

Uysal G (2016) 'Egemenlik Allah'a Aittir', 'Egemenlik Kayıtsız Şartsız Milletindir'e Karşı: Neoliberal Dönemde İlahi Egemenliğin Yeniden Tesisi. *Praksis* 41: 365-391.

'Egemenlik Allah'a Aittir', 'Egemenlik Kayıtsız Şartsız Milletindir'e Karşı: Neoliberal Dönemde İlahi Egemenliğin Yeniden Tesisi

Gönenç Uysal ¹

Özet

Bu makale, laiklik ilkesinin, hem devlet düzeyinde hem de toplumsal düzeyde, Cumhuriyet'in kurucu öğelerinden birisi olduğu savından hareketle laikliğin Türkiye'de kapitalizmin gelişmesine bağlı olarak inşa edilip dönüştürüldüğünü savunmaktadır. Marksizmden yararlanarak çizdiği teorik çerçevede devletin laiklik söyleminin inşasını ve dönüşümünü Kemalist ideoloji ve *muhafazakar demokrasi* hegemonya projeleri üzerinden incelemektedir. Öncelikle, Kemalist laiklik söylemini pre-kapitalist üstyapıyı tasfiye eden, ve hem devlet hem de toplumsal yapıyı kapitalist modernite zemininde yeniden inşa eden ilke olarak ele almaktadır. Sonrasında, uluslararası bağımlılık koşulları içinde ulusal kapitalist süreçte 1947 sonrası laikliğin muhafazakar kaymasını değerlendirmektedir. Son olarak, *muhafazakar demokrasi*'nin laiklik söyleminin hem toplumsal yapının hem de devletin neoliberal-İslamcı dönüşümünü pekiştiren bir unsur olarak kabul etmektedir. Böylece, *muhafazakar demokrasi* projesinin hem devleti hem de toplumu dinsellik üzerinden yeniden inşa ettiğini ve böylece ilahi egemenliğin vesayeti altında sermayenin iktidarını sürdürdüğünü savunmaktadır.

¹ Department of War Studies, King's College London, Strand London WC2R 2LS.
Email: gonenc.g.uysal@kcl.ac.uk.

Gönenç Uysal, King's College London, War Studies Bölümü'nde doktorasını yapmaktadır. Tezi, 1908 ile 2010 arasında Türkiye'de laiklik ve sivil-asker ilişkisinin etkileşimini incelemektedir. Gönenç, *Centre for Policy and Research on Turkey (ResearchTurkey)* ve *E-International Relations*'da Türkiye siyaseti üzerine makale ve *Review of Social Studies*'de sosyal teori üzerine kitap incelemesi yayınlamıştır. Gönenç'in Türkiye siyaseti üzerine yazıları *Strife*'de düzenli olarak yayınlanmaktadır. Son olarak, uluslararası güvenlik üzerine kitap incelemesi *Kurdish Studies*'de yayınlanacaktır.

Abstract

This paper accepts the principle of secularism as one of the founding principles of the Republican state and society. It argues that secularism has been constructed and transformed in accordance with the capitalist development and later neoliberal transition of Turkey. By borrowing its theoretical framework from Marxism, this paper unpacks construction and transformation of the state's discourse on secularism in relation to the ideology of Kemalism and the hegemonic project of *conservative democracy*. It argues that the Kemalist discourse on secularism aims to purge the pre-capitalist remains at the superstructure level, and to restructure the state and society within the framework of capitalist modernity. It further argues that beginning in 1947, the state's discourse on secularism has shifted with conservatism in relation to the domestic capitalist process under the conditions of international dependency. Finally, it argues that *conservative democracy* has transformed the state's discourse on secularism in order to reconstruct the state and societal structures in accordance with the authoritarian framework of neoliberal-Islamism. In this way, *conservative democracy* has dismantled and *religionised* the founding principle of state and society in order to consolidate the rule of capital under tutelage of divine rule.

‘Egemenlik Allah’a Aittir’, ‘Egemenlik Kayıtsız Şartsız Milletindir’e Karşı: Neoliberal Dönemde İlahi Egemenliğin Yeniden Tesisi

Giriş

Bu makale, Cumhuriyet’in ilanından itibaren laikliğin Türkiye devletinin ve toplumsal yapısının kurucu ilkelerinden birini teşkil ettiğini kabul etmektedir.² Cumhuriyet, modern kapitalist devletin gelişmesini sağlayabilmek için Osmanlı İmparatorluğu’nun pre-kapitalist üstyapısını tasfiye etmiştir. Başka bir deyişle, tinsel/uhrevi alandaki ilahiliğe/kutsallığa dayanan egemenliği dünyevi alana indirebilmek için laikliği temel alan bir üstyapı inşa etmiştir. Ancak, Cumhuriyet laiklik ilkesini kapitalist üretim biçimine içkin olan ulus ile birlikte kurgulamış ve bu nedenle egemenliği dünyevi alanda ulusa devretmiştir. Söz konusu ulus bir bütün olarak resmedildiği için ulusun özündeki sınıfsal çatışmalar örtülmüş, ve böylece sermayenin iktidarının yerleşmesi sağlanmıştır. Osmanlı’dan İslam dininin üzerinde yükseldiği pre-kapitalist toplumsal yapı ve çoğunluğu Müslüman olan nüfusu miras alan Cumhuriyet, laiklik ilkesini tanımlarken onun İslam diniyle ilişkisini yeniden yorumlamıştır. Ancak, hem kapitalizmin dönemsel biçimine, hem de ulusal ve uluslararası kapitalist süreçlerin karşılıklı etkileşimine bağlı olarak; başka bir deyişle tarihsel bağlamı içinde, İslam dini laikliğin anlam ve pratiklerine sızdırılarak hem pre-kapitalist –sınıfsal ve ideolojik – kalıntılarla işbirliği hem de sermayenin iktidarı pekiştirilmiştir. Ayrıca, Cumhuriyet’in ilanından itibaren muhafazakar ve İslamcı kesimlerin laikliğin anlam ve pratiklerine meydan okuduğu göz önünde bulundurulursa, laiklik söylemi bir çatışma alanına dönmüştür. Gerçekten de 1980 sonrası İslamcı ideolojinin devlet eliyle toplumsal yapıya eklenmesi sonucu laiklik söylemi dönüştürülmüş ve böylece sermayenin iktidarının derinleştirilmiş ve genişletilmiştir. Laikliğin anlam ve pratiklerini tarihsel bağlamı içinde inceleyebilmek için makale, laiklik ilkesine bir söylem olarak yaklaşmakta ve bu söylemsel kurguyu kapitalist üretim ilişkileri temeline oturtmaktadır.

² Kurucu ilke egemenliğin kaynağını, egemenin kendisini, egemenliğin nasıl kullanıldığını ve devletle vatandaşlar arasındaki ilişkiyi belirleyen temel unsur olarak kabul edilmektedir (Ağaoğulları, 2006; Hafizoğulları, 2008).

Bu makale, Türkiye bağlamında *laiklik* ve *sekülerizm* kavramları arasındaki kurumsal ve pratik farklılıkları kabul etmektedir (Davison, 2003; Timur, 2012a). Ancak makale *laiklik* ve *sekülerizmi* bir söylem olarak kabul ettiği ve laikliğin anlam ve pratiklerinin inşasını ve dönüşümünü incelediği için iki kavramı birbirlerinin yerine geçebilecek biçimde kullanmaktadır.

Makale iki ana bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm, Türkiye’de laiklik üzerine ana akım anlayışı eleştirmekte ve makalenin teorik yaklaşımını kısaca tartışmaktadır. Bu bölüm, ana akım anlayışın devletin kapitalist biçimlenişi ile hegemonya projelerinin söylemsel kurgulanışları arasındaki etkileşimi görmezden geldiğini savunmaktadır. Zira, laiklik ilkesinin önemi, Türkiye’de kapitalizmin uluslararası bağımlılık koşulları altında gelişmesiyle devlet söyleminin çatışma alanı haline gelmesi arasındaki ilişkiye odaklanarak kavranabilmektedir. Bu nedenle, makale teorik çerçevesini Marksizmden yararlanarak çizmekte, Marksizmi söylem yaklaşımından ödünç aldığı söylem kavramıyla genişletmektedir. Böylece, laiklik söyleminin anlamının ve pratiklerinin materyal temelini kapitalist üretim biçimi ve buna bağlı olarak sermaye birikim biçimlerinin ve sınıf çatışmasının oluşturduğu kabul edilmekte, ve bu tarihsel bağlamı içinde laiklik söyleminin inşasını ve dönüşümünü incelenmektedir.

Makalenin temel savı, hegemonya projelerinin Türkiye’deki kapitalist üretim biçiminin yerleşmesi ve gelişmesi sürecinde laiklik-dinsellik çelişmesine eklenildiği ve bu bağlamda hem devletin hem de toplumun inşa ve yeniden inşasında kilit rol oynadığıdır. Bu nedenle, ikinci bölüm, laikliği Cumhuriyet dönemi devletin ve toplumsal yapının kurucu ilkelerinden biri kabul etmekte ve laikliğin söylemsel inşasını ve yeniden inşasını Kemalizm ve *muhafazakar demokrasi* projelerine odaklanarak çözümlemektedir.

Öncelikle, 1908 devrimci sıçramasını takiben 1923’te Cumhuriyet’in ilan edilmesini ve bu uğrakta modern kapitalist dönüşümün temeli olarak laiklik ilkesinin Kemalist ideolojiye eklenmesini incelemektedir. Sonrasında, İkinci Dünya Savaşı’nın ardından Türkiye’nin ‘Batı bloku’ndaki yerinin kesinleşmesiyle birlikte laiklik ilkesindeki muhafazakar kaymaya değinilecektir. Son olarak, 1980 darbesinin ardından 2002 yılında hayata geçirilen *muhafazakar demokrasi* projesinin laiklik ilkesini otoriter bir neoliberal-İslamcı çerçevede çözüp dönüştürdüğünü tartışmaktadır.³ Böylece, tinsel ve dünyevi alanı

³ AKP’nin İslamcı ideolojiye eklenerek kurguladığı *muhafazakar demokrasi* projesi neoliberal ideolojiyle karşılıklı etkileşimdedir. Literatürde AKP’nin kendisini dindar muhafazakarlık ile muhafazakar modernliğin harmanına konumlamasından yola çıkarak (Çakır, 2009), AKP’yi neo-muhafazakarlık üzerinden okuyan analizler gündemdedir. Ancak makale, bu analizlerin eksikliğini göstermek, ve dini araçsallaştıran muhafazakar ideolojiden öte devlet biçimini ve toplumsal formasyonu dinsellik üzerinden kurgulayan *dinci* ideolojik eklenmenin altını çizmek amacıyla *muhafazakar demokrasi* ifadesi ve *dindar* İslami yorum kavramsallaştırmasındaki *dindar* ifadesi AKP’nin resmi söyleminden alınmıştır (AKP, 2012: 4).

Bunun yanı sıra, literatürde AKP’yi İslami kavramı üzerinden okuyan analizler İslami ile İslamcılık arasındaki farkı es geçmektedir. İslami görüş, davranış, tarz vb. İslam dinine referans vererek oluşturulsa da siyasal İslam/İslamcı ideolojinin parçası olmak zorunda değildir (Çınar, 2005). Oysa İslamcılık, dinsel-siyasal çerçevede içinde İslam dinine referanslarla hem toplumsal hem de bireysel hayatı yeniden inşa etmeyi amaçlar. Ayrıca,

yeniden birleştirecek tinsel alandaki ilahi egemenliği yeniden dayatan *muhafazakar demokrasinin*, Kemalizmin laiklik ile kurguladığı kurucu ilkeyi *dinselleştirdiği* sonucuna varılacaktır.

Bu noktada, laikliğin neden sömürü ve baskı düzeni içerisindeki bağımlı sınıflar açısından hayati derecede önem arz ettiği bu makalenin kapsamı ile birlikte kısaca tartışılmalıdır. Laikliğin toplumsal yapının kurucu ilkesi olarak kabul edilmesinden kastedilen, hem kamusal ve bireysel alanda hem de pratik ve düşünsel alanda sekülerliğin, yani dünyevi alan ile uhrevi alanın ayrılmasının temel norm oluşturmasıdır. Bu makalenin kapsamı, devlete eklenen ve laiklik ilkesini inşa edip dönüştüren ideolojilerin/hegemonya projelerinin kapitalizmin tarihsel süreci bağlamında eleştirisiidir. Bir başka deyişle, Kemalizmin laiklik söylemini milliyetçilik ile budarken sermaye iktidarını yerleştirmesi ve *muhafazakar demokrasinin* ise laiklik söylemini İslamcılık ile çözüp dönüştürürken sermaye iktidarını genişletip derinleştirilmesi eleştirilecektir. Bu ideolojilerin/hegemonya projelerinin söylemsel kurguları devlete eklenildiği momentlerde incelenecek, böylece devletin siyasal-hukuki çerçevesinde laikliğin anlam ve pratikleri materyal temellerine dayandırılarak tartışılacaktır. Bu makalede iddia edilen temel sav, *muhafazakar demokrasinin* egemenliği uhrevi alandaki kutsallığa taşıyan gerici tahakkümünün Cumhuriyet ile somutlaşan burjuva devriminin akılcı ve özgür düşünce ve eylem için atmaya çalıştığı temelleri tasfiye etmekte olduğudur. Bu açıdan makale, kapitalizmi hem pratik hem de düşünsel hedef alacak seküler/laik karşı-hegemonya projelerinin geliştirilebilmesi için devletin laiklik söyleminin eleştirisini sunmaktadır. Ancak, zamansal ve mekansal sınırlamalar nedeniyle kapitalist devletin laiklik söylemine alternatif, bağımlı sınıfların benimseyebileceği kapsamlı bir karşı-hegemonya projesi geliştirilmeyecektir.

Teorik Çerçeve: Marksizmin Söylem ile Kesişimi

Ana akım görüş, temelde Mardin (1973)'in Weberyan yaklaşımından yararlanarak, Türkiye'de laiklik ilkesini merkez-çevre ikiliği ve devlet geleneği kavramlarına oturtarak açıklamaktadır (Heper, 2012; Göle, 1997; Küçükömer, 2007; Narlı, 1999; Yavuz, 2003;

siyasal İslam ile İslamcılık kavramları birbirinin yerine geçecek şekilde kullanılmaktadır (Gürel, 2012; Tunaya, 2007).

Zurcher, 2007).⁴ Ana akım görüşe göre II. Mahmut (1808-1839) dönemine dayanan modernleşme süreci Cumhuriyet'in ilanı ile sonuçlanmıştır. Cumhuriyet'in kuruluş döneminde merkezin (sivil-asker bürokrasi, Cumhuriyetçi/laik siyasi parti ve sanayi burjuvazisinden oluşan yönetici zümre), çevrenin (emekçi, köylü, muhafazakar siyasi partiler ve ticaret burjuvazisi) üzerinde şiddetlenerek devam eden mutlak bir hakimiyeti vardır. Merkez, bu gücüne dayanarak seküler devrimleri modernist toplum-mühendisliği çerçevesinde tepeden inme bir şekilde çevreye dayatmıştır. Bu dayatma, çevrenin dini hassasiyetlerine önem vermemiş, aksine merkezin uzun dönemli otoriter vesayet rejiminin temelini oluşturmuştur. Bu doğrultuda, örneğin Ahmet T. Kuru (2009: 32), Türkiye'deki laikliği “baskıcı sekülerizm [assertive secularism]” şeklinde tanımlamıştır. Bu nedenle, ana akım görüş muhafazakar siyasi partilerin yükselişlerini ve iktidara gelişlerini laiklik ve dinin arasında sağlanan bir uzlaşma olarak değerlendirmektedir.

Ana akım görüşün aksine bu makale, Marksizmden yola çıkarak, toplumla devlet arasındaki içsel ilişkinin tarihsel bağlamıyla açıklanması gerektiğini savunmaktadır. Makale, diyalektik materyalizmin toplumsal olguları hem iğreti yapılar hem de ilişki ve süreçler olarak değerlendirmesinden yola çıkarak (Thalheimer, 2013), devleti hem bir iğreti bir yapı hem de bir ilişki olarak kabul etmekte, ve devletin özü ile biçimi arasındaki olası gerilimi bu bağlama yerleştirmektedir. İğreti bir yapı olarak devlet, tarihsel bağlamında bir üretim biçiminin maddi özünü teşkil ettiği siyasi bir örgütlenme biçimi olarak tanımlanabilir.⁵ Devletin baskın olan üretim biçimini, bu makalenin kapsamına bağlı olarak özelde kapitalist üretim biçimini yerleştirmek ve kapitalist üretim biçiminin sürekliliğini sağlayabilmek için hem üretim araçlarını hem de üretim ilişkilerini koruması gerekmektedir. Bu iki işlevin aynı anda yürütülmesi zorunluluğu devlete hem temel çelişmesini hem de görelî özerkliğini sağlamaktadır (Eroğul, 1990). Zira, bağımlı sınıflar hem artı-ürünü üreten üretim aracı hem de üretim ilişkilerinde sömürülen sınıf olarak çifte işlevlidir. Bu görelî özerkliği ile devlet, hakim sınıfların uzun-dönemli çıkarlarını korurken hakim sınıfların bağımlı sınıflar karşısında kısa-dönemli çıkarlarından taviz vermesini sağlamaktadır (Poulantzas, 1978: 275-285). Miliband (1983: 58) devleti “hakim sınıfların aracı”na indirgeyen yorumu reddetmek için “bir sınıf *adına*” ile “bir sınıfın *emrinde* [...] hareket etmek” arasında ayırım yapmaktadır.

⁴ Merkez-çevre ikiliği ve devlet geleneği kavramlarının geniş teorik tartışması bu yazının kapsamını aşmaktadır. Bu konuda Dinler (2003) incelenebilir.

⁵ Bu makale, üretim biçimini üretim ve yeniden üretim ilişkilerinin toplumsal örgütlenmesi olarak tanımlamaktadır (Wright, 1980).

Bir ilişki olarak devlet kavramsallaştırması ise kapitalist üretim biçimine özgü olarak üretim ve sömürü ilişkilerinin çakışması, ve bu üretim ve sömürü sürecinin sermaye birikimi sürecinde yeniden üretilmesinde yatmaktadır. Kapitalist sistemin bir bütün olarak yeniden üretilmesi sermaye birikiminin yeniden üretilmesine bağlıken (Gülalp, 1987), sermaye birikimi süreci özünde sistemi tehdit edebilecek sınıf çatışmasını barındırmaktadır. Böylece devlet bu sınıf çatışmasından doğan ve kapitalist üretim biçiminin –ve kapitalist sistemin dayandığı –sermaye birikiminin devamlılığını sağlayan bir gereklilik olarak ortaya çıkmaktadır (Clarke, 1991). Bu bağlamda, bir ilişki olarak devlet yaklaşımında devlet, ‘[toplumsal] sınıflar ve sınıf hiyerarşileri arası iktidar ilişkisinin yoğunlaşmasının maddi bir biçimi’ olarak tanımlanabilir (Poulantzas, 2000: 129). Sermaye birikim biçimleri küresel kapitalist sisteme eklenme/sistemle bütünleşme ile sınıf çatışmasının dolayımı ile belirlenirken, aynı zamanda toplumsal yapı ve devlet biçimlerini de yine son kerte sınıf çatışmaları dolayımı ile belirlemektedir (Gülalp, 1987; Yalman, 2012). Burada altının çizilmesi gereken nokta, sınıf çatışmasının devletin bağrında yer alması sebebiyle devlet yine görece özerkliğini korumakta, böylece hakim sınıfların hiyerarşilerini uzun-dönemli çıkarlarını korumada birleştirmektedir (Z. Yılmaz, 2009).

Özetlemek gerekirse, devlet, hem üretim biçimi ile üstyapı arasındaki karşılıklı ilişkiye hem de sermaye birikimi sürecinde (toplumsal) sınıflar arasındaki çatışmaya bağlı olarak biçimi değişen, ancak son kerte özünü üretim biçimi ile belirlenen ve bu nedenle, son kerte varoluş amacı, baskın olan üretim biçimini korumak olan bir çatışma alanı olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, üretilen artı-ürünün bölüşümünü düzenleyen üstyapıya ait siyasi alanın merkezini devlet oluşturur. Burada altının çizilmesi gerekir ki, bu makale, kapitalist üretim biçimine içkin olan artı-ürüne ekonomik yöntemlerle el konulmasının sonucu olarak altyapı ile üstyapı arasında görüngüde var olan ayrışmayı (Wood, 1981), diyalektik materyalizmin bütünlük anlayışına uygun olarak özde reddetmekte ve sadece metodik bir ayırım olarak kabul etmektedir. Bu bağlamda, üstyapının, özellikle siyasi alanın, altyapının öncelikli belirleyiciliğine karşılık sonralıklı belirleyiciliği bağlamında görece özerklik, devlete altyapıya şekil verme, ve böylece kapitalist sistemin devamlılığını sağlama olanağı tanımaktadır. Elbette bu olanağın sınırları yine son kerte kapitalist üretim ilişkileriyle belirlenmektedir (Sayer, 1987).

Devletin varlığını devam ettirebilmesi hem ideolojik hem de baskı aygıtları ile mümkündür (Poulantzas, 1969). Ancak bu şekilde devlet, kendini toplumun üstünde ve ortak

çıkara hizmet eder gösterirken devletin varlığını tehdit edebilecek düşünce ve eylemleri engellemekte ve bastırmaktadır. Altı çizilmesi gerekir ki hem devlet hem de sınıflar belli ideolojilere eklenilebilir. Bu bağlamda ideoloji, geniş anlamda, belli bir sosyal düzeni koruma, pekiştirme, yeniden düzenleme veya yıkma amaçlı kullanılan siyasi fikirler öbeği şeklinde tanımlanabilir (Atılğan, 2012). İdeoloji yalnızca *yanlış bilince* indirgenmemelidir. Zira ideoloji, kapitalist üretim biçimi ve toplumsal ilişkiye özgü olarak, belli materyal koşulları açıklama çabasında somut ancak başaşağı/ tersyüz edilmiş toplumsal gerçeklere ve anlamlara işaret etmektedir. Bu bağlamda belli sosyal, ekonomik ve siyasal ihtiyaçlara hizmet etmektedir (Timur, 1998: 87). Böylece ideoloji maddi bir varlık kazanmaktadır. İdeoloji maddi olarak ele alınırken işaret ettiği anlam ve pratikler arasındaki ilişkinin incelenbilmesine söylem kavramı olanak sağlamıştır (Dursun, 1998). Eagleton (2007: 29) ideolojiyi, sosyal gücün üretimi sürecindeki; bir başka deyişle, sınıfsal çıkarların meşrulaştırılması ve desteklenmesi sürecindeki “söylemsel bir çatışma alanı” olarak değerlendirmektedir. Bu bağlamda söylem, “gerçekliği algılamamızı biçimlendiren dizge” olarak tanımlanabilir (Mills, 2003: 55).

Bu noktada makale, postyapısalcılığın gerçekliğin söylemler aracılığıyla kurulduğu iddiasını (Howarth, 2013),⁶ ve bu nedenle ontolojik düzeyde gerçekliğin sorgulanmasını reddetmektedir. Aksine, gerçekliğin başaşağılığının/tersyüzlüğünün kapitalist üretim ilişkilerinin görünüş biçimleri aracılığıyla dolayımlandığı savından hareketle (Atılğan, 2001), söylem üzerinden bu başaşağılığın/tersyüzlüğün kendisini incelemeyi amaçlamaktadır. Yine de, post-yapısalcılığın nihai bir anlamın sabitliğini reddederek söylemlerin anlamı geçici ve kısmi sabitleme özelliğine yaptığı vurgu önemlidir. Gerçekten de söylem, düğüm noktalarına eklenilerek anlamlar dizgesi yaratır (Laclau ve Mouffe, 1985).⁷ Söylemin bu sabitsizliği ideolojinin katı ve sabit bir kalıp şeklinde değerlendirilmesini de engellemektedir. Burada altının çizilmesi gerekir ki ideolojiye akışkan ve geçirgen özelliğini sadece söylem kazandırmamaktadır, aksine bu sabitsizliğin yine materyal bir temeli vardır. Zira, ideolojinin oluşumunda sınıf çatışması temeldir (Althusser, 1993). Söylemsel düzeyde, söz konusu anlamlar dizgesi sabit olmadığı ve toplumsal ilişkiler sürecinde oluştuğu için, hegemonya projeleri farklı söylemsel unsurları birbirine eklemleyerek belli sosyal düzenleri inşa etmekte ve onlara istikrar kazandırmaktadır (Howarth ve Stavrakakis, 2000; Torfing, 1999). Makale,

⁶ Post-yapısalcılıkla Marksizmin arasındaki çelişkiye dair Adaklı (2001), Kaygalak (2001) ve Özügürlü (2002) incelenebilir.

⁷ Söylem kavramı, söylem analizi bağlamında bir araştırma yöntemi olarak kullanılmaktadır. Özellikle Eleştirel Söylem analizi çerçevesinde Fairclough (1995) söylem analizini Marksizmle genişletmiştir.

hegemonya projelerini herhangi bir siyasi aktörün söylemsel düzeyde ekleme gücüne indirgeyen postyapısalcı önermeyi yine reddetmektedir. Aksine, hegemonya projelerinin eklemlenme gücü sınıflara; bir başka deyişle, üretim ilişkilerine dayanmaktadır. Bu nedenle hegemonya, hem ideolojik ve siyasal hem de ekonomik tekrar dağıtım mekanizmalarını içererek rıza üretmeye ve de zora dayanarak teşkil olmaktadır (Gramsci, 1971; Yetiş, 2012).

Bu noktada, teorik çerçevenin Türkiye'ye nasıl uygulanacağı özetlenmelidir. Uluslararası kapitalist sistem, 19. yüzyıl sonlarından başlayarak rekabetçi sanayi sermayesi birikiminden teknelci finans-kapital sermaye birikimine geçiş dönemine girmiştir (Callinicos, 2009). Bu geçiş, 1975'e kadar devletin müdahaleci role büründüğü büyüme modeline dayandığı için sistemin tartışmalı liberalliğini korumasını engelleyememiştir. Ancak, 1975 sonrası neoliberal geçiş ile birlikte devletin düzenleyici role büründüğü büyüme aşaması, sistemin tartışmalı liberalliğini otoriteryanizmle tasfiye edecektir. Uluslararası sistemin bu yapısına karşılık Türkiye, bir yarı-çevre ülke olarak değerlendirilebilir. Buradaki yarı-çevre kavramı, Bağımlılık Okulu'ndan⁸ ödünç alınıyor gözükmese de, Okul'un analizlerinde sınıflara odaklanmamasını ve çevre ülkelerdeki devrimci sıçramalara olanak tanımasını altını çizmektedir (Disney, 1976; Weeks, 1981). Bu nedenle, merkez-çevre kavramlarını uluslararası kapitalizmin bileşik ve eşitsiz gelişme yasasına oturtmaktadır (Ashman, 2012).⁹ Bu nedenle makale, Türkiye'deki kapitalist süreci tartışırken Türkiye'nin uluslararası bağımlılık koşulları ile karşılıklı etkileşimini göz önünde bulundurmaktadır. Bağımlılıktan kasıt, ülke içindeki sermaye birikiminde genelde uluslararası üretken sermayenin belirleyici olduğudur (Ercan, 2002: 55). Türkiye'deki sınıf çatışmasının ve ittifaklarının, belli sermaye birikim biçimleri ve toplumsal yapıları sürdürme amacı ile devletin biçim ve ideolojisi alanında yaşandığını temel almaktadır. Bu bağlamda, laik/seküler ve muhafazakar/İslamcı hegemonya projelerinin arasındaki gerilim, egemen ve bağımlı sınıflar arasında ve içindeki çatışma ve ittifaklarla açıklanmaktadır. Böylece, laikliğe söylem olarak yaklaşarak hegemonya projelerinin devlete eklemlendiği momentlerde laikliğin inşa ve dönüşümünü farklı sınıflar arasında bir çatışma alanı olarak incelenebilecektir.

⁸ Bağımlılık Okulu'nun merkez-çevre kavramsallaştırması için Amin (1976) ve Wallerstein (1974) incelenebilir.

⁹ Türkiye'nin yarı-çevre kavramıyla tartışılmasına dair Akça (2013), ve Balkan ve Yeldan (2014) incelenebilir.

Devletin Laiklik Söylemi

Bu bölümde, devletin laiklik söylemini inşa eden Kemalizm, devletin söyleminde muhafazakar kaymanın yaşandığı 1947-1980 arası dönem, ve son olarak devletin laiklik söylemini dinsellikle dönüştüren *muhafazakar demokrasi* incelenecektir. Devletin laiklik söyleminin inşasında laiklik ilkesi, din ile dünya işlerinin ayrılması ve vicdan özgürlüğü şeklinde tanımlarken, paradoksal bir şekilde, *aydınlanmış* İslami yorumu devletin laiklik söyleminde sönümlemiş ve denetlemiştir.¹⁰ Ancak bu durum, devletin İslam'ın Sünni yorumuna dayanan *resmi* bir din tanımına yol açmıştır. Bu nedenle, devletin laiklik söylemi *çift söylem* şeklinde tanımlanabilir.¹¹ Bu çift söylem, Kemalizm sonrası laikliğin dinsellik karşısında geriletilmesi ve hatta tasfiye edilmesi amacı ile muhafazakarlığa/İslamcılığa eklenen hegemonya projeleri tarafından kullanılmaya devam etmiştir. Bu nedenle makale, devletin laiklik söylemini iki payandaya dayandırarak incelemektedir:

- Laikliğin anlamının inşası,
- Özel alanla kamusal alan arasındaki sınırın inşası ve devletin kamusal alanda İslam üzerindeki denetimi.

Laiklik Söyleminin İnşası

1923 burjuva devrimi, hem düşünsel hem eylemsel olarak 1908 devrimini kapsayarak aşan bir hareket olarak değerlendirilebilir. Bu makale, burjuva devrimini “mülkiyet ilişkilerinin ve üretim araçları üzerindeki kontrolün belli bir formu” ve buna bağlı olarak “kapitalist mülkiyet ilişkilerinin serbestçe gelişebileceği hukuki ve siyasal çerçevenin sağlanması” olarak tanımlamaktadır (Jones, 1977: 86). Bu nedenle, çoğunluğu sivil-asker bürokratlardan oluşan hem İTC kadroları hem de Kemalist kadrolar, Osmanlı'nın yarı-sömürge koşullarında güçlü ve liberal bir ulusal burjuvazinin yokluğunda devrimin öncülüğünü yapmış, bu bağlamda küçük burjuva aydını rolünü üstlenmiştir (Timur, 2012b, 2013). Yine de, 1908 ile 1923'ü ayıran en önemli özellik, 1908'in kiteselliğinin aksine –örneğin 1906 vergi ayaklanmalarında görülen devrim dinamiği (Kansu, 1995) –1923 devriminin tepeden inme bir siyasal devrim oluşudur. Ancak, 1923 devrimi iktidarın sınıf karakterinin değişmesi ve kapitalist üretim biçiminin yerleşmesi bağlamında siyasi devrim

¹⁰ Bu makale, *aydınlanmış* kavramını Aydınlanma Çağı'na ithafen kullanmaktadır.

¹¹ Bu makale, Cizre (1996)'den *çift söylem* (*double discourse*) terimini ödünç alıp yeniden yorumlamaktadır.

olarak kabul edildiği sürece, uluslararası kapitalist sistemin bağımlılık koşulları altında siyasi-hukuki alanda sınırlı bir başarıya ulaşmıştır (Savran, 2010: 77-83). Ancak, hem yurtiçinde hakim sınıflara yaslandığı, hem de sınıf çatışmasını milliyetçilik ve halkçılık ile örttüğü için (CHP, 1931: 28-29), 1923 devrimi toplumsal düzeyde devrimi yeniden üretecek kitleliliğe ulaşamamıştır. Bu yetersizlik, toplumsal yapıda dinin ve muhafazakarlığın gücünün devam etmesinde ve buna bağlı olarak laiklik söyleminin paradoksal inşasında kendini göstermiştir.

Osmanlı'nın yarı-sömürge koşullarında gerçekleşen 1908 devrimi, liberal/açık ekonomi uygulamış ve komprador bir özellik gösteren ve ağırlıklı olarak gayri-Müslim unsurlardan oluşan ticaret burjuvazisi karşısında zayıf ve dağınık küçük- ve orta- Türk-Müslüman burjuvaziyi devlet müdahaleleriyle sanayi burjuvazisine dönüştürme, ve böylece güçlü bir milli burjuvazi yaratma hedefine yönelmiştir (Boratav, 1990: 268-272). 1908 devriminin önemi, milliyetçilik ideolojisini anti-emperyalizmle eklemlerken ekonomik ve siyasal bağımsızlığın ve ortak bir bellek ve kimlik üzerine ulus inşası hedefinde yatar. Ancak aynı hedef, 1908 devriminin sınırlarını belirler. Zira, milliyetçilik kapitalizmin gelişme koşullarını hazırlarken emperyalizmin bağımlılık koşullarını ve kapitalizmin sınıfsal çelişkilerini gizlemiş ve laik çabalar üzerinde tahakküm kurmuştur. Bu nedenle, bu dönem laikleşme de sınırlı bir başarı olarak değerlendirilebilir. Örneğin, Osmanlı tebaasını kanun karşısında dini, mezhepsel ve etnik fark göz etmeden eşit sayan, kamu düzeni sağlanmak koşuluyla din ve ibadet özgürlüğünü koruyan ve devletin dünyevi varlığının dinsel alan karşısında güçlendirilmesi için Şeyhülislam kurumunu yeniden düzenleyen Kanun-i Esasi (Gözler, 2000; Gözübüyük ve Kili, 1982), halife-padişah karşısında Meclis-i Mebusan'ı güçlendirecek şekilde 1909'da yeniden düzenlemiştir. Yine 1909'da idari yapısını ve yasal kaynaklarını özellikle Fransa'dan ödünç almış nizamiye mahkemelerinde görülen ve özel hukukun alanına giren kararların şeriat mahkemelerinde görülmesi engellenmiştir (Rubin, 2011). Ancak, 1908 devrimi hiçbir zaman *din-u devleti*, bir başka deyişle dinle devletin iç içe geçişini tümünden tasfiye etmeyi başaramamış ve siyasi-yasal sistem meşruiyetini ilahi egemenlikten alan şeriata dayanmaya devam etmiştir (Akşin, 1980: 130-132).

1919 ve 1922 savaş yıllarının yıkıcı etkisine rağmen ulusal ekonomi daha da bütünleşmiş (Boratav, 2014: 27-29), devrim süreci askeri-sivil bürokrasinin öncülüğünde Anadolu'daki hakim sınıflar ile işbirliği içinde gerçekleşmiştir. Özellikle siyasal bağımsızlığın sağlandığı bu dönem, yabancı sermayeye bağımlılığın sınırlı ölçüde

çözülmesini beraberinde getirmiştir. Eski rejimin çözülüp yeni rejimin inşasının somutlandığı Ekim 1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin ilanı (TBMM, 29 Ekim 1923), 1923 devriminin 1908 devrimini kapsayarak aşan bir çehreye büründüğünü göstermektedir. 1923 ve 1929 yılları arası uygulanan açık ekonomi ve milli burjuvazi yaratma hedefi (Boratav, 2014: 40-41), 1929 Büyük Buhranı sonrası yerini korumacılık ve devletçilik ile ticari sermaye birikiminden sanayi sermayesi birikimine geçilmesi ve böylece tarım toplumunun dönüştürülmesi hedefine bırakmıştır (Savran, 2010: 81). 1923 devrimi, toplumsal yapıdaki dönüşüm açısından sınırlı bir başarıya işaret etmektedir. Başarının en önemli göstergeleri, hem yeni rejimin siyasi-hukuki alanda laiklik temelinde inşası hem de Cumhuriyet rejiminin ve laiklik ilkesinin meşruiyetinin geniş kitlelerce sorgulanmamasıdır. Ancak, hem kentsel alanda burjuvazi ile bürokrasi arasında paternalist bir ilişki gelişirken kent ile kırsal arasında güçlü bir eşitsiz gelişme yaşanmış, hem de kırsal alanda pre-kapitalist kalıntılar ile yer yer işbirliğine gidilmiş ve tarım sorunu çözül(e)memiştir (Savran, 2010: 84-85). Zaten iktidar bloğunun bağımlı sınıflara bakışı, İş Kanunu (1936)'nun sendikalaşma ve toplu sözleşme hakkını tanımamasında, ve kapsamlı ve köklü bir toprak reformunun yapıl(a)mayışında gözlenebilir (Avcıoğlu, 1996a: 355). Bu nedenle, özellikle kırsal kesimde toplumsal dönüşüm ve buna bağlı olarak dini tarikat ve cemaat gibi pre-kapitalist kalıntıların tasfiyesi ile sekülerizmin gelişebileceği koşullar sınırlı kalmıştır. Bu durum, özellikle kırsal alanda laik reformlara karşı *irticai* olarak nitelendirilebilecek isyanları beraberinde getirmiştir. İrticai isyanlara verilen yanıt ayrıca tartışılacaktır.

Bu noktada, devletin laiklik söyleminin Kemalizmle nasıl inşa edildiği incelenecektir. Kemalizm devletin laiklik söylemini *çift söylem* olarak inşa etmiştir. Kemalizm dini 'vicdan[i]' bir konu olarak görmüş ve laikliği dinin 'devlet ve [d]ünya işlerinden ve siyasetten' ayrılması olarak tanımlamıştır (CHP, 1931: 31). Bu tanıma uygun olarak, 1924 tarihli Teşkilat-ı Esasiye Kanunu (1924), Nisan 1928'e kadar İslam'ı resmi din olarak kabul etmeye devam etmiş olsa da ulusal egemenliğe dayanan Cumhuriyet rejimi hanedanlığa ve dinselliğe dayalı pre-kapitalist rejimi ilga etmiş ve egemenliği dünyevi alana ait modern devlete ve ulusa yüklemiştir (Berkes, 1984). Ayrıca, tinsel ve dünyevi alanın ayrılmasına bağlı olarak siyasi-hukuki yapı Halifelik'in ilgası (TBMM, 3 Mart 1924), Medeni Kanunun kabulü (TBMM, 17 Şubat 1926), Tevhid-i Tedrisat Kanununun kabulü ve medreselerin ilgası (TBMM, 3 Mart 1924) ile laikleşmiştir. Laiklik ilkesi ayrıca Teşkilat-ı Esasiye Kanununa Şubat 1937'de eklenmiştir (TBMM, 5 Şubat 1937). dinin özel alana kısıtlanması ve Cumhuriyet'in meşruiyetine meydan okuma amaçlı kullanılmaması –irticai isyan tehdidinin

bertaraf edilmesi –için İslam dininin kamusal görünürlüğüne lağvedilmesine gidilmiştir. Böylece, İslami tekke ve zaviyeler kapatılmış (TBMM, 30 Kasım 1925), ve kılık kıyafet reformları uygulanmıştır (TBMM, 25 Kasım 1925).

Osmanlı'nın son döneminde dinsel üstyapı, hem sermaye birikimini olumsuz yönde etkilemiş ve toplumsal yapıyı dondurmuş,¹² hem de fiili işgal ile sömürge koşullarını kabul eden pre-kapitalist iktidar bloğunun meşruiyetini sağlamaya devam etmiştir. Bu nedenle, egemenliğin uhrevi alandan dünyevi alana inmesi, dinin siyasi ve hukuki alandan tasfiyesi demektir. Böylece, sermaye birikiminin, özellikle de devlet müdahaleleriyle ve ithal ikameci sanayi sermayesi birikimine geçişin önü açılırken meclisin dünyevi egemenliğin temsilcisi olması bağımlı sınıfların lehine bir kazanımdır ve burjuva demokrasisinin temellerini atmıştır. Laikliğin siyasi ve hukuki alanda yerleşmesi, toplumsal yapıda ve bireysel düzeyde de ilerlemedir. Dinselliğin tasfiyesi ile toplumsal yapıdaki pre-kapitalist bağların çözülmesi, ve böylece burjuva toplumsal yapıların ve biçimlerinin kurulmasının önü açılmıştır. Ayrıca, *büyülerin bozulması*¹³ ile sömürü ve tahakküm ilişkilerinin gözle görülebilir hale gelmesinde önemli bir adımdır. Kapitalizmin görüngüdeki kamusal ve özel alan ayırımına bağlı olarak (Wood, 1981: 81-82), *vicdan özgürlüğü* dini kamusal alandan tasfiye etmeyi amaçlamıştır. Bu tasfiye, bireylerin gündelik hayatlarında ve hayat tarzlarında sekülerleşmeyi hedeflediği ölçüde bireyin 'yaratılan öznedenden yaratan özneye' dönüşmesinin önünü açmış (Ercan, 2009: 31), böylece toplumsal yeniden üretim bağlamında ilerleme sağlamıştır. Ayrıca, *vicdan özgürlüğü*nün, *din ve ibadet özgürlüğü*nü kurumsal dinlerin ötesinde, bütün kutsallıkları ve – en azından potansiyel olarak –kutsalsızlığı/dinsizliği de içine alarak derinleştirme ve genişletme potansiyeli, bireyler ve birey ile toplum arasında dinin çatışma ve baskı unsuru olmasını engellemeyi amaçlamıştır. Ancak, Türkiye'nin bağımlılık koşullarında geç kapitalistleşen bir ülke olmasının sonuçları, bu ilerlemenin fiili olarak aslında ne kadar zor ve sınırlı olduğunu gösterecektir.

Gerçekten de, önceden tartışıldığı gibi siyasi devrimin kitlesizliği ve devrimin hakim sınıflara yaslanması bağımlı sınıfların devrimden uzaklaştırmış, hakim sınıflar ise bağımlılık koşulları altında devrimci özellik kazanamayan burjuvazi ile tarımda feodal bağları devam ettiren büyük toprak sahipleri ve eşraftan oluşmuştur. Bu durumun sonucu olarak, devrim

¹² Dinsellik harmanlanan milliyetçiliğin kurduğu tahakküm sonucu, gayri-Müslim burjuvazinin sisteme eklenme biçiminden ziyade Türk-İslam *milletini* oluşturan unsurlara ait olmamasına odaklanılmış ve ilkel birikimin hedefi gayri-Müslim burjuvazi olmuştur. Bu durum, Cumhuriyet yıllarında da, örneğin Varlık Vergisi'nin uygulanışında olduğu gibi (Timur, 2013: 227), devam edecektir.

¹³ *Büyülerin bozulması (disenchantment)* Weber'den ödünç alınmıştır (Lassman and Speirs, 1994: xix).

toplumsal alanda yeniden üretil(e)memiştir. Bu nedenle, toplumsal yapıda devam eden dinsellik/muhafazakarlık tasfiye edilememiş ve devrimci sıçrama siyasi ve hukuki alanla sınırlanmıştır. Kılık-kıyafet düzenlemeleri gibi esasında sosyo-kültürel düzeyde dinin hegemonyasını kırmayı amaçlayan laik reformlar ise yüzeysel algılanmış ve uygulanmıştır. Böylece din, hakim sınıflar tarafından bağımlı sınıflar aleyhine hem rıza üretme hem de zor işlevi görece en önemli unsurlardan biri olmaya devam etmiştir. Bu nedenle, Kemalizm özel alanla kamusal alanın arasındaki sınırı belirlerken, *aydınlanmış* İslami yorumu devlet kurumları ve pratikleri yoluyla sönmülemiş ve denetlemiştir. Bu durum, tasfiye edilemediği yerde dini ‘burjuva sınıf iktidarını engellemeyecek bir biçime’ dönüştürme çabası olarak görülebilir (Gülsunar, 2015: 249). Bu bağlamda, *aydınlanmış* İslami yorum, kırsal kesimlerde pre-kapitalist kalıntıların egemen olmasına ve güçlü liberal burjuvazinin eksikliğine karşılık Cumhuriyet Halk Partisi (CHP)’nin bağımlı sınıflarla işbirliği yapmamasının sonucu olarak kısıtlı olan sosyo-kültürel dönüşümün bir sonucu ve buna bir yanıt özelliği taşımaktadır. Böylece, kapitalist modern ulus-devlet yaratmanın önemli payandalarından birini oluştururken hem rıza üretme hem de dinselliği akılcılıkla yeniden yorumlama amacı taşımaktadır. Gerçekten de, Kemalizm *aydınlanmış* İslami yorum ile akla uygun (Mardin, 2006: 235), batıl inançlardan ve dogmalardan arınmış, ve çağdaş sosyal ve ekonomik ihtiyaçlara yanıt verecek şekilde yeniden tefsir edilmiş bir dini yoruma ulaşmayı amaçlamıştır (Atatürk, 1995: 300). *Aydınlanmış* İslami yorumun sosyo-ekonomik ihtiyaçlara yanıt verme fonksiyonu, Kemalizmin kapitalizmin çelişkilerini reddederek toplumu sınıf çatışmasının olmadığı bir ulus olarak tasarlaması ile ilişkilidir (CHP, 1931: 29-30). Bu nedenle, *aydınlanmış* İslami yorum sermayenin iktidarınının yerleşmesinde de ayrıca ideolojik bir rol oynamıştır.

Aydınlanmış İslami yorum özellikle Başbakanlık’a bağlı olarak kurulan Diyanet İşleri Başkanlığı (Diyanet) ile devletin laiklik söylemine eklenmiştir (TBMM, 3 Mart 1924). Diyanet, Osmanlı’daki Şeriye ve Evkaf Vekaleti’ni ilga ederek yeniden kurulan en yüksek müftülük makamıdır. Diyanet, ibadethaneleri ve görevlilerini idari açıdan yönetmenin ötesinde, İslam dininin inanç ve ibadet yönlerine dair hüküm verme görevine de haizdir. Böylece, kamusal alanda meşru ve gayrı-meşru dini pratikler üretilmesine ve devletin pratikte *resmi* bir din tanımasına yol açmıştır. Bu pratikte tanınan *resmi* din İslam’ın Sunni yorumuna/mezhebine dayalı olduğu için diğer mezhepleri ve yorumları, özellikle Alevi yorumu/mezhebi dışlamış ve ötekileştirmiştir. Bu nedenle, devletin din üzerindeki kontrolü laiklik ilkesiyle ve laikliğin din ve dünya işlerinin ayrılması tanımıyla bir çelişki içindedir.

Ayrıca, Türkiye'nin bağımlılık koşullarına ve devrimin toplumsal düzeyde yeniden üretilmemesine bağlı olarak, özellikle tarım sorununun çözülemediği alanlarda hem bireysel hem de toplumsal düzeyde *aydınlanma* yaşan(a)maması prekapitalist bağların üzerini örten dinsel tahakkümün devam etmesine yol açmıştır. 1947 sonrası hem uluslararası hem de ulusal konjoktüre bağlı olarak devletin din üzerindeki denetimi, dinin kamusal alandaki görünürlüğünü arttırmak ve kamusal alanı muhafazakar biçimde yeniden kurgulamak için temel unsur oluşturacaktır.

Laiklik Söyleminin Muhafazakar Kayması

1940 ve 1980 yılları arasında hem yurtiçindeki sermaye birikimi ve uluslararası kapitalist sisteme eklenme biçimleri ile ülkedeki toplumsal yapı ve sınıf çatışmalarına, hem de bunların arasındaki karşılıklı ilişkiye bağlı olarak devletin laiklik söyleminde muhafazakar kayma meydana gelmiştir. Bu bağlamda, İkinci Dünya Savaşı'nın bitimi bu kaymanın başlangıcı kabul edilebilir. Mart 1947'de ABD Başkanı Harry S. Truman, emperyalizmin tasarladığı yeni dünya düzeninin ekonomik ve siyasi sınırlarını çizerken Türkiye'yi sözde Sovyetler Birliği tehlikesinden koruyacağını vaat etmiştir (Truman, 1963). Yeni dünya düzeninde Türkiye'ye düşen rol yabancı yardım ve kredi ve serbest ticaret üzerinden uluslararası kapitalizmin yarı-sömürgeliği ve sosyalizme ve sol düşünce ve hareketlere –1970'ler sonrası ise radikal İslamcılığa –karşı tampon bölge olmaktır. Bu dönem, çok-partililiğe geçiş ile sermayenin iktidarının niteliği etkilenmese de siyasi partilerin yarışı içinde bağımlı sınıflardan rıza devşirme çabası, hakim sınıfların kısa-dönemli çıkarlarından ödünler vermesine yol açacaktır. Zaten, 1953 sonrası ithal ikameci sanayileşmeye geçilmeye başlanması ve iç pazarın büyümesi sonucu daha geniş toplumsal kesimlerin rızasının devşirilmesi gerekmiştir (Ataay, 2002: 203).

1946 ve 1953 yılları arasında –hem CHP hem de Demokrat Parti (DP) hükümetleri döneminde –açık ekonomi ve görece serbest ticaret uygulanmaya başlanmış ve kronik dış açık ile ekonomik bağımlılığın temelleri atılmıştır (Boratav, 2014: 95). Ticaret burjuvazisi görece olarak önem kazanırken, tarımsal kesim, özellikle büyük toprak sahipleri desteklenmiştir (Küçük, 1980: 324). Gerçekten de kırsal kesimde tarım büyük bir hızla ticarileşmiş ve hem iç hem de dış pazara eklenmiştir (Gürel, 2008: 91). Ancak, 1953'ten itibaren dış ticaretteki durgunluğa bağlı olarak kendiliğinden korunan iç pazarda ticaret ve para sermayesi

fraksiyonları sanayiye yönelmiştir (Savran, 2004: 23). Özellikle 1958 hegemonya krizi ile birlikte dayandığı –daha geri unsur sayılabilecek –büyük toprak sahipleri ile tarım ürünleri ticaretiyle uğraşan burjuvazi karşısında hem sanayi burjuvazisinin uzun-dönemli beklentilerine hem de Ekonomik Kalkınma ve İşbirliği Örgütü'nün planlı ekonomi beklentisine yanıt veremeyen DP hükümeti giderek otoriterleşmiş (Avcıoğlu, 1996b: 776), ve bu DP'nin bu otoriterlik denemesi 27 Mayıs 1960 darbesiyle sonuçlanmıştır.

Bu dönem toplumsal yapının seküler dönüşümü açısından sınırlı bir dönem olmaya devam etmiştir. DP hükümeti, grev hakkını tanımamış (Özçelik, 2010: 174), ayrıca giderek artan proleterleşmeye rağmen planlı ekonomi uygulamamış ve gecekondulaşmaya yol açmıştır (Boratav, 1990: 320). Burada gecekondulaşmadan kasıt, tarımsal kesimden ihraç edilmesine rağmen hala köyle bağlarını koparmayan ve kentte üretken sermayeye aktarılmayan verimsiz işlerle uğraşan işçi kesiminin artmasıdır. Zaten grev hakkının tanınmaması ile seküler sınıf bilinci darbe yerken, bu gecekondulaşan kesim de gittikçe muhafazakar ve İslamcı hareketlere karşı savunmasız kalmış ve işçi sınıfı içinde geri unsurları oluşturmuştur. Kırsal kesimde ise, DP'nin toprak reformu karşıtlığı toplumsal dönüşümü engellemeye devam etmiştir. Çiftçiyi Topraklandırma Kanunu çerçevesinde dağıtılan topraklar az topraklı bir köylü kitlesini toprağa bağlarken tarımda makineleşme ile mülksüzleşme ve proleterleşme süreci hızlanmış (Gürel, 2008: 90-95), böylece topraksız/az topraklı köylü ile büyük toprak sahipleri arasında karmaşık sömürü ve tahakküm ilişkileri geliştirmiştir. Ayrıca, 1946'da esas amacından saptırılmış olan Köy Enstitüleri DP hükümeti tarafından Halkevleri ile birlikte kapatılmıştır (Akşin, 2001: 78). Ayrıca, topraksız köylülerin toprak işgalleri, tapu kanununun büyük toprak sahiplerinin mülkiyetini koruyacak şekilde düzenlenmesi ile engellenmiştir (Timur, 2003: 105). Bu nedenle, muhafazakarlık ve din, seküler toplumsal dönüşüme engel olmaya devam etmiştir.

1960 ve 1980 yılları arası,¹⁴ planlı ekonomi ile ithal ikameci sanayi sermayesi birikimi dönemidir (Savran, 2010: 167). Her ne kadar korumacı ve iç pazara dönük sanayileşme temel alınsa da bu dönemi 1930'ların sanayileşmesinden ayıran özellik 1960'lar ve 1970'lerdeki sanayileşmenin bağımlılık koşullarına uygunluğudur (Ercan, 2002: 60). Bu dönem ithalata bağımlılık artarken, 1970'lere kadar tarım mallarının sınai mallara öncelikli kalmıştır (Boratav, 2014: 119-121). 1974'te uluslararası kapitalist sistemi durgunluğa sürükleyen

¹⁴ Burada 1968 sonrası, özellikle 12 Mart 1971 askeri müdahalesi ile IMF aracılığıyla dış ticarete liberalleşme çabalarının da altının çizilmesi gerekmektedir (Boratav, 2014: 128).

petrol krizini Milliyetçi Cephe hükümetleri dış borçlarla ertelemeye çalışmış, ancak kriz çok daha şiddetle 1977’de patlak vermiştir (Boratav, 1990: 340-341). Krizin ortaya çıkışında ithal ikamesinin kendi iç çelişkileri temel oluşturmuştur (Ercan, 2002: 67-68). Burada altının çizilmesi gerekir ki, özellikle sendikacılıkla örgütlü işçi hareketinin çok güçlü olduğu 1960’lar ve 1970’ler boyunca bağımlı sınıflar göreceli iyi durumlarını durgunluk dönemlerinde bile korumayı başarmışlardır (Boratav, 2014: 145-147). Benzer biçimde kırsal kesimde de, bu dönem toprak işgallerine ve kitlesel üretici eylemlerine sahne olmuştur (Gürel, 2008: 96-100). Bu nedenle, bağımlı sınıfların sınıf bilincinin ve örgütlü hareketinin kırılması temel amaçlardan biri haline gelmiştir. Böylece, uluslararası kapitalist sistemin finans-kapital sermaye birikimi üzerinde yükselen neoliberal geçişine paralel olarak Türkiye’de de dışa yönelik sermaye birikimine ve emek gücünün harcanabilirliğine giden yolun taşları döşenmiştir.

Bu dönem toplumsal dönüşümün hem önemi ve dinamizmi artmış hem de sınırlılık devam etmiştir. Uluslararası sistemde emperyalizm ile reel-sosyalizm arasında *détentenin* yaşandığı bu dönemde, ülkede ithal ikamesinin dinamizmi ve sağladığı ekonomik büyümeden bütün sınıflar göreceli bir şekilde faydalanmıştır. Ayrıca, 1961 Anayasası ile de siyasi-hukuki çerçevesi sağlanan sosyal demokratik refah devleti modeli toplumsal dönüşümdeki dinamizmi hem yansıtmış hem de kamçulamıştır (Avcıoğlu, 1996b: 775). Böylece proleterleşme artarken hem sınıf bilinci hem de örgütlü hareket yasal olarak da grev, toplu sözleşme ve sendikalaşma hakları ile korunmuş, böylece kamusal alandaki muhafazakarlığın/dinselliğin kendiliğinden çözülüp yerini seküler düşünce ve hayat tarzına bırakabileceği ortam desteklenmiştir. Ancak, sınırlılığın devam etmesindeki temel nedenler hem kırsal hem de kentsel kesimlerde kendini göstermiştir. Kırsal kesimde, radikal toprak reformunun sağlanamamış, hatta toprak reformu çabalarının Doğu Anadolu’da belli etnik ve siyasi parti yönelimlerini hedef almasıyla esas amacından sapmıştır (Avcıoğlu, 1996b: 693). Kentsel kesimde ise, gelişen sanayi, proleterleşen kesimleri istihdam etmekte zorlanmış, gecekondulaşma hızlı bir şekilde devam etmiştir. Bunların yanısıra, ithalata olan bağımlılık, sanayi burjuvazisinden ziyade gerici unsur sayılabilecek ticaret burjuvazisini geliştirmiştir (Boratav, 2014: 131-132). Bu nedenle, muhafazakarlığın ve dinin toplumsal yapıdaki önemi devam etmiştir.

Devletin laiklik söylemindeki muhafazakar kaymanın başlangıcı, 1947 CHP Kongresi’ne dayandırılabilir. Kongre’de sosyalizmin “kızıl tohumlar”ına karşı “ahlak ve milli

dayanışmaya dayalı” “maneviyatı yüksek [...] vatansever [...] disiplinli [...] nesiller” yetiştirmek için İslam’ın bir siper görevi görmesine karar verilmiştir (CHP, 1948: 451-458). Zaman içinde bağımlı sınıfların –özellikle işçi ve öğrencilerin –örgütlü hareketi yükseldikçe sınıf çatışmasının gizlenmesi amacı milletin devletle kaynaşması olarak yansıtılmış ve İslam dini bu amacı gerçekleştirecek bir araç olarak görülmüştür. Böylece, muhafazakarlığın devlete eklenmesi ile kapitalist sınıfsal çelişkilerin gizlenmesi, toplumda sol fikirlerin ve hareketlerin önlenmesi, bağımlı sınıflardan rıza üretilmesi, ve böylece sermaye iktidarının uluslararası bağımlılık koşulları altında korunması amaçlanmıştır. Altı çizilmesi gerekir ki bu durum, burjuva toplum biçimi ile çelişki oluşturmamaktadır. Zira, kapitalist üretim ve tahakküm ilişkilerinin üzerindeki *büyülerin bozulmaması* sömürülen ve baskılanan bağımlı sınıfların ‘Tanrıya tevekkül ettiği ve Tanrının [onları] kurtardığı’ ölçüde bu ilişkilerin ve dolayısı ile kapitalist sistemin ve sermayenin iktidarının sürekliliğini sağlamaktadır (Engels, 2008: 301). Ancak, bu muhafazakar kayma ithal ikameci sanayi sermayesi birikiminin olduğu dönemde gerçekleştiği için, toplumsal yeniden üretimde bireylerin ve toplumun aydınlanmasını engellediği ölçüde de ileride hegemonyasını kuracak İslamcı ideolojilere destek olacak toplumsal tabanın, aynı zamanda devlet, toplum ve birey düzeyinde 1923 devriminin kazanımlarının tasfiyesi sürecinin tohumlarını atmıştır.

Laiklik söyleminin anlam ve pratikleri açısından değerlendirilecek olursa, hem *aydınlanmış* İslami yorumdan ödünler verilmiş hem de İslam dininin kamusal alandaki varlığı kabul edilmiş ve hatta teşvik edilmiştir. Böylece din kamusal alanda giderek artan bir görünürlük kazanmıştır. Burada belirtmek gerekir ki dinin kamusal görünürlüğü, devletin din üzerindeki kontrolünün kamu hizmeti olarak işaret edilmesiyle eklenmiştir (Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri hakkında Kanun, 1965). Ancak, devletin tanıdığı resmi din işlevi gören Sunni yorum/mezhep, azınlık yorum/mezhepleri dışlamaya ve onların üzerinde baskı kurmaya devam etmiştir. Dinin kamusal alandaki görünürlüğü, örneğin devlet radyosunda Temmuz 1950’de Kuran okunması ile artarken (Sevim, 2007: 67), *aydınlanmış* İslami yorumdan da, örneğin Kasım 1932’den beri Türkçe okunan ezanın,¹⁵ 1941’de Ceza Kanunu’na eklenen maddenin Haziran 1950’de kaldırılmasıyla Arapça okunabilmesine izin verilerek ödün verilmiştir (TBMM, 16 Haziran 1950). Ayrıca, imam-hatip okulları Aralık 1948’de açılmaya başlanmış, 1970’lere gelindiğinde imam-hatip okulları hem din görevlisi

¹⁵ Geniş kitlelerin dini ezberlemek yerine anlaması ve böylece toplumu dönüştürme amacını taşıyan *aydınlanmış* İslami yorumun sınırları yine kapitalist ulus inşası tarafından belirlenmiştir. Bu bağlamda, Türkçe ezan geniş kitleler, özellikle bağımlı sınıflar tarafından anlaşılabilen, ancak farklı etnik gruplar üzerinde asimilasyon ve bağımlı sınıflar üzerinde rıza üretme işlevi görmektedir.

olamamalarına rağmen kız öğrencilerin kabul edilmesi hem de imam-hatip mezunlarının belirli üniversite ve yüksekokullara kabul edilmesi ile birlikte laik eğitime alternatif ve paralel eğitim sunmaya başlamıştır. Böylece, toplumsal ve özelinde sol muhalefeti önlemek veya en azından dizginlemek amaçlanmıştır. Benzer amaçla, Kasım 1950’de de ilkokulların müfredatına din dersi konmuştur (Sevim, 2007: 67-69). Bunların yanısıra, türban tartışması yine 1950’lerde başlamıştır. Mart 1955’te Diyanet kendi bünyesinde çalışan kadınların örtünmeleri için genelge yayınlanmış (Aksoy, 2005: 136), ancak bu genelge büyük kamuoyu tepkisiyle karşılaşmıştır. Son olarak, çok-partili hayata geçişte siyasi kayırmacılık, özellikle kırsal kesimde karşılığını bulan dini tarikat ve cemaatlerle işbirliği artarak devam etmiştir. Bu işbirliği, dini tarikat ve cemaatlerin hem toplumsal görünürlüğüne artırmış hem de devlet kurumlarındaki varlığını meşrulaştırmıştır. Ancak, 12 Mart 1971 askeri müdahalesine kadar – ki bu müdahale sol düşünce ve hareketi olabildiğince tasfiye etmeyi amaçlamıştır – dini tarikat ve cemaatlerin devlete eklenmesi önlenmeye çalışılmıştır. Örneğin, 1965 yılında imam-hatip ve İlahiyat Fakültesi mezunlarının Diyanet’e alınabileceği kanunla düzenlenmiştir (Gözaydın, 2008: 223).

Laiklik Söyleminin Dinsel Dönüşümü

Muhafazakar demokrasi projesi, 1980 darbesi ve sonrasındaki Anavatan Partisi (ANAP) hükümetleri döneminde uygulamaya konan *Türk-İslam Sentezi* projesini kapsayarak aşan bir hegemonya çabası olarak nitelendirilebilir. Türkiye’de neoliberal süreç hem uluslararası kapitalist sistemin yapısı hem de ulusal düzeyde ise ithal ikameci sermaye birikiminin tıkanmasına bağlıdır. Gerçekten de 1970’lerin sonundan itibaren uluslararası kapitalist sistem, finans-kapital sermaye birikimine dayalı serbest piyasa ekonomisini, ve bu bağlamda sermayenin hareketliliğini engelleyecek her türlü muhalif sosyal hareketin otoriter bir biçimde tasfiyesini amaçlayan neoliberalizme geçmiştir (Harvey, 2007). Bu tasfiye süreci, hem küresel hem de yerel ölçekte rıza ve zorun arasındaki sınırı bulanıklaştıran bir muhafazakar ideolojiyle yoğrulan *Yeni Sağ* ideolojilerin çıkışının zeminini oluşturmuştur. Yine aynı dönemde, ABD, Sovyetler Birliği’nin sosyalizmine ve Orta Doğu’da artan radikal siyasal İslam’a karşı ‘ılımlı’ siyasal İslam’ın desteklendiği ve Türkiye’yi de içine alan –adına *yeşil kuşak* da denen –bir tampon bölge oluşturma projesi hayata geçirmiştir (Uzgel, 2009). Ayrıca, Türkiye bu dönemde Körfez ülkeleriyle, özellikle de Suudi Arabistan ile de yakın ilişkiler geliştirmiştir (Tanör, 2011). Türkiye’de neoliberal süreç, ithal ikamesinin iç

çelişkilerine ve uluslararası bağımlılık koşullarına bağlı olarak sermaye birikiminin tıkanması nedeniyle, 24 Ocak 1980 kararlarını takiben ihracata dayalı dışa yönelik sermaye birikimine bırakmasıyla hayata geçirilmiştir. Bu dönem, bağımlılık koşulları altında ulusal ekonominin özellikle IMF ve Dünya Bankası çerçevesinde yarı-sömürge özellikleri göstermesine yol açmıştır (Boratav, 2014: 151-161).

Aslında neoliberalizm hem devletin hem de toplumsal yapının yeniden yapılanmasını beraberinde getirmiştir. Devlet düzeyinde, yürütme erki hem yasama hem de yargı erkine görece güçlendirilmiştir (Tanör, 1994). Ayrıca, özellikle özelleştirmelerle kamu hizmeti ve kurumlarının alanı daraltılırken (Tünay, 2002: 191), refah devletinin –bağımlı sınıfların aleyhine –otoriter ve sadaka devletiyle tasfiyesi, sosyal güvenliğin yerini –birazdan tartışılacağı üzere –dinsellikle harmanlanmış sosyal politikalara bırakmasıyla sonuçlanmıştır (Çelik, 2008). Bu bağlamda, “yardım” ve “hayırseverlik” üzerinden kurgulanan popülist tekrar dağıtım mekanizmaları bağımlı sınıfları baskı altı tutarken onlardan rıza devşirmeyi amaçlamıştır. Toplumsal düzeyde ise, emek gücünün topyekün denetlenmesi ve düzenlenmesi amaçlanmıştır (Boratav, 2014: 149-150). Böylece, depolitize edilmiş ve biat eden; bir başka deyişle, sınıf bilincinden ve örgütlü hareketten yoksun kitleler yaratma hedefi yatmaktadır. Bu bağlamda popülist tekrar dağıtım mekanizmalarının yanısıra işçi haklarının, özellikle sendikalaşma ve grev hakkının budanması yoluyla emeğin güvencesizleştirilmesi ve esnekleştirilmesi bunun en belirgin örneğidir (Akça, 2014). Sınıflar arasındaki ilişkiler bakımından bu dönüşüm, hem kentsel hem kırsal bağımlı sınıfların gerilemesine, hakim sınıflar içinde ise ticaret ve finans burjuvazisinin sanayi burjuvazisine görece teşvikine yol açmıştır (Boratav, 2014: 164-167). Bu nedenle, toplumsal yapıda muhafazakarlığın ve dinselliğin genişleyip derinleşebileceği ve böylece laikliği dönüştürebileceği zemin hazırlanmıştır.

Toplumsal dönüşümün zemin hazırladığı *Türk-İslam Sentezi*, düşünsel düzeyde 1970’de kurulmuş olan Aydınlar Ocağı tarafından sol düşünce ve hareketi, milliyetçilik ve muhafazakarlık ile engellemek için oluşturulmuş bir restorasyon projesi olarak değerlendirilebilir (Bora ve Can, 2004: 159). *Türk-İslam Sentezi* ile laiklik arasındaki ilişkiyi incelemek gerekirse, *Türk-İslam Sentezi*, laikliğin dinsel dönüşümünün başlangıcı kabul edilebilir. Laikliğin anlamı açısından, vicdan özgürlüğü, din ve ibadet özgürlüğü ile tasfiye edilmiştir (Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, 1982: 6-7). Böylece, hem kamusal hem de bireysel alan dinsellik üzerinden inşa edilmiştir. Özgürlük ve özgürlüğün kapsamı ancak din-

içi alanda tanımlanabilir hale getirilirken, din-dışı özgürlük talepleri göz ardı edilebilir veya gayrı-meşru ilan edilerek bastırılabilir hale getirilmiştir. Sınıfsal açıdan vicdan özgürlüğünün tasfiyesi, bağımlı sınıflar üzerinde dinsel tahakkümün temelini oluşturmuştur. Devletin dinin üzerindeki kontrolü genişleyerek ve derinleşerek devam etmiş, ancak *aydınlanmış* İslami yorum, ahlak ve kültür üzerinden kurgulanan *dindar* İslami yorum ile tasfiye edilmiştir (Devlet Planlama Teşkilatı, 1983). Burada *dindar* İslami yorum, sınıf çatışmasını gizlemek ve bağımlı sınıflar aleyhine rıza ve zor üretmek amacı taşımanın da ötesinde (Güvenç, Şaylan, Tekeli ve Turan, 1991; Özçelik, 2011), toplumsal yeniden üretimi dinsellikle eklemlenmeyi hedeflemiştir. Böylece sınıf çatışmasının olmadığı ve halk kitlelerinin biat ettiği bir sosyopolitik ve sosyo-kültürel ortamda neoliberal yeniden yapılandırmayı sağlayabilmek için toplumsal yapının kurucu ilkesini dinsellikle dönüştürmeye başlamıştır.

Türk-İslam Sentezi hem devlet hem de toplumsal düzeyde hayata geçirilmiştir. Örneğin, Türk Dil Kurumu, Türk Tarih Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi ve Atatürk Kültür Merkezi, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu adıyla Başbakanlık bünyesinde yeniden yapılandırılırken (Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, 1982: 38), 1980'ler boyunca sol ve sol-Kemalist görüşteki kadrolar tasfiye edilmiştir. Diyanet, 1982 Anayasası ile anayasal bir statü kazanırken (Türkiye Cumhuriyeti Anayasası, 1982: 39), kurumsal olarak hem yurtiçinde hem de yurtdışında genişlemiştir. Ayrıca, imam-hatip okullarının sayısı katlanarak artmış, 1983 yılında imam-hatip mezunları her üniversite ve yüksekokulda okuma hakkı kazanmıştır (Sevim, 2007: 69). Böylece, imam-hatip okulları, Tevhid-i Tedrisata aykırı olarak laik eğitime alternatif dini eğitim sunan kurumlar haline gelmiştir. Benzer şekilde, hem sivil ilkokul ve ortaokullara hem de harp okullarına zorunlu din dersi konmuştur (Feyzioğlu, 1981). Zorunlu din dersi Sunni yorum/mezhebe dayanmaya devam etmiştir. Bunların yanı sıra, *dindar* İslami yorumun kamusal alandaki görünürlüğü hem bahsi geçen devlet aygıtları hem de dini tarikat ve cemaatler üzerinden artırılmıştır. Örneğin Nakşibendi ve Süleymancı tarikatları ile Cumhurbaşkanlığı ve Başbakanlık düzeylerinde yakın ilişkiler kurulmuştur (Yavuz, 2003: 70-73). Özellikle ANAP hükümetinin dini tarikat ve cemaatler ile geliştirdiği siyasi ve ekonomik kayırmacılık, İslamci burjuvazinin yükselişinde kaldıraç görevi görmüştür.

1990'larda devam eden neoliberal yeniden yapılandırmanın ilerleyişi sınırlı olmuştur. Washington Uzlaşması çerçevesinde ulusal sanayileşmenin unsurları hızla tasfiye edilmeye devam ederken (Boratav, 2014: 185-187), finansal sermaye hareketlerinin serbestleşmesinde

spekülatif kazanç sağlayan sermayeye önem verilmesi dış borca bağımlılığı arttırmış ve istikrarsızlık yaratarak 1994, 1998 ve 2001 krizlerinin temelini oluşturmuştur (Balkan ve Yeldan, 2002: 51). Bu dönem, bağımlı sınıfların aleyhine seyretse de neoliberal yeniden yapılandırmanın ilerleyişinin sınırlı oluşu, toplumsal yapıdan kaynaklanan dirence bağlıdır. Gerçekten de 1990'lar, 1989'dan itibaren artarak çoğalan örgütlü işçi eylemlerine, örneğin grevler, yürüyüşler, fabrika işgalleri, iş bırakmalar ve mitinglere sahne olmuştur (Çelik, 2015a). Bağımlı sınıfların bu direnişi Washington Uzlaşması çerçevesinin aksine işleyecek popülist bölüşüm politikalarını gündeme getirmiştir. Bağımlı sınıfların bu kazançları, bahsi geçen ekonomik krizler sırasında tersine döndürülse de (Boratav, 2014: 189), bu dönem süregiden bir hegemonya krizinin yaşandığı dönem olmasından dolayı laiklik söyleminin dinsel dönüşümü de duraklama geçirmiştir. 2001'de Türkiye'de meydana gelmiş en büyük ekonomik krize karşılık hızlanan IMF çerçevesindeki yapısal reformlar ülkenin bağımlılık koşullarını derinleştirmiştir (Yeldan, 2001). Ancak bu derinleşme, hem devletin hem de toplumsal yapının temelden dönüşümü; bir başka deyişle, sosyal demokratik refah devletinin kalıntılarının ve bağımlı sınıfların direniş gücünün kökünden kazınmasıyla mümkün olabilecektir. Bu bağlamda AKP, 1990'ların ABD ve AB karşıtı ve sanayileşme hedefli korumacı çizgideki *Milli Görüş Hareketi*'nin mirasını reddettiğini açıklamış (Eligür, 2010; N. Yılmaz, 2009), ve İslamcı paradigmayla serbest piyasa ilkelerini bağdaştırarak merkez-sağın hegemonik gücü haline gelmiştir.

2000'ler, 1998'de 28 Şubat sürecini takiben IMF programına stand-by anlaşmaları ile "teslimiyet" sürecidir. Bu süreçte ekonominin yarı-sömürge koşulları, ulusal ekonomideki durgunluk veya canlanmanın yabancı sermaye hareketlerine bağımlı hale gelmesi ve katlanarak artan borçlanmadır (Boratav, 2014: 211). Bu dönem, devletin ve toplumsal yapının neoliberal yeniden yapılandırılmasında genişleyerek derinleşmeye işaret etmiştir. Devlet düzeyinde, sermaye hareketinin serbestliğine bağlı olarak devlet ekonomiden çekilirken ve emek gücü piyasası esnekleştirilip güvencesizleştirilirken, siyasi-hukuki yapıda bağımlı sınıfların her türlü direnişini otoriterlikle kırmak amaçlanmıştır. Bu bağlamda, özellikle 2010 anayasa değişiklikleri ile hem yabancı hem yerel sermayenin temsilciliğine soyunan yürütme erki, yargı erki karşısında olağanüstü güçlendirilmiştir (TBMM, 6 Mayıs 2010). Toplumsal düzeyde ise, hakim sınıf hizipleri, özellikle büyük-ölçekli finans-kapital ile büyük- ve orta-ölçekli İslamcı burjuva arasındaki denge özelleştirme ve taşeronlaştırmaya dayalı kayırmacı ilişkiler sayesinde sağlanmıştır. Burada İslamcı burjuvadan kasıt, emek-sermaye ilişkilerinde ve sermaye-içki ilişkilerde İslam dininin düzenleyici norm ve değerler sistemi (Hoşgör, 2011:

229-232); bir başka deyişle, kurucu öge olarak kullanılmasıdır. Bu kayırmacılık, bağımlı sınıflar arasında *dindar* İslami yorum temelinde popülist tekrar dağıtım mekanizmalarıyla sağlanmıştır (Çelik, 2015b). Örneğin, AKP hükümeti, ANAP döneminden kalma ve yoksulluğu emek piyasasının dışına iten Sosyal Yardımlaşma ve Dayanışma Teşvik Fonu’nu genişletip derinleştirerek araçsallaştırmıştır (Gürgen, 2012: 9). Böylece, işçi hakları budanırken (Koç, 2012), bağımlı sınıfların direniş potansiyelleri rıza üretme ve zora dayalı kırılmıştır ve toplumsal yeniden üretim *dindar* İslami yorum ile eklemlenmiştir. Bu nedenle, laiklik söyleminin dinsel dönüşümü için toplumsal yapı elverişli bir hale getirilmiştir.

Muhafazakar demokrasi laikliğin anlamını din ve ibadet özgürlüğü ve inananlar ve inanmayanlar için hayat tarzı özgürlüğüne daraltmıştır (AKP, 2006). Bir başka deyişle, İslamcı paradigma içerisinde vicdan özgürlüğünü din ve ibadet özgürlüğüyle tasfiye ederek, dünyevi alanın dinsel referanslarla yeniden inşa edilmesini öngörmüştür. Böylece, dünyevi alanla tinsel alanın arasındaki sınırı ilga etmiş ve tinsel alandaki ilahi egemenliğin vesayetini dünyevi alanın üzerinde yeniden kurgulamıştır. İşte *dindar* İslami söylem bu ilahi egemenliğin vesayetinin, ve bu nedenle hem devletin ve toplumsal yapının hem de özel ve kamusal alanın neoliberal-İslamcı çerçevede dönüştürülmesinin temel unsurunu oluşturmaktadır. Bu dönüşüm AKP tarafından şu şekilde ifade edilmiştir:

“[E]gemenlik Allah’a aittir ancak bu hakimiyetin siyasi hayattaki yansıması olan ilahi iradeyi temsil etme yetkisi İslam toplumuna aittir. Bu da İslam toplumunun hür iradesinin beyanı olan seçim ve biatla gerçekleşir.” (Akdoğan, 2004: 84)

Bu dinsel dönüşümün hemen gözlenebilecek pratik sonuçları olmuştur. Toplumsal yapının dinsellikle dönüştürülmesi dinsel farklılıkları ön plana çıkarmış, toplum inananlar ile inanmayanlar diye iki gruba ayrılmıştır. Bu noktada altının çizilmesi gereken inanan-inanmayan ikiliğinin AKP’nin demokrasi anlayışıyla uyum içinde olduğudur. Gerçekten de, AKP demokrasi tanımını dini farklılıklara dayanan çokkültürlülük ve çoğulculuk kavramlarına dayandırmaktadır (Erdoğan, 2004). Bu tanım her ne kadar demokrasinin sınırlarını İslamcı hareketleri de kapsayacak şekilde genişletmiş olsa da –kılık-kıyafet yönetmeliğinin türbanı serbest bırakacak şekilde düzeltilmesi gibi (“Kamuda Türban Bu Sabahtan İtibaren Serbest”, *Radikal*, 8 Ekim 2013) –insan hakları ve özgürlüklerini dini farklılıkları temel alan din ve ibadet özgürlüğüyle kısıtlamaktadır.

Bu noktada, uhrevi ve dünyevi alanın arasındaki sınırın ilgası ve *dindar* İslami yorumun devletin laiklik söylemini dönüştürmesinin bağımlı sınıflar açısından ve bu nedenle Cumhuriyet'in kazanımlarının tasfiyesi açısından önemi tartışılmalıdır. Otoriter neoliberal yeniden yapılandırma sürecinde sermayenin “tüm toplumsal alanlarda [...] belirleyiciliğinin artması [ile] [...] toplumun gerçek anlamda boyunduruk altına” alındığı bir sürece girildiği savunulabilir (Ercan, 2002: 28). Bu bağlamda, *dindar* İslami yorum, rıza ve zorun arasındaki farklılığın giderek anlamsızlaştığı ve ikisinin birbirinin yerine geçebildiği bir düzlemde sermaye iktidarının derinleşerek ve genişleyerek sürekliliğini sağlamaktadır. Bir başka deyişle, sermayenin toplumu gerçek boyunduruk alması sürecinde *dindar* İslami yorum ideolojik bir kurucu öge işlevi görmektedir. Böylece, AKP toplumsal yeniden üretimi dinselleştirmek için devlet biçimini, toplumsal yapıyı ve bireyin gündelik hayatını eşzamanlı olarak *dindar* İslami yorum ile eklemlenmiştir. Piyasanın sembolleri –verimlilik, rekabet, vizyon vb. gibi – ile dinsel sembolleri –aile, kadın, cinsellik vb. gibi –eiklemlerken (Ercan, 2012), kapitalist üretim biçiminin ahlak yasasını *dindar* İslami yorum oluşturmaya başlamıştır. Böylece, devletin yapısına, toplumsal yapıya ve bireye eşzamanlı olarak dinselleştirme müdahalesinde bulunmaktadır. Örneğin “*dindar* nesil” yetiştirme amacı dillendirilmiştir (“*Dindar* Gençlik Yetiştireceğiz”, *Hürriyet*, 2 Şubat 2012). Bu nedenle, *dindar* İslami yorum, Cumhuriyet rejimi ile bağımlı sınıfların direnişine zemin hazırlayan dünyevi egemenliği tasfiye etmekte ve yerine bağımlı sınıflara biat etmeyi öğreten ilahi egemenliği dayatmaktadır. Bu bağlamda, özel alanla kamusal alan arasındaki sınırı dünyevi ve tinsel alanın birleştirilmesine uygun olarak ilga etmiştir. Bir başka deyişle, *muhafazakar demokrasi* hem özel hem de kamusal alanın *dindar* İslami yorumla yeniden kurgulanmasını amaçlamıştır. Bu nedenle, devlet düzeyinde siyasi-hukuki üstyapının yanısıra, dini tarikat ve cemaatler hem özel hem de kamusal alanın *dindar* dönüşümünde önemli rol üstlenmiştir.

Devlet düzeyinde, AKP hükümeti devletin din üzerindeki denetimini bir kamu hizmeti olarak tanımlamaya devam etmiştir (TBMM, 31 Ağustos 2007). Böylece, devletin laiklik söylemine eiklemlenen *dindar* İslami yorumu derinleştirip genişletmek için kurumsal zemini devralmıştır. Bu bağlamda, Diyanet müsteşarlık düzeyine yükseltilmiş (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2013), fiilen de *dindar* İslami yorumun kurumsallaşması genişletilmiştir. Örneğin, ANAP hükümeti döneminde kutlanmaya başlayan Kutlu Doğum Haftası, Şubat 2010'da Diyanet tarafından Kutlu Doğum ve Camiler ve Din Görevlileri Haftası olarak bir yönetmelikle yeniden düzenlenmiştir (Kutlu Doğum Haftası ile Camiler ve Din Görevlileri

Haftasını Kutlama Yönetmeliği, 2010).¹⁶ Bu dönem Diyanet, özellikle Alevi yorum/mezhebi üzerindeki baskı ve asimilasyon politikasına İslam dinindeki farklı mezhepleri tanımayı reddederek devam etmiştir (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2008). Ayrıca, zorunlu din dersine ek olarak 2012 yılında sekiz yıllık zorunlu eğitim değiştirilmiş ve –kamuoyunca 4+4+4 diye de bilinen –oniki yıllık kademeli eğitim getirilmiştir (Milli Eğitim Bakanlığı, 2012). Böylece, Milli Eğitim Bakanlığı ya yeni imam-hatipler açarak ya da mevcut devlet okullarını imam-hatiplere dönüştürerek imam-hatip okullarının ortaokul kademelerini yeniden açmıştır. Ayrıca, devlet kadrolarının, özellikle yargı ve kolluk güçlerinin dini tarikat ve cemaat müritleriyle doldurulduğu güncel olarak hala tartışılmaktadır (Jenkins, 2014).

Toplumsal düzeyde, AKP hükümeti –farklı İslamcı yorumlarına rağmen –tarikat ve cemaatlerle geliştirdiği hem organik hem de araçsal ilişkisini toplumsal yapının dindar İslami yorum ile dönüşümünde kullanmıştır. Dini tarikat ve cemaatlerin meşruiyetini sağlayabilmek için 1935 tarihli Vakıflar Kanunu değiştirilmiş ve cemaat vakıflarına “vakfiyeleri olup olmadığına bakılmaksızın, Bakanlar Kurulu’nun izniyle dini, hayri, sosyal, eğitsel, sıhhi ve kültürel alanlardaki ihtiyaçlarını karşılamak üzere taşınmaz mal [edinebilme] ve taşınmaz mallar üzerinde tasarrufta [bulunma]” hakkı verilmiştir (ABGS, 2007: 153). Ayrıca, Aralık 2010’da Başbakanlık, dini tarikat ve cemaatlerin tartışmalı irticai faaliyetlerine dair bütün mevzuatı ilga etmiştir (TBMM Meclis Araştırma Komisyonu, 2012: 1137). Böylece, dini tarikat ve cemaatler meşru kılınırken, Osmanlı İmparatorluğu’na ve ABD’nin neo-muhafazakarlığına dayandırılarak (AKP, 2007), sosyal ihtiyaçlara yanıt verebilecek ve toplumu aşağıdan-yukarı dönüştürebilecek sivil toplum örgütleri olarak algılanmış ve yansıtılmıştır. Özel alanda, tarikat ve cemaatler *dindar* İslami yorumun bir “yaşam tarzı” olarak benimsetilmesini sağlamaya çalışmıştır (Criss, 2010: 45). Kamusal alanda ise, *dindar* İslami yorum, neoliberal ahlak yasası olarak işlev görmüştür. Refah devletinin tasfiyesiyle birlikte kamu mallarının ve hizmetlerinin giderek özelleştirilmesine paralel olarak devletin çekildiği bölüşüm ilişkileri alanını ve kamu yararına olması gereken kamusal alanı tarikat ve cemaatler işgal etmiştir. Bunun en belirgin örneği eğitim alanında gözlemlenmiştir. Gülen cemaatinin yanısıra (Gülen Movement, 2015), Nakşibeni tarikatının desteğiyle kurulmuş olan İlim Yayma Vakfı (Köni, 2012: 103), dershaneler, özel okullar, öğrenci yurtları açmış, lisansüstü eğitim için öğrencilere burs sağlamış ve çeşitli İslami bağışlarda bulunmuştur (İlim Yayma Vakfı, 2014). Bunların yanısıra, bedava iftar yemekleri ve bağışlar gibi sadaka

¹⁶ ANAP ve sonraki hükümetler dönemi Kutlu Doğum Haftası’nın kurumsallaşmasının tarihsel gelişimi için Karatepe (2012) incelenebilir.

pratikleriyle İslamcı burjuvazi (Çelik, 2010), örgütlü işçi hareketini engellerken sosyal güvenliğin yerini doldurmaya çalışmıştır.

Sonuç: İlahi Egemenliğin Kurucu İlke olarak Yeniden Tesisine Karşı

Bu makale, devlet ve toplumsal yapıların üzerinde yükseldiği ve şekillendiği kurucu ilkelerden biri olarak laiklik söyleminin bir çatışma alanı olduğunu tartışmıştır. Devletin laiklik söylemi ile devlet ve toplumsal yapıların kapitalist üretim biçimi ile içsel ilişkisini temel alarak 1908 ve 1923 burjuva devrimlerinden günümüz neoliberal yeniden yapılanmaya kadarki tarihsel sürecinde devletin laiklik söyleminin nasıl dönüştüğünü incelemiştir. Böylece, devletin biçiminin ve toplumsal yapının inşasının, gelişiminin ve yeniden kurgulanışının Cumhuriyet tarihindeki izdüşümlerini laiklik söylemi üzerinden değerlendirmiştir. Kemalizm, laiklik ilkesini inşa ederken hem dünyevi ve tinsel alan arasına hem de kamusal ve özel alan arasına sınır koyarak ve dini özel alanla kısıtlayarak dinin kamusal alandaki görünürlüğünün akıl karşısında zaman içinde meşruiyetini kaybedeceği ve dinin kamusal alandan kendiliğinden silineceğini varsaymıştır. Ancak muhafazakarlığın ve dinin toplumsal yapıda devam eden varlığı ve Kemalist ideolojinin kapitalist ulus inşasına içkinliği sonucu Kemalizm *aydınlanmış* İslami yorumu devlet söyleminde sönümlemiş ve denetlemiştir. *Aydınlanmış* İslami yorumun dinin akılcılıkla yeniden yorumlanması iddiasına rağmen bu yorum, modern ulus inşası sırasında sınıfsal çatışmanın varlığını inkar etmiş ve bu nedenle bağımlı sınıfların direnişini uzun vadede engelleme işlevi görmüştür. Zaten ulusal kapitalist sürecin uluslararası bağımlılık koşullarına bağlı olarak 1945 sonrası muhafazakar kaymaya maruz kalmıştır.

Muhafazakar demokrasi ise sermaye iktidarının tüm toplumsal yapıyı boyunduruk altına alması sürecine bağlı olarak hem kamusal ve bireysel alanın hem de devlet biçimi ile toplumsal yapının neoliberal-İslamcı çerçevede yeniden inşası amacının sonucu olarak uhrevi ile dünyevi alan arasındaki sınırı ilga ederek *dindar* İslami yorumun tahakkümünde laiklik söylemini dinsellikle dönüştürmüştür. Kemalizm ile *muhafazakar demokrasi* sermaye iktidarının sağlanması konusunda ortak paydada buluşuyor gibi görünse de *muhafazakar demokrasinin* laikliğin anlamını din ve ibadet özgürlüğüne indirgeyerek vicdan özgürlüğünü tasfiye etme amacı biat eden kitleler yaratmayı hedeflemektedir. Bir başka deyişle, bütün muhalif toplumsal talepleri tasfiye etmeyi ve devleti ve toplumsal yapıyı dinsellikle yeniden

inşa etmeyi amaçlamaktadır. Bu durum, muhafazakarlığın ve dinin önemini hala koruduğu bir toplumsal yapıda bağımlı sınıfların direnişinin önemli ölçüde törpülenmesi demektir. Burada, makalenin kapsamına girmemekle beraber Gezi Parkı eylemleri bağımlı sınıfların direnişi olması açısından dinsel yeniden yapılandırmada açılan önemli bir deliğe işaret etse de, *mufazakar demokrasinin* Kasım 2015 seçimlerinden sonra süregiden hegemonya krizini restorasyonla aşip aşamayacağı henüz belli değildir. Bu bağlamda, Marksist bir karşı-hegemonya projesi, elbette son kertede Marx'ın deyişiyle “vicdanın dinin büyüünden özgürleşmesi”ni amaçlayacaktır (Marx, 2008: 144). Ancak bu özgürleşme, üretim ilişkilerindeki devrimle insanların kutsallığın illüzyonuna ihtiyacı kalmadığı zaman gerçekleşecektir (Engels, 2008). Ne yazık ki bu bağlamda özgürleşme süreci uzun ve çetrefillidir. Bu nedenle makale, bağımlı sınıflarca benimsenecek bir karşı-hegemonya projesinin ilk adımının laiklik ilkesini uhrevi ile dünyevi alanın ayrılmasını takiben vicdan özgürlüğü ile yeniden eklemlemesinin önemli olduğunu savunmaktadır.

Kaynakça

Birincil Kaynaklar

AKP (2006) *Adalet ve Kalkınma Partisi: Kalkınma ve Demokratikleşme Programı*, Ankara: AK Parti Yayınları.

AKP (2007) *Nice AK Yıllara*, Ankara: AK Parti Yayınları.

AKP (2012) *AK Parti 2023 Siyasi Vizyonu: Siyaset, Toplum, Dünya*, Ankara: AK Parti Yayınları

Akdoğan, Y. (2004) *AK Parti ve Muhafazakar Demokrasi*, İstanbul: Alfa.

Atatürk, M. K. (1995) *Nutuk*, der. B. Yazıcı, İstanbul: Suryay.

ABGS (Avrupa Birliği Genel Sekreterliği) (2007) *Avrupa Birliği Uyum Yasa Paketleri*, Ankara: Dumat.

CHP (1931) *CHF Nizamnamesi ve Programı*, Ankara: TBMM Matbaası.

CHP (1948) *CHP 7. Büyük Kurultayı Tutanakları 17 Kasım-4 Aralık 1947*, Ankara: Ulus.

Devlet Planlama Teşkilatı (1983) *Milli Kültür Özel İhtisas Komisyonu Raporu*, (DPT Yayın No 1920/300) Ankara.

Diyanet İşleri Başkanlığı Kuruluş ve Görevleri hakkında Kanun, Kanun No. 633. Resmi Gazete, 12038, 2 Temmuz 1965.

Diyanet İşleri Başkanlığı (2008) *Açıklama –Alevilik*, <http://www.diyanet.gov.tr/tr/icerik/aciklama-alevilik/5936?getEnglish>, 19 Aralık 2008, indirilme tarihi: 12 Nisan 2013.

Diyanet İşleri Başkanlığı (2013) *Kurumsal: Kuruluş ve Tarihi Gelişim*, <http://www.diyanet.gov.tr/tr/kategori/kurumsal/1>, indirilme tarihi: 11 Şubat 2014.

Erdoğan, R. T. (2004) “Başbakan Recep Tayyip Erdoğan’ın Konuşması” AKP (der.) *Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu, 10-11 Ocak 2004* içinde, İstanbul: AK Parti Yayınları.

Gülen Movement (2015) *Education*, <http://www.gulenmovement.us/gulen-movement/gulen-movement-on-education>, indirilme tarihi: 15 Ocak 2016.

İlim Yayma Vakfı (2014) *Vakfın Gayesi*, https://www.iyv.org.tr/vakfin_gayesi, indirilme tarihi: 1 Ocak 2015.

İş Kanunu, Kanun No. 3008. Resmi Gazete, 3330, 15 June 1936.

“Kamuda Türban Bu Sabahtan İtibaren Serbest”, *Radikal*, 8 Ekim 2013, <http://www.radikal.com.tr/turkiye/kamuda-basortusu-bu-sabahtan-itibaren-serbest-1154558/>, indirilme tarihi: 10 Mart 2016.

Kutlu Doğum Haftası ile Camiler ve Din Görevlileri Haftasını Kutlama Yönetmeliği. Resmi Gazete, 27492, 13 Şubat 2010.

Teşkilat-ı Esasiye Kanunu, Kanun No. 491. Resmi Gazete, 71, 20 Nisan 1340 [1924].

Truman, H. S. (1963) “Special Message to the Congress on Greece and Turkey: The Truman Doctrine, March 12, 1947”, Truman Library Institute (der.) *Public Papers of the Presidents* içinde, Washington, D.C.: United States Government Printing Office, 176-180.

Türkiye Cumhuriyeti Anayasası. Resmi Gazete, 17863 Mükerrer, 9 Kasım 1982.

Milli Eğitim Bakanlığı (2012) *Genelge: 12 Yıllık Zorunlu Eğitime Yönelik Uygulamalar*, B.08.0.OKM.0.00.00.00./401, Ankara.

TBMM (Türkiye Büyük Millet Meclisi) Meclis Araştırma Komisyonu (2012) *Ülkemizde Demokrasiye Müdahale Eden Tüm Darbe ve Muhtıralar ile Demokrasiyi İşlevsiz Kılan Diğer Tüm Girişim ve Süreçlerin Tüm Boyutları ile Araştırılarak Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan Meclis Araştırması Komisyonu Raporu*, Sırasayı 376, cilt. 1-2, Ankara.

TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2 İçtima Senesi 1, cilt. 3, 29 Ekim 1339 [1923].

- TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2 İçtima Senesi 1, cilt. 7, 3 Mart 1340 [1924].
- TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2 İçtima Senesi 3, cilt. 19, 25 Kasım 1341 [1925].
- TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2 İçtima Senesi 3, cilt. 19, 30 Kasım 1341 [1925].
- TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 2 İçtima Senesi 3, cilt. 22, 17 Şubat 1926.
- TBMM Zabıt Ceridesi, Devre 5 İçtima Senesi 2, cilt. 16, 5 Şubat 1937.
- TBMM Tutanak Dergisi, Dönem 9 Yasama Yılı 1, cilt. 1, 16 Haziran 1950.
- TBMM Tutanak Dergisi, Dönem 23 Yasama Yılı 1, cilt. 1, 31 Ağustos 2007.
- TBMM Tutanak Dergisi, Dönem 23 Yasama Yılı 4, cilt. 69, 6 Mayıs 2010.

İkincil Kaynaklar

- Adaklı, G. (2001) “Post-Marksizmin Kuramsal ve Siyasal Açmazları”, *Praksis*, 1: 13-32.
- Ağaoğulları, M. A. (2006) *Ulus-Devlet ya da Halkın Egemenliği*, Ankara: İmge.
- Akça, İ. (2014) “1980’lerden bugüne Türkiye’de Siyaset ve Hegemonya: Bir Çerçeve Denemesi”, *Emek ve Toplum Araştırma Merkezi*, <http://emek-tar.org/1980lerden-bugune-turkiyede-siyaset-ve-hegemonya-bir-cerceve-denemesi-2/>, indirilme tarihi: 10 Mart 2015.
- Aksoy, M. (2005) *Başörtüsü-Türban: Batululaşma-Modernleşme, Laiklik ve Örtünme*, İstanbul: Kitap.
- Akşin, S. (1980) *100 Soruda Jön Türkler ve İttihat ve Terakki*, İstanbul: Gerçek.
- Akşin, S. (2001) *Ana Çizgileriyle Türkiye’nin Yakın Tarihi*, İstanbul: İmaj Yayınevi.
- Althusser, L. (1993) *Essays on Ideology*, çev. B. Brewster ve G. Lock, London: Verso.
- Amin, S. (1976) *Unequal Development: An Essay on the Social Formations of Peripheral Capitalism*, Sussex: The Harvester Press.
- Ashman, S. (2012) “Combined and Uneven Development”, Fine, B.; Filho, A. S. ve Boffo, M. (der.) *The Elgar Companion to Marxist Economics* içinde, Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 60-65.
- Ataay, F. (2002) “Türkiye’de Noliberalizm ve Parlamenter Siyasetin Krizi”. *Praksis*, 5: 199-215.
- Atılğan, G. (2001) “Marx’ta İdeoloji: Kapitalizmin Devrimci bir Eleştirisinin Olanığı”, *Praksis*, 4: 11-34.

Atılgan, G. (2012) “İdeoloji”, Atılgan, G. ve Aytekin, E. A. (der.) *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler* içinde, İstanbul: Yordam, 255-268.

Avcıoğlu, D. (1996a) *Türkiye'nin Düzeni: Dün, Bugün, Yarın*, cilt. 1, İstanbul: Tekin.

Avcıoğlu, D. (1996b) *Türkiye'nin Düzeni: Dün, Bugün, Yarın*, cilt. 2, İstanbul: Tekin.

Balkan, E. ve Yeldan, E. (2014) “Peripheral Development under Financial Liberalisation: The Turkish Experience”, Balkan, N. ve Savran, S. (der.) *The Ravages of Neo-liberalism: Economy, Society, and Gender in Turkey* içinde, New York, NY: Nova, 39-55.

Berkes, N. (1984) *Teokrasi ve Laiklik*, İstanbul: Adam.

Bora, T. ve Can, K. (2004) *Devlet, Ocak, Dergah*, İstanbul: İletişim.

Boratav, K. (1990) “İktisat Tarihi (1908-1980)”, Akşin, S. vd. (der.) *Çağdaş Türkiye 1908-1980*, cilt. 4 *Türkiye Tarihi*, içinde, İstanbul: Cem, 265-355.

Boratav, K. (2014) *Türkiye İktisat Tarihi 1908-2009*, Ankara: İmge.

Callinicos, A. (2009) *Imperialism and Global Political Economy*, Cambridge: Polity.

Cizre, Ü. (1996) “Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey”, *International Journal of Middle East Studies*, 28 (2): 231-251.

Clarke, S. (1991) “State, Class Struggle and the Reproduction of Capital”. In Clarke, S. (der.) *The State Debate* içinde, New York: St Martin's Press, 163-181.

Criss, N. B. (2010) “Dismantling Turkey: The Will of the People?”, *Turkish Studies*, Özel Sayı: Islamization of Turkey under AKP Rule, 11 (1): 45-58.

Çakır, R. (2009) “Milli Görüş Hareketi”, Bora, T ve Gültekingil, M. (der.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, cilt. 6 *İslamcılık*, içinde, İstanbul: İletişim, 544-575.

Çelik, A. (2008) “Milli Güvenlik Gerekçeli Grev Ertelemeleri”, *Çalışma ve Toplum Dergisi*, 18 (3): 87-132.

Çelik, A. (2010) “Muhafazakar Sosyal Politika Yönelimi: Hak Yerine Yardım-Yükümlülük Yerine Hayırseverlik”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 42: 63-81.

Çelik, A. (2015a) “İşçi Sınıfının Ayağa Kalktığı Yıllar”, *Bianet*, <http://bianet.org/bianet/emek/161305-isci-sinifinin-ayaga-kalktigi-yillar>, 6 Ocak 2015, indirilme tarihi: 15 Ocak 2016.

Çelik, A. (2015b) “Turkey's New Labour Regime Under the Justice and Development Party in the First Decade of the Twenty-First Century: Authoritarian Flexibilization”, *Middle Eastern Studies*, 51 (4): 618-635.

Çınar, A. (2005) *Modernity, Islam, and Secularism In Turkey: Bodies, Places, and Time*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Davison, A. (2003) "Turkey, a 'Secular' State? The Challenge of Description", *The South Atlantic Quarterly*, 102 (2/3): 333-350.

Dinler, D. (2003) "Türkiye'de Güçlü Devlet Geleneği Tezinin Eleştirisi", *Praksis*, 9: 17-54.

Disney, N. (1976) "Book Review: Samir Amin, *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment* (Monthly Review Press, 1974) 2 Vols., \$24.50", *MERIP Reports*, 51: 21-24.

Dursun, Ç. (1998) "İdeoloji Yaklaşımları Çerçevesinde Dil, Söylem ve Siyaset", *Teori ve Politika*, <http://www.teorivepolitika.net/index.php/arsiv/item/81-ideoloji-yaklasimlari-ercevesinde-dil-soylem-ve-siyaset>, indirilme tarihi: 9 Ocak 2016.

Eagleton, T. (2007) *Ideology: An Introduction*, London: Verso.

Eligür, B. (2010) *The Mobilization of Political Islam in Turkey*, New York, NY: Cambridge University Press.

Engels, F. (2008) "Introduction to the English Edition of *Socialism: Utopian and Scientific*", *On Religion* içinde, New York: Dover Publications, 287-315.

Eroğul, C. (1990) *Devlet Nedir?*, Ankara: İmge.

Ercan, F. (2002) "Çelişkili Bir Süreklilik Olarak Sermaye Birikimi (1)", *Praksis*, 5: 25-75.

Ercan, F. (2009) *Modernizm, Kapitalizm ve Azgelişmişlik*, İstanbul: Bağlam.

Ercan, F. (2012) "Muhafazakarlık ve iktidar: AKP iktidarını haritalandırmak için bir çerçeve denemesi", *Sendika*, <http://sendika7.org/2012/04/muhafazakarlik-ve-iktidar-akp-iktidarini-haritalandirmak-icin-bir-erceve-denemesi-fuat-ercan/>, 24 Nisan 2012, indirilme tarihi: 5 Mayıs 2012.

Fairclough, N. (1995) *Critical Discourse Analysis: The Critical Study of Language*, Essex: Longman.

Feyzioğlu, O. (1981) *Askerin Din Bilgisi*, Ankara: Kara Kuvvetleri Komutanlığı Basımevi.

Göle, N. (1997) "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites", *Middle East Journal*, 51 (1): 46-58.

Gözaydın, İ. (2008) "Diyanet and Politics", *The Muslim World*, 98 (2/3): 216-227.

Gözler, K. (2000) *Türk Anayasa Hukuku*, Bursa: Ekin.

Gözübüyük, S. ve Kili, S. (1982) *Türk Anayasa Metinleri 1839-1980*, Ankara: Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları.

Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks*, der. Q. Hoare ve G.N. Smith, New York, NY: International Publishers.

Gülalp, H. (1987) “Capital Accumulation, Classes and the Relative Autonomy of the State”, *Science & Society*, 51 (3): 287-313.

Gülsunar, E. (2015) *Jakobenizm ve Kemalizm: Eleştirel Bir Karşılaştırma*, İstanbul: Yordam.

Gürel, B. (2012) “İslamcılık”, Atılğan, G. ve Aytekin, E.A. (der.) *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler* içinde, İstanbul: Yordam, 407-428.

Gürel, B. (2008) “Türkiye’de Kırdaki Sınıf Mücadelelerinin Tarihsel Gelişimi”, *Devrimci Marksizm*, 6-7, 71-104.

Gürgen, M. K. (2012) “Neoliberal Politikalar üzerinde Kimlik Politikalarının İdeolojik İşlevi: Ana-Akım Söylemin Eleştirel bir Değerlendirmesi”, *Toplum ve Demokrasi*, 6 (13-14): 1-24.

Güvenç, B.; Şaylan, G.; Tekeli, İ. ve Turan, S. (1991) *Dosya: Türk-İslam Sentezi*, İstanbul: Sarmal Yayınevi.

Hafızoğulları, Z. (2008) “Türkiye Cumhuriyetinin Devletinin Meşruiyeti Temeli Olarak Laiklik”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 57 (2): 315-323.

Harvey, D. (2007) *A Brief History of Neoliberalism*, Oxford: Oxford University Press.

Heper, M. (2012) *Türkiye’de Devlet Geleneği*, Ankara: Doğu Batı.

Hoşgör, E. (2011) “Islamic Capital/Anatolian Tigers: Past and Present”, *Middle Eastern Studies*, 47 (2): 343-60.

Howarth, D. (2013) *Poststructuralism and After: Structure, Subjectivity and Power*, Basingstoke: Palgrave.

Howarth, D. R. ve Stavrakakis, Y. (2000) “Introducing Discourse Theory and Political Analysis”, Howarth, D. R.; Norval, A. J. ve Stavrakakis, Y. (der.) *Discourse Theory and Political Analysis: Identities, Hegemonies and Social Change* içinde, Manchester: Manchester University Press, 1-23.

Jenkins, G. (2014) “Narrative Veils: Erdogan, the AKP and the Gulenist Arrests”, *The Turkey Analyst*, 7 (23), <http://www.turkeyanalyst.org/publications/turkey-analyst-articles/item/365-narrative-veils-erdogan-the-akp-and-the-gulenist-arrests.html>, indirilme tarihi: 2 Mayıs 2015.

Jones, G. S. (1977) “Society and Politics at the Beginning of the World Economy”, *Cambridge Journal of Economics*, 1 (1): 77-92.

Kansu, A. (1995) *1908 Devrimi*, çev. A. Erbal, İstanbul: İletişim.

Karatepe, U. (2012) “Neoliberal İslamcılığın İcat Ettiği Gelenek: Kutlu Doğum Haftası”, *Sendika*, <http://www.sendika.org/2012/04/neoliberal-islamciligin-icat-ettigi-gelenek-kutlu-dogum-haftasi-umar-karatepe/>, 21 Nisan 2012, indirilme tarihi: 27 Nisan 2012.

Kaygalak, S. (2001) "Post-Marksist Siyasetin Sefaleti: Radikal Demokrasi", *Praksis*, 1: 33-59.

Koç, Y. (2012) *AKP ve Emekçiler*, Ankara: Epos.

Köni, H. (2012) "Saudi Influence on Islamic Institutions in Turkey Beginning in the 1970s", *Middle Eastern Journal*, 66 (1): 97-110.

Kuru, A. T. (2009) *Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France and Turkey*, New York, NY: Cambridge University Press.

Küçük, Y. (1980) *Türkiye üzerine Tezler*, cilt. 1, İstanbul: Tekin.

Küçükömer, İ. (2007) *Batılılaşma: Düzenin Yabancılaşması*, İstanbul: Bağlam.

Laclau, E. ve Mouffe, C. (1985) *Hegemony and Socialist Strategy: Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso.

Lassman, P. and Speirs, R. (1994) "Introduction", Lassman, P. and Speirs, R. (der.) *Weber: Political Writings* içinde, Cambridge: Cambridge University Press, vii-xxiii.

Mardin, Ş. (1973) "Center-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics?", *Daedalus*, 102 (1): 169-190.

Mardin, Ş. (2006) *Religion, Society and Modernity in Turkey*, New York: Syracuse University Press.

Marx, K. (2008) "Critique of the Gotha Programme (Extract)", *On Religion* içinde, New York: Dover Publications, 144.

Miliband, R. (1983) "State Power and Class Interests", *New Left Review*, 138: 57-68.

Mills, S. (2003) *Michel Foucault*, London: Routledge.

Narlı, N. (1999) "The Rise of the Islamist Movement in Turkey", *Middle East Review of International Affairs*, 3 (3), <http://www.gloria-center.org/1999/09/narli-1999-09-04/>, indirilme tarihi: 7 Kasım 2011.

Özçelik, P. K. (2010) "Demokrat Parti'nin Demokrasi Söylemi", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 65 (3): 163-187.

Özçelik, P. K. (2011) "12 Eylül'ü Anlamak", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, 66 (1): 73-93.

Özügürlü, M. (2002) "Sınıf Çözümlemesinin Temel Sorunsalları", *Praksis*, 8: 29-50.

Poulantzas, N. (1969) "The Problem of the Capitalist State", *New Left Review*, 58: 67-78.

- Poulantzas, N. (1978) *Political Power and Social Classes*, London: Verso.
- Poulantzas, N. (2000) *State, Power, Socialism*, London: Verso.
- Rubin, A. (2011) *Ottoman Nizamiye Courts: Law and Modernity*, New York, NY: Palgrave.
- Savran, S. (2010) *Türkiye’de Sınıf Mücadeleleri 1908-1980*, İstanbul: Yordam.
- Sayer, D. (1987) *The Violence of Abstraction: The Analytic Foundations of Historical Materialism*, Oxford: Basil Blackwell.
- Sevim, M. (2007) “Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi (1923’den Günümüze)”, *Değerler Eğitimi Merkezi Dergisi*, 1 (2): 64-71.
- Tanör, B. (1994) *İki Anayasa: 1961-1982*, İstanbul: Beta.
- Tanör, B. (2011) “Siyasal Tarih (1980-1995)”, Akşin, S. vd. (der.) *Bugünkü Türkiye 1980-2003*, cilt. 5 *Türkiye Tarihi* içinde, İstanbul: Cem Yayınevi, 27-162.
- Thalheimer, A. (2013) *Diyalektik Materyalizme Giriş*, İstanbul: Yordam.
- Timur, T. (1998) *Osmanlı Çalışmaları: İlkel Feodalizmden Yarı Sömürge Ekonomisine*, Ankara: İmge.
- Timur, T. (2003) *Türkiye’de Çok Partili Hayata Geçiş*. Ankara: İmge.
- Timur, T. (2012a) “Laiklik”, Atılğan, G. ve Aytekin, E. A. (der.) *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler* içinde, İstanbul: Yordam, 141-156.
- Timur, T. (2012b) *Marx-Engels ve Osmanlı Toplumunu*, İstanbul: Yordam.
- Timur, T. (2013) *Türk Devrimi ve Sonrası*, Ankara: İmge.
- Torring, J. (1999) *New Theories of Discourse: Laclau, Mouffe and Zizek*, Oxford: Blackwell.
- Tunaya, T. Z. (2007) *İslamcılık Akımı*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Tünay, M. (2002) “Türk Yeni Sağının Hegemonya Girişimi”, çev. N. Güveloğlu ve D. Dinler, *Praksis*, 6: 177-197.
- Uzgel, İ. (2009) “ABD ve NATO’yla İlişkiler”, Oran, B. (der.) *Türk Dış Politikası: Kurtuluş Savaşından Bugüne Olgular, Belgeler, Yorumlar*, cilt. 2, içinde, İstanbul: İletişim, 34-82.
- Wallerstein, I. (1974) “The Rise and Future Demise of the World Capitalist System: Concepts for Comparative Analysis”, *Comparative Studies in Society and History*, 16 (4): 387-415.
- Weeks, J. (1981) “The Differences between Materialist Theory and Dependency Theory and Why They Matter”, *Latin American Perspectives*, 8 (3/4): 118-123.

Wood, E. M. (1981) "The Separation of the Economic and the Political in Capitalism", *New Left Review*, 127, 66-95.

Wright, E. O. (1980) "Varieties of Marxist Conceptions of Class Structure", *Politics & Society*, 9 (3): 323-370.

Yavuz, M. H. (2003) *Islamic Political Identity in Turkey*, New York: Oxford University Press.

Yalman, G. L. (2012) "Devlet", Atılgan, G. ve Aytekin, E. A. (der.) *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler* içinde, İstanbul: Yordam, 71-89.

Yeldan, E. (2001) "Türkiye Ekonomisi: Krizin Yapısal Dayanakları", *Birikim*, (144), retrieved from: <http://www.birikimdergisi.com/sayi/144/turkiye-ekonomisi-krizin-yapisal-dayanaklari>, indirilme tarihi: 17 Ocak 2012.

Yetiş, M. (2012) "Hegemonya", Atılgan, G. ve Aytekin, E. A. (der.) *Siyaset Bilimi: Kavramlar, İdeolojiler, Disiplinler Arası İlişkiler* içinde, İstanbul: Yordam, 89-100.

Yılmaz, N. (2009) "İslamcılık, AKP, Siyaset", Bora, T ve Gültekingil, M. (der.) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşüncenin Gelişimi*, cilt. 6 *İslamcılık*, içinde, İstanbul: İletişim, 604-619.

Yılmaz, Z. (2009) "Günümüz Türkiye'sinde Devlet ve Hakim Sınıflar İlişkisi Üzerine Alternatif Bir Çerçeve Denemesi", *Praksis*, 9, 55-92.

Zurcher, E. J. (2007) *Turkey: A Modern History*, London: I. B.Tauris.