

“YENİ” TÜRKİYE’NİN İSLAM’LA İMTİHANI TARİHSEL BİR ÇERÇEVELEME ÖNERİSİ

Deniz Parlak

Giriş

“Atomları nasıl parçalayacağınızı,
aya kâşifleri nasıl göndereceğinizi,
genleri birbirine nasıl tutturacağınızı biliyorsunuz,
fakat insanların nasıl yaşamaları gerektiğini
bilmiyorsunuz?” (Daniel Quinn, 2002: 109).

Quinn’in gorili İsmail, dünyayı kurtarmak için öğrenciler ararken bulduğu öğrencisine, insanların nasıl yaşamaları gerektiğini neden bilmediklerini sorgulatır. Bugün nasıl yaşamaları gerektiği bilgisini dinin buyruk ve öğretilerinden edinmeyi isteyenlerin, bu bilgiye ne kadar sahip olduğunu kanıtlama yarışı içinde olduğu bir toplumsal düzende yaşamaya devam etmekteyiz. Toplumsal düzenin tüm dehlizlerine sinmiş dini bilgi, iktidarın kurumsallaştığı toplumlarda kurumsallaşmış bir bütünlük sergilemektedir.

Genel olarak sosyo-kültürel bir öge olarak ele alınan dini salt bireye özgü bir faaliyet değil toplumun tüm üyelerinin dünyayı algılama ve birbirleriyle ilişkilenmelerinde öğrendikleri, aktardıkları, paylaştıkları ortak değer, inanç, davranış gibi maddi ilişkiler zemini ve toplumsal bir yaşam biçimi olarak kavramaktayız. Bu çerçevede dinin geniş anlamıyla ‘KÜLTÜR’e içkinliğini kabul edebiliriz. Diğer bir deyişle, din kişisel iman alanına hapsedilecek kadar basit kültürel bir öge olmadığı gibi; ne yalnızca simge ve anlam ilişkileri

(Geertz, 1993; Lévy-Bruhl, 1985) ne de bireysel ‘kültür yaratıları’dır (Freud, 1998). Din kimi zaman bir tahakküm, kimi zaman uzlaşma kimi zamansa başkaldırı düzlemidir. Bu nedenle dinin, üzerinde aynı anda pek çok toplumsal değişkenin vücut bulduğu bir düzlem, daha açık bir deyişle “iktidar ilişkileri düzlemi” olarak anlandırılması yerindedir (Asad, 1983). Bu iktidar ilişkilerinin serimlendiği ‘modern’ dünyada önce dinin bilimsel bilgi karşısında ölüm fermanı imzalanmış (Berger, 1967; Stark ve Finke, 2000), ardından “Tanrı’nın intikamı”nı aldığı (Kepel, 1994) sesleri yükselmiştir. Dolayısıyla siyasetin iktidar eliyle biçimlendiği toplumlarda, dinin toplumla ilişkisi monolitik olmaktan ziyade karşılıklık içerir.

İktidar ilişkileri çerçevesinde ele alınması kaçınılmaz olan din olgusunun kültürel boyutuna yönelik ısrarlı vurguyla hesaplaşılmalı istenirse, öncelikle Gramsciyen yorumların yol göstericiliği önemsenmelidir. Toplumun yaşam biçimi olan KÜLTÜR, insanın gündelik pratiklerine, edimlerine yön veren ve toplumun geniş kesimlerinde ifadesini bulan çeşitli toplumsal veçhelerdir. Birçok tarihsel sürecin etkileşiminin sonucu olan kültür, Anthony Gramsci’ye göre (1985: 25) aklın işleyişi, genel fikirlerin edinilmesi, neden ve sonuç arasında bağlantı kurulması alışkanlığıdır ve herkesin neden-sonuç ilişkisi kurduğu göz önünde bulundurulursa herkes kültüre mensuptur. Ancak bu bakış, Karl Marx’tan bir kopuşu değil aksine organik bir geçişliliği ifade etmektedir.

Bir dini kavrayabilmek, toplumun yaşayış biçimi olan KÜLTÜR’ün iktidar ilişkileri düzlemini anlayabilmeyi gerektirirken, aynı zamanda ritüellerden, tabulardan, davranış kurallarından, yasak ve emirlerden söz etmeyi de gerektirmektedir. Marx’ın Etnoloji Defterleri’nde (2013: 149) Roma’yı incelerken verdiği örnek tarihi değerdedir:

Cemaatler, gösteriler ve her lonca için ödenen vergi miktarı üzerinden düzenlediği, tanrılara ibadet için düzenlenen bayramlar şehirde şunu getirdi: Sabineliler ile Romalılar, Tatiüs’ün

vatandaşları ile Romulus'un vatandaşları arasındaki farkı tamamen ortadan kaldırdı, öyle ki bu kopuş herkesin herkes ile bir araya gelmesi ve kaynaşması sonucu doğurdu.

Dini bir ritüel anında toplumsal ilişkilerdeki değişimi aktaran Marx için, bu ritüelin toplumsal farklılığı ortadan kaldırması ve toplumsal dayanışmayı sağlaması üstüne üstlük bunu eş zamanda sunmasının ardındaki “gerçeklik”, ‘vergi miktarı üzerinden düzenlenmesi”dir. Muhtemelen aynı ritüeli aktaran dinin toplumsallığını öne süren ilk isimlerden Emile Durkheim olsaydı, vurgu toplumsal dayanışmaya odaklanmış olacaktı.

İnsanların adeta birarada hayatta kalma stratejisi olan kültür, toplumların uyarlanma biçimlerinin sonucudur. “Ne insanlar çevrelerinin bir ürünüdür ne de çevreleri insanların keyiflerince şekil vereceği bir çamurdur. [...] “Kültür” kelimesi tam da yapma ve yapıma, rasyonalite ve kendiliğindenlik arasındaki gerilimi içerir” (Eagleton, 2005: 13-4). Dolayısıyla, kültür belirlenime değil karşılıklılığa içkindir. Gramsci’ye göre (1971: 349), kültürel görünümle- rin her pratik (kolektif) eylemde merkezi önemde olduğu sonucuna varılabildiği gibi, her tarihsel eylemde de amaçları birbirinden farklı çok sayıda insanın aynı amaca yönlendirilmesi için kültürel-toplum- sal birliğin oluşturulmasının önemi vurgulanmalıdır. Tam da bu ne- denle, din topluma öncel değil eşanlıdır.

KÜLTÜR’e içkin olan din, devletin serimlendiği her düzlemde kurumsallaşmıştır ve siyasal iktidarın kurumsallaştığı toplumlarla bir- likte belirli toplumsal grup/sınıfların iradesiyle şekillenmektedir. Bu kurumsallık hatırlatır ki, tapınakları yaratan Tanrılar değilse, arkaik toplumlardan beri insan yapımı olan bu mekânlar esasında en başın- dan itibaren ‘inşa edilen’ toplumsal örgütlenme birimleridir. Bu inşa siyasal iktidarı dinle temas kurmaya zorlar, çünkü kitlelerin ‘eyleyen insan’ından ‘inanan insan’ına geçiş ancak bununla mümkündür.

Dinin baskılandığı, özel alana itildiği ya da yükselişe geçtiğine ilişkin tezler ile din-siyaset-kültür ilişkilerinin biraradalığının ana-

liz edildiği tartışmalar, Türkiye’de on yıllardır yinelenen şüphesiz maddi zemini de olan tartışmalardır. Hatırlamak gerekir ki; din, iktidar ilişkilerinin düzlemi olarak kavrandığı sürece bu ilişkilerin temaslarının değiştiği her tarihsel anda topluma farklı bir biçimde kazanmakta ve farklı tarihsel anlamlar yüklenmektedir. Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren din, Türkiye’de inişleriyle çıkışlarıyla bu iktidar ilişkilerinin vazgeçilmez ögesi olmuştur. Ancak 1970’te Milli Nizam Partisi (MNP)’nin kuruluşunun ardından İslam,¹ siyasal arenanın ağırlığı gittikçe artan bir ögesi haline gelmiştir. Bugün ise son on dört yıldır siyasal iktidarı elinde tutan Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) ile din -özelinde İslam- toplumsal ilişkilerin kesişim noktasında durmakta ve “sosyalleşmektedir”.

AKP’nin Cumhuriyet’in kuruluş yılı 1923’e referansla hedeflediği 2023 vizyonu temel olarak Yeni Türkiye² şiarıyla hayat bulan düsturdur. Yarattılmak istenen “yeni”liğin ‘hakikat’ e mi yoksa ‘söylem’ e mi dayandığını analiz etme çabası, bugünkü Türkiye’yi anlamak için önemli bir anahtardır. Bu anahtarın İslam’a açıldığı kapının “yeni”liğini test etmek, kapının tamamen mi yenilendiğini yoksa birkaç kez zımparalanmış mı olduğunu çıplak gözle gösterecektir.

Salt söylemleri değil söylemlerin üzerinde yükseldiği maddi zemini toplumsal değişkenleri ile ortaya koymak, bütünselliği ve

1 Türkiye’de İslam analizine kalkışmak şüphesiz İslam öncesi toplumlarda, Osmanlı’ya ardından Alevilikte İslam’a ve Türkiye Cumhuriyeti’nde erken Cumhuriyet döneminden günümüze kurulan hemen her partinin din-siyaset ilişkilerindeki politikalarını da incelemeyi gerektirecek koca bir resmi ortaya koymayı gerektirir. Ancak belirtilmeli ki, bu yazı kapsamında konu yalnızca Milli Görüş çizgisinden günümüze kalan mirasla sınırlandırılmıştır.

2 *Yeni Türkiye* tezinin kapsamlı açıklaması için bkz. “Başbakan Erdoğan’ın Vizyon Belgesi Açıklama Töreninde Yaptığı Konuşmanın Tam Metni”: <https://www.akparti.org.tr/site/haberler/basbakan-erdoganin-vizyon-belgesi-aciklama-torende-yaptigi-konusmanin-tam/65232#1>; “AK BÜLTEN” <http://www.akpartiistanbul.com/akbulten/249/files/249.pdf>; “2023 Siyasi Vizyon” https://www.akparti.org.tr/site/akparti/2023-siyasi-vizyon#bolum_

bu bütünün ardındaki süreklilik ve kopuşları belirlemeyi gerektirir. Bu çalışma da “şimdi”yi anlayabilmeyi, ancak içine doğduğu tarihsel koşulların anlamlandırılmasıyla geçmişe doğru bir çözümleme yöntemiyle kavrama ihtiyacından hareket etmektedir. AKP iktidarının *Yeni Türkiye* vizyonunda geçmişi yeniden inşa edeceğini iddia ettiği yol haritasının nasıl bir yeniliği öngördüğü de anlaşılacaktır. Madem ki, “Eski Türkiye artık eskide kalmıştır. Eski Türkiye’nin kapıları kapanmıştır, halkın değişim arzusu, değişim talebi nihayet kendisine diriliş zemini bulmuştur. Kaçınılmaz değişim artık başlamıştır, güçlü şekilde devam etmektedir” (AK BÜLTEN, 2014), bu değişimde dinin toplumsal paradigmalarında değişen ya da sürekli olan nedir? ‘Çıkarılan Milli Görüş gömleği’nin kumaşına bakarak, cevaplandırılması gereken bir soru olarak karşımızda duran AKP iktidarının İslami ethosunun ne olduğu sorunsalı, ancak bu soru etrafında yanıtlanabilir, gömleğin kumaşının çıkmaya elverişli olup olmadığına temas edilebilir.

Milli Görüş’ten AKP’ye Devletleşen İslam/İslamleşen Toplum Tahayyülü

“[...] Aktif olarak politikanın içinde olanlar için, servet ve gücün yeniden paylaşılması... Bunun için yeterince güçlü bir kelime bulamıyorum. Bu artık zamanı gelmiş bir konu: Kutsal Kase (Quinn, 2002: 314).

Modern dönemin ‘modern’ devletli tüm toplumlarında din, devletin ilgi alanındadır. Benzer biçimde, Türkiye’de İslam,³ Cumhuriyet tarihinin başlangıcından bugüne gündemin önde gelen maddelerinden biri olmuştur. Liberalizmin bahsettiği biçimiyle sürekli bireysel öz-

3 Türkiye İslam’ı nitelemesi elbette çok geniş bir çeperi kapsamaktadır: Osmanlı’da din, Selçuklu’da din hatta İslam öncesinde din v.b. Fakat belirtmek gerekir ki, burada ele alınan Türkiye İslam’ı günümüzü referans alan oldukça dar bir çerçevenin içinde resmedilmektedir.

gürlük, insan hakkı ve kişisel iman düzleminde ele alınmaya çalışıl-
sa da; din, “insanla ilintili bir olgu olduğu için toplumsal, dinsel ve
ekonomik bir olgudur; çünkü insan dilden ve toplumsal yaşamdan
ayrı düşünülemez.” (Eliade, 2009: 22). Bu izlekten hareketle, “[...]”
maddi üretimlerini ve karşılıklı maddi ilişkilerini (Verkehr) geliştiren
insanlar, kendilerine özgü olan bu gerçek ile birlikte hem düşün-
celerini, hem de düşüncelerinin ürünlerini değiştirirler” öncülü bu
gerekliliği açıklamaktadır (Marx ve Engels, 2008a: 45). Dolayısıyla
maddi üretimin belirlendiği yegâne alan iktisadi yapı değil; bu, üre-
tim siyaset, hukuk, din gibi toplumsal ilişkilerin de karşılıklılığın-
da cisimleşmektedir. Nihayetinde Marx, Ludwig Feuerbach’ın dini
kavrayışını eleştirirken onu dinsel özü insan özüne indirgemekle
suçlar ve insan özünün hiç de tek tek her bireyin doğasında bulu-
nan bir soyutlama olmadığını, bu özün toplumsal ilişkiler bütünü
olduğunu ileri sürmektedir (Marx ve Engels, 2008a: 27). Bu nedenle
içinde bulunduğumuz kapitalist toplumsal ilişkilerde gündelik ola-
nın etkin gücü ve bunun zihinsel süreçteki yansıması bu dolayımız
ilişki içinde örülebilir.

16. yüzyılın başında gerçekleşen Almanya’daki köylü ayaklan-
malarını açıklayan Engels, esasında dinsel kabul edilen savaşların
maddi sınıf çıkarları ürünü olduğunu göstermiştir. Engels’e göre
(1999: 38) 16. yüzyılda din savaşları adı verilen şeylerde bile, çok
olumlu maddi sınıf çıkarları söz konusuydu.

Çağın koşulları dikkate alınarak bu sınıf savaşlarının dinsel gö-
rünümlerde yansıması, sınıfların çıkar ve gereksinimlerini dini
söylemlerle dile getirmesi kolaylıkla açıklanabilir. Bu ifadeler
asli olarak dinin yekpare bir olgu olmadığını hatırlattığı gibi,
verili tarihsel koşulların ürünü olduğunu da ortaya koymakta-
dır. Bu nedenle, “din dünyası, gerçek dünyanın yansımasından
başka bir şey değildir.” (Marx ve Engels, 2008b: 125).

Türkiye gerçekliğinde kuruluş yıllarından günümüze Cumhuri-
yet tarihi boyunca din uhrevi değil dünyevi bir gerçekliğin temsili-

dir. Hatta öyle ki, tüm bu tarih boyunca laiklik versus irticai faaliyet tartışması bir yandan dinin özel alana hapsedildiği, diğer yandan bu süreçte amacın dini bastırmak ya da sindirmek değil yaşamın her anında olan dinin düzenlenmesi gibi gören karşıt tezlerle bir dizi tartışma yapılmıştır/yapılmaktadır.⁴ Son yıllarda ise AKP'nin iktidara geldiği 2002 yılından beri laiklik ekseninde eleştirilmiş, başından beri artarak devam eden çeşitli toplumsal politikalarda İslami öğelere verilen referanslar da partinin kurumsallaşmak isteyen İslami bir oluşum olarak görülmesine neden olmuştur.⁵ Ne var ki, dinin dünyası, Alan Wood'un vurguladığı gibi (2001); “[...] mistik bir dünyadır, gerçeğin bozulmuş bir görüntüsüdür. Fakat tüm fikirler gibi bu fikirlerin de kaynağı gerçek dünyadadır. Üstelik bunlar sınıflı toplumun çelişkilerinin bir ifadesidir.” Bu çerçeveye değerlendirildiğinde, AKP'nin cisimleştirdiği İslam'ın tek başına laiklik ekseninde irdelenmesi eksik bir yargıdır. Çünkü AKP iktidarı boyunca talep edilen, esasında devletin içsel dinamiklerindeki, sınıf ilişkilerindeki dönüşümken, İslam'ın da bunun katalizörü olması durumudur. Bu bağlamda, bu üretim içinde dine biçilen rolleri görmeksizin dinin anlamını kavramak mümkün değildir.

Somut olarak 1970'te MNP'nin kuruluşundan bugüne İslam, siyasal ve toplumsal hayatın giderek önemi artan bir bileşenidir. Ancak din en başından itibaren siyasal ve toplumsal sahnenin oyuncularından biri olmuştur. Yalnız bu kez figüranlıktan neredeyse baş aktörlüğe soyunur. MNP'nin başkanı Necmettin Erbakan'dan AKP'nin o dönemki başkanı (şimdi Cumhurbaşkanı) Recep Tayyip Erdoğan'a baş aktörün oyunculuk performansı hayli değişmiş olsa

4 Türkiye'de laiklik, din-devlet ilişkilerinin geçirdiği dönüşüm gibi tartışmalar oldukça geniş bir kapsamı içermektedir. Üzerinde henüz mutabakata varılmamış ve on yıllar sonra hala güncel bir biçimde tartışılmaya devam eden bu tezler için bkz. Mert (1994), Vergin (2000), Turam (2011).

5 Çalışma boyunca 'İslam', 'İslami hareket', 'İslamcılık' olguları Türkiye bağlamında Sünni İslam kanadıyla ele alınmaktadır ve bu olgular kurumsallığa ve maddi bir erke içkindir.

da aktör yine aynıdır.

AKP'yi Milli Görüş geleneğiyle okumak, İslami siyasetin ve İslamcılığın sanıldığıının aksine yalnızca kültürel perspektiften değil iktidar ilişkilerinin serimlendiği düzlemlerin arasındaki bağlamdan izini sürmeyi gerektirmektedir. AKP iktidarı boyunca İslam'ın izi iki hat çerçevesinde kabaca izlenebilir: devletin İslamileş(tiril)mesi, İslamileşen toplum tahayyülü.

Bütün izlek takip edildiğinde; din ne tek başına kültürel öge ne bireysel bir hak ne de kişisel imana bağlı bir 'şey' olmadığı gibi kanlı canlı karşımızda durmaktadır. Aksi durumda adeta dini vecibe icra edercesine kesilip şevkle gösterilen kelleler, kırmızı rujla do-laştığı için recmedilmesine hükmedilen kadınlar, cihatçılarla muta nikâhi kıyıp cinsel hazları karşılayan kadının mücahit olacağını iddia eden din âlimleri 'büyük anlatı'nın içindeki küçük hikâyeler olarak kalmaya devam edilecektir. Hikâyeyi bozmak pahasına, bütün bu olgusalığın dayandığı gerilimleri teker teker bir 'şey' gibi görmekten imtina ederek, havada asılı duran tellerin birbirleriyle bağıntısını sormaktan kaçınacak mıyız? Bu sorudan kaçınmak, içinde yaşadığımız toplumun son on dört yılında siyasal iktidar aktörlerinin kendileriyle özdeşleşen din algısını ve ethosunu kaybetmiş İslami hareketi ve şüphesiz bu gerçekliğin tarihsel zeminini açığa çıkarmaktan da kaçınmak anlamına gelecektir. Quinn'in dediği gibi "bu artık zamanı gelmiş bir konu."

Devletin İslamileştirilmesine/İslamileşen Topluma Doğru

Gramsci devleti analiz ederken üçlü bir çözümleme yapıyor gözükse de ayrımların metodolojik olduğu, tartışmanın nihayetinde kavranmaktadır. Marx'ın sınıfsal yaklaşımını benimseyen Gramsci, devleti sivil toplum ve politik toplumun organik birlikteliğinden oluşan bir bütün olarak görmektedir. Gramsci (1971: 263) bunu şu şekilde formüle eder: "Devlet = Politik Toplum + Sivil Toplum". Devlete ilişkin olarak ortaya konulan bu düalist yapı birbirinden ko-

puk, ayrıksı alanları ifade etmez. Aksine bu alanlar madalyonun iki yüzü gibi birbirini tamamlayıcı ve bağlayıcı öğelerdir. Dolayısıyla bu ilişkiden söz ederken bir bütünün iki parçasını algılamak ve organik bir ilişkinin varlığına işaret etmek gerekmektedir.

Devlet ya da egemen sınıfın toplumun diğer kesimleri üzerinde üstünlük sağlayabilmesi salt zor ve şiddete bağlı olarak gerçekleşmeyecektir Gramsci'ye göre. Tek yeter koşul politik topluma içkin olan zor olmamalıdır, ki bu noktada sivil toplumun belirleyiciliği karşımıza çıkmaktadır (Martin, 1998: 119). Gramsciye bir analizle bakacak olursak sivil toplum politik toplum üzerinde bu bağlamda bir belirleyiciliğe sahiptir. Aynı zamanda modern devlet ya da burjuva devleti hegemonik aygıtları kullanarak politik toplum üzerinde etkin hale gelmiştir ve modern devlet partiler, sendikalar, kültürel kurumlar gibi hegemonik araçları kullanımıyla modern öncesi, feodal yapılanmadan da ayrılmıştır (Adamson, 1980: 173- 174). Dolayısıyla artık modern burjuva toplumlarda üstünlük feodal yapılanmadakine işaretle salt zor aygıtı etrafında şekillenemeyecektir. Devletin politik toplumuna ait olan tahakküm mekanizması sivil toplumda tanımlanan hegemonya ile yeniden biçimlenecektir. Bu bağlamda ideolojik blok önem kazanmaktadır. Hugues Portelli'nin vurgusuyla;

Hegemonik bir sistemde, ideolojik blok bir sıfatla hegemonya etkenidir: bir yandan, yönetici sınıf temsilcilerinin öbür toplumsal gruplar temsilcilerini yönettikleri ölçüde, hegemonik sistemin kendi içinde, ama özellikle öte yandan, yönetici sınıfa, ideolojik blok aracılığıyla, öbür toplumsal katmanları denetleme olanağı sağlayarak, tarihsel blok düzeyinde (Portelli, 1982: 75).

Bir sınıfın gelişiminin politik anında hegemonya süreci daha üst bir derecesine işaret ederken, tarihsel blok düzeyinde politik ve sivil toplum bir bütün olarak devleti kurmaktadır (Adamson, 1980: 176). Hegemonyanın inşa sürecinin ardından Gramsci'nin kuramsal analizinde kavramın tanımlanışı spontane bir akışla açıklanabile-

cektir. Bu bağlamda Mehmet Yetiş'in vurgusu önem kazanmaktadır:

Gramsci, bir toplumsal sınıfın ya da grubun diğer sınıflar ya da gruplar karşısındaki üstünlüğünün (supremacy) iki biçim altında ortaya çıktığını belirtir: tahakküm/egemenlik (dominazione) ve entelektüel-ahlaki liderlik (direzione intellettuale e morale). [...] entelektüel ve ahlaki liderlik aracılığıyla kurulan, mutlaka şiddet ve zorlamaya başvurulmasını gerektirmeyen üstünlük biçimi hegemonyayı oluşturur. [...] hegemonya, yönetici sınıfın üstünlüğünün sosyo-kültürel ve ideolojik araçlarla kurulduğu; bu sınıfa özgü dünya görüşünün (en genel anlamda, ideolojinin) toplumun ortak değerlerinin oluşum sürecinde belirleyici bir konuma geldiği; aktif ya da pasif rızaya dayalı ikna yöntemlerinin etkili olduğu bir ilişkidir (Yetiş, 2009: 150).

Devlet nerede olduğunu, kim olduğunu gösteremediğimiz kendisi de soyut bir kavramken, yalnızca kurumlarıyla ya da siyasal aktörleriyle işaret edemeyeceğimiz bir yekûndur. Türkiye özelinde MNP'den AKP'ye uzanan yenilik iddiasının analizinde, temel paradigma bu yekunun sivil toplum ve politik toplumun organik bağı neticesinde şekillendirildiğini ortaya koymaktadır.

1970'te MNP küçük ve orta ölçekli sermayenin de desteğiyle İslami ahlak ve nizamının özlemini çeken dindar kesimin siyasal sahnedeki ilk büyük temsilcisi olarak kurulmuştur.⁶ MNP iktidarda-

6 1968 yılında Prof. Dr. Necmettin Erbakan sürekli büyüyen sermaye sahiplerinin karşısında en az payı alan küçük ve orta ölçekli sermayedarların temsilcisi olarak Odalar Birliği'nin başkanlığına seçilmiş, ancak AP Ticaret Bakanı Erbakan'ı görevden almıştır. 1969 genel seçimlerinde parti kuruluşu yetiştirememeyince, bazı isimlerin sağ partilerden ya da bağımsız aday olarak seçimlere girmesi kararlaştırılınca, Erbakan AP'den Konya milletvekili adayı olmak istese de AP veto etmiştir. Bunun üzerine yine Konya'dan bağımsız aday olan Erbakan, kazanmıştır. Bir yılın ardından güçlenen destekle birlikte 26 Ocak 1970'te AP'den ayrılan 18 kişi MNP'yi kurmuştur. Milli Görüş siyasetinin ilk nüveleri bu seçim çalışmalarıyla atılmış ve diğer partilerden kendilerini ayıran öz bu "millî"lik vurgusudur. Ruşen Çakır, Milli Görüş adının Avrupa'daki göçmen işçilerle faaliyet yürütmek için bizzat Erbakan tarafından

ki Adalet Partisi (AP)'nin kentlerde büyük sanayi ve ticaret, kırdaki ise tarım burjuvazisini desteleyen politikalarına tepkiyle beraber doğmuştur (Özdemir, 1997: 259). 1969 yılında Anadolu esnaf, küçük ve orta ölçekli işletme sahiplerince Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği (TOBB) başkanlığına seçilen Erbakan'ın Adalet Partisi (AP) tarafından veto edilmesi, AP'de temsil edilen büyük sermaye sahipleri ile Erbakan'ın ideolojik bütünlüğünde vücut bulmuş küçük sermaye gruplarının kamusal alandaki çatışması olarak değerlendirilmektedir (Özdalga, 2006: 106-107; Çakır, 1994: 19). Erbakan'ın ideolojik bakışından kasıt şüphesiz İslamcılığa uzanan, kimi zaman etrafından dolanan bir dünya algısını anımsatmaktadır.

Milli Görüş hareketinin İslamcılığı, içinde doğduğu toplumun formasyonu ve kapitalist gelişim dinamikleri ile eş zamanlı yoğurulmuştur. Hareketin “milli”liği esasında kaybedilen İslam kültürüne referansla Batı kültürüne angaje olmayı değersizleştirmektedir ve dinsel bir vurgu taşır (Toprak, 2007: 386). Milli Görüş hareketiyle Müslüman olan/olmayan arasında yaratılan karşıtlık, “bu seçim Müslümanların sayımıdır” sloganında kendini göstermektedir. Buna göre Müslüman, İslam'ın özüne dönüştürme çağrılı ve Türkiye'nin İslam'ın altın çağındaki medeni kültüre sırtını dönerek Batı'nın kültürel değerlerini sahiplenmesi, ilerlemeyi değil çöküşü getirmektedir. Milli Görüş hareketiyle bağımsız bir zemine kavuşan İslami hareketin Türkiye'de Batı'ya karşı güttüğü tek karşıtlığın kültürel bir zemine yaslandığını söyleyebiliriz.

Özellikle Mısır'da Müslüman Kardeşler örgütlenmesi, ardından Pakistan'da Cemaat- i İslami'nin kuruluşu İslamcılığı körüklese

kurdurulan Avrupa Milli Görüş Teşkilatları'nın hareketin bu adla anılmasına neden olduğunu belirtir. Hareketin siyaset sahnesine ilk çıkışı MNP ile olmuş, ardından günümüze kadar temsiliyetler sırasıyla Milli Selamet Partisi (MSP), Refah Partisi (RP), Fazilet Partisi (FP), Saadet Partisi (SP) ekseninde devam etmiştir. Çakır (1991: 214-215), Çakır (2005: 544), Sarıbay (1985: 96).

de Türkiye’de 1970’lere kadar bu düşünce sistemi belirgin bir hâl almamıştır. Mütedeyyin kesim Demokrat Parti’de (DP) bulamadığı yeri MNP kurulana kadar merkez sağ partilerde bulmuş, ancak MNP’nin kurulmasının ardından özlediği alana kavuşmuştur. Bir yıldan biraz fazla süre faaliyet gösteren MNP, laikliğe aykırı çalışmalar yürüttüğü gerekçesiyle hızla kapatılmıştır. Ancak devletin bu tahribatı mütedeyyin kesimin çok daha güçlenerek sahneye MSP’yle⁷ 1972’de çıkmasını engelleyememiştir. “Bu bağlamda parti sözcüleri, özellikle görünüşte büyük sanayi ile örgütlü işçi hareketi arasında sıkışıp kalan ‘küçük adam’a seslenmeye çalışıyorlardı.” (Toprak, 1990: 291). Milli Görüş’ün tohumdan filize dönmesi kapitalizmin gelişim koşullarında az çok sermaye birikimi sağlamış, Anadolu’daki İslami cemaatlerin de bağımsız parti arayışlarına cevap üretmiş ve böylece kendi iktisadi zeminini de inşa etmiştir.⁸

7 MNP kapatıldıktan sonra 11 Ekim 1972’de MSP kurulmuş ancak 19 kurucunun içinde MNP kurucuları yer almamıştır. Bu kez tüccar ve mühendis ağırlıklı genel idare kurulu ile örgütlenilmiştir. 1973 Genel Seçimleri’nden %11.8 oy oranı ve 48 milletvekiliyle MSP tam zaferle çıkmıştır. Aynı seçimlerde MSP oylarının illerin ‘gelişmişlik düzeyi’ ile ters orantılı artışı olduğu gözlenmiştir. Buna göre Gelişmiş, orta gelişmiş ve az gelişmiş illerdeki oy oranları sırasıyla: %8,4; %13,7; %15.4’tür. Dolayısıyla MSP’nin kenti yakalamak isteyen Anadolu taşrasının İslami düşüncüyü desteklemeye yatkınlığıyla oy topladığı iddiası somuta oturmaktadır. Çakır (1991: 217), Sarıbay (1985: 155).

8 Milli Görüş hareketi, özellikle MSP Nakşibendiliğin İskenderpaşa Cemaati ve ardından Necuri ve Kadiri tarikatlarının ittifakıyla kurulmuştur. Hareketin partileşme sürecinde İskenderpaşa postnişi Mehmed Zahid Kotku’nun belirgin rolü olmuştur. Müritlerini ticarete teşvik eden Kotku için, ticarete başarı devletten bağımsızlaşmak anlamına geliyordu. Bu nedenle Erbakan’ın girişi Kotku tarafından desteklenmiş, iktisadi ve cemaat gücü seferber edilmiştir. İslam’ın özünden kopmadan Batı’ya karşı sanayileşmeyi ve ekonomik ilerlemeyi salık veren Kotku “bir lokma bir hırka” anlayışına bir de Mazda’yı eklemiştir. Milli Görüş hareketi ile İskenderpaşa Cemaati’nin bu organik bağı Mehmet Zahid Kotku’nun ölümünden sonra yerine Erbakan’dan yaşça genç olan damadı Esad Coşan’ın geçmesiyle bozulmuş ve siyasi iktidar v.s.dini

Milli Görüş hareketi Batı'nın kapitalist gelişimine öykünür, özel mülkiyeti dışlamaz ve alternatif iktisadi gelişim önerirken; İslam ahlakı ve nizamı koruyacak hızlı sanayileşmenin getirdiği ağır yüklerin hissedilmesine de panzehir olacaktır. Bu çerpeerde ülkenin topyekûn kalkınması esas ilkeyken ve bu ilkenin iktisadi koşusu hızla ileri hamle yaparken, manevi/kültürel koşusu ilerlemeyi “İslam'ın altın çağı”ndaki geçmişine bakarak sağlayacaktır. Maneviyatçı ve mukaddesatçı olduğunu iddia eden Milli Görüş'ün lideri Erbakan, iktisadi gelişimin maneviyatı reddetmeyeceğini şu sözlerle dile getirir:

Biz sağcılık derken iktisadi bakımdan serbest teşebbüsü tanıyor ve iktisadi kalkınmada bunun büyük rolü olduğunu kabul eden görüşü kastediyoruz. Sağcılık derken bütün meselelerde manevi değerlerin kıymetini göz önünde bulundurarak dolayısıyla maneviyatçı ve ahlakçı olmayı kastediyoruz.” (Onur, 1970'ten aktaran Çalmuk, 2005: 559).

Güçlü bir toplum olmanın koşulunu endüstrileşmekte bulan Milli Görüş, Yeniden Büyük Türkiye'yi kurmak isterken maddi kalkınmayı ancak manen kendi tarihine ve kültürüne geri dönmekle başaracaktır (Toprak, 2007: 386). Kapitalist üretim ilişkilerinden nemalanamamış ama pastadan kapacağı payı arzulayan dindar sermaye sahipleri ve yeni seçkinler ile gittikçe yoksullaşan, umutsuz kent ve kır yoksullarına İslami kardeşlik ve eşitlikle cevap veren Milli Görüş, sınıfsal muhalefetle egemen ideolojiye karşı geliştirilen dinsel muhalefeti çakıştırmıştır. Milli Görüş çizgisinin ardından AKP iktidarının sürekli yinelenen “mağduriyet” söylemi de tam da bu çakışmaya seslenmektedir. Cumhuriyet Türkiye'si'nde yaşanan dönüşümde politik alanda MNP'den RP'ye ve AKP'ye uzanan dö-

iktidar gerilimi zımnî olarak başlamıştır. Refah Partisi dönemiyle birlikte Erbakan ve arkadaşları tüm cemaatleri yalnızca dini ve sosyal işlevlerle kısıtlarken, siyasi misyonu yalnızca kendilerinin yerine getirebileceğini ortaya koymuştur. Yavuz (2005), Çakır (2005).

nemeçte İslamcılık, üretim ilişkilerinde kurduğu “kardeşliği”, siyaset meydanında “Müslüman kardeşliği”ne, kültürel alanda ise gittikçe “tüketim kardeşliği”ne evriltmiştir.

12 Eylül 1980 darbesiyle MSP esas olarak Konya’da düzenlediği miting konu edilerek kapatılırken, 19 Temmuz 1983’te Milli Görüş bu kez “refah” adı altında örgütlenecektir.⁹ Türkiye’nin kapitalist ekonomiye entegrasyonunda yeni bir dönemece girdiği ve serbest piyasa ekonomisinin canlandığı bir dönemde “refah”ta buluşmak bir tesadüf olmasa gerek. Türkiye’nin topyekûn hegemonya krizine girdiği bu süreçte, burjuvazinin ve devletin hegemonyasını yeniden kurma çabasında İslam, önemli bir katalizör olmuştur. Gramsci’ye göre (1971) yapıyla üst yapı arasındaki kopma anına işaret eden organik kriz, yapı ve üst yapı arasındaki ilişkilerin sürdürülemez biçimde işlemez duruma geldiğinin en genel düzeyde siyasal alanda kendini gösterdiği bir ana tekabül eder. Buna bağlı olarak;

Partilerle birlikte, parlamenter sistemi, iletişim yapılanmasını etkisi altına alan kriz, siyaset ve yönetim alanlarının bütün düzeylerinde yankılanır. Devlet aygıtını oluşturan kurumsal örgütlenme düzeneğinde, krizin sonuçlarına göre bir uyarlanma ve yeniden yapılanma gereksinmesi ortaya çıkar (Yetiş, 1996: 196).

1980’ler Türkiye’inde tam da böylesi bir hegemonik kriz anında ulus devletin ontolojik birliğindeki olmazsa olmaz ‘ortak’lığını kurduğu din, şüphesiz çatışmaların önüne geçecek kıymetli bir tutkal olacaktır. Türkiye’de yaşanan hegemonik ilişkilerin yeniden yapılanma ihtiyacı dünya konjonktürüne de bağlı olarak bilhassa

9 RP 1983 seçimlerine veto edildiği için girememiştir. Ancak 1991 erken genel seçimleri oyların %16.2’sini almasıyla Parti için dönüm noktası olur. 24 Aralık 1995 seçimleri ise İslamcılığın iktidara attığı adımlarda sıçradığı bir dönemdir. RP %21,4 oy alacak ve “bu seçim İslamcılığın marjinal bir akım olmaktan çıkarak ‘demokratik’ süreçleri zorlamak suretiyle iktidarı ele geçirebilecek bir kitleliliğe eriştiğini gösteriyordu.” Bkz. Saraçoğlu (2015: 818).

iktisadi kerteyle ilintilidir. Sermaye birikim rejiminin ihracata dayalı bir büyüme modeline ve neoliberal politik bir sürece evrilmeye talebiyle birlikte siyasal alandaki sol muhalefet ve örgütlü işçi sınıfının ‘temizlenmesi’, yerine yeni birikim rejimini onaylayacak ve toplumsal bağı kuvvetlendirecek siyasal ilişkilerin konması önemlidir. Her birikim biçimi, belirli bir sınıf ilişkileri bütününe denk düştüğünden, bu biçimler arasındaki geçişler, aynı zamanda siyasal geçişlerdir. Diğer bir deyişle, ‘ekonomik geçiş’, ‘birikim sürecinin yeniden yapılanması’ nı içeriyorsa, ‘siyasal geçiş’ de ‘iktidar blokunun yeniden yapılanmasını içerir.’ (Gülalp, 1993: 43).

İktidar blokunun yapılanmasında RP önemli bir boşluğu doldurmuş ve kitlesel destek kazanmış, MNP’den bu yana gelişen iktidara ortak olma vasfını sağlamlaştırarak 1994 yerel seçimlerinde de İstanbul, Ankara gibi büyükşehirlerin belediye başkanlıklarını alarak temellendirmiştir. İç politikada Kürt siyasal hareketine karşı İslam vurgusu artırılırken, dış politikada da Ortadoğu ile ilişkilerin kuvvetlendirilmesine özen gösterilir olmuştur. Nitekim Cihan Tuğal bu süreci İslam üzerinden açıklamayı anlamlı bulmaktadır:

1980 darbesi iki nedenle İslami uyanış için bir katalizör işlevi gördü. Birincisi, solun siyasi haritadan silinmesi ve sosyal adalet mesajının boşta kalmasıydı. İkincisi ise, sistemin sahiplerinin (ABD’nin yeşil kuşak projesi etrafında) solculuğa ve İran tipi devrimci İslamcılığa karşı ılımlı bir İslam yerleştirme çabalarıydı (Cihan Tuğal, 2006).

Milli Görüş hareketinin önde gelen temsilcisi olarak RP’nin asıl başarısı, yeni kentli bir kesimin kimlik arayışına, artan yoksullaşmaya, hissedilen gelecek kaygısına, merkez sol partilerdeki yolsuzluk olaylarına alternatif olarak ortaya çıkması adil ve eşitlikçi söylemle kitlelerin desteğini kazanmasıdır (Demirer, 2013: 280).

Talep ettikleri sermaye birikim modeline hızla entegre olan büyük burjuvazinin, özelleştirme politikaları ve 1989 yılında sermaye serbestliğine geçiş iştahını daha da kabartmıştır. Yanı sıra ‘Anado-

lu sermayesi', 'İslami sermaye', 'yeşil sermaye' gibi adlarla anılan küçük sermaye grupları Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği'nde (MÜSİAD) örgütlenmeye başlamıştır. Henüz 1990'lı yılların başında kurulan MÜSİAD geleneğe bağlılığını koruyarak girişimci ruhunu teşvik eden modernleşme ve kapitalizm arasında yol bulmaya çalışan İslami sermayenin aynasıdır. "Çalışma yaşamının İslami gereklere uygun bir görünüme büründürülmesi gibi bir amaç" sahip olan bu dernek, dinsel tutum ve davranışları çalışma etiği olarak kodlamaktadır (Özdemir, 2010: 41). Türkiye Sanayicileri ve İşadamları Derneği'nden (TÜSİAD) farklı olarak MÜSİAD ulaşıl-mak istenen serbest piyasa gayesine İslam medeniyetinin canlandırılması adına tutunduğunu öne sürmektedir. Artık piyasa "İstanbul sermayesi" ile "Anadolu sermayesi" arasındaki makasın açıldığı bir kumaştır. Elbette her küçük sermaye grubu İslami olmadığı gibi, her 'İslami sermaye' grubu da küçük değildir; ancak söz konusu olan, Batı'nın kalkınma düzeyine iktisadi alanda erişme gayesindeki küçük ölçekli işletmelerin bunu İslami kural ve koşullara göre yap-ma iddiasında olmalarıdır. Cumhuriyetin başından itibaren devletin kanatları altında gelişen laik İstanbul burjuvazisinin gelişiminin desteklendiğini, buna rağmen mütedeyyin sermayedarın ötelendiğini öne süren MÜSİAD, mağduriyet söylemini büyük burjuvaziye karşı destek arayışında üretmektedir. Nicos Poulantzas'ın belirttiği gibi (1975: 315), sermaye içinde çelişkiler ortaya çıktığında egemen fraksiyon siyasal alanda hegemonyasını inşa edemeyebilir, ancak bu süreçte söz konusu hegemonyanın örgütlenmesi siyasi partiler kadar devlet bürokrasisine kalabilir. Bu mağduriyet söyleminin çerperinde büyük ölçekli sermayenin karşısında küçük ölçekli sermayeye "adalet" getirmek isteyen RP kapitalizmin sonsuzluğunu İslam'ın ebediliğine bağlayacağı sistem öne sürecek: Adil Düzen.

RP Batı'nın iktisadi kalkınma stratejisine alternatifi Adil Düzen olarak sunmuştur. Adil Düzen'in amacı, "Değişmeyen doğruları esas olarak, değişen dünya şartlarına ve insanlığın sorunlarına uy-

gun çözüm ve çareler üretmek” olarak sunulur (Erbakan, 1991). Erbakan, RP’yi “Yeniden Büyük Türkiye”yi kurmakla yükümlendirmekte ve bunun için RP “bugünkü, Anayasaya aykırı köle düzenini ortadan kaldıracak, yerine Anayasa’da sözü edilen herkese refah getiren, herkese hakkını veren ve herkese fırsat eşitliği tanıyan [bir düzen kuracaktır].” (Erbakan, 2010). Tekelleşmeyi ve faizi kaldıran bu düzende, özel mülkiyet, kâr ve serbest piyasa vardır. “İşte Adil Düzen, İslâm’dan ve ilimden kaynaklanan yeni bir hürriyet, haysiyet ve hakkaniyet sistemidir.” (Erbakan, 1991). Bu projeye değerlendirildiğinde Milli Görüş’ün Türkiye’de yaşanan hegemonik krize çözümü, emperyalist Batı karşısında İslami sistem temelinde uluslararası bir örgütlenmedir. Bu bakımdan İslamcılık iktidar bloğu ile toplumsal ilişkilerde yaşanan kopmayı dinsel retorikle yeniden inşa etmenin bağı haline getirilmiştir.

Sermaye birikim modelinin değişmesinin, özelleştirme politikalarıyla birlikte sermaye serbestliğinin, emekçi kesimler lehine herhangi bir düzenlemeye neden olacağını düşünmek anlamsızdır. Kapitalist üretim ilişkilerindeki yapısal ekonomik dönüşümle birlikte emekçiler esnek çalışma, reel ücretlerin düşürülmesi, gelir dağılımındaki eşitsizliğin katlanması, sosyal hakların tasfiyesi, taşeronlaştırma, kayıt dışı istihdamın artması gibi bir dizi sorunla baş başa bırakılmıştır. 1980’lerin yapısal uyum süreci ve ihracata dayalı büyüme modeli hedefiyle uyumlu olarak, kırdaki istihdam alanları daraltılmış ve kitlesel göçlerle kentlere yığılan emekçi kitleler bu kez kent yoksulluğuyla mücadele etmek zorunda bırakılmıştır. Gramsci’ye atıfla tarihsel blokların çözüldüğü II. Dünya Savaşı sonrası neoliberal dünya düzeni olarak nitelenen dönem (Cox, 1987: 109), talep edilen hegemonik ilişkilerin inşa edilmeye çalışıldığı, büyük ölçüde krizlere gebe ve bu krizler etrafında üretim ilişkilerinin işçi sınıfı aleyhinde politik süreçlerin içerildiği ve bu süreçlere de gösterilen dirençle tetiklenen bir dönemdir (Jessop, 1990). Türkiye’de yaşanan bu hegemonik krizin aktörlerinden biri olarak Milli

Görüşçüler İslami kardeşliği tüm krizlerin çözüm odağı olarak sunmaktadır. Kapitalizmin sunduğu “sınırsız ve kayıtsız kazanma ve harcama” olanağına kucak açarken, işçi buna ‘rıza’ gösteren emeği sergilemelidir. Hatta öyle ki, “İşçinin kendi kapasitesine göre elinden geldiği nispette dürüst olarak çalışması görevidir. İnançlı bir Müslüman işçi, emeğini kiralayabileceği bir işyeri bulmuş olmasını ilahi bir lütuf olarak kabul etmelidir” ve “Her Müslümanın sürekli olarak Allah’ın kontrolünde olduğunu düşünmesi ve yaptığı işleri bu haleti ruhiye içinde yerine getirmesi gerekir. Üstlendiği yükümlülükleri de bu hava içinde yerine getirmelidir. İşverenin emirleri sözleşme çerçevesinde kalırsa ve Allah’a itaatın sınırlarını aşmazsa, İslamiyet, işçinin bu emirlere itaat etmesini zorunlu bir vecibe olarak sayar.” (Koç, 1995).

RP lideri Erbakan’a göre zaten tüm sorunların çözümü beş başlıkta toplanmaktadır: Milli Görüş, Adil Düzen, Yeniden Büyük Türkiye, İslam Birliği ve Yeni Bir Dünya (Kazan, 2001: 35). 28 Şubat¹⁰ sonrasında RP’nin kapatılması bu çözümleri rafa kaldıracak olsa ve Milli Görüş hareketi Fazilet Partisi’ni kursa da “yenilik” arayışında bölünecektir. Kaba bir anlatımla, yenilikçilerle gelenekçiler arasındaki esas ayrım iktisadi perspektife bakıştan kaynaklanmaktadır. “İslamcı terminolojiyle söylenecek olursa, ‘darbe fıkhı’nda yenilikçiler daha çağdaş usullere meylederken, gelenekçiler bildiklerinden şaşmamaya devam ediyorlardı” (Çakır, 2005: 549). 2001 yılında AKP’yi kuracak olan bu “yenilikçi” kadro, sermaye birikim rejiminin değişen yapısına “istikrar” kazandırma gayesiyle taze kan

10 Refahiyol hükümetinin meşruiyetini kaybeden ve “irticai” faaliyetlere evrilen sürecine ordu müdahale ederek, öncelikle Sincan Belediyesi’nde düzenlenen Kudüs Gecesi’nde laiklik karşıtı sloganlar atılması üzerinde ertesi sabah askeri tanklar Sincan sokaklarında dolaşırken, 28 Şubat 1997 günü gerçekleştirilen Milli Güvenlik Kurulu’nda Erbakan irtica ile mücadele planına destek vermeye zorlanmıştır. Bu tarihin ardından ordu tarafından RP’nin yarattığı toplumsal eğilimle siyasal, toplumsal tüm alanlarda mücadele edilmiştir.

pompalayacak ve toplumda güçlü kurumsal denetime sahip olmak için çabalayacaktır.

Organik krizin çözümü için gerekli olan “kurumsallığı” AKP kadroları adım adım örerken, geçmişindeki Milli Görüş hattının yanı sıra bu krizin çözümünde rol almış diğer tüm gruplardan farklı, yalpalamadan çözüm odaklı ‘istikrar’ kararıdır. Bu kararlılığın ardında özgün ve farklılaşmış bir politikadan ziyade geçmişle sürekliliği kurması yer almaktadır. Bununla birlikte kapitalist devletin hegemonyasına yönelik yeni rol ve aygıtlarla donandığı ve toplumda güçlü kurumsal denetime sahip olması da eklenmelidir. 1990’larda SSCB çökmüş ve Anadolu sermayesi buranın boşluğuna entegre olmakla meşgulken, merkez sağ partiler kentsel yoksullara cevap üretememiş ve merkez sol partiler siyaset sahnesinin kenarına düşmüşken; AKP, “Türkiye’nin 1980’lerden bu yana geçirdiği toplumsal dönüşümde hem kaybeden tarafı (şehirli yoksullar) hem de kazanan tarafı (yükselen orta ölçekli ve Anadolu sermayedarlar) bir koalisyonda birleştirmesi” ile yoğunlaşmış siyasal iktidara ihtiyaç duyan neoliberal iktisadi reformları meşru bir biçimde uygulamış ve “uyumlaştırmıştır” (Birdal, 2015: 51).

AKP iktidarı; dönemini baştan başa kesen neoliberal iktisadi politikalarla kapitalizme ivme kazandıracak merkezi parti algısı kurarak 28 Şubat sonrası mütedeyyin kesimlerin mağduriyet söylemini muhafazakâr demokrat kimliğinde buluşturmaya çabalamıştır. Kaldı ki, ‘muhafazakâr demokrat’ olarak tanınma çabası ne İslami bir nitelik dönüşümünün ne de neoliberal politikardan kopuşun göstergesidir. AKP’yi selefî olan ve gömleğini çıkardığını iddia ettiği Milli Görüş çizgisinden farklılaştıran, neoliberal iktisadi politikalara çok daha büyük şevkle kucak açması ve bunu kapitalizme iman ederek gerçekleştirmesidir. Bu süreçlerin tamamında kendi de bir simge olan ‘devlet’i tüm yapı ve özneleriyle harekete geçirmiştir. İslamcı siyasetin vakıflar, yardımlaşma dernekleri ve hayırseverlik faaliyetleriyle devleti içeriden fethi, AKP döneminde paradoksal bir

biçimde sınıf temelli siyasetin “kültür”e indirgenerek sürdürüldüğü dünyada İslami siyasetin de kapitalizme ne kadar uyum gösterdiğine bağlı olarak dönüşmüştür.

1980 sonrası sermaye serbestliği çerçevesinde egemen sınıfların kurduğu ortaklık, AKP döneminde çok daha entegre bir hal almıştır. Bu dönemde “Burjuvazinin sahiplendiği neoliberal politikalar demeti sayesinde hegemonik bir güç haline gelmesi tarihsel bir olgudur.” (Yalman, 2014: 46). Burjuvazinin bu entegrasyonunda Türkiye’nin kuruluşundan itibaren toplumsal gücü hiç yadsınmayan dinin, nihayetinde ekonomi politik gücüyle de devletin iktidar bloğuna tutunmasıyla yarattığı ivme AKP dönemini özgül bir örnek haline getirmiştir. Kendini mütedeyyin İslami girişimci olarak tanımlayan önemli bir kesim ortaya çıkmaktadır. Yavuz’a göre (2006: 4) bu kesim “İslam’ı, kimlikleri olarak tanımlayan ve gündelik zihinsel haritalarını, piyasa güçlerini destekleyen ve neoliberal projeleri el üstünde tutan modern iktisadi ilişkileri yerelleştirmeyi (İslamileştirmek) İslami düşünce ve tarihi aracılığıyla şekillendiren” dindar bireyler olarak nitelenebilir. Refah Partisi döneminde İslami kesim büyük ölçüde alt sınıflara ait bir vurguyken, AKP’yi toplamda on dört yıldır fersah fersah iktidara taşıyan bir İslami kesim aranacaksa, artık yalnızca ezilen sınıfların değil aynı zamanda orta sınıf ve kısmen egemen sınıf bir İslami oy tabanından bahsetmek gerekecektir.¹¹

“Muhafazakâr demokrat” olarak yola çıktığını iddia eden AKP’nin, bireylerin Müslüman kimlikleriyle kamusal alanda var olabilmesini mümkün kılan bir “ılımlı İslam” algısıyla siyaset ürettiğini söyleyen görüşler (Göle, 2014; Yavuz, 2009) İslami düşünce savunusunu salt kimlik arayışına ve kültüre endekslemekte ve sınıf siyasetini görmemektedir. Bu görüşlerin ortaya çıkabilmesini

11 AKP’nin seçmen kitlesine ilişkin araştırmalar için bkz. SAMER (2014) ve KONDA (2014).

sağlayan zemin, kapitalizmin tarihsel krizine cevaben sınıf temelli siyasetin kimlik siyasetine feda edilmiştir (Yalman, 2014). Neticede AKP siyasetiyle, Simten Coşar ve Gamze Y. Özdemir'in öne sürdüğü gibi (2014: 249); İslami ağların tümü ekonomik, siyasal ve ideolojik yapılara gömülerek neoliberal uygulamalar yerleştirilmiş ve yerleştirilmiştir ve neoliberalizmin kaba şiddetinin İslamcı siyaset yoluyla bu yerleştirilmesi devletin iliklerine kadar sızmıştır.

RP'nin Adil Düzen projesiyle kapitalizme kısmi ihtiyatı, yüzünü Avrupa Birliği (AB) yerine Ortadoğu'ya dönen siyaseti, mütedeyyin sermayedar için rahatsız edici olsa da asıl dönüşüm 28 Şubat sonrasında yaşanmış ve bu sermaye grubu kamu ihalelerinden dışlanmaya, piyasadaki güç kaybına uğratılmaya başlanmıştır (Hoşgör, 2011). Tam da bu sürecin ardından muhafazakâr-demokrasi, çoğulculuk ve AB söylemleriyle doğan AKP 28 Şubat'ın yaralarını sarmak için özellikle İslami kesime ilaç gibi gelmiştir. AKP'nin ekonomi-politik çarkı söz konusu kesimlerin de toplumsal rızasını, Türkiye kapitalizmini Milli Görüşçülerden farklı olarak Batı karşıtı söylemden çekip Batı'yla birlikte İslam ve Arap coğrafyasına yüzünü dönerek sağlamıştır. Hem de sosyal politika alanını piyasaya açmasına rağmen yoksul kesimleri de sosyal yardımlar kanalıyla destekleyerek çevirmesiyle iktidar bloğundaki yerini sağlamlaştırmıştır.

AKP'nin dindar kitle üzerinde yarattığı bu etki özellikle mütedeyyin sermayedar için alan açıcı olmuş ve 28 Şubat sonrasında yaşanan düşüş yerini görece bir yükselişe bırakmıştır. AKP iktidarınca sağlanan destekler devlet imkânlarından yararlanan ve iktidar bloğunu gittikçe kuvvetlendiren yapının izlerini taşımaktadır. Saraçoğlu ve Yeşilbaş'ın (2015: 885) özetlediği biçimiyle; Kamu İhale Yasası'nda yapılan değişikliklerle mütedeyyin sermayedara ayrıcalıklar tanınmasına yönelik engeller kaldırılmış, katılım bankaları eliyle finans kuruluşlarına yasal kolaylıklar ve ucuz kredi sağlanmış, Tasarruf Mevduatı Sigorta Fonu'na (TMSF) devredilen medya

şirketleri bu sermaye grubuna yönlendirilmiş; inşaat sektörü ihalelerinde, ucuz girdi tedarikinde, dış pazar imkânlarında, vergilerde, iş ortakları geliştirmede destek verilmiş ve adeta mütedeyyin sermayedar kayırlmıştır.

Sermayedarı destekleyen AKP, önüne koyduğu hegemonik projenin çizdiği hat gibi emekçi kesimlerden kendisine itaat etmesini, tevekkül göstermesini beklemiştir (Durak, 2011). Sermaye serbestliği talebiyle ucuz işgücü maliyeti hedefine emekçiler güvensizleştirilip, enformel istihdama zorlanırken, 301 kişinin öldüğü Soma faciası gibi nicelerine “bu işin fitratında var” (Sol Haber, 14.05.2014) açıklamalarıyla meşruiyet kazandırılmaya çalışılmıştır. 1980 sonrası tasfiye edilen köylülük ise, kentlerde yoksul işçi yığınlarına dönüşmüşken AKP bu tasfiyeyi hızlandırmış ve kentsele yoksulluğun artışına damgasını vurmuştur. AKP’nin yürüttüğü bu siyaset, 2004’te kurulan Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Genel Müdürlüğü ve çeşitli sivil toplum kuruluşları eliyle yaydığı sosyal yardım ağlarını etkinleştirmesi (Kutlu, 2015) ve bu anlamda Milli Görüş çizgisini sürdürmesinin sağlamıştır. Aynı zamanda popülist siyaseti daha da dinamik kullanımı, iktidarı döneminde marjinalleşebilecek yoksul kesimleri konsolide etmesi ve İslami derneklerin nüfuz etmesini güçlendirecek adımlar atmasıyla da derinleşmiştir. Bu nedenle söz konusu “tevekkül” yalnızca emek güçlerinden değil, yoksul ve/veya ayrımcılığa uğrayan tüm kesimlerden toplumsal düzenin devamlılığı için beklenmiş ve devreye sokulmuştur.

AKP’nin 2001 krizinin ardından neoliberal iktisadi sisteme uyumunda daha geniş kitlelere hitap etmek için kullandığı liberal hak söylemi ilerleyen yıllarda yerini, AKP iktidarının siyasal tabanını belirlediği ve “biz” olarak çerçevelediği gündelik hayat pratiklerini dahi belirleyen ve bunu İslam’ın gereği olarak sunan ideolojik bakışa bırakmıştır. Siyasetin sınıf temelinden kayıp kimliğe oturduğu dünya konjonktüründe AKP için İslam, bir kimlik tanımlamasının varoluşsal koşulu haline getirilmiştir. Bu noktada toplum

yeterince Müslüman olanlar vs. olmayanlar ayrımıyla kutuplaşmıştır. Kimliğini “dindar” olarak tanımlayanların sayısı Toprak ve Ali Çarkoğlu’nun yaptıkları araştırmada (2006: 30); 1999 yılında %6, 2006 yılında %12.8 olarak değerlendirilirken; 2012 yılında yapılan “Türkiye’de Dindarlık” araştırmasında kendisini dindar ya da çok dindar olarak tanımlayanların oranı %63’e çıkmıştır (Bahattin Akşit v.d., 2012: 494). Dolayısıyla son yıllarda kendisini dindar olarak tanımlayanların oranındaki artış, siyasi iktidarın bu yöndeki çabalarının göstergesidir. Ne var ki, AKP açık bir biçimde muhafazakârlık gibi İslamcılığı benimsediğini ilan etmese de; özellikle iktidar zemininin uluslararası sahada kayganlaşmasının ardından ulusal siyasetteki mevzi savaşında, dolayısıyla seçmen tabanını birarada tutma amacıyla İslam, gündelik hayat pratiklerine dahi sızan bir baskınlığa erişmiştir. Herkesin dini seçimlerinde özgür olduğunu ortaya koyan liberal söylemlere ve Milli Görüş’ün İslam temelli siyasetinden ayrıldığını resmen açıklamalarına rağmen AKP iktidarının toplum mühendisliğinde Sünni İslam önemli bir yer tutmaktadır. Son yıllarda İslam’ın simge ve motiflerinin toplumsallaşma sürecinde siyasetin ana temalarından biri haline gelmesi, dinin yükseldiği tezlerini perçinleşmiştir.

AKP iktidarıyla beraber yaşanan dinin özsel olarak yeniden canlanması ve geri gelişi değildir. Nitekim özünde, siyasal söylem içinde “laik-İslamcı”, “geleneksel-modern” gibi ikiliklere dönüşen gerilimler modern dünyada dine içkindir (Akşit vd., 2012: 73). Din topluma, siyasal iktidarla yeniden üretilen ve yeniden biçimlenen sosyal ve kültürel dokuya işleyen dinamik bir yapıdır. Türkiye’de dinle devletin kurduğu ilişki varlığını sürdürmektedir, ancak bu kez el değiştiren devletin yürütücüsü yani siyasal iktidardır. Hatırda tutulması gereken, bu süreçteki süreklilik ve kopuşlardır. Sibel Özbudun’a göre (2013: 92), “devlet yönetimi bugün din ile ünsiyeti çok daha yüksek bir kadronun elindedir. [Buna bağlı olarak] yeni burjuvazi [...] sınıfsal yönelimlerini hayata geçirmek üzere, Sünni-İslam

yorumunu alabildiğince yaygınlaştırma ve toplumsal konsensüs temelini İslami bir eksene kaydırma çabası içerisinde olacaktır.”

Siyasal sahnede yaşanan değişimlere rağmen, Türkiye’de son yıllarda devlet aygıtı ve erki yeniden şekillenmekte ve siyaset üretme sürecinde dinle çok sıkı temas edilmekte, dolayısıyla İslami unsurların sembolik değeri güçlenmektedir. Türkiye siyaset deneyimlerinin ve devlet pratiklerinin simgesel olarak siyaset üretmesi “geleneğe” dayanmaktadır. Ancak bu “geleneğin sürekliliği”, kendisi de bir sembol olabilecek devletin değişimi ile sembolik değerlere atfedilen anlamın da değişimini beraberinde getirmektedir. Nitekim, Türkiye’de devletin İslamcılık ideolojisiyle ve İslami siyasetle kurduğu bağıın başkalaşması, bu bağı içine alan ve esasında İslam’ın doğuşundan beri aynı dini işlevi taşıyan sembollere yüklenen değerin yenilenmesine ve başkalaşmasına neden olmaktadır. İddia edilen odur ki, kendinden önceki sağ partilerden farklı olarak “AKP parti/ devlet ile milleti “aynı şey” haline getirmek ve mesafeyi hepten yok etmek gibi daha radikal bir iddiayla ortaya çıkmıştır. [...] AKP’deki müktedir kadro ile sıradan bir vatandaşın arasındaki sınıfsal uçurumun varlığında bu özdeşleşme algısının yeniden üretimi ancak dinsel ortaklıklar üzerinden kurulabilmektedir” (Saraçoğlu ve Yeşilbağ, 2015: 907).

Halkın benimsediği değerler zemininde hegemonya inşa eden AKP iktidarı, bu hegemonyaya kaynaklık eden dini temsilleri bir bütün olarak değişim koşullarına entegre etmektedir. Dini topluma dair olan yaşayış biçimlerinin tümünü kapsayan KÜLTÜR’ün bir imgesi olarak işaretlediğimizde, Michel de Certeau’nun (1984) belirttiği gibi, imgenin yaratıcısı olmayan insanlar tarafından kullanılma biçimi önemlidir. İktidar ilişkilerinin artık yalnızca maddi kaynaklar değil sembolik kaynaklar üzerinde de olduğunu kabul ettiğimiz takdirde din, iktidar ilişkilerinin düzlemi olarak her ikisinin harmanlandığı ve altyapı düzlemi için kolektif kimliği devreye sokan bir kapıdır.

AKP döneminin özellikle 2011 seçimleri sonrasında soyunduğu toplum mühendisliği gündelik hayatın hemen her kademesini düzenleme amacındayken, AKP de inanç özgürlüğü savunusundan bir inanç sistemini topluma yaşayış biçimi olarak dayatma aşamasına geçmiştir. Üç çocuktan kürtaj yasağına, Kutlu Doğum Haftası'ndan Diyanet İşleri Başkanlığı fetvalarına, Peygamber'in hayatının ders haline getirildiği 4+4+4'ten cami-cemevi projelerine, ucubeleştirilen heykellerden İslami moda dergilerine kadar bir dizi simgesel ifade biçimi iktidarın ihtiyaç duyduğu mobilizasyonu İslam'a yönelerek yaratma hedefine hizmet etmiştir. Partinin sağladığı klientalist ağlardan yararlanarak iktidarına destek veren kitleler, partinin ideolojik artalanına da rıza göstermektedir (Yıldırım, 2015: 181). Siyasetin böylesi eyleme biçimine rıza gösterenler ve göstermeyenler arasında yaratılan kutuplaşma, AKP'nin sınıf karakterini de ortaya koyan bir direniş biçimini Gezi İsyanı'nda göstermiştir.¹² Yaşam alanlarının her bir kademesinin kontrol altına alındığına hükmeden kitleler AKP'nin mağduriyet söylemindeki gerçek dışılığı ifşa ederek değişimi talep etmişlerdir.

Rejimin konsolidasyonu için her kriz döneminde otoriterleşen iktidar, Erdoğan'ın 2014'te Cumhurbaşkanı seçilmesinden sonra 2015 genel seçimlerinde yeniden tek başına iktidar olmayı hedefleyerek başkanlık sistemini garantilemek isterken, 7 Haziran 2015'teki genel seçimlerde bunun olmayacağını görünce Kürt hareketini temele alan bir savaş siyaseti yürütmeye başlamıştır. Din birliğini kenara bırakarak krize girilen dönemde otoriter bir rejimi tesis etmeye çabalayan AKP iktidarı, muhafazakâr ve İslami söylemlerini

12 Mayıs 2013'te İstanbul Taksim'de bulunan Gezi Parkı'na AVM yapılma kararına karşı bir grup insanın kesilecek ağaçlara yönelik ekolojik eylemi ve buna gösterilen polis şiddeti bir anda milyonlarca insanın sokağa döküldüğü ve Türkiye'nin dört bir yanında başlayan eylemlere dönüşmüştür. Esasında AKP iktidarının yarattığı topyekun dönüşüme karşı topyekun bir tepki ve mücadele hareketi halini almıştır. Yaklaşık 15 gün süren kitlesel protestolar yaşamsal bir direniş örneğidir.

korumaya devam etmektedir. Din bu anlamda dinamik bir yapıdır; içinde yeşerdiği toplumun verili koşullarıyla biçimlenen söylem ve pratiklere olanak verdiği gibi, toplumun verili koşullarına göre kendisini kurmaktadır.

AKP döneminde “yeni Türkiye”nin mihenk taşlarından biri olarak döşenen İslam, toplumsal uzlaşmanın kaldıracı olarak sunulsa da, esas mesele hegemonyanın tesisinde ve organik kriz anlarında otoriter devlet formuna meşruiyet kazandırmakta ve sermaye birikim rejiminin değişen formülasyonuna uygun “kimlik” arayışına da olanak sağlamaktadır. Bu “yeniliği” engelleyecek, İslam’ın bir inanç sistemi olmasının ötesinde sınıfsal ve sosyo-kültürel bir kaldıraç olmasını reddeden karşı hegemonik siyasal stratejileri aramak gerekmektedir.

Sonuç Yerine

Çizilmeye çalışılan tüm genel panoramaya bakıldığında; Türkiye’nin son on yılında İslam, her toplumsal olgu gibi içinde yer aldığı toplumsal koşullara göre vücut bulmaktayken, Türkiye’nin “yeni”liğine de vücut bulduran esas unsurlardandır. Türkiye’de din ve siyasal iktidar kanatlarındaki ilişkiler manzumesi Cumhuriyet tarihi boyunca girift bütünlüğünü korumuştur. Bu girift ilişkinin dinin yükselişe geçtiği iddialarının en yüksek sesle söylendiği dönem Erbakan öncülüğünde gelişen Milli Görüş ve ardından AKP dönemidir. Bu hattı izlediğimizde, tekrarlanan biçimde Cumhuriyet tarihinin tümü boyunca dinin bastırılmaya çalışılmasına rağmen, bu dönemler itibariyle Türkiye’nin yeniden inşa edilerek şimdiye kadar arzu edileni yaşayamayan kitlelere yol açıldığı öne sürülmüştür. Erbakan’ın “Yeniden Büyük Türkiye” tezi ile Erdoğan’ın “Yeni Türkiye” tezleri arasında süreklilikler olsa da sıçramalar da vardır. Erbakan’ın Yeniden Büyük Türkiye’inde büyük sermaye karşısında küçük ve orta ölçekli işletmelere (dolayısıyla daha çok Anadolu sermayesine) destek verilirken, Batı’nın kapitalist gelişimine uyum

sağlanmalı ama kültürel kodlarından uzak durulmalıdır. Dolayısıyla İslam'ın altın çağını yakalamak temel kültürel hedefken, Batı'nın da kapitalist gelişimi esas iktisadi hedefdir. Ancak bu ikisi arasındaki boşluk savrulmalara ve henüz mayalanmamış ekmeği zorla fırına vermeye neden olmaktadır. Eğer bir “yenilik” aranacaksa, AKP döneminin başlangıcında kendini kurduğu muhafazakar-demokrat özgürlükçü söylem ve bu söylemin dayanmak istediği esas formasyon olan sermaye birikim modelinin değişimin, aradaki boşlukları hızla kapatmayı hedeflemesinde bulunabilir. Toplumsal bilinci yoğuran katmanlı ilişkiler bütünü dini yalnızca bu boşlukların tutkalı olarak görmeyi engellemektedir.

AKP döneminde “yeni Türkiye” inşasında temel dayanaklardan biri İslami kültürel kodları yerleştirmekse de, bu tek başına bir hedef değildir. Soyunulan toplum mühendisliğinde din, yalnızca yaşayış tarzı ya da gündelik hayatın maneviyatı olarak değiştirilmeye çalışılan bu nedenle de yükseltilecek bir değer olarak okunamaz. Devletin içsel dinamiklerindeki dönüşümle eşanlı İslam da bu dönüşümün dokusuna uyumlu biçimde dünyayı anlama ve anlamlandırma pratiği sunan iktidar ilişkileri düzlemidir. İslam bu dönüşümün kolektif kimlik arayışının anahtarı olarak kapıyı açmaktadır. Bu süreçte yürütülecek mevzi savaşı ne salt sermaye birikimi ne siyasi iktidar ne de yaratılmak istenen kültürel kodlara karşı tek tek verilecektir. Toplumun bütünsel yaşayış tarzı olan KÜLTÜR, birbirine değen ve birlikte şekillenen ilişkiler toplamıdır. Bu nedenle hiçbirini durağan ve değişmez değildir. Kurulması gereken karşı hegemonya bu dinamizmi görenek icat edilene karşı icraat geliştirmekle yükümlüdür.

Kaynakça

Adamson, W. (1980) *Hegemony and Revolution: A Study of Antonio Gramsci's Political and Cultural Theory*, Berkeley: University of California Press.

AK Parti (2014) “AK BÜLTEN”, <http://www.akpartiistanbul.com/ak->

- bulten/249/files/249.pdf (erişim tarihi 02.03.2016).
- AK Parti (2016) “2023 Siyasi Vizyon” https://www.akparti.org.tr/site/akparti/2023-siyasi-vizyon#bolum_ (erişim tarihi 02.03.2016).
- AK Parti (2016) “Başbakan Erdoğan’ın Vizyon Belgesi Açıklama Töreninde Yaptığı Konuşmanın Tam Metni” <https://www.akparti.org.tr/site/haberler/basbakan-erdoganin-vizyon-belgesi-aciklama-torende-yaptigi-konusmanin-tam/65232#1> (erişim tarihi 02.03.2016).
- Akşit, B. ve d. (2012) *Türkiye’de Dindarlık: Sosyal Gerilimler Ekseninde İnanç ve Yaşam Biçimleri*, İstanbul: İletişim.
- Asad, T. (1983) “Anthropological Conception of Religion. Reflections on Geertz”, *Man*, 18 (2): 237-259.
- Berger, P. L. (1967) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City: Doubleday.
- Birdal, M. S. (2015) “AKP İktidarında İdeoloji ve Hegemonya”, *Marka Takva Tuğra: AKP Döneminde Kültür ve Politika* içinde, K. İnal, Sancar, N. ve Gezgin, U.B (haz.), İstanbul: Evrensel.
- Coşar, S. ve G. Özdemir (2014) *İktidarın Şiddeti*, İstanbul: Metis.
- Cox, R. (1987) *Production, Power and World Order: Social Forces in the Making of History*, New York: Columbia University.
- Çakır, R. (1991) *Ayet ve Slogan*, İstanbul: Metis.
- Çakır, R. (1994) *Ne Şeriat Ne Demokrasi Refah Partisi’ni Anlamak*, İstanbul: Metis.
- Çakır, R. (2005) “Milli Görüş Hareketi”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık 6* içinde, M. Belge (ed.), İstanbul: İletişim, 544-604.
- Çalmuk, F. (2005) “Necmettin Erbakan”, *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık 6* içinde, ed. Murat Belge, İstanbul: İletişim, 550-576.
- de Certeau, M. (1984) *The Practice of Everyday Life*, çev. S., F. Rendall, Berkeley: California University.
- Demirer, Y. (2013) “Milli Görüş’ten Adalet ve Kalkınma Partisi’ne”, *Din Teorisi/Pratiği, Dünü, Bugünü* içinde, Özbudun, S. ve M., Konuk (ed.), Ankara: Ütopya, 278-83.
- Durak, Y. (2011) *Emeğin Tevekkülü*, İstanbul: İletişim.
- Eagleton, T. (2005) *Kültür Yorumları*, çev. Ö. Çelik, İstanbul: Ayrıntı.
- Eliade, M. (2009) *Dinler Tarihine Giriş*, çev. L. Arslan, 2.Basım, İstan-

- bul: Kabalcı.
- Engels, F. (1999) *Köylüler Savaşı*, çev. K. Somer, 3. Baskı, Ankara: Sol.
- Erbakan, N. (1991) *Adil Ekonomik Düzen*, Ankara: Dergâh.
- Erbakan, N. (2010) *Yeni Bir Dünya ve Adil Düzen*, Ankara: Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi.
- Freud, S. (1998) *Totem ve Tabu*, çev. N. Berkes, İstanbul: Cumhuriyet.
- Geertz, C. (1993) *The interpretation of cultures: selected essays*, London: Fontana.
- Göle, N. (2013) *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*, çev. E. Ünal, 2. Baskı, İstanbul: Metis.
- Gramsci, A. (1971) *Selection from to Prison Notebooks*, Quentin Hoare and G. Nowell Smith (ed. ve çev.), New York: International Pub.
- Gramsci, A. (1985) *Selections From Cultural Writings*, Forgacs, D., G. Nowell-Smith (ed.), London: Lawrence&Wisehart.
- Gülalp, H. (1993) *Kapitalizm Sınıflar ve Devlet*, çev. O. Akınhay, A. Yılmaz, İstanbul: Belge.
- Hoşgör, E. (2011) "Islamic Capital/Anatolian Tigers: Past and Present", *Middle Eastern Studies*, 47(2): 343-360.
- Jessop, B. (1990) *State Theory: Putting the Capitalist State in Place*, Cambridge: Oxford Polity.
- Kazan, Ş. (2001) *Refah Gerçeği 1*, Ankara: Keşif.
- Kepel, G. (1994) *The Revenge of God: The Resurgence of Islam, Christianity, and Judaism in the Modern World*, Pennsylvania: Pennsylvania State University.
- Koç, Y. (1995), *Şeriatçılar, İşçi Hakları ve HAK-İŞ*, İstanbul: Öteki.
- KONDA (2014), *30 Mart Yerel Seçimler Sonrası Sandık ve Seçmen Analiz* http://www.konda.com.tr/tr/raporlar/KONDA_30Mart2014_YerelSecimAnalizi.pdf (erişim tarihi 16.02.2016).
- Kutlu, D. (2015) *Türkiye'de Sosyal Yardım Rejiminin Oluşumu*, Ankara: Notabene.
- Lévy-Bruhl, L. (1985) [1926] *How Natives Think*, çev. L. A. Clare, London: Princeton University.
- Martin, J. (1998) *Gramsci's Political Analysis: A Critical Introduction*, Londra: Macmillan.
- Marx, K. (2013) *Etnoloji Defterleri*, çev. K. Tanrıyar, İstanbul: Hil.

- Marx, K. ve F. Engels (2008a) *Alman İdeolojisi*, çev. S. Belli, 6. Baskı, Ankara: Sol.
- Marx, K. ve F. Engels (2008b) *Din Üzerine*, çev. K. Güvenç, 4. Baskı, Ankara: Sol.
- Mert, N. (1994) *Laiklik Tartışmalarına Kavramsal Bir Bakış*, İstanbul: Bağlam.
- Özbudun, S. (2013) “Cujus Religio, Ejus Religio”, *Din: Teorisi, Dünü, Bugünü* içinde, Özbudun, S. ve M. Konuk (ed.), İstanbul: Ütopya, 63-95.
- Özdalga, E. (2006) *İslamcılığın Türkiye Seyri*, çev. G. Türkoğlu, İstanbul: İletişim.
- Özdemir, H. (1997) “Siyasal Tarih (1960-1980)”, *Türkiye Tarihi 4* içinde, Aksin, S. (der.), İstanbul: Cem.
- Özdemir, Ş. (2010) “İslami Sermaye ve Sınıf: Türkiye/Konya MÜSİAD Örneği”, *Çalışma İlişkileri Dergisi*, 1(1): 37-58.
- Portelli, H. (1982) *Gramsci ve Tarihsel Blok*, çev. K. Somer, Ankara: Savaş.
- Poulantzas, N. (1975) *Political Power & Social Classes*, çev. T. O'Hagan, New Left Books and Sheed and Ward.
- Quinn, D. (2002) *İsmail*, çev. E. Eroğlu, İstanbul: Dharma.
- SAMER (2014) *Seçmenlerin Toplumsal Profili ve Siyasal Eğilimleri: Sınıf, Toplumsal Cinsiyet, Etnisite, Din, İdeoloji ve Gezi Olayları*, <http://www.ssamer.com/veriler/277128Bas%C4%B1n.pdf9a8fdefc4e254ccf9c0236a76246ebd5.pdf> (erişim tarihi 04.01.2016).
- Saraçoğlu, C. (2015) “Tank Paletiyle Neoliberalizm”, *Osmanlı'dan Günümüzde Türkiye'de Siyasal Hayat* içinde, A. Gökhan, C. Saraçoğlu ve A. Uslu (haz.), İstanbul: Yordam Kitap.
- Saraçoğlu, C. ve M. Yeşilbaş (2015) “Minare ile İnşaat Gölgesinde”, *Osmanlı'dan Günümüzde Türkiye'de Siyasal Hayat* içinde, Atılgan, G., C. Saraçoğlu ve A. Uslu, İstanbul: Yordam.
- Sarıbay, A. Y. (1985) *Türkiye'de Modernleşme Din ve Parti Politikası 'MSP Örnek Olayı'*, İstanbul: Alan.
- Sol Haber (14.05.2014) “Erdoğan: Bu işin fitratında var”, <http://haber-sol.org.tr/devlet-ve-siyaset/erdogan-bu-isin-fitratinda-var-haberi-92417> (erişim tarihi 11.12.2015).
- Stark, R. ve R. Finke (2000) *Acts of Faith: Explaining the Human Side*

- of Religion*, Berkeley, CA: University of California Press.
- Toprak, B. (1990) “Dinci Sağ”, *Geçiş Sürecinde Türkiye* içinde, Cemil, İ., Schick ve E. A. Tonak (der.), İstanbul: Belge.
- Toprak, B. (2007) “Türkiye’de Dinin Denetim İşlevi”, *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme* içinde, Kalaycıoğlu, E. ve A. Y. Sarıbay (ed.), İstanbul: Alfa Aktüel.
- Toprak, B. ve A. Çarkoğlu (2006), *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: TESEV Yayınları, http://www.tesev.org.tr/Upload/Publication/a0c7d243-50ec487797917d4b5bfd3-56/Degisen%20Turkiyede%20Din%20Toplum%20Siyaset-%202011_2006.pdf (erişim tarihi: 25.01.2016).
- Tuğal, C. (2006) “AKP İktidarı: Sermayenin Pasif Devrimi”, *Birikim*, 204: 26-30.
- Turam, B. (2011) *Türkiye’de İslam ve Devlet*, çev.: P. Tünaydın, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.
- Vergin, N. (2000) *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*, İstanbul: Bağlam.
- Wood, A. (2001) “Marksizm ve Din”, <http://www.marxist.com/marksizm-ve-din.htm> (erişim tarihi 05.03.2016).
- Yalman, G. (2014) “AKP Döneminde Söylem ve Siyaset: Neyin Krizi?”, *İktidarın Şiddeti* içinde, S. Coşar ve Y. Ö. G. (haz.), İstanbul: Metis.
- Yavuz, H. (2005) *Modernleşen Müslümanlar; Nurcular; Nakşiler; Milli Görüş ve AK Parti*, çev. A. Yıldız, İstanbul: Kitap .
- Yavuz, M. H. (2006) “Introduction: The Role of the New Bourgeoisie in the Transformation of the Islamic Movement”, *The Emergence of a New Turkey Democracy and the Ak Parti* içinde, M. H. Yavuz (der.), Salt Lake City: University of Utah, 1-9.
- Yavuz, M. H. (2009) *Secularism and Muslim Democracy in Turkey*, New York: Cambridge University.
- Yetiş, M. (1996) *İdeolojik Hegemonya Sorunsalı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Yetiş, M. (2009) “Antonio Gramsci”, Ç. Veysel (der.), *1900’den Günümüze Büyük Düşünürler*, C.1, İstanbul: Etik.
- Yıldırım, K. (2015), “Otoriteryen Kişilik, Otoriteryen Söylem”, *Marka Takva Tuğra: AKP Döneminde Kültür ve Politika* içinde, K. İnal, Sancar N. ve Gezzin U. B. (haz.), İstanbul: Evrensel.