Praksis 56 | Sayfa: *213-238*

Ulemanın Kılıcı: Türkiye'de İslamcı Dinamik ve Sınıfsal Yeniden Üretim

Errol Babacan*

Öz

Bu makale Türkiye'deki siyasal dönüşümde aktif rolü bulunan ancak şu ana kadar toplumsal konumu net olarak tanımlanmamış bir aktörün taşıyıcılığında bir kültürel dönüşümün sürdüğünü iddia etmektedir. Bu dönüşüm, toplumun her kesimine dokunan, farklı kültürel pratiklerin dışlanması ve bastırılmasında kendini gösteren, kültür savaşına bürünen İslamcı dinamik olarak adlandırılmaktadır. Taşıyıcısının, hâkim sınıfın hegemonyasına eklemlenme kaydıyla gerek devlet kurumları gerekse özel kuruluşlar üzerinden yeniden üretimini sağlayan Sünni ruhban grubu olduğu ileri sürülmektedir. Dinin icra ediliş biçimi üzerinde kurduğu tahakküm temelinde kurumsallaşmış özel bir statüye kavuşan bu grubun arketipi olarak Diyanet'e bağlı ulema belirlenmektedir. Bu kategorinin Sünni kurumları korumak ve geliştirmek üzerinden gerçekleşen bir ortak çıkara sahip olduğu öne sürülmektedir. İslamcı dinamiğin bu statünün yeniden üretiminden kaynaklanan mücadeleler üzerinden şekillendiği tanımlanmaktadır. Makale, ruhbanların yeniden üretim mekanizmalarının belirlenmesi sürecinde, din ile eklemlenen sosyal ve kültürel pratiklerin, siyasal güce ve ekonomik imkânlara erişimin önünü açan kaynaklara dönüştüğünü iddia etmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Siyasal İslam, Sünni ruhbanlar, hegemonya, entelektüel işlev, sermaye ve değişim teorisi*

The Sword of the Ulema: Islamic Dynamic and Class Reproduction in Turkey

Abstract

This article argues that the political transformation in Turkey is accompanied by a cultural transformation that is executed by a social agent, whose societal significance is yet to be defined. Conceptualized as "Islamic dynamic", this transformation affects every sector of society through the exclusion and repression of dissident cultural practices. It comes to the fore as a Culture War. The executor of this pro-

* University of Münster, Germany Institute of Sociology. E-Posta: ebabacan@wwu.de
ORCID No. 0000-0002-9931-4952
Makalenin Gönderim ve Kabul Tarihi: 19.01.2021-25.02.2021.

cess is identified as Sunni clerics, who fulfill hegemonic tasks in association with the ruling classes and reproduce themselves within state institutions and private organisations. On t he basis of having achieved a monopoly on religious practices, the clerics have obtained an institutionalized privileged status and a group interest that is constituted by the retention and extension of this status. The ulema affiliated with the Diyanet occur as an archetype of these clerics. The Islamic dynamic is driven by struggles based upon the reproduction of their status. The article tackles the question of defining the reproduction mechanisms of these clerics and argues that these mechanisms are constituted by the conversion of religiously articulated cultural and social practices into resources that grant access to political power and economic means.

Keywords: *Political Islam, Sunni clerics, hegemony, intellectual function, capital and exchange theory*

Giriş

Diyanet İşleri Başkanı 2020'de Ayasofya'nın kürsüsüne elinde kılıçla vaaz vermeye çıktığında bu durum kimileri tarafından hükümetin popülist bir hamlesi olarak yorumlanmıştı. Buna göre böyle bir hamlenin amacı, dikkatleri süregiden ekonomik krizden uzaklaştırarak İslamcı duyguları harekete geçirmekti (Yıldırım, 2020). Kimilerine göre ise, 1935 yılından bu yana müze işlevi gören yapının camiye dönüştürülmesi bir nevi güç gösterisiydi (Topuz, 2020). Bu ikinciler haksız da sayılmazdı, çünkü nihayetinde kılıç, 1453'te İstanbul'un fethinden sonra bir kez daha Ayasofya'yı İslam'ın egemenliği altında varlığını sürdürecek bir savaş ganimeti gibi gösteren tehditkâr bir sembol sayılırdı. Buna göre, Bizans dönemine ait bu kiliseye Osmanlı döneminde sahip olduğu statünün geri verilmesi, cumhuriyetçi devletin tasfiyesi ve Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın egemenliğindeki otoriter "yeni rejimin" konsolide edilişinin simgesel doğrulanması demekti.

Siyasal rejimlerde dini görünüş biçimlerinin işlevi hakkında sosyal bilimler alanında yerleşik bir kavrayışı yansıtan bu yorumlar, din üzerinden dile getirilen mutlakiyetçi talebi siyasal egemenliğin simgesel bir görünümüne indirgeme eğilimini yansıtmaktadır. Diyanet'e bağlı Sünni din adamları bu süreçte siyasal rejimin aracı olarak karşımıza çıkmaktadır. Diyanet'in devlet kurumu olarak düzenlenmiş olmasına tali rolünü gösteren bir kanıt niteliği atfedilir (Gözaydın, 2009: 273-275; Kuru, 2009: 166-168; bkz. Lord, 2018: 84-85).

Bu yazıda bir devlet kurumu olarak Diyanet'in biçimsel yapısına odaklanmanın, İslamcı dinamiğin merkezinde duran itici güçlerin yeterince iyi kavranamamasına neden olduğu ileri sürülecektir. Sünni din adamlarının dinin icra ediliş biçimi üzerinde kurduğu tahakküm bu dinamiğin vazgeçilmez temeli olarak işlevselleşmektedir. Bu temelde din adamlarına kurumsal olarak desteklenen, sağlamlaştırılmış özel bir statü sağlanmaktadır. Diyanet'in yanında teolojik eğitim kurumları ve dini cemaatlere bağlı yüksek sayıda özel kuruluşu kapsayan bu statü,

din adamlarına organize bir hareket içinde olma ve bir ortak çıkar doğrultusunda davranma olanağı sağlamaktadır.

Buradaki ortak çıkarlar, din adamlarına sadece ulusal kültürü biçimlendirme gücü vermekle kalmayıp aynı zamanda siyasal güce ve ekonomik kaynaklara imtiyazlı erişim sağlayan yeniden üretim mekanizmaları olarak gerçekleşmektedir. Bu özel statüye bağlı imtiyazlar, rejimin devamlılık ve genişlemesi bağlamında somut bir çıkar ilişkisi oluşturmaktadır. Din adamlarını salt birer araç olarak değerlendirmek, bu çıkarlar aracılığıyla siyasal dönüşümle aktif bir ilişkide oldukları gerçeğinin üzerini kapatmaktadır. Toplumun her kesimine dokunan, farklı kültürel pratiklerin dışlanması ve bastırılmasında kendini gösteren, kültür savaşına bürünen İslamcılığın sosyokültürel dinamiğinin bu çıkarlarla ilişkisini belirsiz bırakmaktadır.[1] Nihayetinde bu dinamik, Aleviler gibi Sünni olmayan toplumsal gruplar ya da seküler yaşam biçimlerini tercih edenler karşısında sürekli bir biçimde varlığını sürdüren ve on yıllar içinde gitgide artan bir baskı kaynağı olarak somutlaşmış durumdadır.

Yazıda İslamcı dinamiğe nasıl bakılabileceği bağlamındaki tartışma için dini sınıf mücadelelerindeki işlevine göre kavrayan tarihsel materyalist perspektif temel alınmaktadır. Bu temelde dini dinamik bir hegemonya projesi dahilinde önce hâkim sınıf açısından örgütleme, uzlaşma ve rıza sağlamadaki işlevselliği üzerinden tanımlanacaktır. Ardından aynı kuramsal çerçeve dahilinde farklı kültürel pratikleri marjinalize eden, simgesel ve fiziki şiddete de bürünen dini dinamiğin baskıcı yönünün nasıl kavranabileceği irdelenecektir. Buna bağlı olarak İslamcı dinamiğin kavranmasında din adamları ve yeniden üretim mekanizmalarının belirlemeye dahil edilmesi gerektiği tezinin önemi gerekçelendirilecektir. Bu gerekçelendirme dahilinde din adamlarının yapısal özelliklerini ortaya koyarak organize hareket edebildikleri ve bunu yaparken bir ortak çıkar güttüklerine ilişkin tezi ampirik olarak da kavranabilir kılmak için dini kurumlara ilişkin açıklamalarda bulunulacaktır. Dini kurumların siyasi gücünün konuya dair literatürün önemli bir kısmında görünmemesi ya da olumsuzlanması bu açıklamaları ayrıca gerekli kılmaktadır. Bununla birlikte tarihsel köken ve toplumsal statülerini belirginleştirmek için din adamlarının ulema ve daha genel anlamda Sünni ruhban olarak tanımlanması önerilecektir. Türkiye'de resmi söylemde kullanılmaması, bilimsel yazındaysa bu tür bir statünün olmadığı kanısının hâkim olmasına rağmen ulema tabirinin tartışılan sorunsal bağlamında neden devreye sokulması gerektiği ileri kısımlarda detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Ancak şimdiden, okura bir ön fikir vermek için, ulema ile kurumsal temelde dini fikir ve pratikler üzerinden otorite sağlayıp farklı işlevler üstlenen kişilerin nitelendirileceği belirtilebilir. Bununla birlikte İslam'da kilise benzeri kurumsal altyapının bulunmadığına yönelik yerleşik kanının aksine ulemanın genişlemekte olan ve farklı meslekleri kapsayan bu tür bir altyapıya sahip

1 Kültür savaşı olarak betimlenen bu çatışma sürecinin nesnesi toplumun kültürel üretimi üzerinde hâkimiyet kurmaktır. Bu mücadele başta etik ve ahlaki tanımlamaları, bilgiyle inanç, gerçekle yalan arasındaki ayrımı, estetiği, dili vs. kapsar.

olduğu, bu anlamda ruhbanlık statüsünden niteliksel bir şekilde de farklılaşmadığı ileri sürülecektir.

Nihayetinde, ulema ve kurumlarının hegemonya projesi içindeki konumu Gramsciyen entelektüel ve hegemonya aygıtı kavramlarına dayanarak tanımlanacaktır. Bu açıklamalar dahilinde, Ayasofya'nın camileştirilmesinin uzun erimli bir İslamileştirme ajandasının devamı olarak görülmesi gerektiği savlanacaktır. Devamında ulemanın yeniden üretim mekanizmalarının belirlenmesi konusunda dini, belirli koşullar altında siyasal ve de ekonomik imkânlara imtiyazlı erişimin önünü açan sosyal ve kültürel pratiklerle bağlantılı olarak kavranması gerekliliğinin altı çizilecektir. Burada seçici olarak Pierre Bourdieu'nün sermaye ve değişim teorisinin bileşenlerinden yardım alıp, bu bileşenlerin tarihsel materyalist analize dahil edilmesi yönünde bir öneride bulunulacaktır. Bu öneriyle, İslamcılığın simgesel ve fiziki şiddeti de içeren sosyokültürel dinamiğinin ulemanın ortak çıkarlarını koruma ve geliştirme gayesiyle ilişkisinin kavranabilir kılınması amaçlanmaktadır.

Dinin Sınıfsal İşlevselliği

İslam'ın toplumsal hayatta gitgide artan ağırlığının arkasındaki itici gücün sınıflararası sosyal ilişkiler üzerinden belirlenmesi gerektiğini önermesi, tarihsel materyalizmi diğer teorilerden farklı kılmaktadır. Buna bağlı olarak toplumsal bir dinamik olarak İslam'ın Türkiye'deki siyasal görünümlerini iki boyutlu bir çelişki ve çatışma ekseni çerçevesinde kavramak, sürdürülecek tartışma için iyi bir çıkış noktası oluşturmaktadır. Siyasal İslam kavramıyla belirtilmek istenen, dinin, burjuvazinin bir fraksiyonuna siyasal parti formunda bütünlük, eylem ehliyeti ve hedefsel bilinç kazandırması, örgütleyici ve ideolojik bir araç olarak ikili – fraksiyonel (sınıf-içi) ve sınıflararası – bir işlev görmesidir. Bu bağlamda siyasal İslam'ın yükselişiyle ağırlıklı olarak orta ve küçük boy işletmelerden oluşan bir grup kapitalist işletmenin yükselişi arasında bir paralellik olduğu, bu grubun yerleşik tekellerle ekonomi politikalarına dair bir uzlaşmazlık yaşaması nedeniyle siyasal parti cisminde örgütlendiği tespit edilebilir. 1960'lardan itibaren hızlanan dinin sınıfsal gelişimle eklemlenmesi, İslam ve burjuvazinin "İslamcı burjuvazi" cisminde birleşmesiyle somutlanır (Balkan vd., 2015; Coşar ve Yücesan-Özdemir, 2012). Yerleşik tekellerin örgütü TÜSİAD ile çekişme içinde olan İslamcı burjuvazinin ana örgütü MÜSİAD'dır (Öztürk, 2015).[2]

Ancak emekçilerin siyasi ve sosyal kazanım ve haklarının neoliberal dönüşümle aşınması temelinde gelişen bu burjuvazinin, 2000'lere gelindiğinde ekonomik anlamda yekpare olmaktan uzak olduğu, büyük ölçekli firmaların yanında küçük işletmeci, esnaf, emlakçı, atölye sahipleri ve işgücü aracıları gibi alt grupları da kapsadığı belirtilmelidir (Balaban, 2013). Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP) tarafından temsil edilen bu burjuvazi, partinin yereldeki yönetim kademelerinde

2 AKP döneminde burjuvazi-içi rekabetin taraflarının TÜSİAD-MÜSİAD karşıtlığı üzerinden oluşup oluşmadığı konusunda görüşler farklılaşmaktadır (bkz. Balaban, 2013; Öztürk, 2015; Savran, 2013).

serbest meslek sahipleriyle birlikte güçlü bir temsil bulmaktadır (Doğan, 2016: 73, 103; Uysal ve Topak, 2010: 196). Siyasal parti, örgütleyici işlev görmekle beraber bu aktörlerin devlet dairelerine ve yönetim organlarına, kamusal altyapıya, kamu ihalesi ve devlet teşviki gibi imkânlara ayrıcalıklı biçimde erişimini sağlamaktadır (Doğan, 2016: 258; Saraçoğlu ve Yeşilbağ, 2015: 884).

AKP'nin siyasal düzlemde yürütücüsü olduğu iktidar projesine sağlanan toplumsal destekte İslami fikir ve pratiklerin öne çıkması temelinde bu proje *İslamcı hegemonya projesi* olarak nitelendirilebilir.[3] Projenin özelliklerine dair yapılabilecek ilk tespit, neoliberal ekonominin yapısal özellikleriyle İslamcı burjuvazinin hegemonik faaliyetlerinin örtüşme derecesine yöneliktir. Enformel, esnek ve güvencesiz çalışma şartları altında, sosyal hizmetlerin de özelleştirilmesiyle bu burjuvazinin hegemonya icra etmede geliştirdiği mekanizmaların içinden özel yardım ve sadaka pratikleri öne çıkmaktadır (Bakırezer ve Demirer, 2009; Doğan, 2007; Tuğal, 2011). Yardım ve sadaka pratiklerinin yanında bu burjuvazi sosyal hizmetler ve eğitim kurumları, yurtlar, hastaneler ve bakımevleri de işleterek kapsamlı bir ağ örebilmiştir. Bu ağdan faydalanabilecek olanları kendisinin belirleyebilmesi toplumsal etkisini artırmaya yaramaktadır.

Projenin özelliklerine dair yapılabilecek ikinci tespit, bu burjuvazinin siyasal partilerle organik ilişki içerisinde bulunması temelinde yardım pratiklerini, Refah Partisi'nden başlamak üzere, belediyeler üzerinden dini ritüeller ile bağlayıp siyasi alanda da kurumsallaştırabilmiş olmasıdır (Eder, 2010). 1999 ve 2001 krizlerinden sonra IMF programının talepleriyle örtüşecek şekilde AKP, bu pratiği ulusal düzleme taşımıştır. Neticesinde bir "neoliberal yoksulluk rejimi" (Bahçe ve Köse, 2017) tesis edilmiş, halkın büyük bir kesimi yardıma muhtaçlık konumunda tutulabilmiştir.

Bu temelde yapılabilecek üçüncü tespit, yardım ve sadaka pratiklerine teolojik temelde meşruiyet kazandırıldığıdır. Yardıma muhtaç olanların bu pratiklerden sakınmaları mümkün olmamakla beraber, oluşan paternalist ilişkilere alıştıkları da görülmektedir. AKP'nin muhafazakâr imajını yardım alanlar nezdinde olumlayan, aynı zamanda dinin yardımseverlikle ilişkilendirilmesini sağlayan bu pratikler minnettarlık ve borçluluk duygusuyla bağlandıkları ölçüde siyasi destek olarak iktidara geri dönmektedir (Kutlu, 2015).

Hegemonya projesini karakterize eden dördüncü unsur, işçilerin kolektif örgütlerinin yokluğunda maddi uzlaşmanın toplu ve örgütlü yollardan değil enformel ve bireysel temelde gerçekleşmesidir (Durak, 2011).[4] Esnek ve enformel çalışma

3 Hegemonya bir sınıfın kendini yeniden üretmek ya da kendini var eden ilişkileri aşmak için diğer sınıflardan da gönüllü destek alabilmesi, diğer sınıfları kendi hedefleri doğrultusunda yönlendirip onlara önderlik edebilmesi üzerine kuruludur (bkz. Thomas, 2009: 137-141). Bu temelde hegemonya kavramı yazıda bağlama göre hem önderlik etme pratiği hem de bu pratiğin sonucunda şekillenen, ama her zaman da geçici/istikrarsız olan sınıflararası konsensüs ve uzlaşmayı nitelemek için ikili anlamda kullanılmaktadır. Daha detaylı bir tanım için bkz. Babacan (2021).

4 Maddi uzlaşmanın nasıl şekillendiğine dair Yasin Durak'ın (2011) çalışması iyi bir fikir vermektedir. Patronla işçi kültürel ortaklıklar temelinde elbette asimetrik ama karşılıklı yükümlülükler içeren bir ilişki içindedirler. Patron patronaj pratik-

koşulları altında bir tarafta muhafazakâr ve dini pratikler tarafından biçimlendirilen sosyal ilişkiler içinde yeniden üretimini gerçekleştiren bir işçi tipinin karşısında benzer kültürel pratikler paylaşan bir patron tipi durmaktadır. Kültürel pratikler maddi uzlaşma sürecine çerçeve çizmekle beraber, patronun kontrol ve önderlik etmesini de kolaylaştıran bir işlev görmektedir. Gündelik hayatın her veçhesini kapsayacak şekilde bir ağ örülebilmesi işçiler üzerindeki kontrolünü pekiştirmektedir (Balaban, 2013). Paternalist ilişkilerin dini ritüeller, aile ve sosyal çevre üzerinden de biçimlenen yoğun bir kontrol ile bağlanması AKP'nin siyasal düzlemde temsil ettiği "İslami muhafazakârlığın" toplumsal temelini oluşturmaktadır. İşçi sınıfının özellikle alt tabakalarının AKP siyasetine onay vermeleri ya da rıza göstermelerini gündelik hayatta şekillenen bu ilişkiler üzerinden anlamak gerekir.

Nihayetinde İslamcı hegemonya projesinin üretim ve yeniden üretim alanlarında kök saldığı, hem parti içinde hem de parti dolayımıyla örgütlenen burjuvazinin pratikten sağladığı bilgide yerleşik olduğu söylenebilir. İşçileriyle ya doğrudan ilişki kurarak ya da aracılar üzerinden ilişkilenerek rıza ürettiği, siyasi parti ve MÜSİAD gibi kuruluşlar üzerinden örgütleyici bir faaliyet içinde bulunduğu ölçüde İslamcı burjuvazi aktif bir şekilde hegemonya icra etmektedir.[5]

Dini Dinamiğin Baskıcı Yönü

Buraya kadar dini dinamik, hegemonya teorisi bağlamında burjuvazi açısından örgütleme, uzlaşma ve rıza sağlamadaki işlevselliği üzerinden ele alındı. Şimdiki bölümde aynı kuramsal çerçeve dahilinde Türkiye'nin birçok bölgesinde gündelik hayata damgasını vuran, farklı kültürel pratikleri marjinalize eden, fiziki şiddete de bürünen dini dinamiğin baskıcı yönünün nasıl kavranabileceği üzerinde durulacaktır.

Teolojik temelde meşrulaştırılan sadaka pratikleri, özellikle düşük ücretli ve enformel işlerde çalışanların neoliberal düzene rızasını sağlamakla beraber, yardım alanlar üzerinde İslami-muhafazakâr pratiklerin benimsenmesi yönünde – örneğin yardım almak için dini ritüellere katılmanın şart koşulmasıyla – baskıyı da beraberinde getirmektedir. Özellikle İslami-muhafazakârlığın baskın olduğu kentlerde bu baskı çalışma ilişkileri içinde geniş bir yer tutmaktadır. İşçiler için işe girebilmek, meşru taleplerde bulunabilmek ya da bir uzlaşmazlık anında diğer işçilerden dayanışma görebilmek için ön şart oluşturması, bu pratiklere adapte olmanın hayati önemini ortaya koyar (Durak, 2011). Bu bağlamda rıza ve baskının aynı hegemonik sürecin iki farklı yüzü olarak ele alınması gerektiği açıktır. Ancak dolaylı-dolaysız diğer baskı formlarının yanında işçiler üzerinde İslami-muhafazakâr

lerinin yanında kültürel yükümlülükler altındadır. Düğün, cenaze gibi törenlerde, dini bayramlarda işçisiyle bir arada olması, her ne kadar küçük de olsa armağanlarda bulunması beklenir kendisinden. Durak bu eşitsiz ilişkisellik içinde oluşan uzlaşmayı "ütopik uzlaşma" olarak adlandırıyor.

5 AKP'nin siyasal düzlemde yürütücüsü olduğu hegemonya projesinin tanımı daha kapsamlı bir şekilde de yapılabilir. Yazı bağlamında amacın mümkün olduğunca eksiksiz bir tanım yapmak olmadığı, sadece dini dinamiğin kavranmasına olanak sunan işlevsel bir tanım yapmak olduğu belirtilmelidir. Farklı tanımlar için bkz. İsmet Akça (2014), Ali Ekber Doğan (2010), Cenk Saraçoğlu (2011) ve Deniz Yıldırım (2009).

pratikleri benimsemeye yönelik bir baskı söz konusu olsa da bunun işçilerin tümüne aynı ölçülerde uygulandığı söylenemez. Bununla birlikte doğrudan ekonomik ilişkiler içinde yer bulmayan baskı formları da söz konusudur, ki bunlar özellikle İslamcıların gözünde İslami-olmayan pratiklere – başörtüsü takmamak, Ramazan ayında oruç tutmamak, eşcinsellik, kadın-erkek eşitliği gibi – yönelmektedir (Lord, 2019; Toprak vd., 2009). Az çok görünürlük kazanan, sistematik biçimlere de bürünebilen İslami-muhafazakâr baskı formları bilakis her sınıfın ferdine yönelmektedir ve de on yıllar içinde süreklilik gösteren istikrarlı bir olgudur. Örneğin mahalle baskısı formunda kalifiye işçi, menajer ve işverenlere de yönelmektedir (Cengiz, 2013: 276, 415; Doğan, 2009: 299).

Dolayısıyla söz konusu kültürel baskının farklı biçimlerde devamlılık göstermesi, Ayasofya'nın camileştirilmesi törenine dair yorumlarda da öne sürüldüğü gibi (Yıldırım, 2020), baskı ve şiddetin süregiden ekonomik krizle, dolayısıyla işçilere yönelik hegemonya faaliyetinin krize girmesiyle açıklanmasını yetersiz kılmaktadır. Baskının diğer sınıflara da yönelmesi İslamcı hegemonya projesinin sınıf-içi çatışma boyutu dolayımıyla belirlenmesi gerektiğine işaret etmektedir. Bu çatışma üzerinden bakıldığında baskının nedeni, İslamcı burjuvazinin fraksiyonel rekabette konumunu sağlama alma ve ilerletme çabasında aranabilir (bkz. Balaban 2013; Oğurlu ve Öncü, 2015; Savran, 2013).[6] İşçiler üzerinde dini fikir ve pratikler aracılığıyla sağlanan hegemonyanın farklı fikir ve pratikleri bastırmakla, özellikle alternatif hegemonya projelerine eklemlendikleri takdirde, bir koşutluk ilişkisi içinde olduğu düşünülebilir. Bu açıdan bakıldığında hegemonik alternatiflere eklemlenebilecek kültürel farklılıkların salt varoluşu bile fraksiyonel rekabette kontrol kaybı potansiyelini içerir. Dolayısıyla yardım ve sadaka pratikleri dolayımıyla işçiler üzerinde uygulanan baskıdan farklı olarak, İslamcı hegemonya projesinin karşısında duranlara zor uygulanmaktadır. Sınıf-içi çatışma boyutu üzerinden ele alındığında bu zorun özellikle aydınlanma geleneği üzerinden şekillenen, seküler fikir ve pratikler üzerinden biçimlenen *seküler projelere* ve taşıyıcılarına yöneldiği açıktır.[7] Bu şekilde ele alındığında Ayasofya töreni İslamcı projenin seküler karşıtlarını korkutma ya da mücadele gücünü kırmaya yarayan bir güç ve iktidar gösterisi olarak kavranabilir. Parlamenter muhalefetin törene dair eleştirilerini laiklik üzerinden dile getirmekten büyük oranda kaçınması da bu gösterinin başarılı olduğuna işaret

6 Burada Utku Balaban'ın (2013) çalışmasına dikkat çekmek gerekir, zira temelde bu argümanı ilgi çekici bir sınıf teorisi denemesiyle birlikte öne sürmektedir. Balaban sermayenin dolaşım süreci üzerinden tanımladığı üç sınıf (küçük burjuvazi, teknokrasi ve faburjuvazi) ile Türkiye'deki siyasi-ideolojik yarılmalar arasında bir özdeşlik kurmaktadır. Ona göre, faburjuvazi olarak adlandırdığı sınıf, işçi sınıfı üzerinde kontrol sağlamak adına siyasal İslamı kendi ihtiyaçlarına uyarlamıştır. Aynı zamanda küçük burjuvaziyi temsil eden Kemalizme karşı mücadele ederken burjuvaziyle de artı-değerden daha yüksek bir pay alabilmek için çarpışmaktadır. Ancak bu kavramsallaştırmada Türkiye'deki siyasi-ideolojik yarılmanın bölgesel farklılıklar da gösterdiği dikkatten kaçıyor. Doğuda Kürt siyasetinin ağırlığı Batıda Kemalizmin sürekliliği, bu farklılıkların nereden kaynaklandığı açıklanmıyor. Her iki siyaset geleneğinin Balaban'ın faburjuvaziye dahil ettiği aktörler tarafından da taşındığını belirtmek gerekir.

7 Seküler projeleri birbirinden ayırt edebilmek adına bu noktada tarihi ve ampirik bir belirleme yapmaktansa mevcut durumda muhalefette olan partilere işaret ederek (CHP, HDP ve kısmen İYİ Parti) seküler projelerin sadece varlığını tespit etmekle yetinilmektedir. Bunun yanında hegemonya icra etme sürecinde İslamcı ve seküler unsurların birbirlerini katı bir şekilde dışlamadığı, toplumsal düzenin korunması temelinde birbirlerini bütünleyebildiklerini belirtmek gerekir.

eder.

Fraksiyonel çatışmanın hegemonik boyutu üzerinden belirlendiğinde dini dinamiğin baskıcı yönünün neden farklı sınıflara yöneldiğine bu şekilde bir açıklık getirilebilir. Din önemini İslamcı burjuvazinin hegemonya icra etmede biçtiği değerden ve fraksiyonel rekabette kazandırdığı örgütleyici kapasiteden kazanmakla beraber, bundan kaynaklanan baskı ve zor da İslamcı burjuvazinin din üzerinden kurduğu hegemonyanın bir nevi refleksi olarak görülebilir. Ancak bu noktada dini hegemonya icra etme işlevselliği üzerinden kavramanın, toplumsal konumunu belirlemenin tamamıyla hâkim sınıfın elinde olduğu ya da bir fraksiyonun gelişme dinamikleriyle tam bir koşutluk içinde olduğu şeklinde anlaşılmaması gerektiği belirtilmelidir.[8] Dini dinamiğe sadece burjuvazinin gerekleri üzerinden bakmak, yazının girişinde de belirtildiği üzere, din adamlarının hegemonya projesi içerisindeki işlevlerini koruyup geliştirmeye yönelik bir eğilim içinde olduklarının kavranamamasına yol açabilir.[9] Dolayısıyla İslami baskının boyutlarının da yeterince iyi kavranamamasına yol açabilir. Bu tespitten yola çıkarak ileri bölümde din adamlarının yeniden üretim mekanizmalarının dini dinamiğin belirlenmesinde analize nasıl dahil edilebileceği tartışılacaktır.

Kendi Başına Bir Sınıf Hareketi Olarak İslamcılık?

Aşağıda, dini dinamiği burjuvazinin hegemonik gerekleri ya da sıkışıklıkları üzerinden açıklamanın yetersiz kalacağı, din adamları ve yeniden üretim mekanizmalarının belirlemeye dahil edilmesi gerektiği açıklanmaya çalışılacaktır. Ancak buna geçmeden önce bu argümanı içeren bir pozisyonu, din adamlarının toplumsal konumuna dair belirlemeyi detaylandırmaya olanak sunduğu için tartışmak gerekir. Ergin Yıldızoğlu, dinin yüksek sayıda toplumsal aktör için ekonomik önem taşıdığını dikkate alarak siyasal İslam'ı burjuvaziden bağımsız bir "sınıf" olarak ele alır (2016: 121-124). Bu "sınıfın" maddi değil ama simgesel üretim araçlarına sahip olduğunu, bunun dini bilgiden oluştuğunu ve bu "sınıfın" bu bilginin denetimi üzerinden toplumsal artığa ulaşabildiğini öne sürer. Buna göre, din üzerindeki denetimin bu "sınıfın" yeniden üretimine temel oluşturması, bir sınıf tavrı sergilemesine temel oluşturmaktadır. "Sınıfın" yeniden üretimini kalıcı kılmak için ona önderlik eden, Yıldızoğlu'nun "Müslüman entelijansiya" olarak adlandırdığı grup,

8 Örneğin Balaban, faburjuvazi olarak adlandırdığı sınıfın bir kısmının burjuvazinin saflarına katıldığını, aynı zamanda üretim ilişkilerindeki misyonunun sona ermekte olduğunu tespit eder. Buradan hareketle faburjuvazinin zayıflamakta olduğunu, dolayısıyla siyasal İslam'ın zayıflayacağını, dinin etkisinin de azalacağını ima eder (2013: 52-53).

9 Dini dinamiği tartışan tarihsel materyalist yazında bu yönde tespitlerin bulunduğu ancak özellikle din adamlarının bu dinamik içindeki yerinin derinlemesine ele alınmadığını belirtmek gerekir. Örneğin Sungur Savran, İslamcılığın dinamiklerini burjuvazinin iki kanadı arasında süren bir iç savaş üzerinden belirlediği yazısında bu savaşa "diğer sınıfların eğitimli unsurları" arasında bir rekabetin eşlik ettiğine değinir ama bu konuyu derinleştirmez (2013: 56). Bunun yanında "Anadolu Sermayesinin" Kayseri'de oluşumu üzerine yaptığı çalışmada Kurtuluş Cengiz, din ile hâkim sınıf arasında gelişen bir uyumsuzluğu tartışır, dini dinamiğin hâkim sınıfların inisiyatifini aşan boyutlara sahip olduğunu gösterir. Dinin sanayiciler lehine hegemonik işlev gördüğünü, aynı zamanda sanayicilerin muhafazakâr İslam'ın yarattığı baskıcı kültürel ortamdan şikayetçi olduğunu aktarır. Daha hür bir ortam tercih eden nitelikli emeğin kentten uzak durduğunu, dolayısıyla kentin endüstriyel gelişme açısından dezavantajlı bir konuma girdiğini yazar (2013: 274-280).

simgesel üretim-yeniden üretim ilişkilerini özgün üretim aracına – dine – uygun kılmaya çalışmaktadır. Buna göre AKP, kültür savaşı olarak gelişen ve bir biyopolitik rejimi egemen kılmayı hedefleyen bir İslamileştirme ajandasının yürütücüsü olarak karşımıza çıkar. Bu ajandanın köşe taşları, biyolojik yeniden üretim ve onun aile ve cinsel pratikler üzerinden denetimi, bedenin estetiğinin şekillendirilmesi, mekân ve zamanın ibadet saatleri ve yerleri dolayımıyla denetimi olarak tasvir edilir. Ayrıca bu "sınıfın", farklı kuruluşları kapsayan bir ağ üzerinden toplumsal artığa ulaşmanın yollarını – bağışlar, devlet yardımları, vergi muafiyeti vs. – geliştirdiği belirtilir.

Bu belirlemenin özgünlüğü, İslamcı hegemonya projesinin dinamiklerini – içinde barındırdığı simgesel ve fiziki şiddeti kapsayacak şekilde toplumun her alanını İslamileştirme eğilimini – kendinde bir sınıfın yeniden üretiminden kaynaklı olarak kavramasıdır. Bunun yanında "sınıfın" tanımına dair birtakım sorular cevapsız bırakılmaktadır. En önemli soru, simgesel üretim araçları sahipliğinin bir sınıfa temel oluşturup oluşturmayacağı noktasında belirmektedir. Üretim ilişkileri içinde bu sınıfı nerede konumlandırmak gerekir? Karşıtı kimdir? Sınıfa önderlik eden "Müslüman entelijansiyanın" sınıfın diğer bileşenlerine göre konumu nedir? Soyutlama yapıldığında sorun daha belirgin hale gelecektir. Zira ağlar, kuruluşlar ve bir bilgi formuna sahip olmak sınıf oluşturucu bir üretim aracı olarak ele alındığında bu, toplumdaki diğer kültür, ideoloji ve bilgi üretiminde çalışan ve buradan gelir elde eden aktörler için de geçerli olmalıdır. Bu tür bir gelir sağlayan aktörler siyasal İslam'a dahil olmadıkları takdirde farklı sınıflara ya da fraksiyonlara ayrılmalıdır. Bu durumda sınır nerede çizilmelidir? Üretim ilişkileri veya birikim sürecindeki konum değil de ideolojik farklılık ve siyasi projelere yakınlık belirleyici unsur olacaksa siyasal İslam'la birlikte fraksiyonel ve sınıflararası boyutun yanında üçüncü bir çelişki ve çatışma boyutu oluşur. Bu boyutun tanımını yaparken söz konusu sınıfın diğer sınıf ve fraksiyonlarla olan ilişkisini de açıklığa kavuşturmak gerekir.

Sınıf kavramını esnetip kültür ve ideoloji üretimini de sınıf oluşturucu araçlardan biri olarak belirlemek, tanımı iyi yapılmadığı takdirde sınıf kavramını erozyona uğratma riskini barındırır. Ancak ideoloji ve kültür üretimi yapan Sünni din adamlarına yönelik tartışmayı buradan ilerletmeye yarayan sorular türetilebilir: İslamcı hegemonya projesinin din üzerinde denetim sağlayan üyelerinin sınıf pozisyonu ve hegemonya projesi içindeki konumları nasıl belirlenmelidir? Bu üyelerin çıkar ve yeniden üretim mekanizmaları hangi kuramsal temelde belirlenmelidir?

Bu soruları cevaplamaya geçmeden önce bir sonraki kısımda dini kurumlara dair açıklamalarda bulunmak gerekir. Buraya kadar bir iddia olarak taşınan, din adamlarının salt birer araç olmadığı, organize hareket edebildikleri ve bir ortak çıkar güttükleri tezini temellendirmek gerekir. Dini kurumların siyasi karakterinin ve edim gücünün literatürün büyük bir kısmında görünmemesi ya da olumsuzlanması bu açıklamaları ayrıca gerekli kılmaktadır. Muhafazakâr İslam'dan kaynaklı

baskı ve şiddetin dağınık ve konjonktürel olmadığı, bilakis uzun erimli bir ajandanın devamlı ve kalıcı unsuru olduğu bu açıklamalar dahilinde temellendirilmelidir.

Dini Kurumlar

Dini kurumlar başta teolojik eğitim kurumları ve Diyanet'in yanında cemaatlerle ilişkili çok sayıda özel kuruluşu kapsar. Diyanet, dini pratiğin yasal ve meşru çerçevesini çizme yetkisine sahip din adamlarının örgütleyici merkezi olarak tanımlanabilir. Kuran'ın Sünni (Hanefi) yorumuna dayanarak halkı İslam'ın "doğru ve sağlıklı" kural ve prensipleri hakkında "aydınlatmayı" görev alanı olarak belirlemiştir (Şen, 2019).

Görev alanı ve toplumsal konumu Osmanlı İmparatorluğu'nun Sünni kurumları ile tam olarak örtüşmese de o gelenekle devamlılık içinde olması Diyanet'in personelini geleneksel tabirle ulema olarak adlandırmayı geçerli kılar. Burada öncelikle belirtilmesi gereken, alim (ilim insanı) kelimesinden türetilen ulema tabirinin Türkiye'de resmi söylem ve bilimsel yazında pek kullanılmadığıdır. Bu, başka dil ve bağlamlarda kurumsal temelde din üzerinden fikir üretip, görüş bildiren aktörler için kullanılan terimlerin – örneğin İngilizce'de kullanılan "religious scholars" ve ruhban anlamına gelen "clerics" terimlerinin – karşılıksız kalmasına yol açmaktadır. Diyanet'in personelinin memur statüsünde bulunması, laiklik prensibiyle çelişmediğini gerekçelendirmek için bu personelin icra ettiği dini "hizmetlerin" yasada tarafsız/teknik bir kamu hizmeti olarak tanımlanmış olması, Türkiye'de ulema statüsünün bulunmadığı kanaatini besler (Gözaydın, 2009). Halbuki ileride de gerekçelendirileceği üzere gerçeklik "resmi" kabullerden keskin bir şekilde ayrışmaktadır.

Bunun yanında ulemanın Cumhuriyet'in kurulmasından itibaren özellikle din üzerinden meşruiyet kazandırılan hukuki bir otoriteye sahip olmamasının Osmanlı'daki statüsüne nispetle önemli bir fark oluşturduğu belirtilmelidir. Eğitim ve sosyal hizmet alanlarında sahip olduğu işlevlerde de önemli kısıtlamalarda bulunulmuştur. Buna rağmen dini otorite korunmuş, bu anlamda ulema statüsü muhafaza edilmiştir.[10] Bu olguya dayanarak ulema tabiri en geniş anlamda kurumsal temelde dini fikir ve pratikler üzerinden farklı işlevler üstlenen, dini pratikleri sevk ve idare eden, bunu yaparken toplumsal meselelere dair fikir üretip, görüş bildiren, hukuki işlevler de üstlenebilen kişileri nitelemek için işlevselliğini korumaktadır.[11] Bununla birlikte Diyanet'in ulemayı örgütleyen görece özerk bir kurum ve Osmanlı İmparatorluğu'nun Sünni kurumları ile bir devamlılık içinde olduğu tezine özellikle devleti sosyal mücadelelere dışsal bir yapı olarak kavrayan çalışmalarda

10 Diyanet'in kendini Şeyhülislam makamının devamında görmesi de bu gerçekliğe denk düşmektedir. Burada Ceren Lord'un (2018) Diyanet üzerine yazdığı kitaba dikkat çekmek gerekir. Diyanet ve ulemanın konumuna dair tartışmayı merkezinde bulunduran en kapsamlı ve güncel çalışma olmakla beraber, sosyal bilimlerde Türkiye'deki İslami kurumlara dair hâkim görüşlerin sistematik bir eleştirisini içerir.

11 Literatürde herkesin üzerinde anlaştığı bir ulema tanımının bulunmadığını da belirtmek gerekir. Konunun geniş bir tartışması için bkz. Meir Hatina (2009).

karşı çıkıldığı belirtilmelidir. Bu çalışmalarda devletin kurumları ve bürokrasinin yekpare olduğu, aynı zamanda siyasal hükümete tâbi olduğu, dolayısıyla inisiyatif sahibi olmadığı kanısı hâkimdir (bkz. Lord, 2018: 16, 81). Böylesi bir tâbiyet ilişkisinin bir ön kabul oluşturmaması gerektiğine yargı ve ordu kurumları üzerinden son dönem Türkiye tarihinde sürdürülen çatışmalar örnek gösterilebilir (Saraçoğlu ve Yeşilbağ, 2015: 912-937). İleri kısımda bu ön kabulün dini kurumlar ve din adamları için de geçerli sayılamayacağı gerekçelendirilecektir.[12]

Ulemanın riayet ettiği Sünni doktrine göre İslam, topluma "doğru" yolu gösterir, toplumu içeriden ve dışarıdan gelebilecek tehlikelere karşı korur.[13] Ulema, doğru yolu gösteren bilgiye Kuran ve sünnet üzerinden, yani özel bilgi kanalları aracılığıyla erişme imkânına sahip olma kanaatini besler. Bu kanaatten topluma *önderlik etme*, bir başka deyişle hegemonik işlev görme iddiasını türetir. Üstelik tek ve gerçek İslam'ı temsil etme iddiası, kamunun bütünü adına konuşma hakkı veren siyasal otoriteye sahip olmasıyla bağlanır. Bu donanımla akla gelebilecek her toplumsal ve bireysel meseleye dair – giyim-kuşam, beslenme, estetik, moral, etik, cinsellik, toplumsal cinsiyet (*gender*) ve iş bölümü, sosyal hiyerarşiler, savaş ve barış, dost ve düşman – fikir üretip görüş bildirir. Bunun yanında bir önceki bölümde neoliberal düzen dahilinde İslamcı burjuvazinin hegemonya icra etmesinde öne çıkan yardım ve sadaka pratiklerine ulemanın ürettiği Sünni doktrin aracılığıyla meşruiyet kazandırıldığı bir kez daha ve özellikle belirtilmelidir (Kuran, 1995; Tuğal, 2009: 129).

Sünni doktrin misyonerlik faaliyetlerinin de temelini oluşturur. Toplumun geneline hitabet etmekle beraber, dinsel alanda otoritesini zedeleyen bir rakip olması açısından Diyanet'in Aleviliğe özel bir ilgiyle yöneldiği söylenebilir. Diyanet'in birçok yayınında Alevilik (çoğu zaman Bâtınilik genel ismi altında) dinsiz, din yolundan çıkmış, fitne ve fesat yuvası gibi birçok aşağılayıcı itham ile toplumu içeriden çökerten, toplumun onlardan korunması için mücadele edilmesi şart bir iç tehlike olarak gösterilir (Mertcan, 2012: 153-160).

Diyanet'i hükümetin basit bir aracı olarak görmenin yetersiz olacağı, zaman zaman siyasi direktiflere karşı çıkabilmesinden de anlaşılabilir. Bunun erken bir örneği, 1960'larda dönemin CHP hükümetinin Diyanet içinde "Mezhepler Müdürlüğü" kurma önerisine karşı Diyanet'in içinden geliştirilen muhalefettir. "Sünni-Şii ayrımını yeniden hortlatarak milli ve dini birliğe karşı bir felaket oluşturacağı" propagandası sağcı basının Alevileri hedef alan bir kampanyası ile birleşince

12 Bu bağlamda Amit Bein'in (2011) hem Cumhuriyet'in kuruluşunu önceleyen süreçte hem de Cumhuriyet'in kuruluş sürecinde Osmanlı ulemasının siyasi konumlanışını inceleyen çalışmasına dikkat çekmek gerekir. Çalışmada ulemanın iki ana fraksiyona ayrıldığı, siyasi faaliyet içinde hükümete karşı gelebildiği ve partileşebildiği gösterilmiştir.

13 Diyanet'in websitesinde görev alanının nasıl tanımlandığına bakmak hem Sünni ve siyasi rejimin iç içeliğini gözler önüne sergilemesi hem de genel anlamda dinin (kendine biçtiği) toplumsal konum(un)a dair fikir vermesi açısından bayağı bilgilendiricidir. "İslâm Dininin doğru ve sağlıklı bir şekilde öğretilmesi", "fitne, tefrika ve bölücülüğün kötülüğü", "millî birlik, dinî bütünlük", "yıkıcı, bölücü propagandalara, zararlı akımlara karşı" telkinlerde bulunmak gibi sayısız ifadenin yanında "manevî hastalıkları tedavi edici" gibi akla gelebilecek her türlü ahlaki ve etik değere atıf yapılmaktadır (bkz. https://www2.diyanet.gov.tr/DinHizmetleriGenelMudurlugu/Sayfalar/DHGM.aspx, indirilme tarihi 15 Mart 2020).

öneri geri çekilir (Mertcan, 2012: 157). Ulema başarılı bir şekilde ülkenin tek dini otoritesi olma konumunu müdafaa edebilmiştir. Dini otoritenin korunması bağlamında merkezi öneme sahip ikinci bir örnek, özellikle 1980 darbesinden sonra siyasi baskıya rağmen Diyanet'in başörtüsünün İslami bir prensip değil de bireysel bir tercih olduğunu deklare eden bir fetva yayınlamamakta diretebilmesidir (Lord, 2018: 109).[14]

Her iki örnekte de Diyanet bağımsız, siyasal otoriteye karşı çıkabilen ve normatif faaliyet içerisinde bulunabilen bir aygıt olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu faaliyet kendi başına buyruk bir laiklik yorumu ile bağlanmaktadır. Diyanet'in laiklik tanımına göre dini meseleler münhasıran kendi yetki alanına girmektedir. Siyaset, yani seçimle hükümete gelen siyasi karar vericiler, buna göre dine karışmamalıdır.[15] Yukarıda verilen örneğe uyarlandığında bunun anlamı, İslam'ın birden fazla mezhep içerip içermemesine dair hükümete söz hakkı tanınmamasıdır.

Ulemaya göre laiklik kurumsal bağımsızlık anlamına gelmektedir. Bu laiklik anlayışı bağlamında din ve siyaset ilişkisine dair üç noktanın altı çizilmelidir. Birincisi, bağımsızlık iddiası görünüşte dini alana dairdir, ancak sosyal gerçekliği alanlara ayırmanın düşünsel bir kurgu olduğu hatırlandığında dini alanın her zaman siyasal alanla kesiştiği öncelikle vurgulanmalıdır. Dinin siyasi mobilizasyonun temellerinden birini oluşturduğu, vatandaşlığın sınırlarını çizdiği, birçok yasal faaliyete meşruiyet sağladığı unutulmamalıdır. İkinci husus daha somut bir düzlemde siyasi yönetim ve kurumsallaşma ile ilgilidir. Bu düzlemde bir ayrım yapılabilir. Tarihsel mücadeleler içerisinde en ileri sınır laiklik adı altında dini kurumların doğrudan siyasal otoriteye sahip olmaması, yani teokrasinin siyasal yönetim ve hukuki alandan uzaklaştırılması üzerinden çizilebilmiştir. Ancak hem Diyanet'in varlığı hem de somut olarak kendine biçtiği topluma önderlik etme rolü zaten bu sınırın Türkiye için net bir şekilde çizilmediğini göstermektedir.[16] Altı çizilmesi gereken üçüncü husus, yaygın görüşe ters düşecek şekilde Diyanet'in "devlete" veya hükümete tâbi olmaktan ziyade kendini hükümet-üstü bir kurum olarak kurgulamasıdır. Diyanet'in demokratik prosedürler (seçimler) üzerinden oluşturulan siyasi meşruiyeti tanımama iradesini sergilemesi bunun pratik karşılığıdır.

Bağımsızlık iddiasının yanında Diyanet'e bağlı ulemanın kurumsal sınırları aşan bir "ruhban" kolektifinin bileşeni olarak kavranması gerektiği farklı vesilelerde kendini göstermiştir. Burada öncelikle ruhban tabirinin din adamına neden tercih edildiği açıklanmalıdır. Birinci neden, Türkiye'de kadınların da artan sayıda

14 Diyanet'in gelişim sürecinde ulemanın diğer devlet kurumlarına karşı sürdürdüğü mücadeleler için bkz. Lord (2018: 89-126).

15 Dönemin Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu'nun 2010'da belirttiği görüşe göre, "Müslüman yetişkin kadınların başını örtmesi dini bir vecibedir." Bardakoğlu aynı söyleşide Diyanet'in siyasi baskıya rağmen aksi bir görüş belirtmemekte diretebildiğini, bu baskının artık ortadan kalkmış olduğunu, dolayısıyla "Türkiye'de artık din ve devlet işlerinin ayrı olması(nın)" yerine oturduğunu belirtmiştir. Bkz. "Başörtüsü Müslümanlığın ön şartı değil", *www.sabah.com.tr*, 8 Ekim 2010, (gazete haberinin başlığı yanıltıcıdır!).

16 Laikliğin tanımı ve Türkiye'deki gerçeklikle ne derece çeliştiğine dair bkz. Hakan Mertcan (2012: 201).

vaiz, müftü yardımcısı, Kuran kursu hocası, din öğretmeni ve ilahiyat profesörü gibi dini mesleklere yönelmesi, adam kelimesinin ise erkek çağrışımı yapmasıdır.[17] İkincisi, kilise benzeri kurumsal altyapının İslam'da bulunmadığına yönelik sosyal bilimlerdeki yaygın kanının aksine (Gözaydın, 2009), icra edilen mesleklerin bu tür bir altyapıya sahip olduğuna dikkat çekme gereğidir. Ruhbanlık bu anlamda, dini fikir ve pratikler üzerinden kurumsal bir altyapı temelinde oluşan, çoğu zaman profesyonel bir meslek ile bağlanan bir statüdür. Bu anlamda, tarihsel gelişim içerisinde etki ve yetki alanları farklılaşıyor olsa da, ulema ile ruhban arasında niteliksel bir fark olmadığı ve işlevleri bağlamında örtüşmeler olduğu söylenebilir.[18]

Buna bağlı olarak ulemanın bir ruhban kolektifinin bileşeni olarak kavranması gerektiğine, kendisine biçilen bütçeyi sürekli aşmasından, halkın büyük bir kesimi zar zor geçinirken lüks makam arabalarına sahip olmasından dolayı Diyanet başkanına yöneltilen eleştirilere karşılık altmış altı İlahiyat Fakültesi dekanının yayınladığı deklarasyon örnek gösterilebilir. Bu deklarasyonda eleştirileri boşa çıkarmak adına Diyanet'in hakkaniyetli ve saygı gösterilmesi gereken bir kurum olarak görülmesi gerektiği belirtilmiştir (Toker, 2015). Ruhban kolektifinin kurumlarüstü organize hareket edebilme gücüne ikinci bir örnek, "Türkiye için Akademisyenler" adı altında bir araya gelen grubun deklarasyonudur. "Barış için Akademisyenler" grubunun hükümeti eleştiren deklarasyonuna karşı, hükümeti "teröre karşı verilen mücadelede" desteklediklerini deklare eden bu grubun başında ilahiyatçılar bulunmaktaydı. Deklarasyon ruhbanların yükseköğretim kurumlarında da örgütleyici bir faaliyet içinde bulunduklarını göstermektedir. Kendilerini "Türk Milleti'nin gerçek duygu ve düşüncelerini temsil ve ifade arzusuyla" hareket eden "Türkiye sevdalısı" olarak betimlemeleri de yine toplumun genelini temsil etme iddiasını yansıtmaktadır (Sözeri, 2016).

Diyanet "komünizmle mücadelenin" Türkiye'nin de dâhil olduğu emperyal blokun ortak siyasetini oluşturması bağlamında 20. yüzyılın ortalarından itibaren bir yükseliş içindedir. Bu yükselişe 1946'dan itibaren bir tarafta devlet kurumları diğer tarafta küçük burjuvazinin taşıyıcılığında yerelde örgütlenen cami yaptırma dernekleri ön ayak olmuştur (Yücekök, 1977). 1950'de 7.000 civarında olan personel sayısı, 1965'te 20.000, 1984'de 50.000 ve 1997'de 80.000 civarına yükselmiştir. AKP hükümetleri altında bu yükseliş hızlanmış, ilk AKP hükümetinin kurulduğu 2002 senesinde, 28 Şubat 1997 sürecindeki müdahale sonrasında 74.000 civarına düşmüş olan kurumun personeli 2019 senesi itibariyle 31.000 ek kadro ile yaklaşık 105.000 elemana taşınmıştır (Gözaydın, 2009).[19] Bunun içinde geçici sözleş-

17 Kuran kurslarının özellikle kadınlara yöneldiği burada belirtilmelidir. Buna bağlı olarak Diyanet 2018'de 20.000-25.000 civarında kadın öğretici çalıştırdığını deklare etmiştir. Bkz. "Diyanet İşleri Başkanı Erbaş, 'İslam ve Kadın' Çalıştayının açılışına katıldı", *www.diyanet.gov.tr*, 25 Nisan 2018.

18 Ulemanın tarihsel gelişim içerisinde kilise benzeri kurumlar oluşturduğunu tartışan bir çalışma için bkz. Michael Winter (2009).

19 2019 senesine ait veri Diyanet'in veri tabanından sağlanmıştır (https://stratejigelistirme.diyanet.gov.tr).

mesi olan 26.000 civarında eleman henüz yoktur. Aynı yükseliş kurumun devlet bütçesinden aldığı payda görülebilir. 1950'lilerde ortalama yüzde 0.2 olan bu pay, 1960'larda yüzde 0.7, 1990'larda yüzde 0.8'e, 2010'larda ise yüzde 1.1'lere yükselmiştir. Diyanet'in genişleyen etkisi en çarpıcı şekilde Kuran kurslarının artışında kendini göstermektedir. AKP hükümetleri zamanında her sene üç yaşından büyük birkaç milyon insana erişen Kuran kursu faaliyeti söz konusudur (Şen, 2019). Kursların siyasi yöneliminin iktidardaki İslamcı partinin siyasetiyle ne derece örtüştüğü ordunun Suriye müdahalesi bağlamında Diyanet başkanının verdiği kapsayıcı bir cihad tanımında kendini dışa vurmaktadır:

> Şehitlerimize rahmet diliyorum, gazilerimize acilen şifalar diliyorum. Onlar oralarda çarpışıyorlar. Biz burada Kuran kurslarını açıyoruz. Onlar orada, biz burada cihada devam ediyoruz.[20]

Diyanet'in etki alanının bu derece genişlemesi elbette siyasi iktidar ile iç içe olmasından kaynaklıdır. Ancak aynı zamanda bu genişleme içerisinde inisiyatif gösteren bir kurumdur Diyanet. 2017 senesinden itibaren müftülüklerin nikah kıyma yetkisiyle donatılması ilk olarak Diyanet personelinin sendikası Diyanet-Sen tarafından gündeme getirilmiştir.[21] Müftülüklere nikah yetkisi verilmesi, Sünni kurumun Cumhuriyet'in kurulmasından itibaren kendine kapalı olan hukuki alana da ayak basabildiğini göstermektedir. Diyanet'in yetki alanının sürekli genişlemekte olduğu göz önünde bulundurulduğunda, bu genişlemenin hukuki alanda da sürmesi beklenebilir.[22] Seküler kesimlerin İslamcılığa uzun süre şeriat tehlikesine işaret ederek muhalefet ettiği hatırlandığında, böylesi bir gelişmenin daha olası hale geldiği bir zamanda bu muhalefetin zayıflamış olması da bu beklentiyi güçlendirmektedir.

Yüzlerce senelik bir iktidar geleneğine yaslanan bu faaliyetler göz önünde bulundurulduğunda Diyanet'i bir devlet dairesi olarak tanımlamak yanıltıcı olacaktır. Hegemonya projesi üzerinden tanımlandığında İslamcı burjuvazinin *hegemonya aygıtı* olarak tanımlanması daha yerinde olacaktır. Ancak aynı zamanda bağımsızlık iddiası temelinde yetki alanını genişletmek gibi bir ajandası olan, siyasi güce sahip teokratik bir aygıt olduğu da vurgulanmalıdır. Nihayetinde Diyanet, organize hareket edebilme gücüne sahip bir kurumdur. Bu güç hem ruhbanları örgütleyen hem de statülerini yeniden üretebilmelerini sağlayan bir kurum olmasından kaynaklıdır. Farklı bir ifadeyle Diyanet, örgütlü ruhbanların yeniden üretiminin

---

20 "Diyanet İşleri Başkanı Erbaş'tan Afrin yorumu: Onlar orada, biz burada cihada devam ediyoruz", *www.cumhuriyet.com.tr*, 29 Ocak 2018.

21 "Diyanet-Sen'in Teklifi Mecliste. Müftüler de Nikah Kıyabilecek", *www.muftulukhaber.com*, 26 Temmuz 2017.

22 2010 senesinde kanun ile görev ve yetki alanı yeniden düzenlenen kuruma "Başbakanlık, bakanlıklar ve Başkanlık birimlerinden gönderilen kanun, tüzük, yönetmelik ve diğer mevzuat taslaklarını hukuki açıdan inceleyerek görüş bildirme(k)" görevi verilmesi de bu gelişme dahilinde okunmalıdır (Resmi Gazete, Sayı 27640, Kanun No. 6002, Madde 7/h/5, 13 Temmuz 2010).

kurumsallaşmış halidir.

Ulemanın İslami-muhafazakârlık ve Türklüğün sentezi olarak tasvir edilen milli kimliğin formasyonunda aldığı aktif rol yine siyasi biçimlendirme gücüne işaret eder. Bu temelde gelişen pratiğin merkezinde ulemanın özgün eğitim kurumları (İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri) durmaktadır. Burada İlahiyat Fakültelerinin AKP döneminde hızlı bir yükseliş içerisinde bulunduğuna, dolayısıyla ulemanın akademik alan üzerinden genişleyen bir etkiye sahip olduğuna işaret etmek gerekir. Bu genişlemeyle dini bilgi üretiminin orta ve uzun vadede Türkiye'deki kültürel üretim üzerinde etkisini artırması, hatta hâkim bir konuma yükselmesi olası görünmektedir. Bunun yanında ulemanın toplumsal etkisini genişletmesi bakımından 20. yüzyılın ortalarından itibaren İmam Hatip Okulları öne çıkmaktadır. Okullar Diyanet'le paralel bir yükseliş içerisindedirler (Ozgur, 2012). Okullarda alınan eğitimle yüksek öğretime geçişin önü açılınca öğrenci sayısı hızla artmış, 1965'te toplam öğrenci sayısı içerisinde yüzde 2.6 olan İmam Hatiplilerin oranı, 1985'te yüzde 8, 1991'de yüzde 10'a yükselmiştir. 2017'de İmam Hatip eğitimi alan öğrencilerin oranı yüzde 12'ye tırmanmıştır (Şen, 2019).

İmam Hatip Okullarında haftada 15-20 saat kadar verilen din derslerinde öğrencilere sadece dinin nasıl icra edilmesi gerektiği öğretilmemektedir. Bilakis okullarda etraflı bir şekilde tarihi, bilinci ve pratiği ile dinin başkalarına nasıl icra ettirilebileceği öğretilmektedir (Ozgur, 2012: 68). Dolayısıyla Diyanet'in personeline nasıl ki ulema veya ruhban demek daha isabetli olacaksa, resmi söylemde "dini" olduğu ifade edilen eğitime de ruhbanlık eğitimi ya da teolojik eğitim demek daha isabetli olacaktır. Bunun yanında eğitimini almalarına rağmen, öğrencilerin sadece küçük bir kesiminin ağırlıkla imam-hatip, din öğretmeni, Kuran hocası ve ilahiyatçılardan oluşan profesyonel ruhban mesleklerinden birine yöneldiği belirtilmelidir. Ancak bu, her birinin bu mesleği icra edebilme kabiliyetiyle donatıldığı gerçeğini değiştirmemektedir. 2006'da 17.682 İmam Hatip kökenli yükseköğretim öğrencisi bulunmaktayken bu sayı 2019'da 78.639'a yükselmiştir. İmam Hatip kökenlilerin diğer lise kökenlilere oranı 2006'da yüzde 3 iken, 2019'da üç kat artarak yüzde 9 civarına yükselmiştir.[23] İmam Hatip kökenlilerin hangi yükseköğretim programlarına yerleştiklerine dair güncel veri bulunmazken sadece İlahiyat Fakültelerine yönelmedikleri açıktır, zira bu fakülteler de sürekli genişliyor olmalarına rağmen kapasitelerini yaklaşık dört kat aşan İmam Hatip kökenli yükseköğretim öğrencisi bulunmaktadır.[24] Bunun yanı sıra 28 Şubat 1997 sürecindeki kısıtlamalardan önce 2010'lu senelerle kıyaslanabilir bir yükseliş içinde bulunan İmam Hatiplilerin 1990'larda ağırlıkla hukuki ve idari bilimlere yöneldiği bilinmektedir (Ozgur,

23 Millî Eğitim Bakanlığı (https://sgb.meb.gov.tr/www/resmi-istatistikler/icerik/64) ve Yüksek Öğretim Kurulu (https://istatistik.yok.gov.tr) verilerinden derlenmiştir.

24 Ayrıca yükseköğretim programlarına gir(e)meyen İmam Hatiplilerin de en azından bir kısmının yükseköğretim gerektirmeyen mesleklerde çalıştığı var sayılabilir. Zira son dönemde her sene iki yüzbinden fazla mezun vermektedir İmam Hatip Liseleri.

2012: 46).

"Dindar ve kindar nesil" yetiştirme şiarı altında okullardaki eğitim toplumsal ve bireysel gelişimi üstün bir İslami kimliğin kendine gelmesi olarak kurgulanmaktadır (Lüküslü, 2016; Tuğal, 2009: 117).[25] Müfredatı ve etrafında konumlanan dernek ve vakıf gibi kurumlardan oluşan geniş sosyal çevresiyle okullar İslami fikir ve pratiklere, aynı zamanda İslamcı partilere bağlılığı güçlendirme üzerine kuruludur (Ozgur, 2012). Birkaç öğrenci nesline toplumun diğer kesimlerine kıyasla moral-entelektüel üstünlüğe sahip olma bilinci, dolayısıyla "millete" *önderlik etme* ehlini aşılamış olan okullar aynı vesileyle ulemanın önderlik iddiasının harcını oluşturmaktadır (bkz. Çakır vd., 2004: 125).

Nihayetinde okullardaki artış, geniş bir teşvik ve propaganda faaliyeti ile bağlantılıdır. En başta cuntanın 1980 darbesinden sonra bürokrasiyi solcu fikir ve pratikleri bastırmak adına muhafazakâr-milliyetçi personelle doldurma stratejisi İmam Hatiplilerin öncelikli eleman konumuna yükselmesini sağlamıştır (Ahmad, 1993: 194; Tuğal, 2009: 91). Okulların cazibesini artırmak için İslamcı belediyeler de işe alım vaatlerinde ve özel teşviklerde bulunmuştur (Ozgur, 2012: 142). Son dönemde mezunların polis ve asker okullarına girişte öncelikli olacağı vaadinin bile reklamı açık bir şekilde yapılmaktadır.[26]

Okullar, küçük işletmecilerin çocuklarına eğitim vererek sonradan kurulacak olan MÜSİAD'ın entelektüel temel taşlarından birini de oluşturmuştur (Yankaya, 2014: 38). Ancak, İslami-muhafazakâr dünya görüşünün artan derecede toplumun bütün kültür ve bilgi üretim alanlarına nüfuz edebilmesi için merkezi önem taşıyan etken, İmam Hatip mezunlarının gazeteci, yazar, akademisyen, siyasetçi, idareci ve avukat gibi her mesleğe eleman yetiştirebilmesi ile ilgilidir. Bu sayede 2000'lerin sonuna doğru birçok idari kurum içerisinde yüksek mevkilere gelebildiler (Okçabol, 2018; Ozgur, 2012: 2, 147). Bu gelişmenin bir diğer göstergesi İslamcı partilerin kadrosunda büyük ve küçük burjuvaziyle birlikte ruhbanların ve onların kurumlarında eğitim almış olanların varlığıdır (Akpınar ve Araman, 2011; Doğan, 2016: 80). Yüksek sayıda İslamcı siyasetçi, en tanınır olanı Recep Tayyip Erdoğan olmakla beraber, ruhbanlık eğitimi almış, bu yolla imamın retorik hünerlerini de içeren pratik önderlik becerileri elde etmiştir (Ozgur, 2012: 3, 68).

Ruhbanların devlet kurumları dışında da kapsamlı ve kalıcı yapılara sahip olduğunu göstermesi bakımından, burada kısaca da olsa çoğu zaman bir cemaat ya da tarikata bağlı yüksek sayıda özel kuruluşun varlığına değinmek gerekir.[27] Öncelikle

---

25 Bu tespitin sadece İmam Hatip Okulları için geçerli olmadığı, ana okullardan başlamak üzere eğitim ve öğretim sisteminin genelinde – asker okulları da dahil olmak üzere – dini derslerin sistematik bir şekilde arttırıldığı, Diyanet'in bu faaliyetler dahilinde Milli Eğitim Bakanlığı'yla yakın bir işbirliği içinde olduğunu da belirtmek gerekir (Lord, 2018: 108, 117).

26 "Asker-polis okullarına imam hatip ayrıcalığı", *www.yenicaggazetesi.com.tr*, 12 Haziran 2017.

27 Cemaat ve tarikat kavramlarıyla literatürde genellikle aynı olgu tabir edildiği için ileri kısımda sadece cemaat denilmektedir.

bu kuruluşlarla devlet kurumları arasındaki sınırların katı değil geçişken olduğu belirtilmelidir. Farklı cemaatlerin Diyanet içerisinde örgütlendikleri, bunun yanında bazı yörelerde camilerin, Diyanet'e bağlı olmalarına rağmen, doğrudan cemaatler tarafından işletildiği bilinmektedir (Ozgur, 2012: 118). Ancak devlet kurumları içinde yer almalarına rağmen cemaatlerin özel birliktelikler oluşturduğu, vakıf ve derneklerin yanında okul, üniversite, medya ve sermaye kuruluşlarını kapsayan, her birinin ortak bir kimlik üzerinden geliştirilen devletimsi nüveler oluşturduğunun altı çizilmelidir. Cemaatler, burjuvaziyi de örgütleyen, ona iş ilişkilerini geliştirmesine imkân sağlayan geniş bir sosyal ağ sunan, onu hegemonya icra etmede destekleyen İslami fikir ve pratiklerle donatan, bu anlamda hegemonya aygıtları olarak da işlevselleşen kurumlar olarak karşımıza çıkmaktadır (bkz. Cengiz, 2013: 362-372; Yavuz, 2004).

Yanısıra cemaatler, siyasi partiler içinde gayri resmi fraksiyonlar oluşturur, kültürel ve sosyal faaliyetlere de yatırım yaparlar (Doğan, 2009: 297; Doğan, 2016: 78; Uysal ve Topak, 2010: 121). İmam Hatip Okulları gibi bürokrasiye eleman taşır ve güç merkezleri oluştururlar. Bu bağlamda AKP iktidarı öncesinde de uygulanan kamu hizmetlerine İslami-muhafazakâr ve Türkçü dünya görüşlerine sahip, teolojik eğitimle donatılmış eleman alımının hızlandırıldığına dair göstergelerden bir diğeri, bazı cemaatlerin kurum ve bakanlıklar içerisinde ağırlıklarını artırmış olmasıdır (Coşan ve Uğur, 2016; Mansuroğlu ve Uğur, 2016). Ancak bunun ne derece gerçekleştiğine dair sağlam bilgiye ulaşmanın güç olduğu da belirtilmelidir. Bunun yanında kamusal mülk ve finans kaynaklarının cemaatlere aktarıldığı, cemaatlerin kuruluşlarına vergi dahil birtakım avantajlar sağlandığına dair veriler de mevcuttur.[28] Aynı zamanda cemaatlerin özellikle sosyal hizmet ve eğitim alanlarında kendi iç eğitim tedrisatından yetiştirdikleri elemanlara iş ve gelir imkânları sağladıkları göz önünde bulundurulduğunda (Ozgur, 2012: 29; Şen, 2007), bu faaliyetlerin dini bilgi ve beceri edinmenin ekonomik cazibesini artırdığı söylenebilir.

Dini İmtiyazlar ve Ruhbanların Konumu

Ulema organize hareket edebilme ve siyasi hükümete karşı gelebilmesine temel oluşturan kurumlara sahiptir. Anayasadaki laiklik ve din/mezhep farkı gözetmeksizin garantilenen eşitlik ilkeleriyle doğrudan çelişecek şekilde bu kurumlarla Sünniliğe özel statü kazandırılmış, daha doğrusu bu özel statü Osmanlı'dan bugüne taşınmıştır. Kültürel özellikler üzerinden belirlenen özel bir gruba kamusal kaynakların aktarılması ona imtiyazlı bir statü sağlar. Ulema profesyonel din adamı sıfatıyla çift taraflı olan bu özel statünün hizmet veren tarafında bulunmaktadır. Buna bağlı olarak ulemanın *ortak çıkarının* bu özel statüyü korumak ve geliştirmek üzerinden şekillendiği söylenebilir.

Ancak bu imtiyazlı statü ne sadece ulemaya ne de dini hizmetler alanına ve

28 "AKP-tarikatlar el ele: Eğitimde 2023 hedefi cihatçı nesiller yetiştirmek", *https://sendika63.org*, 8 Mart 2018.

dini devlet kurumlarına özgüdür. Zira teolojik eğitim, İslamcı partiye ya da bir cemaate yakınlık bürokrasinin farklı dallarına imtiyazlı giriş, dolayısıyla maddi gelir imkânları sağlamaktadır. İslami-muhafazakâr fikir ve pratiklere sahip olmak bazı mesleki imkânlara erişmeyi kolaylaştırmakla beraber siyasal güce ve ekonomik imkânlara imtiyazlı erişim sağlamaktadır. Dolayısıyla, İslamcı hegemonya projesine eklemlenmiş olma kaydıyla, kültürel kodlar ve sosyal ağlar üzerinden siyasi ve ekonomik boyutlara sahip bir içerme mekanizmasının işlediği söylenebilir. Diyanet'e bağlı ulema dinin icra ediliş biçimi üzerinde kurduğu tahakküm temelinde bu mekanizmanın merkezinde bulunmaktadır, yeniden üretimi dini hizmetlerin icrasına bağımlıdır. Bu anlamda, farklılaşan dini mesleklere dağılan Sünni ruhban grubunun arkepiti olarak nitelendirilebilir. Diğer yandan bu mekanizmanın dışlayıcı olduğu vurgulanmalıdır. Zira söz konusu kod ve ağlara sahip olmayanları – farklı bir inanca sahip olanlar, dindar olmayanlar, muhafazakâr olmayanlar vs. – kamusal imkânların dışında tutar ya da en azından herkese aynı derecede açık olması gereken imkânların erişiminde dezavantajlı bir konuma düşürür. Bu içerme ve dışlama mekanizmasının yardım ve sadaka pratikleri üzerinden de geliştiği, çalışma ilişkilerinde de yer bulduğu burada tekrar belirtilmelidir.

Ruhbanların organize hareket edebildiği ve ortak bir çıkara kavuştuğunu bu şekilde ortaya koyduktan sonra, İslamcı dinamiğe dair ifade edilen sorulara geri dönülebilir. Birinci soru, İslamcı hegemonya projesinin din üzerinde denetim sağlayan üyelerinin sınıf pozisyonunun ve hegemonya projesi içindeki konumlarının nasıl belirlenebileceğiydi. İkinci soru, bu üyelerin çıkar ve yeniden üretim mekanizmalarının hangi kuramsal temelde belirlenebileceğiydi.

İslamcı burjuvaziye hegemonya icra edebilmesini sağlayan fikir ve pratikler sağladıkları ölçüde ulema ve daha genel anlamda ruhbanlar Gramsciyen tanım üzerinden burjuvazinin entelektüel "çırakları" (Gramsci, 1971: 12) olarak nitelendirilebilirler. İslamcı hegemonya projesi bağlamında projenin *İslamcı entelektüelleri* olarak tanımlanabilirler.[29] Özellikle İmam Hatip Okulları üzerinden her mesleğe İslami-muhafazakâr fikir ve pratiklerle donatılan eleman yetiştirilmesiyle, İslamcı hegemonya projesinin entelektüel işlevlerinin toplumun her alanında icra edilebilmesi sağlanmıştır. Örgütleyici, öğretici ve eğitici faaliyetler içerisinde bulundukları ölçüde cemaatlerin de hegemonya projesi bağlamında entelektüel işlevler üstlendik-

29 Konvansiyonel tanımlamalarla çelişen Gramsci'nin önermesine göre, entelektüelleri öz bilinçleri, okumuşluk, zekâ ya da eğitim dereceleri üzerinden değil, toplumsal işlevleri ve de pratiklerinin verili sınıflararası güç ilişkileri bağlamındaki etkisine göre belirlemek gerekir (Gramsci, 1971: 5-23). Buna göre, topluma önderlik etmek isteyen bir sınıf veya fraksiyon toplumsal hayatın bütün alanlarında bu önderliği yürütebilmeli. Entelektüeller, bu önderlik etme pratiğinin başat taşıyıcılarıdır; örgütleyici, öğretici, eğitici faaliyet gösterirler. Bir sınıf oluşturmazlar, kendilerini öyle görüyor olsalar da sınıflardan özerk bir grup da teşkil etmezler, üretim ilişkileri üzerinde yükselen iş bölümü dahilinde bir sınıfın hegemonyasını yürütmekle yükümlü "çırak" konumundadırlar. Sosyal bir pozisyon olarak anlaşılmalıdır, bireyin salt özelliklerine bakarak tanımlanmaz. Örneğin profesyonel siyasetçi, burjuva toplumunun ortaya çıkarmış olduğu organik entelektüeldir. İcra ettiği faaliyete göre burjuva, teknisyen, teknokrat ve emekçi de entelektüel konumunda olabilir. Ancak maddi donanım ve iş bölümünden kaynaklı zaman ve enerji kıtlığı özellikle emekçilerin bu işlevi icra etmelerine engel olur çoğu zaman.

leri görülmektedir. Nihayetinde projenin kültürel ve entelektüel merkezini oluşturan fikir ve pratiklerin gelişimi ve aktarımını sağlayan ruhbanların kurumlarının sınıf-aşırı (farklı sınıfları kapsayan anlamında) toplumsallaşma celseleri olarak işlediği söylenebilir. Zira burjuvazinin yanında diğer sınıfların üyelerini de projeyi karakterize eden fikir ve pratiklerle donatmaktadırlar. Bu anlamda kültürel unsurlar üzerinden birleştirici bir faaliyet içerisinde bulundukları söylenebilir.

Ruhbanların sınıf pozisyonunun Korkut Boratav'ın bölüşüm mekanizmaları üzerinden yaptığı tanıma başvurarak belirlenmesi işlevsel görünmektedir (Boratav, 2005).[30] Buna göre, ruhbanların üretim ilişkileri içindeki yerlerini belirlemek için toplumsal artığa hangi yollardan ulaştıklarına bakmak gerekir. Eldeki tartışma için bu tanım bağlamında vurgulanması gereken, temel (birincil) bölüşüm ilişkileri içinde el konan artığın, piyasa-içi ve piyasa-dışı ikincil bölüşüm mekanizmaları üzerinden yeniden paylaşılıp aktarılmasıyla Boratav'ın deyimiyle "ara-tabaka" veya "grupların" şekillenmesidir. Bürokrasi üyeleri ve serbest meslek sahipleri bu kategoriye girerler. Ne sömüren ne de sömürülen sınıflara dahil oldukları için toplumsal artığa ikincil bölüşüm mekanizmaları üzerinden erişirler. Bu ruhbanların özellikle devlet kurumları içinde örgütlü olanları için geçerlidir. İstihdam edildikleri işler maaş, ücret, nafaka gibi farklılaşan gelir kaynakları sağladığı takdirde ruhbanların "orta sınıf" veya "küçük burjuvazi" kategorisine dahil edilmeleri uygun görünmektedir.[31]

Bu temelde ulema ve din öğretmenleri gibi doğrudan birbirleriyle ilişkili ruhban mesleklerinin kendi başına bir sınıf oluşturmadığı, "orta sınıflar" içerisinde onları farklılaştıran kültürel kodlara sahip bir grup oluşturdukları söylenebilir. Bunun yanında ruhbanların öğrencilerinin büyük bir kısmının "orta sınıf" kategorisine girdiği var sayılabilir, zira eğitimini aldıkları kurumlar (İmam Hatip Okulları, İlahiyat Fakülteleri ve cemaatlerin okulları) bu kategoriye dahil edilebilecek mesleklere erişmeyi mümkün kılar. Nihayet işçi sınıfı kökenli olan öğrencilerin de aldıkları "İslamcı" eğitim dolayısıyla sınıf akranlarına kıyasla imtiyazlı bir konuma yükseldikleri, zira yukarıda da belirtildiği üzere farklı kültürel gruplara açık

30 Bu tanıma göre birincil ve ikincil bölüşüm mekanizmalarını birbirinden ayırmak gerekir. Birincil bölüşüm mekanizmaları toplumsal sınıfların üretim ilişkilerindeki karşıtlığı üzerinden şekillenirken, ikincil bölüşüm (ya da yeniden bölüşüm) mekanizmaları üzerinden hem artığa dolaysız yollardan el koyan sınıfların fraksiyonları hem de "ara-tabakalar/gruplar" şekillenir. Bu yeniden bölüşüm sübvansiyon, vergi avantajları gibi bazı fraksiyon ve grupları önceleyen ekonomi politikalarının yanında kamusal hizmetleri de kapsayan mekanizmalar üzerinden gelişir.

31 Ancak Boratav'ın orta sınıf terimini kabul etmediği, küçük burjuvazi terimini de muğlak bulduğu burada belirtilmelidir. Sınıf tartışmasını "orta sınıf" sorunsalını merkeze alarak sürdüren Balaban'ın (2013) da işaret ettiği gibi Marksist teoride uzun süredir ihmal edilen bir tartışmadır bu. Yazıda "orta sınıf" ve "küçük burjuvazi" terimlerinin hem yan yana hem tırnak içinde kullanılıyor olması bu eksikliğin farkında olunduğu, ancak daha iyi bir tanıma da sahip olunmadığını işaret etmektedir. Boratav'ın tanımıyla ara-tabaka veya grup da denebilirdi ancak bu sefer de grup terimi yazıda daha sınırlı bir anlamda kullanıldığı için yeni sorunlara vesile olacaktı. Kısacası, sınıf tartışmasını daha geniş bir şekilde ele almak gerekir. Ancak ruhbanların ve öğrencilerinin büyük bir kısmının konumuna dair argümanı geliştirmek için en önemli hususun ne sömüren ne de sömürülen sınıf kategorisine girdiklerini belirtmek, bununla beraber yeniden üretim mekanizmaları üzerinden nasıl farklılaştıklarına dikkat çekmek olduğu için bu tartışmayı bir çözüme kavuşturmadan da argümanın anlaşılır, "orta sınıf" teriminin de elde daha iyi bir tanım bulunmadığı ölçüde kabul edilebilir olduğunu düşünmekteyim.

olmayan (siyasi ve mesleki) imkânlara kavuştukları belirtilmelidir. İslamcı partiye dahil olmak ikincil bölüşüm mekanizmaları üzerinden artığa ulaşmada öncelikler sağladığı ölçüde burjuvaziye de yukarıda da belirtildiği üzere ihale, özel ilişki ağları ve kamusal altyapıya erişim gibi mekanizmalar üzerinden avantajlar sağlar. Dolayısıyla kültür savaşı olarak betimlenen çatışmanın sınıfları kesen bir karaktere sahip olduğu söylenebilir. Ancak bu yeni bir sınıf oluştuğu anlamına gelmemektedir, var olan sınıf ayrımları temelinde ayrı ayrı, her sınıfın üyelerinin İslamcı projeye dahil olması üzerinden kademeli imkânlara (imtiyazlara) sahip olabilmesi söz konusudur.

Son soru ruhbanların ötesinde farklı sınıf üyelerinin kültürel kodlar ve aidiyet üzerinden gelişen, onlara imtiyazlı bir konum sağlayan yeniden üretim mekanizmasının nasıl kavramsallaştırılabileceğiydi. Bu kavramsallaştırma için ileri bölümde Bourdieu'nün sermaye ve değişim teorisinin tarihsel materyalist bir uyarlaması önerilecek.

Değişim Değeri ve Kaynaklar

Dini dinamiğin toplumsal mücadeleler içindeki yerini belirlemek için Bourdieu'nün sermaye kavramsallaştırması dini, hegemonya icra etmede kullanılan bir araç ve gelir sağlayan bir meslek bilgisi ötesinde ekonomik bir pratik olarak kavramaya imkân sunar. Bazı sosyal ve kültürel pratiklerle ilişkilendiği ölçüde dinin belirli şartlar altında ekonomik bir boyut aldığını kavramak mümkündür bu kavramsallaştırmayla.

Bu ilişkilenmenin nasıl işlediğini kavrayabilmek için Bourdieu'nün sermaye teorisine dair kısa bir sunuş yapmak gerekir (Bourdieu, 1986). Sermaye hem praksise dahiliyet üzerinden gelişen değişim araçları hem de dahil olmanın ön şartı olarak önümüze çıkar bu teoride. Sermaye altında değişim ilişkilerini düzenleyen ve güç kaynağı olarak işleyen her türlü bölüm/ayrım prensibini kavrar Bourdieu. Sermaye buna göre üç farklı çeşide ayrılır. Ekonomik sermaye hâkim olan sermaye türüdür, doğrudan paraya çevrilebilir. Kültürel sermayenin nesnelleşmiş hali kültürel eşya ve eserlerdir, eğitim, tat, zevk gibi kültürel edinimler üzerinden vücuda gelir; sertifika, unvan gibi sıfatlar üzerinden kurumsallaşır ve belli şartlar altında ekonomik sermayeye tahvil edilebilir. Sosyal sermaye sosyal yükümlülükler, ilişkiler ve itibar üzerinden vücuda gelir, nesnelleşmiş hali özellikle şeref unvanıdır, yine bazı şartlar altında ekonomik sermayeye tahvil edilebilir; ya da başka bir deyişle, bir gruba üyelik üzerinden şekillenen kaynaklardır.[32]

İslamcı dinamiğin bu temelde nasıl kavranabileceğini tartışmadan önce, tarihsel materyalist çerçeveye doğrudan eklemek mümkün olmadığı için, bir uyarlama yapmak gerekmektedir. Zira sermaye Bourdieu'nün kavramsallaştırmasında sömürü ilişkisi üzerinden oluşan bir artık değildir. Aktörler arasında gelişen takas ilişki-

32 Bu ayrımların yanında "simgesel" sermaye, "siyasal" sermaye gibi daha farklı çeşitlemeler de yapar Bourdieu (bkz. Öğütle ve Çeğin, 2013). Temel değişim/sermaye teorisi üzerinde anlaşıldığı sürece betimlemeler farklılaşabilir. Bu farklılaşma aynı teorik temelde farklı araştırma nesnelerini ilgilenilen soruna göre ele alma imkânı sağlar.

leri temelinde kavranır. Bu takas hiyerarşik yapısallaşmış sosyal alanlarda gerçekleşir ve değişim ilişkisi olarak kavranır. Sermaye "birikmiş emek" (Bourdieu, 1986: 241) olarak tabir ediliyor olsa da bununla bir sömürü ilişkisiyle ilintili ücretli emek değil, sermaye oluşumuna katkıda bulunan her türlü faaliyet tabir edilir. Başkasının emeğine el koymak değildir burada söz konusu olan.

Sermayenin tarihsel materyalist tanımı farklıdır. Sınıf farklılıkları bu bağlamda eşitsizlik değil, sömürü sorunsalı temelinde karşımıza çıkar. Bourdieu'nün sınıfların yeniden üretimi sürecinde eğitim, itibar, unvan gibi unsurların nasıl değer kazandığını çözümlemeye yarayan kavramsallaştırması paylaşılanı sömürü ilişkileri temelinde oluşan bir artık olarak kavramaz. Kendi içinde dönen, sınıf pozisyonunu önceliyor olsa da temeli bireysel çabalara dayanan bir değerlenme mekanizması söz konusudur. Dolayısıyla iki teori bir arada düşünülecekse, bu temel çelişkiyi aşmak gerekir.

Yukarıda da belirtildiği üzere çelişkiyi aşmak için Bourdieu'nün teorisini uyarlamak gerekir. Öncelikle Bourdieu'nün "sermayeler" kavramını tarihsel materyalist sermaye kavramıyla karıştırmamak için zaman zaman onun da eş anlamda kullandığı kaynak (resource) kavramıyla değiştirilmesi önerilmektedir. Bunun yanında kaynakların yeniden tanımlanması gerekir. Kaynaklar üretim ilişkilerine, dolayısıyla sermaye-emek ilişkisine de artçıl olmalıdır. Kaynakların oluşumu için üretim ilişkileri içinde şekillenen artığın varlığı bir ön koşul olmalıdır. Farklı bir deyişle, sınıfların yeniden üretimi sürecinde paylaşılanın ya da paylaşılamayanın ne olduğu sorusu ancak tarihsel materyalist temelde, sömürü ilişkileri üzerinden oluşan toplumsal artıkla, cevaplanabilir.

Bu şekilde tanımlandığında kaynaklar hegemonya projelerine endeksli olacak şekilde aktörlerin artığa ulaşmasını kolaylaştıran ya da emek gücünün değerlenmesini sağlayan, sınıfların yeniden üretimini düzenleyici etkide bulunan modifiye edici, "ince ayrımlar" (Bourdieu, 1984) oluşturan etkenler olarak düşünülebilir.[33] Bu açıdan bakıldığında sosyal ve kültürel pratiklerin kaynağa dönüşüp değişim değerlerinin artması ya da azalmasının aktörlerin hegemonya mücadelesi içerisinde aldıkları konum üzerinden şekillendiği söylenebilir.[34]

Bu kavramsal açıklamalar ışığında siyasal güce ve ekonomik araçlara ulaşmada İslami-muhafazakâr fikir ve pratiklerin rolü yeniden formüle edilebilir. Dini dinamiğin temelinde toplumsal pozisyon ve ekonomik imkânlara

-teolojik bilgi ve eğitim, dini pratikler, İslami-muhafazakâr fikir ve pratikler üzerinden oluşan kültürel kaynaklar;

---

33 Bu kavramsallaştırmanın amacının din olgusunu bir alana ilişkin belirlemek olmadığını da belirtmek gerekir. Dini siyasi-ekonomik bağlamda tartışmak onu toplumsal sınıflar ve sınıf mücadeleleri bağlamında tartışmayı gerektirir. Bu tartışmayı alan teorisi kapsamında sürdürmek pek mümkün görünmüyor, zira din alanı Bourdieu'ye göre ruh sağlığı ile ilgilidir. Bu alanda sürdürülen mücadeleler ruhların sağlığını sağlayan eşyaların hâkimiyeti üzerine sürdürülür.

34 Dini "sermayelerin" oluşumu ve dönüşümünün alan-içi değil de siyasi mücadeleler bağlamında gerçekleştiği argümanı Cihan Tuğal'ın "Türk subproleteryasının" (2011) dönüşümü üzerine yazdığı bir makalede de geçmektedir.

-cemaat, İmam Hatip ve siyasi partiye üyelik/yakınlık üzerinden oluşan sosyal kaynaklar

sayesinde imtiyazlı erişim sağlayan mücadeleler yatmaktadır.

Din ile eklemlenen sosyal ve kültürel pratikleri benimseyen aktörlere toplumsal mücadeleler bağlamında farklı bir rol biçilebilir bu sayede. Bu pratikleri benimseyen, belirli kültürel pozisyonlar alan aktörler sadece bir fraksiyon veya burjuvazinin işlevsel taşıyıcısı olarak değil, aynı zamanda kendi konumlarının yeniden üretimi için mücadele etmektedirler. Ruhbanların yeniden üretim mekanizmalarına yönelik soru, hegemonya projesi bağlamında toplumsal önderlik için sürdürülen mücadele dolayımıyla din ile eklemlenen sosyal ve kültürel pratiklerin değişim değerinin belirlenmesi sorusu olarak karşımıza çıkar.[35]

Bu gözle bakıldığında ruhbanların öğrencilerini devlet kadrolarına ve toplumun birimlerine yerleştirebildikleri ölçüde aktarımcısı oldukları "İslami" kaynakların değişim değerinin arttığı tespit edilebilir. Dolayısıyla İslamcı dinamiğin profesyonel teolojik meslek icra edenler açısından grup çıkarlarını ileri taşımak olarak işlevselleştiği söylenebilir. Ancak bir kez daha belirtmek gerekir ki, bu dinamik teolojik mesleklerle sınırlı değildir. Sınıf-aşırı bir dinamik olarak gelişmektedir, din ile eklemlenmiş kaynakların değerlenmesi süreci olarak işlemektedir. İslamileşmeyi sınıfların yeniden üretimi süreci üzerinden bu şekilde kavramak, siyasi, kültürel ve ekonomik boyutların iç içe olduğunu anlamaya, aynı zamanda hegemonya icra süreciyle bağlantısını kurmaya imkân vermektedir. Bu temelde dinin sınıfsal işlevselliğinin tartışıldığı bölümde öne sürüldüğü gibi İslami-muhafazakâr pratikler üzerinden sağlanan rızanın aynı pratikleri benimseye yönelik bir baskıyla bağlanması, dolayısıyla aynı hegemonik sürecin iki farklı yüzü olmasının, kaynakların değerlenmesi süreci için de geçerli olduğu söylenebilir. Zira değerlenme sürecinin diğer yüzü, hegemonyayı icra eden grubun özelliklerini taşımayanların sosyal ve kültürel kaynaklarının değersizleşmesidir. Toplumsal mücadelelerde bu kendini seküler, ateist ya da Sünni-olmayan fikir ve pratiklere karşı gelişen bir dışlama ve baskılama üzerinden göstermektedir.

Nihayetinde, hegemonyanın icra edilmesi süreciyle ilişkilendirilen Bourdieucü çerçeve farklı sınıf üyelerinin kültürel öğeler üzerinden kapitalist düzene ekonomik anlamda da nasıl içerildiğini kavramaya olanak sunmaktadır. İslamcı dinamik ve kültür savaşı böylelikle siyasi güç ve maddi imkânlarla donanmış statülere ulaşmanın yollarını hegemonya projesini icra eden Sünni entellektüeller lehine örmenin mücadelesi olarak kavranabilir. Toplumsal sınıf ve grupların yeniden üretimi ve

35 Din olgusunun bu yazıda hegemonya ve toplumsal aktörlerin yeniden üretimindeki işlevselliği temelinde tartışılıyor olması dinin salt siyasal güce ve ekonomik kaynaklara ulaşmaya yarayan bir araca indirgediğini düşündürebilir. Öyle olmadığı belirtilmeli. Din psikolojik ihtiyaçlar karşılayabilir, sosyalleşme ve biraradalık sağlayabilir, ritüeller üzerinden fertlere istikrar sağlayabilir. Dinin tartışılan sorunsalı aşan toplumsal temellere sahip olması burada öne sürülen argümanlara ters düşmemektedir. Tam tersine, daha etraflı bir din analizi argümanları daha sağlam temellere oturtabilir, zira dini ortaya çıkaran ihtiyaçlar bu ihtiyaçları karşılayan hizmetlerle bağdaşır. Verili şartlar altında ruhbanların konumunu güçlendirir.

artığın bölüşümü ikincil bölüşüm mekanizmalarını da kapsayacak şekilde ele alındığında kültür savaşı sınıf-aşırı bir bölüşüm ve paylaşım kavgası olarak belirlenebilir.[36]

Sonuç Yerine: Kimin Kılıcı?

Bu yazı Türkiye'deki İslamcı dinamiğin şu ana kadar toplumsal konumu yeteri kadar iyi tanımlanmamış bir aktörün taşıyıcılığında geliştiğini öne sürdü. Bu aktörün, hâkim sınıfın hegemonyasına eklemlenme kaydıyla gerek devlet kurumları gerekse özel kuruluşlar üzerinden yeniden üretimini sağlayan Sünni ruhban grubu olduğu ileri sürüldü. Dinin icra ediliş biçimi üzerinde kurduğu tahakküm temelinde kurumsallaşmış özel bir statüye kavuşan bu grubun arketipi olarak Diyanet'e bağlı ulema belirlendi. Sünni kurumları korumak ve geliştirmek üzerinden gerçekleşen bir ortak çıkara kavuştuğu öne sürüldü.

İmam Hatip Okulları, İlahiyat Fakülteleri ve Kuran kurslarının yanında çoğu cemaatlere bağlı özel kuruluşlar üzerinden ulemanın aşama aşama öğretmen ve eğitmen konumuna yükselmesinin, AKP'nin siyasi düzlemde yürütücüsü olduğu İslamcı hegemonya projesini karakterize eden İslami-muhafazakâr fikir ve pratikleri toplumun kültür ve bilgi üretiminin merkezine yerleştirilebilmesini sağladığı burada tekrar belirtilmelidir. Yanısıra ulemanın entelektüel işlevler üzerinden ulema kategorisine girmeyen, farklı mesleklere dağılan diğer "orta sınıf" üyeleri ve de İslamcı burjuvaziyle bir ortaklık içinde bulunduğunun altı çizilmelidir.

Buna bağlı olarak Türkiye'de devlet kurumlarının AKP eliyle partileşmesine paralel hegemonyanın icra edilmesinde de ulema üzerinden gelişen bir partileşme eğilimi tespit edilebilir. Nicel düzeyde bu partileşmenin gelişim durumu Diyanet'in kadrosu ve bütçesi, Kuran kurslarının artarak gelişimi, İmam Hatiplerin ve İlahiyat fakültelerinin yayılması üzerinden tespit edebilir. Niteliksel düzeyde gelişim durumu bütün eğitim kurumlarında teolojik eğitimin yaygınlaştırılması, Diyanet'in hukuki alana ayak basması, mahalle baskısının artması, toplumsal muhalefetin seküler fikir ve pratikleri dile getirme ve sahiplenmede hiç olmadığı kadar zorlanması üzerinden tespit edilebilir.

Bu sürecin nasıl işlediğini kavramak için Bourdieu'nün sermaye ve değişim teorisinden yararlanıldı. Buradan hareketle, ruhbanların yeniden üretim mekanizmalarının, din ile eklemlenen sosyal ve kültürel pratiklerin siyasal güce ve ekonomik imkânlara erişimin önünü açan kaynaklara dönüşme süreci olarak belirlenmesi önerildi. Buna bağlı olarak ulemanın hegemonya mücadelesi ve burjuvaziyle organik ortaklık dolayımıyla toplumun birçok alanına imtiyazlı erişim sağlayan eğitimci, dolayısıyla kültürel ve sosyal kaynak aktarımcısı konumuna yükseldiği söylendi. Farklı kültürel pratiklerin dışlanması ve bastırılmasında kendini gösteren, kültür

36 Kültürel merkezinde Sünni ruhbanların durduğu bu mücadelenin nasıl geliştiğini devlet kurumları üzerinden takip etmek mümkün iken, toplumun genelinde nasıl işlediğini daha iyi kavramak için daha detaylı araştırma yapmak gerekmektedir.

savaşına bürünen İslamcı dinamiğin ikincil bölüşüm mekanizmaları üzerinden sınıf-aşırı bir bölüşüm ve paylaşım kavgası olarak belirlenmesi önerildi. Dolayısıyla İslamileşme sürecinin çok boyutlu bir dinamik olduğu, sınıfların yeniden üretimi sürecinde kültürel, ekonomik ve siyasi boyutların birarada düşünülmesi gerektiği belirtildi.

Kapitalist üretim ilişkileri temelinde gelişen bu paylaşım kavgasında Sünni ruhbanlar toplumsal konumlarının yeniden üretimi için mücadele etmektedir. Dolayısıyla Diyanet Başkanının Ayasofya töreninde taşıdığı kılıç İslamcı hegemonya projesini simgelediği kadar onun organik bir parçası olan bu mücadeleyi de simgelemektedir. Bu mücadelenin güçlü bir laik itiraz getirilmediği sürece, ruhbanlar lehine daha ileri konumlara doğru genişlemesi beklenmelidir.

Kaynakça

Ahmad, F. (1993) *The Making of Modern Turkey*, London: Routledge.

Akça, İ. (2014) "Hegemonic Projects in Post-1980 Turkey and the Changing Forms of Authoritarianism", Akça, İ., A. Bekmen ve B.A. Özden (der.), T*urkey Reframed. Constituting Neoliberal Hegemony* içinde, London: Pluto, 13-46.

Akpınar, N. ve S. Araman (2011) "Din ve Kapitalizm Sarmalında Milli Görüş Hareketi", *Praksis*, 11 (2): 77-99.

Babacan, E. (2021) "Hegemony and Privileges. Reproduction of Islamism in Turkey", Babacan, E., M. Kutun, E. Pınar ve Z. Yılmaz (der.), *Regime Change in Turkey. Neoliberal Authoritarianism, Islamism and Hegemony* içinde, London: Routledge, 123-142.

Bahçe, S. ve A.H. Köse (2017) "Social Classes and the Neo-liberal Poverty Regime in Turkey, 2002-2011", *Journal of Contemporary Asia*, 47 (4): 575-595.

Bakırezer, G. ve Y. Demirer (2009) "AK Parti'nin Sosyal Siyaseti", Uzgel, İ. ve B. Duru (der.), *AKP Kitabı. Bir Dönüşümün Bilançosu* içinde, Ankara: Phoenix, 153-178.

Balaban, U. (2013) "Faburjuvazi ve İktidar: Yakın Türkiye Tarihinde Sınıf ve Siyasal İslam", *Praksis*, 13 (2): 11-63.

Balkan, N., E. Balkan ve A. Öncü (der.) (2015) *The Neoliberal Landscape and the Rise of Islamist Capital in Turkey*, New York/Oxford: Berghahn.

Bein, A. (2011) *Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition*, Stanford: Stanford University.

Boratav, K. (2005) *1980'li Yıllarda Türkiye'de Sosyal Sınıflar ve Bölüşüm*, Ankara: İmge.

Bourdieu, P. (1984) *Distinction. A Social Critique of the Judgement of Taste*, Cambridge: Harvard University.

Bourdieu, P. (1986) "The Forms of Capital", Richardson, J. (der.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education* içinde, Westport CT: Greenwood, 241-58.

Cengiz, K. (2013) *"Yav işte fabrikalaşak". Anadolu Sermayesinin Oluşumu: Kayseri-Hacılar Örneği*, İstanbul: İletişim.

Coşan, D. ve C. Uğur (2016) "İşte Gülenciler sonrası ülkeyi saran tarikat ağları", *https://www.birgun.net/haber-detay/iste-gulenciler-sonrasi-ulkeyi-saran-tarikat-aglari-133401.html*, indirilme tarihi: 10 Aralık 2020.

Coşar, S. ve G. Yücesan-Özdemir (der.) (2012) *Silent Violence. Neoliberalism, Islamist Politics, and the AKP Years in Turkey*, Ottawa: Red Quill.

Çakır, R., İ. Bozan ve B. Talu (2004) *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*, İstanbul: TESEV.

Doğan, A.E. (2007) *Eğreti Kamusallık. Kayseri Örneğinde İslâmcı Belediyecilik*, İstanbul: İletişim.

Doğan, A.E. (2009) "İslamcı Sermayenin Gelişme Dinamikleri ve 28 Şubat Süreci", Uzgel, İ. ve B. Duru (der.), *AKP Kitabı. Bir Dönüşümün Bilançosu içinde*, Ankara: Phoenix, 283-306.

Doğan, A.E. (2010) "AKP'li Hegemonya Projesi ve Neoliberalizmin Yeniden Dirilişi", Praksis, 10 (2): 85-109.

Doğan, S. (2016) *Mahalledeki AKP. Parti İşleyişi, Taban Mobilizasyonu ve Siyasal Yabancılaşma*, İstanbul: İletişim.

Durak, Y. (2011) *Emeğin Tevekkülü. Konya'da İşçi-işveren İlişkileri ve Dindarlık*, İstanbul: İletişim.

Eder, M. (2010) "Retreating State? Political Economy of Welfare Regime Change in Turkey", *Middle East Law and Governance*, 2 (2): 152-184.

Gözaydın, İ. (2009) *Diyanet. Türkiye Cumhuriyet'inde Dinin Tanzimi*, İstanbul: İletişim.

Gramsci, A. (1971) *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Hoare, Q. ve G. Nowell Smith (der. ve çev.), New York: International.

Hatina, M. (der.) (2009) *Guardians of Faith in Modern Times*: 'Ulama' in the Middle East, Leiden: Brill.

Kuran, T. (1995) "Islamic Economics and the Islamic Subeconomy", *Journal of Economic Perspectives*, 9 (4): 155-173.

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

Kutlu, D. (2015) "Türkiye'de Sosyal Yardım Rejiminin Yapısal Boyutları, Disiplin Oluşumu ve Yardım Alan Yoksul Tipolojisi", 14. Ulusal Sosyal Bilimler Kongresi'ne sunulmuş tebliğ, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, 23-25 Kasım.

Lord, C. (2018) *Religious Politics in Turkey. From the Birth of the Republic to the AKP*, Cambridge: Cambridge University.

Lord, C. (2019) "Sectarianized Securitization in Turkey in the Wake of the 2011 Arab Uprisings", *Middle East Journal*, 73 (1): 51-72.

Lüküslü, D. (2016) "Creating a Pious Generation: Youth and Education Policies of the AKP in Turkey", *Southeast European Blacksea Studies*, 16 (4): 637-649.

Mansuroğlu, S. ve C. Uğur (2016) "Eğitimde tarikat sisteminin şifreleri". https://www.birgun.net/haber-detay/egitimde-tarikat-sisteminin-sifrelerini-anlamak-icin-yazi-dizisinin-tamami-107990.html, indirilme tarihi: 10 Aralık 2020.

Mertcan, H. (2012) *Bitmeyen Kavga Laiklik. Türkiye'de Din-Devlet-Diyanet*, Ankara: Maki.

Oğurlu, A. ve A. Öncü (2015) "The Laic-Islamist Schism in the Turkish Dominant Class and the Media", Balkan, N., E. Balkan ve A. Öncü (der.), (2015) *The Neoliberal Landscape and the Rise of Islamist Capital in Turkey* içinde, New York/Oxford: Berghahn, 272-285.

Okçabol, R. (2018) "Bakanlıktaki kadrolaşma", *https://haber.sol.org.tr/yazarlar/rifat-okcabol/bakanliktaki-kadrolasma-223810*, indirilme tarihi: 10 Aralık 2020.

Ozgur, I. (2012) *Islamic Schools in Modern Turkey. Faith, Politics, and Education*, Cambridge: Cambridge University.

Öğütle, V.S. ve G. Çeğin (2013) "E. O. Wright'ın Mikro Kavramları ile P. Bourdieu'nün Kavramsal Repertuarı Arasındaki Sentezin Empirik Analizde Yaratacağı İmkânlar", Praksis, 13 (2), 65-89.

Öztürk, Ö. (2015) "Islamist Big Bourgeoisie in Turkey", Balkan, N., E. Balkan ve A. Öncü (der.), (2015) *The Neoliberal Landscape and the Rise of Islamist Capital* in Turkey içinde, New York/Oxford: Berghahn, 117-141.

Saraçoğlu, C. (2011) "İslami-muhafazakâr Milliyetçiliğin Millet Tasarımı: AKP Döneminde Kürt Politikası", *Praksis*, 11 (2): 31-54.

Saraçoğlu, C. ve M. Yeşilbağ (2015) "Minare ile İnşaat Gölgesinde", Atılgan, G. vd. (der.), *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Siyasal Hayat* içinde, İstanbul: Yordam, 871-957.

Savran, S. (2013) "İslamcılık, AKP, Burjuvazinin İç Savaşı", Balkan, N., E. Balkan ve A. Öncü (der.), *Neoliberalizm, İslamcı Sermayenin Yükselişi ve AKP* içinde, İstanbul: Yordam Kitap, 53-141.

Sözeri, E.K. (2016) "Evrensel değerler ve milli yalnızlık: İki akademi, iki bildiri", *http://platform24.org/guncel/1320/evrensel-degerler-ve-milli-yalnizlik--iki-bildiri--iki-akademi*, indirilme tarihi: 10 Aralık 2020.

Şen, M. (2007) "A Background for Understanding the Gulen Community", Wohlrab-Sahr, M. ve L. Tezcan (der.), *Konfliktfeld Islam in Europa. Soziale Welt, Sonderband 17* içinde, 327-346.

Şen, M. (2019) "The AKP Rule and the Directorate of Religious Affairs", Christofis, N. (der.), *Erdoğan's 'New' Turkey. Attempted Coup d'état and the Acceleration of Political Crisis* içinde, London: Routledge, 40-57.

Thomas, P.D. (2009) *The Gramscian Moment. Philosophy, Hegemony, and Socialism*, Leiden/Boston: Brill.

Toker, Ç. (2015) "İlahiyat Fakültesi Dekanına Çağrı", www.cumhuriyet.com.tr/koseyazisi/275191/66_ilahiyat_fakultesi_dekanina_cagri.html, indirilme tarihi: 10 Aralık 2020.

Toprak, B., I. Bozan, T. Morgül ve N. Şener (2009) *Being Different in Turkey. Religion, Conservatism and Otherization. Research Report on Neighbourhood Pressure*, İstanbul: Boğaziçi University, Open Society Foundation.

Topuz, A.D. (2020) "Gözümüze niye kılıç sokuldu?", https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2020/07/25/gozumuze-niye-kilic-sokuldu, indirilme tarihi: 8 Mart 2021.

Tuğal, C. (2009) *Passive Revolution. Absorbing the Islamic Challenge to Capitalism*, Stanford: Stanford University.

Tuğal, C. (2011) "The Islamic Making of a Capitalist Habitus: The Turkish Subproletariat's Turn to the Market", Brady, D. (der.), *Comparing European Workers Part A. Research in the Sociology of Work* içinde, Bingley: Emerald, 85-112.

Uysal, A. ve O. Topak (2010) *Particiler. Türkiye'de Partiler ve Sosyal Ağların İnşası*, İstanbul: İletişim.

Winter, M. (2009) ""Ulama" between the State and the Society in Pre-modern Sunni Islam", Hatina, M. (der.), *Guardians of Faith in Modern Times: 'Ulama' in the Middle East* içinde, Leiden: Brill, 21-45.

Yankaya, D. (2014) *Yeni İslâmî Burjuvazi. Türk Modeli*, İstanbul.

Yavuz, M.H. (2004) "Opportunity Spaces, Identity and Islamic Meaning in Turkey", Wiktorowicz, Quintan (der.), *Islamic Activism. A Social Theory Approach* içinde, Indiana: Indiana University, 270-288.

Yıldırım, D. (2009) "AKP ve Neoliberal Popülizm", Uzgel, İ. ve B. Duru (der.), *AKP Kitabı. Bir Dönüşümün Bilançosu* içinde, Ankara: Phoenix, 66-107.

Yıldırım, D. (2020) "Ayasofya ve yeni durum", https://www.cumhuriyet.com.tr/yazarlar/deniz-yildirim/ayasofya-ve-yeni-durum-1751564, indirilme tarihi: 8 Mart 2021.

Yıldızoğlu, E. (2016) *Laiklik Savunulmalıdır*, İstanbul: Tekin.