecinde son dönemlerde artan kötümserliği yaratan durumun tek taraflı olmadığını belirtmektedir. Avrupa ülkelerinde de sağ partilerin iktidara gelmesi ile birlikte Türkiye'nin AB üyeliğine karşıt bir tutumun kurumsallaşması da sürecin yavaşlamasına neden olan etkenlerden biri olmuştur. Lundgren'e göre ise AB içinde 1990'lı yıllardan beri Türkiye'ye karşı hala derin bir şüphe vardır, AB ülkeleri Türkiye'yi Avrupalı olarak saymadığı için Türkiye'nin Avrupalı kültürüne sahip olmadığını düşünmektedir (1998:132). Bu tavır AB ve Türkiye arasındaki reform sürecini ciddi derecede sekteye uğratabacak bir olgudur. İki tarafa da bu şüpheleri gidermesi adına önemli görevler düşmektedir çünkü bu şüphe giderilmediği sürece AB süreci çok daha yavaş ilerleyecektir. Keyman'a göre de (2013:286), Avrupa'nın Türkiye'ye karşı nesnel ve gerçekçi bir tutum benimsemesi bu süreçte oldukça önemlidir. Unutmamalıdır ki, Türkiye'nin üyeliği AB'nin çok kültürlü yapısına önemli derecede katkı sağlayacaktır.

4.1.2. Demokratikleşme Adına Kanun ve Düzenlemeler

2002 yılında AB reformlarına uyum çerçevesinde, daha önce polis tarafından yürütülen derneklere ilişkin işlemler, il ve ilçelerde Dernekler Müdürlükleri kurularak, bu müdürlüklere devredilmiştir. Ve bu müdürlükler de İçişleri Bakanlığı'na bağlı olan Dernekler Dairesi Bakanlığı'na bağlanmıştır. Daha sonra, *“Dernekler Dairesi Başkanlığı, 13.09.2018 tarih ve 30534 sayılı Resmi Gazete’de yayımlanan 17 sayılı Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi ile Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğü’ne dönüştürülmüştür.*¹⁶

2004 yılında Türkiye’de Dernekler Kanunu’nun değişmesi sivil toplumun gelişiminin hızlanması yolunda çok önemli bir düzenleme olmuştur. 2004’te yürürlüğe giren Dernekler Kanunu, devletin müdahale olanaklarını sınırlandırarak Türkiye’de sivil toplumun gelişimini ciddi şekilde kolaylaştırmıştır. TÜSEV ise, 2004 yılında kabul edilen Dernekler Kanunu’nu son yirmi yılın en liberal dernekler kanunu olarak nitelendirmiştir (Özbudun&Hale, 2010:110).

¹⁶ “Genel Müdürlüğümüz” (2019). Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğü. Erişim Adresi: <https://www.siviltoplum.gov.tr/sivil-toplumla-iliskiler-genel-mudurlugu> , 16 Mayıs 2019.

Dernekler Kanunu ile birlikte STK'lar ve kamu sektörü arasında işbirliğinin de gelişmesi sağlanmıştır (Bayburt&Duman, 2017:418). Dernekler kanunu ile ortaya çıkan başlıca değişiklikler şöyledir¹⁷;

- Madde 2'de belirtildiği üzere; *“Dernekler kendi aralarında veya vakıf, sendika ve benzeri sivil toplum kuruluşlarıyla ortak bir amacı gerçekleştirmek üzere girişim, hareket ve benzeri adlarla oluşturdukları tüzel kişiliği bulunmayan geçici nitelikteki birliktelikleri için platform kurabilirler.”*
- Madde 3'te belirtildiği üzere; *“Fiil ehliyetine sahip gerçek veya tüzel kişiler, önceden izin almaksızın dernek kurma hakkına sahiptir.”*
- Madde 5'te belirtildiği üzere; *“Dernekler, tüzüklerinde gösterilen amaçları gerçekleştirmek üzere uluslararası faaliyette veya işbirliğinde bulunabilir, yurt dışında temsilcilik veya şube açabilir, yurt dışında dernek veya üst kuruluş kurabilir veya yurt dışında kurulmuş dernek veya kuruluşlara katılabilirler.”*
- Madde 19'da belirtildiği üzere; *“Gerekli görülen hallerde, derneklerin tüzüklerinde gösterilen amaçlar doğrultusunda faaliyet gösterip göstermedikleri, defterlerini ve kayıtlarını mevzuata uygun olarak tutup tutmadıkları İçişleri Bakanı veya mülkî idare amiri tarafından denetletilebilir. Bu denetimlerde kolluk kuvveti mensupları görevlendirilemez.”*

2005 yılında çıkartılan Dernekler Yasası ile birlikte de Avrupa'daki ortak toplanma ve dernek kurma özgürlüğü haklarına yaklaşılmaya çalışılmıştır (Keyman, 2013:217). 2008 yılında çıkartılan Vakıflar Kanunu ise cemaat vakıflarına herhangi bir makamdan izin almaksızın mal edinme olanağı sağlamıştır. Ayrıca, Vakıflar Kanunu ile birlikte derneklerin ve vakıfların elde ettiği kazanımlar da vakıflara yansıtılmaya başlanmıştır (Sunar, 2018:42). Bu kanun ve düzenlemelerin İslami STK'ların da kurumsallaşmalarına ve kamusal alanda rol almasına olanak tanıdığı aşikârdır. Yeni kanun ve düzenlemeler İslami STK'ların kamusal alana çıkmasına neden olan hukuki problemlerin giderilmesinde önemli gelişmeler olarak kendini

¹⁷ “Dernekler Kanunu”. (2004). Resmi Gazete. Erişim adresi: <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2004/11/20041123.htm#1> , 16 Mayıs 2019.

göstermektedir. Sivil toplum alanı bu kanun ve düzenlemeler ile birlikte daha aktif duruma gelmektedir. Ancak, kanunlar ve düzenlemeler ile gelişen sivil toplum Türk devletinin önemli bir geleneği olan yukarıdan aşağıya modernleşme durumunun da devam ettiğinin bir göstergesi olarak kendini göstermektedir

Diğer taraftan, AB süreci ve Yeni Dernekler Kanunun çıkartılması sürecinde birçok dernek ve vakfın bu sürece dahil edilmeye çalışılması, Türkiye’de katılımcı demokrasinin gelişmesi adına önemli gelişmelerdir. STK’lar bu süreçte daha aktif olarak görünür hale gelmeye başlamışlardır (Bayburt&Duman, 2017:418). Ne yazık ki, bu gelişmelere rağmen diğer ülkeler ile karşılaştırdığımızda Türkiye’deki dernek sayısının hala oldukça düşük olduğunu ve kişi başına düşen STK sayısının da Batı ülkelerine nazaran oldukça geride olduğunu söyleyebiliriz¹⁸. (Bkz: Tablo 1)

Tablo 1: Ülkelerde Toplam STK Sayıları

ÜLKE	STK SAYISI	Güncelleme
Hindistan	3.300.000	2010
ABD	1.532.250	2015
Fransa	1.350.000	2015
İngiltere	900.000	2012
Almanya	580.298	2012
İtalya	301.191	2011
Rusya	227.196	2015
Kanada	165.00	2012
Türkiye	122.800 ¹⁹	2019

Kaynak: Yaşama Dair Vakıf, 2015

Tablo 1’de görüldüğü üzere, son dönemlerde sivil toplum konusunda yaşanan gelişmelere rağmen STK sayısı olarak diğer ülkelerin çok gerisindeyiz. YADA’nın 2015 yılında hazırladığı rapora baktığımızda (2015:46), Türkiye’de yurttaşların sadece %13’ünün dernek üyeliğine sahip olduğunu görmekteyiz. Vakıflarda ise

¹⁸ Yaşama Dair Vakfı. (2015). “Verilerle Sivil Toplum Kuruluşları”.

¹⁹ Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğü, 2019

durum daha kötü gözükmetedir, yurttaşların sadece %1.4'ü herhangi bir vakfın üyesidir.

4.2. 2000'LERDE NEO-LİBERAL POLİTİKALARIN İNŞASI

Mevcut iktidar özellikle ilk dönemlerinde, AB'ye uyum reformları ile liberal önceliklere yer verirken, ekonomide neo-liberal önceliklere yer vermiştir. Neo-liberal politikalar ekseninde, Türkiye siyasal hayatında 'özelleştirme' önemli bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Mevcut iktidar özelleştirmeyi devlet-millet kaynaşmasının bir gerekliliği olarak göstererek, neo-liberal politikalarının da bir sözcüsü durumuna geçmiştir (Bora, 2017:480). Özelleştirme, neo-liberal politikalar doğrultusunda devleti küçültme yolunda önemli bir ideolojik tercih olarak göze çarpmaktadır (Ertuğrul, 2006:131). AKP'nin 2002 seçim beyannemesinde özelleştirmenin öneminden açıkça bahsedilmekte, piyasanın gelişimi için özelleştirmenin zorunlu olduğu vurgulanmaktadır²⁰;

“Özelleştirmenin temel amacı, ekonomide serbest piyasanın daha iyi işlemesi için gerekli koşulların oluşumunu sağlamak, etkinlik ve verimliliği arttırmaktadır. Piyasa ekonomisinde kamunun iktisadi rolü, piyasa mekanizmasının iyi çalışması için gerekli düzenleyici ve denetleyici mekanizmaları oluşturmaktır” (AKP Seçim Beyannamesi, 2002)

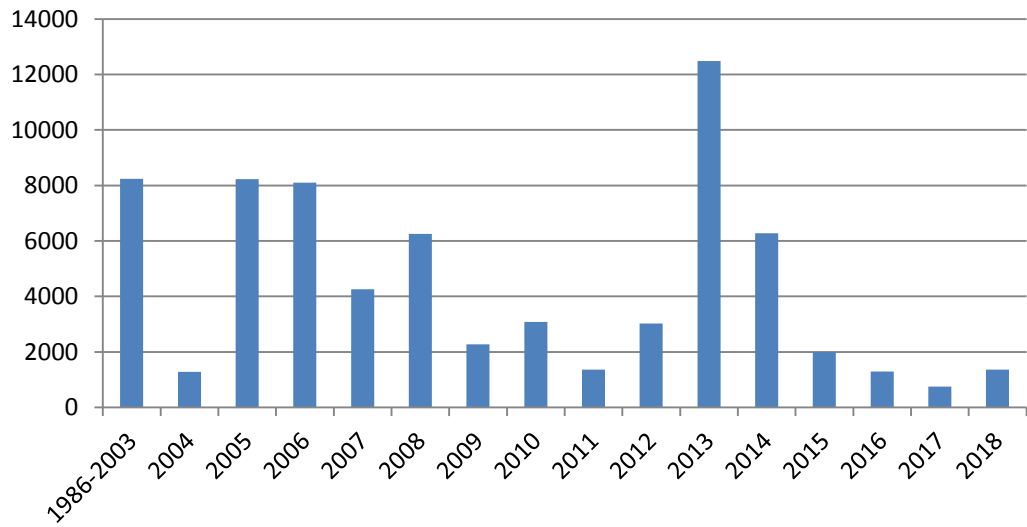
İktidarın özelleştirmeye yaklaşımı partinin neo-liberalizme bağlılığını bize açıkça göstermektedir (Buğra&Savaşkan: 2015:113). Bu dönemde iktidar, önemli yasal değişikliklerde bulunarak özelleştirmenin önündeki engelleri kaldırmıştır. Örneğin, 2003'te uygulanan özelleştirme yasası ile birlikte özelleştirme yolunda bürokratik usuller basitleştirilmiş ve Özelleştirme İdaresi üzerindeki başbakanın kontrolü güçlendirilmiştir (2015:131). Bu değişiklik ile birlikte hem yerel hem de küresel piyasada sermayelerin önü açılmıştır. Bu dönemde, kapitalist globalleşme sürecine eklemlenme hızlı bir şekilde atılmıştır. Dönemin başbakanı Recep Tayyip Erdoğan'ın 2011 yılında Rus sermayesi ile yapılan demir-çelik fabrikasının açılış

²⁰ Bkz: İlder Ertuğrul, “AKP ve Özelleştirme”, 2006:101-104

konuşmasındaki sözleri Türkiye'nin küresel piyasaya eklemleme hedefini bize açıkça göstermektedir²¹;

“Geçmişte yapılan sermayeyi renklerine göre, milliyetine göre, coğrafyasına göre bölme yanlışına biz son verdik. Zira paranın dini, imanı, milleti, vatani olmaz; para paradır. Para adeta cıva gibidir, kendisine uygun yer nereyi bulursa para oraya akar. İşte şimdi Türkiye, paranın aktığı ve akacağı en isabetli, istikrarlı, bir ülke haline gelmiştir” (Erdoğan, 2011)

Şekil 4: Yıllara göre Özelleştirme Gelirleri (Milyon Dolar)



Kaynak: Özelleştirme İdaresi Başkanlığı, 2018²²

Şekil 4'te görüldüğü üzere, 1986-2003 yılları arasında özelleştirmeden elde edilen gelirler 8 milyar 240 milyon dolar iken, 2004-2019 yılında elde edilen gelirler 62 milyar dolara kadar çıkmıştır, bu rakam önceki gelirden neredeyse sekiz kat daha fazladır.

2005 ve 2006 yıllarındaki özelleştirmelerde Türk Telekom TÜRPAŞ ve ERDEMİR gibi köklü kurumların da satılması, bu yıllarda özelleştirmeden elde edilen gelirleri ciddi derecede artırmıştır. Türk Telekom 2005 yılında 6.550.000.000 ABD Dolarına, TÜRPAŞ ise 2006 yılında 4.140.000.000 ABD Dolarına

²¹ Erdoğan: "Para Uygun Yere Akar" (3 Eylül 2011). Son Dakika Haber Sitesi. Erişim Adresi: <https://www.sondakika.com/haber/haber-erdogan-para-uygun-yere-akar-2583140/> , 10 Mayıs 2019.

²² "Özelleştirme İdaresi Faaliyet Raporları". (2018). Özelleştirme İdaresi Başkanlığı. Erişim Adresi: <https://www.oib.gov.tr/faaliyet-raporlar%C4%B1> , 16 Mayıs 2019.

özelleştirilmiştir.²³ ERDEMİR de yine 2006 yılında 2.770.000.000 ABD dolarına satılmıştır (Ertuğrul, 2006:106). 2012 yılında ise köprü ve otoyolların özelleştirilmesinden 5.700.000.000 ABD Doları gelir elde edilmiş, Türk Telekom'dan sonra en yüksek gelirli ikinci özelleştirme hareketi olmuştur. Mevcut iktidar dönemimde TEKEL, Halk Bank ve Sümer Bank gibi kurumlar da özelleştirilmiş ve bu özelleştirmelerden de önemli gelirler elde edilmiştir.

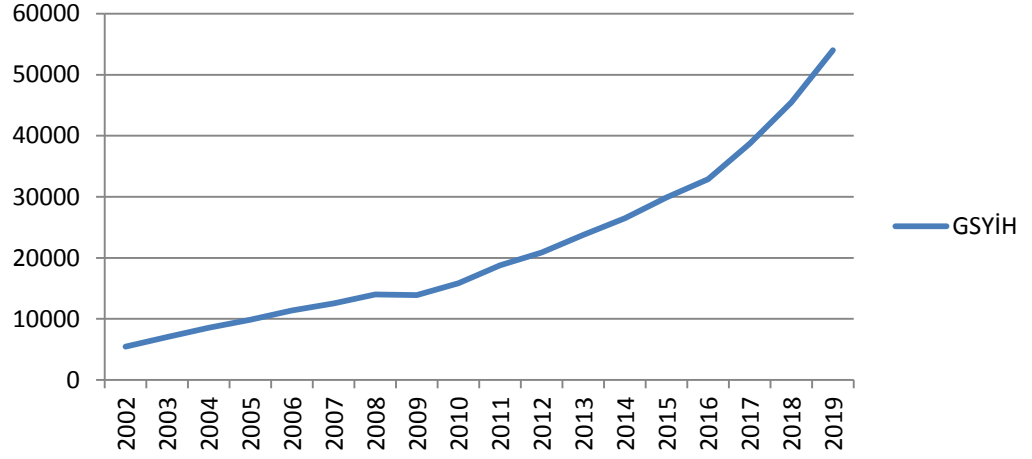
AKP hükümeti döneminde, özelleştirme sayesinde yabancı sermaye de ülke piyasasına giriş yapmış ve Türk Telekom, Demirbank, TEKEL gibi kurumların hisseleri yabancı sermayelere satılmışlardır. İlter Ertuğrul bu duruma “*özel sermaye eliyle yabancılaşma*” demektedir (2006:108).. Mevcut dönemde, kalkınmayı hızlandırmak için dış borçlanma, yabancı sermaye ve yabancı ortaklıklardan da etkili bir biçimde yararlanmışlardır (2006:113). Özbudun ve Hale (2010:173), özelleştirmenin uygulanmasında IMF'nin talimatlarının ciddi derecede etkili olduğunu söyleyerek, bu politikaların düzenlenmesinde yabancı kuruluşların da önemli bir etken olduğunu belirtmiştir. Tuğal ise Türkiye'de ekonomik istikrarın öneminden bahsederken (2011:247), “*dini neo-liberal hegemonya sürecinin Batı'dan gelen nakit akışına ve dolayısıyla mali istikrara dayalı*” bir hegemonya süreci olduğunu iddia etmiştir.

AKP döneminde, küçük ve orta ölçekli işletmelerin gelişimine önem veren politikalar da neo-liberal ekonomiye eklemlenmede önemli bir girişim olarak kendini göstermektedir. Buğra ve Savaşkan'a göre (2015:115), 2000 sonrası, cumhuriyet döneminde ilk defa KOBİ'ler de ekonomik faaliyetlerde birer önemli aktörler haline gelmişlerdir. KOBİ'ler sayesinde iktidar, kendi dini değerlerine yakın muhafazakâr girişimcileri de desteklemiş olmaktadır (2015:37). Ayrıca, Çelik'e göre (2010:171), bu dönemde kamu görevlisi istihdamı yerine güvencesiz olan istihdamlar tercih edilmiş ve bu doğrultuda, geçici ve sözleşmeli çalışanların sayısında önemli bir artış olmuştur. Aydın ise diğer bir önemli noktaya değinerek (2010:395), Türkiye'de var olan vergilerin ağırlığının, yürürlükte olan neo-liberal politikalar sonucunda dolaysız vergilerden dolayı vergilere doğru kaydığını ve bu yüzden vergi yükünün de giderek arttığını belirtmiştir. Tam tersine ise sermayenin vergilendirilmesi ise giderek zorlaştırılmaktaydı.

²³ “En Büyük İkinci Özelleştirme Oldu”. (18 Aralık 2012). Hürriyet. Erişim Adresi: <http://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/en-buyuk-ikinci-ozellestirme-oldu-22180844> , 15 Mayıs 2019.

En önemlisi, Özbudun ve Hale'ye göre (2010:192), neo-liberal politikalar ekonomik büyümeye neden olduğu için halkın desteğini kazanmış, ekonomik büyüme arttıkça da mevcut iktidar yerini sağlamlaştırmıştır.

Şekil 5: Yıllara Göre Kişi Başına Düşen Milli Gelir (TL)

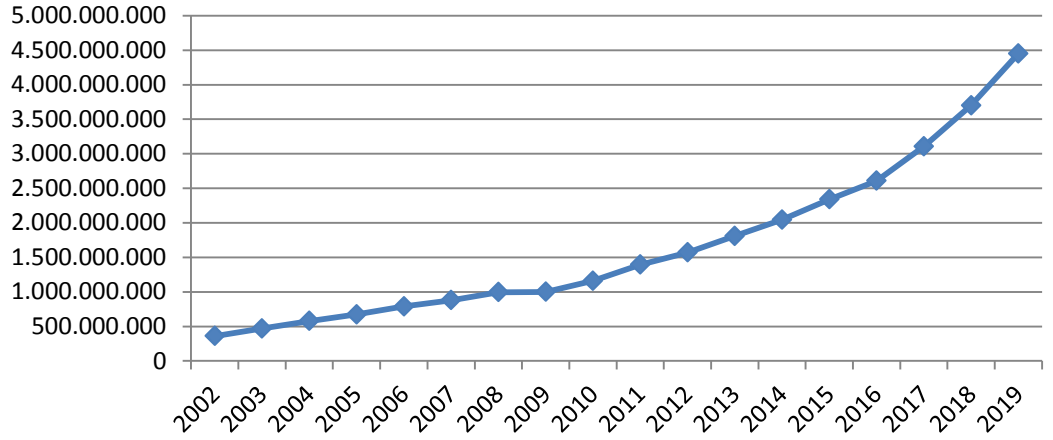


Kaynak: Hazine ve Maliye Bakanlığı, 2019²⁴

Şekil 5'te gördüğümüz üzere, kişi başına düşen gelir (GSMH) mevcut iktidar döneminde 2009'daki sapma hariç düzenli olarak büyümüştür. 2009'daki sapmanın en önemli nedeni de 2008'de ortaya çıkan ekonomik kriz olduğunu tahmin edebiliriz. 2002 yılında 5.445 TL olan GSMH, 2019 yılında 54.053 TL'ye kadar yükselmiştir. Ancak burada bir gelişmeden daha bahsetmek zorundayız, 2014 sonrası yükselişe geçen dolar kuru yüzünden, Türkiye'nin kişi başına düşen milli geliri dolar cinsinden bir düşüşe geçmeye başlamıştır.

²⁴ "Ekonomik Göstergeler" (2019). T.C. Hazine ve Maliye Bakanlığı. Erişim Adresi: <https://www.hmb.gov.tr/ekonomik-gostergeler>, 15 Mayıs 2019.

Şekil 6: Yıllara Göre Gayri Safi Yurtiçi Hasıla (Bin TL)



Kaynak: Hazine ve Maliye Bakanlığı, 2019

Şekil 6’da da gördüğümüz üzere, Gayri Safi Yurt İçi Hasıla GSMH ile eş değer bir şekilde büyümektedir. Mevcut iktidar öncesi ekonomik istikrarsızlığı düşündüğümüzde ise bu dönemde ortaya çıkan ekonomik büyüme halk tarafından iktidarın önemli bir destek kazanmasına yarar sağlamıştır. Mevcut iktidarın istikrarlı bir şekilde halkın desteğini kazanmasında ekonomik büyümenin büyük bir payı vardır.

Bahçeşehir Üniversitesi tarafından Türkiye’de 1608 kişi ile görüşülerek hazırlanan ‘Dünya Değerler Araştırması’nın²⁵ (WVS) araştırmasının çıktıları Türk Halkı için ekonomik büyümenin ne kadar önemli olduğunu bize açıkça göstermektedir. Raporda katılımcılara “önümüzdeki 10 yıl içinde, ülkenizin hedefleri neler olması gerekmektedir” sorusu sorulmuştur ve cevap verenlerin %64’ü ‘yüksek ekonomik büyüme’, %20’si ise ‘savunma kuvvetlerimizin daha güçlü olması’ cevabını vermiştir (2012:24). En popüler cevap ve ikinci popüler cevap arasındaki fark dikkat çekicidir. Bu doğrultuda, Türkiye’nin büyük çoğunluğunun en önemli beklentisinin yüksek ekonomi büyüme olduğunu kolaylıkla söyleyebilmekteyiz.

²⁵ Bahçeşehir Üniversitesi. (2012). Dünya Değerler Araştırması. Erişim Adresi: <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV6.jsp>, 18 Mayıs 2019.

4.3. NEO-LİBERAL POLİTİKALAR DOĞRULTUSUNDA ARTAN SOSYAL YARDIM KÜLTÜRÜ

Türkiye’de 1980’li yıllarda gelişmeye başlayan yeni sağ ve neo-liberal ideolojilerinin 2000’li yıllarda gittikçe derinleşmeye başladığını görmekteyiz. Son dönemlerde, Türkiye’de benimsenen ekonomik ve toplumsal alanda uygulanan neo-liberal politikalar ile birlikte devletin sosyal yükümlülükleri azaltılmakta ve toplumsal sorunlarla ilgilenmek için yeni toplumsal mekanizmalar devreye sokulmaktadır (Çelik, 2010:68).

Bu dönemde mevcut iktidar neo-liberalizmi benimseyen bir siyasi yapıda olduğu için sosyal refah devlet yerine sosyal yardım veya hayırseverlik yaklaşımına dayalı bir toplumsal mekanizma daha yoğun hale gelmiştir. Neo-liberal politikaların etkisiyle sosyal refah devletinin önemli sorumlulukları olan sosyal güvenlik ve sosyal hizmetler yerini sosyal yardımlara bırakmıştır. Buğra (2008:233), AKP hükümetinin hak temelli sosyal bir sosyal politika anlayışına uzak bir yapıda olduğunu belirterek, iktidarın yoksulluk gibi toplumsal sorunlarla mücadelede karşı yardım ve dayanışma kültürünün değerlerini öne çıkaran bir yaklaşımda bulunduğunu belirtmiştir. Buğra’ya göre (2008:233), bu tutum tipik bir muhafazakâr liberal yaklaşımdır, bütün dünyada etkili olan muhafazakâr liberalizm Türkiye siyasetiyle de bir uyum içindedir. Bu tutum Türkiye’de benimsenen hayırseverlik geleneğiyle de çok yakın olduğu için (Bkz: Şekil 7), mevcut iktidarın yoksulluk sorununu sosyal yardımlara bırakma isteği toplumsal tabanın düşünceleriyle de benzerlik göstermektedir.

Şekil 7: Hayırseverlik Denince Aklınıza Ne Geliyor?



Kaynak: TÜSEV, 2016

Şekil 7’de görüldüğü üzere, Tüsev’in 2495 kişiyle görüşerek 2016’da yayınladığı Bireysel Bağışçılık ve Hayırseverlik raporunda görüyoruz ki, Türkiye’de hayırseverlik kavramı muhtaçlara ve yoksullara yardım ile ilişkilendirilmektedir. Katılımcıların %70’e yakını hayırseverliği yardım etmekle eş değer tutmaktadır (2016:34).

Ayrıca, Hablemitoğlu’na göre (2009:106), AKP hükümeti cemaatçi bir siyasi gelenekten geliyor olmasından dolayı da sorumlulukları aileye veya İslami dayanışma mekanizmalarına bırakma eğilimindedir. AKP hükümetinin ilk dönemlerinin manifestosu haline gelen Yalçın Akdoğan’ın ‘Muhafazakâr Demokrasi’ (2004) kitabında da ‘mağdur ve muhtaç’ kesimlere yardımlar konusunda özel ve sivil toplum kuruluşlarının önemi vurgulanmaktadır;

“Devletin özellikle mağdur ve muhtaç kesimler üzerinde sosyal politikalar sürdürmesi gerekliliğine inanmakla birlikte, özel sektör, gönüllü kuruluşlar ve sivil toplum kuruluşları ön plana çıkartılmaktadır.”(Akdoğan, 2004:13)

İktidarın hayırseverlik alanında dernek ve vakıfları kilit bir rolde görmesi, devletin kamusal yüklerini azalttığı süreçte yan mekanizmalara da ihtiyaç duyduğunun bir göstergesidir. Kesgin (2011:64), tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de, refah devleti sonrası STK’ların kamu kurumları ile birlikte çalışarak toplum içerisinde yardımlaşmayı sağlamada önemli birer aktörler haline geldiğini belirtmiştir. Buğra (2008:262), bu dönemde, ‘İslamcı siyasetle’ ‘muhafazakâr liberalizm’ arasındaki uyumun devletle bütünleşmiş ‘kurumsal bir hayırseverlik’ yarattığını iddia etmiştir. Sosyal Yardımlaşma ve Teşvik Fonu da devletin STK’lar ile işbirliği halinde ‘hayırseverlik’, yoksullukla mücadelesinde en önemli araçlarından biri haline gelmiştir.

4.3.1. Hayırseverlik Üzerinden İşbirliği: Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakfı

Türkiye’de Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakfı (SYDV), vakıflar ve derneklerin devletin kurumları ile hayırseverlik konusunda işbirliği yapabilmesine olanak sağlayan önemli bir kurum olmuştur. 1986’da kurulan ve ilk ismi ‘FAK Fuk

Fonu' olan SDYTF, yoksullukla baş edebilmek için kurulmuştur (Hablemitoğlu, 2009:109). Bu fon, Osmanlı geleneksel vakıf sisteminin oluşturduğu tarihsel arka plana dayalı olarak ortaya çıkarak, bağış toplayıp bunların dağıtımını üstlenmesine dayanmaktadır (2009:109). SYDTF misyonunu²⁶ “*yoksul ve sosyal güvencesi olmayan vatandaşlar ile geçici olarak küçük bir yardım veya eğitim ve öğretim imkânı sağlanması halinde topluma faydalı hale getirilecek, üretken duruma geçirilebilecek kişiler yaratmak*” olarak tanımlamıştır. Mevcut dönemde daha fazla önem kazanan bu fon, 2019 yılı itibarıyla SYD vakfı sayısını 1.000’in üzerine çıkarmıştır.²⁷

Tablo 2: SYDV Yıllara Göre Gelir Gider Tablosu

YILLAR	GELİRLER (TL)	GİDERLER (TL)
2003	826.583.000	651.990.000
2004	1.260.574.000	1.347.846.000
2005	1.357.571.581	1.304.664.099
2006	1.379.511.063	1.389.547.995
2007	1.597.593.985	1.413.757.199
2008	2.037.888.054	1.797.079.768
2009	2.410.010.502	2.365.038.720
2010	2.292.256.839	2.032.537.496
2011	2.745.185.929	2.622.412.735
2012	-	3.099.582.115
2013	-	4.069.822.341
2014	-	4.351.800.939
2015	-	4.853.196.515
2016	-	5.018.086.885

Kaynak: Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2019

²⁶ “Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışmayı Teşvik Fonu”, (2019). T.C. Aile ve Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı. Erişim Adresi: <https://ailevecalisma.gov.tr/sygm/hakkimizda/sosyal-yardimlasma-ve-dayan%C4%B1smayi-tesvik-fonu/> , 16 Mayıs 2019.

²⁷ “Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakıfları”, (2019). T.C. Aile Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı. Erişim Adresi: <https://ailevecalisma.gov.tr/sygm/hakkimizda/sosyal-yard%C4%B1mlasma-ve-dayan%C4%B1sma-vak%C4%B1flar%C4%B1/> , 16 Mayıs 2019.

Tablo 2’de gördüğümüz üzere, SYDTF yardımları her yıl artarak devam etmektedir. 2003 yılında 651 milyon TL olan yardımlar ise 2016 yılı itibarıyla 5 milyar TL’lere kadar çıkmıştır. Sosyal Dayanışma Genel Müdürlüğü’nün 2016 faaliyet raporuna baktığımızda²⁸, en çok kaynak aktarılan yardımların gıda yardımları olduğunu görmekteyiz. Gıda yardımları için 200 milyon TL kaynak ayrılmıştır. Ayrıca barınma için ayrılan kaynak miktarı 38 milyon iken, kömür yardımlarına ayrılan miktar ise 12 milyon TL’dir ve iki buçuk milyondan fazla kişiye 2016 yılında kömür yardımı yapılmıştır.

Çelik’e göre (2010:76), SYDTF aracılığıyla fonda toplanan kaynak, Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Genel Müdürlüğü eliyle il ve ilçelerdeki SYD Vakıflarına aktarılıyor ve yardımlar oradaki vakıflar tarafından topluma aktarılıyordur. *“Fonun gelir kaynakları arasında, Gelir ve Kurumlar Vergisi tahsilat toplamının %2.8’i; trafik para cezalarının %50’si; RTÜK gelirlerinin %15’i; bütçeye konulacak ödenekler; bağış ve yardımlar yer almaktadır.”* (Hablemitoğlu, 2009:107). Fon ve vakıflar aracılığıyla özellikle gıda, temizlik ve kömür yardımları yoksul insanlara ulaştırılmaktadır²⁹.

2004 yılında, Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Genel Müdürlüğü’nün teşkilat yapısı da düzenlemeler ile değiştirilmiş ve sivil katılımın daha etkin olmasına çalışılmıştır. İl emniyet müdürlerinin mütevelli heyet üyeliği sonlandırılırken, mütevelli heyetine muhtarlar ve iki sivil toplum kuruluşu temsilcisi ve iki vatandaş eklenmiştir (Sözen, 2010:403). Ancak, Çelik yardım yapılacak kişilerin tespiti ve yardım tutarlarının bu süreçte politik etkiye açık olduğunu vurgulamaktadır (2010:76). Buradaki sınırlılığı engellemek için kamu kuruluşlarının ve vakıfların topluma karşı şeffaflık ve hesap verebilirlik ilkelerine son derece sadık kalması gerekmektedir. Hablemitoğlu’na göre (2009:107), *“SYDYF bütçe dışında olması, vakıf olarak örgütlenmesi, hak değil yardım anlayışına dayalı olması nedeniyle ciddi bir kliyentalizm (bir anlamda borç/minnet köleliği) kaynağıdır.”* Çelik’e göre de (2010:70), bu yardımlar vatandaş-iktidar arasında bir müşteri ilişkisi yaratmaktadır. Refah Partisi geleneğinden beri belediyeler ve yerel güçler aracılığıyla yoksul ve

²⁸ “Yıllık Faaliyet Raporları”, (2016). T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı. Erişim Adresi: <https://www.ailevecalisma.gov.tr/tr-tr/raporlar/yillik-faaliyet-raporlari/> , 10 Mayıs 2019.

²⁹ Daha çok ayrıntı için bkz: Aziz Çelik, “Hak Yerine Yardım – Yükümlülük Yerine Hayırseverlik”, 2010: 63-81

muhtaç hanelere yardımda bulunan İslamcı siyasi hareket, SYDTF ile birlikte vakıflar aracılığıyla da bu yardımlarına devam etmektedir. SYDT bir devlet kurumu görüntüsü çizse de yerel vakıfların da bu süreçte aktif olması nedeniyle, SYDTF yarı resmi yarı sivil bir görüntü çizmektedir.

Son dönemde, liberal değerle ortaya çıkan yönetim kavramına benzer bir şekilde; SDYTF, çoklu aktörleri yan yana getirerek ve karşılıklı bir ilişkiyle yoksulluk ve mağdurlukla mücadele etmeye çalışmaktadır. 1990'lı yıllarda, Sovyet Bloğunun çökmesi ve küreselleşmenin de yayılmacı etkisi ile birlikte 'yönetişim' kavramı toplumsal alanda gittikçe yaygın hale gelmiştir. Buğra'ya göre bu anlayış (2008:222), sosyal yardımlar konusunda devletin de görevi olduğunu düşünse bile, yerel yönetimler ve sivil toplumun da bu sorumluluğa ortak olmasını beklemektedir. Bu birliktelik ve karşılıklı ilişki, sosyal yardımlar üzerinden devam eden yoksullukla mücadelede tüm aktörlerin rol almasını sağlamaktadır. İslami eğilimli STK'ların SYDTF üzerinden devlet ile işbirliğine baktığımızda, aslında yoksulluğu sonlandırma yolunda devlete karşı bir alternatif olarak değil, devletin tamamlayıcısı rolünde olduğunu görüyoruz. Mevcut iktidarın MGH'den gelmesi de İslami eğilimli STK'ların kurulması ve İslami dayanışma üzerinden bağış toplaması için önemli bir motivasyon kaynağı olmuştur (Göçmen, 2011:124).

SYDTF'nin yönetim yapısı sayesinde, devletin bir kurumu vakıf görevi görerek, aslında bir sivil toplum kuruluşu gibi davranmaktadır. Hayırseverlik üzerinden devam eden Vakıf Fonu, devletin kurumlarının yerelerde görünmesine de büyük bir yarar sağlamaktadır. Özet'e göre (2017:139), SYDTF gibi kamu kurumları STK rollerine bürünerek aslında gündelik yaşamdaki dayanışma üretimlerini konsolide etmek istemektedir. İslami hareket geleneğini bu sayede devam ettirmektedir. MGH geleneği devam ettirilerek, yoksulluğu yerel bazda çözmeye çalışan bir yapı burada da karşımıza çıkmaktadır. AKP, İslami etiğe dayalı siyasal söylemi, MGH geleneğinden devraldığı somut yardımlaşma, dayanışma ağı ve iktidar avantajı ile birlikte gücünü gittikçe arttırmaktadır (Koçal, 2014a).

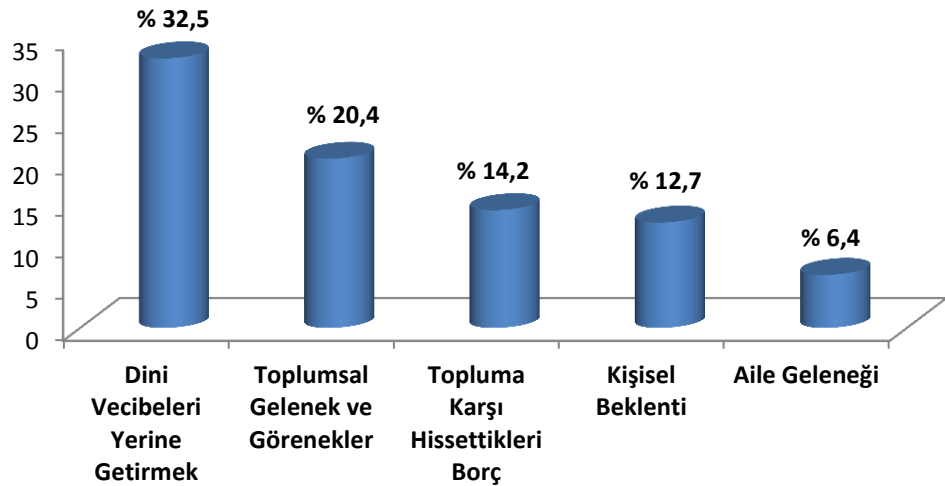
Yerel yönetimleri sivil toplum kuruluşları olarak tanımlamak elbette tartışmalı bir konudur. Ama SDYV yapısı bakımından vakıf özelliklerini de taşıdığı için yarı resmi bir STK görüntüsü çizmektedir. SDYV, tam olarak özerk bir kurum olmadığı için de yarı sivil yarı kamu kurumu benzetmesi de yapabiliriz. SDYV'ler

devletin toplumsal alanda merkeziyetçi rolünü bize tekrar gösterirken, sivil ve siyasal toplumun yoksulları kazanma konusunda el ele vermesini de göstermektedir. (Tuğal, 2011:76). Ayrıca, Çelik'e göre (2010:78), SYDV, muhafazakâr sermaye çevreleri için bir tür zekat verme işlemi olarak gözüktüğü için de, dini kimlik dayanışması bu fon sayesinde bir kez daha kendini göstermektedir.

4.4. HAYIRSEVERLİK ÜZERİNDEN YÜKSELEN VE KURUMSALLAŞAN İSLAMİ STK'LAR

Türkiye'de dini kimlik, STK'lar arasında yakınlaşmada en önemli etkenlerden biri olarak kendini göstermiştir. Bu doğrultuda, benimsenen güçlü dini kimlik farklı kurumlar ve aktörler arasında dayanışmacı bir bağ oluşturmuştur (Buğra&Savaşkan, 2015:247). Hablemitoğlu, (2009:108), dinselliğin baskın ve yaygın olduğu toplumlarda dayanışma ve yardımlaşmanın dolaylı olarak yani, din uğruna ve sevap kazanmak için yapıldığını belirtmektedir. TÜSEV'in 2016 yılında hazırladığı 'Bireysel Hayırseverlik' Raporu da gösteriyor ki (2016:39), Türkiye'de bağış yapılma pratiği dini değerler ve gelenekler içinde gelişen bir hayırseverlik olgusu olarak kendini göstermektedir. Bkz Şekil 8;

Şekil 3: Hayırsever Faaliyetlerinin En Başta Gelen Yapılma Nedeni



Kaynak: TÜSEV, 2016

Şekil 8’de görüldüğü üzere, katılımcıların büyük çoğunluğu (%32,5) hayırsever faaliyetleri dini vecibeleri yerine getirmek için yapıyor. Toplumsal gelenek ve görenekler için yapanların oranı ise %20,4’te kalmaktadır. Bu veriden de anladığımız üzere, Türkiye’de bağış yapma motivasyonunu motivasyonlarını en çok etkileyen olgular dini ve geleneksel değerlerdir. Türkiye’de hayırseverlik dini ve vicdani yardımseverlik duygularını çağrıştırmaktadır. Türk toplumunun hayırseverlik anlayışını dini değerler üzerinden tanımlaması İslami eğilimli kuruluşların toplumsal alanda görünmesi için önemli bir şans yaratmaktadır. Hablemitoğlu da Türkiye’de dini değerlerin güdümündeki dayanışma ve hayırseverlik olgusunun İslami STK’ların büyümesinde önemli bir etken olduğunu söylemektedir (2009:106). Bu doğrultuda, İslami eğilimli STK’ların toplumsal alanda görünürlüğü daha da artmaktadır.

Mevcut iktidarın ekonomi alanında düzenleyici devlet modelini savunarak, sosyal adaleti sivil topluma havale etmesi din temelli kurumlara önemli bir çalışma alanı yaratmaktadır (Keyman, 2013:123). İslami STK’lar için neo-liberal politikalara benzer bir şekilde, hayırseverlik anlayışı hak temelli bir yaklaşımdan daha çok dini gönüllülük temeline dayanan yardımlaşma ve dayanışma olgusudur. Dini değerlerden ve Osmanlı dönemindeki vakıf kültüründen örnekler verilerek dini dayanışma kültürü bu sayede yaygınlaştırılmaya çalışılmaktadır. Son dönemlerde, dini kimlik temelinde dayanışma gösteren hayırsever İslami STK’lar İslami kuruluşların canlanmasında ve değişiminde önemli bir rol oynamaktadırlar. Eskinin içe dönük cemaatsel faaliyetleri yerini artık dışa dönük ve son derece görünür hayırsever faaliyetlerine bırakmıştır (Sunar, 2018:77).

Bora’ya göre (2017:555), neo-liberal uygulamalar genel olarak toplum mühendisliğini itibarsızlaştırdığı için sosyal devletin geleneksel ilişkilerinin hegemonyasını sonlandırmıştır ve bu sayede neo-liberal uygulamalar dini muhafazakârların işine yarayan önemli bir küresel gelişme olmuştur. Bu durum, Türkiye’de geleneksel dini yapıların da (cemaatler, vakıflar, dini kuruluşlar vs.) yeniden inşasına imkan tanımış ve yeni bir muhafazakârlık yaratmıştır. Bu doğrultuda, dini yardımlaşma değerleri üzerinden yoksullukla mücadele eden İslami STK’lar, aynı anda küreselleşme ve neo-liberalizmin etkisiyle kurumsallaşmaya ve piyasalaşmaya başlamıştır (Katıtaş, 2018:142). Bu yüzden, İslami STK’ların

yükselişini sadece mevcut iktidarın veya siyasi İslam'ın yükselişi ile okumak yaşanan dönüşümü son derece basite indirgemektir. (Akşit&Serdar&Tabakoğlu, 2005:679). İslami STK'ların yükselişinde küreselleşmeye uyum sağlayarak kurumsallaşmaları ve uzmanlaşmaları son derece önemli bir etken olarak kendini göstermektedir. Bu değişim geleneksel dini tarikatların modern dini cemaatlere doğru evrilmesini sağlamıştır.

Öncelikle, Sunar'a göre (2018:59), İslami STK'ların en önemli toplumsal kaynağı geleneksel İslami cemaatler olmuştur ve bu dönemde, İslami gruplar ve cemaatler etki alanını genişletmek için Batı tipi STK'laşma sürecine girmektedir. Bu sayede, İslami STK'ların ilişkileri kurumsallaşmış, daha profesyonel hale gelmiş ve bu sayede neo-liberal sisteme daha uygun hale gelmişlerdir. Bu doğrultuda, pek çok İslami grup belirli konularda uzmanlaşma yoluna giderek, toplumsal tabanda yaygınlaşma yoluna gitmektedir. Sunar bize cemaat temelli STK'ların uzmanlaşma şeklini de kısaca anlatmaktadır (2018:71);

“Merkezde genellikle vakıf statüsünde yönetici bir kurum bulunmaktadır. Bu ana kurumun etrafında bir eğitim derneği, bir yardım derneği, bir iş adamları derneği, illerde yerel örgütlenmeyi sağlayacak şubeler ya da yerel dernekler ve medya aygıtları kurulur. Bu yayılım mekanizması ilgili grubun yönelim, ilişki ve kapasitesine göre öğrenci yurtlarıyla ve gençlik dernekleriyle de beslenmektedir.”

Türkiye Gönüllü Teşekküller Vakfı ise bu anlayışın önemli bir örneğidir. TGTV³⁰, mevcut birlik Başkanı İsmail Kahraman'ın gayretleriyle 1994 yılında kurulmuştur. TGTV, bünyesinde birçok önemli İslami derneği ve vakfını barındırdığı için İslami kuruluşların arasında adeta şemsiye bir kurum görevi görmektedir. Kendi yapılarını *“Türkiye'nin en geniş katılımlı sivil toplum kuruluşları ve gönüllü teşekküller platformu”* olarak adlandıran TGTV, ana misyonu olarak da *“küreselleşen ve globalleşen dünyamızda insanın toplum içindeki yaşama şartlarını insanın eşref-ül-mahlûkat olma vasfına uygun biçimde geliştirmek”* olarak belirlemiştir. TGTV Türkiye genelinde 125 üyeden fazla STK'yı içinde barındırmaktadır, bu üyelerin arasında İnsani Yardım Vakfı (İHH), Deniz Feneri, Yeryüzü Doktorları (YYD), Türkiye Gençlik Vakfı (TÜRGEV) ve Ensar Vakfı gibi

³⁰ “Tarihçe”, (2019). Erişim Adresi: <https://www.tgtv.org/>

hayırseverlik amaçlı kurulan İslami STK'lar da vardır³¹. Ve bu kuruluşlar belirli alanlarda uzmanlaştığı için sosyal yardımlarda bir dayanışma örneği göstermektedir. Örneğin İHH ve Deniz Feneri gıda, barınak gibi acil ihtiyaçlar alanında hayırsever faaliyetlerde bulunur iken, TÜRGEV ve Ensar Vakfı gibi kuruluşlar da eğitim alanında hayırseverlik faaliyetlerine devam etmektedir. Aynı şekilde, Yeryüzü Doktorları da sağlık alanında yardım faaliyetlerine devam etmektedir. TGTV, ASKON (Anadolu Aslanları İş Adamları Derneği) ve MÜSİAD gibi İslami eğilimli ekonomi kuruluşları bünyesinde barındırarak, dini dayanışma üzerinden İslami STK'ların hayırseverlik faaliyetleri için de maddi kaynak yaratmaya da çalışmaktadır.

4.4.1. Maddi Kaynak Sorunu ve İş Dünyası Dernekleri'nin Önemi

İslami STK'lar dini değerler gereği zekat, sadaka ve hayırseverlik gibi çeşitli geleneksel mali kaynaklara sahiptir (Sunar, 2018:80). Ancak, Türkiye'de bireysel bağışların geleneksel yollardan yapılması, İslami STK'ların dini değerler yoluyla bağış toplamasındaki en büyük engel olarak kendini göstermektedir. Türkiye'de geleneksel bağışın devam ettiğine dair önemli ipuçlarını TÜSEV'in raporunda bulabiliriz. Örneğin, TÜSEV'in 2006 yılında 1556 kişi ile görüşerek hazırladığı '*Bireysel Bağışlar ve Vakıf Uygulamalarında Eğilimler*' araştırmasına göre, katılımcıların yüzde 66'sı fitresini muhtaç akrabasına veya ihtiyaç sahibi fakir birisine elden vermektedir (2006:102). Ayrıca, TÜSEV'in 2016 raporunda ise katılımcılara yönlendirdiği "*Elinizdeki parayı doğrudan kendiniz mi verirsiniz yoksa ilgili bir kuruluşa bağış yaparak mı ulaştırırsınız?*" soruya cevap verenlerin % 88'i 'doğrudan kendim veririm' demiştir, 'ilgili kuruluşlara bağış yoluyla veririm' diyenlerin oranı ise sadece % 10'da kalmıştır (2015:42).

TÜSEV'in raporlarında görüldüğü üzere, Türkiye toplumunda halkın büyük bir çoğunluğu, dini sorumluluklar olan "fitre ve zekat" yardımlarını hala bir tanıdıklarına veya bir akrabalarına elden bir şekilde vermektedir. Ayrıca, yine TÜSEV'in raporunda görüyoruz ki (2015:42), vatandaşlar bir kuruluş aracılığıyla yardım yapmak istese bile vatandaşların %34'ü kamu kuruluşları aracılığıyla

³¹ "TGTV Üyeleri", (2019). Erişim Adresi: <https://www.tgtv.org/tgtv-uumlye-listesi.html>

yardımlarını sahiplerine ulaştırmakta, STK'lar ile yardımlarını ulaştıranların oranı ise sadece %18'de kalmaktadır. Raporların verileri doğrultusunda, Türkiye'de neo-liberal felsefeye uygun olarak, kamusal sorumlulukların yerini kurumsal sorumluluklara bıraktığını söylemememiz son derece zordur. STK'ların toplumun güvenini kazanmak ve görünürlüğünü arttırmak için önünde uzun bir yol olduğunu raporların sonuçlardan kendini göstermektedir.

Bağış toplama konusunda bir diğer sorun ise Türkiye'nin para bağışlama konusunda diğer ülkelere nazaran oldukça gerilerde olmasıdır. Türkiye, CAF (Charities Aid Foundation) tarafından hazırlanan *World Giving Index'in 2018 raporuna göre*³², 'para bağışlama' konusunda 144 ülke arasında 122. sıradadır. Raporda bahsedilmemiş olsa da Türkiye'de bağış konusunda geleneksel yöntemlerin izlenmesi bağışlanan oran hakkında kesin bir rakama ulaşmayı zorlaştırmaktadır. Çünkü *Pew Research Center*'in 2012 yılında Türkiye'de 1485 kişi ile yaptığı araştırmanın sonucuna göre de³³ Türkiye'de yıllık fitresini verenlerin oranı %72'ye kadar çıkmaktadır (PewResearchCenter, 2012:16). Bu iki veri arasındaki çelişkiyi Türkiye'de geleneksel bir şekilde yardımı elden verme kültürü ile açıklayabiliriz. Ayrıca unutmayalım ki, İslam dininde yardımların gizli tutulması önemli bir vecibedir. Bu olgu da dini değerler üzerinden toplanan bağışlar konusunda kesin bir istatistiğe ulaşmayı her zaman zorlaştırmaktadır.

Bireysel bağış konusunda yaşanan bu gelişmelerden dolayı, İslami STK'ların dini bir sermaye aracı kullanarak, İslami ekonomik kuruluşlar aracılığıyla maddi kaynak elde etmeye çalıştığını söyleyebiliriz. Bu doğrultuda, Buğra ve Savaşkan'a göre (2015:45), Türkiye'de din, sermaye grupları ve muhafazakâr sivil toplum kuruluşları arasında dayanışmayı sağlayan bir araç olarak da kullanılmaya başlanmıştır.

“Din, bu örgütlerin üyelerini etraflarına toplamaya çalıştıkları toplumsal, ekonomik ve siyasal gelişme modellerinin bir unsuru olarak kendini gösteriyor. Bu örgütle, üyeleri arasındaki sektöre bölgesel farkları

³² Charities Aid Foundation, (2018). World Giving Index. Erişim Adresi: <https://www.cafonline.org/about-us/publications/2018-publications/caf-world-giving-index-2018>

³³ Pew Research Center, (2012). The World's Muslims: Unity and Diversity. Erişim Adresi: <https://www.pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-1-religious-affiliation/>, 15 Mayıs 2019.

aşan bir güven ve dayanışma zemini oluşturma çabası içinde, dini bir ilişki sermayesi olarak kullandılar” (Buğra&Savaşkan, 2015:44).

Buğra ve Savaşkan (2015:80), dini burjuva ve sermayenin mevcut iktidar döneminde daha etkin olduğunu dile getirmektedir. Etkin bir konuma yükselen İslami sermayeler İslami eğilimli STK'lara maddi kaynak yaratma konusunda önemli bağışlarda bulunmaktadır (Bedir, 2017:185). Hayırseverlik faaliyetleri bu yardımlar sayesinde çok daha etkin bir şekilde, ulusal ve uluslararası alanda kendini göstermeye başlamıştır. Bu doğrultuda, Anadolu sermayesi İslami STK'ların en önemli finans kaynakları olarak kendini göstermektedir (Buğra&Savaşkan, 2015:196). Ayrıca, sermaye bu noktada kendini sermaye olarak değil, hayırsever İslami eğilimli STK'lar olarak tanıtmaktadır (Tuğal, 2011:150). Buğra ve Savaşkan'a göre (2015:197), MÜSİAD ve ASKON gibi İslami ekonomik kuruluşlar, dini değerleri doğrultusunda, yoksulluk gibi toplumsal sorunlarla mücadelede devletin değil 'hayırsever' kuruluşların daha aktif olması gerektiğine inanmakta ve bu yüzden de hayır işleriyle sıkı bir şekilde ilgilenmektedir.

Ayrıca, İslami eğilimli ekonomik kuruluşlar hayırseverlik faaliyetleri sayesinde hem dini dayanışma gereği hayırsever İslami STK'lara yardım etmekte hem de bağışları sayesinde önemli vergi indirimleri kazanmaktadır. Buğra'ya göre (2005:9), İslami STK'ların hayırseverlik faaliyetleri karşılığı önemli vergi indirimleri kazanması yoksullukla mücadelede devletin yerine kendilerini birer aktör olarak kabul etmelerinde önemli bir etkidir. Bu doğrultuda, birçok İslami STK'nın “*Kamu Yararına Çalışan Dernek veya Vakıf Statüsü*” kazanması İslami ekonomik kuruluşların bağış yapma motivasyonunu önemli bir şekilde arttırmıştır diyebiliriz. Yaptıkları hayırseverlik faaliyetlerinin vergi muafiyeti getiriyor olması özellikle kurumsal şirketler için son derece önemli bir etken olarak kendini göstermektedir (Balıkçioğlu&Karacaoğlu, 2007:136).

Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğü'ne göre³⁴, 2019 yılı itibarıyla toplam 384 dernek Kamu Yararına Çalışan Dernek Statüsü kazanmıştır. Gelir İdaresi

³⁴ “Kamu Yararına Çalışan Dernekler”, (2019). Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğü. Erişim Adresi: <https://www.siviltoplum.gov.tr/kamu-yararina-calisan-dernekler> , 10 Mayıs 2019.

Başkanlığı'nın rakamlarına göre³⁵ ise 2019 yılı itibarıyla vergi muafiyeti tanınan toplam 283 tane vakıf vardır. Ve bunların 96'sı 2002'den sonra vergi muafiyeti kazanmışlardır. Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğüne göre,³⁶ toplam 24 tane izin almadan para kuruluşu toplayan dernek vardır ve iki dernek hariç diğerleri 2002'den sonra bu hakkı kazanmıştır. Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğü'nün resmi sitesinden bu statüyü kazanmış her derneğin ismi paylaşılmasa da, paylaşılan dernekler arasında Deniz Feneri Derneği, Hayrati İnsani Yardım Derneği ve Beşir Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği gibi bazı İslami hayırsever STK'ların da olduğunu görmekteyiz.

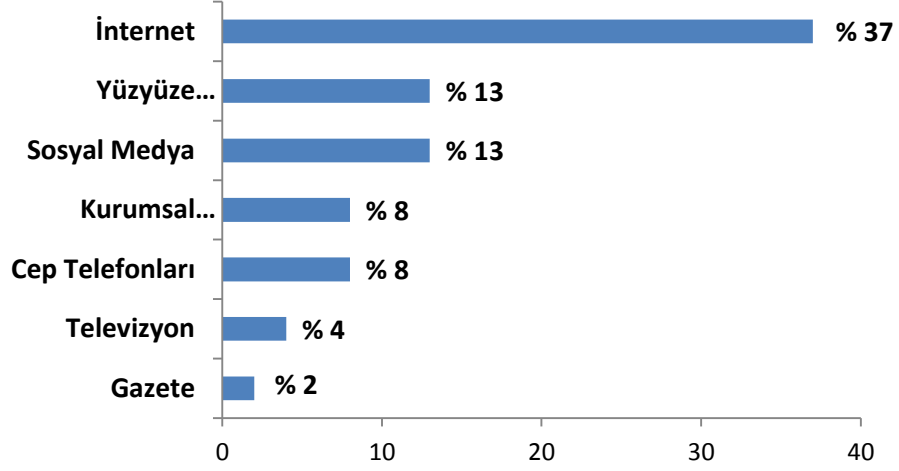
Küreselleşen dünyada sivil toplum kuruluşları için bir diğer önemli gelişme yeni medya araçları ile de kendini gösterme ve bağışlarını artırma konusudur. Ve tüm dünyada STK'ların çevrimiçi bir şekilde bağış toplayarak, bu düzene ayak uydurduğunu görüyoruz. Örneğin, *Tech Report*'un 2016'da yayınladığı rapora göre³⁷, dünya genelindeki sivil toplum kuruluşlarının %75'i çevrimiçi bağışı kabul etmektedir. Ve bağışçıların yüzde %60'ı da en azından bir kere çevrimiçi bağış yapmıştır. Türkiye'de bireysel bağış oranı çok iç açıcı olmasa da, küreselleşmenin ve uzmanlaşmanın öne çıktığı bu dönemde, STK'ların bağış toplama yolunda etkili sosyal medya kullanımı son derece önemli bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bağışlarını artırma yolunda, sosyal medya hesaplarının aktif kullanımı STK'lara önemli bir yardım sağlamaktadır. Sosyal medya üzerinden düzenlenen kampanyalar ile gelirler ve bağışlarının artırılması için kaynak yaratmaya çalışmaktadırlar. Son dönemlerde, Türkiye'de de STK'ların hedef gruplarıyla iletişim halinde olmak için yeni medya araçlarını kullandığını görmekteyiz. 2015 yılında Yaşama Dair Vakıf tarafından hazırlanan rapor bu duruma örnek olarak gösterilebilir (Bkz: Şekil 9).

³⁵ “Vergi Muafiyeti Tanınan Vakıflar”, (2019). Gelir İdaresi Başkanlığı. Erişim Adresi: <https://www.gib.gov.tr/yarim-ve-kaynaklar/yararli-bilgiler/vergi-muafiyeti-taninan-vakiflari-listesi>

³⁶ “İzin Almadan Yardım Toplama Hakkına Sahip Kurumlar”, (2019). Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğü. Erişim Adresi: <https://www.siviltoplum.gov.tr/izin-almadan-yarim-toplama-hakkina-sahip-kuruluslar> , 10 Mayıs 2019.

³⁷ Tech Report, (2018). Global NGO Technology Report. Erişim Adresi: <http://techreport.ngo/#graphic> , 20 Mayıs 2019.

Şekil 9: STK'ların Hedef Grupları ile İletişimde En Sık Kullandıkları Mecra



Kaynak: Yaşama Dair Vakıf, 2015

Şekil 9'da görüldüğü üzere, STK yöneticilerinin %37'si hedef grupları ile iletişim için interneti kullandığını söylemiştir, %13'ü de sosyal medyayı kullandıklarını söylemiştir. Gazete ve televizyon gibi geleneksel medya araçlarının artık STK yöneticileri tarafından pek tercih edilmediğini görmekteyiz (YADA, 2015:116). Bu doğrultuda, İslami STK'ların birçoğu da gelirlerini arttırma ve bağışları yaygınlaştırma konusunda internet üzerinden çevrimiçi olarak bağış toplamaya başlamıştır. Bireysel bağışları arttırma konusunda bu durum son derece önemli ve gereklidir. Küresel dünyaya ayak uydurma adına önemli bir adımdır. Ayrıca hayırseverlik adına bağış yapmak isteyen bireyler ve kurumlar için de online bağış yapmak, kuruma gidip bağış yapmaktan çok daha kolay olacaktır ve bu durumun da bağışları olumlu yönde etkilemesi çok olasıdır. Son dönemin, en popüler İslami hayırsever STK'ları olan İHH, Deniz Feneri, Yeryüzü Doktorları, TÜRGEV ve Ensar Vakfı gibi İslami eğilimli STK'ların internet sitelerine baktığımızda hepsinin çevrimiçi bir şekilde bağış topladığını görmekteyiz. Bu İslami STK'lar çevrimiçi yoluyla özellikle kurban, fitre, zekat veya burs bağışları toplayarak gelirlerini arttırmaya çalışmaktadır.

Ancak, çalışmalar gösteriyor ki Türkiye'de yeni medya araçlarıyla bağış yapma eğilimi de şimdilik yaygın hale gelmemiştir. TÜSEV'in 2015 yılında yayınladığı 'Bireysel Bağışçılık ve Hayırseverlik Raporuna' göre (2015:62), bağış yapma pratiği olan katılımcıların sadece %7,5'i cep telefonundan mesaj atarak bağış

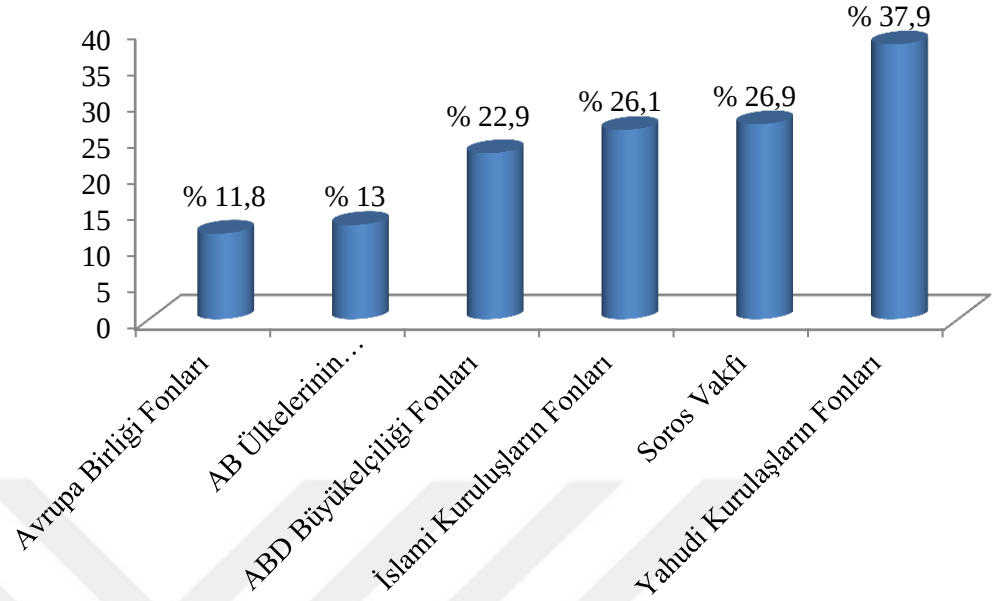
yaptığını söylerken, internet sitesi aracılığıyla bağış yaptığını söyleyenlerin oranı ise %1,9'da kalmaktadır. İnternet üzerinden çevrimiçi para toplama kampanyalarına katılanların oranı ise %1,3'de kalmaktadır. İslami eğilimli STK'ların resmi siteleri aracılığıyla çevrimiçi yoluyla para toplamaya çalışması profesyonelleşme adına önemli bir gelişmedir. Ancak, çevrimiçi bağış toplama eğiliminin basitliğini de toplumsal tabanda tanıtmak zorundadır.

Sunar'ın İslami STK'lar ile ilgili raporuna göre (2018:66), son dönemlerde kamu kaynaklarından faydalanmak da İslami STK'ların önemli gelir kaynaklarından biri haline gelmiştir. Birçok hayırsever İslami STK kamu kaynaklarını ve fonlarını kullanmayı normal karşılamaktadır, onlara göre bu durum sorunlu bir olgu değildir (2018:75). Sunar'ın İslami STK'lar ile ilgili faaliyet raporuna göre, *“İslami STK'lar devlet ile çok yakın ilişkiler içerisinde bulunmakta; devlet desteklerinden faydalanmakta, pek çok çalışmalarını kamu kuruluşları ile iş birliği içerisinde gerçekleştirmektedirler”*. (2018:73) Bu durumu İslami STK'ların devletle barışma durumunun getirdiği bir olgu olarak da okuyabiliriz. Mahcupyan'a göre (2014:18), bu durumun en önemli nedeni İslami kesimin 2000'li yıllar ile birlikte yumuşak bir devlet ile tanışması ve kendi hareketlerinden adamların devleti yönetiyor olmasıdır.

Modern STK'ların en önemli gelir kaynaklarından biri olan uluslararası fonlar ise İslami STK'lar tarafından pek tercih edilmemektedir. Sunar'ın raporuna göre (2018:66), İslami STK'ların uluslararası fonlar konusunda hala önemli çekinceleri vardır ve bu durumun en temel sebebi, uluslararası fonların İslami STK'ların geleneksel çalışma alanlarıyla uyum göstermemesidir. Ayrıca Batı'ya karşı olan güvensizlik hissinin toplum içinde hala önemli derecede yaygın olması bu durumun sebeplerinden biri olarak kendini göstermektedir (Bkz: Şekil 10)

YADA'nın 3500'den fazla gönüllü kuruluş yöneticisiyle görüşerek hazırladığı raporundaki bir soru Türkiye'deki uluslararası fonlara karşı ön yargıyı bize göstermektedir (2010:173).

Şekil 10: Hangi Fon Kuruluşundan Yardım Almazsınız?



Kaynak: YADA, 2010

Şekil 10’da görüldüğü üzere, YADA yöneticilere “hangi fon kuruluşundan yardım almazsınız” sorusunu yöneltmiş ve STK yöneticilerinin çoğunluğu (%37,9) Yahudi Kuruluş fonları derken, %26,9’u Soros Vakfı, %22,9’u ABD Büyükelçiliği fonları, %13’ü AB ülkelerinin Büyükelçiliği fonları ve %11,8’i de AB fonları demiştir. Verilen cevaplardan da gördüğümüzü üzere Batıya ve uluslararası fonlara karşı büyük bir ön yargı vardır. Yöneticilerin %26,1’inin İslami Kuruluşlar demesi ise toplum içinde laik-dini muhafazakâr çatışması ile okunabilir.

4.4.2. Acil Sosyal Yardım Alanında Uzmanlaşan STK’lar

TGTV bünyesinde bulunarak, gıda ve barınak gibi acil sosyal yardımlar alanında uzmanlaşan en önemli STK’lar İnsani Yardım Vakfı (İHH) ve Deniz Feneri Derneği’dir. Ayrıca TÜSEV’in 2016 yılında yaptığı araştırmaya göre (2016:63), Türkiye’de faaliyet gösteren vakıf ve dernekler arasında insanların en başta aklına gelen İslami STK’lar sırayla Kimse Yok Mu Derneği (%5,3), İnsani Yardım Vakfı (%2,5) ve Deniz Feneri Derneği’dir (%1,3). Kimse Yok Mu Derneği’nin terör soruşturması nedeniyle kapatılması sebebiyle bu çalışmada ele alınmamıştır.

Üçüncü bölümde bahsettiğimiz üzere, köylerden kentlere göçün artması ile birlikte siyasal İslam'ın yükselişi ve kentlerde dinin yeniden keşfi ile birlikte birçok İslami eğilimli sivil toplumu ortaya çıkmış ve İHH de onlardan birisi olmuştur. İHH, 1995 yılında Fehmi Bülent Yıldırım ve Mahmut Savaş tarafından kurulmuş, 2000'li yıllar ile birlikte önemli bir popülariteye ulaşmıştır. İHH, dini değerler üzerinden hayırseverlik faaliyetleri ile toplum içinde bir dayanışma yaratarak faaliyetlerine devam etmektedir. Ayrıca, İHH 2011 yılında Bakanlar Kurulu'nun kararı doğrultusunda da vergi muafiyeti kazanan vakıflar arasına girmiştir.³⁸

Can'a göre (2013:253) İHH, Türkiye'de ve dünyada yaşanan olaylara kayıtsız kalamayarak, hem siyasi hem de sivil bir hareket olarak çalışmalarına devam etmektedir. Günümüzdeki sivil toplum anlayışına uygun olarak İHH, Türkiye ve dünyada yardıma muhtaç kişilere hizmet ve acil yardım götürme misyonunu taşımaktadır.³⁹

“Misyonumuz, yeryüzünde adaletin ve iyiliğin hâkim olması için evrensel kardeşlik bilinciyle nerede olursa olsun muhtaç ve mazlum tüm insanlara ihtiyaç duydukları insani yardımı ulaştırarak onurlu bir yaşam sunmaktır” (İHH, 2018)

Türkiye'de ve birçok ülkede faaliyet gösteren İHH, bu dönemde İslami eğilimli sivil toplum kuruluşları arasında en fazla öne çıkan kuruluşlardan birisidir. İHH, STK'lar arasında medyada en çok görünür olan kuruluşlardan biri olarak dini muhafazakârlığın hegemonya mücadelesinde önemli bir yer tutmaktadır. 2017 yılında *Akboğa ve Arık* 6 ay süreyle 19 farklı medya haber portalını⁴⁰ takip ederek, STK'lar ile ilgili yapan haberleri incelemişlerdir (2018:47). Bu süre içerisinde toplam 410.937 haber elde edilmiş ve bunlardan sadece %1.19'u (4.882) STK'larla ilgilidir. En çok haber yapılan STK ise İslami bir vakıf olan İHH (176 haber sayısı) olmuştur. İlginç olan İHH'yı takip eden diğer dernekler de İslami eğilimli dernekler olmuştur. İHH'dan sonra adı en çok haberlerde geçen Anadolu Gençlik Derneği (138

³⁸“Vergi Muafiyeti”, (2019). İHH. Erişim Adresi: <https://www.ihh.org.tr/vergi-muafiyeti>

³⁹ “Hakkımızda”, (2019). İHH. Erişim Adresi: <https://www.ihh.org.tr/hakkimizda>

⁴⁰ 1) Tirajı en yüksek gazeteler (Hürriyet, Sabah, Sözcü, Habertürk). (2) politik duruşları farklı, muhafazakâr olmayan ve iktidara muhalif Birgün, Cumhuriyet, Evrensel ve sol; muhalif olmayan ve muhafazakâr (Milli Gazete, Yeni Asya, Yeni Mesaj, Yeni Şafak). (3) muhafazakâr olup olmadığı belli olmayan diğer ulusal iki gazete (Takvim, Vatan). (4) sadece elektronik yayın yapan muhalif medya (Diken, t24). (5) yabancı menşeli olup Türkçe yayın yapan medya (Sputnik, Al Jazeera). Bkz: Akboğa&Arık, 2018:47.

haber) ve Ensar Vakfı (135 haber) olmuştur (2018:50). Bu haberlerin çoğunluğu ise Milli Gazete ve Yeni Şafak gibi dini muhafazakâr gazetelerde yayınlanmıştır (2017:51-56). İslami eğilimli STK'ların medyada görünür olması, muhafazakâr hegemonyanın güçlenmesi adına 'rıza'nın kazanılmasında önemli bir işlev görmektedir. Aynı zamanda medyadaki görünürlüklerinin artması sayesinde potansiyel maddi kaynaklar elde ederek, gelirlerini arttırma şansları da doğmaktadır. İHH medyada görünürlüğünün de etkisiyle son yıllarda gelirlerini arttırarak çalışmalarına devam etmektedir. (Bkz: Tablo 3)

Tablo 3: İHH Yıllara Göre Gelir Gider Tablosu

YILLAR	GELİRLER	GİDERLER	Sosyal Yardım Amaçlı Giderler
2014	411.400.938	372.789.352	298.901.706
2015	423.702.638	369.610.542	302.676.063
2016	535.159.763	469.736.224	358.050.956
2017	563.923.714	576.976.412	413.908.976
2018	653.047.042	586.662.606	378.839.794

Kaynak: İnsani Yardım Vakfı, 2019⁴¹

Tablo 3'te görüldüğü üzere, İHH'nin gelirleri her yıl biraz daha artmıştır. İHH'nin gelirlerini arttırması sosyal yardım amaçlı giderlerinin de artmasına neden olmuştur. Giderlerinin büyük çoğunluğunu sosyal yardımlara ayıran İHH, bu doğrultuda gıda ve barınak gibi acil ihtiyaç yardımlarını arttırarak faaliyetlerine devam etmektedir.

İHH'nin bünyesinde bulunan İnsani ve Sosyal Araştırmalar Merkezi (İNSAMER) ise 2014 yılında kurulan bir araştırma merkezidir. Merkez, dünyanın farklı bölgelerindeki insani krizleri araştırmaktadır⁴². İHH ile iş birliği içinde raporlar ve araştırmalar hazırlayarak, özellikle İslami bölgelerdeki sorunlar ile alakalı ulusal

⁴¹ "Gelir Gider Tablosu", (2019). İHH. Erişim Adresi: <https://www.ihh.org.tr/gelir-gider-tablosu> , 20 Mayıs 2019.

⁴² "Amaç ve Misyon" (2019). İNSAMER. Erişim Adresi: https://insamer.com/tr/amac-ve-misyon_174.htm , 27 Mayıs 2019.

ve uluslararası alanda kamuoyu oluşturmaya çalışmaktadır. İslami STK'ların kurumsallaşması ve uzmanlaşmasına dair önemli bir örnek olan İNSAMER misyonunu şöyle açıklamaktadır; *“bölgesel ve küresel gelişmeleri takip ederek geleceğe yönelik öngörülerde bulunmak ve nitelikli saha raporları hazırlamak.”* İNSAMER'in öncelikli çalışma alanları ise insani yardım, yoksulluk ve insan hakları konusundadır⁴³. TGTV'nin bünyesinde bulunan İHH'ye bağlı bir araştırma merkezinin olması İslami STK'ların belirli konularda uzmanlaşmasını göstermek adına gerçekten önemli bir örnektir. Bu gelişmeler, İslami STK'ların muhafazakâr hegemonya mücadelesinde küresel değerlere ne kadar önem verdiğini de göstermektedir.

TGTV'nin bünyesinde bulunan bir diğer önemli hayırsever acil sosyal yardım kuruluşu ise Deniz Feneri Derneği'dir. 1998 yılında dernek haline gelen Deniz Feneri Derneği vizyonunu şöyle açıklamaktadır; *“faaliyet alanımızda uluslararası standartlara ulaşmak, yardımlaşma ruhunun oluşmasına ve gelişmesine öncülük ve rehberlik etmek, tüm ilgili tarafların beklentilerini gözetmek, Kalite Yönetim Sistemimizi sürekli iyileştirerek yeryüzünde yardıma muhtaç son kişiye ulaşmaktır.”*⁴⁴ Hayırsever politikalar kapsamında son derece önemli bir role sahip olan Deniz Feneri, 2004 tarihinde de Kamu Yararı Statüsü kazanmıştır ve yardım toplama konusunda bir takım imtiyazlar kazanmıştır. 2005 yılında ise izin almadan yardım toplama hakkına sahip 24 kuruluştan biri haline gelmiştir.

Son yıllarda görünürlüğü iyice artmaya başlayan Deniz Feneri Derneği'nin, İHH'ye benzer bir şekilde gelirleri de artmaya başlamıştır. (Bkz: Tablo 4)

⁴³ “Araştırma Raporları” (2019). İNSAMER. Erişim Adresi: https://insamer.com/tr/arastirma-raporlari_294.htm, 27 Mayıs 2019.

⁴⁴ “Kurumsal Kalite Politikası”, (2019). Deniz Feneri Derneği. Erişim Adresi: https://www.denizfeneri.org.tr/kurumsal/kalite-politikasi_174/, 20 Mayıs 2019.

Tablo 4: Deniz Feneri Derneği Yıllara Göre Gelir Gider Tablosu

YLLAR	GELİRLER	GİDERLER
2013	10.245.566	10.245.566
2014	26.017.021	26.017.021
2015	29.420.336	28.103.478
2016	37.991.886	37.941.886
2017	56.018.993	56.018.993
2018	65.885.436	65.885.436

Kaynak: Deniz Feneri Derneği, 2019⁴⁵

Deniz Feneri mali tablosunu açıklarken gider faaliyetlerini hangi alanlarda yaptığını mali tabloda detaylıca açıklamamaktadır. Giderlerini ‘hayır yardımları’ ve ‘uluslararası faaliyetler’ diyerek sadece iki bölüme ayırmıştır. Ancak, Deniz Feneri’nin 2018 Faaliyet raporuna baktığımızda⁴⁶, yardımlarının önemli bir kısmını giyim, gıda ve barınma konusunda yaptığını görüyoruz. Faaliyet raporuna göre, 2018 yılında Deniz Feneri giyim yardımlarına 31 milyon TL, gıda yardımlarına 18 milyon TL ve barınma yardımlarına 5 milyon TL harcamıştır. 2018 yılında Faaliyet raporunda bahsedildiği üzere, dini değerlere uygun olarak, Deniz Feneri Derneği’nin en önemli faaliyetlerinden biri de her sene dağıtılan Kurban ve Ramazan yardımlarıdır. İslami STK’ların dini bayramlarda faaliyetlerinin daha görünür olması, dini değerlerin kamusal alanda daha görünür olmasını da sağlamaktadır.

2003 yılında, Deniz Feneri Derneği’nin uzlaşma yolunda kendi Yoksulluk araştırma merkezi olan DESAM’ı kurmuş ve Deniz Feneri Derneği DESAM ile birlikte yoksulluğa karşı bir kamuoyu oluşturmaya çalışmıştır. Ancak son dönemlerde bu merkez faaliyet göstermemektedir ve 2019 yılı itibarıyla sitenin kapanmış olduğunu görmekteyiz.

⁴⁵ “Kurumsal Mali Tablolar” (2018). Deniz Feneri Derneği. Erişim Adresi: https://www.denizfeneri.org.tr/kurumsal/mali-tablolar-2018_223/, 20 Mayıs 2019.

⁴⁶ “2018 Yılı Faaliyet Bülteni”, (2019). Deniz Feneri Derneği. Erişim Adresi: https://www.denizfeneri.org.tr/faaliyetler/2018-yili-faaliyet-bulteni_221/, 20 Mayıs 2019.

4.4.3. Eğitim Alanında Uzmanlaşan STK'lar

Türkiye’de hayırsever muhafazakâr STK’ların uzmanlaştığı bir diğer faaliyet alanı ise eğitim olmuştur. Son dönemde, İslami STK’lar eğitim alanında ciddi bir atılım içerisinde. Bedir’e göre (2017:221), İslami STK’ların kültür dernekleri, dini okullar ve yurtlar yaptırmasının nedeni yeni bir İslami sivil toplum anlayışının eserleridir. Kurumsallaşma ve uzmanlaşma hareketleri eğitim alanında boy gösteren İslami STK’ları da önemli bir derecede etkilemiştir.

Dini muhafazakâr anlayışa göre, bilimsel bilgi tek başına hakikatin kaynağı değildir, dini, milli ve kültürel değerler de bu hakikatin oluşturulmasında gerekli kavramlardır (2017:319). Tuğal’a göre (2011:241), yurtlar ve okullar dini değerler üzerinden yeni bilgi alanları da geliştirdiği için İslami eğilimli STK’ların alternatif hegemonya projesine ciddi şekilde katkılar vermektedir. Bu doğrultuda, özellikle İslami eğitim vakıfları yeni hegemonya sürecinde eski Osmanlı ve İslam düşünürlerinin eserlerini yeniden basarak yeni bir ‘bilgi’ inşa etmeye çalışmaktadırlar. Bu vakıflar aracılığıyla ürettikleri bilgiyi de tarihsel misyon, dini ve milli değerlerden şekillendirmektedirler (Bedir, 2017:221).

TGTV’nin bünyesinde bulunan Türkiye Gençlik ve Eğitim Vakfı (TÜRGEV) eğitim alanında uzmanlaşan İslami eğilimli STK’ların başında gelmekte ve son dönemin en popüler eğitim STK’larından biri olarak kendini göstermektedir. TÜRGEV, 1996 yılında mevcut devlet başkanı Recep Tayyip Erdoğan tarafından İstanbul’da kurulmuştur. O tarihte İstanbul Gençlik ve Eğitim Hizmet vakfı adında faaliyet gösteren TÜRGEV, 2012 yılında hizmet alanını tüm Türkiye’ye yayarken, adını da Türkiye Gençlik ve Eğitim Vakfı olarak değiştirmiştir.⁴⁷ Ayrıca, TÜRGEV 2011 yılında Bakanlar Kurulu kararınca vergi muafiyeti statüsü kazanmış ve vergi muafiyeti kazanan İslami eğilimli STK’lardan biri haline gelmiştir.

TÜRGEV misyonunu ise bu şekilde açıklamaktadır; *“tarihini, kendini ve hedefini iyi bilen, araştıran, sorgulayan, öğrenen, üreten, gelişen Türkiye’ye ayak uydurabilecek, yeni Türkiye’nin inşasına katkıda bulunacak, dengelerin değiştiği global dünyada uluslararası platformlarda söz sahibi olabilecek, özgüveni tam, köklerinin farkında olan, bilinçli, girişimci gençler yetiştirmektedir.”* TÜRGEV’in

⁴⁷ “Hakkımızda” (2019). TÜRGEV. Erişim Adresi: <https://www.turgev.org/tr/sayfa/hakkimizda/> , 27 Mayıs 2019

misyonunda geçen Yeni Türkiye vurgusu TÜRGEV'in dini muhafazakâr hegemonyanın rızasını alma yolunda önemli bir kültürel araç olduğunu bize net bir şekilde göstermektedir.

TÜRGEV'in hayırseverlik faaliyetlerine baktığımızda ise, kız öğrenciler için 32 ilde 60 yurt yaptırdığını görmekteyiz.⁴⁸ Bu yurtlarda 10 bini geçen öğrenciye hizmet vermektedirler. Ayrıca, 4435 kız öğrenciye burs vererek eğitim yardımlarına devam etmektedir. TÜRGEV ilköğretim ve anaokulu seviyesinde eğitim veren 'Palet' Okulları aracılığıyla da küçük yaştan itibaren çocuklara hizmet vermektedir. Bu faaliyetin çocukları küçük yaştan itibaren 'yeni bilgi' ile yetiştirecek olması nedeniyle dini muhafazakârlığın devamı için çok önemli bir gelişme olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca, TÜRGEV 2018 yılında 1125 seminer ve 81 atölye yaparak dini değerlerin kamusal alanda daha görünür olması için eğitim faaliyetlerine son hız devam etmiştir.

TÜRGEV'in eğitim alanında en önemli faaliyeti ise 2015 yılında kurduğu İbn-i Haldun Üniversitesi olmuştur. Bu üniversiteyi açma nedenlerini resmi sitelerinde şöyle açıklamaktadırlar; *"İbn-i Haldun Üniversitesi bir sosyal bilimler üniversitesi olarak kuruldu. Çünkü bizler istiyoruz ki, hayatın kendini deneyimleyerek, kendi sorularını üreterek okul hayatına başlayan çocuklarımız üniversitede benzer bakış açısıyla yine eğitim hayatlarına devam etsinler."*(TÜRGEV, 2019)

TGTV'nin bünyesinde eğitim alanında uzmanlaşan vakıflardan birisi de Ensar Vakfı'dır. Ensar Vakfı TGTV'nin içinde barındırdığı en köklü kuruluşlardan biri olma özelliğini taşımaktadır. Ensar Vakfı 1979 yılında kurulmuş ve o tarihten beri özelliklere gençlere eğitim alanında hizmet vermektedir. Ensar Vakfı misyonunu şöyle tanımlamaktadır⁴⁹; *"Ensar Vakfı; insani değerlere bağlı bir nesil yetiştirmek amacıyla, nitelikli akademik çalışma ve sürekli proje geliştirerek, özelde gençler olmak üzere toplumun tüm sosyal katmanlarına eğitim, yayın, organizasyon faaliyetleri ile hizmet sunan bir vakıftır."*

⁴⁸"Rakamlarla TüргеV", (2019). TÜRGEV. Erişim Adresi: <https://www.turgev.org/tr/haber/rakamlarla-turgev/>

⁴⁹ "Misyon", (2019). Ensar Vakfı. Erişim Adresi: https://ensar.org/ensar-vakfi_W26.html

Ensar Vakfı'nın öncelikli faaliyet alanı öğrenci yurtları olmuştur. Bu noktada, 62 yurt ile 6100 öğrenciye yurt hizmeti vermektedir.⁵⁰

“Ensar Vakfı, yurtlarında misafir ettiği öğrencilerin; ailelerinin vakfın misyon ve vizyonuna inanarak teslim ettiği birer emaneti olarak görüp, İslâm ahlâk ve ahkâmını donanmış, erdemli, haysiyetli, hassasiyetli, sevgi, saygı, dostluk, kardeşlik, yardımseverlik, kadirşinaslık, diğerkâmlık gibi değerlerini kuşanmış, kişisel ve mesleki gelişimine odaklı, ülkesini, dünyayı tanıyan, bilgi, birikim ve tecrübesini kendisinin borçlu olduğu topluma/vatana/milletine aktaran ve aktarmaya adanmış, bütün bu hasletleri kazanım için programlanan eğitim ve etkinlikleri istek, merak ve heyecanla takip edip, kişiliği, karakteri ile örnek teşkil edecek bir şahsiyet olmasını arzulamaktadır.” (Ensar Vakfı, 2019)

Ensar vakfı yurtlarında dini değerler üzerinden atölyeler düzenlenirken, öğrencilere Arapça ve Kuran kursları da verilmektedir. Ayrıca, Ensar vakfı lisans ve lisansüstü öğrencilere de burs desteği sağlayarak eğitim yardımlarına devam etmektedir.⁵¹ Ensar Vakfı'nın en önemli eğitim faaliyetlerinin başında ise eğitim yayınları ve atölyeler gelmektedir. Özellikle dini değerler ile küresel bilgileri harmanlayarak eğitsel yayınlar çıkaran Ensar Vakfı, yeni bilginin inşası yolunda önemli bir işlev görmektedir. Ensar Vakfının 2018 Faaliyet E-Bülten'ine baktığımızda⁵², ‘Din, Değerler ve Sağlık’, ‘Ders Kitaplarında Dinler, İnanç ve İslam Düşüncesinde Yorumlar’ ve ‘Din, Ahlak ve Değerler Öğretimi için Eğitsel Oyunlar’ gibi dini eğitsel yayınların yıl içinde paylaşıldığını görmekteyiz. Ayrıca atölyelerde hat ve tezhip tasarım gibi eğitimler vererek, öğrencilerin eski ve dini değerleri hatırlatılması ve o değerleri kamusal alana taşımaları sağlanmaktadır.

Örneklerden görüldüğü üzere, İslami vakıflar ve dernekler tarafından açılan kültür merkezleri, İslami okullar ve yurtlar daha akılcılaştırmış bir din anlayışını ortaya koymaktadır. İslami STK'ların bu faaliyetleri kültürel alanda da alternatif bir hegemonya yaratmak için son derece önemli faaliyetlerdir. İslami STK'lar bu sayede kendi ‘organik’ aydınlarını ve akademisyenlerini de yetiştirme potansiyelini de

⁵⁰“Yurt ve Apartlar”, (2019). Ensar Vakfı. Erişim Adresi: https://ensar.org/yurt-ve-apartlar_M34.html , 27 Mayıs 2019.

⁵¹“Burslar”. (2019). Ensar Vakfı. Erişim Adresi: https://ensar.org/burslar_M29.html , 27 Mayıs 2019.

⁵²“E-Bültenler”, (2019). Ensar Vakfı. Erişim Adresi: <https://ensar.org/ebulten.php> , 27 Mayıs 2019.

içinde barındırmaktadır. Muhafazakâr hegemonya projesinde yeni organik aydınların yetişmesi gelecekte muhafazakâr değerlerin aktarılmasında büyük önem taşımaktadır. Bu doğrultuda, İslami hareketin kamusal yaşamda hegemonyalarını güçlendirmek için eğitim alanında uzmanlaşan dini STK'lar son derece kilit bir roldedir (Özet, 2017:74).

İslami STK'lar eğitim alanında uzmanlaşan STK'lar sayesinde yerel bölgelerde paneller ve konferanslar vererek, yerel ile bağlarını da koparmamaya çalışmaktadır. Ayrıca eğitim alanında uzmanlaşmış vakıf ve dernekler Kuran Kursları, sempozyumlar, toplantılar ve dini konferanslar düzenleyerek kültürel alandaki rolünü de iyice güçlendirmektedir. MGH geleneğinden gelen yerel ile kaynaşma (Tuğal, 2011:115), kültürel alanı döndürme konusunda İslami STK'lara önemli avantajlar sağlamaktadır. Yerelde gözükersen, insanları gündelik yaşam ve kültürel alanda dini değerlere bağlılık konusunda teşvik edici bir role bürünmektedir.

Tuğal (2011:207), yaşanan bu gelişmelerin mevcut iktidar tarafından dayatılarak yapılmadığını belirterek, mevcut iktidarın sadece bu kurumlar için gerekli ortamı hazırladığını belirtmiştir. Bu faaliyetler sayesinde İslami eğilim STK'lar kültürel alanı dönüştürme yolunda önemli adımlar atmışlardır. Mevcut hükümetinin sık sık tekrarladığı 'dindar nesil yetiştireceğiz' sözü de İslami STK'ların mevcut Arapça, Kuran ve diğer kursları sayesinde tüm topluma hızlıca yayılmaktadır. Farklı bölümlerde okuyan lise ve üniversite öğrencilerinin dini bilgilere bu vakıflar ve dernekler aracılığı sayesinde ulaşması sağlanmaktadır.

4.4.4. Hayırseverlik Sürecinin STK'lara Uluslararasılaştırma Etkisi

Öncelikle, İslami eğilimli STK'ların küresel düzeyde devam eden hayırseverlik faaliyetlerini anlayabilmemiz için mevcut iktidarın Türk dış politikasından kısa da olsa bahsetmek zorundayız. Bu sayede İslami hayırsever dernekler ve vakıfların küresel düzeyde yardımlarını hangi doğrultuda yaptığını çok daha kolay bir şekilde çözümleyebiliriz.

Bora'ya göre mevcut iktidar (2017:482), dış politikasını belirlerken tarihi ve coğrafi faktörleri önemli olgular olarak görmektedir. Özellikle komşu ülkelerle ilişkilerinde 'Yeni Osmanlıcı' perspektif biraz daha öne çıkmaktadır (2017:482).

Türkiye tüm dünyaya Orta Doğu ve Afrika’da demokrasi, laiklik ve İslam’ın yan yana gelebileceğini gösterme gayretindedir. Bu gayede ise kendine Osmanlı’dan gelen ‘bölgenin lideri’ unvanını vermektedir. 2015 yılında düzenlenen ‘Türk-Afrika Düşünce Kuruluşları Buluşması’nda konuşan eski Başbakan Yardımcısı Yalçın Akdoğan, Türkiye’nin dış politika eğilimini bize açıkça göstermektedir⁵³;

“Hem üç kıtaya yayılmış büyük bir devlet olan Osmanlı’nın varisleri hem de bugünkü modern Türkiye Cumhuriyeti’nin vatandaşları olarak Afrika’ya kardeşçe hislerle yaklaştık... Bütün zalimlere, kimliğini sormadan karşı çıktık. Mazhlumlara kimliğini sormadan, hangi kökenden, dinden, mezhepten olduğuna bakmadan sahip çıktık. Ve bizden bile olsa zulmeden onun karşısında da dikildik. Türkiye bu özelliğiyle bu ahlaki duruşuyla, insani duruşuyla bugün dünyada mazlumların umudu bir ülke haline geldi... Biz Afrika’da su kuyuları açtık. Meslek edindirme kursları açtık, hastaneler, aşevleri yapıyoruz, yetim çocuklar için yerler yapıyoruz, devlet, STK’lar, iş adamları olarak... Sadece Allah rızası için, hiçbir karşılık beklemeden, dünyevi hesap içine girmeden bunları yaptık ve yapıyoruz.” (İHH, 2019)

Yukarıdaki açıklamadan gördüğümüz üzere, dini değerler üzerinden yapılan bu yardımların herhangi bir beklentiye girmeden yapıldığı anlatılırken, aynı zamanda Osmanlı’nın varisi olarak Türkiye’yi de işaret etmektedir. Bu doğrultuda, son dönemlerde ortak Osmanlı değerlerinden kurgulanan bir politika görmekteyiz. Mevcut iktidar, tarihsel ve dinsel ve kültürel bağlar üzerinden bölgede bir dayanışma ve bütünleşme yaratmak istemektedir.

1995 yılında Bosna savaşı sonrası kurulan İHH’nin ulusal alanda olduğu kadar uluslararası alanda da sosyal yardım faaliyetleri büyük bir önem taşımaktadır (Bulut, 2016:10).Can’a göre (2013:255), AKP hükümetinin dış politikasına uygun ortakları hedefleyen İHH, İslami referanslar doğrultusunda tüm dünyada yardım faaliyetleri düzenlemektedir. İHH, 2017 yılında 76 ülkede 1292 sosyal yardım projesi hayata geçirirken, yıl içerisinde yardımları 23 milyon kişiye ulaşmıştır⁵⁴ (İHH Faaliyet Raporu, 2017). İHH’nin insani yardım faaliyetleri ise uluslararası alanda

⁵³ “Başbakan Yardımcısı Akdoğan’dan önemli açıklamalar”, (19 Aralık 2015). Sabah. Erişim Adresi: <https://www.sabah.com.tr/ekonomi/2015/12/19/basbakan-yardimcisi-akdogandan-onemli-aciklamalar> 10 Mayıs 2019.

⁵⁴ “Yayınlar”. (2019). İHH. Erişim Adresi: <https://www.ihh.org.tr/yayin> , 20 Mayıs 2019.

kendini daha fazla göstermektedir. Özellikle Suriye’de savaştan etkilen vatandaşlara yüksek sayıda gıda yardım yapması İHH’nin 2017 faaliyetleri arasında kendini göstermektedir.

“Suriye’deki ihtiyaç sahiplerine 2017 yılı içerisinde 9.500 ton çeşitli gıda ürünü, 283 bin litre sıvı yağ, 3 milyon litre su, 3.2 milyon adet konserve ve hazır yemek, 1.700 ton sebze ve meyve, 73 ton et ve et ürünü ulaştırıldı. Suriyeli mülteciler için Reyhanlı ve Kilis’teki fırınlarımızda 45.481.819 ekmek; Suriye içerisindeki fırınlara ulaştırdığımız 14.767 ton undan ise 180.080.000 ekmek üretildi. Avrupa’ya ulaşmaya çalışan 2 bin Suriyeli mülteciye Sırbistan’da gıda yardımı yapıldı.”(İHH Yıllık Faaliyet Raporu, 2017:37)

Ayrıca, İHH’nin Orta Doğu ve Afrika’daki İslam ülkelerinde dağıttığı kurban ve ramazan paketleri de uluslararası faaliyetlerinde öne çıkmaktadır. Yardım faaliyetlerini özellikle İslam ülkelerinde yoğunlaştıran İHH, İslami değerleri sadece Türkiye’de değil, tüm dünyada yayma görevini üstlenmiştir. Küreselleşmenin de etkisiyle kültürel hegemonya mücadelesi sadece Türkiye ile sınırlı kalmamış, tüm dünyada kendini göstermeye başlamıştır. İHH resmi sitesinden İslami bölgelere neden daha fazla yardım götürüldüğünü ise şöyle açıklamıştır⁵⁵;

“Vakfımız yardım çalışmalarında din, dil, ırk ve cinsiyet ayrımı yapmamaktadır. En önemli önceliğimiz insandır. Ancak bugün savaş ve işgal yaşayan topluluklara bakıldığında bu bölgelerin yoğunlukla Müslümanların yaşadığı bölgeler olduğunu görülebilir. Çalışmalarımızda önceliğimiz her zaman ihtiyaç sahiplerine yardım etmek şeklinde belirlemiştir. Örneğin kıtlık nedeniyle Afrika’ya yardım götürüldüğünde Müslümanların yanı sıra diğer din ve inanışlara mensup olanlara da yardım edilmektedir.” (İHH, 2019)

İHH’nin açıklamasından da görüldüğü üzere, İHH’nin küresel dünyada hayırseverlik yapmak adına en önemli motivasyonları Müslüman ülkelerinde yaşanan savaş ve kıtlık durumlarıdır. İHH’nin resmi sitesine baktığımızda, yayınlar

⁵⁵ “Sık Sorulan Sorular”, (2019). İHH. Erişim Adresi: <https://www.ihh.org.tr/sss/yarim-calismalariniz-sadece-musluman-toplumlari-mi-kapsiyor> , 27 Mayıs 2019.

bölümünde özellikle Orta Doğu ve Afrika'daki kriz bölgelerine yoğunlaştığını görmekteyiz.⁵⁶ Orta Doğu ve Afrika'daki savaşlar ve kıtlıklarla alakalı dergiler ve raporlar hazırlayan İHH'nin, İslami bölgeler adına kamuoyu oluşturma misyonunu üstlendiğini açıkça fark edebilmekteyiz.

Can (2013:258), İHH'nin bölgelerdeki güçlü ilişki ağına dikkat çekerek, siyasi aygıtların arka planda kaldığı durumlarda öne çıkmasına dikkat çekmektedir. Örneğin, Suriye'de kaçırılan iki Türk gazetecinin ülkeye getirilmesinde önemli rol oynayan İHH, Dışişleri Bakanlığı'nın arka planda kaldığı bu süreci kendi girişimleriyle sonuçlandırmıştır (2013:258). Bu örnek bize küreselleşmeyle beraber gelişen sivil toplumun yapısı gereği devlet kurumundan çok daha hızlı bir şekilde sorunları çözebileceğini göstermektedir. Esnek bir yapıya sahip olan STK'lar, bürokratik yönden devletler kadar ağır bir yapıda çalışmamakta ve bu sayede arabulucu görevini daha kolay bir şekilde üstlenmektedir. 2017 Yıllık Faaliyet raporuna baktığımızda, İHH'nin yıl içerisinde Filipinler ve Libya'da da arabulucu görevlerinde rol aldığını görmekteyiz (İHH Yıllık Faaliyet Raporu 2017:48).

İslami eğilimli STK'ların uluslararası alanda kendini gösterdiği bir diğer faaliyet alanı ise sağlık yardımlarıdır. Yine TGTV'nin bünyesinde bulunan Yeryüzü Doktorları ise sağlık yardımlarının öncüsü rolündedir. Yeryüzü Doktorları misyonunu şöyle açıklamaktadır⁵⁷; “sağlık hizmetine erişemeyen ihtiyaç sahiplerine ulaşarak hayata tutunmalarını sağlamak.” Yeryüzü Doktorları'nın 2017 faaliyet raporuna göre⁵⁸, YYD 15 ülkede hayırseverlik adına sağlık yardımlarına devam etmektedir. Bu ülkelerin özellikle Orta Doğu ve Afrika'da konuşlandığını görüyoruz. 2017 faaliyet raporlarına göre, 2017 yılında YYD tarafından 4.756 kişi ameliyat ve 130.460 kişi temel muayene edilmiştir. Ayrıca, koruyucu sağlık projesi kapsamında su kuyuları açarak 55.714 kişinin temiz suya ulaşması sağlanmıştır. Faaliyet raporuna göre, YYD ayrıca Orta Doğu ve Afrika'da ücretsiz ameliyatlara ve sağlık taramaları gerçekleştirmektedir. Tekrar YYD'nin 2017 Yıllık faaliyet raporuna baktığımızda, derneğin özellikle göz hastalıkları tedavisine odaklandığını görmekteyiz (2017:26). 2017 yılında 4.403 kişi YYD tarafından göz hastalıkları

⁵⁶ “Yayınlar”. (2019). İHH. Erişim Adresi: <https://www.ihh.org.tr/yayin> , 20 Mayıs 2019.

⁵⁷ “Misyon ve Vizyon” (2019). YYD. Erişim Adresi: <https://www.yyd.org.tr/misyonvizyonilkeler/>

⁵⁸ “Faaliyet Raporları”, (2018). YYD. Erişim Adresi: <https://www.yyd.org.tr/faaliyet-raporlari/> , 20 Mayıs 2019.

nedeniyle ameliyat edilmiştir. Bu ameliyatların çoğunluğu ise Afganistan, Pakistan ve Somali gibi ülkelerde yapılmıştır. YYD ve İHH gibi derneklerin faaliyetlerini Afrika’da ve Orta Doğu’da yapması bölge halklarının da Türkiye’ye karşı bir sempati duymasına olanak tanımaktadır. Çaha da (2005:492), İslami grupların eliyle dışarıda yürütülen yardım ve eğitim faaliyetlerinin Türkiye’yi küresel aktör haline getirecek yatırımlar olarak görmektedir. İHH ve YDD gibi İslami derneklerin misyon ve vizyonları da Türkiye’nin dış politikasındaki söylemlerle eş değer şekilde olması Türkiye’nin yardım bölgelerindeki saygınlığına da olumlu olarak etki edecek bir durumdur. Bu doğrultuda, Türkiye’nin uluslararası itibar kazanmasında hayırsever STK’ların önemli bir işlevi olduğunu açıkça söyleyebiliriz. Hayırseverlik temelinde boy gösteren bu kuruluşlar aynı zamanda Türk kültürünü tanıtmakta ve Türk değerlerini diğer ülkelerde de yeşertmektedir. Bu doğrultuda, Türkiye için önemli olan değerleri bu bölgelerde tanıtmaktadırlar. Deniz Feneri Derneği’nin 2018 Yıllık Faaliyet raporunda bahsettiği gibi⁵⁹, Etiyopya’da Şehit Ömer Halisdemir adında bir eğitim yuvası açması değerleri yeşertme adına önemli bir örnek olarak karşımıza çıkmaktadır.

Örneklerden görüldüğü üzere, küreselleşme ve neo-liberal politikalar ile yaşanan değişimin muhafazakâr STK’ların uluslararasılaşma sürecine etki ettiği aşîkârdır. 2017 Türkiye Kalkınma Yardımları Raporuna göre⁶⁰ (2017:27), 2017 yılında STK’lar yurt dışına tam olarak 707 milyon dolarlık bir yardım yapmıştır. Bu rakamın 2007 yılında sadece 45 milyon dolar olduğunu düşünürsek, diğer ülkelere yardım da önemli bir artış vardır (Bkz: Tablo 5).

⁵⁹“2018 Yılı Faaliyet Bülteni” (2018). Deniz Feneri Derneği. Erişim Adresi: https://www.denizfeneri.org.tr/faaliyetler/2018-yili-faaliyet-bulteni_221/ , 20 Mayıs 2019.

⁶⁰TİKA, (2017). STK’ların Yurtdışına Yardımları. Erişim Adresi: https://www.tika.gov.tr/tr/yayin/liste/turkiye_kalkinma_yardimlari_raporlari-24 , 5 Mayıs 2019.

Tablo 5: Türkiye’de STK’ların Yıllara Göre Yurtdışı Yardımları

YILLAR	Yardım Miktarı (Milyon Dolar)
2007	45,7
2008	72,3
2009	109
2010	105
2011	199,5
2012	111,7
2013	232,5
2014	327,6
2015	475,8
2016	655,2
2017	707,6

Kaynak: Strateji Geliştirme Dairesi Başkanlığı, 2018

Tablo 5’te görüldüğü üzere, STK’ların yurtdışına yardım rakamları son dönemlerde hızlı bir artış halindedir. Özellikle 2013 sonrası yardım miktarının artış oranı ciddi bir şekilde artış göstermektedir. Bu durumu verilerle açıklayamamak da Arap Baharı sonrası durum ile ilişkilendirebiliriz. Arap Baharı sonrası siyasi anlamda dış politikalar bir takım değişimlere uğramak zorunda kalsa bile İslami STK’lar temel vizyonları doğrultusunda Orta Doğu ve Afrika’da yardımlarına devam etmektedir. 2000’li yıllarda giderek kurumsallaşan İslami kuruluşlar, ulusal alanda olduğu kadar uluslararası alanda da kendini göstermeye başlamış ve İslami STK’lar küresel alanda da söz sahibi olmaya başlamışlardır. Küreselleşme sürecinin hızlanması tüm dünyada İslami dayanışma ve yardımlaşma fikrine önemli derecede yardım etmiştir. TGTV’nin öncülüğünde kurulan İslam Dünyası Sivil Toplum Kuruluşları Birliği de İslami STK’ların uluslararasılaşmasına örnek olarak karşımıza çıkmaktadır. *“Birliğin amacı, İslam dünyası içerisinde faaliyet gösteren sivil toplum kuruluşlarının arasında iletişim ve koordinasyon sağlamak, bu koordinasyonun*

mümkün olacağı bir platform görevi görmektir.” (Bulut, 2016:13) İDSB bünyesinde 63 ülkeden 300’den fazla STK’yı barındırmaktadır. İDSB’nin kurulması 2000’ler ile birlikte İslam bölgelerindeki STK’ların Türkiye’nin öncülüğünde hızlı bir uluslararasılaşma sürecine de girdiğinin önemli bir göstergesidir. Resmi sitelerine girdiğimizde, Birliğin son dönemde pek aktif olmadığını görmekteyiz. Ancak, Birlik İslam ülkelerinde mağdur vatandaşlara hızlı bir şekilde yardım götürme misyonunu taşımakta ve bu doğrultuda Suriye’de iç savaş sürecinde savaştan etkilenen vatandaşlara insani yardımlar yapmaktadır⁶¹.

Ayrıca, Sunar’ın hazırladığı İslami STK’lar ile ilgili raporunda görüyoruz ki (2018:65), İslami STK’ların uluslararası alanda kendini göstermesi STK’ların istihdam konusundaki bakışlarını ciddi derecede etkilemiştir. İslami STK’larda kurumsallaşma ve uluslararasılaşmanın başlamasıyla beraber eğitimli kişiler de kuruluşlarda önemli roller almaya başlamıştır (Tuğal, 2011:178). Uluslararasılaşma sürecinin getirdiği gereksinimlerden birisi de artık çok dilli ve çok kültürlü olan kişilerin istihdam edilmesi gerekliliğidir (Bulut, 2016:14). Bu durum İslami STK’ların da kurumsallaşmasına önemli derecede etki etmektedir. Sunar da yaptığı çalışmalar doğrultusunda son yirmi yılda İslami STK’larda profesyonel sayısının arttığını belirterek, *“profesyonelleşen ve uluslararasılaşan bu faaliyetleri nitelikli bir biçimde sürdürmek için kurumlarda daha önce gönüllülerin doldurduğu pek çok alanın artık uzman profesyonellerce ele geçirildiğini”* söylemektedir (2018:65).

Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğü’nün sitesine baktığımızda ise son 15 yılda STK’larda profesyonelleşmenin boyutunu çarpıcı bir şekilde görmekteyiz⁶². Genel Müdürlüğü’ne göre 2005 yılında derneklerde tam maaşlı çalışan personel sayısı sadece 477 iken, bu rakam 2018 yılında 41.603’e çıkmıştır. Bu doğrultuda diyebiliriz ki, uluslararası alanda çalışan STK üyelerinin bir gönüllüden daha fazlası olması gerekmektedir. Gönüllüden daha çok profesyonel bir şekilde, kendini geliştirmesi, yabancı dilleri olması ve bir miktar tecrübeye sahip olması gerekmektedir.

⁶¹ “Projeler” (2014). İDSB. Erişim Adresi: <https://www.idsb.org/tr/projeler> , 27 Mayıs 2019.

⁶² “İllere Göre Derneklerdeki Çalışan Sayıları” (2019). Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğü. Erişim Adresi: <https://www.siviltoplum.gov.tr/illere-gore-derneklerdeki-calisan-sayilari> , 5 Mayıs 2019.

Diğer taraftan, bu durumu sivil toplumun önemli değerlerinden olan gönüllülük kavramının aleyhine bir gelişme olarak da okuyabiliriz. STK’larda profesyonelleşmenin yükselmesi sivil toplum kavramı üzerinden bir anlam krizi de yaratmaktadır. Modern STK’lar içinde gönüllülük değeri en önemli paydaşlardan biri olduğu için yükselen profesyonelleşme ve uzmanlaşma değerleri ile birlikte arka plana atılmamalıdır. Hali hazırda, Türkiye’de gönüllülük konusunda bir algı sorunu zaten vardır. Gönüllülüğün bedava işgücü olarak nitelendirilmesi, birçok kesimin gönüllülüğe karşı bir tavır almasına neden olmaktadır (Arslan, 2018:7). *Charities Aid Foundation tarafından hazırlanan 2018 World Giving Index’e göre*⁶³, Türkiye gönüllülüğe zaman ayırma konusunda 145 ülke arasında 126. sıradadır ve sadece halkın %9’u gönüllülüğe zaman ayırmaktadır. Ayrıca, *Habitat Derneği’nin 2016 yılında 1209 genç ile yaptığı Gençlik Araştırmasının bulgularında* görüyoruz ki⁶⁴, gençlerin %95’i *şu ana herhangi bir kuruluştaki gönüllü olarak çalışmamışlardır* (2017:65). Ancak, unutmamalıdır ki hayırseverlik alanında gönüllülüğe büyük bir ihtiyaç vardır. Bunun için önemli motivasyon kaynakları yaratmak gerekmektedir. STK’ların gönüllülüğü daha ilgi çekici hale getirmek için bir strateji yaratması liberal sivil topluma ulaşma konusunda elzem gözükmektedir.

4.5. YÜKSELEN SOSYAL YARDIM KAVRAMINA OLUMSUZ ELEŞTİRİLER

Sosyal yardım ve hayırseverlik yaklaşımlarının gelir eşitsizliğine, işsizliğe veya yoksulluğa çözüm bulma konusunda yeterli midir sorusu ciddi bir tartışma konusudur. Metin’e göre (2011:186), bu yaklaşımlar yoksulluğa herhangi bir çözüm bulamamakta, sadece kronikleşmesine neden olmaktadır. Çünkü bu yaklaşım toplumsal sorunlara yapısal sorunlar olarak bakmaz ve bu doğrultuda, toplumsal sorunlar büyüyerek devam etmektedir. Son yıllarda sosyal yardımlara ayrılan bütçenin artarak devam etmesi bu kronikleşmeye örnek olarak gösterilebilir. (Bkz: Tablo 2)

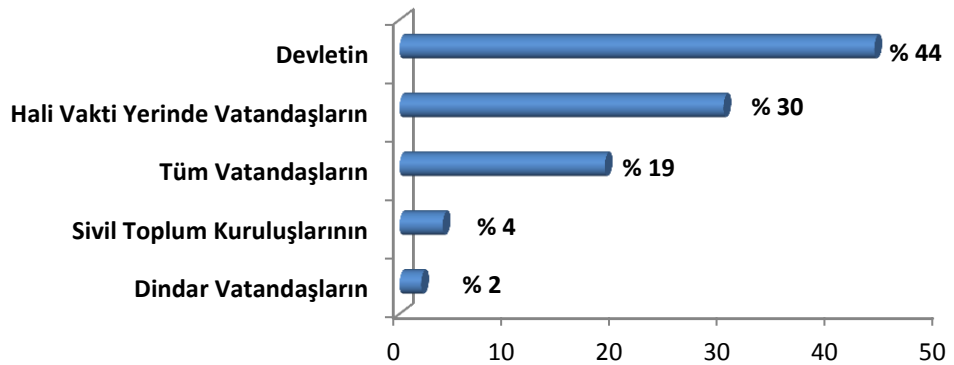
⁶³ Charities Aid Foundation, (2018). World Giving Index. Erişim Adresi: <https://www.cafonline.org/about-us/publications/2018-publications/caf-world-giving-index-2018>, 10 Mayıs 2019.

⁶⁴ Habitat, (2016). Türkiye’de Gençlerin İyi Olma Hali, Saha Araştırması. Erişim Adresi: <https://habitatdernegi.org/kaynaklar>, 5 Mayıs 2019.

Bora'ya göre de (2017:562), neo-liberalizmin yol açtığı sosyal tahribat, sosyal haklar yerine yardım-onarım mekanizmalarıyla telafi edilmeye çalışılmakta ve bu durumu, neo-liberalizmin bir popülist sürümü olarak açıklamaktadır. Hablemitoğlu (2009:110), sosyal haklar yerine hayırseverlik kavramı üzerinden yönetilen yoksullukla mücadeleyi, yoksulları kendi yoksulluklarından sorumlu tutma eğilimi olarak görmektedir. Çünkü yapılan sosyal yardımlar bu insanları daha da bağımlı bir hale getirmektedir. Bağımlı hale gelen insanlar, dini değerler üzerinden dönen bu yardımları kabul ederek muhafazakâr hegemonyanın yeniden üretilmesinde önemli bir rol oynamaktadır. Çünkü yoksulluğun devam etmesi, İslami hayırsever kuruluşlarının da kamusal alanda hegemonyasını devam ettirmesi için son derece önemli bir olgu olarak göstermektedir. Bu yardımlar, dini sorumluluklar olan zekat ve fitne ile bir tutularak 'dini yardım' furyasının da toplumsal alanda kendini sağlamlaştırmasına olanak tanımaktadır.

Buğra (2008:255), STK'ların da özellikle halk ihlallerinin peşine düşmesi gerektiğini belirterek, sivil toplumun sosyal hakların güçlendirilmesi için devleti göreve çağırması gerektirdiğini belirtmiştir. Çünkü neo-liberal piyasada, STK'ların tek başına yoksulluk sorunuyla mücadele etmesi son derece zor gözükmemektedir. TÜSEV'in 2016 yılında yaptığı görüşmeler de gösteriyor ki, halktan da yoksullukla mücadele konusunda daha etkin mücadele etmesi için devlete bir çağrı vardır (2016:41). (Bkz: Şekil 11)

Şekil 11: Yoksullara Yardım Kimin Görevidir?



Kaynak: TÜSEV, 2016

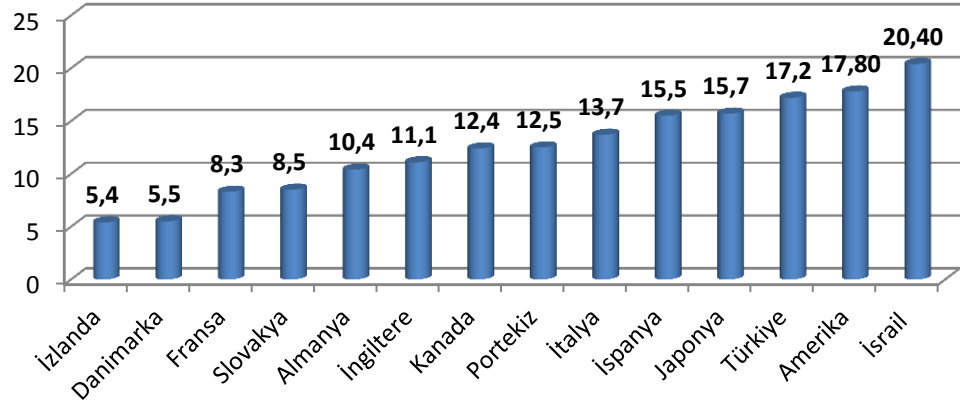
Şekil 11’de görüldüğü üzere, katılımcıların %44’ü yoksullara yardımın devletin görevi olduğuna inanmaktadır. Yoksullara yardımın hali yerinde vatandaşların veya tüm vatandaşların diyenlerin oranı da sırayla %30 ve %19’dur. İlginç olan ise, yoksullara yardımın STK’ların görevi olduğuna inanların oranı ise sadece %4’te kalmasıdır. Ayrıca, Türkiye’de yapılan diğer çalışmalara baktığımızda da benzer talepleri görmekteyiz. Örneğin, Bahçeşehir Üniversitesi’nin 2011 yılında 1605 kişiyle görüşerek hazırladığı Dünya Değerler Araştırmasına göre,⁶⁵ katılımcıların %78,4’ü “*devletin, insanların gelirlerini eşit düzeye getirmesi*” argümanını demokrasinin temel özelliklerinden biri olarak görmektedir. Bu iki örnekten de görüldüğü üzere, Türkiye’de özellikle ekonomide neo-liberal anlayışa sahip olunsan bile, yoksulluğun sonlandırılması ve gelir eşitliğinin sağlanması hala devletin sorumluluğunda görülmektedir (2012:67). Araştırmalarda görüldüğü üzere, halktan da devletin yoksullukla mücadeleye katılması ile ilgili önemli bir talep vardır, bu durumda STK’lar da üzerine düşen görevi yaparak ve toplumsal sorunlar ile mücadelede hak temelli politikaların uygulanması için devleti göreve çağırması gerekmektedir. Mevcut iktidar neo-liberal politikalar gereği sosyal yardımları STK’lara ve bireylere bıraksa da, mevcut iktidarın istediği neo-liberal bilincin Türkiye’de hala tam olarak gelişmemiş olduğunu araştırmalardan görmekteyiz.

Diğer taraftan, Türkiye ekonomisinin AKP hükümetinin ilk dönemlerinde ciddi bir şekilde büyümesi de piyasanın yoksulluk sınırını kendi kendine çözebileceği izlenimini yaratmıştır (Buğra, 2008:50). Bu doğrultuda, kamu tarafından yapılan sosyal yardımlar da sadaka niteliğinde yardımlara dönüşmüştür. Buğra (2008:250), sosyal yardımlarla sosyal hakları birbirinden ayıran hak temelli sosyal politikaların toplumsal sorunların önlenmesinde önemli bir koşul olduğuna inanmaktadır. Sosyal devlet yerine uygulanan sosyal yardımlar sosyal haklara ilişkin devletin sorumluluklarını önemli bir derecede azaltsa da, bu sosyal yardımlar ülke içindeki refah seviyesini yükseltme konusunda yetersiz kalmışlardır. İstatistiklere göre de Türkiye’de yoksulluk konusunda olumlu bir gelişmeden söz edemeyiz.

⁶⁵ Bu argüman katılımcılara 1-10 puan cetveli üzerinden sunulmuştur, 1-5 puan arası ‘demokrasinin asıl niteliği değildir’ diyenler, 6-10 puan arası ‘demokrasinin asıl niteliğidir’ diyenler olarak kodlanmıştır. 6-10 puan arasını işaretleyenlerin toplam oranı ise %77’3 olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sosyal yardımlar her yıl artarak devam etse bile, Türkiye OECD ülkeleri arasında yoksulluk konusunda hala birçok ülkeden geridedir.⁶⁶ (Bkz: Şekil 12)

Şekil 12: Bazı OECD Ülkeleri Arasında Yoksulluk Oranları



Kaynak: OECD, 2019

Şekil 12’de görüldüğü üzere, Türkiye yoksullukla mücadele konusunda özellikle Batı ülkelerinin hala çok gerisinde kalmaktadır.

Ayrıca Buğra’ya göre (2008:259), “*hayırseverlik, yoksulluğu siyasileştirmeye yönelik çabaların karşısına çıkarılan en önemli kozdur.*” Buğra (2005:11), asgari gelir desteği politikasının yoksullukla mücadelede tek başına etkili bir politika olacağını düşünmemekte, bu yüzden sosyal hak ve siyasi sorumluluk temelli politikaların da sosyal yardım politikalarının yanına eklenmesi gerektiğine inanmaktadır. Bu doğrultuda, sivil toplumların geleneksel hayırseverlik alanının dışında bir takım faaliyetler yapması gerektiğine inanan Buğra (2005:15), aynı zamanda faaliyetleri ile siyasi yetkililere sorumluluklarını hatırlatmaları ve süreci izlemeleri gerektiğine inanmaktadır. Avrupa’dan EAPN (Avrupa Yoksullukla Mücadele Ağı) ve FEASTSA (Evsizlerle Çalışan Ulusal Dernekler Avrupa Federasyonu) gibi kuruluşları örnek göstererek, STK’ların politika oluşturma sürecini bize göstermektedir.⁶⁷

Buğra (2005:15), Türkiye’de kültürümüzden kaynaklanan yardımsever eğilimlerinin daha sık olduğunu hatırlatarak, zekat ve fitre gibi dini değerler

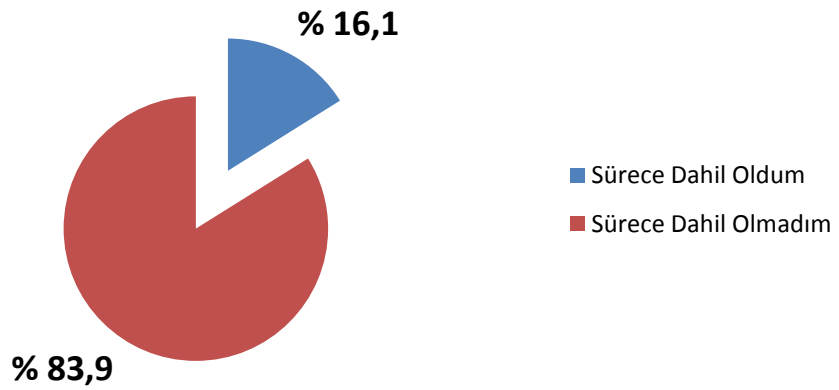
⁶⁶ “Yoksulluk Oranı” (2019). OECD. Erişim Adresi: <https://data.oecd.org/inequality/poverty-rate.htm>

⁶⁷ Ayşe Buğra, “Yoksulluk ve Sosyal Haklar”. Sivil Toplum Geliştirme Merkezi Yayınları. Erişim Adresi: panel.stgm.org.tr/vera/app/var/files/y/o/yoksulluk-ve-sosyal-haklar-ayse-bugra.pdf, 10 Nisan 2019.

üzerinden gelişen hayırsever sivil toplum kuruluşlarının Avrupa'daki örneklerle benzer bir şekilde sosyal hakları denetleme gibi misyonları taşımasının mümkün olduğuna inanmamaktadır. İslami eğilimli STK'ların yoksulluğa sosyal haklar üzerinden değil de dini değerler üzerinden bakması bu misyonu taşıyamamalarındaki en önemli etken olarak kendini göstermektedir.

Hablemitoğlu da Buğra'ya benzer bir şekilde Türkiye'de yoksulluk sorununu liberal ve muhafazakâr ideolojiler üzerinden tartışmanın mümkün olmadığını iddia ederek, bu ideolojik yaklaşımlar yoksulluk sorununu hak ve sorumluluklar üzerinden tartışmayı mümkün kılmadığını belirtmektedir (2009:110-111). Yoksulluğu sosyal haklar üzerinden çalışan STK'lar ise, Avrupa'daki örneklerle mutlaka odaklanmalı ve mümkünse onlarla iş birliğine gitmelidir. Bu sayede yoksullukla mücadele adına sosyal politika oluşturma süreçlerine dahil olabileceklerini gözden kaçırmamak zorundalardır. *Diğer taraftan, Yaşama Dair Vakfının 2015 yılında hazırladığı rapora göre, Türkiye'de STK'ların önemli bir çoğunluğu (%83,9) şu ana kadar herhangi bir politika oluşturma sürecine dahil olamamıştır (Bkz: Şekil 13). Bu sonuçlar yoksullukla mücadele adına STK'ların devlet ile herhangi bir diyaloga girmediğinin ya da giremediğinin bir kanıtı olarak karşımıza çıkmaktadır.*

Şekil 13: STK'ların Politika Oluşturma Süreçlerine Dahil Olma Oranı



Kaynak: Yaşama Dair Vakıf, 2015

Diğer taraftan, Hablemitoğlu Deniz Feneri gibi İslami eğilimli STK'ların 'neo-liberal dinin' yarattığı medyatik bir hayırseverlik kuruluş olduğuna iddia etmektedir (2009:109). Neo-liberal din diyerek bize kapitalizm, devlet ve din

arasındaki yakın ilişkiden bahsettiğini varsayabiliriz. Çünkü Hablemitoğlu Deniz Feneri gibi hayırsever kuruluşların devlet destekli olduğunu ve bu sayede popüler olduğunu belirterek, neo-liberalizm ve kapitalizmin çelişkilerini saklamak için bu kuruluşların önemli işlevler gördüğünü belirtmektedir (2009:109). Bu sayede hayırseverlik üzerinden dini muhafazakârlık da hegemonyasını ciddi bir şekilde sağlamlaştırmaktadır.

Balıkçioğlu ve Karacaoğlu ise (2007:122), hayırseverliği kuruluşlar için bir pazarlama stratejisi gördüğü için, bu gelişen olguya '*stratejik hayırseverlik*' adını vermişlerdir. Çünkü stratejik hayırsever kuruluşlar hayırseverliği işletme odaklı düşünerek, kendi işletmelerinin değerleriyle yakın olan vakıflara ve derneklere gönüllü bağış yapmaktadır. Türkiye'de dini değerler üzerinden önemli bir dayanışma bağının olduğunu düşünürsek, özel işletmelerden vakıflara ve derneklere yapılan bağışlarda bu durumun son derece yaygın olduğunu söyleyebiliriz. Dini geleneklerde muhtaçlara bağışların gönüllü olması nedeniyle stratejik çıkar amaçlı yapılan bağışların dini değerlere zarar vermekte olduğunu düşünenlerin sayısı da bu dönemde ciddi şekilde artış göstermektedir (Özbudun&Hale, 2010:193).

Anthony Spires (2011) ise sivil toplumun yeterince gelişmediği rejimlerde STK'ların demokratik taleplerden çok sosyal yardımlara odaklandıklarını iddia etmektedir. Bu sayede, STK'ların iktidarın yükünü ciddi bir şekilde hafiflettiklerini belirtmiştir. Bu görüşe paralel olarak söyleyebiliriz ki, iktidarın sosyal yardım odaklı kuruluşları bazı yasalar ile teşvik etmesi bu yönden son derece normaldir. 30 STK'dan oluşan Kamu Harcamaları İzleme Platformu'nun sosyal yardımların yoksulluğu azaltmadığını iddia ederek, dernek, vakıf ve kamu kuruluşları üzerinden yürütülen sosyal yardımların niteliğine dikkat çekmeleri bu doğrultudaki düşünceleri de destekler niteliktedir⁶⁸.

⁶⁸ "Sosyal Yardım Yoksulluğu Azaltmadı" (9 Nisan, 2010). Radikal. Erişim Adresi: <http://www.radikal.com.tr/ekonomi/sosyal-yarim-yoksullugu-azaltmadi-990437/>, 25 Mayıs 2019.

4.6. DİNİ STK'LARIN POLİTİZE OLMASI VE DEMOKRATİKLEŞMEDEN SAPMALAR

Hayırseverlik olgusunun tartışmaların ek olarak, son dönemlerde liberal değerlerden bir sapma da Türkiye siyasi ve sivil alanında kendini göstermektedir. İslami eğilimli STK'lar dini değerler üzerinden iktidarla bir dayanışma halinde olsalar bile siyasetle ilişkilerini belli bir mesafede tutmaları liberal değerlere bağlılık açısından son derece önemlidir. Çaha (2011:91), siyasetle ilişkilerini belirli bir mesafede tutamayan STK'ların '*hükümetin sivil toplum kuruluşlarına*' dönerek, özerkliklerini kaybetme riski ile karşı karşıya kalacağını belirtmiştir. Bu doğrultuda, İslami STK'ların özellikle seçim dönemlerinde gittikçe siyasi bir araca dönüşmekte oldukları görülmektedir.

İslami STK'ların siyasete yaklaşma durumlarına örnek vermek gerekirse, Milli İrade Platformu'nun seçim süreçlerinde mevcut iktidara alenen verdiği desteği örnek olarak gösterebiliriz. Milli İrade Platformu'nun internet sitesine baktığımızda cumhurbaşkanlığı seçiminde, başkanlık referandumunda ve başkanlık seçimlerinde mevcut iktidarı destekleyen bildirimlerini resmi sitelerinde görebiliriz.⁶⁹ İslami STK'ların sivil toplumu mevcut hükümetin politikalarını meşrulaştırmak için kullanması, Keyman'ın da dediği gibi (2006:17), sivil toplum kavramını siyasi amaçlar uğruna suistimal etmektir. İslami değerlere ve Batı felsefesine odaklanan Düccane Cündioğlu ise İslami STK'ları da kapsayan İslami hareketin aşırı siyasallaşmasının yozlaştırıcı bir etki yapabileceği tehlikesini hatırlatmıştır (Bora, 2017:468). Mazlumder gibi bazı İslami STK'lar da bu dönemde "*İslamcılarının hâkimiyet ve siyasete odaklanarak hak-adalet çizgisinden uzaklaştığını belirtmiştir*" (2017:489).

Milli İrade Platformu'na üye 300'den fazla STK vardır. Ve İHH, Deniz Feneri ve gibi hayırsever dernek ve vakıfların da bu platforma üye olmakta olduğunu görmekteyiz. Milli İrade Platformu'nun misyonu ise⁷⁰ "*milli iradenin güçlendirilmesi, demokrasinin tüm kurum ve kurallarıyla işletilmesi, din ve vicdan*

⁶⁹ "Bildiriler" (2019). Milli İrade Platformu. Erişim Adresi: <https://milliiradeplatformu.com/bildiriler>, 15 Mayıs 2019.

⁷⁰ "Hakkımızda", (2019). Milli İrade. Erişim Adresi: <https://milliiradeplatformu.com/hakkimizda>, 15 Mayıs 2019.

hürriyetinin tam anlamıyla yerleşmesi için devletin ve milletin her daim yanında olmaktadır. Sadece ülkemizdeki mazlum ve mahrumlara uzatılan şefkat eli değil, İslam dünyasında ateş çemberi içinde kalan mazlumların da sesi olabilmek için kurulan Milli İrade Platformu, her koşulda ve durumda bir araya gelmektedir.”

Platformun misyonundan da görüldüğü üzere, üye STK’ların dini değerler üzerinden devlet ve siyaset ile iç içe geçme eğiliminde oldukları fark edilmektedir. Platformun ismi üzerinden de ‘milli-milli olmayan’ tartışmasını sivil toplum alanına taşıdığını söyleyebiliriz. Birlik, isminde ‘milli’ kelimesi kullanarak diğer muhalif STK’ları aslında ‘milli’ olmamakla suçlamamaktadır. Bu doğrultuda, biz ve öteki ayrımını yeniden üretmektedir. Liberalizmin uzlaşmacı değerleriyle bağdaşmayan bu gelişme, dini muhafazakâr kültürel hegemonyanın gerekli zamanlarda ‘baskıcı ve ayrıştırıcı’ rolünü bize gösterir niteliktedir.

Özet ise sivil toplumun dini muhafazakârlar arasında artık bir yatırım stratejisi olduğunu söylemektedir (2018:116). Sivil toplumun siyasi alana atılmak için bir ‘cv’ değeri gördüğünden bahseden Özet, İslami eğilimli STK’ların yukarı yönde mobilizasyon için önemli bir araç haline geldiğini belirtmektedir (2018:277). Bu doğrultuda, birçok dernek yöneticisinin mevcut iktidar üzerinden siyasete atılmasını eleştirmektedir. İslami eğilimli STK’ların siyaset ile aşırı yaklaşması toplum ile bağlarını koparma riskini de içinde taşımaktadır. 1980 ve 1990’lı yıllarda toplumun önemli bir desteği ile birlikte gelişen İslami STK’lar için bu durum son derece tehlikeli ve riskli bir durum olarak gözükmektedir.

Kesgin’e göre (2011:70), İslami STK’ların siyaset ile yaklaşması toplumun önemli bir kesiminin İslami sosyal yardımlara ideolojik nedenlerden dolayı kuşku ile bakmasına da neden olmaktadır. İslami STK’lara burada önemli bir görev düşmektedir; gelir ve gider dağılımını, mali raporlarını şeffaf bir şekilde toplum ile paylaşarak, toplumun belirli bir kesimindeki kuşkuyu en aza indirmeleri gerekmektedir. Türkiye’de demokratikleşmenin gelişimi için STK’lara da önemli görevler düştüğünü gözden kaçırmamaları lazımdır. Kesgin (2011:75), STK’lar tarafından hazırlanan tüm raporların, çalışmaların ve faaliyetlerin sadece dernek üyeleriyle veya yönetimle değil, online ortamda tüm kamuoyu ile paylaşılmasını önermektedir. Ayrıca, bu tartışmaları bitirmek için STK’ların gelir ve gider kaynaklarını denetleyen özel bir kurum kurulması da alternatif çözüm önerileri

arasında kendini göstermektedir. Bu sayede STK'ların denetlenmesi çok daha şeffaf bir şekilde kamuoyu ile paylaşılabılır.

Buğra ve Savaşkan ise (2015:263), son dönemlerde “muhafazakâr” sıfatının dini bir içerik kazanmasından bahsederek, bu durumun liberal ortama ciddi bir şekilde zarar verme potansiyelini ortaya koymuşlardır. Sadece dini kimlik üzerinden oluşturulan bir dayanışmanın diğer toplumsal grupları dışlayabilme tehlikesini de her zaman göz önünde bulundurmak lazımdır. Buğra ve Savaşkan'ın da dediği gibi (2015:248), din belirli gruplar arasında güven ilişkisi yaratsa bile, toplumun genelinde ayrıştırıcı bir etkide de bulunabilir. Liberalizme dayalı özgür piyasa bu durumda ciddi bir zarar görecektir ve gelişmeye çalışan liberalizm de sekteye uğrayacaktır. İslami STK'ların sadece dini değerler üzerinden iş birliklerine gitmesi ve sadece kendine benzer olan dernek ve vakıflarla diyalog halinde olması çoğulcu yapının gelişmesinde endişe verici bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu doğrultuda, Bora'ya göre (2017:566), sivil ve siyasal alanda dini hayat tarzını esas alan düzenlemeler ve söylemler arttıkça da, liberaller yavaş yavaş dini-muhafazakâr hegemonyadan desteklerini çekmeye başlamıştır. Çoğulcu yapıya ciddi şekilde zarar verme potansiyeli olan bu gelişmeler, dini-muhafazakârlar ve ötekiler kutuplaşmasını da siyasal ve sivil alanda gittikçe derinleştirmektedir. Siyasal iktidar ile birlikte ‘ötekileri’ kamusal alanlardan uzaklaştıran bu gelişmeler, Türkiye’de gelişmekte olan sivil toplumun canlı ortamına da zarar vermektedir.

2019’da sivil alanın takibini yapan uluslararası bir kuruluş olan CIVICUS’un yaptığı çalışmaya göre⁷¹, birçok ülkede bireylerin sivil topluma katılımını engelleyecek özgür ve hak ihlalleri yapılmıştır. Ve bu durum, insanların sivil toplum kuruluşları aracılığıyla kamusal alanlarda görünürlüğüne büyük zarar vermektedir. Demokratikleşme çabaları da bu ihlaller ile birlikte sekteye uğramaktadır. CIVICUS’a göre,⁷² 2019 itibarıyla Türkiye de küresel gelişmelere benzer bir şekilde ‘bastırılmış’ bir sivil topluma sahiptir, çünkü farklı toplumsal grupların sivil alana katılması kısıtlandırılmış durumdadır.

⁷¹ Civicus, (2019). Turkey – State of Civil Society Report. Erişim Adresi: <https://www.civicus.org/index.php/state-of-civil-society-report-2019> , 20 Mayıs 2019.

⁷² Turkey-Overview, (2019). Civicus. Erişim Adresi: <https://monitor.civicus.org/country/turkey/> , 20 Mayıs 2019.

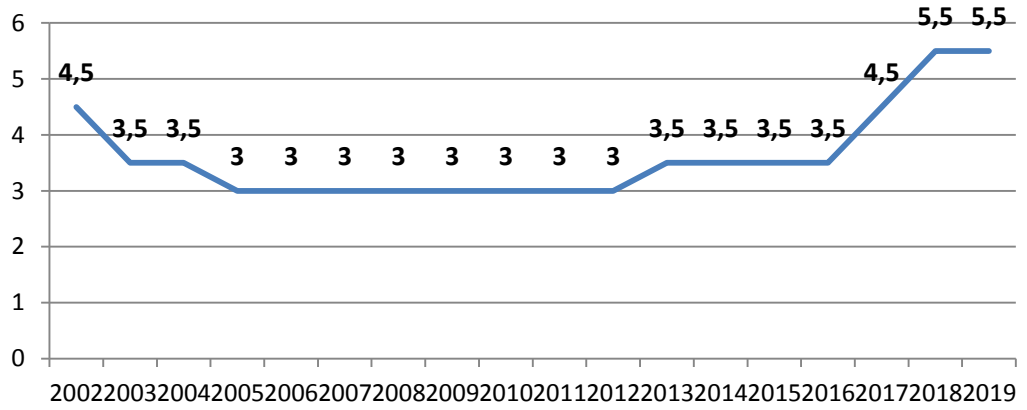
İslami eğilimli STK'lar sivil toplumun içinde farklı toplumsal grupların olduğunu kabul ederek, kutuplaştırıcı açıklamalardan uzak durmaya çalışması ve siyasi iktidarın bir 'baskı kolu' rolüne bürünmemesi gerekmektedir. Çaha'nın da dediği gibi (2011:113), farklılıklara saygı duymak aynı zamanda ahlaki bir durumdur, karşı tarafın düşman ilan edilmesi ise sivil toplumdaki çoğulcu yapıya karşı bir gayri-ahlaki duruş olarak kendini göstermektedir. Ayrıca liberal düşünürlerden İhsan Dağı'ya göre, dini-muhafazakâr hareketin çoğunluğunun aslında ılımlı bir liberal muhafazakâr tavra yatkın olduğunu ama İslamcı bir azınlığın muhafazakâr çoğunluğu vesayet altına aldığını iddia etmektedir (Bora, 2017:409). Bu söyleme dayanarak, demokrat ve liberal tarza yakın olan muhafazakâr çoğunluğun Türkiye'de demokratikleşme hareketinin tekrar hızlanmasında büyük bir öneme sahip olduğunu rahatça söyleyebiliriz. Demokratikleşme hareketinin tekrar hızlanması için İslami STK'ların diğer STK'lar ile daha fazla iletişim ve diyalog halinde olması gerekmektedir. Habermas'ın düşüncesine paralel olarak diyebiliriz ki, ideal konuşma durumunun kamusal alanda yakalanması bu süreçte en önemli koşul olarak karşımıza çıkmaktadır.

Siyasi ortamın da özellikle OHAL dönemi ile birlikte baskı ortamına dönüşmesi, sivil ortamın liberal değerlerden uzaklaşmasına etkenlerden biri olduğunu da açıkça söyleyebiliriz. 2018 AB ilerleme raporu (2018:21-22), 15 Temmuz sonrası uygulanan OHAL durumunun uzun sürmesini ciddi bir şekilde eleştirmiş ve bu durumun Türkiye'de sivil toplumu baskı altına aldığını söylemiştir. Ayrıca AB raporu (2018:22), OHAL döneminde kapatılan 1400'den fazla derneği hatırlatarak, Türkiye'de temel haklar ve özgürlükler alanında ciddi bir gerilemede olduğunu iddia etmiştir. Ayrıca, OHAL süreci Türkiye'yi Basın Özgürlüğü Sıralamasında 180 ülke arasından 151. sıraya kadar geriletmiştir. RSF OHAL sürecinde basın üzerinde kurulan baskının bilançosunu şu şekilde açıklamıştır: “5 Haber ajansı, 62 gazete, 19 dergi, 34 radyo, 29 TV, 29 yayınevi-dağıtım şirketi kapatıldı, 620 basın kartı 3 parlamento basın kartı ve bazı gazetecilerin pasaportları iptal edildi” (RSF, 2016a;).(Bedir, 2017:284). Dünyada özgürlük hareketlerini inceleyen Freedom House'nin 2019 raporuna göre de⁷³, Türkiye son yıllarda sivil

⁷³ “Turkey” (2019). Freedom House. Erişim Adresi: <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/2019/turkey> , 5 Mayıs 2019.

özgürlükler ve siyasi haklar bakımından en çok puan kaybeden ülkelerden birisi haline gelmiştir. Bu durum Türkiye’yi ‘kısmen özgür’ ülkeler arasından ‘özgür olmayan ülkeler’ arasına geriletmiştir. Freedom House bu gerilemenin başlıca nedenleri olarak 15 Temmuz Sonrası uzun süren OHAL dönemini, 2017’deki anayasa değişimini, muhalif akademisyen ve gazetecilerin tutuklanmalarını göstermektedir. (Bkz: Şekil 14)

Şekil 14: Türkiye Yıllara Göre Özgürlük Puanı



Kaynak: Freedom House, 2019 (Puanlama: 1: Özgür – 7: Hiç Özgür Değil)

Şekil 14’te görüldüğü üzere, Türkiye 2003-2016 yılları arasında uzun bir süre 3 ve 3,5 puanları arasında gezinerek ‘kısmen özgür’ ülkeler arasında ilerlerken, 2017 yılı itibarıyla hızlı bir puan kaybı yaşayarak ‘özgür olmayan ülkeler’ kategorilerine gerilemiştir.

Ayrıca, Jessica Doyle’nin 38 STK ile görüşerek 2017 yılında yayınladığı çalışma da devletin bazı gruplar üzerindeki baskısını bize açıkça göstermektedir (Doyle, 2016). Doyle’nin çalışmasında İslami STK’ların (%87,5) önemli bir kısmı devletten herhangi bir baskı görmediğini belirtirken, feminist (%75) ve Kürt temelli STK’ların (%77,8) çoğunluğu ise devletten zaman zaman baskı gördüklerini belirtmektedir. Bu baskılar kendini bazen sansür olarak gösterirken, bazen de ekonomik tehditler ve gözaltına alma olarak göstermektedir (2016:254-255).

Bu raporlar ve çalışmalar gösteriyor ki, demokratikleşme çabalarına rağmen Türkiye’de STK’lar hala devlet müdahalesine maruz kalmaktadır. Bu doğrultuda, AB

sürecinde yakınlaştığımız liberal değerlerden uzaklaşma eğilimi de kendini göstermektedir. Artık Batı ve AB ile ilişkilerimiz iyice durağan bir noktaya gelmiştir.

Lewis'e göre (2013:327), sivil toplumun kendiliğinden bir demokratik yapısı yoktur ve içinde yer aldığı siyasal kültürün değerlerini de paylaşmaktadır. Bu yüzden sivil toplum, otoriter rejimleri de yeniden üretme tehlikesini içinde taşımaktadır. İslami STK'lar bu noktada bir karar vermek zorundadır; devlet merkezli politikaları destekleyerek '*hükümetin STK'larına*' mı dönüşecekler ya da sivil toplumun canlı ortamı yaratılması doğrultusunda özerk STK'lar olarak kalarak çoğulcu ve demokratik yapıyı mı destekleyeceklerdir? Eğer İslami eğilimli STK'lar diğer düşünce yapısındaki STK'ları 'öteki' olarak görmeyerek, onlarla müzakere yoluna gitmeye karar verirse toplumsal alanda çoğulculuk ve demokratikleşme hareketleri yükselerek devam edecektir. Aynı şekilde, toplumun genelini kucaklayıcı bir tutum takınırlarsa, İslami STK'ların da kamusal alanda görünmesini sağlayan demokratikleşme hareketlerine geri dönüş yolunda önemli bir rol oynayacaklardır. Bu sayede 2000'li yılların başındaki özgürlükçü ve uzlaşmacı döneme bir geri dönüş olacak ve Türkiye'de demokratikleşme hareketlerinin hızlanmasında önemli bir rol oynayacaklardır.

SONUÇ

Tarih boyunca çeşitli kavramlarla ilişkilendirilerek ya da özerk bir şekilde tanımlanmaya çalışan sivil toplum kavramı yapısal dönüşümler yaşamaya devam etmektedir. Antik Yunan'dan beri tartışıl原因en sivil toplum kendi içinde önemli değişimler de yaşamıştır. Bu çalışmada sivil toplumun yaşadığı değişimler John Keane'nin açıkladığı toplumsal evreler ile ele alınmıştır. İlk aşamada, Thomas Hobbes ve John Locke gibi düşünürlerin sivil toplumu siyasal toplumla özdeşlendiklerini görmekteyiz. Bu dönemde toplumsal sözleşmelerin yükselişi ile beraber sivil toplum paradigmasının yükselişini görmemize rağmen, sivil toplum kavramının yeterince kuramsallaşmadığını fark etmekteyiz. İkinci aşamada ise sivil toplum kendine özgü dinamikleri ile tartışılmaya başlanmış ve özerk gruplar devlete karşı kendilerini savunmaya başlamışlardır. Bu aşamanın en önemli aktörleri ise İskoç Aydınlanmacılar olmuşlardır. Üçüncü aşama ise sivil toplum kavramının kuramsallaşması adına önemli bir dönüm noktası olmuştur. Mardin'in de dediği gibi (2003:10), sivil toplum etrafında kümelenen kavramların kuramsallaşması Hegel ve Marx ile yoğun bir seviyeye ulaşmıştır. Bu aşamada sivil topluma karşı devlet anlayışı ortaya çıkarken, sivil toplumun devlete karşı aşırı özerk bir şekilde bırakılmasının toplumsal gruplar arasında eşitsizliğe yol açabileceği konuşulmuştur. Özellikle Marx, sivil toplumun devleti bile düzenleyen bir yapı barındırdığına işaret ederek, sivil toplum kavramını kendi teorik bağlamında altyapıya yerleştirmiştir (Keane, 1993). Bu aşamada, son olarak Gramsci de sivil toplumu tamamen devletten ayrı bir alan olarak görmemekte, hegemonya yolunda rıza uğrağı olarak görmektedir (Bobbio, 1993:102). Sivil toplumu egemen sınıfın kültürel hegemonyayı yeniden ürettiği bir uğrak olarak gören Gramsci, siyasal düşüncesini inşa ederken sivil toplumu kilit bir rolde kullanmaktadır. Son aşamada ise, üçüncü aşamanın aksine devlete karşı sivil toplum anlayışı tekrar yükselişe geçmiş ve günümüzdeki anlamına yakın bir hale gelmeye başlamıştır. Öncülüğünü Tocqueville'nin yaptığı bu aşamada, demokratik ve özgürlükçü bir yapının ortaya çıkmasında özerk sivil toplumun mutlak gerekliliğinden bahsedilmektedir (Keane, 1993:79). Bu doğrultuda ise devlet ve sivil toplumun birlikteliğinin tehlikesine dikkat çekilmektedir.

Sivil toplum kavramı tarihsel süreç içerisinde birçok dönüşüm yaşasa da 1980'ler ile beraber günümüzdeki anlamına kavuşmuştur. Özellikle totaliter ve otoriter iktidarla karşı bir demokratikleşme aracı olarak akademik alanda tekrar yükselişe geçen sivil toplum, son dönemde liberal değerlerin en önemli destekleyicisi haline gelmiştir. Diğer taraftan, Batıda yaşanan refah devlet krizi ile birlikte devlet kurumları ekonomik ve toplumsal alandan yavaş yavaş çekilmeye başlamış, bu sayede sivil toplum toplumsal sorunları çözmek adına en önemli aktör olarak kendini göstermiştir. Bu süreçte sivil toplum kuruluşları sosyal devletin bıraktığı alanları doldurarak, hem ulusal hem de uluslararası alanda yeni aktörler olarak görev alma imkanı bulmuşlardır. Bu çalışmada görülmüştür ki, modern sivil toplumun oluşumunda Batının tarihsel gelişimi ve Batılı tarihsel düşünürler merkezi bir noktadadır. Bu doğrultuda, Batıda gelişen liberal değerlere uygun bir şekilde sivil toplum kavramı kendini yeniden üretmektedir. Ancak, Foucault, Althusser gibi modern düşünürler liberal sivil toplumun da içinde birçok eşitsizliği ve güç ilişkisini barındırdığına inanmaktadır (Foucault, 2015; Althusser, 2014). Foucault gibi düşünürler sivil toplumu politik iktidarın kaynağı olarak gördükleri için sivil toplumu iktidardan bağımsız bir alan olarak görmezler (Foucault: 2015:249). Fraser da dominant bir sınıfın olduğu yerde sivil toplumun mümkün olmayacağını söyleyerek, liberal sivil toplumun sahip olduğu sınırlılıkları ortaya koymaktadır (2010:106). Bu çalışmamız da Foucault ve Fraser'in düşüncelerini destekler bir şekilde, sivil toplumun hâkim ideoloji ve siyasi iktidar ile yakınlığını ortaya koymaktadır.

Sivil toplumun değişen yapısına ve dinamiklerine Türkiye özelinden baktığımızda ise Türkiye'de sivil toplum kavramının tarihsel köklerinin en az Osmanlı Devleti'ne kadar uzandığını görmekteyiz. Bu yüzden, bu çalışmada Osmanlı'da sivil toplum potansiyeli taşıyan kurumlar ve sistemlere özel bir önem verilmiştir. Osmanlı'da güçlü devlet geleneği ve patrimonyal yapı sivil toplumun oluşması önünde önemli engeller gibi gözükmemektedir, ancak bu duruma rağmen sivil toplum potansiyeli taşıyan kurumlar Osmanlı yapısı içinde kendini güçlü bir şekilde göstermiştir. Bu yapılardan en önemlileri vakıflar, loncalar, dini kurumlar ve 'milletler' sistemi olmuştur. Bu çalışmada, özellikle vakıfların Osmanlı'da geniş bir hizmet alanına sahip olduğunu görmekteyiz. Osmanlı'da sosyal hizmetlerin önemli bir bölümünün vakıflar tarafından karşılanması, toplum içinde vakıflara ayrı bir

değer katmaktaydı (İnalçık, 2010:171). Diğer taraftan, vakıfların Osmanlı'da hâkim olan dini kültür ve kimliğe yakın bir yapıda olması vakıfların dini vecibelere uygun bir şekilde faaliyet göstermesini sağlamaktaydı. Vakıflar sayesinde Osmanlı'da İslami ve muhafazakâr yapı yeniden üretilmekteydi. Aynı zamanda, vakıflar aracılığıyla dini değerlere uygun şekilde hayırseverlik ve yardımlaşmanın yüceltilmekte olduğunu görmekteyiz. Bu çalışmada açıkça görülmektedir ki, Osmanlı Devleti'nde önemli bir yer tutan vakıf kültürünün getirdiği hayırseverlik ve dayanışmaya dayanan sosyal yardımlar son dönemlerde Türkiye'de sivil toplumun dönüşümünde hala önemli bir yer tutmaktadır. Bu yönden Osmanlı dönemindeki yoğun değerler Türkiye'de sivil toplumu anlamak için son derece önemlidir. Ancak, Osmanlı'da sivil toplum yapısının Batılı değerlere benzer bir şekilde devlet-sivil toplum ayrımına dayanmamakta olduğunu görmekteyiz. Bu kurumların kontrolü sultan ve onun temsilcileri tarafından sıkı bir şekilde yapıldığı için bu yapıların özerk kurumlar olmadıklarını söyleyebiliriz. Osmanlı Devleti'ndeki yapılanmalar modern sivil toplumun normatif yapısıyla da bir benzerlik göstermediği için, çoğulcu yapılar ortaya çıksa bile bu yapıların üstündeki otoriter yapı modern sivil toplumun gelişmesine izin vermemiştir. Modern sivil toplumun iktidara karşı bir başkaldırı yaratma potansiyeli her zaman göz önünde tutulmuştur. Ayrıca, vakıfların ve diğer yapılardan görüldüğü üzere, Osmanlı toplum yapısında bireycilikten çok cemaatçilik öne çıkmaktadır. Bu olgular Batılı modern sivil toplumun yükselen değerleriyle benzerlik göstermemektedir.

Diğer taraftan, Çaha'ya göre Osmanlı'nın modernleşme çabaları döneminde sivil toplum unsurlarının canlanması beklenirken, bu dönemde yine merkeziyetçi devlet sivil toplumun üzerine ağırlığını koymuştur (1994:49). Sivil toplumun altyapısını oluşturmasını gereken reformlar, daha merkeziyetçi bir devlet yaratmıştır. Bu merkeziyetçi yapı Tek Parti döneminde de devam etmiştir. Yukarıdan modernleşmeci politikalar nedeniyle sivil toplum kendini yeterince geliştirme fırsatı bulamamıştır. Sivil toplumun devlet eliyle geliştirilmeye çalışması modern sivil toplumun değerlerine ters bir durum olarak kendini göstermektedir. Modern sivil toplum kavramı yapısı gereği devlet eliyle kurulamayacak bir yapıdadır. Çünkü geçirdiği dönüşümler ile birlikte özerklik modern sivil toplumun odak noktasını oluşturmaktadır. Aynı şekilde, Osmanlı'nın son dönemlerinden beri devam eden bu

gelenek uygulanan reformların tabana doğru yayılmasını da sınırlandırmaktaydı. 1950’lerde Çok Partili döneme geçiş ile birlikte serbest piyasa ekonomisine eklenme süreci ve çevrenin merkeze yaklaşması sivil toplumu bir miktar canlandırmış ancak 1980’lere kadar modern sivil toplumun ortaya çıkması yolunda önemli değişiklikler yaşanmamıştır.

24 Ocak Kararları doğrultusunda ekonomik alanda yoğunlaşan neo-liberal hamleler ile birlikte Türkiye’de sivil toplumun yapısında önemli dönüşümler yaşanmaya başlamıştır. Tüm dünyada artan kimlik bazlı toplumsal hareketler ve yükselen neo-liberal politikalara paralel olarak Türkiye’de de ekonomik özgürlüklerine bir adım daha yaklaşan toplumsal gruplar, ekonomik özgürlüklerini yakaladıkça kamusal alanlarda kendilerini gösterme şansını yakalamıştır. 1980 sonrası toplumun farklı gruplarından devlete karşı talepler hızla artmaya başlamıştır. Bu dönemde kadın hakları, dini hakları, çevre hakları ve etnik hakları savunan yeni toplumsal gruplar ortaya çıkmaya başlamış ve kamusal alanda çoğulculuk kendini göstermeye başlamıştır (Çaha, 2000:275). Bu dönem sonrası tam anlamıyla demokratik bir kamusal alandan veya sivil toplumdan bahsedese bile, liberal ekonomiye geçiş çabaları sivil toplumun da gelişmesine yaramıştır. Bu noktada Türkiye’de dini muhafazakâr hareketler sahip oldukları toplumsal değerler ve kökler sayesinde diğer gruplara nazaran daha çok öne çıkmaktadır (2000:275). Anadolu sermayesi yükseldikçe dini muhafazakâr gruplar ve cemaatler hem sivil hem de siyasi alanda kendilerini çok daha rahat bir şekilde göstermeye başlamışlardır. 1990’lar ile birlikte dini muhafazakârlık gittikçe sivilleşmeye başlamış ve kendi muhafazakâr değerlerini toplumun her alanına yaymaya başlamıştır. Bu çalışmada net bir şekilde görüldüğü gibi, 1990 sonrası muhafazakâr kuruluşların kabul ettikleri küresel değerler ile birlikte kamusal alanda görünürlükleri de gittikçe artmaya başlamıştır. Muhafazakâr kuruluşların kabul ettikleri değerler küresel değerlere uygun bir şekilde yükseldiği için muhafazakârlık sistemle daha uyumlu bir hale gelmiş ve toplum üzerinde kendi hegemonyasını yoğunlaştırmaya başlamıştır.

Türkiye’de 1980’lerde başlayan sivil toplum konusunda olumlu değişim 2000 sonrasında da hızla devam etmiştir. 2000’lerin başlarında başlayan demokratikleşme süreci sayesinde farklı toplumsal gruplar kamusal alanda kendini ifade etmeye başlamıştır. Uygulanan AB reformları ile birlikte sivil alandaki farklılık artarken,

sivil toplumun faaliyet alanları da genişlemeye başlamıştır. Bu doğrultuda, AB süreci hem siyasi hem de sivil alanda demokratikleşme sürecine önemli katkılarda bulunmuştur. Bu çalışmada AB sürecinin göreceli de olsa sivil toplum kuruluşları ile işbirliğine olanak tanıdığını görmekteyiz ve bu sayede demokratikleşme adına da önemli adımlar atılmış olduğunu görmekteyiz. Örneğin, CIVICUS ve TÜSEV'in 146 STK yöneticisi ile görüşerek 2011'de hazırladığı Sivil Toplum Endeksi Projesi'ne (STEP) göre, STK yöneticilerinin yarısı AB sürecinin demokrasiye önemli ölçüde olumlu etki yaptığını düşünmektedir. Yöneticilerin %45'i AB sürecinin demokrasiye olumlu etki yaptığını düşünmektedir (Bkz: Şekil 3). Ayrıca AB reform sürecinde dernekler ve vakıflar hakkında hayata geçirilen kanun ve düzenlemeler ile birlikte sivil toplum kuruluşlarının kamusal alanda daha görünür olmasına olanak tanınmıştır. Uygulanan kanun ve düzenlemeler ile STK'ların gelişimi adına güçlü bir altyapı oluşturulamaya çalışılmıştır. Çalışmada görüldüğü üzere, AB reform sürecine eşlik eden neo-liberal politikalar ise ekonomide de olumlu bir hava estirmiş ve bu sayede ekonomi grupları kamusal alanlarda kendilerini daha özerk bir şekilde göstermeye başlamıştır.

Artan neo-liberal politikalar ile birlikte küresel gelişmelere benzer bir şekilde Türkiye'de de sosyal haklar yerini sosyal yardımlara bırakmış, toplumsal refahı yükseltmek amacıyla sivil toplum kuruluşlarına önemli görevler düşmeye başlamıştır. Dolayısıyla, bu çalışma doğrultusunda neo-liberal politikalar sivil toplum kuruluşlarının toplumsal alanda önemli aktörler haline gelmesi için onları profesyonelleşme ve uzmanlaşmaya zorlamaya başlamıştır da diyebiliriz. Sosyal hakların yerine toplumsal alanda artan dayanışma ve yardımlaşma kültürü bu dönemde kendini siyasi ve sivil alanda göstermeye başlamıştır. Dayanışma ve yardımlaşma kültürü Osmanlı'da vakıflardan kalma bir cemaat ruhu özelliği taşıdığı için (Karpas, 2006), toplum bu sayede geleneklerine bir geri dönüş süreci de yaşamıştır. Bu kapsamda devletin kurumları yerel yönetimler, vakıflar ve dernekler ile bir işbirliğine giderek, Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Vakıf'larını tekrar canlandırmıştır. Bu vakıflar aracılığıyla yoksullukla mücadele edilmeye başlanmıştır. 2003 yılında Yardım Vakıfları tarafından yapılan yardım miktarı 650 milyon TL civarında iken, bu rakam 2016 yılında 5 milyar TL'lere kadar çıkmıştır (Bkz: Tablo 2). Türkiye'de sivil toplumun yapısal dönüşümünde küresel ve liberal değerlerin

önemli bir etkisi olduğu aşikârdır ancak Türkiye bu dönemde geçmişinden gelen toplumsal değerlerini de bu dönüşüme entegre etmeyi başarmış gözükmektedir. Osmanlı'dan gelen vakıf kültürünün devamı niteliğinde gözükten bu yapılar, geleneksel değerlerin de devam etmesini sağlamaktadır. Görüldüğü üzere, bu çalışmada sivil toplumun yapısal dönüşümünün ülkeden ülkeye veya kültürden kültüre değişebileceği Türkiye özelinden gözler önüne serilmiştir. Çalışmamız doğrultusunda söyleyebiliriz ki, son dönemde sivil toplum kuruluşların yeni misyonlarına ilişkin yönetim anlayışı olan 'yönetişim' kavramı Türkiye'de SYDV'ler aracılığıyla kendini göstermektedir. Bu sayede neo-liberal politikaların eksik bıraktığı alanlar doldurulurken, aynı şekilde hayırseverlik ve dayanışma anlayışı da bu sayede devam ettirilmektedir. Bu doğrultuda, Türkiye'de toplumsal alanda liberal ve muhafazakârlar arasında olumlu bir birliktelik kendini göstermeye başlamıştır.

Diğer taraftan, sosyal yardımların toplumsal seviyede öne çıkması, İslami muhafazakâr STK'ların toplumsal alanlarda daha görünür hale gelmesine de neden olmuştur. Çünkü Türkiye'de hayırseverlik faaliyetleri dini değerlerle çok yakın bir ilişkidir. TÜSEV'in 2016 yılında yaptığı araştırmaya göre, katılımcıların %33'ü hayırsever faaliyetlerini dini vecibelerini yerine getirmek için yapmakta, %20'si ise toplumsal gelenek ve görenekleri yerine getirmek için yapmaktadır (Bkz: Şekil 8). Türkiye'de yardımlaşma ve dayanışma kültürünün dini ve geleneksel değerlerle yakın olması muhafazakâr sivil toplumların sosyal yardım alanında diğer gruplara nazaran bir adım öne çıkmasını sağlamaktadır.

Muhafazakâr sivil toplum kuruluşları ise neo-liberal politikaların neden olduğu bu şansı iyi değerlendirerek, bu dönemde küresel sürece entegre olarak profesyonelleşme ve uzmanlaşma yoluna gitmişlerdir. Diğer bir deyişle söylememiz gerekirse, küreselleşme ve neo-liberalizm muhafazakâr STK'ları uzmanlaşma ve profesyonelleşmeye itmiştir. Çalışmamızda da görüldüğü gibi, siyasi kurumlardan beklenen görevleri ve faaliyetleri, bu kuruluşların temel faaliyet konuları olarak ele aldığını görmekteyiz. Bu doğrultuda, muhafazakâr STK'lar küresel sisteme ve değerlere entegre olarak toplumsal alanda etkilerini de genişletmeye başlamışlardır. Çalışmamızda ele aldığımız Türkiye Gönüllü Teşekküller Vakfı ise Türkiye'de muhafazakâr STK'ların profesyonelleşmesine önemli bir örnektir. Kendini

“Türkiye’nin en geniş katılımı sivil toplum kuruluşları platformu” olarak tanıtan merkezi bir yapıdan bulunan TGTV, bünyesinde farklı alanlarda uzmanlaşan önemli kuruluşlara sahiptir. Bünyesinde acil sosyal yardım, eğitim, sağlık ve ekonomi gibi alanlarda uzmanlaşan birçok kuruluş bulundurmaktadır. Bünyesinde birçok kurumu bulunduran TGTV’nin muhafazakâr kuruluşlar adına bir şemsiye görevi gördüğünü görmekteyiz.

Türkiye’de bireysel bağış oranının çok düşük seviyelerde kalması ve yapılan bağışların da çoğunlukla geleneksel yollardan yapılması nedeniyle Türkiye’de STK’ların maddi kaynak yaratma sorunsalı göze çarpmaktadır (Bkz: s.147-148). Bu doğrultuda, 1990’lı yıllardan beri yükselişe geçen Anadolu Sermayesinin temsilcileri olan MÜSİAD ve ASKON gibi kuruluşlar dini sivil toplum kuruluşlarına maddi kaynak yaratma konusunda önemli bir role bürünmüş ve İslami STK’ların önemli finans kaynakları haline gelmişlerdir (Buğra, 2015:196). TGTV bünyesinde bulunan MÜSİAD ve ASKON dini dayanışma kültürünü öne çıkararak, bu vakfın içinde yer alan diğer STK’lara maddi kaynak yaratma konusunda yardımcı olmaya çalışmaktadır. Bu doğrultuda, TGTV’nin içinde bulundurduğu iş dünyasına ait dernekler bu noktada önemli bir role bürünmektedir. Bağışların az ve geleneksel yollardan yapılması nedeniyle muhafazakâr STK’lar kaynak yaratma konusunda profesyonel ve kurumsal bir yapıdan çıkarak, daha çok dini bağlar ile kaynak yaratma yoluna gitmektedir. Kuruluşlar arasında var olan güçlü dini bağları sayesinde maddi kaynak yaratma sorununu atlatmaya çalıştıkları görülmektedir.

Diğer taraftan, muhafazakâr sivil toplum kuruluşları küreselleşen dünyaya uygun bir şekilde yeni medya araçları ile profesyonel ve kurumsal olarak bağış toplamaya da devam etmeye çalışmaktadır. Çalışmamız kapsamında odaklandığımız muhafazakâr STK’lardan İHH, Deniz Feneri, Yeryüzü Doktorları, TÜRGEV ve Ensar Vakfı gibi kuruluşların internet sitelerine baktığımızda tümünün çevrimiçi bir şekilde bağış topladığını görmekteyiz. Bu STK’lar çevrimiçi yoluyla özellikle kurban, fitre, zekat veya burs bağışları toplayarak gelirlerini arttırmaya çalışmaktadır. Muhafazakâr STK’lar arasında yaşanan bu gelişmenin küresel dünyaya entegre olma konusunda önemli adımlar olduğunu söyleyebiliriz. Yeni medya araçlarını kullanarak örgütlerini daha görünür hale getirirken, bağışlarını da arttırma şanslarına sahip olmaktadır.

Ayrıca, TGTV bünyesinde bulunan ve acil sosyal yardım alanında uzmanlaşmaya giden en önemli kuruluşlar İHH ve Deniz Feneri olarak gözükmektedir. TÜSEV'İN 2016 yılında yaptığı araştırmaya göre (2016:63), Türkiye'de faaliyet gösteren vakıf ve dernekler arasında insanların en başta aklına gelen İslami STK'lar sırayla İnsani Yardım Vakfı (%2,5) ve Deniz Feneri Derneği (%1,3) olmuştur. Bu kapsamda bu kuruluşlar çalışmaya eklenmiştir. İHH ve Deniz Feneri özellikle yoksullukla mücadele kapsamında gıda, giysi ve ilaç yardımlarına odaklanmaktadır. Ayrıca, insanların en başta aklına gelen STK'lardan ikisi oldukları için de yıllar içinde gelirlerini arttırmaya devam etmektedirler (Bkz: Tablo 3 & Tablo 4). Ayrıca bu STK'lar muhafazakâr sivil toplumların profesyonelleşme ve uzmanlaşma sürecinin hangi seviyelere geldiğini görmek için önemli örneklerdir. Çünkü İHH ve Deniz Feneri Dernekleri bünyelerinde yoksullukla mücadele adına araştırma merkezleri de bulundurmaktadır. İNSAMER ve DESAM adıyla faaliyet gösteren bu merkezler, yoksulluğu ve insani krizleri araştırma misyonu taşımakta ve yoksullukla alakalı küresel bazda kamuoyu oluşturmaktadır. Bu kuruluşlar profesyonel bir şekilde yayınladıkları raporlar, dergiler ve dokümanlar ile kamuoyu üzerinde baskı yaratma amacını taşımaktadırlar.

Türkiye'de muhafazakâr STK'ların uzmanlaştığı bir diğer önemli alan ise eğitim alanıdır. Çalışma kapsamında ele aldığımız vakıflar ise TÜRGEV ve Ensar vakfı olmuştur. Bu vakıflar özellikle burs vererek, yurt, okullar ve kültür merkezleri inşa ederek faaliyet göstermektedir. Bu faaliyetler ile özellikle yoksul çocuklara eğitim şansı sağlanmaya çalışılmaktadır. Ayrıca, bu vakıflar seminerler, konferanslar, paneller ve atölyeler de düzenleyerek eğitim faaliyetlerine devam etmektedirler. Bu eğitim faaliyetleri 'tarihsel misyonlara' ve 'dini değerlere uygun' (Bkz: s.159) bir yapıda kendini göstermektedir. Tuğal'a göre (2011:241), bu İslami eğilimli STK'lar alternatif hegemonya projesine ulaşma yolunda önemli bir destek verdiği için, muhafazakâr STK'lar arasında da özel bir öneme sahiptir. Muhafazakâr STK'lar TÜRGEV ve Ensar vakfı gibi kurumlar sayesinde kendi *organik aydınlarını* yetiştirme şansını yakalamaktadır. Bu sayede dini muhafazakâr hegemonyanın gelecekte toplumun her alanında daha güçlü olmasını hedeflemektedir. Ayrıca, bu kuruluşların kendi sitelerinde misyonlarını açıklarken, özellikle tarihsel değerlere, miraslara, geleneklere ve dini kavramlara yer vermesi yükselen muhafazakâr

hegemonyayı görmemiz adına önemli örneklerdir. Çalışmamızda da görüldüğü üzere, bu vakıfların dini muhafazakârlığın kültürel hegemonyaya sahip olması yolunda stratejik bir öneme sahip olduğunu açıkça görmekteyiz.

Bu dönemde muhafazakâr STK'lar sosyal yardımlarını uluslar ötesine de taşımışlardır. Bu sosyal yardımlar Türkiye dış politikasına paralel olarak İslami bölgelere ve eski Osmanlı topraklarında yoğunlaşmıştır. Muhafazakâr STK'ların uluslararası faaliyet alanlarına baktığımızda tarihi değerlerin ve coğrafi faktörlerin kilit rollerde olduğunu görmekteyiz. Bu doğrultuda, Foucault'cu düşünceye benzer bir şekilde, Türkiye'de hala sivil toplumun iktidardan bağımsız bir alan olarak görmemiz mümkün görünmemektedir. TGTV'nin bünyesinde bulunan Yeryüzü Doktorları ve tekrar İHH bu kapsamda öne çıkmaktadır. İHH acil sosyal yardım alanında öne çıkarken Yeryüzü Doktorları ise özellikle sağlık alanında kendini göstermektedir. Yeryüzü Doktorları faaliyetleri kapsamında birçok ülkede ameliyatlara, muayeneler, sağlık taramaları ve koruyucu sağlık projeleri gerçekleştirmektedir. Uluslararası alanda çalıştığı için de Türkiye'ye küresel bir itibar kazandırmaktadır. Çaha bu uluslararası faaliyetlerin Türkiye'nin küresel bir aktör olması adına önemli yatırımlar olarak görmektedir (2005:492). Çünkü bu sayede Türkiye'ye özgü değerler gittikçe uluslararasılaşmaktadır. Bu kapsamda küreselleşme ile gelen değişim ile birlikte Türkiye'de STK'ların yurt dışına yaptıkları yardım rakamları her geçen yıl artmaktadır. Türkiye Kalkınma Yardımları Raporuna göre, Türkiye'deki STK'lar 2007 yılında yurt dışına 45 milyon dolarlık yardım yapmışken, bu rakam 2017 yılında 707 milyon dolara kadar çıkmıştır (Bkz: Tablo 5). Bu rakamlar kendi başına bile Türkiye'de STK'ların son dönemde uluslararasılaşmaya ne kadar önem verdiğini göstermektedir. Özellikle Orta Doğu'da devam eden iç çatışmaları düşündüğümüzde, bu yardımlar aracılığıyla Türkiye devlet olarak da itibar kazanarak, çatışmalarda önemli bir aktör hale geldiğini görmekteyiz. Bu doğrultuda, sivil toplumun siyasi aygıtların lehine çalışması dikkat çekicidir.

Türkiye'de STK'ların yaşadığı kurumsallaşma ve uluslararasılaşma süreci istihdam konusuna da önemli bir etkide bulunmaktadır. Yaşanılan bu süreçler ile beraber daha eğitilmiş, yabancı dil bilen, alanında uzman kişiler STK'larda istihdam edilmeye başlanmıştır (Tuğal, 2011:178). Bu doğrultuda son dönemde STK'larda istihdam edilen profesyonel sayısı da önemli bir şekilde artış göstermeye başlamıştır.

Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğü'nün sitesinden derneklerde çalışan personel sayısına baktığımızda görüyoruz ki, 2005 yılında derneklerde tam maaşlı çalışan personel sayısı sadece 477 iken, 2018 yılında derneklerde tam maaşlı çalışan personel sayısı 41.603'e kadar çıkmıştır. Bu gerçekten çarpıcı bir gelişmedir, aynı zamanda Türkiye'de STK'ların son dönemde istihdam konusunda yaşadığı profesyonelleşmeyi de açıkça bize göstermektedir. Türkiye'de gönüllülük faaliyetlerinin son derece düşük olduğunu düşündüğümüzde (halkın sadece %9'u gönüllü faaliyetlere katılmaktadır, bkz: s.167-168), istihdam konusunda yaşanan profesyonelleşme süreci Türkiye'de sivil toplumun gelişimi ve daha görünür olması adına önemli bir gelişme olarak kendini göstermektedir diyebiliriz. Ancak, Türkiye'de gönüllülük oranının çok düşük oranlarda kalması, sivil topluma katılım düzeyinin de ne kadar aşağı seviyelerde olduğunu göstermektedir. Ayrıca, profesyonelliğin sivil toplumun önemli esaslarından olan gönüllülük bilinci ile çatışma halinde olduğunu düşünürsek, bu durumun sivil toplumun doğasına zarar vermekte olduğunu da bu noktada eklemek zorundayız.

Diğer taraftan yaşanan demokratikleşme hareketlerine paralel olarak artan sosyal yardımlara ciddi eleştiriler de gelmektedir. Özellikle muhafazakâr STK'lar sosyal yardımlar üzerinden daha görünür hale gelse de, Metin bu yardımların toplumsal sorunlara herhangi bir çözüm bulmadığını ve sadece sorunların kronikleşmesine neden olduğuna inanmaktadır (2011:186). OECD ülkeleri arasında yoksulluk oranına baktığımızda (Bkz: Şekil 12), bu eleştirilerin bir bakıma haklı olduğunu da görmekteyiz. Türkiye %17,2 olan yoksulluk oranı ile birçok OECD ülkesinin çok gerisinde kalmaktadır. Gramsci ve Foucault'nın teorik diliyle konuşma gerekirse, neo-liberal hegemonyanın içindeki çelişkiler hayırseverlik ve sivil toplum kavramları sayesinde gizlenmeye çalışılmaktadır da diyebiliriz. Sivil toplum kuruluşları ise sadece yoksullukla mücadeleye odaklanarak, kendilerini devleti tamamlayıcı bir göreve indirgemektedirler. Aynı şekilde, Buğra da STK'ların sosyal yardım alanında artan rolünün sosyal hakların oluşturulmasında birer engel olduğunu düşünmektedir (2008:255). Hak temelli politikaların oluşturulmasında STK'ların ve toplumsal grupların devlete çağrı yapması gerektiğini belirtmektedir. Çünkü bu dönemde sivil toplum kuruluşları niceliksel olarak bir artış gösterse bile ülke içinde demokratikleşmeye etkileri ve politika oluşturma süreçlerine katkıları hala önemli

seviyelere ulaşamamıştır. Çalışmamızda açık bir şekilde gözükmektedir ki, STK'ların politika oluşturma süreçlerine katılım yolları hala gelişmemiştir. Diğer taraftan, bu dönemde, her ne kadar neo-liberal politikalar doğrultusunda sosyal yardımlar STK'lara bırakılmak istense de, bu yaklaşım toplum içinde daha karşılıklı bulmamış gözükmektedir. TÜSEV'in 2016 yılında yaptığı çalışmada, katılımcıların %44'ü hala yoksullara yardımın devletin görevi olduğunu düşünmektedir. Yoksullara yardım STK'ların görevidir diyenlerin oranı ise sadece %4'te kalmaktadır (Bkz: Şekil 11). Bu cevaplar Türkiye'de neo-liberal yaklaşımın hala tam oturmadığını ve 'geleneksel' devlet kurumuna inancın hala sürdüğünü destekler niteliktedir.

Son olarak, son dönemlerde hem siyasi hem de sivil alanda demokratikleşme hareketlerinden önemli sapmalar görülmeye başlamıştır. Bu dönemde, muhafazakâr STK'ların gittikçe siyasi iktidar ile yakınlaşıp, politize olması demokratikleşme hareketlerini yavaşlatan bir durumdur. Bu durum özerk olması beklenen 'ideal' modern sivil toplum tanımıyla da bağdaşmamaktadır. Örneğin, içinde İHH, Deniz Feneri Derneği, TÜRGEV ve Ensar Vakfı'nı bulunduran Milli İrade Platformu her seçim süresince siyasi iktidarı destekleyen bildirimlerini resmi sitelerinden paylaşmaktadır (Bkz: s.174) Bu durum sivil toplum kavramını siyasi amaçlar uğruna suiistimal etmektedir. Çünkü siyasi iktidara olan bu yakınlık, son dönemde önemli bir yükselişe geçen sivil toplum kuruluşlarının otonom yapılarına potansiyel bir tehdit olarak gözükmektedir. Ayrıca, siyasi iktidar ile oluşan bu yakın ilişkiler sivil alanda da kutuplaşmayı arttırıcı bir işlev görmekte ve demokratikleşme sürecini olumsuz anlamda etkilemektedir. Milli İrade Platformu örneğine benzer bildirimler toplumsal alanda yakalanan çoğulculuğu engelleyici bir yapıda olarak kendini göstermektedir. Son dönemde kuruluşların küresel değerleri görece olarak yakalamaya başladığı gözükse de, bu bildirimler doğrultusunda diyebiliriz ki, modern sivil toplumun önemli dinamikleri olan çoğulculuk ve uzlaşmadan uzaklaşıldığı görülmektedir. Özellikle geleneksel muhafazakâr değerler üzerinden çoğulculuğu ve farklılığı reddedecek söylemler demokratikleşme sürecinin tekrar yükselişe geçmesi adına önemli engeller olarak kendini göstermektedir. Aynı şekilde, merkezi otorite tarafından sadece belirli kuruluşların desteklenmesi farklı görüşlere sahip kuruluşlar arasındaki güç dengesini de olumsuz bir derecede etkilemektedir. Devletin sivil toplum kuruluşları arasında bir taraf tutmaktan çok, bir 'hakem' görevi görmesi

gerekmektedir. Toplumun her kesiminden bireylerin ve grupların kamusal alanda kendini göstermesinin son derece önemli olduğunu düşünürsek, belirli kesimin hegemonyası altında gelişen siyasi ve sivil alanın toplumsal alana birçok sınırlılık getireceği aşîkârdır.

Ayrıca, 15 Temmuz sonrası yaşanan OHAL süreci ile birlikte siyasi iktidarın toplumsal alanı kontrol etmek adına baskıyı arttırması, sivil ve siyasi alanların da gün geçtikçe liberal değerlerden uzaklaşmasına neden olmaktadır. Bu doğrultuda, uluslararası kuruluşlar Türkiye’de artan baskıcı yapıyı göz önüne sermektedir. CIVICUS’un raporu doğrultusunda 2019 yılı itibarıyla Türkiye ‘bastırılmış’ bir sivil topluma sahiptir (bkz: s.175-176), aynı şekilde dünyada özgürlük hareketlerini inceleyen Freedom House ise 2016 yılından beri Türkiye’nin özgürlük puanını sistematik bir şekilde düşürmektedir (Bkz: Şekil 14). Raporlar ve çalışmalardan görüldüğü üzere, 2016 yılından beri Türkiye’de demokratikleşme hareketleri krize girmiş bulunmaktadır. Mevcut iktidarın sivil toplum üzerinde artan baskısı çoğulcu yapıya zarar vermekte ve demokratikleşme hareketlerini olumsuz olarak etkilemektedir. Demokratik değerleri koruma adına, mevcut iktidar sivil toplum üzerindeki baskını göreceli olarak sınırlandırmalıdır. Diğer taraftan, bu krizden çıkmak adına özellikle muhafazakâr STK’lara önemli görevler de düşmektedir; öncelikle muhafazakâr STK’lar siyasi iktidar ile ilişkilerini bir kenara bırakarak, politize olmaktan kaçınmalıdırlar. Bu doğrultuda, sivil alanda kutuplaştırıcı söylemlerden uzaklaşıp, devlete bağımlı olmaktan kaçınmaları ve farklı değerlere sahip STK’ları da kucaklayıcı ve uzlaşmacı bir söylem içine girmeleri gerekmektedir. Bu doğrultuda, İslami STK’ların kamusal alanda görünürlüğünü sağlayan 1990’lı ve 2000’li yıllarda yaşanan demokratikleşme hareketlerine geri dönüş yolunda önemli bir adım atılacaktır. Belki, sivil alanda yaşanacak çatışma yerine uzlaşmacı yapı siyasi alanı da doğrudan etkileyecek ve Türkiye’de demokratikleşme önemli bir hızlanma sürecine girecektir. Güçlü bir şekilde çoğulcu ve uzlaşmacı yapıya sahip olan sivil toplumun siyasi alanda yaşanan kırılmaları ve krizleri düzeltebilecek potansiyeli olduğunu unutmamak gerekmektedir. Bu doğrultuda, devlet ve sivil toplumun demokratik değerleri karşılıklı kabûlü uzlaşıya açık ve hoşgörüyeye dayanan demokratikleşme projesini önemli bir derecede hızlandıracak ve yaygınlaştıracaktır. Bu bağlamda, mevcut yasaların gelişimi ile

birlikte devlet-sivil toplum ilişkisi daha demokratik bir zemine taşınmalıdır. Ayrıca, Türkiye’deki tüm farklı düşüncelerde olan STK’ların demokratik değerleri özümsemeleri gerekmekte ve bu sayede sivil toplum içindeki çoğulcu yapıyı korumaları gerekmektedir.

Sivil toplumun yapısal dönüşümüne sosyolojik bir perspektikten bakma amacıyla ele alınan bu çalışma, muhafazakâr kuruluşların küresel ve yerel değerler üzerinden gelişimini göstermektedir. Bu doğrultuda, Türkiye’de sivil toplum konusunda son dönemde yaşanan dönüşümleri anlamak adına önemli bir çalışmadır. Görece kurumsallaşma sürecine giren muhafazakâr kuruluşlar, Türkiye’de yaşanan bu dönüşümü anlamak adına önemli kuruluşlardır. Çalışmanın sonunda söyleyebiliriz ki, bu kuruluşlar hakkında daha detaylı ve uzun süreli bir çalışma önemli bir gereksinim olarak hala kendini göstermektedir. Çünkü demokratikleşme sürecine hangi doğrultuda ve ne kadar önem verdiklerini bu sayede daha net bir şekilde anlayabiliriz. Diğer taraftan, Türkiye’de STK’ların ulaşılabilir bir veri tabanı olmaması bu çalışmanın önemli bir sınırlılığı olarak kendini göstermiştir, gelecek süreçte STK’ların analiz edilebilir ve ulaşılabilir toplu bir veri tabanına sahip olması, bundan sonra sivil toplum alanında yapılacak çalışmaların niteliğini önemli bir derecede arttıracaktır. Bu noktada, STK’lar arasında toplu veri tabanı projesini önermemiz son derecede önemlidir.

KAYNAKÇA

Akboğa, S. ve Arık, E. (2018). Türkiye’de Sivil Toplum Kuruluşlarının Medyada Görünürlüğü. *İnsan ve Toplum Dergisi*, 8 (1), 37-65.

Akçeşme, F. (2013). Sivil Toplum ve Türkiye Cumhuriyeti’ndeki Yeri. *HAK-İŞ Uluslararası Emek ve Toplum Dergisi*, 2 (4), 202-225.

Akdoğan, Y. (2004). *AK Parti ve Muhafazar Demokrasi* (2. Baskı). İstanbul: Alfa Yayınları.

Akpınar, A. (2001). *Sivil Toplum*. İstanbul: Alt Kitap.

Akşit, B. (2009). İslami Eğilimli Sivil Toplum Kuruluşları ve Sivil Toplum İçindeki Konumları. A. Uysal (Ed.), *Siyasal İslam ve Liberalizm* içinde (s. 168-182). İzmir: Yakın Kitabevi.

Akşit, B., Serdar, A. ve Tabakoğlu, B. (2005). İslami Eğilimli Sivil Toplum Kuruluşları. T. Bora ve M. Gültekingil (Eds.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık* (2.Baskı) içinde (s. 664-681). İstanbul: İletişim.

Akşit, B. (2003). Sivil Toplumda Uzlaşmacı Düşünce Yaygınlaşmalı. *Sivil Toplum Dergisi*, 1 (1), 73-81.

Akşit, B., Cengiz K., Küçükural Ö., ve Tol, U.U. (2003). Türkiye ve Ortadoğu’da Sivil Toplum Tartışmaları: Sivil, “Mivil” ya da “Tivil” Toplum, *Sivil Toplum Dergisi*, 1 (3), 33-59.

Allahverdiyev, A. (2015). *Türkiye’de Yeni Sağ Politikalar*. Niğde Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Niğde.

Althusser, L. (2014). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. (A. Tümertekin, Çev.). İstanbul: İthaki.

Althusser, L. (1983). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları*. (Y. Alp ve M. Özışık, Çev.). İstanbul: İletişim.

Amir, S. Ve Kenz, A. E. (2006). *Avrupa ve Arap Dünyası*. (K. Ülker, Çev.). İstanbul: Versus.

Arslan, M. L. (2018). *Sivil Toplum Kuruluşlarında Gönüllülük: Sorunlar ve Çözüm Yolları*. İLKE Yayınları. Erişim Adresi: <https://ilke.org.tr/sivil-toplum-kuruluslarinda-gonulluluk-sorunlar-ve-cozum-yollari>, 21 Mayıs 2019.

Arslan, O. (2001). *Kuramsal ve Tarihsel Aşamalarıyla Sivil Toplum ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul: Bayrak Yayınları.

Aslan, S. (2010). Türkiye’de Sivil Toplum. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 9 (31), 260-283.

Ayar, T. (2018). Osmanlı Vakıf Geleneğinde Cihet Uygulaması. *AİBÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 18 (1), 293-322.

Balıkçioğlu, B. Ve Karacaoğlu, K. (2007). Sosyal Bir Ürün Olarak Topluma Pazarlanan Hayırseverlik: Stratejik Hayırseverlik. *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 9 (2), 121-141.

Baltacı, C. (2004). Yeni Sağ Üzerine Bir Eleştiri. *SDÜ İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 9 (2), 359-373.

Bayburt, B. Ve Duman, D. (2019). 28 Şubat Post Modern Darbesi’nin İslami Dernek ve Vakıflara Etkileri. *The Journal of Academic Social Sciences*, 64, 413-430.

Bedir, U. (2017). *Türkiye’de Muhafazakâr Düşünce Kuruluşlarının Kamuoyu Oluşturma Faaliyetleri*. Galatasaray Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, İstanbul.

Bobbio, N. (1993). Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı. J. Keane (Ed.), (E. Akın ve Diğerleri Çev.), *Sivil Toplum ve Devlet: Avrupa’da Yeni Yaklaşımlar içinde* (s. 91-118). İstanbul: Ayrıntı.

Bora, T. (2017). *Cereyanlar: Türkiye’de Siyasi İdeolojiler* (2.Baskı). Türkiye: İletişim.

Bora, T. ve Ünüvar, K. (2015). Ellili Yıllarda Türkiye’de Siyasi Düşünce Hayatı. M. K. Kaynar (Ed.), *Türkiye’nin 1950’li Yılları içinde* (s. 159-176). İstanbul: İletişim.

Bora, T. (1999). *Türk Sağının Üç Hali Milliyetçilik, Muhafazakârlık ve İslamcılık* (2.Baskı). İstanbul: Birikim.

Boratav, K. (2005). *Türkiye İktisat Tarihi 1908-2002* (9. Baskı). Ankara: İmge.

Buğra, A. ve Savaşkan, O. (2015). *Türkiye’de Yeni Kapitalizm* (2.Baskı). İstanbul: İletişim.

Buğra, A. (2008). *Kapitalizm, Yoksulluk ve Türkiye’de Sosyal Politika*. İstanbul: İletişim.

Buğra, A. (2005). *Yoksulluk ve Sosyal Haklar*. Sivil Toplum Geliştirme Merkezi Yayınları. *Erişim Adresi:* panel.stgm.org.tr/vera/app/var/files/y/o/yoksulluk-ve-sosyal-haklar-ayse-bugra.pdf , 10 Nisan 2019.

Buluş, A. (2009). Sivil Toplum Kuruluşlarına Tarihsel Bir Örnek: Osmanlı Vakıfları. *Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 16, 21-36.

Bulut, F. (2016). *Türkiye’de Sivil Toplum Kuruluşlarının Uluslararasılaşma Süreçleri*. İLKE Yayınları, *Erişim Adresi*: <https://ilke.org.tr/turkiyede-sivil-toplum-kuruluslarinin-uluslararasilasma-surecleri> , 20 Nisan, 2019.

Can, İ. (2013). Türkiye’deki İslami Eğilimli Sivil Toplum Kuruluşlarının Orta Doğu’ya Bakışı: İHH Örneği. *I. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi Bildirer Kitabı* içinde (s. 245-261), 29 Haziran-1 Temmuz 2012, Konya.

Can, İ. (2011). Küreselleşme Bağlamında İslam’ın Yeni Sivil Toplum Söylemi ve İnsani Yardım Vakfı İHH. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 29-30, 101-132.

Carnoy, Ö. (1984). *The State and Political Theory*. New York: Princeton University Press.

Chandhoke, N. (1995). *State and Civil Society: Explorations in Political Theory*. New Delhi: Sage Publications.

Çaha, Ö. (2005). Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış. T. Bora ve M. Gültekingil (Eds.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık (2.Baskı)* içinde (s. 476-492). İstanbul: İletişim.

Çaha, Ö. (2004). Muhafazakâr Düşüncede Toplum. *Liberal Düşünce*, 34, 15-24.

Çaha, Ö. (2000). *Aşkın Devletten Sivil Topluma*. İstanbul: Gendaş Kültür.

Çaha, Ö. (1999). Liberal ve Sosyalist Ülkelerde Sivil Toplum. *Liberal Düşünce*, 16, 104-128.

Çaha, Ö. (1998). Türkiye’de Sivil Toplumun Sorunları. *Liberal Düşünce*, 10-11, 22-36.

Çaha, Ö. (1996). *Sivil Kadın: Türkiye’de Sivil Toplum ve Kadın*. İstanbul: Vadi Yayınevi.

Çakmaklı, D. (2016). Rights and Obligations in Civil Society Organizations: *Learning Active Citizenship in Turkey. Southeast European and Black Sea Studies*, 17, 113-127. Erişim Adresi: <https://doi.org/10.1080/14683857.2016.1244236> , 20 Mart 2019.

Çelebi, A. (2004). Kamusal Alan ve Sivil Toplum: Siyasal Bir Değerlendirme. M. Özbek (Ed.), *Kamusal Alan içinde* (s. 237-284). İstanbul: Hil Yayın.

Çelik, A. (2010). Muhafazakâr Sosyal Politika Yönelimi: Hak Yerine Yardım – Yükümlülük Yerine Hayırseverlik. *İ.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 42, 63-81.

Çoban, B. (2006). Louis Althusser: Deliliğin Tutsaklığında Bir Dahi. B. Çoban (Ed.), *Kadife Karanlık 2: 21. Yüzyılın İletişim Çağını Aydınlatan Kuramcılar içinde* (s. 89-116). İstanbul: Su Yayınevi.

Çolak, Ç. D. (2016). Yeni Sağ'ı Oluşturan Bileşenlerin Birbiri ile Çelişen Kavramları Üzerine Bir Değerlendirme. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 44, 351-361.

Demir, G. (2011). Habermas ve Foucault: Müzakereci Demokrasi ve Yönetimsellik. *Akdeniz İ.İ.B.F Dergisi*, 22, 48-71.

Demir, Ş. ve Sesli, M. (2007). Türkiye’de Kamusal Alan Kavramlaştırılmasının Muhtevası. *Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi*, 1, 273-292.

Demirci, A. (2012). Medine Vesikası: Oluşum Süreci ve Zimmet Antlaşmalarına Etkisi. *İstem Dergisi*, 19, 253-271.

Denli, M. (2018). *Sivil Toplum Kavramı Bağlamında Türkiye’de Sivil Toplum Kuruluşları: TÜSİAD Örneği*. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Sakarya.

Diamond, L. (1994). *Rethinking Civil Society: Toward Democratic Consolidation*. Journal of Democracy, 5. 4-17.

Doğan, E. (2003). *Sendikalar ve Türkiye'nin Avrupa Birliği Siyaseti*. Akdeniz İİBF Dergisi, 3 (6), 19-43.

Doğan, İ. (2009). *Sivil Toplum Anlayışı ve Siyasal Sistemler*. İstanbul: Barış Platin.

Doğan, M. S. (2011). Vakıf Medeniyetimize Sosyal Siyaset ve Sosyoloji Açısından Bir Yaklaşım. *İstanbul Journal of Sociological Studies*, 34, 9-28.

Doyle, J. L. (2017). State Control of Civil Society Organizations: The Case of Turkey. *Democratization Journal*, 24, 244-264. Erişim Adresi: <https://doi.org/10.1080/13510347.2016.1159555> , 15 Mayıs 2019.

Duman D. ve Barut, I. (2015). İslam ve Sivil Toplum Tartışmaları Üzerine Eleştirel Bir Bakış. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8 (37), 871-879.

Duman, F. (2003). Siyasetin Güç Merkezleri-Sivil Toplum. M. Türköne (Ed.), *Siyaset* (2.Baskı) içinde (s. 347-377). Ankara: Lotus Yayınevi.

Dural, A. B. (2012). Antonio Gramsci ve Hegemonya. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 11 (39), 309-321.

El-Azm, S. C. (1998). İslamiyet Laikleşebilir Mi?. E. Özdalga ve S. Persson (Eds.), *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası* içinde (s. 22-30). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Erdoğan, M. (2004). Muhafazakârlık: Ana Temalar. *Liberal Düşünce*, 34, 5-9.

Erdoğan, M. (1998). Sivil Toplum: Bir Kavramın Anatomisi. *Liberal Düşünce*, 10-11, 5-21.

Erkan, E. (2012). Müslüman Toplumlarda Sivil Toplumun İmkânı. *Dil Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 12 (2), 195-206.

Ertuğrul, İ. (2006). AKP ve Özelleştirme. *Mülkiye Dergisi*, 30 (252), 101-132.

Foucault, M. (2016). *Entelektüelin Siyasi İşlevi* (4. Baskı). (I. Ergüden, O. Akınhay ve F. Keskin, Çev.). İstanbul: Ayrıntı.

Foucault, M. (2015). *Biyopolitikanın Doğuşu*. (A. Yayla, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Fraser, N. (2004). Kamusal Alanı Yeniden Düşünmek. M.Özbek (Ed.), *Kamusal Alan* içinde (s. 103-132). İstanbul: Hil Yayın.

Gevgili, A. (1990). *Türkiye’de Yenileşme Düşüncesi, Sivil Toplum, Basın ve Atatürk* (2.Baskı). İstanbul: Bağlam Yayınları.

Göle, N. (2011). *Melez Desenler* (4. Baskı). İstanbul: Metis Yayınları.

Gramsci, A. (2014). *Hapishane Defterleri*. (7. Baskı). (A. Cemgil, Çev.). İstanbul: Belge.

Groc, G. (2001). Milliyetçik, Sivil Toplum ve Dinci Parti: Fazilet Partisi ve Demokratik Bir Geçiş Denemesi. S. Yerasimos (Ed.), *Türkiye’de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* içinde (s. 89-132). İstanbul: İletişim.

Gün, T. (2017). İslam’da ve Müslüman Doğu Toplamlarında Sivil Toplum ve Demokrasi Kavramına İlişkin Tartışmalar. *TESAM Akademi Dergisi*, 4 (1), 155-190.

Güngör, S. (1996). Yeni Sağın Temsilcisi Olarak Hayek ve Demokrasiye Bakışı. *SDE İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 1, 213-227.

Habermas J. (2004). Kamusal Alan. M. Özbek (Ed.), *Kamusal Alan* içinde (s. 95-102). İstanbul: Hil Yayın.

Habermas, J. (2003). *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü* (5. Baskı). (T. Bora ve M. Sancar, Çev.). İstanbul: İletişim.

Habermas, J. (2001). *İletişimsel Eylem Kuramı*. (M. Tüzel, Çev.). İstanbul: Kabalcı Yayınları.

Hablemitoğlu, Ş. (2009). Medyatik Hayırseverlik ve Muhafazakârlık Popülizm Kısacasında Sosyal Haklar. *Sosyal Haklar Uluslararası Sempozyumu*, 22-23 Ekim, Antalya. *Erişim Adresi*: www.sosyalhaklar.net/2009/bildiri/hablemitoglu.pdf , 13 Mayıs 2019.

Harvey, D. (1999). *Postmodernliğin Durumu*. (S. Savran Çev.). İstanbul: Metis.

Hasdemir T. ve Coşkun, M. K. (2008). *Kamusal Alan ve Toplumsal Hareketler*. Ankara Üniversitesi SBF Dergisi, 63 (1), 121-149.

Halifeoğlu M. Ve Yetiş, M. (2013). Gramsci, Sivil Toplum-Devlet İkiliği ve Kuramsal Kökenler. *Mülkiyet Dergisi*, 37 (1), 163-188.

Hayek, F. A. V. (2018). *Kölelik Yolu* (6.Baskı). (A. Yayla ve Yıldırım Arslan, Çev.). İstanbul: Liberte.

Held, D. (2010). Habermas: Temel Kavramlar. A. Giddens (Ed.), (G. Altaylar, Çev.), *Sosyoloji Başlangıç Okumaları* (2. Baskı) içinde (s. 565-572). İstanbul: Say Yayınları.

İnalcık, H. (2010). *Makaleler 1* (5.Baskı). Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Kalaycıoğlu, E. (1998). Sivil Toplum ve Neopatrimonyal Siyaset. A. F. Keyman (ed.). *Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam* içinde (s. 114-130). Ankara: Vadi.

Karadağ, A. (2003). Demokratikleşme ve Sivil Toplum: Liberal Düşünce Topluluğu Örneği. *Sivil Toplum Dergisi*, 1 (4), 45-58.

Karpat, K. (2013). *İslam'ın Siyasallaşması* (2.Baskı). İstanbul: Timaş.

Karpat, K. (2006). Osmanlı'da Değişim, *Modernleşme ve Uluslaşma*. (D. Özdemir, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Katıtaş, G. (2018). Neoliberal Politikalar ve Hayırseverlik. A. Al ve M. Balcı (Eds.), *Uluslararası İlişkilerde Güncel Çalışmalar* içinde (s. 131-148). Ankara: Savaş Yayınevi.

Keane, J. (1993). Giriş - Despotizm ve Demokrasi: Sivil Toplum ile Devlet Arasındaki Ayrımın Kökenleri ve Gelişimi 1750-1850. J. Keane (Ed.), (E. Akın ve Diğerleri Çev.), *Sivil Toplum ve Devlet: Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar* içinde (s. 9-90). İstanbul: Ayrıntı.

Kesgin, B. (2011). Yardımlaşma ve Dayanışma Aracı Olarak Sivil Toplum. *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 29-30, 63-76.

Keyman, E. F. (Ed.). (2013). *Türkiye'nin Yeniden İnşası: Modernleşme, Demokratikleşme ve Kimlik*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Keyman, E. F. (2006). *Türkiye'de Sivil Toplumun Serüveni: İmkansızlıklar İçinde Bir Vaha*, Sivil Toplum Geliştirme Merkezi Yayını, *Erişim Adresi*: panel.stgm.org.tr/vera/app/var/files/t/u/turkiye-de-sivil-toplumun-seruveni.pdf , 13 Nisan 2019.

Keyman, E. F. (2004). Türkiye'de ve Avrupa'da Sivil Toplum. *Sivil Toplum ve Demokrasi Konferans Yazıları*, NO:3, *Erişim Adresi*: https://stk.bilgi.edu.tr/media/uploads/2015/02/01/keyman_std_3.pdf , 10 Mayıs 2019.

Koçal, V. (2014a). AK Parti'nin Siyasal Sosyolojisi. N. Tok, M. Özel ve V. Koçal (Eds.) *Yeni Sağ, Küreselleşme ve Türkiye* içinde (s. 19-128). Ankara: Orion Kitabevi.

Koçal, V. (2014b). Bir Sosyal Politika ve Siyasal Meşruiyet Aracı Olarak Hayırseverlik. 6. *Sosyal İnsan Hakları Sempozyumu Bildiri Kitabı* içinde (s. 211-224), 13-14 Kasım 2014, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir.

Köker, L. (1998). Ulusal Kimlik ve Devlet Meşruiyeti. E. Özdalga ve S. Perrson (Eds.), *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası* içinde (s. 83-96). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Kuçuradi, İ. (1998). Sivil Toplum Kuruluşları: Kavramlar. *Üç Sempozyum: Sivil Toplum Kuruluşları* içinde (s. 24-31). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

Kurun, İ. (2017). Yeni Sağ ve Demokratikleşme Arasındaki İlişki. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 9 (22), 358-374.

Lewis D. (2013). Civil Society and the Authoritarian State: Cooperation, Contestation, and Discourse. *Journal of Civil Society*, 9 (3), 325-340.

Lundgren, A. (1998). Demokrasi Destekleyici Olarak Avrupa Birliği. E. Özdalga ve S. Perrson (Eds.), *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası* içinde (s. 122-132). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Mahcupyan, E. (2014). *Türkiye'ye İçeriden Bakış: Yükselen İslami Orta Sınıf*. TESEV Yayınları. Erişim Adresi: <http://teseiv.org.tr/tr/yayin/turkiyeye-iceriden-bakis-yukselen-islami-orta-sinif/> , 13 Nisan 2019.

Mardin, Ş. (2003). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset: Makaleler 1*. İstanbul: İletişim.

Mardin, Ş. (1991). *Türkiye'de Din ve Siyaset: Makaleler 3*. İstanbul: İletişim.

Marx, K. Ve Engels, F. (1976). *The German Ideology*. Moscow: Progress Publishers.

Mert, N. (2001). Türkiye’de Merkez Sağ Siyaset: Merkez Sağ Politikaların Oluşumu. S. Yerasimos (Ed.), *Türkiye’de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* içinde (s. 45-83). İstanbul: İletişim.

Metin, O. (2011). Sosyal Politika Açısından AKP Dönemi: Sosyal Yardım Alanında Yaşananlar. *Çalışma ve Toplum Dergisi*, 1, 179-200.

Morton, A. D. (2011). *Gramsci’yi Çözümlemek*. (B. Baysal, Çev.). İstanbul: Kalkedon.

Oçak, Z. (2018). *İdeoloji Kavramına Marksist ve Post Marksist Yaklaşımlar*. Dördüncü Kuvvet, 1 (2), 56-74.

Olgun, H. (2013). Yeni Sağ ve Sosyal Devlet: Thatcher Dönemi Britanyası’nda Konut Politikası. *Amme İdaresi Dergisi*, 46 (3), 89-111.

Oranlı, İ. (2012). Biyo-Politikanın Doğuşu ve Foucaultcu Eleştirisi. *Cogito Dergisi*, 70-71, 39-52.

Öncü, A. (1991). Sivil Toplum ve Katılım. Y. Fincancı (Ed.), *Sivil Toplum içinde* (s. 41-48). İstanbul: TÜSES Yayınları.

Özalp, A. (2008). Diyalektik Düzlemde Refah Devleti ile Yeni Sağ İlişkisi. *Gazi Üniversitesi Endüstriyel Sanatlar Eğitim Fakültesi Dergisi*, 23, 106-119.

Özbek, M. (2004). Giriş: Kamusal Alanın Sınırları. M. Özbek (Ed.), *Kamusal Alan içinde* (s. 19-90). İstanbul: Hil Yayın.

Özbek, N. (2006a). Cumhuriyet Türkiye’si’nde Sosyal Güvenlik ve Sosyal Politikalar. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

Özbek, N. (2006b). Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Yardım Uygulamaları. M. Seyitdanlıoğlu ve H. İnalçık (Eds), *Tanzimat: Değişim Sürecinde Osmanlı İmparatorluğu* içinde (s. 401-423). Ankara: Phoenix Yayınevi.

Özbek, N. (2002). *Osmanlı İmparatorluğu'nda Sosyal Devlet: Siyaset, İktidar ve Meşruiyet (1876-1914)*. İstanbul: İletişim.

Özbudun, E. ve Hale, W. (2010): *Türkiye'de İslamcılık, Demokrasi ve Liberalizm: AKP Olayı*. İstanbul: Hale Kitap.

Özbudun, E. (1998). Türkiye'de Sivil Toplum ve Demokratik Konsolidasyon. E. Özdalga ve S. Perrson (Eds.), *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası* içinde (s. 112-121). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Özdalga, E. (1998). Sivil Toplum ve Düşmanları: Türkiye'deki İslami Öğrenci Hareketlerindeki Son Gelişmeler Işığında Bir Tartışma Üzerine Düşünceler. E. Özdalga ve S. Perrson (Eds.), *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası* içinde (s. 97-111). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Özet, İ. (2017). *Kentli Muhafazakârlarda Habitus Dönüşümü: Fatih ve Başakşehir Örneği*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, Isparta.

Özet, İ. (2007). *Bir Eğitim STK'sı Modeli Olarak Türkiye Eğitim Gönülleri Vakfı*. Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, Kütahya.

Özkan D. (2015). Modern Toplumda Sivil Toplum Kuruluşlarının Rolü ve Devlet. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 43, 115-125.

Özkazanç, A. (2005). Türkiye'nin Neo-Liberal Dönüşümü ve Liberal Düşünce. T. Bora (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce Cilt 7* içinde (634-657). İstanbul: İletişim.

Özkazanç, A. (1996). Türkiye’de Yeni Sağ. *Türkiye Ansiklopedisi Cilt 15* içinde (s. 1218-1224). İstanbul: İletişim.

Özsöz, C. (2017). İslam Ekonomisi ve Yeni Muhafazakâr Orta Sınıfın Temsilci Olarak Müsiad. *Sosyolojik Düşün Dergisi*, 2 (1), 1-11.

Öztürk, N. (2005). İslam ve Türk Kültüründe Vakıflar. *Vakıflar Dergisi*, 29, 7-20.

Öztürk, N. (2003). Tarihte Bugün Vakıflar Eliyle Aileye Götürülen Hizmetler. *Aile ve Toplum*, 1 (3), 78-89.

Öztürk, N. (1995). Yeni Vakıfların Amaç Kavramları Üzerine Bazı Düşünceler. *Vakıflar Dergisi*, 25, 291-296.

Paydaş, İ. E. (2013). Bir Özneleştirme Alanı Olarak Sivil Toplum. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*, 62 (1), 175-218.

Revel, J. (2012). *Foucault Sözlüğü*. (V. Turan, Çev.). İstanbul: Say.

Sarıbay, A. Y. (1998). Türkiye’de Demokrasi ve Sivil Toplum. E. F. Keyman (Ed.). *Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam* içinde (s. 88-110). Ankara: Vadi.

Sarıbay, A. Y. (1997). Türkiye’de Demokrasi ve Sivil Toplum. *Liberal Düşünce*, 6, 32-43.

Sarıbay, A. Y. (1994). *Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam*. İstanbul: İletişim.

Savran, G. A. (2013). *Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau-Hegel-Marx (3.Baskı)*. İstanbul: Belge Yayınları.

Savran, G. A. (1984). Sivil Toplumun Eleştirisi. *Yapıt Toplumsal Araştırmalar Dergisi*, 5, 31-49.

Seufet, G. (2001). Milliyetçi Söylemlerin Sivil Toplum Üzerindeki Etkisi. S. Yerasimos (Ed.), *Türkiye’de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* içinde (s. 25-44). İstanbul: İletişim.

Sezik, M. (2013). Muhafazakâr Siyaset İdeolojisi ve Muhafazakârlık. *I. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi Bildiriler Kitabı* içinde (s.113-125), 29 Haziran-1 Temmuz 2012, Konya.

Sözen, S. (2010). STK’ların Kamu Yönetimine Katılımını Sağlamaya Yönelik Düzenlemeler: Genel Bir Değerlendirme. *VIII Uluslararası Sivil Toplum Kuruluşları Kongresi Bildiriler Kitabı* içinde (s. 400-407), 3-5 Aralık 2010, Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi, Çanakkale.

Spires, A. (2011). Contingent Symbiosis and Civil Society in an Authoritarian State: Understanding The Survival of China’s Grassroots NGOs. *American Journal of Sociology*, 117 (1), 1-45. Erişim Adresi: <https://www.jstor.org/stable/10.1086/660741> , 10 Mart 2019.

Tamer, M. G. (2010). Tarihsel Süreçte Sivil Toplum. *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (1), 89-105.

Tanör, B. (2006). Türk Sistemi Siyasal İslam Karşısında. S. Tanilli (Ed.), *Türkiye’de Aydınlanma Hareketi* içinde (s. 63-70). İstanbul: Alkım Yayınları.

Taslaman, C. (2016). *Türkiye’de İslam ve Küreselleşme*. İstanbul: Destek Yayınları.

Tibi, B. (1998). İslam Uygarlığında Sivil Toplumun Kültürel Dayanağı. E. Özdalga ve S. Persson (Eds.), *Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası* içinde (s. 31-44). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Topal, A. (2002). Küreselleşme Sürecinde Türkiye’yi Anlamaya Yaratın Bir Anahtar: Yeni Sağ. *Praksis*, 7, 63-85.

Tosun, G. E. (2001a). *Demokratikleşme Perspektifinden Devlet-Sivil Toplum İlişkisi*. İstanbul: Alfa Yayınları.

Tosun, G. E. (2001b). Türkiye’de Devlet-Sivil Toplum İlişkisi Bağlamında Demokrasinin Pekişmesin Önündeki Engellere İlişkin Kurumsal ve Pratik Bir Yaklaşım. *Ege Akademik Bakış Dergisi*, 1, 224-243.

Tuğal, C. (2011). *Pasif Devrim* (2.Baskı). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Tunç, H. Ve Aktaş, H. (1998). Batıda ve Türkiye’de Sivil Toplum (Gelişim Süreci). *Liberal Düşünce*, 9, 72-89.

Turhan, K. (2010). *Sivil Casus*. İstanbul: Asya Şafak Yayınları.

Türküne, M. (2003). *Türk Modernleşmesi*. İstanbul: Lotus.

Uluç, A. V. (2014). Liberal – Muhafazakâr Siyaset ve Turgut Özal’ın Siyasi Düşüncesi. *Yönetim Bilimleri Dergisi*, 12 (23), 107-140.

Umul, E. (2013). Dünyada Değişen Muhafazakârlık Anlayışı Bağlamında Türk Siyasal Hayatında Muhafazakâr Demokrasi Söylemi. 2. *Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi – Bildiriler Kitabı* içinde (s. 357-378), 6-8 Mayıs 2013, Uludağ Üniversitesi, Bursa.

Uslu, A. (2013). Sivil Toplumun Eleştirisinden Sosyalist Demokrat Kuramına. *Praksis*, 10, 389-403.

Uysal, A. (2009). İslam ve Sokakta Politika. A. Uysal (Ed), *Siyasal İslam ve Liberalizm* içinde (s. 213-232). İzmir: Yakın Kitabevi.

Wood, E. M. (2016). *Kapitalizm Demokrasiye Karşı: Tarihsel Maddeciliğin Yeniden Yorumlanması* (2.Baskı). (Ş. Artan, Çev.). İstanbul: Yordam Kitap.

Yerasimos, S. (2001). Sivil Toplum, Avrupa ve Türkiye. S. Yerasimos (Ed.), *Türkiye’de Sivil Toplum ve Milliyetçilik* içinde (s. 13-24). İstanbul: İletişim.

Yetiş, M. (2003). Marx ve Sivil Toplum. *Praksis*, 10, 35-72.

Yıldız, Ö. (2004a). *Çağdaş Yaşamı Destekleme Derneği’nin Epistemolojik Düzeyi: İzmir Örneği*, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, İzmir.

Yıldız, Ö. (2004b). Sivil Toplum, Demokrasi ve Çoğulculuk. *Sivil Toplum Dergisi*, 2(5), 85-92.

Yılmaz, S. (2016). Milli Görüş Hareketi: Toplumsal Hareketlerde Çerçeve Değişimi Etkisi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırması Dergisi*, 5 (4), 1164-1185.

Yumuşak, H. (2015). 21. Yüzyıl Türkiye’sinde Sivil Toplumun Dünyü, Bugünü ve Yarını. *Uluslararası Yönetim Eğitim ve Ekonomik Perspektifler Dergisi*, 3 (2), 23-28.

Yücebaş, S. (2013). Türkiye’de Muhafazakârlığın Gündelik Yaşam Estetiği. *İnsanbilim Dergisi*, 1 (2), 62-80.

Zariç, S. (2016). Türk Siyasal Hayatında Milli Görüş Hareketinin Tarihsel Gelişimi Işığında Milli Görüş İle Adalet Ve Kalkınma Partisi Arasındaki İdeolojik Farklılıklar. *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 38, 228-243.

RAPORLAR VE İNTERNET KAYNAKLARI

Bahçeşehir Üniversitesi, (2012). *Dünya Değerler Araştırması*. Erişim Adresi: <http://www.worldvaluessurvey.org/WVSDocumentationWV6.jsp>, 18 Mayıs 2019.

Charities Aid Foundation, (2018). *World Giving Index*. Erişim Adresi: <https://www.cafonline.org/about-us/publications/2018-publications/caf-world-giving-index-2018>, 10 Mayıs 2019.

Civicus, (2019). *Turkey – State of Civil Society Report*. Erişim Adresi: <https://www.civicus.org/index.php/state-of-civil-society-report-2019>, 20 Mayıs 2019.

Freedom House (2017). *Freedom In the World Analysis*. Erişim Adresi: <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/freedom-world-2019>, 5 Mayıs 2019.

Habitat, (2016). *Türkiye’de Gençlerin İyi Olma Hali, Saha Araştırması*. Erişim Adresi: <https://habitatdernegi.org/kaynaklar/>, 5 Mayıs 2019.

Pew Resarch Center, (2012). *The World’s Muslims: Unity and Diversity*. Erişim Adresi: <https://www.pewforum.org/2012/08/09/the-worlds-muslims-unity-and-diversity-1-religious-affiliation/>, 15 Mayıs 2019.

Sunar, L. (2018). *Türkiye’de İslami STK’ların Kurumsal Yapı ve Faaliyetlerinin Değişimi*. İLKE Yayınları. Erişim Adresi: <https://ilke.org.tr/turkiyede-islami-stkların-kurumsal-yapı-ve-faaliyetlerinin-değişimi>, 5 Mayıs 2019.

Tech Report, (2018). *Global NGO Technology Report*. Erişim Adresi: <http://techreport.ngo/#graphic>, 20 Mayıs 2019.

TÜSEV, (2016). *Türkiye’de Bireysel Bağışçılık ve Hayırseverlik Raporu*. Erişim Adresi: https://www.tusev.org.tr/usrfiles/files/turkiyede_bireysel_bagiscilik_ve_hayirseverlik.pdf, 20 Mayıs 2019.

TÜSEV ve Civicus, (2011). *Uluslararası Sivil Toplum Endeksi Projesi Türkiye Ülke Raporu II*. Erişim Adresi: <http://step.org.tr/default.asp?c=6&s=13&n=69>, 16 Mayıs 2019.

TÜSEV, (2006). *Bireysel Bağışlar ve Vakıf Uygulamalarında Eğilimler*. Erişim Adresi: https://www.tusev.org.tr/tr/arastırma-ve-yayınlar/online-yayınlar?&per_page=15, 16 Mayıs 2019.

Yaşama Dair Vakıf, (2015). *Verilerle Sivil Toplum Kuruluşları*. Erişim Adresi: <https://www.raporlar.org/verilerlestklar/>, 10 Mayıs 2019.

“Başbakan Yardımcısı Akdoğan'dan önemli açıklamalar”, (19 Aralık 2015). Sabah. Erişim Adresi: <https://www.sabah.com.tr/ekonomi/2015/12/19/basbakan-yardimcisi-akdogandan-onemli-aciklamalar>, 10 Mayıs 2019.

“Dernek Sayıları”, (2019). Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğü. Erişim Adresi: <https://www.siviltoplum.gov.tr/dernek-sayilari>, 16 Mayıs 2019.

“Dernekler Kanunu”, (2004). Resmi Gazete. Erişim Adresi: <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2004/11/20041123.htm#1>, 16 Mayıs 2019.

“Ekonomik Göstergeler”, (2019). T.C. Hazine ve Maliye Bakanlığı. Erişim Adresi: <https://www.hmb.gov.tr/ekonomik-gostergeler>, 15 Mayıs 2019.

“En Büyük İkinci Özelleştirme Oldu”, (18 Aralık 2012). Hürriyet. Erişim Adresi: <http://www.hurriyet.com.tr/ekonomi/en-buyuk-ikinci-ozellestirme-oldu-22180844>, 15 Mayıs 2019.

“Erdoğan: Para Uygun Yere Akar”, (3 Eylül 2011). Son Dakika Haber Sitesi. Erişim Adresi: <https://www.sondakika.com/haber/haber-erdogan-para-uygun-yere-akar-2583140/>, 10 Mayıs 2019.

“Genel Müdürlüğümüz”, (2019). Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğü. Erişim Adresi: <https://www.siviltoplum.gov.tr/sivil-toplumla-iliskiler-genel-mudurlugu>, 16 Mayıs 2019.

“İllere Göre Derneklerdeki Çalışan Sayıları” (2019). Sivil Toplumla İlişkiler Genel Müdürlüğü. Erişim Adresi: <https://www.siviltoplum.gov.tr/illere-gore-derneklerdeki-calisan-sayilari>, 5 Mayıs 2019.

“Özelleştirme İdaresi Faaliyet Raporları”, (2018). Özelleştirme İdaresi Başkanlığı. Erişim Adresi: <https://www.oib.gov.tr/faaliyet-raporlar%C4%B1>, 16 Mayıs 2019.

“Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışmayı Teşvik Fonu”, (2019). T.C. Aile ve Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı. Erişim Adresi: <https://ailevecalisma.gov.tr/sygm/hakkinda/sosyal-yardimlasma-ve-dayan%C4%B1smayi-tesvik-fonu/>, 16 Mayıs 2019.

“Sosyal Yardım Yoksulluğu Azaltmadı” (9 Nisan, 2010). Radikal. Erişim Adresi: <http://www.radikal.com.tr/ekonomi/sosyal-yardim-yoksullugu-azaltmadi-990437/>, 25 Mayıs 2019.

“Turkey-Overview”, (2019). Civicus. Erişim Adresi: <https://monitor.civicus.org/country/turkey/>, 20 Mayıs 2019.

“Turkey” (2019). Freedom House. Erişim Adresi: <https://freedomhouse.org/report/freedom-world/2019/turkey>, 5 Mayıs 2019.

“Yeni Vakıfların Yıl Bazında Dağılımı”, (2018). Vakıflar Genel Müdürlüğü. Erişim Adresi: <https://www.vgm.gov.tr/vak%C4%B1f-i%C5%9Flemleri/vak%C4%B1f-istatistikleri/yeni-vak%C4%B1flar>, 16 Mayıs 2019.

“Yıllık Faaliyet Raporları”, (2016). T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı. Erişim Adresi: <https://www.ailevecalisma.gov.tr/tr-tr/raporlar/yillik-faaliyet-raporlari/>, 10 Mayıs 2019.

“Yoksulluk Oranı” (2019). OECD. Erişim Adresi: <https://data.oecd.org/inequality/poverty-rate.htm>, 5 Mayıs 2019.