

**TÜRKİYE’DE DİNİ CEMAATLERE ‘SİVİL TOPLUM’ PERSPEKTİFİNDEN BAKMAK**  
REGARDING RELIGIOUS COMMUNITIES IN TURKEY THROUGH THE PERSPECTIVE OF  
‘CIVIL SOCIETY’

**Doç. Dr. Mete Kaan KAYNAR**

Hacettepe Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, kaynar@hacettepe.edu.tr, Ankara,  
TÜRKİYE

**Yrd. Doç. Dr. Gökhan AK**

Nişantaşı Üniversitesi, Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, gak2081@yahoo.co.uk,  
İstanbul/TÜRKİYE

**ÖZ**

“Sivil” kavramı, günlük dilde “askeri-olmayan” anlamında kullanılmakla birlikte, sivil kavramının çağrıştırdığı anlam daha çok şehir (civic) ve medeniyet (civilization) ile ilgilidir. “Sivil toplum (Civil society)” kavramı ise, şehir ve medeniyet (yaşamı) ile olan ilgisi kavramın ilk kullanıldığı eski Yunan’a kadar geri götürülebilir. Bu çalışmanın temel amacı, sivil toplum kavramını, öncelikle içinden çıktığı Batı toplumunun fikri ve sosyal yapısı içerisinde analiz etmek; Türkiye’deki güncel politik tartışmalarda da gittikçe önemli bir yer işgal etmeye başlayan bu kavramın Türk toplum yapısı içerisindeki gelişimi ve İslam-sivil toplum ilişkisi çerçevesinde, dinî cemaatlerin sivil toplum kuruluşu olarak kabul edilip edilemeyeceğini tartışmaktır. Bu amaçla, ilk bölümde sivil toplum kavramı üzerinde durularak, “sivil toplum” olgusunun felsefi temelleri, Avrupa toplum yapısı ve bu yapının temel değişkenleri göz önüne alınarak analiz edilmeye çalışılacaktır. İkinci bölümde ise, Osmanlı toplum yapısının temel parametreleri göz önünde bulundurularak, Avrupa etiketli “sivil toplum” kavramının Osmanlı toplum yapısına nasıl ve hangi dinamikler yardımıyla girdiği ve ne tür işlevler üstlendiği üzerinde durulacaktır. Son bölümde ise, İslam/demokrasi/sivil toplum ilişkileri bağlamında dinî cemaatlerin sivil toplum kuruluşu olarak kabul edilip edilemeyeceği konusu irdelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Dinî Cemaatler, Sivil Toplum, Din, İdeoloji, Demokrasi

**ABSTRACT**

Although the concept of “civil” is used in the meaning of “non-military” in the daily speech, its approach and echo that intensifies the meaning is mostly related with “civic” and “civilization”. Civil society can be traced many centuries back till ancient Greek in which this term is connected with city (polis) and civilized life. The main aim of this research is to analyze concept of civil society primarily in the context of intellectual and social structure of Western community it was born from, and to discuss whether religious communities could be taken for granted as civil society institutions by considering the progress of this concept in the Turkish social structure and Islam-civil society relations which had recently begun having a large and significant ground of discussion in various current political disputes in Turkey. To reach this aim, we will try to analyze philosophical basis of the concept “civil society” by exploring the concept of civil society while considering primarily the European societal structure and basic variables of this of that structure. In the second part, we will discuss by considering primary parameters of the Ottoman societal structure how the European-labeled “civil society” concept penetrated to the Ottoman societal structure, and using which dynamics, and assumed what sort of functions as well. In the final part, we will try to explore whether religious communities could be assumed as civil society organizations in the context of Islam/democracy/civil society relations.

**Keywords:** Religious Communities, Civil Society, Religion, Ideology, Democracy

## 1. AVRUPA TOPLUM YAPISI VE SİVİL TOPLUMUN FELSEFİ TABANI

“Sivil” kavramı, günlük dilde “askeri-olmayan” anlamında kullanılmakla birlikte, sivil kavramının çağrıştırdığı anlam daha çok şehir (civic) ve medeniyet (civilization) ile ilgilidir. “Sivil toplum (Civil society)” kavramı ise, şehir ve medeniyet (yaşamı) ile olan ilgisi kavramın ilk kullanıldığı eski Yunan’a kadar geri götürülebilir. Nitekim Yunan şehir devletlerinde özgür vatandaşların ortak kullandığı konie (polis) alanı, bireylerin doğrudan kendilerine ait olan Oikos’dan tamamen ayrılmıştır: Bireyin özel alanı olarak Oikos, evin, ailenin, çalışmanın ve ekonominin alanı olarak tanımlanırken, polis ise özgür yurttaşların alanıdır. (Habermas, 1997: 60; Kejanlıoğlu, 1994: 40).

Sivil toplum kavramını ilk defa kullanan Aristoteles de eski Yunan’da kullanılan bu ayrıma uyar. Aristo’nun “politike coinonia” olarak adlandırdığı politik düzen (polis düzeni) bir yurttaşın poliste yönetime, kararların alınmasına katılabildiği düzendir. Aristo’ya (1993: 70) göre politik toplumun diğer toplum düzenlerinden en büyük farklılığı, burada “hak ile haksızlığın ayrılabilmesi”, diğer deyişle adaletin politik toplumda ortaya çıkabilmesidir. Politik toplumda, sivil toplumdaki farklı olarak adaletin tecelli etmesi, Aristo’nun politik topluma ait bir kavram olarak “yurttaş” kavramını tanımlamasına da yansır. Nitekim Aristo’nun yurttaşı, “mahkemeye gidebilen, dava açabilen veya dava açılabilen” kişidir. Örneğin Küçükömer (1994a), Batılı sivil toplum anlayışının temeli olarak gördüğü bölünmüş iktidar yapısının temellerini sadece iktidar yapısında değil, tüm Avrupa kültüründe aramaktadır. Küçükömer buna örnek olarak Yunan Tanrılarını verir: Eski Yunan Tanrıları da birden fazladır. Tanrılar da kendi aralarında -tıpkı insanlar gibi- kavga eder, acı çeker, sever, fakat yine de Yunan Tanrılarının başı Zeus’un önderliğinde tüm tanrısal işleri aksatmadan yürütülürler. Tanrılar düzeyinde görülen bu ilişki, Avrupa toplum yapısının bir yansımasıdır ve evrendeki bütünlükten çok parçalanmışlık ve çatışmayı öne çıkarır. Nitekim sivil toplumsal katılım, sivil toplum üzerinden gelişen demokrasinin oluşumunu gerektirir. Sivil toplum, çoğu akademisyen tarafından demokratikleşmenin sağlanmasında ve yerleştirilmesinde demokrasinin olmazsa olmazı olarak görülmektedir. Bize göre ise sivil toplum, grupların, hareketlerin ve kurumların ekonomik noktalardan ve devletten bağımsız olmak sureti ve şartıyla, devlet ile kamu, diğer deyişle siyasal alan ile kamusal alan arasında hareket eden bir köprüdür (Akarçay ve Ak, 2017a: 4921).

Polisin bu özelliği, Habermas’a (1997: 60) göre, Yunanlıların bilincinde kamu (polis)’nin özel alan karşısında bir özgürlük ve istikrar alemi olarak yükselmesine neden olmuştur: Her şey ancak kamunun ışığında açığa çıkınca alenileşmektedir. 12. yüzyıldan itibaren Batı’da ticaret burjuvazisinin güçlenmesine paralel olarak şehir yaşamının gelişmesiyle birlikte, (Roma’da ve Erken Bizans’ta şehir yaşamını düzenleyen hukuk kuralları olan) “Corpus Juris Civilis” tekrar kullanılmaya başlanmıştır (Mardin, 1991a: 9). Küçükömer’in (1994a: 125) ifadesi ile 12 yüzyıldan itibaren yeniden popüler olmaya başlayan bu Roma hukuk kodu, modern batının politik kurumlarının da temelini oluşturmakta, özeldeki model embriyolojik olarak günümüze değin süregelmektedir; böylece, farklılaşma, gelişme ve dönüşmeler olmasına rağmen özdeki form (Corpus Juris Civilis) hep korunmuştur.

Şehirlerin güçlenmesiyle birlikte burjuvazi, gelişen ticari hayata ortak olmak isteyen soylular ile uzlaşmaya giderek, onlarında bu zenginlikten yararlanmalarını sağlarken, şehrin içinde özerk yapı ve ilişkilerini kurma ve yönetme imtiyazını da almış; Roma hukuk kodlarının esintilerini taşıyan bu kurallar da Batı’da sivil toplum ilişkilerini oluşturan esaslar haline gelmiştir. Şehirlerde 12. yüzyıldan itibaren böyle bir ilişkinin gelişmeye başlaması, Mardin’e (1991a: 12-13) göre, birincisi devlet dışındaki hayatın akışının garanti altına alınması, ikinci olarak da iktisadi faaliyetlerin milli hayatın çerçevesi içinde bile bir özerkliğe sahip olması anlamına gelmekte, iktisadi hayatın devlet birimi içindeki özerkliğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla, eski Yunan’daki Oikos/polis ayrımından farklı olarak, şehir adabı ve ekonomik ilişkilerin özerkliğini vurgulayan bu anlayışın, “sivil toplum” kavramını Avrupa’nın “güçler mücadelesi” ortamında gerçek özüne ve anlamına kavuşturan fikri bütün olduğunu söylemek mümkündür.

Nitekim Küçükömer (1994b: 147) de, Avrupa'nın bölünmüş iktidar yapısıyla oluşan yatay güçler dengesinin şehirlerde Corpus Juris Civilis'un uygulanmasına bir zemin hazırladığını; özerk şehir hayatı ve kurallarının uygulanabilmesinin (daha doğrusu tüm Avrupa kültürünün) temelinde bu yatay iktidar ilişkileri ile oluşmuş güçler dengesinin (balance of power) olduğunu belirtmektedir; “...Daha önce değinmişim, Batı kültürünün ürünü olarak iktidarlar, köleci toplumlarda bugüne kadar hep bölünmüştür. Ülke iktidarı bu bölünmüşlük dengesini yansıtır. Site devletinin agorasından Roma curiası, senatosu, parlamentolar, otonom şehir meclisleri ve bunun gibi kurumlarla bu yansıtır.” Küçükömer (1994b: 146), kültürü, teknik, ideolojik, sanatsal ve ilmi bilgilerde kaydedilen tüm bilgiler olarak tanımlamaktadır. Kültür bu tanımıyla toplum içerisinde bireyin nasıl öğrenip, nasıl düşündüğünü de etkiler. Küçükömer bunu epistemolojik miras olarak tanımlar. Küçükömer'in, sivil toplumun oluşabilmesi ve şehir hayatının özerkleşebilmesinin altında yatan temel yapı olarak ortaya koyduğu, bir sosyal sınıfının diğeri üzerinde keskin egemenlik kurmadığı ve sürecin toplumsal sınıfların kendi içindeki çatışma/uzlaşmasıyla devam ettirildiği bir yapı olarak güçler mücadelesi ve bu mücadelenin gerçekleştirildiği parçalanmış politik yapının nedenleri ise, Kennedy (1991: 21) tarafından şu şekilde açıklanır; “Avrupa bu politik çeşitliliği coğrafyasına borçluydu; atlıları sayesinde kurulan bir imparatorluğun egemenliğini hızla kabul ettirilebileceği kocaman ovalar yoktu...Her şeyden önce hem güçlü ve kararlı bir yerel diktatör tarafından bile birlik sağlanmış bir denetiminin kurulmasını zorlaştırıyor, hem de kıtanın Moğol göçebe aşiretleri gibi dıştan gelen bir kuvvet tarafından hızla istila edilme ihtimalini en alt düzeye indiriyordu. Tersine çeşitlilik gösteren doğal toprak yapısı, gücün merkeziyetçi olmadan gelişmesini ve sürmesini teşvik etmiş ve yerel krallıklar sınır boyu lordlukları dağlık bölge klanları ve ovalardaki kent federasyonları, Roma'nın çöküşünden sonraki her hangi bir zamanda çizilen Avrupa haritasını yamalı bir yorgana benzetmişlerdi. Bu yorgan üzerindeki desenler bir yüz yıldan öbürüne değişebilirdi ama birlik sağlanmış bir imparatorluğun varlığı ve işaret eden tek bir renk hiç bir zaman kullanılamazdı.”

Özetle Roma'dan sonraki dönemde Avrupa toplum yapısı Kennedy'nin yukarıda belirttiği nedenlerle sürekli olarak parçalı bir görünüm arz etmiş; bu parçalı yapının mümkün kıldığı toplumsal sınıfların kendi içindeki çatışma/uzlaşmasıyla oluşan güçler mücadelesi ortamında, gelişen ticaret burjuvazisi kendi oluşturduğu ve özerkliğini sağlayabildiği şehirler içinde Roma'nın şehir hukuku sistemini kullanarak çağdaş sivil toplumun temellerini atmıştır. Habermas (1991: 59), Sivil Toplum'un ortaya çıkışında Eski Yunan ve Corpus Juris Civilis'un önemini belirtmekle beraber, bu toplumsal yapının ortaya çıkışında şehirlerin daha özelden de şehirlerde yoğunlaşan “haber” akışının önemini vurgular: “Kamu, özgül olarak, aynı dönemde mal mübadelesinin ve toplumsal emeğin alanı olarak kendi yasalarına göre kurumsallaşan “burjuvazi toplumuna aittir.” Örneğin Habermas'a (1997: 74-91) göre burjuvazi, şehirleri uzun mesafe ticaretinin üstleri olarak kullanmakta; malların uzak mesafelere iletilmesine paralel olarak uzak mesafelerde ki toplumsal yaşamlarla ilgili “haber”lerde buralara taşınmakta ve şehirlerde birikmektedir. Böylece şehirler sadece ticaretin değil haber akışının da merkezi haline gelmişlerdi. Bu ise, 17. yüzyıla doğru tamamen profesyonelleşecek ve haberi, tüm halk (kamu) için erişilebilir hale getirecek basın ve “burjuva kamusal alanının temelini oluşturmaktadır. Bu iş, önceleri Venedik'teki haber yazıcılarınca başlatılmıştı; bunlara Roma'da ‘Gazettani’, Paris'te ‘Nouvelistes’, Londra'da da ‘Writers of letters’ deniyordu. Bunlar, 16. yüzyılda elle yazılan günlük ve haftalık gazetelere, 17. yüzyıldan itibaren de “basın”a dönüşmeye başladılar.

Bu açıdan sivil toplum konusundaki kavramlar arasındaki etimolojik benzerlikler dahi sivil toplumun taşıyıcısının burjuvazi olduğunu ve “sivil toplumun” kentli değerleri taşıyan toplum anlamına geldiğinin altını çizmektedir: “Bourge” kavramı da, kentte yaşayan anlamında burjuvazi ile sivil (civil); sivil ile medeni (civilization) ve medeni ile yurttaşlıkla/şehirle ilgili (civic) kavramları arasında tarihten ve söz konusu toplumsal yapının dinamiklerinden kaynaklanan kavramsal bir ilişkinin olduğu kuşkusuzdur.

Sivil toplumla ilgili tartışmaların merkezine burjuvazi ve kent yaşamının oturtulması, bu mekânlarda oluşan Reform ve Rönesans hareketleri ve daha önemlisi bu hareketlerin sonucunda doğan aydınlanma hareketleri ile sivil toplum arasında felsefi bir bağ ortaya koymak anlamına gelmektedir. Bu bağ, aynı zamanda burjuvazinin sosyal, politik ve ekonomik konulardaki düşünceleri ile sivil toplum kavramının içeriği arasında da bir ilişkinin varlığı anlamına gelmektedir ki, bu da aydınlanma döneminin ürünü olan “insan hakları”, “yurttaşların eşitliği” ve “inanç özgürlüğü” gibi kavramların, aynı zamanda sivil toplumun da normatif değerleri almasına yol açmış; Batı politik düşünce tarihinde, sivil toplum kavramının “devletten bağımsız kolektif varlıklar” olarak tanımlanabilmesini sağlamıştır (Seligman, 1992: 4). Nitekim insan haklarının tarihsel evrimine bakıldığında üç kuşak insan hakları olduğu söylenebilir. Bunlardan ilki en eski tarihli (1776 Amerikan ve 1789 Fransız Hak Bildirgeleri gibi) doğal hukuk bağlamında bireyciliğe dayananlardır. Burada kişi özgürlükleri, soyut ve hukuki olarak nitelendirilmiştir. İkincisi, 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ve toplumun belli kesimlerinin faydalanabildiği sosyal ve ekonomik nitelikli haklardır. Sonuncusu ise dayanışma haklarıdır. Katılma hakkı dayanışma haklarına dâhil edilmiştir (Akarçay ve Ak, 2017b: 1765).

Sivil toplumun normatif değerleri olarak bahsedilen insan hakları ve yurttaşların eşitliği gibi kavramlar ise, aydınlanmanın öncülerinden John Locke tarafından “doğal durum” (the state of nature) anlayışı ile temellendirilmiştir (Akt. Seligman, 1992: 20-22). Yayla’dan (1992: 26-46) da yararlanarak, Locke’un doğa halinde tasvir ettiği topluluğun uygarlık öncesi toplumun durumunu temsil ettiği söylenebilir. Apriori bir ön-kabul olarak (tarihsel olarak yaşanmamış bir varsayım olarak) doğal durumda insanlar doğal haklara ve mülkiyete sahip olarak yaşamaktaydılar. Doğal yaşamdan siyasal yaşama geçişin (yani devletin ortaya çıkmasının) nedeni ise, doğal yaşamda insanların burada özgür ve mutlu yaşamlarına rağmen hayatlarını, özgürlüklerini ve mallarını koruyacak bir güce ihtiyaç duymalarıdır. Dikkat edilmesi gereken nokta, Locke’un uygar toplumunun da Aristo’nun Polis’i gibi “adalet dağıtıcı” bir fonksiyon taşımasıdır. Karaman (1990: 5), devleti sivil toplumla eş anlamlı olarak kullanmasına rağmen, Locke’un sivil toplumun gelişebilmesi için devlet karşısında otonomi kazanmasının altını çizdiğini, diğer deyişle sivil toplumun gelişebilmesi için gerekli şartları, toplumun temel yasaları (doğal yasalar) haline getirmeye çalıştığını belirtmektedir. Sivil toplumla “devletin” kastedilmesi sözleşmecî düşünürlerin ortak özelliği sayılabilir. Nitekim Locke gibi, doğal bir durumun varlığından yola çıkan Rousseau’da da devlet sivil toplum ile özdeş bir anlam taşımaktadır (Seligman, 1992: 16).

Devlet ve sivil toplum kavramlarını birbirinden ayıran düşünür ise, Hegel’dir. Hegel’in amacı, sivil toplumun ortaya çıkarabileceği çelişkileri devletle aşmak olmuştur. Stace’in (1986) özetlediği gibi Hegel, sivil toplumu sosyal ve ekonomik ihtiyaçların yer aldığı, temelinde rekabetin olması nedeniyle çatışmaların yattığı bir toplum olarak tanımlar. Sivil toplum mesleki işbölümünden, üretimin paylaşımı mücadelesinden ve çeşitli çıkar ilişkilerinden kaynaklandığı için bir karşıtlıklar toplumdur ve bu haliyle kendi içindeki karşıtlıkları çözmekten yoksundur. Bu çatışmayı çözecek siyasal toplumdur. Devletin kurulması ile oluşan siyasal toplum, sivil toplumun akılcı bir evrenselliğe veya genel yasalara ters düşmemesi ve kendini yitirmemesine zemin hazırlar. Diğer deyişle, devlet bir yandan sivil toplumu denetlerken bir yandan da ona zemin hazırlar.\*

Marx’ın (1988) Hegel’i eleştirisi de bu noktada yoğunlaşır. Marx, Sözleşmecî düşünürlerden farklı olarak Hegel’in devlet ve sivil toplumu birbirinden ayırabilmesine rağmen, kavramlar arasında yanlış bir ilişki tasarlamıştır. Marx’a (1988: 34) göre Hegel; “...devleti sivil toplumdaki çatışmaları ortadan kaldıracak ve bunun yerine genel çıkarları hâkim kılacak bir yapı” olarak tasarlamakla yanılmıştır. Keza temelini ekonomik ilişkilerin ve üretim biçiminin belirlediği sivil toplum içerisinde temel üretim aracınının mülkiyetine sahip sınıf (burjuvazi) devlet mekanizmasını da ele geçirmekte; onu genel çıkarlar için değil de, kendi çıkarları için kullanabilmektedir. Bu konu, Marx’ın 1844 el yazmalarının da geniş bir bölümüyle içerisinde toplandığı *The Portable Karl Marx*

\* Hegel’in ‘sivil toplum’ kavramı üzerine görüşleri için bkz. (Stace, 1986); (Mardin, 1991; 1997), (Küçükömer, 1994a); (Karaman, 1990: 4-22), (Seligman, 1992), (Habermas, 1997)

başlıklı kitaba uzun ve yetkin bir değerlendirme yazısı ekleyen Butigelli'nin (1993: 6-27) "Sunuş" yazısında "Hegel Felsefesinin Eleştirisi" başlığı altında tartışılır.

Marxist düşünce çizgisi içinden; ancak, Marx'dan ayrı bir çerçevede sivil toplumu değerlendiren Gramsci (1997: 260-270) de, sivil toplumu "düzenlenmiş toplum" olarak adlandırdığı devletsiz toplumla özdeşleştirir. Marx'ın radikal bir devrim yoluyla ulaşmaya çalıştığı noktaya Gramsci - ondan farklı olarak- sivil toplumun genişletilmesi yoluyla ulaşmaya çalışır ve sivil toplumun geliştirilmesinde entelektüellere özel bir önem verir.

Günümüz toplumsal ve siyasal yapılarında sivil toplumun oluşumu ve işlevi ile ilgili olarak iki farklı gelişmeden bahsetmek mümkündür. Birinci gelişme, sivil toplumun, ortaya çıktığı dönemde bir "burjuva toplumu" damgası taşımasına ve temelde, gelişen ticaret burjuvazisinin ekonomik ilişkilerinin devletten özerk olması anlamına gelmesine rağmen, günümüzde "ekonomik ilişki" boyutundan çıkarak çeşitli toplumsal ilişkilerde örgütlenmiş tüm örgütlerin devletten özerkliğini vurgulaması olarak ifade edilebilir. Habermas (1997: 52), sivil toplum kavramının son yüzyılda geçirdiği bu evrimi şöyle ifade eder; *"Toplumsal birlik ilişkiler" ile ilgili müphem kavramın... dernekler dünyası ile ilişkisi tesadüfi değildir. Bu kavram şimdilerde çok kullanılan ve "societas civilis" in Hegel ve Marx'dan beri alışılacağı "burjuva toplumu" şeklindeki modern çevirisinden farklı olarak, emek, sermaye ve mal piyasalarının yönlendirdiği ekonomiyi artık içermeyen "sivil toplum" terimini de hatırlatıyor aynı zamanda... Birkaç örnek vermek gerekirse, kiliselerden, kültür derneklerinden ve akademilerden bağımsız medyaya, spor ve boş zaman derneklerine, tartışma klüplerine, vatandaş forumlarına ve yurttaş inisiyatiflerinden meslek birliklerine, siyasal partilere, sendikalara ve alternatif kurumlara dek uzanan devlet-dışı ve ekonomi-dışı gönüllü birlikler oluşturuluyor."*

Bu konudaki ikinci gelişme ise, devletin yakın geçmişte, teknolojinin gelişen imkânları ve refah devleti uygulamaları ile pekişen gücüne karşı sivil toplumun kendini "siyasî alanın denetiminden kurtulma", "siyasî alandan özerk olma" noktalarından tanımlamaya başlamasıdır. Bu, devletin toplumun ve sosyo-ekonomik ilişkilerin tamamını bir ideoloji çerçevesinde manüple etmeye çalıştığı Doğu bloğu ülkelerinde sosyalist rejimlerin yıkılmasından sonra, neden sivil toplumla ilgili tartışmaların yeniden gündeme geldiğini de açıklamaktadır. Seligman'ın (1992: 60-62) tartıştığı bu noktayı, Moussalli'de (1995: 79) İslam (özellikle Arap) toplumları için gündeme getirir. Hatta Seligman (1992: 62), bir adım daha ileri giderek, neden tam anlamıyla bir sivil toplum modeli olarak kabul edilen ABD'de sosyalist hareketlerin olmamasına rağmen, sosyalist hareketlerin güçlü olduğu yerlerde dahi sivil toplumun zayıf olduğunu tartışır.

Bu tartışmaların tamamı, günümüzde, sivil toplum kavramının "devletten özerklik" ve "onun dışından kaynaklanma" yönünün ön plana çıkarılmasından; toplumun "Non-governmental organization" (hükümet dışı örgüt) olarak tanımlanmasından kaynaklanmaktadır. Böyle bir sivil toplumun var olabilmesinin en önemli şartı da, devletin toplumu bir değer (inanç, ideoloji) etrafında tanımlayabilen bütüncüllükte, diğer deyişle totaliter bir yapıda değil de, demokratik bir yapıda örgütlenmesinden ve sivil hakların tanınmasından geçmektedir. Böyle bir toplum yasalar önünde eşit ve devletin tahakkümünden kurtulmuş özgür yurttaşlardan oluşan demokratik bir toplumdur. Bu açıdan Sarıbay (1998: 90), günümüz anlamındaki sivil toplumun oluşum safhalarını dört aşamada değerlendirir; (1) Sivil toplumun, devletin üyesi olmakla özdeşleşen anlamından kurtulması; (2) Sivil toplum içindeki bağımsız toplulukların kendilerini devlete karşı savunmalarının meşruiyet kazanması; (3) Sivil toplumun içerdiği özgürlüğün, toplumsal çatışmaların kaynağı devlet müdahalesinin bu çatışmaları önleyici faktör sayılması; (4) Bir önceki aşamaya tepki olarak, devlet müdahalesinin sivil toplumu yavaş yavaş boğacağından korkulması... Bu görüş tarafımızdan da benimsenmektedir.

## 2. OSMANLI-TÜRK TOPLUM YAPISI VE SİVİL TOPLUM

Yukarıdaki tartışmadan da hatırlanacağı üzere, sivil toplum kavramı çoğulcu topluma; "İçerisinde tek tek üyelerinin, gruplarının ve topluluklarının özerkliğinin bireyler ve gruplar tarafından bir

*bütün olarak topluma ve onun merkezi organlarına ve yasalarına karşı üstlenilmiş yükümlülükleri içerdiği*” (Ibrahim ve Wedel, 1997: 17) bir toplum yapısı ile indirgenebilir. Ancak, sivil toplumun “şehir adabı” (Mardin, 1991a: 9) ve medeni yaşama ilişkin özü göz önüne alınarak devletten bağımsızlık ve özerklik anlamında bir çoğulculuğu vurguladığının ön plana çıkartılması, Türk toplumsal yapısı ve sivil toplum ilişkisiyle ilgili bir tartışmada da bu toplum yapısında özerk şehirlerin, devletten bağımsız (veya aracı) kurumların var olup olmadığını tartışmayı gerektirmektedir.

Nitekim bu konuda görüş bildiren düşünürlerin hemen hepsi Batılı anlamda ve Batı ile eş dönemde Osmanlı toplum yapısında da “özerk şehirlerin gelişmesinden ve devlette ayrı kamusal alanın varlığından” bahsetmenin zor olduğu görüşünü paylaşmaktadırlar. Örneğin, Doğulu toplum yapısının temellerini “merkezi devlet” yapısı olarak kavramlaştıran Hodgson (1974: 141), tarımsal üretim ilişkileri üzerine, şehir baskınlığı (dominance) ile oluşturulmuş bu kozmopolit imparatorluk içerisindeki İslami yapının da önemini vurgulamaktadır. Hodgson’a göre (1974: 126-128) Doğu’nun toplum yapısında, Batı’dakine benzer “şehir”lerden bahsetmek mümkün değildir. Nitekim ona göre “Medine” sözcüğünün anlamı dahi, ticaretle yoğunlaşmış bir toplumsal dokuyu değil, devlet işlevinin yoğunlaştığı bir yönetim merkezini nitelemektedirler. Hâlbuki Medine dönemi bir devlet olmaktan çok, halklar arasındaki sözleşmeye dayalı bir dönemi ifade eder.

Bu konuda, Findley de -genel çerçevesi itibariyle- Hodgson’un görüşlerini paylaşır. Findley (1980: 3, 6-18), Osmanlı klasik yapısını Batılı toplumsal yapılanmadan oldukça farklı biçimde; imparatorluk merkezi (imperial center) kavramıyla tanımlamaya çalışır. Osmanlı’nın merkezi yapısını açıklamak için geliştirdiği imparatorluk merkezi kavramının unsurlarını ise şu şekilde belirtir; (1) Sultanın sarayı, (2) İmparatorluğa ait kültürel gelenek, (3) Devletin formal, örgütsel ve prosedürel araçları, (4) Yönetici sınıfın varlığı ve (5) Yönetici sınıf içindeki denge.

Sivil toplumla ilgili bir analizde konu Osmanlı sivil toplumsal yapısı olduğunda ise, tartışmanın ağırlık merkezi özerk şehirler ve devletten bağımsız grupların varlığından devletin topluma nüfuz edişine doğru kaymakta; diğer deyişle, Osmanlı merkezinin (politik yapısının) çevreyi (sivil yapıyı) hemen hemen tamamen hakimiyeti altına alabilmesine kaymaktadır. Bunun da, ilk bakışta sivil toplumun gelişmesi için negatif bir faktör olduğu kuşkusuzdur. Nitekim Berkes (1978: 30) Osmanlı’da devletin çevre üzerindeki bu hâkimiyetini şöyle belirtir; “*Osmanlı rejimini batı geleneğinden en çok ayıran, onunla en çok zıtlaşan ve çağdaşlaşma sürecinin en çapraşık işlevine yol veren özellik buradadır. Bu özellik devlet ile toplum arasındaki ilişkinin Batı geleneğinden olan biçiminin tam karşıtı olan biçimde olması yani padişahlık devletinin yöneticileri olan hizmet sınıflarının toplum sınıflarını temsil eder kişiler olmamasıdır. Osmanlı devlet ve toplum görüşünün bu yanına göre devlet toplumundan gelmez. Devlet toplumunun ekonomik çıkar sınıflarının gerçeklerine dayanmaz. Siyasal egemenlik toplumsal köklerden gelmez; toplumun üstüne Tanrı “tarafından (gerçekte fetih ve güç yoluyla) dışarıdan oluşturulur.”*

Berkes’in Osmanlı’da devlet toplum ilişkisini açıklamada hareket noktasını egemenliğinin kaynağı oluştururken, Küçükömer (1994b: 142-144) benzer bir noktaya iktisadi yapı konusundaki analizleriyle ulaşmaktadır. Küçükömer’in Batı sivil toplumuyla Doğu toplumu arasındaki farka ilişkin olarak ortaya attığı tez, Doğu toplumlarında üretim ilişkileriyle politik ilişkilerin çakışmasıdır. Küçükömer’e göre üretim ilişkileri yoluyla sınıflar arası hâkimiyet ilişkileri belirlenmektedir. Batı toplumu bu hâkimiyeti hür girişimin asli koşulu sayarken, bu hâkimiyetin politik ve hukuksal ilişkilerle çakışmasının önüne geçmeye çalışmaktadır. Sivil toplumun oluşumunun temellerini de burada arayabiliriz. Politika ise, üretim ilişkileriyle değil üretimin yeniden bölüşümüyle ilgilidir. Batı toplumlarında bu iki alan birbirinden sivil toplum anlayışı ile ayrılmıştır. Ancak, Doğu toplumlarında politik düzey (Batıda olduğu gibi yatay ve bölünmüş değil) dikey ve merkezi biçimde biçiminde örgütlenmiştir. Doğu toplumlarının bu bütüncül merkezi politik yapısı ile birlikte, bu hiyerarşik-merkezi-bürokratik yapı sivil toplumunun alanına girmekte, üretim ilişkileriyle oluşan sivil toplumu yönlendirmektedir. Küçükömer’e (1994a:124) göre, Türk toplum yapısının Batıdan temel farklılıkları da budur: Batıda sivil ve politik alan birbirinden

ayrıştırken, doğuda politik yapı (bürokratik merkezi, hiyerarşik devlet örgütlenmesi), piyasa sistemiyle oluşması gereken yapıyı -yani sivil toplumu- güdümü altına almaktadır. Küçükömer'in vurgulamaya çalıştığı nokta, Batı'nın kendi içindeki sivil toplumu çıkarabilen bölünmüş ve yatay iktidar ilişkilerine dayandıran feodal yapısına karşı Doğu'nun, içerisinden kadim devleti çıkarttığı hiyerarşik ve dikey iktidar ilişkilerine dayanan devletçi yapısıdır.

İnan (1998-99: 7-31) da, Küçükömer'in (1994c: 13-29) "Kapitalistleşememe" ve "Kapitalist ilişkilere dayalı olarak devletten bağımsız bir sermaye birikimini geliştirememeye" çerçevesinde ortaya koyduğu sorunu, "Köylülerin geçimlik ekonomisini koruma", "ticari üretime getirilen sınırlamalar yoluyla toprağın belirli ellerde toplanmasını önleme" ve son olarak da "tarım ürünleri fazlasının tarım dışı nüfusun beslenmesine olanak tanıyan özel pazarlara gönderilmesini sağlama" amacının sistemde belirleyici olduğu şeklinde ifade etmekte; bunun altında yatan nedenin de, devletin adalet dağıtıcı ve kutsal düzeni koruyucu rolleri üzerinde temellenen ataerkil dünya görüşü (weltanschauung) olduğunu belirtmektedir. Bu ataerkil dünya görüşü, üretimin tüm alanlarında devletin belirleyici olması ve devlet karşısında özerkliğini iddia edecek ve devlet mekanizması (veya onun doğrudan yardımı, kayırması) dışında servet edinecek bir burjuvazinin (ve onun toplumsal yapısı olan sivil toplumun) ortaya çıkmasını engellemiştir.

Tezel (1993:18) ise, devletin ekonomi üzerindeki bu baskınlığının Osmanlı'nın kendi icadı olmadığını ve Bizans'dan devralındığını vurgular. Bizans'da da ticaret devletin denetiminde olup, tüccarlar devlet adamı sayılmaktadır. Bir emir-kumandan ekonomisi özelliği gösteren bu yapı adeta tekeller, ayrıcalıklar, korumalar cenneti gibidir ve Bizans İmparatorluğu'nda, ülkenin dünya ticareti yollarındaki bu çok elverişli konumuna ve canlı ticaret hacmine karşın, içerde bir ticaret birikimi, güçlü bir yerli tüccar sınıfı ve buradan hareketle kapitalist bir ün-birikim olgusu görülmemiştir; Osmanlı'nın Anadolu'ya yerleştiğinde devraldığı ekonomi felsefesi de budur. Bu felsefe, İnalçık'ın (1998: 75) ifadesiyle "*Hazine-İktidar-Hazine*"dir. Keza Osmanlı'da devletin ekonomik alanı manüplasyonu ve merkezi hiyerarşik örgütlenmesi, sivil toplumun temelini oluşturan iki ögenin; özerk şehir hayatının ve bu şehirlerinin sakinleri olarak burjuvazinin ortaya çıkmasını engellemiştir. Mardin'in (1997a: 125) deyimiyle Osmanlı, var olan toplumsal zümrelerin özerklik elde etmelerini önlememiş, bu yapıları ayakta durmak için kendine bağımlı kılmıştır.

Görüldüğü gibi, İnalçık ve Mardin de, çalışmalarında Osmanlı'nın merkezi ve somut toplumsallıkları kendi merkeziliği içinde tanımlayan yönü üzerinde durmakla birlikte sivil toplum konusunda daha iyimserdirler ve Osmanlı toplum yapısı içerisinde Batılı sivil toplumun nüvelerinin bulunabileceğini savunurlar. Bunu İnalçık (1990: 30-43; 1995a: 35-55; 1995b: 17-35; 1998), Osmanlı'nın mahallelere değil sadece pazarlara karışması ve "*Hazine-İktidar-Hazine*" formülünün reayayı korumayı gerektirmesiyle açıklamaya çalışırken; Mardin (1983; 1991b; 1997b), daha çok örfi-şer'i hukuk ayrımı üzerinde yoğunlaşır.

Mardin de Osmanlı toplum yapısının Batılı toplumsal yapıdan derin farklılığını vurgulamakta; Osmanlı'da ikincil yapı işlevlerini yerine getirecek kurumların yokluğuna değinmektedir. Ancak İslam, Mardin'e (1997a: 107) göre gelişmeyen bu ikincil yapı kurumlarının işlevlerini üstlenmiştir. İslam'ın oynadığı bu rol de özellikle ulema-vakıf ilişkisi çerçevesinde kendini göstermektedir. Mardin'e göre Osmanlı'da birey-devlet arasında "aracı kurumların" (ikincil kurumların) olmadığı tezi sosyolojik değildir. Bununla birlikte, ikincil kurumlar Batı'daki biçimiyle gelişmeler de, özellikle tarikatlar bu görevi üstlenmişlerdir. Mardin (1991b: 23), "ulema" olarak tanımlanan Osmanlı'nın resmi ideolojisiyle uyum içinde ve onu yeniden üreten "devlet insanı-bilim insanı" tipinin de sanıldığı gibi homojen olmadığını, alt düzeyde halkla birlikte yaşayan ve onların isteklerinin tercümanı olan "alt tabaka uleması"nın da olduğundan bahsetmektedir. "Şer'i-Örfi Hukuk" ayrımı, ikincil yapıların işlevini üstlenen tarikatların rollerini pekiştirmektedir. Devlet-reaya ilişkisinde şeriat, reayayı korumakta, padişah halka, ahret gününde adaletle hükmettiğinin hesabını verme mantığıyla yaklaşmaktadır. İslam'ın reayayı koruyan yönüne rağmen yöneten elitler, İslam'ın bu fonksiyonundan yararlanamazlar. Padişahın bir emriyle "siyaseten katl"edilebilir, malları müsadere edilebilir. Özetle, "kul" statüsündeki yönetici elitin canı ve malı

padişahın elinde olurken şeriatın reaya için oluşturduğu koruyucu şemsiye geniş kesimlerin gündelik hayatını, devletin doğrudan müdahalesi dışında bırakabilmiştir.

İnalçık (1998: 75) ise, yukarıda özetlenen ilişkinin ekonomik temeli üzerinde durur ve Padişah'ın, kendisine Allah'ın emaneti olan reayaya adaletle hükmetmesi ile formülleştirilen, şeriatın reayayı koruyucu" işlevini Osmanlı'nın devlet felsefesini oluşturan "Hazine-İktidar-Hazine" ilişkisiyle analiz eder. İnalçık, "Hazine-İktidar-Hazine" ilişkisini şöyle ifade etmektedir; "[D]evlet gücü, merkezi bir hazinede mali güç toplama mekanizması olarak çalışmaktaydı. Mesela, Osmanlı her gittiği yerde kendi rejiminin tamamen dışında bir vergi sistemini gelir kaynağı olduğu için aynen kabul ediyordu. Siyasi güç, mali gücün o da siyasi gücün artmasına bir araç sayılır. Bu denklem böylece işliyordu." Bu ilişkinin devam edebilmesi için, Osmanlı kendisine tehdit oluşturabilecek iktidar odaklarını ortadan kaldırma yoluna gitmiştir; ancak, temel üretici sınıf olan reayayı da korumuştur. Zira Osmanlı reayayı korur ve onun gündelik hayatına baskı yapmamaya çalışırken, aslında kendi devlet sistemini döndüren kaynakları korumuş oluyordu.

İnalçık'a (1998: 78) göre, Osmanlı iki temel sınıfa ayrılmıştır: Askeri sınıf ve reaya. Bu ikili yapı içinde reaya tek üretken sınıfı oluşturduğundan, devlet yönettiklerinin sadece gelirleriyle ilgilenmekteydi. İnalçık, Osmanlı'da sivil toplumun -latent halde de olsa- varlığına kanıt olarak kullandığı bu "devlet yönetim geleneğini" şu şekilde belirtir; "Esas kaygı, vergi kaynaklarını korumak ve azamiye çıkarmak olunca devlet öteki meselelerle fazla ilgilenmemiştir. Kamu, bayındırlık işleri ve sosyal faaliyetleri vakıflar yerine getirmekte idi. Grupları, kurumları olduğu gibi yerinde bırakmış, bunların içişlerine karışmamıştır. Şehirlerde mahallelere değil, yalnız pazarlara karışırdı devlet."

Bu mantık içerisinde devlet, bir takım aracı kurumlarla, cemaatlerle ilişkiye geçmiştir: Her mahalle, aşiret ve gayri-Müslim cemaat kendi kethüdasını (temsilcisini) seçiyor; devlet bu kişiye berat vererek ona meşruiyet sağlıyordu. Aynı sistem Doğu'da aşiretler için de geçerliliğini korudu. Osmanlı, aşiret reisine berat vererek onu tanıyor, yönettiği cemaatle ilişkisini bu aracı (kurum haline getirilmiş, meşruiyet ve otorite kazanmış) birey ile sağlıyordu. Osmanlı bu ilişki düzeneği içerisinde şemsiye devlet görevi görüyor, kendi içinde birçok sivil toplumu barındırıyordu. Osmanlı'nın bu süreci devam ettirmek ve yapıyı korumak için üzerinde hassasiyetle durduğu ilke ise, toplumsal durağanlığın sağlanmasıydı. "Raiyet oğlu raiyettir" ilkesiyle formülleştirilen bu uygulamayla somut toplumsal gruplar ve sınıflar arasındaki geçişkenliğe sıcak bakmamakta ve önlenmeye çalışılmaktaydı.

Bu açıdan "nizam" kelimesinin Osmanlı için ifade ettiği anlam da devlet ve sivil toplum ilişkilerinin belirlenmesi açısından önem taşımaktadır. Osmanlı için "nizam" kavramı, "düzen vermek (order)" ve "istikrarı sağlamak" anlamı taşıdığı kadar "durağanlık (statism)" ve "belirli bir durumun sürekliliğinin korunması" anlamlarına da geliyordu. Bu açıdan nizam, Osmanlı'nın kavramlaştırmasında değişebilen, değişerek yeni bir dengeye oturabilen bir yapıyı değil, "bozulabilen" bir yapıyı anlatmak için kullanılmaktadır. Bu nedenle, yapının değişmeye başlaması halinde, bu yapının inkişafından (development) değil, infisahından (corruption) bahsetmek mümkündür.

Özetle, Osmanlı'da -özellikle Mardin ve İnalçık'a göre- latent halde, gelişmemiş ve gizli halde bir sivil toplumdan; Osmanlı'nın Batı ile ilişkisi sürecinde kapitalist ilişkilere dönüşümüyle birlikte Batılı anlamda "sivil topluma" dönüşecek yapısal unsurlardan bahsetmek mümkündür. Özellikle de 19. yüzyılın başlarında Şinasi ve Namık Kemal gibi yazarlar sayesinde Osmanlı da önemli bir "kamuoyu"nun, devlet çıkarlarından ayrı ve farklı olarak bir "kamu çıkarı" kavramının geliştiği söylenebilir (Mardin, 1991a: 15).



### 3. TÜRKİYE’DE SİVİL TOPLUM: İSLAMCI CEMAATLER NE KADAR SİVİL TOPLUM ÖRGÜTÜDÜR?

Bir önceki başlık altında değinildiği gibi, Osmanlı’da Batılı anlamda ve Batı’da ortaya çıktığı dönemde görülen bir sivil toplumdur, ticaret kapitalizmiyle birlikte gelişen, özerk şehirlerden ve gelişmekte olan bu şehirlerde, şehir hayatını düzenleyecek bir “Corpus Juris Civilis” mirasından bahsetmek mümkün değildir. Aksine, Osmanlı’da yöneten elit ile üreten reaya arasındaki karşıtlıktan (Sarıbay 1998: 88) söz edilebilir. Nitekim Mardin’in (1983) de uzun uzadıya bahsettiği bu karşıtlık, sadece idari veya politik düzeyde değil, dilden giyime, müzikten dine kadar uzanan geniş bir yelpazeyi kapsamaktadır (Mardin 1991b: 31-38). Yöneten ve üreten arasındaki derin karşıtlıklar ise, ancak Cumhuriyet döneminde ve Mustafa Kemal Atatürk ile birlikte aşılmaya başlanmıştır. Cumhuriyet döneminin temel politikası olan ulus-devlet yaratma, (yaratılan) ulusun değerleri etrafında bir sosyalleşmeyi zorunlu kıldığından, toplumsal değer skalasında göreceli bir homojenleşmeyi de beraberinde getirmiş ve bu esnada, yöneten ve yönetilenin (ulus devletin kimliğini de oluşturan) benzer değerler etrafında toplanmasını kolaylaştırmıştır.

Osmanlı’nın son döneminden bu yana gelişmekte olan kapitalist ilişkiler bağlamında düşünüldüğünde, bu gelişmenin çağdaş Türkiye’de Batılı anlamda sivil toplumun temellerinin atılmasını kolaylaştırdığı söylenebilir. Bundan daha önemlisi ise, Cumhuriyet’in kurulması sürecinin başlı başına bir “sivil toplum” girişimi olarak düşünülebileceğidir. Bu açıdan Cumhuriyet açıkça, Osmanlı bürokratları içerisinde bir kesimin (Mustafa Kemal’in de bir Osmanlı askeri - geniş anlamda bürokrati- olduğu hatırlanarak) milliyetçilik fikirlerinin ve Batılı devletlerin işgalinin yarattığı etkiyle (Samsun’a çıkarak) Anadolu’daki sivil direniş hareketini (kongreler ve yerel direniş örgütlerinden Kuvayı Milliye’nin kurulmasıyla) örgütleyerek oluşturdukları rejimin adıdır. Zira Cumhuriyet yönetimi, İslam’ın Osmanlı devlet sisteminde oynadığı rolün yerine, milliyetçiliği geçirmeye çalışmış; milliyetçilik de, toplum ile devlet arasındaki ilişkiyi sağlayan temel bir süreç, devletin toplumdaki meşruiyetini oluşturan ana unsur olarak planlanmıştır. Adeta, devlet milleti için vardır; Türkiye Cumhuriyeti Devleti de, Türk Milleti’nin devletidir.

Cumhuriyetin başından itibaren devlet-millet ve bu ikisi arasındaki ilişkinin teorisi olarak konulan milliyetçiliğin formülasyonu yukarıdaki şekliyle korunurken, Osmanlı’dan bu yana Devlet ile birey arasında Mardin’in belirttiği türden bir aracı (ikincil) kurum görevi üstlenen İslam ve tarikatlar yeni rejimde işlevsel olmaktan çıkmışlardır. Osmanlı’da devlet ve bireyin aracı kurumu olarak kavramlaştırılan İslam, yeni rejimin laiklik anlayışıyla artık Tanrı ve birey arasındaki aracı kurum haline getirilmiş (Tatlılıoğlu, 2009: 122-126), tarikatlar ise yasaklanmıştır. “Tekke, zaviye ve türbelerin kapatılması”, 30 Kasım 1925 tarihinde kabul edilip 13 Aralık 1925 tarihli Resmi Gazete’de yayınlanarak yürürlüğe giren 677 sayılı kanun ile uygulamaya konmuş bir Cumhuriyet Devrimi’dir. Dönemin Konya milletvekili Refik Bey (Koraltan) ve beş arkadaşının önerisiyle meclise sunulup kabul edilen “Tekke ve Zaviyeler ile Türbelerin Seddine ve Türbedarlar ile Bazı Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun”, bütün tarikatlarla birlikte şeyhlik, dervişlik, müritlik, dedelik seyitlik, çelebilik, babalık, emirlik, halifelik, falcılık, büyücülük, üfürükçülük, gaipten haber vermek ve murada kavuşturmak amacıyla muskacılık gibi, eylem, unvan ve sıfatların kullanılmasını, bunlara ait hizmetlerin yapılmasını ve bu unvanlarla ilgili elbise giyilmesini de yasaklamıştır. Ayrıca, yasa ile Türkiye Cumhuriyeti içinde padişahlara ait ya da bir tarikata çıkar sağlamaya yönelik tüm türbeler kapatılmış, türbedarlıklar kaldırılmıştır. Yasaya aykırı davrananlara para ve hapis cezası getirilmiştir (Erüreten, 1999: 64; wikipedia).

1946’dan sonra geçilen çok partili siyasal yaşamda ise (hatta 1945’dan önceki Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası ve Serbest Cumhuriyet Fırkası deneyimlerinden de hatırlanacağı gibi) rejime karşı muhalefet -tıpkı Osmanlı döneminde de olduğu gibi- “dinselleşmiş”; siyasî partiler de oy popülizminin etkisiyle bu kitleyi kullanmaktan çekinmemiştir. İncalcık’ın (1998: 65-89) önemle vurguladığı gibi, Osmanlı’daki isyan hareketlerinin büründüğü renk hep “dini” olmuştur. İncalcık, bunu “*tarikatlara abdalizm*” (1998: 83) olarak adlandırır. İncalcık’ın isyanların temel ideolojisi olarak tanımladığı “*abdalizm*”in Osmanlı halk hareketlerindeki rolü, Yetkin’de (1974) de

izlenebilmektedir. Bu bağlamda, Musa Çelebi, Şeyh Bedrettin, Şah Kulu ve Nur Ali Halife ayaklanmasından Baba Zünzün ve Kalender Çelebi ayaklanmalarına ve Patrona Halil'a kadar tüm isyan hareketleri dinsel bir kimliğe büründüğü belirtilmelidir. Özellikle 1950'de Demokrat Parti (DP) iktidara geldikten sonra bu yöndeki hareketler hız kazanmıştır. Nitekim ezanın tekrar Arapça'ya çevrilmesi, DP'nin Konya İl Kongresi'ndeki bazı delegelerin fes ve çarşaf giyme, arap harflerini kullanma hakkının geri getirilmesini istemeleri bunlara örnek olarak verilebilir (Ahmad, 1994: 61). Eyuboğlu'nda (1998) da bu konuyla ilgili birçok örnek bulunmaktadır.

1980 sonrasında ise, özellikle sosyalist rejimlerin çökmesiyle birlikte yeniden hızlanan sivil toplum ve alt kimliklerin siyasette ön plana çıkartılması tartışmaları, Avrupa'da olduğu gibi Türkiye'de de yankı bulmuş; (Doğu Avrupa'da sosyalist hükümetlerin yönettikleri toplumlara zorla bir ideolojik kimlik dayatmaya çalışmalarının yarattığı tepkiyle) devletin bireylerin kimlik özelliklerini bastırmadan ve onlara bir kimliği dayatmadan yönetebileceği alternatif devlet/toplum tasarımları entelektüeller arasında tartışılmaya başlanmıştır. Tüm bu gelişmeler, "İslam"ın bir kimlik ögesi, tarikat ve İslamcı cemaatlerin de bu kimlik ögesini ön plana çıkararak sivil toplum kuruluşları olarak kabul edilmesi gerektiğini savunan bir algı yaratmıştır. Bu durum, alternatif tasarımları oluşturan (post-modern sivil toplumcu) görüşlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlarken, tüm bu görüşlere "dinsel hareketlerin de demokratik zemin içerisinde temsil edilmesi gerektiğini" iddia edenlerce meşruiyet ve popülerite sağlamıştır.

İslami yaşam biçimini ön plana çıkaran sivil toplum modellerinden en bilineni, Refah Partisi'nin (RP) "Adil Düzen" ekonomik-politik projesinin de teorisyenleri arasında sayılan Süleyman Karagülle'nin "Akevler Projesi"dir. Projenin temeli, farklı inanç sistemlerine bağlı olanların kendi yaşam biçimlerini özgürce ortaya koyabilecekleri ayrı sitelerde yaşamaları, sitelerin yönetiminin özerk olması ve devlet müdahalesinin en aza indirilmesi olarak özetlenebilir. İslamcı aydınlar arasında sayılan Ali Bulaç'ın *Medine Vesikası* [Sözleşmesi] (1994: 3-15) da bu çerçevede değerlendirilebilir. Medine Sözleşmesi'nin temelini de, Hz. Muhammed döneminde yapılan Medine Sözleşmesi'ne benzer bir sözleşme ile farklı inanç sistemine sahip olanların farklı hukuklara tabi olması anlayışı oluşturmaktadır. Benzer bir görüş de, eski RP Genel Başkanı Necmettin Erbakan tarafından dönemin Meclis Başkanı Hüsamettin Cindoruk'un topladığı Liderler Anayasa Çalışması Toplantısı'nda dile getirilen "çok hukukluluk" tartışmasıdır. Gerek Medine Sözleşmesi, gerekse Erbakan tarafından dile getirilen ve zaten Medine Sözleşmesi ile de ifade edilmek istenen "çok hukukluluk" tartışmaları, RP'nin kapatılma davasında da gündeme geldiği için, Erbakan çok hukukluluk konusundaki görüşlerine de savunmasında yer vermek zorunda kalmıştır. RP'nin Anayasa Mahkemesi'nde yaptığı 1997/1 Esas No'lu savunmasından da görüleceği üzere, burada çok hukukluluktan neyin amaçlandığı şöyle belirtilir; "*Sözü edilen meclis konuşmasında açıklanan görüşlerin ifade ettiği mana bir ülkedeki mevcut Anayasa, Yasalar ve kamu düzeni esasları dâhilinde, yani müesses temel nizam içerisinde, diğer bir ifade ile "genel prensipler"in içerisinde kalınması şartıyla özel hukuktaki akit serbestisine işlerlik kazandırmaktadır. Yoksa ülkede herkesin kendi kendine devleti devre dışı bırakarak istediği gibi hukuk düzeni kurması ve ihdası demek değildir... Meskur konuşmada çok hukuklu sözünden kastedilen mana gayet açık bir şekilde belirtilmiştir, o da akit serbestisidir.*"

#### 4. SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Cumhuriyet rejimi, Aydınlanma'nın ilkeleriyle kurulmuştur (Kılıoğlu, 2015: 333-359). Aydınlanma düşüncesinin Kant'dan devraldığı evrensel akla verdiği değer ve metafizik olana karşı açtığı savaş, benzer biçimde ve doğrudan "Türk Rönesansı"na da doğrudan yansımış ve bu sistem içinde "laiklik" çok boyutlu bir fonksiyon üstlenmiştir. Rönesans döneminde Avrupa'da yaşayan sanatçılar, içinde buldukları dönemi "Karanlık Çağ (Dark Age)" olarak adlandırıyorlar; eserlerinde bir "yeniden doğuşu (renneissance)" müjdeliyorlardı. Buradan hareketle, Akçam'ın (2009) da vurguladığı şekilde Kurtuluş Savaşı'yla başlayan dönem de, "çöken bir imparatorluktan yeni, çağdaş bir devletin kurulması" anlamında "rönesans/yeniden doğuş" kavramını hak eder düşüncesindeyiz.

İlk olarak, eski sistemde devlet-toplum arasındaki ilişkinin meşruiyetini sağlayan İslam'ın yerine, milliyetçilik oturtulmuş ve laiklik, yeni rejimin, milliyetçiliği İslam'ın eskiden oynadığı rolün yerine ikame edebilmesindeki en önemli araçlarından birini oluşturmuştur. Laikliğin yeni rejim içerisinde sahip olduğu ikinci fonksiyonuysa, tekke ve zaviyelerin kapatılması, şeyhlik, müritlik gibi unvanların yasaklanması kanunları ile birlikte düşünülmelidir. Bu tür odaklar, belirtildiği gibi, Osmanlı döneminde de rejime direnme noktalarını oluşturuyor; “din” isyanlarının temel ideolojisi (abdalizm) haline geliyorlardı. Bu çerçevede, Devrim Kanunları ile varlığı gayri-meşru ilan edilen bu kurumların kapatılmalarının doğurduğu boşlukta rejimin eğitim anlayışı ile birleşerek, laiklik, aydınlanmanın “evrensel aklını” ve “pozitif bilimi” yeni nesle aktararak tekke, zaviye ve tarikat gibi dinî olmaktan çok, sosyo politik karakter taşıyan örgütlenmelerin sadece yasalarla örgütsel varlıklarını değil, eğitim yoluyla, oluşum mantıklarını da ortadan kaldırmayı amaçlamıştır. Ancak gerçekleşenlerse, hiç de düşünülen gibi olmamıştır.

Nitekim 1946'dan bu yana gerçekleşen süreçte oy kaygısının belirlediği siyasal sistemde partiler, fiili olarak varlıklarını sürdüren tarikat cemaat gibi dinî oluşumların etki alanına girmiştir. Tarikat/cemaat liderlerinin blok-oy (tüm cemaatin seçimlerde aynı partiyi desteklemesi) vaadi ile isteklerini belirli siyasal partilere çok kolayca kabul ettirebilmeleri, Cumhuriyet rejimini başlangıçta koyduğu ilkelerinden hayli uzağa düşürmüştür. Tunaya (1998: 36), bu tür örgütlenmelerin siyasal sisteme etkisini açık bir şekilde ortaya koymaktadır; *“İslamcı fikirleri programlaştırarak kurulmuş olan derneklere rastlanacaktır. Bunlardan bir kısmı, programlarındaki hükümlere göre tamamen din ve hayır müesseseleridir; bir kısmı da siyasî parti olarak kurulmuşlardır. Ne var ki, “Siyasetle uğraşmadıklarını” iddia etmiş olan kurumlar, islamcı cereyanın fert ve toplumun hayatlarını düzenlemesi gerektiği tezi hatırlanırsa, siyasî olaylara kayıtsız kalmamışlardır. Bunlardan bir kısmı siyasî istekleri perdelemeye ve gerçekleştirilmeye yaramışlardır.”*

Özellikle rejime karşıdan cephe almanın riskini göğüslemek yerine, oy baskısının kolaylığını ve işlerliğini gören cemaatlere karşı yükselen bir takım tepkiler ise, son dönemde güncelliğini artıran postmodernist söylemin “çok kimliklilik” duvarlarına çarpmıştır (İçduygu, 1995: 117-126). Post-modernizmin temel politik hareket noktasını, modernizmin aydınlanmacılığına tepki olarak evrenselciliğin reddi oluşturur. Heller ve Feher'in (1993: 33)'da belirttiği gibi, post-modernizmin iddiası, toplumsal yapı içinde farklı kültürlerin (dinler, yaşayış tarzları, politik tutumlar vb.) olabileceği ve en üst politik yapının bu çoğulculuğu kabullenecek ve ortadan kaldırmayacak tarzda yeniden düzenlenebileceğidir. Bu (en başta aydınlanmacı akılcılığın ve modernleşmenin de içinde bulunduğu) evrensel anlatıların (diğer deyişle Grand Theory'lerin) reddi anlamına gelmektedir. Modernizmin “kültürleri yıkıcı” etkisinden ve modernleşme sürecinin er geç kültürel yapıya etki ederek onu bozacağından bahseden post-modernizm, mikro kültürün kaderinin sonunda mutlaka modernleşmenin ‘Grand Theory’si içinde eriyeceğini iddia etmektedir.

Post-modernizmin, modernizme eleştirisinin temel noktasını oluşturan heterojenlik ve evrenselciliğin reddi ve modernizmin kültürleri yıkıcı etkisi; modernleşme süreci içerisinde olan Türkiye’de, bu sürecin emredici (postmodern söylemle mutlak ve evrenselci) ve uni-linear yönüyle kendi (kültürel ve özelde dinî) kültürel yapıları arasında, kendi kültürel yapıları aleyhine bir çelişkinin varlığının farkında olan kesimleri postmodern politik tavıra ve onun temelinde yatan kültürel çoğulculuk varsayımına doğru sürüklemiştir. Bu postmodern tavırların Türkiye’deki yansımaları ise, kimi zaman Süleyman Karagülle’nin Akevler projesi ve Ali Bulaç önderliğindeki İslamcı entelijensiya tarafından savunulan “Medine Sözleşmesi”, kimi zaman da özellikle akademik çevrelerde tartışılan “sivil toplumculuk” olarak özetlenebilir. Her üç çabanın da ortak noktası, farklı kültürel birimlerin (dinî de denebilir) kendi kültürel yapılarını koruyacak şekilde örgütlenmesi ve bir arada yaşayabilmesine izin verecek toplumsal örgütlenme modelinin oluşturulmasıdır. Merad (1995: 72) da benzer konuya değinerek, sadece Türkiye’deki değil, tüm dünyadaki İslamcı hareketlerin de modernleşmeden duyduğu rahatsızlığı dile getirmektedir; *“Modernleşmeci eğilimler, bizatihi müslüman toplulukların içinde, durgunluktan yana güçler tarafından sürekli olarak engellendi: uluslararası uzantıları olan güçlü tarikatlar; geleneksel medreselerin donup*

*kalmış dogmatizmi; Suudi iktidar tarafından yüzyılın başında resmi ideoloji haline getirilen vahabi doktrini. Geleneksel dogmalara sık sıkıya bağlılığı savunanlara göre modernleşmeye verilecek tavizler ne Kuran'ın liberal yorumunu, ne de peygamber geleneğinin (sünnet) normatif çevresinin görecelileştirilmesini haklı kılabildi. İki savaş arasındaki dönemde muhafazakar çevrelerin modernleşme ve reform yanlılarına karşı bitmek tükenmek bilmez biçimde dile getirdikleri en yumuşak ifadeyle şikayetleri, işte bunlardı.”*

Modernleşmenin dönüştürücü etkisi ve popülerleşen çok kültürlülük ve post-modern sivil toplumculuk söylemleri çerçevesinde sorulması gereken temel soru şudur: Müslümanlık bir kimlik ögesi olarak kabul edilebilir mi? Sorunun cevabının evet olması sosyolojiktir. Dinin de birey kimliğinin bir parçası olarak kabul edilmesi, kamusal alanda bireyin bu kimliğini ön plana çıkarmasını da kabullenmek anlamına gelmektedir. Bunun -diğer deyişle bireyin dinî kimliğini toplumsal yaşamda ön plana çıkarmasının- bireyin öznel tercihi olduğu da kuşkusuzdur. Ancak, iki noktayı özellikle birbirinden ayırmak gerekmektedir. Zira sivil toplum kavramı post-modern söylem içinde her ne kadar vurgularını başka yöne taşırsa taşısin, hem (1) politik alandan özerklik ve dışsallık oluşturur hem de (2) devletin manüplasyonunun dışında olma kavramının normatif değerlerini gerçekleştirir.

Buna rağmen, günümüz İslamcı çevreleri sürekli olarak kavramın ikinci normatif değerini ön plana çıkararak, devletin manüplasyonunun dışında kalmayı (ki bu açıkça üniversitelerde türban yasağının kaldırılması talebi ile aynı anlama gelmektedir) isterlerken, sivil toplumun birinci normatif değerini ihlal ederek politik amaçlar gütmektedirler. İslam (ve kendi dinsel kimliğini ön plana çıkarmaya ve ona göre yaşamaya hiç kuşkusuz hakkı olan birey), bu cemaatlerin elinde politikleşmekte; sivil toplum örgütü olarak kendilerini sunan cemaatler, tarikatlar ve daha özeldede bu yöndeki kimi projeler, politik amaçların gizlenmesinin örtüsü olarak kullanılmaktadır. Türkiye özelinde sivil toplum-İslam ilişkisinin içinde bulunduğu ironi de budur. Cemaatler/tarikatlar, bir sivil toplum alanı yaratma söylemini politik stratejilerinin bir parçası olarak görmekte; toplumsal yaşam alanında (sivil toplumda) kendi (dinî) kimliklerini yaşamak isteyen bireyler, bu cemaatlerin elinde politikleştirilerek tam da ilk söylemlerinin tersine bir noktaya getirilmektedirler. Bu yüzden de, devletin “dışında” bir yaşam alanının savunusu yapılması gerekirken, devlete “karşı” bir politik ideolojinin (teokrasinin) sözcülüğü -sivil toplum söyleminin içinde- üstlenilmektedir

Sonuçta vurgulanması gereken şudur. Sivil toplum-İslam ilişkisi konusunda sorunun, “İslam’da demokrasi var mı?”, “üniversitelerde başörtüsünün yasaklanması insan haklarına aykırı mıdır?”, “İslam belirli bir yönetim biçimini zorunlu kılar mı?” veya “Peygamber dinî bir önder mi yoksa siyasî bir lider miydi?” şeklinde ele alınması ve konunun bu şekilde tali noktalara indirgenmesi, asıl sorunun “sivil toplum kavramının çarpıtılarak tam da kavramın kimi normatif değerlerine ters bir biçimde siyasal hegemonyanın kurulmaya çalışılması” olduğunu gizlemeye -hala- devam etmektedir.

## KAYNAKÇA

Ahmad, F. (1994). Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980). İstanbul: Hil Yayın.

Akarçay, P. ve Ak, G. (2017a). A Way to Democratic Quality for Women: ‘Counterpartizm’ Between Civil Society and Political Participation. International Journal of Social Science and Economic Research (IJSSER), 2(10): 4919-4947.

Akarçay, P. ve Ak, G. (2017b). Bir İnsan Hakkı Olarak Katılım Hakkı ve Edirne Kent Konseyi Örneği. International Journal of Social Sciences and Education Research (IJSSER), 3(5): 1765-1773.

Akçam, A. (2009). Anadolu Rönesansı Esas Duruşta!... Ankara: Arkadaş Yayınevi.

Aristoteles [Aristo] (1993). Politika. Mete Tunçay (Çev.). İstanbul: Remzi Kitapevi.

Berkes, N. (1978). Türkiye’de Çağdaşlaşma. İstanbul: Doğu-Batı Yayınları.

- Bulaç, A. (1994). Bir Arada Yaşamın Mümkün Projesi: Medine Vesikası. *Bilgi ve Hikmet*, 5: 3-15.
- Butigelli, L. (1993). Introduction. Eugene Kamenka (Ed.). *The Portable Karl Marx*. London: Penguin Books.
- Erüreten, B.M. (1999). *Türkiye Cumhuriyeti Devrim Yasaları*. İstanbul: Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş..
- Eyuboğlu, İ.Z. (1998). *İrticanın Ayak Sesleri*. İstanbul: Yenigün Haber Ajansı Basın ve Yayıncılık A.Ş..
- Findley, C.V. (1980). *Bureaucratic Reform in the Otoman Empire: The Sublime Porte 1789-1922*. New Jersey, NY: Princeton University Press.
- Gramsci, A. (1997). *Hapisane Defterleri*. Adnan Cemgil (Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.
- Habermas, J. (1991). *The Structural Transformation of the Public Sphere*. Thomas Burger (Trans.). Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- Habermas, J. (1997). *Kamusal Alanın Yapısal Dönüşümü*. Tanıl Bora ve Mithat Sencer (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Heller, A. ve Feher, F. (1993). *Postmodern Politik Durum*. Şükrü Argın ve Orhan Akınhay (Çev.). Ankara: Öteki Yayınları.
- Hodgson, M. (1974). *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*. Chicago: The University of Chicago Press.
- [https://tr.wikipedia.org/wiki/Tekke,\\_zaviye\\_ve\\_t%C3%BCrbelerin\\_kapat%C4%B1lmas%C4%B1](https://tr.wikipedia.org/wiki/Tekke,_zaviye_ve_t%C3%BCrbelerin_kapat%C4%B1lmas%C4%B1) (Erişim tarihi: 10.12.2017)
- Ibrahim, F. ve Wedel, H. (1997). *Ortadoğu'da Sivil Toplumun Sorunları*. Erol Özbek (Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- İçduygu, A. (1995). Çokkültürlülük: Türkiye Vatandaşlığı İçin Toplumsal Bir Zemin. *Türkiye Günlüğü*, 33: 117-126.
- İnalcık, H. (1990). Osmanlı Toplum Yapısının Evrimi. Mehmet Özden ve Fahri Unan (Çev.). *Türkiye Günlüğü*: İçinde 11: 30-43.
- İnalcık, H. (1995a). Osmanlı İktisat Zihniyeti ve Osmanlı Ekonomisi. Mustafa Özel (der.). *Tarih Risaleleri*: İçinde 35-55. İstanbul: İz Yayınları.
- İnalcık, H. (1995b). Osmanlı İmparatorluğu'nda İslam. Mustafa Özel (der.). *Tarih Risaleleri*: İçinde 17-35. İstanbul: İz Yayınları.
- İnalcık, H. (1998). Tarihsel Bağlamda Sivil Toplum ve Tarikatlar. *Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam*: İçinde 65-89. Ankara: Vadi Yayınları.
- İnan, H. (1998-99). Köylüler, Ticarileşme Hareketi ve Devlet Gücünün Meşrulaşması. *Toplum ve Bilim*, 43-44: 7-31.
- Karaman, M.L. (1990). Sivil Toplum Kavramı ve Türkiye Üzerine Değerlendirmeler: Bir Yeniden Bakış. *Türkiye Günlüğü*, 10: 4-22.
- Kejanlioğlu, D.B. (1994). Kamusal Alan, Televizyon ve 'Siyaset Meydanı'. *Birikim*, 68-69: 39-64.
- Kennedy, P. (1991). *Büyük Güçlerin Yükseliş ve Çöküşleri*. Birtane Karanakçı (Çev.). Ankara: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Kıllıoğlu, İ. (2015). Aydınlanma'nın Felsefi Temellerinin Tartışılması II. *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 5: 333-359.

- Küçükömer, İ. (1994a). Liberal Değil, Sivil Toplum. Yücel Yaman (der.). Sivil Toplum Yazıları, içinde 121-130. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Küçükömer, İ. (1994b). Politika Nedir? Politika, Kaynakların Yeniden Bölüşümünü Sağlayan Karardır, Eylemdir. Ve Gündemdeki Platform Politikadır. Yücel Yaman (der.). Sivil Toplum Yazıları, içinde 141-148. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Küçükömer, İ. (1994c). Osmanlılar'da Kapitalist Düzene Neden Geçilmedi?. Yücel Yaman (der.). Sivil Toplum Yazıları, içinde 13-29. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Mardin, Ş. (1983). Türk Siyasasını Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri. Ersin Kalaycıoğlu ve Ali Yaşar Sarıbay (der.). Türk Siyasal Hayatının Gelişimi. İstanbul: Beta Yayınları.
- Mardin, Ş. (1991a). Sivil Toplum. Mümtazer Türk'öne ve Tuncay Önder (der.). Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler-I: içinde 9-20. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1991b). Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum. Mümtazer Türk'öne ve Tuncay Önder (der.). Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler-I: içinde 21-44. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1997a). Cumhuriyet Devrinde 'Volk' İslamı. Mümtazer Türk'öne ve Tuncay Önder (der.). Din ve İdeoloji. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mardin, Ş. (1997b). Osmanlı İmparatorluğu'nda Yapı ve Kültür. Mümtazer Türk'öne ve Tuncay Önder (der.). Din ve İdeoloji. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marx, K. (1988). Economic and Philosophic Manuscripts of 1844. Martin Milligan (Trans.). New York: Prometheus Books.
- Merad, A. (1995). Çağdaş İslam. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Moussalli, A. (1995). Modern Islamic Fundamentalist Discourse on Civil Society, Pluralism and Democracy. Richard Augustus (ed.). Civil Society in the Middle East Vol. 1: içinde 66-89. London: Norton EJ Brill Pub.
- Sarıbay, A.Y. (1998). Türkiye'de Demokrasi ve Sivil Toplum. Küreselleşme Sivil Toplum ve İslam, içinde 79-107. Ankara: Vadi Yayınları.
- Seligman, A.B. (1992). The Idea of Civil Society. New York: The Free Press.
- Stace, W.T. (1986). Hegel Üzerine. Murat Belge (Çev.). Ankara: V Yayınları.
- Tatlılıoğlu, D. (2009). Tasavvuf ve Tarikatlara Sosyolojik Bir Bakış. Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi, (9)1: 99-128.
- Tezel, Y.S. (1993). Türkiye'nin İktisadi ve Sosyal Tarihine Bir Başlangıç. Ankara: Ankara Üniversitesi SBF Yayınları.
- Tunaya, T.Z. (1998). İslamcılık Cereyanı (3 Cilt). İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.
- Yayla, A. (1992). Liberalizm. Ankara: Turhan Kitabevi.
- Yetkin, Ç. (1974). Türk Halk Hareketleri ve Devrimler. İstanbul: Karacan Yayınları