

SEKÜLERLİĞİN DOĞUM SANCILARI: TÜRKİYE'DEKİ BİLMECE VE PARADOKS¹

Deniz Kandiyoti

Çevirmen: Fahriye Dinçer

Türkiye'deki kamusal tartışmalara birbiriyle çelişen iki farklı eğilim egemen oldu: Bir yanda Müslümanların ötekileştirilmesine ve mağduriyetine dair çatışmacı ifadeler, diğer yanda seküler alanlara yapılan saldırılar ve vatandaşlara yöneltilen tehditlere dair anlatılar vardı. Bu makalenin hedefi 'seküler' terimi ile ilişkili anlamlar öbeğini çözmek ve sekülarizmin siyasi kaderini analiz etmektir. Makale özellikle, hesap verme eksikliği, otoriterlik ve militarizme dair eleştirilerin neden ve nasıl sekülarizmin kendisine yönelik saldırılarla ilişkilendirildiğini açıklığa kavuşturmaya çalışmaktadır. Sivil vatandaşlık nosyonlarının tarihsel yüzeyselliğinin, dinin seküler düzen tarafından araçsallaştırılması, İslamcı aktörlerin himayeci seçim politikalarının içine iyice yerleştirilmesi ve 1980'lerden bu yana devam eden neoliberal politikaları müteakiben İslami sermayenin güçlendirilmesi ile bütünleştiğini ileri sürmektedir. Makale, 'seküler' ve 'İslami' terimlerinin, kendi hegemonya ve iktidarlarını pekiştirme arayışlarında, çatışan siyasi aktörler tarafından seferber edilen boş gösterenlere ve mecazlara dönüştüğü sonucuna ulaşmaktadır.

Ortadoğu'daki İslami hareketler ve siyasi İslam çalışmaları, 1980'lerde İran devrimi sonrasında hız kazanmış ve yakın geçmişte Amerika Birleşik Devletleri'nde yaşanan 11 Eylül saldırılarının ardından 'terörle mücadele' bağlamında daha da ivmelenmiştir. Jeopolitik kaygıların ve güvenlik kaygılarının giderek daha fazla egemen olduğu bir alanda, İslam'a dair özcü ve tümleyici görüşlere olan eğilim yeniden ortaya çıktı. Bunun yanında, İslam'a odaklanma, Ortadoğu toplumlarının sekülerleşme tarihleriyle ciddi bir şekilde ilgilenilmesine de engel oldu. Sami Zubaida'nın araştırmaları, İslam'ı sosyo-tarihsel bağlamına oturtma ve İslam'ın yerel tezahürlerini ve kurumlarını belirli tarihsel ve ekonomik süreçlerle bağlantılandırma konularındaki ısrarı ile bu eğilimleri düzeltmeye yönelik önemli bir çaba olarak öne çıkıyor (Zubaida, 2011a). Zubaida'nın İran, Mısır ve Türkiye üzerine yaptığı karşılaştırmalı çalışmalar, İslami hareketlerin içinde buldukları "toplumun sosyo-politik kültürlerinin ve tarihsel konjonktürlerinin şekillendirdiği belirli özelliklere ve eğilimlere sahip olduğunu" net olarak gösteriyor (Zubaida, 2001, s. 27). Türkiye, uzun sekülerleşme tarihi ve modern kapitalist ekonomisi ile, Ortadoğu'da hâkim olan cemaat ve himaye siyasetlerinin yanı sıra halkçı vatandaşlık siyasetlerini de yeniden canlandırması muhtemel bir aday olarak çıkıyor bu karşılaştırmalardan (Zubaida, 2000).

Bu yazı, 'seküler' teriminin anlamlarına ve Türkiye'de sekülarizmin siyasi kaderine dair fikirler sunarak bu tartışmalara katkıda bulunmayı amaçlıyor. Yazı boyunca, seküler-İslami ayrımının kullanılabilirliğinin analitik açıdan şaibeli olduğunu göstermeyi deneyeceğim. Her

şeye rağmen bu ayrım Türkiye'de ulusal bir takıntı olma niteliği kazandı. İslam ve Batı karşılaşmaları üzerine çok yönlü düşünceler olarak okunabilen Orhan Pamuk romanlarından yaşam tarzı tercihlerine ve değer yargılarına yönelik sayısız kamuoyu yoklamasına (Esmer, 1999) kadar, sekülerizm ve İslam mecazları etrafında dönen kimlik sorunlarının can sıkıcı bir meşguliyet hâlini aldığı gözlemlenebilir. Ayrıca, Türkiye siyasal iktisadındaki neoliberal yönelimin getirdiği dönüşümler 1980'lerden itibaren sosyal kimliklerde büyük bir parçalanmaya ve bu kimliklerin kamusal ifadelerinde artan bir karmaşaya neden oldu. Bu anlattıklarım, sınıf ve statü kodlarını birbirine rakip kültürel tarzlar, tercihler ve değer yargıları olarak üreten, yeniden üreten ve siyasallaştıran, bir başka yerde siyasetin 'kültürelleşmesi' ve kültürün 'siyasallaşması' olarak tanımladığım şeyi daha da vurguladı. (Kandiyoti, 2002).

Sonuç olarak, Türkiye'nin 'gündelik hayatı' –bazıları medya tarafından öne çıkarılan²- günlük çatışmaların yaşandığı bir yer oldu; bu çatışmalar sadece iktidarın azametli koridorlarında değil, aynı zamanda otobüslerde, parklarda, sokaklarda, çay bahçelerinde ve bikini giyen kadınlar ile tüm bedeni örten bir giysi olan haşemayı İslami bir mayo olarak kullanan kadınlar arasındaki açmazların bizlere sunulduğu plajlarda gerçekleşti. Yaşam biçimlerine dair bu kamusal uyarlamalara ve çekişmelere ya Müslümanların mağduriyetine dair yaygaracı söylemler (ki bu söylemler özellikle şu anda kaldırılmış olan, üniversiteler ve kamu kurumlarındaki başörtüsü yasağı etrafında kristalleşti) ya da seküler alanlara saldırıldığı ve vatandaşların tehdit edildiği şeklindeki giderek daha fazla endişe uyandıran anlatılar eşlik etti. Devlet iki tarafın anlatılarına da dahil edilmişti. İslamcılar, devleti dini vecibelerin yerine getirilmesinin meşruiyetini onaylamayan bir seküler canavar olarak görürken, sekülerler birçok devlet temsilcisinde, el altından *El emr bil ma'rûf*³un politikalarını onaylama ve daha fazla toplumsal muhafazakârlık yaratacak baskılar uygulama potansiyeline sahip İslamcıların siyasete el koyma sürecine yardımcı olan özneleri görürler.

Sekülerizme İtiraz: Çelişkili Anlatılar

Bu çelişkili iddialar kakofonisi içinde Türkiye'de sekülerizm kavramına ilişkin karmaşık anlamlar öbeğini çözmek gerekiyor. Aşağıda en şematik hâlleriyle sunacağım iki tür anlatı bu alanı egemenliği altına almış görünmektedir. 'Ana anlatı' olma prestijini elde etmiş olan ilki, demokrasi karşısında cumhuriyetçi otoriterliğe denk gelen bir söylemden oluşur; hangi açıdan bakılırsa bakılsın bu söylemdeki demokratikleşme kavramı, daha önce dışlanmış olan İslamcı aktörlerin kültürel, ekonomik ve siyasi önem taşıyan mevkilere yükselmesiyle paralel olarak ele alınır. Analitik açıdan, bu söylem büyük ölçüde devlet ile toplum arasındaki (veya Şerif Mardin'in (1972) terminolojisini kullanacak olursak, merkez ile çevre arasındaki) net bir ayrıma (hatta kopmaya) ve modern Türkiye tarihinin seküler

Kemalist devlet elitlerinin değerleri ile geleneksel Müslüman toplumun değerleri arasındaki çekişmeye (veya tarihte daha da geriye gidecek olursak Tanzimat döneminden (1839-76) bu yana yapılan modernleştirme reformları ile tetiklenen strese ve gerginliğe) dair bir anlatıya dayanır.

Cumhuriyet döneminde İslam'ın devletten ayrılması ve merkezi kurumlarının kapatılması; Batılı pozitivist ilerleme nosyonlarının benimsenmesi ve yeni kültürel standartlarla pratiklerin Jakoben bir tarzda uygulanması için cumhuriyetçi elitlerin yürüttüğü toptancı bir teşebbüs olarak değerlendirildi. Kimisi imparatorluk geçmişine özlem ve yeni-Osmanlı arzularla bezenmiş olan bu açıklamalarda, hanedana dayalı imparatorluk düzeninden cumhuriyetçi ulus-devlete geçişin *realpolitiği* hafife alınmış gibi görünüyor olabilir. Ahmet Kuru'nun çalışmaları (2009) gibi pasif sekülerizm ile agresif sekülerizmi birbirinden ayıran önemli istisnalar da vardır; ABD ilkinde, Fransa ve Türkiye ise ikincisine örnektir. Fransa ve Türkiye'de monarşi ile hegemonik dinin evliliğine dayanan bir eski rejimin (*ancien régime*) mevcudiyeti, Cumhuriyet elitleri arasında ruhban karşıtlığının ortaya çıkmasında çok önemli bir nedendi. Eski rejimden yoksun bir göçmenler ülkesi olan ABD'de ise dinin etrafındaki dinamikler tamamen farklıydı. Türkiye'deki agresif sekülerizm, bu nedenle, rejiminin sağlamaştırılmasına özgü bir şeydi; dini tepkileri (irtica), net bir siyasi tehdit hâline getirdi.

Ana anlatı, Batı modernitesi ile çatışmaya giren birörnekleştirilmiş bir Müslüman *habitus*'u kavramına da farklı ölçülerde yaslanır. Göle (1997), örneğin, Cumhuriyetçi elitlerle İslamcılar arasında süregiden iktidar mücadelelerinin *habitus*, yani kültürel kodlar ve yaşam biçimleri, üzerinden yapıldığını öne sürer. Genelde bürokratik-askeri elitler sekülerizmin asıl koruyucuları olarak tanımlanır; özellikle de ordu, seküler devletin kalesi ve savunucusu olarak kabul edilir.

Müslümanların ötekileştirilmesi ve mağduriyeti söylemi, sıklıkla bu durumun bir sonucu olarak ortaya çıkar ve en abartılı hâllerinde, Türkiye Cumhuriyeti'nin politikalarını militan ateizmle özdeşleştirir (Yavuz, 2000, 2005). Temel argüman şudur ki 1923'te Cumhuriyet'in kuruluşundan sonra sekülerleşen devlet elitleri toplumu dönüştürmekte, toplumsal hayatı ve cemaat hayatını düzenlemek için alternatif bir değerler sistemi kurmakta başarısız oldular. Bu formülasyon, birbiriyle ilişkili iki analitik hamleye izin verir: Bunların ilki, devletin kısmen geri çekilmesine neden olan 1980'lerin siyasi ve ekonomik liberalleşme politikalarının, daha önce dışlanmış grupların sivil ve siyasi katılımının önündeki engeli kaldırdığı ve böylece sivil toplumun yenilenmesine yol açtığı iddiasıdır; ikincisi ise, bu grupların kamusal alanda var olma haklarını, geleneği korumak adına değil, ama kendisini İslami bir üslup içinde tanımlayan alternatif, yerli bir modernite arayışı bağlamında savunduğu yolundaki görüştür (Göle, 1996, 2002). Modernleşme paradigmasının baskıcı

etkisi –ister Batı isterse de alternatif modernite kavramları etrafında dönsün— bu açıklamalarda açıkça bellidir.

Tarihin biraz daha farklı okunmasıyla ortaya çıkan alternatif bir anlatı, Türkiye devletinin açıkça beyan edilen seküler misyonu hakkında fazlasıyla şüphe uyandırır. Devletin din karşısında sürekli çelişkili duygular içinde olduğuna dikkat çeker. Örneğin Parla ve Davison “Kemalizm’in sekülerizme değil, daha ziyade, resmi düzeni ve nüfusun büyük çoğunluğunun dini gelenek yorumunu desteklediği ölçüde, taraflı ve sınırlı bir laikliğe bağlı olduğunu” savundular (2004, s. 273). Aslına bakılırsa, halifeliğin kaldırılmasına Diyanet İşleri Başkanlığı adı verilen yeni bir devlet dairesinin oluşturulması eşlik etti. Diyanet İşleri Başkanlığı şimdilerde Savunma Bakanlığı’ndan sonra en büyük ikinci bütçeyi idare ediyor ve yurtdışındaki Türk diasporasına hizmet eden kolları da dahil olmak üzere camileri ve din görevlilerini denetleyen geniş bir bürokratik ağı yönetiyor (Gözaydın, 2009). Bu nedenle, Kemalizm’in İslam kurumlarına ve sembollerine indirdiği darbeler –halifeliğin kaldırılması, İslam hukukunun saf dışı edilmesi, dini mahkemelerin, okulların ve yerel kurumsal mekânların kapatılması, Sufi cemaatlerinin haklarının ellerinden alınması— devleti, etnik ve dinsel çeşitlilik arz eden tüm vatandaşları ile eşit mesafede konumlandıran bir sivil vatandaşlık anlayışına geçişle bir arada düşünülmemeli veya bununla karıştırılmamalıdır. Türk milliyeti ve ulusal aidiyet iddiaları, hiçbir zaman Müslüman ve Sünni olmaktan ayrılmadı; fakat daha sonra göreceğimiz gibi, bunun resmi devlet ideolojisine dahil edilme tarzında zaman içinde önemli dönüşümler meydana geldi. Ulusal aidiyete ilişkin soyağaçları çok zaman dini semboller ve kurumlarla aşırı derecede doldurulduğu için Türkiye bu anlamda katıyen tek örnek değildir (örneğin, Yunanistan ve Sırbistan’daki Ortodoks Kilisesi veya Polonya’daki Katolik Kilisesi örneklerinde de aynı durum geçerlidir). Bu durum kaçınılmaz olarak, tartışmalı temellere dayanan seküler vatandaşlık konusunda hak iddia etmeyi çetrefilli bir hâle getirir.

Türkiye’de bu durum geç Osmanlı dönemindeki sivil vatandaşlığın ilk kıpırtılarının yaşandığı zeminin sorunlu hâli nedeniyle daha da karmaşık bir hâl aldı. Osmanlı Devleti, imparatorluğu kurtarmak amacıyla ve emperyalist güçlerin baskısı altında, gayrimüslim azınlıklara eşit haklar sağlayan 1839 tarihli Tanzimat reformlarına öncülük etti. Bu durum, ümmet mensupları ile gayrimüslimlerin hak ve yetkilerinin birbirinden farklı olmasını şart koşan şeriat kurallarına dayalı Osmanlı Devleti’nin yasal ve felsefi temellerine karşı şiddetli bir saldırı anlamına geliyordu (Karpat, 2001). Bu yaşananlar, imparatorluğun zayıfladığı bir dönemde geriye zehirli bir miras olarak utanç verici bir teslimiyet durumu bıraktı; işte bunun akabinde milliyetçi hareketler iyileşmenin yolunu Sünni Müslüman Türklerin üstünlüğünü onarmada aradılar. Şimdilerde bazı revizyonist tarihçiler mutlakiyet yönetiminden anayasal monarşiye geçişi ve II. Abdülhamid’in 1908’de İttihat ve Terakki Cemiyeti tarafından tahttan

indirilmesini bir Mason komplosunun sonucu olarak sunuyor, bu komplonun mirasçısı kabul edilen seküler cumhuriyet projesini de karalıyorlar. Gerçekten de, eğer sekülerliğin anlamını devlet ve din arasındaki ilişkilerden öteye, kapsayıcı ve çoğulcu bir siyasete işaret eden sivil vatandaşlık kavramlarını içerecek şekilde genişletecek olursak, modern Türk devletinin sekülerlik konusundaki güvenilirliğinin oldukça zayıf olduğu ortaya çıkar. Kısmen bu 'zayıflık' kısmen de cumhuriyet projesinin homojen bir millete ait ortaklık ilkesine yaslandığı gerçeği, şimdi sekülerizm, militarizm ve genel olarak otoriter dürtülerin birbiriyle ilişkili olduğu suçlamalarına yol açıyor.

Türkiye'de seçim demokrasisi 1960, 1971, 1980 askeri darbeleriyle ve daha yakınlarda da 1997'de '28 Şubat Süreci' adı verilen, Milli Güvenlik Konseyi'nin ordu mensuplarının yaptığı darbe tarzında bir müdahaleyle sekteye uğramıştı. 28 Şubat, sivil anayasal otoritenin denetimini neredeyse tümüyle yok sayan bir şekilde, Türk Silahlı Kuvvetleri'nin kamu politikalarına yaptığı etkinin kapsamını daha da genişletti (Cizre ve Çınar, 2003). Genel bir hesap verme eksikliği ve hükümetin sivil denetiminden kaçış sağlayan dokunulmazlık mekanizmalarının varlığı, özellikle Türk ordusu, siyasetçiler, mafya patronları ve güvenlik kurumları arasındaki danışıklı işleri açığa çıkaran bir dizi skandalın ardından bir 'derin devlet' eleştirisine yol açtı.⁴ 2008 yılında başlatılan ve rütbeli ordu mensuplarını, siyasetçileri, gazetecileri ve akademisyenleri hedef alan Ergenekon davası unvanlı kovuşturma dalgası AKP hükümetinin 'derin devlet'i hizaya getirme girişimi olarak yola çıkmıştı. Fakat şimdilerde, bu davanın yozlaşarak —sayısız yargısız tutuklamaya ve iktidar partisinin düşman bellediklerinden intikam almasına yol açan— bir cadı avına dönüştüğü görüşü yaygınlık kazandı. Haziran 2011 seçimleri sırasında AKP, ekonomik refah ve kapsayıcı demokrasi temelli başarılı bir siyasi kampanya yürüttü ve cumhuriyetçi sekülerizmi de otoriterlik ve askeri yönetimle bir tuttu. Örneğin hükümet yanlısı *Zaman* gazetesi 1960 darbesini yeniden değerlendiren bir yazı yayımlayarak o günün Cumhuriyet Halk Partisi'ni (ve onun devamı olan bugünün ana muhalefet partisi CHP'yi) anti-demokratik müdahaleciliğe dahil etti. Bütün bunlar bizi şu sorularla baş başa bırakıyor: 'Derin devlet'e ve Türkiye'de demokratik sorumluluğun yokluğuna dair eleştiriler nasıl, neden ve hangi süreçlerle sekülerizm nosyonunun kendisine karşı toptan bir saldırıya dönüştü? Bunu hakıyla anlamak, ancak Türk devletinin ve toplumunun izlediği sorunlu güzergâh bağlamında mümkün olabilir.

Tarifi Zor Sekülerizm: Aşağıdan Yukarıya mı, Yukarıdan Aşağıya mı?

Sakallıoğlu'nun (1996), Türkiye'de dine yönelik devlet politikalarını belirleyen çifte söylemden bahsediş biçimi oldukça faydalı: Bir yandan İslam ile kamusal siyasi alan arasında katı bir ayırım tesis edilmesi, diğer yandan çok çeşitli yollarla İslami politikaların sisteme

uydurulması ve dahil edilmesi. Bu perspektiften bakınca, İslamlaşmayı sadece sivil toplum hareketliliğinin aşağıdan yukarıya bir tezahürü olarak görmekten ziyade, son 60 yıl boyunca ortaya konan devlet politikalarının bir sonucu olarak kabul etmek mümkün olur. Bu, Erik-Jan Zürcher'in (2010) tarihsel olarak daha geniş değerlendirmesiyle ve birbirini takip eden Osmanlı ve Cumhuriyet rejimlerinin (II. Abdülhamid, Jön Türkler, Kemalistler ve neo-Kemalistler) arasında, din üzerinde denetim sağlama arayışları ve dini araçsallaştırmaları açısından güçlü bir devamlılık olduğu savıyla da uyumludur. Gülalp de (2005) Türkiye'deki sekülerleşmeyi Batılılaşmaya dair bir elit projesi olarak sunar ki bu sekülerleşme, çelişkili bir biçimde, hâlâ Osmanlı İmparatorluğu'ndaki dinin devlet tarafından düzenlenmesi geleneğine dayanmaktadır. Bu süreklilik göz önüne alındığında, 1980'lerin ayrıcalıklı sayılması sadece, Türkiye'nin siyasal iktisadında önemli değişikliklere yol açan ve İslami aktörlerin daha derine yerleşmesi için verimli zemin sağlayacak olan neoliberal reformlar dönemine denk gelmesi ölçüsünde geçerli olabilir.

Tarihçi Feroz Ahmad (1993) 1950'lerde çok partili sisteme geçişten bu yana İslamlaşma süreçlerinin nasıl hız kazandığının tarihsel kaydını tuttu. 1960'lı yıllarda muhafazakâr sağ, sosyalist ve demokratik güçlerin giderek artan etkisi ile paniğe kapıldı ve dini ideolojik bir karşı güç olarak kullanmaya başladı. Soğuk Savaş döneminde, 1962 gibi erken bir tarihte kurulan 'Komünizm ile Mücadele Dernekleri', İslam'ı komünizmin panzehiri olarak yaydılar. Bu eğilim 1960'lar boyunca, özellikle de Suudi fonları Dünya Müslüman Birliği'nin (*Rabitat-ul Alam-ul Islam*) çalışmaları aracılığıyla kullanılabilir hâle geldikten sonra ivme kazandı.

Toprak (1981), 1950'lerde Demokrat Parti ile Nurcu tarikatı (Said Nursi'nin müritleri ve ana eseri olan Risale-i Nur talebeleri) arasındaki bağlantılara işaret etti. Aynı zamanda, Milli Selamet Partisi'nin (MSP), Nakşibendi tarikatı (en önemli Sufi inanç topluluklarından biri), gençlik grupları, bağlantılı bir işçi sendikası, bir parti gazetesi, mesleki örgütlenmelerle organik ilişkileri ve Almanya örgütlenmesi bağlamında 1970'lerdeki kurumsal ağının bir analizini sundu (Toprak, 1984). Burada, seçim mücadelelerinde popülizm dilinin kullanılması veya Soğuk Savaş döneminde anti-komünist bloğa üyeliğin bir işareti olması anlamında İslami aktörlerin ve söylemlerin Türk siyasetine kademeli olarak yerleştirilmesinde hem içsel hem de dışsal faktörler iş başındaydı.

Atatürk tarafından kurulan Cumhuriyet Halk Partisi, 1973 yılında İslamcı Milli Selamet Partisi ile yapılan koalisyonla tekrar iktidara geldiğinde, militan sekularizme olan bağlılığını terk etmiş ve daha esnek bir tutum benimsemişti. Bu durum 1970'li yılların eğitim politikalarına açıkça yansıtıldı. 1972 ile 1973 arasında imam hatip ortaokullarındaki (din görevlisi yetiştiren meslek okulları) öğrenci sayısında çarpıcı bir artış yaşandı; öğrenci sayısı bir yılda beş katına (2.003'ten 10.057'ye) çıktı. 1974 ile 1975 arasındaki bir yıl içinde bu

kurumların sayısı neredeyse iki katına çıktı. Bu artış özellikle 1976 ile 1978 yılları arasında, sadece iki yıl içinde, kayıt yaptıran kız öğrenci sayısının on üç kat artmasıyla (sayı 852'den 11.000'e çıktı) dikkate değerdi. Aynı eğilim, ortaokul sonrasında eğitim veren imam hatip liselerinde de görülebilirdi.⁵

İmam hatip okulları ayrıca, özellikle yoksul sınıflara burs ve yurt yoluyla teşvik sağlayan tarikatlerle bağlantıları vasıtasıyla iyi bir mali destek aldı. Burada nedensellik ilişkisinin yönü, yani arzın mı talebi yoksa talebin mi arzı harekete geçirdiği, açık olmaktan uzaktır. Ayrıca, devlet destekli dini kuruluşların genişleyen altyapıları devlet kadrolarında istihdam edilme açısından olumlu sonuçlar veriyordu. Mezunlar sadece din görevlileri olmadılar, üniversitelerde ve devlet bürokrasisi içinde de çalışma olanağı buldular. Seküler devlet personeli, giderek artan bir oranda, dini bir formasyona ve görünüme sahip bireyleri bünyesine dahil etti ve seküler sistemdeki meslektaşlarıyla rekabet edebilecek bir dini orta sınıf yükseldi; bu kesimde yer alanlar teknik olarak yetkindi ve kendi ağlarına mensup kişilere ayrıcalıklı muamele gösterme olanağına sahiplerdi. Bu nedenle, İslami aktörlerin yükselişlerini büyük oranda, veya öncelikli olarak, toplumun tabanından yükselen dinamiklere borçlu olduklarını ileri sürerken devletin seküler kaldığını iddia etmek, modern tarihin önemli bir kısmı kesilip atılmadığı sürece, işi oldukça basite indirgemektir. Yakın zamanda, Turam (2007) Gülen hareketi⁶ üzerine yaptığı araştırmasında, İslami sivil toplum ile devlet arasında karşıtlığa değil, işbirliğine dayanan bir modelin işlediğini göstermiştir. İktidar partisi hem siyasi toplumda hem de ekonomide giderek daha fazla söz sahibi olurken, bu modelin daha fazla yerleşmesi muhtemeldir.

Ayrıca kendimize şunu da hatırlatmamız gerekir ki, bu gelişmelere önyak olanlar ille de İslami partiler değildir; çeşitli merkez sağ parti üyeleri de nüfuz sahibi tarikat liderleri (dini cemaatlerin başları) ile himayeye dayalı ilişkiler içerisine girmişler, siyasi destek için bu liderlere bel bağlamışlardır (Ayata, 1996). Heper (1997), işi anayasal ve yasal düzeylerde sekülerleşme karşıtlığına yönelik daha radikal taleplere vardırılmadan vicdan özgürlüğünün genişletilmesine razı oldukları sürece, dini cemaat (Nakşibendi ve Nurcu gibi) liderleri ile seküler siyasi partiler arasında bir uzlaşma olduğuna işaret etti. Böylece, dini aktörler himayeye dayalı seçim siyasetinin içine tartışmasız bir şekilde yerleştiler.

Yine de, 1980 askeri darbesiyle birlikte önemli bir dönüm noktası yaşandı: Milli Güvenlik Konseyi –o zamanki Genelkurmay Başkanı Kenan Evren başkanlığında– tüm siyasi partileri feshetti, özerk meslek örgütlerini bakanlıklara bağladı, işçi sendikalarını lağvetti ve temel ideolojik endoktrinasyon kurumları üzerinde denetim sağlamaya girişti, YÖK (Yükseköğretim Kurulu) öncesinde özerk olan üniversiteler üzerinde merkezi denetim kurdu, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu benzer birçok enstitü için bir çatı kuruluşu hâline geldi ve 1982

Anayasası ile cumhurbaşkanlığı yetkilerini genişletti. Kısacası Türk ordusunun siyasi hayat üzerindeki vesayeti, o zamana kadar olmadığı ölçüde yasal güvence altına alındı.

Devletin askeri elit tarafından kendi çıkarları korunarak yeniden yapılanması, duruma uygun bir devlet ideolojisi gerekliliğini doğurdu. Siyasi yelpazenin merkez sağı –özellikle (1970 yılında kurulan) Aydınlar Ocağı tarafından desteklenen Türk-İslam Sentezi (TİS) savunucuları– ile ittifak hâlinde olan askeri liderler, askeri gücün sağlamlaştırılması için kamuoyu rızası imal etmeye çalıştılar.⁷ Türk milli kültürüne karşı en büyük tehdit olarak, her ikisi de emperyalizmin araçları olarak görülen komünizm ve Batı sekülarizmi sunuldu. TİS savunucuları pozisyonlarını meşrulaştırmak için Atatürk'ün İslam'a yönelik tavrını yeniden tanımladılar ve Atatürk'ün zorunlu din eğitimi onayladığını ancak pratik nedenlerden ötürü kendi zamanında bunu hayata geçiremediğini iddia ettiler. 1983 tarihli Devlet Planlama Teşkilatı belgelerinden biri, Aydınlar Ocağı'nın yardımlarıyla hazırlanan *Milli Kültür Özel İhtisas Komisyonu Raporu*, Türk kültürünün üç ayağını aile, cami ve ordu olarak belirlemiştir. Böylece, sekülarizmden din-temelli milliyetçiliğe resmi bir geçiş yapıldı.

Ayrıca belirtilmesi gerekir ki, 1970'lerin ortalarından itibaren gerçekleşen petrol gelirlerindeki patlamadan önce, iktidar elitlerinin Basra Körfezi'nin muhafazakâr petrol zengini ülkelerinin duyarlılıklarına hitap etmek için daha az motivasyonu vardı. Hem askeri rejim hem de ardından gelen 1980'lerin Anavatan Partisi (ANAP) hükümetleri, bu geniş İslami bağlantıları kayda değer anlamda kullandılar.⁸ Büyük ölçüde 'seküler' ordu tarafından kaleme alınan 1982 Anayasası ile ilk ve orta dereceli okullarda din eğitiminin zorunlu hâle getirilmesi, askeri rejim yönetiminde gerçekleşti. Ordunun üç yıllık görev süresi boyunca hem imam hatip liselerinde hem de Diyanet İşleri Başkanlığı kadrolarında (1979 yılında 50.765 olan personel sayısı 1989 yılında 84.712'ye çıktı) artış görüldü. Aynı durum daha alt sınıflar için yürütülen Kuran kursları için de geçerli oldu (1980 darbesi öncesi 2.610 olan sayı 1989 da 4.715'e yükseldi).

Kaplan (2002) seküler çizgideki okul müfredatlarını incelediğinde milli eğitim sisteminde çok bariz bir yön değiştirme olduğunu kaydetti. Erken cumhuriyet dönemi eğitimi; cumhuriyeti –öğrencilere bir 'devrim'le yıkıldığı öğretilen– Osmanlı *eski rejiminden* uzaklaştırmışken, Osmanlı-İslam mirası meselesine kademeli bir geri dönüş yaşandı; bu da İslami değerlerin milletin siyasi kültürüyle kaynaştırılmasının savunulmasına kadar vardı. Ordu, 1970'lerde Türkiye'yi saran huzursuzluktan militan solu sorumlu tuttuğu için inanç, ülkeyi (özellikle de Doğu'daki huzursuz Kürt nüfusu) tekrar birleştirebilecek yeni silah olacaktı. 'Asker-millet' olarak tanımlanan Türklerin kültürel özü, inancın savunucuları olmak ile kaynaştı. Kutsal savaşın (gaza) devlet eğitimcileri tarafından bu şekilde şifaya kavuşturulması, orduya bağlılığı dini bir görev olarak tasvir etti. Bu yapılırken, Atatürk

tarafından yönetilen ve İslam'ın bir zaferi olarak tasvir edilen Türk Ulusal Kurtuluş Savaşı aracılığıyla Türklerin İslam savaşçıları olarak üstünlüğü vurgulandı.

Alev Çınar (2001) konuya isabetli bir şekilde yaklaşan makalesinde, Refah Partisi'ndeki İslamcıların düzenledikleri farklı anma etkinliklerinin —örneğin Osmanlı'nın 1453 yılındaki İstanbul fethinin canlandırılması ve 29 Mayıs'ın milli bayram olarak düzenlenmesi— İslamcıların resmi milliyetçiliğe itirazlarının bir yansıması olduğunu gösterdi. Bu etkinliklerde Osmanlı-İslam medeniyetini Türk ulusal kimliğinin gerçek kaynağı olarak sunuyorlardı. Bu kutlamalar, aynı stadyumda topluca yapılacak ibadet için namaz vaktinde kesilirdi, böylece ibadet etme eylemi bir kimlik performansına dönüşürdü. Burada vurgulanması gereken şey, 1980 darbesi sonrasında milliyetçi ideolojinin vücut bulduğu en yeni hâlin, resmi ideolojinin tutarsızlığını bertaraf ederek ve kesinlikle Osmanlı-İslam medeniyetini Türk milli kimliğinin çekirdeğine yerleştirerek, böylesi bir sona davet çıkardığıdır.

Askeri yönetimdeki seküler devletin kurumsal olarak 'altının oyulması'na paralel bir sekülerliğin 'kutsallaştırılması' süreci —hatta 'tamamen dönüştürülmesi' de— söz konusuydu. Atatürk figürü, halk arasında emsalsiz bir törensel saygı nesnesi oldu. 1983 yılında izlediğim bir televizyon yayınının beni çarptığını hatırlıyorum: Atatürk'ün bir taşra kasabasını ilk ziyaretinin anısına düzenlenen bir geçit töreninde, Atatürk'ün büstü, tren istasyonundan başlayarak kasabanın sokakları boyunca vatandaşların omuzlarında taşınıyordu; bu tören, Meryem Ana için yapılan alayları anımsatan bir tarza sahipti. Aynı dönemde, bir taşra kasabasında saha çalışması yürüten Tapper ve Tapper (1991), her ne kadar milliyetçi doktrine göre dini değerlerin yerini seküler değerler almışsa da, gerçekte, cumhuriyetçilik ile İslam'ın tek bir ideolojiye ait ifadeler olduğuna işaret ederler. İronik olarak, bu birleşmenin kesinleşmesini sağlayan ordu olmuştur. Navaro-Yashin (2002) Türkiye'de sekülerizmin ordu tarafından kullanılan devlet iktidarının söylemine dönüştüğünü, daha doğrusu devletin kendisi hakkında tercih ettiği anlatı olduğunu öne sürer. 1990'larda sekülerizm, ordu ve üst düzey bürokratik elitler tarafından gerçekleştirilen siyasi gözetimin kısıtlanmadan sürdürülmesi için oluşturulan, hafifçe gizlenmiş bir formül hâline gelmişti.

Ancak, Esra Özyürek'in (2006) belirttiği gibi, 1990'ların ortalarına gelindiğinde, sadece ordunun yüksek rütbelilerinin değil, Kemalist vatandaşların da cumhuriyetçi devletle ilişkili simgeleri, pratikleri ve duygusal bağları devletin geleneksel ve kamusal sınırlarının dışına taşınmasına olanak veren, seküler imgeleri özelleştiren bir sivil toplum hareketi de mevcuttu. Bir yığın Atatürk biyografisi ve filmi, önderin de bir insan olduğuna ve hataları olabileceğine yapılan vurgu, bu tarihsel âna damgasını vuruyordu. Ancak, Özyürek Kemalist modernleşme projesi hatırasını kamusal alandan —nesne ve imgelerin herkese ait olduğu, dolayısıyla bir

kimseye ait olmadığı alandan— duygusal, kişisel, yerel ve sivil alanlara taşımayı, bu hatırayı İslamcıların, Kürt milliyetçilerinin ve Avrupa Birliği yetkililerinin yakın dönemdeki saldırılarından korumaya yönelik tamamıyla savunmacı ve tepkisel bir hamle olarak değerlendirir.

Ancak bu hassas analiz 1990'ların ahlaki kaygılarına dair akla yakın açıklamalarının tümünü etraflıca incelemeyemez. 1970'lerin sonlarıyla 80'lerin başlarında arada bir gördüğüm erkek bir arkadaşımın bir karşılaşmam sayesinde alternatif olasılıklar gözüme ilişmişti. O zamanlar arkadaşım 'sıradan dindarlık' olarak adlandırılabilir şeyin tüm işaretlerini sergiliyordu; birçok kişinin kendisini, en azından kendi zihninde, 'yeterince iyi' Müslüman olarak tanımlamasına izin veren bir eklektik karışım. Cuma namazına gitmekten zevk alır, Ramazan ayı boyunca hep oruç tutardı. Aynı zamanda, hafta sonları bir içki ile rahatlamaya karşı değildi ve İstanbul orta sınıfının hetero-sosyal hayatının içinde rahatlıkla yaşıyordu. (Türkiye'de düzenli olarak yapılan kamuoyu anketlerinden biriyle karşı karşıya gelseydi hiç şüphem yok ki kendisini Müslüman olarak tanımlardı).

1990'larda onu tekrar gördüğümde seküler Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucusu Atatürk'ün rozetini yakasında taşıyordu. 1994'te İstanbul belediye seçimlerini kazanan İslamcı Refah Partisi'nin seçim başarılarının halkın bazı kesimleri arasında ahlaki paniğe neden olduğu dönemde bu rozetler seküler sadakatin sembolü hâline gelmişti. Kendisine bu bariz seküler cumhuriyetçi aidiyeti sergilemesine neyin yol açtığını sorduğumda "kimse bana içip içemeyeceğimi ve nerede içebileceğimi söyleyemez" diye cevap verdi.

Âdeta onun kuşkularını haklı çıkarırcasına, yeni belediye başkanının ilk icraatından biri, İstanbul'un merkezinde meyhaneleriyle ünlü bir bölgedeki cadde ve kaldırımlara konulan masaların kaldırılması oldu. Restoran sahiplerinden, içerisinin görünmemesini sağlamak için camlarına kalın perdeler çekmeleri istendi. Refah Partisi bu durumu popülist gerekçelerle savunuyor, dışarıda yemek yemeyi maddi açıdan kaldıramayan yayalar için caddelerin daha erişilebilir hâle getirildiğini iddia ediyordu. Bu tabii ki çeşitli protestolara neden oldu; sokakta oturma eylemi düzenleyen bir grup insan, masaları dışarı taşıyarak herkesin gözü önünde bira ve rakı içti. Şüphesiz, geleneksel olarak taverna ve meyhaneleriyle tanınmış bir bölgede, kamusal alan kullanımının kısıtlanması teşebbüsünü protesto ediyorlardı. Nitekim, ağırlıklı olarak da erkek vatandaşlardan oluşan bu kesimi harekete geçiren şey ilerici cumhuriyetçiliğin yüce idealleri değil, gündelik yaşamlarını ve boş zamanlarını belirleyen alışkanlıkları ve pratikleriydi. Asıl endişeleri, Refah Partisi'nin ne ölçüde erkek kardeşlerinin (ve kız kardeşlerinin) bekçilerine dönüşeceği gibi görünüyordu.

İçme alışkanlıklarına müdahale edildiği için böyle davranan erkeklerin, kadınların örtünmesi konusunda da aynı derecede güçlü hislere kapılmış olup olmadıklarını bilme şansımız yok; bazıları böyle hissetmiş ve bazıları da hissetmemiş olabilir. Eylemlerini açıkça şekilde ifade edilmiş bazı ideolojik tutumlarının harekete geçirdiğini varsaymak için herhangi bir sebep yok. Bundan ziyade, yerine daha iyi bir terim bulmak istediğim amorf bir tutum olan ‘sokağın sekülerizmi’ iş başında olmuş olabilir. Bu nedenle, makalenin giriş paragraflarında bahsettiğim gündelik mücadeleler, nasıl tanımlanırsa tanımlansın, Kemalist nostaljiyle değil, vatandaşların hayatlarını idame ettirmek için tercih ettikleri yolu belirleme özgürlüğü ile ilgili olarak algılanan ihlallerle ilgilidir.

Alkol tüketimi meselesi, 2011 yılının Şubat ayında hükümet yeni bir yasa ile yirmi dört yaşın altındakilere alkol satışını (Türkiye’de reşit olma ve oy kullanma yaşı 18’dir) ve gençlerin bulunabileceği kamusal alanlarda alkol tüketimini yasaklamaya çalıştığında tekrar gündeme geldi. Yasanın kendisinden çok daha kayda değer olan, bu tedbirleri savunmak için öne sürülen argümanlardı. Bu argümanlar, tamamen halk sağlığı kaygıları ve ‘gençlerin kötü alışkanlıklardan korunması’ etrafında dönüyor, alkolle ilgili İslami yasaklara değinilmekten titizlikle kaçınılıyordu.⁹ Bir hükümet sözcüsü, bunun aslında başlı başına alkol tüketimi yaşağı olmadığı yönünde bir açıklama bile yaptı. Aynı derecede önemli olan bir diğer konu da, birçok kamu kesimi ile medya, bu tedbirlerin kamu ahlakını kontrol etmeye yönelik bir çaba olduğunu sezerek, görünüş itibarıyla güvence vermek için yapılan bu resmi açıklamaları ciddiye almadı. Bu tarz uygulamaların kanunları uygulama konusunda çok istekli olan kolluk kuvvetlerini para cezası kesme ve genel olarak da dükkân ve restoran sahiplerini taciz etme konusunda güçlendireceği yönünde bir rahatsızlık oluştu. Daha kötüsü, kasıtsız da olsa, İstanbul’un popüler bölgelerinden biri olan Tophane’de 2010 yılının Eylül ayında yaşanan benzer olayların tekrarlanması için verimli bir zemin sağlayabilirdi. Adı geçen olayda, bir sanat galerisinin açılışı sonrasında katıldıkları (kaldırımlara taşan) içkili bir partide insanlar bir grup mahallelinin saldırısına uğramıştı. Liberal medya yorumcuları olayı analiz ederken dinsel fanatizme dair herhangi bir imada bulunmaktan özellikle kaçındılar, onun yerine kendi hayat tarzlarına yabancı barlar ve galeriler tarafından işgal edilen muhafazakâr mahallenin sakinlerinin kızgınlığından bahsettiler, hatta analizlerine bir parça da sınıf nefretini eklediler. Bununla birlikte pek çoklarının aklında kalan örtük mesaj, mağdurlar kısmen kabahatli olduğu için (yanlış yerde yanlış şeyi yaptıkları için) faillere yumuşak davranılacığıydı. 1990’lardan günümüze, gelenek ve kurallara riayet etme derecesi yeni bir muhafazakârlık ile birlikte yükselmeye başlamış görünmektedir; bunun aleyhinde konuşanlar ise tastamam bağınaz Kemalist ideolog olarak damgalanmadıkları zamanlarda bile ortalığı telaşa vermekle ve sekülerci histeriye kapılmakla suçlanmaktadır. Böylece, ‘seküler’ terimi, darbeci veya otoriter eğilimler gibi daha sinsî düşünceleri ima etmediğinde,

alay etmek için kullanılan bir terim olarak daha yeni bir anlam katmanını bünyesine ekledi. Türkiye’de demokrasiye ilişkin ihtimaller üzerine, daha önce de bahsettiğim gibi, genel olarak olumlu değerlendirmeleri olan Sami Zubaida (2011b), bu yeni gelişmeleri, çoğulculuk ve demokrasiyle ilgili umutları tehlikeye atan çoğunlukçu otoriterlik ile bağdaştırır. Daha fazla aydınlatılması gereken son bir soru da, otoriterlik ile sekülerliği aynı kefeye koyan bu yeni ‘sağduyu’nun nasıl kök saldı ve ekonomik ve sosyolojik dayanaklarının neler olduğudur.

Neoliberalizm ile İslamcılığın Evliliği: 1980’ler Sonrası Siyasal İktisat

Cihan Tuğal, yüksek kavrayış gücü içeren *Pasif Devrim* (2009) adlı kitabında 1980’lerden itibaren dine sıklıkla başvurulmasının, karşı-hegemonik amaçlara sahip olanların daha fazla güven içinde din adına konuşması için elverişli bir kültürel ortam yarattığına işaret etti. Jenny White (2002) da İslamcı sivil faaliyetlerin yayılmasının zeminini hazırlayan ve İslam’ın kamusal olarak ifade edilmesini teşvik edenin ironik bir biçimde Kemalist ordu olduğunu belirtmişti. Ordu da sol eğilimli örgütleri ezerek, alanı, ekonomik ve sosyal adalet mesajlarını üstlenebilecek İslamcılar gibi diğer aktörlere açmıştı.

Ancak Türkiye’nin siyasal iktisadını derinden değiştiren sayısız gelişmenin neden olduğu yükselmeyi tek başına bu durum sağlayamazdı. 1980’ler, birkaç araştırmacının etkilerini isabetli bir şekilde analiz ettiği üzere, neoliberal yapısal uyum politikaları dönemine denk geldi (Buğra, 1998; Öniş, 1997, 2004). Şimdiye kadar, Türkiye’deki seküler büyük iş camiasının gelişiminin anahtarı devlet himayesi olurken, dini açıdan muhafazakâr küçük girişimciler, bu ağlara dahil olmalarını sağlayacak sosyal sermayeden ve siyasal bağlantılardan yoksundu. Bu durum İslami girişimciliğin ve İslami sermayenin yaygınlaşmasıyla değişime uğrayacaktı. Devlet öncülüğündeki kalkınmadan ihracata yönelik piyasa ekonomisine geçiş, kendi örgütlerini ve temsiliyet biçimlerini geliştiren orta ölçekli taşra işletmelerinin gelişimine elverişli bir ortam sağladı. İslami bankaların (hem Körfez hem de Türk sermayeli) büyümesi, İslami ekonomik aktörlerin desteklenmesinde çok önemli bir rol oynadı. Girişimcilerin Ortadoğu ülkelerindeki inşaat, petrol ticareti ve taşımacılık alanlarındaki ekonomik faaliyetlerini genişletmelerine yardımcı oldu. Dini ağlar, özellikle Almanya’da ve diğer Avrupa ülkelerinde çalışan Türk işçilerinin tasarruflarına akışkanlık kazandırarak yatırımcılara finansman sağlamak için yenilikçi ve etkili yollar buldu. 1980 ve 1990’lı yıllarda ortaya çıkan bazı İslami holding firmaları yüz binlerce dindar göçmen işçinin tasarruflarına akışkanlık kazandırdı. Ortak ideoloji ve karşılıklı güven ilişkileri, bu ulusötesi ağların ve şirketlerin kurulması için önem taşıyordu. Ancak, şirket iflaslarının sonrasında pek çok küçük yatırımcının elinde hiçbir şey kalmamış, bu durumu bir sonuca varmayan davalar izlemişti (Özcan ve Çokgezen, 2003).

Eğer ordu, neoliberal dönüşümün çalkantısı ve daha radikal akımlar karşısında Türk-İslam Sentezinin halkta başışıklık etkisi yaratacağını tahmin etmiş olsaydı, aynı dönüşümlerin serbest bırakacağı enerjiye ve alternatif teşkilat ve tedarik biçimlerine bel bağlamazdı. Ancak, baştaki İslamcı parti, ekonomiyi neoliberal doğrultuda yönetme görevine uygun değildi. Gerçekten de, Refah Partisi'nin popüler cazibesi tam da katılımcıların kalpsiz kapitalist piyasaların yarattıkları eşitsizliklerden koruyacak bir İslami düzen sözünde yatıyordu. Kaldı ki, parti tutarlı bir pozisyondan da yoksundu. Tuğal (2009) İslami enternasyonalizmin yaptığı bazı ilerlemeleri, (ve de bazı eski Marksist-Leninistlerin İslami hareket içinde soğurulmalarını), fevkalade detaylı bir şekilde açıklar. Netice itibarıyla, totaliter bir İslami vizyon ve bir İslam devleti talep eden daha genç kuşak İslamcılar, –ılımlılaştırma ve Sufi şeyhleriyle diyalog kurma ile 'Adil Düzen' sloganı etrafında iyi tanımlanmamış bir yeniden bölüşümü gündeme getiren radikalleşme arasında gidip gelmekte olan- Refah Partisi'nin daha gelenekçi kadrolarıyla birlikte barındırılmak zorundaydılar.

İçerideki bu gerginlikler, askeri müdahale (veya sözde postmodern darbe) ile 28 Şubat 1997'de sekteye uğratıldı. Ordu kendisini 1980 darbesinde olduğu gibi parlamentonun dağıtılması yerine, koalisyon hükümetine 'öneriler' sunmak ile sınırlandırdı. Fakat, sert tedbirler benimseyerek, Türkiye'nin siyasal İslamcılar ile devlet arasında pazarlıklar ve tavizlere alan tanıyan devlet-İslam ilişkisi modelinden tamamen ayrıldı. Dini lider ve vaiz (imam hatip) yetiştirmek üzere düzenlenen ortaöğrenim sistemi rafa kaldırıldı, sekiz yıllık zorunlu eğitim sistemi getirildi, üniversite rektörleri sadık Kemalistler arasından seçildi ve orijinal Kemalist projenin askeriye yorumladığı versiyonuna riayet etmeleri istendi. Ancak, bu mikro-yönetim girişimi (kendini 'politikalar üstü' olarak tanımlayan) ordunun imajı üzerinde kötü bir etki bıraktı. Ordunun İslami tepkiye (irtica) yaptığı göndermeler, önceki zamanlarda başvurduğu komünizmin ve Kürt bölücülüğünün zararları söylemi gibi, hem iktidarı hem de milli bütçedeki büyük payını elde tutmak için kullandığı araçlar olarak görüldü. Askeri yüksek komuta, müdahalesini sekülerizmi koruyarak Türkiye'nin AB'ye tam üyelik kararlılığını sürdürmesine yardım ettiğini söyleyerek savundu. Ancak aynı esnada AB üyeliği için önkoşul olarak konulan demokratik reformlara içerliyor, bu reformların irtica ve bölücü terörle uğraşan bir devlet için çok yüksek bir bedel olduğunu düşünüyordu (Cizre ve Çınar, 2003).

28 Şubat müdahalesi, Refah Partisi kadroları arasında yeniden bir durum değerlendirmesi yapmayı gerekli kıldı; daha reformist olan üyeler Adalet ve Kalkınma Partisi'nin (AKP) kuruluşu için ana partiden ayrıldılar. Tuğal (2009) AKP'nin yükselişini sabık İslamcı radikalleri neoliberalizmin, sekülerizmin ve Batı etkisinin içine devşiren uzun bir pasif devrim (Gramsci'nin dediği anlamda) sürecinin sonundaki doruk noktası olarak yorumlar. Nitekim AKP, içinden çıktığı çevrelerle önemli noktalarda yollarını ayırdı; en dikkat çeken

ayrılıklar da AKP'nin Avrupa Birliği'ne uyum reformları konusundaki güçlü kararlılığı ve AB üyeliği noktasında oldu. Bu durum, 1992 yılında İstanbul Belediye Başkanı iken (Refah Partisi söylemleriyle tutarlı bir şekilde) AB'yi bir 'Hıristiyan Kulübü' olarak nitelendiren Erdoğan açısından çarpıcı bir geri dönüşü. Böylesi coşkulu bir AB yanlısı tutumun, AB üyeliğinin 28 Şubat sürecinin sonucunda daralan siyasi, ekonomik ve kültürel alanlarda genişlemeye imkân sağlayacak ve özellikle orduyu daha etkisiz hâle getirecek olması ile ilgili olduğu aşikâr. AB demokratikleşme reformları Türkiye'nin iç meselelerine müdahale olarak yorumlanmak şöyle dursun (bu süreçte kaybedecek çok şeyi olan seçkin kesimler hariç), nihayet siyaset üzerindeki askeri etkiyi ortadan kaldırmak ve İslami aktörlere daha fazla özerklik sağlamak için bir fırsat olarak görüldü.¹⁰ Böylelikle, Avrupa bir 'uygarlık tehdidi' olmaktan çıktı; dini temellere dayanan siyasi ve sosyal taleplerin (ki Tuğal tarafından ustalıkla tanımlandığı gibi bu talepler İslami 'taban cemaatlerini' oluşturmuştu) insan hakları ve çokkültürlülük dilini kullanan demokrasi temelli taleplere dönüşebileceği yeni bir mücadele alanı oldu. Örtünmenin toplum tarafından dayatılan bir dini vecibe olduğuna inananlar bile üniversitelerde örtünme hakkının bireysel bir insan hakkı olduğunu önemli ölçüde dile getirdiler. Bağlamına göre farklı şekiller alan bu dönüşüm başka değişimlere ve yenilenen düzenlemelere de gebe olabilirdi.

Örnekler vererek, kısaca İslami aktörlerin gücüyle ilgili iki çelişen analizi karşılaştırmak istiyorum. İlk örnekte, Keyman ve Koyuncu (2005), TÜSİAD (Türk Sanayicileri ve İşadamları Derneği) ile MÜSİAD'ı (Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği) karşılaştırır. Bu karşılaştırmaya göre TÜSİAD bireyselliğe ve haklar söylemine öncelik veren liberal bir model sunarken MÜSİAD İslam'ın emek ve sermayeyi birbirine konuşturan temel prensip olduğunu varsayan komüniter toplumsal vizyonu (birbirine rakip çıkarıcı aktörleri değil, ekonomik örgütün hizmet üreten ve dayanışmacı üyeleri) temsil eder. Böylece, yazarlar, küreselleşmenin (ve de serbest ticaret ideolojisinin) kendisini –hem liberal hem de muhafazakâr/cemaatçi- alternatif modernitelere eklemleyebileceğini savunur. Ancak alternatif modernitelerden farklı bir yol olarak söz edilmesi, değişen dış koşullara göre konum alan İslamcı aktörlerin kendilerini tanımlarken kullandıkları önemli konjonktürel ve taktiksel öğeleri farkında olmadan görmezden gelir.

Dilek Yankaya (2009) bir makalesinde Avrupa'ya entegrasyon sürecinde MÜSİAD'ın söylemi içindeki birkaç farklı aşamayı işaret ederek bu dinamikleri gözler önüne serer. MÜSİAD'da 1994-99 yıllarında Refah Partisi'nin söylemleriyle paralel bir şekilde Avrupa'ya karşı katı bir şüphecilik söz konusuysa, 2000 ile 2004 yılları arasında giderek AB yanlısı bir tutum benimsenmişti. İnsan hakları, hukukun üstünlüğü ve çokkültürlülük söylemleri hem AB'yi hem de seküler Türk kamuoyunu dini özgürlükleri artırmak istemenin meşru olduğuna ikna etmek için yaygın olarak kullanılıyordu. Ancak, liberal bireysel haklar söylemi ile İslami

reçeteler birbiriyle pek uyum içinde değildi, özellikle de toplumsal cinsiyet eşitliği alanında çatışmalar vardı.¹¹

2005 yılından itibaren MÜSİAD yeni bir İslami söylemi harekete geçirdi. AB'ye yönelik bu tutum değişikliği, Yankaya'nın belirttiği gibi, dünyayı Batı ve İslam olarak bölen 11 Eylül saldırısı sonrasında değişen uluslararası konjonktür ile mümkün kılındı. İspanya Başbakanı Zapatero tarafından başlatılan uzlaşma çabaları ve Recep Tayyip Erdoğan tarafından da kuruluşu desteklenen, Batı dünyası ile Arap ve Müslüman dünyaları arasında kurulacak bir Medeniyetler İttifakı (AoC), medeniyetleri öncelikle dini terimlerle tarif ediyor, Türkiye'nin AB üyeliğinin önemini de İslami karakterine atıfta bulunarak vurguluyordu. İslami aktörler bundan böyle Türkiye'nin çeşitli bölgesel çatışmalara arabuluculuk yapmasını sağlayacak, Müslümanlık üzerinden tanımlanan bir Türkiye isteyen jeopolitik taleplerden en iyi şekilde yararlanabileceklerdi. Artık MÜSİAD Türkiye'nin AB'ye entegrasyonunu daha önce uzlaşmaya çalıştığı liberal haklar söyleminden bağımsız, kendi tercihlerine göre gerçekleştirmesini isteyebilecekti. Başka bir ifadeyle, MÜSİAD ve diğer İslami aktörler, özel bir Müslüman komüniter vizyonunu teşvik etmek için çokkültürcülük ve alternatif modernite söylemlerine sarılabileceklerdi.

Bu tartışmanın asıl amacı hem jeopolitik hem de iç meselelerin kestirilemeyen durumlarına maruz kalan yerel ve uluslararası aktörler arasındaki işbirliğinin değişken ve farklı ihtimallere açık doğasını tartışmaktı. Müslüman ve demokratik bir Türkiye talebi, Türk Modeli'nin Arap dünyasının demokratik dönüşümü için en iyi umut olarak kabul gördüğü Arap Baharı isyanlarından bu yana daha da arttı. Ancak, Sami Zubaida'nın (2011b) da işaret ettiği gibi İslam ile demokrasi arasındaki bağlantı sadece Türkiye'nin kurumsal tarihine özgü bir bağlantı değil, aynı zamanda sonucu belli olmayan, dönüşmekte olan bir ilişkiydi. Dikkat edilmesi gereken husus Arap dünyası ile olan ilişkilerin her iki yönde de gerçekleştiğidir; giderek artan sayıdaki halef rejim İslami parti ve politikaların cazibesine kapılırken, bu yeni siyasal düzlemde nüfuz kullanabilen Türk aktörlerin avantaj kazanması da muhtemel. Sonuncu ama aynı derecede önemli olan bir başka nokta da, 2002 ve 2005 yılları arasında geniş bir sivil toplum ve iş dünyası desteğiyle önemli reformlara öncü olan Avrupa Birliği üyeliğine ilişkin önkoşulların ülkeyi demokratikleştirme potansiyellerinin artık önem ve aciliyetlerini yitirmiş olduğu. 2002'den itibaren Türkiye ekonomisi iki kat büyüdü ve OECD ülkeleri dışındaki ülkelerle yapılan ticaretin hacmi şu anda derin bir krizin eşliğinde olan Avrupa ülkeleri ile yapılan ticaret hacmini yakaladı. Türkiye'nin üyeliğinin anahtarını elinde bulunduran Avrupalı aktörlerin bu üyeliğe ilişkin sistematik bir direnç göstermeleri ve Türkiye'nin kendi içinde bir yönelim değişikliğine gitmesi, iç ve dış politikada önemli sonuçlar doğuracak yeni bir dinamik yarattı. Süregelen halk desteğinden kuvvet alan iktidarın cazibesi, zayıf ve parçalanmış muhalefet ve taşkın jeopolitik vizyon, Türkiye'yi çok

partili bir demokrasi olarak çevredeki otoriter rejimlerden şimdiye kadar ayıran kuvvetler ayrılığı ilkesinin ortadan kaldırılması yönünde bir eğilime neden olabilir.

Sonuç

Sami Zubaida'nın İslam'ı kendine ait belirli sosyo-tarihsel bağlamlar içinde analiz etmedeki ufuk açıcı katkılarının ışığında, Türkiye'de sekülerizmi hem kendine mahsus yörüngesi içinde, hem de süregiden bir değişim ve siyasi mücadele süreci bağlamında ele almaya çalıştım. Türkiye'de sekülarist elitlerin ve seküler devlet ideolojisinin hegemonyası olduğu varsayımına dayanılarak, Türkiye'de İslami söylem rutin olarak karşı-hegemonik olarak sunulmuş, İslamcı elitler de karşı-elitler olarak resmedilmiştir. AKP hükümetlerinin on yıllık yönetiminin ardından dahi hükümet partisi kendisini demokrasi karşısında tehdit oluşturan yerleşik bir seküler elit kesime karşı mücadele eden, ablukaya alınmış bir parti olarak sunabilmektedir. Bu makalede, daha titiz bir tarihsel ve sosyolojik inceleme yapıldığında söz konusu kurgunun ayakta kalamayacağını göstermiş olduğumu ümit ediyorum. Sekülerizm ve İslam mecazlarının zaman içinde farklı noktalarda çeşitli devlet, sivil toplum ve piyasa aktörleri tarafından iktidar mücadelelerini gizlemek, meşruiyet aramak ve yönetimi haklaştırmak amacıyla stratejik olarak kullanıldığını savundum.

Türkiye'deki sekülerizmin kökenindeki müphemlik, İslam'ın devlet işlerinden ayrıştırılmasına ve kamusal yaşamın sekülerleştirilmesine karşın, milli aidiyet iddialarının Türk ve Sünni olmakla iç içe geçmesinden kaynaklanmaktadır. Devleti etnik ve dini çeşitlilik arz eden tüm vatandaşlarıyla eşit mesafede konumlandırılan bir sivil vatandaşlık anlayışı, homojen bir millete ait ortaklık ilkesiyle gölgelenmişti. Ardından, yerel ve uluslararası şartların etkisiyle, İslam'ın uzun vadede resmi devlet ideolojisine ve daha genel anlamda siyasete yeniden yerleştirilmesi, otoriter bir seküler elit kesim ile bastırılmış bir Müslüman toplum ikiliğine dayalı ana anlatı tarafından analitik olarak görünmez kılındı. Demokratikleşme ile İslamlaşmanın eşitlenmesi (ki böylece kamusal yaşamda dinin rolünün genişletilmesi meşru hak iddiasında bulunabilmenin ayrıcalıklı zemini hâline gelir), şimdilerde alternatif tanınma ve hak mücadelelerini marjinalleştirmek, şeytanlaştırmak veya gayrimeşru ilan etmek için kullanılabilecek yeni bir ortak aklın bir parçasını oluşturuyor.

Seküler-İslami kutuplaşması, tüm metin boyunca gösterdiğim gibi bu mecazları gündelik hayatlarında aktif olarak kullanan tüm vatandaşlar için duygu yüklü, harekete geçirici potansiyelini kaybetmiş değil. Fakat aynı şekilde, nasıl ki devlet seçkinlerinin ve özellikle askeri kurumun sekülerizm hakkındaki iddiaları şiddetli kinizme yol açıyorsa, İslami aktörlerin çoğulculuk ve kapsayıcı demokrasi beyanları da şimdilerde dar görüşlü ve otoriter eğilimler karşısında inandırıcılığını yitiriyor. 'Seküler' ve 'İslami' terimleri zaman içerisinde,

kendi hegemonya ve iktidarlarını pekiştirme arayışlarında çatışan siyasi aktörler tarafından seferber edilen boş gösterenlere ve mecazlara dönüşmüşlerdir.

KAYNAKÇA

- Ahmad, F. (1993). *The Making of Modern Turkey*. London and New York: Routledge.
- Ayata, S. (1996). "Patronage, Party, and State: The Politicisation of Islam in Turkey." *Middle East Journal*, 50(1), 40-56.
- Buğra, A. (1998). "Class, Culture, and State: An Analysis of Interest Representation by Two Turkish Business Associations." *International Journal of Middle East Studies*, 30(4), 521-39.
- Çınar, A. (2001). "National History as a Contested Site: The Conquest of Istanbul and Islamist Negotiations of the Nation." *Comparative Studies in Society and History*, 43(2), 364-91.
- Cizre, U. ve Çınar, M. (2003) "Turkey 2002: Kemalism, Islamism and Politics in the Light of the February 28 Process." *The South Atlantic Quarterly*, 102(23), 309-32.
- Esmer, Y. (1999). *Devrim, Evrim, Statüko: Türkiye’de Sosyal, Siyasal, Ekonomik Değerler*. İstanbul: TESEV.
- Göle, N. (1996). *The Forbidden Modern: Veiling and Civilization*. Ann Arbor, MI: Michigan University Press.
- Göle, N. (1997). "Secularism and Islamism in Turkey: The Making of Elites and Counter-Elites." *Middle East Journal*, 51(1), 46-58.
- Göle, N. (2002). "Islam in Public: New Visibilities and New Imaginaries." *Public Culture*, 14(1), 173-90.
- Gözaydın, I. (2009). *Diyanet: Türkiye Cumhuriyetinde Dinin Tanzimi*. İstanbul: İletişim.
- The Guardian*. (2011). "Turkey’s Top Military Chiefs ‘Resign’ over Divisions with Government." 29 Temmuz. <http://www.guardian.co.uk/world/2011/jul/29/turkey-military-chiefs-resign>.
- Gülalp, H. (2005). "Enlightenment by Fiat: Secularization and Democracy in Turkey." *Middle East Studies*, 41(3), 351-72.
- Heper, M. (1997). "Islam and Democracy in Turkey: Toward a Reconciliation?" *Middle East Journal*, 51(1), 32-45
- Kandiyoti, D. (2002). "Introduction: Reading the Fragments." *Fragments of Culture: The Everyday of Modern Turkey* içinde. Der. D. Kandiyoti ve A. Saktanber. London: I. B. Tauris.
- Kandiyoti, D. (2011). "A Tangled Web: The Politics of Gender in Turkey." *Open Democracy*, 5 Ocak 2011. <http://www.opendemocracy.net/5050/deniz-kandiyoti/tangled-web-politics-of-gender-in-turkey>.
- Kaplan, S. (2002). "Din-u-Devlet All over Again? The Politics of Military Secularism and Religious Militarism in Turkey following the 1980 Coup." *International Journal Middle East Studies*, 34(1), 113-27.
- Karpat, K. (2001). *The Politicization of Islam: Reconstructing Identity, State, Faith, and Community in the Late Ottoman State*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Keyman, E. F. ve Koyuncu, B. (2005). "Globalisation, Alternative Modernities and the Political Economy of Turkey." *Review of International Political Economy*, 12(1), 105-28.
- Kuru, A. (2009). *Secularism and State Policies toward Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Mardin, Ş. (1972), "Centre-Periphery Relations: A Key to Turkish Politics." *Daedalus*, Kış, 169-90.
- Navaro-Yashin, Y. (2002). *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- The New York Times*. (2011). "Turkey's Top Military Officers Resign." 30 Temmuz. http://topics.nytimes.com/top/reference/timestopics/people/t/sabrina_tavernise/index.html?inline=nyt-per
- Öniş, Z. (1997). "The Political Economy of Islamic Resurgence in Turkey: The Rise of the Welfare Party in Perspective." *Third World Quarterly*, 18(4), 734-66.
- Öniş, Z. (2004). "Turgut Özal and His Economic Legacy: Turkish Neo-Liberalism in Critical Perspective." *Middle Eastern Studies*, 40(4), 113-34.
- Özcan, G. B. ve Çokgezen, M. (2003). "Limits to Alternative Forms of Capitalization: The Case of Anatolian Holding Companies." *World Development*, 31(12), 2061-84.
- Özyürek, E. (2006). *Nostalgia for the Modern: State Secularism and Everyday Politics in Turkey* (s. 56-83). Durham, NC, and London: Duke University Press.
- Parla, T. ve Davison, A. (2004). *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey: Progress or Order?* Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Tapper, R. ve Tapper, N. (1991). "Religion, Education and Continuity in a Provincial Town." *Islam in Modern Turkey* içinde. Der. R. Tapper, 56-83. London: I. B. Tauris.
- Toprak, B. (1981). *Islam and Political Development in Turkey*. Leiden: Brill.
- Toprak, B. (1984). "Politicization of Islam in a Secular State: The National Salvation Party in Turkey." *From Nationalism to Revolutionary Islam* içinde. Der. S. Arjomand, 119-33. London: Macmillan.
- Tuğal, C. (2009). *Passive Revolution: Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Turam, B. (2007). *Between Islam and the State: The Politics of Engagement*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Sakallıoğlu, U. C. (1996). "Parameters and Strategies of Islam-State Interaction in Republican Turkey." *International Journal of Middle East Studies*, 28(2), 231-25.
- UNDP (2008). *Human Development Report: Youth in Turkey*. http://www.undp.org.tr/publicationsdocuments/NHDR_en.pdf.
- White, J. B. (2002). *Islamist Mobilization in Turkey: A Study in Vernacular Politics*. Seattle, WA: University of Washington Press.
- Yankaya, D. (2009). "The Europeanization of MÜSİAD: Political Opportunism, Economic Europeanization, Islamic Euroscepticism." *European Journal of Turkish Studies*, 9, 2-17.
- Yavuz, H. (2000). "Cleansing Islam from the Public Sphere." *Journal of International Affairs*, 54(1), 21-42.
- Yavuz, H. (2005). *Islamic Political Identity in Turkey*. Oxford: Oxford University Press.
- Zubaida, S. (2000). "Trajectories of Political Islam: Egypt, Iran and Turkey." *The Political Quarterly*, 71(1), 60-78.
- Zubaida, S. (2001). "Islam and the Politics of Community and Citizenship." *Middle East Report*, 221, 20-7.
- Zubaida, S. (2011a). *Beyond Islam: A New Understanding of the Middle East*. London: I. B. Tauris.
- Zubaida, S. (2011b). "Turkey as a Model of Democracy and Islam." *Open Democracy*, 30

Mayıs. <http://www.opendemocracy.net/sami-zu-baida/turkey-as-model-of-democracy-and-islam>.

Zürcher, E.-J. (2010). "The Importance of Being Secular: Islam in the Service of the National and Pre-National State." *Turkey's Engagement with Modernity: Conflict and Change in the Twentieth Century* içinde. Der. C. Kerlake, K. Öktem ve P. Robins, 56-68. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

1 Deniz Kandiyoti (2012) "The travails of the secular: puzzle and paradox in Turkey", *Economy and Society*, 41:4, 513-531. Taylor & Francis Ltd, (<http://www.tandfonline.com>) izniyle yayımlanmıştır.

· Nilgün Ilgıçoğlu'na çeviriye katkılarından dolayı teşekkürler.

² Böyle bir olay 2008 yazında, İstanbul'da Galata Köprüsü'nde balık avlayan 28 yaşında iki çocuk annesine, eteği rüzgârdan havalandığında, bu esnada balık avlayan bir adam tarafından Türk Ceza Kanunu'nun 225. Maddesi'ne dayanarak ahlaksızlık suçlamasıyla dava açıldığında rapor edildi. Mahkeme, suçlamayı onadı ve altı ay hapis cezasına hükmetti, akabinde cezaı beş aya indirdi ve nihayet daha önce mahkûmiyeti olmadığı için ceza kaldırıldı. Bu, köprüde dekolte kıyafetlerle yürüyüş yapan feministlerin şiddetli öfkesine ve protestosuna sebep oldu. Açıkça kamu ahlakı adına kadınları korkutmak için kullanılma potansiyeli taşıyan 225. Madde'nin iptal edilmesi çağrısında bulundular.

³ El emr bil ma'rûf ve'l nehy-i anil münker, iyiyi emret ve kötüyü men et kesin emrine ve İslami olmayan pratikleri ortadan kaldırarak toplumu dönüştürmeye atıfta bulunur.

⁴ Bunlar arasında en önemli olan, bir otomobil kazasının, içine Kürt ayrılıkçılara karşı Doğu'da yürütülen savaşı körükleyen faaliyetlere karışmış askerlerin, siyasi liderlerin, kiralık katillerin ve Kürt aşiret güçlerinin dahil olduğu beklenmedik bir aktörler birleşimini ortaya çıkardığı 1996'daki Susurluk skandalıydı. 2005'teki Şemdinli olayı, bir Kürt kitapçısının, üstlerinin daha fazla şiddet yaratmak/şiddeti kışkırtmak amacıyla verdiği emir üzerine bombalamaya çalışırken suçüstü yakalanan jandarmayı açığa çıkardı.

⁵ Özellikle kayda değer olan, bu artışlardaki toplumsal cinsiyet eşitsizliği. 1986 ile 1996 arasında, imam hatip liselerindeki kadın öğrencilerin oranı %8.1'den %23.7'ye yükseldi ki, erkeklerde aynı dönemdeki artış %18'den %19'aydı. Diğer deyişle, erkek öğrencilerdeki mütevazı %1 oranına kıyasla, kadın öğrencilerde %15 artış söz konusuydu. (İnsani Gelişme Raporu, Türkiye, 2008)

⁶ Gülençiler (Fethullahçılar diye de bilinirler), 1998'den beri ABD'de ikamet eden Nurcu cemaatin kurucusu, kendi de Said-i Nursi'nin müridi olan karizmatik imam Fethullah Gülen'in takipçileridir. Hareketin uluslararası bir okul ağı, kendisine bağlı medya organları, geniş kapsamlı işletmeleri vardır. Gülen, dışarıda inançlar arası diyalogun ve ılımlı İslam'ın destekçisi olarak görülürken, içeride Fethullahçı kadroların güvenlik kurumlarına sızmasına dair büyüyen endişeler vardır. Bu süreci ayrıntılı anlatan *İmamın Ordusu* kitabının yazarı Ahmet Şık'ın, kitabın yayımlanmasından önce tutuklanması, alternatif 'derin devletin' yükselişine dair endişeleri yükseltti.

⁷ Türk İslam Sentezi yandaşları, Milli Eğitim Bakanlığı, Yüksek Öğretim Kurulu, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, ve Devlet Radyo ve Televizyon Kurumu gibi önemli kurumları kontrol ederler.

⁸ Söz konusu 'Rabita Meselesi', 1981'de askeri hükümet, Almanya ve Belçika'daki konuk işçiler arasında çalışan 200 resmi görevli imamın maaşlarını Suudilerin finanse ettiği Rabitat-ül İslam'ın ödemesini gizlice kabul ettiğinde bir skandala dönüştü. Akabinde, Türk hükümeti Rabita'ya Türkiye'de dini örgütleri ve projeleri mali açıdan destek olma izni verdi. Türkiye'deki Albaraka, Faisal Finans gibi Suudi destekli finansal kurumları, İslami yayınlara ve eğitim yatırımlarına kaynak akışını artırdı.

⁹ Bu, Başbakan Türkiye'nin doğu sınırında bulunan, bir barış anıtı olarak tasarlanmış iki heykelin yıkılmasını, 'ucube' oldukları gerekçesiyle, yani çirkin yapılar ve mimarinin bolca bulunduğu bir ülkede estetik gerekçelerle emrettiğinde de oldu. Hükümete geniş sempati duyan bir gazetenin, *Taraf*'ın genel yayın yönetmeni/editörü Ahmet Altan bu kararı sert ifadelerin yer aldığı bir makalede knadığında, Başbakan'a hakaretle suçlandı ve bir davayla karşı karşıya kaldı.

¹⁰ Bu projenin meyve vermeye başladığı, Türk Silahlı Kuvvetleri'nin en tepedeki komutanlarının tümünün istifa etmesiyle görülüyor. Bkz. *New York Times* (2011) ve *The Guardian* (2011). Bu proje, terfii gelen 17 general ve amiralin 200 subayla birlikte hapsedilmesiyle teşvik edildi. Hükümet, mahkemeleri devam ettiği hâlde askerlerin istifasını istedi. Ordunun aktif ve emekli üyelerinin 2003'te hükümeti devirmeye yönelik bir darbe girişimini planlamakla suçlandığı Balyoz Operasyonu davası, üst düzey askeri komuta kademesinin onda birinin gözüaltına alınmasıyla sonuçlandı.

¹¹ 2004'te, hükümet zınayı suç kabul eden bir yasayı [meclisten] geçirmeye kalktığında ve kadın hakları aktivistlerinin ısrarla talep ettiği ceza kanunu reformu paketini durdurmaya karar verdiğinde, AB, üyelik müzakerelerini askiya almakla tehdit etti. Bkz. Kandiyoti 2011.