

**T.C
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

**TÜRKİYE'DE SİVİL TOPLUM DÜŞÜNCESİNİN
GELİŞİMİ VE DİN**

Yüksek Lisans Tezi

Esra AY

İstanbul, 2009

**T.C
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
İLAHİYAT ANABİLİM DALI
DİN SOSYOLOJİSİ BİLİM DALI**

**TÜRKİYE'DE SİVİL TOPLUM DÜŞÜNCESİNİN
GELİŞİMİ VE DİN**

Yüksek Lisans Tezi

Esra AY

Danışman: Prof. Dr. Talip KÜÇÜKCAN

İstanbul, 2009

Marmara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğü

Tez Onay Belgesi

İLAHİYAT Anabilim Dalı DİN SOSYOLOJİSİ Bilim Dalı Yüksek Lisans öğrencisi ESRA AY nın TÜRKİYE'DE SİVİL TOPLUM DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİMİ VE DİN adlı tez çalışması ,Enstitümüz Yönetim Kurulunun 16.07.2009 tarih ve 2009/12-34 sayılı kararıyla ile oluşturulan jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Yüksek Lisans Tezi olarak kabul edilmiştir.

Öğretim Üyesi Adı Soyadı

İmzası

Tez Savunma Tarihi : 13.11.2009
1) Tez Danışmanı : DOÇ. DR. TALİP KÜÇÜKCAN
2) Jüri Üyesi : DOÇ. DR. ALİ COŞKUN
3) Jüri Üyesi : PROF. DR. İ.SAFA ÜSTÜN


.....

.....

.....

GENEL BİLGİLER

İsim ve Soyadı	: Esra Ay
Anabilim Dalı	: İlahiyat
Programı	: Din Sosyolojisi
Tez Danışmanı	: Prof. Dr. Talip Küçükcan
Tez Türü ve Tarihi	: Yüksek Lisans- Kasım 2009
Anahtar Kelimeler	: Sivil Toplum, Türkiye, Din

ÖZET

TÜRKİYE’DE SİVİL TOPLUM DÜŞÜNCESİNİN GELİŞİMİ VE DİN

Sivil toplum insanların belirli bir amaç üzerinde devletten bağımsız bir şekilde kendi kendilerine örgütlenebildikleri toplum biçimine verilen addır. Batı’da uzun bir tarihsel geçmişe sahip olan sivil toplum tartışmaları Türkiye’de özellikle son yirmi yılda önem kazanmaya başlamıştır. Bu çalışma en genel haliyle Türkiye’de sivil toplum düşüncesinin gelişimini Türkiye’de yaşanan sosyo-ekonomik ve politik dönüşümler bağlamında incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışma Türkiye’de sivil toplumun gelişimini Türk modernleşmesinin seyri ile yakından bağlantılı olarak görmektedir.

Türkiye’de 1980 sonrası ekonomik ve politik alanlarda yaşanan liberalleşme kamusal alanının farklılaşmasına ve çoğullaşmasına imkan tanımıştır. 1990’lara gelindiğinde ise ortaya çıkan bu yeni aktörlerin sivil toplum kuruluşları vasıtasıyla gönüllü birliktelikler meydana getirdikleri görülmüştür. 1980 sonrası Türkiye’de genişleyen sivil toplum alanında en etkili şekilde yer alan toplumsal grup ise İslami hareketler olmuştur. Bu tesbite bağlı olarak İslami kesimin sivil toplum düşüncesine olan bakışının incelenmesi zorunluluk haline gelmiştir. Bu çalışma İslam-sivil toplum etkileşimi bağlamında MÜSİAD ve İHH İnsani Yardım Vakfı adlı iki sivil toplum kuruluşunu incelemiş, bu kuruluşların söylemlerinde yer alan modern ve geleneksel unsurların analizini yapmaya çalışmıştır. Faaliyet ve projeleri incelendiğinde her iki kuruluşun da ulusal ve küresel düzlemde etkin bir pozisyonda yer aldıkları ve Türkiye’de sivil toplum düşüncesinin gelişmesine olumlu katkıda buldukları kanaatine varılmıştır.

GENERAL KNOWLEDGE

Name and Surname	: Esra Ay
Field	: Theology
Programme	: Sociology of Religion
Supervisor	: Professor Talip Küçükcan
Degree Awarded and Date	: Master- November 2009
Keywords	: Civil Society, Turkey, Religion

ABSTRACT

CIVIL SOCIETY DEVELOPMENT IN TURKEY AND RELIGION

‘Civil society’ is a concept located basis of a functioning society, in the name for a common goal apart from the structures of state. 'Civil society arguments' which has a long historical background in West, have gained importance for the last 20 years in Turkey. This paper aims to take a general look at development of civil society in Turkey, in the light of social and political history. The research considers the development of civil society connected with the Turkish modernization process. The political and economic liberalization in Turkey after 1980s, contributes differentiation and pluralism within the public sphere. By 1990s, new actors have begun to composed voluntary civil organizations and institutions. With the enlarged public sphere, Islamic movements and organizations have been the most effective actors at civil society. This assertion needs a survey about the understanding of civil society concept by Islamic region. This research addresses Islam-civil society relationship through two NGOs (IHH & MUSIAD), and analysis the modern and conservative content in their discourse. Their actions and projects show us they are both active organizations at local and global areas, and make contribution to development of civil society concept at Turkey.

ÖNSÖZ

Sivil toplum günümüz Türkiye’inde hem siyasal hem de gündelik yaşamda en çok kullanılan kavramların başında gelmektedir. Kavramın bu denli itibar görmesinin nedenlerini Türkiye’nin değişen ve dönüşen yapısı incelendiği zaman anlamak mümkündür. Türk modernleşme sürecinin belli başlı kırılma noktaları Türkiye’de sivil topluma alan açmış ve devlet-toplum ilişkileri sivil toplum perspektifinden düşünölmeye başlanmıştır. Bu tez tarihsel süreç içerisinde Türk siyasal kültüründe ve toplumsal pratiklerinde meydana gelen değişimleri inceleyerek sivil toplum tartışmalarının Türkiye açısından değerini anlamayı amaçlamaktadır. Çalışma daha özelde 1980 sonrası genişleyen ve farklılaşan kamusal alanda ortaya çıkan İslami eğilimli sivil toplum kuruluşlarının Türkiye’de sivil toplum alanına yaptıkları katkıları ele almıştır.

Bu tezin meydana gelmesinde katkısı olan ve teşekkür edilmesi gereken çok kişi var. Öncelikle tez danışmanım Prof. Dr. Talip Küçükcan’a danışmanım olmayı kabul ettiği, yoğun mesaisi içerisinde bana zaman ayırdığı, kariyeriyle ufku ve hedeflerimi genişlettiği için çok teşekkür ederim. Onunla çalışmış olmak kısa akademik hayatımda başıma gelen en güzel şeylerden biriydi. Yüksek lisans dönemim boyunca bursiyeri olduğum İslam Araştırmaları Merkezi’nin bana sunduğu geniş akademik imkanlar sayesinde kaynak bulma ve araştırma konusunda oldukça avantajlıydım. Bu vesileyle başta İSAM Genel Sekreteri Kamil Yaşaroğlu, İSAM araştırmacılarından Eyüp Sait Kaya ve Nuri Tınaz hocalar olmak üzere bütün İSAM çalışanlarına yardım ve destekleri için teşekkür etmeyi bir borç bilirim. Tez sürecim esnasında çeşitli vesilelerle kendileriyle tanışma imkanı bulduğum, değerli fikirlerini benimle paylaşan Fahrettin Altun ve güzel insan Ferhat Kentel’e de minnettarım. Ve tabi ki, sadece tez sürecimde değil hayatımın her anında ilgi, destek ve sevgilerini eksik etmeyen annem, babam, ablam, kardeşim, dostlarım ve “sarı oğluma” çok teşekkür ederim. SİZİZ ben kesinlikle bir hiç olurdum.

Son olarak, bu tezdeki hata ve noksanlıkların bütün sorumluluğu bana aittir. Ve hatalar ancak kendilerinden ders alındığı ve bir daha yapılmadığı takdirde kabul edilebilir. Ben de kendime bir daha hata yapmayacağımın değil ancak bir daha aynı hataları yapmayacağımın sözünü veriyorum.

İÇİNDEKİLER

ÖZET	I
ABSTRACT.....	II
ÖNSÖZ	III
İÇİNDEKİLER.....	IV
KISALTMALAR	VI
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

BATI DÜŞÜNCE TARİHİNDE SİVİL TOPLUM KAVRAMININ TARİHSEL GELİŞİMİ

1.1. SİVİL TOPLUM DÜŞÜNCESİNİN TARİHSEL KÖKENLERİ.....	5
1.1.1. <i>Feodal Düzendan Modern Döneme Geçiş</i>	5
1.1.2. Toplumsal Sözleşmecilere Göre Sivil Toplum.....	7
1.1.3. Sivil Toplum-Devlet Ayrımı: Ferguson, Paine, Tocqueville.....	10
1.1.4. Modern Sivil Toplum Düşüncesinin Öncüsü: Hegel.....	12
1.1.5. <i>Sivil Topluma Eleştiri: Marx</i>	13
1.1.6. <i>Yeni Marksist Yaklaşım: Gramsci</i>	15
1.2. MODERN ZAMANLARDA SİVİL TOPLUM	17
1.2.1. <i>Sivil Toplum Kavramı</i>	17
1.2.2. <i>Modern Sivil Toplumun Ortaya Çıkışı</i>	19
1.2.3. <i>Sivil Toplum ve Liberal Siyasi Düşünce</i>	23
1.2.4. <i>Sivil Toplum ve Demokrasi</i>	26
1.2.5. <i>Sivil Toplum ve Kamusal Alan</i>	29
1.3. SİVİL TOPLUM KURULUŞLARI.....	31
1.3.1. <i>Sivil Toplum Kuruluşları</i>	31
1.3.2. <i>Sivil Toplum Kuruluşlarında Bulunması Gereken Temel Nitelikler</i>	33

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE SİVİL TOPLUM

2.1. OSMANLI'DA SİVİL TOPLUM.....	37
2.1.1. <i>Klasik Osmanlı Toplumsal Yapısı</i>	37
2.1.2. <i>Osmanlı'da Hukuk Sistemi ve İlmîye Sınıfı</i>	41
2.1.3. <i>Esnaf Teşkilatı veya Loncalar</i>	43
2.1.4. <i>Millet Sistemi</i>	44
2.1.5. <i>Vakıflar</i>	46
2.1.6. <i>Tarikatlar</i>	47
2.2. OSMANLI MODERNLEŞMESİ VE SİVİL TOPLUM	50
2.2.1. <i>Tanzimat Dönemi</i>	51
2.2.2. <i>Yeni Osmanlılar</i>	53
2.2.3. <i>II. Abdülhamid Dönemi ve Jön Türkler</i>	56
2.3. CUMHURİYET DÖNEMİNDE SİVİL TOPLUM	59
2.3.1. <i>Tek Parti Döneminde Sivil Toplum</i>	59
2.3.2. <i>Çok Partili Hayata Geçişten 1980'e Kadar Türkiye'de Sivil Toplum</i>	67

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

1980 SONRASI SÜREÇTE TÜRKİYE'DE SİVİL TOPLUM

3.1. 1980 DARBESİ SONRASI TÜRKİYE.....	85
3.2. YENİ TOPLUMSAL AKTÖRLER VE KAMUSAL ALANIN ÇOĞULLAŞMASI.....	89
3.3. TÜRK AYDINLARININ SİVİL TOPLUM TARTIŞMALARI.....	92
3.4. YÜKSELEN SİVİL TOPLUM HAREKETLERİ.....	95

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

1980 SONRASI SÜREÇTE TÜRKİYE'DE SİVİL TOPLUM-DİN İLİŞKİSİ

4.1. TÜRKİYE'DE İSLAM VE SİVİL TOPLUM.....	103
4.1.1. Türkiye'de 1980 Sonrası İslam'a Genel Bakış.....	103
4.1.2. Sivil Toplum- Din İlişkisi Üzerine Akademik Tartışmalar.....	113
4.1.3. Türkiye'de İslami Eğilimli STK'larına İki Örnek: MÜSİAD VE İHH İnsani Yardım Vakfı. 121	
4.1.3.1. MÜSİAD (Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği).....	121
4.1.3.2. İHH İnsani Yardım Vakfı (İnsan Hak ve Hürriyetleri ve İnsani Yardım Vakfı).....	136

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME.....	1558
------------------------------------	-------------

KAYNAKÇA.....	155
----------------------	------------

KISALTMALAR

a.g.m	adı geçen makale
a.g.e	adı geçen eser
AB	Avrupa Birliği
ABD	Amerika Birleşik Devletleri
AGİAD	Anadolu Genç İşadamları Derneği
AİHM	Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi
Ak-Der	Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği
ANAP	Anavatan Partisi
ASKON	Anadolu Aslanları İşadamları Derneği
ayr. bkz.	ayrıca bakınız
bkz.	bakınız
BM	Birleşmiş Milletler
CBO	Toplum Tabanlı Organizasyonlar
CHP	Cumhuriyet Halk Partisi
CSO	Sivil Toplum Organizasyonları
çev.	çeviren
der.	derleyen
Dev-Genç	Devrimci Gençlik
DİSK	Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu
DP	Demokrat Parti
DPT	Devlet Planlama Teşkilatı
Ed.	Editör
GESİAD	Genç Sanayici ve İşadamları Derneği
GONGO	Hükümetlerin Organize Ettiği Hükümet Dışı Organizasyonlar
Hak-İş	Hak İşçi Sendikaları Konfederasyonu
IBF	Uluslar arası İş Forumu
INGO	Uluslar arası Hükümet Dışı Organizasyonlar
İHH	İnsan Hak ve Hürriyetleri ve İnsani Yardım Vakfı
İHD	İnsan Hakları Derneği

İKÖ	İslam Konferansı Örgütü
KOBİ	Küçük ve Orta Bütçeli İşletmeler
Mazlum-Der	İnsan Hakları ve Mazlumlar İçin Dayanışma Derneği
MBK	Milli Birlik Komitesi
MİSK	Milliyetçi İşçi Sendikaları Konfederasyonu
MÜSİAD	Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği
NATO	Kuzey Atlantik İttifakı
NGO	Hükümet Dışı Organizasyonlar
NPO	Kar Amaçsız Organizasyonlar
PVO	Gönüllü Kamu Organizasyonları
QUANGO	Yarı Hükümet Dışı Organizasyonlar
OYAK	Ordu Yardımlaşma Kurulu
Özgür- Der	Özgür Düşünce ve Eğitim Hakları Derneği
STK	Sivil Toplum Kuruluşları
TESK	Türkiye Esnaf Sanatkarları Konfederasyonu
TİP	Türkiye İşçi Partisi
TİSK	Türkiye İşverenler Sendikası Konfederasyonu
TSK	Türk Silahlı Kuvvetleri
Türk-İş	Türkiye İşçi Sendikaları Konfederasyonu
TOBB	Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği
TÜSİAD	Türk Sanayici ve İşadamları Derneği
yay. haz.	yayına hazırlayan
y.y	yüzyıl

GİRİŞ

Sivil toplum kavramı son yıllarda siyaset bilimi literatüründe üzerinde en çok konuşulan kavramların başında gelmektedir. Kavram en genel haliyle insan topluluklarının belirli bir amaç üzerinde devlet ve piyasa ilişkilerinden bağımsız bir şekilde gönüllülük esasına dayanarak kendi kendilerine örgütlenebildikleri alanlara verilen addır. Ancak bu tanımlamanın günümüz sivil toplum anlayışını yansıttığını belirtmek gerekir. Kökenleri Antik Yunan'a kadar uzanan sivil toplum kavramı Batı Avrupa'nın tarihsel serüveni içerisinde çeşitli düşünürlerin katkılarıyla birbirinden farklı anlamlar kazanarak günümüze kadar gelmiştir.

Batı Avrupa tarihinde sivil toplumun ciddi bir şekilde tartışıldığı ilk zaman 17. ve 18. yüzyıllardır. Bu dönem Avrupa feodal sisteminin tamamen çöküp modern devlet yapılanmalarının ortaya çıktığı bir devre işaret eder ve tartışılan konu en temelde yeni devlet düzeninin esaslarının nasıl olması gerektiğine yöneliktir. Modern dönemde sivil toplum kavramı özellikle toplumsal sözleşmeci filozoflar tarafından medeni toplumla eş anlamlı kullanılmıştır. Bu anlamıyla sivil toplum devletten ayrı bir anlama sahip bulunmuyordu. Kavrama günümüzdeki içeriğini veren en önemli düşünür ise Hegel'dir. Hegel'e göre sivil toplum yurttaşların aile ve devletten ayrı olarak birbirleriyle etkileşime geçtiği ekonomik ilişkilerin alanıdır. Bundan sonraki tartışmalar devlet sivil toplum ikiliği üzerinden yürümüştür.

20. yüzyılın ikinci yarısında Batı Avrupa'da yaşanan bir dizi gelişme sivil toplum düşüncesinin yeniden canlanmasına neden olmuştur. Refah devleti anlayışının çökmesi sonrasında benimsenen neoliberal politikalar, küreselleşme sürecinin ortaya çıkışı, yeni toplumsal hareketler sayesinde vatandaşlık kavramının ve temsili demokrasi anlayışının sorgulanır olması gibi gelişmeler sivil toplum kavramının sivil haklar, gönüllü birliktelikler ve devletin topluma müdahale alanlarının daraltılması eksenlerinde düşünülmesini sağlamıştır. Batı dışı dünyanın sivil toplum kavramıyla tanışması ise 1980 sonrası döneme tekabül etmektedir. Özellikle Doğu Avrupa'da sivil

toplum düşüncesi totaliter devlet yapılarının baskıcı karakterine karşılık bireyin kendini koruyabilme ve devlete karşı muhalefet oluşturabilme alanı olarak benimsenmiş, sivil örgütlenmelerin özgürlük talepleriyle eş tutulması kavrama abartılı bir değer yüklenmesi sonucunu doğurmuştur. Nitekim 1990'da Sovyet Bloku'nun çökmesiyle sivil toplum liberal özgürlükçü söylemin bir yansıması haline gelmiştir.

Kavramın Türkiye'deki entelektüel camia tarafından keşfedilmesi yine 1980'li yıllara denk düşer. 1980 askeri müdahalesinin baskıcı ve toplumu sindirmeye yönelik karakterinden sonra devlet toplum ilişkileri yeniden sorgulanmaya başlamıştır. Bu süreçten sonra liberal haklar, demokrasi, sivil toplum, çoğulculuk gibi meseleler Türk aydınlarının tartıştığı temel meseleler haline gelmiştir. Bir yandan siyasal ve ekonomik düzende görülen liberalleşmenin bu tartışmalara zemin açmış olması diğer taraftan toplum içerisinde demokratikleşmeye yönelik taleplerin gündem güne sesini yükseltmesi kısa bir zaman içerisinde sivil toplum düşüncesinin herkes tarafından benimsenmesini sağlamıştır.

Bu çalışma en genel haliyle Türkiye'de sivil toplumun gelişim evrelerini ve sivil toplum-din ilişkisini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu doğrultuda öncelikli olarak kavramın öngördüğü devletten özerk toplumsal yapılar, gönüllü örgütlenmeler, toplumsal farklılaşma gibi özelliklerin Türk toplumunda ne derece görülebildiği araştırılacaktır. Daha sonra dinin sivil toplum içerisindeki konumu ve etkinlik derecesi belirlenmeye çalışılacaktır. Tezin sınırlılıkları içerisinde dinden kastedilenin İslam – daha da özelden Sünni İslam- olduğunu belirtmekte fayda vardır. Yine sınırlılıklar göz önünde bulundurularak ele alınan tarihsel dönem 28 Şubat sürecinde sona ermektedir. Bu sorular ışığında Türkiye'de din-siyaset-toplum ilişkilerinin seyri konusunda genel bir çerçeve çizmenin mümkün olacağı düşünülmektedir.

Tezin birinci bölümünde sivil toplum kavramı üzerinde durulmuştur. Kuşkusuz bu kavram Batı Avrupa tarihinde yaşanan sosyo-politik ve sosyo-ekonomik dönüşümler bağlamında ortaya çıkmıştır. Bu sebeple birinci bölüm sivil toplum kavramının tarihsel gelişimine ve modern dönemde sivil toplumun çağrıştırdığı anlamlara hasredilmiştir. Yine aynı bölümde sivil toplumun kuruluşlarının tanımı yapılmış ve bu kuruluşlarda

bulunması gereken temel nitelikler ele alınmıştır. Birinci bölümün sunduğu kavramsal arka planın Batı Avrupa’da sivil toplum kavramının geçirdiği dönüşümlerin anlaşılmasında faydalı olacağı düşünülmektedir.

İkinci bölüm Osmanlı’dan Türkiye Cumhuriyeti’nin 1980’e kadar olan dönemini kapsamaktadır. Tezin Osmanlı dönemiyle başlaması iki açıdan anlamlıdır. Birincisi, Türkiye’de sivil toplum düşüncesinin bulunmayışının klasik Osmanlı Devleti’nin merkezî karakterinden kaynaklandığını ileri süren savın doğruluğunun araştırılmasının bir gereklilik olmasıdır. İkincisi ise, Türkiye Cumhuriyeti ile son dönem Osmanlı modernleşmesi arasında süreklilik arz eden unsurların olduğunun bu çalışma tarafından benimsenmesidir. Buna göre Türkiye Cumhuriyeti ile ilgili herhangi bir mesele araştırılırken kaçınılmaz şekilde Osmanlı kökenlerinin de inceleme alanına dahil edilmesi gerekir. Benzerliklerin yanı sıra farklılıkların da ortaya çıkarılması Türk modernleşme projesinin hangi yapı ve kurumlar üzerinde yıkıcı etkiler yarattığını göstermesi bakımından önemlidir.

İkinci bölümde ele alınan diğer bir konu ise Cumhuriyet’in kuruluş dönemi ve çok partili hayata geçiş devirlerinde sivil toplumun durumudur. Özellikle 1950’li yıllarda devletçi politikaların yerini yavaş yavaş liberal uygulamalara bırakması Türkiye’de modern sivil toplumun ilk nüvelerinin görülmesi sonucunu doğurmuştur. Yine bölümde iktisadi anlamda modernleşmenin sivil toplum üzerindeki etkisi gösterilmeye çalışılacaktır.

Çalışmanın üçüncü bölümü ise Türkiye’de 1980 sonrası görülen dönüşümlerin ele alınacağını kısımındadır. 80 darbesi sonrası kabul edilen liberal ekonomik düzenin serbest teşebbüslere imkan açması kısa zamanda toplumsal alanda demokratikleşme taleplerini ortaya çıkarmıştır. Türk entelektüellerinin kavrama gösterdiği yoğun ilgi ve kitle iletişim araçlarında görülen sayısal artış Türk kamuoyunda sivil haklar, katılımcı demokrasi, örgütlü toplum gibi kavramların sıkça konuşulmasına etki etmiştir. Türkiye’de 1980 sonrası dönemde genişleyen özgürlük alanı öncelikle farklılıklarını din, cinsiyet, etnisite gibi kimlikler üzerinden tanımlayan yeni toplumsal aktörlere daha sonra bu aktörlerin kendi amaçları doğrultusunda kurdukları sivil toplum kuruluşlarına

sahne olmuştur. Bu bölümde 1980 sonrasında yaşanan dönüşümler ortaya çıkan yeni aktörler ve örgütlenmeler üzerinden okunmaya çalışılacaktır.

Son bölüm, Türkiye’de sivil toplum din ilişkisini incelemeyi amaçlamaktadır. Türkiye’de 1980 sonrası yaşanan liberal özgürlükçü sistemin İslami grupların kamusal alana katılımlarını arttırdığı düşünülmektedir. Öncelikle bu dönemde siyasi, iktisadi ve toplumsal alanlarda ortaya çıkmış İslamcı aktörlerin genel özellikleri ortaya konulacak ve liberal söylemin İslamcı gruplar üzerindeki etkisini gösterilmeye çalışılacaktır. Sonrasında sivil toplum düşüncesinin İslam’a uygunluğunu tartışan entelektüellerin görüşleri üzerinde durulacaktır. Son olarak 1990’lardan sonra kurulmuş iki İslami eğilimli sivil toplum kuruluşu tanıtılacak, dini söylem ve içeriğin bu yapılanmalarda ne ölçüde yaygın ve belirleyici olduğunun analizi yapılmaya çalışılacaktır.

Tarihsel sosyolojik bir bakış açısıyla ele alınmaya çalışılan konu araştırılırken dökümantasyon metodu tercih edilmiştir. Tezin uzun bir tarihsel dönemi kapsamaması konu ile ilgili literatür miktarını büyük oranda arttırmıştır. Özellikle ilk üç bölüm yazılırken kitap ve süreli yayınlardan faydalanılmıştır. Bununla beraber son bölümde İslam sivil toplum ilişkisi ele alınırken örnek olarak seçilen iki İslami eğilimli STK ile ilgili araştırmada mülakat tekniğinden yararlanılmış, yetkililerle yapılan görüşmelerden kuruluşların yapısı ve faaliyetleri hakkında bilgiler elde edilmiştir. Sivil toplum kuruluşlarının kendi süreli yayınları, faaliyet raporları ve sempozyum kitapları da çalışmanın önemseydiği bilgi toplama araçları olmuştur.

BİRİNCİ BÖLÜM

BATI DÜŞÜNCE TARİHİNDE SİVİL TOPLUM KAVRAMININ TARİHSEL GELİŞİMİ

1.1. SİVİL TOPLUM DÜŞÜNCESİNİN TARİHSEL KÖKENLERİ

Sivil toplum kavramının tarihsel seyri incelenecek olduğunda kavramın birbirinden değişik anlamlar kazanarak günümüze kadar geldiği görülmektedir. Kökenleri Aristo'nun Eski Yunan'da polis sınırları içerisindeki yurttaşların birbirleriyle anlaşma yaparak yaşamalarını ifade etmek için kullandığı “koinonia politike”¹ kadar dayanan sivil toplum düşüncesi en genel haliyle bireysel gayelerden arınmış, topluluk çıkarlarına uygun yönetilen toplum modeline işaret etmektedir. Benzer bir anlam Roma'daki medeni yaşam tarzını ve sağlam hukuki yapıyı anlatmak için (societas civilis) Çiçero tarafından dile getirilmiştir. Sivil toplum kavramını yasalar çerçevesinde belirlenmiş bir siyasal düzene tabi olmak bir başka deyişle bir devletin üyesi olmak şeklinde tanımlayan bu düşünce biçimi Batı Avrupa düşünce geleneğinde 18. yy'ın ortalarına kadar etkisini sürdürmüştür.² Özellikle 18. yy'da sivil toplum hakkında öne sürülen temel yaklaşımların bilinmesi kavramın günümüzdeki kullanım biçimiyle benzerliklerin veya farklılıkların gösterilmesi açısından oldukça önemlidir.

1.1.1. Feodal Düzenden Modern Döneme Geçiş

Sivil toplum kavramı 17. ve 18. yüzyıllarda Aydınlanma filozofların tarafından feodal düzenin eleştirisi için kullanılmıştır. Bu anlamda sivil toplum düşüncesinin modern içeriğini kazanması Batı Avrupa'da görülen siyasi, sosyal ve ekonomik dönüşümlerin bir yansıması olarak görülmelidir. Zaman içerisinde birçok düşünür birbirinden farklı yaklaşımlarıyla sivil toplum kavramını kendi felsefeleri içerisinde tanımlamışlardır. Bu yüzden özellikle Aydınlanma çağında sivil toplum denildiğinde tek bir anlamın akıllara gelmeyeceğini söylemek gerekir. Ancak yine de modern siyaset anlayışının oluşumuna etki eden toplumsal gelişmeler ele alındığında sivil toplum

¹ İlyas Doğan, *Özgürlükçü ve Totaliter Düşünce Geleneğinde Sivil Toplum*, İstanbul: Alfa Yayınları, 2002, s. 9-10.

² John Keane, “Despotizm ve Demokrasi (Sivil Toplum ile Devlet Arasındaki Ayrımın Kökenleri ve Gelişimi 1750-1850)”, *Sivil Toplum ve Devlet Avrupa'da Yeni Yaklaşımlar*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1993, s. 47-48.

düşüncesini Ortaçağ feodal yapısından ayıran ortak özelliklerin neler olduğunu tespit etmek mümkün olabilir:

Batı Avrupa’da 12. yy’da şehir hayatının ticaret sayesinde önem kazanması ve ayrıcalıklı bir kent sınıfının ortaya çıkışı Ortaçağ feodalizmini sarsıntıya uğratan ilk etkilerin başında gelmektedir. Feodal beyler günden güne artan bu ticari zenginlik karşısında kendilerinden bazı taleplerde bulunan tüccar kesimini dikkate almak ve onlara bir takım imtiyazlar vermek zorunda kalmışlardır. Bu uzlaşma hareketleri beraberinde yeni talepleri getirmiş böylelikle tüccar sınıf feodal beylere başkaldırma ve daha çok özgürleşme haklarını kendilerinde görebilecek güce ulaşmışlardır.³ Ortaya çıkan yeni şehirli sınıfın elde ettikleri imtiyazları kollektif bir kimlik adına kullanmaya başlamaları Avrupa siyasi düzeninde sarsıcı değişimler meydana getirmiştir. İşte kısa sürede kendi kendilerini yönetebilecek konuma ulaşan Ortaçağ şehirlerindeki bu yeni oluşuma verilen ad sivil toplumdur ve en önemli özelliği ticari hayatın siyasi boyunduruk altından çıkmış olmasıdır. Bu gelişme Batı düşünce tarihi içerisinde medenileşmenin bir aşaması olarak ele alınacak⁴ ve sivil toplum-medenileşme ikiliği etkileri günümüzde de görülecek olan bir yaklaşım biçimini ortaya çıkacaktır.

15. ve 16. yüzyıllara gelindiğinde ilk defa şehirlerde atılan değişim tohumları meyvelerini büyük bir hızla bütün toplumsal sistemi sarsacak şekilde vermeye başlamıştır. Rönesans ile başlayan Reformla devam eden hakim paradigmaya başkaldırı hareketleri, etkileri bütün Avrupa’da hissedilecek olan bir yeni Avrupalılık kültürünün de doğmasına neden olmuştur. Kıta içerisinde bu gelişmeler yaşanırken Batı dışı dünyaya yapılan coğrafi keşifler ve bunun sonucunda elde edilen ucuz hammadde ve yeni ticari ağ modern çağın başlamasında büyük etki sahibi olan sanayileşmenin doğmasını sağlamıştır. Kuşkusuz 18. yy’da Sanayi Devrimi’nin ortaya çıkmasının ticari faaliyetler kadar Batı’da yaşanan bilimsel gelişmelerle de bağlantısı vardır.⁵ Ortaçağ’da mutlak bilginin kaynağı olan Hıristiyan teolojisi ve Aristo felsefesi yerini insan aklını

³ Şerif Mardin, “Sivil Toplum Kavramı”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, Murat Belge (Ed.), İstanbul: İletişim Yayınları, 1983, c. 7, s. 1918-1919.

⁴ **A.g.m.**, s. 1920.

⁵ Avrupa’da feodal düzenin yıkılmasına neden olan gelişmeler ve modern döneme geçiş hakkında kapsayıcı bir özet için bkz. William McNeill, **Dünya Tarihi**, 9. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi, 2004, s.465-502, 645-674. Batı’da ortaya çıkan modern bilim anlayışı üzerine bkz. John Henry, **Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri**, İstanbul: Küre Yayınları, 2009.

merkeze alan ve doğanın değişmez ilkelerinden hareket eden mekanik bir bilim anlayışına bırakmıştır. Bu anlayışın temel hedefi insan aklının bilimsel veriler ışığında yeni keşif ve icatlarla doğaya hükmetmesini sağlamak ve bunun sonucunda da toplumsal refah ve mutluluğu sağlayacak ilerlemeyi gerçekleştirmiş olmaktı. Gerçekten de 18. ve 19. yüzyıllar insanlık tarihinin daha önce görmediği bir hızda değişimlerin yaşandığı devirlerdir. Manifaktür üretim biçiminin ortaya çıkması, elde edilen kârın sermaye olarak kullanılması ve bu sermayelerin rekabet ettiği çeşitli pazarların oluşması ekonomik alanda, burjuvanın önlenemez yükselişi sonucu zayıflayan feodal beyliklerin merkezi krallıklara dönüşmesi ve ulus devlet düşüncesinin ortaya çıkması siyasi alanda, ticaret hayatındaki artan hareketlilik ve savaş tekniklerinde görülen gelişmelere paralel olarak ulaşım, iletişim ve haberleşme alanlarında görülen yeni icatlar toplumsal ve kültürel alanlarda görülen değişimlerin kaba bir özetini sunmaktadır.

Yaşanan bu çok boyutlu dönüşümler modern burjuva toplumunun temelini oluşturmaktadır. Kuşkusuz maddi alanda görülen bunca değişim düşünsel alanda da etkisini göstermiş, felsefeciler özellikle siyasi iktidar ve bu iktidarın kaynağı üzerine Ortaçağ Hıristiyan düşüncesiyle taban tabana zıt yaklaşımları benimsemişlerdir. İşte bu noktada sivil toplum kavramı modern toplumu pre-modern devirlerden ayırmak için kullanılmıştır. Buna göre sivil toplum serbest pazar ekonomisinin yaşandığı ve bireylerin birtakım öznel haklara sahip olduğu bir toplum yapısına işaret eder.⁶ 17. ve 18. yy'da sivil toplumdan bahseden düşünürlerin -çok çeşitli yaklaşımlara sahip olmakla beraber- sivil toplum düşüncesine verdikleri anlam en genel haliyle medeni olmakla eşdeğer anlamı içeren modern toplum yapısı⁷, devletin gücünü birey lehine kısıtlayacak şekilde bireyin vazgeçilemez bir takım haklara sahip olması, devlete ait olan ve olmayan ayrımının yapılması ve bu sınırların rasyonel hukukun güvencesinde olmasıdır.

1.1.2. Toplumsal Sözleşmecilere Göre Sivil Toplum

17. yüzyılda sivil toplumu medeni toplumla eş tutan düşünürlerin başında sözleşmeci filozoflar gelmektedir. Batı siyaset felsefesinde sözleşmeci gelenek devletin kökeninin yönetenlerle yönetilenler arasında rızaya dayalı bir sözleşmeye dayandığı

⁶ Fuat Keyman, "Avrupa'da ve Türkiye'de Sivil Toplum", **Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı**, İstanbul: Nova Basın Yayın, 2006, s. 315.

⁷ Uygurluk ve sivilizasyon kelimeleri arasındaki etimolojik bağlantı için bkz. Cemal Bali Akal, **Sivil Toplumun Tanrısı**, 2. Basım, İstanbul: Engin Yayınları, 1995, s. 34.

temel savından hareket eder. Bu düşünce devletin kökeni üzerine verilen bir cevap olduğu kadar devleti rasyonel bireylerin kendi aralarında vardıkları mutabakatın bir ürünü olarak sunar.⁸ İnsanlar devletli bir yaşama geçmeden önce doğa halinde yaşamaktadırlar. Bu doğa hali toplumsal sözleşmecî filozofların bazılarına göre olumlu bazılarına göre ise kaotik bir ortama işaret eder ancak temelde hepsi doğa durumunun terk edilmesini çeşitli sebeplerden dolayı zorunlu olarak görürler.⁹ İnsanlar doğa durumundan kendi istekleriyle çıktıklarında sözleşmeye dayalı inşa ettikleri devletle beraber sivil (medeni) hayata geçiş yapmış olacaklardır. Bu açıdan bakıldığında doğa durumu sivil yaşamı ve devleti yüceltmek ve meşrulaştırmak adına düzenlenmiş bir kurgudur. Bu yüzden Yeni Çağ'da sivil toplum kavramı okunurken sivil toplum/devlet karşıtlığı aramak yerine medeni toplum/medeni olmayan toplum ayrımını anlamak gereklidir.

Toplumsal sözleşme kuramının en önemli isimlerinden olan Thomas Hobbes'a göre devlet yani sivil toplum insanların kendi aralarında anlaşarak doğa durumundan sivil hale geçiş sözleşmesidir. Hobbes için bu geçiş zorunludur, çünkü doğa durumunda insanlar bencil, sadece kendi çıkarlarını düşünen, başkalarına zarar veren, açgözlü bir yapıdadırlar. (İnsan insanın kurdudur.) Bu yüzden gelişmiş toplumların oluşumlarının kökenlerini insanların birbirine duyduğu sevgi ve güvende değil tam aksine korku ve huzursuzlukta aramak gerekir.¹⁰ İnsanların birbirlerinin haklarına riayet etmeleri için kendilerinin üzerinde bir egemen bir güce teslim olmaları gerekir ki bu da devlettir. Bundan sonra egemene uymak kaçınılmaz bir şekilde gereklidir çünkü o insanların kendilerini güvende hissedebilecekleri mekanizmanın başında yer almaktadır. Özetle Hobbes'a göre insanların sivil toplum kurma ihtiyaçları doğa halinin kötülüğü ve ancak devlet çatısı altında huzurlu bir şekilde yaşanabileceği düşüncesinden kaynaklanmaktadır.

Diğer bir sözleşmecî düşünür olan İngiliz filozof John Locke, Hobbes'tan farklı olarak doğa durumunu insanların doğa kanunlarına mükemmel bir uyum göstererek

⁸ Ahmet Okumuş, "Modern Siyaset Düşüncesinde Meşruiyet Fikrinin Serencamı", **Divan İlmî Araştırmalar Dergisi**, yıl: 5, sayı: 8, 2000, s. 114-115.

⁹ Fatih Demirci, "John Locke'un Toplumsal Sözleşmesi Kuramı, Tarihsel ve Siyasal Bağlam", **Sivil Toplum Dergisi**, yıl:2, sayı:6-7, 2004, s. 38.

¹⁰ Thomas Hobbes, **Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri**, İstanbul: Belge Yayınları, 2007, s. 21-32.

özgür ve eşit bir şekilde yaşadıkları dönem olarak tarif eder. O'na göre doğa durumu tam bir barış, kardeşlik ve yardımlaşma durumudur.¹¹ Ancak yine de bu kusursuz görünen tabloya rağmen Locke insanların doğa durumundan çıkıp sivil hale geçmelerini bir zorunluluk sayar. Her ne kadar insanlar bu haldeyken tam bir özgürlük içerisinde olsalar da bütün insanların bu özgürlüğü iyi niyetle kullanacaklarını düşünmek mantıksızdır. Bu yüzden insanlar arasındaki anlaşmazlıkları gidermek ve cezalandırmaların hakkaniyetle yapılması için bir sözleşmenin belirlenmesi ve bunun sonucunda bir egemenin tayin edilmesi şarttır. Locke'un egemenlik düşüncesinde bireylerin rızası çok önemlidir ve ancak rızaya uygun olarak düzenlenmiş bir siyasal toplum meşru sayılır.¹² Ancak Locke, egemenin konumu hususunda yine Hobbes'tan ayrılır ve devlet yerine bireyi önceleyen bir yaklaşım sergiler. Ona göre hakiki egemen halktır ve siyasal iktidarın halk arasından seçilmiş bir parlamento tarafından denetlenmesi zorunludur. Devletin en başta gelen görevleri bireyin yaşama, özgürlük ve mülkiyet haklarını güvence altına almaktır.¹³ Bu farklılığa rağmen Locke'un da tıpkı Hobbes'ta olduğu gibi sivil toplum kavramını siyasal toplumla eş anlamlı olarak kullandığı görülmektedir.

Toplumsal sözleşmecî yaklaşımın en bilinen ve en etkili filozofu olan Rousseau da devletin kökenini, toplumsal ve siyasal düzenin temelini bir zorunluluğa değil doğa durumundan sözleşme ile sivil hayata geçiş durumuna bağlar. Rousseau'da doğa durumu, mutlak eşitlik ve özgürlüğün yaşandığı, insanların tek amaçlarının varlıklarını sürdürmek olduğu ve birbirleriyle savaştıkları kadar yoğun iletişim halinde bulunmadıkları bu yüzden de iyilik ya da kötülüğün ne olduğunu bilmeden yaşadıkları bir döneme tekabül eder.¹⁴ Böyle bir halden sözleşmeye dayalı toplumsal hayata geçiş ise özel mülkiyetin ortaya çıkmasından sonra insanlar arasında eşitsizliğin çıkması ve insanların kendilerini koruyamaz hale gelmesiyle olmuştur. İşte bu noktada “insanların her birinin kendilerini ve bütün erklerini, hep birlikte genel istencin yüce yönetimine

¹¹ Demirci, a.g.m, s. 42.

¹² John Locke, **Second Treatise of Government**, C.B. Macpherson (Ed.), Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980, s. 52-53.

¹³ Wolfgang Kasper, “John Locke: Özgürlük Filozofu”, çev. Atilla Yayla, **Liberal Düşünce**, yıl: 9, sayı: 36, 2004, s. 289.

¹⁴ Rousseau'nun doğal insan betimlemesi için bkz. Jean-Jacques Rousseau, **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, İstanbul: Say Yayınları, 1995, s. 93-133.

vermesi ve bir gövde olarak her bir organı bu yapının ayrılmaz bir parçası olarak kabul etmesi” durumuna toplumsal sözleşme denir.¹⁵ Devlet bir kere kurulduktan sonra herkes bu iradeye uymak zorundadır, yurttaş olmak boyun eğmeyi gerektirir. Toplumsal sözleşme sonucu insanların egemen ve halk şeklinde ikiye ayrılması Rousseau’nun üzerinde hayatiyetle durduğu özgürlük düşüncesine ters gibi duruyorsa da o bütün insanların özgür iradeleriyle sözleşmeye katılmaları sonucunda oluşan genel iradenin halkın egemenliğini yansıttığını düşünür. Herkes bir otoriteye boyun eğeceği için aslında kimse kimseye boyun eğmek durumunda kalmayacaktır. Ancak egemenin halkı temsili kesinlikle yasama düzeyinde olmaz, çünkü egemenlik başkasına devredilemeyeceği gibi kimse tarafından da temsil edilemez. Egemen sadece yürütme anlamında halkın temsilcisi olabilir, bu anlamda devlet iradeyi değil, iktidarı temsil eder.¹⁶ Halk istediği zaman iktidarı sınırlayabilir, değiştirebilir veya geri alabilir. Özetle Rousseau’nun sivil toplumu insanların doğa durumunda zorunlu yasa gereği sahip olduğu özgürlük durumunun hukuki bir sözleşme ile hak temelli olarak düzenlendiği bir “cumhuriyet” yönetimine işaret eder.

1.1.3. Sivil Toplum-Devlet Ayrımı: Ferguson, Paine, Tocqueville

18. yüzyıl sivil toplum düşüncesinde genel eğilim sivil toplumu devletle özdeşleştirmek olarak görünüyorsa da sivil toplumu devletten ayrı özgür bir alan olarak ele alan düşünürler de bulunmaktadır. Bu düşünürlerin eleştirilerinin hedefinde despotik yönetim biçimleri bulunmaktadır ve özellikle ekonomik ilişkilerin devlet baskısından korunması gerektiğinin altını çizmektedirler. İskoç Aydınlanması’nın önde gelen düşünürlerinden olan Adam Ferguson, insanın doğal durumunu incelediği meşhur kitabı “an Essay on the History of Civil Society” (1767)’de sivil toplumu örgütlü medeni toplum olarak tanımlar. İnsanın varoluşu gereği toplumsal bir varlık olduğunu söyleyen Ferguson’a göre bireyin kendi çıkarlarını önceleyen yapısı gereği toplumsal çatışmaların yaşanması kaçınılmazdır. Kapitalist toplumdaki çıkar öncelikli bu ilişkiler devlet ve aileden ayrı üçüncü bir alan olarak ekonomik alanın ortaya çıkmasına

¹⁵ Jean J., Rousseau, **Toplum Sözleşmesi**, çev. Alpagut Erenulu, Ankara: Öteki Yayınları, 1996, s.46.

¹⁶ Neşet Toku, **Siyaset Felsefesine Giriş**, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005, s. 280-281.

yol açmıştır.¹⁷ Kısaca Ferguson’da sivil toplum, bu ekonomik ilişkiler ağına göndermede bulunur ve devletten ayrı düşünülür.

Devlet-sivil toplum ayrılığını savunan bir başka düşünür ise Thomas Paine’dir. Paine, devletin oluşumunu bireylerin birbirlerine duydukları ihtiyacın bir neticesi olarak kendi aralarında anlaşmalarına dayandırır. Ancak o sivil bir toplumda devletin rolünün oldukça sınırlı olması gerektiğini düşünür. Uygur toplumlar kendi kendilerini yönetmekte her geçen gün daha başarılı olacaklarından zaman içerisinde devlete duydukları ihtiyaç azalacaktır.¹⁸ Paine’in sivil toplum ve devlet ile ilgili görüşleri günümüz sivil toplum anlayışına oldukça yakın bir model çizmektedir.

Devletten bağımsız bir sivil toplum örgütlenmesinin gerekliliğini en sistematik biçimde ele alan düşünür hiç kuşkusuz Fransız hukuk adamı ve tarihçisi Alexis de Tocqueville’dir. Tocqueville’in fikir dünyasını en derinden etkileyen iki olaydan biri Fransız devrimi, diğeri ise Amerika’ya yaptığı bir seyahat sonucu yüzleştiği Amerikan toplum yapısıdır. En önemli iki eserinden biri olan Eski Rejim ve Devrim’de kendi memleketi olan Fransa’nın özgür siyasal bir rejimi korumakta neden sıkıntı yaşadığı sorusuna cevap vermeye çalışırken, Amerika’da Demokrasi kitabında ise Amerikan demokrasisini liberal kılan unsurları ayrıntılarıyla ele almıştır.¹⁹ Tocqueville Amerikan sistemini modern ulusların halk tarafından seçilmiş yeni türden bir devlet despotizmi tehlikesiyle karşı karşıya oldukları temel savından hareketle örnek alınması gereken bir model olarak sunar. Demokrasinin insanlara verdiği en büyük kazanım olan koşulların eşitliği düşüncesinin zaman zaman farklı grupların eşitlik ve özgürlük fikirlerinin birbiriyle çelişebileceği durumlar olabileceği gerekçesiyle devlet kontrolü altına alınmasını mübah kılan anlayış Tocqueville’e göre yeni despotizm biçimidir. Modern devletin düzenleyici rolünü üstlenerek yürüttüğü bu yeni despotizm türü her ne kadar daha önceki devirlerde yaşanmış despotizm biçimlerinden daha ılımlı görünüyorsa da aslında daha önce görülmemiş merkeziyetçi, müdahaleci ve denetleyici bir yapıya

¹⁷ Fatih Duman, “Sivil Toplum”, *Siyaset*, der. Mümtaz’er Türköne, Ankara: Lotus Yayınları 2003, s. 352.

¹⁸ Thomas Paine, , **Rights of Man: being an answer of Mr. Burke’ s attack on the French Revolution**, J. M. Dent&Sons Sons Ltd. , London, s. 159.

¹⁹ Raymond Aron, **Sosyolojik Düşüncenin Evreleri**, çev. Korkmaz Alemdar, İstanbul: Kırmızı Yayınları, 2006, s. 212.

sahiptir.²⁰ Devlet bu gücü çoğunluğun sesine dayanarak yaptığından dolayı muhalifleri söndürecek ve demokrasiyi sekteye uğratabilecek adımlar bizzat toplum tarafından atılmış olacaktır. Tocqueville bu gibi tehlikelerden kurtulmanın tek yolunun yeni toplumsal bağlar yaratacak örgütlenmelere gitmek olduğunu düşünür. Örgütlenme özgürlüğünün olduğu bir toplumda hem çoğunluğun diktatöryasını engellemek hem de iktidarı denetlemek mümkündür.²¹ Devletin yetkisini denetleyecek bağımsız bir sivil toplum olmadıkça demokrasi her an despotizme düşme tehlikesiyle karşı karşıya kalacaktır. Bu yüzden Amerika'daki yerel örgütlenmelere gösterilen önem ve bireyler arasındaki insan hakları ve örgütlenme bilinci Tocqueville'in idealindeki toplum biçimine karşılık gelmektedir. Tocqueville'in sivil toplumla ilgili düşüncelerinin çağdaş demokrasi anlayışının da temelini oluşturan katılımcı demokrasi biçiminin erken dönemde görülen nadide örneklerinden biri olduğu söylemek mümkündür.

1.1.4. Modern Sivil Toplum Düşüncesinin Öncüsü: Hegel

Felsefede idealizm akımının önde gelen düşünürlerinden olan Hegel'in sivil toplumla ilgili düşünceleri tıpkı diğer filozofların yaptığı gibi devletin kökeni ve işleyiş biçimine verilen birer cevap niteliğindedir. Hegel'in sivil toplumunu anlamak için onun tarih felsefesinin bütünüyle bilinmesi gerekmektedir. Hegel'e göre insanlık tarihi bilincin kendi kendisini evrensel tine (Giest) ulaştırdığı bir sürecin hikayesini anlatır. Bilincin özgürleşmesi üç ana aşamada (moment) gerçekleşir ki bunlar ahlaki gelişim merhalelerinin ilki olan aile, ailenin özerkliğini yitirip bireylerin toplumsallaşmaları aşaması olan sivil toplum ve toplum birliğinin en üst ve en mükemmel temsilcisi olan devlettir.²² Hegel'in, nihayetinde evrensel akla ulaşılacak olan bu evrimci şemasındaki her merhalenin yaşanması zorunludur.

Temelini sevgi bağlarının oluşturduğu, iki kişinin bir bilince kavuşması demek olan aile bireylere kendilerinin ötesine geçip birlik duygusu içerisinde yaşamayı öğretir. Aile evlenme ile başlayıp, mülk ve servet edinme ile devam eden ve çocukların büyümesi ve eğitimi ile nihayete eren bir süreçtir ve bundan sonra aile çoğalıp

²⁰ Keane, a.g.e, s. 77-80.

²¹ Doğan, a.g.e, s. 97.

²² G.F.W. Hegel, , **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**, çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991, s. 144-145. tarihsel gelişim evreleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. **Hegel' s Philosophy of Right**, translated by T.M.Knox, Oxford Uni. Press, 1967.

bölünerek bağımsız ve soyut bir nitelik kazanır ve halkın temelini oluşturur.²³ Bu aynı zamanda aileden sivil topluma geçişin gerçekleştiği durumdur. Sivil toplum düzeyinde birey ailenin dışındaki bireylerle ortak ve somut bir yaşam alanını paylaşır. İnsan, sınırsız sayıdaki ihtiyaçlarını tek başına karşılayacak kudrete sahip değildir; bunun getirdiği tabii bir zorunluluk neticesinde sivil toplum içerisinde kendi rızasıyla sınırladığı bir özgürlükle yaşar. Hegel'e göre sivil toplum pazar ekonomisi, sosyal sınıflar, ticari ilişkiler, yönetim kurumları ve medeni hukuk gibi unsurlardan oluşur.²⁴ Sivil toplum alanında burjuva erkeklerinin çıkarlarının bir mücadelesi söz konusudur. Aile ile devlet arasında bir geçiş aşaması olan bu alanda bireyin subjektif keyfiliği ile objektif evrensellik ilkeleri arasında zaman zaman çatışmalar görülür. İşte bu noktada, bireyin özgürlüğünü evrensel Akıl ile bütünleştirecek bir denetim gücüne ihtiyaç vardır. Hegel'e göre bu görevi ancak devlet üstlenebilir. Sivil toplum kendi çatışmalarını ve adaletsizliklerini aşmakta başarısız olacağından ötürü devlete bağlanması gerekmektedir. Devlet, temelini oluşturan rasyonel yasalar sayesinde hem kişi özgürlüklerini garanti altına alacak, hem de tarafsızlığı sayesinde sivil toplumdaki çıkar ilişkilerini belli bir düzene oturtacaktır.²⁵ Devlet objektifliğin yegane temsilcisi olduğundan dolayı bireyler ancak devletle bütünleştikleri zaman objektifliğe ulaşabilirler. Bu anlamda devlet ahlaki hayatın son veçhesi ve toplumun en üst mertebedeki temsilcisidir. Özetle Hegel sivil toplum ve devlet arasında bir ayrıma gitmiştir ancak sivil toplumun devletten bağımsız biçimde var olmasını olumlu görmemiştir.

1.1.5. Sivil Topluma Eleştiri: Marx

Bir başka önemli düşünür olan Karl Marx ise eserlerinde sivil toplum kavramını birkaç anlama gelecek şekilde kullanmıştır. Öncelikle Alman İdeolojisi'nde sivil toplumu belirli bir tarihi dönemi işaret etmeksizin herhangi bir dönemin maddi üretim güçleri ve ticari ilişkileri şeklinde tanımlar: “Sivil toplum, üretici güçlerin belirli bir

²³ A.g.e, s. 145-146.

²⁴ Ali Murat Yel, “Sivil Toplum ve Demokrasi”, “**Sivil**” Toplum Kavramı Tartışmaları, yay. haz. Murat Şentürk, Aynur Erdoğan, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008, s. 150.

²⁵ Kürşat Bumin, **Sivil Toplum ve Devlet: Kuramlar, Deneyler, Arayışlar**, İstanbul: Ağaoğlu Yayınevi, 1981, s. 29-34.

gelişme merhalesinin içinde yer alan bütün fertler arası maddi ilişkileri kapsar.”²⁶ Ancak yine aynı eserde tarihin her dönemindeki ticari ve ekonomik ilişkilerini açıklamakta kullandığı sivil toplum kavramının gerçek anlamını bulmasını 18. yüzyılda kapitalizmin gelişmesine bağlar. Marx’a göre sivil toplum mülkiyet ilişkilerinin, çıkar ve bencilliğin hüküm sürdüğü bir alandır ve Ortaçağ feodal toplum düzeninin yıkılışıyla beraber ortaya çıkmıştır. Bu haliyle Marx’ın sivil toplumdan kastının burjuva toplum düzeni olduğu açıktır. Feodal düzende herkes bir lonca, malikane çevresinde örgütlenmekte ve politik duruşlarını bağlı oldukları bu mekanlara göre belirlemekte iken yeni dönemde herkesin kendi bireysel çıkarını düşündüğü atomistik bir yapıya doğru gidilmiştir. Bu bireyleri sınırlayan tek şey ise ceza ve tehdit yoluyla denetleme yaratmaya çalışan yasalardır. İnsanlar ise salt kendi çıkarlarının peşinde oldukları için sivil toplum alanı sonu gelmez mücadelelerin yaşandığı bir ekonomik ilişkiler alanıdır.²⁷ Böylelikle, Marx’ın ünlü diyalektik yaklaşımında sivil toplumu alt yapıya yerleştirdiği rahatlıkla söylenebilir.

Marx’ın sivil toplumla ilgili yaklaşımlarında etkilendiği ve muhatabı gördüğü isim Hegel’dir. O, Hegel’in evrensel aklın temsilcisi olarak gördüğü devletin sivil toplumdaki adaletsizlikleri giderecek yapı olacağı fikrini iyi sistematize edilmiş ancak kesinlikle doğru olmayan bir düşünce olarak ele alır. Hegel’in devletin ekonomik ilişkilerle olan bağına görmezden geldiğini düşünen Marx’a göre devlet evrensel ve ulusal çıkarların temsilcisi olmaktan ziyade belirli bir sınıfın çıkarlarının savunucusu durumundadır.²⁸ Bu anlamda yine Hegel’in yaptığı devlet- sivil toplum ayrışmasının da gerçekliği yoktur. Devlet sivil toplumu aşan bir üst kategori değildir, aksine devlet sivil toplum tarafından belirlenen ve mevcut düzenin devamına katkı sağlayan bir yapıdadır. Kuşkusuz bahsedilen düzen kapitalist burjuva toplum düzenidir. Burjuva toplumu kendi çıkarlarını devlet sayesinde ulusal çıkarlar gibi gösterir ve devlet de kendini evrensel

²⁶ Karl Marx, Frederich Engels, **Alman İdeolojisi**, çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1968, s. 67.

²⁷ Tom Bottomore, **Marxist Düşünce Sözlüğü**, çev. Mete Tunçay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000, s. 526-527.

²⁸ **A.g.e.**, s. 35. ayr. bkz. **Encyclopedia of Postmodernism**, “Civil Society”, Victor Taylor and Charles E. Winquist (Ed.), Routledge, 2001, s. 51, **Macmillian Student Encyclopedia of Sociology**, “Civil Society”, Michael Mann (Ed.), Macmillian Press, London, 1989, s. 45.

çıkarların temsilcisi şeklinde sunarak kapitalist düzeni yeniden üretir.²⁹ Zaman içerisinde özel mülkiyetin gelişmesi ve yaygınlaşması ile de sivil toplum düşüncesi evrensel bir niteliğe kavuşur. Böylelikle kapitalist toplum düzeni var olması gereken bir düzenmiş gibi algılanır ve sömürülenler de dahil olmak üzere herkes tarafından içselleştirilir.

Marx'a göre Avrupa şehirlerinde 13. yüzyıldan bu yana ticari alanda görülen gelişmelerin bir ürünü olan kapitalist sistem politik toplumla sivil toplumu birbirinden ayırmıştır. 18. yüzyılda burjuva toplumunun özel mülkiyet düşüncesini egemen hale getirmek için yaydığı kişisel ve ekonomik özgürlükler fikri, toplumun tamamen depolitize olmasına yol açmıştır. İnsanın özgürleşmesinin yolu ise ne sivil toplumun ne de politik toplumun değişiminden geçer, ancak bu ikisinin de tamamen ortadan kaldırılacağı bir devrimin gerçekleştirilmesiyle mümkün olur.

1.1.6. Yeni Marksist Yaklaşım: Gramsci

Batı Marksizm'inin önde gelen isimlerinden olan ve fikirleriyle ona yeni bir boyut kazandıran Gramsci'de sivil toplum bir alt yapı unsuru olarak görülmez. Ona göre sivil toplum bir ekonomik ilişkiler alanı olmaktan öte ideolojik-kültürel yaşamı kapsayan bir konumdadır. "Gramsci için sivil toplum karşılıklı maddi ilişkilerin tümünü değil, ideolojik kültürel ilişkilerin tümünü; ticari ve sanayi yaşamın tümünü değil, tinsel ve düşünsel yaşamın tümünü içermektedir."³⁰ Buna göre sivil toplumu bir üst yapı unsuru olarak görmek mümkündür. Bu anlamda Gramsci'de sivil toplum kavramı, devlet, politik toplum ve hegemonyadan ayrı düşünülemez. Sivil toplum egemen sosyal grubun toplumun diğer kesimlerine uyguladığı siyasal ve kültürel hegemonyayı içerir. Politik toplum bir sınıfın ideolojisinin devletin iktidar araçlarını (hükümet) ve bu ideolojinin korunmasını sağlayacak zorlama araçlarını (ordu, polis, idare, yargı, bürokrasi) kullanarak egemenliğini devam ettirirken, sivil toplum ise var olan düzenin bütün katmanlara yayılmasını sağlayacak bir kamuoyu yaratır.³¹ Üretilen bu kamuoyu sayesinde sistemin zorla veya baskı ile değil rızaya uygun olarak var olduğu kanıtlanmış

²⁹ Gülnur Acar Savran , **Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx**, 2.Basım, İstanbul: Belge Yayınları, 2003, s. 192.

³⁰ Norberto Bobbio, "Gramsci ve Sivil Toplum Kavramı", **Gramsci ve Sivil Toplum**, Norberto Bobbio, Jacques Texier (Ed.), çev. Arda İpek, Kenan Somer, Ankara: Savaş Yayınları, 1982, s. 19.

³¹ Hagues Porteli, **Gramsci ve Tarihsel Blok**, çev: Kenan Somer, Ankara: Savaş Yayınları, 1982, s. 26-29.

olur. Hegemonyanın bu ikili yayılma süreci sivil toplumla politik toplum arasında ayrılmaz bir ussal bağ olduğunun göstergesidir.

Sivil toplumun hegemonya kurma araçları ekonomik, siyasi ve kültürel alanlarda olmak üzere çok çeşitlidir. Okul, kilise, basın yayın kurumları, ticari birlikler, kütüphaneler ve dernekler ideolojinin yayılmasında kullanılan en etkili araçlar olarak gözle çarpmaktadır. Bununla beraber sivil toplumun bu yaygın etki gücü var olan hegemonik düzenin değişmesi için bir vasıta olarak kullanılabilir.³² Gramsci'de kapitalizmden sosyalizme geçiş Marx'ın önerdiği gibi kanlı bir devrimle değil siyasal toplumda sosyalist partinin hegemonyası kurulduktan sonra sivil toplumun tam desteğinin sağlanması ile mümkün olacaktır. Onun en genel anlamıyla egemen burjuvazi sınıfının kendi ideolojisini bütün toplumun bir gerçeği imiş gibi gösterme çabası olarak tanımladığı tarihsel bloğun devrilmesi ve proletaryanın yeni tarihsel bloğunun oluşabilmesi için sivil toplum tümüyle ele geçirilmelidir. Devrimin gerçekleşebilmesi ancak kültür, eğitim, hukuk gibi yollarla sosyalist öğretilerin halkın tamamına benimsetilmesi gerekmektedir.³³ Gramsci'nin bu görüşleri sivil toplumun dönüştürücü gücünü ne kadar önemli gördüğünün bir göstergesidir. O, klasik Marxist düşüncenin aksine sivil toplumu tümüyle reddetmemekte, aksine proletaryanın hizmetine sunmaktadır.

Gramsci'nin sivil toplum kavramı her ne kadar üst yapıya atıflar yapsa da egemen sınıfın hegemonyasını gerçekleştirdiği ilk alan ekonomik alandır. Çünkü bir sınıfın diğer toplumsal sınıfları kendisine bağımlı kılabilmesi için üretim dünyasında vazgeçilmez bir konumda bulunması gerekir. Bu anlamda her siyasal hegemonyanın ekonomik bir temeli vardır.³⁴ Ekonomik alanın politik toplumla olan yakından bağlantısı hiç kuşkusuz onu sivil toplumla da ilişkili hale getirmektedir ve bu yüzden Gramsci'de sivil toplum düşüncesini salt bir üst yapısal mesele olarak değil alt yapı ve üst yapının kesiştiği bir alan olarak okumak gerekir.

³² **The Social Science Encyclopedia**, Adam KUPER and Jessica KUPER (Ed.), 2. baskı, Routledge, 2003, s. 89.

³³ Doğan, **a.g.e.**, s. 196.

³⁴ Jacques Texier, "Gramsci, Üst Yapılar Teorisini: Sivil Toplum Kavramı Üzerine", **Gramsci ve Sivil Toplum**, s. 75-76.

1.2. MODERN ZAMANLARDA SİVİL TOPLUM

1.2.1. Sivil Toplum Kavramı

21. yüzyıl siyaset düşüncesinin kullandığı en temel kavramlarından biri olan sivil toplum en genel haliyle bireylerin devletin doğrudan denetim altında tuttuğu alanların dışında kalan ve ekonomik ilişkilerden görece bağımsız olarak gönüllü ve rızaya dayalı bir şekilde oluşturdukları kurum ya da etkinlikleri ifade etmektedir.³⁵ Bu tanımlamaya göre devlet baskısı ve belirleyiciliğinden bağımsız olmak sivil toplumun olmazsa olmaz şartıdır. (sine qua non)

Sivil toplum siyasal toplum olan devletten ayrı olduğu kadar piyasa ilişkilerinden de bağımsız olmalıdır. Sivil toplum günümüz toplumsal ilişkilerinin tanımlanmasındaki üç sacayağından birisidir. Buna göre ekonomik toplum, ekonomik kar elde etmeye yönelik çıkar gruplarının, siyasal toplum devletin yasama, yürütme ve yargı faaliyetlerinin ve siyasal iktidarı ele geçirmeye çalışan siyasal partilerin, son olarak sivil toplum ise bu iki alanın dışında iktidar veya ekonomik çıkar amacıyla hareket etmeyen yalnızca bazı değerler çerçevesinde örgütlenen ve bunları siyasal toplumdan talep eden oluşumların alanıdır.³⁶ Aksi takdirde devlet denetiminin ya da piyasa yönlendirmesinin etkisinde kalmış bir sivil toplumda fikir ve eylem özgürlüğünden söz etmek mümkün değildir.

Toplumun devletten görece özerk bir alanda faaliyette bulunabilmesi birbirinden farklı fikir ve hayatlara sahip bireylerin kendi biricikliklerinin de korunabilmesini garanti altına alır. Sivil toplum her ne kadar devlete karşı mesafeli bir duruş sergiliyorsa da onu tamamen devlet denetiminden kopuk görmemek gerekir. Sivil toplumsal yapılanmalarda her birey kendi niyetleri çerçevesinde örgütlenme hakkına sahiptir ancak bu faaliyetlerin sınırları çeşitli kanun ve yasalarca devlet tarafından belirlenmiştir. Burada devletin rolü şekillendirici değil denetleyici ve koruyucudur. Aksi takdirde sivil toplum içerisindeki iktidar ilişkileri güçlü seslerin zayıfları susturmasıyla sonuçlanacak ve devlet baskısından kaçarken sivil tahakküme boyun eğilmesine yol açacaktır. Bu

³⁵ Ömer Demir, Mustafa Acar, **Sosyal Bilimler Sözlüğü**, İstanbul: Vadi Yayınları, 1997, s. 202.

³⁶ Levent Köker, "Sivil Toplum Modern Devletle Belirgin Bir Karşıtlık Oluşturmalı mı?", **Sivil Toplum Dergisi**, sayı:3/10, 2005, s. 118.

bakımdan günümüz sivil toplumunun üç temel unsurunun; a) özel hukuk, sivil, siyasal, toplumsal eşitlik ve haklara dayanması nedeniyle YASALLIK, b) özerk kendi kendini oluşturan gönüllü birlikleri kapsamı nedeniyle ÇOĞULCULUK c) iletişim alanları, kamu katılımı, siyasal iradenin ve toplumsal normların doğuşunu, çatışmasını ve bunlara ilişkin düşüncelerin ifade edilmesi bakımından da KAMUSALLIK olduğu söylenebilir.³⁷

Atilla Yayla'ya göre sivil toplum “devletin, dar anlamda da özel alanın dışında kalan ve toplumun kolektif hayatını oluşturan özerk grup, topluluk ve kurumların alanı”dır.³⁸ Bu tanımdan da anlaşılacağı üzere sivil toplum belirli toplumsal ilişkiler içerisinde bulunan insanların herhangi bir konu hakkında birlik duygusunu paylaşarak örgütlenmeleri neticesinde ortaya çıkar. Söz konusu faaliyetler etnik, fikrî, dini ya da yardımlaşma amaçlı olabilir.

Benzer bir tanım Michael Walzer tarafından yapılmıştır: “Sivil toplum, insan topluluklarının hiçbir güç tarafından zorlanmaksızın içinde hareket edebilecekleri, kendilerini belirleyebilecekleri alanın adıdır. Bu alanı oluşturan aile, çıkar, inanç ve ideoloji adına kurulan karmaşık ilişkiler dizgesinin kendisi de sivil toplum olarak tanımlanabilir.”³⁹

Charles Taylor'ın sivil toplum modeli ise şöyledir: Genel anlamda sivil toplum devlet tarafından yönlendirilmeyen bireylerin kendi kendini örgütlemesini (self-government) ifade ederken, dar anlamda ise sivil toplum içerisindeki kuruluşların kendi aralarında koordineli davranabilmelerini hedefler.⁴⁰ Taylor'ın tanımında sivil topluma atfettiği nitelik toplumun devlet gücünden ayrı olarak örgütlenebilmesi ve bu örgütler arasında uzlaşma ve iletişimin kurulabilmesi olarak okunabilir.

³⁷ Erhan Ada, **Sosyal Bilimler El Sözlüğü**, İstanbul: Alfa Yayınları, 2003, s. 531.

³⁸ Atilla Yayla, **Siyasi Düşünce Sözlüğü**, Ankara: Liberte Yayınları, 2003, s. 174-175.

³⁹ Michael Walzer, “Sivil Toplum Düşüncesi: Toplumsal Yapılaşmaya Doğru Bir Adım”, **Birikim Dergisi**, sayı: 37, 1992, s. 33.

⁴⁰ Doğan, **a.g.e.**, s. 271.

Bu tanımlar ışığı altında sivil toplum “gönüllü, kendi kendini oluşturan, kendi desteklerine sahip, devletten özerk, özel alan ile devlet arasında aracı niteliğinde örgütlü sosyal yapılanmadır.”⁴¹

1.2.2. Modern Sivil Toplumun Ortaya Çıkışı

Sivil toplum düşüncesinin Batı Avrupa’da yaygın olarak tartışılmaya başlandığı 18. yüzyıldan 19. yüzyıla gelindiğinde kavramın neredeyse hiç iz bırakmadan ortadan kalktığı görülmektedir.⁴² 19. yüzyıl Avrupası’nın temel problemi bireysel ve sosyal iradenin bir arada uyum içinde yürütüldüğü, aynı zamanda ferdin otonom özelliğinin korunduğu bir toplum modeli geliştirmektir. Bu süreçte yapılan tartışmalar sivil toplum düşüncesinden çok “vatandaşlık” kavramı üzerinde yoğunlaşmıştır. Kolektif yaşama katılım ve üye olmanın değerleri vatandaşlıkla açıklanmaktaydı. Bu anlamda 19. yüzyılda sivil toplumun bir üyesi olmaktan çok vatandaş olmanın anlamı ulus devletlerde konuşulan konular arasındaydı.⁴³ Ancak 21. yy’a gelindiğinde aynı kavramın yaşanan gelişmeler karşısında sorgulanır olduğu görülmektedir.

Bireyin sosyal hayattaki yerinin ve devletle olan ilişkisinin en ateşli biçimde sorgulandığı yıllar 60’lı ve 70’li yıllardır. 60’ların ünlü söylemi “bütün güç bireydedir” iken 70’ler ise “kişisel olan politiktir” düşüncesini beraberinde getirdi. Ortaya çıkan bu “yeni” sesler 80’lere gelindiğinde politik kurumlarda ciddi bir dönüşümün yaşanmasına neden oldu. Aynı zamanda sağlık, sosyal yardım, eğitim, feminizm ve etnisite gibi konularda öne çıkan yeni sosyal hareketlerin politik karakterleri bu değişim dalgasını kuvvetlendirdi.⁴⁴ Bütün bu gelişmeler neticesinde devlet-toplum ilişkilerinin seyri toplum lehine akmaya başladı.

Günümüzde sivil toplum düşüncesinin yeniden sorgulanır olması John Keane’e göre üç temel faktör üzerinden düşünülmelidir: 1. Kapitalist ekonomilerin yeniden canlanması. 2. Keynesçi refah devletinin politikalarının başarısızlıkla sonuçlanması. 3.

⁴¹ Ali Seyyar, **İnsan ve Toplum Bilimleri Terimi (Ansiklopedik Sosyal Bilimler Sözlüğü)**, İstanbul: Değişim Yayınları, 2007, s. 831.

⁴² Keane, “Giriş”, **a.g.e.**, s. 9.

⁴³ Adam Seligman, **The Idea of Civil Society**, N.Y The Free Press, MacMillian, 1992, s. 101-102.

⁴⁴ **A.g.e.**, s. 9.

Yeni toplumsal hareketlerin doğuşu.⁴⁵ Buna göre; Avrupa’da savaş sonrası yıllarda devletin müdahil olduğu kapitalist üretim biçimi kabul görmüşken sonrasında görülen gelişmeler devletin ekonomi üzerindeki denetim gücünün azaltılmasına yönelik talepleri beraberinde getirmiştir. Daha demokratik ve eşitlikçi bir yaşam biçiminin siyasi iktidarın düzenlemelerine bağlı olduğu fikrinden hareket eden Keynesyen devlet modeli⁴⁶ yerini devletin piyasa mekanizmasında belirleyici olmasının kapitalist teşebbüsleri sekteye uğrattığı ve totaliter bir yönetime kapı açtığı söylemine bırakmıştır. Son olarak ekonomi alanında bu gelişmeler yaşanırken ulus devletin homojenleştirici vatandaşlık düşüncesine bir başkaldırı olarak yeni toplumsal hareketlerin ortaya çıktığı görülür. Bu hareketler siyah haklarından, çevre hareketlerine, feminizmden öğrenci topluluklarına kadar oldukça geniş bir yelpazede seyretmekte ve günümüz çoğulculuk ve kimlik tartışmalarının da zeminini oluşturmaktadır.

Global çağda sivil toplum kavramının yeniden ele alınmasındaki en güçlü etkilerden biri de sosyalist devlet modelinin çöküşü sonrasında “tek kutuplu” dünya düzenine geçiştir. 90’da Sovyetler Birliği’nin parçalanması liberalizmin dünya genelinde hakimiyetini ilan etmesine yol açmıştır. Liberal siyasi düşüncenin bir gereği olan özgürlükçü söylem başta Doğu Avrupa ve Latin Amerika gibi otoriter ve baskıcı devlet yapılanmalarının var olduğu ülkelerde büyük bir coşkuyla karşılanmıştır. Bu ülkelerde özellikle muhalefet gruplarının sivil toplum düşüncesini toplumun mobilizasyonunu sağlayan politik düşünsel bir araç olarak kullandıkları görülmektedir.⁴⁷ Bu açıdan bakıldığında kavramın Batı-dışı toplumlarda devlete karşı muhalefetin ve başta ekonomi olmak üzere siyasi ve kültürel alanlarda özgürlük taleplerinin sesi olduğu görülmektedir.

Sivil toplum kavramının yeniden doğuşu hiç kuşkusuz Doğu Avrupa devletlerinin komünizmden demokrasiye geçiş sürecinde kavramın belirgin bir önem kazanmasıyla bağlantılı olsa da sivil toplum tartışmalarının popülerlik kazanması Batı Avrupa’nın kendi içerisinde yaşadığı tarihsel deneyimlerle de yakından bağlantılıdır.

⁴⁵ Keane, **a.g.e.**, s. 16-24.

⁴⁶ **A.g.e.**, s. 18.

⁴⁷ Doğan, **a.g.e.**, s. 251-254.

Özellikle 68 kuşağının özgürlük hareketlerinin kitlesel kabul görmesi ve her alanda yayılması sonucu siyaset bilimcileri sosyal refah devletinin demokratik karakteri üzerinde yeniden düşünmeye başlamışlardır. 70’li yılların sonunda iyiden iyiye kabul gören neoliberal iktisat politikaları ve neoliberal ideoloji temelde devletin mümkün olduğunca sosyal işlevlerinden arındırılması gerektiğini, bireyciliğin önemine vurgu yapılmasını ve sivil toplumun piyasa kuralları çerçevesinde bireylerarası işbirliği ağı şeklinde görülmesi düşüncesini savunur.⁴⁸ Ortaya çıkan bu yeni siyasal düzenleme sonucu devlet-sivil toplum ayrılığı çok net bir şekilde dile getirilmiş ve devletin kültürel ve ekonomik alana yapacağı her türlü müdahalenin otoriter bir eğilim olarak algılanmaya başlanmıştır. Bundan sonra Batı Avrupa’da sivil toplum ile kastedilen toplumun örgütlenerek siyasal karar alma mekanizmalarına aktif bir şekilde katılabilmesini öngören yeni sosyal demokrat söylemdir. Bu bağlamda günümüz sivil toplum anlayışının temellerini Batı Avrupa’da 1960’ların sonunda görülen siyasal, ekonomik ve toplumsal gelişmelere ve tartışmalara dayandırmak mümkündür.

Sivil toplumu günümüz dünyasına taşıyan en önemli nedenlerden biri de küreselleşme olgusunun ortaya çıkmasıdır.⁴⁹ Küreselleşme en genel haliyle, Soğuk Savaş sonrası dünya ölçeğinde görülen ekonomik, siyasal, kültürel eksenli değişim, dönüşüm ve yeniden yapılanmaları simgeleyen bir kavramdır. Ekonomik alanda üretim araçlarının, mal ve hizmetlerin hızla artan hareketliliği neticesinde ulus-ötesi bütünleşmeler ve karşılıklı bağımlılıklar hakim ulus devlet anlayışının sarsılmasına yol açmıştır. Ulus ötesi ortaklıkların artması, sermaye ve pazarların dünyanın değişik bölgelerine yayılması ve başlangıcı kolonyal dönemlere kadar dayanmakla beraber özellikle İkinci Dünya Savaşı sonrasında kapitalist ülkelerin yeniden yapılanması esnasında ortaya çıkan işçi ihtiyacını karşılamak için kapılarını dış dünyaya açması sonucu büyük kitlesel göçlerin başlaması dünya genelinde daha önce örneği görülmeyen baş döndürücü gelişmelerin görülmesine sebep olmuştur. Bütün bu gelişmeler özellikle

⁴⁸ Aykut Çelebi, “Kamusal Alan ve Sivil Toplum: Alternatif Bir Değerlendirme”, **Kamusal Alan**, ed. Meral Özbek, İstanbul: Hil Yayınları, 2004, s. 242-243.

⁴⁹ Ali Yaşar Sarıbay, “Küreselleşme, Post-Modern Uluslaşma ve İslam”, **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam**, der. Ali Yaşar Sarıbay ve Fuat Keyman, Ankara: Vadi Yayınları, 1998, s. 17-23. Judit Bokser Liwerant, “Küreselleşme ve Kollektif Kimlikler”, **Küreselleşme, Ulus-Devlet ve Din**, ed. Şahin Gürsoy ve İhsan Çapçioğlu, Ankara: Platin Yayınları, 2007, s. 329-358.

vatandaşlık ve ulus-devlet kavramlarını yeniden tartışmaya açarken, sivil toplumun da devletten taleplerinin farklılaşmasına yol açmıştır.

Küreselleşme sürecinin ekonomik ve siyasal alanlarda görülen gelişmelerle paralel biçimde ilerlediğini kabul etmekle beraber günümüz dünyasının global çağ olarak adlandırılmasının ve kavramın bu denli yaygınlaşmasının en önemli sebebinin 20. yy'da bilim ve teknoloji alanında yaşanan hızlı ilerlemeler olduğu söylenebilir. Bilgisayar endüstrisindeki büyük atılımlar ve özellikle 90'ların ortalarına doğru geniş kitlelerce kullanılmaya başlanan internet ağı kültürler arası iletişimi inanılmaz boyutlara ulaştırmıştır. Bugün dünyanın bir köşesinde yaşanan bir olaydan kıtalar uzaklığında bulunan bir başka kişi anında haberdar olabilmekte hatta bundan etkilenebilmektedir. Her gün milyonlarca insan internet ağı sayesinde sanal seyahatler gerçekleştirebilmekte, böylelikle bilgi üretimi, edimi ve yaygınlığı hesap edilemez boyutlara ulaştırmaktadır. Kimi düşünürlere göre küreselleşmenin farklı kültürlerin birbirinden haberdar olmasına yaradığı düşüncesi bir yanılsamadan ibarettir; esas olan bütün dünyanın ABD referanslı bir homojen bir kültür etrafında McDonalddlaşma sürecini yaşamasıdır.⁵⁰ Küreselleşmenin homojenleştirici etkisinin bütün dünyanın Batılı değerler çerçevesinde birbirine benzemesi sonucu yaratmasının yanında özellikle kitle iletişim araçları sayesinde farklı kültürlere fırsat alanları açtığını da görmek mümkündür. Küreselleşme üzerine yazan en önemli düşünürlerden olan Roland Robertson'ın küreselleşmeyi evrensel ile tikelin iç içe geçtiği, tek yönlü olmaktan ziyade çift yönlü ve karşılıklı bir ilişkiler ağı olarak tanımlaması bu bakımdan önemlidir. Bugünün dünyasında bireyler kültürel ve etnik problemlerle daha çok yüzleşmekte ve insan hakları, sivil toplum ve dünya vatandaşlığı gibi kavramlarla küresel alanda muhalefet etkinliklerine katılmaktadırlar.⁵¹

İletişim teknolojilerinde son dönemlerde görülen gelişmelerin alternatif bir küresel muhalif sese imkan tanıdığını düşünen Fahrettin Altun'a göre; temel amacı Amerikan siyaset ve kültürünü tüm dünyanın kabul ettiği bir değerler manzumesi haline

⁵⁰ McDonalddlaşma kavramı için bkz. George Ritzer, **Toplumun McDonalddlaştırılması: Çağdaş toplum yaşamının değişen karakteri üzerine bir inceleme**, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

⁵¹ Nadir Sugur, "Küreselleşme Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme, **Birikim Dergisi**, sayı: 73, 1995, s. 60.

dönüştürmek olan internet, bugün geldiği nokta itibariyle arzu edilenin tam tersi farklı kültürlerin direniş noktası haline gelmiştir.⁵² İnternetin sınır tanımazlığı, çok kısa bir süre içerisinde büyük kitleleri mobilize edebilmesi, yaygınlığı ve erişim imkânlarının kolaylığı sivil toplum etkinliklerini küreselleştirmiş ve mekânsızlaştırmıştır. “Bu durum, teknik süreçlerin, toplumsal ihtiyaçlar doğrultusunda, öngörülenden çok daha farklı noktalara doğru evrilebileceğinin bir göstergesi olarak okunmalıdır.”⁵³

1.2.3. Sivil Toplum ve Liberal Siyasi Düşünce

Günümüz sivil toplum düşüncesinin en temel parametrelerinin devletten bağımsız bir toplum ve bireyin sadece birey olmasından kaynaklanan bir takım devredilemez haklarının varlığı düşünceleri liberal düşüncenin de özünü oluşturmaktadır. Bu anlamda günümüz şartlarında sivil toplumdan konuşmak kaçınılmaz bir şekilde liberal demokratik düşüncelyi de gündeme taşımaktadır.

Coşkun Can Aktan liberal düzenin temel özelliklerini şöyle ifade etmektedir:

*Liberal düzenin temel ilkeleri; özgürlük, rekabet, özel mülkiyet, miras, veraset ve sınırlı devlettir. Liberal ekonomik düzende mülkiyet dokunulmaz ve kutsal bir hak olarak kabul edilir. Özgürlük bireylerin hem siyasi, hem de ekonomik özgürlüklerini içerir. Liberal düzen bireylerin ekonomik özgürlüklerini (teşebbüs özgürlüğü, tercih özgürlüğü) ve siyasi özgürlüklerini (konuşma özgürlüğü, din ve vicdan özgürlüğü, seçme ve seçilme hakkı ve özgürlüğü) savunur.*⁵⁴

Buradan da anlaşılacağı üzere, serbest piyasa ekonomisi, hukuk yoluyla sınırlandırılmış devlet ve hak ve özgürlük sahibi müteşebbis birey anlayışı sivil toplumun da liberal düşüncenin de temelinde yer almaktadır.

Liberal düşüncenin önde gelen isimlerinden biri olan Ernest Gellner’a göre sivil toplum sanayi kapitalizminin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Buna göre sivil toplum

⁵² Fahrettin Altun, “İnternet ve Küresel Muhalefetin Dili” **Sivil Toplum: Farklı Bakışlar**, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005, s. 67-68.

⁵³ **A.g.m.**, s. 80.

⁵⁴ Coşkun Can Aktan, “Yeni Sivil Toplum Sözleşmesi”, **Yeni Türkiye Dergisi Sivil Toplum Özel Sayısı**, sayı: 18, 3/1997, s. 138.

ekonomik ilişkilerin politikadan kesin olarak ayrıldığı toplum modeline işaret eder. Burada ekonomik alan tamamıyla özgür ve fiiliyatta baskın bir alandır. Sivil toplum liberalliğin olmazsa olmaz şartıdır.⁵⁵ Buna paralel olarak liberalliğin bir diğer gereği olan mutlak hakikat kabullerinin reddi de sivil toplumun temelini oluşturmaktadır. Gellner bu düşüncesinin insanların inançtan tamamen yoksun yaşayacakları anlamına gelmediğini ama bunu ne zaman ve nasıl erteleyeceklerini bilmeleri gerektiğini ve karşıt inançta olanlarla işbirliği yapmalarının sivil toplum olmanın gerektirdiği bir zorunluluk olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶

Günümüzde liberal öğretisi çerçevesinde geliştirilmiş iki ayrı sivil toplum modelinden bahsetmek mümkündür. Bunlardan ilki Hegelci sivil toplum düşüncesinin yeni bir yorumu olan “çoğulcu sivil toplum modeli”, ikincisi ise yeni sağ akım tarafından geliştirilen “asgari devletçi sivil toplum modeli”dir. Çoğulcu sivil toplum, devlet ile sivil toplumu birbirinden apayrı iki oluşum olarak görür ve sosyal hak ve özgürlüklerle ilgili meselelerin demokratik bir düzlemde karara bağlanmasının yegane kaynağının devletten bağımsız olan çıkar gruplarının müzakereleriyle gerçekleşebileceğini savunur. Asgari devletçi sivil toplum yaklaşımı ise sivil toplum ile devleti birbirinden ayrı görmez, ancak yapı ve işlevleri açısından farklı olduğu düşüncesinden hareket eder. Kendi kendini üretme ve yenileme becerisine sahip sivil toplum idealine ancak örgütlü ve yapay olan devletin kurallarının asgariye indirilerek ve devletin yasama gücünün mümkün olduğunca sınırlandırılarak ulaşılabileceğine inanırlar.⁵⁷

Klasik liberalizmin sivil hakları mülkiyet, yaşam ve özgürlük hakkı olarak üç başlıkta toplaması ve devletin kişilerin siyasi tercih ve ekonomik etkinliklerine müdahale etmemesi, böyle bir özgürlüğün modern dünyada pratik olarak yaşanmasının mümkün olup olmayacağı sorusunu akıllara getirmektedir.⁵⁸ Çağımızda insan

⁵⁵ John Keane, **Civil Society: Old Images, New Visions**, Cambridge Policy Pres, 1988, s. 77.

⁵⁶ Ernest Gellner, **Milliyetçiliğe Bakmak**, çev. Simten Coşar, Saltuk Özertürk, Nalan Soyarık, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998, s. 220-221.

⁵⁷ Yurdakul Fincancı, “Sivil Toplum, Asgari Devlet- Sivil Devlet”, **Sivil Toplum**, ed: Yurdakul Fincancı , İstanbul: TÜSES, 1991, s. 2-3.

⁵⁸ Ömer Çaha, “Liberalizm, Sivil Haklar ve Özgürlük”, **Sivil Toplum, Aydınlar ve Demokrasi**, İstanbul: İz Yayınları, 1999, s. 203-204.

nüfusunun hızla artması, işbölümü ve uzmanlaşmanın yaygınlaşması ve kamusal alanın sınırlarının genişlemesi gibi nedenler bireyin özerk ve özgür yapısından ziyade demokratik vatandaşların üstlenmesi gereken yükümlülükleri ön plana çıkarmaktadır. Özellikle 60'lardan sonra yaygınlık gösteren sosyal hareketlerin farklı talepleri ortaya çıkarması liberal düzenin ortak iyinin alanı olan tek tip kamusal alanın çoğullaşmasına sebep olmuştur. Ortaya çıkan bu yeni sosyal durum, liberal temsili demokrasi anlayışını krize sokmuş ve farklılıkların meşruiyetini sağlayan “katılımcı ve müzakereci demokrasi” anlayışını ön plana çıkarmıştır.⁵⁹

Liberal düşüncenin kendi içerisinde evrilmesi bir yana tarih içerisinde liberal öğretinin en ateşli eleştiricisi hiç şüphesiz Marksist düşünce olmuştur. Marksizm devleti bütün yurttaşları eşit gören ve ortak iyiyi düşünen bir aygıt olmaktan ziyade egemen grubun çıkarlarını savunan bir mekanizma olarak görmekle beraber sivil toplumu da bu egemenlerin ekonomik faydalarına hizmet eden bir araç olarak görüyor ve devletin de sivil toplumun da ortadan kaldırılmasıyla mutlak özgürlüğe kavuşulabileceğini savunuyordu. Liberalizmin bir başka sol eleştirisi olan sosyalizm ise proleterya yurttaşlarının denetiminde olan bir devletin ekonomiyi ve sivil toplumu elinde tutmasını olumlu bir yönetim biçimi olarak görmekteydi.⁶⁰ 90'ların sonuna gelindiğinde yeni sol hareketin sivil toplumu özellikle Doğu Avrupa'daki totaliter devlet yapılanmalarına karşı bir mücadele alanı olarak kullandı. Buradaki temel amaç, yurttaşların siyasal sisteme katılımlarını sağlayan sosyal demokratik bir anlayışın uygulamaya sokulmasıydı.

Son yıllarda özellikle Alexander MacIntyre, Michael Walzer ve Hugh Miller gibi ünlü siyaset bilimcileri tarafından savunulan toplulukçu yaklaşım da (communitarianism) liberal esintiler taşımakla beraber liberalizmin birey düşüncesine

⁵⁹ Bu noktada Habermas'ın Ernest Gellner'in sivil toplumun temelini liberal kamu düzeni olarak belirlediği düşüncesine getirdiği eleştiriye zikretmekte fayda var: Gellner'a göre liberal kamu otoritesi bireysel hak ve özgürlükleri garanti altına alması bakımından sivil toplumdaki ayrı düşünülemez. Habermas ise kamu otoritesinin bugünün koşullarında kurucu iktidarın yasa oluşturmasında ve siyasal düzeni belirlemesinde oldukça sınırlı bir yetkisinin olduğundan bahsetmekte, sivil toplumun asıl yerinin birbirinden farklı söylemlerin gündelik hayat içerisinde diyalojik bir etkileşime girdiği kamusal alan olduğunu düşünmektedir. Çelebi, **a.g.m.**, s. 244-246.

⁶⁰ Füsün Üstel, **Yurttaşlık ve Demokrasi**, Ankara: Dost Kitabevi, 1999, s. 78-79.

sert bir eleştiri getirmektedir. Buna göre, liberal bireyci görüş fertlerin atomizasyonuna yol açmasından dolayı topluluk yaşamını tahrip etmekte ve “topluluk ruhunu” öldürmektedir. Hâlbuki birey yalnızca içinde bulunduğu tarihsel, kültürel ve toplumsal bağlam içerisinde ortak değer ve pratikleri paylaştığı insanlarla beraberken anlamlıdır. Liberal düşüncenin ahlaki açıdan da doğru sonuçlar üretmediğini savunan düşünürler için aslolan kamu yararını önemseyen, katılımcı ve sorumluluk sahibi yurttaş tipidir.⁶¹ Görüldüğü üzere, toplulukçu yaklaşım, bireylerin ancak çeşitli düzeylerdeki aidiyetlerle tanımlanabilecekleri, modern birey düşüncesinin ve liberal düzenin hak ve eşitlik prensiplerinin ötesinde taahhüt ve sorumluluk bilincine de sahip olmaları gerektiği ve bu türden bir sorumluluk duygusunun onları ortak meselelerine karşı daha duyarlı hale getireceği fikirlerinden hareket etmektedir.

1.2.4. Sivil Toplum ve Demokrasi

Sivil toplum düşüncesi tarihsel süreç içerisinde Batı Avrupa’da modernizmin doğuşu ile birlikte ortaya çıkan liberal siyasi düzenin bir yansıması olsa da sivil toplum demokrasiyle ilişkilendirmesi geç modern dönemlere ait bir olgudur. Liberalizm en genel haliyle homo economicus bireyin ekonomik faaliyetlerinin devlet karşısında bağımsızlık kazanması ve özel mülkiyetin kabul edilmesi anlamına gelirken, demokrasi ise homo politicus bireyin siyasi karar alma süreçlerine aktif olarak katılma sürecine gönderme yapar.⁶² Söz konusu süreçte siyaset düşüncesine katılan anayasa, toplumsal sözleşme, temsil ilkesi, çoğulculuk gibi fikirler demokrasinin biçimsel karakterini⁶³ oluştururlar. Buna göre, liberalizm ile demokrasi düşüncesi birbirleriyle bağlantılı olarak görülse de aynı anlama geldikleri düşünülmemelidir.

Sivil toplumun demokrasi bağlamında düşünülmesi Doğu Avrupa ve Latin Amerika ülkelerinde totaliter yapılara duyulan toplumsal tepkilerde kendini açığa vurur.

⁶¹ A.g.e, s. 65-69. ayr. Toplumcuların sivil toplum hakkındaki yaklaşımları için bkz. Michael Walzer, (ed.), **Toward a Global Civil Society** içerisinde Jean Elshtain, “In Common Together: Unity, Diversity and Civic Virtue”, s. 77-98 ve Otto Kallscheuer, “On Labels and Reason: The Communitarian Approach-Some European Comments”, s. 133-148.

⁶² Gülgün Erdoğan Tosun, **Demokratikleşme Perspektifinden Devlet-Sivil Toplum İlişkisi**, İstanbul: Alfa Yayınları, 2001, s. 111.

⁶³ Agnes Heller, “Biçimsel Demokrasi Üzerine”, **Sivil Toplum ve Devlet: Avrupa’da Yeni Yaklaşımlar**, s. 148-149.

Bu ülkelerde sivil toplum ve sivil toplum örgütlerine bireysel hak ve özgürlüklerin kazanımında ve demokrasiye geçişte kilit bir rol biçilmekteydi. Aynı dönemde Avrupa'nın batısında ve Kuzey Amerika'da sivil toplum tartışmaları toplumsal farklılıkların kabulü ve bu birbirinden farklı aktörlerin siyasal alanda temsilini sağlayacak bir sivil toplum inşa etmek üzerine idi.⁶⁴ Her iki yaklaşımın ortak özelliğinin devlet eylemlerini denetleyici, siyasal alanda daha çok söz sahibi bir aktif vatandaş modeli sunmak olduğu söylenebilir. Ancak 90'ların sonunda sosyalist rejimlerin sona ermesiyle birlikte demokrasi-sivil toplum ilişkisi "çoğulculuk" ilkesi üzerinden tartışılmaya devam etmiştir.

Sivil toplumu demokratik kılan unsurlardan biri farklılıkları düzleştiren bir kimlik algısı üzerine inşa edilmemesi noktasıdır. (yurttaş, toplum, sınıf vs...) Bir toplumda amaçları bakımından farklılaşmış birden çok grup vardır. "Demokratikleşme sürecinde temel unsur, farklı çıkarları temsil eden ve hükümeti dengeleyen bir dizi kurumlar ve örgütlerden oluşan çoğulcu bir sivil toplumun yaratılmasıdır."⁶⁵ Bu açıdan bakıldığında bir sivil toplum içerisinde birbirinden farklı yapılanmalar ve örgütlenmelerin sayısı ne kadar fazla ise orada demokrasinin o denli içselleştirildiği söylenebilir. Ancak sivil toplumun çoğulcu ve demokratik bir yapıda işleyebilmesi için öncelikle devletin demokratik bir düzende tesis edilmesi gerekmektedir. Demokratik ilkeleri benimsemeyen bir devlette görülen sivil toplum modeli bütüncül, tek tipçi ve farklılığa imkân vermeyen bir karakter arz eder.⁶⁶ Özetle, bir yerde demokrasiden söz edilebilmesi için öncelikle siyasal ve toplumsal düzlemde benimsenmiş bir "demokratik kültürün" varlığından bahsetmek gerekir.⁶⁷

⁶⁴ Keyman, **a.g.m**, s. 316-317.

⁶⁵ Ömer Faruk Gençkaya, "Demokratikleşme ve Sivil Toplum İlişkisi Üzerine Bir Not", **Yeni Türkiye**, sayı: 18, 3/1997, s. 103.

⁶⁶ Duman, **a.g.e**, s. 363.

⁶⁷ Sivil toplumun bizatihi kendisinin demokrasinin garantisi olamayacağı tezi için bkz. Ozan Erözden, "Sivil Toplumun Karanlık Yüzü: Demokrasiye Geçiş Sürecinde Sivil Toplumun Farklı Görünümleri, Hırvatistan Örneği", **Sivil Toplum Dergisi**, sayı: 2/5, 2004, s. 61-68.

Gülgün Erdoğan Tosun' a göre sivil toplumun demokratikleştirici işlevlerini şöyle sıralamak mümkündür:

- a) Devletin toplum tarafından etkin kontrolünün sağlamak.
- b) Baskıcı devlet karşısında toplumsal muhalefetinin örgütlemek.
- c) Toplumun siyasete ilgi ve katılım oranını seçimlerin ötesine taşıyarak “aktif yurttaş” oluşturmak.
- d) Demokratik siyasi kültürün toplumun bütün tabanına yayılmasını sağlamak.
- e) Resmi siyasetin elinin uzanamadığı toplumsal kimlik ve grupların sorunlarını yansıtmak. (kadınlar, etnik kimlikler, marjinal gruplar...)
- f) Sivil toplum tecrübesi bulunan kişilerin siyasete girdiklerinde daha başarılı olmaları ve buna göre toplumsal taleplere daha fazla duyarlılık göstererek çalışmaları.
- g) Kitle iletişim araçlarını devletin hegemonyasından kurtararak demokratik iletişim imkanlarını sağlamak.⁶⁸

Sivil toplumun farklılıklara imkân tanıyan çoğulcu yapısı her çeşit fikir ve çıkar grubunun söz sahibi olmasına imkân tanıyor gibi görünse de bahsedilen bu çoğulcu yapının her zaman demokrasi ürettiğini iddia etmek mümkün değildir. Sivil toplum demokrasi arasındaki ilişkiyi doğru orantılı düşünmenin bir yanlığı yaratacağını düşünen Fuat Keyman'ın tesbiti oldukça yerindedir:

...Sivil toplumu sadece demokratikleşmeye yaptığı katkı temelinde düşündüğümüz ve ona aşırı bir ahlaki ve siyasi değer yüklediğimiz zaman da, sivil toplum- devlet ilişkisinde sorunlar çıkıyor. Sivil toplumun devlet denetimi altında çalışma alanı muğlaklaşıyor; bazı sivil toplum örgütleri devlet denetimi sorunuyla karşı karşıyken, bazıları kendi misyonlarını devletle ya da var olan siyasi iktidarla özdeşleştirebiliyor. Örneğin, kendilerini Sivil Toplum Kuruluşu (STK) olarak tanımlayan düşünce kuruluşları, bağımsız bilgi üretmek yerine devlet ideolojisini yeniden üretmeye katkıda bulunacak bilgi üretiminde bulunuyorlar. Devlet- sivil toplum ilişkisinin sorunlu olduğu diğer bir alansa, finansal ve yasal alan: Devlete yakınlık ya da uzaklık STK'ların finansal kapasite arttırım sürecinde önemli bir rol oynuyor. Devletin STK' lar üzerinde oynadığı hem finansal hem de yasal denetim rolü, STK'lar arasındaki ilişkiyi bozma potansiyeline sahip bir rol... Bu rol, STK' lar arasındaki ilişkiyi dayanışmadan, rekabet ve çatışmaya döndürecek nitelikte. Tüm bu sorunlar,

⁶⁸ Tosun, a.g.e, s. 180-185.

*sivil toplum ile demokrasi arasındaki ilişkinin bozulmasına yol açan sorunlar...*⁶⁹

Keyman devletin STK'ları arasında dengeli bir tutum takınmadığı takdirde demokrasiyi sekteye uğratabileceğinin altını çizirken sivil toplum cephesinden gelecek bir başka tehlike ise sivil toplum yapısı içerisindeki gruplarının devlet iktidarını ele geçirmeye yönelik anti-demokratik girişimlerdir. STK'ları kendi örgütsel ve finansal çıkarlarını düşünerek siyaseti sadece kendi gündemleri doğrultusunda manipüle edebilir, böylelikle farklı çıkar gruplarının sesini keserek hukuk kurallarını ihlal edebilir. Bu tür faaliyetleri ayırt etmenin en temel kriteri STK'larının siyaset yapma tarzı, amaç ve çıkarlarına bakmaktır.⁷⁰ Uzlaşmaz tavırlara sahip, devlet ve piyasa mekanizmalarıyla organik bağı bulunan ve kendisinden farklı seslere tahammül göstermeyen kuruluşların demokratik niteliklere sahip olmadığı açıktır. Sivil toplum demokratik bir renge bürünmediği takdirde devletin otoritesinden kaçarken sivil toplum hegemonyasına maruz kalmak tehlikesiyle karşı karşıya kalınır.

1.2.5. Sivil Toplum ve Kamusal Alan

Kamusal alan kavramının ortaya çıkışı da tıpkı sivil toplum kavramı gibi Eski Yunan siyaset düşüncesine dayanmaktadır. Kelime anlamı olarak “herkesin bilgisine ve gözetimine açık” demek olan kamu⁷¹ aynı zamanda özel alana ait olmayana içerir. Bu anlamda kamusal alan kavramı kendisini özel alanla karşıtlık içerisinde sokarak açığa çıkarmaktadır.

“Tarihsel olarak kamusal ve özel arasındaki ayırım, Yunan şehir devletinde özgür yurttaşların ortak kullandığı (koine) polis'in alanı ile tek tek bireylere ait olanın (oikos) ayırımına tekabül etmekteydi.”⁷² Buna göre siyasetin ve toplumsallığın alanı olan kamu özel alanın aksine özgürlük ve istikrarın sergilendiği yerdir. Çünkü Yunan siyaset düşüncesine göre insanın (hane reisi) siyaseten örgütlenebilir oluşu doğal bir birlik

⁶⁹ Fuat Keyman, “Avrupa’da ve Türkiye’de Sivil Toplum”, s. 320-321.

⁷⁰ Tosun, a.g.e., s. 149.

⁷¹ Gökhan Bacık, “Kamusal Alan Tanımı Üzerine Bir Tartışma”, **Sivil Bir Kamusal Alan**, haz. Lütfi Sunar, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005, s. 11.

⁷² Ali Yaşar Sarıbay, Süleyman Seyfi Ögün, **Bir Politikbilim Perspektifi**, Bursa: Asa Yayınları, 1998, s.43.

oluşturduğu aileden özerk bir şekilde kamusal bir varoluş içerisinde içinde bulunmasına bağlıdır.⁷³

Zaman içerisinde ekonomik ilişkilerin politik alandan kopuşu ile beraber kamusal alan kavramı da yeni bir içerik kazanmıştır. Batı’da kamusal alan deyince akla gelen en önemli isim olan Alman sosyolog Jürgen Habermas’a göre kamusal alan 18. yüzyıl burjuvazisinin salonlar, kahvehaneler ve klüplerde kendilerini ilgilendiren konular hakkında eleştirel ve rasyonel bir şekilde tartışabilmeleri sayesinde oluşmuştur. Bir yandan çeşitli mekanlarda yapılan tartışmalar, diğer taraftan okuma yazma alışkanlığının gelişmesi, kütüphanelerin yaygınlaşması sonucunda ortaya çıkan edebi kültür sayesinde yurttaşlar ortak çıkarlarını özgürce tartışabilmekte, beklentilerini ifade edebilmekte ve fikirlerini müzakereye açabilmektedirler. Habermasçı kamusal alan söyleminin en önemli niteliği, bütün bireylerin bu alana ulaşmalarının garanti altına alınmış olmasıdır.⁷⁴ Bu tür bir birliktelik içerisinde bireyler ne özel alanın üyeleri olan iş ve meslek sahibi profesyoneller gibi, ne de devlet bürokrasisinin yasal sınırlarına tabi olan anayasal bir düzenin üyeleri gibi davranırlar. Her biri bir yurttaş olarak kendi düşüncelerini özgürce açıklayıp yayımlayabilme ve özerk grup örgütlenmeleri kurabilme hakları garanti altına alınmış bir biçimde herkesi ilgilendiren sorunlar hakkında birbirleriyle etkileşime geçerler. Büyük bir kamusal alanda bilgilerin karşılıklı olarak yayılmasını sağlayacak özgül araçlara ihtiyaç vardır. Günümüzde bu türden bir iletişimi sağlayan şey medya, gazete, radyo ve televizyon gibi kitle iletişim araçlarıdır.⁷⁵

Bugün hâkim kamusal alan söyleminin Habermas’ın çizdiği modele farklı noktalardan eleştiriler gelse de onun öngördüğü liberal çizgide seyrettiği görülmektedir. Buna göre serbest katılım, fikirlerin aleniyeti, tarafların eşit haklara sahip olması, statülerin göz ardı etmesi, her çeşit konu ve katılımcıya açık olması, fikirlerin rasyonel zeminde müzakere edilmesi ve sonuçların gözden geçirilebilirliği kamusal alanın temel özellikleri arasında sayılmaktadır. Kamusal alanın bu özelliklerini koruyabilmesi ve “kamu”nun kendisini ifade ettiği bir alan olarak kalabilmesinin birincil koşulu ise

⁷³ Hannah Arendt, **İnsanlık Durumu**, çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009, s. 60.

⁷⁴ Jürgen Habermas, “Kamusal Alan”, **Türkiye Günlüğü**, çev. Şenol Durgun, s. 12, 1990, s. 36.

⁷⁵ **A.g.m.**, s.36, 38.

devletten ayrı bağımsız ve sivil bir yapıya kavuşturulmasıdır.⁷⁶ Bütün bunlar dikkate alındığında kamusal alanın yerleşik bir demokrasi kültürünün inşa edilebilmesi açısından hayati bir öneme sahip olduğu ortaya çıkar.

1.3. SİVİL TOPLUM KURULUŞLARI

1.3.1. *Sivil Toplum Kuruluşları*

Yurttaşların siyasal iktidarın mutlak otoritesinin önüne geçebilmek için devletten bağımsız olarak haklarını savunabildiği ve taleplerde bulunabildiği demokratik niteliklere sahip olan toplum yapısına işaret eden sivil toplum kavramının kendini gerçekleştirebilmesi için çeşitli yapılanmalara ihtiyacı vardır. Bireyler ve çeşitli sosyal gruplar bu yapılanmalar vasıtasıyla kendi düşünce ve çıkarlarını teşkilatlı bir şekilde siyasal sisteme aktarabilmekte ve içinde yaşadığı toplumun meseleleri hakkında söz sahibi olabilmektedir. İşte bu yüzden bir yerde sivil toplumun varlığından bahsetmek için sivil toplum kuruluşlarının da bulunması gerekmektedir.

Sivil toplum kuruluşları (STK), belirli bir hedefe ulaşmak gayesiyle devletten özerk bir şekilde hür ve gönüllü olarak bir araya gelmiş insan topluluklarının oluşturduğu örgütlenmelere verilen isimdir.⁷⁷ STK'larının en önemli gayesi, siyasal iktidarın karar alma mekanizmalarına müdahil olmak, yine bu kararların denetimini ve devamlılığını sağlamak ve temsili demokrasinin sadece seçim zamanlarında başvurduğu yurttaş fikirlerini her zaman dikkate almasını sağlayacak aktif vatandaşlar meydana getirmektir. Bu açıdan bakıldığında sivil toplum ve STK'ları yurttaş olmanın, demokrasinin ve siyasetin anlamının yeniden düşünülmesini zorunlu kılan unsurlar olarak göze çarpmaktadır.

İngilizce'de "Non- Governmental Organizations" olarak adlandırılan sivil toplum kuruluşları temelde merkezi yönetimin denetiminde olmayan yurttaş inisiyatiflerinin oluşturduğu gönüllü kuruluşlara gönderme yapar. Ancak siyaset bilimi literatürüne bakılacak olursa sivil toplum kuruluşlarıyla ilgili kavramsallaştırmalar muhteva ve

⁷⁶ Talip Küçükcan, "Kamusal Alan ve Din", **Köprü Dergisi**, sayı: 99, 2007, s. 33-35.

⁷⁷ Seyyar, **a.g.e**, s. 831.

yapılarına göre oldukça çeşitlilik arz etmektedir. NGO dışında, CBO (Community Based Organizations), PVO (Public Voluntary Organizations), GONGO (Government Organized Non-Governmental Organizations), QUANGO (Quasi Non-Governmental Organizations)⁷⁸, NPO (Non-Profit Organizations), CSO (Civil Society Organizations) ve INGO (International Non-Governmental Organizations)⁷⁹ kavramları da sivil toplum kuruluşlarını ifade etmek için kullanılmaktadır. Bunların dışında kendi hedefleri doğrultusunda organize olma ve hükümeti etkileme anlamına gelen çıkar ve baskı grupları, ekonomi ve siyasal toplum arasında ve onlardan bağımsız bir alanı anlatması bakımından üçüncü sektör gibi ifadeler de sivil topluma işaret etmektedir.

“Avrupa Birliği’ne göre STK kapsamına, sendikalar ve konfederasyonlar, yerel birlik ve kooperatifler, ticaret birlikleri, işveren kuruluşları, profesyonel federasyonlar, hizmet ve üretim birlikleri, yerel yönetimlerin bir araya gelerek kurdukları örgütler, politik ilgi grupları, dinsel ilgi grupları ve öğrenci birlikleri girmektedir.”⁸⁰ Sivil toplum kuruluşlarının kimileri yerel ve mikro sorunlarla ilgilenirken kimileri ise uluslararası alanlarda faaliyet göstermekte; bazıları maddi gayeler peşinde koşarken (grup çıkarları...) bazıları ise maddi olmayan konularda (demokrasi, insan hakları, dini toplantılar) hizmetler sunabilmektedir. Bunların dışında, “alternatif, platform, inisiyatif” gibi isimlerle düzenlenen, süreklilik gösteren ancak tam anlamda örgütlenmemiş birliktelikler de sivil toplum kuruluşları arasında sayılmaktadır.⁸¹ Bu geniş yelpazeye bakılacak olduğu zaman STK’ların sadece politik alanda verilen kararları manipüle

⁷⁸ Daha çok İngiltere’de kullanılan QUANGO kavramı yarı-özerk sivil toplum kuruluşlarına işaret eder. Bunlar sivil toplum kuruluşları gibi işlev görmekle beraber, tümüyle ya da kısmen devlet tarafından finanse edilmektedirler. BBC gibi kamu korporasyonları ve bakanlıklara bağlı olarak çalışan danışma kurulları QUANGO’lara örnek olarak gösterilebilir. Mete Tunçay, “Sivil Toplum Kuruluşlarıyla İlgili Kavramlar”, **Sivil Toplum Dergisi**, yıl:1, sayı: 1, 2003, s. 11.

⁷⁹ INGO kavramı en genel haliyle, uluslararası platformda etkinlik gösteren her türlü toplumsal hareket ve STK’nu ifade etmek için kullanılmaktadır. Global sivil toplum kuruluşları bir yönleriyle demokrasi ve kalkınma idealini bütün dünyada yaymak amacını taşırken, diğer taraftan Uluslararası Af Örgütü, Sınır Tanımayan Doktorlar veya Çocukları Koruma Örgütü gibi uluslararası düzeyde yaygınlık gösteren kuruluşların insan hakları, yoksulluk ve baskıyla mücadele etmesi neticesinde “global dayanışma”nın tesis edilmesine imkan tanır. Buradaki temel kabul ulusal, bölgesel ve yerel toplulukların üzerinde ve ötesinde küresel nitelikte bir sivil toplum alanının bulunduğu varsayımdır. Gülgün Erdoğan Tosun, “Global Sivil Toplum, Siyaset ve Yurttaşlık”, **Sivil Toplum: Farklı Bakışlar**, s. 40-41.

⁸⁰ Aykut Bedük, Sefa Usta, Mehmet Kocaoğlu, “Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde Türkiye’de Sivil Toplum Kuruluşları ve Demokratikleşme Sürecindeki Misyönleri”, **Selçuk Üniversitesi Karaman İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, s.10, yıl: 9, 2006, s. 58.

⁸¹ Seyyar, a.g.e, s. 475.

etme amacı taşımadığı görülmektedir. Günümüzde faaliyet gösteren bir çok sivil toplum kuruluşu politik bir gündeme sahip olmaktan ziyade devlet elinin ulaşamadığı ya da yetersiz kaldığı sosyal sorunlara yönelik girişimlerde bulunmaktadırlar. Çevre, sosyal yardımlaşma, sağlık ve eğitim alanlarındaki STK'ları bu türden amaçlara hizmet eden kuruluşlara örnek olarak gösterilebilir.

Görüldüğü üzere resmi kuruluşların dışında neredeyse her türlü faaliyetin sivil toplum kuruluşu olarak tanımlanması ister istemez kategorik ayrıştırma hususunda güçlüklerin yaşanmasına sebep olmaktadır. Buradaki güçlüğü giderilmesi ise ancak bir sivil toplum kuruluşunda bulunması gereken niteliklerin ortaya konulmasıyla aşılabilir.

1.3.2. Sivil Toplum Kuruluşlarında Bulunması Gereken Temel Nitelikler

Günümüzde sivil toplum ve sivil toplum kuruluşlarının bu denli ilgi çekmesinin en temel sebebi kamuoyunun taleplerinin siyasal sisteme etkin bir şekilde aktarıldığı, toplumsal dayanışmanın ve işbirliğinin görüldüğü, devlet ve toplum arasında iletişimin sağlandığı aracı kurumların bulunduğu demokratik bir toplum modeline işaret etmesinde yatar. Ancak burada önemle vurgulanması gereken bir nokta sadece böyle bir toplumsal yapılanmanın varlığının o topluma demokratik nitelik kazandırmak için yeterli olmayacağıdır. Sivil toplum düşüncesinin öngördüğü sonuçları sağlayabilmesi çeşitli prensiplerin özümsemiş ve uygulamaya geçirilmiş olmasına bağlıdır.

Bir toplumsal yapılanmanın sivil toplum kuruluşu adını alabilmesi için çeşitli özelliklere sahip olması gereklidir. Öncelikle belirli bir ideali gerçekleştirmek veya düşünceyi savunmak üzerine bir araya gelmiş insanların kar amacı gütmeyen oluşturdukları örgüt sivil toplum kuruluşu niteliği kazanır. Daha sonra bu örgütün içyapısını ve işleyişini belirleyen bir hukuksal biçime kavuşması gerekir. Bu açıdan sivil toplum kuruluşları tüzel bir kişiliğe sahiptirler ve bir görüşün, bir hedefin ve belirli sayıdaki insan topluluğunun temsilcisi konumundadırlar. Bu temsil durumu her sivil toplum kuruluşunun kamusal ve özel güçlerle ulusal ve ulus ötesi platformlarda ilişki kurmasını zorunlu kılar.⁸² Bu ilişkinin niteliğini ise o toplumdaki yerleşik siyasal

⁸² Tosun, **İzmir' de Sivil Toplum**, Bursa: Alfa Akademi Basın Yayın Dağıtım, 2006, s. 52.

kültürün demokrasi fikrine olan yakınlığı ve buna bağlı olarak STK'larının söylemlerinin üslubu belirler. "STK'larının politik alana taleplerini aktarmaları ve onların dönüşümünü beklemeleri, politikanın kendisini amaç değil araç olarak görme telakkisi göstermelerine bağlıdır. Aksi takdirde hukuksuzlaşmış bir alan, politikleşmiş bir kamu ortaya çıkabilir; bu da neticede her şeyin politikanın konusu yapıldığı kısırlaştırılmış bir hayatı doğurur ancak..."⁸³ STK'ları devleti denetleme gücünü kötüye kullanmamalı, kendi taleplerini başka talepleri ortadan kaldıracak şekilde sunmamalı ve manipülasyon becerilerini siyasal iktidarı sadece belirli amaçlara uygun hareket etmeye yöneltecek biçimde sergilememelidirler. Böyle yapılmadığı takdirde STK'ları da en az devlet despotizmi kadar tehlikeli sonuçlar doğuracak despotik eylemlerde bulunabilirler.

Günümüz siyaset anlayışında "katılım" kelimesine verilen önem sivil toplum kuruluşlarına duyulan önemi günden güne arttırmaktadır. Demokrasinin gerçek anlamda işlerlik gösterebilmesi için kamuoyu oluşmasında etkili olan sivil toplum kuruluşlarının toplumun bütün katmanlarını kapsaması gerekmektedir.⁸⁴ Bir toplumda farklı amaçlara yönelik kurulan STK sayısı ne kadar fazla ise o toplumda demokrasi, katılım ve çoğulculuk fikirlerinin o denli gelişmiş olduğu söylenebilir. Ancak burada STK sayısının fazlalığı kadar bu STK'larının birbirleriyle kurdukları ilişki biçimine de dikkat çekmek gerekir. Aralarındaki farklılıklara rağmen birbirleriyle müzakere kurmayı başarabilen, birbirleri üzerinde baskı kurmak yerine kendisi gibi düşünmeyen örgütlere saygı duymayı bilen ve çoğulculuğa imkân tanıyan sivil toplum kuruluşları ideal anlamda sivil toplum düşüncesine uygunluk gösterirler.⁸⁵

Bütün bu söylenenler ışığında sivil toplum kuruluşlarında bulunması gereken temel nitelikleri şu şekilde sıralamamız mümkündür:

a) Sivil toplum kuruluşları kamusal alandaki tüm bireylerin katılımına açık gönüllülük esasına dayalı örgütlenmelerdir.

⁸³ Ali Yaşar Sarıbay "Demokrasinin En Önemli Çıkmazı Demokrasiperestliktir", **Sivil Toplum Dergisi**, yıl:3, sayı:9, 2005, s. 87.

⁸⁴ Tunçay, **a.g.m.**, s. 12-13.

⁸⁵ Tosun, "Türkiye' de Devlet- Sivil Toplum İlişkisi ve Demokrasinin Pekişmesi Yönündeki Engeller", **Sivil Toplum ve Demokrasi**, s. 132.

- b) Bu kuruluşlar karar alma süreçlerinde devletin yönlendirmesinden bağımsız olmalı, ekonomik ilişkilerinde ise kendi kaynaklarını yaratabilen ve finansal açıdan devletle ilişkide olmayan bir konumda bulunmalıdırlar.*
- c) Sivil toplum kuruluşlarının örgütlü yapılarının yasal düzenlemelerle belirlenmiş olması gerekir. Bu açıdan dernek, vakıf gibi oluşumlar devlet tarafından belirlenmiş kanunlara uygun biçimde örgütlenmeli ve kurumsal bir niteliğe sahip olmalıdır.*
- d) Sivil toplum kuruluşlarının üyeleri kendi aralarında hoşgörü ve anlaşmaya dayalı bir işbirliği içerisinde hareket etmelidirler. Bir sivil toplum kuruluşunun kendi karar alma mekanizmalarını katılımcı, çok sesli ve tartışmaya açık hale getirmesi onun sivil toplum ruhuna uygun hareket etmesinin bir göstergesidir.*
- e) Sivil toplum kuruluşları kendi içlerinde diyaloga yer verdiği kadar farklı kesimlerin örgütlediği sivil toplum kuruluşlarıyla da iletişim halinde olmalıdırlar. Aksi takdirde, sivil toplum girişimleri demokratik bir kamusal alanın oluşumundan ziyade çıkar gruplarının mücadelesine sahne olan bir gerilim alanı sonucunu doğuracaktır.⁸⁶*

Genel olarak liberal siyasi düşünce perspektifinden açıklanmaya çalışılan sivil toplum kuruluşlarını liberal sistem tarafından kullanılan bir “afyon” olarak yorumlayan Marxist düşüncelerin de varlığından bahsetmek gerekir. Buna göre sivil toplum kuruluşları veya sivil toplum söylemi bir taraftan kitlelerin liberal düzenin adaletsizliklerine olan tepkiselliğini yumuşatırken, diğer taraftan da piyasa ekonomisini vazgeçilmez olarak göstermektedir. Sivil toplum kuruluşlarının siyasal sisteme katılımı ifadesi ise insanların siyasal sisteme müdahale edebilecekleri yanılsamasını üretmektedir.⁸⁷ Bu ise tam bir hedef şaşırtmadır. İnsanlar sivil toplum kuruluşları vasıtasıyla özgürce kendilerini ifade ettiklerini düşünürken aslında neo-liberal sistemin kendisini eleştirmeyi unutmaktadırlar. Bu anlamda sivil toplum kuruluşları liberal sistem tarafından araçsallaştırılmıştır.⁸⁸ Post-Marxist teori ise sivil toplumu bir aldatmaca olarak görmekten ziyade bütün toplumsal katmanların sesini duyurmasına ve

⁸⁶ Doğan, a.g.e, s. 275-276.

⁸⁷ Fikret Başkaya, **Sivil Toplum Kuruluşları, Özgür Üniversite Kavram Sözlüğü: Söylem ve Gerçek**, Fikret Başkaya (Ed.), Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı, 2005, s. 543.

⁸⁸ Başkaya, günümüzde üç farklı sivil toplum kuruluşunun olduğundan bahseder: Bunlardan ilki bireyin özgürlük alanını maksimuma devletin etkisini ise minimuma indiren “burjuva sivil toplum” görüşü, ikincisi; sistemin olumsuz yönlerinin farkında olan ve ortadaki sorunları çözmeye çalışan naif- iyilikçi sivil toplum anlayışıdır. Bu ikinci grup sivil toplum kuruluşları iyi niyetli olmalarına rağmen sistemin yarattığı kalıcı sorunlara cevaplar verecek kadar sistemi sorgulamazlar. Gerçekte olması gereken sivil toplum kuruluşu modeli ise bir yandan naif- iyilikçiler gibi sistemin sorunlarını temizlemeye çalışan ancak diğer taraftan soru ve sorgulamalarını hep sisteme yönelten ve alternatif düşünceler üreten kuruluşlardır. a.g.e, s. 538-541.

demokrasinin her alana yayılmasına yarayan bir araç olduğunu düşünmektedir.⁸⁹ Esasında sivil toplum kuruluşları bir yandan insanların gündelik hayatlarında siyasal meselelere olan duyarlılığını artırırken diğer yandan büyük kitleleri harekete geçirebilme potansiyelini taşımaktadırlar. Bu açıdan bakıldığında sivil toplumsal yapılanmaları sisteme karşı muhalif söylemlerin üretilebildiği, sistemle ilgili problemlerin halk eliyle düzeltilebildiği fırsat alanları olarak görmek mümkündür.

⁸⁹ Encyclopedia of Postmodernism, Victor E. Taylor ve Charles E. Winqvist (Ed.), London: Routledge, 2001, s. 51.

İKİNCİ BÖLÜM

TÜRKİYE'DE SİVİL TOPLUM

2.1. OSMANLI'DA SİVİL TOPLUM

Türkiye Cumhuriyeti her ne kadar yeni bir ideoloji ve yeni bir devlet fikri üzerine inşa edilmişse de Türkiye'deki herhangi bir sosyal meseleyi inceleme alanına taşımak kaçınılmaz bir şekilde Osmanlı devrine dair analizleri de içinde barındırmalıdır. Bu yüzden çalışmanın bu bölümünde Osmanlı'da sivil toplum düşüncesine kaynaklık edebilecek unsurların olup olmadığı analiz edilmeye çalışılacaktır. Kuşkusuz sivil toplum düşüncesi Batı Avrupa tarihinde modernleşme tecrübesiyle ortaya çıkmış bir kavramdır, bu anlamda Osmanlı tarihini “sivil toplumsal” açıdan okumak anakronist bir bakışın tehlikelerini de beraberinde taşımaktadır. Ancak burada yapılacak olan Osmanlı'da sivil toplumun varlığını ya da yokluğunu sorgulamaktan ziyade kavramının içerisinde taşıdığı devlet-toplum ilişkileri, ekonomik teşebbüslerin yapısı, devletten özerk toplumsal yapıların varlığı gibi problem alanları üzerinden Osmanlı toplumunu yapısını bir çözümleneye tabi tutmaktır.

2.1.1. Klasik Osmanlı Toplumsal Yapısı

Klasik Osmanlı toplum yapısı iki ayrı sınıftan oluşmaktadır. Bunlardan ilki, saray halkı (padişah ve saray hizmetlileri), ilmiyye (ulema), seyfiyye (kapıkulları, tımarlı sipahiler) ve kalemiyye (hacegan, nişancı, defterdar, reisülküttab gibi bürokratlar) den oluşan ve yönetici kademesinde bulunan askeri sınıfı. Yönetici sınıf mensupları mutlak otorite sahibi padişaha doğrudan doğruya bağlıydı. Diğer sınıfı oluşturan reaya ise idari sisteme doğrudan etkisi bulunmayan ve vergi vermekle mükellef olan herkesi kapsıyordu.⁹⁰ Yönetilen kesimi genel olarak ifade etmek için kullanılan reaya, kendi içerisinde oldukça heterojen bir yapıya sahipti. “Osmanlı tebaası

⁹⁰ Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Toplum Yapısı*, İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2003, s. 21.

vergi mükellefiyetlerine göre, her biri farklı statüde olmak üzere, sırasıyla müslimgayrimüslim, şehirli-köylü, yerleşik-göçebe sınıflarına ayrılıyordu.”⁹¹

Osmanlı Devleti padişahın mutlak söz sahibi olduğu merkezîyetçi ve bürokratik bir yapıya sahiptir. Merkez ile çevre arasındaki bu mesafe Osmanlı toplumunda aracı kurumların oluşmasını engellemiştir.⁹² Merkezi otoritenin korunması ve ona karşı gelecek herhangi bir gücün ortaya çıkmasının engellenmesi siyasal, ekonomik ve toplumsal sistemi belirleyen temel öğedir. Yönetici bürokrat sınıfın padişaha kul statüsünde bağlı olması ve toprakların tımar sistemine göre işletilmesi bu amaç doğrultusunda yapılan uygulamalara örnek olarak gösterilebilir.⁹³ Halil İnalçık’a göre Osmanlı merkezîyetçiliği toplumun yapısına müdahalede bulunmak amacı gütmemektedir. Merkezîyetçiliğin gayesi ideolojik olmaktan çok iktidar ve hazinenin korunması dayalı geleneksel düzenin bozulmaması ile alakalıdır.⁹⁴ Öte yandan devletin bekası için tehlikeli görünen hiçbir gruba müsamahakâr davranılmamıştır.

Osmanlı’da merkezîyetçi yapının devam etmesi için toprakların büyük bir kısmının mülkiyet hakkı devlete ait bırakılmıştır. Miri arazi bir başka deyişle tımar arazileri denilen bu toprakların tasarruf hakkı çıplak mülkiyeti (rekabe) devlette kalmak şartıyla sipahilere verilmiştir.⁹⁵ Arazilerin tımar sistemiyle sipahilere dağıtımı⁹⁶ Osmanlı yönetimine birçok pratik fayda sağlamıştır. Her şeyden önce sipahiye dağıtılan tımar sayesinde padişah devamlı ve güçlü bir orduyu garanti altına almış oluyordu. Bunun karşılığında sipahi sahip olduğu topraklar üzerindeki vergiyi toplama hakkını elde ederdi. Ayrıca sipahi bölgedeki asayiş ve emniyetten de sorumlu tutulurdu.⁹⁷ Padişah

⁹¹ İnalçık, “Osmanlı Yapısının Evrimi”, **Türkiye Günlüğü**, çev. Mehmet Özden, Fahri Unan, sayı: 11, 1990, s. 31.

⁹² Çaha, “Osmanlı’ da Sivil Toplum”, **Atatürk Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**, cilt: 49, sayı: 3-4, s. 94-99.

⁹³ Fatih Duman, “Sivil Toplum”, **Sivil Toplum ve Siyaset**, s. 367.

⁹⁴ İnalçık, “Tarihsel Bağlamda Sivil Toplum ve Tarikatlar”, **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam**, s. 74-75.

⁹⁵ Abdullah Mesud Küçükcalay, “Osmanlı Toprak Sistemi- Miri Rejim”, **Yeni Türkiye Dergisi Osmanlı Özel Sayısı II (Ekonomi ve Toplum)**, sayı: 32, 2001, s. 42.

⁹⁶ Topraklarının büyük bir kısmında tımar sistemi geçerli olan Osmanlı Devleti’ nin özellikle Mısır, Bağdat Basra gibi Arap vilayetlerinde ve Doğu Anadolu gibi büyük aşiretlerin bulunduğu yerlerde bu bölgelerin kendilerine özgü yapılarından dolayı tımar sistemini uygulamadığı, böylelikle buraların nispeten daha özerk alanlar olarak kaldığını söylemek mümkündür. İnalçık, **Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)**, çev. Ruşen Sezer, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003, s. 109-110.

⁹⁷ Imber, **a.g.e**, s. 254.

yükümlüklerini yerine getirmeyen sipahinin toprağını elinden alma hakkına sahipti. Bu da padişahın merkezi rolünü arttırıcı bir unsurdur. Tımar sahibi tasarrufunda bulunan toprakları tapu resmi denilen bir belgeyle köylünün işlemesine bırakırdı. Ancak bu tasarruf hakkı özel mülkiyetten farklı olarak toprağın satılması, hibe ve vakfedilmesini engellerdi. Reaya işlediği toprağı terk edemez ayrıca toprağı nadas dışında boş bırakamazdı. Üç sene üst üste toprağı işlemeyen, reaya ‘çift bozan’ adlı bir vergiyi ödemek zorundaydı. Toprağın hangi ürün için kullanılacağı da reyanın değil yönetimin doğrultusunda belirlenirdi.⁹⁸ Toprağın büyük kısmı hububat ekimi için kullanılırdı, bunun sebebi temel ihtiyaçların karşılanması ve kıtlık gibi tehlikelerin yaşanması ihtimaline karşı tedbir alınmasıydı. Buradan da açıkça anlaşılacağı gibi Osmanlı’da üretimin öncelikli hedefi ticari olmaktan ziyade tüketime yöneliktir. Ayrıca toprağın padişah tarafından dağıtımı ve özel mülkiyetin bulunmaması toplumsal yapıda Pazar ekseni değil statü ekseni tabakalaşma ortaya çıkarmıştır.⁹⁹ Bunun sonucunda bürokrasiye gösterilen önem artarken devletten özerk tüccar gruplar ortaya çıkmamıştır.

Toprak ve üretim üzerindeki düzenleyici ve denetleyici rol, klasik çağda Osmanlı iktisat düşüncesinin temelini oluşturmuştur. “Toprak, emek ve kapital üzerinde mümkün olabildiği ölçüde kontrolü elinde bulundurmaya çalışmak, devletin en çok dikkat eder görüldüğü temeldir.”¹⁰⁰ Ancak devlet ekonomi üzerindeki denetleyici rolünü onun standartları üzerinde göstermiş, üretim faaliyetlerini özel teşebbüslere bırakmıştır. Osmanlı ekonomisinin genel özellikleri incelendiğinde küçük işletmeciliklerin çok sayıda olduğu, üretim ve arza dönük bir anlayışın hakim olduğu görülür.¹⁰¹ Ülke içerisinde mal bolluğunun esas alınmasından dolayı ticari faaliyetlere büyük oranda serbestlik tanınmıştır. Yine de bu serbestlik şahıslara ait özel mülkiyete izin verilmemesi, ticari mallar üzerinde narh uygulamasının geçerli olması¹⁰² ve yurtdışı

⁹⁸ İşaya Üşür, “Osmanlı Toplum Yapısı”, **Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, c. 8, sayı: 2, 1992, s. 473.

⁹⁹ Çaha, **a.g.m.**, s. 85, Duman, **a.g.m.**, s. 368.

¹⁰⁰ Mehmet Genç, “19. Yüzyılda Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünün Klasik Prensiplerindeki Değişmeler”, **Divan Dergisi**, sayı: 6, 1999, s. 1.

¹⁰¹ Tabakoğlu, “Osmanlı İktisadi Yapısının Ana Hatları”, **Yeni Türkiye Dergisi Osmanlı Özel Sayısı II**, s. 12-13.

¹⁰² Narh: Mal ve hizmetlerin satış fiyatlarının devlet tarafından belirlenmesi. Narh fiyatı belirlendikten sonra tüccar bu fiyatın üstünde ya da altında bir fiyattan satış yapamaz. Narha uyulup uyulmadığı devlet yetkililerince kontrol edilir. Burada gözetilen temel fayda haksız rekabeti ve teknelci eğilimleri önlemek ve

ithalatını engellemeye yönelik yaptırımların bulunmasıyla önemli oranda sınırlandırılmıştır.

Mehmet Genç'e göre klasik Osmanlı iktisat anlayışını üç temel başlıkta incelemek mümkündür. Bunlardan ilki, ekonomik faaliyetlere tüketici açısından bakan ve pazar düşüncesinden çok insanların ihtiyaçlarını karşılamayı önemseyen iâşe (provizyonizm) ilkesidir. Bu nedenle üretilen malların mümkün olduğunca bol, ucuz ve kaliteli olması esastır. İkinci ilke iâşe prensibiyle de yakından bağlantılı olarak üretim ve tüketim dengesinin korunmasını amaçlayan "gelenekçilik"tir. Üretimde mal ve fiyat kontrolü tüketimde ise lüks tüketimin engellenmesi gelenekçi düşüncenin bir sonucudur. Son olarak devletin hazinesine giden gelirlerin en yüksek düzeye ulaşmasını ve bunun altına inmemesini sağlamak amacını ifade eden "fiskalizm" ilkesi geçerlidir. Ancak klasik Osmanlı ekonomisinde nakit para akışı sınırlı ölçüde gerçekleştiği için bu ilkenin uygulanmasında yer yer zorluklar yaşanmıştır.¹⁰³

Buraya kadar ele alınan bölüm Osmanlı'da devlet-toplum ilişkisinin genel özelliklerini vermesi bakımından önemlidir. Görüldüğü üzere padişah ile reaya arasında siyasal iletişimi sağlayacak aracı kurumların bulunmaması, yönetici zümrenin padişaha "kul statüsünde" bağlı olması, özel mülkiyete imkân tanınmaması ve ticari ilişkilerin devletten bağımsız yürütülememesi gibi etkenlerden dolayı klasik Osmanlı toplum yapısında sivil toplumun varlığının Batı Avrupa tarihiyle benzerlik göstermediğini söylemek mümkündür. Ancak daha derinlikli bir analiz Osmanlı Devleti'nde nev-i şahsına münhasır (sui generis) bir takım yapılanmaların sivil topluma kaynaklık edebilecek bazı unsurlar içermekte olduğunu kanıtlama imkanı sağlayabilir. Daha önce de belirtildiği gibi Osmanlı'yı sivil toplum perspektifinden inceleme gayesi Batı Avrupa tarihiyle benzerlikler bulma oranında değil, Osmanlı toplum yapısının sosyolojik karakteristiğini ortaya koyma açısından değerlidir.¹⁰⁴

tüketiciyi korumaktır. Davut Aydın, "Osmanlı Devleti'nde Narh Uygulaması", **Yeni Türkiye Dergisi Osmanlı Özel Sayısı II**, s. 75-78.

¹⁰³ Genç, **Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi**, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000, s. 45-52.

¹⁰⁴ Nitekim benzer bir değerlendirmeyi bir makalesinde Şerif Mardin şöyle dile getirmektedir: ..."Sivil Toplum'un bir söylem içindeki yeri daha çok bu söylemin siyasi niteliğini anlatması bakımından önemlidir. Kavramın bu işlevi en açık şekilde Osmanlı İmparatorluğu'nda yerini arayanlar arasında ortaya çıkar. Sivil toplum böyle bir söylemde Osmanlı toplumsal ve siyasal yapısındaki bir eksiğe işaret etmek

2.1.2. Osmanlı'da Hukuk Sistemi ve İlmîye Sınıfı

Osmanlı Devleti'nde geçerli olan iki hukukun varlığından söz edilebilir: Bunlardan ilki Osmanlı Devleti'nin İslami karakterini gösteren Kuran, sünnet ve klasik fıkıh kitaplarında yer alan icma ve kıyastan oluşmuş kaidelerin bütünü olan şeri hukuk ikincisi ise padişah emir ve fermanlarından oluşan örfî hukuktur. (Örfî Sultani)¹⁰⁵ Şer'i kanunlar devlet yetkililerin ve padişahın müdahalesinden bağımsız olarak oluşturulmuş bir ilmi faaliyetin ürünleridirler. Örfî hukuk ise padişahın koyduğu kanunlarla şekillenmiştir. Bu hukukun oluşumu devletin ihtiyaçlarıyla yakından bağlantılıdır.

Osmanlı Devleti'nde örfî hukukla ilgili düzenlemelerin şeri hukukun tavsiyesi doğrultusunda olması prensibi gereği padişahlar şeyhülislamılarından sık sık fetva alma gereği hissetmişlerdir. Ancak şeyhülislamın Divan-ı Hümayun'da yer almamaları bu fetvaları istişari boyuttan icracı boyuta taşıyamamıştır. Bununla beraber zaman zaman şeri hukukun örfî hukuku meşrulaştırmak için kullanıldığını örneklerle de rastlanabilir.¹⁰⁶ Ömer Çaha'ya göre Osmanlı'da dini kurumun sultanın gücünü pekiştirici özelliği günümüzde Diyanet İşleri Başkanlığı'nın üstlendiği role benzemektedir. Şeyhülislam ve ulema padişah tarafından atanırken, din kurumunun devlet işlerine müdahalede bulunma hakkı yoktu. Bu da ulemanın kendi iyilikleri için devlete ve padişaha daha çok itaat etmeleri anlamına geliyordu.¹⁰⁷ Benzer bir değerlendirmeyi Şerif Mardin de dile getirmiştir. Buna göre, Osmanlı Devleti ulemayı ve medreseleri kendi amacına uygun olarak merkezileştirmiş, Kadızadeliler, tasavvufilik ve rafizilik gibi aşırı gördüğü hareketleri kontrolü altına almıştır.¹⁰⁸ Bununla beraber Mardin Örfî Sultani'nin ilgi alanına fazla girmeyen ve şeriatin garantilediği özel hukukla ilgili bir alanın bulunmasının Osmanlı'da sivil toplum unsurlarının varlığına delil oluşturabileceğini düşünmektedir.¹⁰⁹ Bu açıdan bakıldığında şer'i kanunların varlığı Osmanlı Devleti'nde sivil düşünceye engel teşkil etmez aksine toplumun devlete koşulsuz itaatini reddeder.

inçin kullananların Latent siyasi fikirlerinin bir göstergesidir." Şerif Mardin, "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler I**, 2.Basım, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, s. 18.

¹⁰⁵ Murat Şen, "Osmanlı Hukukunun Yapısı", **Yeni Türkiye Dergisi Osmanlı Özel Sayısı II**, s: 687-688.

¹⁰⁶ Mehmet Akif Aydın, **Türk Hukuk Tarihi**, 5.Basım, İstanbul: Hars Yayınları, 2005, s. 78-81.

¹⁰⁷ Çaha, **a.g.m.**, s. 92.

¹⁰⁸ Mardin, "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum", **Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler I**, Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder (der.), İstanbul, 1991., s. 24-25.

¹⁰⁹ **A.g.m.**, S. 25.

Mehmet Akif Aydın, Osmanlı tarihi boyunca şer’i hukuk ile örfi hukuk arasında sürekli bir mücadele olageldiğinden bahseder. Bu çekişme iki hukuk sistemi arasındaki bir mücadele olmaktan çok devletin yürütme ve yargı güçleri arasında ve kendi hakimiyet alanlarını genişletmeye yöneliktir. Ehl-i örf her zaman kendi dilediği gibi hareket etme ve yargılama eğiliminde olurken ehli şer ise söz konusu cezanın hukuka uygunluğunu önemsemiştir.¹¹⁰ Bu verilerden hareketle Osmanlı toplumunda ehli şerin ehli örfün keyfi uygulamalarını hukuki düzeye çeken bir denetim mekanizması rolünü üstlendiğini söylemek mümkündür.

Osmanlı Devleti’nde ilmiye sınıfı içerisinde konumu gereği devlet ve toplumla yakından ilişkide bulunan kadıların rolü dikkat çekicidir. Osmanlı’da kadılar yargı görevlerinin yanı sıra vakıf ve loncaların kontrolü, fiyatların tespit edilmesi, şehirlerin imar ve alt yapı işlerinin denetlenmesi gibi mülki ve idari işlerle de ilgileniyorlardı.¹¹¹ Hem adli hem de idari alanda hakimlik, belediye başkanlığı, emniyet amirliği ve mülki amirlik gibi rollere sahip kadı halkın her türlü meselede başvurabileceği bir merciidir. Zaman zaman kadıların halkın istekleri doğrultusunda merkezi hükümetten taleplerde buldukları da görülmüştür.¹¹² Bu açıdan bakıldığında halkın kadıları kendi haklarını koruyan birer temsilci olarak gördükleri açıktır.

Osmanlı’da kaza ve nahiye gibi küçük idari bölgeler dışında her yerde bir şeriye mahkemesi ve kadı bulunurdu. Bu mahkemelerde geçerli hukuk şer’i hukuk olduğundan kadıların kararında padişah ve yönetimin doğrudan etkisi söz konusu değildir. Kadıların yasaya uygun hareket etmeleri Osmanlı tebaasının yönetici kesimiyle yaşadığı herhangi bir problemi rahatça mahkemeye taşımaya imkan tanımıştır.¹¹³ Şer’i hukuk ve kadıların bu rolü dikkate alındığında Osmanlı Devleti’nin mutlakiyetçi özelliklerini denetim altına alan hukuksal mekanizmaların varlığından söz edebilmek rahatlıkla mümkündür.

¹¹⁰ Aydın, a.g.e, s. 81.

¹¹¹ İlber Ortaylı, **Osmanlı Devleti’nde Kadı**, Ankara: Turhan Kitabevi, 1994, s. 27.

¹¹² A.g.e, s. 48.

¹¹³ Haim Gerber, “Osmanlı Sivil Toplumunu ve Modern Türk Demokrasisi”, **Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye**, Kemal Karpat (der.), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2004, s. 247.

2.1.3. Esnaf Teşkilatı veya Loncalar

Osmanlı toplum yapısında devletten görece özerklik kazanmış teşkilatlanmaların başında loncalar yer almaktadır. Loncalar, Osmanlı'nın kuruluş yıllarında hali hazırda bulunan esnaf örgütlenme biçimleri olan fütüvvet ve Ahi teşkilatlarından¹¹⁴ ilham almış ancak zaman içerisinde onlardan daha gelişmiş ve sistemleşmiş meslek örgütlerine verilen addır.

Osmanlı'da her esnafın kendi zanaat dalı üzerine bir loncası bulunurdu. Burada esnafın ileri gelenleri toplanır, çeşitli meseleler hakkında müzakerelerde bulunur, kendi aralarındaki meseleleri kadıya gitmeden halletmeye çalışırlardı. Osmanlı'nın son dönemlerine kadar loncalar gayri müslim ve müslimlerin beraberce katılabildiği yerler hükmündeyken son dönemlere doğru bir ayrışma söz konusu olmuştur.¹¹⁵

Lonca mensupları kendi amaç ve çıkarları üzerine örgütlenirken bir takım kurallara da uymak zorundaydılar. Bu kuralların başında esnafın bir ham veya işlenmiş maddeyi belirlenmiş fiyat üzerinden satışa sürmesi gelirdi. Ancak fiyat lonca teşkilatı tarafından değil devlet tarafından belirlenirdi. Osmanlı'da hammadde merkezi otoritenin kontrolünde olur, esnafa belli bir ücret karşılığı dağıtılır, esnafın bu maddeyi satışı da narh sistemine uygun olarak yapması gerekirdi.¹¹⁶ Osmanlı'nın denetleyici devlet rolü esnafın serbest teşebbüsüne imkân tanımamıştır.

Merkezi yönetimin fiyat üzerindeki kontrolüne rağmen loncaların içyapısı devletin ilgi alanına girmezdi. Loncalar iç işleyiş ve kurallarını kendi aralarında tartışır, bu kurallar kadıların onayıyla yürürlüğe girerdi. Buna ek olarak, esnafın kendisinin seçtiği teşkilat başkanı olan kethüda vasıtasıyla¹¹⁷ devlet temsilcileriyle fiyat ve kalite düzeyini belirlemek için müzakere etme imkânları vardı.

¹¹⁴ Ahi teşkilatlarının yapısal bir incelemesi için bkz. Yusuf Ekinci, "Sivil Toplum Kuruluşlarının Teşkilatlanmasında Ahi Birlikleri Modeli", **Yeni Türkiye Dergisi Osmanlı Özel Sayısı II**, s. 524- 528.

¹¹⁵ Cin, Akgündüz, **a.g.e.**, s. 378.

¹¹⁶ Ahmet Cihan ve İlyas Doğan, "Klasik Osmanlı Toplum Yapısı ve Sivil Toplum", **Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı**, s. 69.

¹¹⁷ Lonca zanaatkârlarının ileri gelenlerinden olan ve lonca kurallarını uygulamakla yükümlü kethüdalar esnafın oy birliği ile seçilmiş olsalar da merkezi otoritenin bu seçime onay vermesi şarttı. Kazıcı, **a.g.e.**, s. 125.

Esnafların hammadde alımında devlet güçlerinin denetimiyle karşılaşması ve loncanın kendi iç denetim mekanizmasının olması dönemin şartları düşünüldüğünde oldukça anlamlıdır. Pre-modern dönemde ulaşım sistemlerinin gelişmemiş olması sebebiyle herhangi bir bölgeye gelen hammadde oranı oldukça sınırlıydı. Loncaların bu kısıtlı kaynakları uygun bir fiyattan kimseyi mağdur etmeyecek şekilde esnafa dağıtması gerekiyordu.¹¹⁸ Geniş imparatorluk toprakları üzerinde hammadde kıtlığı, bozgunculuk, tefecilik gibi olayların yaşanmaması için merkezi kontrol en etkili çözüm yolu idi. Ancak bu denetimden dolayıdır ki Osmanlı’da esnafın önderlik ettiği yeni girişimlik örnekleri görülmemiş, siyasi arenayı etkileyebilecek pazarlar ve özerk kentler gelişmemiştir. Yine de Osmanlı loncalarını cemaat duygusuyla hareket eden kolektif bir sivil toplum örneği olarak okumak mümkün gözükmemektedir.

2.1.4. Millet Sistemi

Osmanlı Devleti’nde sosyal yapının iki unsurundan birini oluşturan reayanın mensup oldukları din ve mezheplere göre gruplara ayrıldığı sisteme millet sistemi denir. Millet sistemi ilham kaynağını İslam hukukunun gayrimüslimlere tanıdığı zımni statüsünden alır. Gayrimüslimler İslam devletinin himayesinde yaşamayı kabul ettikleri bir anlaşma yaptıkları anda zımni olarak adlandırılırlar. “Bu anlaşmayla zimmiler esas itibarıyla İslam hukukunun hükümlerine uymayı ve askerlik yapmama karşılığında bununla yükümlü olabilecekler kimseler tarafından ödenmek üzere cizye denilen bir baş vergisi vermeyi taahhüt ederler. Buna mukabil İslam devleti de zimmilere can ve mal güvenliği taahhüt etmekte, kendi dinleri üzere yaşamalarına izin vermektedir.”¹¹⁹

Osmanlı kendisinden önceki Türk- İslam devletlerinin de uyguladığı millet¹²⁰ sistemini geliştirerek topraklarında yaşayan her cemaate kendi inançlarına uygun biçimde yaşama imkânı sunmuştur. Buna göre devlet cemaatlerin dini, kültürel ve bazı hukuki işlerine karışmazdı. Her milletin temsilcisi konumundaki kişi “milletbaşı” denilen cemaatin dini ve ruhani lideriydi. Devlet gayri Müslim tebaasıyla ilişkilerini

¹¹⁸ İnalcık, **Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ**, s. 162.

¹¹⁹ Aydın, **a.g.e.**, s. 153.

¹²⁰ Millet kavramı klasik dönemde belirli bir din ve şariat üzerinde birleşenler anlamına gelmektedir. Nitekim kelime Kuran’ın değişik yerlerinde dini aidiyeti anlatmak için geçer. 19. yüzyıla gelindiğinde ise ulus devletlerin ortaya çıkış süreciyle beraber millet kelimesi aynı ırka mensup olma anlamında kullanılmaya başlanarak semantik bir kaymaya uğramıştır. Adem Çaylak, “Osmanlı’da Özerk Milletler Modeli: Sosyolojik Bir Çözümleme”, **Yeni Türkiye Dergisi Osmanlı Özel Sayısı II**, s. 423-424.

milletbaşılar üzerinden yürütmüştür. Ruhani liderlerin hem kendi cemaatlerinin temsilcisi ve idarecisi olmaları hem de devlete karşı sorumlu bir mevkide bulunmalarından dolayı iki yönlü bir mükellefiyetleri vardı. Bir taraftan kendi milletlerinin taleplerini yönetime iletir, diğer taraftan gayrimüslim erkekleri askerlikten muaf kılan cizye vergisi ve Müslim tebaanın ödediği çift resmi vergisine benzer bir vergi olan haraçların zamanında toplanıp merkezi yönetime aktarılmasını sağlardı.¹²¹ Ruhani liderler ise din adamları olmaları sebebiyle bu vergiden muaf kılınmıştı.

Osmanlı'da gayrimüslimlere verilen geniş özerk yaşama alanı onların büsbütün ayrı hukuki dayanak noktalarına sahip bağımsız milletler olarak düşünülmesine sevk etmemelidir. Her şeyden önce Osmanlı Devleti'nde kanunnamelerle yapılmış düzenlemeler hem Müslüman hem de gayrimüslim halkı kapsamaktadır. Bu anlamda Osmanlı kanunları genellik ilkesine göre belirlenmekte ve uygulanmaktadır. Ancak cezai uygulamalar ve vergi yükümlükleri gibi bazı meselelerde farklı düzenlemelere rastlanmaktadır ki bunlar kanunnamelerde tafsilatlı bir biçimde açıklanmıştır.¹²² Toparlamak gerekirse Osmanlı Devleti'nde yaşayan bütün tebaa özellikle kamu hukukuna yönelik hususlarda müslim-gayrimüslim ayrımı gözetilmeksizin İslam hukukuna tabidirler. Bununla beraber gayrimüslim cemaatlere eğitim, haberleşme, sosyal güvenlik, dini işler, sağlık işleri ve sosyal yardımlaşma hizmetlerinde kendi teşkilatlarını kurma hakkı verilmiştir. Evlilik, ölüm, miras, vasiyetle ilgili meseleler de gayrimüslimlerin kendi teşkilatlarınca yürütülmüştür.

Millet sisteminin Osmanlı Devleti'nde uzun yıllar sorunsuz bir şekilde sürdürülebilmesini Osmanlı'da uygulanan devlet anlayışıyla açıklamak mümkündür. Halil İnalçık'a göre Osmanlı Devleti birbirinden farklı kültür, din ve milletleri tanıyan bir şemsiye devlettir. Bunun karşılığında reayasından beklediği iki şeyden biri padişahın mutlak otoritesinin herkesçe kabul edilmesi, diğeri ise bir anlamda padişahın iktidarının garantisi demek olan hazineyi güçlü kılacak vergi düzenlemelerine uyulmasıydı.¹²³ Bunlar kusursuz bir biçimde işlediği sürece devlet heterojen toplumsal yapıyı

¹²¹ Bilal Eryılmaz, **Osmanlı' da Millet Sistemi**, İstanbul: Ağaç Yayınları, 1992, s. 37-40.

¹²² M. Macit Kenanoğlu, **Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2004, s. 28-29.

¹²³ İnalçık, "Tarihsel Bağlamda Sivil Toplum ve Tarikatlar", **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam**, s. 74-75.

dönüştürme ve bir sisteme itaat eder hale getirme çabasında olmamıştır. Bu tespit Osmanlı toplumunda tam olarak bugünkü anlamını yansıtmamakla beraber sivil topluluk ve örgütlenmelerin her zaman var olduğunu göstermektedir.

2.1.5. Vakıflar

Merkezi yönetimden görece özerklik kazanmış sosyal ve iktisadi bir güç olan vakıflar Osmanlı toplumunda yer alan sivil örgütlenmelerin gücünü ve etkisini göstermesi bakımından oldukça dikkat çekici bir konumdadır. Vakıf müessesesi, bir kişinin şahsi mallarını mülkiyeti Allah'a ait olmak üzere kamu hizmetine sunmasıyla teşekkül eder. Söz konusu malın yada hizmetin herkesin yararlanabileceği bir niteliğe bürünmesi vakıfların sosyal içeriğine işaret eder.¹²⁴ Söz konusu faaliyetin bir akit vasıtasıyla yasal boyuta taşınması, vakıf mallarının geri alınamaz bir süreklilik esasına dayanması ve vakfın kurulduktan sonra tüzel bir kişiliğe bürünmesi¹²⁵ gibi özellikler vakıfların birer kurum olarak algılanması gerektiğini gösterir.

Günümüz dünyasında sosyal refah devleti anlayışı gereği bir devletin yapması gereken bütün kamu hizmetleri Osmanlılar zamanında vakıflar tarafından karşılanıyordu. Vakıfların ilgi sahası din, sağlık, eğitim, şehircilik, imar ve bayındırlık hizmetleri gibi oldukça geniş bir yelpazeyi içermektedir. Bu temel görevlerin yanı sıra bayramda fakirlere elbise almak için kurulan vakıflardan divitine mürekkep bulamayanlara mürekkep temin eden vakıflara, köle ve cariyelerin azat edip kurtulmalarını sağlayan vakıflardan çocuklara oyuncak temin eden vakıflara kadar bir çok değişik amaca hizmet eden vakıf örneklerine de rastlanmaktadır.¹²⁶ Buna göre Osmanlı'da kamuyu ilgilendiren bütün meseleler devlet elinden bağımsız bulunan vakıflar tarafından yürütülmekteydi.

Osmanlı'da vakıflara hükümet elinin değmemesi sadece örfî hukuk alanında geçerliydi. Bundan dolayıdır ki vakıfların kuruluş ve işleyişleri ile ilgili meselelere

¹²⁴ Adnan Ertem, "Osmanlı' dan Günümüze Vakıflar", **Divan Dergisi**, sayı: 6, 1999, s. 111.

¹²⁵ Ertem, "Osmanlı' da ve Günümüzde Vakıf Müessesesi" **Osmanlı Medeniyeti (Siyaset, İktisat, Sanat)**, İstanbul: Klasik Yayınları, 2005, s. 26-27.

¹²⁶ KAZICI, **Osmanlı Vakıf Medeniyeti**, İstanbul: Bilge Yayınları, 2003, s. 154-155.

beylerbeyinin ya da sancakbeyinin müdahale etme hakkı yoktu.¹²⁷ Ancak şer’i hukuk açısından bakıldığında vakıfların kadılar tarafından denetlenmesi, çoğu zaman vakıf yöneticisinin (mütevelli) ulemadan olması vakıfların işleyişinin İslam hukukuna uygunluğunun önemli olduğunu gösterir. Diğer yandan vakıfların kamu hizmetlerini ifa ettikleri düşünüldüğünde burada yaşanacak ufak bir aksama büyük problemleri de beraberinde getirebilir. Nitekim Osmanlı’nın son yıllarında vakıf müessesesindeki aksaklıklar önlemez boyutlara çıktığı için kamu hizmetleri yeni kurulan modern belediyelere bırakılmıştır.¹²⁸ Ancak yine de vakıfların klasik Osmanlı toplum yapısında gördüğü işlevler ve sahip olduğu konum dikkate alındığında Osmanlı’da sivil toplum fonksiyonlarını icra eden en başarılı kurumların arasında yer aldığını söylemek mümkündür.

2.1.6. Tarikatlar

Osmanlı Devleti’nde sivil toplum unsurları ihtiva ettiği düşünülen yapılanmalardan biri de tarikatlardır. Tarikatları dinin halk düzeyinde örgütlenmesini ifade etmesinin yanı sıra bir kitlenin ihtiyaçları ve taleplerini yansıtmaları bakımından bir sosyal hareket olarak yorumlamak mümkündür. Bu ihtiyaçlar bölgeden bölgeye değişiklik gösterdiği için Osmanlı toplumunda şehir ve kırsal kesimlerde birbirinden farklı tarikat örgütlenmelerine rastlanmaktadır.¹²⁹

Tarikatlar halk örgütlenmeleri olmalarıyla birlikte devlet otoritesiyle yakın bir ilişki içerisinde olmuşlardır. Osmanlı Devleti kuruluş devirlerinde Ahiler ve Babailer’den büyük ölçüde destek görmüş, buna karşılık özellikle Ahiler’e Osmanlı yönetim kademesinde önemli görevler verilmiştir.¹³⁰ Bununla beraber devletin Türkmen aşiretlerinden oluşan Babailer ile kurulan ilişki daha çok siyasi otoritenin sarsılmamasına yönelik bir kontrol girişimidir. Babailik, kaynağı İslam öncesi mistik unsurlara dayanan Yeseviye, Kalenderiye, Haydariye gibi Sünni anlayıştan uzak

¹²⁷ Yusuf Oğuzlu, “Osmanlı Toplumsal Düzenindeki Sivil Yapılaşmanın Devletin Egemenlik Anlayışına Yansımalarına İlişkin Bazı Gözlemler”, **Tarih ve Milliyetçilik, I. Ulusal Tarih Kongresi**, Mersin Üniversitesi Fen- Edebiyat Fakültesi, 1997, s. 45.

¹²⁸ İ. Erol Kozak, **Bir Sosyal Siyaset Müessesesi Olarak Vakıflar**, Adapazarı: Sakarya Üniversitesi Matbaası, 1994, s. 36-37.

¹²⁹ İnalçık, “Tarihsel Bağlamda Sivil Toplum ve Tarikatlar”, **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam**, s. 80.

¹³⁰ Ali Bayramoğlu, **Türkiye’de İslami Hareket: Sosyolojik Bir Bakış**, İstanbul: Patika Yayıncılık, 2001, s. 222.

tarikatların kaynaşması ile oluşan bir tarikattı. Kökleri Orta Asya'ya dayanan bu Yörük-Türkmenler hem yerleşik şehir kültürüne alışkın olmamaları hem de aşiret yapısında yaşamaları gereği Osmanlı toplum düzenine entegre olamamışlardır.¹³¹ Bu özellikleri sebebiyle Osmanlı Devleti Türkmen aşiretlerini mümkün olduğunca kendi kontrolünde tutmaya çalışmış, onların emek gücünden faydalanma politikasına gitmiştir. Osmanlı ordusunun belkemiğini oluşturan Yeniçeriler'in büyük bir kısmı Babailik'in uzantısı olan Bektaşî tarikatına mensuptur.¹³² Bu özellikleri dikkate alındığında Osmanlı toplumunda tarikatların rolü dini-kültürel olmakla beraber siyasidir.

Yıldırım Bayezid zamanında yapılan Ankara savaşında Türkmen aşiretlerin Osmanlı'ya destek vermemesinden dolayı kaybedilmesi sonrasında Osmanlı devletinin tarikat politikasında da önemli ölçüde değişikliğe gittiği görülmüştür.¹³³ Bundan sonraki devirlerde Osmanlı Devleti açıkça Sünni tarikatları desteklemiş, Sünniliğin yayılmasını bir devlet politikası olarak benimsemiştir. Özellikle 16. yy'da Osmanlı Devleti'nin başında bulunan padişahlar Sultan II. Bayezid, Yavuz Sultan Selim ve Kanuni Sultan Süleyman'ın Nakşibendiyye, Halvetiyye, Mevleviyye gibi Sünni tarikatlarla şahsi yakınlık kurdukları ve onların güçlenmesine yönelik katkı sağladıkları bilinmektedir.¹³⁴ Görüldüğü gibi Osmanlı devleti bu dönemde ehli sünnet tarikatları devlet politikasının parçaları haline getirmişler, Sünni tarikatları toplumsal bütünlüğü sağlama gayesiyle desteklemişlerdir. Bu sebeptendir ki Mevleviyye ve Nakşibendiyye gibi tarikatlar devlet kademesindeki yüksek bürokratlar, ulema, sadrazam ve padişahlar arasında yaygınlık gösterirken, Bektaşîlik ve Melamilik gibi tarikatlar daha çok halk arasında devletin uygulamalarına karşı çıkan grupların protesto aracı haline gelmiştir.¹³⁵

Halil İnalçık Osmanlı Devleti'nde heterodoks kabul edilen esnaf, Aleviler, Yörükler, Türkmenler ve Kızılbaşlar'ın isyan hareketlerinin devlete karşı sivil bir protesto niteliği taşıdığını söyleyerek bu yapılanmaların kendine özgü (sui generis) bir

¹³¹ İnalçık, **a.g.m.**, s. 81.

¹³² Duman, "Sivil Toplum", **Siyaset**, s. 370.

¹³³ Bayramoğlu, **a.g.m.**, s. 222-223.

¹³⁴ Reşat Öngören, **Osmanlılar'da Tasavvuf, Anadolu'da Sufiler, Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl)**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000, s. 235-285.

¹³⁵ Cihan, Doğan, **a.g.m.**, s. 72.

sivil toplum hareketi olarak yorumlanabileceğini iddia eder.¹³⁶ Dışlanmış (segmented) bu grup ve cemaatler devlete karşı tepkilerini dini ideolojik bir söylemde açığa çıkarmaktadırlar.¹³⁷ İsyanların daha çok ekonomik kriz dönemlerinde patlak vermesi buna kanıt olarak gösterilebilir.¹³⁸ Bu anlamda tarikatları sadece dini bir ihtiyacı gideren yapılar olarak görmek yerine ekonomik ve sosyal problemlerin dile getirildiği özerk gruplar olarak görmek mümkündür.

Osmanlı'da tasavvuf kurumları merkezi otorite karşısında yer alan en etkili sivil güçlerdir. Günümüzde tasavvufun soyut fikirler ve münzevi bir hayatı çağrıştıran yapısına rağmen Osmanlı'da tasavvufi akımların oluşturduğu tarikatlar siyasi güç karşısında önemli bir muhalif duruşu sergileyebilmektedir. Ülke topraklarının dört bir yanına yayılmış olan tarikatlar hızlı ve sürekli bir haberleşme ağına sahip olmakta ve devlete yönelik ayaklanmaların önderliğini yapabilmektedir.¹³⁹ Bu özellikleri dolayısıyla hem Selçuklu hem de Osmanlı zamanlarında kimi tarikatlar ile siyasi otorite arasında uzun süreli çatışmalar yaşanmıştır. Özetle ifade etmek gerekirse, Osmanlı Devleti'nde tarikatların varlığı her zaman devletin merkeziliğini tehdit eden bir unsur olmuştur. Nitekim devletin tarikatları kontrolüne alma politikası bu tehlikenin bertaraf edilmesine yönelik bir çabadır. Kimi tarikatların devletle olan yakın temasına rağmen büyük kitleleri bünyesinde toplayabilmesi ve belirli ihtiyaç ve talepleri karşılayabilmesi, zaman zaman siyasi otoriteye yön verebilmesi gibi özellikleri ile tarikatlar Osmanlı devletinde günümüz sivil toplum örgütlenmelerinin taşıdığı fonksiyonların bazılarını icra edebilmişlerdir.

¹³⁶ İnalçık, **a.g.m**, s. 83.

¹³⁷ **A.g.m**, s. 86.

¹³⁸ Cihan, Doğan, **a.g.m**, s. 73.

¹³⁹ Mardin, "Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum", s. 24.

2.2. OSMANLI MODERNLEŞMESİ VE SİVİL TOPLUM

17. yüzyıl klasik Osmanlı toplum yapısının çeşitli iç ve dış etkenler karşısında bozulmaya yüz tuttuğu ve değişime direnemediği bir dönemdir. Bozulmanın ilk işaretleri tımar sisteminde ve buna bağlı olarak mali alanda görülür. Mali alanda gerilemenin yaşanması ve bütçe açığının hızla artması Osmanlı yönetiminin hazineye yeni gelir kaynakları yaratma konusunda girişimlerde bulunmasına yol açtı. İlk olarak sikkelerin değerinin düşürülmesi ve vergilerin oranının artırılması yöntemlerine başvuruldu. Bunlar yetersiz kalınca klasik Osmanlı sosyo-ekonomik düzeninin en temel uygulaması olan tımar yerini iltizam sistemine bıraktı. İltizam sistemi devletin toprağı kullanım hakkını verdiği kişilerden belirli bir ücreti peşin almasını öngörüyordu.¹⁴⁰ Böylelikle hazineye giren nakit para miktarının artması mümkün olacaktı. Bununla beraber bütçe açığını karşılayamayacak hale geldiğinde iltizam sistemi yerini toprağın kullanım hakkını ömür boyu tek bir kişiye bırakan malikane usulüne bıraktı. Merkezi otoritenin sarsılmamasına her zaman büyük özen gösterilen Osmanlı Devleti'nde malikane uygulaması sonucu büyük toprakları elinde bulunduran çiftlik sahipleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Zamanla bu malikanecilerin özellikle taşra bölgelerinde önemli ölçüde söz sahibi olmaları ayan denilen yerel güç odaklarını meydana getirmiştir¹⁴¹

Osmanlı'nın gerileme devrinde sivil toplumun alanının genişlemesi bağlamında II. Mahmud yönetiminin en önemli olay 1808 yılında II. Mahmud ile ayanlar arasında yapılan "Sened- i İttifak"tır. 17. yy'ın sonlarına doğru tımar sisteminin bozulmasıyla iltizam hakkı kazanan ayanların büyük bir çoğunluğunu tüccar ve askeri sınıf oluşturmaktaydı. Ayanlar kimi zaman yetkilerini halka ağır vergiler yükleyerek olumsuz yönde kullanıyorlarsa da kendilerini halkın hamileri olarak kabul ettirmeyi başarmışlardı.¹⁴² Bu da onların nüfuzunun fazlasıyla arttırmasına yarıyordu. Ayanlar daha sonraları bu güçlerine dayanarak merkezi hükümetten yönetsel kararlarda etkin olmalarını sağlayacak vezirlik, paşalık gibi önemli bürokratik rütbeler talep etmeye

¹⁴⁰ Eftal Şükrü Batmaz, "İltizam Sisteminin XVIII. Yüzyıldaki Boyutları", **Yeni Türkiye Dergisi Osmanlı Özel Sayısı II**, s. 160.

¹⁴¹ Erik Jan Zürcher, **Modernleşen Türkiye'nin Tarihi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1995, s. 32-34.

¹⁴² İnalçık, **a.g.m**, s. 33, Dursun, **a.g.m**, s. 47.

başladılar. Bu anlamda Sened-i İttifak padişahın ayanların gücünü ve yetkilerini kabul ettiği, ayanların ise padişaha bağlılık yemini ettiği bir belge niteliğindedir.¹⁴³

Niyazi Berkes'e göre Sened-i İttifak'ı Osmanlı'nın Manga Carta'sı olarak görmek abartılı bir değerlendirmedir. Öncelikle ayanlar hiçbir zaman sultanın otoritesine karşı gelmemişler, bağımsızlık talebinde bulunmamışlardır. Diğer taraftan Sened-i İttifak'ı imzalayan ayanların sayısı sadece dördtür. Ayanların belgeye karşı bu ilgisizliği padişah için de geçerlidir. Nitekim II. Mahmud kısa bir süre sonra ayanların nüfuzlarını baltalayacak girişimlerde bulunmuştur.¹⁴⁴ Ancak yine de Osmanlı yönetiminde ilk defa bir padişahın gücünü yerel güç odaklarıyla paylaşması, mutlak iktidar fikrinin yavaş yavaş sarsılmaya başlaması ve yönetim alanında ortaya çıkan yeni aktörlerin meşruiyetinin tanınması açılarından bakıldığında oldukça önemli bir dönüm noktasıdır.

2.2.1. Tanzimat Dönemi

3 Kasım 1839 yılında Mustafa Reşit Paşa tarafından İstanbul'da okunan Gülhane Hatt-ı Hümayun'u ile başlayan Tanzimat dönemi Osmanlı tarihinde büyük bir kırılma noktasıdır. Tanzimat Osmanlı Devleti'nin kurtuluşunun birkaç alanda yapılan reformlarla mümkün olamayacağı ancak Batılı çerçevede bir yeniden inşa sürecinin devletin bekasını sağlayabileceği düşüncesinin bir ürünüdür.¹⁴⁵ Ferman yönetim, yargı, vergi sistemi ve eğitim gibi alanlarda köklü değişimler getirmiştir.

Gülhane Hattı'nda yer alan en büyük yenilik kişisel hak ve özgürlüklerin yasa yoluyla güvence altına alınmasıydı. Müslüman-gayrimüslim ayrımı yapılmadan herkesin can, mal ve namusunu korumak devletin en önemli görevi olarak açıklanıyordu.¹⁴⁶ Kişisel haklara sahip olmada dini hiçbir ayırım gözetilmeyecek, hiç kimseye mahkemelerde suçluluğu sabit olmadıkça ceza uygulanamayacaktı. Buna

¹⁴³ Sened-i İttifak hakkında geniş bilgi için bkz. Niyazi Berkes, **Türkiye' de Çağdaşlaşma**, yay. haz. Ahmet Kuyaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007, s. 137-147.

¹⁴⁴ **A.g.e.**, s. 141-142. Kemal Karpat, **Osmanlı Modernleşmesi**, çev. Akile Zorlu Durukan, Kaan Durukan, Ankara: İmge Yayınları, 2002, s. 73-75.

¹⁴⁵ Dietrich Jung, , Piccoli Wolfgango, **Yol Ayrımında Türkiye**, İstanbul: Kitap Yayınları, 2004, s. 54-55.

¹⁴⁶ Tanzimat Fermanı' nın tam metni için bkz. Suna Kili, Şeref Gözübüyük, **Türk Anayasa Metinleri, Sened-i İttifak' tan Günümüze**, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1985, s. 11-13.

karşılık devletin halkından beklediği en önemli iki görev ise vergilerini ödemesi ve askerlik hizmetini yerine getirmesiydi.

Tanzimat Fermanı Osmanlı Devleti'nde modern hukuk devleti anlayışının yerleşmeye başladığının ilk örneği olması bakımından getirdiği yenilikler kadar sembolik değeri de olan bir metindir. Bu fermanla birlikte padişah kendi iktidarını modern anlamda hukuki bir metinle sınırlandırmış ve hukukun üstünlüğünü kabul etmiş oluyordu. Bir başka ifadeyle ilk defa siyasal toplum sivil toplum karşısında kendisini yasal bir çerçeveye sokuyordu.¹⁴⁷ Ayrıca kanun karşısında herkesin aynı muamele göreceğini ifade eden yasal eşitlik prensibi klasik Osmanlı millet sisteminin tamamen çöktüğünü ve bir ulus devlet inşasına giden sürecin başladığının işaretlerini veriyordu. Bu anlayışla bağlantılı olarak eğitim ve yargı sistemleri de seküler bir niteliğe bürünmüştü.

Tanzimat'ın getirdiği sonuçlar herkes tarafından aynı ölçüde hüsnu kabul görmemiştir. Fermanın ilanından bir sene önce İngilizlerle yapılan ticaret anlaşmasının Osmanlı'yı Batılı ülkelerin hammadde ihtiyacını karşıladıkları bir pazar ve İngiliz sanayi mallarının serbestçe dolaşabildiği bir yer haline getirmesi Osmanlı sanayileşme çabalarına büyük bir darbe indirmiştir. Yabancı tüccarların Osmanlı topraklarında düşük gümrükle serbest ticaret yapabilme hakkı elde etmelerinden en çok etkilenen kesim hiç şüphesiz loncalar ve zanaatkârlar olmuştur.¹⁴⁸ Özellikle Müslüman halkın fermana duydukları tepkinin esas sebebi kaybettikleri prestij ve mali güçtür. Bununla beraber gayrimüslim tüccarların giderek artan bir ekonomik zenginlik içerisinde olduklarını söylemek mümkündür.¹⁴⁹ Gayrimüslimlerin Osmanlı toplumu içerisinde etkinlik alanlarının genişlemesine imkan tanıyan bir diğer gelişme ise Tanzimat fermanından sonra yabancı ülkelerin Osmanlı yönetimine müdahale etme oranında meydana gelen artıştır. Nitekim Tanzimat Fermanı'ndan on yedi sene sonra yayınlanan Islahat Fermanı, özellikle Ruslara Osmanlı topraklarındaki Ortodoksların hamisi olma yetkisini

¹⁴⁷ Ali Gevgilili, **Türkiye' de Yenileşme Düşüncesi, Sivil Toplum, Basın ve Atatürk**, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1990, s. 34-35.

¹⁴⁸ Ahmad, **a.g.e.**, s. 43-44.

¹⁴⁹ Rum cemaatinin Batı Anadolu'daki ticari faaliyetlerinin sivil bir topluma zemin hazırladığı örnek için bkz. Reşat Kasaba, "Sivil Toplumun Ekonomik Temelleri: Batı Anadolu Ticaretinde Rumlar, 1840-1876, **Dünya, İmparatorluk ve Toplum: Osmanlı Yazıları**, İstanbul: Kitap Yayınları, 2005, s. 73- 82.

tanımıştır.¹⁵⁰ Bu ferman Tanzimat'a getirilen eleştirilerin çok daha somut bir biçimde dillendirilmesi sonucunu doğurmuştur.

Tanzimat dönemi getirdiği sonuçlar bakımından bürokrat aydın tabakası arasından ciddi bir muhalif sesi ortaya çıkarmıştır. İtirazların yoğunlaştığı temel konu Tanzimat'la beraber yapılan yeniliklerin yasalar yönetimi yerine seçkinler sultanı ortaya çıkarmasıdır.¹⁵¹ Gerçekten de Tanzimat'la beraber yapılan modernleşme çabalarına bakıldığında zaman hepsinin öncelikli hedefinin bozulan merkezi otoriteyi güçlendirmek ve devletin etkinlik alanını genişletmek olduğu görülür. Ancak klasik dönemden farklı olarak bu çabalar padişahın değil bürokrat kadronun güçlenmesine yöneliktir. Modernleşmenin özü ise batılılaşma ile eş anlamlı düşünülmüştür. Şerif Mardin'e göre Tanzimat devri bürokratları geçmişte kul bürokrasisinde olduğu gibi çevre ile aralarına mesafe koymuşlar buna ek olarak batılı zihniyetleri ile halka yabancılaşmışlardır.¹⁵² Batı'nın ve Batılı değerlerin her zaman yüce ve üstün tutulduğu bir algı düzleminde kuşkusuz Avrupa'yı en yakından tanıyan elitler kendilerini modernleşmenin taşıyıcıları olarak görmüşlerdir. Sivil toplum ise kendilerine "en iyi" olanın öğretileceği birer cahil halk kitlesidir.¹⁵³ Bu açılardan bakıldığında Tanzimat sivil hakların hukuki bir biçimde tanındığı bir dönem olmakla beraber etkileri yakın zamanlara kadar yoğun bir şekilde hissedilen yukarıdan aşağıya doğru modernleş(tir)me zihniyetinin üretildiği dönemdir.

2.2.2. Yeni Osmanlılar

Yönetici kesim arasında Tanzimat'a ilk etkili eleştiri Yeni Osmanlılar hareketinden gelmiştir.¹⁵⁴ Aslına bakılacak olursa Yeni Osmanlılar muhalefet ettikleri Tanzimat dönemi sonrasında ülkede yaygınlaşan modern eğitim kurumlarının ve Fransız yazarların fikirlerinin bir ürünüdürler.¹⁵⁵ Ancak onlar yapılan reformları yeterli

¹⁵⁰ Berkes, **a.g.e.**, s. 216-218.

¹⁵¹ Mardin, **a.g.e.**, s. 185.

¹⁵² Seyfettin Aslan, Abdullah Yılmaz, "Tanzimat Döneminde Osmanlı Bürokratik Yapı ve Düşüncesinin Değişimi", **Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, cilt: 2, sayı: 1, 2001, s. 293.

¹⁵³ Çaha, "Osmanlı' da Sivil Toplum", s. 94-99.

¹⁵⁴ Genç Osmanlılar hareketinden önce Tanzimat' a yönelik ilk örgütlü tepkiler olan 1856 yılında Fedailer Cemiyeti öncülüğündeki Kuleli Vakası' nı ve Yeni Osmanlılar' ın nüvesini oluşturan İttifak-ı Hamiyet adlı cemiyet tarafından yönetimin baskıcı karakterine yönelik yapılan isyan hareketlerini zikretmek gerekir. Berkes, **a.g.e.**, s. 275-282.

¹⁵⁵ Nevin Yazıcı, **Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002, s. 55.

görmüyorlar ve muhalefetlerini iki temel söylem üzerine inşa ediyorlardı: daha fazla hürriyet ve parlamentoya dayalı bir demokratik siyasi rejim... Bununla beraber Yeni Osmanlılar liberal düşüncelerden hayli etkilenmiş olmalarına rağmen padişahı ortadan kaldırmaya yönelik bir girişimde bulunmamışlardır. Düşüncelerindeki geleneksel ve yenilikçi öğelerin zıtlığı söylemlerini muğlaklaştırmaktadır.¹⁵⁶

Yeni Osmanlılar'ın fikirlerini yaymada kullandıkları en önemli araç basın olmuştur. Osmanlı'da Türkçe olarak çıkarılan ilk gazete II. Mahmud döneminde yayımlanan Takvim-i Vekayi'dir. Ancak bu gazete padişah reformlarını açıklayan resmi bir gazete hüviyetinde kalmıştır. İkinci gazete Ceride-i Havadis ise William Churchill adlı bir İngiliz tarafından çıkartılmıştır.¹⁵⁷ Türklerin yayımladığı ilk gazete ise Agah Efendi'nin önderliğinde İbrahim Şinasi'nin başyazarlığını yaptığı Tercüman-ı Ahval'dir. Şinasi daha sonra 1862 yılında kendi gazetesi olan Tasvir-i Efkar'ı yayımlamaya başlamış ve gazetesinin amacının halka kendi faydaları ve sorunları üzerinde düşünmeyi öğretmek olduğunu söylemiştir.¹⁵⁸ Bu hedefe uygun olarak Şinasi'nin yazılarında efkâr-ı umumiye, efkâr-ı milliye, efkâr-ı serbesti, mahkeme-i vicdan, gayret-i milliye, hukuk-u nas gibi o zaman için yeni sayılabilecek bir çok kavramı kullandığı görülmektedir.¹⁵⁹ 1965'te Şinasi gazetesinin başyazarlığını Yeni Osmanlılar'ın önde gelen bir diğer ismi olan Namık Kemal'e devretmiştir. Namık Kemal de Fransız liberalizminden esinlendiği hürriyet fikirlerini daha İslami bir dille kullanmaya devam etmiştir. Böylelikle Osmanlı'da basın öncülüğünde yaygınlaşan bir kamuoyunun varlığından söz etmek mümkündür.¹⁶⁰

Basının sivil hayata aktif bir şekilde katılımı, ekonomik gelişmeler ve hukukun seküler niteliğe bürünmesi bu dönemde Osmanlı'da modern örgütlenme tipine yakın sivil oluşumların doğmasına yol açmıştır. Bilinen ilk dernekleşme örneği yabancıların

¹⁵⁶ Mardin, "Yeni Osmanlı Düşüncesi", **Modern Türkiye'de siyasi düşünce : Cumhuriyet'e devreden düşünce mirası : Tanzimat ve Meşrutiyet'in birikimi**, ed. Murat Belge, İstanbul:İletişim Yayınları , 2001, c.1, s. 47.

¹⁵⁷ Gevgilili, **a.g.e.**, s. 39-40.

¹⁵⁸ **A.g.e.**, s. 40.

¹⁵⁹ Berkes, **a.g.e.**, s. 263.

¹⁶⁰ Yeni Osmanlılar ve efkar- umumiye kavramının ortaya çıkışı için bkz. Arsev Bektaş, "Osmanlı Toplumunda Kamuoyu Kavramının Gelişimi ve Bu Konudaki İlk Tartışmalar", **Toplumbilim Dergisi**, sayı: 14, 2001, s. 181-190.

ağırlığını oluşturduğu bir hekimler grubu tarafından kurulan ilk adı İstanbul Tıp Derneği olan daha sonra Cemiyeti Tıbb-ı Şahane ismini alan dernektir. Bu yıllarda henüz resmi bir örgütlenme yasası olmadığı için kuruluş iznini padişahın örfi kanunlarından alan dernek haftada bir cemiyet toplantıları düzenlemiş, sağlık meseleleri hakkında çeşitli konferanslara katılmış ve kendilerine ait bir dergi yayımlamışlardır.¹⁶¹ Bununla beraber Osmanlı'da devletin doğrudan kurumsal katkısı bulunmadan Müslümanlar tarafından kurulan ilk sivil örgütlenmenin adı ise Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'dir. Dernek en önemli hedefini Avrupa'daki bilimsel ve teknik düşüncenin Osmanlı topraklarında yaygınlaştırılması için çalışmak olarak belirlemiştir. Üye kabulünde hiçbir din, dil, ırk ayrımı gözetmeyen cemiyetin katılım şartları arasında Türkçe, Arapça, Farsça, Fransızca, Almanca, İtalyanca, Rumca dillerinden birinde derin vukufiyet sahibi olma zorunluluğu vardır.¹⁶² Bu örneklerden de anlaşılacağı üzere 1860 sonrası Osmanlı toplumsal yaşamında sivil örgütlenmelerin sayısında büyük bir artışın yaşandığı görülmektedir.

Ortaya çıkan yeni toplumsal kuruluşlar hürriyet söyleminin her tarafta konuşulmasına yol açmış bu da en çok Yeni Osmanlıların siyasi muhalif hareketlerinin önderlik ettiği anayasacılık taleplerinin Osmanlı yönetim kademesi tarafından dikkate alınmasına yaramıştı. Sonuçta 1 Eylül 1876'da Namık Kemal ve Ziya Paşa'nın başını çektiği Yeni Osmanlı cemiyeti II. Abdülhamid'i tahta geçirmeyi ve Kanuni Esasi'yi yürürlüğe koymayı başarmışlardı. Ancak tahta çıktığında anayasayı ve meşruti yönetimi kabul etmiş olan II. Abdülhamid iki yıl gibi kısa bir süre sonra hükümete yönelik eleştirilerin artması ve Rusya ile savaş durumunda olunması gerekçeleriyle Kanun-i Esasi'yi askıya aldı ve Meclis- i Umumi'yi de süresiz olarak tatil etti.¹⁶³ Osmanlı bundan sonra sonraki otuz yıl Abdülhamid'in mutlak hükümdarlığıyla yönetildi.

¹⁶¹ Mehmet Alkan, "1856-1945 İstanbul' da Sivil Toplum Kurumları: Toplumsal Örgütlenmenin Gelişimi, Devlet- Toplum İlişkisi Açısından Bir Tarihçe Denemesi", ed. Yücekök, A.N., Turan, İ., Alkan, M.Ö, **Tanzimattan Günümüze İstanbul' da STK' lar**, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1998, s. 89. Ekrem Kadri Unat, "Osmanlı Devleti' nde Tıp Cemiyetleri", **Osmanlı İlmî ve Mesleki Cemiyetler**, yay. haz. Ekmeleddin İslamoğlu, İstanbul: İst. Üni. Ed. Fak. Basımevi, 1987, s. 87.

¹⁶² Ahmet Karaçavuş, **Tanzimat Dönemi Osmanlı Bilim Cemiyetleri**, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih (Yakınçağ Tarihi) Anabilim Dalı, 2006, s. 197-206.

¹⁶³ Zürcher, **a.g.e**, s. 112-177.

2.2.3. II. Abdülhamid Dönemi ve Jön Türkler

II. Abdülhamid dönemi Osmanlı Devleti'nin gerileme tarihinin en çok tartışma yaratan dönemlerinin başında gelmektedir. Kimi tarihçilere göre Abdülhamid dönemi ülkenin parlamentosuz ve anayasasız yönetilmesi dolayısıyla tam "istibdat" devridir. Diğer bir kısım tarihçiye göre ise Abdülhamid zamanında ekonomi, sanayi, bürokrasi, ordu ve eğitim gibi alanlarda kaydedilen ilerleme son yıllarında can çekişen Osmanlı Devleti'nin ömrünü uzatmış ve ülkenin modernleşmesini sağlamıştır.¹⁶⁴ Halk cephesinden bakıldığında Abdülhamid'in ekonomiyi geliştirici icraatları ve özelde Osmanlı' da genelde bütün İslam dünyasında Batı'ya karşı negatif tutumların görüldüğü bir devirde İslamcılık politikasını benimsemesi onu özellikle Müslüman nüfus arasında saygıdeğer bir konuma getirmiştir. Ona karşı yürütülen muhalefet ise yine onun zamanında açılmış olan modern okullardan çıkan genç kuşak Harbiyeliler ve Mülkiyeliler tarafından yürütülmektedir.

Abdülhamid döneminin baskıcı ve despotik olarak adlandırılmasının en önemli sebeplerinden biri siyasi meselelerin konuşulmasına ve padişaha yönelik herhangi bir suikast girişimini engellemeye yönelik yapılan sıkı sansür ve jurnallerdir. Ancak paradoksal bir şekilde Abdülhamid'in eğitim ve haberleşme alanlarında yaptığı modernleşme hareketleri ülke içerisinde legal ya da illegal bir çok örgütün kurulmasına sebep olmuştur. Bu dönemin en önemli özelliği bir yer altı örgütü şeklinde çalışan "gizli cemiyetlerdir".¹⁶⁵

Sansür nedeniyle ülke içerisinde siyasi alanda konuşmak ve faaliyette bulunmak gittikçe zorlaşınca toplumsal ilgi siyaset dışı meselelere kaymıştır. Özellikle bu dönemde sayıları hızla artan gazetelerin içeriklerine bakıldığında edebiyat, sanat, bilim ve teknikle ilgili meseleler hakkında yazıların yayımlandığı görülmektedir.¹⁶⁶ Dönemin basınının siyasetle ilgili yazamaması açık bir kamuoyunun varlığından söz etmeyi mümkün kılmamaktadır. Fakat bu gibi yazıların gizli bir etkisi olarak toplum bir

¹⁶⁴ Mardin, **Türk Modernleşmesi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991, s. 93. Karpat, **Türkiye' de Siyasal Sistemin Evrimi**, İstanbul: İmge Yayınları, 2007, s. 11.

¹⁶⁵ Yücekök, **a.g.e.**, s. 94.

¹⁶⁶ Berkes, **a.g.e.**, s. 368-370.

okuma kültürü oluşturmuş, yeni fikir ve kavramlarla tanışmıştır.¹⁶⁷ Aynı şekilde örgütlenmeler ve dernekleşmeler de siyasi hedeflerden ziyade spor, sağlık, eğitim gibi alanlarda faaliyet göstermiştir.

Abdülhamid, Osmanlı sistemini reforme etmeye yönelik çalışmalarında en büyük önemi askeri ve tıbbi alana vermişti. Buralarda yetişen gençlerin Batılı bir sisteme göre eğitilmeleri Osmanlı bürokrasisi içerisindeki mektepliler ve alaylılar arasında ciddi bir zihniyet farklılığına yol açtı. Batı'nın bilimsel ilerlemeciliğinin ve pozitivist tabiat görüşünün sıkı destekleyicileri olan genç nesil subay ve doktorlar bir süre sonra Abdülhamid yönetimine karşı hürriyet ve vatanı kurtarma idealleriyle gizli faaliyetler yürütmeye başladılar. İlk olarak 1889' da Askeri Tıbbiye' de dört öğrenci tarafından kurulan İttihat ve Terakki Cemiyeti kısa zamanda yurtiçi ve yurtdışında örgütlenmelerini tamamladı. İlk hedefleri meşrutiyet yönetimini geri getirmek ve anayasayı yeniden yürürlüğe sokmaktı.¹⁶⁸ Nitekim amaçlarına 1908 yılında ulaştılar ve Kanuni Esasi otuz yıl aradan sonra yeniden uygulamaya sokuldu.

Kanuni Esasi'nin ikinci kez kabulünden sonra resmen başlayan II. Meşrutiyet devrinin ilk yılları Osmanlı toplumunda daha önce görülmemiş çok sesli bir ortama sahne olmuştur. Bu dönemde kitlelerin siyasete yoğun bir biçimde ilgisini yöneltmesiyle çok sayıda dernek, parti, gazete ve dergi kurulmuştur.¹⁶⁹ Ancak bu özgürlük ortamını demokratikleşmenin bir işareti değil devrin kaotik siyasi yapısının bir ürünü olmak görmek gerekir. Nitekim 1909 yılında Cemiyetler Kanunu'nun yayınlanması ile hukuki garanti altına alınan örgütlenme hakkı 1913 yılında dönemin en etkili siyasi organizasyonu olan İttihat ve Terakki Partisi tarafından büyük ölçüde sınırlandırılmıştır.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Lewis, **a.g.e.**, s. 192.

¹⁶⁸ Mardin, **a.g.e.**, s. 98-102. ayr. bkz. Mardin, "Civil Society and Islam", **Civil Society: theory, history and comprasion**, John Hall (Ed.), Cambridge: Polity Press, 1995, s. 293.

¹⁶⁹ Meşrutiyetin ilanından önce Tercüman- Hakikat, İkdam, Sabah ve Saadetten oluşan Osmanlı basını yeni dönemin başlamasından sonraki ilk iki ay içerisinde iki yüzün üstünde yeni gazete ile tanışmıştır. Gevgilili, **a.g.e.**, s. 85.

¹⁷⁰ Alkan, "Sivil Toplum Kurumlarının Hukuksal Çerçevesi 1839-1945", **a.g.e.**, s. 55.

1908 yılında yapılan genel seçimlerde oyların büyük çoğunluğunu alarak iktidara gelen İttihat ve Terakki Partisi uzun yıllar ülke yönetimini elinde tutmuştur. Ancak bu dönemde çok sayıda siyasi parti oluşumuna rastlamak mümkündür.¹⁷¹ Bu partiler arasında en dikkat çekici iki muhalif ses Hürriyet ve İtilaf Partisi ve Ahrar Partisidir. Bu partilerin ana gayesi İttihat ve Terakki Partisinin baskıcı ve tepeden inmece uygulamalarına karşı Prens Sabahattin'in öncülüğünü yaptığı toplum karşısında bireye öncelik veren adem-i merkezîyetçi düşüncenin ülke yönetimine hakim olmasıdır.¹⁷² Bunların yanı sıra İslamcılık söylemine sahip İttihad-ı Muhammediye Fırkası, Türkçülük akımını destekleyen Milli Meşrutiyet Fırkası ve sosyalist fikirleri savunan Osmanlı Sosyalist Fırkası dönemin diğer partileri arasındadır.¹⁷³ Çok çeşitli görüş ve hareketlerin etkili olduğu II. Meşrutiyet döneminin ana akımları Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük'tür. İmparatorluğun içinde bulunduğu şartların günden güne değişiklik göstermesi yüzünden belli zamanlarda birinin diğerlerine göre daha çok benimsendiği bu üç görüşten Türkçülük baskın çıkmış ve İmparatorluğun son dönemi ve Kurtuluş Savaşı yıllarında hâkim ideoloji olarak benimsenmiştir.

İttihat ve Terakki'nin II. Meşrutiyet döneminde vatani kurtarmak gayesiyle iktidara geçmesinin ardından kendisini devletle özdeş tutması muhalif düşüncelerin anında baltalanmasına ve susturulmasına sebep olmuştur. Jön Türklerde yaygın bir şekilde tutulan pozitivist felsefenin ilkelerine uygun bir toplum yaratma projesi benimsemiş olan yönetici elit sınıf "iyiyi ve doğruyu bilen" adamlar olarak halkı "aydınlatma"yı kendilerine verilen bir görev olarak görmüşlerdir. Kuşkusuz böyle bir bakış açısı sivil toplumun gelişmesine engel teşkil etmiştir. Bu düşünce mirasının Kemalizm ile birlikte Türkiye Cumhuriyeti'ne de aktarıldığını söylemek mümkündür.¹⁷⁴

¹⁷¹ Yazıcı, **a.g.e.**, s. 151-154.

¹⁷² Prens Sabahattin' in Türk sosyolojisi içerisindeki önemi için bkz. Zeki Arslantürk, M. Tayfun Amman, **Sosyoloji**, 4.Basım, İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2001, s. 128-130.

¹⁷³ Tosun, **a.g.e.**, s. 247-248. Tazegül, **a.g.e.**, s. 92-96.

¹⁷⁴ Mithat Baydur, "Demokrasi ve Modernleşme Sürecinde Devletin- Sivil Topluma Baskın Gelmesi ve Kemalizm", **Yeni Türkiye Dergisi**, sayı: 23-24, 1998, s. 586-592.

2.3. CUMHURİYET DÖNEMİNDE SİVİL TOPLUM

Türkiye Cumhuriyeti'nde sivil toplum olgusunun tarihsel bir süreçte inceleneceği bu bölüm iki ana başlıktan oluşmaktadır. İlk bölüm, Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşundan çok partili döneme kadar yaşanmış siyasal, sosyal, ekonomik dönüşümleri sivil toplumla ilişkilendirilerek incelemeyi amaçlamaktadır. 1946'dan sonra Türkiye'nin çok partili hayata geçmesiyle beraber nispeten daha demokratik bir görünüme kavuşması ise cumhuriyet tarihinin ilk önemli kırılma noktasıdır. Çalışmanın ikinci bölümü çok partili hayata geçişle birlikte çoğullaşan kamusal alan aktörlerinin sivil toplum düşüncesine yaptıkları katkıları 1980'e kadar olan zaman dilimi içerisinde ele almaya çalışacaktır. 1980 sonrası süreçte Türkiye'de yaşanan sosyo-ekonomik gelişmeler daha önce görülmemiş bir hız ve hareketliliğe sahip olduğu için ayrı bir bölümün konusudur.

2.3.1. Tek Parti Döneminde Sivil Toplum

Modern Türkiye'nin oluşumuna kaynaklık teşkil eden politik kurumların, aktörlerin ve ideolojilerin temellerini Kurtuluş Savaşı döneminde bulmak mümkündür. Birinci Dünya Savaşı sonrası ülkenin her bölgesinde işgal kuvvetlerine karşı mücadele veren teşkilatların birleşiminden oluşan Anadolu ve Rumeli Müdafaa-ı Hukuk Cemiyeti ve bu cemiyetin içinden seçilecek bir Heyet-i Temsiliye'ye ülkenin birliğini sağlama görevinin verilmesi düşmanlara karşı girişilen mücadelenin altında ulusal bir bilincin yattığını gösterir. Nitekim Misak-ı Milli kararlarının alınması ve hemen sonrasında açılacak olan Türkiye Büyük Millet Meclisi savaş sonrası kurulacak devletin modern ulus devlet yapısında tasarlandığının işaretleridir. 1921'de kabul edilen Teşkilat-ı Esasiye kanunu ile yasal bir hüviyet kazanan TBMM, padişah ve saltanatı temsil eden İstanbul Hükümeti'nin geçerliliğini kabul etmeyip ülkeyle ilgili alınacak kararlarda tek yetkili mercii olduğunu ilan etmesiyle birlikte milletin egemenliğine dayalı ulusal bir devlet kurma ideali iyice belirginlik kazanmıştır.¹⁷⁵ TBMM'nin kararlarına aykırı hareket eden herkesin Hıyanet-i Vataniye kanunlarına dayanılarak İstiklal

¹⁷⁵ Karpat, **Türkiye' de Siyasal Sistemin Evrimi (1876-1980)**, çev. Ersin Soğancılar, Ankara: İmge Yayınları, 2007, s. 20-30.

Mahkemeleri'nde yargılanması devletin geleceği ile ilgili kararlara itirazın kabul edilmeyeceğinin bir göstergesidir. Her ne kadar meclis toplantılarında muhalif seslerin varlığından söz etmek mümkünse de¹⁷⁶ 1923 yılında Mustafa Kemal ve arkadaşlarının önderliğinde Türkiye Cumhuriyeti resmen ilan edilmiştir.

Türkiye Cumhuriyeti her ne kadar Osmanlı Devleti ile olan bağların tamamen koparılmasına yönelik reformcu bir tutumla inşa edilmiş olsa da Osmanlı'nın son dönemlerindeki Batılılaşma hareketlerinin taşıyıcısı konumundaki bürokratik zümrenin seçkinci bakış açısından vazgeçilememiştir. Çoğu zamanında Jön Türk hareketinin içinde yer alan ya da İttihat ve Terakki zihniyetinde olan bu yönetici kadro kendilerini toplumun üzerinde, devletin ve kamunun yararı için çalışan modernleşmenin yegane araçları olarak görmüşlerdir.¹⁷⁷ Bu nedendir ki Cumhuriyet'in Atatürklü yılları çağdaş uygarlık seviyesine ulaşmış bir Türkiye idealini simgeleyen devrimci kanun örnekleriyle doludur. Atatürk yeni Türkiye'nin inşa sürecinde aydınlara önemli roller düştüğünü söyleyerek onları halkı bilinçlendirmeleri yönünde göreve çağırmaktadır. Her ne kadar 1924'te kabul edilen Anayasasında "egemenlik kayıtsız şartsız milletindir." ilkesi benimsenmişse de senelerce padişahın otoritesine boyun eğerek yaşayan bir halka yeterli kolektif şuura ve medeniliğe ulaşmadan egemenliği emanet etmek mümkün değildir.¹⁷⁸ Osmanlı'nın son dönemlerinde ortaya çıkan bu bürokratik seçkinci zihniyetin mirasçılarını günümüz Türkiye'sinde de bulmak mümkündür.

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş yıllarında dillendirilen "muasır medeniyetler seviyesine" gelme hedefi tam anlamıyla "Batılılaşma"yı öngörüyordu. Bu gayeye uygun olarak yapılan ilk devrim 1924 yılında hilafetin feshedilmesi ve şeyhülislamlık makamına son verilmesi oldu. İki yıl öncesinde saltanat kaldırıldığı için yeni devletin artık Osmanlı İmparatorluğu ile hiçbir bağı kalmamıştı. Hilafetin kaldırıldığı yıl aynı zamanda eğitimde birlik ilkesi gerekçe gösterilerek dini okullar kapatılmış, Şer'iyeye ve Evkaf Vekaleti'ne son verilerek Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur. 1926 yılında ise

¹⁷⁶ Ahmet Demirel, "Birinci Meclis'te İktidar ve Muhalefet", **Yeni Türkiye Dergisi Cumhuriyet Özel Sayısı**, sayı: 23-24, 1998, s. 289-311.

¹⁷⁷ Ergun Özbudun, "Türkiye' de Devlet Seçkinleri ve Demokratik Siyasal Kültür", Ergun Özbudun, Ersin Kalaycıoğlu, Levent Köker (Ed.), **Türkiye'de Demokratik Siyasal Kültür**, Ankara: Türk Demokrasi Vakfı, 1995, s. 9.

¹⁷⁸ Metin Heper, **Türkiye'de Devlet Geleneği**, İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2006, s. 96-99.

İsviçre, İtalya ve Almanya'nın kanunları kabul edilerek hukuk tamamen laik bir niteliğe büründürülmüştür.¹⁷⁹ Dinin siyasal ve toplumsal yapıdan sistematik olarak tecrit edilişi, tesis edilmesi için uğraşılan yeni rejimin “tehlikeye sokulmaması”na yönelik bir çabanın ürünüdür.¹⁸⁰ Bu görüşe uygun olarak 1928 yılında anayasadan “Türkiye Devleti'nin dini İslam'dır.” ibaresi çıkarılmış, 1937'de ise laiklik ilkesi anayasaya eklenerek resmen kabul edilmiştir. Laikliğin kabul edilmesiyle birlikte dinin sosyal hayattaki yansımaları tamamen ortadan kaldırılmaya çalışılmış ve din bir vicdan meselesi ölçüsünde yansıtılmaya başlanmıştır. Kemalist devrimlerin dine karşı negatif bir tutum takınmasının altında yatan en önemli sebep geri kalmışlığın sebebinin dine dayandırılmasıdır.¹⁸¹ Bu anlamda Türkiye Cumhuriyeti'nin çağdaş uygarlık seviyesine gelebilmesinin yegane formülü Batı'dakine benzer bir aydınlanmanın yaşanmasıdır. Din ise tutuculuğu, bağnazlığı, yobazlığı simgelemektedir. Türkiye'deki laiklik anlayışının devlet işlerinin hukuki dayanağını belirleyen bir düzenleme olmaktan çok bir ideoloji şeklinde görülmesi dine yüklenen bu ve benzeri olumsuz sıfatların bir neticesidir. İslam ve laikliğin karşı kutuplara yerleşmesi cumhuriyet tarihi boyunca demokrasi ve sivil iradeyi baltalamaya yönelik girişimlerin yaşanmasına sebep olacaktır.

Yeni cumhuriyetin batılı ve medeni bir toplum inşa süreci sadece idari ve siyasi arenada yapılan reformlarla sınırlı kalmamış, sosyal hayatta eski düzeni çağrıştıran her türlü sembol ortadan kaldırılmıştır. Tekke ve zaviyelerin kapatılması (1925), Arap harfleri yerine Latin harflerinin kabul edilmesi (1928), ezanın Türkçe okunması zorunluluğunun getirilmesi, şeyh ve derviş gibi ünvanların yasaklanması yerine herkese bir soyadı verilmeye başlanması (1934), hacca gitmenin yasaklanması, tatil günlerinin cuma yerine pazara alınması (1935) gibi kanunlar ülkenin topyekün bir yukarıdan modernleşme sürecine girdiğinin örnekleridir. Mustafa Kemal'in 1925 yılında fes yerine şapka giyilmesini zorunlu kılan kanun hakkındaki açıklamaları Cumhuriyet'in kurucu kadrolarında mevcut olan anlayışı göstermesi açısından oldukça dikkat çekicidir:

¹⁷⁹ Mehmet Emin Köktaş, “Türkiye’ de Din ve Siyaset: Demokratikleşme Sürecinin Bir Problem Alanı”, **Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı**, s. 262-263.

¹⁸⁰ Nazmi Avcı, **Türkiye’de Din Kültür Siyaset (1839-1960)**, İstanbul: Pınar Yayınları, 2000, s. 141.

¹⁸¹ Köktaş, **a.g.m**, s. 264.

*Ulusumuzun başında cehalet, gaflet ve gerici zihniyetin, ilerleme ve uygarlık düşmanlığının markası gibi sayılan fesî atarak onun yerine tüm uygar dünyaca başlık olarak kullanılan şapkayı giymek ve bu şekilde Türk ulusunun, uygar dünyadan zihniyet bakımından hiç de farklı olmadığını göstermek bir zarurettir.*¹⁸²

Cumhuriyet zamanında gericiliğin sembolü olan fesin şapka kanunundan yüz sene önce dönemin reformist padişahı II. Mahmud tarafından “yeniliğin ve çağdaşlığın” simgesi olarak sunulduğunu ve bütün devlet memurlarının giymesini zorunlu kıldığını hatırlatmakta fayda vardır. Bu ve benzeri örnekler Osmanlı modernleşmesi ile Türk modernleşmesi arasındaki süreklilik unsurlarını göstermeleri bakımından önem taşımaktadır.¹⁸³

Yukarıdan modernleşme hareketlerinin yaratacağı toplumsal infialin önüne geçmek için meclis içerisinde köktenci devrimlere karşı daha ılımlı ve liberal politikalar izleyen bir kanadın parti kurmasına müsaade edilince ilk çok partili hayata geçiş denemesi de gerçekleşmiş oldu. 1924 yılında kurulan Türkiye'nin ilk muhalefet partisi Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası, Halk Fırkası¹⁸⁴ gibi laik ve milliyetçi politikaları benimsemişti fakat onun köktenci ve otoriter girişimlerine karşı çıkıyordu. Ne var ki bu partinin ömrü uzun sürmedi, 1924 yılında rejime karşı ilk ciddi başkaldırı hareketi olarak nitelendirilen Şeyh Sait İsyanı bastırıldıktan sonra isyana destek verdiği öne sürülerek kapatıldı. Meclis'in isyana gösterdiği tepki, yeni yeni başlayan demokratikleşme hareketlerini tamamen ortadan kaldıracak kadar sert oldu. 3 Mart 1924'te kabul edilen Takrir-i Sükun Kanunu hükümete olağanüstü yetkiler veren bir terör yasasıydı. Kanunun kabulünden sonra doğuda ve Ankara'da kurulan İstiklal

¹⁸² Atatürk'ün Nutuk'undan aktaran, Dietrich Jung, Wolfgang Piccoli, **Yol Ayrımında Türkiye**, çev. Berna Kurt, İstanbul: Kitap Yayınları, 2004, s. 75. Şapka kanunun ilanından kısa bir süre sonra Konya'nın başlıca camilerinde hatipler tarafından “Şapka Hutbesi” okunmuştur. Şapkanın çağdaş yaşama geçişte oynadığı önemin halka hutbelerle anlatılması dinin siyasi alanda meşrulaştırıcı bir güç olarak kullanılmasına çarpıcı bir örneklik teşkil eder. İsmail Kara, **Cumhuriyet Türkiye'sinde Bir Mesele Olarak İslam**, İstanbul: Dergah Yayınları, 2008, s. 122-125.

¹⁸³ Gericî-ilerici, eski-yeni, cahil-aydın, yerli-medenî gibi dikotomileri Osmanlı veya Türk modernleşmesinin ötesinde modernlik düşüncesinin bir ürünü olarak görmek gerekir. Modernite düşüncesini Türk modernleşmesinin temel problematikleriyle birlikte düşünmek için bkz. Ferhat Kentel, **Ehlileşmemek, Düzleşmemek, Direnmek**, söyleşi: Esra Elmas, İstanbul: Hayy Kitap, 2008. Ayrıca modernite ve medenileş(tir)me ilişkisini ele alan en kapsamlı kitap için bkz. Norbert Elias, **The Civilizing Process**, çev. Edmund Jephcott, New York: Urizen Books, 2000.

¹⁸⁴ 1924 yılına kadar Halk Fırkası adını taşıyan CHP Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası kurulduktan sonra isminin başına “Cumhuriyet”i eklemiştir. Zürcher, **a.g.e**, s. 245-246.

Mahkemeleri'nde rejime muhalefet etmekten yargılanan neredeyse herkes idam cezası alıyordu.¹⁸⁵

Takrir-i Sükûn yasası ve İstiklal Mahkemeleri yürürlükte kaldıkları 1929 yılına kadar ülkede sivil toplum kurumu adı altında değerlendirilebilecek bütün oluşumların varlığına son vermişlerdir. 1930 yılına kadar siyasal parti kurulmasına yönelik bir girişime rastlanmamış, dernekleşmede ciddi oranda düşüş görülmüştür.¹⁸⁶ Kanunun bu yıkıcı etkisi sivil toplum oluşumlarına yönelik ilgiyi büyük ölçüde azaltmış, yarattığı korku kültürü sayesinde vatandaş siyasete katılım talebinde bulunmamış ve siyasi zümreden beklentilerini örgütlü bir biçimde aktaramamıştır. Devletle toplum arasında aracı kurumların bulunmaması en önemli etkisini devletçi geleneğin gücünü arttırması noktasında göstermiştir. “Sivil toplumun güdükleşmesine karşın, devletin sınırsız biçimde büyümesi ve toplumu kuşatması temel kurumları ile birlikte cumhuriyeti devlete mal ederken demokrasinin gelişmesine de ciddi bir engel oluşturmuştur.”¹⁸⁷

Takrir-i Sükun Kanunu'nun etkisini yitirmeye başladığı 1930'lu yıllarda yeniden çok partili hayata geçiş denemelerinin örneklerine rastlanmaktadır. Bu dönemde kurulan ilk muhalefet partisi Mustafa Kemal'in de onayından geçerek açılan ve hükümete karşı ılımlı bir eleştirel tutum içerisinde olan Serbest Cumhuriyet Fırkası'dır.¹⁸⁸ Ancak fırkanın kısa zaman içerisinde hükümetin politikalarından hoşnut olmayan herkesin sempatisini kazanması ve 1930 seçimlerinde önemli bir halk desteği almış olması Cumhuriyet Halk Fırkası'nın tedirgin edince parti kendisini feshetmiştir. Bunun dışında yine 1930'larda kurulan Ahali ve Cumhuriyet Fırkası Bakanlar Kurulu kararıyla kapatılmış, Türk Cumhuriyet Amele ve Çiftçi Partisi adıyla kurulmak istenen partiye komünist eğilimleri olduğu gerekçesiyle karşı çıkılmış, Laik Cumhuriyetçi İşçi ve Çiftçi Fırkası adlı partinin kurulma girişiminin de gerçekleşmesine izin verilmemiştir.¹⁸⁹

¹⁸⁵ Lewis, **a.g.e.**, s. 265-266.

¹⁸⁶ “1927 yılında kurulan dernek sayısı 31, 1928 yılında 19, 1929 yılında 5, 1930 yılında ise 20 olarak tespit edilmiştir.” Alkan, **a.g.m.**, s. 119-120.

¹⁸⁷ Çaha, “Sivil Toplum-Devlet Karşıtlığında Türkiye’de Cumhuriyet”, **Cumhuriyet, Demokrasi ve Kimlik**, s. 260.

¹⁸⁸ Ahmad, **a.g.e.**, s. 88.

¹⁸⁹ Tosun, **a.g.e.**, s. 264-265.

Bundan sonraki 15 yıl Cumhuriyet Halk Fırkası'nın siyasi ve sosyal alanlarda rakipsiz, muhalefetsiz iktidarına sahne olacaktır.

1931 yılında toplanan CHP Kurultayı'nda Kemalist devrimlerin temel ilkelerinin cumhuriyetçilik, milliyetçilik, inkılapçılık, halkçılık, devletçilik ve laiklik olarak belirlenmesi ve 1937 yılında bu ilkelerin Anayasa'ya konulması Cumhuriyet Halk Partisi'nin kendisini devletle bütünleştirdiğinin en açık göstergesidir. “Bu ilkeler bir siyasal partinin ilkeleri olmakla kalmamış aynı zamanda devletin de temel ideolojisi ve felsefesini oluşturmuştur.”¹⁹⁰ CHP'nin siyasi sembolü haline gelen bu “altı ok”tan milliyetçilik ve laikliğin temellerini Jön Türklerde bulmak mümkündür. Ancak bu ilkelerin Cumhuriyet döneminde uygulanış biçiminde önemli ölçüde farklılıklar bulunduğunu da söylemek gerekir. Osmanlı'nın son dönemlerinde milliyetçilik düşüncesinin en önemli temsilcisi Ziya Gökalp'in maddi kültür- manevi kültür¹⁹¹ ayrımı reddedilmiş çağdaş uygarlık düzeyine ulaşmanın tek yolunun Batıyla tam bütünleşmeden geçtiği ileri sürülmüştür.¹⁹² Milliyetçiliğe bağlı olarak laiklik ilkesi de Osmanlı'da dinlerine göre ayrılmış zümreleri gerçek bir millet haline getirmek ve Türk milli şuurunu yaratmak için kullanılmıştır. Ancak bu ilke zamanla devletin dini sosyal alandan tasfiye etme aracı haline gelmiş ve din milli kültürün unsurlarından biri olarak görülmemeye başlanmıştır. Cumhuriyetçilik, 1923 yılında cumhuriyetin ilan edilmesiyle devrim ilkelerine katılmış, halkçılık ise Cumhuriyet'in kurmayı amaçladığı sınıfsız, imtiyazsız toplum idealinin ilkesi haline gelmiştir. Buna göre Türkiye Cumhuriyeti'ni oluşturan tüccarlar, köylüler, devlet memurları, çiftçiler, zanaatkarlar birer toplumsal sınıf değil, meslek gruplarıdır ve bunlar arasında sınıfsal bir çatışma gerçekleşmesi mümkün değildir. Cumhuriyet Halk Partisi bütün grupları kapsayan ve herkesi bütünleştiren bir bağdır.¹⁹³ Partinin bu görüşü daha önce sözü edildiği gibi kendisini devletle özdeşleştirmesinin bir yansıması olarak okunabilir.

¹⁹⁰ Çaha, **a.g.m.**, s. 261.

¹⁹¹ Gökalp'in kültür- medeniyet ayrımı için bkz. Erol Güngör, **Türk Kültürü ve Milliyetçilik**, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006, s. 78-86. Güngör, **Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik**, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006, s. 9-19.

¹⁹² Berkes, **a.g.e.**, s. 524.

¹⁹³ Karpat, **Türk Demokrasi Tarihi**, İstanbul. Afa Yayınları, 1996, s. 62-64.

Devletçilik ilkesi devletin ekonomik teşebbüslere olan yaklaşımını göstermesi bakımından ayrı bir öneme sahiptir. Aslında devletçi uygulamalar Cumhuriyet'in ilk yıllarında benimsenen bir politika olmamıştır. Kurtuluş Savaşı'nın başarıyla sonuçlanmasından sonra kurucu kadronun ilk hedefi siyasal bağımsızlığın kazanıldığı gibi elbirliğiyle ekonomik bağımsızlığın sağlanacağı yöntemleri bulmaktır.¹⁹⁴ 1923 gibi erken bir tarihte İzmir İktisat Kongresi'nin toplanmış olması ekonomik gelişmeye gösterilen önemin bir kanıtıdır. Kongre'de alınan kararlar genel hatlarıyla serbest piyasanın teşebbüslerine açık olunmasını ve gerektiğinde devletin bu yatırımları desteklemesini öngörüyordu. Ayrıca yabancı sermayeye karşı çıkmamakla beraber yerel yatırımcının korunması gündeme gelmişti. “Bu dönem için yeni Türk devletinin uyguladığı politika, yerli zenginlerin (sermaye birikimi sağlaması) oluşmasını sağlayacak bir iktisadi kalkınma dönemi –yerli burjuvazinin oluşturulduğu- dönem olarak anılacaktır.”¹⁹⁵ Nitekim 1927'de kabul edilen Teşvik-i Sanayi Kanunu bu amaç doğrultusunda çıkarılmıştır.

Ne var ki 1929'da bütün dünyayı etkileyen ekonomik bunalım Türk iktisat politikalarının yeniden düzenlenmesi zorunluluğunu getirmiştir. Devletçilik ilkesi 1931'de resmen kabul edildikten sonra yapılan ilk icraat yerli malını teşvik edici programların yürürlüğe sokulmasıydı. Ardından devlet eliyle yürütülen hızlı bir sanayileşme süreci başladı. Yine de bu dönemde yürütülen iktisadi program katı bir sosyalist uygulamaya benzemekten çok özel sektörün gücünün yetmediği alanlarda devletin önderliğinde bir ekonomik kalkınma yaratma amacı taşıdığını belirtmek gerekir.¹⁹⁶ Bu dönemde Türkiye'de uygulanan devletçilik politikasının ana hatları iki kanal üzerinden belirlenmiştir. Bunlardan ilki erken bir dönemde kalkınma politikalarını başarıyla gerçekleştiren Sovyetler Birliği'dir. 1932 yılında ülkeye davet edilen Sovyet Heyeti'nin önerileriyle kabul edilen Birinci Beş Yıllık Kalkınma Planı çerçevesinde İktisadi Devlet Teşekkülleri, Sümerbank ve Etibank kurulmuştur.¹⁹⁷ İkinci etken ise Şevket Süreyya Aydemir, Yakup Kadri Karaosmanoğlu ve Vedat Nedim Tör gibi

¹⁹⁴ Latif Daşdemir, “Türkiye Cumhuriyeti' nin İktisadi Yapılanması (Liberal ve Müdahaleci Kapitalizmden Milli Ekonomiye Geçiş Süreci 1923-1938), **Yeni Yürkiye Dergisi Cumhuriyet Özel Sayısı**, s. 392.

¹⁹⁵ **A.g.m.**, s. 393.

¹⁹⁶ Ahmad, **a.g.e.**, s. 139-140.

¹⁹⁷ Zürcher, **a.g.e.**, s. 286-288.

dönemin ünlü aydınlarının 1932 yılında çıkarmaya başladıkları Kadro dergisidir. Türkiye'deki devletçi uygulamaların en büyük destekçisi olan Kadrocuların görüşleri devlet eliyle yürütülen bir sanayileşmenin hem sınıfsız refah toplumunu yaratacağı hem de Batılı emperyalist güçlerin ekonomik baskısından korunacağı fikirleri üzerinde temelleniyordu.¹⁹⁸ Ayrıca Kemalist ilkelerin benimsenmesinde aydınlara büyük rol düştüğüne inanıyorlar, bu yolda topluma önderlik etmenin kendilerine verilmiş bir vazife olduğu duygusuyla hareket ediyorlardı. Kadro hareketi başladığı yıl Mustafa Kemal'den destek görmüştür ancak zaman içerisinde derginin fikirlerinin Marksist eğilimler göstermesi CHP'nin politikalarına ters düşünce 1935 yılında kapatılmıştır.¹⁹⁹

30'lardan sonra yaygınlaşan devletçi politikalar sadece ekonomik alanla sınırlı kalmamış, devlet güdümünde sivil hayatı düzenleyen örgütlenmeler dönemi başlamıştır. Bu sürecin ilk önemli olayı II. Meşrutiyet yıllarından beri Türkçülük düşüncesinin ana kaynaklarından biri olan Türk Ocakları'nın görevlerini yerine getirdikleri gerekçesiyle feshedilmeleridir. Bunun yanı sıra dönemin en önemli sivil örgütlenmeleri olan Talebe Birlikleri, Muallimler Birliği, esnaf birlikleri, Gazeteciler Cemiyeti, İhtiyar Subaylar Cemiyeti, Türk Kadınlar Birliği ve mason örgütlenmeleri de çeşitli sebepler öne sürülerek kapatılmış ve malvarlıkları CHP'ye devredilmiştir.²⁰⁰ Devlet bir yandan sivil toplum kuruluşlarını kapatırken diğer taraftan kendi denetiminde kurulacak yeni toplumsal örgütlenmelere zemin açmıştır. Bu dönemin en göze çarpan kurumları hiç şüphesiz halkevleridir. "Halkevleri devletin doğrudan kontrolünde olmayan her türlü siyasi, kültürel, entelektüel vb. kurumların yerine devlet güdümlü bir kurumsallaşma projesinin parçasıydı."²⁰¹

İlk olarak 1932'de faaliyet gösteren halkevlerinin en önemli amacı tepeden inmece yöntemlerle getirilen Kemalist ilkelerin toplum tarafından kabul edilmesini sağlayacak bir sosyal taban oluşturmaktı. Bu amaç çerçevesinde kısa zamanda yurdun

¹⁹⁸ Tefik Çavdar, "Cumhuriyet Döneminde Türk İktisadi Düşüncesi", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, c. 4, s. 1078.

¹⁹⁹ Ercüment Kuran, **Türk Çağdaşlaşması: Çileli Bir Yolda İlerleyiş**, der. Mehmet Erdoğan, Ankara: Akçağ Yayınları, 1997, s. 279.

²⁰⁰ Alkan, **a.g.m.**, s. 120-123.

²⁰¹ M. Asım Karaömerlioğlu, "Tek Parti Döneminde Halkevleri ve Halkçılık", **Toplum ve Bilim**, sayı: 88, 2001, s. 165.

her yerinde halkevleri açılmaya başlanmıştır.²⁰² 1950'lere gelindiğinde yurt çapında 478 halkevi, 4322 halkodası bulunmaktaydı.²⁰³ Dil ve Edebiyat Kolu, Güzel Sanatlar Kolu, Temsil Kolu, Spor Kolu, Sosyal Yardım Kolu, Halk Dershaneleri ve Kursları Kolu, Kütüphane ve Yayın Kolu, Köycülük Kolu ve Tarih ve Müze Kolu olmak üzere dokuz ayrı koldan²⁰⁴ yürütülen faaliyetler sosyal yardımlaşma, yaygın eğitim, spor ve sanat gibi alanlarda tüm toplumun kapsamlı bir eğitim sürecinden geçmesine hizmet etmiştir. Bu alanlardan özellikle Köycülük Kollarına büyük önem verilmiş ve aydınların da desteğiyle köylülerin şehirlilere benzer bir yüksek kültüre ulaştırılması için bir dizi çalışmalar yapılmıştır.²⁰⁵ Tiyatroya büyük önem verilmesi ve güzel sanatlar çerçevesinde batı müziğinin öğretilmesi bu açıdan bakıldığında oldukça anlamlıdır. Ne var ki halkevlerinin faaliyetleri bürokratik azınlığın seçkin davranışlarının ve Batılılaş(tır)ma ideallerinin sivil toplumsal yansıması olmaktan öteye gidemediği için toplum tabanında kabul görmemiş ve aydınlarla halk arasındaki zihniyet uçurumunu kapatamamıştır.

2.3.2. Çok Partili Hayata Geçişten 1980'e Kadar Türkiye'de Sivil Toplum

Türkiye'nin 1946 yılında çok partili hayata geçişini II. Dünya Savaşı sonrası uluslararası arenada meydana gelen gelişmelerden Türk modernleşmesinin yarattığı siyasal, toplumsal ve ekonomik dönüşümlere kadar çok boyutlu etkenlerin bir ürünü olarak okumak gerekir. İç ve dış dinamiklerin birbirini etkileyerek tamamlaması sürecin hızlanmasına neden olmuştur.²⁰⁶ Öncelikle İkinci Dünya Savaşı'nın sonucunda dünyada kapitalist Batı ülkeleri ve komünist Doğu ülkelerinin karşı saflarda yer aldığı "İki Kutuplu" bir düzenin ortaya çıkmasıyla beraber uluslararası ilişkilerde yepyeni bir dönem başlamıştır.²⁰⁷ Soğuk Savaş olarak da adlandırılan bu dönemde Batı'nın demokrasi söylemiyle Doğu'nun komünist rejimleri iki hakim ideoloji olarak göze

²⁰² Halkevleri uygulamasının sadece Türkiye'ye özgü olmadığını hatırlatmakta fayda vardır. Dönemin totaliter özellikler gösteren devletleri olan Almanya, İtalya ve Rusya gibi ülkelerde de devlet güdümüyle hareket eden benzeri eğitim kurumlarına rastlanmaktadır. Türkiye'deki halkevlerinin bu Batılı devletlerin modellerinden mühlhem olduğunu söylemek mümkündür. Seda Bayındır Uluskan, "Atatürk Döneminde Halk Terbiyesi ve Buna Dair Bir Yayın Örneği: Halk Dergisi", **Yakın Dönem Türkiye Araştırmaları**, yıl: 5, sayı: 9, 2006, s. 192-193.

²⁰³ Abdullah Erol, "Bir Kamusal İnşası Olarak Halkevleri", **Sivil Toplum Dergisi**, (1) 2, s. 60.

²⁰⁴ Çavdar, "Halkevleri", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, c. 4, s. 880-881.

²⁰⁵ Karaömerlioğlu, **a.g.m**, s. 167-168.

²⁰⁶ Mustafa Çufalı, "Cumhuriyet Döneminde Çok Partili Hayata Geçişte Rol Oynayan Dinamikler", **Liberal Düşünce**, cilt: 10, sayı: 38-39, 2005, s. 56.

²⁰⁷ Hürriyet Konyar, "Çok Partili Hayat ve Demokrasinin Boyutları", **Toplumbilim**, sayı: 8, 1998, s. 73.

çarpmaktadır. Savaş yılları boyunca tarafsız bir politika yürütmeyi başarmış olan Türkiye yenedünya düzeninin çeşitli etkileriyle iki taraf arasından birini seçmek zorunda olduğunu anlamıştır. Dünya genelinde demokratik eğilimler gösteren ülkelerin artması, Türkiye'nin Birleşmiş Milletler'e üye olmak istemesi ve her şeyden önce Cumhuriyet'in kuruluş yıllarından itibaren batı yanlısı bir politikanın hâkim olması gibi etkenler Türkiye'yi batı bloğuna yakınlaştırmıştır. Bu süreçte başta Amerika olmak üzere batı dünyasının Türkiye'den en önemli beklentisi çoğulcu-demokratik siyasal düzenin gereği olan çok partili hayata geçişin acilen uygulamaya sokulmasıdır.²⁰⁸ Buna ek olarak, Sovyetler Birliği'nin 1925'te Türkiye ile imzaladığı Türk-Sovyet Dostluk ve Saldırmazlık Antlaşması'nın yenilemek istemediğini açıklaması ve iki ülke arasında yapılacak yeni bir antlaşmanın şartı olarak Boğazlar ve Doğu Anadolu'daki bazı topraklar üzerinde hak iddia etmesi Türkiye'nin Sovyet Rusya ile ilişkilerinin bozulmasına sebep olmuştur.²⁰⁹ Sovyet baskısının iyiden iyiye hissedilmesi Türkiye'nin batı dünyasında oluşan ittifaklara katılma isteğini arttırmış ve daha somut dış politik girişimlerde bulunmasına neden olmuştur.²¹⁰

Dışarıda bu gelişmeler yaşanırken ülke içerisindeki toplumsal grupların rahatsızlığı ve ekonominin kötü durumda olması CHP yönetimine karşı ciddi bir muhalif sesin oluşmasına yol açmıştı. 1945'e gelindiğinde nüfusun % 80'e yakın bir kısmının hala kırsal yerleşim bölgelerinde yaşaması, buralara ulaşan yol, su, elektrik hizmetlerinin yok denilecek kadar az olması²¹¹ ve köylüden alınan Toprak Mahsulleri vergisinin fazlalılığı köy kesiminde yaşayan insanların hayatlarını katlanılmaz hale getiriyordu. Sanayi işçilerinin de 1936'da yürürlüğe sokulan İşçi Kanunu'na bağlı olarak hala grev, sendika kurma, toplu sözleşme gibi birtakım temel haklarını alamamış olmalarının yanı sıra 1940'da kabul edilen Milli Korunma Kanunu gereği fazla mesai yapmaları ve istifa etme haklarının bulunmaması nedeniyle iktidardan memnun

²⁰⁸ Çufalı, **a.g.m.**, s. 56-58.

²⁰⁹ Oğuz Ünal, **Türkiye' de Demokrasi' nin Doğuşu: tek parti yönetiminden çok partili rejime geçiş süreci**, İstanbul: Milliyet Yayınları, 1994, s. 120.

²¹⁰ Türkiye'nin 1945'te Amerika' da yapılan San Francisco toplantısına katılması ve Birleşmiş Milletler Antlaşması'nı imzalaması ve 1947'de Amerika ile imzalanan Truman Doktrini, 1949'da kurulan Nato'ya üye olmak için başvurulması, yine 1949 yılında Avrupa Konseyi'ne üye olması ülkeyi dış politikada Batı ile yakınlaştıran olayların başında gelir. **a.g.e.**, s. 121-129.

²¹¹ "Elektiriğe geçişi modernleşmenin bir ölçütü olarak alırsak, elektrik şebekesine bağlanan köy sayısı 1953 gibi geç bir tarihte on, yani Türkiye' deki 40 bin köyün binde 2,5' u idi!" Zürcher, **a.g.e.**, s. 299-300.

oldukları söylemek mümkün değildi.²¹² Bunların yanı sıra özel sektörün gün geçtikçe büyümesi ve devlet denetiminden bağımsız teşebbüslerde bulunma istekleri de liberal demokrasiye geçiş taleplerinin en güçlü sesini oluşturuyordu. Bütün bu yaşananlar ışığında Türkiye'nin çok partili hayata geçmesi kaçınılmaz hale gelmiştir.

Çok partili hayata geçileceği haberini 1938 yılında yapılan bir CHP kurultayında partinin değişmez başkanı olmasını ifade eden "Milli Şef" ünvanını alan²¹³ İsmet İnönü'nün vermiş olması yaşanan iç ve dış gelişmeler karşısında daha fazla kayıtsız kalınamayacağını göstermesi bakımından oldukça anlamlıdır. Nitekim CHP'nin çok partili sistemin kabul edilmesinden iktidarda kaldığı 1950 yılına kadar kendi iç yapısında ve ülke politikalarında ılımlı ve yenilikçi kararlar aldığı görülür. 1946 yılında toplanan parti kurultayında İsmet İnönü'nün değişmez parti başkanlığından vazgeçmesi ve Milli Şef ünvanındaki Şef'in parti başkanı olarak değiştirilmesi, sınıf esasına göre dernek ve parti kurulmasına izin verilmesi, iki dereceli seçim sistemi yerine tek dereceli sisteme geçilmesi ve meclis içerisindeki müstakil grupların kaldırılması kararlarının alınması bu değişimin önemli işaretleridir.²¹⁴ Bunların yanı sıra rejimin temelini oluşturan Kemalist ilkelerin çağın şartlarına göre yeniden yorumlanması gerektiği kanaatine varan CHP yönetimi katı laiklik anlayışından vazgeçmiş, medrese kökenli Şemsettin Günaltay'ı başbakanlık görevine getirmiş, din dersini seçmeli olarak ilkokul programlarına koymuş, din adamları yetiştirmek için imam- hatip kursları açmış, hacılar için döviz temin etmiş ve son olarak da 1949 yılında Ankara Üniversitesi'ne bağlı bir İlahiyat Fakültesi'nin kurulmasına karar vermiştir.²¹⁵ Alınan bunca kararı çok partili hayatla beraber CHP'nin iktidarı kaybetmenin önüne geçmek için gösterdiği bir çaba olarak yorumlamak da mümkündür.

CHP kurulacak yeni partinin parti içi muhaliflerinden seçilecek bir kadro tarafından kurulması taraftarıydı. Bazı yazarlara göre bu istek tek partili dönemin fazla sorgulanmaması ve muhalefetin gizli bir denetim altında tutulmak istenmesi anlamına

²¹² Çufalı, a.g.m, s. 61.

²¹³ Ahmad, **Demokrasi Sürecinde Türkiye**, İstanbul: Hil Yayınları, 1992, s. 21.

²¹⁴ Karpat, **Türk Demokrasi Tarihi**, s. 137.

²¹⁵ Köktaş, a.g.m, s. 267.

gelmektedir.²¹⁶ Ancak çok partili hayata geçişten sonra kurulan ilk siyasi parti Nuri Demirağ adlı bir işadammının önderliğinde meclis dışından bir grubun kurduğu Milli Kalkınma Partisi'dir.²¹⁷ Bu parti deneyimli siyasetçilerden oluşmaması ve mecliste temsilcisinin bulunmaması nedeniyle etkili bir muhalefet gösterememiştir. 1946'da CHP'den ayrılan Celal Bayar, Refik Koraltan, Fuat Köprülü ve Aydın Menderes'in kuruculuğunu yaptığı²¹⁸ Demokrat Parti (DP) ise normalde 1947'de yapılması gereken genel seçimlerin bir yıl öncesine çekilmesine rağmen etkili bir muhalefet oluşturmaya yetecek kadar milletvekili ile meclise girmeyi başarmıştır.²¹⁹ 1950'de yapılan seçimlerde ise CHP'ye karşı ezici bir üstünlük sağlayarak Türk siyasi tarihinde yeni bir dönemin başlamasına neden olmuştur.

DP'nin 1950 seçimlerinden iktidar partisi olarak çıkması en önemli sonucu Türk siyasi seçkinlerinde görülen karakteristik değişimdir. Tek partili dönemde büyük çoğunluğunu asker-bürokrat kesimin oluşturduğu devletle doğrudan bütünleşmiş bürokrat tipinin yerini -modernleşmenin yarattığı toplumsal farklılaşmanın da doğal bir sonucu olarak- iş adamları, tüccarlar ve serbest meslek sahiplerinden oluşan bir alternatif seçkinler zümresi aldı.²²⁰ DP'nin başarısının nedenlerini son yıllarda benimsenen liberal politikalarla sesleri yükselen küçük ölçekli burjuva kesimine hitap edebilmesinde aramak gerekir. Bununla birlikte, Demokrat Parti'nin siyasal propagandasını taşranın kültürel ve dini değerlerini kapsayıcı bir şekilde yürütmesine karşın Cumhuriyet Halk Partisi'nin cumhuriyet ideallerini korumaya yönelik aşırı hassasiyetini devam ettirmesi merkez ve çevrenin taraflarını daha net belirlemesine yol açmıştır. "Bu durumda Cumhuriyet Halk Partisi'nin "bürokratik" merkezi, Demokrat Parti'nin ise "demokrat" çevreyi temsil ettiğini ileri sürmeyi sağlayacak sağlam

²¹⁶ Nihal Kara İncioğlu, "Türkiye' de Sisteme Geçiş ve Demokrasi Sorunları", **Türkiye' de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000, s. 207-208. ayr. Feroz Ahmad, parti içi muhalifler tarafından kurulan DP' nin Halk Partisi' ne gösterilen tepkilere karşı bir emniyet vanası olarak görüldüğünden bahseder. Ahmad, **Modern Türkiye' nin Oluşumu**, s. 150.

²¹⁷ Fatma Çapan, "Çok Partili Siyasi Hayata Geçiş Sürecinde Milli Kalkınma Partisi", **Türk Dünyası Araştırmaları**, sayı: 165, 2006, s. 11-22.

²¹⁸ Ahmad, **a.g.e.**, s. 148.

²¹⁹ 1946 seçimlerinde iktidar partisi lehine hile yapıldığına yönelik tartışmalar için bkz. Zürcher, **a.g.e.**, s. 308-309.

²²⁰ Özbudun, **a.g.m.**, s. 15.

nedenler ortaya çıkmış oldu.”²²¹ Demokrat Parti’nin bu tutumu Kemalist seçkinlerin en önemli muhalefet silahı haline gelecektir.

Tek parti dönemi boyunca halkı eğitmeye muhtaç cahil bir kitle olarak gören Kemalist seçkin tavrı Demokrat Parti’nin toplumsal taleplere uygun politika üretmeye çalışma eğilimini şiddetle eleştirmiştir. Nitekim Demokrat Parti’nin seçimden galip çıkması sonrasında CHP yöneticisi Cevdet K. İncedayı’nın memleket yönetimini “hasolara memolara” devredeceğiz demeci bu zihniyeti açıkça yansıtmaktadır.²²² Toplumsal gerçekleri küçümseyerek görmezden gelen bu anlayış Demokrat Parti’nin dine karşı ılımlı tavrını da kabul etmekte zorlanmıştır. Yeni gelen iktidarın Kemalist ilkeleri korumakta zaaflar gösterdiğini savunan CHP kendisini rejimin gerçek sahibi ve koruyucusu ilan ederek devlet- parti bütünleşmesi düşüncesini devam ettirmiştir. Öte yandan bu bütünleştirmenin halk tarafından da yapıldığının ve ülkenin kötü gidişatının tek sorumlusu olarak CHP’yi görmelerinin seçim sonuçlarına etki eden en önemli faktörlerden biri olduğunun altı önemle çizilmelidir. Özetle CHP rejimin hâmilîği rolünü üstlenerek bir taraftan iktidardan düşerken, diğer taraftan darbe gibi sivil yönetime karşı yapılmış anti-demokratik bir uygulamayı desteklemek için kendisine dayanak bulmuştur.

Demokrat Parti’nin on yıl süren iktidarında bürokrat kesimin gücünün kademeli bir şekilde azaldığı inkâr edilmeyecek kadar nettir. 1950’ye kadar mecliste bulunan bürokrat kökenli milletvekillerinin sayısı %50 oranında seyrederken, 50’de bu oran % 23’e, 54’te ise % 21’e düşmüştür.²²³ Kuşkusuz bürokratların siyasi arenada yer alma oranındaki azalma maaşlarına da etki etmiş; buna bağlı olarak gelir, statü ve nüfuzlarında büyük ölçekli bir düşüş görülmesine yol açmıştır. Buna ek olarak DP döneminde çıkarılan yüksek bürokratları bakanlık emrine alma, erken emekliye ayırma ve hükümetin bu tür uygulamalarına yönelik Danıştay yolunu kapatma gibi kanunlar tek parti döneminde iktidarla bütünleşmiş olan bürokrasiyi iktidara bağımlı hale getirmeye

²²¹ Mardin, “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri”, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset, Makaleler I**, s. 58-59.

²²² Çaha, **a.g.m.**, s. 259.

²²³ Gencay Şeylan, “Cumhuriyet Bürokrasisi”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, cilt: 2, s. 305.

yönelik girişimler olarak yorumlanmıştır.²²⁴ 1950 seçimlerinden bir hafta sonra genelkurmay başkanının değiştirilmesi ve Menderes döneminin altı savunma bakanından beşinin sivil geçmişinin olması ordunun da sivil iktidarın denetimi altına alınmaya çalışıldığının bir göstergesidir.²²⁵ Bütün bu yaşananlar ışığında sivil ve askeri bürokratların Demokrat Parti'nin uygulamalarından hoşnutsuzluk duymalarını 1960 darbesinin “örtük” nedenleri arasında saymak abartılı bir değerlendirme olmayacaktır.

Demokrat Partili dönemin ilk yılları vaat edilen ekonomik atılımların ve maddi kalkınmanın yerine getirilmesiyle geçti. Menderes'in kendinden önceki yönetimi en çok eleştirdiği hususlardan biri olan devletçilik anlayışının yerine daha liberal bir ekonomik düzene geçişi simgeleyen icraatlar yaptığı görülür. Bu dönemin iktisadi özelliklerine bakıldığında ekonomik liberalleşmenin yanı sıra tarım sektöründe makineleşmeye, yapılan yardımlarla köylünün durumunun iyileştirilmeye, imar ve inşa faaliyetleriyle modernleşmeye yönelik çalışmaların ön plana çıktığı söylenebilir.²²⁶ Bu teşebbüslerin başarılı olmasında Amerika'dan alınan mali desteğin büyük etkisi olduğu açıktır. Dışarıdan gelen mali yardımların yanı sıra 1951'de kabul edilen Yabancı Sermayeyi Teşvik Kanunu ile yabancı yatırımcıların ilgisinin Türkiye'ye yönelmesi sağlanmaya çalışılmıştır.²²⁷ Ekonomik alanda görülen bu değişimler kuşkusuz toplumsal alanda da gözle görülür dönüşümlerin yaşanmasına neden olmuştur. Menderes döneminin en önemli icraatı olarak değerlendirilen yurt çapında geniş ve uzun karayolları ağlarının oluşturulması köylerle kentler arasındaki ulaşımı kolaylaştırmış ve iki yönlü bir etkileşim yaşanmasını sağlamıştır. Ayrıca tarımda makineleşme ve kullanılan toprakların arttırılmasıyla ortaya çıkan emek fazlalığı köylerden kentlere göçü hızlandırmış, kentlerde yaşayan nüfusun oranında ani bir yükselme görülmüştür.²²⁸ Ülke içi nüfus hareketliliği her ne kadar imar sektöründe görece bir ekonomik canlanma yaratmışsa da köyden kentlere göçün hızlanması ilerleyen yıllarda siyasi elitin özellikle seçim dönemlerinde kullandığı bir enstrüman olacak “gecekondulaşma” problemini doğurmuştur. DP'nin ekonomik genişleme ve hızlı kalkınma politikalarını merkeze

²²⁴ A.g.m, s. 305.

²²⁵ Jung ve Piccoli, a.g.e, s. 106.

²²⁶ Dursun, **27 Mayıs 1960 Darbesi: hatıralar, gözlemler, düşünceler**, İstanbul: Şehir Yayınları, 2001, s. 24.

²²⁷ Ahmad, **Demokrasi Sürecinde Türkiye**, s.160-162.

²²⁸ Dursun, a.g.e, s. 24.

aldığı iktidar dönemi ona verilen oyların kaynağı oluştururken zaman içerisinde kendisine yönelik muhalefetin filizlendiği sivil toplum hareketlerini de besleyen paradoksları içerisinde barındırmıştır. Ancak daha geniş bir perspektiften bakılacak olursa bu dönemde ortaya çıkan ekonomik, kültürel ve ideolojik farklılaşmaların modernleşme sürecinin kaçınılmaz ürünleri olduğunu kabul etmek gerekir.

1955'in ortalarına gelindiğinde enflasyonda görülen ani yükselme, ekonomi politikalarının uzun vadede beklenen verimi verememesi ve ülkenin dış borca bağımlı hale gelmesi²²⁹ huzursuzlukların artmasına ve DP yönetimine karşı eleştirilerin yükselmesine yol açmıştır. Özellikle 1954 seçimlerinde aldığı büyük başarı DP'nin kendisini milletin iradenin tek temsilcisi olarak görmesi sonucunu doğurmuştur. Bu söylem sonraki yıllarda muhalefeti ortadan kaldırmaya yönelik otoriter uygulamalarının da dayanak noktası haline gelecektir. Muhalif her kesimi milli iradenin gerçekleşmesi yönündeki bir engel olarak gören DP bu yaklaşımıyla tek parti döneminde Halk Partisi'nin devletle özdeşleşmiş haline benzemektedir.²³⁰ İlder Turan'a göre Demokrat Parti liderlerinin yönetim anlayışında tek partili döneminin iki politik kültür mirasını görmek mümkündür. Bunlardan ilki, iktidar sahiplerinin güçlerini kimsenin denetiminde olmadan kullanabileceğini düşünmesi, ikincisi ise parti içi muhalif seslere tahammül edememesidir.²³¹ Bu dönemde DP'nin yürürlüğe soktuğu bazı kanunlar bu görüşü haklı çıkaracak niteliktedir. 1958 yılında Menderes'in kendisine yönelik muhalefete karşılık herkesi "Vatan Cephesi" adlı oluşumda yer almaya çağırması ve muhalefetin yıkıcı faaliyetlerini incelemek için sadece kendi vekillerinden oluşan "Tahkikat Komisyonları" kurması otoriter uygulamaların başında gelmektedir.²³² Bunların yanı sıra DP hükümetine yönelik büyük tepki haber edinme ve ifade özgürlüğünü kısıtlayan kanunlara imza attıkları için basın cephesinden gelmiştir. İstanbul'da meydana gelen 6-7 Eylül olayları sonrasında sıkıyönetim ilan edilmiş ve basın kışkırtıcı haberlere imza atıp olayların büyümesine sebep olduğu gerekçesiyle

²²⁹ Bu dönemde ekonomi alanında yaşanan problemlerin ana başlıklarını görmek için bkz. Zürcher, **a.g.e**, s. 331-334.

²³⁰ Tosun, **a.g.e**, s. 274.

²³¹ İlder Turan, "Türkiye'de Siyasal Kültürün Oluşumu", **Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme**, s. 371-372.

²³² Ahmad, **Modern Türkiye'nin Oluşumu**, s. 162.

suçlanmıştır.²³³ Takip eden yıllarda basına yönelik sansürler azaltılacağı yerde arttırılmıştır. 1956 yılında kabul edilen Toplantı ve Gösteri Kanunu muhalefetin sesinin neredeyse tamamen kısılmasına yol açmıştır.²³⁴ İşçi cephesine gelindiğinde ise ilk işçi federasyonu olan Türk-İş'in 1952 yılında kurulmasına rağmen Demokrat Parti iktidarı dönemi boyunca "şartların henüz yeterince olgunlaşmadığı" söylenerek grev hakkı tanınmamıştır.²³⁵ Çok partili hayat sonrası siyasi arenaya katılan partilerden biri olan Millet Partisi'nin laiklik ilkesini ihlal ettiği gerekçesiyle 1954 yılında kapatılmasına ses çıkarmayan Demokrat Parti ekonomide uyguladığı liberal görüşü siyasi alanda tam olarak benimsememiş görünmektedir. Parti içinden bir grubun 1955 yılında Hürriyet Partisi'ni kurmaları iktidarın kendi içerisinde de sorgulanır hale geldiğinin bir işaretidir.

27 Mayıs 1960 tarihinde ordunun yönetime el koymasıyla birlikte sadece on yıllık Demokrat Parti dönemi kapanmış olmadı aynı zamanda Türkiye'nin demokratikleşme çabaları da büyük bir yara aldı. Ancak 27 Mayıs darbesinin askerler, öğretim üyeleri, devlet memurları ve bazı öğrenci grupları tarafından büyük coşkuyla karşılanması²³⁶ zaten ülkede hâlihazırda içselleştirilmiş bir demokrasi kültürünün bulunmadığının göstergesidir. Bununla birlikte darbenin ordu içerisindeki genç subayların öncülüğünde gerçekleşmiş olması özellikle NATO'ya üye olunduktan sonra modern askeri eğitimle karşılaşmış subaylar ile üst düzey generaller arasında ülkenin siyasi geleceğine yönelik görüş ayrılıkları olduğunun belirtisidir.²³⁷ 27 Mayıs sabahı askeri müdahalenin gerekçelerinin açıklandığı metinde ülkenin içerisinde bulunduğu kötü gidişatın, kardeş kavgalarının, partiler arası kargaşanın önüne geçmek için Silahlı Kuvvetlerin yönetime el koymak zorunda kaldığı bildiriliyordu.²³⁸ Bunun yanı sıra

²³³ Bu dönemde basına getirilen yasak ve kısıtlamalardan bazıları şunlardır: Hükümeti tenkit edici ve sıkıyönetim çalışmalarından bahseden haberler yasaktır. Nato devletleriyle, Kıbrıs olaylarıyla, öğrenci birlikleri ve dernekleriyle ilgili haberleri yayımlamak yasaktır. Ayrıca darlık-yokluk-kıtlıkla alakalı haber yapılmayacak ve magazin sayfalarına çıplak kadın resmi basılmayacaktır. Gazetelerin ikinci baskı yapması da yasaklanmıştır. Hıfzı Topuz, **II. Mahmud'dan Holdinglere Türk Basın Tarihi**, İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003, s. 198-199.

²³⁴ Dursun, **a.g.e.**, s. 27.

²³⁵ Ahmet Makal, "Türkiye' de 1946-60 dönemindeki grev tartışmaları: Grevler Üzerine Bir Çözümleme Denemesi" **Birikim**, sayı: 182, 2004, s. 58-64.

²³⁶ Özbudun, **a.g.m.**, s. 19.

²³⁷ Hugh Pope, Nicole Pope, **Modern Türkiye' nin Kısa Tarihi: Çıplak Türkiye**, çev. Deniz Öktem, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004, s. 97.

²³⁸ Darbenin öncülüğünü yapan subaylardan olan Alparslan Türkeş' in okuduğu metin için bkz. Jung-Piccoli, **a.g.e.**, s. 100.

Kemalist ilkelere ve laikliğe karşı tehditlerin görülmesi orduyu harekete geçiren bir başka önemli etkindi. Bahsedilen bu gerekçeler Türkiye Cumhuriyeti siyasi tarihinde mütemadiyen yaşanan darbelerin ana temalarını oluşturmaktadır. Askeri kanadın “gerekli zamanlarda” sivil iradeyi ortadan kaldırmak “zorunda olması” Türk siyasi kültüründe ordunun örtük ama baskın rolünü göstermesi bakımından oldukça anlamlıdır.

Darbeyi gerçekleştiren subayların oluşturduğu Milli Birlik Komitesi (MBK) ülkenin geleceğine dair rotayı da belirlemiştir. İlk iş olarak partiler üstü bir yönetim kurulacak, yeni bir anayasa yapılması için çalışmalara başlanacak, serbest seçimler yapılacak ve seçimi kazanan partiye yönetim tekrar devredilecekti.²³⁹ Komite anayasa yapma görevini üniversite profesörlerinden oluşan bir kurula verdi. Ayrıca halkın temsil edilmesi konusu sorun oluşturunca MBK’nın görev yetkilerini Temsilciler Meclisi ile paylaşması öngörüldü. Yalnız Temsilciler Meclisi halk tarafından seçilmemiş, CHP üyeleri, akademisyenler, basın, baro, yargı görevlileri, işçi sendikaları ve ticaret ve sanayi odalarından seçilen temsilcilerle oluşturulmuştur.²⁴⁰ Bu meclisin varlığının 1961’de kabul edilen yeni anayasanın yapımına belirli ölçülerde sivillik kattığı iddia edilebilirse de²⁴¹ yönetime katılımında darbeyi destekleyenlere ağırlık tanınması ve Demokrat Parti temsilcilerine yeterli oranda yer verilmemesi anayasanın kabulünde tam anlamıyla toplumsal mutabakata erişilmediğinin göstergesidir. Davut Dursun’a göre 61 Anayasası demokratik dönüşümlere alan açma amacından çok bürokrasinin siyasi temsil organlarında kırılan gücünün yeniden tesis edilmesi ve siyasi eylem üzerindeki etkinlik gücünü arttırması niyetini taşımaktadır.²⁴² Buna rağmen yasa temel hak ve özgürlüklere tanıdığı geniş özerk alan sayesinde cumhuriyet tarihinde eşi görülmemiş bir konumda durmaktadır.

61 Anayasası’nın kişi haklarını garanti altına alması ve sosyal hakları genişletmesi bir yana yapılan çoğu düzenlemenin seçilmişlerin yürütme gücünü sınırsız

²³⁹ Ahmad, **Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980)**, s. 194.

²⁴⁰ Özbudun, **a.g.m.**, s. 20.

²⁴¹ Tosun, **a.g.e.**, s. 277.

²⁴² Dursun, “Türkiye’nin Dönüşüm Süreci, Dinamikleri ve Genel Özellikleri”, **Dönüşüm Sürecindeki Türkiye: Aktörler, Alanlar, Sorunlar**, Davut Dursun, Burhanettin Duran, Hazma Al (ed.), Alfa Yay., 2007, s. 34-35.

kullanmalarını engellemek ve denetim altına almak amacını taşıdığı söylenebilir. Yasaları onaylayacak ikinci bir meclisin açılması (Cumhuriyet Senatosu), kanunların yargısal denetimden geçmesi (Anayasa Mahkemesi), yargı bağımsızlığı, yürütme organını denetlemekten sorumlu idari mahkemelerin güçlendirilmesi ve üniversite ve bazı kamu kuruluşlarına özerklik verilmesi gibi uygulamaların bu amaç doğrultusunda yürürlüğe konulmuştur.²⁴³ Yasama gücünün kontrolsüz kullanımının yaratacağı muhtemel tehlikelere karşı bir denetim mekanizmasının işletilmesi faydalı bir düzenleme gibi görünse de özellikle Anayasa Mahkemesi'nin günümüzdeki uygulamaları dikkate alındığında buralarda görülebilecek bir siyasileşme millet iradesinin önünü tıkayan sonuçlar doğurabilmektedir. Yargının siyasileri denetlemesi bir yana yine 61'de getirilen yasalara uygun olarak açılan Milli Güvenlik Kurumu ordunun da doğrudan siyasi kararların içerisinde yer almasına imkân tanımıştır. Bu kurumun görevi iç ve dış güvenlik hakkında hükümete tavsiyelerde bulunmak şeklinde belirlenmiştir.²⁴⁴ Ancak nelerin güvenliği tehdit edici unsurlar içerdiğinin saptanması konusu ordunun inisiyatifine bağlı hale gelince Milli Güvenlik Kurulu'nun siyasi konular hakkındaki görüşleri günden güne önem kazanmaya başlamış, buradan çıkan kararları tavsiye niteliğinin ötesine taşımış ve yeni çıkan yasaların uygunluğunun temel kriteri haline getirmiştir. Yakın Türkiye tarihi bunun örnekleriyle doludur.

60 darbesinin Türk siyasi tarihinde kara bir leke gibi duran en önemli sonucu hiç kuşkusuz Yassıada olayıdır. Darbe sonrası Milli Birlik Komitesi tarafından tutuklanan aralarında Adnan Menderes'in de bulunduğu dört yüzü aşkın sanık İstanbul yakınlarındaki Yassıada'da yargılanmıştır.²⁴⁵ Dava konuları arasında doğrudan siyasi niteliği bulunmayan absürt sayılabilecek birçok suçlamanın bulunması yargı süresi boyunca bir yığın soru işaretlerinin oluşmasına neden olmuştur. Uzun süren mahkeme süreci sonucunda 15 kişi hakkında idam, 31 kişi hakkında müebbet hapis ve 402 kişi hakkında çeşitli cezalar verilmiştir.²⁴⁶ Anayasayı ihlal suçundan dolayı idama mahkûm

²⁴³ Özbudun, **a.g.m.**, s. 20.

²⁴⁴ Zürcher, **a.g.e.**, s. 357.

²⁴⁵ Bu davaların belli bölümleri 11 ay boyunca "Yassıada saati" adındaki bir radyo programında yayınlanmıştır. Pope ve Pope, **a.g.e.**, s. 104.

²⁴⁶ Çavdar, **Türk Demokrasi Tarihi (1950-1995)**, Ankara: İmge Yayınları, 1996, s. 98.

edilenlerin affi istenmiş, sekiz kişinin infaz kararı kaldırılmış ancak Adnan Menderes, Fatin Rüştü Zorlu ve Hasan Polatkan idam cezasından kurtulamamışlardır.

60'lı ve 70'li yıllar Türkiye'sinin genel özelliklerine bakılacak olursa gün geçtikçe artan bir toplumsal hareketlilik göze çarpmaktadır. Sanayileşme oranının büyümesiyle beraber tarım bölgelerinden kentlere doğru hızlı bir göç başlamış²⁴⁷ ve kenarın merkeze eklenme alanları olarak gecekondulu bölgelerinin sayılarında artış görülmüştür. Yine kentleşmeye bağlı olarak geleneksel bağların gevşemesi ve bireylerin gönüllü siyasal etkinliklere katılımının yükselmesi ön plana çıkan unsurlar arasındadır. Siyasal katılım seçim zamanlarında oy vermenin yanı sıra önceki dönemlerden farklı olarak izinsiz yürüyüş, grev, boykot gibi eylemlerle de gerçekleştirilmektedir.²⁴⁸ 61 Anayasası'nın temel hak ve özgürlüklere tanıdığı geniş serbest alandan yararlanan tüm toplumsal gruplar siyasi temsiliyet elde edebilmek için parti kurma faaliyetlerinde bulunmuşlardır.²⁴⁹ Bu gruplardan en dikkat çekici olanı sanayileşme ile bağlantılı olarak ortaya çıkan, niceliksel ve niteliksel açılardan reddedilemeyecek bir potansiyele sahip olan işçi sınıfıdır. 70'li yıllarda Türkiye'de sol hareketin güç kazanmasında entelektüeller ve üniversite öğrencileri kadar payı bulunan işçi sınıfının sendikal hareketleri, miting ve eylemleri döneme damgasını vurmuştur. Bu yıllarda siyasal hizipleşmenin had safhaya varması özellikle sağ ve sol görüşe sahip üniversite gençliği arasında çıkan kanlı çatışmaları doğurmuş, ülke gündeminin hemen hemen her günü ölüm, suikast, patlama, terör gibi olaylara sahne olmuştur.²⁵⁰ Ekonomik bunalım, siyasal istikrarsızlık ve toplumsal şiddet olaylarının ülkeyi bir iç savaş haline sürüklediği bu dönem -şimdilik- Türkiye'de gerçekleştirilmiş son darbe olan 1980 darbesinin askeri müdahalesi ile sona ermiştir.

²⁴⁷ Ersin Kalaycıoğlu, "1960 Sonrası Türk Politik Hayatına Bir Bakış: Demokrasi, Neo-Patrimonyalizm ve İstikrar", **Türkiye' de Politik Değişim ve Modernleşme**, s. 391.

²⁴⁸ Kalaycıoğlu, "Sivil Toplum ve Neo-Patrimonyal Siyaset", **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam**, s. 119.

²⁴⁹ Türkiye' de 1961-1980 yılları arasında yaklaşık 31 siyasi parti kurulmuştur. Bilgi için bkz. İlhami, Soysal, "Türk Siyasal Yaşamında Yer Almış Başlıca Siyasal Dernekler, Partiler ve Kurucuları", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, cilt: 8, s. 2017-2018.

²⁵⁰ Özbudun, "Turkey: Crises, Interruptions and Reequilibrations", **Politics in Developing Countries: comparing experiences with democracy**, ed. by. Larry Diamond, Juan J. Jinz, Seymour Martin Lipset, Lynne Boulder: Rienner Publishers, 1995, s. 233.

60 darbesi sonrası sivil yönetime dönüş, 61 genel seçimleriyle mümkün olmuştur. Bu seçimin sonucu kapatılan Demokrat Parti'nin oy kitlesinin tercihlerini hangi parti lehinde kullanacağı ile yakından bağlantılı idi.²⁵¹ Seçim sonuçlarından DP'nin mirasçısı olduğunu söyleyen Adalet Partisi'nin CHP'nin hemen altında ikinci parti olarak çıkması²⁵² darbe mimarı askeri kanadı huzursuz etmişti. Her ne kadar seçimler darbe döneminin sona erdiğinin bir işareti şeklinde okunabilirse de bu dönemde askerin siyasetin gidişatını tamamen sivillere teslim etme niyeti taşımadığı görülmektedir. Nitekim seçim sonuçlarından memnun olmayan Kara Kuvvetleri Komutanı Talat Aydemir'in iki başarısız darbe girişimi ordunun siyasete istediği zaman müdahale edebilme arzusundan vazgeçmediğinin birer örneğidir.²⁵³ Demokrat Parti iktidarı boyunca statülerindeki düşüşten rahatsızlık duyan ordunun darbe sonrası dönemde gücünü ve itibarını arttırmaya yönelik girişimlerde bulunduğu görülür. Milli Güvenlik Kurulu'nun askere rejimin bekçiliği rolünü resmi olarak vermesinin yanı sıra aynı yıl kurulan Ordu Yardımlaşma Kurulu (OYAK) askeri kanadı iş ve sermaye dünyasının önemli bir aktörü haline getirmiştir. Feroz Ahmad'e göre OYAK'ın kurulmasıyla ordunun temel siyasi kaygısı istikrarın sürdürülmesi ve statükonun korunması olmuştur. Kendi görüşlerine yakın buldukları kişilere dokunmamışlar, düzeni bozma tehlikesi içeren oluşumlara ise bir tehdit unsuru olarak bakmışlardır.²⁵⁴ Bu gerçeklik içerisinde siyasi kanadın askere "hoş görünme" kaygılarıyla hareket ettiğini tahmin etmek güç değildir. Nitekim bu kaygıların yersiz olmadığı sonraki yirmi yıl içerisinde yapılan iki askeri müdahale ile anlaşılacaktır.

60'lı yıllarda sanayileşmede görülen gelişmeler toplumsal değişimin temel dinamiklerinden birini oluşturmaktadır. Bu dönemde benimsenen ekonomik kalkınma modeli devlet planlamacılığı ve ithal ikameci sanayi anlayışıdır. "Türk sanayi, 1963 (Birinci Beş Yıllık Plan'ın yayımlanışı ile 1971 arasında, ithal ikameci diye

²⁵¹ 1961' de siyasi partilerin faaliyetlerine yeniden izin verildikten sonra bir çok yeni parti kurulmuştur: Bunlardan bazıları; Adalet Partisi, Yeni Türkiye Partisi, Cumhuriyetçi Mesleki Islahat Partisi, Çalışma Partisi, Memleketçi Parti, Türkiye İşçi ve Çiftçi Partisi, Mutedil Liberal Parti ve Türkiye İşçi Partisi. Ali Eşref Turan, **Türkiye'de Seçmen Davranışı**, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004, s. 53.

²⁵² CHP'nin geçerli oylar içerisinde aldığı oy oranı %36,7 iken AP'nin oy yüzdesi 1,9 puan farkla %34,8'dir. Turan, **a.g.e.**, s. 55-56.

²⁵³ Pope ve Pope, **a.g.e.**, s. 106-107. Ahmad, **a.g.e.**, s. 212-221.

²⁵⁴ Ahmad, **Modern Türkiye'nin Oluşumu**, 184-186.

nitelendirilebilecek tarzda, yılda ortalama %9'luk bir hızla büyüdü.²⁵⁵ Ekonomide görülen bu iyileşme 65 ve 69 seçimlerinde Süleyman Demirelli Adalet Partisi'nin tek başına iktidar olabilecek kadar oy alması ile yakalanan nispi istikrarla da yakından bağlantılıdır.²⁵⁶ Ekonominin devlet eliyle akılcı bir programlamayla yürütülmesi düşüncesine uygun olarak 1960 yılında Devlet Planlama Teşkilatı (DPT) kuruldu. Bu kurumun kalkınma planlarına göre yürütülen politikalar sayesinde 60'lı yıllar Türkiye'de sanayileşmenin altın yılları oldu. İthal ikameci sanayi anlayışı en genel haliyle yurtdışından ithal edilen malların ülke içerisinde üretilmesi anlamına geliyordu. İlk olarak pazar imkânı geniş ve teknolojisi ucuz malları üretmekle işe başlayan Türk sanayisi ilerleyen yıllarda montaj yöntemiyle elde edilen ileri teknoloji ürünlerinin fabrikalarını kurmuştur.²⁵⁷ 60'ların sonuna gelindiğinde Türk halkı için daha öncesinde lüks sayılabilecek buzdolabı, çamaşır makinesi, elektrik süpürgesi, hazır giyim gibi tüketim ürünlerini kullanmak gittikçe yaygınlaşmıştı.²⁵⁸ Yabancı sermaye ve teknik bilgi ile gerçekleştirilen bu sanayileşme için gerekli döviz ise aynı dönemde başta Almanya olmak üzere Avrupa'nın çeşitli ülkelerine giden Türk işçilerinin yurda getirdikleri paralarla veya dış borçlarla karşılanıyordu.²⁵⁹ 1970'lerin ortalarında Türkiye'de ve dünyada yaşanan gelişmeler sebebiyle güç kaybeden ithal ikameci sanayi anlayışı Türk halkının sosyo-ekonomik çehresini önemli ölçüde değiştirmiştir.

Sanayileşmede görülen gelişmelere bağlı olarak yine bu yıllarda Türkiye'de hızlı bir kentleşme süreci başlamıştır. "1960 yılında toplam nüfusun % 31.92'si kentlerde yaşarken bu oran on yıl sonra yani 1970 yılında % 38.45'e yükselmiştir."²⁶⁰ Ekonomik büyüme ile açığa çıkan emek ihtiyacı köylerden kentlere doğru hızlı bir göç akışını başlatmış ve kentlerin çeperlerinde hatırı sayılır büyüklükte gecekondu bölgeleri

²⁵⁵ Çağla Keyder "Türkiye Demokrasisinin Ekonomi Politikası", **Geçiş Sürecinde Türkiye**, der. Irvin Cemil Schick, E. Ahmet Toprak, İstanbul: Belge Yayınları, 1992, s. 63.

²⁵⁶ Adalet Partisi 1965 seçimlerinde %52.9, 69 seçimlerinde ise %46.5 oy oranına ulaşmıştır. Turan, **a.g.e.**, s. 62, 72, Zürcher' e göre AP'nin başarısının altında yatan nedenleri şöyle sıralamak mümkündür: S. Demirel' in taze bir politikacı olması, köylü geçmişine yaptığı vurgu, İslami değerlere olan ılımlı tutumu, orduya geniş özerklik vererek mutabakat sağlaması, sol hareketi yıpratmaya yönelik komünizm aleyhtarı söylemler üretmesi onun sanayiciler, küçük tüccar ve esnaf, büyük toprak sahipleri, dinciler ve liberaller gibi geniş bir toplumsal yelpaze tarafından benimsenmesine yol açmıştır. Zürcher, **a.g.e.**, s. 365-367.

²⁵⁷ Keyder, "İktisadi Gelişimin Evreleri", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, cilt:4, s. 106-107.

²⁵⁸ Çavdar, **a.g.e.**, s. 158. Ahmad, **a.g.e.**, s. 190.

²⁵⁹ Keyder, "İktisadi Gelişim ve Bunalım", **Geçiş Sürecinde Türkiye**, s. 319.

²⁶⁰ Dursun, **12 Mart Darbesi: hatıralar, gözlemler, düşünceler**, İstanbul: Şehir Yayınları, 2003, s. 25.

oluşmuştur. Bu bölgelerde yaşayanların köyleriyle olan bağlarını tamamen koparmamış olmaları onların kentte yaşayan fakat kentlileşemeyen diğer taraftan kırsala da ait olmayan ara bir kategori içerisinde düşünülmelerini zorunlu kılmıştır. Nitekim bu insanların pek çoğunun köylerinde toprak sahibi olmaları satın alma güçlerini arttırmakta ve kentli tüketim ürünlerini kullanmalarına imkan vermektedir. Devletin bu kesimin illegal biçimlerde yerleşmelerine örtülü de olsa müsaade etmesi pazarın genişlemesine katkıda bulunmalarıyla yakından alakalıdır.²⁶¹ 60'lar Türkiye'sinde yaşanan toplumsal ve ekonomik dönüşümler merkez-kenar ilişkilerinin de yapısının değişmesine neden olmuştur. "Merkez-kenar ilişkileri artık bürokrat/politik seçkin-eşraf /kitle bağlantısından ibaret değildir. Merkez, işadami, tüccar, sanayicilerin de katılımıyla daha karmaşık bir görüntü alırken, kenar da kent ve kır olarak ikiye; kent de gecekondulu ve eski yerleşik kent grupları olmak üzere ikiye ayrılmış gibi görünmektedir."²⁶² Toplumsal katmanlar arasında görülen bu çeşitlenme kuşkusuz her tabakanın problemleri ve taleplerinin de farklılaşması sonucunu doğurmuş ve kentlileşmenin bir ürünü olarak bu talepler etkili bir biçimde siyasal alana aktarılmıştır. Bu dönemde görülen örgütlenmeler, ideolojik ayrışmalar ve sonunda yaşanan çatışmalar bu sosyo-ekonomik bağlam çerçevesinde düşünülmelidir.

Türk siyasi elitleri sanayileşme politikalarıyla yerli burjuvazisini yaratmaya çalışırken döneme damgasını vuran toplumsal kesim hiç şüphesiz işçi sınıfı olmuştur. 61 Anayasası'nın tüm çalışanlara sendika kurma hakkı, işçilere ise artı olarak grev ve toplu sözleşme izni vermiş olması²⁶³ işçilerin bir sınıf bilinciyle hak aramaları ve örgütlenmeleri imkânını doğurmuştur. Ancak anayasadaki bu hükümlerin yürürlüğe girmesi 1963'te çıkarılan 247 sayılı Sendikalar Kanunu ve 275 sayılı Toplu İş Sözleşmesi, Grev ve Lokavt Kanunu sayesinde gerçekleşmiştir.²⁶⁴ Bu tarihten sonra işçi kesimi arasında sendikalaşmanın oldukça yaygınlaştığı görülmektedir.²⁶⁵ 70'lere kadar iki sendika konfederasyonu ortaya çıkmıştır. Bunlardan ilki 1952'de kurulan ve

²⁶¹ Keyder, **a.g.m.**, s. 317-318.

²⁶² Kalaycıoğlu, **a.g.m.**, s. 393-394.

²⁶³ Alpaslan Işıklı, "Ücretli Emek ve Sendikalaşma", **Geçiş Sürecinde Türkiye**, s. 336.

²⁶⁴ Işıklı, **a.g.m.**, s. 337.

²⁶⁵ "Sendikalar Kanunu'nun yürürlüğe girmesinden önce ülkede toplam sendikalı işçi sayısı 295.710 iken yasanın yürürlüğe girmesinden sonra bu sayı hızla artmış ve 1970 yılında 2.088.219'a ulaşmıştır." Dursun, **a.g.e.**, s. 27.

Türkiye'nin ilk işçi konfederasyonu olan Türk-İş'tir. Ancak örgütün ABD yardımlarıyla kurulmuş olması, partiler üstü bir politikayı benimsemesi ve iktidara yakın duruşu sendika üyeleri arasında tartışmalara yol açmıştır.²⁶⁶ Nitekim Türk-İş'ten ayrılan bir grup sendika 1967'de Devrimci İşçi Konfederasyonu (DİSK) adında yeni bir örgütlenmeye gitmişlerdir. DİSK'in temel hedefi Türk-İş'in aksine siyasi alanda etkin bir görünüme kavuşmak olmuştur. Onlara göre sendikacılık sadece ekonomik ilişkilerin düzenleyen bir mekanizma değil sınıf mücadelesinin verildiği yerdir.²⁶⁷ Türk-İş'le DİSK arasındaki en temel ayrım sosyalist görüşlerin savunucusu olan ve sendikacılar tarafından kurulan Türkiye İşçi Partisi'ne destek verip vermemelerinde belirginleşmektedir. Türk-İş TİP'ni anayasal düzeni değiştirme amacı taşımakla suçlarken, DİSK üyeleri tüzüklerine de uygun olarak partiye tam destek vermişlerdir.²⁶⁸ Kuşkusuz DİSK'in sosyalist duruşu hükümet ve devlet adamları tarafından hoş karşılanmamıştır.

61 Anayasası'nın yarattığı özgürlükler ortamı özellikle aydınlar ve üniversite camiasında derin siyasi tartışmalar yaşanmasına imkân tanımıştır. Bu dönemde sol fikirlerin yayılmasına en az sendikalar kadar katkıda bulunan kesim, yasalar gereği özerk statüye sahip olan üniversitelerde okuyan öğrencilerdir. Üniversitelerde kurulan Fikir Kulüpleriyle başlayan sol hareket zamanla TİP'nin önde gelen siyasetçilerinin desteğini alarak Dev-Genç adlı "Devrimci Gençlik" örgütüne dönüşmüştür.²⁶⁹ Dönemin en ünlü sol yayını olan Yön dergisinin de entelektüel katkılarının bulunduğu bu örgütün temel hedefi Türkiye'yi Kemalist ve aydınlanmış olan aydınlar, subaylar ve öğrenciler vasıtasıyla tam bağımsızlığa kavuşturmak, sosyal adalet ve iktisadi kalkınmayı sağlamak için milli demokratik devrimi gerçekleştirmektir.²⁷⁰ Devrimin işçiler yoluyla gerçekleştirilemeyecek olması Asya ülkesi olan Türkiye'de sanayinin az gelişmişliğinden dolayı proleter sınıfın güçsüz olmasına bağlanmıştır.²⁷¹ Ne var ki TİP'in 69 seçimlerinde beklenen oy kaybetmesiyle beraber bu kesim arasında devrimin

²⁶⁶ Çavdar, a.g.e, s. 128.

²⁶⁷ A.g.e, s. 132-133.

²⁶⁸ Işıklı, **Türkiye' de Sendikacılık Hareketleri İçinde Demokrasi Kavramının Gelişimi**, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994, s. 236-237.

²⁶⁹ Zürcher, a.g.e, s. 371-372.

²⁷⁰ Cem Eroğul, "Çok Partili Düzenin Kuruluşu 1945-71", **Geçiş Sürecinde Türkiye**, s.148.

²⁷¹ Zürcher, a.g.e, s. 372.

strateji hakkında fikir ayrılıkları yaşanmış ve demokratik seçimlerle başa geçmek ile darbe yoluyla yönetimi ele geçirmek şeklinde iki zıt görüş ortaya çıkmıştır.²⁷² 71 Muhtırası darbe yanlısı sosyalist kesim için sevinç kaynağı olmuştur ancak sonrasında yaşanan gelişmeler bu askeri müdahalenin sol düşünceye hiçbir fayda sağlamayacağını gösterecektir.

Kuşkusuz dönemin üniversite gençliği arasında sol görüşe sahip olanlar kadar sağ görüşte yer alan öğrencilerde bulunmaktadır. Bu grubun siyasal bağı 60 darbesinin önde gelen subaylarından olan ve 65'te siyasete atılan Alparslan Türkeş'in liderliğini yaptığı Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi'dir. Partisinin ismini 69 yılında Milliyetçi Hareket Partisi olarak değiştiren Türkeş Türk milliyetçiliğine olan vurgusu ve komünizm aleyhtarı söylemleriyle milliyetçi gençliğin önderliğini üstlenmiştir.²⁷³ Dönemin bir başka önemli siyasal figürü ise Erbakan'ın 1970'te kurduğu Milli Nizam Partisi'dir.²⁷⁴ Ancak 71 muhtırası sonrasında TİP ile birlikte kapatılınca ömrü kısa olmuştur.

Sağ-sol çatışmasının had safhada yaşanması, siyasal ve ideolojik hizipleşmenin giderek kanlı sokak çatışmalarına dönmesi ve toplumsal ve ekonomik huzursuzlukların giderek artması gerekçelerine dayanarak 12 Mart 1971'de mevcut hükümete muhtıra gönderen ordu anarşi durumunu giderecek ve istikrarı sağlayacak bir hükümetin ivedilikle kurulması çağrısını yapmıştır.²⁷⁵ Bu çağrıyı basit bir tavsiye niteliğinden ziyade aksi bir durumda ordunun yönetime el koyacağını işareti olarak yorumlanmak daha doğrudur. Dönemin başbakanı Süleyman Demirel'in istifa edip hükümeti dağıtmasından sonra ordu hükmet kurma görevini CHP saflarında yer alan Nihat Erim'e vermiştir. Erim hükümetinin istikrarı sağlamaya yönelik ilk uygulaması 11 ilde sıkıyönetim ilanı vermek, ikincisi ise sıkıyönetime de bağlı olarak 61 Anayasası'nın getirdiği temel hak ve özgürlüklere büyük kısıtlamalar getirmek olmuştur. 71 Muhtırası sonrası bu döneme kadar açılan bütün meclis dışı siyasi örgütler kapatılmış, siyasi faaliyetlere yasak konmuş, basın özgürlüğüne kısıtlamalar getirilmiş, daha ziyade sol

²⁷² Dursun, **a.g.e.**, s. 36-37.

²⁷³ Zürcher, **a.g.e.**, s. 373-374.

²⁷⁴ Eroğul, **a.g.m.**, 154.

²⁷⁵ Ahmad, **Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980)**, s. 336.

görüŖe mensup dergi ve kitaplar toplatılmış ve işçilerin grev hakları elinden alınmıştır.²⁷⁶ Ancak yapılan baskıcı ve sert uygulamalar siyasal Ŗiddeti azaltacağı yerde arttırmıştır. “Toplumsal hareketliliği denetleyemediği ve modernleş(tir)me projesinin tehlikeye girdiğini hissettiği ya da ekonominin kendi iç dinamikleriyle gelişme zemini bulamadığı kriz zamanlarında, devlet-toplum ilişkilerin yeniden belirlendiği askeri darbeler devreye girmekte ve kamu alanı yasalarla yeniden düzenlenmektedir.”²⁷⁷ İşte tıpkı önceki darbe ve muhtıra örneklerinin olduğu gibi 1980 darbesi de toplumsal gelişmelere uygun hareket etmekte zorlanan devlet yapısının bu gelişmeleri tamamen ortadan kaldırmasına yönelik etkili ancak sivil toplum düşüncesi açısından bakıldığında meşruluğu kabul edilemez bir eylemi olarak gerçekleştirilmiştir.

²⁷⁶ **a.g.e.**, s. 341-342.

²⁷⁷ Tosun, **a.g.e.**, s. 285-286.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

1980 SONRASI SÜREÇTE TÜRKİYE'DE SİVİL TOPLUM

Türkiye’de bugünkü anlamıyla sivil toplum tartışmalarının ve STK’larının ortaya çıkışı, 1980 sonrası döneme tekabül etmektedir. Tek parti dönemindeki seçkin zihniyetin halkı eğitmeye yönelik tutumları, çok partili hayata geçişte sadece siyasal alanda görülen nisbi çoğullaşma ve 70’li yıllarda ortaya çıkan aktörlerin kamusal alanda müzakere etmek ve iletişime geçmekten ziyade kamusal ve siyasal alanı fethetmeye yönelik şiddet içerikli eylemleri sivil topluma yüklenen demokrasi, çoğulculuk ve katılımcılık fikirlerini yansıtmaktan uzaktır. 80 sonrası Türkiye’inde ise ekonomik, siyasal ve toplumsal alanlarda görülen dönüşümlerin birbirinden farklı düşünce ve amaçlara sahip olan aktörlerin sahneye çıkmasına imkan tanıdığı görülmektedir. Bu yeni aktörlerin siyasal sisteme katılım talepleri sağ ve sol gibi makro ideolojik söylemlerden ziyade daha mikro konuların problem çözümüne yöneliktir. 70’lerde sistemi ele geçirerek değiştirmeye çalışan sivil toplum unsurları 80’lere gelindiğinde sistemi iyileştirme ve dönüştürme çabasındadırlar. Bu amaç doğrultusunda insan hakları, çevre, eğitim, kadın hakları, sağlık ve din hizmetleri gibi alanlarda çok sayıda sivil toplum örgütü kurulmuştur. 80 sonrası süreç kamusal alanda görülen bu farklı seslerin söylem ve eylemleriyle daha önce olmadığı kadar renkli ve hareketli geçmiş ve geçmektedir.

1980 sonrası Türkiye’de toplumsal gelişmenin yatay ve dikey etkilerinin çok boyutluluğu, bu bölümün kronolojik bir çizgiyi takip etmekten ziyade bu gelişmeler doğrultusunda ortaya çıkan siyasal ve toplumsal aktörlerin ön plana çıkarılarak ele alınmasını zorunlu kılmıştır. Sürecin etkilerinin günümüz Türkiye’sine kadar geldiği düşünüldüğünde tezin sınırlılıkları içerisinde konu ile ilgili inceleme 28 Şubat 1997’deki “post-modern darbe”ye kadar olan zamanı kapsayacaktır. 28 Şubat sonrası yaşanan olaylar neticesinde bazı sivil toplum kuruluşlarının “sivilliğinin” sorgulanır olması, 1999 depremi sonrası sivil toplum kuruluşlarının çalışmalarıyla ülke gündemine damgasını vurması ve 2000 sonrası Türkiye’de sivil hareketlerin ciddi anlamda kamuoyu yaratacak güce kavuşması başlı başına bir tez konusu olacak kadar renkli

gelişmelerdir. Burada ele alınacak dönem ise sivil toplum ve STK'larının bugün geldiği yerlerin çıkış noktasını göstermesi açısından anlamlıdır.

3.1. 1980 DARBESİ SONRASI TÜRKİYE

70'li yılların sonunda yaşanan kanlı çatışmaların önlenemez boyutlara ulaşması neticesinde Türk Silahlı Kuvvetleri 12 Eylül 1980 sabahı ülke yönetimine el koyduğunu açıkladı. Genel Kurmay Başkanı Kenan Evren ile birlikte ordunun dört kuvvet komutanından oluşan Milli Güvenlik Kurulu darbenin gerekçesini ülkenin bütünlüğünü korumak, can ve mal güvenliğini sağlamak ve devlet otoritesini tarafsız bir şekilde yeniden tesis etmek olarak açıklamıştı.²⁷⁸ Bundan sonra geçen üç senede ülke Milli Güvenlik Kurulu'nun başkanlığındaki bir atanmışlar hükümeti tarafından yönetildi. Yine bu dönemde bütün siyasi partiler kapatılmış, DİSK ve MİSK (Milliyetçi İşçi Sendikaları Federasyonu) gibi sendikaların faaliyetlerine son verilmiş, gazeteler kapatılmış ve yurt çapında on binlerce insan şüpheli görünen eylemlerinden dolayı tutuklanmıştır.²⁷⁹ Tutuklanan insanların önemli bir kısmının sol görüşlü kişiler olduğu bir gerçektir. Bununla beraber toplumsal şiddete son verme amacındaki bu kovuşturmaların sağ, sol, İslamcı fark etmeden bütün toplumsal grupları etkilediğini söylemek gerekir. Günümüzde bile hala 80 darbesi üzerine konuşmanın bir tabu olduğu düşünüldüğünde bu dönemin aydınlığa kavuşturulmuş yeri çok azdır.

Milli Güvenlik Kurulu ülke yönetimini sivillere devretmeden önce yeni bir anayasa çıkarmak için hazırlıklara başladı. 81 yılında göreve getirilen Danışma Konseyi'nin hazırladığı anayasa generallerin onayından geçtikten sonra referanduma sunuldu. Bu oylama aynı zamanda Kenan Evren'in cumhurbaşkanlığı görevine getirilmesi üzerinde belirleyici olacaktı. Bütün sivillerin oy verme zorunluluğunun olduğu referandumun sonucunda anayasa % 91.37'lik evet oyuyla kabul edildi.²⁸⁰ Anayasanın bu denli yüksek bir oranda kabul görmesinde ülkedeki iç karışıklığın bitmesinin halkta yarattığı memnuniyet havasının etkili olduğunu söylemek mümkündür. Ancak hak ve özgürlükler açısından anayasaya bakıldığında oldukça

²⁷⁸ Ahmad, **Modern Türkiye'nin Kuruluşu**, s. 255.

²⁷⁹ "Darbeden sonraki ilk altı hafta içinde 11.500 kişi tutuklandı; 1980 sonunda bu sayı 30.000'e çıktı ve bir yıl sonra yapılan tutuklama sayısı 122.600 idi." Zürcher, **a.g.e.**, s. 407.

²⁸⁰ Ahmad, **a.g.e.**, s. 261-264.

kısıtlayıcı hükümler içerdiği göze çarpmaktadır. 82 Anayasası'nın genel özelliklerine bakıldığında devlete aşkın bir güç atfeden, kişi hak ve özgürlüklerini bu gücü olumsuz etkilemeleri noktasında kısıtlayan, cumhurbaşkanının yetkilerini genişleterek onu önemli mevkilere atanacaklar konusunda tek sorumlu mercii haline getiren, orduyu Milli Güvenlik Kurulu vasıtasıyla partiler üstü bir konuma yerleştiren bir düzeni öngörmektedir.²⁸¹ Yine bu dönemde Yüksek Öğretim Kanunu kabul edilmiş ve üniversitelerin özerklikleri kaldırılmıştır. Anayasanın en kısıtlayıcı hükümleri dernek, sendika gibi örgütleri kurma ve üye olma gibi faaliyetler hakkındadır. Derneklerin siyasi faaliyette bulunmaları yasaklanmış ve siyasi partiler de dernek kurmaktan veya derneklerle ilişkiye girmekten men edilmiştir.²⁸² 82 Anayasası'nın birçok konuda kısıtlamalar getiren hükümlerinin yanı sıra dikkat çekici bir başka düzenlemesi din kültürü ve ahlak bilgisi dersini ilk ve ortaokullarda zorunlu dersler arasına koymasındır.²⁸³ Mustafa Erdoğan'a göre bu uygulama Türkiye'nin resmi laiklik anlayışının bir ürünü olarak din özgürlüğü kapsamında değil, özel alanda din eğitimi yasaklayan bir kanun olarak değerlendirilmelidir. Yine bu doğrultuda anayasada din özgürlüklerinin kapsamını belirleyen "dinin siyasete karıştırılmaması, devlet sisteminin dine dayandırılmaması, din istismarı ve sömürsünün yasak olması, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın laik cumhuriyetin ilkeleri doğrultusunda faaliyette bulunması" gibi ifadeler gerçekte dinin devletin kontrolüne alınması, sivil toplum üzerinde denetimin sağlanması, siyasal ve kamusal alandan dinin tasfiye edilmesini amaçlamaktadır.²⁸⁴ Nitekim ilerleyen yıllarda birçok partinin kapatılması ve başörtüsü yasağı gibi bazı uygulamaların gerekçeleri olarak benzeri ifadeler kullanılmıştır.

82 Anayasası'nın toplumu denetim altına almayı amaçlayan görüntüsüne rağmen bu dönemde yaşanan siyasal ve ekonomik gelişmeler Türk toplumuna dinamizm kazandırmış bununla beraber önceki askeri müdahale örneklerinde rastlanan türden bir çatışma ortamı da doğmamıştır. Bunda darbe öncesi dönemde kabul edilen liberal

²⁸¹ Özbudun, "Türkiye'de Devlet Seçkinleri ve Demokratik Siyasal Kültür", s. 29-30. Heper, **a.g.e.**, s. 214-247.

²⁸² İlter Turan, "1972-1996 Döneminde Derneksel Hayat", **Tanzimat'tan Günümüze İstanbul'da STK'lar**, s. 201.

²⁸³ Köktaş, **a.g.m.**, s. 272.

²⁸⁴ Mustafa Erdoğan, "1982 Anayasasında Din Özgürlüğü", **Liberal Düşünce**, cilt: 5, sayı: 18, 2000, s. 109-117.

iktisadi programın darbe döneminde ve sonrasında uygulanmasının etkisi büyüktür. Liberal programın Türkiye’de istikrarlı bir şekilde uygulanması 80 dönemine damgasını vuran politik aktör olan Turgut Özal sayesinde gerçekleşmiştir.²⁸⁵ 1983 yılında sivil yönetime geçiş amacıyla yapılan seçimlerden tek başına iktidara gelebilecek kadar oy toplayan Turgut Özal²⁸⁶ serbest Pazar ekonomisine imkân tanınması, Kamu İktisadi Teşekküllerinin özelleştirilmesi, rekabetçi ortamın teşvik edilmesi, ihracat hacminin artırılması, ithalat üzerindeki devlet kontrolünün azaltılması gibi politikalarla Türk ekonomisinin yapısında köklü dönüşümlere imza atmıştır.²⁸⁷ Ekonomik yapıdaki dönüşümün sanayileşme ve kentleşme oranında yarattığı büyüme modernleşme sürecini hızlandırmış buna bağlı olarak toplumsal yapıda önemli değişimler meydana gelmiştir. Liberal sistemin özgürlükçü ve rekabetçi ortamı etkisini kısa sürede toplumsal arenada da göstermiş, toplumsal farklılaşmanın kabul gördüğü, farklı görüş ve eylemlerin serbestçe ifade edilebildiği, devletin resmi ideolojisinin toplum üzerindeki etkisinin azaldığı bir zemin oluşmaya başlamıştır.²⁸⁸ Kuşkusuz bu gelişmeler devletin toplum karşısındaki konumunun ve görev sahalarının neler olması gerektiği sorusunu gündeme taşımıştır. Liberalleşme fikrinin toplumun çoğunluğu tarafından kabul görmesi devletin belirleyici değil denetleyici ve düzenleyici rolünün ağırlık kazanmasına neden olmuştur. Bu da doğal olarak sivil topluma daha fazla alan açılması imkânını doğurmuştur.

İç politikada yaşanan bu değişimlere ek olarak Türkiye’nin uluslararası arenada benimsediği aktif siyaset anlayışı da demokratik hak ve talepler konusunun titizlikle ele alınmasını gerektirmiştir. Özellikle 80 darbesi sonrası tutuklananlara yapılan muameleden rahatsızlık duyan Avrupa İnsan Hakları Komisyonu’nun yaptırımları bu hassasiyetin gelişmesinde etkilidir.²⁸⁹ Bunun yanı sıra her ne kadar ret cevabı alınmış olsa da Türkiye’nin 1987 yılında Avrupa Ekonomik Topluluğu’na tam üyelik talebinde

²⁸⁵ Pope ve Pope, **a.g.e**, s. 153.

²⁸⁶ Seçim sonuçlarına göre Turgut Özal’ın partisi ANAP oyların yüzde 45.14’ünü alırken seçime girmeye hak kazanan diğer iki partiden Halkçı Parti yüzde 30.46, Milliyetçi Demokrasi Partisi ise yüzde 23.27 oranlarında kalmışlardır. Ahmad, **Bir Kimlik Peşinde Türkiye**, çev. Sedat Cem Karadeli, Bilgi Üniversitesi Yay., İstanbul, 2006, s. 190.

²⁸⁷ 80 sonrası ekonomik dönüşümlerin ayrıntılı analizi için bkz. Rüştü Saracoğlu, “Liberalization of the Economy”, **Politics in the Third Turkish Republic**, Metin Heper, Ahmet Evin (Ed.), Oxford: Westview Press, 1994, s. 66-75.

²⁸⁸ Çaha, “The Inevitable Coexistence of Civil Society and Liberalism”, **Journal of Economic and Social Research**, 3(2), s. 44.

²⁸⁹ Pope ve Pope, **a.g.e**, s. 154.

bulunması ve Özal döneminden itibaren yakın müttefik olarak ABD ile ortaklık kurması demokrasi sürecine olumlu katkı yapmıştır.²⁹⁰ Kuşkusuz ABD ile ilişkiler ve Avrupa Birliği süreci Türkiye’de görülen değişimi anlamak için tek başına yeterli bir analiz aracı olamaz. Ergun Özbudun’a göre uluslararası faktörler Türkiye’nin demokratikleşme sürecine doğrudan değil dolaylı olarak katkıda bulunmuştur. Türkiye’de yaşanan demokratik ilerleme Batılı müttefikler istedikleri için değil Türk insanının demokratik yönetim tarzını kendisi için en ideal olarak görmesi sonucu sağlanmıştır.²⁹¹ Yine de Batı dünyası ile kurulan ortaklıkların siyasi alanda belirli kriterli kabul etmeyi gerektirdiği göz önünde bulundurulunca demokratikleşmenin dışsal faktörlerden bağımsız düşünülemeyeceği ortadadır. 2000 Türkiye’sindeki gelişmelere bakıldığında bunun önemi daha net anlaşılacaktır.

Turgut Özal başbakan ve cumhurbaşkanı olduğu dönemlerdeki icraatlarıyla Türk siyasal hayatının unutulmayacak isimleri arasındadır. Bunun en önemli göstergesi 80 sonrasında Türkiye ile ilgili yapılan akademik çalışmaların “Özal öncesi ve Özal sonrası” şeklinde dönemlendirmeler yapmalarıdır. Özal’ın başarısının altında yatan en büyük neden sadece yeni bir ekonomik düzene imza atması değil modernleştirmeci, batıcı hegemonik Kemalist düşünceye alternatif oluşturacak bir toplumsal düzen projesini başlatmasıdır. Bu yeni toplumsal düzenin temel unsurları milliyetçilik, muhafazakârlık, liberallik ve toplumsal adaletçilik ilkeleri olmuştur.²⁹² Bu ilkeleri yeni bir tarzda yorumlayıp²⁹³ sentezleyen Özal’ın Anavatan Partisi toplumun her kesimine kucak açmak bu yolla da toplumsal düzeni sağlamak amacındadır. Nilüfer Göle’ye göre ANAP’ın başarısını üç noktada özetlemek mümkündür: Birincisi çatışmacı değil uzlaşmacı bir dilin benimsenmesi fikirlerin yumuşamasına ve gerginlik ortamının azalmasına imkan tanımıştır. İkincisi partinin ideolojik söylemlerden çok icraata yönelik uygulamalara önem vermesi vatandaşa hizmet anlayışını ön plana çıkarmıştır.

²⁹⁰ Ali L. Karaosmanoğlu, “The Limits of International Influence for Democratization, **Politics in the Third Republic**, s. 129-130.

²⁹¹ Özbudun, “Turkey: Crises, Interruptions and Reequilibrations”, s. 254-255.

²⁹² Betül Yarar, “1980’ler Türkiye’sinde Yeni Sağın Yükselişi”, **Mürekkep**, sayı:10-11, 1998, s. 59.

²⁹³ Özalcı söylemde milliyetçilik ırkçı ve anti komünist eğilimlerden arındırılmış, toplumsal refahın sağlanmasının yolunun milli bir bilince sahip olmaktan geçtiği üzerinde yoğunlaşmıştır. Muhafazakârlık İslam’ın günümüze uygun yorumlanabileceği düşüncesine dayanır. Liberalizm insanlara hür teşebbüs imkânı sunarken, toplumsal adaletçilik ise demokrasi ve adaletin sağlanması olarak yorumlanır. **A.g.m.**, s. 60.

Son olarak liberal ve muhafazakar düşüncelerin birbirine eklenmesi sonucu teknik düzeyde batının bilgisine sahip ama kültürel düzlemde İslami değerlerin benimsenmesini öngören sentezci bir düşüncenin üretilmesidir.²⁹⁴ Bu ise Türk modernleşme tarihinin başından beri batının nesini alalım sorusuna verilen bir cevap niteliğindedir.

3.2. YENİ TOPLUMSAL AKTÖRLER VE KAMUSAL ALANIN ÇOĞULLAŞMASI

Türkiye’de 1980 sonrasında başlayan değişim ve dönüşümler sadece ekonomik alanla sınırlı kalmamış bu dönemde toplumsal yapı ve ilişkilerde de radikal farklılaşmalar görülmüştür. Dünya genelinde modernite projesinin ciddi şekilde eleştirilmesine paralel olarak Türkiye özelinde Kemalist modernleştirme ideolojisinin sarsıntıya uğradığı görülür. Küreselleşme süreciyle beraber post-modern duruma geçiş modernitenin evrensellik iddiasını alaşağı ederken farklılığın vurgulandığı çoğulcu bir söylem canlılık kazanmıştır. “Dinsel, etnik, cinsel ve kültürel kimlik kodlarının, hem sivil hem de siyasal bağlamlarda canlanması ve yükselmesi, bu anlamda modernite projesinin karşı karşıya kaldığı hegemonya krizine içseldir.”²⁹⁵ Türkiye’de 80’li yılların ortalarında başlayan 90’lı yıllarda iyice hız kazanan kimlik tartışmalarını böylesi bir entelektüel dönüşümün ürünü olarak görmek mümkündür.

Ulus devlet yapısının herkesi eşit düzlemde algılayan bakış açısının meşruiyetini yitirmeye başlamasıyla beraber Türk toplumunun içerisinde de farklılıkları ön plana çıkaran kimlik kavramının yaygınlık kazandığı görülür. Bu süreçle birlikte daha önceleri bireyin özel hayatına ait olarak kabul edilen kültürel, dini, cinsel, etnik özellikler bireyin siyasi taleplerinin içerisinde yer almaya başlamıştır. Türkiye’de 80 sonrası kimlik taleplerine bakıldığında en önemli toplumsal aktörlerin İslamcılar, Kürtler, Aleviler ve feministler olduğu görülür.²⁹⁶ Bu grupların her biri ayrı söylemlere

²⁹⁴ Nilüfer Göle bu yeni olguya “İslamcı mühendisler” adını vermiştir. Nilüfer Göle, “80 Sonrası Politik Kültür”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**, s. 432.

²⁹⁵ Fuat Keyman, Ahmet İçduygu, “Türk Modernleşmesi ve Ulusal Kimlik Sorunu: Anayasal Vatandaşlık ve Demokratik Açılım Olasılığı”, **75. Yılda Tebaa’dan Yurttaş’a Doğru**, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998, s. 179.

²⁹⁶ Sefa Şimşek, “New Social Movements In Turkey Since 1980”, **Turkish Studies**, cilt: 5, sayı: 2, 2004, s. 111-139.

sahip olsalar bile onları bir araya getiren temel unsur modernizm felsefesinin ve ulus devlet anlayışının kendilerini ortadan kaldırmaya yönelik tutumuna göstermiş oldukları tepkidir.²⁹⁷ Aslına bakılacak olursa yeni toplumsal hareketler söylemlerini modernizm ve klasik liberal teoriye karşı inşa etmiş olsalar bile hepsi modern zamanın birer ürünüdürler. Bu dönemde Türkiye açısından farklı olan şey modernleşmenin ve değişimin eksenin devlet merkezinden toplum merkezine doğru kaymasıdır.²⁹⁸ Cumhuriyet tarihi boyunca resmi ideolojinin yukarıdan modernleştirme tavrılarından bir şekilde muzdarip olan bu grupların siyasi söylem ve istekleri artık sadece sınıfsal ve ekonomik talepler alanında sınırlı kalmamakta kültürel hakların tanınması beklentisini kapsamaktadır. Nilüfer Göle'ye göre bu dönem ortaya çıkan toplumsal hareketleri 70'li yıllardaki oluşumlardan ayıran en önemli özellik muhalefet yapmanın devrimci bir mantıkla siyasal ele geçirmek amacıyla "yönetim ve yaşama biçimlerini" bugünden seçebilme hakkının aranmasına doğru bir seyir izlemesidir. "Türkiye'de geleceğe yönelik salt politik ütopyaların zayıflaması sonucunda çeşitli toplumsal aktörler ortaya çıkabilmiş kadınlar, yeşiller, türbanlılar, eşcinseller gibi yeni kültürel ve bireysel duyarlılıkları işlemeye başlamışlardır."²⁹⁹ Kimi düşünürlere göre bu durum tam da devletin arzu ettiği depolitizasyon sürecinin bir sonucu olsa da gerçekte ortaya çıkan şey günümüzde siyaset yapmanın anlamının değişmesidir. Bu dönemde ortaya çıkan problem eksenli toplumsal hareketler buna güzel bir örneklik teşkil eder. 80 sonrası dönemde kamuoyu oluşturma çabalarının sadece ideolojik meseleler üzerine değil hava kirliliği, çevre, sağlık, kadın hakları vs. gibi konularla da ilgilendiği görülmektedir. Bu konularda ülke ve dünya genelinde kurulan sivil toplum platformları devlet politikalarının oluşumunda önemli etkilere sahiptir. Türkiye'de de toplumun bu konulara yoğun ilgisinin olduğu özellikle kadın ve çevre hakları konularında sivil toplumun devlete yol gösterici çözüm önerileri sunduğu görülmektedir.³⁰⁰ Bunların dışında yine bu dönemde miting, protesto, eylem, gösteri yürüyüşü, basın açıklaması, imza kampanyaları gibi yollarla toplumun siyasal duyarlılığını her durumda gösterebilme imkanını yakalamıştır. Ancak bu tarz kitlesel girişimlerin Türk siyasi

²⁹⁷ Feminist hareketin modernizm eleştirisinin daha çok İslamcı feminist gruplardan geldiğini söylemek mümkündür. Bu tepkinin somutlaştığı konu türban meselesi olmuştur.

²⁹⁸ Göle, **a.g.m.**, s. 433.

²⁹⁹ **A.g.m.**, s. 427.

³⁰⁰ Çaha, "1980 Sonrası Türkiye'sinde Sivil Toplum Arayışları", **Yeni Türkiye**, sayı: 18, 1997, s. 48-51.

sisteminde ne kadar belirleyici olduğu sorusuna olumlu bir cevap vermek mümkün gözükmemektedir.

Toplumsal yapının farklılıkları kabul eden bir yapıya doğru evrilmesi hiç şüphesiz Türkiye'deki kamusal alan algılayışında da önemli değişimler meydana getirmiştir. Çaha'ya göre 1980'lere kadar devletin elinde bulunan, alternatif görüş ve yaşam biçimlerinin barınmasına imkân tanımayan ve sadece belli başlı grupların katılımına izin verilen ideolojik kamusal alan 80 sonrası süreçte devletin toplum üzerindeki kontrolünün azalmaya başlamasıyla birlikte içerisinde liberalizm, İslamcılık, sosyalizm, Batıcılık gibi düşünce akımlarını barındıran demokratik ve çoğulcu kamusal alana dönüşmüştür.³⁰¹ Çaha'nın tesbiti bir sosyal gerçekliğe işaret etmesi bakımından önemli olmakla beraber Türkiye'de devletin kamusal alanda etkin olma gücünün tamamen ortadan kalktığını düşünmek fazla iyimser bir yaklaşımdır. Nitekim 28 Şubat sürecinde İslami kimlik ve oluşumların devlet ve ona yardımcı olan bazı sivil kuvvetlerin eliyle kamusal alandan temizlenmesinin hedeflendiği görülmüştür.³⁰² Aynı şekilde bu süreçte farklı çıkarılara sahip sivil oluşumların güçlerini arttırmak adına başka gruplara hareket alanı bırakmaması anti-demokratik uygulamaların sivil toplum içerisinden de neşet edebileceği gerçeğini ortaya çıkarmıştır. Habermas'ın öngördüğü ortak iyinin herkesin katılımına açık olarak müzakere yoluyla bulunduğu kamusal alan modelinin post-modern çağda kabul görmemeye başlaması ve ortak iyi düşüncesinden çok farklılık ve kimliklere vurgu yapan parçalanmış kamusal alan modeline geçilmesinin ardından bu farklılıklar arasındaki mücadelenin çatışma ve çarpışmaya dönüşmemesinin yollarını bulmak son zamanlarda hem batı hem de Türkiye'deki entelektüelleri en çok uğraştıran konudur. Ali Yaşar Sarıbay, Anthony Giddens'tan referans aldığı "diyalojik demokrasi" yi bu sorunun çözümü için anahtar kavram olarak seçmiştir. Buna göre kamusal alanda yer alan farklı gruplar diyalog vasıtasıyla müzakere ve toleransı öğrenecekler, bunun sonucunda da toplumsal dönüşüm (reflexivity) ve oйдаşmayı (consensus) ortaya çıkaracaklardır.³⁰³ Bu hedefin Türkiye'de gerçekleştirilebilmesi için farklılıkların kabul ve saygı gördüğü, tartışmanın çatışmak

³⁰¹ Çaha, "İdeolojik Kamusal Alanın Krizi", **Açık Toplum Yazıları**, s. 89-106.

³⁰² Hakan M. Yavuz, "Türkiye'de Çoğulculuk ve Kamusal Alanın Kullanımı", **Sivil Toplum Dergisi**, sayı: 5, 2004, s. 80-81.

³⁰³ Sarıbay, **Kamusal Alan, Diyalojik Demokrasi, Sivil İtiraz**, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000, s. 11-12.

anlamına gelmediğinin bilincine varıldığı ve herkesin yaşam tarzının yasalardan çok toplumsal hoşgörü sayesinde korunduğu bir siyasal kültüre ihtiyaç duyulduğu açıktır.

Türkiye’de 80’lerin ikinci yarısından itibaren iletişim sektöründe yaşanan gelişmeler sanal bir kamusal alan yaratmış ve kamuoyu oluşturmaya yönelik tartışmalar kitle iletişim araçları vasıtasıyla yapılmaya başlanmıştır. Telefon, radyo, televizyon, bilgisayar gibi araçlar çoğu ailenin evine girmesinin yanı sıra özel TV kanallarının açılmasıyla toplumun Türkiye ve dünyada yaşanan olaylar hakkındaki farkındalık düzeyi artmıştır.³⁰⁴ Yine bu dönemde ortaya çıkan Siyaset Meydanı, Objektif, Toplumun Nabzı gibi tartışma programlarıyla devletin icraatları sorgulanır hale gelmiş, siyaset ve bürokrat kesim içerisinde kanunlara aykırı hareket eden kişiler afişe edilmiştir.³⁰⁵ Görsel medyada olduğu kadar yazılı basında da görülen çoğulculuşma devlet güdümünden uzak habercilik anlayışını pekiştirmiştir. Ancak medya organlarının devletten bağımsız olması her zaman sivil toplum ve demokrasiyi geliştiren habercilik anlayışına uygun hareket ettikleri anlamına gelmemektedir.³⁰⁶ Zamanla liberal düzen içerisinde holdingleşmeye varan bir gelişme gösteren basın-yayın sektörünün yayın ilkelerini belirlerken piyasanın gereklerine uygun hareket etmeye öncelik vermeye başlamaları, haberlerin objektif bir şekilde sergilenmesinin önünü tıkamıştır. Kimi zaman ekonomik kaygılar kimi zaman da ideolojik öncelikler neticesinde Türk basını hükümet yanlısı olan ve olmayan şeklinde iki karşıt cephe oluşturmuştur.

3.3. TÜRK AYDINLARININ SİVİL TOPLUM TARTIŞMALARI

Türkiye’de 80 darbesinin otoriter karakterinin ortaya çıkardığı toplumsal başkaldırı ve 83 seçimleri sonrasında benimsenen liberal politikaların yarattığı özgürlük alanı aydınlar arasında devlet-toplum ilişkilerinin nasıl bir düzlemde ele alınması gerektiği üzerinde önemli tartışmaların başlamasına neden olmuştur. Bu tartışmaların

³⁰⁴ Binnaz Toprak, “Civil Society in Turkey”, **Civil Society in the Middle East**, Augustus Richard Norton (Ed.), cilt: 2, Leiden: E. J. Brill, 1995, s. 102.

³⁰⁵ Çaha, **a.g.m.**, s. 42.

³⁰⁶ 1994 seçimlerinde Refah Partisi’nin önemli bir oy oranına ulaşması sonrasında bazı gazetelerin köşe yazarlarının reaksiyoner ve kışkırtıcı tutumları buna örnek olarak gösterilebilir. Metin Heper ve Tanel Demirel, “The Press and the Consolidation of Democracy in Turkey”, **Turkey: Identity, Democracy and Politics**, Sylvia Kedourie (Ed.), London: Frank Cass, 1996, s. 117-119.

büyük bir kısmının Doğulu toplumların toplum üzerinde baskı kuran bir devlet geleneğine sahip oldukları varsayımından hareket ettiğini söylemek mümkündür.³⁰⁷ Buna göre Türkiye’de her on yılda bir görülen askeri müdahalelerin temel nedeni ülkenin doğulu karakterine uygun olarak devletin toplumun her alanına müdahil olması ve devletten ayrı özerk bir alanın yani “sivil toplum”un olmamasıdır. Türk aydınları arasında bu görüşü savunan en önemli isim İdris Küçükömer’dir. Ona göre Türkiye’de sivil toplumun ortaya çıkmamasının en önemli sebebi Doğulu toplumlarda felsefe geleneğinin bulunmayışıdır.³⁰⁸ Sivil toplumun yokluk nedenlerini araştıran aydınların tam karşısında sivil toplumun Türk-İslam geleneği içerisinde adı konulmamış bir şekilde mevcut olduğunu düşünen aydınlar bulunmaktadır. İsmail Doğan, Tanzimat’tan bu yana Türk aydınlarında Batı fikir dünyasıyla kendi geleneklerini örtüştürmeye çalışan bir “ondan bizde de var” yaklaşımının mevcut olduğunu söylemektedir. Ona göre 90’lı yıllarda Ali Bulaç tarafından öne sürülen Medine Vesikası’nın sivil toplumun öngördüğü çoğulcu toplumsal modele tekabül ettiği tezi tam da bu tutumun bir göstergesidir.³⁰⁹ Görüldüğü üzere bu dönemde Türk entelektüelleri sivil toplum konusunu Batı’daki felsefi ve toplumsal gelişmelere yakınlık ya da uzaklık kurabilme ölçüsünde ele almışlardır.

Sivil toplum kavramı 80 darbesi sonrası aydınlarda öylesine bir ilgi ve heyecan yaratmıştır ki sivil olmak askeri olmanın karşısına yerleştirilmiştir.³¹⁰ Kuşkusuz böyle bir tanımlama sivil toplumun Batı toplumlarındaki felsefi zenginliğinin ve tarihsel tecrübesinin gözden kaçırılmasına neden olacaktır. Kavramın bu şekilde anlaşılmasında askeri müdahaleden sonra iktidara gelen ANAP’ın kendisini sivillığın ve buna bağlı olarak demokrasinin simgesi olarak sunmasının payı büyüktür.³¹¹ Aynı şekilde liberallikte sivil toplumun gerçekleşmesinin yegane şartı olarak gösterilmiştir. Sivil toplumun liberal ekonomik düzenle özdeşleştirilmesi sivil topluma Marksist gelenek içinden gelen eleştirilerin temelinde yer almaktadır. Bu haliyle sivil toplum kavramı günümüz neoliberal iktisadi düzenini meşrulaştıran bir araca dönüşmüştür. Buna ek

³⁰⁷ Sarıbay, “Türk Siyasal Kültürünün Yeni Bir Sembolü: Sivil Toplum”, **Birikim**, sayı: 38/39, 1992, s. 112.

³⁰⁸ İdris Küçükömer, **Sivil Toplum Yazıları**, İstanbul: Bağlam Yayınları, 1994, s. 121-130.

³⁰⁹ Doğan, **Sivil Toplum: Ondan Bizde de Var**, İstanbul: Sistem Yayınları, 2000, s. 36-40.

³¹⁰ Mardin, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset**, s. 9.

³¹¹ Nuray Mert, , **Merkez Sağın Kısa Tarihi**, İstanbul: Selis Kitaplar, 2007, s. 59-60.

olarak, demokratikleşmenin ölçütü vatandaşların siyasal sisteme katılım oranlarına bağlı olarak ele alındığında daha çok eğitilmiş orta sınıf tarafından yürütülen sivil toplum örgütlerinin alt sınıfın taleplerinin dile getirilmesinde yetersiz ya da duyarsız kaldıkları görülmektedir.³¹² Bu yüzden sivil toplum ve demokratikleşme mutlak anlamda bir neden-sonuç ilişkisi içerisinde düşünülmemelidir. Aynı sonuca farklı bir açıdan ulaşan Sarıbay ise Türk demokrasinin sorununu sadece katılım problemine indirgemenin sivil alan içerisindeki her türlü oluşumu demokratik sayma yanlısına düşüreceğini ve farklı toplulukların birbirleri üzerinde iktidar kurma olasılığının gözden kaçırılacağını vurgular.³¹³ Nitekim Nuray Mert de liberal söylemin devleti olumsuzlayan tavrının sonucu olarak devletin baskı mekanizması, sivil toplumun ise özgürlüklerin alanı olarak tanımlanmaya başladığını söyler. Ona göre bu tür bir yaklaşım liberal sistemde özerkliği kazanmış ekonomik alanın baskıcı niteliğinin gözden kaçırılması anlamına gelir. “Sivil toplumu siyasal alanın dışındaki alanın tümü olarak olumlamak, pazar ekonomisinin işleyişinin toplumun doğal işleyişi olduğunu varsayan klasik liberal ekonomi tezinin tekrarından başka bir şey değildir.”³¹⁴ Bu görüş dikkate alındığında Türkiye’deki önemli işadamları ve sanayiciler tarafından kurulan birliklerin sivil topluma gösterdikleri önemin nedenini anlamak mümkündür.

Yasin Aktay son yıllarda Türkiye’de sivil toplum kavramına yönetilen entelektüel ilginin sebebinin devlet toplum ilişkisinin toplumu ön plana çıkaracak şekilde yeniden düşünülmesi ve özgürlüklerin genişletilmesi talepleriyle ilişkilendirir.³¹⁵ Türkiye’deki sivil toplum literatürünün önemli bir bölümünün demokratikleşme perspektifinden ele alınmış olması bunun en açık göstergesidir. Aynı şekilde sivil toplum kavramının toplumun her kesimi tarafından kısa sürede benimsenmesi ve bir nevi kurtarıcı olarak görülmesi kavramın böylesi bir işlevselliğe açık olmasından kaynaklanmaktadır. Bu gerçeklikten hareket eden Aktay’a göre günümüzde sivil toplumla ilgili yapılan tartışmalar kavramın Türkiye’nin kültürel yapısına uygunluğunu ya da uyumsuzluğunu belirlemeye çabalamak yerine demokrasi taleplerine cevap verip

³¹² S. Ulaş Bayraktar, “Hangi Sivil Toplum, Nasıl Bir Demokrasi? 1990’ların Türkiye’sinde Sivil Toplum(lar)”, **Sivil Toplum Dergisi**, yıl: 3, sayı: 9, 2005, s. 15.

³¹³ Sarıbay, **a.g.m.**, s. 114.

³¹⁴ Mert, “Sivil Toplum Tartışmaları”, **Toplumbilim**, sayı: 8, 1998, s. 38.

³¹⁵ Yasin Aktay, “Sivil Toplum ve Sıkıntıları: Oryantalizm, Şiddet, Vesaire...” **Sivil Toplum: Farklı Bakışlar**, s. 21.

verememek üzerinde yoğunlaşmalıdır.³¹⁶ Ömer Çaha da Türkiye'deki "ceberut" devlet geleneğinin çözülmesine duyulan özlemin sivil toplum kavramını mutluluk ve özgürlük getirecek "yeni bir toplumsal tahayyül" aracına dönüştürdüğünü düşünür ve bunun özellikle İslamcı ve sosyalistler tarafından arzu edildiğini söyler. Hâlbuki sivil toplum kavramı var olanı anlama ve anlamlandırmaya yönelik bir sosyolojik araç olarak değer kazanmıştır.³¹⁷ Gerçekten de kavrama aşırı değer yükleyen yaklaşımlar onun analitik değerini düşürmekte, giderek popülerleşerek akademik içeriğinden ayrılmasına neden olmakta ve ideolojik istemlerin bir parçası haline getirmektedir. Bu noktada Mümtazer Türköne'nin tesbitini zikretmek yerindedir. 80 sonrası demokratikleşme arayışlarının iyi niyetli bir çabası olarak ortaya çıkan sivil toplum tartışmaları kısa süre içerisinde sivil toplumun idealleştirildiği, ütopyaya dönüştürüldüğü bir hal almıştır. Türkiye'nin içinde bulunduğu durumdan hoşnut olmayanlar en kestirmeden "Bu millet adam olmaz, çünkü bizde sivil toplum geleneği yok." sonucuna varmışlardır.³¹⁸ Kuşkusuz içinde yoğun miktarda oryantalizm esintileri bulunan bu tespit modernleşme tarihi boyunca kimi zaman bilinçli kimi zaman da farkına varılmadan düşülen bir algı karmaşasıdır. Batılı entelektüel geleneğin bile kendi oryantalist tavrını ciddi şekilde eleştirdiği bir devirde böylesi değerlendirmelerin akademik değeri daha çok sorgulanır hale gelmiştir.

3.4. YÜKSELEN SİVİL TOPLUM HAREKETLERİ

Entelektüel tartışmalar bir yana 80 sonrası Türkiye'de sivil toplum somut içeriğini sivil toplum kuruluşlarıyla kazanmıştır. En kapsayıcı şekilde "toplum yararına çalışan ve bu yönde kamuoyu oluşturan, kâr amacı gütmeyen, sorunların çözümüne katkı sağlayarak çoğulculuk ve katılımcılık kültürünü geliştiren, demokratik işleyişe sahip, bürokratik donanımdan yoksun ve gönüllü olarak bir araya gelen bireylerden oluşan örgütlenmeler"³¹⁹ şeklinde tanımlanan STK'ları bireysel, toplumsal ve siyasal hak taleplerinin dillendirilmesine öncülük eden ara kurumlar olarak dikkat çekmektedir. Uluslararası arenada 1992 yılında Rio de Janeiro'da yapılan Birleşmiş Milletler Çevre

³¹⁶ A.g.m, s. 26-27.

³¹⁷ Çaha, a.g.m, s. 33.

³¹⁸ Türköne, "Sivil Toplumun Tanrısı Öldü Mü?", *Yeni Türkiye*, s. 22.

³¹⁹ Mehmet Aslan, Gazanfer Kaya, "1980 Sonrası Türkiye'de Siyasal Katılımda Sivil Toplum Kuruluşları", *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, cilt: 5, sayı: 1, s. 1, 2004, s. 216.

ve Kalkınma Konferansı, 1994'te Kahire'de düzenlenen BM Nüfus ve Kalkınma Konferansı, 1995'te Pekin'de gerçekleştirilen BM 4. Kadın Konferansı gönüllü örgütlerin katılımcı demokrasideki öneminin artmasına neden olurken STK'larının Türkiye'de bilinirlik düzeyinin yükselmesi ise 1996'ta İstanbul'da toplanan BM'nin düzenlediği Habitat zirvesi sayesinde.³²⁰ Habitat Konferansına hazırlık amacıyla 1996'da kurulan STK Bilgi Merkezi'nin Birleşmiş Milletler Kalkınma Programı ve Tarih Vakfı'nın işbirliğiyle 1793 gönüllü kuruluşa ait temel bilgileri topladığı "Sivil Toplum Kuruluşları Rehberi" adlı kitap Türkiye'de STK'ları üzerine yapılmış en kapsamlı çalışmadır.³²¹ Türkiye'de "Şubat 1996 itibariyle toplam 61.587 dernek STK Bilgi Merkezi veri tabanında yer almıştır. TBMM'ne verilen bir soru önergesine İçişleri Bakanı tarafından verilen yanıtta, Haziran 1997 itibariyle Türkiye'de toplam 69.385 derneğin faal olduğu belirtilmiştir."³²² Bu rakamın Türkiye'deki dağılımı sanayileşme oranı yüksek bölgelerden düşük bölgelere doğru azalma göstermektedir. Bu gerçeklikten hareketle modernleşme düzeyi arttıkça örgütsel yapılanmalarda da artış olduğunu söylemek mümkündür.

Kuruluş tiplerine göre dernek, vakıf, sendika, kooperatif, meslek odaları, esnaf ve sanatkâr odaları gibi çeşitleri bulunan sivil toplum kuruluşları devlete bağımlı olanlar ve yurttaş inisiyatifiyle kurulanlar olarak iki ayrı düzlemde incelenebilir. Kuşkusuz bütün gönüllü kuruluşlar yasalara uygun oluşumlar olmak zorundadırlar ancak bazı kuruluşların devletin kanunlarıyla düzenlenmiş olup buralara üye olmak zorunlu kılınmıştır.³²³ Kamu kuruluşları hükmündeki bu STK'larına mesleki kuruluşlar örnek olarak gösterilebilir. "Odalar (sanayi ve ticaret odaları), birlikler (TOBB, Tabipler Birliği, Barolar Birliği vs.), esnaf konfederasyonu (TESK) ve medya bu kategoride yer alır."³²⁴ Meslek odalarının devlete doğrudan bağımlı olması ve gönüllülük ilişkisine göre işlememesi onların sivil toplum kuruluşu olarak tanımlanmasının sorgulanmasına neden olmuştur. Yine de büyük kitleleri harekete geçirebilecek kapasitede

³²⁰ Bora Tanıl, Selda Çağlar, "Modernleşme ve Batılılaşmanın Bir Taşıyıcısı Olarak Sivil Toplum Kuruluşları", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**, Uygur Karabaşoğlu (Ed.), cilt: 3, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002, s. 339.

³²¹ Aydın Gönül, Hasan Acılar, **Önde Gelen STK'lar**, İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998, s. 17.

³²² **A.g.m.**, s. 21.

³²³ **A.g.m.**, s. 3.

³²⁴ Çaha, "Sivil Toplum Sivil Topluma Karşı", **Açık Toplum Yazıları**, s. 183.

örgütlenmeler olmaları ve devletten beklentilerini örgütsel bir mekanizma aracılığıyla aktarmaları bakımından bu kuruluşları da sivil toplum kategorisi içerisinde değerlendirmek mümkün gözükmemektedir.

Cumhuriyet tarihi boyunca mevcut olan hak arama mücadelesinin en tecrübeli kuruluşları hiç şüphesiz sendikal örgütlenmelerdir. 1982 Anayasası'nın grev haklarını ellerinden alması ve siyaset yapma yasağı getirilmesi sonucu güç kaybeden sendikalar üzerindeki kısıtlamalar 1988 ve 1995'te Sendikalar Kanunu'nda yapılan yeni düzenlemelerle ortadan kaldırılmıştır.³²⁵ Günümüzde faaliyet gösteren sendikalar arasında en etkili olanlar Türk-İş, DİSK ve Hak-İş'tir. Ömer Çaha'ya göre Türkiye'deki sendikalar genellikle kamu sektöründe çalışanlara hitap ettiği ve bazılarının da ideolojik kaygılarla hareket etmesinden dolayı Avrupa'daki sendikal hareketlere kıyasla devlet üzerinde oldukça düşük bir etkiye sahiptir.³²⁶ Zaman zaman sendikal örgütlerin esas görevleri olan işçilerin sosyal güvencelerini iyileştirme üzerine faaliyetlerde bulunmak yerine Türkiye'deki ideolojik tartışmalara doğrudan katıldığı görülmektedir. 1997 yılında Türk-İş (Türkiye İşçi Sendikaları Konfederasyonu), DİSK (Devrimci İşçi Sendikaları Örgütü), TİSK (Türkiye İşveren Sendikaları Örgütü), TOBB (Türkiye Odalar ve Borsalar Birliği) ve TESK (Türkiye Esnaf Sanatkarları Konfederasyonu) tarafından oluşturulan Beşli Sivil İnisiyatif 28 Şubat sürecinde görevlerinin sadece işçi, memur, esnaf ve sanatkarların haklarını korumak olmadığını Türkiye Cumhuriyeti'nin birlik ve bütünlüğüne, laik sosyal hukuk devletine, Atatürk ilke ve devrimlerine yönelik her türlü tehlikenin karşısında olduklarını söyleyerek ordunun Refah Yol hükümetini istifa etmeye zorlayan kararlarını sonuna kadar desteklediklerini açıklamışlardır.³²⁷ Türkiye'nin en önemli sendikalarının “sivil inisiyatif”lerini sivil iradeyi yok edecek şekilde kullanmaları oldukça manidardır. Sadece bu örnek bile bir yerde sivil toplum kuruluşlarının olmasının o yerin demokrasi değerlerini benimsemesi için tek geçerli kriter olmadığını göstermek için yeterlidir. 80 sonrası süreçte önemli siyasal ve toplumsal dönüşümler yaşanmasına rağmen yaşayan Türkiye'de hala “rejim elden gidiyor” korkusunun kitlelerin anti-demokratik uygulamalarına meşruiyet

³²⁵ Gönel, **a.g.e.**, s. 6-7.

³²⁶ Çaha, **a.g.m.**, s. 185.

³²⁷ Tosun, **a.g.e.**, s. 340.

kazandırabilmesi siyasal kültürün demokrasi imtihanından ikmale kaldığının bir göstergesidir.

12 Eylül darbesi sonrasında Türkiye’de yükselen sivil toplum hareketlerinin en etkili olanlarından biri hiç kuşkusuz hak ve özgürlükler temelli STK’lardır. Ancak bu kuruluşlardan önce insan hakları ve demokratikleşme meselesinin ülke gündemine gelmesini sağlayan olay Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne katılma talebinde bulunmasıdır. AB süreci Türk siyasal sisteminde önemli değişiklikler meydana getirmiş, hak ihlalleri iç politikaya ait bir mesele olmaktan çok uluslararası kamuoyunda eleştirilmeye ve tepki görmeye başlamıştır. AB ile kurulan ilişkilerin ilk önemli etkisi 1987 yılında Türkiye’nin hukuksal imkânlarını kullanmalarına rağmen adil olarak yargılandığını düşünmeyen insanlara Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’ne başvuru hakkının tanınması, ikincisi ise 1990 yılında bu uluslararası mahkemenin kararlarının Türkiye için bağlayıcı olduğunun kabul edilmesidir.³²⁸ Bu süreçten sonra birçok Türk vatandaşının AİHM’e başvurduğu görülmüş, Türkiye bu davalar sonrasında ödemek zorunda kaldığı tazminatlarla maddi kayıplar yaşadığı kadar, uluslararası arenada itibarı sarsılmıştır. Avrupa’nın Türkiye’deki insan hakları sorununa bu denli önem vermesi bazı kesimlerce Batı’nın ülkeyi bölme, ayrılıkçı ve rejimi tehdit eden hareketlere destek verme amacının bir parçası olduğu şeklinde yorumlanmış ve bu düşünce temelinde AB üyeliğine şiddetle karşı çıkmıştır.³²⁹ Devletlerin dış politik stratejilerinin evrensel insan hakları söylemini her zaman kabul görmemesi hak temelli sivil toplum kuruluşlarının önemini daha çok arttırmaktadır. Türkiye’de insan hakları temelli kurulan STK’larından İHD (İnsan Hakları Derneği) ve Mazlum Der (İnsan Hakları ve Mazlumlar İçin Dayanışma Derneği) yaptıkları faaliyetlerle devlete siyasi sorumluluğunu hatırlatan en etkili örgütlerdir. Her iki dernek de ülkede yaşanan hak ihlallerine yönelik komisyonlar kurarak kapsamlı raporlar hazırlamakta, bunları kamuoyuna sunarak insanların hakları konusunda bilinçlenmelerini sağlamakta ve yasaların evrensel insan hakları kriterlerine uygun olarak düzenlenmesi için faaliyetler yürütmektedirler. Her ne kadar bu derneklerin tüzüklerinde din, dil, ırk, renk, cinsiyet

³²⁸ Ramazan Yelken, “Türkiye’deki Devlet Eksenli İnsan Hakları Söyleminden Sivil Toplum Eksenli İnsan Hakları Söylemlerine Geçiş (İHD ve Mazlum Der Örneği)”, **İnsan Hakları Araştırmaları**, sayı: 8, yıl: 5, 2007, s. 17.

³²⁹ **A.g.m.**, s. 20-21.

farkı gözetmeksizin bütün insan hakları ihlallerine karşı mücadele vereceklerini söyleyen evrensel bir söylem var olsa bile sol ve muhafazakâr olarak iki farklı ideolojinin birer ürünü oldukları inkâr edilemez bir gerçektir. İHD ilgisini daha çok mahkûmların hakları ve Kürt sorununa yoğunlaştırırken, Mazlum-Der'in ise özellikle din özgürlüklerinin geliştirilmesine yönelik faaliyetleri dikkat çekmektedir. Bu derneklerin hitap ettikleri toplumsal tabana bakıldığında ise İHD'nin laisist/Alevi bir kitlenin, Mazlum-Der'in ise İslami/Sünni bir kitlenin problemleriyle ilgilendikleri görülür.³³⁰ Sivil toplum hareketlerinin kendi hedef kitlelerini belirlemeleri ve faaliyetlerini belirli çerçevelerle sınırlı tutmaları makul karşılanabilir. Burada sivil toplumun ruhuna aykırı olabilecek tutum ise sivil toplum kuruluşlarının anti demokratik uygulamalara karşısında kendi ideolojik kaygılarını ön plana almalarıdır.

80 sonrası Türkiye'de liberalleşme sürecinin başlamasıyla birlikte güçlerini arttırmaya başlayan Türk burjuvazisinin kurduğu işveren örgütleri devlet karşısında baskı grubu niteliği kazanabilmiş en önemli sivil toplum kuruluşlarıdır. Özal'lı yıllarda sanayileşmeye ve ekonomik kalkınmaya gösterilen büyük önem sadece büyükşehirlerde değil Anadolu'nun her yerinde hatırı sayılır sermayeye sahip olan iş adamlarının ortaya çıkmasına yol açmıştır. Sahip oldukları ekonomik gücü liberal politikalar sayesinde elde eden bu kişiler yine liberal değerlerden beslenen sivil toplum kuruluşlarına kayıtsız kalmamışlar ve kendi görüş ve çıkarları çerçevesinde çok sayıda STK'nun oluşumuna imza atmışlardır. 80'li yıllara kadar Türkiye'de işveren kuruluşu olarak sadece TÜSİAD (Türkiye Sanayici ve İşadamları Derneği) ve TİSK (Türkiye İşveren Konfederasyonu) bulunurken 80 sonrasında MÜSİAD (Müstakil İşadamları Derneği), AGİAD (Anadolu Genç İşadamları Derneği), GESİAD (Genç Sanayici ve İşadamları Derneği), ASKON (Anadolu Aslanları İşadamları Derneği) gibi kuruluşların faaliyete geçtiği görülmektedir.³³¹ İş dünyasındaki yeni sivil toplum oluşumların aktörlerinin Türkiye'deki yapısal dönüşüm ile bağlantılı olarak Anadolu merkezli muhafazakar müteşebbis topluluklar olduğu görülür. "Anadolu Kaplanları" olarak da isimlendirilen bu grupların son dönemde yükselen bir grafiğe sahip olduklarını söylemek mümkünse

³³⁰ Gottfried Plagemann, "Türkiye'de İnsan Hakları Örgütleri: Farklı Kültürel Çevreler, Farklı Örgütler", **Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik**, Stefanos Yerasimos ve öte (Ed.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2001, s. 389-390.

³³¹ Çaha, "İdeolojik Kamusal Alanın Krizi", s. 100.

de Türkiye'deki en etkili sermaye tabanlı sivil toplum kuruluşu TÜSİAD'dir. 1971 yılında Türkiye'nin önde gelen 12 iş adamı tarafından kurulan TÜSİAD, ilk yıllarında sadece ekonomik alanla ilgili meselelerle ilgilenmiş ve bu konuyla ilgili raporlar yayınlamıştır. Ancak 1979 yılına gelindiğinde dönemin başbakanı Ecevit'e hitaben hazırlanmış olduğu yazılarda hükümetin kötü gidişatın önünü kesmek için derhal ithal ikameci politikalara yönelmesi gerektiğini söyleyerek ilk kez siyasal meseleler hakkında görüş bildirmiştir.³³² Bundan sonraki dönemde TÜSİAD'nin ilgi alanını sadece ekonomiyle sınırlı bırakmadığı ve siyasal ve sosyal konular hakkında da çalışmalar yaptığı görülmektedir. Özellikle 90'lı yıllarda Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne üye olma çabasına tam destek veren TÜSİAD amacını Türkiye'nin Batı'ya entegre olmasını sağlayacak ekonomik ve siyasal liberalleşmenin gerçekleşmesine yönelik çalışmalar yapmak olarak belirlemiştir.³³³ Bu hedef doğrultusunda 1997 yılında Prof. Dr. Bülent Tanör'e hazırlatılan "Türkiye'de Demokratikleşme Perspektifleri" başlıklı rapor yayınlandığı döneme göre oldukça özgürlükçü bir söyleme sahiptir. Raporda yer alan "MGK'da yeni bir yapılanmaya gidilmesi, düşünce özgürlüğü ile insan haklarının güvence altına alınması, Siyasi Partiler Kanunu'nda değişikliğe gidilerek parti içi demokrasinin sağlanması, resmi dilin Türkçe olarak kalması fakat herkese anadilini öğrenme ve bu dilde eğitim yapma hakkı tanınması, Genelkurmay Başkanı'nın doğrudan Başbakan'a değil Milli Savunma Bakanı'na bağlanması, yerel yönetimlere ağırlık verilmesi ve 8 yıllık zorunlu eğitimin yaygınlaştırılması"³³⁴ gibi öneriler bugün bile birçoğunun gerçekleştirilemediği hesaba katıldığında ülkede demokratikleşmenin sağlanması için radikal isteklerde bulunmaktadır. Ne var ki kimi düşünürlere göre TÜSİAD'nin bu raporu ve demokratikleşmeye yönelik vurgusu ekonomik çıkarlarını arttırmak için büründükleri bir yalancı demokrat imajından öteye bir anlam ifade etmemektedir. Rifat N. Bali'ye göre küreselleşen dünyada sınırların ötesine taşınan pazarlara devlet engelini aradan kaldırarak rahatça ulaşabilmek, kuruluşun önde gelen iş adamlarını ülkenin saygın kanaat önderleri haline getirebilmek, giriştiği faaliyetlerin özellikle basın tarafından izlenip takdir edilmesini sağlayabilmek ve sivil toplum

³³² Berrin Koyuncu, "Küreselleşme ve Türk İşadamları Derneği: TÜSİAD, **Uluslararası İlişkiler**, cilt: 3, sayı: 9, 2006, s. 128-130.

³³³ **A.g.m.**, s. 131-132.

³³⁴ Hamit Emrah Beriş, "Bağımlılıktan Çatışmaya: Küreselleşme Sürecinde Türkiye'de Devlet Sermaye İlişkisi, **Liberal Düşünce**, sayı: 36, yıl: 9, 2004, s. 189.

faaliyetlerinin kentli seçkinlerin ilgilenmesi gereken bir alan olduğunu gösterebilmek TÜSİAD'nin sivil toplum söylemi altında elde etmek istediği örtük amaçlardır.³³⁵ Kuşkusuz Bali'nin düşüncelerinde gerçeklik payı olup olmadığını anlayabilmek için TÜSİAD'ın anti-demokratik uygulamalar karşısında takındığı tavra bakmak gerekir. 12 Eylül darbesine destek çıkması ve 28 Şubat sürecinde ordunun yanında yer alması gibi örnekler hatırlandığı zaman TÜSİAD'nin söylemleri ve eylemleri arasında ciddi çelişkilerin olduğu görülmektedir. Bütün sivil toplum kuruluşlarının demokrasiyi pekiştirici davranışlar sergilemesi bekleniyorsa da bu konuda sermaye gruplarının örgütlerinin tutumları çok daha önemlidir. Liberal ekonominin serbest pazarlarında bir ülkenin bütçesini aşabilecek büyüklükte sermayeleri yöneten şirketler olduğu düşünüldüğü zaman işadamlarının kurduğu sivil toplum kuruluşlarında görülebilecek herhangi bir anti-demokratik eğilim devlet politikası haline gelebilecek kadar tehlikeli sonuçlar üretebilir. Bu da STK'larının işlevsel özelliklerinin her zaman iyi niyetli amaçlara uygun kullanılmadığının bir göstergesidir.

80 sonrası dönemde özellikle İslami kesim arasında kadın hakları üzerine kurulan sivil toplum kuruluşlarının en önemli meselelerinden biri hiç kuşkusuz başörtüsü yasağı olmuştur. Bu dönemde kurulan Ak-Der (Ayrımcılığa Karşı Kadın Hakları Derneği) ve Özgür-Der (Özgür Düşünce ve Eğitim Hakları Derneği) başörtüsü ve eşit şartlarda eğitim hakkı isteyen Müslüman genç kızların temsilcisi olmuşlardır. Başörtüsü yasağı bir hak ihlali olması bakımından negatif bir anlama sahip ise de muhafazakar kadınların sivil toplumda aktif bir şekilde yer almaları ve taleplerini demokrasi ve insan hakları söylemi üzerine inşa eden örgütlenme faaliyetlerinde bulunmaları Müslüman kadınların kamusal alanda kendilerini ifade etme imkanı bulmaları bakımından olumlu bir sonuç da üretmiştir.³³⁶ Bu süreçte kadınlar sadece başörtüsü meselesine odaklanmamışlar, kadınların yaşadığı bütün problemlerin üzerine önemle eğilmişler diğer taraftan da kendi kimlikleri üzerinde düşünerek modern dünyada ile olan ilişkilerini anlamlandırmaya başlamışlardır. Artık onlar için başörtüsü Kemalist kadınların kendilerine yakıştırdıkları gibi gericiliğin ve ataerkilliğin simgesi

³³⁵ Bali, Rıfat, N., "Sivil Toplum Hareketinin İki Zaafı: İşadamları ve Elitizm", **Birikim**, sayı: 130, 2000, 35-40.

³³⁶ Barbara Pusch, Kamusalıya Doğru: Türkiye'de İslamcı ve Sünni Muhafazakar Kadın Sivil Toplum Kuruluşlarının Yükselişi, **Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik**, s. 483,484.

değil kendini ifade tarzının, Müslüman kadın olmanın en önemli yansıtıcısı konumundadır.

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM

1980 SONRASI SÜREÇTE TÜRKİYE'DE

SİVİL TOPLUM-DİN İLİŞKİSİ

4.1. TÜRKİYE'DE İSLAM VE SİVİL TOPLUM

4.1.1. Türkiye'de 1980 Sonrası İslam'a Genel Bakış

Türkiye'de 1980 sonrası yükselen hiçbir ses İslami hareket³³⁷ kadar ses getirmemiş, siyasi, kültürel ve entelektüel ilginin merkezine oturmamıştır. Bunu İslam'ın bir din olarak insan hayatının bütün alanlarına nüfuz edebilecek bütünlükte bir düşünsel sistem olmasıyla açıklamak mümkündür. Türkiye Cumhuriyeti'nin kurucu kadrolarının Batı tipi uygarlaştırma hareketini başlatmalarıyla kamusal alandan tamamen dışlanan İslam, 47'de çok partili hayata geçilmesiyle birlikte siyasilerin ılımlı politikaları sayesinde (İlahiyat Fakültesi'nin ve İmam Hatip Okulları'nın kurulması, ezanın Arapça yeniden okunması vb.) nispeten görünürlük kazanmaya başlamıştır. 70'lerde Milli Selamet Parti'sinin kuruluşu ve başarılı sayılabilecek bir oy oranına sahip olması siyasal İslam'ın yükselişe geçmesi olarak yorumlanmış ve 80 darbesi ile "rejimin bekası" koruma altına alınmıştır. 1980 sonrası süreç ise İslam'ın siyasal, toplumsal ve ekonomik aktörlerinin sahneye çıktığı bir dönem olarak dikkat çekici bir hareketliliğe sahiptir.

Cumhuriyet tarihi boyunca baskı altına alınan, sindirilen ve susturulan İslam paradoksal bir biçimde 80 darbesini gerçekleştiren askerlerin eylemlerini meşrulaştırma aracı olarak kullanılmıştır. 70'li yıllardan beri artan şiddet olaylarının yarattığı anarşi ortamının önüne geçebilmek ve milli birlik ve beraberliği yeniden tesis edebilmek için

³³⁷ 80 sonrası sürecin ele alındığı bu bölümde "İslami hareket" kavramı Ali Bulaç'ın öngördüğü İslamcılık ve İslami hareket kavramları arasındaki ayrım dikkate alınarak kullanılmıştır. Buna göre, 19. yy'da İslam dünyasında modernizmin yarattığı bunalım ortamında İslam düşüncesini yeni bir kimlik inşa ederek ihya etme projesi olarak doğan bununla beraber modern dünyanın bir ürünü olan İslamcılık 1950'lerden sonra tarihsel ve sosyal şartların değişmesiyle birlikte yerini devlet odağından uzak, çevre denilen toplumsal kenarın dolayısıyla kitlelerin öncülüğünü yaptığı, İslam'ın tarihsel mirasıyla ilgisi kesilmiş, büyük oranda modern hayata ve söylemlere ayak uydurabilmiş "İslami hareket" e bırakmıştır. Ali Bulaç, "İslam'ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcılığın Üç Nesli", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, Yasin Aktay (Ed.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, s. 64-67.

Kenan Evren önderliğinde Atatürkçülük ideolojisinin zamanın ihtiyaçlarına uygun olarak yeniden ele alınması gündeme gelmiş ve Kemalizm dini ve milli unsurlar ön plana çıkarılarak yepyeni bir görünüme kavuşturulmuştur.³³⁸ Bu yeni kurgunun oluşturulmasında dönemin ünlü muhafazakâr milliyetçi aydınlarını bir araya getiren Aydınlar Ocağı'nın ürettiği Türk-İslam sentezi düşüncesinin merkezi bir rolü vardır. Türk-İslam sentezi, Türk olmakla Müslüman olmanın ayrılmaz bir bütün olduğu iddiasında bulunmakta ve bu ikisinin oluşturduğu milli kültürün önemine dikkat çekmektedir. Kuşkusuz bu girişimin devlet tarafından desteklenmesinde sol düşüncenin gücünün kırılması isteğinin önemli payı vardır. Bununla beraber darbe sonrası geliştirilen dini ve milli değerleri vurgulayan bu model solcu kesim dışında toplumun çoğunluğu tarafından müspet karşılanmıştır. Ancak İslam'ın resmi söylem içerisine dahil edilmesi görünen haliyle bir dini özgürlük havası yaratmışsa da gerçekte İslam'ın marjinal çıkışlar yapmasının önüne geçilmesi, devletin arzu ettiği bir forma büründürülmesi³³⁹, siyasal alandan uzak tutulması ve milli kültürü kuvvetlendirmek için kullanılması söz konusudur.³⁴⁰ Ancak yine de dini kamusal alandan tamamıyla dışlamayan bir siyasi irade-liberal ekonomi politikalarıyla da birleşince- 80 sonrası dönemde İslami hareketlerin yükselişe geçmesine dolaylı bir etkide bulunduğu söylenebilir.

80 sonrası dönemi Türkiye tarihi açısından bir kırılma noktası haline getiren şey hiç kuşkusuz Turgut Özal'ın siyasi anlayışı çerçevesinde uygulanan liberal sisteme geçiştir. Bu zihinsel ve yapısal dönüşüm sonucunda toplum içi hareketlilik artmış, farklı düşünce ve amaçlara sahip sosyal grupların ortaya çıktığı görülmüştür. Yeni düzenin sağladığı fırsat alanlarını³⁴¹ etkin bir şekilde kullanabilmeyi başaran İslami hareketin

³³⁸ Necdet Subaşı, **Ara Dönem Din Politikaları**, İstanbul: Küre Yayınları, 2005, s. 93-94.

³³⁹ 12 Eylül döneminde devletin kendi amaçlarına uygun bir İslam tanımı yaptığı İsmail Kara tarafından da dillendirilmiştir: "...Din dersi programları ve ders kitapları Atatürkçülük ve Türkiye'deki laiklik uygulamalarıyla İslamiyet'i uzlaştıran gerçekdışı ve gayri ilmi metinlerle doludur. Diyanet İşleri Başkanlığı 12 Eylül döneminde Atatürk ve Din Eğitimi başlıklı bir kitap neşretmek durumunda bırakılmış, 1995 yılında da Cumhurbaşkanı'nın talebi üzerine İlahiyat Fakültesi öğretim elemanlarına İslam Gerçeği risalesi yazdırabilmiştir..." İsmail Kara, "12 Eylül Sonrası Din", **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, Yasin Aktay (Ed.), cilt:12, İstanbul: İletişim Yayınları, 1996, s. 414.

³⁴⁰ Subaşı, **a.g.e.**, s. 100.

³⁴¹ Son dönemde sosyal bilimlerde yaygın olarak kullanılan fırsat alanları kavramını Hakan Yavuz şu şekilde tanımlamaktadır: "Fırsat alanları ile kastettiğim şey, ortak anlam ve birlikteliği destekleyecek yeni imkanlar sağlayan bir sosyal iletişim formudur. Bu tür alanlar, piyasanın yanı sıra, sivil ve siyasal

dikkat çekici aktörleri öncelikle ekonomi alanında varlık kazanmıştır. “Türkiye’nin 1980 sonrası ekonomik hayatında, bir bakış açısına göre “yeşil sermaye” veya “İslamcı sermaye”, diğer bir bakış açısına göre ise “Anadolu Kaplanları” adı verilen Anadolu sermayesi olarak nitelendirilebilecek yeni bir olgu ortaya çıkmıştır.”³⁴² Anadolu’nun çeşitli illerinde devlet desteği almadan gelişmeye çalışan küçük işletmeler küreselleşme sürecinin de etkisiyle dünya pazarlarına açılma imkânı bulunca sahip oldukları sermaye dikkat çekici bir oranda büyümüştür. Bu anlamda, Anadolu Kaplanları denilen iş adamları topluluğunun Türkiye’deki yapısal dönüşümün bir ürünü oldukları rahatlıkla söylenebilir. Değişen Türkiye’nin yeni aktörleri zaman içerisinde dönüştürücü gücün dinamosu haline gelmişlerdir. Ekonomide ağırlığını hissettiren bu grup dini-muhafazakar düşünce dünyalarına uygun olarak yeni taleplerde bulunmaya başlamış, bu da yeni tüketim kalıplarının, üretim biçimlerinin ve kurumsal yapıların doğmasına sebep olmuştur. 80 sonrası dönemde faizsiz kazanç sağlayan finans kurumlarının ortaya çıkışı bu değişimin anlaşılması bakımından iyi bir örnektir. Al Baraka, Faysal Finans, Kuveyt Türk gibi kurumlar dindar kesimin faiz endişesi bankalara yatırmadığı paralarını piyasaya çekmeyi başarmış, ayrıca müteşebbislere fon sağlayarak gelişmelerini sağlamıştır.³⁴³ Kısa bir süre Türk ekonomisinin içe kapanık zamanlarında iktisat alanının tek söz sahibi devletçi burjuvaziye rakip olan ve sosyo-politik yapının kendi çıkarları istikametinde seyretmesini isteyen Anadolu burjuvazisi MÜSİAD gibi işadamları topluluklarını vücuda getirmişlerdir. Dindar kesimin ekonomik gücünün artmasının etkileri toplumsal yapının bütün noktalarında kendisini bir dönüşüm furyası şeklinde göstermiştir.

İktisadi gelişmeye bağlı olarak kentleşme oranda ve kent nüfusunda önemli bir artış meydana gelmiştir. 70’lerden itibaren kırsal bölgelerden kentlere doğru büyük kitlesele göçlerin kent çeperlerinde oluşturduğu gecekondu bölgeleri önceden beri kent hayatıyla tam olarak bütünleşememenin yarattığı gerilimi hemşericilik dayanışması ve dini duyguların karışımından oluşan dernekleşme faaliyetleriyle gidermeye

forumlar, elektronik, basılı medya ile siber uzayı da içine alır.” Hakan Yavuz, **Modernleşen Müslümanlar**, çev. Ahmet Yıldız, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005, s. 41.

³⁴² Ömer Demir, “Anadolu Sermayesi ya da İslamcı Sermaye”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, s. 870.

³⁴³ **A.g.m.**, s. 873-874.

çalışıyorlardı. 80'lere gelindiğinde ise ekonomideki hızlı büyümeye bağlı olarak gelir dağılımında görülen dengesizlikler sadece gecekondu semtlerinde değil, kentin fakir kalmış bölgelerinde de dini eğilimli örgütlenmelerin kurulmasına neden olmuştur.³⁴⁴ Bir tarafta liberal ekonomiden yararlanarak yükselmiş zengin Müslüman işadamları diğer tarafta ise bu politikaların yarattığı yüksek enflasyonla mücadele etmek zorunda kalan sade Müslüman vatandaş ikilemi İslami kesim arasındaki homojen yapıyı bozmuştur. Bu zamana kadar hep beraber kenara sürüklenmiş dindar kesim artık ayrı ekonomik saflarda yer almaya başlamıştır. Hiç kuşkusuz bu ayrılık İslami gruplar içerisinde farklı siyasi eğilimlerin benimsenmesine yol açmıştır. Mevcut yapının getirilerinden memnun olan İslami cemaatler (Nakşibendilik ve Nurculuk gibi) ANAP'ın sağ muhafazakar söylemlerini desteklerken ekonomik dengesizliğin vurduğu kesimler ise sosyal adalet çağrısı yapan Refah Partisi'ne oy verme eğilimi göstermişlerdir.³⁴⁵ 90'lı yıllarda bu iki rakip siyasi söylem arasındaki mücadelede kazanan "refah" içerisinde yaşamayı isteyen seçmen kitlesinin desteklediği Refah Partisi olmuştur.

1994'teki yerel seçimler ülkedeki birçok büyükşehir belediyesinin başkanlıklarını ve 1995'te yapılan genel seçimlerde aldığı % 21.4 oy oranıyla birinci parti konumuna yükselen Refah Partisi'nin kazandığı başarısını birçok etkene bağlamak mümkündür. Kuşkusuz bu faktörlerin birbiriyle bağlantısız olduğunu düşünmek olaya bütüncül bir bakış açısıyla bakmaya engel olacaktır. Öncelikle Refah Partisi'nin adalet ve refah kavramları temelinde inşa ettiği sosyal adalet ve eşitlik söylemi mevcut ekonomik düzenden rahatsızlık duyan gelir seviyesi düşük halk kesimi tarafından benimsenmiştir. Partinin önderliğinde kurulan yerel dini örgütlenmeler ve vakıfların yoksul bölgelere yaptıkları yardım faaliyetleri bu söylemin somut yansımalarını göstererek seçmen kitlesinin desteğini garanti altına almıştır. Bu açıdan bakıldığında partiye gösterilen ilginin sınıfsal bir önem gösterdiğini söylemek mümkündür.³⁴⁶ Refah Partisi'nin sosyal adalet anlayışı "Adil Düzen" başlığı ile parti programına konulmuştur. Adil Düzen'in temel amacı mevcut kapitalist düzenin sömürüye dayalı yapısını bozacak

³⁴⁴ İlder Turan, "1972-1996 Döneminde İstanbul'da Derneksel Hayat", **Tanzimattan Günümüze İstanbul'da STK'lar**, s. 224.

³⁴⁵ Yavuz, **a.g.e.**, s. 126-127.

³⁴⁶ Haldun Gülalp, **Kimliklerin Siyaseti: Türkiye'de Siyasal İslam'ın Temelleri**, İstanbul: Metis Yayınları, 2003, s. 55.

bununla birlikte serbest piyasanın gelişmesine izin verecek demokratik ve çoğulcu bir toplum yapısının oluşturulmasıdır. Ancak söylemin ayırt edici noktası liberallik, çoğulculuk, demokrasi, serbest piyasa gibi kavramların İslami bir bağlamda yeniden yorumlanmış olmasıdır. Örneğin, çoğunluğun azınlık üzerinde etkin olduğu batılı demokrasi anlayışı Medine dönemi İslam'ında uygulanan her toplumsal grubun kendi özerkliğinde yaşayacakları çok hukuklu bir sisteme geçilmesi önerilmiştir.³⁴⁷ Bu yaklaşımda modern ulus-devlet yapısının eleştirinin merkezinde olduğu görülür. Ancak Refah partisinin iki temel sloganının “Ağır Sanayi” ve “Yüksek Ahlak” olduğu düşünüldüğünde modernleşme ve batılılaşma arasında bir ayrıma gittiği rahatlıkla anlaşılabilir. Buna göre ülkenin geri kalmışlığının sorumlusu kültürel değerlerden uzaklaşmaktır, bilim, teknik ve sanayi ise İslam'ın özünde mevcuttur.³⁴⁸ Refah Partisi'nin bu görüşü Osmanlı modernleşmesinin ilk zamanlarında sorulan “Batının nesini alalım?” sorusuna verilen bir cevap niteliğindedir. Nitekim, partinin vizyonunu belirlerken Osmanlı geçmişinden ilham aldığı görülür. Bunun en bariz göstergesi farklı kimliklerin varlığını kabul eden şemsiye sistem olarak da İslami milliyetçiliği savunmasıdır. Milli Görüş adı verilen ve din-millet kaynaşmasından oluşan bu düşünce yapısı partinin dış politika tercihlerine de yansımıştır. Buna göre dünya üzerindeki kötülüklerin kaynağı olarak görülen emperyalist ve Siyonist ülkelerle işbirliği yapmasına şiddetle karşı çıkmış, Türkiye'nin önderliğinde İslam dünyası arasında birlik ve beraberlik sağlanması hedeflenmiştir. Bunun gerçekleştirilmesi için öncelikli olarak yapılması gereken şey batılı ülkelerin kurdukları uluslar arası birliklerin İslami versiyonlarını oluşturmaktır.³⁴⁹ Refah Partisi'nin bu ve benzeri siyasi tercihleri kuşkusuz Kemalist kesim arasında büyük rahatsızlığa sebep olmuştur. Bu rahatsızlık ordu, medya ve bazı sivil toplum kuruluşlarının ortak çalışmalarıyla kamuoyuna “laiklik elden gidiyor” ya da “irtica tehlikesi kapıda” sloganları altında yansıtılarak Refah Partisi'ni iktidardan indirmeye yönelik bir çabaya dönüşmüştür. Nitekim, 28 Şubat'ta arzu edilen olmuş, Milli Güvenlik Kurulu'nun aldığı kararlar neticesinde Refah Partisi hükümeti istifa etmek mecburiyetinde bırakılmıştır. 28 Şubat sürecinde bazı sivil toplum kuruluşlarının anti-demokratik uygulamalara destek vermesi sivil örgütlerin

³⁴⁷ A.g.e, s. 65-66.

³⁴⁸ Yavuz, a.g.e, s. 302.

³⁴⁹ A.g.e, s. 318-320.

siyasal sistem üzerindeki etki gücünü göstermesi bakımından ironik bir çabadır. Ömer Çaha bazı sivil toplum kuruluşlarının militarist yapının yanında yer aldıkları göz önünde bulundurulunca TSK'ya (Türk Silahlı Kuvvetleri) destek veren STK'ları (Sivil Toplum Kuruluşları), STK (Silahsız Türk Kuvvetleri) olarak okumanın daha anlamlı olacağını söyler.³⁵⁰ Sivil toplum kavramına birbirinden değişik anlam ve değerler yüklemek bir yere kadar mümkün gözüküyorsa da kuşkusuz bunun totaliter eğilimlere destek vermek anlamına gelemeyeceği ortadadır.

Refah Partisi'nin siyasi vizyonunu farklı analizler altında yorumlayabilmek mümkündür ancak partinin icraatlarını gerçekleştirirken kullandığı yöntem sivil toplum düşüncesi açısından değerlendirildiğinde dikkat çekici uygulamalara rastlanır. 1994 yerel seçimleri öncesinde Refah partili Bahri Zengin İstanbul Anakent Başkan adaylığı kampanyasında partinin yerel yönetimlerde halkın daha aktif bir rol oynamasını sağlayacak projelere imza attığını söyler. Buna göre, ilçelerin yaşadığı problemlerin halkın fikir ve katılımlarıyla çözülmesi gerektiği düşüncesinden hareketle belediyelerde halk meclisleri oluşturulması katılımcı ve denetleyici bir yönetim anlayışının benimsendiğini göstermektedir. Benzer bir düşünceyle Refah Partisi'nin kazandığı birçok belediyede SE-DE (Seçtiklerinizi Denetle) projesi uygulamaya konulmuştur.³⁵¹ Bu projenin esas amacı belediyelerde rüşvet ve yolsuzluğun önüne geçilmesi ve halkın bu konuda takipçi olmasının sağlanmasıdır. Refah Partisi'nin söylemleri daha derinden incelendiğinde İslami değerlerle şekillenmiş güçlü bir sivil toplum vurgusuna rastlanır. Ancak bu düşünce yapısını partinin orijinalliği ile bağlantılandırmak yerine bu dönemde İslami kesim arasında yaygınlık kazanan fikri eğilimlerle açıklamak daha uygun olacaktır.

80 sonrası muhafazakâr sağ partilerin liberal politikalarının açtığı fırsat alanlarının en önemlisi eğitim alanı olmuştur. Eğitimin yaygınlaştırılmasına yönelik politikalar, İngilizce eğitim veren Anadolu Liseleri'nin kurulması ve İmam-Hatip Liseleri'nde görülen kaliteli eğitim sayesinde İslami kesim daha önce sadece sınırlı

³⁵⁰ Çaha, "Bir Kez Daha Sivil Toplum Üzerine", **Sivil Toplum** Dergisi, sayı: 1, s. 22-23.

³⁵¹ Ruşen Çakır, **Ne Şeriat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak**, İstanbul: Metis Yayınları, 1994, s. 192-194.

seçkin bir grubun yararlanabildiği imkânlarla kavuşmuştur.³⁵² Bunun entelektüel alana en önemli katkısı muhafazakâr kesimin kültürel hayata aktif bir şekilde katılabilmesi ve Batılı kaynaklara ilk elden ulaşabilmesidir. Beşir Ayvazoğlu bu geçiş sürecini şöyle analiz eder:

Resmi ideolojiye ve daha sonra resmi ideolojiyi ‘temellük’ eden solcu aydın sınıfının kültürel iktidarına muhalefet edenler, genellikle imkânları sınırlı muhafazakâr halkın okumuşlarıdır. Kültürel donanımın yetersizliğinden dolayı uzun süre son derece cılız kalan bir muhalefet. Okumak istedikleri kitapları elde edebilmek için çeşitli fedakârlıklara katlanan aydınlar, doğar doğmaz kendilerini kitapların içinde bulan ve yabancı dil öğrenmeye çocuk yaşta başlayanlarla aynı kulvarda yarışmak zorunda kalmışlardır. Kendilerine cangıllarda dişleriyle, turnaklarıyla yol açmaya çalışan aydınlar için yabancı dil öğrenmek her zaman büyük mesele olmuş ve sık sık önlerine büyük bir engel olarak dikilmiştir. Ancak 1980’lere gelindiğinde, kültürün her alanında sesleri yükselen farklı bir aydınlar grubunun yavaş yavaş su yüzüne çıkmaya başladığı görülür. 1960’larda ve 1970’lerde, Arapça öğrenen ve İhvanü’l Müslimin kitaplarını tercüme eden İmam Hatip ve Yüksek İslam mezunu aydınların yerini 1980’lerde, dünyaya açık, en yeni fikir ve sanat akımlarını günü gününe takip eden yeni bir entelijansiya almıştır. Batı’nın, bize empoze edilenin aksine, çok farklı fikirlerin bir arada yaşayabildiği, birbirini besleyebildiği, daha önemlisi, her fikrin amansızca sorgulandığı bir dünya olduğunu çok iyi bilen bu yeni entelijansiyanın alternatif tercüme faaliyeti, 1990’larda da aynı hızla devam etmiştir.³⁵³

Ayvazoğlu’nun bahsettiği İslami kesimin alternatif tercüme faaliyetlerinde tercih ettiği Batılı kaynaklar özellikle modernist felsefenin sorgulandığı ve post modern denilebilecek bir yaklaşımın sergilendiği kitaplardır. Bu dönemde İslami entelektüeller Fayarabend, Foucault, Khun, Chomsky, Habermas ve Popper gibi çağdaş Batılı düşünörlere büyük ilgi göstermiş, yazılarında sık sık onların kitaplarından alıntılar yapmışlardır.³⁵⁴ Yazıların ele aldığı konular ise Aydınlanma’nın evrensel ve rasyonel düşüncesine aykırı görönen feminizm, sivil haklar, etnisite ve çevrecilik gibi meseleleri de içine alacak kadar genişlemiştir. Buna ek olarak Batı’da yaşayan Rene Guenon,

³⁵² Çaha, “Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, s. 481.

³⁵³ Beşir Ayvazoğlu, “1980 Sonrası Kültüre Farklı Bir Bakış”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, cilt: 13, s. 834.

³⁵⁴ Bu dönemin en gözde İslami dergileri Bilgi ve Hikmet, Umran ve Tezkire dergilerinin içerik analizi için bkz. Ferhat Kentel, “1990’ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller: Bilgi ve Hikmet, Umran, Tezkire Dergileri”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, s. 721-781.

Roger Garaudy, Seyyid Hüseyin Nasr gibi Müslüman alimlerin Batı ve İslam düşüncesinin karşılaştırmalı analizini yaptıkları eserler Türkiye'deki Müslüman düşünürlerin çokça faydalandıkları kitaplardır.³⁵⁵ Bu dönemde ün kazanan düşünürlerin hepsini aynı kategoride değerlendirmek mümkün gözükme de onları birleştiren ortak nokta Batı medeniyeti ve modernizm hakkında köklü eleştiriler yapmış olmalarıdır. İslami kesim arasında modernlik düşüncesine saplanmış kişi ve gruplar da bu eleştiriden paylarını almışlardır. Modern tüketim kalıplarını İslamileştirerek benimseyen Müslümanlar (İslami televizyon kanallarında yayınlanan programlar, aşırı lüks harcama yapanlar vs.) ve İslam'ın kurtuluşunu devletin ele geçirilmesinde gören devletçi İslamcılar bu dönemin entelektüellerinin tepki gösterdikleri kesimlerdir.³⁵⁶ Bu gruplara karşılık onların önemsedikleri nokta ise sivil alandaki meseleler İslam düşüncesinin yeniden sorgulanması ve tesis edilmesidir.

Müslüman entelektüellerin bütün düşüncelerini tek tek ele almak zordur, ancak bu döneme damgasını vurmuş iki isimden bahsetmek gerekir. Bunlardan ilki “Üç Mesele: Teknik, Medeniyet ve Yabancılaşma” kitabıyla Müslüman camiaya radikal eleştirilerde bulunan İsmet Özel'dir. Düşünce hayatının ilk dönemlerinde sosyalist olan daha sonra İslami düşünce ile tanışan Özel'in bu kitabındaki temel amaç 19. yüzyıl modernleşme hareketlerinden bu yana Müslümanların teknik ve medeniyet arasında bir ayırım olduğu düşüncesine karşı çıkmaktır. Ona göre, teknik, medeniyet ve kültürü birbirinden ayırt etmek mümkün değildir ve Müslümanların üçünü de toptan reddetmesi gerekir.³⁵⁷ Bu düşünce tarzı Türk modernleşmesinin ilk dönemlerinden beri Müslüman kesim arasında benimsenen “Batı'nın ilmini alalım, kültürünü almayalım.” formülüyle tam bir karşıtlık oluşturmaktadır. Özel'e göre içinde yaşadığımız modern dünya sistemi bütün kötülüklerin anasıdır ve Müslümanlar bu dünyada yaşamak zorunda olduklarını kabul etmek zorunda kalsalar bile en azından onunla aralarına bir düşünsel mesafe koymalıdır. Çünkü bu sisteme alternatif oluşturabilecek yegane güç Türk Müslümanlarıdır. Özel'in gözünde Türklük ve Müslümanlık birbirinden ayrılmaz bir

³⁵⁵ A.g.m, s. 835.

³⁵⁶ Göle, “Otoriter Laisizm ve İslamcı Politikalar: Türkiye'de Durum”, **Yeni Türkiye**, sayı: 18, 1997, s. 257.

³⁵⁷ Yasin Aktay ve Ertan Özensel, “İsmet Özel: Dostların Eşiğindeki Diaspora”, **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, s. 785-786.

bütündür, aksini iddia etmek onun için kesinlikle kabul edilemez.³⁵⁸ Kuşkusuz bu bakış açısı onun sol kesim tarafından şiddetli eleştirilere maruz kalmasına sebep olmuştur. İsmet Özel'e yöneltilen eleştiriler sadece soldan gelmemiş, Müslüman düşünürler de onun görüşlerini kabul etmemişlerdir. Söylemlerindeki radikal ve kapalı ton kimi zaman düşüncelerinin altında yatan derin felsefi sorgulamaların gözden kaçırılmasına sebep olsa da İsmet Özel'in kimselere benzemeyen Müslümanlığı İslami düşüncenin kendisini sorgulamasına önemli katkılar sağlamıştır.

İsmet Özel'in düşünceleriyle batı modernitesinin köklü bir eleştirisiyle tanışan Müslüman entelijansiya –her ne kadar onun düşüncelerine uygunluk göstermese de- Ali Bulaç'ın fikirleriyle yeni bir toplum projesine sahip olmuşlardır. Bulaç'ın savı en temel haliyle İslam'ın ilk döneminde Hz. Peygamber'in Medine'deki Yahudi ve müşriklerle bir arada yaşamalarının hukuki dayanağını oluşturan Medine Vesikası'nın günümüz İslam'ına en uygun siyasal ve toplumsal model olduğudur.³⁵⁹ Bu modele göre “gerçek İslam”ın siyaset anlayışı çoğulculuğa, çok hukukluluğa katılımcılığa ve bunlar neticesinde ortaya çıkan demokrasiye tam bir uygunluk gösterir. Hz. Peygamber'in peygamber olmasına rağmen gayrimüslimlerle böyle bir anlaşmaya imza atması İslam'ın totaliter eğilimler taşımadığını, aksine sivil toplumu ortaya çıkararak bir din olduğunu kanıtlamaktadır. Bulaç'a göre İslam'la sivil toplum düşüncesini bağdaştıramayanlar sivil toplumu bir batılılaşma aracı olarak gören ve otoriter devlet yapısını pekiştirmek isteyen bürokratik elitlerdir.³⁶⁰ Medine Vesikası'nın bir toplumsal proje olarak ortaya atıldığı dönemde Türkiye ve dünyada modern devletin totaliter yapısının sorgulanır olması ve Türkiye'de yükselen kimlik hareketlerinin cumhuriyetin kuruluşunda kabul edilen vatandaşlık kavramını dönüştürmeye zorlayan bir güce ulaşması Bulaç'ın düşüncenin tarihsel bağlam içerisindeki önemini anlaşılması için akıllardan çıkarılmamalıdır. Nitekim Refah Partisi'nin Medine Vesikası'nı kendi Adil Düzen projesinin temeline oturtması bu dönemde devlet-toplum ilişkilerinde yeni bir düzenlemeye ihtiyaç duyulduğunun bir göstergesidir. İslamcı entelektüellerin dönemin

³⁵⁸ **A.g.m.**, s. 792-793.

³⁵⁹ Ali Bulaç'ın Vesika hakkında geliştirdiği görüşler için bkz. Ali Bulaç, “Medine Vesikası ve Yeni Bir Toplum Projesi, Tarihsel ve Sosyal Çevre”, **a.g.e.**, s. 503- 523. Bulaç, “Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler”, **Birikim**, sayı: 38/39, 1992, s. 102-111.

³⁶⁰ Bulaç, “İslam, Laiklik ve Sivil Toplum”, **Yeni Türkiye**, sayı:18, 1997, s. 244.

problemlerine gösterdikleri alaka ve çözüm üretmeye yönelik geliştirdikleri fikirler küçümsenemeyecek derecede akademik zenginliğe sahiptir.

1980 sonrası İslami kesimin modern enstrümanlarla kurduğu yakın ilişkinin Türkiye’de İslami harekete yeni bir boyut kazandırdığı açıktır. Bundan sonraki dönemde İslam’ın taşıyıcıları İslami sosyal hareketler, entellektüeller ve cemaatler kendilerini post-modern söylemlerle ifade etmeye başlamış, siyasal mücadelelerini demokrasi, insan hakları, çoğulculuk ve sivil toplum gibi kavramlar aracılığı ile yürütme yolunu seçmiştir.³⁶¹ Bu durum İslamcıların Türkiye üzerine olan düşüncelerini iki referans yardımıyla kurmalarını sağlamış, İslami dayanak için geçmişe dönülürken, yeniyi yorumlama aracı olarak Batılı kaynaklara başvurulmuştur. Doğu ile batı, geçmişle gelecek arasında inşa edilmeye çalışılan yeni dil İslamcılığın Batılı kültürel geleneğin zemini içerisinde kendini gerçekleştirmesine neden olmuştur.³⁶² Dahası, İslam’ın post modern kavramları zaten içinde barındırdığı savı bu kavramların İslam’a uygunluğunun ciddi bir zeminde tartışılmasının önüne geçmiş, bu da süreç içerisinde dinin kendi içsel sekülerleşmesini (inner secularisation) yaşadığının gözden kaçırılmasına sebep olmuştur. Nitekim Nuray Mert de İslamcıları aynı zaviyeden eleştirmektedir:

Kiminle ve ne için kavga ettiğini giderek daha az sorgulayan İslami kesim bazen dışarıdan aile değerlerini savunuyor gözükteği için vahşi kapitalizmin bir numaralı savunucusu Amerikan muhafazakarlarına sempati ile, bazen Aydınlanmayı sorguluyor diye postmodern düşünürlerle çok kredi vererek, bazen geleneği vurguluyor diye Gadamer’e hayranlık duyarak hep aynı yolda ilerlemektedir. Bu yolda istikrarlı olarak yaptığı şey sonuç olarak, iddia ettiği gibi İslam adına modernliğe, sanayi toplumuna, özel olarak içinde bulunduğu toplumsal düzene eleştiri getirmek yerine onu zaafı ile tahkim etmektir. İslam adına modern sanayi toplumunun bu şekilde tahkimi sekülerleşmenin bir ileri aşamasıdır. İslam dünyası bu çerçevede kendi içinde sekülerleşmektedir (...); seküler düşüncenin İslam’ı kültür boyutuna indirgemesi eğilimi bu sefer İslam adına yapılmaktadır.³⁶³

Sonuç olarak günümüzde İslam ve İslami sosyal hareketler eğitim, medya, ticari birlikler, kadın, çevre, insan hakları ile ilgili örgütlenmeler vasıtasıyla kamu alanın her

³⁶¹ Bayraktar, **a.g.m.**, s. 18-19.

³⁶² Ahmet Çiğdem, “İslamcılık”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, cilt: 15, s. 1228.

³⁶³ Mert, **İslam ve Demokrasi**, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998, s. s. 124-125.

yerinde görünürlülüğünü arttırmış, İslami kimlik geleneksel ve modern olan birbirine eklemlendirilerek yeniden inşa edilmeye başlanmıştır. Bu süreçte, “İslami olarak görülenle İslami olarak görülmeyen arasındaki sınır İslam tarafından değil, Müslümanlar tarafından belirlenmektedir.”³⁶⁴ Ortaya çıkan bu sentez batılı modernite teorilerine alternatif oluşturan kimlik ve yerellik eksenli yeni bir modernleşme algılayışını ortaya çıkarmış olmakla beraber diğer taraftan modern olanın İslami olanı dönüştürmesi de eş zamanlı gerçekleşmektedir. Sivil toplum tartışmaları bu süreçte yaşanan dönüşümlerin bir örneği olması bakımından anlamlıdır. Kuşkusuz bu etkileşim İslam ve modernite varolduğu sürece devam edecektir ancak İslami kesimin bu sürecin İslam düşüncesi üzerindeki somut etkileri üzerinde ciddiyle eğilmesi gerekmektedir.

4.1.2. Sivil Toplum- Din İlişkisi Üzerine Akademik Tartışmalar

Batı dışı dünyada son yirmi yılda yaygınlık kazanan sivil toplum olgusu söz konusu coğrafya İslam dünyası olunca yeni tartışmaları da beraberinde getirmiştir. İslam’ın demokratik çoğulcu bir sivil toplum düşüncesi ile bağdaşıp bağdaşmayacağı bu tartışmaların temelini oluşturmaktadır. Gerek Batı dünyasından gerek İslam dünyasından birçok düşünür konu hakkında görüşlerini beyan ederken iki ana eksen takip edilmiştir: İslam’ın özü gereği sivil toplumla bağdaşmayacağını savunanlar ve İslam toplum tasarımının çoğulcu ve demokratik bir model önerdiğini savunanlar...

İslam’ın sivil toplumla bağdaşmasının mümkün olmadığı tezini ateşli şekilde savunan isim Ernest Gellner’dir. Gellner, *Conditions of Liberty* adlı kitabında komünist ve Müslüman toplumlarda neden Batı liberalizminde görülen sivil toplum olgusunun gelişmediğinin cevaplarını arar. Buna göre, komünist toplumlarda bağımsız bir piyasa ekonomisinin bulunmaması devlet ile birey arasında ara kurumların oluşmasını engellemiştir.³⁶⁵ Piyasanın devlet güdümünden kurtulduğu bir ortamda bireylerin özgürce hareket edebilecekleri bir sivil alanın ortaya çıkabilme ihtimali artacaktır. İslam’a gelindiğinde ise Gellner’in görüşleri daha katılaşmakta, İslam ile sivil toplum arasında bağdaşmaz bir ilişkinin olduğundan bahsetmektedir. Ona göre İslam Ortaçağ’dan bugüne var olan dinler içerisinde sekülerleşmeye en fazla direnç gösteren

³⁶⁴ Yavuz, a.g.e, s. 44.

³⁶⁵ Elisabeth Özdalga, “Sivil Toplum ve Düşmanları”, **Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm**, der. Abdullah Topçuoğlu ve Yasin Aktay, Ankara: Vadi Yay., 2. baskı, 1999, s. 271.

dindir.³⁶⁶ İslam'ın sekülerleşemeyen yapısı Müslümanları cemaatlerin baskısından kurtaramayacağı için sivil toplumun özünü oluşturan bağımsız rasyonel insan tipinin İslam toplumlarında görülmesi mümkün değildir.

Gellner'a göre genelde dinler üzerinde olumsuz etki yaratan modern dönemde İslam'ın bugünkü dirençliliğini koruyabilmesinin sebebi inananlarına modernlikle özdeşleşebilecekleri bir yüksek kültür sunmasından ileri gelir. İslamiyetin kitabi ilkelere bağlı kent merkezli Yüksek Kültür İslam'ı ve kırsal kesimin benimsediği geleneksel ritüelci halk kültürü İslam'ı olarak iki ayrı kategoride ele alınması gerektiğini düşünen Gellner modern zamanları yüksek kültür İslam'ının halk İslam'ını dönüştürme idealini gerçekleştirdiği bir devir olarak görür.³⁶⁷ İslam'ın yüksek kültürü modernleşme dostudur ne var ki bu onun sivil toplum ve demokrasi dostu olduğu anlamına gelmez.³⁶⁸ Aksine yüksek kültürün kitabi ve köktenci yaklaşımları onları din hakkında çıkabilecek herhangi sapkın bir yoruma karşı katı ve hoşgörüsüz yapmaktadır.

Ali Yaşar Sarıbay Gellner'ın yüksek kültür-halk kültürü ayırımından hareketle Türkiye'de İslamcıların elitist ve popülist olmak üzere ikiye ayrıldıklarını söyler. Elitist İslamcılar akılcı ve maddi ilişkileri önemseyen bir zümredir ve bunların hedefi daha çok siyasal ele geçirme yöneliktir. Popülist İslamcılar ise daha duygusal hareket ederler ve siyasete karşı mesafelidirler.³⁶⁹ Bu kategorilendirmeye göre Türkiye'de 1980 sonrası elitist İslam'ı Refah Partisi, popülist İslam'ı ise sivil toplum hareketleri temsil etmektedir. Sarıbay sivil toplum söylemine sahip İslamcı kesimin siyasi hedeflerinin olmamasının onları daha masum gösterdiğini ancak gerçekte İslam'ın tevhide bağlı öğretisinin demokratik bir sivil toplum anlayışı ile bağdaşmayacağını bu yüzden İslamcı sivil toplum söyleminin farklılıkları ortadan kaldıran homojen bir toplum hedeflediklerini söyler.³⁷⁰ İslam diğer bütün dinlerde olduğu gibi belirli bir hakikat iddiası taşımaktadır ve buna aykırı her türlü görüş sapkın olarak değerlendirir. Bu da

³⁶⁶ A.g.e, s. 272-273.

³⁶⁷ İlkay Sunar, "Sivil Toplum ve İslamiyet", **Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası**, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul: 1998, s. 4.

³⁶⁸ A.g.e, s. 3

³⁶⁹ Ali Yaşar Sarıbay, "İslami Popülizm ve Sivil Toplum Arayışı", **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam**, İstanbul: İletişim Yay., 1994, s. 190-191.

³⁷⁰ A.g.m, s. 193-196.

İslam'ın demokratik bir kültürle bağdaşmasının mümkün olmadığını en açık delilidir. Ayrıca demokratik bir sivil toplumun en önemli göstergesi olan sivil itaatsizlik kültürü de İslam'ın hakikat ve tevhid anlayışı içerisinde kendine yer bulamaz.³⁷¹ İslam'ın özgürlük anlayışının kısıtlayıcı karakteri inanmamaya imkân tanımaz, bu açıdan bakıldığında İslam'ın öngördüğü sivil toplum modelinde sadece inananlara yer olacaktır. Böylesi bir model de liberalizmin sonuna kadar karşı olduğu totaliter düşüncenin hâkim olduğu bir sivil toplum modeli olarak arzu edilen demokratikleşme çabalarına yanıt vermeyecektir.

İslam'ın sivil toplumla bağdaşıp bağdaşmayacağı tartışmaları daha genelde İslam'ın demokrasiye olan tahammülünü sorgulamaya yöneliktir. Yurdakul Fincancı İslam ve demokrasi arasında bir uyum aramak yerine ikisini karşı kutuplara koymak gerektiğini söyler.³⁷² Ona göre, 1980'den sonra Türkiye'de gelişen İslami sivil toplumcu söylem dinin siyasallaşmasını kabullenme ve meşrulaştırma halinden başka bir şey demek değildir. Sivil toplum halkın kendi kendisini örgütleyerek siyasal sisteme etki etme anlamına geliyorsa İslam'ın sivil toplumsallaşması ile siyasallaşması arasında bir fark kalmayacaktır. Dini siyasi arenadan çekilip sivil toplum arenasında yer almasını savunan düşünürlerin bir tür “romantik demokratizme”³⁷³ tutulduklarını düşünen Fincancı İslam'ın bağdaşabileceği demokrasi tipinin günümüz evrensel demokrasi ilkeleri değil İslam'ın içinden üretilmiş “ümmeççi bir demokrasi” olabileceğinin altını çizer.³⁷⁴

Türkiye'deki sivil toplum tartışmalarını Osmanlı geçmişi üzerinden okuyan Şerif Mardin'e göre Osmanlı'nın modernleşme döneminden bugüne miras kalan kamuoyu fikrinin kolektif bir anlam taşıması neticesinde Türkiye'de kişi ya da grup özerkliği gelişmemiştir. Bu kolektivist anlayışın arkasında yatan en önemli nedenlerden biri ise İslami sistemin Batı'da olduğu gibi devlete muhalefet etme geleneğini meşru kılacak kaynaklara sahip olmamasıdır.³⁷⁵ İslam toplumlarında sivil toplumun “bir Batı rüyası ve

³⁷¹ A.g.m, s. 196-199.

³⁷² Yurdakul Fincancı, “İslam Mı Demokrasi Mi? **İslam ve Demokrasi**, İstanbul: TÜSES, 1994, s. 1.

³⁷³ A.g.e, s. 4.

³⁷⁴ A.g.e, s. 5.

³⁷⁵ Mardin, “Sivil Toplum Kavramı”, **Türkiye'de Toplum ve Siyaset, Makaleler I**, s. 16.

tarihsel bir arzuyu³⁷⁶ yansıttığını düşünen Mardin, sivil toplumun Batı tarihi içerisinde yüzyıllar süren modernleşme serüveninin bir ürünü olduğunu bu yüzden Batı tarihinin bir parçası olarak düşünülmesi gerektiğini iddia eder. Bununla beraber İslam toplumlarında da modernleşme geliştikçe sivil toplum unsurlarında da gelişme görülecektir. Fakat sivil toplum sürecinin evreleri atlanılarak geçildiği için İslami bir popülizm içerisinde sıkışıp kalacaktır.³⁷⁷ Mardin'in İslami popülizm ile kastettiği şey - tıpkı Batı Avrupa modernleşmesinin erken dönemlerinde görüldüğü gibi- 1980 sonrası dönemde istisnasız bütün politikacıların İslami kollektif bir kimlik oluşturmada kullanmaları örneğinde aydınlanır. Bu girişimin ise İslam'ın hızlıca sekülerleşmesine ve sivil bir dine doğru dönüşmesine yol açması mümkün gözükmemektedir.³⁷⁸

Türkiye'de 1980 sonrası dönemde siyasi elitin Türk-İslam sentezi modeli altında İslam'ı devletin kontrolünde kullandıklarını düşünen bir diğer isim ise Binnaz Toprak'tır.³⁷⁹ Devlet ile dinin bu yaklaşması İslami grupların gücünü arttırmış, Refah Partisi'nin iktidar olduğu dönemde ise medya, eğitim, ekonomi başta olmak üzere sivil toplumun bütün alanlarında İslami organizasyonlar görülmeye başlanmıştır. İslami hareketlerin görünürlüğünde ve gücündeki bu artış toplum içerisinde seküler ve dindarlar arasında derin bir kutuplaşmanın ortaya çıkmasına sebep olmuştur.³⁸⁰ İslamcı ve seküler kesim arasındaki bu ayrışma sivil toplumun farklı grup ve fikirlerin hoşgörü içerisinde bir arada bulunması öngörüsüne tezat bir çatışma hali meydana getirmiştir. Toprak, iki grup arasındaki hoşgörüsüzlük durumundan bahsettiği halde verdiği örneklerde İslami gruplara olan tepkiselliği açıkça belli olmaktadır. Gazeteci Uğur Mumcu'nun suikasta kurban gitmesi, Selman Rüşdi ve Aziz Nesin'in fikirlerinden dolayı ölüm tehdidi almaları ve Sivas Madımak Oteli katliamı İslami grupların şiddete olan eğilimlerini yansıtmak için kullandığı çarpıcı örneklerdir.³⁸¹ Bundan da anlaşılacağı gibi Binnaz Toprak'ın İslami oluşumlara sivil toplum içerisinde verdiği rol oldukça olumsuz ve reaksiyonerdir.

³⁷⁶ Mardin, "Civil Society and Islam", **Civil Society: theory, history and comprasion**, s. 278.

³⁷⁷ Mardin, **a.g.m.**, s. 17.

³⁷⁸ Mardin, Islam in Mass Society: Harmony Versus Polarization, **Politics In The Third Republic**, s. 167-168.

³⁷⁹ Binnaz Toprak, "Civil Society in Turkey", **Civil Society in the Middle East**, s. 108.

³⁸⁰ **A.g.m.**, s. 111.

³⁸¹ **A.g.m.**, S. 111-112.

İslam ile sivil toplum arasında negatif bir korelasyon kuran düşünürlerin yaklaşımlarındaki ortak noktalar İslam'ın seküler düşünceye karşı çıktığı, İslam'daki ümmetçi yapının farklılığa ve bireyselliğe yer vermeyeceği ve bu özellikleri ile Batı Avrupa tarihindeki gibi bir modernleşme ve demokratikleşme olgusunu ortaya çıkaramayacağıdır. Kuşkusuz bu yaklaşımlar Batılı sosyal bilim anlayışının önceden beri süregelen Oryantalist zihniyetinden izler taşımaktadır. Doğu bir başka deyişle İslam toplumlarında sivil toplumun olmayışını oryantalizm ekseninde izah etme denemeleri Bryan Turner tarafından şöyle özetlenmektedir:

Batı sosyolojisi karakteristik olarak, İslam toplumunun, Batı feodalizminin güçlü hakimiyetini sonunda yıkan burjuva toplumunun özerk kurumlarından yoksun olduğunu iddia eder. Bu görüşe göre, Müslüman toplumu bağımsız şehirler, özerk bir burjuva sınıfı, rasyonel bürokrasi, yasal sorumluluk, kişisel mülkiyet ve burjuva hukuk kültürünü kapsayan haklar demetinden yoksundu. Bu kurumsal ve kültürel elementler olmadan, İslam medeniyetinde pre-kapitalist geleneğin öldürücü gücüne meydan okuyacak hiçbir şey olamazdı. Asya toplumuna ilişkin oryantalist bakış açısı, şu nosyonla özetlenebilir; Doğu dünyasının sosyal yapısı, bir sivil toplumdaki yoksunlukla, yani kişiler ve devlet arasında aracılık yapan kurumlar ağının yokluğu ile karakterize edilebilir. Kişilerin sürekli olarak, despotun keyfi kurallarına maruz kaldığı oryantal despotizm için ortamı oluşturan, bu sosyal yoksunluktu. Sivil toplumun yokluğu, aynı zamanda hem Avrupa dışında kapitalist ekonominin başarısızlığını, hem de siyasi demokrasinin yokluğunu açıklamaktır³⁸²

İslam toplumlarında sivil toplumun olmayacağı yönündeki iddialar modern dönemde ortaya çıkan laiklik, insan hakları, demokrasi ve daha bir çok kavram üzerinde Weber'den Marx'a Hegel'den Montesquieu'ya uzanan bir düşünürler silsilesinin yaptığı yorumlarla paralellik arz etmektedir.³⁸³ Bahattin Akşit ve arkadaşları, Ortadoğu'da sivil toplum ile ilgili bir çalışmalarında kavramın Batılı olmayan ülkelerde varlığına ya da yokluğuna göre değil, o bölgenin kendisine özgü toplumsal ilişkilerine göre değerlendirmenin daha anlamlı olacağını söyleyerek böyle yapıldığı takdirde Ortadoğu ya da başka bir yerde “tivil ya da mivil” toplum diyebileceğimiz başka toplum

³⁸² Bryan Turner, **Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Anka Yay., 2002, s. 47.

³⁸³ Ali Resul Usul, “Sivil Toplum, Oryantalizm, Demokrasi ve Osmanlı –Eleştirel Bir Yaklaşım-, **Türkiye Günlüğü**, sayı: 47, 1997, s. 83-84.

biçimlerinin de var olduğunu görmenin mümkün olabileceğini düşünür.³⁸⁴ Tivil ya da mivil sözcüklerinin uydurma olduğu düşünüldüğünde yazarların asıl önemli gördükleri şey, toplumsal yapıların kendilerine has biricik yapılarının incelenmesi ve başka türlerde toplumsal örgütlenme biçimlerinin açığa çıkarılmasıdır.

İslam ile sivil toplum arasındaki ilişki ortaya konulurken düşülen bir diğer yanlış ideal olan ile reel olan arasında ayrıma gidilememesidir. Elizabeth Özdalga'ya göre cemaatçi ve liberal değerleri aynı anda savunmak tutarlı değilmiş gibi görünüyorsa da sosyolojik açıdan bakıldığında her ikisinin aynı anda benimsendiği toplum örneklerine rastlamak mümkündür.³⁸⁵ Özdalga, İslami hareket içerisindeki başörtülü kızların mücadelesinin bu savına iyi bir örnek olarak gösterilebileceğini düşünür. Buna göre, başörtüsü takmak cemaatçi bir düzene boyun eğmek izlenimini veriyorsa da eğitim hakları ellerinden alınan kızların başörtüsü takmak için verdikleri mücadele onları hem kendi cemaatlerinden hem de karşıt gruplardan ayıran özgürlükçü bir söylemin ürünüdür.³⁸⁶ Görüldüğü üzere, İslam'ın inananların farklı yorumlama biçimleri sayesinde farklı toplumsal formlara girebilmesi mümkündür.

İslam'ın laiklik, demokrasi ve sivil toplum kavramlarıyla ilişkisinin kavramsal düzeyde sorgulanmasını hatalı olarak gören bir diğer isim Nur Vergin'dir. Vergin, C. Geertz'ün İslam'ı tarih üstü ve monolitik bir sistem olarak görmek yerine farklı kültürel ortamlarda farklı anlamlar kazanabilen bir değerler manzumesi olarak incelemenin gerektiği tespitini doğru bir çıkış noktası olarak kabul eder ve İslam'ın yönetim biçimi hakkında birbirinden farklı yorumlamaların olduğuna dikkat çeker.³⁸⁷ Ona göre, geç dönem Osmanlı'da Namık Kemal'in Kanun-i Esasi çalışmaları İslam ile demokrasiyi telif etme amacı İslam dünyasında Batılı değerlerin İslam ile bağdaşabilme potansiyeline yönelik bir girişimdir.³⁸⁸ Günümüze gelindiğinde ise benzer bir

³⁸⁴ Bahattin Akşit ve öte. "Türkiye'de ve Ortadoğu'da Sivil Toplum Tartışmaları", **Sivil Toplum ve Demokrasi**, s. 215.

³⁸⁵ Özdalga, "Sivil Toplum ve Düşmanları: Türkiye'deki İslami Öğrenci Hareketindeki Son Gelişmeler Işığında Bir Tartışma Üzerine Düşünceler", **Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası**, s. 109.

³⁸⁶ **A.g.m.**, s. 101-102.

³⁸⁷ Nur Vergin, "İslam'da Çağdaşlık ve Türk Demokrasisine Geçişte Rolü", **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam**, s. 65.

³⁸⁸ **A.g.e.**, s. 71-72.

uzlaştırmanın Ali Bulaç tarafından yapıldığı görülmektedir. Ali Bulaç, Medine Vesikası'nın Müslümanlar, müşrikler ve Yahudiler tarafından karşılıklı görüşmeler ve mutabakat sonucunda imzalanmasından hareketle İslam'ın sanıldığı gibi totaliter ve baskıcı yönetimler yerine çoğulcu, katılımcı ve müzakereci bir sistem vaaz ettiğini savunur.³⁸⁹ Bulaç'a göre Medine Vesikası³⁹⁰ bu özellikleri ile içinde yaşadığımız zamanın ruhuna uygun çoğulcu bir toplumsal formüllerini sunabilecek bir metindir. Bulaç'ın önerisi 1980 sonrası İslami camiada yaygın olarak görülen modern kurumları ve yapıları İslami değerlere göre yeniden kurgulama çabalarının dikkat çekici örneklerinden biridir.

İslam'ın özünde demokrasi ve hür düşüncenin bulunduğu tezi İslam-sivil toplum ilişkisi ile ilgili tartışmalarda sıkça kullanılan bir argümandır. Ömer Çaha, sivil toplum kavramının kapsadığı farklılaşma, örgütlenme ve otonomileşme koşullarının hepsinin İslam'da mevcut olduğunu iddia eder. Ona göre, Kuran'da geçen istişare ve adalet gibi ilkeler İslam'ın totaliter eğilimler içermemesine, İslam'ın insana tanıdığı seçim, hak, serbest teşebbüs özelliklerinin demokrasinin birey vurgusuyla önemli ölçüde benzerlikler gösterdiğine ve İslam'ın ilk yıllarındaki mezhep farklılaşmalarının onun sivil niteliğine kanıt gösterilmesi pekâlâ mümkündür.³⁹¹ İslam'ın öz değerlerinin sivillığe işaret etmesine rağmen bugünkü Müslüman toplumların totaliter yönetimler altında eziliyor olmasını ise İslam'ın siyasallaşması sonucu merkeziyetçi devletlerin dini yaşam alanları üzerinde hükümler kurmaları ile açıklamak gerekir.³⁹² Dolayısıyla İslam ile Müslümanlar arasında ayırım yapmak İslam'ın daha doğru anlaşılması için şarttır. İslam'ın teorik düzleminde yapılan araştırmalar İslam ile liberal sistem arasında birçok paralelliğin kurulmasına yol açmıştır. İslam'da hukukun kesin bağlayıcılığı söz konusu iken yürütmenin değişkenlik göstermesi hukukun üstünlüğüne işarete ederken, şeriat uygulandığı sürece yönetim biçiminin değişkenlik gösterebilmesi totaliter uygulamaların kabul görmeyeceğinin göstergesidir. Ayrıca İslam özel

³⁸⁹ Bulaç, "Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler", **Birikim**, s. 108-109.

³⁹⁰ Medine Vesikası'nı akademik gündemin merkezine taşıyan ilk isim vesikayı dünyanın ilk anayasası olarak yorumlayan Muhammed Hamidullah'tır. Muhammed Hamidullah, **İslam Peygamberi**, çev. Salih Tuğ, İstanbul: İrfan Yay., 1991.

³⁹¹ Çaha, "Sivil Toplum ve İslam", **Açık Toplum Yazıları**, s. 248-250.

³⁹² **A.g.e**, s. 251.

mülkiyete karşı çıkmamış ve serbest girişimciliği teşvik etmiştir.³⁹³ Bu karşılaştırmalar sayesinde İslam'ın teorik olarak liberal sivil toplum modeline uygunluk gösterdiğini ancak günümüz Müslüman devletlerinin İslami öğretinin ruhuna aykırı hareket ettiklerini söylemek mümkündür.

Kuşkusuz İslam'ın sivil toplumun gelişmesine imkan tanıyıp tanımadığına dair yapılan akademik tartışmalardan somut bir sonuç çıkmasını beklemek mümkün değildir. Bu durumda dikkatlerin yoğunlaştırılması gereken alan müslüman ülkelerde örgütlü sivil topluma işaret eden yapıların bulunup bulunmadığının araştırılması olmalıdır. Türkiye örneğine bakıldığında 1990'larda ortaya çıkmaya başlayan gönüllü örgütler arasında İslami referanslar çerçevesinde kurulmuş sivil toplum kuruluşlarının varlığı görülmektedir. İslami eğilimli sivil toplum kuruluşları olarak adlandırılabilir bu yapılar³⁹⁴ dini/geleneksel ve modern unsurların kaynaşması ile oluşarak hem sivil toplum alanına hem de İslami düşünceye yepyeni bir dinamizm getirmişlerdir. Söz konusu STK'larının sosyal yardımlaşma, insan hakları, kadın hakları, işçi ve işveren hakları gibi çeşitli alanda örneklerinin bulunması Türkiye'de İslami kesimin sivil toplum örgütlenmelerine ilgisi olduğunun kanıtı olabilir. Bununla beraber bu kuruluşların söylemlerindeki farklılık sivil toplum düşüncesini aynı şekilde tanımlamadıklarını göstermektedir. Her ne kadar İslami eğilimli STK'larının ortak paydaları İslam'ı kendilerine referans noktası olarak belirlemek olsa da onları birbirlerinden farklılaştıran kimliklere sahip olduklarının altını çizmek gerekir.³⁹⁵ Bu heterojen yapının ayrılıkları dikkate alındığında İslami eğilimli STK'ları ile ilgili bir araştırmanın örnekler üzerinden hareket etmesi daha anlamlı olacaktır.

³⁹³ Norman Barry, "Sivil Toplum, Din ve İslam", **Liberal Düşünce**, sayı: 12, 1998, s. 89-92.

³⁹⁴ İslami eğilimli sivil toplum kuruluşları kavramı sosyoloji profesörü Bahattin Akşit tarafından yapılmış bir alan araştırmasına dayanılarak kullanılmıştır. Söz konusu araştırma için bkz. Bahattin Akşit, Ayşe Serdar ve Bahar Tabakoğlu, "İslami Eğilimli Sivil Toplum Kuruluşları", **Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, s. 664-681.

³⁹⁵ **A.g.m.**, s. 676-677.

4.1.3. Türkiye’de İslami Eğilimli STK’larına İki Örnek: MÜSİAD VE İHH İnsani Yardım Vakfı

4.1.3.1. MÜSİAD (Müstakil Sanayici ve İşadamları Derneği)

1980 sonrası Türkiye’de görülmeye başlayan İslami eğilimli STK’ları arasında kurumsal yapısı, yaygınlık alanı ve faaliyetleriyle en çok dikkat çeken sivil toplum kuruluşu MÜSİAD’dır. 1990 yılında on iki sanayicinin bir araya gelmesiyle kurulan MÜSİAD resmi sitesinde kendisini şu cümlelerle tanıtmaktadır:

*Müstakil Sanayici ve İş Adamları Derneği (MÜSİAD); hakkın ve hukukun, adaletin ve eşitliğin, barışın ve güvenin, refahın ve mutluluğun sağlandığı; tarihe ve topluma mal olmuş mahalli ve evrensel değerlerin korunduğu, gözetildiği; kendi içinde bütün, bölgesinde etkin, dünyada saygın bir Türkiye için yola çıkan hassasiyet sahibi iş adamlarınının, 5 Mayıs 1990’da İstanbul’da kurdukları bir “İŞADAMLARI DERNEĞİ” dir.*³⁹⁶

Kendisini bir gelişim-diyalog-iş birliği-güç birliği platformu olarak tanımlayan MÜSİAD vizyon ve misyonunu ise hak, eşitlik, barış ve huzur ortamının sağlandığı, evrensel ve yerel değerlerin korunduğu, kendi içerisinde bütün, dünya ölçeğinde saygın bir Türkiye’nin oluşumuna katkı sağlamak olarak belirlemiştir. Daha özelden bir sanayici ve işadamı derneği olarak ekonomik hedefleri ise serbest ekonominin geçerli olduğu bir düzeni sağlamak, yüksek teknolojiye dayalı üretim yapmak, sermayedar-üretici-proje üçlüsünü bir araya getirerek ekonomik kalkınma doğrultusunda gerekli ortamı hazırlamak ve iş hacminin artması ve üyelerinin dünya piyasasına açılması için gerekli faaliyetlerde bulunmak olarak ifade edilmiştir.³⁹⁷

MÜSİAD kurucularının ve üyelerinin muhafazakar karakterleri ve dini ve milli değerlere bağlılıklarını ifade eden söylemleri derneğin isminin başındaki “MÜ” ifadesinin “Müslüman” olarak algılanmasına yol açmıştır. Derneğin kurucu başkanı Erol Yarar Müslüman olmanın kendilerini gurur verdiğini ancak “MÜ” den kastedilenin

³⁹⁶ “Tarihçe ve Kimlik”, <http://www.musiad.org.tr/hakkimizda/kurumsalKimlik.asp>, (10 Temmuz 2009)

³⁹⁷ Fuat Keyman ve Berrin Koyuncu, “AKP, MÜSİAD, Ekonomik Kalkınma ve Modernite”, **Düşünen Siyaset**, sayı: 19, 2004, s. 135.

“müstakillik” olduğunu söylemektedir.³⁹⁸ Bağımsız olma özelliklerine her zaman vurgu yapan MÜSİAD üyeleri bu kelimenin başarılarının iktidar güçleriyle kurulan yakın bağlar sonucu değil kendi gayretlerinin bir ürünü olduğunu anlattığını düşünmektedirler.

Üye profiline bakıldığında MÜSİAD’ni meydana getiren öğelerin daha çok Anadolu’da bulunan, devletten teşvik almayan, ihracata yönelmiş küçük ve orta boy işletmeler ve serbest girişimciler oldukları görülür. Bu sebeptendir ki kısa bir zaman içerisinde 3 bini aşkın üyeyi barındırarak Türkiye’de iş adamları arasında kurulan en geniş gönüllü teşekkül haline gelmiştir.³⁹⁹ MÜSİAD’nin diğer ticari birlik ve derneklerden farkı tam olarak burada açığa çıkar. TÜSİAD üyelerinin Türkiye’de yerli burjuvazi yaratılmaya çalışıldığı yıllarda devlet tarafından desteklenmeleri sonucu zenginleşen bir kentli seçkin azınlıktan ibaret olması ve Odalar Birliği’nin devletle organik bağının bulunmasına karşın MÜSİAD’nin devletçilik politikasının gevşemeye başladığı zamanlarda tamamen kendi inisiyatif ve girişimleriyle yükselişe geçen yerli tüccar ve sanayicileri bünyesinde barındırması onu değişen toplumsal yapının önemli bir aktörü haline getirir. Bu özellikleri dikkate alındığında MÜSİAD Türkiye’de son 50 yılda yaşanan toplumsal dönüşümlerin dikkat çekici bir sembolü haline gelmiştir.

Türkiye’de 1980 sonrası dönemde Turgut Özal’ın liberal ve dış pazarlara açık ekonomik uygulamaları sayesinde Türk sanayicisinin ihracata yönelik ilgisi artmış ve sanayi ve ticaret sektörlerinde gözle görülür bir büyüme yaşanmıştır. Küresel pazarın sınırsız hareket alanı ve rekabet gücünün büyük sermayeler dışında küçük işletmelere de imkân tanınması Türkiye’deki küçük ve orta ölçekli firmaların yeni fırsat alanlarını değerlendirme motivasyonunu güçlendirmiştir. “Bu özellikle çeşitli Anadolu kentlerinde boyutları bakımından küçük, fakat neredeyse uluslararası rekabette dahi söz sahibi olabilecek bazı firmaların ortaya çıkmasını sağlamıştır.”⁴⁰⁰ Türkiye’de çevrenin

³⁹⁸ Şükrullah Dolu (Haz.), **15. Yılında MÜSİAD Bir Yukarı Yüzünün Öyküsü**, İstanbul: MÜSİAD Yayınları, 2005, s. 14.

³⁹⁹ 2009 itibarıyla MÜSİAD’a bağlı üye sayısı 3051’dir. Ayrıca derneğin Türkiye’de 30 şubesi, yurt dışında ise 42 ülkede irtibat noktası bulunmaktadır. Hakan Kurt –MÜSİAD Araştırmalar Koordinatörü-, “MÜSİAD’ın Yapısı” konulu görüşme, İstanbul: 30 Ekim 2009.

⁴⁰⁰ Berrin Koyuncu, “Küreselleşme ve MÜSİAD: Bir Müslüman İşadamı Derneğinin Küreselleşmeye Eklemlenmesi”, **Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi**, sayı: 12-13, 2004, s. 27.

merkeze doğru eğilim göstermesi 50'lerin ortasından itibaren tedrici bir şekilde gerçekleşen bir olgudur ancak küreselleşme sürecini farklı kılan şey ortaya çıkan yeni ekonomik aktörlerin dinsel ve geleneksel kimliklerini iktisadi faaliyetleriyle bütünleştirmeleridir. Modern değerlerin yerli kültürel değerlerle kaynaştığı bu yeni durum İslami söylemin kendisini ekonomik, siyasi ve kültürel alanlarda üretmesine imkân tanımıştır. MÜSİAD'nin ortaya çıkışı da bu tarihsel bağlam içerisinde düşünülmelidir.

Cüneyt Ülsever Turgut Özal'ın ihracata yönelik politikaları sayesinde ortaya çıkan “muhafazakâr değişimciler” adını verdiği Anadolu merkezli müteşebbis sınıfın Türkiye’de yepyeni bir dönemi başlattığını söyler.⁴⁰¹ Devletten destek beklemek yerine kendi kaynaklarıyla sermaye oluşturmaları, ihracata yönelik bir üretim modelini tercih etmeleri, İslami ve muhafazakâr değerlerle yoğrulmuş olmaları ve eğitim görmemiş babalarının aksine modern eğitimin kurumlarında yüksek tahsil yapmaları gibi özellikleri bu sınıfı Cumhuriyetin büyük şehir merkezli klasik sermaye sahiplerinden ayıran temel niteliklerdir. Ülsever’e göre benimsediği değerler bakımından muhafazakâr girişimleri açısından ise değişim yanlısı olan bu kitle hem çevreyi merkeze yakınlaştırarak devlet güdümlü burjuvaziye yerinden sarsmaya başlamış hem de bağımsız burjuvanın örneği olarak siyasi iktidar kurduğu ilişki ile demokrasinin güçlenmesini sağlamıştır.⁴⁰² Sermayenin çoğullaştığı bu yeni düzende MÜSİAD gibi kuruluşların önemi daha belirgin hale gelmiştir. Değişim sadece ekonomik gelişme ile sınırlı kalmamış aynı zamanda müteşebbis kişilerin örgütlü bir biçimde hak arama ve taleplerde bulunma bilincinde artış görülmüştür. Kurumsallaşma göstermeyen iktisadi bir zümrenin karar mekanizmaları üzerinde bir baskı grubu olması mümkün değildir. Bu açıdan bakıldığında MÜSİAD'nin sadece İstanbul ve Ankara merkezleri dinlenerek yürürlüğe konulan kararları kabul etmek yerine toplumsal tabanın sesinin dikkate alınmasını sağlamak gibi önemli bir fonksiyon icra ettiğini söylemek mümkündür.

⁴⁰¹ Cüneyt Ülsever, “Türkiye’nin Yeni Dinamiği Muhafazakar Değişimciler”, *Çerçeve*, yıl: 13, sayı: 35, Mart 2005, s. 26.

⁴⁰² *A.g.m.*, s. 27-28.

Şennur Özdemir İslamcılar arasında ortaya çıkan MÜSİAD gibi ekonomik temelli örgütlenmelerin “şeriat sendikacılığı”, “yeşil sermaye” ve “tarikat sermayesi” gibi olanı anlamaya yönelik hiçbir katkı sağlamayan siyasal eğilimli kavramlar yerine insan eylemlerine yön veren güdülerin toplumsal yapılarda meydana getirdiği değişim ve dönüşümler ele alınarak incelenmesini gerekli görür.⁴⁰³ Özdemir’e göre tarihsel süreç içerisinde Osmanlı’nın çok etnisiteli/çok dinli yapısının bozulmaya başladığı son dönemlerinde yerli Müslüman burjuvazi yaratma çabası günümüzde karşılığını MÜSİAD ile bulmuştur. “Temelde, Osmanlı klasik iktisadının ve eşitlik ve adalete dayalı toplumsal dokudan kaynaklanan kültür/zihniyet ve inanç çerçevesinin buna direnç göstermesi nedeniyle başarısızlıkla sonuçlanan Müslüman girişimci yaratma doğrultusundaki (yukarıdan) politikaların, zaman içinde iç ve dış faktörlerin etkileşimlerinin yarattığı bir sentez sonuç olarak aşağıdan yukarıya doğru gerçekleşmesinin canlı bir örneği gibidir MÜSİAD, bir ideal tip ya da model olarak.”⁴⁰⁴ Eskiyle yeni arasında bir süreklilik ilişkisi kurmaya çalışan bu yaklaşımdan hareketle Cumhuriyet’in kuruluş yıllarında Ziya Gökalp ve dönemin diğer yazarlarınca geliştirilmeye çalışılan İslami unsurların çağdaş iktisadi hayata ters düşmediği tezi ile bugün MÜSİAD tarafından dile getirilen yaklaşım arasında paralellik kurmak mümkündür. Bu açıdan MÜSİAD cumhuriyet ideologları tarafından oluşturulmuş “milli iktisat” döneminin ruhunu ve özelliklerini yansıtmaktadır.⁴⁰⁵ Bu tez bütünüyle geçersiz kabul edilmese bile MÜSİAD’ı sosyolojik açıdan önemli kılan şey zaman içerisinde yukarıdan modernleşme algısının çözülmeye başlamasının ve değişimin toplum içi öğeler kanalıyla gerçekleşmesinin canlı bir örneği olmasıdır. Derneğin üyelerinin çoğunluğunun devlet güdümünde olmayan serbest teşebbüsler olması ve kurdukları bağın sadece ulusal düzlemde kalmayıp uluslar arası boyutlara ulaşması Türk modernleşmesindeki eksen kaymasını göstermesi açısından anlamlıdır.

Küreselleşme sürecinin MÜSİAD gibi oluşumlara zemin yaratacak özelliklere sahip olması hiç kuşkusuz derneğin küreselleşmeye olumlu değer atfetmesine neden

⁴⁰³ Şennur Özdemir, “MÜSİAD ve Hak-İş’i Birlikte Anlamak: Sınıflı Bir İslami Ekonomi mi?”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004, cilt: 6, s. 837.

⁴⁰⁴ **A.g.e.**, s. 838.

⁴⁰⁵ Özdemir, “Uluslararasılıkta Kaos, Bir Medeniyet Dönüşümü ve İslami (F)aktör, **Uluslar arası İlişkiler**, cilt:1, sayı: 3, 2004, s. 92-93.

olmuştur. Dünyada meydana gelen değişimlere ayak uydurmanın kaçınılmaz olduğunu düşünen MÜSİAD, Türk sanayicisinin yurtdışına açılması, sanayi ürünlerini pazarlayabilmesi, sektöründeki teknolojik gelişmeleri yakından takip edebilmesi adına çalışmalar yürütmektedir.⁴⁰⁶ Bu amaçla kuruluşundan kısa bir süre sonra Asya, Uzak Doğu ve Afrika gibi bölgelere buradaki pazar olanaklarını araştırmak için iş gezileri düzenlemiştir. Ayrıca uluslar arası fuarlara aktif olarak katılarak farklı ülkelerle kalıcı ekonomik bağlar yaratmayı hedeflemiştir. Kendilerini Turgut Özal'ın başlattığı ihracat seferberliğinin en önde gelen katılımcısı olarak gören MÜSİAD, faaliyetlerinden bahsederken üretmeye hevesli fakat pazarlama noktasında eksik olan Anadolu girişimcisine “mihmandarlık yapmayı üstlendiklerini” söylemektedirler.⁴⁰⁷ Nitekim derneğin Genel Sekreterliği'ni yürüten Nihat Alayoğlu üyeleri arasında pasaportu dahi olmadan 100-110 ülkeye ihracat yapan müteşebbislerin bulunduğuna dikkat çekerek MÜSİAD'nin Türkiye'deki ihracat oranını Anadolu tabanında yayarak arttırdıklarını söylemektedir.⁴⁰⁸

MÜSİAD'ın çoğu alaylı gruba mensup olan Anadolulu müteşebbis üyelerinin modern işletme yöntemlerini tanımaları, gelişen teknolojiye ayak uydurabilecek bilgi ve donanımına sahip olmaları ve bu bilgileri kendi işletmelerinde uygulamaları için çeşitli yaygın ve örgün eğitim faaliyetlerinden oluşan Anadolu Girişimciliği için Sürekli Eğitim Merkezi kurması derneğin dikkat çekici bir uygulamasıdır. Eğitim faaliyetlerinin hedeflerini kişisel, kurumsal, sektörsel, kültürel ve toplumsal gelişim olarak belirleyen MÜSİAD, bu çerçevede bütün şubelerinde yabancı dil, profesyonel yönetim, modern işletme yönetimi, iç ve dış ticaret konularında seminerler düzenlemektedir.⁴⁰⁹ İşadamlarının sektörle ilgili teknik bilgilerinin artması sonucu işletmeleri daha kaliteli ve verimli hale gelecek, bunun sonucunda sektör gelişirken toplumsal refah düzeyi de artacaktır. MÜSİAD bu vizyonu bütün üyelerine kazandırabilmek için çok çeşitli eğitim faaliyetleri yürütmektedir. Bunlardan ilki kurucu başkan Erol Yarar döneminde yapılan sonraki yıllarda ise Perşembe günlerine alınan “Perşembe Toplantıları”dır. Haftada bir

⁴⁰⁶ Koyuncu, **a.g.m.**, s. 29-30.

⁴⁰⁷ Dolu, **a.g.e.**, s. 24-25. Şenol, Engin, “Anadolu Sermayesinin Mihmandarı”, **Çerçeve**, yıl: 13, sayı: 35, Mart 2005, s. 100-101.

⁴⁰⁸ Nihat Alayoğlu, - MÜSİAD Genel Sekreteri-, “MÜSİAD'ın Kimliği” konulu görüşme, İstanbul: 30 Ekim 2009 .

⁴⁰⁹ Dolu, **a.g.e.**, s. 31-33.

ya da iki haftada bir gerçekleştirilen bu etkinlik üyelerin birbirlerini yakından tanımalarını ve genel kültür ve ekonomiye dair meseleleri tartışmalarını sağlayacak bir platform olarak düşünülmektedir. Diğer bir eğitim faaliyeti olan “MÜSİAD Akademi” ise iş adamı ve yönetici yetiştirmek adına düzenlenmiş bir buçuk aylık bir seminer programıdır. Genel işletme ve yöneticilik derslerinin yanı sıra uzmanlaşmak istenilen alana dair teorik ve pratik derslerin verildiği bu eğitim programını başarıyla tamamlayan katılımcıların bitirme tezi yapmaları ve başarı belgesiyle ödüllendirilmeleri eğitim programına gösterilen akademik ciddiyeti yansıtmaktadır.⁴¹⁰ MÜSİAD’nin eğitim meselesine gösterdiği önem son iki senedir Fatih Üniversitesi ile ortaklaşa yürüttükleri üyelerin MBA programlarıyla iyiden iyiye belirginleşmiştir.⁴¹¹ Aslına bakılacak olursa temel görevi ekonomik çıkarlarını korumak ve yatırım alanlarını geliştirmek için yeni kanallar bulmak olan işadamı derneklerinin bu tarz eğitim faaliyetleri düzenlemesi elzem görünmemektedir. Ancak daha önce de belirtildiği üzere MÜSİAD’ın üye profiline Anadolu merkezli KOBİ’lerden oluşması ve derneğin kuruluş yıllarından itibaren amacını sanayici ve girişimcileri yeni iş sahaları ve pazarlarıyla etkin bir şekilde buluşturmak şeklinde belirlemesi dikkate alındığında yapılan etkinliklerin önemi anlaşılabilir. “Ülkenin sivil alandaki canlanmasına paralel olarak hayata geçirildiğinde MÜSİAD etkinlikleri, çok boyutlu etkinlik alanlarıyla ülkeyi kenti-taşrasıyla bir bütün olarak kalkındırma yoluna sokmuş ve dolayısıyla üç-beş büyük şehrin gelişmişliğine dayalı modernleşme sürecinin ötesine taşınarak gelişmiş ülkelerle her bakımdan rekabet edebilir bir konuma aday getirmiştir.”⁴¹² Dolayısıyla MÜSİAD’ın faaliyetlerinin daha önce fark edilmeyen ya da önemsenmeyen Anadolu’nun sosyal sermayesini en etkili düzeyde kullanılmasına yönelik bir amaç taşıdığı rahatlıkla söylenebilir. Bu gerçeklik derneği sosyolojik açıdan önemli kılan faktörlerin başında gelmektedir.

MÜSİAD’nin üyeleri arasında ticari hacim oranında ya da iş dünyasına yönelik fikirlerinde ne türden bir farklılık olursa olsun onları bir sivil toplum kuruluşunda bir araya getiren şey modern dünyada çizmek istedikleri “değer bağımlı” iş adamı

⁴¹⁰ A.g.e, s. 33-35

⁴¹¹ Hakan Kurt –MÜSİAD Araştırmalar Koordinatörü-, “MÜSİAD’ın Yapısı” konulu görüşme, İstanbul: 30 Ekim 2009.

⁴¹² Özdemir, “Uluslararasılıkta Kaos, Bir Medeniyet Dönüşümü ve İslami (F)aktör, s. 95.

portresidir.⁴¹³ Bu açıdan bakıldığında “MÜSİAD üyelerini bir araya getiren ve MÜSİAD’nin kimliğini belirleyen etkenler ve koşullar, ekonomik, sosyo-politik olduğu kadar kültürel/dinseldir de...”⁴¹⁴ Kapitalist sistemin serbest teşebbüs anlayışını problemlili bulan MÜSİAD günümüzde İslami paradigmanın İslam kültür ve tarihini de göz önünde bulundurarak alternatif bir model üretmesinin zorunlu olduğunu düşünmektedir. Derneğin bu amaca uygun olarak 1994 yılında çıkardığı “İş Hayatında İslam İnsanı” adlı yayında Müslüman bir işadammının nasıl davranması gerektiğinin formülleri verilmiştir. Burada geliştirilmeye çalışılan modelin kapitalizmin homo-economicus anlayışına karşı İslami değerlerle yetişmiş bir “İslam insanı” olduğu görülmektedir.⁴¹⁵ Homo economicus sadece kar elde etmek ve bencil çıkarlarını savunmak için çalışırken homo İslamicus içinde yaşadığı topluma karşı sorumluluk duygusu içerisinde onun faydasına yönelik yaşar. İslam insanının topluma olduğu kadar kendisini yaratan Rabbine karşı da mükellefiyet duygusu içerisinde. Homo İslamicus Allah’ın yarattığı en şerefli mahlukat olduğunun bilincinde bu dünyadaki ihtiyaçlarını giderirken diğer mahlukata karşı Allah’ın vekili (halifetullah fil arz) olarak tayin edildiğinin bilincindedir. Bu görevinde kendisine ışık tutan kılavuzu ise Rabbinin ona sunduğu vahiy olacaktır.⁴¹⁶ Müslüman bir müteşebbis kazandığı serveti kendi çalışması sonucu değil Allah’ın takdir etmesiyle elde ettiğini bilir. Edindiği kazancı helal yollardan sağlar, faiz ve kumar gibi zahmetsiz kazanç yollarına meyletmez. Servetini Allah yolunda harcar, israf ya da cimrilik etmez. İşçisinin haklarını gözetir ve ücretini zamanında verir.⁴¹⁷

Görüldüğü üzere MÜSİAD üyeleri yaptıkları işi salt ticari faaliyet olarak düşünmekten ziyade bu faaliyete bir misyon yüklemektedirler. Müslüman iş adamının kazandığı parayı kendi malı olarak değil sadece emanetçisi olarak bilmesi, asıl meselenin çok para kazanmaktan ziyade çevreye ve topluma faydalı olunması, bu

⁴¹³ “Derneğin, “Yüksek Ahlak/ Etik Değerler, İleri Teknoloji” sloganıyla özdeşleştirilen kimliği bu tercihin bir sonucudur.” Özdemir, **MÜSİAD Anadolu Sermayesinin Dönüşümü ve Türk Modernleşmesinin Derinleşmesi**, Ankara: Vadi Yayınları, 2006, s. 73.

⁴¹⁴ A.g.e, s. 74.

⁴¹⁵ Erol Yazar, “Önsöz”, **İş Hayatında İslam İnsanı: İslami Duyarlılıkla Yönetilen Firmalarda Örgütsel Davranış Biçimleri**, yay. haz. Hüner Şencan, İstanbul: MÜSİAD, 1994, s. 1-2.

⁴¹⁶ Seyyid Hüseyin Nasr, “Modern Bilimsel Düşünce Üzerine”, **İş Hayatında İslam İnsanı**, s. 21-22.

⁴¹⁷ Sebahattin Zaim, “Ekonomik Hayatta Müslüman İnsanın Tutum ve Davranışları”, **İş Hayatında İslam İnsanı**, s. 102-103.

dünyada yapıp ettiklerinin bir gün mutlaka hesabının sorulacağı bilincinin taşınması⁴¹⁸ gibi ifadeler modern ticaret hayatında Müslümanca yaşamının temel prensipleri olarak belirlenmiştir. Ergun Özbudun ve Fuat Keyman beraber yazdıkları makalelerinde bu eklektik anlayışı şu şekilde yorumlamaktadırlar:

*Böylece ekonomik İslam, kapitalizmi ekonomik küreselleşme olarak tutundurmaya çalışmakta, ama kültürel temelini İslami söyleme dayandırmaktadır. Ekonomik İslam'ın temsilcisi olarak MÜSİAD ekonomik küreselleşmeyle İslam dinini dile getirmekte, ama aynı zamanda kültürel/toplulukçu kimliğin bireyci ahlaka üstünlüğünü temel alan bir toplum vizyonu da yaratmaktadır. Başla bir deyişle, Türkiye'de bireysel çıkarları toplum yararından üstün tutan Homo economicus yerine Homo Islamicus üzerine kurulu bir toplumsal-siyasal yaşam vizyonunu temsil etmektedir.*⁴¹⁹

MÜSİAD, İslam'ın ekonomi görüşü ile geliştirdikleri tezlerin gerçek İslam'ı yansıttığını iddia etmektedir. İslam'ın iktisadi teşebbüsleri ve kâr edinmeyi desteklediğini söyleyen MÜSİAD üyeleri yüzyıllardır Müslümanların “Müslüman adam zengin olmaz” anlayışı ile azla yetinmeye mahkum edildiklerini düşünmektedir.⁴²⁰ Derneğin fikirlerine sıkça başvurduğu iktisatçı olan Mustafa Özel İslam peygamberinin tüccar olduğuna ve vahiy dilinin ticari bir üsluba sahip olduğuna dikkat çekerek Müslüman zengin olmayacağı düşüncesinin gayri İslami olduğunu söylemektedir.⁴²¹ Gerçekte İslam'ın özüne en uygun ekonomi anlayışının serbest piyasa ekonomisi olduğunu söyleyerek bu savlarını Hz. Peygamber'in Medine Pazarı'nda kendisinden mallar üzerine sabit bir fiyat koymasını talep eden sahabeye “fiyatları belirleyen Allah'tır” şeklinde cevap verdiği hadise dayandırmışlardır.⁴²² MÜSİAD için Medine Pazarı Müslümanlara özgü bir iktisadi anlayışın ilk nüveleri göstermesi bakımından önemli bir referanstır. Bu pazarın Hz. Peygamber'in koyduğu iki temel prensibi vardır. Bunlardan ilki kimsenin pazarda belli bir yeri sahiplenemeyeceği, ikincisi ise siyasi

⁴¹⁸ Özdemir, **a.g.e.**, s. 116-117.

⁴¹⁹ Özbudun&Keyman, **a.g.m.**, s. 316.

⁴²⁰ MÜSİAD'nin kurucu başkanı Erol Yazar verdiği bir ropörtajda “Bir lokma bir hırka felsefesine inanmam. Bu bize yutturulmuş bir zokadır! Allah verdiği nimetleri kullarının üzerinde görmek ister.” diyerek benzer düşünceleri dile getirmektedir. Erol Yazar, “Gerçek Burjuva Biziz!”, **Star Gazetesi**, 20 Temmuz 2009, <http://www.haber7.com/haber/20090720/Erol-Yazar-Gercek-burjuva-sinifi-biziz.php>, (erişim tarihi: 15 Ekim 2009)

⁴²¹ Mustafa Özel, “Adam Zengin Olur Mu?”, **İş Hayatında İslam İnsanı**, s. 3-4.

⁴²² Koyuncu, **a.g.m.**, s. 31.

otoritenin rant oluşumunu engelleyici biçimde davranacağıdır.⁴²³ Sonuç olarak günümüzde İslam ülkelerinin ekonomik alanda geri kalmışlıklarından sebebi İslam'ın kendisi değil onu yanlış anlayan ve yaşayan Müslümanlardır.

MÜSİAD'nin Müslüman iş adamlarının iktisadi alanda ilerlemesine yönelik vizyonu çerçevesinde Müslüman dünya ile ticari ilişkilerini geliştirmeye yönelik projelerde yer almaya özen göstermektedir. Nitekim İslam ülkeleri arasında küresel düzeyde ekonomik işbirliği yaratmak gayesiyle 1995 yılında Lahor'da kurulan Uluslararası İş Forumu (IBF) derneğin aktif olarak yer aldığı bir platformdur. Bu sebeptendir ki 1996 yılından beri IBF' un başkanlığını MÜSİAD'nin kurucu başkanı olan Erol Yazar üstlenmiştir.⁴²⁴ Dünya nüfusunun önümüzdeki 50 yıl içerisinde yarısını Müslümanların oluşturacağını söyleyen Yazar, İslam ülkelerinin dünya ekonomisinde söz sahibi olabilmesi için Müslüman ülkeler arasındaki ticari dayanışmayı artırıcı gönüllü teşekküllerin kurulması gerektiğinin altını çizmektedir.⁴²⁵ MÜSİAD'nin bu amaca uygun olarak gerçekleştirdiği bir diğer faaliyet ise MÜSİAD Fuarı'dır. İki yılda bir gerçekleştirilen bu fuarların stantları yalnızca İslam ülkelerinden gelen firmalara açıktır.

MÜSİAD küresel pazarlara açılma stratejisini sanılanın aksine Müslüman kimliği doğrultusunda yalnızca İslam ülkeleriyle sınırlı tutmadığı, Batı ülkeleriyle de yakın ticari ilişkiler kurduğu görülmektedir. Hatta Müslüman olmak bu nokta da ötelenen değil, öne sürülen ve güven veren bir konumda tutulmaktadır. Batı ile kurulan ilişkilerde alınan temel kıstas, Batı'daki iş disiplini ve çalışkanlık gibi üstün özelliklerin Batılı'ya ait değerlermiş gibi görmek yerine İslam'a uygun ve müslümana yaraşır olarak düşünülmesidir.⁴²⁶ İslam ülkeleriyle kurulan bağda ise MÜSİAD kendine özel bir görev yüklemektedir. MÜSİAD üyelerinden bir işadamlarının sözleri bu görevi anlatması bakımından dikkate değerdir:

⁴²³ Özel, **a.g.m.**, s. 6.

⁴²⁴ Erol Yazar'la yapılan röportaj için bkz. "İslam Alemi, Dünyanın En Büyük İktisadi Gücü Olabilir", **Çerçeve**, yıl: 16, sayı: 48, s. 36.

⁴²⁵ **A.g.m.**, s. 42-43. Erol Yazar, **21. Yüzyıla Girerken Dünyaya Yeni Bir Bakış**, İstanbul: MÜSİAD, 1996, s. 47-50.

⁴²⁶ Özdemir, **MÜSİAD ve Hak-İş'i Birlikte Anlamak**, s. 841.

MÜSİAD'nin Müslüman ülkeler için ekonomik hayatı genel olarak örgütleyen sivil oluşum modeli olması çok mümkün. Kısa dönemde olmaz bu, ama şu olabilir; 'ben' bilinçlerini tahrik edebilir. Çünkü İslam ülkelerinin 'ben' duyguları yaşadıkları kolonizasyon tecrübesi nedeniyle çok zedelenmiş durumda. Türkiye 'ben' duygusu ezilmemiş bir ülke konumunda... Bunun etkisini yavaş da olsa görürsünüz. Geçmişte bağlı oldukları medeniyeti hatırlarlar. Ama, bizim için asıl önemli olan, çarpık olmayan bir model oluşturmaktır. Böyle düzgün ve çağdaş ihtiyaçlara cevap veren bir model, batılı ülkelerde bile karşılık bulacaktır.⁴²⁷

Açık bir şekilde Osmanlı geçmişine vurgu yapan bu ifadeler Türkiye'nin ve MÜSİAD'nin İslam dünyasının ihyasını sağlayacak bir medeniyetin mirasçıları olduğu tezini oluşturmaktadır. Nitekim Osmanlı vurgusu MÜSİAD'nin faaliyet raporlarına da yansımaktadır. Afro-Avrasya'ya yapılan dış ticareti geliştirmeye yönelik seyahatler anlatılırken Osmanlı coğrafyasına açılım yapıldığının söylenmesi, esnaf ölçeğinde yerel girişimcilerin MÜSİAD vasıtasıyla uluslar arası ihracat yapmasının Osmanlı Padişahı Orhan Bey'in oğlu Süleyman'ın Türkleri Rumeli'ye geçirmesine benzetilmesi dahası Avrupa'ya yapılan ihracatın salt bir ekonomik açılım olarak görülmeyip Kanuni'nin aşmadığı Viyana kapılarının ekonomik yollarla geçildiğinin belirtilmesi Osmanlı metaforunun sıkça kullanıldığının önemli örnekleridir.⁴²⁸ Görüldüğü üzere MÜSİAD üyeleri tarihsel belleklerini canlı tutarak yaptıkları işi ticari girişimlerin ötesinde bir medeniyetin değerlerinin günümüz dünyasında yaşatılması ve bütün dünyaya duyurulması hizmeti şeklinde görme eğilimindedirler. Bununla beraber derneğin Müslüman dünyası ile yapılan ortak teşebbüslerin önderliğini Türkiye'yi de diğer Müslüman ülkeler arasında etkili bir konuma getirmektedir. MÜSİAD Genel Sekreteri Nihat Alayoğlu yurtdışında yaptıkları organizasyonlarda Türklerin organize olma ve yönetme kabiliyetlerinin diğer Müslüman ülkelere de takdirle kabul edildiğini söyleyerek İslam dünyasının Türkiye'ye ihtiyacı olduğunu düşünmektedir.⁴²⁹ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere MÜSİAD'nin benimsediği değerler İslami olduğu kadar milli unsurlar da ihtiva etmektedir.

⁴²⁷ MÜSİAD üyesi iş adamından aktaran Özdemir, **Anadolu Sermayesi'nin Dönüşümü ve Türk Modernleşmesinin Derinleşmesi**, s. 229.

⁴²⁸ Dolu, **a.g.e**, s. 27-29.

⁴²⁹ Nihat Alayoğlu, - MÜSİAD Genel Sekreteri-, "MÜSİAD'ın Kimliği" konulu görüşme, İstanbul: 30 Ekim 2009, Özdemir, **a.g.e**, s. 184-185.

MÜSİAD'nin İslami unsurlarla yoğrulan iktisadi vizyonu işveren-işçi arasındaki ilişkiyi kapitalist düzenin öngördüğü modelden bambaşka düzlemlerde düşünmelerine yol açmıştır. Bu anlayışa göre işçi bireysel düzeyde sendikal haklara ve sosyal güvenceye sahip olan bir toplumsal sınıf olmaktan çok bir topluluğa hizmet veren üye hükmündedir. Kapitalist düzenin emekçinin sömürülmesine dayanması işçi ve işveren arasında çatışmaya sebep olmakta bu da doğal olarak sendikacılık, toplu pazarlık ve grev gibi mekanizmaların işletilmesini zorunlu kılmaktadır. Buna karşılık İslami çalışma düzeninde emek ve sermayenin birbiriyle çatışma halinde değil, uyum ve birlik duyguları içerisinde yürüdüğünü düşünen MÜSİAD üyeleri sosyal adaletin ve biz duygusunun tesis edildiği bir ortamda grev ve sendikacılığı da gerek olmayacağını ifade etmişlerdir.⁴³⁰ Kuşkusuz bu yaklaşım özellikle sol görüşe sahip düşünürler tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Menderes Çınar'a göre MÜSİAD'nin çizdiği alternatif ekonomi anlayışı mevcut piyasa rasyonalizminin İslami söyleme dayanılarak meşrulaştırılma çabasından başka bir şey demek değildir:

...MÜSİAD bize alternatif bir ekonomi değil, alternatif bir meşrulaştırıcı ideoloji önermektedir. Ekonomi, MÜSİAD'ne göre de, insanların ihtiyaçlarını gidermesi için değil, İslam medeniyetinin yükseltilmesi için gerekli bir araçtır. Gerçek fark olarak görülebilecek İslam medeniyetinin canlandırılması şuuru homo Islamicus ise gene piyasa rasyonalitesini daha kolay işletecek (olmayan) sosyal hakları kaldırarak insanları çalışmaya "sevk edecek" piyasa rasyonalitesinin ideolojik kılıfıdır. Yeşil Medeniyeti canlandıracak İslam ahlaklı ekonomi, bildiğimiz kapitalizmden çok farklı bir ekonomi olmayacaktır.⁴³¹

Kuşkusuz bu değerlendirmenin taşıdığı tezi "kullanan" pek çok işadamı örneğine rastlanabilir. Ancak burada yoğunlaşılması gereken husus, MÜSİAD'nin işçi-işveren ilişkisinin çok farklı paradigmlar çerçevesinde yeniden tesis edilmesinin mümkün olduğunun örneğini vermesidir. Ticari kazanımı kapitalizmden, kapitalizmi de kötülükten başka bir şey olarak görmeyen bir algı düzleminde MÜSİAD ya da başka oluşumların sistemi dönüştürme uğraşı "meşrulaştırma" çabasından öte bir anlam ifade etmeyecektir. Zaten söz konusu bakış açısı, alternatif paradigma İslam olduğunda

⁴³⁰ Keyman ve Koyuncu, **a.g.m.**, s. 140-141.

⁴³¹ Menderes Çınar, "Yükselen Değerlerin İşadamı Cephesi: MÜSİAD", **Birikim**, sayı: 95, 1997, s. 55-56.

Müslümanların siyasi, ekonomik, sosyal alanda yaptıkları her türlü girişimi İslamı araçsallaştırma yada din duygularını sömürme eylemi olarak yorumlamaya saplanıp kalmışlardır. Bu türden eleştiriler aslında farkında olmadan modern kapitalist düzenin değişmez ve dönüşmezliğini ilan ederek ona aşkın ve kutsal bir değer atfetmektedirler. Nitekim MÜSİAD sendika meselesinin değişen şartlara uygun olarak yeniden tesis edilmesinin kaçınılmaz olduğunu düşünmektedir. MÜSİAD Genel Sekreteri Nihat Alayoğlu derneğin sendikalar hakkındaki yaklaşımını şu şekilde özetlemektedir:

Bir kere biz sendikalaşmaya karşı değiliz, bu açık ve net. Sendikaları eleştirebiliyoruz, çünkü sendikalar dünya değişirken oldukları yerde dururlarsa, bu sendikalar ülkeye ve ekonomiye fayda sağlamayacaktır. Bu işçi haklarına karşı çıkmak falan da değil. Bizim zaten inancımız gereği, biz alın teri kurumadan ücretin verilmesi gerektiğine inanan, bir kişinin geçimini, ulaşımını, barınmasını sağlayacak kadar ücretinin verilmesi gerektiğinin bir inancımızın gereği olduğunu bilen bir kitleden oluşuyoruz. Dolayısıyla insanların hak ettiğinin daha azını vermek yada vermemek için bu tür örgütlenmelere karşıyız gibi bir algı var ise bu yanlış. Ama biz şuna da inanıyoruz, bugün eğer sendikalar birilerinin haklarını koruyacaksa, büyük işletme örgütlenmeler için ve bunlar o işçilerin maaşlarından aldıkları belli aidatlarla kurulmuşlarsa bu ülkede “sendika ağalığı” gibi bir kavramın konuşulmaması lazım... Eğer bu sendikaların belli bir kısmı, hepsini demiyorum ama bunun örnekleri var, tatil köyü alabiliyorsa, otel alıp bunu işletecek kadar bir bütçeye sahip ise veya kendisi çalışan iken zırhlı araçlarla dolaşabilecek bir başkan düzeyine bir patron konumuna gelebiliyorsa orda bir zihniyet değişimi, üst tarafta olduğunu ve sadece bu işçilerin kullanıldığı gibi bir kanaatin toplumda oluşması kadar doğal bir şey olamaz. Dünyada da bu böyle, dünyadaki sendikalarda değişime dikkat ederseniz artık sendikalar kendi çalışanlarına onların haklarıyla ilgili kurumlarla daha doğru pazarlık yapabilmeleri için kendi üyelerinin çalıştıkları kurumun aradığı niteliklere haiz olması için programlar yapıyorlar. Yani bugün sendikalar artık üyelerinin hangi alanda çalışıyorlarsa onların niteliklerini yükseltecek programları, eğitimleri, seminerleri yaparlarsa günümüzde doğru bir sendikacılık yapmış oluruz. Ama bütün bir yıl boyunca yatıp ondan sonra sadece pazarlık evresinde veya maaş zammı döneminde ortaya çıkıp sendikacılık yapmanın hiçbir mantığı yoktur. Artık Türkiye’de de dünyada da değişmiştir, artık sendikalarla işverenlerin artık bir nevi bir şirketin ortakları gibi davranması gerekiyor ülke ekonomisi açısından. Tabi ki bu kendi haklarından vazgeçmeleri anlamına gelmiyor ama genel bir şey var insanı yaşat ki devlet yaşasın diye, kurumu da yaşatırsan seninkiler de yaşayacak. Burada beraberce hem kendi haklarını alırken kuruma da daha fazla katkı sağlayacak kurumu da zayıflatmayacak bir takım çabaların içerisinde olması gerekiyor sendikaların. Bizim sendikalara yaklaşımımız açısından

*bunları söyledim yoksa kesinlikle sendikalar yok olsun böyle bir şeyimiz yok
olamaz da...*⁴³²

MÜSİAD'nin eleştirildiği bir başka nokta döneminin önde gelen İslami eğilimli partisi Refah Partisi'nin bir yan örgütü şeklinde çalıştığı iddiasıdır.⁴³³ Aydın Uğur ve Haluk Alkan'ın tespitine göre bu iddia MÜSİAD'nin beslendiği köklü dinamikleri ve siyasi alanda –genellikle sağa yakın partilerde yoğunlaşmış da olsa- farklı saflarda yer alan üyelerin heterojen yapısını görmezden gelmektedir. Liberal politikaların öncüsü olduğu için Turgut Özal'ı her zaman saygıyla anan MÜSİAD üyeleri bunun dışındaki partilerle organik bir yakınlık kurmaktan çok karşılıklı çıkar ilişkilerinin belirlediği bir ilişki tarzını benimsemiştir.⁴³⁴ Bu çıkarlara uygun olarak Refah'ın iktidar olduğu dönemde Başbakan Erbakan'ın Asya ve Afrika ülkelerine yaptığı ticari seyahatlere katılan iktidarın ekonomi politikalarıyla örtüşen projeleri de bulunmaktadır. Doğu Asya'nın ekonomik kalkınma modeli olan ve dış pazarı önceleyen korumacı ve geleneksel değerleri ihmal etmeyen Dual ekonominin benimsenmesi, Türkiye'nin çoğunluğu İslam coğrafyasında bulunan bazı ülkelerle Pamuk Birliği anlaşması yapması ve İslam ülkeleriyle ticari birliklerin kurulmasına özen gösterilmesi bunların başında gelir.⁴³⁵ Nitekim bu kadar ortak yön 28 Şubat sürecinde Refah Partisi'ne yönelik “irtica operasyonunda” MÜSİAD'nin da fişlenmesi için yeterli görülmüş ve derneğin kapatılması isteminde dava açılmış ve dönemin MÜSİAD başkanı Erol Yarar yaptığı bir konuşma gerekçesiyle “halkı din ve mezhep farklılığı gözetererek kin ve düşmanlığa açıkça tahrik etme” suçundan dolayı hapis cezasına mahkum edilmiştir.⁴³⁶ 28 Şubat sürecini değerlendiren MÜSİAD üyeleri irtica geliyor fırtınası koparanların asıl amaçlarının ekonomik ve siyasi alanda kaybettikleri güçleri geri kazanmak olduğunu düşünmektedirler. Bu anlamda 28 Şubat söyleminin bir “kamufraj” hükmü taşıdığını ifade eden MÜSİAD, İstanbul merkezli sermaye gruplarını ima ederek bu dönemde hangi büyük medya holdinglerin borçlarının silindiği, hangi holdinglerin sermayelerini

⁴³² Nihat Alayoğlu, - MÜSİAD Genel Sekreteri-, “MÜSİAD'ın Kimliği” konulu görüşme, İstanbul: 30 Ekim 2009.

⁴³³ Uğur ve Alkan, **a.g.m.**, s. 133.

⁴³⁴ **A.g.m.**, s. 147-149.

⁴³⁵ **A.g.m.**, s. 150-151. Koyuncu, **a.g.m.**, s. 32-33.

⁴³⁶ “Hakkımızda Açılan Dava Haksız ve Mesnetsiz”, **MÜSİAD Bülten**, yıl: 6, sayı: 29, Mayıs-Haziran 1998, s. 4-5.

arttırdığını, bu holdinglere kimlerin danışman olarak atandığını sormakta ve sermaye-siyaset-ordu arasındaki örtük ilişkinin aydınlatılmasını beklemektedirler.⁴³⁷ Kuşkusuz cevabının bulunmasında çok zorlanılmayacak bu sorunların ve 28 Şubat sürecinde yaşananların Cumhuriyet tarihinin diğer askeri müdahaleleri gibi açıklığa kavuşturulması Türkiye’de demokrasinin yerleşmesi için atılması gereken öncelikli adımdır. Nitekim 2009 Türkiye’inde buna yönelik girişimler başlatılmış ve demokrat görünen birçok kişi ve grubun arka planında bambaşka amaçlar gizlediği anlaşılmıştır. Türkiye’de sivil toplum düşüncesinin yaşadığı en büyük sorun bu gizli totaliter eğilimlerdir.

MÜSİAD Genel Başkanı Nihat Alayoğlu 28 Şubat sürecinde üyelerine yönelik karalama ve fişlemelerin psikolojik bir sıkıntı yaşattığını ancak darbe girişiminin toplum nezdinde kabul görmemesinden dolayı yaşananların olumlu sonuçlar da ürettiğini söyleyerek konuya farklı bir açıdan bakmaktadır. Bu dönemde yayınlanan listeler sayesinde sürece tepki gösteren kişilerin MÜSİAD üyesi firmaların ürünlerini satın alıp desteklerini arttırdıkları görülmüştür.⁴³⁸ MÜSİAD üyelerine duyulan bu güvende derneğin geniş bir toplumsal tabanda örgütlenmiş olmasının payının büyük olduğunu belirtmek gerekir.

MÜSİAD faaliyetlerini düzenli olarak yayınlanan MÜSİAD Bülten ve Çerçeve adlı iki süreli dergiyle kamuoyu ile paylaşmaktadır. Bülten MÜSİAD’nin yurtiçi ve yurtdışında gerçekleştirdiği faaliyetler hakkında bilgi veren iki aylık bir dergidir. Çerçeve dergisi ise ekonomik konuların yanı sıra toplumsal ve tarihsel konular hakkında yazılmış akademik makalelerden oluşur.⁴³⁹ Bu yayınlarda İslam’ın iktisadi ilkelerine ve bu ilkelerin günümüzde nasıl uygulanması gerektiğine dair yazılara sıkça rastlanır. Türk toplumun tarihsel tecrübelerinin önemine dikkat çekilerek özellikle Osmanlı klasik döneminin ekonomik sistemi hakkında araştırmalar sunulur. Modern çağın emperyalist anlayışına sonuna kadar karşı gelinmekle beraber faizsiz kazancın sağlandığı risk sermayesi yöntemlerinin İslam inancıyla bağdaştığı iddia edilerek bu sistemin

⁴³⁷ Dolu, a.g.e, s. 11-13.

⁴³⁸ Nihat Alayoğlu, - MÜSİAD Genel Sekreteri-, “MÜSİAD’ın Kimliği” konulu görüşme, İstanbul: 30 Ekim 2009

⁴³⁹ www.musiad.org.tr (erişim tarihi, 10.08.2009)

özelliklerinden ve faydalarından bahsedilen makaleler yayımlanır.⁴⁴⁰ MÜSİAD'nin süreli yayınlarının yanı sıra çeşitli dönemlerde yayınlanmış iktisadi araştırma raporları da bulunmaktadır.

MÜSİAD Bir iş adamı derneği olmasına rağmen ilgi alanını sadece ekonomik meseleler üzerinde tutmamış Türkiye'nin siyasi ve toplumsal sorunların çözümüne yönelik araştırmalar da hazırlamıştır. Ülkede yaşanan ekonomik sorunlarının kaynağında yasadışı ve kısıtlayıcı yönetim anlayışının bulunduğunu düşünen MÜSİAD 2000 ve 2008 yıllarında yayınladığı raporlarla yeni bir anayasa önerisinde bulunmaktadır. Buna göre 82 anayasası üzerinde çokça değişiklik yapılmasına rağmen günümüz şartların karşılamakta yetersiz kalmış; çoğulcu, katılımcı, temel hak ve özgürlükleri koruyucu ve iktidar ile toplum arasında dengeyi sağlayıcı demokratik ve sivil bir anayasanın kabul edilmesi kaçınılmaz bir ihtiyaç haline gelmiştir.⁴⁴¹ Yeni anayasanın hazırlanmasında toplumun her kesiminin görüşlerinin dikkate alınması gerektiğini vurgulayan raporlar parlamentonun itibarının korunmasından parti içi sistemlerin demokratikleşmesine, kişi hak ve özgürlüklerinin güvence altına alınmasından ekonomik teşebbüslerin serbestleşmesine uzanan geniş kapsamlı bir öneriler dizisi sunmaktadır. Milli Güvenlik Kurulu'nun görevinin daraltılması, yönetimde mahalli idarelerinin güçlerinin artırılması, sivil kurumların kamu hizmetlerinde etkin bir şekilde yer alması ve denetim güçlerinin bulunması, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın özerk bir kurum haline dönüştürülmesi, düşünce özgürlüğüne aykırı olan 312. maddenin kaldırılması, müteşebbisler arasında "sermayenin rengi" öneri sürülerek ayrımcılığa gidilmemesi⁴⁴² gibi öneriler MÜSİAD'nin her alanda demokratik düzenin tesis edilmesini istediğini açıkça göstermektedir. Görüldüğü üzere MÜSİAD üyeleri devletin toplum üzerindeki denetiminin asgari düzeye inmesini savunan özgürlükçü düşünceyi sadece ekonomik alanda savunmakla kalmamış siyasi ve toplumsal tahayyüllerinin merkezine oturtmuşlardır.

⁴⁴⁰ Karin Vorhoff, "Türkiye'de İşadamı Dernekleri: İşlevsel Dayanışma, Kültürel Farklılık ve Devlet Arasında", **Türkiye'de Sivil Toplum ve Milliyetçilik**, s. 329-330.

⁴⁴¹ Şükrü Karatepe, **Yeni Bir Anayasa İçin Görüş ve Öneriler**, MÜSİAD Araştırma Raporları, Ocak 2008, s. 7-8.

⁴⁴² Raporda yer alan önerileri ayrıntılı incelemek için bkz., "Anayasa Reformu ve Yönetimin Demokratikleştirilmesi", **MÜSİAD Araştırma Raporları**, Nisan 2000.

4.1.3.2. İHH İnsani Yardım Vakfı (İnsan Hak ve Hürriyetleri ve İnsani Yardım Vakfı)

Kısa adı İnsani Yardım Vakfı olan İnsan Hak ve Hürriyetleri ve İnsani Yardım Vakfı (İngilizce adıyla The Foundation for Human Rights and Freedoms and Humanitarian Relief) Türkiye’de sosyal yardımlaşma alanında faaliyet gösteren en önemli sivil toplum kuruluşlarının başında gelmektedir. “1992 yılında Bosna Savaşı sırasında, bir grup hayırseverin savaş bölgesine insani yardım ulaştırma çabalarıyla temellerini attığı İHH İnsani Yardım Vakfı resmi olarak 1995 yılında kurulmuştur.”⁴⁴³ Kuruluş amacını savaş, afet, yoksulluk ve insan hakları ihlallerinin olduğu bütün bölgelere ulaşmak olarak belirleyen İnsani Yardım Vakfı’nı ortaya çıkaran temel motivasyon kaynaklarını vakıfta uzun yıllardır çalışan ve şu anda vakfın Genel Başkan Yardımcılığını yürüten Murat Yılmaz şöyle anlatmaktadır:

*Biz vakıf faaliyetlerinin nasıl olduğunu, nasıl yapılacağını bilmeden bu yola çıktık. Bizi bir vakıf prensiplerini, bir sivil toplum kuruluşunun ne olduğunu bilmeden böyle bir çalışma yapmaya iten temel saik Bosna Hersek’teki kardeşlerimizin bir savaşın içerisinde olmaları, bir sıkıntının içerisinde olmaları, bir savaşta yaşanabilecek hemen hemen bütün kötülüklerin, bütün mahrumiyetlerin orada kardeşlerimiz tarafından yaşanıyor olması bizi yüzmeyi tam bilmeden bu denizin içine attı. Çünkü gerçekten hiçbir şey bilmiyorduk, bir ofisimiz bile yoktu. Benim İHH’da 15 yılım bitti, bende bu ilk gönüllülerin arasında bulundum, 1994’te, biz akşamları arabalarda yatardık, mesela burada kurulan bazı sivil toplum kuruluşları vardı daha önceden yapıları olan, müsaade edip onların yerlerinde kalırdık, sandalyeler üzerinde kalırdık, çok gençtik, 19-20 yaşlarındaydık. Ama burada çekilen acıların olduğunu bilmek bizim o dönemde yaşadığımız sıkıntıları yani zevkle yapardık bunu. Evimize ancak üzerimiz kirlendiği vakit elbiselerimizi yıkatmak için giderdik, yani o dönem böyle bir dönemdi. Çünkü acısını dindirebildiğimiz, elinden tutabildiğimiz bir muhacir ailesi, bir yetim çocuk ya da bir yaralı insan, biz onu tedavi ettirebilirsek bu güzel bir şeydi. Yani tamamen Allah’ın bize emretmiş olduğu kardeş olmak, kardeşlerinizin sıkıntılarını gidermek, bir ihtiyaçlının ihtiyacını karşılayabilmek bizi bu işe başlatan temel sebepti.*⁴⁴⁴

Yukarıdaki ifadelerden anlaşılacağı üzere İHH İnsani Yardım Vakfı’nı kurumsallaşmaya götüren süreçte dini ödev ve manevi haz güdüleri yoğun bir şekilde etkisini göstermiştir. Ortak payda olan İslam’ın yarattığı “kardeşlik” bağı sayesinde

⁴⁴³ “İKÖ İnsani Yardım Forumu Kuruldu”, 3 Şubat 2008, http://www.dunyabulteni.net/news_detail.php?id=33592, (12 Temmuz 2009)

⁴⁴⁴ Murat Yılmaz – İHH İnsani Yardım Vakfı Yönetim Kurulu Üyesi-, “İHH İnsani Yardım Vakfı’nın Kimliği” konulu görüşme, İstanbul: 16 Eylül 2009.

dünyadaki bütün Müslümanlara karşı mesuliyet duygusu hissedilmektedir. Bununla beraber bir sivil yardım teşkilatı olmanın din, dil, ırk, mezhep ayrımı gözetmeden bütün mazlumlara yardım etmeyi gerektirdiği ilke olarak benimsenmiştir.⁴⁴⁵ “İyilik. Her zaman, her yerde.” parolasıyla on sekiz yıldır başta İslam coğrafyası olmak üzere dünyanın bütün bölgelerine sosyal yardım ulaştıran İHH İnsani Yardım Vakfı oldukça geniş bir sahada çalışmalarını sürdürmektedir. Bu özelliği ile Türkiye’nin ilk uluslar arası sivil yardım teşkilatı olma başarısını göstermiştir.⁴⁴⁶ İHH İnsani Yardım Vakfı’nın faaliyet alanlarını Acil Yardımlar, Sosyal Yardımlar, Sağlık Yardımları, Eğitim Yardımları, Kültürel Yardımlar, Bilinçlendirme Çalışmaları kategorileri altında toplamak mümkündür.⁴⁴⁷

İHH İnsani Yardım Vakfı’nın Türkiye ve yurtdışındaki afet bölgelerinde gerçekleştirdiği faaliyetler sivil toplum kuruluşlarının kimi zaman devlet organından daha hızlı, aktif ve üretken çözümler üretebildiğine yerinde bir örneklik teşkil eder. Açe’deki tsunami, Myanmar’daki kasırga ve Pakistan’daki deprem felaketlerinde mağdur olan yüz binlerce insana gıda, giysi ve barınma yardımlarını anında ulaştıran İHH İnsani Yardım Vakfı ilerleyen yıllarda bu bölgelere inceleme gezilerinde bulunarak gelişmeler hakkında bilgi almış ve böylece bölgelerin uzun vadede istihdamı için çalıştığını kanıtlamıştır.⁴⁴⁸ Türkiye ayağına gelindiğinde ise hiç kuşkusuz ülkenin yaşadığı en büyük felaketlerden biri olan 17 Ağustos Marmara depremiyle özelde İHH İnsani Yardım Vakfı’na genelde de bütün sosyal yardımlaşmaya yönelik STK’larına ilginin arttığı görülmüştür. Marmara Depremi sonrası yardım bölgesine Kızılay’dan bile önce ulaşan İHH⁴⁴⁹, insani yardım konusunda gerçek bir profesyonel olduğunu göstermiştir. Vakıf çalışanlarından Zeliha Hanım 18 yıldır yardım çalışmaları yürüten bir kuruluş olmanın getirdiği tecrübenin felaket anlarında hızlı hareket etme avantajını sağladığını düşünmektedir:

⁴⁴⁵ “Çalışma İlkelerimiz”,

<http://www.ihh.org.tr/CalismaIlkelerimiz.175.0.html?&L=0%253...%3Fref%3DKlasistanbul.Com>, (12 Temmuz 2009)

⁴⁴⁶ Bülent Yıldırım, İHH İnsani Yardım Vakfı, **Sivil Toplum Dergisi**, sayı: 4 (13-14), yıl: 2006, s. 246.

⁴⁴⁷ Zeliha Sağlam, -İHH İnsani Yardım Vakfı Araştırma-Yayınlar Birimi Yetkilisi- “İHH İnsani Yardım Vakfı’nın Faaliyetleri- konulu görüşme, İstanbul: 9 Eylül 2009.

⁴⁴⁸ Açe gözlem yazısı için bkz. Hüseyin Oruç, “Büyük Afet Sonrası Açe”, **İnsani Yardım**, Temmuz-Ağustos-Eylül 2008, s.10-11.

⁴⁴⁹ Çaha, “Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış”, s. 483.

*Kurumsallaşmanın getirisi olarak nerede, nasıl, ne zaman iş yapabileceğimizi biliyoruz. Bu yönde hazırlanmış ekipler var, yurt içinde ya da yurt dışında olan bu tür olaylarda organizasyon halinde bulunan ve aşamaları belli olan grubumuz duruma göre bölgeye müdahale ediyor. Mesela, yakın zamanda yaşadığımız sel felaketinde önce insanların kurtulması, sonra onlara barınak sağlama gibi acil yardım içerisinde değerlendirilen faaliyetler, sonrasında uzun vadeli çalışmalarımız devam ediyor.*⁴⁵⁰

İHH İnsani Yardım Vakfı acil durumlarda sunduğu kısa vadeli yardımların yanı sıra ileriye yönelik ve uzun vadeli projeleriyle mağduriyet içerisindeki insanların kendilerine yetebilecek seviyeye ulaşmalarına ön ayak olmaktadır. İleriye yönelik yardım faaliyetlerinden olan iş ve meslek edindirme projeleriyle vakıf yetkililerinin tabiriyle “insanlara balık vermektense balık tutmayı öğretmeyi” amaçlamaktadırlar.⁴⁵¹ Afrika'nın bazı bölgelerinde kadınlara yönelik meslek edindirme kurslarının açılması, Somali'de köylülere beslemeleri için keçi verilmesi, Açe'deki afette teknelerini kaybeden balıkçılara balıkçı teknelerinin dağıtılması bu doğrultuda yapılan yardımlara örnek olarak gösterilebilir. Her bölgenin ihtiyaçlarına uygun olarak düşünülen projeler insanlarda mevcut bulunan potansiyeli harekete geçirmeleri ve muhtaçlık durumunu ortadan kaldırmaları bakımından oldukça verimli sonuçlar üretmektedirler.

Bir sivil toplum kuruluşunun yapısına uygun olarak tamamen gönüllük esasına göre çalışan İHH İnsani Yardım Vakfı'nın finansal kaynaklarını da bu gönüllülerden alınan bağışlar oluşturur. İHH gönüllüsü, toplumda vicdani, dini, sosyal sorumluluğunu yerine getirmek amacıyla hareket eden merhametli, vicdanlı, etrafında gördüğü mazlum ve mağdur herkese yardım eden “hayır ve iyilik” gönüllüsü olarak tanıtılır.⁴⁵² Vakıf yetkililerinden alınan bilgilere göre vakfın gönüllü ve bağışçılarının sayısı 50 bini geçmektedir ve çoğunun gelir seviyesi orta düzeydedir.⁴⁵³ Bu kişilerden alınan maddi yardımın yanı sıra, fikir, zaman, fiziksel emek ve vakıf çalışmalarını duyurmak için çalışmak gibi işler de İHH tarafından bağış kategorisinde değerlendirilir. Kurumsal

⁴⁵⁰ Zeliha Sağlam, -İHH İnsani Yardım Vakfı Araştırma-Yayınlar Birimi Yetkilisi- “İHH İnsani Yardım Vakfı'nın Faaliyetleri- konulu görüşme”, İstanbul: 9 Eylül 2009.

⁴⁵¹ Murat Yılmaz – İHH İnsani Yardım Vakfı Yönetim Kurulu Üyesi-, “İHH İnsani Yardım Vakfı'nın Kimliği” konulu görüşme, İstanbul: 16 Eylül 2009.

⁴⁵² “İHH Gönüllüsü Kimdir?”, <http://www.ihh.org.tr/İHH-GoenuelluesueKimdir.94.0.html?&L=%3Fref%3DKlasistanbul.Com>, (erişim tarihi, 12 Temmuz 2009)

⁴⁵³ Murat Yılmaz – İHH İnsani Yardım Vakfı Yönetim Kurulu Üyesi -, “İHH İnsani Yardım Vakfı'nın Kimliği” konulu görüşme, İstanbul: 16 Eylül 2009.

sorumluluk ve ciddiyetin bir göstergesi olarak bağışlanan miktarın meblağı ne olursa olsun fatura kesilerek muhasebesi tutulmakta ve vakfin internet sitesinde her seneye ait ayrıntılı bir gelir-gider raporu yayınlanmaktadır. Ayrıca vakfin sitesinden online bağış yapabilmekte mümkündür.

Vakfin yardım hususunda titizlikle üzerinde durduğu nokta yetim çocukların bakımı ve korunmasıdır. Yetimlere yönelik faaliyetlerin günden güne artış göstererek büyümesi sonucu vakıfta sadece bu konu ile ilgilenen bir yetim birimi kurulmuştur. Ramazanda çocuk esirgeme kurumlarında iftar verilmesi, bayram öncesi bayramlık dağıtılması, eğitim ve kırtasiye giderlerinin karşılanması, yetim kızlara çeyizlik yardım yapılması bu alanda yürütülen projelerin yalnızca birkaçıdır. Kısa vadeli yardım çalışmalarının ötesinde iki yıldır yürütülen “Sponsor Aile Sistemi” sayesinde Türkiye ve dünyada yaklaşık 14 bin yetimin iâşe ve eğitim masrafları karşılanmaktadır.⁴⁵⁴ Vakfin Yetim Birimi’nde görevli Emrin Çebi yapılan çalışmaların amacı ve kapsamını şu şekilde özetlemektedir:

Yetimlerin dağılımı daha çok savaş ve doğal bölgelerinde, Ortadoğu bölgesinde yoğunlaşıyor. 11 bini Ortadoğu, 2 bine yakın Irak, Lübnan ve özel olarak Gazze’de desteklenen 8700 yetim var. Desteklediğimiz yetimlerin sayısını en acil yardıma ihtiyaçları olan kişiler oldukları için savaş bölgelerinde daha çok tutmak istiyoruz. Asya, Afrika ve Balkanlar’da ise sayı daha az tutuluyor şimdiki imkanlar nisbetinde...Bu yetimlerin büyüme aşamalarında yanında olmak, üniversite eğitimlerini almalarını sağlamak, üniversiteyi kendi ülkelerinde okumamışlar ise eğitim hayatları bitince mümkünse kendi ülkelerine dönmelerini istiyoruz. Böylesi bir dönüşümü arzu ediyoruz. Amacımız desteklediğimiz yetimlerin kendi ülkelerinde bizim ayağımız olmaları, projelerimizi, çalışmalarımızı devam ettirmeleri...⁴⁵⁵

Yetimlik meselesine gösterilen önemin zihinsel arka planında İslam ümmetinin peygamberinin de yetim olarak dünyaya gelmesinin yattığını söylemek mümkündür.⁴⁵⁶ Buna ek olarak Kuran ve hadislerde yetimlere iyi muamele edilmesi yönündeki emirler

⁴⁵⁴ Emrin Çebi, -İHH İnsani Yardım Vakfı Yetim Birimi yetkilisi-, “İHH İnsani Yardım Vakfı’nın Faaliyetleri- konulu görüşme”, İstanbul: 9 Eylül 2009.

⁴⁵⁵ Emrin Çebi, -İHH İnsani Yardım Vakfı Yetim Birimi yetkilisi-, “İHH İnsani Yardım Vakfı’nın Faaliyetleri- konulu görüşme”, İstanbul: 9 Eylül 2009.

⁴⁵⁶ Nurettin Yıldız, “Yetimin Rabbi Var”, **İnsani Yardım**, sayı: 29, Nisan-Mayıs-Haziran 2007, s. 34.

vakıf çalışmalarına dayanak oluşturmuş böylelikle yetimlere yönelik yapılan faaliyetler İslami değerlerle bütünleştirilmiştir.⁴⁵⁷

Vakıf hizmetlerinde yoğunlaştığı diğer bir alan ise Afrika'ya yapılan yardımlardır. Batılı devletlerin Afrika bölgesinde yürüttükleri sömürgecilik ve misyonerlik faaliyetlerine şiddetle karşı çıkan İHH İnsani Yardım Vakfı bölgedeki durumun iyileşmesine yönelik bir dizi çalışma yürütür. Vakıf sadece bu kıtanın problemlerine yönelik iki uzun vadeli proje üretmiştir. Bunlardan ilki Afrika'daki susuzluk ve kuraklık sorununa çözüm bulmak amacıyla yapılan su kanallarıdır. Gönüllülerden toplanılan bağışlarla Etiyopya, Somali, Çad, Burkina Faso, Mozambik ve daha birçok Afrika ülkesinde su kanalları açılmış susuzluk nedeniyle ölüm tehlikesiyle karşı karşıya olan ya da temiz su bulabilmek için kilometrelerce yol yürümek zorunda kalan insanlara kalıcı ve hayati bir yardım hizmeti götürülmüştür.⁴⁵⁸ Bölge üzerine yapılan bir başka çarpıcı yardım faaliyeti ise "Afrika Katarakt Projesi"dir. Yetersiz beslenme, vitamin eksikliği ve tedavi imkânlarının kısıtlılığı gibi sebeplerle Afrika kıtasında katarakt hastalığına yakalanmış binlerce kişiyi "Siz görürseniz onlar da görecektir!" sloganıyla tedavi etmek amacıyla yola çıkan İHH İnsani Yardım Vakfı'nın bu faaliyetin sonuçlarıyla ilgili değerlendirmesi vakfın sosyal yardımlaşma meselesine bakış açısının görülmesi açısından dikkat çekicidir:

*Bu zamana kadar Afrika'da hep "yabancılar" oldu. Yerli halkın eline İncil verip tapularını alan, keşfettikleri ilaçları Afrikalılar üzerinde deneyen, daha fazla silah satmak için kabile savaşlarını çıkaran yabancılar... Artık siz varsınız Afrika'da sizin temsilciniz İHH var. Acıları dindirmek için, paylaşmak için, imar etmek için var olmaya devam edeceğiz.*⁴⁵⁹

Görüldüğü üzere İHH'nın uluslararası arenada yaptığı yardım faaliyetlerinde mağdur bölgelerle ortak payda olan İslam'ın önemli bir etkisi söz konusudur. Özellikle Afrika bölgesinde yaygın olan misyonerlik faaliyetlerine karşı İslam'ın alternatif bir güç

⁴⁵⁷ İHH İnsani Yardım Vakfı yayımlarından çıkan İslam'da yetim hakları ile ilgili kitapçık bu amaç doğrultusunda hazırlanmıştır. Vecdi Akyüz, **İslam'da Yetim: İslam'da Yetim Hakları ve Sorumluluklarımız**, İHH İnsani Yardım Vakfı, 5. baskı, 2008.

⁴⁵⁸ "Su Kuyuları Afrika'ya Rahmet ve Bereket Götürüyor", **İnsani Yardım**, sayı: 38, Temmuz- Ağustos-Eylül 2009, s. 22-23.

⁴⁵⁹ İzzet Şahin, "Gözün Aydın Afrika", **İnsani Yardım**, sayı: 29, Nisan-Mayıs-Haziran 2007, s. 38.

olarak ortaya çıkması, buradaki Müslüman kardeşlere dinlerinin hatırlatılması ve İslam dininin doğru bir şekilde tanıtılması bütün Müslümanların üzerine düşen bir görev olarak addedilir. İHH İnsani Yardım Vakfı Genel Başkanı Murat Yılmaz kendi çalışmalarını misyoner faaliyetlerden ayrı kılan unsurlar olduğunu düşünmektedir:

...biz bunlara temelde şu şekilde karşıyız, insanlara bir şekilde anlatırsınız, ama o insan hür iradesi ile mi kabul eder, İslam'da da bu vardır zaten, tebliğ denen bir şey var, yani siz bir insana tebliğ yaparsınız ama o insanı zorlamazsınız buna çünkü dinde zorlama yoktur. İnsanlar bir inanca İslam inancına gelecekse, bir Hıristiyan yada bir gayri Müslim yada bir ateist bu kesinlikle onun kendi hür iradesi ile olmalı, kalbi yatmalı ama burada bir zorlama var, bir cebir var, yani cebren yapıyorlar bu işi, mesela misyoner hastane açmış, adam geliyor, diyor ki senin anneni ya da seni tedavi edebilirim ama Hıristiyan olman gerekiyor diyor, şimdi adam orda ne yapıyor, ya annesi ölecek ya kendisi sakat kalacak, yada Hıristiyan olacak, onun o zaafını yada onun o durumdaki, ihtiyaçlı olduğu şeyi kullanıyor... İHH'nin misyonerlerden temel farkı, biz bütün dünyada insani yardım çalışmaları yapan bir kurumuz, tabi ki İslam kimliğimizi, Müslüman kimliğimizi her yerde söylüyoruz ama sen Hıristiyanısın, sen şeysin vs. asla... Biz boynunda haç olan çocuğu da ameliyat ediyoruz katarakt ameliyatlarımızda, yaşlı insanların da aynı şekilde ve onların da dualarını alıyoruz, onların da takdirlerini alıyoruz, bazıları etkilenip Müslüman oluyorlar, bu tip şeyler de yaşıyorlar...⁴⁶⁰

Nitekim Zimbabve'de İHH İnsani Yardım Vakfı'nın organizasyonlarının yürütüldüğü bölgelerdeki bazı yerel kabilelerin dinlerini değiştirip İslam'ı kabul etmeleri İHH bülteninde onur verici bir gelişme olarak değerlendirilmiştir.⁴⁶¹ Benzer bir şekilde komünizm baskısı altında İslami kimliklerini unutma noktasına gelen Moğolistan halkına dini bilgiler öğretmek için yaz kursları açılmış ve cami inşa edilmiştir.⁴⁶² Buna göre İHH İnsani Yardım Vakfı'nın faaliyetlerinde Müslüman olmanın öncelikli bir konumu olduğunu söylemek mümkündür. Ancak yine de yardım götürülen ülkelerin büyük bir çoğunluğunun Müslüman ülkelere olmasını İHH İnsani Yardım Vakfı'nın inisiyatifi olmasının ötesinde mağduriyet bölgelerinin büyük oranda İslam coğrafyasında yoğunlaşması gerçeği göz önünde bulundurularak açıklamak anlamlı olacaktır.

⁴⁶⁰ Murat Yılmaz – İHH İnsani Yardım Vakfı Yönetim Kurulu Üyesi -, “İHH İnsani Yardım Vakfı'nın Kimliği” konulu görüşme, İstanbul: 16 Eylül 2009.

⁴⁶¹ “Zimbabve'de 800 kişi İHH ile Müslüman oldu.”, **İnsani Yardım**, sayı: 25, Nisan- Mayıs- Haziran 2006, s. 38.

⁴⁶² Sait Demir, “Moğolistan Kimliğini Arıyor Yeniden”, **İnsani Yardım**, Ekim- Kasım- Aralık 2007, s. 6-9.

Gittiği ülkelerdeki yardım kuruluşlarıyla ortak çalışmalar yapan İHH İnsani Yardım Vakfı, özellikle Müslümanların önderlik ettiği sivil toplum kuruluşları arasında bir iletişim ağı kurmaktadır. Nitekim, Şubat 2008’de Müslüman dünyasının en önemli sivil kurumu olan İslam Konferansı Örgütü’nün (İKÖ) kurmuş olduğu İKÖ, İnsani Yardım Forumu’nun yedi kurucu üyesi arasında İHH İnsani Yardım Vakfı da yer almaktadır.⁴⁶³ Dünyanın dört bir yanındaki Müslümanların kardeşlerin dertlerine derman olmayı bir görev duygusuyla gerçekleştirmekte olan vakıf bu misyonun bütün İslam alemi tarafından benimsenmesi gerektiğini savunmaktadır. Nitekim İHH İnsani Yardım Vakfı’nın kuruluş sebebi olan Bosna savaşı günlerin anlatıldığı bir yazıda bu beklenti sitemkar ve kırgın bir üslupla dile getirilmiştir: “İHH olarak bizler savaş sırasında üzerimize düşeni yapmıştık; fakat tüm İslam dünyası olarak eğer bu çabaya destek verebilseydik belki her şey daha farklı olacaktı.”⁴⁶⁴ Müslümanlar arasındaki bağların gevşek olmasını bir zaaf olarak gören İHH İnsani Yardım Vakfı faaliyetlerini bölgelerdeki sivil toplum kuruluşlarından seçtiği partner kuruluşlarla beraber gerçekleştirmektedir. Dünya genelinde 300 partner kuruluş ile çalışmalarını sürdüren vakıf bu sayede hem ilgili bölgede yaşanacak herhangi bir afet karşısında kısa zamanda organize olabilmekte hem de kalıcı projelerinin denetimini bu ortakları vasıtasıyla gerçekleştirebilmektedir.⁴⁶⁵ Diğer taraftan vakfın 18 yıllık tecrübesini İslam ülkelerindeki sivil teşkilatlara aktarması bölgelerdeki örgütlerin kalitesini ölçüde arttırmıştır. Geliştirilen işbirliği ve ortaklıkların uzun vadede Müslüman dünyanın organizasyon kabiliyetlerini geliştirilmesi ve kendine yeterlilik düzeylerini yükseltmesi amaçlanmaktadır.

Vakfın sosyal yardım faaliyetlerinin en yoğun gerçekleştiği zaman hiç şüphesiz Ramazan ve Kurban Bayramları’dır. Ramazan ayındaki kampanyalar arasında belirlenmiş sabit bir fiyat üzerinden satışa konulan kumanyaların fakirlere dağıtılması, sms yoluyla gönderilen bağış sayesinde bir kişinin iftar masrafının karşılanması,

⁴⁶³ “İKÖ İnsani Yardım Forumu Kuruldu”, 3 Şubat 2008, http://www.dunyabulteni.net/news_detail.php?id=33592, (12 Temmuz 2009), **İnsani Yardım**, sayı:33, Nisan-Mayıs-Haziran 2008, s. 52.

⁴⁶⁴ Murat Yılmaz, “12 Sene Sonra Bosna”, **İnsani Yardım**, sayı:30, Temmuz-Ağustos-Eylül 2007, s. 15.

⁴⁶⁵ Murat Yılmaz – İHH İnsani Yardım Vakfı Yönetim Kurulu Üyesi-, “İHH İnsani Yardım Vakfı’nın Kimliği” konulu görüşme, İstanbul: 16 Eylül 2009.

yardıma muhtaç kişilere bayramlık alınması için bağış toplanması ve yoksullara dağıtılmak üzere zekat ve fitrelerin toplanması gelmektedir.⁴⁶⁶ Bununla beraber kutsal aylarda bağış yapanların oruç, zekat, sadaka, fitre, kurban vb. dini içerikli sorularına fıkhi cevapların verildiği web sayfalarının siteye eklendiği görülür. Kampanyaların tanıtımında ayet ve hadislerden sıkça iktibas yapıldığı görülür. İHH Ramazan ayında Asya, Balkanlar, Ortadoğu, Afrika, Orta Asya ve Güney Amerika gibi bölgelerde kumanya, bayramlık ve çocukların eğitimi için araç gereç dağıtmaktadır. Yardım götürülen ülkeler arasında Brezilya ve Küba gibi isimler dikkat çekicidir.⁴⁶⁷ Bunu vakfın yardım bölgelerini tespit ederken akıllara gelmeyen bölgelerdeki Müslüman azınlıklara ulaşmak konusundaki titizliğinin bir göstergesi olarak okumak mümkündür. Ramazan ayında yurtdışına yapılan yardım faaliyetlerinin aynısı Türkiye’de de gerçekleştirilir. Farklı bir uygulama olarak, Türkiye’nin 50’den fazla ili dolaşan gezici aşevi fakir ve düşkünlere iftar yemeği dağıtmaktadır.

Ramazan ayında yapılan gıda, bayramlık dağıtımı gibi yardımların Kurban Bayramı’nda da devam ettiği görülmektedir. Ancak bu bayramda dini bir vecibe olarak gerçekleştirilmesi gereken kurban kesimi İHH’nın yardımlarının odaklandığı yerdir. Açlık sorununun en fazla görüldüğü Afrika çoğunlukta olmak üzere dünyanın birçok bölgesinde Türkiye’deki insanların bağışladıkları kurbanlar kesilmekte ve ihtiyaç sahiplerine dağıtılmaktadır. Yine bu dönemde Müslümanlar arasında birlik beraberlik duygusunun yaşanması ve kurban bilincini kazanılmasına yönelik yazılara vakfın internet sitesi ve dergilerinde sıkça rastlanır.⁴⁶⁸ Kurban’ın bireysel ve toplumsal faydalarının yanı sıra Allah katındaki değerinin vurgulanması Müslümanlara kulluk mükellefiyetlerinin hatırlaması amacını taşır.

Vakfın Ümraniye Atakent’te maddi durumu kötü olan kişilere giyecek teminâtı sağlayan bir “Hayır Mağazası” mağazası bulunmaktadır. Mağazanın işleyişinden sorumlu Meryem Altuntaş burada yapılan yardım faaliyetini şu şekilde anlatmaktadır:

⁴⁶⁶ İHH İnsani Yardım Vakfı’nın bu sene yapmış olduğu Ramazan kampanyalarını görmek için bkz., <http://ramazan.ihh.org.tr/bayramlik-hediye-et>. (erişim tarihi, 14 Temmuz 2009)

⁴⁶⁷ Murat Yılmaz, “İHH ve Ramazan”, **İnsani Yardım**, sayı: 31, Ekim-Kasım-Aralık 2007, s. 20.

⁴⁶⁸ Yılmaz, “Bu Kurban Yoksula Derman Yeryüzüne Bayram Olacak!”, **İnsani Yardım**, sayı: 32, Ocak-Şubat- Mart 2008, s. 26-27.

Maddi durumu giyecek teminatında sıkıntı yaşayacak kadar kötü olan kişiler öncelikle İHH'nın Fatih'teki merkez bürosuna başvurarak durumlarını yetkililerimize bildiriyorlar. Görüşme esnasında vakıf olarak bu kişilerden muhtarlıktan alacakları bir belge ile evlerinde oturan kişilerin sayısını belirten bir belge talep ediyoruz. Daha sonra bizzat İHH yetkilileri kişinin evine gidip durum tesbiti yapıyorlar. Maddi durumları yardım almaya müsait olduğuna kanaat getirilen kişiler bu mağazamıza gelerek her aile üyesinin baştan aşağı giyinebileceği şekilde giyim ihtiyaçlarını karşılayabiliyorlar. Alınan kıyafetler teker teker bilgisayar formuna kaydediliyor ve dosyalanarak İHH merkez bürosuna gönderiliyor.⁴⁶⁹

Mağazada bulunan bütün kıyafetlerin birinci el olması ve kullanılmış eşyaların yardım olarak kesinlikle kabul edilmemesi vakfın giyim yardımlarının ayırt edici bir özelliği olarak göze çarpmaktadır. Mağaza sahiplerinin zekat ya da bağışlarını kıyafet olarak buraya vermeleri neticesinde elde edilen ürünlerin satılarak nakdi yardıma dönüştürülmesine de izin verilmemektedir. Bunun nedeni bağışçının beyanı dışında hareket edilmemesi prensibinin titizlikle uygulanması şeklinde açıklanmaktadır.⁴⁷⁰ Bağış yapan ve yardım alan kişilere duyulan saygı mağazanın işleyişine de büyük ölçüde yansımıştır. Kıyafet yardımı almak için gelen kişilerin kendi istedikleri ürünleri tercih etmeleri ve görevlilerin müdahalesinin söz konusu olmaması bunun en açık göstergesidir.

Faaliyetlerini iki senedir sürdüren İHH Hayır Mağazası bugüne kadar yaklaşık 4 bin aileye giyim yardımında bulunmuştur.⁴⁷¹ Bu rakam haricinde Çeçenistan ve Filistin'den gelen mültecilere de giysi yardımı yapılmaktadır. Kişiler durumlarına göre bir veya birden fazla kez yardım alabilmektedirler. Mağazanın faaliyetlerinin en yoğun şekilde gerçekleştiği zamanlar afet dönemleri haricinde Ramazan ve Kurban bayramları öncesinde olmaktadır. Yardımlarda öncelik verilen kişiler dul ve yetimlerdir. Buna ek

⁴⁶⁹ Meryem Altuntaş, -İHH İnsani Yardım Vakfı yetkilisi-, "Atakent Hayır Mağazası'nın Faaliyetleri" konulu görüşme, İstanbul: 10 Eylül 2009.

⁴⁷⁰ Bu prensip İHH Vakfı'nın genel ilkelerinde "hesap verebilirlik" olarak belirtilmiştir. Buna göre, bağışçı aynı yada nakdi yardımını hangi proje için yapmış ise bağış o amaca hizmet etmek için kullanılır ve bağışçıya bildirilir. Özellikle yurtdışına yapılan kurban bağışının hangi bölgede kesildiğinin haber verilmesi, yetim yardımlarında manevi ailesi olunan çocuğun kimlik bilgilerinin gönderilmesi, cami, okul, hastane yapımı için bağış yapanların bina tamamlandıktan sonra mümkünse açılışına götürülmesi gibi uygulamalar hem bağışçının kuruma duyduğu güveni arttırmakta hem de vakfın kendi iç denetim mekanizmasını oluşturmaktadır. Murat Yılmaz – İHH İnsani Yardım Vakfı Yönetim Kurulu Üyesi-, "İHH İnsani Yardım Vakfı'nın Kimliği" konulu görüşme, İstanbul: 16 Eylül 2009.

⁴⁷¹ Meryem Altuntaş, -İHH İnsani Yardım Vakfı yetkilisi-, "Atakent Hayır Mağazası'nın Faaliyetleri" konulu görüşme, İstanbul: 10 Eylül 2009.

olarak, hasta ve engelli kişiler Hayır Mağazası'nın giyim yardımından en çok faydalanan grupların başında gelmektedir.

İHH İnsani Yardım Vakfı ulaştığı bölgelerdeki yardımlarını yalnızca maddi yardımlarla sınırlı tutmamakta buralarda yaşanan problemlerin ekonomik, sosyal ve siyasi nedenleri üzerine akademik toplantı ve sempozyumlar düzenlemektedir. Bilinçlendirme çalışmaları adı altında gerçekleştirilen bu faaliyetler çerçevesinde bugüne kadar yetimler, mülteciler, Balkan bölgesi, Mescid-i Aksa bölgesi hakkında uluslararası sempozyumlar düzenleyen vakıf bu gibi organizasyonlarla insani sorunlar ve hak ihlalleri hakkında kamuoyu oluşturmak ve kişilerin sosyal sorumluluk düzeyini arttırmayı hedeflemektedir. Türkiye özeline gelindiğinde ise 2009 yılında kamuoyuna açıklanan “Doğu ve Güneydoğu Anadolu Yoksulluk ve Sosyal Durum Raporu” bu bölgelerde yaşanan sorunlar hakkında ayrıntılı analizler içermektedir. Araştırmaya göre bölge halkı sorunlarının kaynağını birinci derecede ekonomik olarak tanımlamakta ardından Kürt kimliğinin tanınması ve terör olaylarına son verilmesi talepleri dile getirilmektedir. Bir başka çarpıcı bulgu ise bölge insanların % 45'inin siyaseten temsil edilmediklerini düşünmesidir.⁴⁷² Eğitimsizlik ve işsizliğin de sorunların kaynağında önemli paya sahip olduğunu ortaya koyan rapor meselelerin çözümü için ekonomik, toplumsal, etnik ve siyasal düzlemleri kapsayacak çok boyutlu bakış açılarının geliştirilmesi önerisinde bulunmaktadır.

İHH İnsani Yardım Vakfı'nın faaliyetlerini kamuoyuna duyurmak ve insanları sosyal yardımlaşma konusunda bilinçlendirmek için basın yayın araçlarından oldukça profesyonelce yararlandığı görülmektedir. Uluslararası bir STK olması dolayısıyla internet sitesinde beş farklı dil seçeneği (Türkçe, İngilizce, Arapça, Flamanca, Rusça ve Fransızca) sunan vakfın mobilize ettiği insan sayısını tahmin etmek güçtür. Bunun yanı sıra Türkiye ve dünyanın çeşitli yerlerinde yürüttüğü projelerin, yaptığı yardım kampanyalarının haberlerinin yayınlandığı bir bülten dergisi olan ve üç ayda bir yayınlanan İnsani Yardım dergisi, vakfın süreli yayınları arasındadır. Vakfın çıkardığı diğer bir dergi olan Düşünce Gündem ise yardım ve kalkınma faaliyetleri vasıtasıyla

⁴⁷² “Kendi Dilinden Doğu ve Güneydoğu Anadolu: Yoksulluk ve Sosyal Durum Raporu”, **İnsani Yardım**, sayı:36, Ocak-Şubat-Mart 2009, s. 19-20.

gittikleri çeşitli coğrafyalarda yaşanan hak ihlallerine yönelik çarpıcı araştırma dosyaları yayınlamaktadır.⁴⁷³ Bu bölgelerde yapılan uzun saha faaliyetleri neticesinde kapsamlı bir bilgi donanımına sahip olan vakfın Balkanlar, Ortadoğu ve Afrika'daki İslam ülkeleri hakkında yayınladığı İslam coğrafyası adlı kitap serisi Türkiye'deki Müslümanların dünya Müslümanları hakkında bilgi sahibi olmasını sağlamıştır. Ayrıca kriz bölgelerinin ve buralarda yaşananların kamuoyuna aktarılmasına yönelik gazete ve dergi reklamları, radyo ve TV kasetleri, sinevizyon ve dia gösterimi gibi sesli, yazılı ve görsel yayınlar çıkartılarak bunların kitle iletişim araçlarında yayınlanması diğer tanıtım çalışmaları arasındadır.⁴⁷⁴ Görsel ve işitsel medyada İHH İnsani Yardım Vakfı'nın faaliyetlerini aktarma amacıyla çeşitli programlar bulunmaktadır. Hilal TV, Dost TV, Lalegül FM ve Özel FM'de yer verilen programlarla vakfın yardım kampanyaları kitlelere tanıtılmakta ve bağış toplanması sağlanmaktadır. Teknolojik imkanlardan sonuna kadar faydalanan vakıf çalışmalarının tanıtımını yapmanın bir diğer yolunu gönüllü kişilerin sahip oldukları internet sitelerinde vakfın reklamına yer vermelerini sağlayarak bulmuştur.

İHH'nın yürüttüğü çalışmalar devlet kademesi tarafından da ilgiyle izlenmekte ve takdir görmektedir. Vakıf 2006 yılında Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün düzenlediği yarışmada savaş mağduru Somali'de kurduğu "Hamdi Dul Kadınlar Eğitim Enstitüsü", yine savaş mağduru Irak'ta hizmet veren "Mobil Hastane" ile Pakistan'da yaşanan büyük depremde yetim kalan yüzlerce çocuğun barındırıldığı "Aşiyana Yetim Kompleksi" projeleriyle ödül almıştır. 2007'de ise TBMM Üstün Hizmet Ödülü sahibi olan sayılı kurumların arasına girmeyi başarabilmiştir.⁴⁷⁵

1980'li yıllarda etkileri iyiden iyiye hissedilmeye başlanan küreselleşme sürecinin sınırların ötesine rahatça geçme imkanını tanınması iletişim ve kültür alanlarında olumlu sonuçlar doğurmuşsa da pazarlarda görülen sınırsız rekabet ülkeler arasındaki gelir farkında büyük uçurumlar meydana getirmesi dünya genelinde yoksulluk ve yoksunluk oranının yükselişe geçmesi sonucunu doğurmuştur. Son

⁴⁷³ <http://www.ihh.org.tr/Dergi-Buelten.97.0.html>, (erişim tarihi, 12.08.09)

⁴⁷⁴ Yıldırım, **a.g.m**, s. 247.

⁴⁷⁵ **İnsani Yardım**, sayı: 26, Temmuz, Ağustos, Eylül 2006, s. 53, **İnsani Yardım**, sayı: 30, Temmuz-Ağustos, Eylül 2007, s. 48.

yıllarda bu problemlerin iyileştirilmesine yönelik en etkili çalışmalar sivil toplum kuruluşları arasından çıkmıştır. İHH İnsani Yardım Vakfı uluslararası düzlemde faaliyet gösteren bir sivil toplum kuruluşu olarak hem Türk toplumun küresel meselelere karşı duyarlılık kazanmasını sağlamakta hem de gönüllü dayanışmayı arttırarak Türkiye'nin sosyal sermayesinin gelişmesine katkıda bulunmaktadır. Bunu yaparken kullandığı dini içerikli söylem toplum vicdanına daha derinden ulaşılmasında oldukça etkili bir faktördür. Bir sivil kuruluş olarak İHH İnsani Yardım Vakfı'na bağlıta bulunan gönüllülerin isimlerini daha önce hiç duymadıkları, haritadaki yerlerini bile bilmedikleri bölgelerdeki insanlara yardım etme güdüsünün altında İslam'ın toplumsal ve kültürel yapının içine sızmış değerlerinin yattığını söylemek sosyolojik bir gerçekliğe işaret eder.

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Sivil toplum kavramı Türkiye’de 1980 sonrası dönemde Türk entelektüelleri arasında en çok tartışılan konuların başında gelmektedir. Türk siyasi tarihinin ana hatlarıyla incelenmesi bile kavrama gösterilen ilgiyi anlamak için yeterlidir. Sivil toplum kavramının toplumun devletten bağımsız yapısına işaret etmesi tarih boyunca devletin toplum üzerinde baskın bir karaktere sahip olduğu Türkiye’de devlet-toplum ilişkilerinin mahiyeti üzerine yeniden düşünülmesi ihtiyacını karşılamıştır. Bu dönemde ekonomi temelinde başlayan liberal dönüşümler toplumsal alandaki kimlik talepleriyle birleşince 1980 sonrası dönem Türkiye tarihi açısından önemli bir kırılma noktası haline gelmiştir.

Türkiye’de sivil toplum düşüncesinin bu denli rağbet görmesi kavramın içinde barındırdığı demokrasi ve özgürlük fikirleriyle yakından alakalıdır. Bu anlamda Türk entelektüellerinin kavramı fonksiyonel bir şekilde kullandıkları rahatlıkla söylenebilir. Nitekim sivil toplum kavramının Türkiye gündemine 80 darbesi sonrası gelmiş olması sivil toplumun askeri toplumun karşıtı olarak düşünülmesi gibi bir algı karışıklığının yaşanmasına yol açmıştır. Halbuki Batı tarihinde sivil topluma yüklenen değişik anlamlara bakıldığında böyle bir karşılığa rastlanmamaktadır. Tezin birinci bölümünde ele alınan sivil toplum kavramının tarihsel gelişimi incelendiğinde Batı’da sivil toplumun temelde iki anlamı içerdiği görülmektedir. Bunlardan ilki toplumsal sözleşme ve rasyonel hukuk temelinde kurulan medeni toplum düzenidir. Bu haliyle sivil toplum hem devletle hem de medeni olmakla özdeşleştirilmiştir. Sivil toplumun diğer anlamı ise günümüzde kullanıldığı şekliyle yurttaşların devletten bağımsız biçimde ilişkilerini sürdürdükleri kamu yaşamına işaret eder. Her iki anlam da Batı’nın tarihsel tecrübeleriyle yakından alakalıdır. Sivil toplum kavramının bu tecrübeler ışığında düşünülmesi Batı dışı dünyayı anlamlandırırken ciddi bir oryantalist eğilimin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bundan sonraki süreçte Batı dışı toplumlarda sivil toplumun neden gelişmediğine dair sayısız araştırma çıkmış, hepsinin ortak amacı da Doğu’da ‘eksik’ olan şeyin ne olduğunu bulmaya çalışmak olmuştur. Bu açıdan sivil toplumu bir toplumsal proje gibi düşünmek yerine devlet-toplum, devlet-din ve toplum-din

ilişkilerini anlamada analitik bir araç olarak görmek metodolojik duruş açısından daha anlamlıdır.

Bu çalışma Batı tarihiyle Türkiye tarihi arasında karşılaştırmalı bir inceleme yapmak gayesini gütmemiştir. Böyle bir amaç en çok Osmanlı dönemi ele alınırken problemler yaratır. Osmanlı toplum yapısını Batı Avrupa tarihiyle kıyas eden çalışmalar genellikle Marx'ın Asya Tipi Üretim Tarzı veya Weber'in Patrimonyalizm düşüncelerinden hareketle Osmanlı'da sivil toplum unsurlarını içerecek hiçbir yapı ve kurum olmadığı savını ortaya atarlar. Bu sebeple ikinci bölümde Osmanlı'da sivil topluma benzer yapıların bulunup bulunmadığı sorusuna cevap aranmaya çalışılmıştır. Bu soruya hem olumlu hem de olumsuz cevap verebilmek mümkündür. Öncelikle Osmanlı yönetim geleneğinin merkeziyetçi yapısı iktisadi alanda devletten bağımsız hareket etme girişimlerini engellemiştir. Ancak sivil toplum düşüncesinin işaret ettiği devletten bağımsız örgütlü yapılar düşünüldüğünde Osmanlı'da kamu hizmetine yönelik kuruluşların sivil iradenin bir ürünü olduğunu görmek mümkündür. Vakıflar ve dönemin örgütlü esnaf teşkilatı olan loncalara bakıldığında devletin buraların işleyişine denetim amacı dışında müdahalede bulunmadığı görülmüştür.

Türkiye'de devletin topluma baskın gelmesinin kökenlerini Osmanlı'nın klasik döneminden çok son dönemki modernleşme hareketlerinde aramak gerekir. Osmanlı bürokrasinin halktan kopuk bir şekilde işleyen düzeni toplumsal yapıyı Batı istikametinde yeniden yaratma idealiyle birleşince tepeden inmece uygulamaların topluma zorla benimsetilmeye çalışıldığı görülür. Bu tavır Osmanlı'nın son dönemlerinde başlamış, cumhuriyetin kurucu elitinde de boyutları artarak devam etmiştir. İkinci bölümün devamında ele alınan cumhuriyet döneminde modernleşmenin yeni bir toplumsal proje olarak sunulmasının devletin amaçları dışında teşekkül etmiş her tür toplumsal hareketin sindirilmesi sonucunu doğurduğu açıklanmıştır. Devletin sivil alanı düzenleme ve denetleme eğilimi en olumsuz etkisini din üzerinde göstermiş ve dinin kamusal alandan sistematik olarak uzaklaştırılmasına çabalanmıştır. Bu niyetin arka planında dinin terakki ve medenileşme yolunda en büyük engel olduğu düşüncesi yatar. Nitekim bu algının uzun yıllar Türk siyasetinde hakim paradigma olarak devam ettiği görülür.

Türkiye’de siyasi elitin dine bakışı her zaman problemlili olmuştur. Din ya Cumhuriyet’in ilk yıllarında yaşandığı gibi kamusal alandan tamamı ile dışlanmak istenmiş ya da 80 darbesi sonrasında görüldüğü gibi devletin ideolojik bir aygıtı haline getirilmeye çalışılmıştır. Her iki yaklaşım biçimi de dinin sivil alanda serbest bir şekilde hareket etmesini engellemiştir. Bütün bunların laik olduğu her fırsatta dile getirilen bir ülkede yaşanması oldukça paradoksaldır. Laiklik en genel haliyle devletin dine dinin de devlete doğrudan müdahale hakkının tanınmaması anlamına geliyor ise böyle bir durumda dinin yaşayacağı asıl mekan sivil toplum olmalıdır. Anlaşılan o ki, Türkiye’de siyasi irade dini, kişinin vicdani meselesi şeklinde tanımlamakta ısrar etmektedir. En yerel kabile inançlarından en global dinlere kadar hiçbir din tek tek bireylere ait bir olguymuş gibi düşünülemez. Din, toplumsal yapıyı dönüştüren öte yandan kendisi de o toplumsal yapı içerisinde dönüşen bir sistemdir. Bu dönüşümün serbestçe yaşanmasına imkan tanınması din adına yapılan radikal çıkışların da önüne geçecektir.

1950’lerde çok partili hayata geçilmesi ile birlikte Türkiye ilk defa somut olarak demokrasi olgusu ile tanışmıştır. Yine bu dönemde uygulanan kısmi liberal politikalar sayesinde sanayileşme ve buna bağlı olarak kentleşme oranlarında meydana gelen artış toplumda vatandaşlık bilincinin gelişmesini sağlamıştır. 1950’lerden sonra görülen sendikalar, üniversite dernekleri, hemşeri dernekleri gibi gönüllü birliktelikler Türkiye’de sivil toplumun örgütsel düzeyini arttırmıştır. Ancak bu baskı ve çıkar gruplarının devletin toplum üzerindeki etkisini azaltacak seviyede gelişmiş olduklarını söylemek güçtür. Diğer taraftan farklı görüşten insanların birbirlerine karşı olan katı ve dışlayıcı tutumları 1980 öncesi dönemde sivil toplumun öngördüğü demokratik ve çoğulcu söylemin henüz benimsenmediğinin bir göstergesidir. Nitekim 70’li yıllarda görülen ideolojik kamplaşmaların kanlı sokak çatışmalarına dönüşmesi toplumun muhalefet algısının ne denli problemlili olduğuna bir örnektir. Bu açıdan bakıldığında bir toplumda demokratik bir kültürün varlığı bulunmadıkça sivil toplum hareketlerinin salt olumlu görülmesi anlamlı değildir. Sivil toplumun şiddet eğilimli olması onun eylemlerinin de en az devletin baskıcı iradesi kadar tehlikeli sonuçlar üretebildiğini kanıtlar.

Çalışmanın üçüncü bölümünde Türkiye’de sivil toplumun ortaya çıkmasını sağlayan sosyo-ekonomik dönüşümler ele alınmıştır. Uzun yıllar süren devlet toplum çatışması 1980’lerden sonra başka bir boyut kazanmıştır. 80 darbesinin ve sonrasında çıkan 82 anayasasının baskıcı karakterine rağmen siyasi iradenin liberal eğilimler göstermesi Türkiye’de ilk defa sivil toplum denilen olgunun ciddiye alınmasına imkan tanımıştır. Öncelikle devletin ekonomi alanından elini çekmesi o güne kadar görmezden gelinen Anadolu merkezli tüccar ve sanayi grubunun serbest teşebbüslerine alan açmış ve kısa bir süre içerisinde bu kesim devlet karşısında bir baskı ve çıkar grubu oluşturacak kadar ekonomik güç elde etmiştir. Ekonomi alanında ortaya çıkan yeni toplumsal aktörlerin kendi zihniyet ve yaşam tarzlarına uygun kurumsallaşmalara gitmeleri eğitim, sağlık, medya, eğlence sektörlerinde daha önce görülmemiş bir zenginlik ve çoğulluk ortamı doğurmuştur. Bu gelişmelerin hepsi devletin toplum üzerindeki belirleyici ve şekillendirici rolünün azalmasına ve toplumsal grupların devletten beklediği talepleri daha somut ve organize olmuş bir şekilde aktarmasına yol açmıştır. Nitekim 90’lara gelindiğinde sivil toplumun örgütlü yapısını oluşturan sivil toplum kuruluşlarının ortaya çıktığı görülür. Bu kuruluşların farklı toplumsal grupların taleplerini dile getirmesi çoğulculuk, siyasal katılım, demokrasi gibi kavramların siyasi algıya yeni bir renk vermesine ve devletin sivil topluma yaklaşımının değişmesine neden olmuştur.

Son bölümde İslami hareketlerin kamusal alanda yaygınlık göstermesi ve sivil toplumcu söylemin İslami gruplar tarafından algılanış biçimi ele alınmıştır. 80 sonrası dönemde liberal ekonomik ve siyasal düzenin toplumsal gruplara açtığı fırsat alanlarını en başarılı şekilde değerlendiren İslami hareketler olmuştur. Cumhuriyet tarihi boyunca yok edilmeye ya da denetim altına alınmaya çalışılan İslamcı kesim siyasal, ekonomik ve toplumsal alanlarda önemli aktörler ortaya çıkarmıştır. Bu grupların söylem ve eylem alanlarının farklılık göstermesi İslami hareketin de kendi içerisinde çoğullaşmasını sağlamıştır. Ancak genel olarak bakıldığında İslami kesimin 1980 sonrası dönemin liberal politikalarından memnun oldukları ve yeni açılan fırsat alanlarından aktif bir şekilde faydalandıkları görülebilir. Bunun en bariz göstergesi 1990 sonrası dönemde ortaya çıkan İslami sivil toplum kuruluşlarındaki sayısal çoğunluktur.

İslam'ın sivil toplum alanında temsil edilmesi sivil toplum söyleminin İslam'a ne derece uygun olduğu sorusunun akademik camiada tartışılması sonucunu doğurmuştur. Kimi düşünürlere göre İslam'ın tevhidçi ve ümmetçi yapısı farklılıklara tahammül gösteremeyeceğinden sivil toplum ile bağdaşması mümkün değildir. Diğer bir kesim ise İslam'ın öz değerlerinde çoğulculuk, insan haklarına saygı ve demokrasi gibi kavramların bulunduğunu iddia ederek İslam ile sivil toplum arasında doğru orantı kurmuşlardır. Hiç kuşkusuz İslam'ın sivil toplum unsurlarını ihtiva edip etmediği tartışmaları akademik düzeyde anlamlı çabalardır. Bununla beraber bu çalışmanın yoğunlaştığı temel husus İslamcı grupların sivil toplum söylemine ve sivil toplum örgütlenmelerine gösterdikleri ilginin sosyolojik sebepleridir. İslami grupların cumhuriyet tarihi boyunca kamusal alanda kendilerini ifade etme fırsatı bulamamış olmaları sivil toplumun açtığı özgürlük alanında kendilerini ifade etme fırsatı doğurmuştur. Bu fırsat İslam'ın kamusal düzeyde görünürlüğünü arttırmış, İslamcı grupların özel alana sıkışmış yaşamlarını toplumsal düzeye taşımalarını sağlamıştır. Hiç kuşkusuz bu değişimi sağlayan önemli etkenlerden biri de iletişim sektöründe meydana gelen gelişmelerdir. Bu dönemde İslamcı kesimin televizyon, gazete, dergi gibi kitle iletişim araçlarını kendi görüşlerini savunmak için yaygın bir şekilde kullandığı görülmektedir. Sonuç itibariyle 1980 sonrası İslamcı grupların artış göstermesi kendilerini ifade edebilecekleri mekanizmaların çoğullaşması ile doğrudan bağlantılıdır.

İslami hareketin sivil toplumla kurdukları bağ İslami söylemde de önemli ölçüde değişiklikler meydana getirmiştir. Bu süreçte İslamcı grupların toplumsal taleplerini demokrasi, çoğulculuk ve sivil haklar gibi post modern kavramlarla ifade etmeye başladıkları görülmektedir. Ancak bu kavramların Batılı içeriklerinde değişiklik yapılarak İslami değerler ile bütünleştirilmesine özen gösterilmiştir. Bir başka ifadeyle İslam'da mevcut bulunan potansiyelin modern bir dille aktarılmasını hedeflenmiştir. Modern ile geleneksel arasında kurulan bu ilişki, bir taraftan İslami söylemin modernleşmesi diğer taraftan ise modern söylemin gelenekselleşmesi sonuçlarını eş zamanlı olarak ortaya çıkarmıştır. Sonuç olarak Türkiye'nin modernleşme sürecinin İslami aktörleri alternatif bir modernitenin öncülüğünü yapmışlardır. Bu sürecin İslam ve Müslümanlara getireceği olumlu ve olumsuz etkiler uzun bir dönem içerisinde

incelenip değerlendirilmelidir. Yine de İslamcı grupların modern dünyada İslami değerleri toplumsal yaşama aktarma çabaları başlı başına değerlidir.

Modern ile geleneksel arasında kurulmaya çalışılan köprü İslami eğilimli sivil toplum kuruluşlarının söylemlerine de önemli ölçüde yansımıştır. Bu çalışmanın ele aldığı iki İslami eğilimli sivil toplum kuruluşu olan MÜSİAD ve İHH bu değişimi gösteren önemli örneklerdir. Her iki sivil toplum kuruluşu da bir taraftan müslüman kimliklerine vurgu yaparken diğer taraftan evrensel bir bakış açısına sahip olduklarını düşünmektedirler. Faaliyet alanı itibarıyla cemaatçi bir görüntü sergilememekle birlikte müslüman dünya ile olan gönül bağlarını projelerine yansıtmaktadırlar. Her iki kurulunda küreselleşme sürecinin olumlu etkilerini verimli bir şekilde kullandıkları görülür. Devlet denetimden bağımsız hareket eden bu kuruluşlar ürettikleri yapıcı projeler sayesinde sadece Türkiye’de değil uluslararası arenada da etkin bir aktör olarak yükselmişlerdir. Sosyal ve kültürel sermayelerini aktif bir biçimde kullanmayı başaran bu kuruluşların faaliyetleri toplumsal tabanda önemli ölçüde karşılık bulmuştur. Bu gerçekten hareketle İslami eğilimli sivil toplum kuruluşlarının söylemlerinin toplum nezdinde meşruiyet sorununun olmadığını söylemek mümkündür.

Sonuç olarak genelde Türkiye’nin özelde ise İslamcı kesimin sivil toplumla tanışması Türkiye’nin modernleşme süreci ile yakından bağlantılıdır. Ekonomik alanda devletin piyasalardaki etkinliğinin azalmaya başlaması özerk grupların ortaya çıkmasını sağlamış bu da devletçi elitist anlayışın yıkılması ve devletin toplumsal taleplere duyarlılığının artması sonuçlarını doğurmuştur. Farklı toplumsal grupların gönüllü birliktelikler vasıtasıyla ekonomi, eğitim, sağlık, çevre sorunları, etnik ve cinsel ayrımcılık, sosyal dayanışma ve yardımlaşma konularında faaliyetlerde bulunmaları Türk insanının beşeri sermayesini etkili bir şekilde kullanmasına, devletin ulaşamadığı ya da yetersiz kaldığı alanlarda alternatif çözümlerin üretilmesine katkı sağlamıştır. Sivil toplum sürecinin bu olumlu sonuçlarının yanı sıra toplumun farklı çıkar gruplarına bölünmesi beraberinde bu grupların kamusal alanda yüzleştikleri zaman çatışmalar yaşamalarına neden olmuştur. Bunun yakın zamanda yaşanan örneği 28 Şubat sürecidir. Bu dönemde bazı sivil toplum kuruluşlarının devletin totaliter müdahalelerine ağıktan destek vermesi Türkiye’de sivil toplum kuruluşlarının kalitesi üzerinde ciddi

sorgulamalara gidilmesi gerektiğinin işaretlerini vermiştir. Farklılıklara tahammül edilmeyen, karşılıklı iletişim ve mutabakatın sağlanmadığı bir toplumda sivil toplumun varlığı ile yokluğu arasında hiçbir fark olmayacaktır. Bu yüzden Türkiye’de öncelikli olarak tartışılması gereken konu sivil toplumun yada sivil toplum kuruluşlarının niceliği değil niteliğidir. Son yirmi yılda yaşanan baş döndürücü hızdaki değişim ve dönüşümler sivil toplum olgusunun hızlı bir şekilde ülke gündeminde yer almasına yol açmıştır. Bu yeni toplum vizyonunun içselleştirilmesi ise uzun bir süreci gerektirmektedir.

KAYNAKÇA

Ada, Erhan. **Sosyal Bilimler El Sözlüğü**. İstanbul: Alfa Yayınları, 2003.

Akal, Cemal Bali. **Sivil Toplumun Tanrısı**. 2. Basım. İstanbul: Engin Yayınları, 1995.

Akgündüz, Ahmed. “Osmanlı Amme Hukuku Hakkında Bazı Tespitler”, **Türkiye Günlüğü**. sayı: 11, 1990.

Akşit, Bahattin, Ayşe Serdar ve Bahar Tabakoğlu. “İslami Eğilimli Sivil Toplum Kuruluşları”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**. Yasin Aktay (Ed.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Akşit, Bahattin ve öte. “Türkiye’de ve Ortadoğu’da Sivil Toplum Tartışmaları”, **Sivil Toplum ve Demokrasi**. yay. haz. Lütfi Sunar, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.

Aktan, Coşkun Can. “Yeni Sivil Toplum Sözleşmesi”, **Yeni Türkiye Dergisi Sivil Toplum Özel Sayısı**. s. 18, 3/1997.

Aktay, Yasin. “Sivil Toplum ve Sıkıntıları: Oryantalizm, Şiddet, Vesaire...” **Sivil Toplum: Farklı Bakışlar**. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.

Aktay, Yasin ve Ertan Özensel, “İsmet Özel: Dostların Eşiğindeki Diaspora”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Akyüz, Vecdi. **İslam’da Yetim: İslam’da Yetim Hakları ve Sorumluluklarımız**, İHH İnsani Yardım Vakfı, 5. baskı, 2008.

Alkan, Mehmet. “1856-1945 İstanbul’ da Sivil Toplum Kurumları: Toplumsal Örgütlenmenin Gelişimi, Devlet- Toplum İlişkisi Açısından Bir Tarihçe Denemesi”, ed. Yücekök, A.N., Turan, İ., Alkan , M.Ö, **Tanzimattan Günümüze İstanbul’ da STK’ lar**, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1998.

Alkan, Mehmet. “Sivil Toplum Kurumlarının Hukuksal Çerçevesi 1839-1945”, **Tanzimattan Günümüze İstanbul’ da STK’ lar**, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı, 1998.

Altun, Fahrettin. “İnternet ve Küresel Muhalefetin Dili” **Sivil Toplum: Farklı Bakışlar**. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.

Arendt, Hannah. **İnsanlık Durumu**. çev. Bahadır Sina Şener, İstanbul: İletişim Yayınları, 2009.

Aslan, Mehmet ve Gazanfer Kaya. “1980 Sonrası Türkiye’de Siyasal Katılımda Sivil Toplum Kuruluşları”, **Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**. cilt: 5, sayı: 1, s. 1, 2004.

Aslan, Seyfettin ve Abdullah Yılmaz. “Tanzimat Döneminde Osmanlı Bürokratik Yapı ve Düşüncesinin Değişimi”, **Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**. cilt: 2, sayı: 1, 2001.

Avcı, Nazmi. **Türkiye’de Din Kültür Siyaset (1839-1960)**. İstanbul: Pınar Yayınları, 2000, s. 141.

Aydın, Durmuş. “Zamanın Durduğu Yer: Afrika”, **İnsani Yardım**. sayı: 25, Nisan-Mayıs- Haziran 2006.

Aydın, Mehmet Akif. **Türk Hukuk Tarihi**. 5.Basım. İstanbul: Hars Yayınları, 2005.

Aydüz, Davut. “Osmanlı Devleti’nde Narh Uygulaması”, **Yeni Türkiye Dergisi Osmanlı Özel Sayısı II. (Ekonomi ve Toplum)**. sayı: 32, 2001.

Ayvazoğlu, Beşir. “1980 Sonrası Kültüre Farklı Bir Bakış”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**. cilt: 13, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.

Bacık, Gökhan. “Kamusal Alan Tanımı Üzerine Bir Tartışma”, **Sivil Bir Kamusal Alan**. haz. Lütfi Sunar, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.

Bali, Rifat N. “ Sivil Toplum Hareketinin İki Zaafı: İşadamları ve Elitizm”, **Birikim**. sayı: 130, 2000.

Barry, Norman. “Sivil Toplum, Din ve İslam”, **Liberal Düşünce**, sayı: 12, 1998.

Başkaya, Fikret. **Sivil Toplum Kuruluşları, Özgür Üniversite Kavram Sözlüğü: Söylem ve Gerçek**. ed. Fikret Başkaya, Ankara: Özgür Üniversite Kitaplığı, 2005.

Batmaz, Eftal Şükrü. “İltizam Sisteminin XVIII. Yüzyıldaki Boyutları”, **Yeni Türkiye Dergisi Osmanlı Özel Sayısı II (Ekonomi ve Toplum)**. sayı: 32, 2001.

Baydur, Mithat. “Demokrasi ve Modernleşme Sürecinde Devletin Sivil Topluma Baskın Gelmesi ve Kemalizm”, **Yeni Türkiye Dergisi**. sayı: 23-24, 1998.

Bayraktar, S. Ulaş. “Hangi Sivil Toplum, Nasıl Bir Demokrasi? 1990’ların Türkiye’inde Sivil Toplum(lar)”, **Sivil Toplum Dergisi**. yıl: 3, sayı: 9, 2005.

Bayramoğlu, Ali. **Türkiye’de İslami Hareket: Sosyolojik Bir Bakış**. İstanbul: Patika Yayıncılık, 2001.

Bedük, Aykut, Sefa Usta ve Mehmet Kocaoğlu. “Avrupa Birliğine Giriş Sürecinde Türkiye’ de Sivil Toplum Kuruluşları ve Demokratikleşme Sürecindeki Misyonları”, **Selçuk Üniversitesi Karaman İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**. s.10, yıl: 9, 2006.

Bektaş, Arsev. “Osmanlı Toplumunda Kamuoyu Kavramının Gelişimi ve Bu Konudaki İlk Tartışmalar”, **Toplumbilim Dergisi**. sayı: 14, 2001.

Beriş, Hamit Emrah. “Bağımlılıktan Çatışmaya: Küreselleşme Sürecinde Türkiye’de Devlet Sermaye İlişkisi, **Liberal Düşünce**, sayı: 36, yıl: 9, 2004.

Berkes, Niyazi. **Türkiye’ de Çağdaşlaşma**. yay. haz. Ahmet Kuyaş, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007.

Bobbio, Norberto ve Jacques Texier. “Gramsci, Üst Yapılar Teorisini: Sivil Toplum Kavramı Üzerine” **Gramsci ve Sivil Toplum**. ed: Erhan Göksel, Ankara: Savaş Yayınları, 1982.

Bottomore, Tom. **Marxist Düşünce Sözlüğü**. çev. Mete Tunçay, İstanbul: İletişim Yayınları, 2000.

Bora, Tanıl ve Selda Çağlar. “Modernleşme ve Batılılaşmanın Bir Taşıyıcısı Olarak Sivil Toplum Kuruluşları”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: Modernleşme ve Batıcılık**. Uygur Karabaşoğlu (Ed.), cilt: 3, İstanbul: İletişim Yayınları, 2002.

Bulaç, Ali. “İslam’ın Üç Siyaset Tarzı veya İslamcıların Üç Nesli”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**. Yasin Aktay (Ed.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Bulaç, Ali. “Medine Vesikası ve Yeni Bir Toplum Projesi, Tarihsel ve Sosyal Çevre”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**. Yasin Aktay (Ed.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Bulaç, Ali. “İslam, Laiklik ve Sivil Toplum”, **Yeni Türkiye**, sayı:18, 1997.

Bulaç, Ali. “Medine Vesikası Hakkında Genel Bilgiler”, **Birikim**, sayı: 38/39, 1992.

Bumin, Kürşat. **Sivil Toplum ve Devlet: Kuramlar, Deneyler, Arayışlar**. İstanbul: Ağaoglu Yayınevi, 1981.

Cihan, Ahmet ve İlyas Doğan. “Klasik Osmanlı Toplumsal Yapısı ve Sivil Toplum”, **Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı**. Memet Zencirkıran (Ed.), İstanbul: Nova Basın Yayın, 2006.

Cin, Halil ve Ahmet Akgündüz. **Türk- İslam Hukuk Tarihi**. Cilt: 1, İstanbul: Timaş Yayıncılık, 1990.

Çaha, Ömer. “İdeolojik Kamusal Alanın Krizi”, **Açık Toplum Yazıları**. Ankara: Liberte, 2004.

Çaha, Ömer. “Sivil Toplum Sivil Topluma Karşı”, **Açık Toplum Yazıları**. Ankara: Liberte, 2004.

Çaha, Ömer. “Ana Temalarıyla 1980 Sonrası İslami Uyanış”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**. Yasin Aktay (Ed.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Çaha, Ömer. “Bir Kez Daha Sivil Toplum Üzerine”, **Sivil Toplum**, yıl :1 sayı: 1, 2003.

Çaha, Ömer. “The Inevitable Coexistence of Civil Society and Liberalism: The Case of Turkey”, **Journal of Economic and Social Research**. sayı: 6, 2002.

Çaha, Ömer. “Liberalizm, Sivil Haklar ve Özgürlük”, **Sivil Toplum, Aydınlar ve Demokrasi**, İstanbul: İz Yayınları, 1999.

Çaha, Ömer. “1980 Sonrası Türkiye’inde Sivil Toplum Arayışları”, **Yeni Türkiye**. sayı: 18, 1997.

Çaha, Ömer. “Osmanlı’da Sivil Toplum”, **Atatürk Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi**. cilt: 49, sayı: 3-4, 1994.

Çakır, Ruşen. **Ne Şariat Ne Demokrasi: Refah Partisini Anlamak**. İstanbul: Metis Yayınları, 1994.

Çapan, Fatma. “Çok Partili Siyasi Hayata Geçiş Sürecinde Milli Kalkınma Partisi”, **Türk Dünyası Araştırmaları**, sayı: 165, 2006.

Çavdar, Tefvik. “Halkevleri”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**. Murat Belge (Ed.) cilt: 4 İstanbul : İletişim Yayınları, 1983.

Çavdar, Tefvik. “Cumhuriyet Döneminde Türk İktisadi Düşüncesi”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**. Murat Belge (Ed.), c. 4, 1983.

Çavdar, Tefvik. **Türk Demokrasi Tarihi (1950-1995)**. Ankara: İmge Yayınları, 1996.

Çaylak, Adem. “Osmanlı’ da Özerk Milletler Modeli: Sosyolojik Bir Çözümleme”, **Yeni Türkiye Dergisi Osmanlı Özel Sayısı II (Ekonomi ve Toplum)**. sayı: 32, 2001.

Çelebi, Aykut. “Kamusal Alan ve Sivil Toplum: Alternatif Bir Değerlendirme”, **Kamusal Alan**. ed. Meral Özbek, İstanbul: Hil Yayınları, 2004.

Çınar, Menderes. “Yükselen Değerlerin İşadamları Cephesi: MÜSİAD”, **Birikim**. sayı: 95, 1997.

Çufalı, Mustafa. “Cumhuriyet Döneminde Çok Partili Hayata Geçişte Rol Oynayan Dinamikler”, **Liberal Düşünce**. cilt: 10, No: 38-39, 2005.

Demir, Ömer. “Anadolu Sermayesi ya da İslamcı Sermaye”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**. Yasin Aktay (Ed.), İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Demir, Ömer ve Mustafa Acar. **Sosyal Bilimler Sözlüğü**. İstanbul: Vadi Yayınları, 1997.

Demir, Sait. “Moğolistan Kimliğini Arıyor Yeniden”, **İnsani Yardım**. Ekim- Kasım- Aralık 2007.

Demirci, Fatih. “John Locke’un Toplumsal Sözleşmesi Kuramı, Tarihsel ve Siyasal Bağlam”, **Sivil Toplum Dergisi**, yıl:2, sayı:6-7, 2004.

Doğan, İlyas, **Özgürlükçü ve Totaliter Düşünce Geleneğinde Sivil Toplum**. İstanbul: Alfa Yayınları, 2002.

Doğan, İlyas. **Sivil Toplum: Ondan Bizde de Var**. İstanbul: Sistem Yayınları, 2000.

Dolu, Şükrullah. (Ed.), **15. Yılında MÜSİAD Bir Yukarı Yüzünün Öyküsü**. İstanbul: Müsiad Yayınları, 2005.

Duman, Fatih. “Sivil Toplum”, **Siyaset**. der: Mümtaz’er Türköne, Ankara: Lotus Yayınları, 2003.

Dursun, Davut. **27 Mayıs 1960 Darbesi**: İstanbul: Şehir Yayınları, 2001.

Dursun, Davut. “Türkiye’ nin Dönüşüm Süreci, Dinamikleri ve Genel Özellikleri”, **Dönüşüm Sürecindeki Türkiye: Aktörler, Alanlar, Sorunlar**. Davut Dursun, Burhanettin Duran, Hazma Al (ed.), İstanbul: Alfa Yayınları, 2007.

Ekinci, Yusuf. “Sivil Toplum Kuruluşlarının Teşkilatlanmasında Ahi Birlikleri Modeli”, **Yeni Türkiye Dergisi Osmanlı Özel Sayısı II. (Ekonomi ve Toplum)**. sayı: 32, 2001.

Engin, Şenol. “Anadolu Sermayesinin Mihmandarı”, **Çerçeve**, yıl: 13, sayı: 35, Mart 2005.

Erdoğan, Mustafa. “1982 Anayasasında Din Özgürlüğü”, **Liberal Düşünce**. cilt: 5, sayı: 18, 2000.

Erol Abdullah. “Bir Kamusal İnşası Olarak Halkevleri”, **Sivil Toplum Dergisi**. yıl: 1, sayı: 2/ Nisan - Haziran 2003.

Eroğul, Cem. “Çok Partili Düzenin Kuruluşu 1945-71”, **Geçiş Sürecinde Türkiye**. Der. Irvin Cemil Schick, E. Ahmet Toprak, 2 Basım. İstanbul: Belge Yayınları, 1992.

Erözden, Ozan. “Sivil Toplumun Karanlık Yüzü: Demokrasiye Geçiş Sürecinde Sivil Toplumun Farklı Görünümleri, Hırvatistan Örneği”, **Sivil Toplum Dergisi**. sayı: 2/5, 2004.

Ertem, Adnan. “Osmanlı’ dan Günümüze Vakıflar”, **Divan Dergisi**. sayı: 6, 1999.

Eryılmaz, Bilal. **Osmanlı’ da Millet Sistemi**. İstanbul: Ağaç Yayınları, 1992.

Fincancı, Yurdakul. “Sivil Toplum, Asgari Devlet- Sivil Devlet”, **Sivil Toplum**. Yurdakul Fincancı (Ed.), TÜSES, İstanbul, 1991.

Fincancı, Yurdakul. “İslam Mı Demokrasi Mi?” **İslam ve Demokrasi**. İstanbul: TÜSES, 1994.

Gellner, Ernest. **Milliyetçiliğe Bakmak**. çev. Simten Coşar, Saltuk Özertürk, Nalan Soyarık, İstanbul: İletişim Yayınları, 1998.

Genç, Mehmet. “19. Yüzyılda Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünün Klasik Prensiplerindeki Değişmeler”, **Divan Dergisi**. sayı: 6, 1999.

Genç, Mehmet. **Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi**, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2000.

Gençkaya, Ömer Faruk. “Demokratikleşme ve Sivil Toplum İlişkisi Üzerine Bir Not”, **Yeni Türkiye**. s. 18, 3/1997.

Gerber, Haim. “Osmanlı Sivil Toplum ve Modern Türk Demokrasisi”, **Osmanlı Geçmişi ve Bugünün Türkiye**. der: Kemal Karpat, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi, 2004.

Göle, Nilüfer. “80 Sonrası Politik Kültür”, **Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme**. Ed. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay. İstanbul: Alfa Basım Yayın, 2000.

Göle, Nilüfer. “Otoriter Laisizm ve İslamcı Politikalar: Türkiye’de Durum”, **Yeni Türkiye**, sayı: 18, 1997.

Gönel, Aydın ve Hasan Acılar. **Önde Gelen STK’lar**. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.

Gülalp, Haldun. **Kimliklerin Siyaseti: Türkiye’de Siyasal İslam’ın Temelleri**. İstanbul: Metis Yayınları, 2003.

Güngör, Erol. **Türk Kültürü ve Milliyetçilik**. 17. Basım, İstanbul: Ötüken Yayınları, 2006.

Habermas, Jürgen. “Kamusal Alan”, **Türkiye Günlüğü**. çev. Şenol Durgun, s. 12, 1990.

Hegel, G.F. W. **Hukuk Felsefesinin Prensipleri**. çev. Cenap Karakaya, İstanbul: Sosyal Yayınları, 1991.

Heller, Agnes. “Biçimsel Demokrasi Üzerine”, **Sivil Toplum ve Devlet: Avrupa’da Yeni Yaklaşımlar**. İstanbul :Ayrıntı Yayınları, 1993.

Henry, John. **Bilim Devrimi ve Modern Bilimin Kökenleri**. İstanbul: Küre Yayınları, 2009.

Heper, Metin. **Türkiye’de Devlet Geleneği**. İstanbul: Doğu Batı Yayınları, 2006.

Heper, Metin ve Tanel Demirel, “The Press and the Consolidation of Democracy In Turkey”, **Turkey: Identity, Democracy, Politics**. ed. Sylvia Kedourie, Frank Cass, London, 1996.

Hobbes, Thomas. **Yurttaşlık Felsefesinin Temelleri**. çev. Deniz Zarakolu, İstanbul: Belge Yayınları, 2007.

Işıklı, Alpaslan. “Ücretli Emek ve Sendikalaşma”, **Geçiş Sürecinde Türkiye. Geçiş Sürecinde Türkiye**. der. Irvin Cemil Schick, E. Ahmet Toprak, İstanbul: Belge Yayınları, 1992.

Işıklı, Alpaslan. **Türkiye’ de Sendikacılık Hareketleri İçinde Demokrasi Kavramının Gelişimi**. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994.

İnalcık, Halil. “Osmanlı Yapısının Evrimi”, **Türkiye Günlüğü**, çev. Mehmet Özden ve Fahri Unan, sayı: 11, 1990.

İnalcık, Halil. **Osmanlı İmparatorluğu Klasik Çağ (1300-1600)**. çev. Ruşen Sezer, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003.

İnalcık, Halil. “Tarihsel Bağlamda Sivil Toplum ve Tarikatlar”, **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam**. der. Ali Yaşar Sarıbay, Fuat Keyman, Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

İncioğlu, Nihal Kara. “Türkiye’ de Sisteme Geçiş ve Demokrasi Sorunları”, **Türkiye’ de Politik Değişim ve Modernleşme**, Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.

Jung, Dietrich ve Piccoli Wolfgango. **Yol Ayrımında Türkiye**. çev: Berna Kurt, İstanbul: Kitap Yayınları, 2004.

Kalaycıoğlu, Ersin. “1960 Sonrası Türk Politik Hayatına Bir Bakış: Demokrasi, Neo-Patrimonyalizm ve İstikrar”, **Türkiye’ de Politik Değişim ve Modernleşme**. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay (Ed.), İstanbul: Alfa Basım Yayım, 2000.

Kara, İsmail. **Cumhuriyet Türkiye’ sinde Bir Mesele Olarak İslam**. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2008.

Kara, İsmail. “12 Eylül Sonrası Din”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**. **cilt:12**. İstanbul: İletişim Yayınları, 1996.

Karaosmanoğlu, Ali L. “The Limits of International Influence for Democratization”, **Politics in the Third Turkish Republic**. Metin Heper ve Ahmet Evin (Ed.), Oxford, Westview Press, 1994.

Karaömerlioğlu, M. Asım. “Tek Parti Döneminde Halkevleri ve Halkçılık”, **Toplum ve Bilim**. sayı: 88, 2001.

Karatepe, Şükrü. **Yeni Bir Anayasa İçin Görüş ve Öneriler**. MÜSİAD Araştırma Raporları, Ocak 2008.

Karpat, Kemal. **Osmanlı Modernleşmesi**, çev. Akile Zorlu Durukan, Kaan Durukan, Ankara: İmge Yayınları, 2002.

Karpat, Kemal. **Türk Demokrasi Tarihi**. İstanbul: Afa Yayınları, 1996.

Karpat, Kemal. **Türkiye’ de Siyasal Sistemin Evrimi (1876-1980)**. çev. Ersin Soğancılar, Ankara: İmge Yayınları, 2007.

Kasaba, Reşat. “Sivil Toplumun Ekonomik Temelleri: Batı Anadolu Ticaretinde Rumlar”, 1840-1876, **Dünya, İmparatorluk ve Toplum: Osmanlı Yazıları**. İstanbul: Kitap Yayınları, 2005.

Kasper, Wolfgang. “John Locke: Özgürlük Filozofu”, çev. Atilla Yayla, **Liberal Düşünce**. yıl: 9, sayı: 36, 2004, s. 289.

Kazıcı, Ziya. **Osmanlı’da Toplum Yapısı**, İstanbul: Bilge Yayıncılık, 2003.

Kazıcı, Ziya. **Osmanlı Vakıf Medeniyeti**. İstanbul: Bilge Yayınları, 2003.

Keane, John. “Despotizm ve Demokrasi (Sivil Toplum ile Devlet Arasındaki Ayrımının Kökenleri ve Gelişimi 1750-1850)”, **Sivil Toplum ve Devlet: Avrupa’da Yeni Yaklaşımlar**. İstanbul :Ayrıntı Yayınları, 1993.

Keane, John. **Civil Society: Old Images, New Visions**. Cambridge Policy Pres, 1988.

Kenanoğlu, M. Macit. **Osmanlı Millet Sistemi: Mit ve Gerçek**. İstanbul: Klasik Yayınları, 2004.

Kentel, Ferhat. **Ehlileşmemek, Düzleşmemek, Direnmek**. Hazırlayan: Esra Elmas, İstanbul: Hayy Kitap,2008.

Kentel, Ferhat. “1990’ların İslami Düşünce Dergileri ve Yeni Müslüman Entelektüeller: Bilgi ve Hikmet, Umran, Tezkire Dergileri”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**. Editör: Yasin Aktay, İstanbul : İletişim, 2004.

Keyder, Çağla. “Türkiye Demokrasisinin Ekonomi Politikası”, **Geçiş Sürecinde Türkiye**. der. Irvin Cemil Schick, E. Ahmet Toprak, İstanbul: Belge Yayınları, 1992.

Keyder, Çağla. “İktisadi Gelişme ve Bunalım”, **Geçiş Sürecinde Türkiye**. der. Irvin Cemil Schick, E. Ahmet Toprak, İstanbul: Belge Yayınları, 1992.

Keyder, Çağla. “İktisadi Gelişmenin Evreleri”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**. cilt:4, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.

Keyman, Fuat. “Avrupa’ da ve Türkiye’ de Sivil Toplum”, **Dünden Bugüne Türkiye’ nin Toplumsal Yapısı**. İstanbul: Nova Basın Yayın, 2006.

Keyman, Fuat ve Berrin Koyuncu, “AKP, MÜSİAD, Ekonomik Kalkınma ve Modernite”, **Düşünen Siyaset**. sayı: 19, 2004.

Keyman, Fuat ve Ahmet İçduygu, “Türk Modernleşmesi ve Ulusal Kimlik Sorunu: Anayasal Vatandaşlık ve Demokratik Açılım Olasılığı”, **75. Yılda Tebaa’dan Yurttaş’a Doğru**. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları, 1998.

Kongar, Emre. **İmparatorluktan Günümüze Türkiye’ nin Toplumsal Yapısı**. c.1, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1985.

Koyuncu, Berrin. “Küreselleşme ve Türk İşadamları Derneği: TÜSİAD”, **Uluslararası İlişkiler**. cilt: 3, sayı: 9, 2006.

Koyuncu, Berrin. “Küreselleşme ve MÜSİAD: Bir Müslüman İşadamı Derneğinin Küreselleşmeye Eklemlenmesi”, **Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi**. sayı: 12-13, 2004.

Kozak, İ. Erol. **Bir Sosyal Siyaset Müessesesi Olarak Vakıflar**. Adapazarı: Sakarya Üniversitesi Matbaası, 1994.

Köker, Levent. “Sivil Toplum Modern Devletle Belirgin Bir Karşıtlık Oluşturmalı mı?”, **Sivil Toplum Dergisi**. sayı:3/10, 2005.

Köktaş, Mehmet Emin. “Türkiye’ de Din ve Siyaset: Demokratikleşme Sürecinin Bir Problem Alanı”, **Dünden Bugüne Türkiye’nin Toplumsal Yapısı**. İstanbul: Nova Basın Yayın, 2006.

Küçükcan, Talip. “Kamusal Alan ve Din”, **Köprü Dergisi**. sayı: 99, 2007.

Küçükömer, İdris. **Sivil Toplum Yazıları**. İstanbul: Bağlam Yayınları, 1994.

Lewis, Bernard. **Modern Türkiye’ nin Kuruluşu**. çev. Metin Kıratlı, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2007.

Locke, John. **Second Treatise of Government**, C.B. Macpherson (Ed.), Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1980.

Mardin, Şerif. “Sivil Toplum Kavramı”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**. Murat Belge (Ed.), İstanbul: İletişim Yayınları, 1983, c. 7.

Mardin, Şerif. “Civil Society and Islam”, **Civil Society: theory, history and comprasion**. ed. by John Hall, Cambridge Polity Press, 1995.

Mardin, Şerif. “Türk Toplumunu İnceleme Aracı Olarak Sivil Toplum”, **Türkiye’de Toplum ve Siyaset, Makaleler I**. 2.Basım. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

Mardin, Şerif. “Yeni Osmanlı Düşüncesi”, **Modern Türkiye’de siyasi düşünce : Cumhuriyet’e devreden düşünce mirası: Tanzimat ve Meşrutiyet’in birikimi**. ed. Murat Belge, İstanbul: İletişim Yayınları , 2001.

Mardin, Şerif. **Türk Modernleşmesi**, İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

Mardin, Şerif. “Türk Siyasetini Açıklayabilecek Bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri, **Türkiye’ de Toplum ve Siyaset, Makaleler I**. 2.Basım. İstanbul: İletişim Yayınları, 1991.

Mardin, Şerif. “Islam in Mass Society: Harmony Versus Polarization”, **Politics In The Third Republic**, Metin Heper, Ahmet Evin (Ed.), Oxford: Westview Press, 1994.

Marx, Karl ve Frederich Engels. **Alman İdeolojisi**. çev. Selahattin Hilav, İstanbul: Sosyal Yayınları, Hilal Matbaası, 1968.

Mert, Nuray. **Merkez Sağın Kısa Tarihi**. İstanbul: Selis Kitaplar, 2007.

Mert, Nuray. **İslam ve Demokrasi**, İstanbul: İz Yayıncılık, 1998.

Mert, Nuray. “ Sivil Toplum Tartışmaları”, **Toplumbilim**.sayı: 8, 1998.

McNeill, William. **Dünya Tarihi**. 9. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi, 2004.

Nasr, Seyyid Hüseyin. “Modern Bilimsel Düşünce Üzerine”, **İş Hayatında İslam İnsanı**. yay. haz. Hüner Şencan, İstanbul: MÜSİAD, 1994.

Oğuzlu, Yusuf. “Osmanlı Toplumsal Düzenindeki Sivil Yapılaşmanın Devletin Egemenlik Anlayışına Yansımalarına İlişkin Bazı Gözlemler”, **Tarih ve Milliyetçilik, I. Ulusal Tarih Kongresi**. Mersin Üni. Fen- Edebiyat Fak., 1997.

Okumuş, Ahmet. “Modern Siyaset Düşüncesinde Meşruiyet Fikrinin Serencamı” **Divan İlmî Araştırmalar Dergisi**. s. 1, 2000.

Ortaylı, İlber. **Osmanlı Devleti’ nde Kadı**. Ankara: Turhan Kitabevi, 1994.

Oruç, Hüseyin. “Büyük Afet Sonrası Açe”, **İnsani Yardım**. Temmuz-Ağustos-Eylül 2008.

Öngören, Reşat. **Osmanlılar’da Tasavvuf, Anadolu’da Sufiler, Devlet ve Ulema (XVI. Yüzyıl)**, İstanbul: İz Yayıncılık, 2000.

Özbudun, Ergun. “Turkey: Crises, Interruptions and Reequilibrations”, **Politics in Developing Countries: comparing experiences with democracy**. Larry Diamond, Juan J. Jinz, Seymour Martin Lipset (Ed.), Boulder: Lynne Rienner Publishers, 1995.

Özbudun, Ergun ve Fuat Keyman. “Türkiye’de Kültürel Küreselleşme, Aktörler, Söylemler, Stratejiler”, **Bir Küre Bin Bir Küreselleşme, Çağdaş Dünyada Kültürel Çeşitlilik**. ed. Peter Berger, Samuel Huntington, çev. Ayla Ortaç, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.

Özbudun, Ergun. “Türkiye’ de Devlet Seçkinleri ve Demokratik Siyasal Kültür”, ed. Ergun Özbudun, Ersin Kalaycıoğlu, Levent Köker, **Türkiye’ de Demokratik Siyasal Kültür**, Ankara: Türk Demokrasi Vakfı, 1995.

Özdalga, Elisabeth. “Sivil Toplum ve Düşmanları”, **Postmodernizm ve İslam, Küreselleşme ve Oryantalizm**. Der. Abdullah Topçuoğlu ve Yasin Aktay, 2. basım, Ankara: Vadi Yayınları, 1996.

Özdalga, Elisabeth. “Sivil Toplum ve Düşmanları: Türkiye’deki İslami Öğrenci Hareketindeki Son Gelişmeler Işığında Bir Tartışma Üzerine Düşünceler”, **Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası**. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul: 1998.

Özdemir, Şennur. **MÜSİAD Anadolu Sermayesinin Dönüşümü ve Türk Modernleşmesinin Derinleşmesi**, Ankara: Vadi Yayınları, 2006.

Özdemir, Şennur. “MÜSİAD ve Hak-İş’i Birlikte Anlamak: Sınıflı Bir İslami Ekonomi mi?”, **Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce: İslamcılık**. cilt: 6, İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.

Özdemir, Şennur. “Uluslararasılıkta Kaos, Bir Medeniyet Dönüşümü ve İslami (F)aktör”, **Uluslararası İlişkiler**, cilt:1, sayı: 3, 2004.

Özel, Mustafa. “Adam Zengin Olur Mu?”, **İş Hayatında İslam İnsanı**. yay. haz. Hüner Şencan, İstanbul: MÜSİAD, 1994.

Plagemann, Gottfried. “Türkiye’de İnsan Hakları Örgütleri: Farklı Kültürel Çevreler, Farklı Örgütler”, **Türkiye’de Sivil Toplum ve Milliyetçilik**. Stefanos Yerasimos vd..., İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Pope, Hugh ve Pope Nicole, **Modern Türkiye’ nin Kısa Tarihi: Çıplak Türkiye**, çev. Deniz Öktem, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2004.

Porteli, Hagues. **Gramsci ve Tarihsel Blok**. çev: Kenan SOMER, Ankara: Savaş Yayınları, 1982.

Pusch, Barbara. Kamusalığa Doğru: Türkiye’de İslamcı ve Sünni Muhafazakar Kadın Sivil Toplum Kuruluşlarının Yükselişi, **Türkiye’de Sivil Toplum ve Milliyetçilik**. yay. haz. Stefanos Yerasimos, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Rousseau, Jean-Jacques. **Toplum Sözleşmesi**. çev. Alpagut Erenulu, Ankara: Öteki Yayınları, 1996.

Rousseau, Jean-Jacques. **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**. İstanbul: Say Yayınları, 1995.

Saracoğlu, Rüştü. “Liberalization of the Economy”, **Politics in the Third Turkish Republic**. edited by Metin Heper&Ahmet Evin, Oxford, Westview Press, 1994.

Sarıbay, Ali Yaşar. “Demokrasinin En Önemli Çıkmazı Demokrasiperestliktir”, **Sivil Toplum Dergisi**. yıl:3, sayı:9, 2005.

Sarıbay, Ali Yaşar. **Kamusal Alan, Diyalojik Demokrasi, Sivil İtiraz**. İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.

Sarıbay, Ali Yaşar. “Küreselleşme, Post-Modern Uluslaşma ve İslam”, **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam**. der. Ali Yaşar Sarıbay ve Fuat Keyman, Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

Sarıbay, Ali Yaşar ve Süleyman Seyfi Ögün, **Bir Politikbilim Perspektifi**. Bursa: Asa Yayınları, 1998.

Sarıbay, Ali Yaşar. “İslami Popülizm ve Sivil Toplum Arayışı”, **Postmodernite, Sivil Toplum ve İslam**. İstanbul: İletişim Yayınları, 1994.

Sarıbay, Ali Yaşar. “Türk Siyasal Kültürünün Yeni Bir Sembolü: Sivil Toplum”, **Birikim**. sayı: 38/39, 1992.

Savran, Gülnur Acar. **Sivil Toplum ve Ötesi: Rousseau, Hegel, Marx**. 2.Basım. İstanbul: Belge Yayınları, 2003.

Seligman, Adam. **The Idea of Civil Society**. N.Y The Free Press, MacMillian, 1992.

Seyyar, Ali. İnsan ve Toplum Bilimleri Terimi (Ansiklopedik Sosyal Bilimler Sözlüğü), İstanbul: Değişim Yayınları, 2007.

Subaşı, Necdet. **Ara Dönem Din Politikaları**. İstanbul: Küre Yayınları, 2005.

Sugur, Nadir. “Küreselleşme Üzerine Sosyolojik Bir İnceleme”, **Birikim Dergisi**. sayı: 73, 1995.

Sunar, İlkay. “Sivil Toplum ve İslamiyet”, **Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası**. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul: 1998.

Şahin, İzzet. “Gözün Aydın Afrika”, **İnsani Yardım**. sayı: 29, Nisan- Mayıs- Haziran 2007.

Şeylan, Gencay. “Cumhuriyet Bürokrasisi”, **Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi**, cilt: 2, İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.

Şimşek, Sefa. “New Social Movements İn Turkey Since 1980”, **Turkish Studies**, cilt: 5, sayı: 2, 2004.

Tabakoğlu, Ahmet. “Osmanlı İçtimai Yapısının Ana Hatları”, **Dünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı**. Ed. Memet Zencirkıran, İstanbul: Nova Basın Yayın, 2006.

Taylor, Victor ve Winquist Charles E. (Ed.). **Encyclopedia of Postmodernism**. London: Routledge, 2003.

Tazegül, Murat. **Modernleşme Sürecinde Türkiye**. İstanbul: Babil Yayınları, 2005.

Toku, Neşet. **Siyaset Felsefesine Giriş**. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.

Toprak, Binnaz. “Civil Society in Turkey”, **Civil Society in the Middle East**, ed. Augustus Richard Norton, c.2, Leiden : E. J. Brill, 1995.

Topuz, Hıfzı. **II. Mahmud'dan Holdinglere Türk Basın Tarihi**. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2003.

Tosun, Gülgün Erdoğan. **Demokratikleşme Perspektifinden Devlet-Sivil Toplum İlişkisi**. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.

Tosun, Gülgün Erdoğan. “Global Sivil Toplum, Siyaset ve Yurttaşlık”, **Sivil Toplum: Farklı Bakışlar**. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.

Tosun, Gülgün Erdoğan. “Türkiye’ de Devlet- Sivil Toplum İlişkisi ve Demokrasinin Pekişmesi Yönündeki Engeller”, **Sivil Toplum ve Demokrasi**. yay. haz.: Lütfi Sunar (EDAM) İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2005.

Tosun, Gülgün Erdoğan. **İzmir' de Sivil Toplum**, Bursa: Alfa Akademi Basın Yayın Dağıtım, 2006.

Tunçay, Mete. "Sivil Toplum Kuruluşlarıyla İlgili Kavramlar", **Sivil Toplum Dergisi**. yıl:1, sayı: 1, 2003.

Turan, İlter. "Türkiye' de Siyasal Kültürün Oluşumu", **Türkiye' de Politik Değişim ve Modernleşme**. Ersin Kalaycıoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, İstanbul: Alfa Yayınları, 2000.

Turan, İlter. "1972-1996 Döneminde Derneksel Hayat", **Tanzimattan Günümüze İstanbul'da STK'lar**. Yayına Hazırlayan: Osman Köker, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

Turan, İlter. "1972-1996 Döneminde İstanbul'da Derneksel Hayat", **Tanzimattan Günümüze İstanbul'da STK'lar**. Yayına Hazırlayan: Osman Köker, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1998.

Turan, Ali Eşref. **Türkiye'de Seçmen Davranışı**. İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2004.

Turner, Bryan. **Oryantalizm, Postmodernizm ve Globalizm**, çev. İbrahim Kapaklıkaya, İstanbul: Anka Yay., 2002.

Usul, Ali Resul. "Sivil Toplum, Oryantalizm, Demokrasi ve Osmanlı –Eleştirel Bir Yaklaşım-, **Türkiye Günlüğü**. sayı: 47, 1997.

Aydın, Uğur ve Haluk Alkan. "Türkiye'de işadami-devlet ilişkileri perspektifinden MÜSİAD", **Toplum ve Bilim**. sayı:85, 2000.

Unat, Ekrem Kadri. "Osmanlı Devleti'nde Tıp Cemiyetleri", **Osmanlı İلمي ve Mesleki Cemiyetler**. yay. haz. Ekmeleddin İslamoğlu, İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1987.

Ülsever, Cüneyt. "Türkiye'nin Yeni Dinamiği Muhafazakar Değişimciler", **Çerçeve**, yıl: 13, sayı: 35, Mart 2005.

Ünal, Oğuz. **Türkiye’ de Demokrasi’ nin Doğuşu: Tek Parti Yönetiminden Çok Partili Rejime Geçiş Süreci.** İstanbul: Milliyet Yayınları, 1994.

Üstel, Füsun. **Yurttaşlık ve Demokrasi.** Ankara: Dost Kitabevi, 1999.

Üşür, İşaya, “Osmanlı Toplum Yapısı”, Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, cilt: 8, sayı: 2, 1992.

Walzer, Michael. “Sivil Toplum Düşüncesi: Toplumsal Yapılaşmaya Doğru Bir Adım”, **Birikim Dergisi.** s. 37, 1992.

Vergin, Nur. “İslam’da Çağdaşlık ve Türk Demokrasisine Geçişte Rolü”, **Küreselleşme, Sivil Toplum ve İslam** der. Ali Yaşar Sarıbay ve Fuat Keyman, Ankara: Vadi Yayınları, 1998.

Vorhoff, Karin. “Türkiye’de İşadamı Dernekleri: İşlevsel Dayanışma, Kültürel Farklılık ve Devlet Arasında”, **Türkiye’de Sivil Toplum ve Milliyetçilik.** 1.Basım. Yayına hazırlayan: Stefanos Yerasimos ve ötekiler, İstanbul: İletişim Yayınları, 2001.

Yarar, Betül. “1980’ler Türkiye’inde Yeni Sağın Yükselişi”, **Mürekkep.** sayı:10-11, 1998.

Yarar, Erol. “Önsöz”, **İş Hayatında İslam İnsanı: İslami Duyarlılıkla Yönetilen Firmalarda Örgütsel Davranış Biçimleri.** yay. haz. Hüner Şencan, İstanbul: MÜSİAD, 1994.

Yarar, Erol. **21. Yüzyıla Girerken Dünyaya Yeni Bir Bakış.** İstanbul: MÜSİAD, 1996.

Yavuz, Hakan M.“Türkiye’de Çoğulculuk ve Kamusal Alanın Kullanımı” **Sivil Toplum.** sayı 5, 2004.

Yavuz, Hakan M. **Modernleşen Müslümanlar.** çev. Ahmet Yıldız, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2005.

Yayla, Atilla. **Siyasi Düşünce Sözlüğü.** Ankara: Liberte Yayınları, 2003.

Yazıcı, Nevin. **Osmanlılık Fikri ve Genç Osmanlılar Cemiyeti**. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

Yel, Ali Murat. “Sivil Toplum ve Demokrasi”, **“Sivil” Toplum Kavramı Tartışmaları**. Yayına Hazırlayan: Murat Şentürk, Aynur Erdoğan, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2008.

Yelken, Ramazan. “Türkiye’deki Devlet Eksenli İnsan Hakları Söyleminden Sivil Toplum Eksenli İnsan Hakları Söylemlerine Geçiş (İHD ve Mazlum Der Örneği)”, **İnsan Hakları Araştırmaları**. sayı: 8, yıl: 5, 2007.

Yıldırım, Bülent. “İHH İnsani Yardım Vakfı”, **Sivil Toplum Dergisi**. sayı: 4 (13-14), yıl: 2006.

Yıldız, Nurettin. “Yetimin Rabbi Var”, **İnsani Yardım**. Nisan-Mayıs-Haziran 2007.

Yılmaz, Murat. “Bu Kurban Yoksula Derman Yeryüzüne Bayram Olacak!”, **İnsani Yardım**, sayı: 32, Ocak- Şubat- Mart 2008.

Yılmaz, Murat. “12 Sene Sonra Bosna”, **İnsani Yardım**. sayı:30. Temmuz- Ağustos-Eylül 2007.

Yılmaz, Murat. “İHH ve Ramazan”, **İnsani Yardım**, sayı: 31, Ekim-Kasım-Aralık 2007.

Zaim, Sebahattin. “Ekonomik Hayatta Müslüman İnsanın Tutum ve Davranışları”, **İş Hayatında İslam İnsanı**. yay. haz. Hüner Şencan, İstanbul: MÜSİAD, 1994.

Zürcher, Erik Jan. **Modernleşen Türkiye’ nin Tarihi**. İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.

İnternet kaynakları

“Tarihçe ve Kimlik”, <http://www.musiad.org.tr/hakkimizda/kurumsalKimlik.asp>, (erişim tarihi: 10 Temmuz 2009)

<http://www.haber7.com/haber/20090720/Erol-Yarar-Gercek-burjuva-sinifi-biziz.php>, (erişim tarihi: 15 Ekim 2009)

www.musiad.org.tr (erişim tarihi, 10.08.2009)

“İKÖ İnsani Yardım Forumu Kuruldu”, 3 Şubat 2008, http://www.dunyabulteni.net/news_detail.php?id=33592, (erişim tarihi: 12 Temmuz 2009)

“Çalışma İlkelerimiz”, <http://www.ihh.org.tr/CalismaIlkelerimiz.175.0.html?&L=0%253...%3Fref%3DKlasistanbul.Com>, (erişim tarihi: 12 Temmuz 2009)

“İHH Gönüllüsü Kimdir?”, <http://www.ihh.org.tr/IHH-GoenuelluesueKimdir.94.0.html?&L=%3Fref%3DKlasistanbul.Com>, (erişim tarihi: 12 Temmuz 2009)

<http://ramazan.ihh.org.tr/bayramlik-hediye-et..>, (erişim tarihi: 14.08.09)

<http://www.ihh.org.tr/Dergi-Buelten.97.0.html>, (erişim tarihi: 12.08.09)

Sivil Toplum Kuruluşları yetkilileri ile yapılan görüşmeler

Hakan Kurt –MÜSİAD Araştırmalar Koordinatörü-, “MÜSİAD’ın Yapısı” konulu görüşme, İstanbul: 30 Ekim 2009.

Nihat Alayoğlu, - MÜSİAD Genel Sekreteri-, “MÜSİAD’ın Kimliği” konulu görüşme, İstanbul: 30 Ekim 2009.

Murat Yılmaz – İHH İnsani Yardım Vakfı Yönetim Kurulu Üyesi -, “İHH İnsani Yardım Vakfı’nın Kimliği” konulu görüşme, İstanbul: 16 Eylül 2009.

Zeliha Sağlam, -İHH İnsani Yardım Vakfı Araştırma-Yayınlar Birimi Yetkilisi- “İHH İnsani Yardım Vakfı’nın Faaliyetleri- konulu görüşme, İstanbul: 9 Eylül 2009.

Emrin Çebi, -İHH İnsani Yardım Vakfı Yetim Birimi yetkilisi-, “İHH İnsani Yardım Vakfı’nın Faaliyetleri- konulu görüşme”, İstanbul: 9 Eylül 2009.

Meryem Altuntaş, -İHH İnsani Yardım Vakfı yetkilisi-, “Atakent Hayır Mağazası’nın Faaliyetleri” konulu görüşme, İstanbul: 10 Eylül 2009.