

“Gönül Coğrafyamız”a Dönüş mü? Adalet ve Kalkınma Partisi Dönemi’nde Coğrafya ve Kimlik İlişkisinin Yeniden Tanımlanması

*Return to "Our Geography of Heart"? Redefining the Relationship between
Geography and Identity in the Period of Justice and Development Party*

Adem Bölükbaşı*

Öz

Bu makale Adalet ve Kalkınma Partisi’nin siyasi söylemlerinde coğrafya ve kimlik ilişkisinin nasıl yeniden tanımlandığı sorununu ele almaktadır. Bu amaçla öncelikle bu yeniden tanımlamanın teorik zeminin oluşturan fikrî çerçevenin temelinde yer alan İslamcı, milliyetçi ve muhafazakâr bakış açısı irdelenmiştir. Öte yandan bu perspektifin yönlendirdiği uygulamalarla bu konudaki söylemin pratiğe nasıl yansıdığı ele alınmıştır. Son olarak da coğrafya ve kimlik ilişkisinin yeniden tanımlanmasının sonucunda “Gönül Coğrafyamız” olarak tarif edilen yeni coğrafya tasavvurunun nasıl bir kimlik anlayışını ortaya çıkardığı irdelenmiştir. Bu konuda örnek olay olarak, AK Parti döneminde değiştirilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi müfredatında “Gönül Coğrafyamız” başlığı altında yer alan ders içeriği incelenmiş ve bunun üzerinden AK Parti döneminde coğrafya ve kimlik ilişkisine dair genel fikrî çerçevenin ve uygulamaların ders içeriğine nasıl yansıtıldığı ve böylece coğrafya ve kimlik ilişkisinin nasıl yeniden tanımlandığı ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Adalet ve Kalkınma Partisi, Eğitim Politikaları, Coğrafya, Kimlik, Laiklik

* Dr. Öğr. Üyesi, Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü Öğretim Üyesi, abolukbasi@bandirma.edu.tr

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 26 Nisan 2021

Abstract

This article addresses the problem of how the relationship between geography and identity is redefined in the political discourses of the Justice and Development Party. For this purpose, the intellectual framework that constitutes the theoretical basis of this redefinition and the Islamist, nationalist and conservative perspective underlying this general framework are examined. On the other hand, with the practices guided by this perspective, how the discourse on this subject is reflected in practice has been discussed. Finally, as a result of the redefinition of the relationship between geography and identity, what kind of an understanding of identity reveals the new geography imagination, which is described as “Our Geography of Heart”, was examined. As a case study, the content of the course under the title of "Our Geography of Heart" in the curriculum of the Religious Culture and Moral Knowledge course, which was changed during the AK Party period, was examined. Based on this, how the general intellectual framework and practices regarding geography and identity relationship were reflected in the course content and thus how geography and identity are redefined has been put forward.

Key Words: Justice and Development Party, Educational Policies, Geography, Identity, Secularism

Giriş

İki binli yılların başından itibaren iktidarda olan AK Parti (Adalet ve Kalkınma Partisi) döneminde Türkiye'de kimlik siyaseti farklı mecralarda hep ön planda olmuştur. Bu durum şüphesiz Türkiye'nin kimlikle ilgili eskiden beri devam eden bocalamaları ve arayışlarının yanı sıra 1980 sonrasında bütün dünyada yükselen kimlik siyasetinin de bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Türkiye kimi Batılı düşünürler tarafından tipik bir 'bölünmüş ülke' olarak tarif edilmektedir. Buna göre bölünmüş ülkeler Batı ekseninde seküler bir ulus-devlet olmaya çalışırken bünyelerindeki İslamî uyanışı destekleyici hareketler sebebiyle tipik bir Ortadoğu ülkesine dönüşmüş ve medeniyet değişimi hususunda başarılı olamamışlardır (Huntington, 1993, s. 42). Bu ikili karşıtlığa dayalı oryantalist bakış açısına göre Batılı standartlarda tipik bir seküler ulus-devlet olamayan herhangi bir ülkenin olabileceği tek şey savaşlar ve krizlerle boğuşan Ortadoğulu bir ülke olmaktır. Türkiye'nin kimlik arayışında alternatif bir çözüm yolunu reddeden bu yaklaşımlar karşısında AK Parti'nin kimlik arayışında bazı alternatifleri değerlendirmeye çalıştığı görülmektedir. AK Parti dönemindeki kimlik arayışının ve milli kimliği yeniden tanımlama çabalarının İslamcılarla seküleristler arasında öteden beri devam etmekte olan çatışmanın bir devamı olduğu savunulmaktadır. Buna göre Kemalizm'in çoğunluğu Müslüman olan bir ülkede kimlik krizine yol açtığını düşünen İslamcıların Türkiye için yeni bir kimlik kurma iddiası, buldukları ideolojik ve politik konumun doğal gereği idi (Ahmad, 1995, s. 306).

Soğuk Savaş'ın bitimi ve Doğu Bloku'nun çöküşüyle beraber Avrupa Ekonomik Topluluğu'ndan Avrupa Birliği'ne doğru evrilen siyasi ekonomik ve kültürel bütünleşme süreci yalnızca eski Doğu Bloku ülkelerini değil Türkiye'yi de yakından ilgilendirmekteydi. Nitekim 1999 Helsinki Antlaşması'yla birlikte Türkiye AB ile uzun yıllar sürecek müzakere sürecini başlatmıştır. Bunun yanı sıra dış politikada yine SSCB'nin yıkılmasıyla birlikte bağımsızlıklarına kavuşan Türkî Cumhuriyetlerle ilişkiler, sınırlarımızda Irak ve diğer Ortadoğu ülkelerinde ABD'nin saldırgan politikaları sonucunda yaşanan gelişmeler ve iç politikada ise İslamcı hareketin ve Kürt hareketinin iki temel kimlik odaklı siyasi hareket olarak yükselişi önceki yıllardan 2000'li yıllara kalan önemli sorun alanları olarak AK Parti iktidarlarının devraldığı meselelerdir. Bütün bu sorunlu alanlar karşısında AK Parti Türkiye'nin içeride ve dışarda kimlik odaklı sorunlarını çözüme ulaştırmak için kimi hamleler yapmıştır. Bu hamlelerle erişilmek istenen demokratik gelişme hedeflerinde kısmî başarılar elde edildiği söylenebilir. Bu arayışın izleri iç siyasette ve dış siyasette birçok alanda gözlemlenmektedir.

AK Parti Türkiye’de kimliğin yeniden tanımlanmasını hedefleyen bütün hamlelerinde daha önce hiç elde bulunmayan bir meşruiyet zeminine sahiptir. Bu meşruiyet zemini çok farklı toplumsal kesimlerden gelen geniş halk desteğine dayalı ideolojik gücüdür. Bazı yorumlara göre bu ideolojik gücün adı İslamcılıktır (Aktürk, 2013, s. 227) ancak bu çalışmada AK Parti’nin salt İslamcılığa değil, özellikle 2016’dan beri milliyetçi muhafazakârlıkla tahkim edilmiş bir İslamcılığa dayandığı iddia edilmektedir.

İnsan, kültür ve mekân arasındaki ilişkinin çok boyutlu ve canlı bir yaşam ortamı olduğu ve insanın yaşadığı mekân ve coğrafyadan etkilendiği kadar içinde yaşadığı mekânı ve coğrafyayı da şekillendirdiği bilinmektedir. Kültürel kimlik itibarıyla günümüzde İslam kültür bölgesi olarak adlandırılan (Tümertekin ve Özgüç, 2002) ve uzun süre Osmanlı Devleti idaresinde kalmış topraklar da hem din, kültür, aşiret ve millet bağları ve hem de aynı havzaların bir parçası olmak bakımından geçmişi uzun yıllara dayanan ortak kimlikler üretmiştir. Örneğin Akdeniz’e komşu olan Kuzey Afrika (Mağrip) ve Anadolu tarih boyunca hem dinî ve kültürel bağlarla hem de ortak medeniyet havzası kimliğiyle sıkı ilişkiler içinde olmuştur. Bu itibarla kökleri uzun bir tarihî geçmişe uzanan coğrafi bağlar, her ne kadar on dokuzuncu yüzyıldan itibaren şekillenmeye başlayan ulus-devlet oluşumlarıyla parçalara ayrılmışsa da, ulus-devlet sınırlarını aşan coğrafi kimlikler geçmişte olduğu gibi günümüzde de işlevselliğini belirli ölçülerde korumaktadır. Gönül coğrafyası tabiri, Türkiye’de milliyetçi muhafazakâr ve İslamcı siyasetin söyleminde, ulus-devletin sınırlarını aşan ve Türkiye’nin din bağı ya da soy bağı ile bağlantılı olduğu veyahut da imparatorluk bakiyesi olarak görülen coğrafyayı anlatmak için kullanılmaktadır. Bu çalışmada AK Parti döneminde kimlik, coğrafya ve tarih arasındaki ilişkinin genel olarak teorik düzlemde nasıl yeniden tanımlanmaya çalışıldığı ve ardından siyasi pratikte ne gibi faaliyetlerle bu teorik tahayyülün hayata geçirilmeye çalışıldığı ele alınacaktır. Bu çalışmanın özel odak noktası ise AK Parti’nin kimlik arayışına dair çabaları kapsamında ele alınabilecek olan milli eğitim politikalarındaki bir örnek olayın değerlendirilmesidir. Bu örnek olay DKAB (Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi) eğitim programındaki dönüşümdür. Söz konusu dönüşüm DKAB müfredatında laiklik konusunun yer alma biçimi ve yine bununla ilişkili olarak “Gönül Coğrafyamız” başlığı altında 9. Sınıf DKAB derslerinde yeni bir ünitenin oluşturulmasıdır. Daha önceki öğretim programlarında İslam kültür ve medeniyeti başlığı altında ve içeriğin daha çok geçmişe ait tarihî bilgiler olarak verildiği ünitenin yerine yeni bir ünite tasarımı yapılmıştır. “Gönül Coğrafyamız” başlıklı bu ünite Müslümanların bugünkü konumu, durumu geçmişiyle birlikte ele alınmış ve genel olarak Müslüman kimliğinin kavim

ve millet gibi unsurların üzerinde üst bir kimlik olduğu vurgusu yapılmıştır. Ancak bu örnek olayın değerlendirilebilmesi için öncelikle AK Parti döneminde kimlik, tarih ve coğrafya ilişkisinin nasıl yeniden tanımlandığına dair genel çerçeve ortaya çıkarılmalıdır.

AK Parti'de Kimlik, Coğrafya ve Tarih İlişkisinin Kökenleri

AK Parti'nin medeniyet odaklı bakış açısı, Ahmet Davutoğlu'nun akademik çalışmalarında ve siyasi söylemlerinde ortaya koyduğu medeniyet eleştirisi ve 'medeniyet söylemi'nden ve Recep Tayyip Erdoğan'ın siyasi söylemlerinden ayrı düşünülemez. Bu amaçla Davutoğlu ve Erdoğan'ın söylemlerinde kimlik sorunu ve coğrafya-kimlik ilişkisinin nasıl yer aldığını ele almaya çalışacağız. 1990'lardan beri İslamcı-muhafazakâr kesimlerde önemli bir aydın olarak görülen Davutoğlu'nun fikirleri sadece 2000'li yıllarda siyaset sahnesine çıkmış bir siyasetçinin değil daha genel olarak 1990'lardan beri Yeni Şafak gazetesi gibi mecralardaki yazılarıyla belirli bir toplumsal kesimin temsilcisi olan bir aydının fikirleri olarak okunmalıdır. Davutoğlu analiz birimi olarak ele aldığı medeniyet kavramı üzerinden devam eden tartışmaları doktora tezinden itibaren çeşitli kitap ve makalelerinde değerlendirmiştir. Davutoğlu'nun çalışmaları aynı dönemlerde popülerleşen Fukuyama, Lewis ve Huntington gibi isimlere de bir cevap mahiyetindedir. Medeniyet analizinde medeniyet krizi ve buna bağlı olarak yaşanan kimlik buhranına odaklanan yaklaşımıyla hem Batı medeniyetinin yarattığı modernist paradigmanın krizini, hem de Türkiye bağlamında Kemalist modernleşme paradigmasının yaşadığı krizi ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre tarih boyunca medeniyet kuruluşunda insanlığın iki temel hedefi varoluşsal güvenlik ve özgürlük ilkesidir ve modernlik de bu iki temel ihtiyacı tehdit eden kapsamlı bir krize yol açmıştır. Davutoğlu neticede insanın insan, doğa ve kültür ile ilişkisini düzensizleştiren ve dengesini yitirmesine sebep olan modernist çerçevenin dönüştürülmesini ve medeniyet oluşumunun yeni bir eksenle tanımlanmasını önermektedir (Davutoğlu, 1994, s.114).

Davutoğlu, Doğu Bloku'nun çöküşüyle birlikte medeniyetlerin sonunu ilan eden ve liberal-seküler medeniyet seçeneği dışında herhangi bir seçenek tanımayan yaklaşımın aslında ideolojilerin bitişini ilan ederken yeni bir ideolojik konumu inşa ettiğini ifade etmektedir. Bu yaklaşım insanın, tarihin ve ideolojilerin sonunu ilan eden Fukuyama'nın evrensel, monolitik ve homojen bir dünya devleti fikrinin olabileceğine ve bu anlamda tarihin sona erdiğine dair yargısını eleştirmektedir (Davutoğlu, 1994, s.10). Nitekim Soğuk Savaş'ın bitişiyile artık egemenliği ilan edilen şey evrensel, çizgisel ve tek bir tarihî ilerleme anlayışının zaferidir. Bu

yaklaşım ile birlikte modernist paradigmanın hâkim kılmaya çalıştığı tarih ve coğrafya anlayışı da yegâne tarih ve coğrafya algısı olarak benimsenmektedir. Ancak Davutoğlu’na göre İslâm dinini ve medeniyet tecrübesini temel alan medeniyet paradigması varlık, bilgi ve değer sahalarında modernist paradigmaya karşı bir alternatif oluşturmaktadır. Bu paradigma her şeyden önce insanın varoluşundan bağımsız özsel ve ontolojik değerini vurgulamaktadır. İkincisi, sadece beşerî bilgiyle sınırlı ve bu bilginin de mutlak kabul edildiği bir epistemolojik kabulü sorgulamakta ve reddetmektedir. Buna karşı vahiy kaynaklı bilginin merkezde yer aldığı ve diğer bilgi türlerinin buna göre kıymetlendirildiği anlayışı önermektedir. Son olarak da insanın tabiat, kültür ve insanla ilişkisinde İslâmî varlık ve bilgi sistemine dayanan bir değer anlayışını benimsemektedir (Davutoğlu, 1994, s.72-74).

Bu modele göre insanın ve ait olduğu medeniyetin kendini algılama biçimi olan ben-idraki (Husserl’in *selbstverstandnis* kavramından mülhem) onun özgürlük ve güvenlik algısını belirlemektedir. Davutoğlu alternatif bir medeniyet seçeneği olarak İslâm medeniyet havzasının Batılı kurumsal yapılardan ziyade ben-idraki üzerinde yükseleceğini iddia etmektedir. Ona göre kültür ve medeniyet sahasındaki canlanmanın çekirdeğini oluşturacak olan ben-idraki Türk modernleşmesi/Batılılaşması sürecinde eğitim yoluyla ve diğer araçlarla çözülememiş ve ortadan kaldırılamamıştır (Davutoğlu, 1990, s.10). Kemalist-Batıcı medeniyet çizgisinin bu ideolojik programı, Davutoğlu’na göre ne kimliği ne de kişiliği dönüştürücü bir kaynak olabilmıştır. Davutoğlu’nun Şerif Mardin’den iktibas ederek tekrar ettiği iddiasına göre:

“Kemalizm, kültürün kişilik yaratıcı katında yeni bir anlam yaratmadığı ve yeni bir fonksiyon görmediği için bir rakip ideoloji rolünü oynayamamıştır. Kemalizm’in Türkiye’de ailelerin çocuklarına intikal ettirdiği değerleri değiştirmekteki etkisi ancak sathî olmuştur. Bu sathîlik dahi bir dereceye kadar İslami geçmişimizin zorunlu bir sonucudur” (Mardin, 1995 akt. Davutoğlu, 1997:12).

Mardin birçok çalışmasında Kemalizm’e dair değerlendirmelerinde “Kemalizmin, akla olduğu kadar kalbe de hitap eden bir sosyal ethos (değerler bütünü) getirmedeki başarısızlığı”ndan bahsetmiştir (Mardin, 1991, s. 142). Belki de burada bahsi geçen sathîliğin bir sonucu olarak, Türkiye’de modernleşme geniş halk kitleleri üzerinde kimlik ve kişilik oluşumu açısından 1980’lere kadar yeterince yaygın bir etkiye sahip olamamıştır. Anayasada ve kurumlarda var olan belirli bir yoruma dayalı ‘laiklik’ şeklinde mecburi bir kültürel değişme ilkesi ve yasal bir norm olarak, içselleştirilmeksizin dışarıdan dayatılmış ancak toplumsal bir norma

dönüşmemiştir. Ancak günümüzde küreselleşmenin de yaygın etkisiyle beraber sekülerleşmenin toplumun bütün katmanlarına çok daha etkin bir şekilde sirayet ettiği görülmektedir. Böylece Huntington'ın (1993) 'bölünmüş ülkeler' olarak adlandırdığı müslüman ülkelerin ve halklarının kimlik karmaşasının içselleştirilmiş Batılı/modernist normlarla derinleştiği iddia edilebilir. Ancak Davutoğlu'na göre her ne kadar bu kimlik krizi derinleşmiş olsa da, Müslüman toplumlar bu ben-idraki açısından hâlâ güçlüdür. Yeni bir medeniyet canlanması oluşturmakta başarısız olan Batılı/modernist medeniyet dönüşümü süreçleri, bu ülkelerin kendi yapısal ve kurumsal unsurlarını örselemiş veya yok etmiş ancak kimlik ve kişilik katmanına tam anlamıyla nüfuz edememiştir (Davutoğlu, 1994, s.116-117). 1990'lı yıllardan bu yana Davutoğlu ve benzeri İslamcı-muhafazakâr aydınlar, dünya ölçeğinde küreselleşme ve postmodernizmi ve ülke ölçeğinde de post-Kemalist bağlamı ulus-devlet sonrası kimlik arayışı bakımından bir imkân olarak görmüşlerdir ancak küreselleşmenin öngördüğü örtük hiyerarşik yapının ve tekelliliğin Batı-dışı ülkeleri yerel olarak kodladığına dair eleştirileri de mahfuzdur. Bu durum İslâm medeniyeti esasına dayanan bir ben-idrakinin kurumsallaşmasının önünde engel teşkil etmektedir.

Davutoğlu'na göre Müslüman ülkelerde modernist-Batıcı paradigmanın başarısızlıkları ve neticesinde oluşan hayal kırıklığı yeni ve alternatif bir kimlik inşasına dair çabaları beraberinde getirmiştir. Bu durum da nihai olarak iki farklı medeniyet paradigması arasında kaçınılmaz bir yüzleşmeyle sonuçlanacaktır. Dışarıda küresel düzeyde sorunları çözmek amacıyla kurulduğu savunulan uluslararası sisteme duyulan güvenin yitilmesi ve içeride Batıcı-sekülerist rejimlerin meşruiyet sorunları ve sosyo-kültürel ve ekonomik kalkınma politikalarının başarısızlığı, Müslüman ülkelerin halklarını bu konularda bir yol ayrımına taşımaktadır. Davutoğlu'na göre bu yol ayrımında alternatif medeniyet olarak İslam medeniyeti seçeneği öne çıkmaktadır (Davutoğlu, 1994, s.105-111). Ona göre İslam medeniyet paradigması yeni bir medeniyet canlanmasını ve Türkiye'nin merkezinde olduğu yeni bir medeniyet eksenini oluşturacak potansiyele sahiptir. Davutoğlu'na göre İslam medeniyetinin alternatif medeniyet seçeneği olabilme potansiyelinin en önemli dayanaklarından biri kültürel anlamda çoğulcu ve otantik bir medeniyet olmasıdır. İslam medeniyeti egemen olduğu coğrafyalarda ve tarihsel dönemlerde bu kültürel çoğulcu yapıyı hep muhafaza etmiştir. Davutoğlu Müslümanların tarih, coğrafya, mekân ve toplum tasavvurlarının medeniyetlerinin kendi otantikliğini koruyup kültürel anlamda çoğulcu bir toplum oluşturmada etkili olduğunu savunmaktadır (Davutoğlu, 1994, s.77).

Netice itibariyle Davutoğlu küreselleşme sürecinde öngördüğü medeniyet canlanmasının dört temel sorun alanından bahseder. Bunlardan birincisi Batı medeniyetinin diğer medeniyetlerle eşit alışveriş ve etkileşim ilişkilerinden ziyade hegemonik ve hiyerarşik ilişkiye dayalı yaklaşımından kaynaklı tekelleştirici ve tektipleştirici tavidir (Davutoğlu, 2014a, s. vii-viii). Küreselleşmeci ve soncu (eskatolojik) ideolojiler Batılı medeniyet birikiminin tek yönlü ve hegemonik bir etkiyle bütün toplumları hâkimiyet altına alacağını savunur. Buna karşın İslâm medeniyeti gibi alternatif medeniyetlerin kurduğu şehirler ve devlet yönetimleri çokkültürlü bir yapıya sahip olacaktır (Davutoğlu, 2014b, s.73). İkinci sorun alanı Batı medeniyeti ile İslâm medeniyeti arasındaki düalizmdir. Batı medeniyeti insanın insan, doğa ve kültürle ilişkisini beşer merkezli ve tek katmanlı bir şekilde ele alırken İslam medeniyeti ise vahiy merkezli ve çok boyutlu bir şekilde ele alır. Buna bağlı olarak Batı medeniyetinin insan tasavvuru merkez-çevre şeklinde hiyerarşik bir mekân ve coğrafya algısına dayanır. Oysaki Davutoğlu’na göre İslam medeniyetinde insan yeryüzünde sağlıklı bir hayat sürdürebilmek için tabiatla uyum içerisinde yaşamak ve Allah’ın ‘halifeliği’ni üstlenmek bakımından bütün diğer insanlarla eşit konumdadır ve herhangi bir hiyerarşi öngörülmez (Davutoğlu, 1996:35). Medeniyet canlanmasının üçüncü sorun alanı İslâm medeniyetinin çoğulcu doğası ve kimlik meselesine bakışıdır. İslâm medeniyetinin çoğulculuğu, tekilci ve tekelci Batılı modernist paradigmaya karşı duruşu çoklukları birlik içerisinde yaşatmayı mümkün kılabilecek potansiyele sahiptir. Davutoğlu’na göre bu canlılığı sağlayacak yegâne yaklaşım, hiyerarşik ilişkilere karşı medeniyetler arası diyalogların ve etkileşimlerin desteklenmesidir. Medeniyet canlanmasıyla ilgili dördüncü temel sorun alanı medeniyetlerin ben-idraki’nin medeniyetlerin canlanması ve yeni dünya düzeni üzerindeki etkisidir. Aslında Davutoğlu’nun medeniyete dair kuramının çekirdeğini teşkil eden ‘medeniyetlerin ben-idraki’ yaklaşımı Husserl’in *selbstverstandnis* kavramından hareketle oluşturulmuş bir fikirdir ve İslam değerler sisteminin ilk vahiyden bu yana kendini gerçekleştirerek İslam medeniyeti formunda billurlaşması ve Müslümanların dünyaya bakışının zaman içerisinde aşama aşama teşekkülüdür. Müslümanın ben-idraki insan ve toplum olarak kendi varoluşunu deneyimlediği bir ‘yaşam dünyası’(lebenswelt) içerisinde anlam kazanmaktadır. Davutoğlu’nun İslam medeniyeti ve Müslüman kimliği için mekânın ve coğrafyanın önemini vurgulaması bakımından yaşam dünyası kavramı kritiktir. Yaşam dünyası gerek bilişsel olarak gerekse tarihsel ve sosyolojik olarak durağan değildir ve tarihte ve bugünde dinamik bir dönüşüm içerisinde diğer toplumlarla etkileşim halinde dönüşür. Medeniyetleri ben-idraklerine göre tasnif eden Davutoğlu Batı medeniyetinin ben idrakini güçlü ve sert ben-

idraki olarak tanımlarken İslam medeniyetinin ben-idrakini ise güçlü ve esnek ben-idraki olarak tarif etmektedir. Buna göre Batı medeniyeti, kendine özgü bir felsefeye ve metafiziğe sahip olması bakımından güçlü ancak dışlayıcı mahiyeti sebebiyle serttir. Güçlü ve sert medeniyetler “tekelci, hegemonik ve güç merkezlidir.” Doğası gereği artık sertleşmiş ve kendini kapatmış olan bu medeniyet biçimi belli bir ırk, etnisite ya da kültürün üstünlüğüne ve geriye kalanların ise hiyerarşik olarak aşağıda konumlandırılmasına dayanan etno-merkezci bir yaklaşıma sahiptir. Buna mukabil İslam medeniyeti ise güçlü ve esnek bir ben-idrakine sahiptir. Bu medeniyette de güçlü bir ben-idraki vardır ancak sert değil esnektir. Zira dışlayıcı değil kapsayıcı ve içermeye dönük evrensel bir yaklaşıma sahiptir. Bu esnek medeniyet dışarıya kendini kapatmamıştır, senteze ve etkileşime daima açıktır ve bu da onu çoğulculuğa uygun hale getirir (Davutoğlu, 1997, s.15-22). Davutoğlu’na göre İslâm medeniyetinin Endülüs ve Osmanlı deneyimleri bu esnek, kapsayıcı ve açık medeniyetin örneklerindedir. Nitekim buradaki esneklik ve açıklık kavramları medeniyetin tek bir ırkın, ailenin, kabilenin veya kültürün üstünlüğüne dayanmamasına işaret etmektedir ve bu haliyle Şentürk’ün ‘açık medeniyet’ yaklaşımıyla da benzeşmektedir (Şentürk, 2014, s. 37). Ancak her ne kadar ulus-devletin eğitim sisteminin İslam medeniyetinin inşa ettiği ben-idrakini etkisizleştirmesi mümkün olmamışsa da yine de genç kuşaklar üzerinde ‘tarihsizleşme’ ve ‘sahte-benlik’ oluşumu gibi menfi tesirler bırakmıştır (Davutoğlu, 2001, s. 59). Bu genel çerçevede Davutoğlu’nun teorik zeminini kurduğu medeniyet söyleminde kimlik ile coğrafya ve tarih tasavvuru arasındaki ilişkiye de temel teşkil etmektedir.

Davutoğlu’nun sadece teorik çalışmalarında değil bir siyasetçi olarak konuşmalarında da kimlik ile coğrafya ve tarih arasındaki ilişkiyi nasıl değerlendirdiği önem arz etmektedir. Davutoğlu’nun kelime dağarcığına bakıldığında tıpkı akademik yazılarında olduğu gibi siyasi konuşmalarında da şehir, medeniyet, havza, medeniyet havzası, coğrafya, mekân, kültür çevresi gibi kelimelerin çok yoğun bir biçimde kullanıldığı göze çarpmaktadır. Davutoğlu siyasetçi olarak yaptığı ve aşağıda yer verdiğimiz konuşmalarında Türkiye ve onu çevreleyen coğrafyanın önde gelen şehirleri üzerinden bir medeniyet okuması yapmaktadır. Davutoğlu’na göre tarih boyunca şehirler, medeniyetlerle ilişkisi bağlamında ve medeniyetler de üzerinde yükseldikleri şehir ağlarına göre anlaşılmalıdır (Davutoğlu, 2016). Nitekim Trakya Üniversitesi’nde yaptığı konuşmada Davutoğlu çağdaş Balkanlar’la ilişkilerimizi yeniden kurmanın ancak tarihimizdeki Rumeli’yi anlamakla mümkün olabileceğini söyler:

“Sizin de en büyük öğretmeniniz Edirne ve Edirne’nin ruhudur. Niçin? Çünkü, öyle şehirler vardır ki, bir milleti anlamak isterseniz sadece o şehri anlamakla o milletin tarihi serüvenini anlarsınız. O şehrin geçmişini, yaşadığı onuru, çektiği ıstırapı doyum doyum yaşarsanız, sadece o şehri değil o şehri kuran, o şehri medeniyet merkezi yapan bir milletin de onurunu, zirvesini, doruğunu, ama aynı zamanda ıstırapını da yaşarsanız. İşte Edirne böyle bir şehir İstanbul o muhteşem medeniyet şehri olarak doğarken, Konya’dan, Bursa’dan, Rumeli merkezi olan Edirne’den hazırlanan o büyük birikimin üzerinde dünyanın belki de medeniyet sahnesi anlamında en muhteşem şehrini oluşturmuştur.” (Dışişleri Bakanlığı, 2011)

Konuşmasının devamında Yahya Kemal’in doğduğu şehir Üsküp’e yazdığı *Kaybolan Şehir* şiirine de atıf yapan Davutoğlu “Çok sürse ayrılık, aradan geçse çok sene / Biz sende olmasak bile sen bizdesin gene’ mısralarıyla “Biz Balkanlardayız, Balkanlar bizde. Biz Balkanlarız, Balkanlar biziz. Bizi Balkanlardan koparmak Avrupa’dan koparmak mümkün değil” (Dışişleri Bakanlığı, 2011) mesajını vermiştir. Bütün bu değerlendirmeleriyle Davutoğlu Türkiye’nin kimliğini ve uluslararası konumunu yeniden ele aldığı çalışmalarında ‘coğrafi derinlik’ kavramını merkeze koymaktadır (Davutoğlu, 2001). Özelde Davutoğlu’nun ve genel olarak AK Parti’nin uluslararası ilişkiler bağlamındaki politik görüşleri neo-Osmanlıcı olmak gibi eleştirilere muhatap olmuştur. Bu eleştirilere göre Kemalist-Batıcı dış politika yönelimi yirminci asrın ilk yarısında ne kadar gerçekçi ise, pan-İslâmcı olarak nitelenen dış politika da hem günümüzde ve hem de o tarihlerde bir hayalperestliktir (Özkan, 2015, s. 419; 447-451). Özkan’a göre Davutoğlu *Stratejik Derinlik* doktrininden daha önceki dönemde de ‘pre-modernist’ eğilimlere sahiptir ve onun yukarıda bahsettiğimiz *lebensraum/lebenswelt* (yaşam alanı ve yaşam dünyası) gibi fikirlere dayandığı görüşleri ‘emperyal, otoriter ve fetihçi bir yayılmacılık’ düşüncesini içermektedir (Özkan, 2014, s. 123). Behlül Özkan Davutoğlu’nun pre-modern döneme ait İttihad-ı İslâm idealine bağlı olduğunu ve Soğuk Savaş sonrasında teşekkül etmekte olan yeni düzende ulus-devletin sınırlarını aşan yeni bir kolektif bilinç ve bütünlük tasavvuruna yöneldiğini iddia etmektedir. Özkan’ın eleştirileri Davutoğlu’nun reel-politikayla uyumsuz, gerçekçi temele dayanmayan yeni bir siyasi birlik ve dayanışma arayışında olduğu ve ulus-devlet esasına dayanan siyasi birliği aşındırdığı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Ancak Davutoğlu söz konusu eleştirilere cevap verirken bu konuşmasında:

“Bu şehirleri normalleştireceğiz, sonra ulus devletlerin ilişkilerini normalleştireceğiz. Kimsenin toprağında gözümüz yok, kimseyle emperyal bir ilişki içine girmek istemiyoruz. O

Osmanlı rüyaları, hani bizim hakkımızda çok daha söylenir, hayır böyle bir hülya rüya içinde de değiliz. Aynen Atatürk’ün dediği gibi çağdaş bir şekilde bütün devletlere eşit mesafede saygı duyarak yeni bir Balkanlar kurmak istiyoruz” (Dışişleri Bakanlığı, 2011)

sözleriyle AK Parti’ye ve kendisine yapılan eleştirilere cevap vermekte ve yeni bir coğrafya ve kimlik tasavvuruna işaret etmektedir. Burada kullanılan şehirlerin ve ulus-devletlerin normalleştirilmesi söylemi Soğuk Savaş dönemindeki hâkim dış politika yaklaşımına temel bir eleştiridir. Bu eleştiri Balkanlar ve Ortadoğu coğrafyalarının özsel olarak kaos ve çatışma alanları şeklinde tarif edilmesine karşı aslında buraların içe kapalı ulus-devlet reflekslerini aşan diyaloglarla yeni iş birliklerine açılabileceği iddiasını savunmaktadır.

Davutoğlu’nun mekân ve coğrafyayla şekillenen kimlik ve medeniyet algısını şehirler üzerinden tanımladığını ifade ettik. Davutoğlu Türkiye’nin 1990’lardan itibaren bahsini ettiği medeniyeti kuran şehirlerle örülü ‘havzalara’ yeniden yönelmesini doğal coğrafyasına geri dönüş, bir yeniden keşif olarak tanımlamaktadır. Bu bakış açısı esasında bazı eleştirmenlerin iddia ettiğinin aksine AK Parti’yle birlikte birdenbire keşfedilmiş bir olgu olmaktan öte, eskiden beri gerek İslamcı muhayyilede ve gerekse milliyetçi-muhafazakâr muhayyilede varlığını hep devam ettiren fikrî ve duygusal bir cereyanın yeniden canlanmasından ibarettir. Kemalist Tek Parti döneminden beri ve onunla yaşıt bir karşı-fikir olarak ulus-devlet sınırlarının ötesindeki coğrafyaya dair bilincin diri tutulması iddiası fikrî yazılarda, romanlarda, şiirlerde sık sık işlenmiş bir temadır. İsimleri geniş bir ideolojik yelpazeye yayılan birçok yazar, şair, düşünür ulus-devleti aşan büyük coğrafya fikrini işlemişlerdir. Örneğin Kemalizm’in en önemli ideologlarından Falih Rıfkı’nın bir kitabında yitirilen imparatorluk topraklarıyla ilgili olarak dile getirdiği kayıp ve bu kaybı kabullenme duygusuyla “Rumeli’yi Unutalım” (Atay, 2012, s. 73) hükmüne varmasına karşın, Atsız’ın 1947 yılında Altın Işık Dergisi’ndeki *Unutmayacağız* başlığıyla yazdığı cevap niteliğindeki şu satırlara yansıyan alternatif milliyetçi tahayyül son derece belirgindir:

“Daha dün bizim olan yerleri yabancı bir seyyah gibi dolaşan Falih Rıfkı Atay”ın “Rumeliyi Unutalım” diye yazdığı yazıyı niçin okuma kitaplarına geçirerek yıllarca ortaokul çocuklarına okuttuk? Kurtuluş Şavaşı’nı kaybedip İzmir ve Trakya’yı elden çıkarsaydık o zaman da İzmir’i unutalım mı diyecektik?... Hayır! Rumeli’yi unutmayacağız... Hiçbir yeri unutmayacağız... Turgut Reis’in mezarı olan Trablus’u, kahraman Türk kadınlarına ve kızlarına mezar olan Rodos’u da unutmayacağız. Azerbaycan, Kırım’ı, Türkistan’ı, Kafkasya’yı, Altayları, Urallar’ı,

BÖLÜKBAŞI: “Gönül Coğrafyamız” a Dönüş mü? Adalet ve Kalkınma Partisi Dönemi’nde Coğrafya ve Kimlik İlişkisinin Yeniden Tanımlanması Ediller’i de unutmayacağız... Milli miras, Cibali imamının terekesi değildir. Onu Falih Rıfki veremez. Onu kimse veremez” (Atsız, 2015, s. 93-94).

Şüphesiz bu satırlar milliyetçilik açısından bakıldığında Atsız örneğinde Türk milliyetçiliğinin, özellikle Turan coğrafyası fikri, Turancılık ve Türkçülük ideolojisi bakımından Kemalist siyasette konjonktürel olarak benimsenen ‘Yurtta Sulh Cihanda Sulh’ ilkesine karşı duruşudur ve Atsız’ın Türkçü/Turancı milliyetçilik anlayışının Kemalizm eleştirisi ve Kemalizm’e mesafesiyle ilişkili olarak okunmalıdır (Bilgin, 2018, s. 339; Kakışım, 2016, s. 2631). Burada vatan fikri konusunda daha çok Türkiyeci bir milliyetçilikle sınırlı olan Kemalizm’in kimlik ve coğrafya tanımlamasına yönelik milliyetçi bir eleştiri söz konusudur. ‘Unutmayacağız’ derken buradaki temel vurgu büyük ölçüde sınırları belirli bir ulus-devlet pedagojisine karşı alternatif bir “biz” kimliğinin coğrafya üzerinden tanımlanmasıdır. İkinci önemli husus da Atsız’ın yıllarca ortaokul çocuklarına Falih Rıfki’nin Rumeli’yi unutmamız gerektiğine yönelik telkinlerinin okuma parçası olarak okutulmasına ve bunun sakıncasına işaret etmesidir. Bu da müfredatta “gönül coğrafyamız” fikrinin nasıl yer alması gerektiğine dair önemli bir bakış açısıdır ve Kemalist ulus-devlet pedagojisine karşı bünyesinde yeni bir pedagoji önerisini barındırmaktadır.

Atsız’ın kuşağı Osmanlı Devleti’nin dağılması ve yeni bir millî devletin kurulması hadisesini genç yaşlarında da olsa bizzat yaşamış, işgali ve Mütareke İstanbul’unu, savaşları ve sürgünleri görmüş ve bir yandan da emperyal pedagojiyle yetişmiş bir nesildi. Oysaki Atsız’dan sonraki neslin Türk milliyetçileri II. Dünya Savaşı sonrası şartlarda yetişip büyümüş ve imparatorluğu ancak haritada görmüşlerdi. Nitekim bunlar arasında önemli bir yeri olan ve Atsız’ın Türkçü/Turancı milliyetçiliğini güçlü bir Osmanlı vurgusuyla muhafazakâr bir milliyetçiliğe doğru taşıyan Erol Güngör, ulus-devlet pedagojisiyle yetişmiş Türk milliyetçileri kuşağının coğrafya ve kimlik ilişkisine bakışını şu sözlerle özetlemektedir:

“Benim neslimden olanlar imparatorluğumuzu harita, yani kâğıt üzerinde gördüler. Devletimiz bize göre bir coğrafya parçasından ibaretti...Yaşımız ve bilgimiz ilerledikçe önce coğrafyayı tanıdık. Cihan harbindeki bozgunda topraklarımızın elden gittiğini, bize sadece Anadolu yarımadasının kaldığını anladık. Ama öğretmenlerimiz bize hep yabancı milletlerin bizden ayrıldığını, bizim de kendi topraklarımıza çekildiğimizi söylüyorlardı. Biz bu tarih görüşü ile radyolarda her gün okunan Rumeli, Kırım, Yemen türkülleri arasındaki tezadı da fark edecek halde değildik” (Güngör, 2007, s. 121-122).

Bu satırlar Osmanlı’dan Cumhuriyet Dönemi’ne uzanan imparatorluğun yıkılışı ve ulus-devletin kuruluşu sürecinde vatanın ne olduğu ve neresi olduğuyla ilgili olarak yapılan tarihî ve coğrafi tanımlamaların ve kendi içinde bütünlüklü ve tutarlı bir tarih ve coğrafya fikri aşılarmayı hedefleyen ulus-devlet temelli Kemalist pedagojinin genç nesiller üzerinde yarattığı kafa karışıklığının bir yansımasıdır. Nitekim yukarıda alıntılanan yazısının bütününde Güngör de tıpkı Atsız gibi okul-öğretmen-müfredat vurgusuyla aslında Cumhuriyet dönemindeki eğitim sistemini eleştirmekte ve tarih ve coğrafya bakımından sebebiyet verdiği ‘yanlış kimlik’ algısına işaret etmektedir. Osmanlı yurtseverliğinden Türk milliyetçiliğine uzanan ideolojik çizgide, 19. asrın sonlarında henüz emperyal bir hatta tanımlanan vatan fikrinden, Anadolu dışındaki toprakların kaybindan sonra yalnızca Anadolu üzerinden tanımlanan millî vatan fikrine geçiş (Özkan, 2009, s. 108) Türk milliyetçiliği üzerindeki önemli bir gerilim ve travma alanı olarak varlığını sürdürmektedir. Atsız’ın ve Güngör’ün yukarıda bahsedilen sözleri de bu travmanın müteakip nesiller üzerindeki tesirleri bakımından bir devamlılığın olduğunu ortaya koymaktadır. Güngör’ün değerlendirmelerinde dikkat çeken diğer iki husus ise tıpkı Atsız’ın sözlerindeki gibi güçlü bir sahiplenme ve biz vurgusu (devletimiz, İmparatorluğumuz) ve millî kimliğin vatan üzerinden değil devlet ve millet üzerinden tanımlanmasıdır.

Atsız ve Güngör’de ifadesini bulan ve daha çok Türk milliyetçiliğinin Türkçü/Turancı ve muhafazakâr olmak üzere farklı tonlarını ifade eden bu yaklaşımların yanı sıra, İslamcılığın coğrafya tahayyülü de benzer şekilde AK Parti’nin mevcut coğrafya ve kimlik ilişkisine dair anlayışına kaynaklık etmektedir. Her ne kadar İslamcılık ideolojisi 1950-80 arası dönemde bir yanıyla, yerli olmayan ve çeviriye dayalı farklı entelektüel kaynaklardan beslense de, diğer yanıyla da gerek 19. asırda daha ziyade İttihad-ı İslam fikri olarak neşv-ü nema bulan İslamcılıkla (Tunaya, 1998; Türköne, 2014) arasındaki devamlılık ve gerekse Soğuk Savaş Dönemi’nin mukaddesatçı yönelimleri gereği milliyetçilik ve muhafazakarlıkla yoğrulması sebebiyle tarih, coğrafya ve kimlik ilişkisi bakımından muhafazakarlık ve milliyetçilikle ortak bir fikrî zemine oturmaktadır. Zira bu ideolojik cereyanların üçü de farklı ağırlıklarda din, devlet, otorite gibi temel değerleri benimsemekte ve cemaat, millet, tarih, coğrafya ve gelenek gibi unsurları da bu değerlerin taşıyıcısı olarak öne çıkarmaktadırlar. Bu kritik rolleri söz konusu cereyanları modernliğin dayattığı kimlik sınırlamalarıyla mücadele etmenin temel araçları haline getirmiştir (Bora, 1998, s. 58). Bunun en iyi örneklerinden biri Sezai Karakoç’un medeniyet tahayyülü içerisindeki coğrafya ve kimlik anlayışıdır. Karakoç:

“Evet biz büyük bir medeniyetin sahibiydik. Bunun adı İslâm Medeniyeti’ydi. Türk medeniyeti değil, arap medeniyeti değil, acem medeniyeti değil. Evet araplar, türkler, acemler, kürtler, çerkezler, her ne kadar islâm ırkı varsa hepsi katılmıştır buna. Bunların yoğurduğu bu hamurdan İslâm medeniyeti doğmuştur” (Karakoç, 2012:129)

derken kimlik olarak tek tek milletleri değil İslâm’ı esas alan bu medeniyet yaklaşımı Erdoğan ve Davutoğlu örneğinde AK Parti’li yöneticilerin millet tarifiyle de örtüşmektedir. Karakoç bahsini ettiği bu medeniyet kimliğini Anadolu’yla sınırlı bir vatan fikrine ve coğrafya algısına değil, ‘ulus-devleti aşan büyük bir coğrafya tasavvuru’na ve “Cebel-i Tarık’tan Cava’ya kadar” uzanan bir ‘İslâm Haritası’ üzerine oturtmaktadır. Zira ona göre ulus-devletin kurulmasıyla birlikte ortaya çıkan sınırlar zorla dayatılan ve Müslüman medeniyetinin ‘yitik özülkesi’ni kapsamayan sınırlardır (Çağan, 2008). Karakoç’un düşündüğü bu İslâm haritasında “*Nil boyu, Dicle-Fırat arası, Maverâünnehir, Konya Ovası ve Pencap bölgesi baştanbaşa bereketle dikili ve yemyeşil*”dir (Karakoç, 2011, s. 157). Bu İslâm haritası bünyesinde bütün milletleri bir arada tutan ortak bir ideale sahiptir. Karakoç bunu şöyle ifade etmektedir:

“*İslam haritasının her köşesinden yükselen bacalar ve bu bacalardan tüten mesut dumanlar. Mekke, Medine, İstanbul, Konya, Diyarbakır, Bağdat, Şam, Halep, Basra, Kahire, Tahran, Semerkant, Tunus, Fas, Cezayir, Nijerya, ve Pakistan Üniversitelerinden yükselen aynı ideal, aynı ilim ışığı*” (Karakoç, 2011, s. 157-158).

Aynı şekilde İslamcılığın bir diğer önemli ismi olan Necip Fazıl’ın Sakarya Türküsü şiirinde ‘Nerede kardeşlerin cömert Nil, yeşil Tuna’ derken coğrafya tasavvuru üzerinden medeniyet birliğini tasvir etmesi de benzer bir görüşe işaret etmektedir. Karakoç’un tasvir ettiği İslam haritası ve Necip Fazıl’ın yine bu yöndeki imge ve tasvirleri de, tıpkı Atsız ve Güngör örneğindeki milliyetçi-muhafazakâr ideolojinin coğrafya tasavvuru gibi AK Parti’nin coğrafya ve kimlik arasındaki ilişkiyi yeniden tanımlayan yaklaşımının temellerini oluşturan bir diğer önemli fikrî bileşendir.

AK Parti’de Kimlik, Coğrafya ve Tarih İlişkisinin Pratiği

Ahmet Davutoğlu’nun İslâm dünyasındaki medeniyet krizi ve medeniyet dönüşümüne yönelik teorik yaklaşımları, zaten öteden beri var olan milliyetçi-muhafazakâr ve İslamcı coğrafya tasavvuruyla birlikte, 2002 sonrasında AK Parti iktidarıyla beraber politik bir programa dönüşme zemini bulmuştur. Bu politik programın etkileri hem iç siyasetteki kimlik politikalarında hem de dış siyaset bağlamında uluslararası ilişkilerde görülmüştür. Nitekim

coğrafya ve kimlik arasındaki ilişkinin nasıl tanımlandığı yalnızca iç siyaseti değil, eğitim, gündelik hayat, kurumların yapılanması ve dış politika gibi birçok alanı da etkilemektedir (Özkan, 2009, s. 285). Bu dönemde uygulanan medeniyetler ittifakı projesi, dış siyasette kamu diplomasisi ve yumuşak güç gibi kavramların yükselişi ve Türk Hariciyesi’nin müesses nizamını temsil eden diplomatik kadroların yanı sıra alternatif dış politika kadrolarının oluşturulması, bu yeni coğrafya ve kimlik tanımlamalarının kurumsallaşma çabaları olarak okunabilir. Bu kapsamda Soğuk Savaş’ın bitimiyle birlikte 1992 yılında kurulan TİKA (Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı Başkanlığı)’nın kurumsal kapasitesinin AK Parti döneminde güçlendirilmesi ve daha aktif hale getirilmesi, YTB (Yurtdışı Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı) ve Yunus Emre Enstitüsü gibi iki yeni kurumun ihdas edilmesi ve bu kurumların sınır-ötesi faaliyetleri AK Parti’nin coğrafya üzerinden yapmakta olduğu yeni kimlik tanımlamasının en bariz göstergeleridir. Bunun yanı sıra Dışişleri Bakanlığı’nın imparatorluk-sonrası [imparatorluk bakiyesi olarak görülen] coğrafyalarda yumuşak gücün daha etkin kullanımı söylemine ve amacına uygun olarak kurumsal kapasitesinin güçlendirilmesi ve Bakanlık bünyesindeki büyükelçilik ve diğer dış temsilcilik sayılarının, başta Afrika olmak üzere dünyanın her yerinde artırılması da benzer bir yaklaşımın ürünüdür. Öte yandan Diyanet İşleri Başkanlığı’nın yurtdışı teşkilatının geliştirilmesi, Türkiye Bursları programlarıyla bilhassa Türk ve İslam dünyasından gelen yabancı öğrenci sayılarının artırılması, KDK (Kamu Diplomasisi Koordinatörlüğü) ve Maarif Vakfı gibi farklı kurumsal yapıların oluşturulması sadece tek bir alanla sınırlı kalmayan, diplomasiden eğitime, kültürden din politikalarına kadar uzanan bütüncül bir yaklaşımın benimsendiğini göstermektedir.

Bütün bu unsurlarla takviye edilen yumuşak güç siyasetinin faaliyet sahası ‘Osmanlı Coğrafyası’, ‘Osmanlı bakiyesi topraklar’, ‘kültür coğrafyamız’, ‘İslam coğrafyası’, ‘soydaş ve akraba toplulukların yaşadığı Türkî Cumhuriyetler’, ‘gönül coğrafyamız’ gibi milliyetçi-muhafazakâr ve İslamcı tonlar taşıyan isimlerle tanımlanmıştır. Esasında bu, Soğuk Savaş’ın bitimine denk gelen dönemde Turgut Özal’ın ‘Adriyatik’ten Çin Seddi’ne uzanan bir Türk dünyası’ şeklinde ifade ettiği söylemin daha yoğun bir şekilde devamı olarak okunabilir (Ekşi, 2016, s. 19- 20). Bu yanı sıra yumuşak güç perspektifi belirli bir tarih ve coğrafya tasavvuruna dayanan kültür ve medeniyet kimliğinin üzerine kurulan yeni bir yaklaşım olarak görülebilir. Bu perspektifin gelişiminde yukarıda bahsedildiği üzere Davutoğlu’nun Türkiye’ye medeniyet krizini aşmada ve medeniyet dönüşümünü gerçekleştirmede merkez ülke rolü veren anlayışının etkisi önemlidir. Bu bağlamda Türkiye’nin Balkanlar, Ortadoğu, Kafkasya ve Kuzey Afrika

gibi medeniyet havzalarında sahip olduğu tarihî miras ile uluslararası konumunun yakından ilişkili olduğu düşünülmektedir (Davutoğlu, 2001, s. 65-68). AK Parti döneminde iç ve dış politikada ortaya konulan bu yaklaşımlar Türk dış politikasının Soğuk Savaş sonrası şartlardaki kimlik arayışının bir sonucu olarak okunmuştur (Akıllı, 2013, s. 57-59). Ancak bu durum sadece dış politikayla sınırlanamaz bilakis Türkiye’nin her alandaki kimlik arayışının ve dinamik kimlik dönüşümlerinin bir parçası olarak okunabilir. Öte yandan AK Parti’de coğrafya ve kimlik ilişkisinin kökenlerine değinirken ifade edildiği üzere bu yeni coğrafi tanımlamaya dayalı kimlik anlayışında, Erol Güngör’ün işaret ettiği üzere Türk milletinin toplumsal hafızasının ve Osmanlılığın son derece etkili olduğu görülmektedir (Ayata ve Yücel, 2015, s. 138-140).

Bu noktada kamuoyu nezdinde daha büyük kitlesel tesir oluşturan bir unsur olarak, Recep Tayyip Erdoğan’ın kimliğe dair yeni söylemi kurma biçimi, Davutoğlu’ndaki gibi akademik bir dile değil, siyasetin gündelik diline ve (İslamcılık-milliyetçilik ve muhafazakârlığı bir potada eriten) mukaddesatçı söz dağarcığına dayanmaktadır. Erdoğan, bu söz dağarcığına yaslanan hitabet gücünün de etkisiyle, halk arasında rağbet görmeyen bürokratik ve teknokratik dilden farklı daha sembolik bir dil kurmayı başarmış ve bu durum ona halkın gözünde eşine az rastlanan bir meşruiyet kazandırmıştır. Böylece Erdoğan ‘Balkon konuşmaları’ ya da ‘Millete Hizmet Yolunda’ şeklinde adlandırılan konuşmalarda kendi kimlik anlayışını adım adım inşa etmiştir. AK Parti’nin ve Erdoğan’ın geçmişe dönük ‘yeniden hatırlamalar’ ve ‘yeniden kurgulamalar’a dayanan tarih ve coğrafya vurguları, sık sık güncel anlamı olmayan bir imparatorluk nostaljisi ve içi boş bir hamaset gibi görülüp eleştirilmiş olsa da bunun böyle olmadığı ve aslında Erdoğan’ın 1990’lardan itibaren sağ-liberal entelektüel çevrelerde dillendirilen ‘tarih ve coğrafyayla barışmak’ tezini hayata geçirerek bugüne ve geleceğe dönük yeni hamleleri bu söyleminin üzerine kurduğu görülmüştür. Bu manada Erdoğan için “Osmanlı geçmişi bir nostalji değil aksine alternatif bir hakikat ve tarih biçimidir” (Yavuz, 2020, s. 161). Tam da bu yüzden Erdoğan kendi söylemini geçmişle sınırlamak yerine geleceğe dair fütürist söylemlerle pekiştirmektedir. Cumhuriyetin yüzüncü yılında ‘muasır medeniyetler seviyesine çıkmak’ hedefini, 2053’ü ve 2071’i genç nesillere hedef olarak göstermesi bunun örnekleridir. Ayrıca 2020 yılında Ayasofya’nın tekrar camii olarak ibadete açılması, AK Parti’nin ve Erdoğan’ın tarih ve coğrafya odaklı kimlik söyleminin anlamsız bir geçmiş özlemi ve nostaljisi olmaktan öte aktif bir politik söylem olduğunun en önemli göstergesi olarak okunabilir.

Erdoğan AK Parti’nin on beşinci kuruluş yıl dönümünde yaptığı konuşmada, medeniyet kimliği derken ne anladığını şu sözlerle tarif etmektedir:

“Bu parti 15 yıllık bir parti olabilir ama bu partinin ve mensuplarının medeniyet davası 1400 yıllık kadim bir davadır. Bu parti ve mensupları Anadolu coğrafyasında bin yıldır verilen mücadelenin bugünkü temsilcileridir. AK Parti’yi var eden ve yaşatan ruh, İstanbul’un fethinden Çanakkale’ye, İstiklâl Harbi’nden 15 Temmuz’a kadar bu milletin iftihar vesilesi tüm dönemlerinin ruhudur” (Milliyet, 2016).

Bu sözlerdeki tona ve üsluba bakıldığında tarih ve coğrafya vurgusunun ağırlığı, bir yandan Anadolu coğrafyasına işaret ederken, 1400 yıllık tarih vurgusuyla ve adını andığı tarihî olaylarla Anadolu’nun ötesinde bir coğrafyayı tarif ettiği görülmektedir. Burada yirminci ve yirmi birinci yüzyılın politik ideallerini 1400 yıllık İslâm diniyle ilişkilendiren, dini de bir ‘dava’ ve bilhassa bir ‘medeniyet davası’ olarak tarif eden yaklaşım, herhangi bir ırk ya da etnisite vurgusu yapma gereği duymadan, belirli bir “biz” tanımlamasına dayanarak ve vatan olarak Anadolu vurgusuyla AK Parti’nin kimlik tanımlamasını çerçevlendirmektedir. Öte yandan Erdoğan’ın son olarak 2017 Diyarbakır mitinginde söylediği sözler adını koymadan yaptığı “tek millet” tanımlamasını öne çıkarmaktadır: *‘Dikkat ediniz. Türk demiyoruz, Kürt demiyoruz, Laz, Boşnak, Roman demiyoruz. Hepsini birden içine alan bir ifade kullanıyoruz. ‘Tek Millet’ diyoruz. Seksen milyonuyla tek millet’* (TCCB, 2017a). Ancak o dönemlerde Erdoğan’ın belli bir isim vermeden “tek millet” olarak ifade ettiği kimlik AK Parti dönemindeki kimlik arayışında yaşanan kafa karışıklıklarının ve konjonktürel siyasi söylemlerin tezahürüdür. Nitekim bu yaklaşım Türk milliyetçileri, ulusalcılar ve bazı İslâmcılar tarafından kimliksizlik olarak eleştirilmiştir. Erdoğan’ın Çözüm Süreci’nin devam ettiği 2014 yılında birçok konuşmasında ‘Türkiyelilik’ kavramını öne çıkarması da son derece yoğun olarak tenkid edilmiştir. Örneğin 2014 seçimlerinden sonra yaptığı balkon konuşmasında bu tarz bir kavramsallaştırmayı kullanmaktadır:

“Hepimiz aynı ecdadın, aynı kültürün ve aynı medeniyetin, aynı tarihin evlatlarıyız. Siyasi görüşlerimiz farklı olabilir. Yaşam tarzlarımız farklı olabilir. İnançlarımız, mezheplerimiz, etnik köken ve dillerimiz farklı olabilir. Ama biz hepimiz bu ülkenin evlatlarıyız. Hepimiz bu ay yıldızlı bayrağın gölgesi altındayız. Müslüman, Hristiyan, Musevi, Süryani, Ezidi’den önce Türkiyeli vardır. Alevi’den Sünni’den önce Türkiyeli var. Türk, Kürt, Arap, Laz, Gürcü, Boşnak, Çerkez, Rum, Ermeni’den önce Türkiyeli vardır” (Yeni Şafak, 2014).

O yıllarda Türkiyelilik etrafında yaşanan sert tartışmalar, bir yandan Cumhuriyet Türkiye’inde ulus-devlet temelinde tekil ve dışlayıcı bir kimlik olarak tarif edilen ‘Türklük’ kimliğinin kriz yaşadığını iddia eden post-Kemalist yaklaşımları beraberinde getirdiği gibi diğer yandan da, etnik temelli değil vatandaşlığa dayalı olarak tanımlanan Türklük gibi kabul görmüş bir kimliği aşındırdığı yönünde milliyetçi ve ulusalcı tepkileri uyandırmıştır (Ergil, 2013, s. 15-17). Erdoğan’ın konuşmalarıyla ürettiği kimlik ve medeniyet söyleminde Kemalist ulusal tarih ve coğrafya tasavvurunun sıklıkla tenkid edildiği ve resmî tarih tezinin, milletin tarihini 1919’dan başlatmakla itham edildiği görülmektedir. Nitekim Erdoğan’ın şu sözleri tarih, coğrafya ve kimlik ilişkisine bakışını yansıtmaktadır:

“Milletimizin, medeniyetimizin binlerce yıllık tarihini, neredeyse 1919 yılından başlatan bir tarih anlayışını reddediyorum. Her kim ki zaferleriyle ve yenilgileriyle son 200 yılımızı, hatta son 600 yılımızı soyutlayıp eski Türk tarihinden Cumhuriyete atlıyorsa biliniz ki o kişi milletimizin de devletimizin de hasmıdır.... Batı medeniyetinde Türk, belli bir kavmin adı değil tüm Müslümanları ifade eden bir isimdir...Ülkemizde maalesef, nesillere bu büyük fotoğrafı gösterecek bir tarih anlayışı mevcut değil” (Hürriyet, 2016).

Erdoğan son iki asırlık modernleşme sürecimize ve 600 yıllık Osmanlı tarihine işaret ederek tarihimizin bir kısmının reddedildiği oysaki tarihin bütünlük içinde değerlendirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Erdoğan’ın bu sözleri özellikle Erken Cumhuriyet dönemindeki Kemalist, ulus-devlet temelli tarih anlayışının sorgulanmasını talep etmektedir. Yine Malazgirt Zaferi anma konuşmasında *“hayata geçireceğimiz projelerle Anadolu’yu yeniden gönül coğrafyamızın atan kalbi, nefes alan ciğeri, düşünen beyni, her anlamda merkezi hâline getireceğiz”* (TCCB, 2017b) diyerek mevcut ulusal sınırların ötesindeki “gönül coğrafyamız” a işaret etmekte ve Anadolu ile “gönül coğrafyası” nı tek bir vücut olarak tasvir etmektedir. Böylece ‘gönül sınırları’ nın kapsadığı alternatif bir coğrafya tahayyülünden bahisle ‘kültürel coğrafyamız’ ın tanımını da yapmaktadır:

“Bugün biz Suriye, Irak, Kırım, Batı Trakya, Bosna deyince birileri sanki uzaydan gelmiş gibi yüzümüze bakıyor. Hatta daha da ileri gidip tam bir cahil cesaretiyle 'Türkiye'nin Irak'la, Bosna'yla ilişkisi ne olabilir?' diyorlar. Halbuki bugün başka dünyalardan bahseder gibi sözünü ettiğimiz bu coğrafyalar bizim canımızın birer parçasıdır. Gaziantep'le Halep'i, Rize'yle Batum'u, Bursa'yla Üsküp'ü birbirinden farklı düşünmek mümkün mü? Bu şehirler fiziki olarak

BÖLÜKBAŞI: “Gönül Coğrafyamız”a Dönüş mü? Adalet ve Kalkınma Partisi Dönemi’nde Coğrafya ve Kimlik İlişkisinin Yeniden Tanımlanması başka ülkelerin sınırları içindedir ama bizim gönül sınırlarımız oraları kapsayacak şekilde geniştir...” (TCCB, 2016).

Erdoğan’ın bu sözleri tıpkı daha önce Davutoğlu’nda görüldüğü üzere, Cumhuriyet dönemi ulusal kimliğinin temeli olarak İslam medeniyetinin ve Osmanlı geçmişinin öne çıkarıldığını göstermektedir. Bu durum Türkiye’nin kimlik arayışının siyasi söylemlerdeki bir yansımasıdır ve ulus-devlet kimliğinin bileşenlerinin yeniden tanımlanmasına dair alternatif seçenekleri göstermektedir. AK Parti’nin teorik ve pratik düzlemde coğrafya ve kimlik ilişkisine dair yapmaya çalıştığı bu yeniden tanımlama ve bu tanımlamada kullanılan milliyetçi-muhafazakâr ve İslamcı tahayyülün fikrî kökleri üzerine inşa etmeyi denediği yeni bir pedagojiden bahsedilebilir. Bu pedagojinin örnek olaylarından biri olarak çalışmamızın son bölümünde AK Parti döneminde coğrafya ve kimlik ilişkisinin yeniden tanımlanması çabalarına dair kayda değer bir model oluşturan DKAB müfredatı ele alınacaktır.

Yeni Bir Pedagoji Denemesi: “Gönül Coğrafyamız”ın Müfredata Girişi

Türkiye’de günümüzde zorunlu olan DKAB dersleri, resmî programa göre sadece dinî bilginin aktarılmasını hedefleyen ‘din öğretimi’ modelini benimsemiştir. Bu modelde din, kültürün bir unsuru olarak öğretilmekte, dinin benimsetilmesi ve öğrencilerin dindar bireyler yapılması hedeflenmemektedir. Ancak her ne kadar resmî programda böyle ifade edilse de uygulamada din öğretiminin sınırlarının aşıldığı ve öğretilen dinin benimsetilmeye çalışıldığı ‘din eğitimi’ modeline daha çok ağırlık verildiği görülmektedir. DKAB öğretim programlarının nasıl bir din öğretimi amaçladığını anlamak için öncelikle ülkemizde bu dersin tarihsel süreç içerisinde öğretim müfredatlarında hangi siyasi, sosyal ve kültürel şartlarda yer aldığı anlaşılmalıdır. Cumhuriyet Dönemi’nde din ve ahlak derslerinin gelişimini başlıca üç dönemde ele alabiliriz;

- Erken Cumhuriyet Dönemi (1923-1945): Bu dönemde uygulanan ve din ve vicdan özgürlüğü ilkesini esas almayan katı laiklik politikalarının sonucu olarak din dersleri aşama aşama tamamen ortadan kaldırılmıştır.
- Çok Partili Demokrasiye Geçiş Dönemi (1946-1981): Bu dönemde her şeyden önce halktan gelen talep ve ihtiyaçlar sebebiyle ve ikinci olarak da iç siyasette çok partili demokratik hayat ve serbest seçimlere geçişin etkisi ve dış siyasette ise Soğuk Savaş sürecinde algılanan komünizm tehdidine yönelik politikalarda din ve ahlak eğitimi faydalı bir araç olarak görülmesinin etkisiyle, din ve ahlak eğitimi okullarda seçmeli ders olarak verilmeye başlanmıştır.

- Zorunlu DKAB Dersleri Dönemi (1982’den günümüze kadarki dönem): 12 Eylül 1980 askeri darbesinden sonra iktidara gelen yönetimin kararıyla din dersleri DKAB adı altında zorunlu hale getirilmiştir. Sivil yönetime geçişten sonra da bu durum günümüze kadar devam etmiştir (Altaş ve Köylü, 2019).

Türkiye’de 1982 yılından bu yana Anayasa’nın Din kültürü ve ahlak öğretimi “ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır” (Anayasa, 24. madde) hükmü gereğince DKAB dersleri ilkokul dördüncü sınıftan lise son sınıfa kadar mecburi olarak okutulmaktadır. DKAB derslerinin içeriği en son 2018 yılında uygulamaya giren öğretim programı değişiklikleriyle yeni bir görünüme sahip olmuştur. Buna göre dikkat çeken önemli değişikliklerden birisi yeni öğretim programında “Laiklik” başlığı altındaki konuların neredeyse tamamen kaldırılmış olmasıdır. Eski müfredatta DKAB 9. sınıf öğretim programında ‘Din ve Laiklik’ başlığı altında yer alan ve 10. sınıf öğretim programında ise ‘Atatürk ve Din’ başlığı altında yer alan laiklik konusu laikliği ağırlıklı olarak din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması olarak tarif ederken, onun din ve vicdan özgürlüğünün de teminatı olduğunu vurgulamaktadır. Bu müfredatta laikliği doğuran sebepler, niçin Türkiye’nin laik bir devlet yapısına sahip olduğu ve sahip olması gerektiği, laikliğin amaçları ayrıntılı olarak işlenmiş ve sağlıklı bir dinî hayatın yegâne ölçüsünün laiklik ilkesi olduğu ısrarla vurgulanmıştır (Türkan ve diğerleri, 2015; Ekşi ve diğerleri 2014). Buna mukabil yeni müfredatta ise sadece 11. sınıfların ders kitabında laiklik ve sekülerleşme konusu bir paragraf olarak yer almıştır. Burada da laiklik “devlet yönetiminde herhangi bir dinin kurallarının referans alınmaması” şeklinde kısaca tanımlanmış ve bireysel özgürlük alanına müdahale etmeyen ve sadece devletin yönetsel niteliğiyle ve siyaset alanıyla sınırlı bir kavram olarak değerlendirilmiştir (Pınarbaşı ve Özdemir, 2019, s. 106). Bu iki farklı içerik ve vurguyla DKAB derslerinde laiklik konusundaki değişim AK Parti döneminin son yıllarında bir yaklaşım farklılığının ortaya çıktığını göstermektedir.

Laikliğin müfredattaki yerinin bu şekildeki değişimi AK Parti’nin eğitim politikalarına yönelik eleştirilerin hedefi olmuş ve eğitimi dinîleştirmek gibi bir amaca hizmet ettiği savunulmuştur. Erdoğan’ın ‘dindar nesil yetiştirmek istiyoruz’ sözüne de dayanılarak AK Parti’nin eğitim politikaları aracılığıyla “ulus kimliğini İslamlaştırmayı” hedeflediği iddia edilmiştir (Gençkal Eroder, 2017, s. 153). Ak Parti döneminde eğitim sisteminin 4+4+4 şeklinde dönüştürülmesiyle beraber İmam-Hatip ortaokullarının ve İmam-Hatip liselerinin sayısının artışı, okullarda seçmeli Kur’an-ı Kerim, Temel Dinî Bilgiler ve Peygamberimizin Hayatı adlı derslerin

getirilmesi, Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde 4-6 yaş grubuna yönelik Kur'an Kursları'nda ana sınıfa alternatif sınıfların açılması gibi uygulamaların eğitimde kayda değer bir dönüşüme yol açtığı iddia edilebilir ancak bunun ulus kimliğini İslamlaştıracağını savunmak makul değildir. Zira burada sözü edilen bütün dönüşümler zorunlu değil seçmeli olarak sunulmaktadır ve asıl tartışma konusu edilmesi gereken sorun DKAB dersinin zorunlu olmasıdır. Nitekim çocuklarına din dersinin verilmesini istemeyen aileler tarafından AİHM nezdinde açılan davalar bulunmaktadır. Ancak Türkiye'de daha çok Avrupa merkezli sekülerleşme/laikleşme teorisinin de ideolojik bir şekilde anlaşılması sonucunda dinin olabildiğince kontrol altında tutulduğu ve minimize edildiği bir toplumsal ortam, olması gereken kamusal alan olarak idealize edilmektedir. Ancak ABD odaklı dinî pazar ve rasyonel seçim teorileri perspektifinden bakıldığında ise sekülerleşme tezlerinin iddia ettiğinin aksine dine duyulan ihtiyaç modern ve postmodern toplumlarda devam etmiştir ve bu ihtiyaç da tıpkı diğer ihtiyaçlar gibi kendine özgü bir arz-talep piyasasına sahiptir (Stark ve Bainbridge, 1985). Dolayısıyla Türkiye'de de Cumhuriyet döneminde devlet rekabet halindeki dinî grupların da dahil olduğu din alanını olabildiğince kontrol altında tutmaya ve bu piyasayı devlet kontrolünde düzenlemeye çalışmaktadır. Bu durum, son 19 yıllık AK Parti iktidarının ulusal kimliği İslamlaştırma çabasından ziyade daha kapsamlı ve süreklilikler içeren bir sorun alanı olarak anlaşılmalıdır. Nitekim Türkiye'de 1946'da çok partili demokratik hayata geçişten bu yana siyaset ve din politikaları arasındaki ilişki, devletin ve siyasi aktörlerin din alanını yönlendirdiği, manipüle ettiği ve kendi amaçları doğrultusunda faydalandığı bir ilişki olmuştur. Bu anlamda AK Parti'nin din eğitimi alanındaki politikaları birdenbire yaşanan bir kopuşu değil tedricî olarak ilerleyen bir sürekliliği temsil etmektedir.

AK Parti dönemindeki eğitim politikalarının kültürel boyutunu ve özel olarak DKAB müfredatındaki dönüşümleri, laikliğin müfredattaki payının azaltılması gibi bir olguyla sınırlandırmaktan ziyade AK Parti'nin alternatif kimlik arayışı sonucunda ortaya çıkan bir politika değişikliği olarak anlamak daha açıklayıcı olacaktır. Zira bu çalışmanın örnek olayını oluşturan DKAB 9. sınıf müfredatında daha önceki yıllarda DKAB öğretim programlarında bulunmayan “Gönül Coğrafyamız” başlıklı konunun müfredata dahil edilmesi de alternatif kimlik arayışı bağlamında okunabilir. Önceki öğretim programlarında “din, kültür ve medeniyet, İslamiyet ve Türkler, İslam ve Bilim” gibi başlıklar altında salt geçmişe ait bir medeniyet mirası olarak ele alınan unsurların 2018 DKAB öğretim programıyla beraber son derece güncel bir şekilde yirminci ve yirmi birinci yüzyıla ait yeni bir konu olarak ve ‘Gönül

Coğrafyamız’ başlığı altında ele alındığı görülmektedir. Nitekim 2020 yılında Din Öğretimi Genel Müdürlüğü tarafından yayımlanan bir dokümanda din öğretiminin bir hedefi olarak öğrencilerin “gönül coğrafyamızı tanımaları” vurgusuna yer verilmiştir; “İslam Medeniyetinin ve gönül coğrafyamızın dününü/bugününü göz önünde bulundurarak Müslümanların dünyadaki konumunu/durumunu analiz eden ve gelecek tasavvuru olan bir gençlik” yetiştirilmenin temel hedef olduğu belirtilmiştir (MEB, 2018).

9. sınıf DKAB dersindeki “Gönül Coğrafyamız” konusu, İslam medeniyetini ve Türklerin İslam medeniyetine katkılarını konu alan önceki programlardan farklı olarak sadece İslam medeniyetinin tarihi şahsiyetlerini değil güncel şahsiyetleri de konu almaktadır. Böylece İslam, sadece geçmişteki büyük kahramanların temsil ettiği bir din ve medeniyeti değil, günümüzde de hayatiyetini devam ettiren bir dini ve medeniyeti temsil eden bir seçenek olarak sunulmaktadır. Örneğin, Mevlana’nın yanı sıra Muhammed İkbâl, Hoca Ahmet Yesevi’yle Aliya İzzetbegoviç ve İmam-ı Azam Ebu Hanife’yle Ömer Muhtar beraber anılmaktadır. Bütün bu isimlerin İslam medeniyeti adına çabaları ve katkıları zikredilmekte ve İslam sadece geçmişte bir kültür ve medeniyet örneği değil günümüzde modernliğin meydan okumalarına karşı bir seçenek olarak sunulmaktadır. Bu çağdaş örnek şahsiyetler de bu seçeneğin timsali olarak gösterilmektedir. Örneğin Aliya İzzetbegoviç’in “Benim için iyi, doğru ve güzel ne varsa hepsinin diğer adı İslam’dır” sözü, Ömer Muhtar’ın “Biz asla teslim olmayız. Ya kazanırız ya ölürüz” sözü ve Muhammed İkbâl’in “Kur’an’ı anlamak istiyorsan sana indiriliyormuş gibi oku” sözü paylaşılmış ve bu sözlerle modern yaşam içerisinde İslam’ın hayat ve düşünce biçimi olarak yaşayan, canlı bir seçenek olmaya devam ettiği vurgulanmıştır. Bu tavır İslam’ın ilkelerini ve kaynaklarını ölü bir gelenekçiliğe payanda olarak değil capcanlı bir bünye olarak görmeye eğilimli olan İslamcı düşüncenin pratiğe yansımaları olarak okunabilir.

İkinci önemli husus, “gönül coğrafyamız” olarak adlandırılan İslam dünyasının farklı bölgelerinin hem sembolik anlamlara sahip şehirler ve varlıkları üzerinden hem de demografik veriler gibi somut bilgiler üzerinden tek tek tanıtılmasıdır. Bu şekilde Hicaz, Kudüs ve Çevresi, Şam ve Bağdat, İran, Horasan Türkistan ve Mâverâünnehir, Hint Alt Kıtası, Anadolu ve Balkanlar, Kuzey Afrika (Mısır ve Mağrip) ve son olarak Endülüs adı altında bölgeler gönül coğrafyasının parçaları olarak anlatılmaktadır. Bütün bu bölgeler anlatılırken yalnızca tarihiyle değil güncel haliyle ve güncel olaylarla da ilişkilendirilmektedir. Örneğin, Şam ve Bağdat anlatılırken buralarda günümüzde yaşanan savaşlar, Anadolu ve Balkanlar anlatılırken Bosna’da yaşanan katliamlar ve bunların Müslümanlar üzerindeki olumsuz etkilerine

değnilmiştir. Bu durum da önceki bölümlerde Atsız, Güngör ve Karakoç örneklerinde ifade edildiği üzere hem İslamcı hafızada hem de milliyetçi-muhafazakâr hafızada derin bir şekilde yer eden coğrafyanın müfredatta yeniden canlandırılmasıdır. Bu coğrafya Atsız için “milli miras”, Güngör için “imparatorluğumuzun bakiyesi” ve Karakoç içinse “İslam haritası” olarak hafızalarda canlanmaktadır. AK Parti’nin teorik ve pratik siyasetinde ise Davutoğlu ve Erdoğan örneğinde bu tanımlamaların hepsi birden eklektik bir şekilde “gönül coğrafyamız”ı oluşturmaktadır.

Üçüncü önemli husus olarak, bu coğrafyalarda yukarıda değinildiği üzere AK Parti döneminde oluşturulan kurumsal yapıların faaliyetlerinden bahsedilmiştir. Örneğin Anadolu ve Balkanlar bahsinde “*bu coğrafyayla kardeşlik ilişkilerimiz günümüzde de Millî Eğitim Bakanlığı, Diyanet İşleri Başkanlığı, Türk İşbirliği ve Koordinasyon Ajansı (TİKA) ve Yunus Emre Enstitüsü gibi kuruluşlarımız aracılığıyla eğitim, kültür ve sanat alanlarında devam etmektedir*” (Bektaş ve diğerleri, 2018, s. 122) denilerek bu coğrafyalarla hem gönül bağlarımızın hem de aktif olarak sosyal ve kültürel bağlarımızın devam ettiğinin altı çizilmiştir. Bu durum da bahsi geçen fikrî ve politik tavrın pratikte karşılığı olmayan, salt bir nostalji duygusu olmadığını bilakis faal bir politik programın temelini oluşturduğunu göstermektedir. Dördüncü bir husus ise bu ünitenin “Gönül Coğrafyamız”a dair sadece bilgilerin değil duyguların da ifade edildiği ve paylaşıldığı bir bölüm olmasıdır. Böylece öğrencilerin bu üniteye sadece bilişsel değil duyuşsal kazanımlar elde etmesi de hedeflenmektedir. Bu durum da yeni pedagoji denemesinde eğitim hedefleri ve kazanımları bakımından bütünlüklü bir yaklaşımın hâkim olduğunu göstermektedir. Bu amaçla Yavuz Bülent Bakiler’in Türkistan için, Ahmet Murat’ın Bağdat için ve Mehmet Akif İnan’ın Kudüs için yazdığı şiirler sunulmaktadır. Bu yolla İslamcı, milliyetçi ve muhafazakâr duyarlılıklara hitap eden şairlerin şiirleriyle, gençler arasında “gönül coğrafyası” olarak tanımlanan yerlere dair farkındalığın artırılması hedeflenmiştir. Üstelik müfredatla ilgili bu yenilik başka bir gelişmeyle birlikte değerlendirildiğinde sadece bilişsel ve duyuşsal değil aynı zamanda devinişsel (psiko-motor) kazanımların da hedeflendiği söylenebilir. Şöyle ki son yıllarda YTB gibi kurumsal yapılar tarafından, İmam-Hatip Okulları (Ortaokul ve Liseler) tarafından ve bazı sivil toplum kuruluşları tarafından bilhassa öğrencilere yönelik olarak “Gönül Coğrafyamıza yolculuk”, ‘kültür coğrafyamızı keşif’ gibi adlarla düzenlenen gezi faaliyetleri bu ilginin sadece teorik düzeyde kalmadığını göstermektedir.

Son olarak, söz konusu üniteye İslam’da şu veya bu milletten olmanın değil takva sahibi olmanın üstünlük sebebi olduğunu vurgulayan bir ayet ve hadise yer verilerek farklı milletlere

mensup olan Müslümanların ortak dinî kimliğinin altı çizilmiş ve öğrencilerden ırkçılığın zararlarını tartışmaları istenmiştir. Kimlik bilincine dair bu son vurguyla beraber “Gönül Coğrafyamız” başlıklı ünitenin ve onun bir parçası olduğu 2018 DKAB eğitim programının yalnızca laiklik eksenli ele alınmasının yanıltıcı olacağı ve meselenin daha ziyade kimlik tanımlamasının yeniden yapılandırılmasıyla alakalı daha geniş kapsamlı bir çerçeveye sahip olduğu görülebilir. Bu yeniden tanımlama ya da yapılandırma da büyük ölçüde coğrafya ve doğal olarak onunla ilişkili tarih üzerinden yapılmaktadır.

Sonuç

Türkiye’de milliyetçi, muhafazakâr ve İslamcı yönelime sahip siyasi aktörler ulus-devlet sınırlarını aşan kimi politik hedef ve yönelimlere ve politik programlara her zaman sahip olmuşlardır. Bilhassa 1980 sonrasında dış politikada iki kutuplu dünyanın sona ermesi ile küreselleşmeci ve postmodern eğilimlerin yükselişi, iç politikada ise post-Kemalist kültürel değişim süreciyle beraber kimlik odaklı hareketlerin yükselişi milliyetçilik biçimlerinin de dönüşümünü beraberinde getirmiş ve nihai olarak kimlik, tarih ve coğrafya arasındaki ilişkiler yeniden tanımlanmaya başlamıştır. Bu sürecin bir parçası olarak AK Parti döneminde de, özel olarak Davutoğlu’nun ve Erdoğan’ın ve genel olarak AK Parti’nin söylem ve pratikleri çerçevesinde “gönül coğrafyamız” olarak ifade edilen ulus-devlet sınırlarını aşan bir mekânsal ve coğrafi tahayyülün daha somut biçimde billurlaştığı görülmektedir. Bu çalışmada bunun izlerine dış politikadaki kurumsallaşmadan iç siyasetteki söylemlere kadar çeşitli tezahürleriyle birlikte değinilmiştir. Son olarak da AK Parti dönemi eğitim politikasının ve özel olarak din eğitimi politikasının yansıması niteliğindeki DKAB öğretim programlarında 9. Sınıf ders kitaplarına konulan “Gönül Coğrafyamız” adlı ünite de o yaş grubundaki gençlere nasıl bir kimlik ve coğrafya algısının yansıtılmaya çalışıldığı tartışılmıştır.

Sonuç olarak, *Gönül Coğrafyamız* adlı ünitenin daha önceki DKAB programlarında olmadığı şekilde 2018 programında yer alması, muhtevası ve sunumu, 2018 yılı ve devamında DKAB özelinde yeni bir pedagojik denemenin yapıldığını göstermektedir. Bu pedagojik denemenin mahiyeti yalnızca öğretim programında “Laiklik” konusunun DKAB derslerindeki ağırlığının azaltılmasıyla sınırlandırılmaz ancak bununla da birlikte daha geniş çerçevede düşünüldüğünde, AK Parti döneminde eğitim müfredatında ve özel olarak DKAB derslerinde yeni bir coğrafya ve kimlik tasavvurunun post-Kemalist bir anlayışın ürünü olarak ortaya çıktığı şeklinde yorumlanabilir. Ancak öte yandan bunun AK Parti döneminde birdenbire ortaya çıkan

yepyeni bir gelişme olduğunu ve ulus kimliğini İslamlaştırma çabasının sonucu olduğunu iddia etmek de makul değildir zira modern Türk ulusal kimliği doğası gereği belirli bir etno-seküler çerçevede içerisinde tanımlanmış (Yıldız, 2016) ve çok partili demokratik hayata geçişle birlikte din ve laiklik eksenindeki dönüşümlerle beraber katı ve dışlayıcı bir laiklik tanımından pasif ve nispeten özgürlükçü bir laikliğe doğru geçiş gerçekleşmiştir (Şan, 2012). Burada söz konusu olan da bir yandan eğitimdeki bazı pedagojik denemelerle mevcut laiklik anlayışının istenilen yönde dönüştürülmesi, yani din ve vicdan özgürlüğü boyutunun vurgulandığı bir laiklik tanımının daha çok öne çıkarılması amacıyla tartışmaya açılmasıdır. Diğer taraftan hayata geçirilmeye çalışılan bir diğer politika ise kimlik tanımlamalarının coğrafya ve tarih algısı bağlamında yeniden yapılandırılmasıdır. Ayrıca bu politik program sadece “İslam haritası” tahayyülüne dayanan İslamcı bir eksenle sınırlı kalarak değil “milli miras” ve “imparatorluğumuzun bakiyesi” söylemine dayanan milliyetçi-muhafazakâr yaklaşımla tahkim edilerek hayata geçirilmektedir. Bu anlamda “Gönül Coğrafyamız” da, bahsi geçen politik vizyonun canlandırılmasına dair denemelerde üzerinde son derece etkili sonuçların alınabildiği münbit ve elverişli bir sahadır.

Kaynakça

- Ahmad, F. (1995). *Modern Türkiye'nin Oluşumu*. Y. Alogan (Çev.) İstanbul: Sarmal Yayınları.
- Akıllı, E. (2013). *Türkiye'de Devlet Kimliği ve Dış Politika*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Aktürk, Ş. (2013). *Türkiye'nin Kimlikleri: Din, Dil, Etnisite, Milliyet, Devlet ve Medeniyet*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Altaş, N. ve Köylü M. (2019). *Din Eğitimi*. İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Atay, F.R. (2012). *Batış Yılları*. İstanbul: Pozitif Yayınları.
- Atsız, H. N. (2015). *Makaleler III*. İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Ayata, A. ve Yücel, G. (2015). *Yeni Küresel Düzendeki Türk Dış Politikasının Kimlik Arayışı*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Bektaş, A., Pesen, M. N., Özyurt, S., Özudođru, F. (2018). *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 9. Sınıf*. Ankara: MEB Yayınları.
- Bilgin, O. (2018). Türk Milliyetçiliği ve Kemalizm Meselesi: Hegemonya, Asimilasyon, Mücadele. *Akademik Hassasiyetler*, 5(10), 331-360.
- Bora, T. (1998). *Türk Sağının Üç Hali*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çağan, K. (2008). Sezai Karakoç: Ulus-Devletten Büyük Bir Coğrafya Tasavvuruna. S. Acar ve V. Işık (Ed.). *Şair ve Düşünür: Sezai Karakoç Sempozyumu Bildirileri* içinde (ss. 261-282). İstanbul: Fatih Belediyesi Yayınları.
- Davutoğlu, A. (1990). *The Impacts of Alternative Weltanschauungs on Political Theories: A Comparison of Tawhid and Ontological Proximity*. Yayımlanmış Doktora Tezi. İstanbul: Bođaziçi Üniversitesi.
- Davutoğlu, A. (1994). *Civilizational Transformation and Muslim World*. Kuala Lumpur: Quill.
- Davutoğlu, A. (1996). İslâm Düşünce Geleneđinin Temelleri, Oluşum Süreci ve Yeniden Yorumlanması. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 1996(1), 1-44.
- Davutoğlu, A. (1997). Medeniyetlerin Ben-İdraki. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, 1997(1), 1-53.
- Davutoğlu, A. (2001). *Stratejik Derinlik: Türkiye'nin Uluslararası Konumu*. İstanbul: Küre Yayınları.

- Davutoğlu, A. (2014a). Foreword. F. Dallmayr, M. A. Kayapınar, İ. Yaylacı (Ed.). *Civilizations and World Order* içinde (ss. vii-xii). Lexington Books.
- Davutoğlu, A. (2014b). The Formative Parameters of Civilizations. F. Dallmayr, M. A. Kayapınar, İ. Yaylacı (Ed.). *Civilizations and World Order* içinde (ss. 73-97). Lexington Books.
- Davutoğlu, A. (2016). *Medeniyetler ve Şehirler*. İstanbul: Küre Yayınları.
- Dışişleri Bakanlığı (2011). Dışişleri Bakanı Sayın Ahmet Davutoğlu’nun IV. Büyükelçiler Konferansı vesilesiyle Trakya Üniversitesi Balkan Kongre Merkezi’nde Yaptığı Konuşma, 29 Aralık 2011, Edirne. http://www.mfa.gov.tr/disisleri-bakani-sayin-ahmet-davutoglu_nun-iv_-buyukelciler-konferansi-vesilesiyle-trakya-universitesi-balkan-kongre-merkezi_nde.tr.mfa adresinden 11.01.2021 tarihinde erişilmiştir.
- Ekşi, M. (2016). *The Rise and Fall of Soft Power in Turkish Foreign Policy During JDP*. Lambert Academic Publishing.
- Ekşi, A., Yapıcı, A., Özbay, E., Akgül, M. (2014). *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 10. Sınıf*. Ankara: MEB Yayınları.
- Ergil, D. (2013). Önsöz. M. Kılıç (Der.). *Türk Sorunu* içinde (ss. 13-17) İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Gençkal Eroler, E. (2017). *Türkiye’de Eğitim Politikalarında Ulus ve Vatandaş İnşası (2002-2016)*. Yayımlanmış Doktora Tezi. İstanbul:Yıldız Teknik Üniversitesi.
- Güngör, E. (2007). *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*. Ötüken Neşriyat: İstanbul.
- Huntington, S. P. (1993). The Clash of Civilizations. *Foreign Affairs*, 72(3), 22-49.
- Huntington, S. P. (1996). *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*. Simon & Schuster.
- Hürriyet. (2016). Cumhurbaşkanı Erdoğan: Tarihimizi 1919’dan başlatan tarih anlayışını reddediyorum. <http://www.hurriyet.com.tr/cumhurbaskani-erdogan-tarihimizi-1919dan-baslatan-tarih-anlayisini-reddediyorum-40096961> adresinden 22.12.2020 tarihinde erişilmiştir.
- Kakışım, C. (2016). Nihal Atsız’ın Kemalizm Eleştirisi ve Bu Eleştirinin Nedensel Çözümlemesi. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 5(8), 2624-2639.
- Karakoç, S. (2011). *Dirilişin Çevresinde*. İstanbul: Diriliş Yayınları.
- Karakoç, S. (2012). *Çıkış Yolu II: Medeniyetimizin Dirilişi*. İstanbul: Diriliş Yayınları.

Mardin, Ş. (1991). *Türkiye 'de Din ve Siyaset*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (1995). *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları.

MEB (2018). 21. Yüzyıl Becerileri Bağlamında Anadolu İmam Hatip Liseleri ve İmam Hatip Ortaokullarında Yeni Dönem. Ankara: Din Öğretimi Genel Müdürlüğü Yayınları.

Mevzuat.gov.tr. (1982). Türkiye Cumhuriyeti Anayasası. <https://www.mevzuat.gov.tr/mevzuat?MevzuatNo=2709&MevzuatTur=1&MevzuatTertip=5> adresinden 02.01.2021 tarihinde erişilmiştir.

Milliyet. (2016). Ak Parti 15. Kuruluş Yıldönümünü Kutluyor. <http://www.milliyet.com.tr/ak-parti-15-kurulus-yil-donumunu-siyaset-2294874/> adresinden 25.12.2020 tarihinde erişilmiştir.

Özkan, B. (2009). *The Social Construction of Turkish Vatan: Geography and Foreign Policy*. Unpublished Dissertation Thesis. Tufts University.

Özkan, B. (2014). Turkey, Davutoglu and the Idea of Pan-Islamism. *Survival: Global Politics and Strategy*, 56(4), 119-140.

Özkan, B. (2015). Yeni-Osmanlılık ve Pan-İslamcılık. E. Haspolat ve D. Yıldırım (Der). *Türkiye 'de Yeni Siyasal Akımlar – 1980 sonrası içinde* (ss. 405-458). Ankara: Siyasal Kitabevi.

Pınarbaşı ve Özdemir (2019). Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 11. Sınıf. Ankara: Dikey Yayıncılık.

Stark, R. ve Bainbridge W. S. (1985). *The Future of Religion: Secularization, Revival, and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press.

Şan, M. K. (2012). Baskıcı Bir Laiklik Modeli Olarak Türk Laikliğinin Anatomisi. *Akademik İncelemeler Dergisi*, 7(2), 29-54.

Şentürk, R. (2014). *Açık Medeniyet: Çok Medeniyetli Toplum ve Dünyaya Doğru*. İstanbul: İz Yayıncılık.

TCCB. (2016). Bursa Toplu Açılış Töreninde Yaptıkları Konuşma. <http://www.tccb.gov.tr/konusmalar/353/55747/bursa-toplu-acilis-torende-yaptiklari-konusma.html> adresinden 22.12.2020 tarihinde erişilmiştir.

TCCB. (2017a). Milletimizle Aramıza Terör Örgütleri Giremeyecek. <http://www.tccb.gov.tr/haberler/410/74567/milletimizle-aramiza-teror-orgutleri-giremeyecek.html> adresinden 25.12.2020 tarihinde erişilmiştir.

- TCCB. (2017b). Malazgirt Zaferi, Milletimize Yeni Bir Vatan ve İstikbal Kazandırdı. <https://www.tccb.gov.tr/haberler/410/83267/malazgirt-zaferi-milletimize-yeni-bir-vatan-ve-istikbal-kazandirdi> adresinden 20.12.2020 tarihinde erişilmiştir.
- Tunaya, T. Z. (1998). *İslâmcılık Cereyanı I*. İstanbul: Yeni Gün Haber Ajansı Yayıncılık.
- Tümertekin, E. ve Özgüç, N. (2002). *Beşerî Coğrafya: İnsan-Kültür-Mekân*. İstanbul: Çantay Kitabevi.
- Türkan, A., Şahan, R., Meydan A., Türker, A. S. (2015). *Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitabı 9. Sınıf*. Ankara: MEB Yayınları.
- Türköne, M. (2014). *Siyasî İdeoloji Olarak İslâmcılığın Doğuşu*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- Yavuz, M. H. (2020). *Nostalgia for The Empire: The Politics of Neo-Ottomanism*. Oxford University Press.
- Yeni Şafak. (2014). Akli Olan Bu Çağrıya Uyar. <http://www.yenisafak.com/yazarlar/detayscroll/55339?n=1> adresinden 20.12.2020 tarihinde erişilmiştir.
- Yıldız, A. (2016). “*Ne Mutlu Türküm Diyebilene*”: *Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*. İstanbul: İletişim Yayınları.