



T.C.

KARAMANOĞLU MEHMETBEY ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**ADALET VE KALKINMA PARTİSİ'NİN DİN POLİTİKALARININ PASİF LAİKLİK
BAĞLAMINDA İNCELENMESİ**

Özcan TUNAHAN

Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

YÜKSEK LİSANS TEZİ

KARAMAN-2014



T.C.

KARAMANOĞLU MEHMETBEY ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

**ADALET VE KALKINMA PARTİSİ'NİN DİN POLİTİKALARININ PASİF LAİKLİK
BAĞLAMINDA İNCELENMESİ**

Özcan TUNAHAN

Kamu Yönetimi Anabilim Dalı

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Yrd. Doç. Dr. Elifhan KÖSE

KARAMAN-2014

**ADALET VE KALKINMA PARTİSİ'NİN DİN POLİTİKALARININ PASİF
LAİKLİK BAĞLAMINDA İNCELENMESİ**

Tezin Kabul Ediliş Tarihi:06/02/2014

Jüri Üyeleri (Unvanı, Adı Soyadı)

Başkan: Yrd. Doç. Dr. Elifhan KÖSE

Üye:Yrd. Doç. Dr. Sinem YAPAR SAÇIK

Üye: Yrd. Doç. Dr. Sefa USTA

İmzası



Bu tez, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun 17.01.2014 tarih ve 2014-02/08 sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul edilmiştir.

Enstitü Müdürü : Doç. Dr. Zülfi GÜLER



ÖNSÖZ

Bu çalışma laiklik ve pasif laiklik kavramlarının aldığı anlamlara ve din ve devlet ilişkilerine olan ilgimden doğmuştur. Bu bağlamda bin yıllardır bitmeyen bir beraberlik içinde olan din ve devletin bu beraberliğini Ahmet T. Kuru'nun "pasif laiklik" kavramını mesnet edinerek açıklamaya çalıştım. Ayrıca Adalet ve Kalkınma Partisi'nin pasif laiklik bağlamında "dine dair" politikalarını eleştirmeye çalıştım. Bu çalışmanın hazırlanmasında ve hayatımın her alanında maddi ve manevi desteklerini esirgemeyen çok kıymetli annem ve babama sonsuz teşekkür ederim. Ayrıca çalışmamda öncelikle deneyimleri ile bana ve çalışmama hep ışık tutan değerli danışmanım Yrd. Doç. Dr. Elifhan Köse hocama ve "pasif laiklik" kavramını literatüre kazandıran Ahmet T. Kuru'ya çok teşekkür ederim. Yine gerek tartışmalarla gerek fikir alışverişiyle çalışmama katkı sağlayan Yusuf Çifçi, Sinan Avan, Abdulkadir Aksoy ve Adem Güvercin dostlarıma teşekkür ederim.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	i
ÖZET	iv
ABSTRACT	v
KISALTMALAR	vi
GİRİŞ	1
BÖLÜM I: LAİKLİK VE PASİF LAİKLİK	5
I.1. Laiklik Kavramsal Çerçeve.....	5
I.2. Din-Devlet İlişkisi.....	9
I.2.1 Aktif Din- Pasif Devlet	12
I.2.2 Pasif Din- Aktif Devlet	15
I.3. Pasif Laiklik Kavramsal Çerçeve.....	19
I.3.1. Devri Sabık'ın Varlığı/Yokluğu.....	22
I.3.2. Resmi Dinin Varlığı/Yokluğu	23
I.3.3.Pasif Laiklik ve İdeoloji Karmaşası	27
I.3.4.Pasif Devlet Önermesi	29
II.BÖLÜM: MUHAFAZAKAR BİR PARTİ OLARAK ADALET VE KALKINMA PARTİSİ	32
II.1.Kavramsal Olarak İdeoloji ve Muhafazakarlık.....	32
II.1.1. Muhafazakarlık Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve	35
II.1.2. Muhafazakarlık ve Din	41
II.1.3. Muhafazakarlığın Meşruiyeti Meselesi	46
II.1.3.1.Gelenek.....	46
II.1.3.2.Aile ve Toplum.....	48
II.1.3.3. Devlet ve Otorite	51
II.2. Muhafazakarlık ve Pasif Laiklik.....	53
II.3. AKP İdeolojisi / Muhafazakar Demokratlık.....	55
II.3.1. AKP Tarihi Serüveni	55
II.3.2. AKP İdeolojisi: Muhafazakar Demokrat	59

3.BÖLÜM: AKP'NİN DİN ALANINDAKİ POLİTİKALARI VE PASİF LAİKLİK	64
III.1. AKP Öncesi Dönem – Tarihsel Durum.....	64
III.1.1. 1923 – 1950 Dönemi Aktif Devlet – Pasif Din	64
III.1.2. 1950 – 1960 Yarı Aktif Din ve Yarı Aktif Devlet.....	70
III.1.3. 1960 - 1980 Din - Devlet - İdeoloji Üçgeni	74
III.1.4. 1980 – 2002 Değişen Roller Dönemi	79
III.2.Pasif Laiklik Çerçevesinde Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Din Politikaları Analizi.....	86
III.2.1. Azınlık Hakları.....	88
III.2.2. Diyanet İşleri Başkanlığı	91
III.2.3. Zorunlu Din Dersleri-Alevilik.....	92
III.2.4. Başörtü Yasası/Serbestliği	95
SONUÇ.....	98
KAYNAKÇA	104

ÖZET

Tarihin belirli mecralarından geçmiş ve din ve devletlerin beraberliği sonucu ortaya çıkan laiklik kavramı, farklı anlam yükleri çerçevesinde anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Genel anlamıyla laiklik, devletin bütün dini öğretilere karşı aynı mesafede kalmasıdır. Fakat devletlerin, politikalarını şekillendirirken verilen ideolojik mücadele sonucu iki tip laiklik kavramı çerçevesinde hareket ettiği görülmüştür. Bu ideolojik mücadele sonucu ortaya çıkan “pasif ve dışlayıcı laiklik” farklı anlamlar çerçevesinde şekillenmiştir. Bunlardan pasif laiklik kavramı, devletin dinin kamusal görünürlüğüne göz yumarak daha pasif bir role bürünmesidir. Dışlayıcı laiklik ise, dinin kamusal alandan çıkarılarak belirli bir alanla sınırlandırılmasıdır.

Modern oluşumlar çerçevesinde şekillenen ve bir dünya görüşü olarak bilinen ideoloji kavramının ortaya çıkması sonucu, kavramlar ideolojik çerçevede şekillenmiş ve farklı anlam yükleri kazanmıştır. Modernleşme dinamikleri sonrası ortaya çıkan ve bir koruma-karşı duruş olarak anlam kazanan muhafazakarlık kavramı, bugüne kadar çoğu devletlerin ideolojisi olmuştur. Bu ideolojik çerçevede hareket eden ve politikalar üreten devletler, laikliğin daha naif anlamını ihtiva eden pasif laiklik çerçevesinde hareket edememişlerdir. Çalışmada da irdelendiği gibi muhafazakar demokrat kimliğe sahip olan Adalet ve Kalkınma Partisi'nin dine dair politikaları incelendiğinde tam olarak pasif laiklik çerçevesinde politikalar üretmediği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Laiklik, Pasif Laiklik, Muhafazakarlık, Adalet ve Kalkınma Partisi, Din Politikaları.

ABSTRACT

The concept of secularism that passed through the certain courses of history and generated from the unity of religion and the state; have been tried to give meaning with in the scope of several meaning load. In general secularism may be understood as the state having the same distance against all religious teachings. But it is has been seen that states act within the frame of two types of secularism as a result of ideological struggle while shaping their policies. “passive and assertive secularism” that come out as a result of this ideological struggle has been shaped with different meanings. These passive notion of secularism can be defined as state condones religions public visibility and play a more passive role. Assertive secularism, considered as the remove of religion from public space and confined it to the private sphere.

Concepts (notions) formed within the ideological framework and has gained loads of different meanings as a result of the emergence of the ideology that is shaped with modern entities and known as worldview. After the dynamics of modernization concept of conservatism emerges and reach significance as a conservation and resistance, had been the ideology of most state up to day. States that move and produce policy within this ideological framework, can not act within the frame of passive secularism which contains a naive meaning of secularism. As examined in the study, it has been seen that Justice and Development Party, which has a conservative democratic identity, did not produce policies within the frame of passive secularism when policies of party regarding religion is investigated.

Key Words: Secularism, Passive Secularism, Conservatism, Justice and Development Party, Religion Policies.

KISALTMALAR

AİHM	:Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi
AKP	:Adalet ve Kalkınma Partisi
ANAP	:Anavatan Partisi
AP	:Adalet Partisi
CHP	:Cumhuriyet Halk Partisi
DP	:Demokrat Parti
DYP	:Doğru Yol Partisi
FP	:Fazilet Partisi
MGK	:Milli Güvenlik Kurulu
MHP	:Milliyetçi Hareket Partisi
RP	:Refah Partisi
SP	:Saadet Partisi
TCK	:Türk Ceza Kanunu
TRT	:Türkiye Radyo Televizyon Kurumu
TSK	:Türk Silahlı Kuvvetleri
YTP	:Yeni Türkiye Partisi

GİRİŞ

İnsan, var olduğu günden bu yana varoluş sebeplerini açıklayan dinler ile varoluşun diğer bir boyutu olan yönetimler arasındaki büyük karmaşayı sürekli yaşamaktadır. Çok tanrılı dinlerden tek tanrılı dinlere ya da inançsızlık olarak ifade edilen ateist görüşlere kadar bütün dinler, yönetim organizasyonu ile bitmeyen bir beraberlik içindedir. Bu bağlamda yönetim mekanizması içinde alınan kararların dayanağı, yüzyıllar boyunca büyük sorunları da beraberinde getirmiştir. Bu doğrultuda özellikle modern Avrupa’da ortaya çıkan Katolik Hıristiyanlık ve onun temsilcileri ile Cumhuriyet yönetimlerinin temsilcileri arasındaki çatışma bugün literatürde “laiklik”¹ olarak adlandırılan kavramın doğmasına neden olmuştur. Bilindiği üzere “laiklik” kısa anlamıyla devletin bütün din ve inançlara karşı eşit davranması ya da din ve devlet işlerinin ayrı olması olarak ifade edilebilir. Ancak binyıllardır süregelen bu beraberliğin ayrılması çok da kolay olmamaktadır. Bu bağlamda din ve devlet işleri ayrı olsa da modern devletlerin uygulamış oldukları politikaların dinin varoluş-ilgi alanına girmemesi durumu mümkün görünmemektedir.

Genel itibariyle bir kavram ortaya çıktığı andan itibaren sürekli bir değişim göstermekte ve içine girdiği toplumsal düzen içerisinde tekrar tekrar yenilenmekte ve de yeni anlam denizlerine açılmaktadır. Bu bağlamda “laiklik” kavram olarak dünyadaki bütün kültürlerde farklı anlamları ihtiva etmektedir.

¹Laiklik kavram olarak her ne kadar modernizmden sonraki bir döneme işaret etse de, kavramın anlam itibari ile Eski Yunan ve Roma İmparatorluklarında da benzer şekilde kullanıldığı görülmektedir. “Laiklik” kelimesi Eski Yunan’da ‘Laikos’ anlamına gelmekte (Berkes, 2006:18) ve zamanın yönetimi ile dini öğretiyi ya da mitler arasındaki mesafeyi göstermektedir. Diğer taraftan Roma’da da buna benzer bir kullanımın olduğu bilinmekte ve hatta Hz. İsa’nın söylediğine inanılan “Tanrı’nın hakkı tanrıya, Sezar’ın hakkı Sezar’a” ifadesi de bu minvalde değerlendirilebilir.

Bilindiği gibi laiklik kavramının kökeni Avrupa merkezli ideolojiye bağlıdır. Ancak modernleşme dinamikleri sonrasında bu kavram yavaş yavaş doğu toplumlarına dağılmıştır. Bu dağılıştan Tanzimat ve Islahat Fermanları ile beraber nasibini alan Osmanlı İmparatorluğu da modernleşme dinamikleri ile beraber “laiklik” olgusunu tartışmaya başlamıştır. Nitekim Tanzimat Fermanı ve Islahat Fermanının İmparatorluktaki Müslüman halk dışında kalan halklara bir teminat olarak değerlendirildiği bilinmektedir.

I.Meşrutiyet (1876) ile meşruti hale bürünen Osmanlı İmparatorluğu, Tanzimat Fermanından sonraki durumunu iyice bastırmış ve bugünkü Cumhuriyet’in temelleri bu dönemlerde atılmıştır. Nitekim bu dönemlerde özellikle Meşrutiyet’ten sonra İttihad ve Terakki’nin kurulması ve daha sonra II.Meşrutiyet (1908) ile beraber Cumhuriyetçi fikrin Osmanlı aydınlarının zihninde tam olarak yerleştiği ve “Dinin terakkiye mani olup, olmadığı fikri”nin sürekli tartışıldığı bilinmektedir.

Osmanlı Devleti’nin 20. Yüzyıl içindeki durumu, yeni Cumhuriyetçi fikirlerin merkezinde şekillenmiştir. Nitekim savaşlar (I. ve II. Balkan Savaşı ve I. Dünya Savaşı) sonrasında bu fikir tam olarak İmparatorluk bakiyesi olan Türkiye Cumhuriyetine yerleşmiş ve Cumhuriyet’in ilanı ile beraber modern devlet (cumhuriyet) ve din arasındaki çatışma Avrupa’daki örneklerinde olduğu gibi canlanmıştır. Türkiye tarihinde bu olgu güncelliğini koruyarak günümüze kadar sürekli tartışılmalıdır. Bu tartışmaların merkezinde daha çok ideoloji kavramı etkili olmuştur. İktidarların siyasi görüşleri laiklik kavramına farklı anlamlar yükleyerek politikaları şekillendirilmelerine neden olmuştur. Nitekim pasif ve dışlayıcı laiklik olguları bu çerçevede şekillenmiştir.

Çalışmanın genel ve özel amaçlı bağlamında belirlenen ve cevaplanmaya çalışılan araştırma soruları şunlardır:

- a) Din ve devlet ilişkisinin tarihsel süreci nasıl gelişmiştir?
- b) Laiklik din devlet ilişkisini hangi şekilde etkilemektedir?
- c) Pasif laiklik modelinin uygulanması nasıl gerçekleşmektedir?
- ç) Türkiye’de pasif laiklik anlayışı mı yoksa dışlayıcı laiklik anlayışı mı baskındır?
- d) Muhafazakar bir parti pasif laik olabilir mi?

Bu çalışmada cumhuriyetçi fikirler ile dini cemaatler ya da diğer dini zümreler arasındaki çatışma Ahmet T. Kuru’nun formüle ettiği pasif laiklik kavramı ile üç bölüm halinde açıklanmaya çalışılacaktır. Bu doğrultuda çalışmanın birinci bölümünde laikliğin kavramsal çerçevesi ve tarihsel bakımdan din ve devlet ilişkileri incelenerek pasif ve dışlayıcı laiklik arasındaki ayrım çizgileri belirli nirengi noktalarından yola çıkılarak açıklanmaya ve pasif laiklik kavramı çerçevelendirilmeye çalışılacaktır. Çalışmanın ikinci bölümünde ise, muhafazakarlık ideolojisi kavramsal ve tarihsel perspektifte incelendikten sonra, muhafazakar demokrat kimliğe sahip olduğunu iddia eden Adalet ve Kalkınma Partisi’nin tarihsel serüveni ve “muhafazakar demokrat” kimliği irdelenecektir. Çalışmanın son bölümünde ise; Cumhuriyetin kuruluşundan günümüze kadar uygulanan din politikaları pasif ve dışlayıcı laiklik çerçevesinde anlatılacaktır. Ayrıca üçüncü bölümün son kısmında muhafazakar bir parti olan Adalet ve Kalkınma Partisinin “dine dair” ortaya koymuş olduğu politikalar, pasif laiklik ekseninde yorumlanacaktır.

Bu çalışmanın amacı, Adalet ve Kalkınma Partisi’nin din politikalarını pasif laiklik bağlamında değerlendirmektir. Çalışmanın önemi ise yapılan literatür araştırması itibarıyla pasif laiklik kavramının daha önce Türkiye ve Adalet ve Kalkınma Partisi bağlamında ayrıntılı olarak incelenmemesinde yatmaktadır. Bu bağlamda kendisini “muhafazakar demokrat” olarak konumlandıran Adalet ve Kalkınma Partisi’nin din politikaları

muhafazakarlık-pasif laiklik ilişkisi içerisinde irdelenmesi çalışmanın önemini gösteren bir diğer göstergedir. Yine bu alışma Türkiye merkezli düşünüldüğünde Muhafazakar Demokrat bir parti olarak Adalet ve Kalkınma Partisi'nin genel itibariyle pasif laik olamayacağı n kabulüne dayandırılmaktadır. Ayrıca, çalışmanın rneklemi olarak seçilen Adalet ve Kalkınma Partisi'nin 2002-2014 yılları arasından uyguladığı din politikalarının incelenmesidir. Bu tarihler arası incelenerek çalışmanın kapsamı da sınırlandırılmış olmaktadır.

BÖLÜM I: LAİKLİK VE PASİF LAİKLİK

Bu bölümde laiklikle ilgili genel çerçeveden bahsedilip din-devlet ilişkisinin tarihsel gelişimi hakkında genel bir bilgi verilecektir. Bu genel bilgilendirmeden sonra çalışmanın esasını oluşturan pasif laiklik olgusu hakkında detaylandırmalara yer verilecektir.

I.1. Laiklik Kavramsal Çerçeve

Din ve devlet arasındaki çatışmalar laikliğin ilk anlamından itibaren farklı anlam gruplarına dahil edilmesine sebep olmuştur. Tarihsel çerçeveye bakıldığında, Antikite’de, Mısır’da ve antik Roma’da din ve devlet politikaları aynı doğrultuda ilerlemiş ve keskin bir çatışma içerisine girmemiştir. Aynı zamanda din, devletin ve kralın bekası için mücadele verip, genel olarak teokratik bir iktidar mücadelesine girmemiştir. Ayrıca antik dünyada bütün politik ve adli kurumlar genellikle dini temellere dayandırılmıştır (Robert, 1998:20). Fakat tek tanrılı dinlerin ortaya çıkmasıyla beraber devlet politikalarını kimin yöneteceği tartışıla gelmiştir. Nitekim bu dinler ortaya çıktıktan sonra, oluşturulan toplumsal ve dini değerleri geniş kitlelere kabul ettirme amacı gütmüştür. Kitlesele olarak güçlenen din, devleti kendi gölgesine almaya başlamıştır.

Antik dünyada devletler, çoğu zaman dini müesseseler kurmuş ve siyasal iktidarı din olgusu ile bağdaştırmıştır. Özellikle Yunanistan’da siyasal topluluk kavramıyla dini cemaat kavramını ayırmamış ve bunun sonucunda da devlet, maddi ve manevi alanda toplumu oluşturan bireyler üzerinde mutlak güç olarak egemenliğini yıllarca sürdürmüştür (Kapani, 1981:20). Kavramsal olarak laikliğin doğru bir şekilde anlamlandırılması için semavi dinlerin çok iyi değerlendirilmesi ve bu dönemdeki devlet yapılanmaların din ile olan ilişkilerini detaylı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir.

Laiklik etimolojik köken itibariyle Latince “Laicus” dan ve Yunanca “Laikos” kelime köklerinden gelmekte ve “ruhani olmayan kimse, dini olmayan şey, fikir, müssese” anlamlarını ihtiva etmektedir (Başgil, 2007:161). “Laicisme” sözcüğünün kökeni ise Fransızcada kullanılan “halksallaştırma” anlamına gelmektedir. Grekçe’deki “laos” sözcüğü “halk”, “laikos” ise “halksal” anlamına gelmekte ve bu kelimeler kaynaksal olarak Hristiyanlık öncesine dayanmaktadır. Modern Fransızca’da ise “laicisme”in, din adamlarından, rahiplerden ziyade başka kişilere, kurallara ve yetkililere dünya işlerinde üstün bir yer verme anlamını ihtiva ettiği söylenebilir (Berkes, 2006:18).

Laiklik kavramı en genel anlamda din ve devlet işlerinin ayrılması (Cangızbay, 2006:63); devletin ve toplumun sadece dini değer ve normlarla idare edilmesinin yerine aklın ve bilimin ön plana çıkarılması şeklinde ifade edilebilir. Esasında bu durum aklın din karşısında özgürleştirilmesi olarak da görülmektedir (Kışlalı, 1997:29). Bu tanımlamadan çokta uzak olmayan başka bir yazara göre ise laiklik, din kurallarının, dünya ve devlet işlerine karıştırılmaması şeklinde ifade edilmektedir (Mirkelamoğlu, 2000:19). Diğer taraftan laiklik, devletin, halkın tamamının dini inanç ve yaşantısına saygı gösterdiği dolayısıyla halkın sadece bir kısmının inancını yayan bir araç olmadığı durumu (Çelik, 2005:95); din karşıtı bir gücün siyaseti ayırmasından çok, inanç ya da ideolojilerin başkaları adına yaşama iddiasından vazgeçip ve bir toplumda bir arada yaşamalarını sağlayacak kural ve kaideleri aramak (Erdoğan, 2000:267) şeklinde ifade edilmektedir.

Laiklikle kastedilen şey aslında sadece devlet içinde din ve dünya işleriyle ilgili otoritelerin birbirinden ayrılması değil, ayrıca günümüz yaşantısının birçok alanıyla din arasındaki ilişkinin çözülmesi kastedilir. Bizde laiklik denildiği zaman sadece dinsel ve siyasal otoritelerin ayrılması değil, ailenin, eğitimin, hukukun, sosyo-ekonomik hayatın, görgü kurallarının din kurallarından ayrılarak, zamanın ve hayatın, ihtiyaç ve

zorunluluklarına göre şekillenmesi de anlaşılmaktadır (Berkes, 1984:91). Bu açıdan, laikliğin kavramsal olarak algılandığı alanların da genişlediği görülmektedir. Burada ifade edilmek istenen şey esasında laiklik anlayışının iki temel olgusu olarak verilebilecek olan “din hürriyeti” ve “din-devlet işlerinin ayrılığı” (Özbudun, 1995:54) noktasından hareketle laikliğin, diğer bilim dallarıyla olan ilişkisi itibariyle ortaya çıkan yeni tanımlamalardır. Hem devletin hem de toplumsal yapının ilgi alanına girmesi laikliği, felsefe, sosyoloji, siyaset ve hukuk ile de bir arada kullanılır hale getirmiştir. Dolayısıyla bu birliktelik laikliğin felsefi, sosyolojik, siyasal ve hukuksal anlamlarını da beraberinde getirmiştir. Laikliğin söz konusu bilimsel alanlar açısından nasıl anlamlandırıldığına bakılması çalışmanın bütünlüğü açısından faydalı olacaktır.

Laikliğin Çeşitli Açıdan Anlamları

Laiklik kavramının bu genel tanımlamaların dışında ayrıca sosyal bilimin temel alanlarını oluşturduğu kavramlarca açıklanması, laiklik kavramına açıklık getirilmesi açısından önemlidir.

Laikliğin Felsefi Anlamı

Bilginin referansının Tanrısal olmaktan çıkarıp beşeri rasyonel bir temele oturtulması (Duman, 2012:453) şeklinde ifade edilen laiklik; İman ile aklın sahaslarının ayrılmasını, imanın, aklın sahasına asla müdahale ettirilmemesi ve sağlam, tutarlı, insanı mutluluğa götürecektir bir ahlak geliştirebileceğini kabul eder ve insanların inanç ve ahlak araştırmalarında özgür olmaları gerektiğini savunur (Cevizci,2005:560).

Laikliğin Sosyolojik Anlamı

Dinin toplumsal hayattaki etkisinin azaltılması, toplumun büyük bir oranda “sekülerize” olmasını ifade eder (Erdoğan, 2000:263). Toplumsal açıdan devletle din arası sorunu değil, toplumsal değerlerin “kutsal” ile “kutsallık dışı” değerler arası ilişkiler sorunudur (Berkes, 1984:25).

Laikliğin Siyasi Anlamı

Devlet otoritesinin veya siyasi otoritenin meşruluğunun tanrısal ve dine değil, bir dünyevi kaynağa, yönetilenlere dayanmasıdır. Siyasi otoritenin meşruluk temeli doğal hukuk gibi herhangi bir ussal doktrin olabilir (Erdoğan, 2000:264).

Laikliğin Hukuki Anlamı

Devletin pozitif hukukunun dini kurallar yerine akli esaslara dayanması anlamını ihtiva eder. Siyasi iktidarın kaynağı hakkındaki anlayışın bir sonucu ve bu anlayışın laikleşmesiyle ilgilidir. Laik devlet dinin etki alanından kurtulması ve dinin de devletin etki alanından kurtulmasıdır (Erdoğan, 2000:264).

Bu tanımlamaların yanında laiklik kavramı şu şekilde açıklanabilir; din hürriyetinin devlet tarafından güvence altına alındığı, farklılıkların bir arada yaşayabilmesinin yolunu açacak bir argüman olarak farklı inanç grupları arasında saygı ve hoşgörü esasına dayalı ahlaki, hukuki ve sosyal bir ortamın elverişli hale getirildiği, dolayısıyla devletin, dini müesseselere ve dini faaliyetlere müdahalede bulunmadığı bir sistem olarak ifade edilebilir.

Ayrıca laikliğin kavramsal çerçevesinin daha iyi anlaşılabilmesi için tarihi süreç içerisinde ortaya çıkan dini öğretilerin ve bu öğretilerle devlet ilişkilerinin

değerlendirilmesi gerekmektedir. Bu bağlamda tarihin kimi dönemlerinde din aktif bir rol oynayıp devleti pasifize etmiş, kimi dönemlerinde ise devlet aktif bir rol oynayıp dini dışlamıştır. Bu aktiflik ve pasiflik çerçevesinde din-devlet ilişkilerinin ele alınması çalışmanın bütünlüğü açısından önem arz etmektedir.

I.2. Din-Devlet İlişkisi

İlk çağlardan beri gelen din devlet ilişkilerinin, tarihsel gelişim içerisinde farklı mecralardan gelen anlayış ve yönetim tarzının, toplumun medeniyet, kültürel yapılarını etki altına alarak siyasal ve toplumsal yapılarının değişmesine neden olduğu söylenebilir. Bu değişimler ise birbirinden farklı yönetimleri ortaya çıkarmış, din-devlet ekseninde çeşitli devlet anlayışlarının doğmasına neden olmuştur. Toplumsal hayatın gelişmesi nedeniyle, sosyal ilişkiler çoğalmış ve daha karmaşık hale bürünmüştür (Uslu, 2004:236).

İktidar ilişkilerinde de dinin ve rasyonalitenin egemenlik anlayışına birer temel oluşturdukları ileri sürülebilir. Bu açıdan, egemenliğin veya iktidarların buyurma erkinin kaynağı, daha çok ilahi irade veya beşeri iradeden doğmaktadır. Nitekim egemenliğin, kaynağını ilahi iradeden aldığı sistemlerde teokratik düşünce sistemleri, teokratik devlet düzeni meydana gelmektedir. Buna karşılık egemenliğin kaynağı beşeri irade olunca, burada da laik düşünce sistemleri, laik devlet düzeni var olmaktadır. Bu iki farklı sistem arasında zıt kavramlardır ve birbirini dışlayıcı sistemlerdir. Dolayısıyla, modern toplumların doğuşundan beri var olan laik-hukuk devlet sistemlerine, beşeri iradenin kaynak oluşturduğu görülmektedir (Hafizoğulları, 1999:41).

Bununla birlikte, din ve devlet arasındaki ilişkilerin, sadece dini bir emir olarak değil aynı zamanda sosyal ve politik şartların etkisiyle de şekillendiği söylenebilir. Yani bu durum, ilişkiler ağının katı bir dini çerçeveye sıkıştırılmaması, akıcı ve dinamik bir yapıya

sahip olması şeklinde de ifade edilebilir (Sambur, 2009:55). Ayrıca din-devlet ekseninde laiklikle ilgili değerlendirmeleri dini dogmaları ile tarihsel gelenekleri karıştırmadan yapmak önem arz etmektedir. Nitekim her dinin doğuşundan sonra kurumsallaşma süresince, birbirinden farklı din-devlet ilişkileri meydana gelmiştir. Bu çerçeveden ele alınacak olursa Müslüman toplumlarda dinsel liderlik batıda olduğu gibi ayrı bir şekilde örgütlenmeyip, çoğu zaman yöneticilere bağımlı kalmıştır. Dolayısıyla “islami hayattaki pasif kabul” (Tok, 2009:120) söyleminin dayanağı olarak buradaki din-devlet ilişkisi bağlamında “din devleti” modelin aksine “devlet dini” olmuştur. Çünkü İslam geleneği Hıristiyan Ortodoks geleneğinden farklıdır (Duman, 2012:450).

Din ve devlet ya da diğer bir ifade ile toplumsal ortamda bulunan yönetim anlayışının merkezinde bulunacak olguların sürekli bir çatışma içerisine girdikleri görülmektedir². Bu durum esasında ilk çağlardan bugüne sürekli kendini yenilemektedir (Cevizoğlu, 1999:9). İktidarların ve dinlerin birbirini dışlamaları çizgisinde giden ilerleyiş tarihin başladığı noktadan itibaren sürekli tartışıla gelen bir olgu olduğunu göstermektedir (Kuru, 2011:17). Bu bağlamda daha önce ifade edildiği gibi aktiflik ve pasiflik

²Meşruiyet, siyasal iktidarın niçinliğini belirleyen en önemli bir kavram olduğu gibi, meşruiyet siyasal iktidarın varlık sebebi ve devam etmesini sağlayan önemli bir dayanak olmuştur. Meşruiyet, siyasal iktidarın emir ve eylemlerini toplum nezdinde kabul görmesi için temel bir değerdir. Bu doğrultuda iktidar ve egemenliğin söz konusu olduğunda meşruiyet alanına dahil olmuştur (Çetin, 2003:62). Meşru olmayan bir iktidar, iktidar olmaktan çıkar, güç dışında başka bir şey olmadığı gibi, otoritesini sağlayabildiği sürece var olur. İktidarın tek kaynağı ve o iktidarın meşruluğu uygulandığı topluluğun norm ve değerler sistemince belirlenen meşruluk çerçevesine uygun olmasıdır (Duverger, 2007:132). Bu bakımdan bütün iktidar sahipleri kendi iktidarlarının meşru olduğuna halkı inandırmak amacıyla büyük çaba içerisine girmişlerdir. Buna mukabil eğer halka iktidarın meşruluğu inancı yerleşmişse iktidar artık kurumlaşmış demektir (Dursun, 2002:98).

özelliklerinin kimi zaman dinin tekelinde kimi zaman ise devletin tekelinde olmuştur³ (Kuru, 2011:58).

Dünyevi ve ruhani iktidarlar arasındaki ayrımın ve ilişkinin tespitinde ise iki temel sorunun varlığından söz edilebilir. Nitekim bunlardan birincisi, dünyada barışı, adaleti, güvenliği sağlamak; ikincisi ise ruhani alanda günah işleyen bir varlık olan insanın Tanrı ile olan ilişkilerini düzenleyip, ebedi kurtuluşa ermesini sağlamaktır. Bu bağlamda tarihin bazı dönemlerinde bu iki işin ayrı ellerde toplanmasına rıza gösterilmiş ve bu durum belirli bir oranda gerçeklik kazanmıştır. Örneğin, güvenlik ve adalet gibi dünyevi işler Roma İmparatorluğu yöneticilerine verilirken, uhrevi işlerde ise Kilise otorite kabul edilmiştir. Bu şekilde örüntülenmiş ilişkiler ağı tarihin belirli dönemlerinde devam etmiştir. Fakat bazı dönemlerde bu ilişkiler birbiri üstüne baskı kurmuş, kendi otoritesini pekiştirip diğer kurumu dışladığı görülmüştür (Ağaoğulları ve Köker, 2006:19-130).

Bu bilgiler çerçevesinde, aktiflik ve pasiflik bağlamında din-devlet ilişkilerinde referans alınacak nokta devletin pasif bir role bürünmesidir. Bu bağlamda devletin pasiflik algısının altında yatan temel önerme ise; siyasal otorite kamu alanını düzenlerken ve bu minvalde politikalar üretip, meşruiyetinin temellerini atarken tamamen aktif bir role bürünmemesi ve bunun yanında meşruluğu gereği üzerine inşa ettiği temel değerlerden soyutlanmaması ve pasif laikliğin gereği olarak tüm dini inançlara aynı mesafede durup ve bu inançları tamamen dışlamamasıdır. Bu bağlamda din ve devlet ilişkisinin tarihi süreç içerisinde nasıl cereyan ettiğinin daha iyi anlaşılması için söz konusu aktiflik ve pasiflik önermelerinin aydınlatılması gerekmektedir. Bu doğrultuda bir sonraki başlık altında ele

³ Burada ileri sürülen aktiflik ve pasiflik kavramları çalışmamızın esasını oluşturan pasif laiklik kavramına işaret etmektedir. Nitekim bu kavram konumuzun ilerleyen bölümlerinde “pasif laiklik” altında ele alınacaktır.

alınacak olan din-devlet algıları ve işleyiş şekilleri konumuzun esasını oluşturan temel argümanlarını açıklığa kavuşturacaktır.

I.2.1 Aktif Din- Pasif Devlet

Dinin kamusal alana etkisi oranında gerek uhrevi olanın gerekse ruhban karşıtı hareketlerin, mevcut güçlerini birbirlerine karşı muhafaza etmeye çalışmalarının tarihsel dönemlerine göre farklı neticeler doğurduğu görülmüştür. Bu durum, kimi zaman pasif laikliğin egemen olduğu devletlere, kimi zaman ise din karşıtı devletlerin hakim olduğu bir düzene zemin hazırlamıştır (Kuru, 2011: 26).

Bu çalışmada “aktif din” olarak ifade edilen şey değerlerin dini öğretilerden devşirildiği ya da devletin fikir söylem ve eylemlerinin meşruiyet kaynağı olarak dini öğretilerin gösterilmesi durumudur. Bu bağlamda çalışmada sürekli ifade edilen zıt iki tipin oluşması ile dine atfedilen aktiflik özelliği sonrasında devletin pasifleşmesi ile meydana gelmektedir (Kuru, 2011:34). Dini değerlerin kendisinden önceki değerleri yok edici diğer bir ifade ile ortadan kaldırıcı etkileri ortaya çıkmış oldukları toplumsal ortamda bulunan devlet geleneğinin değer, norm ve kurumlarının değersizleştirmelerinde görülmektedir. Bir anlamda, kilise hem Sezarın hakkını hem de Tanrının hakkını kendisine almaktadır (Hocaoğlu, 1995:116).

Resmi olarak Roma İmparatorluğunda devletin dini olarak kabul edilen Hıristiyanlık, Roma’daki eski çoktanrıcılığın imparatorluk içindeki yerine yerleşmiştir. Yani, bütün insanlık, Tanrı’nın imparatorluğunun üyesi iken kilise, ilahi imparatorluğun yeryüzündeki temsilcisi konumundadır. Bu ise aynı zamanda Ruhban sınıfının seçilmiş bir sınıf olmasına zemin hazırlamıştır. Bu sınıfın dışında kalanlar ise “tabi halk” manasına gelen Grekçe “Laos” sözcüğüyle adlandırılmıştır (Sezen, 1993:17). Bu durum kilisenin

egemenliğine uhrevi (Tanrısal) bir kaynak oluşturmuştur. Böylece, kendisini devletin üstünde görmeye başlayan kilise artık yeni bir alana taşınmıştır. Dolayısıyla, din ile devletin birbirlerine olan hakimiyeti yer değiştirmeye başlamıştır. Nitekim, Kilise de kendi yapılanmasını oluşturmaya başlamış ve devlet otoritesi üzerinde ki hakimiyetini içselleştirmeye girişmiştir. Bu yeni hakimiyet alanının kurulması ise şöyle dizayn edilmiştir (Sezen, 1993:17):

Kilise, imparatorluğun eyalet ve valilik sistemine uygun olarak idari yapılanmaya gitti. Vilayetlerde başpiskopos, daha sonra küçük yerleşim birimlerine piskopos, bölge yönetim merkezlerinde patrik makamı oluşturdu. Hepsinin bağlı olduğu Roma'daki piskoposa İmparator gibi Papa denildi. Batı Roma İmparatorluğu çöktüğü zaman, imparator yerine Papa kaim olmuştur. Ruhban sınıfı gittikçe güçlenerek imtiyazları geniş bir hale geldi, laikler üzerinde her türlü yetkiye sahip oldular.

Bununla birlikte kilise, üstünlüğünü birtakım gerekçeler ortaya koyarak meşrulaştırma yoluna gitmiştir. “Siyasal güç kişinin bedenine hükmeder, dini güç ise ruhlarını yönetir. Ruh bedenden üstün olduğuna göre kilisenin de devlete üstün olması doğaldır” gibi söylemler kilisenin üstünlüğünün meşrulaştırılmasına kaynaklık eden gerekçeler olarak sıralanabilir. Bu gibi söylemler esasında beşeri olanın ilahi olana tabiiyetini kuvvetlendirirken bu itaat anlayışının sürekliliğini sağlamada da önemli bir rol oynamıştır. Nitekim yeryüzünde kendisini Tanrının temsilcisi olarak gören kilise iktidarın kaynağını Tanrıdan aldığını söylerken dini gücü kendi tekelinde tutmakta siyasal gücü ise krala vererek, bir şekilde siyasal olanı da kendisine bağımlı hale getirmiştir⁴ (Göze, 2000: 80).

⁴ Bu durumun aslında insanın doğasıyla da alakalı olduğu söylenebilir. Şöyle ki; insan görünenden çok görünmeyenden, somut olandan çok soyut olandan korkar. Aynı şekilde beşeri olanın vaatleri her ne kadar somut olsa da ilahi olanın vaatleri çoğunlukla daha tesirlidir. Bununla birlikte siyasal olana karşı yapılan fiillerin yaptırımı daha çok “bedensel” iken ilahi olana karşı yapılan fiillerin yaptırımı hem “bedensel” hem de “ruhsal”dır. Yani inanç bakımından bireyin toplumdaki aforoz edilebilmesi ilahi olana itaati bir anlamda

Roma imparatorluğu zamanında piskoposlar arasında vuku bulan Hıristiyan öğretisi üzerindeki bazı iç çatışmaların meydana gelmesi, Roma Kilisesinin diğer Kiliseler üzerinde hakimiyet kurmasına ve dolayısıyla Roma piskoposunun otorite kabul edilerek papalık kurumunun meydana gelmesine neden olmuştur. Roma kilisesinin mutlak otorite kabul edilip diğer kiliseler üzerinde hiyerarşik bir kurum haline gelmesi Hıristiyanlığın artık dünyevi sorunlar karşısında duyarsız kalamayacağını bir göstergesi olmuştur. Yani Kilise sadece uhrevi değil artık dünyevi işlerle de ilgilenen bir kurum haline gelmiştir (Ağaoğulları, Köker, 2006:113).

Böylece meşruiyetini ilahi olana dayandıran Kilise, siyasal iktidar üzerinde de hakimiyetini pekiştirmekte ve teokratik devletin doğmasına sebep olmaktadır. Teokratik devlet anlayışına göre ise iktidarın sahibi ilahi bir güçtür ve aynı zamanda iktidarın kullanıcılarını belirleme yetkisi de bu ilahi güce aittir. Yani hükümdar da Tanrı tarafından seçilmiştir. Kullandıkları egemenlik yetkilerini doğrudan Tanrıdan alırlar ve dolayısıyla iktidar sahipleri feodal beylere veya halka karşı değil, doğrudan Tanrıya karşı sorumludurlar (Gözler, 2003:51).

Buradan hareketle modern öncesi dönemde dinin, toplum adına karar vermede aktif bir rol üstlendiği görülmektedir. Bu ise dini aktifleştirirken siyasal olanı yani devleti pasifleştirmektedir. Diğer bir ifadeyle modern öncesi dönemde aktif din, pasif devlet sarmalında gelişim gösteren bir durumun tezahürü görülmektedir. Bu minvalde dinin bu aktif karakteri kazanması cumhuriyetçi hareketlere kadar devam etmiş ve devlet pasif sıfatını modern devlet fikrinin ortaya çıktığı zaman dilimine dek taşımaya devam etmiştir (Erdoğan, 1995:185). Nihayetinde devletin söz konusu pasif karakterinden kurtulması ve

zorunlu kılmaktadır. Bu durum ise dinin, din-devlet ilişkisi bakımından üstünlüğünün toplumsal taban tarafından da kabul görüldüğü dönemlerin daha iyi anlaşılabilmesi bakımından kayda değerdir.

kendi başına rasyonel organları olan bir yapılanma içerisine girmesi, burjuvazinin sermaye birikimini tamamlamasının ardından, Kilise'nin elinde bulunan siyasal iktidarı kendi denetimine almaya çalışmasıyla ve Luther'in meşhur 95 ilkeyi getirip kilisenin kapısına çivilemesiyle birlikte başlamıştır (Kahraman, 2007:34). Siyasetin dinle olan ilişkisi bu şekilde dönüşüme uğramıştır. Luther'e göre, ruhani otoritenin üstünlüğünü reddederek, dünyevi iktidar faaliyetlerini papa, rahipleri ve piskoposları dikkate almadan yürütmelidir. Yine Luther'e göre iki krallık vardır; Dünyanın korunmasına yönelik kılıcın krallığı ve Hıristiyan hürriyetini doğuran İncil'in krallığı (Bauberot, 2008:28).

Dünyevi iktidarın dinsel meşruluğu, toplum sözleşmeleri kuramına dek devam etmiştir. Toplum sözleşmesi düşüncesinin hakim olması ve doğal hukukun seküler değere paralel bir şekilde ilerlemesiyle birlikte egemen güç Tanrı yerine bireylere, topluma dayandırılmış ve egemenlik demokratik bir çerçevede ilerlemiştir (Duman, 2012:451). Bu bağlamda modern dönemde aktiflik ve pasiflik rollerinin din ve devlet arasında değişime uğraması ve bu seferde dinin pasifleştirilmesi diğer bir ifade ile toplumsal ve kamusal ortamdan çıkarılması eyleminde yatmaktadır.⁵

I.2.2 Pasif Din- Aktif Devlet

Dinin değişime uğraması ve dinsel etkinliğin giderek kendini kaybetmesi feodal bir düzenden kapitalist bir burjuva düzenine geçme süreci içerisinde kendini bulmuştur. Bu bağlamda tarihin akışı içerisinde dinler günün şartlarına cevap verebilmeleri açısından

⁵Ahmet Kuru'nun pasif laiklik olgusunu kavramsallaştırırken bu çelişkiyi vurguladığı görülmektedir. Nitekim 1791 yılında cumhuriyetçilerin Fransa'da çıkarmış oldukları sivil ruhbanlık kavramı ile beraber binlerce din görevlisinin Paris sokaklarında giyotin ile idam edildikleri bilinmektedir. Çalışmada Türkiye toplumu için üçüncü bölümde tarihsel olarak yapılacak incelemede de görüleceği gibi Osmanlı'nın son dönemi ile beraber başlayan süreçte ve cumhuriyetin kurulmasında çok partili hayata geçiş noktasına kadar söz konusu cumhuriyetçi fikirler ile dini öğretiler ve bu öğretilerin savunucuları arasında bir aktiflik ve pasiflik çatışmasının daha yoğun olduğu söylenebilir.

değişime uğramıştır. Din toplumsal evrime paralel olarak gelişmiş bu doğrultuda feodal toplumların bölünmelerine ve Protestanlık çerçevesinde burjuva düzeninin ihtiyaçlarına ayak uydurmuştur. Nitekim üç yüz yıllık değişimler sonucu, toplumun 16. yüzyıldaki yapısı ile geleneksel toplum kuramları arasında büyük bir çatışma ortaya çıkmış, kilise nezdinde dini gruplar büyük bir direniş göstermiş, başarılı olamayınca bunun çözümünü kendini yeni koşullara ayarlama, bu çerçevede toplumsal ihtiyaçlara cevap vermede bulmuşlardır (Yücekök, 1997:15-16).

Aydınlanma⁶ Dönemi ile beraber dış dünya da zuhur eden olaylar ile Kilise'nin icraatları arasındaki gelişmeler insanların zihinlerini kurcalamaya başlamıştır. Buna göre Kilisenin temsil ettiği Tanrı insanları dışlayıp aşağılamaktadır. Halbuki bu dünya ve insanları göze güzel görünmektedir. Zira Tanrı, Kitabında arz ve yıldızlar için bir takım şeyler söylemekte, fakat bilim aksini ispatlamıştır. Bütün bu karmaşık olaylar ise insanları bir çözüm arayışına sürüklemiştir. Artık dini alan ya tam anlamıyla yok edilecek ya da pasifize edilecektir. Nihayetinde bütün bu olaylar dinin pasifize edildiği devletin ise aktifleştiği bir durumun başlangıcı olmuştur (Hocaoğlu, 1995:126).

Kral ve kilise arasındaki çatışma sadece düşünce boyutunda kalmamış, Fransa'da 1296 yılında Kral ile Papa arasında vergi konusunda başlayan anlaşmazlık, dünyevi iktidar ile dinsel iktidarın siyasal bir niteliği haline gelmiştir. Bu çatışma öncekilere nazaran daha

⁶ Aydınlanma, genel olarak 18. Yüzyıl Avrupa'sında entelektüel ve kültürel alanda ortaya çıkan fikir hareketlerinin genel adıdır (Davies, 2005: 5). Bununla beraber Aydınlanmanın ortaya çıkışı bundan bir yüzyıl daha geriye götürülmektedir. Aydınlanma, Descartes'ın rasyonalizmiyle başlamış, Galileo ve Gassendi'nin bilimsel çalışmalarıyla devam etmiş, Newton ile zirveye çıkmış ve sonraki yüzyıllara uzanarak geniş bir zaman diliminde ortaya çıkan, dogmaları yıkıp rasyonel akla yönelen düşünce hareketlerinin genel adı haline gelmiştir (Durdu, 2005: 125-126). Fransız, İngiliz, İskoç ve son olarak Alman Aydınlanması, aydınlanma geleneğini oluşturan öğeler olarak verilebilir. İnsanın kendine olan inancı, sosyal ve ahlaki yaşamın ilahi kurallardan ziyade insani nedenlerle açıklanması, insanın ve aklın ön plana çıkarılması aydınlanmanın genel özellikleri olarak ifade edilebilir (Başdemir, 2005: 28).

keskin boyutlara ulaşmıştır. Kral din adamlarından vergi alınmasını isterken, Papa bu isteğe karşı kralı aforoz etme tehdidi ile cevap vermiştir. Kilisenin zenginlik tutkusundan, sömürsünden rahatsız olan kitleler, Kralın papaya karşı olan mücadelesine yardım etme açısından büyük bir etken olmuştur. Bu mücadele sonucunda Kilise geri adım atmak ve vergi ödemeyi kabul etmek zorunda kalmıştır. Ayrıca Kral 1302’de dünyevi konularda kendisinin üzerinde bir kurum tanımadığını ilan etmiştir. Böylece ulusal devlet, Kiliseye karşı bağımsızlığını ilan ederek kendi egemenliği yolunda önemli bir adım atmıştır (Köker ve Ağaoğullar, 2004:18-22).

Nitekim Kilise ve devlet arasındaki bu çatışma yeni bir kavramın ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu kavram ise yukarıda da bahsedildiği üzere “laiklik”tir (Duman, 2010:288). Bu fikrin menşei Rönesans ve Reform hareketlerine dayanmaktadır. Zira Rönesans ve Reform hareketleri İnsanlığa yeni bir takım ufuklar açmıştır. Matbaanın icadı, kağıt üretiminin maliyetinin düşürmesi gibi bir takım gelişmeler bu fikir hayatını geliştirmiştir. Luther’in kurmuş olduğu Protestanlık, bir taraftan Papalığın nüfuzunu kırmış diğer taraftan da milli bilincin artmasına neden olmuştur. Tüm bunlar laikliğin doğuşunda büyük etken olmuştur (Uslu, 2004:238). Dolayısıyla Laiklik Ortaçağ papalık etkisinden çıkıp iktidar bölünmüşlüğü ile iktidar ayrışması arasında belirlenmiştir (Küçükömer, 1994:298).

Tarihteki Avrupa ülkelerine bakıldığında Almanya gibi bazı ülkelerde dine karşı daha hoşgörülü davranıldığı görülmektedir. Burada görülen davranış biçimi ise dinin kendiliğinden dünyevileşeceği ve belli bir süre sonra sosyolojik bir olgu olmaktan çıkarak yok olacağı düşüncesine dayandırılmaktadır. Nitekim bu durum doğal olarak laikliğin, dünyevi olarak algılanmasına ve bireysel bir inanç konusu olarak din ve vicdan özgürlüğünün sağlanmasına katkıda bulunmuş ve ülkenin içinde bulunduğu sosyal şartlara

göre düzenlenmiştir. Bu durum da din ve devlet arasındaki çatışmayı azaltmıştır (Kahraman,2008:65). Fakat buna karşı olarak Fransa gibi diğer Batı Avrupa ülkelerinde laik güçler, hem Katolik kilisenin egemenliğine hem de siyaseti seküler değerler üzerine inşa etmeyi amaçlamışlardır. Bu amaç uğruna Batı Avrupa’ında yüzyıllarca savaş sürmüştür ve binlerce insanın ölümüyle sonuçlanmıştır. Ancak bunun sonucunda din pasif hale getirilmiş ve dini otoritenin siyaset erki üzerinde tasarrufta bulunma imkanı ortadan kaldırılmıştır. Bununla birlikte devletin hukuki temellere dayalı bir laik düzen kurmasına olanak sağlanmıştır (Duman, 2010:289).

Toplumsal ilişkiler, talepler ve istekler siyasallaştıkları ölçüde kamu hayatının yeniden düzenlenmesine katkıda bulunurlar. Laiklik ilkesi toplumsal bir çatışma alanını belli bir uzlaştırma zeminine kavuşturma süreci olarak meşruiyet çerçevesinde siyasallaştığı sürece demokratik siyasallık açısından bir değer atfeder. Bu siyasal tavırlar toplum içinde bir değer atfetmesi için toplumsal hayatı olumlu yöne dönüştürmesi gerekir. Nitekim bu durumda kendini daha tutarlı siyasal bir dille ifade etmiş ve toplumun meşruluk değerlerine katkı sağlamış olur (Mert, 1997:129). Devlete bağımlı din modeli yani devletin aktif ve dinin pasif olduğu bir yapıda, bireyin istediği inancı özgürce seçmesini, o dini vecibelerini yerine getirmesi, dini inançlarını serbestçe yaymasını ve benimsediği inancı dilediği gibi yaşaması ve eğitimini almasını zorlaştırdığı söylenebilir (Sambur, 2009:53). Ayrıca yeni dünya düzenini oluşturacak olan modern akıl dini daha pasif hale getirmiştir. Bu aralıkta pasiflik ve aktiflik rollerinin paylaşamadığı görülmekle birlikte bir taraftan dinin diğer taraftan ise modern aklın üstünlük oluşturduğu siyasalarda sürekli bir öteki meydana gelmektedir. Bu doğrultuda din ve devlet bağlamında öteki olgusunu daha pasif hale getirmek için pasif laiklik anlayışının kavramsal çerçevesinin içerisinde bir devlet önermesi anlatılacaktır.

I.3. Pasif Laiklik Kavramsal Çerçeve

Dinin toplumda oynadığı rol ve bulunduğu konuma göre, Kuru egemen ideolojinin iki Weberyen tipi olarak laikliği, dışlayıcı ve pasif laiklik olarak iki farklı şekilde tanımlamaktadır (Maksutyan, 2010:259).

Pasif laikliğin⁷ kavramsal çerçevesinin anlaşılabilmesi için herhangi bir toplumda bulunan din ve devlet algısına bakmak gerekir. Kuru'nun ileri sürdüğü “pasif laiklik” ve bunun zıt kutbu olan “dışlayıcı laiklik” kavramları laik devletlerde, politikalarını biçimlendirmek için ideolojik mücadele sonucunda ortaya çıkmıştır. Pasif laiklik, devletin dinin kamusal görünürlüğüne göz yumarak, çeşitli dini inançlar karşısında ve dini olmayan yaşam tarzlarına karşı tarafsız bir tutum almasıdır. Dışlayıcı laiklik ise devletin, vatandaşların inançlarına ve yaşam tarzlarına müdahale edip dini kamusal alandan dışlayarak belirli bir alanla sınırlandırmaya çalışması olarak ifade edilmektedir (Kuru, 2011:14). Kuru, pasif laikliği Türkiye’de liberal sekülerizmle birlikte andığı, dışlayıcı laikliği ise Fransa modeli olarak şekillenen pasif laikliğin karşıtı olarak ele aldığı söylenebilir (Azak, 2012:94).

⁷Kuru pasif ve dışlayıcı laiklik kavramsallaştırmalarında, W.McClay ve C.Taylor’un laikliği anlamlandırırken yapmış olduğu çalışmaları referans almıştır. Nitekim bu çalışmalar birbirin etkileşimi sonucunda ortaya çıkmıştır. McClay laikliği kavramsallaştırırken “pozitif laiklik” ve “negatif laiklik” olarak ele almıştır. Buradaki negatif laiklik kavramı bizim çalışmamızın esasını oluşturan pasif laiklik kavramı ile ilişkilidir. McClay laikliği şu şekilde açıklamaktadır, bütün inanç grupların özgürce toplanması ve özgürce eylem hakkına sahip olması için koruyucu bir rol üstlenmesidir. Ayrıca hem bireysel ifade hürriyetlerin koruyucusu hem de herhangi bir dine inanmayanların koruyucusudur. Öte yandan daha minimalist içeriği olan “negatif laiklik”, kurumsal dayatmaları yani resmi bir dini reddeder. Bu bağlamda negatif laiklik, farklı inanç türleri arasında etkileşim imkanı sunan mutlak bir dil olmaktan ziyade ortak bir dildir (McClay, Akt. Cobern, 2007:5). Ayrıca Taylor ise laikliği iki farklı şekilde tanımlamıştır. Birincisi, Amerika’da hakim olan laiklik tipi “bir dini ortak zemine dayalı laiklik” ve ikincisi ise Fransa’da hakim olan “dinden bağımsız bir siyasi etiğe dayalı laiklik” olarak ele almıştır (Taylor, 1999; Akt. Kuru, 2011:14).

Pasif laiklik kamusal ortamda dini aktörlerin varlığına izin verir. Ancak onları bireysel özgürlükler bağlamında zorlamaz (Barker, 2012:15). Özbudun'a göre bu tanım, laikliğin evrensel tanımıdır (Dağı, 2009). Buradan hareketle semavi dinlerin Ortodoks tavırlarını semavi olmayan dinlere göre, pasif laiklik olgusunu benimsemeleri ve bu doğrultuda siyasa üretmeleri daha zor görünmektedir⁸. Ayrıca politik eğilimlerini uygulamak için ideolojik mücadele sonucu ortaya çıkan pasif laikliğin, bir ülkede egemen olması, laik devletin kuruluş sürecindeki tarihi koşullar çerçevesinde açıklanabilir. Bu durumun oluşması devri sabıkın⁹ olması ya da olmamasına bağlıdır (Kuru, 2011:17). Nitekim devri sabıkın olduğu Fransa gibi ülkelerde halen pasif laikliğin oturtulmadığı görülmektedir.

Laiklik kavramının anlamlandırılmasında yaşanan sıkıntıların benzer şekilde pasif laikliğin anlamlandırılmasında da yaşandığı görülmektedir. Bu doğrultuda pasif laikliği anlamlandırırken devletin diğer bir ifade ile devlet önermesinin veya devlet adına yürütülen siyasalarda ilgili toplumsal ortamda bulunan din ve dinsizliğe dair bütün olguların göz önünde bulundurulması gerekmektedir. Bu doğrultuda Kuru (2011:26) pasif laikliğin tarihsel oluşumundan bahsederken şu yorumu yapmaktadır;

Din-devlet ilişkilerine dair belirli ideolojilerin ortaya çıkışı ve egemen konuma gelişi, ele alınan ülkelerin içinde bulunduğu tarihi şartların analizini zorunlu kılan karmaşık bir süreçtir. Bu konudaki ana argümanım, dinlerin siyasi ilişkilerinin din-devlet rejimlerinin ve ideolojilerin oluşumunda belirleyici faktör olduğudur. Bir dinin siyasi otoriteyle yakın ilişki içerisinde oluşu, söz konusu otoritenin meydana getirdiği sosyal hoşnutsuzluğun uzun vadede o dine de fatura edilmesi ve buna bağlı olarak o dini kamusal rolünü sınırlamak isteyen akımların güç kazanması sonucunu doğurmaktadır.

⁸ Nitekim Hindistan'ın pasif laikliği tercih etmesi bu duruma iyi bir örnek teşkil etmektedir.

⁹ Devri sabık'ın kelime anlamı ve gelişimi bir sonraki başlık altında detaylı bir şekilde açıklanacaktır.

Bu bağlamda pasif ya da dışlayıcı laikliğin ortaya çıkışında¹⁰, devletin kuruluşu sürecindeki siyasalarını etkilemesi konusunda din olgusu önemli bir görev üstlenmiştir. Din-devlet ilişkileri açısından bu süreç belirleyici olup ve toplumsal yapılanmayı da büyük ölçüde etkilemiştir. Pasif laiklik dinin kamuda ki görünürlüğüne izin veren bir devlet yapılanmasında ortaya çıkarken, dışlayıcı laiklik hakim ideolojinin parmaklıkları altında bulunan dini içeren bir devlet yapılanmasında ortaya çıkmıştır (Musselman, 2011:12).

Pasif laikliğin gereği olarak dinin kamusal alandan tamamen dışlanmaması ve kişilerin dini öğretilerini istediği şekilde yaşamalarında devletin pasif bir role bürünmelidir. Bu durumu Mert şu şekilde açıklamaktadır; dinsel inanç boş zaman faaliyeti değil, topyekun bir hayat telakkisi olduğunu söylemektedir. Yine Mert şöyle devam etmektedir, devlet kişilerin inancı üzerine, neye isterseniz inanın ama toplumsal alanda ona göre davranmayın gibi vaatlerde bulunamaz. Ya da insanların inançlarının aslında boş bir vakit faaliyeti olduğunu inandırmaya çalışamaz. Çünkü demokratik toplumların tanımı gereği, diğer insanlara bireysel veya toplu olarak zarar vermeyen her şeye inanabilirler (Mert, 1997:127). Buradan hareketle devletin erkleri veya organları, siyasa üretirken toplumsal değerler zincirinin hiyerarşik olmadığını kanıtlamaları ve söz konusu değerlerin farklı sınıf ve grupların iktidarı etkileme mücadelelerinin öne çıkarılması ile devletin yapısına uygun olarak siyasa üretmeleri gerekmektedir (Demirel, 2009:237). Bu bağlamda pasif laiklik kavramsal çerçevesinin daha iyi anlaşılabilmesi için devri sabık konusunun incelenmesi gerekmektedir.

¹⁰Kuru (2013:11), pasif ve dışlayıcı laiklik ayrımını ABD, Fransa ve Türkiye örneklerinden yola çıkarak açıklamaktadır. Bu bağlamda ABD’de pasif laiklik olgusu, Fransa ve Türkiye’de ise dışlayıcı laiklik olgusu hakim olduğunu ileri sürmüştür.

I.3.1. Devri Sabık'ın Varlığı/Yokluğu

Dünya üzerinde var olan laiklik modellerini pasif ve dışlayıcı laiklik olarak kategorize eden Kuru, bir ülkede hangi laiklik anlayışının hakim olduğunu anlamak için devr-i sabıka konseptinin iyi analiz edilmesini gerekli görmektedir.

Pasif ya da dışlayıcı laikliğin ortaya çıkışında din, devletin kuruluş sürecindeki siyasi ilişkileri önemli derecede etkilemiştir. Bu süreç din devlet ilişkileri bağlamında tarihi bağımlılığın ortaya çıkmasında belirleyici bir rol oynamıştır. Nitekim tarihi süreç içerisinde din-devlet ilişkileri açısından bu bağımlılığın ortaya çıktığı kritik bir dönemdir. Bu konu hakkında Kuru (2011:26) şöyle düşünmektedir;

Modern devletin inşa sürecinde; ilerici seçkinlerce yeni cumhuriyetçi rejimin önündeki en büyük engel olarak görülen ve hakim din ile monarşinin evliliğine dayanan devr-i sabıkın varlığı tartışmaların odağına yerleşmiştir. Devri sabıkın ortaya çıkardığı en önemli olgu, pek çok ülkede ona muhalif olan ruhban karşıtı (ya da din karşıtı) hareketlerin gelişmesidir. Ruhban karşıtları, hakim dini, monarşinin ve onun yeniden kurulmasını isteyen destekçilerinin meşruiyet kaynağı olarak görmektedirler. Dini muhafazakarlar ise hakimiyetlerini korumak istemeleri nedeniyle kendi kendilerinin devletten ayrıştırılmasına karşı çıkmaktadırlar. Özetle, devri sabık, ruhban karşıtları ile muhafazakarlar arasındaki kutuplaşmanın temelini oluşturmaktadır.

Devri sabık'ın olmadığı ülkelerde ruhban karşıtı hareketler yok denecek kadar azdır. Ayrıca devri sabıkın varlığından söz edebilmek için dört şey gereklidir. Bunlar sırasıyla; monarşi, hakim din, bu ikisi arasındaki ittifak ve bunlara karşı bir cumhuriyetçi hareketin olmasıdır. Bu doğrultuda bir ülkede devri sabıkın olmadığı durumda pasif laiklikten bahsedilebilir¹¹ (Kuru, 2011:28).

¹¹ Buradan hareketle üçüncü bölümde inceleneceği gibi pasif laiklik bağlamında Türkiye'nin değerlendirmesi neticesinde görüleceği gibi devri sabık olgusunun her ne kadar Fransa'da ki gibi katı olmasa da yine de mevcut olduğu ifade edilebilir. Ayrıca Kuru ve Stepan, dışlayıcı laiklik kavramını açıklarken Fransa ve Türkiye karşılaştırmasına gitmişlerdir. Dışlayıcı laiklik, Fransa'da nispeten aşağıdan yukarıya bir süreç olarak ortaya çıktığını, Türkiye'de ise yukarıdan aşağıya bir elit projesi olarak dayatıldığını söylemektedirler.

I.3.2. Resmi Dinin Varlığı/Yokluğu

Din, tarihin her aşamasında insanlığı hem içten hem de dıştan kuşatan, insanın duygu düşüncelerini şekillendiren evrensel bir olgu olmuştur. Ayrıca din, insanların beraberce yaşamalarında büyük etken olup, toplumları bir araya toplayan kaynaştırıcı unsur olmuştur. Nitekim din, sadece inanç ve ibadet boyutuyla sınırlı değildir. Tarihi boyunca özellikle hukuki, ahlaki ve sosyal kuralları düzenleyen yönü var olmuştur. Bu sosyal boyut daha belirgin bir hal olup, hem dünyadaki düzenli oluşuma katkı sağlamasıyla hem de kişiyi uhrevi boyuta hazırlamasıyla iki taraflı görevini tamamlamış oluyor (Çaycı, 2012:3).

Mert (1994:88-89), dinin modern toplumsal hayatın içinde varlığını sürdürüldüğünde temel tartışmaya sebep olan noktayı, dini tanımlamadaki sıkıntılarda görmekte ve bu durumu şöyle yorumlamaktadır;

Klasik sosyolojik görüşleri belirleyen eğilim, dini, kendini takdim şekline belli bir paralellik içinde olan, hayatın bütünselliği çerçevesinde, holistik dediğimiz şekilde tanımlamalarıdır. Bu açıdan bakıldığında, din en genel tanımı ile geleneksel toplumun desteklediği düşünce çerçevesidir ve geleneksel toplum kurumları yok olduğunda otoritesini kaybeder. Buna karşılık olarak gelişen eleştirel yaklaşıma göre ise, din toplumsal kurumların desteğinden bağımsız, insan hayatının tümünde olmasa da belli bir alanında otoritesini koruyabilir. Bu kuramsal çerçeveyi belirleyen öncelikle, insan hayatını parçalanmış biçimde tanımlamasıdır. Bu bakış açısının temel özelliği, dinin kendi tanımı olan bütüncül tanımdan, klasik sosyoloji kuramlarına oranla giderek daha fazla uzaklaşmaları ve bu açıdan modern/laik düşünceyi din sosyolojisinde daha fazla yansıtmalarıdır.

Türkiye'deki dışlayıcı laiklik, Avrupalı yaşam tarzını ithal etmeye dayanan ve kitlelerin kültürüne ters, yabancı gelen Batılılaşma projesinin temeli olduğunu ve buna mukabil, Fransa'daki dışlayıcı laiklik ise daha yerel ve daha doğal olduğunu vurgulamaktadırlar. Ayrıca bu yazarlarımız, Türkiye'deki dışlayıcı laiklik yanlıları otoriter araçlara ihtiyaç duyduğunu Fransa'dakilerin çok partili demokraside daha başarılı olmasının sebepleri olduğunu söylemektedirler (Kuru ve Stepan, 2013:100).

Ayrıca sosyolojinin dönüm noktasını teşkil eden Durkheim'e göre din, toplum tarafından kutsallaştırılan bir olgu olmakla birlikte, yasal bir bütün olan toplum için din, birlik ve beraberliğin temelini oluşturan bir olgudan ibarettir. Durkheim dini kurumsal varlığıyla tanımlamakta ve bir inanç sistemi olmasının ötesinde bireysel ahlakı düzenleyen kural, kaide ve temel değerlerin bütünü olarak görmektedir. Bu bağlamda Budd'a göre Durkheim'in dini tanımlamasındaki en dikkat çekici kısmı şöyledir (Budd, 1973:39, Akt, Mert,1994:20); "dinin bireyi topluma bağlayıcı özelliği, bireyin gerçekliği ve toplumsal ilişkileri kavramasını sağlaması, diğer bireylerle ortak kavramlar temelinde iletişimi mümkün kılmasıdır".

Din olgusundaki temel argümanımız dinin devlet tarafından nasıl algılanıp tahlil edildiğidir. Pasif laikliğin hakim olduğu bir toplumda din özgürlüğünün korunması için, devletin dine keyfiyet içerisinde müdahale etmemesi gerekmektedir. Buradan hareketle din özgürlüğü, bireyin iç ve dış dünyasında özgürce inandığını, toplumsal hayatta yaşamasına imkan sunan bir hürriyet olarak tanımlanabilir. Bu esasında hiçbir etki altında kalmadan din ve inanç konularında seçim yapan bireylerin üzerinde gerek devletin gerekse dini kurumların hiçbir baskısının olmaması durumunu ifade eder (Sambur, 2009:42-43).

Din ve vicdan hürriyeti insanın temel hak ve hürriyetleri arasında yer almaktadır. Ayrıca din özgürlüğü, vicdan özgürlüğünün bir türüdür, fakat vicdan özgürlüğü mutlaka din özgürlüğü anlamına gelmez. Bir başka ifadeyle, vicdan özgürlüğü din özgürlüğünden daha geniş kapsamlıdır ve yalnız dini değil, aynı zamanda herhangi bir siyasi, iktisadi veya felsefi akide ve kanaat serbestliğini de içerir. O halde din özgürlüğü ya da herhangi bir dinin esaslarına inanıp bağlanma hakkı, vicdan özgürlüğünün özel bir şeklidir (Başgil, 2007:108).

Nitekim din özgürlüğü kendi başına “insan kişiliğine bağlı, vazgeçilmez, dokunulmaz, devredilmez” bir insan hakkı olarak değil devletin laiklik anlayışının izin verdiği ölçüde hukuki olarak tanınan pozitif bir hak olarak görülmektedir (Erdoğan, 2000: 109). Din ve vicdan özgürlüğü, demokratik sistemlerin hak anlayışlarının özünü oluşturan bir değer olarak görülmektedir. Temelde kişinin vicdani bir kanaate sahip olması ve bu kanaatini ifade edebilmesi durumu olarak ifade edilirken kişinin, bir dine inanma ve inanmama, dinin gereklerini yerine getirme, dini telkin ve tebliğ etme ve dini öğretim ve eğitim özgürlüklerini de kapsamaktadır (Erdoğan, 2011: 203-208). Bu nedenle de gerek uluslararası antlaşmalarda gerekse ulusal anayasalarda öncelikle devlete karşı güvence altına alınan bir temel insan hakkı olarak düzenlenmektedir.¹²

Bu bağlamda din ve vicdan özgürlüğüne şu şekilde bir açıklık getirilebilir; insanın herhangi bir dine inanmasını veya inanmamasını, gerektirdiği ritüelleri, yerine getirip getirmemesini, inancını değiştirebilmesini ve gerektiğinde propagandasını yapabilmesini, inancının gerektirdiği kurumlarda örgütlenmeleri yapabilmesini ve dilediğinde bu kurumlardan çıkması, inanmaya veya inanmamaya zorlanmamasını içeren temel bir hakkı ifade etmektedir (Özipek, 2011:4). Laiklik, din hürriyetini güvence altına alır ve bir dinin ideolojik üstünlük kurmasına engel olur (Bauberot, 2008:95).

Dışlayıcı ve pasif laiklik açısından ele alınacak olursa; dışlayıcı laikliğin hakim olduğu ülkelerde, din ve vicdan özgürlüğü, ideoloji eksenli algılandığı ve dini

¹² AİHS'nin 9. Maddesi bu özgürlüğü düzenlemektedir. Buna göre “Herkes düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne sahiptir. Bu hak, din inanç değiştirme özgürlüğü ile tek başına veya topluca, açıkça veya özel tarzda ibadet, öğretim, uygulama ve ayin yapmak suretiyle dinini veya inancını açıklama özgürlüğünü de içerir” diyerek güvence altına alınırken sonraki paragrafta “Din veya inancını açıklama özgürlüğü, ancak kamu güvenliğinin, kamu düzeninin, genel sağlığın veya ahlakın, ya da başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması için demokratik bir toplumda zorunlu tedbirlerle ve yasayla sınırlanabilir” diyerek bu hakkın hangi durumlarda sınırlanabileceğini ortaya koymaktadır

kontrol ederek ya da dini tekelini oluşturarak diğer inançların işlevselliklerini daralttığı ve kendi resmi dinin dışındaki inançları siyasal rejime karşı potansiyel bir tehlike olarak görmektedir. Böyle bir sistemin hakim olduğu ülkede, din özgürlüğünü korumaya alan bir araç olarak görülmemekte aksine toplumu dönüştürücü bir ilke olarak görüldüğü düşünülmektedir (Arslan, 2005:45-54). Ayrıca resmi din öğretisi çerçevesinde kalan bir din “toplumsallaşma” eğilimi dışında kalacağı düşünülmektedir (Canatan, 1997:40). Bu bağlamda Anayasa çerçevesinde din ve vicdan özgürlüğü düzenlenirken dini grupların devletten bağımsız olarak serbestçe ibadet ve ayinlerini icra edebilmeleri, din eğitimi ve öğretimini sivil kurumlar eliyle verilmesi ve “vicdani ret”in bir hak olarak anayasal güvence altına alınması (Sambur, 2012: 102) pasif laiklik sisteminin bir gereği olarak düşünülebilir.

Ayrıca Özbudun laik devlet ilkesinin bir gereği olarak din ve vicdan özgürlüğünü daha detaylı olarak kavramsallaştırmıştır. İlk önce laikliğin iki cepheden oluştuğunu ve daha sonrada bu cephelerin temel argümanlarını açıklamıştır. Bu temel cephelerinden biri, “din hürriyeti”, diğeri ise, “din ve devlet işlerinin ayrılığı”dır. Laik devlet gereği bir devletin din hürriyetlerinin tanınmış ve güvence altına alınması gerekir. Din hürriyeti de kendi içinde “inanç hürriyeti” ve “ibadet hürriyeti” olarak ikiye ayrılır.

İnanç hürriyeti, kısaca kişinin istediği bir dinin seçmesidir. Din hürriyetinin ikinci vechesi ise ibadet hürriyetidir. Kısaca tanımlamak gerekirse, kişinin inandığı dini gereklerini özgürce yerine getirebilmesidir.

Laiklik ilkesinin ikinci boyutunu “din ve devlet işlerinin ayrılığı ilkesi” oluşturmaktadır. Özbudun’a göre, bir devlette din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmış olduğunu söyleyebilmek için beş şartın yerine getirilmiş olması gerekmektedir. Bunlar; devletin resmi dininin olmaması, devlet bütün dinler karşısında tarafsız olması, devlet

bütün din mensuplarına eşit davranması, din kurumları ile devlet kurumları birbirinden ayrılması ve son olarak da hukuk kurallarının din kurallarına uymak zorunda olmamasıdır (Özbudun, 1995:54-57).

Din ve vicdan özgürlüğünün tanınması için Aral (1983:214-215) şu şekilde yorumlamaktadır;

İnsanın ahlaki kişiliğine saygılı olan bir hukuk düzeninin, kimseyi vicdanına aykırı bir davranışa zorlamaması gerekir. Hukuki zorlama, ancak vicdan özgürlüğünün sınırları içerisinde meşrudur. Yasa ya da yasal düzenleme, sadece adaleti gerçekleştirmeye çalışmalı, toplumsal yaşamın basit bir düzenlemesi olarak kalmalı, böylece ahlaki alanlara karışmayıp onun gelişmesine olanak vermeli, en az ahlak olmakla yetinmelidir. Hukuk bunu sağlamakla görevlidir; o bu konuda ahlakın objektif bir görünümü olarak ortaya çıkar. Hukukun görevi, belli bir toplumda ve onun gelişiminin belli bir evresinde adaleti gerçekleştirip, insanlar arasında daha çok özgürlük sağlayarak, insani yaşamın en iyi biçimde oluşmasını olanaklı kılmaktan ibarettir.

Devletin sınırlandırılması anlamına geldiği ifade edilen pasif laikliğin hakim olduğu bir toplum için devletin hak ve özgürlüklere müdahale etmemesi ve her şeyden önce bu konuya pasif laikliğin oluşmasının bir argümanı olan hak ve özgürlük talebi olarak bakılması gerektiği görülmektedir. Ayrıca bu açıklamalardan şunu görmekteyiz, ülkelerde pasif laikliğin hakim olması için devletin resmi bir dinin olmaması gerekir. Bu bağlamda din-devlet ilişkilerine belirli bir alan kazandıran ve meşruiyetini temellendiren, devletin kimliğini belirleyen bir sonraki başlıkta da anlatılacak olan resmi bir ideolojinin varlığı/yokluğuna dayanmaktadır.

I.3.3.Pasif Laiklik ve İdeoloji¹³ Karmaşası

Pasif laikliğin bir gereği olarak devletin, ahlaki ve dini değerler karşısında tarafsız olması gerekir. Devletin bütün dini öğelere aynı uzaklıkta durmasını öngörmektedir

¹³ Genelde bir dünya görüşü olarak tanımlanan ideoloji kavramı detaylı bir şekilde çalışmanın ikinci bölümünde ele alınacaktır.

(Rahim, 2011:1). Nitekim pasif laikliğin hakim olmadığı ülkelerde din-devlet ilişkisi devletin kimliğini tanımlayan resmi ideoloji olarak görülmektedir. Bu bağlamda ideolojik hakimiyet muhalefet ile beraber kendini göstermektedir. Bu nedenle ülkelerde tek tip pasif ya da dışlayıcı laikliğin hakim olması zordur. Bu tür durumlarda ideolojik mücadeleler günümüze kadar devam ederek gelmiştir. Bu mücadelelerden dolayı devletin dinlerle olan ilişkilerinde çelişkiler ve değişimler yaşanmaktadır. İktidarların zihinlerinde ki düşünceleri oluşturan ideolojiler gerçek, hayatta sapmaya uğrayabilirler. Bu nedenle devlet politikaları çoğu zaman ideolojilerle örtüşmeyebilir (Kuru, 2011:16-17).

Ayrıca resmi ideolojiye¹⁴ sahip olan bir ülke yapısı, dinsel farklılığı ve çoğulculuğu kabul etmek yerine onları genellikle dışlamaktadır. Herkesin resmi ideolojiyi benimsemeye zorlandığı bir ülkede, bireylerin farklı bir dini inancı yaşamasından bahsetmek zordur. Nitekim böyle bir yapıya sahip olan devlet, vatandaşlarına eşit olarak hukuki güvence, inanç özgürlüğü ve siyasal katılım sağlamamaktadır (Sambur, 2009:49).

Ahlaki ve dini değerler siyasi kararlar çerçevesinde şekillendirildiği zaman pasif laiklik olgusu dahilinde hareket etmediği görülmektedir. Çünkü bu değerler ancak bireysel tercihlerin ürünü olarak ortaya çıkar. Pasif laikliğin hakim olduğu bir siyasanın görevi, toplumdaki ideoloji ve dünya görüşü farklılıklarının bir arada olması için bu değerlere uygun hukuki bir zemin hazırlamaktır. Aksi takdirde devletin topluma ‘iyi’ bir anlayış dayatması, bireylerin isteği dışındaki belli bir dünya görüşü ve yaşayış tarzı tanzim etmesi

¹⁴ Resmi ideolojinin olmaması yönündeki temel dayanak, devletin ideolojik olarak korumasına yönelik bir düşüncenin olmamasıdır. Bununla beraber devletin ürettiği siyasalar, bir grubun ve bir zümrenin korunmasına yönelik politikaların olmaması aksine politikaların ve düşüncelerin demokrasi üzerine inşa edilmesidir. Üçüncü bölümde de inceleneceği gibi muhafazakar demokrat ideolojisine sahip olan Ak Parti hükümeti ürettiği politikaları bu ideoloji çerçevesinde şekillendirmiş ve pasif laiklik olgusu dahilinde hareket edememiştir. Bu bağlamda resmi ideolojisini ön planda tutup ve dayanak noktası şeklinde hareket eden hükümetlerin pasif laiklik dahilinde hareket edemeyecekleri düşünülebilir.

durumunda Dışlayıcı Laiklik olgusu içerisinde hareket etmiş olur (Erdoğan, 2000:124-125).

Ayrıca pasif laiklik olgusu tam olmamakla beraber liberal devlet tutumuna daha yakın olduğu düşünülebilir. Bu tutum çerçevesinde ideolojik devlet hakkında şöyle bir açıklama yapılmaktadır (Erdoğan,2000:125);

İdeolojik devlet, ister laik ister dini temelli olsun, yurttaşların dünya görüşlerine ve hayat tarzı tercihlerine müdahale etmeye, hatta onların inanç ve düşüncelerini yönlendirmeye çalışır. İdeolojik devlet sivil toplum içindeki din ve dünya görüşü anlaşmazlıkları karşısında tarafsız kalamaz, bu nedenle de yurttaşların eşit muamele görme hakkı devamlı tehdit altında olur. Böyle bir devlet kendi ideolojik önceliklerine göre kimi yurttaşlarını kayırırken, kimilerini de mağdur eder. Resmi ideoloji yurttaşlar arasında gerek kamu hizmetine, gerekse siyasete giriş bakımından ayırım yapılmasını zorunlu kılar. Bu nedenlerle, ideolojik bir devlette yurttaşlar adeta iki kategoriye ayrılır; birinci sınıf olanlar ve ikinci sınıf olanlar.

Buradan hareketle resmi ideolojiye sahip olan ülkeler tarih boyunca mutlak bir egemenlik kuramamışlardır. Hakim olan ideoloji kendi muhaliflerini şekillendirmiştir. Burada da görülmektedir ki resmi ideolojiye hakim olan bir ülke kendi toplumu üzerinde baskı kurup, kendi düşüncesinin dışındaki bireyleri çoğu zaman dışlamıştır. Bu durum ise çalışmada mesned edinilen pasif laiklik olgusunun ideolojilerden soyutlanılabildiği ölçüde görünür hale geldiğini göstermektedir. Buradan hareketle pasif laiklik olgusunun “resmi ideolojisi” olmayan bir ülkede hakim olabileceği ileri sürülebilir.

I.3.4.Pasif Devlet Önermesi

Devletin üretmiş olduğu siyasaların pasif bir önerme dairesi içerisinde olabilmesi için diğer bir ifade ile pasif laikliğin esasını oluşturan pasif devlet önermesinin ileri sürülebilmesi için siyasaların kategorik eşitsizlik olgusunu ortaya çıkarmamaları

gerekmektedir¹⁵ (Tlily, 2011:46-50). “Hükümetlerin bir konuda yapmayı ya da yapmamayı seçtiği şeyler” (Dye, 2011:1) olarak ifade edilen siyasa bu anlamda önem kazanmaktadır. Burada devlete biçilen “pasif rol” önceki başlıklar altında vurgulanan devletin pasifleşmesi durumunda dinin aktif bir hale bürünmesi durumu değildir. Buradaki pasiflik eşitsizlik karşıtı olarak anlamlandırılabilir. Diğer bir ifade ile bütün organları ile devlet yapılanmasının Rawls’un kurucu iktidar belgesi olarak tanımladığı anayasaların yapımında eşitsizliği ortadan kaldırmak adına ileri sürdüğü “cehalet örtüsü” (Ryan, 1997:139) nü giymeleri zorunludur. Siyasa üretiminde Rawls’un ifade ettiği cehalet örtüsünün takınılabilmesi pasif laiklik olgusunun belirginleşmesi dolayısıyla da herhangi bir toplumda pasif devlet önermesinin varlığı ileri sürülebilir.

Eşit yurttaşlığın değeri bir aktif (dışlayıcı) ve bir pasif olmak üzere iki ayrıma sahiptir. Yurttaşların bu iki rolüne uygun olanı yapması demokratik politikaların gereğidir. Bu yüzden demokratik hükümetler çeşitli açıdan meşru olanı sürdürmelidir (Bhargava, 2006:16). Buradan hareketle siyasaların oluşturulmasında devletin değişik din ve inançlar karşısındaki eşitliğinin ya onların tümüne temsil yeteneği vermesi ile ya da din ve inançlara karşı “cehalet örtüsünü” giymesiyle sağlayabileceği ifade edilebilir. Devletin bu pasif rolde bulunması dinsel alanın kendini gerçekleştirebileceği sahayı oluşturabilmesi için gerekli olarak görülmektedir. Çünkü pasif laiklik önermesinin gereği olarak devlet bütün din ve inançlar karşısında eşitliğini korumalıdır.

¹⁵ Tlily’nin Demokrasi eserinde siyasa üretiminin esasını oluşturan kategorik eşitsizlik olgusu ekseninde üçüncü bölümde inceleneceği gibi Adalet ve Kalkınma Partisi’nin dine dair politikaları ve pasif laiklik algısı düşünüldüğünde, kimi politikalarda pasif laik olgusunun varlığı sezilse de kimi politikalarda AKP’nin “muhafazakar demokrat” ideolojisinden dolayı dışlayıcı laik tutumların varlığı görülmektedir. Çalışmada mesnet edinilen pasif laiklik olgusu ideolojilerden soyutlanılabildiği ölçüde görünür hale geldiği görülmüştür. Nitekim ideolojinin maddi ve manevi olarak bir onaylamalar ve yasaklamalar yoluyla iş gördüğü bilinmektedir (Therborn, 1989:37).

Birden fazla dini öğretinin olduğu ve devletin resmi dininin ve ideolojisinin olmadığı, din ve devlet arasındaki çatışmaya mahalın bulunmadığı, devletin bütün dinler karşısında eşit mesafede durduğu ve her ne şekilde olursa olsun ötekileştirmelere yer verilmediği ayrıca devri sabıkın olmadığı, politikaların meşruiyetinin temelini toplumdan aldığı (Kuru, 2011) devlet sisteminde, pasif devlet önermesinin gerçekleşmesi mümkün görünmektedir.

Kendisine pasif bir rol atfeden ülkelerde devlet, herhangi bir dini yapılanmayı kayırmadan, bütün dini yapılanmalara karşı kendisini pasifize eder (Turam, 2012:586). Nitekim günümüzde bu olgular çerçevesinde gelişen kendisine pasif bir rol atfeden değerler sisteminde kendini şekillendiren, pasif devlet önermesindeki unsurların çoğunu uygulayan ve günümüz şartlarında din-devlet ilişkisinin akıcı bir yapıya sahip olduğunu gösteren bir ülkenin olması toplumun “yaşam” seviyesini arttıracaktır.

II.BÖLÜM: MUHAFAZAKAR BİR PARTİ OLARAK ADALET VE KALKINMA PARTİSİ

Çalışmanın bu bölümünde muhafazakarlık kavramının ideoloji çerçevesinde değerlendirilmesi yapıldıktan sonra muhafazakarlığın temel değerleri irdelenecektir. Özellikle muhafazakarlığın dine bakışı bu bölümdeki odak noktalardan birisi olacaktır. Çünkü laik bir yönetim içerisinde muhafazakar bir siyasi partinin din politikaları dönem dönem laiklik ekseninde tartışılmaktadır. Çalışmanın üçüncü bölümündeki AKP hükümetlerinin din politikaları bu bağlamda ele alınacağından muhafazakarlık din ilişkisinin sorgulanması daha da önem kazanmaktadır. Ayrıca kendini muhafazakar bir parti olarak tanımlayan Adalet ve Kalkınma Partisi'nin “muhafazakar demokrat” kimliği irdelenip tarihi gelişimi hakkında bilgi verilecektir.

II.1.Kavramsal Olarak İdeoloji ve Muhafazakarlık

Muhafazakarlık kavramına açıklık getirmeden bu başlık altında öncelikle ideoloji kavramı hakkında genel bir bilgi verilecektir. Muhafazakarlık kavramını kimi düşünürler bir ideoloji olarak algılamışlardır kimi düşünürler ise bir düşünce geleneği olarak değerlendirmişlerdir. Bu iki düşünceye bir açıklık getirmek için ideoloji hakkında genel bir değerlendirme yapılacak ve muhafazakarlık kavramına değinilecektir.

İdeoloji kavramı hakkında geniş bir bilgi olmasına rağmen, herkesçe kabul edilen bir tanımlama yapmak zor olmuştur. Nitekim bu kavram ortaya çıktığından beri günümüze kadar tartışıla gelmiştir. Fakat Çetin'e göre bu kavramın tanımının üç başlık altında toplanması gerekir; “dünyayı anlama ve kavrama yöntemi, dünyayı çözümlene ve düzenleme söylemi ve dünyayı değiştirme misyonu”dur (Çetin, 2007:1). İdeoloji kavramı her ne kadar farklı anlamlar ihtiva etse de, siyasal-toplumsal alanlarının vazgeçilmez bir

olgusu olduğu ya da olacağı kuvvetle muhtemel gözükmektedir. İnsan hayatına yön veren modern zamanlarda sosyo-politik olaylar üzerinde hep var olagelmıştır. Bu yüzden gerek hayatı anlamlandırmada gerekse yönlendirmede olsun bu kavram, “ne yapılması gerektiğine dair” bir cevap olmuştur. Tarih sahneleri oluşurken ideoloji kavramının doğası gereği farklı ideolojilerin doğmasına neden olmuştur. Fakat ideolojileri anlamaya ve açıklamaya yönelik uğraşlar ideolojik olmaktan öteye gidememişlerdir. Tarihin kimi zamanlarında “ideolojiler öldü” savını ortaya atmaları bile ideolojik olmaktan öteye gidemediğini söyleyebiliriz (Türküne: 2012:95).

İdeoloji kavramının anlamlandırılmaya çalışıldığında, insan düşüncesini ve fikrini tanı düşüncesinden ayırmak için kullanılan “idea” ile, dünyevi ilmi açığa çıkarmak için kullanılan “logy” kelimelerin birleştirilmesi sonucu ortaya çıkmıştır. Buradan hareketle ideoloji, insanların fikir ve düşüncelerini anlatan kavramdır. Nitekim bu kavramı, 18 y.y. sonlarında Fransız düşünür Destutt de Tracy ortaya atmıştır (Çetin, 2007:1). Ancak ideoloji kavramı Fransız Aydınlanmasının bir ürünü olsa da, bu kavramın kökleri daha öncelerine dayanmaktadır. Francis Bacon ve Thomas Hobbes gibi düşünürlerde bu kavramın değerlendirilmesini yapmışlardır (McClellan, 2009:5). Francis Bacon kendi anlayışı çerçevesinde bilimsel çalışmayı ve doğru düşünmeyi engelleyen yapılar üzerine yaptığı analizlerle, ideoloji kavramının ortaya çıkmasında önemli bir etkisi olmuştur. Thomas Hobbes ise, din ve iktidar üzerindeki tespitleriyle yine bu konuya önemli katkılar sunmuştur (Çelik, 2005:46-53).

Şerif Mardin ideoloji kavramının ortaya çıktığından beri üç çağırışımı meydana getirdiğini görmekte ve bunları şöyle açıklamaktadır (Mardin, 1997:24);

Birincisi, gerçeğin, insanlara yansımada, içinden geçtiği ortamların etkisiyle, bir sapmaya uğradığı ve insanlarda yanlış imge ve izlenimler yaratabileceği, başka bir deyimle

bazı insanların “gerçek” olarak bildiklerinin aslında daha derin ve doğru bir gerçeği maskeleydiği; ikincisi, bu sapmaları ortadan kaldıracı bir yöntemin var olduğu; üçüncüsü, aydınların gerçekten çok uzak olan soyutlamalar üzerinde durdukları, uygulamaya yönelmiş girişimlere oranla bir “rüya” aleminde yaşadıkları, fikirlerinin bir soyutluluk tutkusunun izini taşıdığı.

İdeoloji kavramı belirli bir grubun ilgilerini haklı bulan ve destekleyen bir düşünce ve fikirler oluşudur. Egemen grupların çıkarlarını koruyan düşünceler sistemi olduğu söylenebilir (Parlak, 2011:336). Burada ideoloji kavramıyla karşılanan “düşünce bilimi”, kendisine “düşüncelerimizin doğal köklerini araştırmak, yanılsamaları ve yanılgıları açığa çıkartarak toplum hakkındaki doğruları toplumsal reformların hizmetine sunmak” amacını güttüğü söylenebilir (Çelik, 2005:28).

İdeoloji kavramına ayrıca Heywood anlam verirken, betimleyici ve normatif düşünce ile siyasal teorisi ve uygulaması arasındaki geleneksel anlayışa uzak olmadığı gerçeğini vurgulayarak ideolojik karmaşıklığından bahsetmiştir. Düşünce ile eylem ve anlama ile edim arasında meydana gelen bir tür sentez olduğunu söylemiştir. Bu noktada Heywood (2011:27) şunları vurgulamaktadır;

İdeoloji, mevcut iktidar sistemini muhafazaya, biraz değiştirmeye veya ortadan kaldırmaya yönelmiş örgütlü siyasal eylem için zemin oluşturan, az çok tutarlı fikir kümeleridir. Bundan dolayı tüm ideolojiler, (a) genellikle “dünya görüşü” biçiminde mevcut düzene ait açıklama sunarlar, (b) arzulanan geleceğe ilişkin bir model, bir “iyi toplum” görüşü geliştirirler ve (c) siyasal gelişmenin nasıl yapılacağı ve nasıl yapılması gerektiğini, (a)’dan (b)’ye geçişin nasıl olacağını açıklar.

Buradan hareketle farklı anlam yüklerini taşıyan ideoloji kavramının modern dünyada önemi devam etmektedir. Nitekim modern ideoloji kavramlarından “muhafazakarlık” kavramının ideoloji olgusu çerçevesinde ele alınıp alınmayacağı bir sonraki başlık altında irdelenmesi ve açıklık getirilmesi araştırmanın bütünlüğü açısından önemlidir. Bu

bağlamda muhafazakarlığın kavramsal ve kuramsal çerçevesine bakılması ve ideoloji ile bağdaştırılması bu soruların yanıtlanması açısından önem ihtiva etmektedir.

II.1.1. Muhafazakarlık Kavramsal ve Kuramsal Çerçeve

Muhafazakarlık etimolojik köken olarak Latince “conservare” ve “conservatismus” kelimelerinden türeyip “korumak” veya “olduğu gibi muhafaza etmek” anlamlarına gelmektedir (Çetin, 2007:219). Günlük dilde kullandığımız “muhafazakar” terimi ise, farklı anlamları ihtiva etmektedir. Bu anlamda kullanımı ise, “ihtiyatlı davranış”, “uyumcu bir hayat tarzı”, “değişime karşı ve özellikle muhafaza etmek” gibi anlamlandırılmıştır (Heywood, 2011:83).

Michael Oakeshott (2004:56-57) muhafazakar duruşa şu şekilde açıklama getirmiştir;

Muhafazakar olmak, aşına olunanı bilinmeyene, denemişi denenmemişe, gerçeği gizeme, fiili olanı olası olana, sınırlıyı sınırlanmamışa, yakını uzağa, yeterliyi bolluğa, elverişliyi mükemmele ve şu anki gülüşü hayali neşeye tercih etmektir. Yine muhafazakar olmak, kendi şahsına dayanmak, kendi araçlarının seviyesinde yaşamak, kendisine ve kendi şartlarına benzer daha büyük tekamül isteği ile tatmin olmaktır.

Siyasal bir konumu ya da ideolojiyi betimleyen “muhafazakarlık” terimi ilk defa 18. yüzyılın sonlarında ve 19. yüzyılın başlarında kullanılmıştır. Bu dönemde ABD’de muhafazakarlık, kamusal alanlara ait iyimser olmayan bir düşünce yapısına işaret etmiştir. 1820’ler itibariyle bu terim, 1789 Devrimi’nin ruhu, ilkelerine, Jakoben ve ideolojik müdahalelerine karşı bir muhalefeti içeriyordu. İngiltere’de muhafazakar, Whiglere¹⁶ karşı ana muhalefet partisi olan Tory adının yerini aldı, 1835’te bu partinin resmi adı olmuştur (Heywood, 2011:83).

¹⁶ Whig; İngiliz liberal parti üyesi, Tory; İngiliz muhafazakar parti üyesi

Fransız Devrimi, Avrupa’da siyasal, sosyal, kültürel ve ekonomik alanda yeni oluşumlara ve radikal dönüşümlere neden olmuştur. Bu oluşumlarla beraber Fransa’da birçok değer önemini yitirmiştir. Bu değerlerin yıkılışı tüm Avrupa’yı etkisi altına almış ve zamanla tüm dünyayı etkilemiştir. Bu radikal değişimlere en sert tepki İngiltere’den gelmiş ve İngiliz düşünür Edmund Burke söz konusu tepkilerde başat rol oynamıştır.

Fransız Devrimi sonrası yapılan eleştirilerde Fransa Devrimi ile İngiliz Devrimi arasında benzerliklerin olduğunu söylemişlerdir. Fakat Burke, bu iki devrimin farklı olduğunu savunmuştur. Burke İngiliz Devrimi için “kişileri değiştirirken kurumları tuttuğunu, oysa Fransız Devrimi’nin Kralları değiştirmeksizin, onu ayakta tutan kurumları yıktığını” savunmuştur (Mollaer, 2004:161). Burke, 1688 İngiliz Devrimi için yeni bir egemenlik kurma niyetinde olmadığını söylemiştir. Amaç kral ile halk arasındaki bozulmaya yüz tutan ilişkileri onarmaktır. 1688 Devrimi zorunluluğun eseri olmasının yanında tarihin sürekliliğine büyük katkılar sunduğunu dile getirmiştir. Bu açıdan baktığımızda Fransız Devrimi ise geleneksel ilkelere kopuk yeni oluşumları dikta etmiştir (Beneton, 2011:19). Beneton, İngiliz Devrimi ile Fransız Devrimi muhafazakar siyasal geleneğin kaynağını oluşturduğunu söylemiştir. Yine Beneton her iki kaynağı birleştiren tarihin mirasına duydukları saygı ve demokrasiye duyulan husumet olduğunu ifade etmiştir. Fakat onları ayırtıran kendi tarihleri olduğuna işaret etmiştir (Beneton,2011:51). Beneton (2011:68) şöyle devam etmektedir; “İngiliz muhafazakarlığı, Fransız muhafazakarlığına göre daha az radikal, daha az uzlaşmaz ve daha az doktrinerdir. Bu hem liberal hem pragmatik bir muhafazakarlıktır.”

Muhafazakar ideolojiyi anlamaya ve bu ideolojinin omurgasını oluşturan değer ve ilkeleri çözümlenmeye yönelik her çalışma, tarihsel dönem olarak Aydınlanmaya gitmek zorunda olduğu söylenebilir (Özipek, 2004:15). Nitekim tarihi süreç içerisinde

muhafazakarlık kavramının niteliği bakımından belirli tartışmalara neden olmuştur. Bu tartışmalardan birincisi, muhafazakarlık kavramı gerici ve statükocu mu yoksa süreklilik içinde bir değişim mi? sorusu ile formül edilirken, diğer tartışma konusu ise, bu kavram bir ideoloji mi yoksa bir düşünce geleneği mi? (Mollaer, 2009:227-231) ekseninde şekillenmiştir. Fakat muhafazakarlığı sadece bir düşünüş, fikir, kültür, gelenek ve ideoloji gibi herhangi bir kavramla ele alarak tanımlamak yeterli olmayacaktır. Bu bağlamda Beneton'un da belirttiği gibi muhafazakarlık, "tarihi bir gerçekliktir" (Beneton, 2011:10). Buradan hareketle, "muhafazakarlık dar anlamda bir parti ya da gurupla sınırlandırılabilen bir siyasi hareketin adı olmaktan öte, herhangi bir ülkedeki bütün fikir atmosferlerini etkileyen, Viereck'in "muhafazakar mizaç" olarak tanımladığı düşünme stili olarak bir siyaset tarzını ifade etmektedir" (Özipek, 2004:7).

Bulaç muhafazakarlık kavramını yorumlarken, herhangi bir kültürde ortaya çıkmış bir kavram başka kültürlerle ve toplumlara transfer edilebildiğinden bahsetmiştir. Bulaç kavramların hep böyle olduğunu fakat aldığımız kavramlara yeni anlamlar yüklememiz ve yeni tanımlamalar yapmamız gerektiğini vurgulamıştır. Aksi durumda üzerimizde bir iğreti olarak durduğuna işaret etmiştir. Bu bağlamda Bulaç (2007); muhafazakarlık kavramını şu şekilde tanımlamıştır;

Muhafazakarlık, tarihin imbiğinden geçmiş, zaman içinde test edilmiş ve geleneksel formlar içinde geçmişten bize tevarüs edilmiş değerlerin korunması (muhafaza) şeklinde anlaşıldığında, bundan çok sayıda siyasi, sosyal ve kültürel yapının içinde yer aldığı değerler bütünü ve bu değerlerin sürekliliği anlaşılır. Bu tanımda anahtar terim "muhafaza" değil, "sürekliliği sağlama"dır. Muhafaza yoluyla sürekliliği sağlanan değerler, toplumun üzerinde bir tür mutabakata (konsensus) vardığı ortak iyi, ortak doğru ve ortak yararlarıdır; bunlar doğrudan siyasi olmaktan çok siyaseti geriden besleyen ve motive eden değerler bütünüdür.

Bu bağlamda muhafazakarlığa sadece etimolojik kökeninden bakıp bir şeylerin muhafazası olarak ele almamız bizi yanıltacaktır. Nitekim yukarıda da bahsedildiği gibi,

muhafazakarlık tarihi bir gerçeklikten oluşmaktadır. Statükocu ya da değişim korkusu içinde olması şeklinde anlaşılması durumunda muhafazakarlık kavramı, bütün zamanlara ait bir şey olurdu ki eski Roma'dan Sovyet Rusya'ya kadar olan bütün yapılanmalar tarihi gelişimi önem arz etmeksizin bu kavram çerçevesinde gelişecekti (Beneton, 2011:10). Bu bağlamda muhafazakarlık kavramı statükocu, jakoben, yeniliğe karşı bir durum olmanın aksine uyumcu bir değişim içerisinde sürekliliğini modern koşullara uyum içerisinde kendini addetmektedir. Ayrıca muhafazakar düşüncenin kurucusu Burke; “Değişmenin araçlarından yoksun bir devlet kendisini korumaktan yoksundur” diyerek bu değerlendirmenin muhafazakarlıkla bağdaşmadığını ortaya koymuştur (Güngörmez, 2004:25). Muhafazakar düşünürler, değişimin kökten olması ve tarihsel sürecin akışına uygun olmaması, bütün insanlara empoze edilen faaliyet olarak uygulanmasını reddetmişlerdir. Muhafazakarlığı salt bir düşünce tarzıyla ele almak gerekirse “değişim kimliğe bir tehdittir ve her değişim bir yok oluşun göstergesidir” (Oakeshott, 2004:58). Esasında savundukları şey, değişime karşı olmayıp “korumak için değişme”ye yönelik bir istek içerisinde olduklarını söyleyebiliriz (Heywood, 2007:83). Muhafazakarlık düşünce geleneğinde önemli olan toplumsal ve kültürel değerlerin siyasalar tarafından şekillendirilirken toplumun organik yapısını bozmadan yapılmalıdır. Falkland'ın cümlesi bu durumu desteklediği görünmektedir; “Değişimin zorunlu olmadığı zamanda değişmemek zorunludur” (Nisbet, 2011:55). Burada söz konusu olan statükoya bağlılık değil değişimin belirli yöntem ve davranış üzerine olmasıdır. Başka bir ifade ile; “Varılmış olan noktanın en iyisi olduğunu savunan, daha öteye geçmenin sakıncalı olduğunu vurgulayan ve bunu düşünsel ya da eylemsel olarak engelleyen her siyasal görüş/iktidar muhafazakarıdır” (Köker, 1992:88). Ayrıca Akkaş (2004:40) muhafazakarlığın tezleri ve anti-tezleri şu şekilde de ifade etmektedir; “Muhafazakarlık, yerelliği evrenselliğe, somut

olanı soyut olana, tedrici gelişmeyi ani değişmeye ve pratiği ideolojiye tercih ederek, istikrarlı bir toplumsal gelişimi sürdürebilmeye, geçmişin hikmetlerini mevcut duruma taşımaya çalışan bir düşünce olarak tanımlanabilir.”

Muhafazakarlık kavramını ideoloji bağlamında değerlendirmek gerekirse, ideoloji kavramı kendi içerisindeki anlam yüklü bir dünya görüşü, dünyayı yorumlama eğilimi çerçevesinde yorumlandığında muhafazakarlığı modern ideolojiler dairesinde ele alınabilir. Ayrıca siyaset alanına ilişkin değer ve ilkeler sunduğu, siyasetin etkinlik alanını belirli bir çerçevede tutmasına yönelik muhafazakarlık kavramını bir ideoloji olarak görmek mümkün olabilir. Kurgusal bir düşünceye çağrışında bulunan ideoloji ve muhafazakarlık kavramları siyasetin toplum üzerinde bir siyasa zincirinin aracı olarak kullanılması “gevşek bir ideoloji” olduğu kanısına varılabilir (Özipek, 2004:141). Muhafazakarlığı ideoloji bağlamında ele alan Mannheim ise, muhafazakarlığın belli bir tarih ve sosyal duruma bağlı olması nedeniyle onu ideolojiyle ilişkilendirmiştir (Akkaş, 2004:43).

Nisbet de muhafazakarlığı bir ideoloji olarak tanımlamıştır. Zira ideoloji kavramı, sosyal, ekonomik, ahlaki ve kültürel ideallerin siyaset ve siyasi güç olarak en iyi şekilde referans edilmesi durumunda bir anlam kazandığını dile getirmiştir. Ayrıca Nisbet, fikirler bütününe başarılı kılmak için gerekli olan bir siyasi destek üssü olduğunu vurgulamıştır (Nisbet, 2011:19). Burada maksat fikirler bütününe başarılı kılmak için “akla” atfedilen anlam yüklü değerler önemli olduğu söylenebilir. Muhafazakar düşünürler Aydınlanma’nın öne sürdüğü “soyut” (reason) aklın karşısına gelenekten ve tarihten gelen “hikmet” (wisdom) kavramını çıkarmışlardır. Aydınlanma aklının tarihsel bir dayanağının olmadığını ve soyutlamadan ibaret olduğunu öne sürmüşlerdir. Hikmet kuşaklar boyu aktarılan alışkanlıklardan, inançlardan ve duygusal bağlılıklardan oluşmaktadır (Güngörmez,

2003:153). Bu nedenle Aydınlanma döneminde başat rol oynayanlar soyut akılla hareket edip toplumu şekillendirmeye çalıştıklarını söyleyebiliriz.

Öte yandan muhafazakarlık, günümüze kadar süregelen tartışmalar gereği farklı toplumlarda farklı anlamlar içermiştir. Genel olarak üç farklı biçiminden bahsedilip ve şu şekilde yorumlanmıştır (Heywood, 2007:95-103);

Otoriter muhafazakarlık, fikirlerin otoriterliği düşüncesine dayanır. Örnek olarak Fransız düşünür Joseph de Maistre savunduğu temel değer, toplumun organik olduğu ve ayrıca yerleşik otoritenin sorgulanmayacağıdır. Mutlak gücün, toplumun bütün kesimlerinin üzerinde olması gerektiğine vurgu yapan otoriterizm, toplumun güvenliğinin ve düzeninin gerekliliği için vazgeçilmez olduğunu savunmaktadır. Bu muhafazakarlık fikri 19. Yüzyıl'da Fransa'da Napoleon ve Almanya'da Bismarck ile hayat bulduğu belirtilmektedir. Hatta kimi Alman ve İtalyan muhafazakarların, faşist yönetimlere olan desteği örnek gösterilmektedir.

Paternalist muhafazakarlık, değişime tamamen karşı olan otoriter muhafazakarlığa karşı, değişime daha esnek bakmaktadır. 1868–1874 yılları arasında İngiltere Başbakanı olan Benjamin Disraeli'nin fikirleri, muhafazakarlık üzerine dikkate değer etkiler bırakmıştır. Disraeli; büyüyen sanayileşmenin zengin ile fakir arasındaki ayrımı büyüteceğini ve sosyal dayanışmanın toplumda yok olacağını iddia etmiştir. Artan sosyal eşitsizlikler devrim tohumlarını bünyesinde bulundurmıştır. Ayrıca Disraeli'nin, muhafazakarların çekici buldukları pragmatist düşünceleri kapsayan reformcu geleneğe büyük katkısı olmuştur. Yine Disraeli, toplumun hiyerarşik yapısından dolayı geleneksel kurumların korunması gerektiğini ifade ederek, Churchill'e ilham kaynağı olmuştur.

Özgürlükçü muhafazakarlık ise, paternalist görüşleri aşır, 20. Yüzyıl sonundaki gelişmelerin neticesinde ortaya çıkıp, serbest piyasanın değerlerini savunarak ve Herbert Spencer'in fikirlerinden etkilenerek daha fazla laissez-faire savunmuşlardır. Tutarlı liberal olmamakla birlikte, iktisadi bireyciliği ve yönetimi savunmuşlardır. Bu bağlamda Burke, serbest piyasanın verimli ve adil olmakla birlikte doğal bir zorunluluk olduğunu söylemiştir. Ayrıca Burke, insanın doğası gereği kazanç aşkı, servet arzusunu yansıtmayı doğal olduğunu dile getirmiştir.

Fransız devriminin temel değerler üzerindeki dönüştürme eğilimi sonucunda din olgusu da etkilenmiştir. Muhafazakarların, devlet ve toplum için vazgeçilmez olarak kabul ettikleri temel değer din olmuştur. Muhafazakarlık kavramının daha iyi anlaşılabilmesi için ve temelde araştırmanın üzerine inşa ettiğimiz din olgusu bir sonraki başlık altında ele alınarak muhafazakarlık bağlamında irdelenmesi yapılacaktır.

II.1.2. Muhafazakarlık ve Din

Modern muhafazakarlığın vazgeçilmez bir değeri olarak görülen din, bir müdahaleye tabi tutulup yeniden yorumlanıp biçimlendirilmek istenmiştir. Bu açıdan bakıldığında, din olgusu toplumun yaşantısı ve devletin meşruiyeti bakımından önemli bir işlev üstlenmektedir. Muhafazakarlığın bu işlevi yani toplumu bir arada tuttuğu ve topluma bir aidiyet bilinci sağladığı için nesnellik bakımından kendi önemini sürekli korumuştur. Nitekim din, felsefe, düşünce ve kültür mevcut dönemin sosyal koşulları etkisinde kaldığı söylenebilir. Bu bağlamda, din-devlet ilişkisi de sosyal ve ekonomik değişimlerden etkilenmiştir. Bu durum ise Fransız Devrimi sonrası din gibi bazı değerlerin "muhafazasına" yönelik talepleri oluşturmuştur.

Din sözcüğü etimolojik olarak “yol, hüküm, mükafat” anlamlarını ihtiva etmektedir. Din, kutsal, doğaüstü ve ahlaki değerler taşıyan, değer ve kurumlara sahip inançlar ve ibadetler bütünüdür (Parlak, 2011:181). Muhafazakar düşüncesine göre din, geçmişte olduğu gibi günümüzde de önemini korumaktadır. Ayrıca batı dillerinde din (religion) Latince “religio” sözcüğünden türemiştir. Buna benzer şekilde bazı düşünürler de “religare” kökeninden geldiğini ve “bağlamak” anlamına geldiğini ifade etmişlerdir (Öktem, 1994:43-44).

Muhafazakarlar, dinin bireysel ve toplumsal bakımdan önemini sıkça vurgulamışlardır. Onlar dini sadece bireysel bir inanç olarak değil, aynı zamanda toplumsal işlevleri olan bir kurum olarak da değerli görmüşlerdir (Nisbet, 2011:105). Muhafazakar düşünceye göre din toplumun özünü oluşturan en önemli kurumlardan birisi olduğu söylenebilir. Toplumun fiziksel bedenini oluşturan otorite, mülkiyet, ekonomi gibi kavramların yanı sıra din de toplumun özünü ve ruhunu oluşturmuştur. Dinden soyutlanmış bir toplum, özünü kaybetmiş cansız bir bedene benzediği dile getirilebilir. Bu söylemlerin yanında Çaha ayrıca şu şekilde yorumlamaya devam etmektedir; “Muhafazakarlar dini, devlete ve topluma hakim olması gereken total bir varlık olarak kabul etmezler. Kısacası devlet teokratik bir nitelik arz etmez¹⁷. Muhafazakarların dini önemsemelerin nedeni, dinin toplum için bir motivasyon kaynağı ya da manevi ve ahlaki bir kaynak oluşturmasıdır. Ayrıca din toplumsal dayanışmayı, birlik ve beraberliği sağlayan manevi bir bağdır” (Çaha, 2004:78-79). Din olgusu, toplumu bir arada tutan ve toplum için vazgeçilmez bir değer olmuştur. Dinin bu işlevinden dolayı, sıradan insanı bile iyi davranışa ikna eden,

¹⁷ Buradan anlaşılacağı üzere muhafazakarlığın din-devlet ilişkisi yorumu laiklik çerçevesinde ele alındığında teorik olarak pasif laikliğe aykırı bir duruş sergilemediği söylenebilir. Fakat üçüncü bölümde ele alınacağı üzere muhafazakar hükümetler zaman zaman uyguladıkları politikalarla dışlayıcı laikliğe doğru bir eğim sergilemektedir.

sosyal dayanışmayı ve aidiyet bilinci sağladığı ölçüde ateist muhafazakarlar için dahi vazgeçilmez olmuştur (Özipek, 2004:87).

Beneton, muhafazakar düşünürlerin ortak davranışlarını belirlemesi ve toplumsal işlevleri açısından dine ısrarla vurgu yaptıklarını söylemiştir. İfade edilen şey esasında, muhafazakarların hepsinin marjinalleşmiş ateşli mümin kişilerden oluşmadığıdır (Beneton, 2011:112). Harries (2004:99) bu durumu şu şekilde yorumlamıştır; “Buradan hareketle bütün muhafazakarların dindar olmadıklarını görmekteyiz. Örneğin Burke için Anglikan Kilisesi’ne mensup dindar olduğunu söyleyebiliriz ama Hume öyle biri değildi. Aynı şekilde Kristol dindardı ama Oakeshott değildi. Dolayısıyla muhafazakar düşünürlerin temel kıstası inanmak değil dine büyük önem vermeleridir.” Ayrıca şu şekilde yorumlanabilir (Beneton, 2011:112); “Kilise’nin bir otorite, düzenin ve geleneğe saygının sahibi olduğunu, ayinleri, bayramları, törenleri bulunan bir topluluk olduğuna dikkat çekmektedir. Muhafazakarların yücelttiği din, gelenek gibi özellikli çizgilere sahiptir ve muhafazakarlığın eğilimi, onu her şeyden önce “sivil bir din” olarak görmektir.”

Muhafazakarların dine önem vermelerinin temelinde ahlak ve erdem gibi olgular yatmaktadır. Nitekim bu öğretiler nezdinde bir din anlayışına vurgu yaptıkları söylenebilir. Muhafazakar söylemde geçen “sivil din, insan merkezli din” vurguların temelinde ahlaki değerler vardır. Asıl olarak dinin görevi, insanları ahiret korkusuyla etkileyip yönlendirmek değil, bireye ahlaki değerleri aşlamaktır. Dinin bireylere ve bu çerçevede topluma kazandırdığı değer, ahlaklı ve erdemli davranabilme yetisinin varlığıdır (Nisbet, 2011:110-112). Ayrıca Beneton otoritenin kaynağını din olarak görmektedir ve şu şekilde yorumlamıştır (2011:46); “her otorite eninde sonunda dini kökenlidir ve otoritesiz bir toplum olmayacağına göre, din zorunlu olarak her toplumsal durumun temel anayasasıdır.”

Muhafazakar inancın ortak ruhuna en yakın olan, dini kılıflar yanında sivil alanla kendini gösterdiği “sivil din” anlamındaki dindir (Nisbet, 2011:110).

Muhafazakarlar, din temelli ahlak anlayışını dile getirirken, dini yeniden ele alıp müdahaleye tabi tuttuklarında, “dinde reform, dinin modernleşmesi” gibi salt tutum içerisine girmedikleri söylenebilir. Daha çok dindeki yeniliği, toplumun meşruiyeti gereği ahlaki değerler çerçevesinde, modernizmin yıkıcı etkisinin panzehiri olarak, dinsel ahlak erdemiyile direnen bireyleri takdim etmeyi tercih etmektedirler. Kısacası modernizmin panzehiri olarak dine sürekli atıfta bulunurlar (Dural, 2004:126). Muhafazakarlığın din üzerindeki ısrarlı vurgusu dincilikten farklıdır ve dincilik anlamını ihtiva etmez. Hatta muhafazakar bir düşünürün toplum içinde dinin işlevini savunması için dindar olmasına gerek yoktur. Çünkü bir muhafazakar için din, sadece birey için bir kurtuluş ve manevi tecrübeden ibaret değildir. Aynı zamanda din toplumsal bütünlüğü sağlayarak toplumsal bağları pekiştiren ve bu yönüyle toplumun idamesini sağlayan en önemli geleneksel kurumlardan birisidir. Bu anlamıyla din, toplumsal birleştirici ve bütünleştirici bir görevi icra eder. Dincilik ise öz itibariyle muhafazakar bir görüş olmayıp, toplumu dini değerler doğrultusunda güç yoluyla düzenlenebileceğini savunur ve bu doğrultuda ilerler. Dinciliğe muhafazakarlık denmesinin sebebi onun sosyal reform planının nostaljik niteliği olmasıdır. Muhafazakarlık genel itibariyle dincilikle değil dindarlıkla bağdaşabilen, fakat zorunlu olmayan bir ideoloji olduğu söylenebilir (Erdoğan, 2004:28).

Muhafazakar düşünceye göre dini kurumların iki önemli işlevi vardır. Bunlardan birincisi, hükümetin fonksiyonlarına ve toplumdaki sosyal bağlara bir kutsallık atfetmesidir. İkincisi ise siyasal otoritenin “keyfi yetkisi” üzerinde denetim mekanizması olarak kilisenin varlığıdır. Burke, bu konuya şöyle değinmiştir (Nisbet, 2011:107);

Devletin, din kurumu tarafından kutsanması... Özgür vatandaşlar üzerinde yararlı bir haşmetle işlemesi için gereklidir; zira vatandaşlar, özgürlüklerinin garanti altına alınması için sınırlı bir yetki payından yararlanmalıdırlar. Vatandaşlar için devletle ve onların devlete olan görevleriyle irtibatlı bir din, insanların itaat koşullarının özel duygularla sınırlandırıldığı toplumlardakinden daha gereklidir.

Dengeleyici olarak kilisenin varlığını ve devlet fikrini ise Burke şöyle dile getirmektedir; “Yerleşik bir kilise, yerleşik bir monarşi, yerleşik bir aristokrasi ve yerleşik bir demokrasiyi muhafaza etmeye azimliyiz; her birini var olduğu derecede; daha büyük değil” (Nisbet, 2011:108). Burada anlaşılacağı üzere sosyal dayanışmanın devam edebilmesi, toplumsal bir ruhun ve aidiyetliğin yerleşmesi için hiçbir kurumun, bir diğeri üzerinde egemen olmaması ve bir diğeri kendi tahakkümü altına alıp kendi değerlerinden soyutlamaması gerekir. Aksi durumda var olan değerleri yok sayıp özünden koparıp suni bir yapı içerisinde şekillendirip ve kendi içindeki nesnellik bağından uzaklaştırıp öznelleştirme eğilimine gidebilir.

Dünyayı anlamlandıran ve insanlar arasında denetimi sağlayan din, mantıktan öte inanç ve sezgiye vurgularla sağ ideolojilerin¹⁸ temelini oluşturmuştur (Vural, 2011:79) Sezgisel olarak dini semboller ve ritüeller insanların, dünyaya dair bilgilerinin, davranış biçimlerinin ahlaki ve estetik stil ve yapısının sentez hali olmuştur. Bu nedenle aslında dini ritüel ve semboller birer geleneği ifade ettiğini söyleyebiliriz. Çünkü dini sembol ve ritüeller zaman içerisinde kendiliğinden oluşmuş ve geçmişten bugüne süreklilik içinde aktarılmış, kuşaklar arası birer köprü işlevi görmüştür. Bu sembol ve ritüellerde, her

¹⁸ Konumuzun üçüncü bölümünde detaylı bir şekilde sağ ideolojiler çizgisinde hareket eden “muhafazakara demokrat” kimliği çerçevesinde siyasalar üreten AKP hükümetin din konusundaki politikaları irdelenecektir. Bu detaylandırma yapılırken konumuzun mesnedi olan pasif laiklik çerçevesinde “muhafazakar demokrat-laik devlet” bağlamında değerlendirilecektir. Türkiye’de muhafazakar demokrat kimliğin din-devlet ilişkilerini hangi düzeyde ele almakta ve bunu pasif laiklik bağlamında nasıl değerlendirmekte? gibi soruların yanıtına yönelik konumuzun üçüncü bölümünde detaylandırmalara yer verilecektir.

kültürün ve insanının sentez ethosu mevcuttur. Yani insanların yaşam biçimi, hayati kavrayış tarzları, ahlaki yapılarının bir sentezi dini ritüellerinde gizlidir (Çınar, 2005:78-79). Nitekim bu ritüel ve semboller bir sonraki başlık altında ele alınacak olan gelenek kavramı gibi muhafazakarlığın temel değerlerin oluşmasında mevcut olduğu söylenebilir.

II.1.3. Muhafazakarlığın Meşruiyeti Meselesi

Muhafazakarlık kavramı meşruiyetini temel değerlerinden almaktadır. Tarihsel olarak gerçekleşen ani olaylara karşı çıkmasının nedeni temel değerleri savunmasından kaynaklanmıştır. Dolayısıyla bu karşı duruşları sergilerken kaynağını bu değerlerden alıp ve meşruiyeti gereği bu değerleri referans göstermiştir. Menşei Fransız Devrimine dayanan muhafazakar ideoloji, insan ve toplumların yaşam kaynağı olan değerler tarihsel süreç içerisinde kaybolma eğilimine girerken bunları korumak için bir karşı duruş sergilemiştir.

II.1.3.1. Gelenek

Gelenek kavramı, latince *tradito* isminden gelip, geçmişten günümüze nakledilen, miras bırakılan herhangi bir şey (Shils, 2003:110) anlamındadır. Geçmişle olan sürekliliğin önemine vurgu yaparken, toplumda tarihi olarak yerleşmiş ve bireyler tarafından gayri iradi olarak benimsenmiş ve paylaşılan değerler topluluğu olarak ifade edilmektedir (Cevizci, 2005:753). Bu kavram, iradelerinden bağımsız olarak sosyal ve siyasal hayatı şekillendiren, toplumun arzu ve isteklerini kontrol eden, siyasal iktidara meşruiyet giydiren, tarihin birikimlerine dayalı olarak kurallar bütünüdür. Gelenek, toplumun eskimeyen yaşam kaynağı olduğu söylenebilir (Çetin, 2005:154).

Gelenek, geçmişin bütün bilgelik ve tecrübelerini ihtiva ettiği için, mevcut olanın üzerinde güçlü otoritesinin var olduğuna dair kanılar mevcuttur (Cevizci, 2005:753). İktidarların meşruiyeti sadece örtük bir rızaya ya da Rousseau'nun savunduğu sosyal

sözleşmenin aralıksız yenilenmesine dayandırılmamalıdır. Meşruiyet kavramı herhangi bir neslin, kuşağın ötesine giden tarihin ve geleneklerin vazgeçilmez unsuru olmuştur. Nitekim Mannheim'in şu ifadesi bu görüşü destekler niteliktedir; “şeyleri otantik olarak bir muhafazakar gibi görmek, geçmişe demir atmış şartlardan ve durumlardan çıkarılan bir tutumla olayları yaşamaktır” (Nisbet, 2011:52).

Geleneği kadim bilgeliğin toplumsal ilişkilere yeniden uyarlanması olarak tanımlayan Schwarz “geleneği bir aktarma kapasitesi” olarak açıklar. O'na göre gelenek, eskiden elde edilen birikimlerin sadece aktarılmasıyla kalmamaktadır. Tarih boyunca var olanları yeni var olanlara uyarlayarak bunların birbiriyle bütünleşmesini temsil ettiğini söylemiştir (Çetin, 2005:157) Toplumsal yaşam, toplumsal kurumlar, geçmişten süzülüp gelen ve geçmiş deneyimlerin birikimi olarak tanımlanan gelenek, nesiller boyunca devam eden ve tecrübelerden oluşan, bireyin tarihsel ve toplumsal şartlarından doğan “ön yargı”; insani varoluşun devamlılığını sağlayacak bir yaşam kaynağı olduğu söylenebilir. Önyargı, özü itibarıyla gelenektir. Önyargılar kısa zamanda yok olmadıkları için, geleneklerin ve bireylerin yaşam değerlerinin içeriğini oluştururlar (Vincent, 2006:114). Ayrıca Edmund Burke (2005:11-12) gelenek kavramından bahsederken önemini şu sözleriyle vurgulamıştır; “İnsanların sadece akli ölçü olarak yaşamalarından ve hareket etmelerinden endişe duyarız, çünkü biz her insandaki aklın yetersiz olduğunu ve insanların bu küçük akıl yerine, ulusların ve çağların birikiminden ve sermayesinden yararlanması gerektiğini düşünmekteyiz.”

Bütün bu yönleriyle, muhafazakarlık ile gelenek arasında kimi zaman çok büyük benzerlikler görülsede, ikisi arasındaki farklılıkları göz ardı etmemek gerekir. Zira gelenek, muhafazakarlığın temel referansıdır. Muhafazakarların geleneğe bağlılığını körü körüne bir bağlılık olarak görmemek gerekir. Nitekim muhafazakarlar, geleneği bir tür

bilgi veya bilgelik kaynağı olarak görüp yorumlamışlardır. Muhafazakar açısından gelenek, toplumun tarihsel tecrübelerin bir özetidir. Onlara göre, geleneksel kurum ve normlar bir toplumun tarihsel tecrübesinin somutlaşmış birikimleri demektir ki bu bilgi veya birikim tek bir insan aklının spekülatif çabasıyla erişilemeyecek kadar derin olduğu söylenebilir (Erdoğan, 2004:27).

Muhafazakarların, geleneği önemsemelerin nedeni; geleneğin topluma ve bireye bir aidiyet ve “köklü olma” duygusu vermesidir. Nitekim örf ve adetler bireylerin yaşamı boyunca farkında oldukları ve hayatını şekillendirdikleri değerlerden oluşmaktadır. Buradan hareketle Heywood (2011:87) şu şekilde devam etmektedir; “muhafazakarların çoğu herhangi bir ilahi köken iddiası öne sürme ihtiyacı duymadan geleneği desteklemektedirler.”

II.1.3.2.Aile ve Toplum

Aile tarihi süreç içerisinde bütün toplumlarda bir takım görevleri ihtiva eden geleneksel bir kurum olmuştur. Toplumun temel taşlarının oluşturulduğu toplumsal bir kurum olan aile, değer ve norm gibi önemli işlevleri kuşaklar arasında bir aktarım mekanizması işlevini görmüştür. Bu tarihi süreç içerisinde diğer kurumlardaki gibi yaşanan bir değişim ve dönüşüm aile kurumunda da yaşanmıştır. Geniş bir yapıya sahip olan geleneksel aile zamanla parçalanıp, daha atomize bir hale bürünmüştür. Bu durumla beraber toplumun değer ve normlarında bir değişimin olduğu görülmüştür.

Muhafazakarlığın toplum anlayışının temelinde aile vardır. Toplumun temel taşı ve en küçük birimi olan aile, bireylerin seçim şanslarının olmamasının bir ürünüdür. Bütün bireyler yükümlülüklerini icra ettikleri ölçüde eşitliğini kazanır ve otoritesine meşruiyet giydirmiş olur. Bu meşruiyetin kullanımı ilk önce aile içinde gerçekleşir (Akkaş,

2004:131). Muhafazakarlığın önemli kavramlarından biri olan aile, kusurlu olan insanın içinde ideal biçimde oluşacağı ilk kurumdur. Eksikliklerin ve ihtiyaçlarının meşru biçimde gideren, en önemlisi de sevgi, saygı ve bağımlılık duygularının geliştiği, toplumun en küçük parçası olan kurum ailedir (Özipek, 2004:82). Toplumu yaşayan bir organizma olarak gören muhafazakarlık, toplumu bütün parçalarını uyum içinde olması gerektiğine inanmaktadır. Muhafazakarlara göre toplum, yaşayan ve gelişen bir beden gibidir. Bu organizmanın en önemli parçaları en başta aile olmak üzere, devlet ve birey arasındaki ara kurumlardır. Bu yüzden muhafazakarlar bireyin yalnız ve savunmasız kalmaması için aile gibi değerlerin önemli ve korunmaya değer olduğuna inanmışlardır (Yılmaz, 2004:144-145).

Muhafazakar bir toplumun temel taşı olan aile, sadece küçük bir birim olmakla toplumun temelini oluşturmaz. O aynı zamanda üstlendiği bazı temel işlevlerle bu görevi yerine getirir. Muhafazakar toplumda aile, neslin devamını, sosyal rehabilitasyon ve sosyalleşmeyi sağlayan kurum olarak görülür. Bu bağlamda en temel işlev, muhafazakar toplumda aile tarafından sağlanır. Fertleri toplumsal değerler doğrultusunda yetiştirecek toplumsal çeşitliliği sağlayan aile, bu işlevinden dolayı toplumsal zenginliğin kaynağını oluşturmuştur. Muhafazakar siyasete göre ailenin en önemli işlevlerinden birisi de, bireylere kazandırdığı kimliktir. Aile bireylere toplumsal bir kimlik kazandırarak bireyin sosyalleşmesini sağladığı gibi toplumsal dayanışmanın gerçekleşmesine de ayrıca büyük katkı sunduğu söylenebilir (Çaha, 2004:77-78).

Muhafazakarlar sağlıklı bir aileyi toplumun istikrarı ve geleceği için gerekli görmüşlerdir. Nitekim toplumun temelini oluşturan aile korunmalı ve gerekiyorsa güçlendirilmelidir (Heywood, 2011:92). Bu bağlamda ailenin ferdi olan birey, toplumsal bir varlık olduğu gibi “doğal durum” ve “toplumsal sözleşme” ilkelerinin aksine,

uygarlığın durumu bireylerin doğal durumudur. Dolayısıyla toplum dışındaki insanı tahayyül etmek zor olduğu söylenebilir (Beneton, 2011:43). İhtiyaç duyulan toplum Burke için bir “ortaklıktır”, ama ölmüşlerin, yaşayanların ve daha doğmamışların bir ortaklığıdır. Bonald ise toplumun asli varlığından bahseder. Nitekim toplum ebedidir ve bireyler hep var olmuştur. Toplumunu oluşturan aile, klan, cemaat ve cemiyet gibi temel argümanlar toplumsal bağlamları oluşturur (Nisbet, 2002:112). Ayrıca Burke, toplumu “yaşayanlar, ölümler ve doğacaklar” arasındaki bir ilişki olarak tanımlamaktadır (Heywood, 2011:87).

Özipek (2004:72-74) muhafazakarlığın toplum anlayışını şu şekilde yorumlamaktadır;

Toplum, yaşayan bireylerin oluşturduğu bir bütün değil geçmiş, gelecek ve şimdiki zaman mefhumları içerisinde yaşayanların bireysel varlığını aşan bir bütündür. İnsanın mükemmel olmayan bir varlık oluşu ve aklının sınırlı olması toplumsal yaşamı zorunlu kıldığı söylenebilir. Muhafazakar insanın doğası gereği kusurlu bir varlık olduğu inancını ilk günah doktrininin yanında, seküler bir perspektiften de yorumlanabilir. Yine bu kusursuz olmayan insanlardan oluşan toplumun zorlama yoluyla “iyi” olmasını sağlamak için çaba sarf etmek anlamsız olacağı söylenebilir. Muhafazakarlığın toplum tasavvuru içinde birey çok boyutlu aynı zamanda mütevazı olan bir varlıktır. Üstün bir varlık oluşu onun parçası olduğu bütünden ayrı bir değer taşıdığı anlamına gelir ancak insan bu üstün değerini toplum içinde bulmaktadır.

Ayrıca Beneton toplum aklın ve iradenin eseri olduğu gibi özerk ve egemen olduğu varsayılan bireylerden yola çıkılarak kavranacağını dile getirmiştir. Beneton’a göre toplum bireylerin birliği, unsurlarının toplamından ötede bir varlık değildir. Yine O’na göre toplum, her şeyden önce faydacı, sözleşmeye dayalı ve gayri kişisel ilişkiler sürdüren ve bu ilişkilerde kendilerinin ancak bir yüzünü ortaya koyan eşit üyeleri birleştirir. Nihayetinde Beneton, muhafazakarlar toplumu aile modeli çerçevesinde gördüklerini ifade etmiştir (Beneton, 2011:105).

Muhafazakar düşünce geleneğine göre toplum ve onu oluşturan değer ve kurumlar, kendiliğinden süreç içerisinde oluşmuştur ve bireylerde toplumsal tecrübenin ürünü olan bir bilgelik vardır. Birey ancak aile, din ve gelenek gibi toplumsal kurumlar ve değerlerle ilişki içinde olunca anlam kazanacağı söylenebilir (Özipek, 2004:81-82). Ayrıca yönetim bağlamında otorite ve düzen kavramları toplumsal organlarla ilişkilidir. Nitekim muhafazakar düşünürlere göre toplum, bir sonraki başlık altında ele alınan otoritenin varlığına bağlıdır. Toplum varlığını ve devamını otoriteden aldığı düşünülebilir (Çaha, 2004:21).

II.1.3.3. Devlet ve Otorite

Muhafazakar düşünürlere göre otorite, toplum gibi doğal olarak gelişmenin sonucunda ve doğal zorunluluğun bir sonucunda ortaya çıkmıştır. Muhafazakar düşünürler, otorite zorunlu ve faydalı olmakla birlikte, belli sınırlar içerisinde kullanılması gerektiğini ve bu sınırların bir sözleşme ile değil, meşruiyeti gereği doğal sorumlulukları tarafından belirlenmesi gerektiğine inanırlar (Heywood, 2011:93-94). Muhafazakarlığın otorite anlayışının temel niteliği, bireyin davranışlarının tutarlılığını dini veya dini olmayan ahlaki kodlarla oluşturulan bir çerçevenin üstün buyurma gücünü öngörmesidir. Otoritenin bu geniş anlamı ve önemi, onun gerektiğinde devlet otoritesi olmasa bile, toplumu bir arada tutabilme kabiliyetine sahip olmasıdır (Özipek, 2004:102).

Bonald'a göre, hakimiyet sadece Tanrı'nındır. O, egemenliğini aileye, kiliseye ve siyasi hükümete aktarabilir. Bu dağılım sonrası her hisse kutsal olarak görmek gerekir. Her kurumun kendi içinde özerkliğini oluşturmalıdır. Bonald, bir alanın diğerine tecavüzü ise tiranlık doğuracağından kurumlar kendi içinde özerk olup, ilişkileri karşılıklı saygıya dayandırmaları gerektiğinden bahsetmektedir. Bu nedenle iktidarlar özerkliği yok

etmemelidir. Nitekim Fransız Devrimi, meşru olmayan gücünü aile ve kilise alanlarını yok etmekle elde etmiştir (Nisbet, 2011:68-69). Dolayısıyla muhafazakar düşünürler için otoriteye ve devlete saygı önemlidir. Aynı şekilde merkezi güç-otorite sistemi istikrarlı bir toplumun oluşması açısından önemlidir (Vural, 2011:180).

Muhafazakarlıkta devletin, düzenin korunması ve süreklilik kazanması gibi yerine getirmesi gereken işlevler vardır. Bu bağlamdaki disiplin, bilinçli ve sağlıklı bir şekilde otoriteye saygı duyup kabul etmek anlamına gelmektedir. Muhafazakarlık için devlet temel değerleri koruduğu sürece önemlidir (Vural, 2011:71). Buradan hareketle Burke, otoritenin devlet içinde uygun bir şekilde tasarlanmasından bahsederken, devletin normal veya olağanüstü zamanlarda aynı kalmasını söylemektedir ve bunu şu şekilde yorumlamaktadır (Nisbet, 2011:67); “Devlet kendini, devlet sayılan veya devlet varlıkları olan şeylere, yani dinin fiziksel gereksinimlerine, yargısına, karada ve denizde askeri gücüne, gelirine, varlığını onun kararına borçlu olan kurumlarına; kısaca gerçekten ve tamamen kamusal olana, kamusal barışa, kamusal güvenliğe, kamu düzenine ve kamu mülkiyetine adanmalıdır.”

Muhafazakar düşünürlere göre devlet, acil durumların ve salt politik zorunlulukların dışında, başlıca sosyal, ekonomik ve ahlaki işlerden olabildiğince geri durmalıdır. Ancak bu şekilde ailenin, mahallenin ve gönüllü ortak birliğin güçlenmesinin mümkün olacağını dile getirmişlerdir. Avrupa ve Amerika muhafazakar politikaların ayırıcı özelliği, özel sektöre, aileye, yerel topluluğa, ekonomi ve özel mülkiyete, toplumdaki küçük birimlerin toplu haklarına saygı duyacak şekilde hükümetlerin önemli derecede bir adem-i merkezîyetçiliğe yönelmesi yönünde olmuştur (Nisbet, 2011:69-70). Muhafazakarlığın meşruiyetin temellerine baktığımızda temel değerlerinden yoksun olan bir iktidar/otorite zamanla tiranlığa kayacağını söyleyebiliriz.

II.2. Muhafazakarlık ve Pasif Laiklik

Tarihsel olarak irdelendiğinde laiklik ve muhafazakarlık kavramları devletler içerisinde verilen ideolojik mücadeleler sonucunda yönetimlerde farklı anlam daireleri çerçevesinde şekillenmiştir. Özellikle devletlerin oluşumunda laiklik kavramın algılayış tutumu büyük çatışmalara neden olmuştur. Bu çatışmalar sonucunda modern devletler kendi ideolojileri ekseninde politikalar üretip, laikliğin çeşitli yorumlanma biçimlerinin oluşmasına neden olmuştur.

Fransız İhtilali sonrasında Paris’te idam edilen din adamları din ve devlet ilişkilerini yeniden okunması gerektiğine işaret etmiştir. Bu tarihten sonra ortaya çıkan değişim ve dönüşüm fikri laikliğin temel kaynağı olduğu gibi ideolojilerin de temel kaynağı olmuştur. Nitekim ihtilal mantığından neşet eden ideolojilerin pek çoğu değişim ve dönüşüm fikrini desteklese de bunlardan bazıları ise bu değişim ve dönüşüm fikrine karşıt bir konumda yer almayı tercih etmişlerdir. İşte bu karşıt konumda bulunan düşüncelerden bir tanesi muhafazakarlık düşüncesidir.

Modern siyasal oluşumlarla ortaya çıkan ve Fransız Devrimi’nin bir ürünü olan muhafazakarlık, modern devletlerin ideolojisi olarak iktidarların politika üretmeleri üzerinde büyük etken olmuştur. Fakat dünya üzerindeki devletlerde ve geleneklerde farklı anlamlar içerdiği için bu ideoloji, politikalarının oluşumunda farklılık göstermiştir. Bu bağlamda muhafazakar ideolojinin farklı şekillerde yorumlanması, paternalist, otoriter ve özgürlükçü gibi muhafazakarlık türlerinin yönetimlerde uygulama alanı bulmasını beraberinde getirmiştir. Daha çok bir “koruma-karşı duruş” olarak ortaya çıkan muhafazakarlık, toplumu ve toplumun meşruiyetini oluşturan değerlerin dönüşümünü tedrici bir oluşum içerisinde yapılması gerektiğine dikkat çekmiştir. Böylece bir dönüşüm

içerisine giren din, felsefe, düşünce ve kültür gibi değerler yeniden yorumlanıp şekillendirilmek istenmiştir.

Bu dönemin sosyal koşulları etkisinde kalan din-devlet ilişkisi toplumu dönüştürme ve değiştirmenin yanında, toplumda vazgeçilmez olarak görülen değerler modern yöneticiler tarafından bir tehdit olarak algılanıp, temelde ani bir dönüşüme ihtiyaç duyulacağı düşünce yapıları hakim olmuştur. Bu dönemde modern yöneticiler, din-devlet ilişkileri bağlamında oluşturdukları politikaları pozitivist çerçevede biçimlendirip dini değerleri kendi özünden uzaklaştırarak suni bir yapılanma içerisinde şekillendirmişlerdir. Modern oluşumun dinamikleri bu çerçevede şekillenirken, muhafazakar düşünce geleneği bu oluşuma karşı çıkarak temel felsefesini şu şekilde yorumlamıştır; “din zorunlu olarak her toplumsal durumun temel anayasasıdır” (Beneton, 2011:46). Bu doğrultuda din ve devlet arasındaki ilişkileri modern yöntem ile okunması neticesinde, pasif laikliğin zorunlu bir sonuç olarak ortaya çıkması durumu söz konusu olmuştur.

Din-devlet ilişkilerinde dini yapılanmayı zorunlu olarak gören muhafazakar düşünce geleneği, devletin aktif bir durum içerisine girip dinin devletten ve toplumdan uzaklaştırmaya karşı çıkmanın yanında, dini bir reforma tabi tutarken salt bir tutum-düşünce-uygulama içerisinde hareket etmemesi gerektiğini savunmuştur. İktidarların politika üretirken aktif bir role bürünmemesi ya da başka bir ifade ile devletlerin, modern oluşumlar içerisinde şekillenirken, devletin üretmiş olduğu siyasalarda dini tamamen dışlamaması veyahut bu politikalar bağlamında dini salt bir reforma tabi tutmaması aksine götürmüş olduğu politikalarda dini ve dine dair değerleri toplumsal bağlamda görünür kılıp, iktidarın kendisini pasifize etmesi, muhafazakar düşüncede pasif laikliğin bir zorunluluk olmasını beraberinde getirmektedir.

Modern devletlerin oluşumunda din-devlet ilişkileri pasif laikliğin ortaya çıkışında önemli rol oynamıştır. Çünkü din-devlet ilişkilerinde özellikle modern dönemde ideolojilerin egemen konuma gelerek iktidarların düşünceleri üzerinde hakimiyet sağlaması zamansal olarak dinlerin siyaset ilişkilerini büyük ölçüde yeniden şekillendirmiştir. Ayrıca bu dönem içerisinde dini muhafazakarlar kendi gücünü ve otoritesini korumak maksadıyla dinlerini devletten ayıştırmalarına karşı çıkmışlardır (Kuru, 2011:26). Pasif laiklik bağlamında düşünüldüğünde ise dinin bir korunmaya ihtiyaç duymadığı ve dini değerlerin politiklardan tamamen soyutlanmadığı bir siyasal sistem gerekli görülür. Yine bu bağlamda iktidarların meşruluğu, toplumun değer ve normları çerçevesinde siyasalar üretmesidir. Din de bu değerler içerisindeki en büyük alanı oluşturduğundan, pasif laik bir siyasal sistemde oluşturulan siyasaların, dine rağmen veya dinin bir gerekliliği olduğu için değil tamamen toplumsal demokratik talepler çerçevesinde oluşması beklenir. Bu yüzden pasif laikliğin uygulama alanı bulduğu sistemlerde, devletin muhafazakarlık da dahil herhangi bir ideoloji benimsemesi gerekmektedir. Nitekim ilgili toplumda politika üretirken iktidarlar politikaların eşitsizlikten yalıtılabilmesi için bir grubun bir zümrenin ya da bir ideolojiye mensup kişilerin lehine politika üretilmemesi gerekmektedir.

II.3. AKP İdeolojisi / Muhafazakar Demokratlık

İktidarlığını muhafazakarlık değerleri üzerine inşa eden Adalet ve Kalkınma Partisi'nin tarihsel gelişimi ve "muhafazakar demokrat" kimliği bu başlık altında irdelenecektir.

II.3.1. AKP Tarihi Serüveni

1990'ların İslamcı partisi olan Refah Partisi Anayasa Mahkemesince kapatılması sonrasında yerine kurulan Fazilet Partisi ile ilk defa parti içi rekabet ortaya çıkmıştır.

Sonrasında Milli Görüş kadrosunun adayı Recai Kutan'nın karşısına Abdullah Gül parti başkanlığı için aday olmuş ve çok az bir farkla kaybetmiştir. Bu durum R.Tayyip Erdoğan liderliğindeki “yenilikçi” grup için bir umut olarak okunmuş nitekim, FP'nin de 22 Haziran 2001 de kapatılmasıyla parti içi kutuplaşma had safhaya ulaşmıştır. “Gelenekçiler” Saadet Partisi'ni kurarlarken “yenilikçiler” ise 14 Ağustos 2001 de Adalet ve Kalkınma Partisi'ni kurmuşlardır (Özbudun, Hale, 2010: 54-55). Kasım 2002 genel seçimlerinde gelenekçi kanadın Fazilet Partisi'nin kapatılmasından sonra kurulan Saadet Partisi %2,5 oy alırken, AKP %34,4 oy almıştır. Gelenekçi kanadın oyları yenilikçi kanadına geçmiştir. AKP 2004 yerel seçimlerinde ise %40,1 oy ile iktidarlığa devam etmiş ve 2007 genel seçimlerinde %46,5 oy oranı ile iktidarlığını pekiştirmiştir (Bakırezer, Demirer, 2009:158). Yenilikçiler, SP üyesi iken seküler eğimli siyasi partilere karşı hoşgörülü olduklarını ve siyasi çoğulculuğa karşı olmadıklarını dile getirerek, kendilerini “muhafazakar demokrat” olarak tanımlamışlardır (Heper, 2011:410). Ayrıca tarikatlardan Milli Görüş Hareketi'ne Türk İslamcılığına hakim olan gruplar daha çok iktidar odaklı olarak gelmişlerdir. Merkezîyetçi Türk siyasal sistemi topluma özerk alan bırakmadığı gibi iktidarlara da özerk yaşam alanı bırakmamıştır. Toplumun büyük çoğunluğunu ve siyasetleri iktidar odaklı olmaya teşvik etmesi buna örnek verilebilir. Milli Görüş Hareketinin iktidar odaklı sergilediği tutum ve davranışlar gibi, tarikatlar da merkez sağ siyasetleri destekleyerek güç oluşturma tutumu içerisine girip siyaset sahnesinde aynı rolleri oynamışlardır (Çınar, 2009:310).

Türkiye tarihine bakıldığında AKP, 1990'ların art arda gelen krizlerinden yoksulluk içerisinde kalmış halk tabanında, “güç ve iktidarın ekonomik sıkıntıları azaltmaktan daha değerli bir içeriği ve meşruiyeti olamaz” düşüncesi yaygın olduğu zamanda iktidar olmuştur (İnsel, 2011:6). AKP, ülkenin yakın geçmişinde yaşamış olduğu çalkantılı dönemlerin ardında vücut bulmuştur. 28 Şubat döneminde yaşanan siyasal krizle beraber

ekonomik kriz ve toplumu çalkalayan yolsuzluk/yozlaşma durumu ve ayrıca diğer partilerin kendi içlerindeki çıkmazları ve iktidar krizleri AKP'nin yükselmesi bakımından etkili olmuştur. Nitekim halk, mevcut partilerin kendilerini temsil etmediği ve sorunlara çözüm bulamayacağı konusunda bir kanaate varmıştır. Siyasal arenadaki boşluğun derin olması, AKP'nin böyle bir ortamda doğması ve kurucuların krizi iyi değerlendirmeleri, yüksek bir oy almasını ve hızlıca yükselmesini sağlamıştır (Fedayi, 2004:150). AKP'nin bu şartlarda nasıl geliştiğini Kahraman (2004) şu şekilde yorumlamaktadır;

AKP'nin son seçimlerde önemli ölçüde oy alması tek başına o kadar önemli değil. Bu parti ortaya belli bir programla, kitleleri peşinden sürükleyen bir yaklaşımla çıkmamıştı. Belli ve güçlü bir siyasetin uzantısı da değildi. Şüphesiz, işin içinde son 30 yılın adım adım gerçekleştirilen birikimi vardı. Fakat bunun böylesi bir sonuç doğuracağı kimse tarafından öngörülmemişti. Bu nedenle asıl önemli olan, toplumun diğer partileri ortadan kaldırmasıdır. Onların yok olduğu bir düzende doğan boşluğu AKP, ortadaki tek parti olarak doldurdu. Dolayısıyla eğer sağdan olsun soldan olsun reel bir parti ortaya çıktığı takdirde AKP bir siyaset olarak gerileyecektir.

Ayrıca Nuray Mert de bu doğrultuda analizler yaparak bu iddiayı desteklemektedir. Mert'e göre AKP, askerin siyasete müdahale ettiği 28 Şubat sonucu ortaya çıkmıştır. Türkiye tarihi boyunca siyasete her askeri müdahalelerin sonrasında sağ partilerin önü açılmıştır. Buna mukabil iktidara gelen sağ partilerin çoğu kendilerinden önceki askeri müdahale sürecin uzantısı olmuştur. Bu bağlamda AKP iktidarı da 28 Şubat sürecin sonrasındaki boşluğun bir uzantısı olmuştur (Mert, 2001). Sağ oluşumdaki partiler gerek yaşadığı tecrübeler gerek karşılaştığı fırsatlar ve gerekse siyasal öğrenme süreçleri sonucunda siyasal gündemlerini kolayca değiştirebilmişlerdir. Buradan hareketle Milli Görüş Hareketi batı karşıtı, üçüncü dünyacı ve toplumu İslamileştirme eylem ve söylemleri buna örnek verilebilir. Buna benzer faaliyetler içerisine giren diğer partinin ise AKP olduğunu söyleyebiliriz. Şöyle ki; batı yanlısı, İslami kimliğini vurgulayarak toplumda İslami görünürlüğüne izin veren ve global neoliberalizmle bütünlük içerisine girerek

siyasal gündemini değiştirmiştir (Çınar, 2009:309). AKP iktidara geldiğinde Türkiye toplumu için tasarladığı dönüşüm ve dünya siyasetinde de ses getirmek için “Yeni Türkiye” tanımlanmasına gitmiştir. Bu söylemin dayanağını muhafazakar-İslam dairesinde ele alıp, kamusal ve özel alanların modernizmin esiri olduğunu vurgulayıp bir dönüşüm içerisine alacağını vurgulamıştır. Bu dönüşümü projesini sergilerken serbestiyetçi, çoğulcu ve deneysel dairede değerlendireceğini vurgulamıştır. “Yeni Türkiye”, tanımlamasını yaparken AKP, uzlaşmacı, diyaloga açık ve Batıya dönük olduğunu söylemiştir. Fakat daha sonra zamanla bu söylemlerin aksine “kazanan her şeyi alır” şeklinde hareket etmiştir. Bu düşüncelerin yanında Açıkkel (2012:14) şu şekilde devam etmektedir;

Buradaki yenilik vurgusu, kendisini “tarihin miladı” ve “tarihin muktadir öznesi” olarak görme eğiliminin bir parçası olduğu kadar; önceki dönemin kurumsal mirasının/birikimin önemsizliğini/batıllığını vurgulamaya çalışan yeni bir tarih yazımının da parçası. Bir yandan eskinin, tamamen geride bırakılacağı vurgusunun; diğer yandan da geçmişten sahiplenilecek zaten hiçbir şey olmadığı inancının bir ifadesi. Tarihte çok büyük işler başarmış ve başaracak olmaya, tarihin hakikatinin nihayet ortaya çıkacak olmasına duyulan eskatolojik inancı ifade ediyor. Bu yüzden “Yeni Türkiye”, modernliğin mutlak ötekisini ve geçmişin asrı saadetini yeniden üretmeyi arzuluyor; ideal ve uzak bir geçmişten geri çağrılacak bir toplumsallığın hayalini kuruyor.

3 Kasım 2002 seçimlerinden lider parti olarak çıkan AKP, kendisini Türk siyasi literatüründe daha önce görülmemeyen “muhafazakar demokrasi” kavramıyla tanımlamış ve bu ideoloji doğrultusunda devletin sınırlı bir role sahip olmasını, radikal olmaktan çok tedrici bir toplumsal değişim sürecini ve aile ile geleneksel değerlerin göz önüne alınması gerektiğini savunmuştur (Uzgel, 2009: 22). Diğer taraftan ise içinden geldiği aşık olan “milli görüş” çizgisinin dışında bir siyaset anlayışına sahip olduğunu vurgulamak için “milli görüş gömleğini çıkarttıklarını” sıkça dile getirmişlerdir. Bu nedenledir ki İslamcı partilerin tasvip etmeyecekleri ölçüde liberal politikalar izlemeyi tercih etmişlerdir. AKP’nin gerek parti programına gerekse seçim beyannamelerine bakıldığında “demokrasi,

insan hakları, hukuk devleti, sınırlı devlet, çoğulculuk, hoşgörü ve farklılıklara saygı” (Özbudun, Hale, 2010: 57) gibi daha evrensel değerleri söylemsel olarak da olsa dile getirdikleri görülmüştür.

Ayrıca Heper’e göre AKP kendinden bir önceki dini eğilimli siyasi parti (SP) gibi, devletin ve dinin ayrı alanları olduğunu söylemiştir.¹⁹ AKP sadece devletin değil dinin de dogmaları olduğunu kabul etmekte ve ikisini de sakıncalı olduğunu görmüşlerdir. Bu bağlamda AKP’nin tabanını dini dogmalara sahip İslamcılar değil, ahlaki ilkeleri olan dindar insanlar oluşturmaktadır (Heper, 2011:413). AKP muhafazakar demokrasi çerçevesinde toplumun insan hakları standartlarına ulaşması taleplerini gerek demokratikleşme reformları gerekse Anayasal ve yasal düzenlemelerle desteklemiş, Avrupa İnsan Hakları ve Avrupa Birliği Müktesebatı ile uyumlu şekilde yürütmeye çalışmıştır (Özbudun, Hale, 2010: 105).

II.3.2. AKP İdeolojisi: Muhafazakar Demokrat

2001 yılında kurulan Adalet ve Kalkınma Partisi, kendi politikalarını, hedeflerini, parti kadrosunu oluştururken “muhafazakar demokrat” söylemi doğrultusunda ilerleyeceğini sürekli dile getirmiştir. Fakat bu söylem “muhafazakar demokrat” kavramın bilimsel ve tutarlı bir kavram olup olmadığı sorunsalını da gündeme getirmiştir. Çalışmanın yukarıdaki bölümlerinde vurgulandığı gibi menşei Fransız Devrimine dayanan muhafazakarlık kavramı tarihte farklı olaylar karşısında bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. Partinin temel felsefesini oluşturan ve kavramı sahiplenen Akdoğan, literatürde bu

¹⁹İncelemenin mesnedi olan pasif laiklik çerçevesinde değerlendirildiğinde birinci bölümde anlatıldığı gibi devletin dini dışlamaması kamusal görünürlüğü açısından daha pasif bir rol alması gerekir. Üçüncü bölümde AKP politikaları detaylı bir şekilde incelenip pasif ve dışlayıcı laiklik çerçevesinde değerlendirilecektir. Fakat gerek ideolojik zaman ve mekandan dolayı gerekse “muhafazakar demokrat” kimliğinden dolayı AK Parti tamamen “pasif” kalamadığı dışlayıcı laiklik ekseninde de hareket ettiği söylenebilir.

kavramın olmadığı, bilimselliği ve tarihselliği olmayan bir kavram olduğu iddialarını kabullenip, ancak bu kavramı AKP'nin, olduğu gibi alıp sürdürmeyeceğini ve yeniden tanımlayacağını dile getirmiştir (Akdoğan, 2004:228).

Türkiye’de kendilerini muhafazakar olarak tanımlayan bireylerin, daha önceki başlık altlarında da bahsedildiği gibi onun devletçi, düzen yanlısı veya gelenekçi olmasından ziyade dindar ve dini duygularla hareket eden, dinsel kimliği baskın olan bireylerin olduğunu görmekteyiz. Bu açıdan bakıldığında AKP iktidarının “Müslüman Demokrat” olduğu anlaşılabilir fakat parti yöneticileri bu söylemleri reddederek, “Muhafazakar Demokrat” bir parti olduklarını dile getirmişlerdir. Fakat kendisini “Muhafazakar Demokrat” olarak tanımlamakla birlikte, aile değerlerini destekleyen ve ailenin güçlendirilmesi ihtiyacı söylemleri dışında, muhafazakar değerler fazla vurgulanmamıştır (Özbudun, Hale, 2010:63).

Kahraman, muhafazakarlığın siyasal bir ideoloji olduğunu vurgularken, Türkiye’de batıda olduğu gibi reel bir muhafazakarlığın olmadığını dile getirmiştir. Bazı çevreler kendilerini muhafazakar olarak tayin etseler bile bu muhafazakarlığın genellikle “gelenekselcilik” olarak ortaya çıktığını belirtmektedir. Kahraman ise, gelenekselciliği muhafazakarlığın bir alt projesi olarak görür (Kahraman, 2007:146-147). AK Parti’nin geliştirmeye çalıştığı muhafazakar demokrat kimliği büyük ölçüde Anglo-Amerikan muhafazakarlığıyla benzer özellikler sergilemektedir (Akdoğan, 2010:61).

Doğanay AKP’nin muhafazakar demokratlık kavramından bahsederken şu tespitlerde bulunmuştur (2007:66);

AKP kendi kimliğini açıklarken, yirminci yüzyılın son çeyreğinden bu yana tanıdığımız, ancak sol politikaların eylemlilik alanı içinde gelişen kimi kavramları ödünç almıştır. Bunların başında gerek siyaset bilimi literatüründe gerekse politik ve toplumsal

arenada liberal demokrasinin krizi ve bu krizin aşılması için öne sürülen çözüm önerileri bağlamında 1960'lı yılların sonlarından bu yana gündeme getirilen ve özellikle de radikal demokrasi tartışmaları içinde yeni bir bağlama taşınan, “katılımcılık”, “çokkültürlülük” ve “müzakere” kavramları gelmektedir. Fakat bu kavramlar nezdinde demokrasiyi ve politik etkinliği anlamlandırma biçimi ile Türkiye'deki güncel politikanın bu kavramları yorumlaması arasında önemli farklar vardır.

AKP'nin “muhafazakar demokrat” mı, yoksa “müslüman demokrat” mı olarak tanımlanacağı sorunu yukarıda da değinildiği üzere tartışmalı bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Parti tabanı AKP'yi Müslüman demokrat olarak görmektedir. Fakat AKP yönetimi bu tanımlamanın aksine kendisini muhafazakar demokrat olarak tanımlamaktadır. AKP, tabanına muhafazakar demokrat kimliğini tepeden inmece bir şekilde empoze etmeye çalışması, seçmenin üzerindeki temel değerleriyle çatıştığı gözükmektedir. AKP'nin hem milletin sesi olarak kendisini tanımlayıp, hem de bu kimliği halka dayatması bir paradoksa işaret etmektedir. Bu durumu aşmak için çoğu zaman AKP'nin, diğer merkez sağ partiler gibi milliyetçi, pragmatist davranışlar sergilemesine neden olduğu söylenebilir (Yavuz, 2004).

Bu ve benzeri eleştiriler karşısında Akdoğan (2010:61) Muhafazakar demokrasinin siyaset anlayışını şu anlamlara geleceğini ifade etmiştir;

Bu anlayışa göre, siyaset alanı uzlaşılı kültürüne dayanır; toplumsal alandaki farklılıkların siyasal alanda dile gelmesi ancak siyasal alanın uzlaşılı temelinde kurulmasıyla mümkündür. Toplumsal ve kültürel çeşitlilikler demokratik çoğulculuğun üreteceği hoşgörü zemininde bir renklilik olarak siyasete katılmalıdır. Katılımcı demokrasi de kendini bu farklılıklara temsil olanağı sağlayarak ve siyasal sürece katarak geliştirir.

AKP muhafazakarlığının tanımı ayrıca şu şekilde dile getirilmiştir (Özbudun, Hale, 2010:64); “doğal ve evrimci bir değişimden yana ve sosyal mühendisliğe karşı bir tavidir.” Tayyip Erdoğan bunu şu sözleriyle açıklamaktadır; “her türlü dayatmacı buyurgan, tek tipçi, toplum mühendisliğine dayanan yaklaşımlar, sağlıklı bir demokratik

sistem için engeldir. Muhafazakar demokrasi kimliğimiz, her türlü toplumsal ve siyasal mühendisliğe karşıdır” (Erdoğan, 2004:14). Fakat 2011 yılı seçimlerinden sonra AKP’nin bu söylemlerinde bir kırılma olduğunu söyleyebiliriz.

AKP’nin muhafazakar demokrat ideolojisi kavramsallaştırmasına Helvacı şöyle bir eleştiri getirmektedir; taban itibariyle toplumun sosyal ve siyasal talepler bakımından “çevre”de olan bir partinin, statükoyu koruma ve sürdürme anlamında kendini “merkez”de görme lüksü olmadığını söylemektedir. Muhafazakarlığın genel nitelikleri göz önüne alındığında, AKP’nin kendisini muhafazakar demokrat olarak tanımlaması doğru bulunmamaktadır. İster AB’ye uyum sürecinde gösterdiği istek, isterse de kendi tabanının demokrasi ve açılım talepleri bakımından olsun, muhafazakar ideoloji eksenli çıkış yeterli gözükmemektedir. AKP kendisini tanımlarken aristokrasi hareketi olarak bilinen muhafazakarlıktan ziyade, kendisine yakışan başka bir ideoloji seçmesi daha uygun gözükmemektedir (Helvacı, 2004:202).

Yılmaz ise AKP geleneğinden bahsederken tarihsel bir olgu çerçevesinde ele almakta ve şu şekilde yorumlamaktadır (Yılmaz, 2006: 49–50);

Türkiye siyasi tarihi, ekonomik ve sınıfsal tabanları birbirine zıt iki ana siyasi akımın mücadelesinin tarihi şeklinde okunabilir. Şerif Mardin’in “merkez” ile “çevre” olarak kavramsallaştırdığı bu iki ana gücün mücadelesinde AK Parti’nin yerini nerde aramamız gerektiği açıktır. Bu kavramsallaştırmayı Emre Kongar “devletçi-seçkinci” kesimle “gelenekçi-liberal kesim” arasındaki mücadele; İdris Küçükömer ise “batıcı-laik” taraf ile “doğucu-islamcı” taraf arasındaki mücadele olarak ifade etmektedir. AK Parti’nin, İttihat Terakki’den bu yana iktidarı elinde bulunduran, Kazım Berzeg’in “eski sınıf” olarak tanımladığı ayrıcalıklı kesimlerin dışında veya vesayeti altında kalan toplum kesimlerinin temsilcilerinin olması konumundadır. Başka bir deyişle AK Parti’nin ister istemez içinde yer aldığı gelenek, asker ve sivil bürokrasi ile onlarla organik ilişki içinde bulunan iş dünyası, medya ve ilmiyeden oluşan “devletçi-seçkinci” kesimin dışında kalan tüm toplum kesimlerini içine alabilecek geniş bir yelpazeyi ifade etmektedir.

AKP izlediği politikalarla çok partili hayattan bu yana gelen merkez sağ partilerle karakteristik özellikleri bakımından uyum göstermekte hatta onların bir devamı niteliğinde görölmektedir. Fakat merkez sağ partilerden farklı olarak AKP'nin çoğulcu değerlere bağlılığının daha güçlü olduğunu, dini değerlere duyarlılığının ise daha derin olduğu söylenebilir. Sonuç itibariyle Ali Yaşar Sarıbay'ın AKP'yi “ismen İslami, uygulamada liberal, tutumunda demokrat ve yönünde Batıcı” (Çakır, 2003) şeklinde ki tanımlaması duruma açıklık getirebilir. Ayrıca Akdoğan muhafazakar demokrasiden bahsederken, temel değerlerinin korunması gerektiğine dikkat çekmiştir. Bu değerler; temel hak ve özgürlükler, sosyal dayanışma, hoşgörü gibi insanların kabullendiği ve bu güne taşıdıkları “ortak iyi” olarak ifade edilebilir (Akdoğan, 2004:243). Fakat burada ifade edilen ortak iyi kavramını değerlendirilirken, AKP iktidarı toplumun merkezi ile mevcut siyasetin merkezini bir alıp, kendisini “merkez sağ” bir parti olarak ele alması uygulayacağı politikaların meşruiyetini kaybetmesine neden olacağı söylenebilir (Bulaç, 2007).

3.BÖLÜM: AKP’NİN DİN ALANINDAKİ POLİTİKALARI VE PASİF LAİKLİK

III.1. AKP Öncesi Dönem – Tarihsel Durum

Çalışmanın birinci bölümünde laiklik olgusu açıklandıktan sonra araştırmanın mesnedi olan pasif laiklik kavramına açıklık getirilmeye çalışılmıştır. İncelemenin ikinci bölümünde muhafazakarlığın kavramsal ve kuramsal çerçevesinden bahsedildikten sonra, muhafazakarlığın din olgusuna bakışını değerlendirildikten sonra AKP’nin bu bağlamdaki kimliğinden bahsedilmiştir. Çalışmanın bu bölümünde ise AKP’nin din politikaları ele alınacaktır. Fakat öncesinde cumhuriyet dönemi din-devlet ilişkisi ve hükümetlerin uyguladığı laiklik-din politikaları tarihsel boyutu ile değerlendirilecektir. Çünkü günümüz din politikalarını belirleyen temel özellikler genel olarak bu tarihsel süreçte ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla AKP dönemi din politikalarının anlamlandırılmasında bu yaklaşımın etkili olacağı düşünülmektedir.

III.1.1. 1923 – 1950 Dönemi Aktif Devlet – Pasif Din

Türkiye’deki laiklik süreci batıda olduğu gibi uzun bir sürecin sonucunda ortaya çıkmanın aksine daha kısa bir süre içerisinde meydana gelen tarihsel bir olgudur. Osmanlı devletinin son yıllarındaki yenilgiler neticesinde ortaya çıkan toprak kayıpları ve Fransız devrimi sonrası ortaya çıkan milliyetçilik hareketleri, Osmanlı devletinin çözülmesini hızlandırmıştır. Devleti düştüğü bu durumdan kurtarmak için yöneticiler-düşünürler reformlar yapmaya gitmişlerdir. Nitekim bu reform niteliği taşıyan değişiklikler, sosyal, siyasal, ekonomik ve dini alanları kapsamaktadır.

Müslüman toplumların Osmanlı devletinden kopması ve yeni ulus-devletlerin ortaya çıkmasıyla beraber din-devlet ilişkilerinde sarsıntılar başlamıştır. Buna mukabil

toplumsal bütünlüğü, birlik ve beraberliği sağlama konusunda din, tek başına bir etken olmaktan çıkmaya başlamıştır. Osmanlı devletinde ilk laiklik politikaları²⁰, geleneksel ve dinsel değerlerin devlet yönetiminden uzaklaştırılmaya başlamasıyla uygulanmaya konmuştur (Duman, 2010:293). Büyük değişimlerin meydana gelmesi aslında Osmanlı devletini dinsel nitelikli yapısından kaynaklanmaktadır. Çünkü Osmanlı imparatorluğunda yönetiminin yanında toplumsal hayat da dinsel niteliklerle çevrelenmişti. Tanzimat'tan sonra başlayan gelişmelerde örneğin; yönetim, hukuk, eğitim ve ekonomi alanlarındaki reformlarda din ötesi unsurlar benimsenmeye başlanmıştır. (Narlı, 1994:22) İktidar için din dışı unsurların hakim olmaya başlamasıyla dinin devlet otoritesinin temeli olduğu düşüncesi kırılmış, Islahat ve Tanzimat fermanları gibi reformlarla, bir taraftan Hıristiyan tebaaya önemli ayrıcalıklar verilirken diğer taraftan Müslüman kimliğin ayrıcalıklı konumu sonlandırılmıştır (Duman, 2010:294).

Laik devlet yapısından bahsedilebilmesi ve siyasal meşruiyet olarak giydirilen libasın görülebilmesi için cumhuriyetin kuruluş yıllarına bakılması gerekir. (Mert, 1994:17) Buradan hareketle Mert (1994:57) Türkiye'deki laiklik uygulamalarından bahsederken şu ifadeleri kullanmaktadır; “Laikliği geleneksel toplumsal yapı ve düşünce

²⁰ Osmanlı devletinde, şariat mahkemelerinin toplumsal değişim karşısında yetersiz kalması neticesinde, batı hukukunu referans alan mecelle gibi çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Ayrıca Avrupa'ya eğitim için gönderilen öğrencilerin (Jön Türk) zamanla oradaki ideolojik ve siyasi oluşumlardan etkilenecek, dine ve dini kurumlara karşı gösterdikleri tepkiler sonrasında Osmanlı yöneticilerin laiklik bağlamında politikalar yapmasına neden olmuştur. Bu bağlamda iktidarı dönemindeki yöneticiler, dini okulları, vakıfları ve dini kurumları devletin kontrolü dahilinde, devletin dışına çıkarmaya yönelik hareketlerde bulunmuşlardır. Bu tür yeniliklerin yapılması içinde yöneticiler, Avrupa ülkelerinden etkilenecek, egemenliğini halktan alan bir milli devletin kurulmasını zorunlu görmüşlerdir. Bu bürokratlara göre, dinin devlet yapısı üzerindeki etkisi kırılmalı ve devlet kendisini dinsel otoritenin etkisinden kurtarıp, temel dayanak noktasını seküler değerlerden almalıydı. Dolayısıyla bürokratlara göre, dini düşünceleri etkisiz hale getirerek, dine ve dinsel değerlere atfedilen simgelerin kamusal alandan çıkarmalıydı. Bu düşünceler nezdinde yapılan her reform, devlet-din-toplum üçgeninde bir çatışmaya neden olduğu söylenebilir (Duman, 2010:293).

sistemini modernleştirme amacı doğrultusunda seküler/modern değerlere duyulan siyasal/düşünsel bağlılık ve bu amaçla izlenen siyasetler olarak tanımlamak mümkündür. Bir başka deyişle laiklik, Türkiye’de seküler dünya görüşüne bağlılığın, misyonu bu olan bir siyasal programla toplumu bu yönde dönüştürücü bir siyasetin ifadesi olmuştur.” Bu bağlamda bugünkü pozitif hukukun ve devlet düzenin temellerinden biri haline gelen laiklik kavramı, 1924 Halifeliğin kaldırılmasıyla başlayıp 1937 yılında anayasa ilkesi haline getirilmesiyle kurumlaştırılmış bir sürecin ürünüdür (Erdoğan, 2000:269).

Cumhuriyet döneminin laikleşme aşamaları şu şekilde özetlenebilir; 1921’de Teşkilatı Esasiye Kanunuyla “egemenlik milletindir” ilkesi yeni devlet rejimini ana ilkesi haline getirilmiştir. Bu ilkenin getirilmesiyle beraber laiklik bağlamında reformlar yapılmaya başlanmıştır. Osmanlı sultanlığı ilga edildi, 1923’de cumhuriyet ilan edildi ve özellikle 1924’de Halifeliğin kaldırılmasıyla bu yönde ilk büyük adım atılmış oldu (Berkes, 1984:98). Cumhuriyetin ilan edilmesinden sonra bir felsefe ve uygulama olarak doğan laiklik konusunda, ilk adımları Tevhidi Tedrisat Kanunu gibi eğitim üzerinde denetimi sağlamaya çalışan uygulamalar oluşturuldu. Temel amaç din adamlarının ve tarikatların etkisini sınırlayarak, kültürel ve dilsel olarak homojen bir millet yaratmaktı (Karpaz, 2009:241). Fakat 1928’e kadar inkılapçılar bütün gücü eline geçirmiş değildi. Çünkü Türkiye Cumhuriyeti hala bir İslam devleti olarak görülüyordu. Bu süreçte güçlenen kadro 10 Nisan 1928’de devletin İslami kimliğini silip onun yerine laik bir kadro oturttuk en radikal atılımlardan birini yapmış oldu. Bu dönemden sonra muhalefet unsurları artmaya başlamıştı. Fakat bu süre zarfında inkılapçılar devletin güç mekanizmasını oluşturan olağan-üstü yetkileri kullanarak muhalefet unsurlarını sindirmişlerdir. Bu büyük çatışmaların sonunda 1937’de laiklik kavramı Anayasanın bir

ilkesi oldu²¹ ve Türkiye Cumhuriyeti laik bir kimlik kazanmış oldu (Hocaoğlu, 1995:222-223).

Ayrıca bu dönem din alanında esaslı reformlara sahne olmuştur. Devletin dini kontrol altına alması ve reforma tabi tutması durumu neticesinde Türkiye’de dışlayıcı laikliğin dini devlet kontrolü altında tutan modelinin yerleşmiş olduğu sonucu çıkarılabilir (Kuru, 2011:221). Laiklik bağlamında 1927’de bütün okulların müfredatında ki din derslerinin çıkarılmasına rağmen, din dersleri 1939’a kadar köy okullarında okutulmasına devam edilmiştir. Fakat bu tarihte laikliğin bir gereği olarak, köy okullarının programında din bilgisi dersleri çıkarılmıştır (Gündüz, 1998:548). Ayrıca 1942 yılında azınlıklara uygulanan Varlık Vergisi²² de dışlayıcı laiklik-pasif laiklik bağlamında okunabilir. Nitekim görünüşteki amacı savaştan kazanç elde etmek olsa da, Varlık Vergisinin mükelleflerin zenginliğine değil de dinine göre belirlenmesi (Ahmad, 2008:121) bu durumu doğrulamaktadır. Buradan hareketle bu tür politikaların pasif laikliğin karşıtı olan dışlayıcı laiklik bağlamında değerlendirilebilir.

²¹Nalbant’a göre Anayasal düzeyde laiklik, Osmanlı İmparatorluğu’nun üzerine inşa edildiği “milletler” ya da “dini milletler” sisteminin ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir. Ayrıca laiklik ilkesi benimsenirken, kanun önünde eşitliği garanti altına alan ve dini farklılıkları göz ardı eden bir Türk vatandaşlığı kavramının oluşması beklenildiğini vurgulamaktadır. Yine Nalbant, dini milletler üzerine inşa edilmiş cemaatçi bir toplumun ortadan kaldırılması ve çağdaş, tek ve bölünmez, eşitlikçi, akılcı bir ulus-devletin gelişmesine yardımcı olunması hedeflendiğinden bahsetmektedir (Nalbant, 2011:66-67).

²²1943 yılının ilk günlerinde TBMM’de kabul edilen Varlık Vergisi, savaş zamanında elde edilen servet ve kazançlara hükümet tarafından el konulmasına olanak veren bir uygulamadır. Yasa her ne kadar savaş zenginlerinin vergilendirilmesini öngörse de daha çok gayri-müslimlere yönelik bir vergilendirme olmuştur. Vergi tahakkukunun %65’nin ve toplam tahsilatının %55’inin gayri-müslim azınlıklara aitti. Nitekim bu vergiden toplanan gelir, Müslüman Türk sermayesine aktarılmıştır (Koçak, 2008:171).

Vergin, Türkiye’de laiklik söyleminin pozitivist bir varyantının olduğunu dile getirmiştir ve bunu “laikçilik” olarak kavramsallaştırmıştır.²³ Bu görüşlerinin 1945 yılında “dinde reform” çağrılarında yer aldığını ve daha sonra 1947 Cumhuriyet Halk Partisinin Kurultayında dile getirilen fikirlerin paralelinde olduğunu ifade etmektedir. Bu reformların temelinde pozitivism olduğunu ve yeni bir din yaratma arayışı içerisine girildiğini dile getirmektedir. Yine Vergin’e göre kuruluş yıllarında takınılan bu olumsuz tutum; amaçsal olarak çağın ihtiyaçlarına cevap veren ve Türkiye gerçekliğine uygun bir din inşa etmek için uygulanan politikalardan anlaşıldığını söylemektedir (Vergin, 1994:12). Mardin’e göre ise modern cumhuriyetin kurucuları dini bir tehdit olarak algılayıp önlerinde gerçek bir engel olarak görmüşlerdir (Mardin, 2011:163).

Çok partili sistemin başlamasıyla CHP’ye ve Cumhuriyetin temel taşlarına yönelik eleştiriler, muhalefet tarafından dile getirilmeye başlanmıştır (Mardin, 2008:99). Bu bağlamda Modern Türkiye’nin kuruluşundan beri dinin, laik devletin otoritesine tabi kılınmaya çalışıldığı ve modern oluşumlar dahilinde bir reforma tabi tutularak, kamu hayatının devlet kontrolü altına girmesiyle sonuçlandığı söylenebilir. Ayrıca Göle (2002:100) şöyle devam etmektedir; “Türk laikliği dinsel vecibelerin yasaklanması, kamu çalışanları için kıyafet yükümlülükleri ve devlet radyo ve televizyonlarında belirli tipte programların empoze edilmesi anlamını kazanmıştır.” Başgil’in ifadesiyle Türkiye gerçekte laik bir devlet yapısına sahip değildir ve din üzerinde devlet tahakküm kurmuştur. Bu görüşe göre laik devletlerde ruhani ve cismani kuvvetler birbirinden ayrılır. Türkiye’de

²³Durmuş Hocaoglu (1995:225-228) ise, 1946’ya kadar egemen olan Kemalist laisizm sürecini, “Klasik Laisizm” ya da “Ortodoks Laisizm” dönemi olarak adlandırmıştır, bu dönemin, laisizmin gerçek halini yansıttığını; diğer yandan Türk laisistlerinin karakteristik vasıflarının “hoşgörüsüzlük, agresiflik ve militanlık” olduğunu ifade etmiştir.

ise devlete bağı bir din sistemi olduğunu ve laiklik bağlamında düşünölemeyeceğini dile getirmiştir (Başgil, 2007:2004).

Bu dönemin politikalarına bakıldığında laiklik çerçevesinde değeriendirilebilecek önemli uygulamalardan biri, belli başlı şehirlerde kurulan Halkevleridir. Halkevleri, Tarih, Edebiyat, Güzel Sanatlar gibi dallara ayrılmış branşlar halinde, Cumhuriyet'in fikirlerini ve "modern" ruhu, yani dini içerikten yoksun laik bir kültür ve kimliği kitlelere yaymayı amaç edinmiştir. Bu benzer faaliyetler içerisine giren folklor, örf ve adetler, halk gelenekleri gibi yerel davranış kalıplarını ulusal çerçevede ele alıp ve ulusal ruhun somut ifadelerine dayandırılan yeni bir Türk kültürü yaratmak üzere Köy Odaları adında kurumlar oluşturulmuştur. Bu kurumlar yaptıkları faaliyetlerle halkın çoğunluğu tarafından rağbet görmeyip küçük bir azınlık tarafından benimsenmiştir. Bu oluşum halkı iki kutuba ayırmıştır. Çok geçmeden Halkevleri, İslam karşıtı olmakla ve halkın dilinde inanca meydan okumak olarak anlaşılan laikliği savunmakla suçlanmaya başlanmıştır (Karpat, 2011:271).

Çok partili döneme geçişle beraber devletin yapmış olduğu politikalar çerçevesinde devletin din karşısında daha pasif bir hale geldiği görölmektedir. Bu anlamda tarikatlar, cemaatler ve diğer muhalefet örgütleri Demokrat Parti etrafında toplanmaya başlamışlardır (Narlı, 1994:25). Çok partili hayata geçişle beraber, dışlayıcı laikliğin ideolojik hakimiyetini korumasına rağmen, devletin din politikalarında bir yumuşama olduğu ileri sürülebilir. Bu yumuşamanın ilk adımları CHP tarafından atılmış, fakat daha detaylı değişim DP iktidarı döneminde ortaya çıkmıştır (Kuru, 2011:224).

III.1.2. 1950 – 1960 Yarı Aktif Din ve Yarı Aktif Devlet

Kuruluşundan itibaren programında dinsel inanca yer veren Demokrat Parti, Tek Parti döneminde halkın dini inançlarının devletin baskısı altında kaldığını ve devletin dini kurumlara karşı dışlayıcı bir tutum sergilediğini vurgulamıştır (Mert, 1994:93). Bu söylemlerin dahilinde Demokrat Parti programında laiklikle ilgili tanımlamayı şu şekilde yorumlayıp, ılımlı yaklaşımını daha görünür kılmıştır (<http://www.tbmm.gov.tr>); “Partimiz laikliği, devletin siyasette dinle hiç bir ilgisi bulunmaması ve hiç bir din düşüncesinin kanunların tanzim ve tatbikinde müessir olmaması manasında anlar ve laikliğin din aleyhtarlığı şeklinde yanlış tefsirini ret eder. Din hürriyetini diğer hürriyetler gibi, insanlığın mukaddes haklarından tanır.” Buradan hareketle, cumhuriyetin kuruluşunda özellikle 1930’larda izlenen dışlayıcı tutumun daha ılımlı hale geldiği söylenebilir. Nitekim Türkçe okunan ezanın yeniden Arapçaya çevrilmesi, daha önce kapatılan tekke ve tarikatların faaliyetine izin verilmesi bu dönüşümün belirgin örneklerini teşkil etmektedir. Ayrıca Demokrat Parti dönemi öncesi açılan İmam Hatip kurslarının faaliyeti ve Ankara Üniversitesi’ne bağlı İlahiyat Fakültesi ile başlayan din eğitimi gibi işlevlerin olması devlet laikliğinin kısmen yumuşadığını göstermektedir. Bu tür adımlar yaparken demokratlar diğer taraftan özgürlük ve çoğulculuk adına din ve vicdan hürriyetini desteklemenin ötesine giderek, dini siyasete alet ederek, pragmatist tavırlar sergilemişlerdir (Narlı, 1994:25).

Bu dönemin politikaları değerlendirildiğinde çalışmanın mesnedi olan pasif laiklik olgusu çerçevesinde DP’nin kimi politikalarında pasif laik muharrikler sezilse de kimi

politikalarında da dışlayıcı bir tutum²⁴ olduğu görülmektedir. Bu bağlamda Erdoğan (2000:313) bu dönemle ilgili şu değerlendirmeleri yapmaktadır;

Çok partili siyasete geçilmesinden sonra din üzerindeki baskı nispeten azalmakla beraber, devlet yine de dinin yorumuna ilişkin resmi tekelinden vazgeçmeye yanaşmamıştır. Mamafih, sivil özgürlüklerin kullanılabilmesi ve siyasal katılma yollarının dindarlara açılması sayesinde, dindar vatandaşların çeşitli türden talepleri ve bu arada dini kaynaklı siyasal talepleri demokratik biçimler altında ifade edebilme imkanına kavuştular. Başka bir anlatımla din artık özel-bireysel alanda tutulabilir olmaktan çıktı ve kamusal alanda yansımalar bulmaya başladı.

Sezen ise olayı şu şekilde açıklamaktadır; İlk dönemin baskıcı ve acemi kadrosu zamanla yerlerini daha uzmanlaşmış nazariyecilere ve ideologlara bırakmışlardır. Bunlar laikliği savunurken dini eskisi gibi aşağılamamaya, kamu alanından tamamen dışlamamaya ve dindarları ürkütmemeye gayret göstermişlerdir. Dini, bir dünya görüşü olan ideolojilerden ayırt etmeye çalışmışlardır. Savundukları temel değer, dinin gerçekten siyasi ve ideolojik anlayıştan ayrılabilceği aksi durumunda ise dinin saflığına zarar verebileceği olmuştur (Sezen, 1993:41-42).

İnceleme açısından bu dönemin en önemli olaylarından biri kuşkusuz 1955 yılında tarihe “6-7 Eylül olayları” olarak geçen Rumlara yönelik saldırılardır. 6-7 Eylül olayları, Kıbrıs’ın geleceği konusunda İngiltere, Yunanistan ve Türkiye arasında Londra Konferansı’nda yapılan görüşmeler sonrası ortaya çıkmış ve basının körüklemesiyle halk

²⁴Kuru ve Stepan (2013:101) Türkiye’deki dışlayıcı laiklik olgusundan bahsederlerken şu yorumlamalarda bulunmuşlardır;“Türkiye’de dışlayıcı laiklik 20. Yüzyıl başlarında otoriter tek parti tarafından kurulmuş ve demokratik olarak seçilmiş hükümetlere karşı çeşitli askeri müdahale ve yargı darbeleri ile 1960 yılından bu yana korunmuştur. Türkiye’deki seçimlerde dışlayıcı laiklik taraftarı politikacılar, pasif laikliği benimsemiş liberal ve muhafazakar politikacılardan çok daha az oy almışlardır. Bu, Türkiye’deki dışlayıcı laiklik ve demokrasi arasındaki gerilimi yansıtmaktadır. Türkiye’deki laikliğin otoriter yönünden dolayı dışlayıcı laik politikalara karşı çıkmak çok daha zordu ve dışlayıcı laiklik yanlıları uzlaşmacı politikaları nadiren kabul etmişlerdi. Her şeye rağmen, yakın zamanda, Türkiye’deki demokratikleşme dışlayıcı laik politikaların nispeten ılımlılaşmasına neden olmuştur.”

“milliyetçi” tavırlar sergileyip kenti yağmalamaya başlamıştır. Bu sırada Selanik’te Atatürk’ün doğduğu evin yakınlarında bir bomba patlamış ve 6–7 Eylül’de İstanbul’da büyük çapta bir ayaklanma ortaya çıkmıştır. Türkiye’de halkın Kıbrıs meselesine olan duyarlılığını gözler önüne sermek için, Hükümetin bu kargaşaları örgütlediği söylentileri yayılmıştır. Fakat lise ve üniversite öğrencilerinin örgütlü gösterisi “kendiliğinden oluşan” bir kargaşaya dönüşüp kentin zenginleri arasında kalan fakir insanların isyanına dönüşmüştür. Bu gösteriler kontrolden çıkınca hükümet, Türkiye’nin üç büyük kentinde İstanbul, Ankara ve İzmir’de sıkıyönetim ilan etmiştir (Ahmad, 2007:81-82). Burada dikkat edilmesi gereken husus saldırıya uğrayanların gayri-müslim olmalarıdır. Bu bağlamda devletin gütmüş olduğu politikalar çerçevesinde düşünüldüğünde, bu olaylar karşısında sessiz kalınması ve herhangi bir engelleyici davranışın sergilememesi durumu, araştırmanın mesnedini oluşturan olgulardan biri olan “dışlayıcı laiklik” çerçevesinde değerlendirilebilir.

Demokrat Parti 1957 seçimlerine giderken dini çeşitli şekillerde siyasete alet etmiş ve Türkiye’nin özellikle dindar olduğu bilinen çeşitli yerlerinde dinsel özgürlükler konusunda büyük sözler vermiştir. Fakat DP’nin din propagandası, seçimler üzerinde çok da etkili olmamıştır. Aksine oy oranı azalmıştır. Karpat bu durumu şöyle açıklamaktadır; Türkiye’de ortalama seçmen din propagandasına geçmişe oranla daha az duyarlıdır. Çünkü seçmen oyunu verirken dini değerlere göre karar vermektedir bunun yanında yaşamsal kaygılar da seçmen davranışlarını etkilemektedir. Karpat, dinsel konulara yaklaşım açısından siyasal partiler arasında görülen farklılıkların iyice azaldığını ve böylece din propagandasının etkisinin eski döneme göre anlamını yitirdiğini söylemektedir. Çünkü seçmen, hangi parti yönetime gelirse gelsin din politikasının artık radikal bir dönüşüm içerisine girmeyeceğinin farkına vardığını ifade etmektedir (Karpat, 2011:106-107). Ayrıca

Şeyhanlıoğlu (2011:247) bu dönemin din politikalarını değerlendirirken Şunları söylemektedir;

Demokrat Parti dini, gerek toplum gerekse ferdin hayatında bir özgürlük ve hak olarak görmüştür. Başta ezanın geleneksel haline döndürölmesi, radyodan kuran okunması, dini cemaatler üzerindeki baskıların azaltılması, cami ve imam hatiplerin sayıların arttırılması, yeni dini yayınların devlet eliyle basılması, DP'nin dine önem verdiğini göstermektedir. DP aynı zamanda dini, komünizm karşıtı bir panzehir olarak da kullanmıŐtır.

Narlı, (1994:25) Demokrat Partinin politikalarını eleŐtirirken ve partinin son dönemlerine doğru siyasi çalkantıları ele alırken Şu ifadeleri beyan etmiştir; demokratların oy toplama silahı olarak İslam'ı kullanmaları ve siyasi söyleme İslami unsurları eklemeleri, laiklik karşıtı Ticani tarikatı mensuplarının Atatürk karşıtı saldırıya baŐlamalarına neden olmuştur. Bu saldırılara karşı gerekli önlemler alınarak dini siyasete alet edenler cezalandırılmıŐlardır. Ayrıca Narlı, Menderes'in yönetimdeki hataları, ölkedeki mali kriz ve İslami kıpırdanmalardan rahatsız olan silahlı kuvvetlerin, bürokrat ve aydın ittifakından aldıkları destek ile²⁵ 1960'da yönetime el koyduklarını söylemektedir.

Bu dönemde iktidar politikalarına bakıldığında; ideolojilerden soyutlanılabildiği ölçüde görünür hale gelen, laikliğin gerçek anlamını ihtiva eden Kuru'nun kavramsallaştırdığı ve araştırmanın mesnedi olan "pasif laiklik" çerçevesinde değerlendirildiğinde; DP'nin kimi politikalarında pasif laiklik olgusu sezilse de kimi politikalarında ise ideolojik saplantılar dahilinde dışlayıcı tutumlar sergileyip ötekileştirmelere gittiği açıkça görölmektedir. Diğer taraftan DP'nin iktidarda iken uyguladığı politikalar karşısında ideolojik hareket edip demokrasi tarihini sekteye uğratan

²⁵Kuruya göre, Türkiye'de bazı sivillerin ordunun siyasi rolünü desteklemelerinin temel nedeni dışlayıcı laiklik, Türk milliyetçiliği ve anti-komünizm ideolojileri benimsemiş olmaları ve bu ideolojilere bağlı olarak da İslamcılık, Kürtçölük ve Komünizmi yakın bir tehdit olarak görmeleri olduğunu söylemektedir (Kuru, 2013:151).

darbe girişimleri bir politika olarak ele alındığında dışlayıcı laiklik bağlamında düşünülmesi muhtemel hale gelmektedir.

III.1.3. 1960 - 1980 Din - Devlet - İdeoloji Üçgeni

1960 askeri müdahalesinden sonra siyasi yelpazenin sağ kanadındaki boşluğu doldurma amacıyla kurulan Adalet Partisi siyaset sahnesinde başat rol oynamıştır. Partinin genel başkanlığına daha önce tasfiye hareketi kapsamında emekli olan General Ragıp Gümüşpala getirilmiştir. Fakat Gümüşpala'nın 1964 yılında vefatı üzerine, Süleyman Demirel partinin genel başkanlığına getirilmiştir ve 1980 yılında partinin kapatılmasına kadar görevde kalmıştır. Adalet Partisi, liberal muhafazakar bir kitle partisi olarak değerlendirilmiş ve halkın dini isteklerine karşı ilk zamanlarında daha hoşgörülü bir tutum takınılmıştır. Daha çok kırsal kesimin isteklerine karşı duyarlı davranılmış ve 1960'ların ikinci yarısında, geniş seçmen desteğiyle iktidara gelmiştir. Temelde laik bir parti olan Adalet Partisi, Ecevit'ten önceki dönemde CHP'nin lider kadrosunun ve aydın-bürokrat seçkinlerinin temsil ettiği devlete karşı dengeleyici konumda hareket etmiştir. 1960'ların sonlarında Adalet Partisi içinde anlaşmazlıklar ortaya çıkmış ve partiden bazı gruplar ayrılmıştır. İlk ayrılan gruplar daha çok dini eğilimli kişiler ve aşırı sağcı bireylerden oluşmaktadır. Bu ayrılan gruplar sırasıyla Milli Nizam Partisini ve Milliyetçi Hareket Partisini kurmuşlardır (Heper, 2011:196-197).

1960 darbesinden sonra basının olumsuz tavrı, DP'nin kapatılması, olumsuz düşüncelerin doğmasına neden olmuş ve CHP'nin seçimlerde tek başına iktidara geleceği düşüncesi yayılmıştır. Fakat bu düşüncelerin aksine seçimlerde CHP mecliste çoğunluk oluşturması için gereken oyu alamamıştır. CHP'ye muhalif olan Adalet Partisi ve Yeni Türkiye Partisi, Demokrat Partinin tabanını oluşturan kitleden beslenerek, AP 158 ve YTP

65 olmak üzere 450 koltuğun 223'ünü bu iki muhalefet partisi almıştır. Hükümeti bu partiler kurmamış aksine bazı neden ve düşüncelerden dolayı hükümeti kurma görevi 173 milletvekili çıkarmayı başaran CHP'ye verilmiştir. 1961 yılında koalisyonu kurma görevi İnönü'ye verildikten sonra, İnönü AP ve CHP'den oluşan bir koalisyon kurmuştur. Fakat bu koalisyon sadece yedi ay sürmüştür. Daha sonra İnönü Yeni Türkiye Partisi ve Cumhuriyetçi Köylü Millet Partisi ile 1965 yılına kadar sürecek olan bir koalisyon kurmuştur (Karpat, 2011:228-229).

Türkiye'de ki demokrasi mücadelesi, aslında, demokratik özgürlük ve hakların yanında dinsel inanç ve ibadet özgürlüğünü elde etme mücadelesi olarak ifade edilebilir. İslam ve demokrasi tartışmalarının odağında Halifelik gibi İslami kurumların inşası değil, inanç özgürlüğü vardır. Dini tören ve ibadetleri özgürce ifa etme tartışması, devletin modernite, milliyetçilik ve laikliğe ilişkin inançlarını toplumun değer, norm ve görüşlerini dikkate almaksızın dayatmasına karşı bir eleştiri olarak açıklanabilir. Laikliği temel prensip olarak benimsemesi çerçevesinde geniş özgürlükler vaat ederek 1961 Anayasası hazırlanmıştır (Karpat, 2009:275). Laiklik değerlerin yeniden güçlendirilmesi endişesiyle yapılan 1960 askeri darbesi, laiklik ilkesinin daha da vurgulanmasıyla sonuçlanmıştır (Dumont, 2011:156). Anayasada laiklikle ilgili meseleler doğrudan 2. ve 19. Maddelerde düzenlenmiştir. Anayasanın 2. Maddesi “Türkiye Cumhuriyeti, demokratik ve laiktir; insan hak ve hürriyetlerine, çalışma ve sosyal adalet ilkelerine dayanır.” 19. Maddesinde ise şöyle denilmektedir (Kili, Gözübüyük, 2006:192-196);

Herkes vicdan ve dini inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir. Kamu düzenine veya genel ahlaka veya bu amaçlarla çıkarılan kanunlara aykırı olmayan ibadetler, dini ayin ve törenler serbesttir. Kimse ibadete, dini ayin ve törenlere katılmaya, dini inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz. Din eğitimi ve öğrenimi, ancak kişilerin kendi isteğine ve küçüklerin de kanuni temsilcilerinin isteğine bağlıdır. Kimse, siyasi veya şahsi çıkar veya nüfuz sağlama maksadıyla, her ne suretle olursa olsun, dini veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan

şeyleri istismar edemez ve kötüye kullanamaz. Bu yasak dışına çıkan veya başkasını bu yolda kışkırtanlar kanuna göre cezalandırılır; dernekler, yetkili mahkemece ve siyasi partiler Anayasa Mahkemesince temelli kapatılır.

Dinin siyasete alet edilmesinin rejim açısından tehlikeli sonuçlar doğurabileceği endişesi ile 1961 Anayasası, dinin ve dini duyguların siyasi amaçlar ile kullanımına karşı önlemler almıştır. Diyanet İşleri Başkanlığının konumunu anayasal güvenceye alarak değerlendirilmesi, bu kurumun devlet lehine dini faaliyette bulunması desteklenmiştir (Narlı, 1994:26). Doktrinin tekrardan ele alınması ve siyasi-ideolojik çoğulculuğa geçişin harmanı olarak değerlendirilmesi sonucunda Diyanet din işlerinin düzenleyicisi ve resmi İslam'ın ocağı olarak rol almıştır. 1965 yılında çıkan bir yasayla kurum daha da güçlendirilmiş ve imam ve vaiz kadrosunun açılması öngörülmüştür. Ayrıca Diyanet, kurumun kadrolarını yetiştirmek üzere, mesleki eğitim merkezleri açabilme yetkisi verilmiştir²⁶ (Dumont, 2011:156). Fakat araştırmamızın mesnedi olan “pasif laiklik” çerçevesinde ele alındığında, Diyanet İşleri Başkanlığı Türkiye’de tüm din ve mezheplere saygılı, gerçek anlamıyla bir laiklik tesis edememiştir. Çünkü Türkiye’deki insanların dini çoğulculuğuna uygun kurumsal çerçeve içerisinde dinlerini serbestçe yaşamalarına imkan vermemiştir. Sadece belli bir zümrenin dini öğretilerine hitap edecek şekilde politikalar üretmiştir. Mardin’in (2011:130) söylediği gibi; “diyanet, devlet politikası doğrultusundaki emirlere uymak zorunda olan ücretli devlet memurlarıdır.” Bu açıdan

²⁶ Osmanlı İmparatorluğu’nun mirasçısı olan Türkiye’nin dokusu çok sayıda dinle örülmüştür. Fakat Türkiye Cumhuriyeti böylesine zengin bir dini çeşitlilik karşısında, laikliğin tüm inanç ve görüşlere saygı duyulması ilkesini ihlal etmiştir. Dini inançlar karşısında tarafsızlığı Anayasa ile güvence altına alınmasına rağmen, kendisini tamamen Sünni kesimin din işlerin idaresine ve öğretilerine yönelik bir İslam’ın yayılmasına adanmıştır (Dumont, 2011:159). Burada devlet, dini öğretileri belli bir kesime hitap eden değerler çerçevesinde politikalar üretmiş ve bu öğretileri diğer inanç gruplarına dikta ederek bu gruptaki bireyleri dışlamıştır.

bakıldığında kurumsal çerçeve oluşturulurken Diyanet aktif bir rol oynamış, çoğu inanç gruplarını göz ardı ederek dışlayıcı tutumlar sergilemiştir.

Başgil, Diyanet İşleri Başkanlığı kurumunun devletin tekelinde olmasını laikliğe aykırı olarak görmektedir. Laikliğin özü gereği din ve devlet işlerinin ayrı olması gerekir. Yine Başgil, laik bir devletin, bir dini teşkilatı emri altında tutmasında bir mana ve mantığın olmadığını vurgulamaktadır. Bu durumda Başgil'e göre Diyanet kurumu siyaset esareti ve dini teşkilat ve müesseseler sönüp çökmüşlerdir. Başgil, Diyanet İşlerini yeniden teşkilatlandırmak ve bu teşkilata ilmi, idari ve mali alanlarda muhtariyet tanımının bu duruma çare teşkil edebileceğini ifade etmektedir (Başgil, 2007:220-221).

1961 Anayasasının getirdiği örgütlenme özgürlüklerinden yararlanan İslamcı derneklerin sayısı artmıştır. Bu dernekler sosyal ve kültürel faaliyetlerin yanında çıkar grupları gibi hareket edip, siyasi faaliyetlerde bulunmuşlardır. Adalet Partisi, oy kaygısı ile tabanın desteğini kaybetmemek için partisinde dinci gruplara da yer vermiştir. Bu atmosferden faydalanan İslami hareketin bu dönemde yükselmeye başladığı ifade edilebilir (Narlı, 1994:26). Bu döneme bakıldığında, daha önce kapatılan Halkevleri tekrardan açıldığı görülmektedir. İmam Hatip Liseleri olmak üzere dini eğitim kurumları hızla çoğalmış, cami inşası, hac, dini yayınlar ve dini kurumlar gibi faaliyetlerin sayısı artmıştır (Karpat, 2009:277).

Tarikat ve cemaatlerin etkin faaliyetleri ile güçlenen İslami hareket, 1960 sonlarında bağımsız bir parti tarafından temsil edilmek için harekete geçmiştir. 1970 yılında Erbakan liderliğinde Milli Nizam Partisi kurulmuştur. Fakat 12 Mart 1971 yılı askeri müdahale sonrasında, teokratik yapıyı yeniden kurma faaliyetleri içerisine girdiği gerekçesiyle Anayasa Mahkemesince kapatılmıştır (Narlı, 1994:26). Demirel Hükümetine

karşı yapılan 12 Mart askeri darbesi her ne kadar aşırı sol grupları hedef almışsa da, İslami kesimler de nasibini almıştır. Nitekim İmam Hatiplerin orta kısımların faaliyetlerine son verilmiş ve mezunları üniversite için ilahiyat dışındaki bölümlere giremez hale getirilmiştir (Kuru, 2011:225). Kapatılan parti, 1972 yılında Milli Selamet Partisi adı altında kurulmuştur. 1973 seçimlerinde yüzde 11.8 oy alan MSP anahtar parti konumuna gelmiş ve koalisyon hükümetlerinde yer almıştır (Narlı, 1994:26). Bu dönemde İmam Hatiplerin orta öğretim kısımları tekrardan açılmış ve mezunların bütün üniversite bölümlerine girme hakkı sağlanmıştır (Kuru, 2011:225).

Kuru'nun kavramsallaştırdığı “pasif ve dışlayıcı laiklik” olguları çerçevesinde bu dönemi değerlendirirken, İslam'a yönelik devlet politikalarında her ne kadar yumuşama olsa da, dışlayıcı laikliğin hakimiyetinin devam ettiği söylenebilir. Kuru, bu belirgin yumuşamayı açılan ilahiyat fakültelerine, imam hatip okullarına, kuran kurslarına ve seçmeli din derslerin konulmasına yönelik politikalara bağlamaktadır. Bu değişimin temel nedenini ise, demokratikleşme sonucunda halkın dini taleplerini siyasete taşıyan sağ partilerin etkisi olduğunu vurgulamıştır. Kuru'ya göre, bu dönemde tamamen bir din özgürlüğü sağlanmasa da 1980'lerden itibaren devletin din üzerindeki baskısı değişerek devam etmiş ve dinin kamusal görünürlüğü artmaya başlamıştır (Kuru, 2011:225).

Bu dönemde ülkenin içinde bulunduğu siyasi, sosyal ve ekonomik koşulların sonucunda ortaya çıkan siyasi kutuplaşma şiddetlenmeye başlamıştır. 1960'larda güçlenmeye başlayan ülkücüler ile aşırı sol gruptakiler arasında çıkan çatışmalar ve bu dönemde siyasi ve dini temelli olarak ortaya çıkan kanlı olaylar (Kahramanmaraş olayı),²⁷

²⁷ Ecevit hükümeti zamanında 22 Aralık 1978 günü Kahramanmaraş'ta, bir gün öncesi öldürülen iki öğretmenin cenazelerindeki olaylar üzerine kentte katliamlara neden olmuştur. Bir grup insan kente hakim olmuş, mahallelere baskın yapıp bir çok kişinin ölümüne sebep olmuştur. İlk önce olaya müdahale etmeyen

diğer taraftan İran İslam devriminin etkisi ile radikalleşen İslami hareket ülkeyi iyice bir çıkmaza sürüklemiştir. Nihayetinde Askeri güçler, 12 Eylül 1980'de yönetime el koymuşlardır (Narlı, 1994:26).

III.1.4. 1980 – 2002 Değişen Roller Dönemi

11 Eylül 1980 tarihinde basında dikkat çeken iki haber yayınlanmıştır: “Terör dün de 17 can aldı” ve “Türkiye İşveren Sendikaları Konfederasyonu Başkanı Halit Narin, ‘DGM’ler kurulmadan üretim artmaz’ dedi.” Bu iki haber bir sonraki günün olayın ve üç yıl kadar sürecek olan askeri rejimin habercisi olmuştur. Bu haberlerin işaret ettiği esaslar şunlardı; Birincisi ülkenin içinde bulunduğu kargaşayı ve insanların can güvenliğini sağlamak, ikincisi ise sol grup diye atfedilen bireylerine ve emekçi isteklerine sınırlama getirerek işverenlerin sosyo-ekonomik hayatını yeniden dizayn etmekte. “Bayrak Harekatı” adı verilen müdahale ile askeri güçler emir komuta zinciri halinde hiyerarşik bir düzen içerisinde askeri müdahaleyi gerçekleştirmişlerdir (Tanör, 2008:30). Ülkeyi düzene getirmek için yapılan bu müdahale sonucunda, aşırı siyasi oluşumlara karşı örgütlenme hürriyetlerine sınırlama getirmiştir. Ayrıca devlet, dini kontrolü altına alarak, gençleri siyasi oluşumlardan uzak tutmak için zorunlu din derslerini anayasa maddesi olarak düzenlemişlerdir (Narlı, 1994:27).

Bu dönemde birçok politikayı uygulaması ve siyasal yaşamın yeniden inşası için yeni bir anayasaya ihtiyaç hasıl olmuştur. 25 üyeli bir Anayasa Komisyonu 17 Temmuz 1982 de ilk Anayasa taslağını hazırlamıştır. Bu taslakta iktidar yürütmenin elinde

güvenlik kuvvetleri daha sonra müdahale edip katliamı durdurmuştur. Resmi açıklamalara göre 109 ölü, 176 ağır şekilde yaralı ve 500 ev ve işyeri tahrip edilmiştir. Bu olaylardan sonra halkın güvenlik kuvvetlerine ve hükümete olan güveni büyük ölçüde sarsılmıştır. Bunun üzerine ülkenin pek çok yerinde ve büyük kentlerdeki işçi mahallelerinde saldırgan gruplara karşı direniş grupları kurulmuştur (Özdemir, 2008:278).

toplantısı, cumhurbaşkanının ve MGK'nın yetkileri artırılmıştır. Ayrıca basın özgürlüğü, sendika özgürlüğü ve kişi hak ve özgürlükler sınırlandırılmıştır. 7 Kasım 1982'de halkoyuna sunulan taslak Evren'in şahsiyeti ile ilişkili olarak düşünülebilir. Çünkü sonuçta Evren yedi yıllık bir Cumhurbaşkanlığı görevini ifa edecekti. Dolayısıyla generaller vasıtasıyla referandumun yönünü değiştirecek şekilde oy kullanma zorunluluğu getirilmiş ve kullanmayanların para cezası yanında beş yıl oy kullanma hakkından mahrum kalmalarına dair düzenleme yapılmıştır. Bütün bunların sonucunda halkoylamasında yüzde 91.4 evet oyu çıkmıştır (Zürcher, 1999:409-410).

1982 Anayasasında laiklikle ilgili çoğu maddeyi korumanın yanında bazı ilaveler yapılmıştır. Anayasada başlangıç kısmıyla beraber "laiklik ilkesinin gereği kutsal din duygularının, devlet işlerine ve politikaya kesinlikle karıştırılmayacağı" gibi atıflar yer almaktadır. Ayrıca 2. Madde de "demokratik laik ve sosyal bir hukuk devleti" vurgusu yer almaktadır. 14. Madde de "temel hak ve özgürlüklerden hiç biri, devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğünü bozmayı ve insan haklarına dayanan demokratik ve laik Cumhuriyeti ortadan kaldırmayı amaçlayan faaliyetler biçiminde kullanamaz" ifadesi mevcuttur. Buradaki düzenlemenin 1971'de yapılan düzenlemeden farkı, bu temel değerleri dayanak göstererek bir devlet düzeni kurulamayacağı vurgusudur (Turan, 1994:149). 24. madde de yapılan bir ekleme ise "Din ve ahlak eğitimi ve öğretimi devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlak öğretimi ilk ve orta öğretim kurumlarından okutulan zorunlu dersler arasında yer alır" şeklindedir. (Gözübüyük, Kili, 2006:300) Ayrıca 1982 Anayasasında Diyanet işleri başkanlığı ile ilgili 136. Maddede Başkanlığın "laiklik ilkesi doğrultusunda" görevleri yerine getireceği hükmü yer almaktadır (Turan, 1994:149). Anayasadaki maddelerin değişmediği ve bazı eklemelerin olduğunu görülmektedir. Dolayısıyla bu değerlendirme neticesinde yönetime el koyan

askerlerin modern Türkiye'nin laik temellerine dikkat ettikleri görülmektedir. (Mardin, 2011:125)

İslamcı, laiklik karşıtı akımlar 12 Eylül darbesinden sonra gelişme göstermiştir. Bu hareketlerin artmasında laik toplumsal düzenin ve siyasal sistemin erozyona uğramasının etkili olduğu düşünülmektedir. Gerek askeri yönetim gerekse seçimle iş başına gelen hükümetler İslamcı akımlara otoritelerini sağlayan bir araç olarak bakmışlardır ve bu araçlardan faydalanma yoluna gitmişlerdir. Nitekim İslamcı akımların milli eğitim sisteminde etkinlik kazanmalarına müsaade edilmesi bu gruptakileri kullandıklarının göstergesi olarak düşünülebilir. Bu döneme bakıldığında inceleme açısından en önemli uygulama, Milli Eğitimin okullarda din dersi olarak sadece Sünni mezhebin esasları üzerinde yoğunlaşmasıdır. Bu şekilde büyük bir azınlık oluşturan Aleviler'in yanında Hıristiyanlık ve Musevilik gibi dini inançları yaşayanların inançları göz ardı edilmiştir (Şaylan, TY:20-23). Devletin uygulamış olduğu bu politikaları dışlayıcı laiklik çerçevesinde ele almak gerekmektedir. Çünkü incelemenin birinci bölümünde de anlatıldığı gibi, laiklik olgusu devletin bütün dini inançlar karşısında tarafsız olmasını gerektirmektedir. Mahçupyan (2008) bu duruma şöyle açıklık getirmiştir; “Yani laiklik hiçbir inancın devlete egemen olmaması demektir. Bu inançların ille de İbrahimi dinlerden biri olması gerekmiyor. İnanç niteliği kazanmış olan her türlü yaklaşım devletin uzağında durmalı, kendi anlayışını devlete empoze edememelidir.”

1980 askeri müdahalenin ardından müdahaleciler üniversiteleri kontrol altında tutmak için YÖK'ü kurmuşlardır. Dışlayıcı laiklik doğrultusunda YÖK yönetimin talimatıyla başörtülü öğrencileri okullardan uzaklaştırmıştır (Kuru, 2011:187). Yine bu politikalar doğrultusunda 1983 yılında kamusal ve özel alanda Kürtçenin kullanılmasının yasaklanması (Findley, 2012:356) dışlayıcı tutum ve davranışlar çerçevesinde ele

alınabilir. Ayrıca bu dönemde dış politikada Müslüman ülkelerle yakın ilişki içerisine girildiği bilinmektedir. Sağ ve sol ideolojilerin bastırılmasından kaynaklanan boşluğu doldurmak için de Kemalizm propagandası yapılmıştır (Kuru, 2011:226). Yine bu döneme bakıldığında, nüfuz cüzdanlarında “din ve mezhep hanesi” uygulamasının devam etmesi ve bunun yasallaşıp Anayasa Mahkemesi’nce Anayasaya uygun bulunması, ve daha önce de vurguladığımız gibi devlet kurumlarının (Milli Eğitim, TRT, Diyanet İşleri Başkanlığı) tek bir mezhebin sözcüğünü ve propagandasını yapmaları dinsel özgürlükler açısından sakıncalı olup (Tanör, 2008:97) dışlayıcı laiklik doğrultusunda ele alınabilir.

1983 yılında yapılan seçimlere yalnız üç partinin katılmasına izin verilmiştir. Askeri müdahale yöneticileri başka bir partiyi desteklemelerine rağmen Turgut Özal liderliğindeki ANAP seçimlerde galip gelmiştir. Özal, kişisel dindarlık açısından Menderes ve Demirel’e oranla daha muhafazakar, siyasi politikalar açısından daha liberal olarak değerlendirilebilir (Kuru, 2011:226). Göle (2002:46) ise ANAP’lıları şöyle tanımlamaktadır; “Kendilerini ‘modern muhafazakar’ olarak gören, siyasal ideolojilerin ötesine giderek, sosyolojik bir analizle ‘İslamcı mühendisler’ dir.”

Cumhuriyet döneminin siyasal tarihi boyunca sivil toplumun özerkleşmesine karşı bir tepki var ola gelmiştir. “Sivil toplumun piyasa ekonomisi sayesinde özerkleşmesi, dinsel değerlerin ifade edilmesi, etnik kimliklerin ve karşı ideolojilerin tanınması, Türk demokrasininin başlıca kilometre taşları olmuştur” (Göle, 2002:64). 1983 yılından sonraki dönemde özel televizyon ve radyo kanalları ortaya çıkmış, insan hakları, kadın hakları ve tarih ve sanat vakıfları ile ilgili haftalık dergiler sayıca artmış, güçlü dernek yaşamı gelişmiştir. Bu oluşumlar farklı gruptaki bireyler tarafından (İslamcı, Liberal, Milliyetçi) destek bulmuştur (Göle, 2002:80). Ayrıca Göle tüm bunların yanında ANAP iktidarının geri adım attığı ve demokratik-laiklik çerçevesinde çark ettiği konu olarak eğitime işaret

etmektedir. Şöyle ki (2002:47); “Ortaokul, lise eğitim tedrisatı, öğrencilerin düşünebilmesini ve eleştirebilmesini hedeflemekten ziyade resmi ideolojilerin ve muhafazakar inançların pekişmesini hedeflemektedir. Üniversite ise bilginin araştırmalar aracılığıyla üretildiği, özgür bir kurum anlayışından ziyade, üretilmiş bilginin pasifçe iletildiği, idari kuralların ağır bastığı bir kurum olmuştur.” Yine 1990’lı yıllara bakıldığında siyasal İslam’ın yükselişi ile beraber, dışlayıcı laikliğin toplumsal tabakalara nüfuz ettiğini ve bunun yoğunlukta olduğunu söyleyebiliriz (Demirel, 2009:235).

1991 genel seçimlerinde kabineyi kurma görevi en fazla sandalyeyi alan DYP Genel Başkanı Süleyman Demirel’e verilmiştir. Hükümet kurulduktan sonra, programına demokratikleşme konusunda vaatlerde bulunmuştur. Program; “ülke hukuk sisteminin ve anayasanın baştan sona demokratik değerlere göre yenileneceğini bildırıyordu. Bu minvalde yeni anayasa hazırlanacak, darbe rejiminin bütün yasaları gözden geçirilerek değiştirilecek, işkence önlenecek, yargı güvenceleri sağlanacak, olağanüstü hal mevzuatı düzeltilecek, üniversitelerin özerkliği gerçekleştirilecek, sendikal haklar Uluslararası Çalışma Örgütü standartlarına uygun hale getirilecekti.” Fakat parlamento Radyo ve TV’de devlet tekelinin kaldırılması dışında, tüm bu verdiği vaatleri yerine getirmemiştir (Tanör, 2008:92).

1993 yılında Özal’ın ölümü üzerine Cumhurbaşkanlığına Süleyman Demirel, DYP’nin Genel Başkanlığına Tansu Çiller getirilmiştir. Çiller hükümeti güvenoyu almak üzereyken Sivas olayı²⁸ meydana gelmiştir (Akşın, 2008:165). Türkiye’nin içinde olduğu bu kargaşa ve siyasi çıkmazda liderliği devam ettirmenin hayli zor olduğu söylenebilir.

²⁸ 2 Temmuz 1993 günü 4. Pir Sultan Abdal Etkinlikleri için Sivas’ta bulunan aydın ve sanatçılardan oluşan 35 kişi Madımak Oteli’nde “sağ milliyetçi” grupları tarafından yakılmıştır. Bütün gün kentte süren bir kargaşalığın ve kuşatmanın ardında, ayrıca polis ve ordu birliklerinin gözleri önünde meydana gelmiştir (Akşın, 2008:165-166).

Narlı'ya göre bu dönemin çıkmazları, çöküntü ve ahlaki yozlaşmalarla karşı karşıya olduğunu düşünenler, çözümü İslam'a dönüşte bulduklarını ifade etmektedir. Bu dönemde Türkiye'nin İslami bir devlet şekli ile dünyada önemli rol oynayabileceğine inananlar da, farklı sosyo-ekonomik koşullara rağmen, İslamın çözüm olacağı konusunda hem fikir olduklarını dile getirmişlerdir. Narlı, bu durumu şu şekilde desteklemektedir; “Refah Partisinin 27 Mart 1994 seçimlerindeki başarısı İslami hareketin sosyo-ekonomik profili, siyasi çıkar ve amaçları farklılık gösteren birçok sosyal sınıf arasında bulunduğu destek ile açıklanabilir” (Narlı, 1994:28).

Bu dönemin siyaset sahnesine bakıldığında bütün tarikatların, cemaatlerin ve bütün İslami sivil toplum örgütlerinin Milli Görüş Hareketi'ni desteklemediği görülebilir. Nitekim Milli Görüş Hareketi 1977 yılında Nurcu olarak tanımlanan cemaatle ve 1990'lı yıllarda Nakşibendilik hareketi ile bağlarını koparmıştır. Bu dönemde RP toplumun sadece laik kesimiyle değil Milli Görüş Hareketinin dışındaki İslami kesimle de bir çatışma içerisine girmiştir. Erbakan'ın “bize inanmayanlar patates dinindedir”²⁹ şeklindeki dini inancı tekeline alan ifadesi, bu siyaset sahnesindeki çatışmaları özetler niteliktedir. RP'ye bakıldığında Erbakan Milli Görüş Hareketinde olmayanları şuarsuz olarak tanımlamıştı. Dinin devlet tarafından kontrol edilmesini ve dini tercihlerin kişiselliğinin tanınmamasını sorunsallaştırmadığı, aksine devletin dini kontrol ettiği kurumsal yapıyı korumaya çalıştığını söyleyebiliriz. Yani RP, toplumu İslamileştirme projesini devlet desteği ile yürürlüğe koymuştur (Çınar, 2009:310-311). Bu dönemde devlet kurumlarının ve parlamenter siyasetin Susurluk kazasıyla açığa çıkan kirlenmiş ve karanlık olaylarla

²⁹ Türk siyasal hayatına baktığımızda iktidar gücünü elinde bulunduran yöneticiler bu gücün bir dayanağı olarak “ötekileştirmeler, dışlamalar” çerçevesinde hareket ettiğini söyleyebiliriz. Pasif laiklik bağlamında değerlendirilecek olunursa söylem ve eylemsel ekseninde dışlayıcı laik teorisi çerçevesinde hareket ettiklerini söyleyebiliriz.

örülmüş siyasi çalkantıların yanında medyanın MGK zirvesi öncesinde “irticai tehdit”in yükseldiğine ilişkin yayınları ve Başbakan Erbakan’ın “Türkiye’de faşist laik düzen var” sözleriyle yükselen tansiyon, askeri kanadın harekete geçmesiyle sonuçlanmıştır. MGK üyeleri devlete yönelik laik karşıtı faaliyetlerde duyduğu rahatsızlığı dile getirirken, bu konuda alınması gereken kararları şu şekilde sıralamıştır; İmam-hatip liselerinin sınırlandırılması, kuran kursların denetlenmesi, 8 yıllık temel eğitimin uygulanması, laiklik karşıtı eylemleri suç sayan TCK’nın 163. maddesini karşılayacak yeni bir yasal düzenlemenin yapılması gibi 20 maddelik bir karar düzenlemişlerdir. 28 Şubat ve ertesinde bu kararları uygulama konusunda hükümet ayak diretti. Bunun üzerine TSK İç Hizmetler Kanununun “gerektiğinde görev silah kullanılarak yapılacaktır” ibaresi müdahaleye dayanak oluşturmuştu (Doğan, 2009:294-296). Kuru, bu dönemin dine yönelik kısıtlayıcı politikalarını egemen dışlayıcı laiklik çerçevesinde ele almaktadır. Kuru bu durumu, demokrasi üzerinde vesayet kuran ordunun, yargının ve sivillerin ürünü olduğunu dile getirmiştir (Kuru, 2011:167). Ayrıca Göle, 28 Şubatla birlikte İslam’ın kamusal alandaki varlığının daraldığını dile getirmektedir (Göle, 2002:14).

Yavuz bu dönemin siyasi oluşumundan bahsederken, dini partilerin yasal parti olarak kalabilmeleri, seçim başarısı kazanmaları ve bu başarıyı devam ettirmek için seçim stratejilerini dini çağrılarının ötesine taşımaları ve de ideolojilerini ılımlaştırmak zorunda kaldıklarını. Dolayısıyla Yavuz, İslami partilerin bir dizi koalisyon hükümeti kurduklarını ve bu iktidar paylaşım deneyiminin siyasal oluşumun daha naif ve ılımlaşmasının sağlanmasında önemli rol oynadığı ileri sürmektedir. Ayrıca Yavuz şöyle devam etmektedir, İslami partiler “toplumu İslamileştirme”yi başaramazken, seçim sandığı İslami sağ oluşumdaki partileri liberalleştirmeye itmiştir. Çünkü medyanın devlet kontrolünde olmaması kamusal alanda farklı fikir ve düşüncelerin tartışılıyor olması tek bir otoritenin

hakim güç olmasına engel olmuştur. Nitekim Yavuz, Türkiye’deki Müslüman demokratların uzlaşmayı, daha tutarlı hareket etmeyi ve dini meseleleri dindar olmayan toplumsal kesimlerde seküler kavramlar üzerinden tartışmayı öğrendiklerini vurgulamaktadır (Yavuz, 2011:66-67).

Refah Partisi kapatıldıktan sonra yerine Recai Kutan liderliğinde Fazilet partisi kurulmuştur. Kutan eskiden vurgulanan sert İslamcılığı terk etmiş NATO’dan çıkmaktan, İslami bankacılığı yerleştirmekten bahsetmez olmuştu. Ayrıca bu esnada siyasette kalabilmek için bir gösteri olarak Anıtkabir’e gitmişlerdir. Tüm bunlara rağmen 2001 yılında Fazilet Partisi kapatılmıştır. Türbanı teşvik etme kampanyasıyla “laiklik karşıtı” tutumlar sergilediği düşüncesi hakim olmuştu. Bu olaylardan sonra Milli Görüş Hareketi’nde bölünmeler olmuştur (Ahmad, 2008:210). Yenilikçi hareket olarak 2001 yılında kurulan Adalet ve Kalkınma Partisi siyaset sahnesinde yerini almışlardır.

III.2.Pasif Laiklik Çerçevesinde Adalet ve Kalkınma Partisi’nin Din Politikaları

Analizi

Cumhuriyetin kuruluş döneminden itibaren laiklik³⁰ adına uygulanan politikaların önceki bölümlerde anlatıldığı gibi kimi zaman pasif laik düşünce ve uygulamaların icra edildiği görülse de kimi zaman dışlayıcı laik tutum-davranış-uygulama ve politikaların icra edildiği ifade edilebilir. Bu bağlamda çalışmanın bu bölümünde araştırmanın örneklemini teşkil edecek şekilde son 12 yıl içerisinde AKP’nin politikaları incelenecek ve dışlayıcı ya

³⁰ Laiklik kavramının cumhuriyetçi aydınlar ve dini önderler arasındaki çatışma neticesinde ortaya çıktığı daha önce ifade edilmiştir. Bu bakımdan aslında laiklik kavramının tam olarak kendisini ifade alanını bulduğu zaman diliminin 1923 ve sonrası yıllarda mevcut olduğu ifade edilebilir.

da pasif laiklik bağlamında analizler yapılacaktır. Özelde ise çalışmanın bu bölümünde pasif laiklik bağlamında AKP'nin dine dair politika analizi³¹ yapılacaktır.

Adalet ve Kalkınma Partisi iktidara geldikten sonra laikliği din ve vicdan özgürlüğünün teminatı olarak, bütün dini gruplara karşı aynı mesafede kalacağını ve farklı inanç gruplarına saygı duyacağını dile getirmişlerdir. Esasında laiklik olgusu, farklılıklara çoğulcu bir düzen sunabilmeli, özgürlük alanını koruyabilmeli ve ideolojik bir yaklaşım sergilememelidir (Groc, 2011:50). Bu bağlamda AKP parti programında laiklik ve din karşısındaki tutumuna şöyle açıklık getirmektedir;

Partimiz, dini insanlığın en önemli kurumlarından biri, laikliği ise demokrasinin vazgeçilmez şartı, din ve vicdan hürriyetinin teminatı olarak görür. Laikliğin, din düşmanlığı şeklinde yorumlanmasına ve örselenmesine karşıdır. Esasen laiklik, her türlü din ve inanç mensuplarının ibadetlerini rahatça icra etmelerini, dini kanaatlerini açıklayıp bu doğrultuda yaşamalarını ancak inançsız insanların da hayatlarını bu doğrultuda tanzim etmelerini sağlar. Bu bakımdan laiklik, özgürlük ve toplumsal barış ilkesidir. Partimiz, kutsal dini değerlerin ve etnisitenin istismar edilerek siyaset malzemesi yapılmasını reddeder. Dindar insanları rencide eden tavır ve uygulamaları ve onların, dini yaşayış ve tercihlerinden dolayı farklı muameleye tabi tutulmalarını anti-demokratik, insan hak ve özgürlüklerine aykırı bulur. Öte yandan dini, siyasi, ekonomik veya başka çıkarlara alet etmek veya dini kullanarak farklı düşünen ve yaşayan insanlar üzerinde baskı kurmak da kabul edilemez (AK Parti Programı, 2013).

İkinci bölümde ifade edildiği gibi Akdoğan muhafazakar demokrasinin dine bakışını şu şekilde ifade etmektedir; muhafazakar demokrasinin temel değerlerinden gelenek kavramı, sadece adet ve alışkanlıklar değil bunlara ilaveten, geleneğe bilgelik atfeden ve tüm semavi dinlerin kabul ettiği “hikmet” kavramıdır (Akdoğan, 2004:243). Bu

³¹ Kamusal problemler çok boyutlu ve karmaşık olduğundan, politika analizi bu problemlere nihai çözümü değildir. Analiz daha çok, politika oluşturanlara ve politikanın muhataplarına nitelikli veriler sunmayı amaç edinir (Kraft ve Furlong, 2010: 99). Dye'e (2011: 6) göre politika analizi; sorunların basit açıklamalarıyla ilgili olup; politikanın sebeplerinin ve sonuçlarının sorgulanmasıdır. Ayrıca politika analizi, politikanın sebep ve sonuçları hakkındaki genel savların test edilmesi ve geliştirilmesidir.

bağlamda AKP'nin muhafazakarlık anlayışı içinde din, gelenek ve ahlak birbiriyle bağlantılı olacak şekilde değerlendirilebilir (Doğanay, 2007:72). Buradan hareketle kendisini “muhafazakar demokrat” olarak nitelendiren AKP'nin pasif-dışlayıcı laiklik bağlamında değerlendirilebilecek pek çok politikasının olmasına rağmen pasif laikliği kavramsallaştıran Kuru'nun düşüncesine paralel olarak çalışmanın örnekleme olan AKP'nin uygulamış olduğu politikalardan azınlık hakları, Diyanet işleri başkanlığı ile ilgili politikalara, zorunlu din dersi ve Alevilik ile ilgili politikalara ve de en nihayetinde pek çok bilimsel mukayeselerin yapıldığı başörtüsü yasağı ile ilgili uygulama ve politikalar değerlendirilecek ve muhafazakar demokrat bir parti olan AKP'nin laiklik-pasif laiklik-dışlayıcı laiklik üçgenindeki konumu belirlenmeye çalışılacaktır.

III.2.1.Azınlık Hakları

Cumhuriyet döneminde imzalanan Lozan Barış Antlaşmasında pek çok hükmün yanında azınlıkların korunmasına dair uygulamalara da yer verildiği görülmektedir.³² Buna göre Türkiye'deki gayrimüslim azınlıklar, hukuk önünde eşitlik, okullar da dahil olmak üzere kendi kurumlarını kurma, denetleme ve yönetme hakkı ve bu kurumlarda kendi dillerini kullanma hakkına sahip kılınmışlardır³³ (Kaya, 2011:4). Cumhuriyetin ilanından sonra bugüne dek, dini kimliğe göre kendini konumlandırma, Türkiye toplumunun yaşam

³² Lozan Antlaşmasının 41. Maddesinin son fıkrasında şu hüküm yer almaktadır; “Gayrimüslim azınlıklara mensup Türk vatandaşlarının önemli oranda buldukları il ve ilçelerde, söz konusu azınlıklara devlet bütçesi, belediye ya da diğer bütçelerce, eğitim, din ya da hayır için ayrılan tutarlardan, muhakkak bir pay verilecektir. Sözü geçen tutar ilgili kurumların yetkili temsilcilerine ödenecektir” (Özuzun, Döşemeciyan, Bebiroğlu, 2011).

³³ Mahçupyan, Türkiye'de Lozan hükümlerinin hiçbir zaman uygulanmadığını aksine cemaatlerin adım adım iktisadi ve kültürel olarak yıpratıldığını ifade etmektedir. Yine Mahçupyan, Türk devleti kuruluşundan itibaren Lozan hükümlerini uygulaysaydı Türkiye'de azınlık sorunu diye bir şey olmayacağını dile getirmiştir (Mahçupyan, 2004: 2-4).

tarzının temelini oluşturmuştur. Laikliğin dışlayıcı olgusunun Türk siyasi hayatına girmesiyle beraber, dini aidiyet durumunun azınlıkların tek kimlik kriteri olması dolayısıyla azınlıklar tüm dini cemaatler tarafından dışlanmışlardır (Akgönül, 2011:178). AKP hükümeti Türkiye’deki gayrimüslim azınlıkların koşullarının iyileştirilmesi ve bu konuda AB standartlarını yakalamak için bir takım reformlara gitmiştir. 2003 yılında Meclis, dini mekanlarla ilgili kanundaki cami sözcüğünü “ibadethane” şeklinde değiştirerek her dini kurumların kendine ait ritüellerini yerine getirmeleri için ibadethane açmalarına olanak sağlamıştır (Kuru, 2011:180). Ayrıca 2004 yılında hükümet 1962’den beri gayrimüslim vatandaşların “milli güvenliğe aykırı” davranışlarını denetmekle görevli olan Azınlıklar Tali Komisyonunu kaldırmıştır (Küçükşahin, 2004). Yine bu yılın Aralık ayında Antalya da Erdoğan üç dinin temsilcileriyle beraber içerisinde bir cami, bir sinagog ve birde kilisenin bulunduğu Dinler Bahçesi’nin açılışını yapmıştır (Groc, 2011:55).

AKP politikalarının pasif laiklik dahilinde değerlendirilmesine örnek teşkil eden bir diğer uygulama ise, restorasyonu 3 yıl süren Van Akdamar Kilise’sinin anıt müze olarak faaliyete geçmesidir (Hürriyet, 29.03.2007). Ayrıca restorasyon çalışması sonrası, 95 yıl aradan sonra kilisede 19 Eylül 2010 tarihinde Türkiye Ermenileri Patrikliği Ruhani Meclisi Patrik Genel Vekili Başpiskopos Aram Ateşyan yönetiminde bir ayın düzenlenmiştir (Sabah, 20.09.2010). Yine Trabzon Sümela Manastırındaki Rum Ortodoks ayini 88 yıl aradan sonra ilk defa yapılmıştır (Hürriyet, 15.08.2010). Diğer taraftan yıllarca çürümeye bırakılan Büyükkada’daki Rum yetimhanesi AİHM kararıyla geri verilmiştir. Bazı azınlık mensubu din adamlarına çalışma izni verilmiş ve yurt dışından gelenlere TC kimliği verilmiştir (Parev, 2011).

Altun AKP’nin azınlıklarla ilgili politikalarını değerlendirirken, azınlık haklarının teminatı olma bakımından yeterli politik duyarlılığın gösterilmediğini ve vizyonunu bakan

ve siyasetçilerin sağcı tutumlarına emanet ettiğini söylemektedir. Buradaki anlayış, azınlıkların denetim altında tutulmazlarsa “bölücülük” ve “Türklük karşıtlığı” üretebilecekleri yönündedir. AKP, toplumsal barışın ve azınlık haklarının teminatının sağlanması için uzun vadeli bir politikanın gerçekleştirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Altun, aksi durumda bugünde olduğu gibi “Lozan’da tanınan” ve “Lozan’da tanınmayan” şeklindeki tutumlara sıkışıp kalınacağını ve azınlıkların eğitim, vakıf ve ibadet gibi önemli konularına önem verilmediğini dile getirmektedir (Altun, 2009:15).

Türkiye’deki azınlık cemaatinin temel sorunlarına din açısından bakıldığında ruhban yetiştirme ihtiyacının karşılanmaması, okullarda müdür yardımcılarının Türk etnik kökeninden olma zorunluluğu (Mahçupyan, 2004:4), azınlıkların ve dini liderliklerin tüzel kişiliğinin tanınmaması ve örgütlenmeye izin verilmemesi, azınlık okullarında din dersinin azınlıklara mensup din adamları tarafından verilmemesi³⁴ (Özuzun, Döşemeciyan, Bebiroğlu, 2011) Heybeliada Ruhban Okulunun açılmaması gibi epeyce uzanan sorunlar kümesi mevcuttur. Bu sorunlar karşısında AKP yukarıda da sayılan icraatların dışına gidememiştir. Azınlıklara dair bazı mesafeler alınmış olsa da yine de önemli görünen politikalar üretilmemiştir. Dolayısıyla araştırma açısından değerlendirilecek olunursa her ne kadar pasif laiklik olgusu çerçevesinde AKP’nin hareket ettiğini iddia edilse de yapılan-yapılmayan politikalar karşısında azınlıklara dair dışlayıcı laiklik çerçevesinde hareket edildiği ileri sürülebilir.

³⁴ 1970’li yıllara kadar, azınlık okullarında din dersleri azınlıklara mensup din adamları tarafından verilmiştir. Fakat bildiğimiz üzere azınlıkların din dersi verecek öğretmen yetiştirecekleri okulları yoktur. Bu nedenle azınlık okullarında din derslerinin patrikliğe bağlı din adamları tarafından verilmesine izin verilmesi pasif laiklik dahilinde değerlendirilebilir (Özuzun, Döşemeciyan, Bebiroğlu, 2011).

III.2.2.Diyamet İşleri Başkanlığı

Benzer şekilde tartışma konusu olan ve dışlayıcı laiklik çerçevesinde ele alınabilecek bir diğer önemli konu Diyanet kurumudur. Başbakanlığa bağlı olan bu kurum da, kuruluşundan beri başkanlık yapmış çoğu kişinin siyaset kökenli olması dolayısıyla bu kişilerin Diyaneti hükümetin tercihleri konusunda hareket eden ve hükümetin sözcülüğünü yapan bir kurum haline getirdikleri ifade edilebilir. Daha önce de vurgulandığı gibi bu kurumun radikal bir değişime ihtiyacının olduğu hatta gerekirse tamamen feshedilmesi gerektiği söylenebilir. Buradan hareketle kurumun sadece Sünni-Hanefî grubun inancının merkezinde hareket ettiği ve Türkiye'nin büyük bir çoğunluğunu oluşturan Alevi grubun ve diğer grupların inançlarını göz ardı ettiğini görmektedir. Bu kurum ayrıca din eğitiminde İslam'ın sadece Sünnilik boyutuna yer vererek Alevi geleneği gibi diğer dini cemaatleri göz ardı etmektedir. Ayrıca okullarda din derslerini zorunlu kılarak diğer dini gruplara ait bireyleri Sünnileştirme eğilimine girdiği ifade edilebilir. 2004 yılında yapılan eleştiriler karşısında Diyanet İşleri Başkanı Bardakoğlu, her ne kadar “Diyanet Sünni bir kuruluş değildir” dese de daha sonra “Aleviler İslam'ın alt inanç grubudur” deyip, Alevilik gibi diğer inanç gruplarını dışladığını görmektedir. Dışlayıcı laikliğin yöneticisi olan Diyanet kurumu, “Sünni İslam'ı demir bir yumruk gibi sarar diğer dinlere ise sadece var olma hakkı tanır” (Dumont, 2011:159-166). Diyanet İşleri Başkanlığı görevini üstlenen Bardakoğlu üç konuda önceliği ve hassasiyeti olduğunu dile getirmiştir; “Birincisi, Anayasa'daki laik ve demokratik Cumhuriyet yapısının temel ilkelerine ve Atatürkçülüğe bağlıyız. Onları öncelikli ilkeler olarak görüyoruz. İkincisi, dinimize, dinimizin öğretilerine ve esaslarına bağlıyız. Onları hem anlatmayı, hem tanıtmayı, hem de o çizgide hizmet sunmayı kendimize görev addettik. Üçüncüsü de, milletimizin duyarlılığına, geleneğine, örfüne, adetine sonuna kadar saygılıyız” (Hürriyet, 2.9.2005).

İslamiyet'i bir denetim aracı olarak gören dışlayıcı laikler için diyanet vazgeçilmez bir kurum olmuştur (Kuru, 2011:170). Bu nedendir ki Siyasi Partiler Kanunu 89. Maddesi parti programına Diyanetin lağvedilmesine dair bir ifade konmasını yasaklamaktadır ve bu tarz bir ifade parti kapatma sebebi olmaktadır (2820 Sayılı Siyasi Partiler Kanunu, 1983). Ayrıca Diyanet'in bütçesinin yıllara göre artış göstererek ilerleyen durumu dışlayıcı laiklik çerçevesinde değerlendirmemiz gerekir. Örneğin 2014 bütçe ödenekleri³⁵ değerlendirilecek olursa; bütçe ödeneklerinde en fazla pay alan kurumların başında diyanetin geldiği görülmektedir (Hürriyet, 11.10.2013). Buradan hareketle bir hak olarak verginin herhangi bir dini farklılığa göre değişmeden her bireye verilmesi diğer bir ifade ile fark gözetmeksizin ilgili toplumda yaşayan her özel ve tüzel kişiden tahsil edilmesi ancak Türkiye örneğine bakıldığında fark gözetmeksizin toplanan vergilerin politikayı uygulayanlar tarafından dini farklılıkların görmezden gelinerek sadece İslam'ın Sünni yorumu ekseninde uygulamaların yapılması çalışmada özellikle işaret edilen dışlayıcı laik tutum-davranış-uygulama ve politikalara doğrudan bir örnek teşkil etmektedir.

III.2.3.Zorunlu Din Dersleri-Alevilik

AKP iktidarının Alevilere yönelik 2007 yılında attığı adımdan sonra 2009 yılından itibaren "Alevi Çalıştaylarının" başladığı bilinmektedir. Çalıştayların koordinatörü olarak bir devlet bakanının görevlendirilmesi söz konusu sorunun üzerine gidildiği şeklinde yorumlansa da bu çalışmaların pasif laiklik çerçevesine uygun hazırlanmadığı söylenebilir.

³⁵ Bütçe ödeneklerinden en fazla pay alan kurumların başında gelen Diyanet, 5 milyar 442 milyon liralık bütçesiyle 13 bakanlığı sollayarak en yüksek ödenek alan 13. kurum oldu. 2014 rakamlarına göre Orman ve Su İşleri, Kalkınma, Gümrük ve Ticaret, Gençlik ve Spor, Ekonomi, Çevre ve Şehircilik, Bilim, Sanayi ve Teknoloji ile AB Bakanlığı'nın toplam ödenek teklifi ancak Diyanet'e ulaşabiliyor (Hürriyet, 11.10.2013).

2010 yılında neticelenen bu çalıştay raporunda Diyanet İşleri Başkanlığın ve zorunlu Din Kültür ve Ahlak Bilgisi derslerinin kaldırılmasına yönelik bir uygulamanın olmadığı sadece 2011 yılında 4. Sınıftan lise son sınıfına kadar Aleviliğin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders kitaplarına konulduğu görülmektedir (Radikal, 08.09.2011). Söz konusu raporlarda bu kurumlar, bir şekilde meşrulaştırılmamış ve böylece dışlayıcı laiklik çerçevesinde hareket edildiği ifade edilebilir.

Alevi sorunu üzerine yapılan tartışmalara ve Alevi örgütlerince dile getirilen sorunlara bakıldığında, zorunlu din derslerinin kaldırılması, ders kitaplarına Alevilikle ilgili kısımların eklenmesi, Cem evlerine hukuki statü sağlanması ve Diyanet İşleri Başkanlığın yapısının değiştirilerek Alevilere de yer açılması pasif laiklik ekseninde değerlendirilebilecek uygulamalardır. Ayrıca pasif laiklik olgusu çerçevesinde değerlendirildiğinde daha öncede vurgulandığı gibi devletin dinler ve inançlar karşısında tarafsız olması gerekmektedir. Her inanç grubu öngördüğü cemaat, tarikat gibi kurumlar ile cami, kilise, sinagog, tekke, dergah ve cemevi kurabilmeli serbestçe ayin ve törenler yapabilmelidir. İbadetler için ihtiyaç duyulan imam, rahip, haham, şeyh, pir ve dede bu inanca bağlı kimselerce seçilmeli ve maddi kaynakları da onlar tarafından karşılanmalıdır. Herkes kendi giderlerini kendileri karşılamalı, Diyanet İşleri Başkanlığı tasfiye edilmeli ve zorunlu din eğitimi kaldırılmalıdır (Özipek, 2011:79-82). Ancak bu durumda pasif laiklik olgusundan bahsedilebilir. Fakat AKP yönetimine bakıldığında bu çalışmaların sağlıklı yürütülmediğini ve bu konularda dışlayıcı laiklik olgusu dahilinde hareket edildiği görülmektedir.

1980 darbesinden sonra anayasa eklenen ve burada da daha önce vurgulandığı gibi dışlayıcı laiklik çerçevesinde değerlendirilmesi gereken zorunlu din derslerinin varlığıdır. Sadece Sünni mezhebin propagandasının yapıldığından dolayı belli gruplar göz

ardı edilmiş (özellikle alevi grupları) ve bu doğrultuda dışlayıcı laiklik ekseninde hareket edilmiştir. AKP, AİHM kararlarına rağmen³⁶, sadece ders kitaplarına Alevilikle ilgili bölümler eklemiş ve zorunlu din dersi uygulamasına devam etmiştir (Kuru, 2011:182). Ayrıca TEOGS (Temel Eğitimden Ortaöğretime Geçiş Sistemi) gibi sınavlar da din kültürü ve ahlak bilgisi alanında sorulan soruların sadece Sünni mezhebin konusunu oluşturması dışlayıcı laik çerçevesinde değerlendirilebilir. Esasında devletin belirli bir dini inançla kendini özdeşleştirmemesi, dini faaliyetleri baskı altına almaması ve farklı grupların din özgürlüğünü güvence altına alması gerekir (Woehrling, 2011:140-141). “Milli Eğitim Bakanlığı tarafından, 2011-2012 eğitim-öğretim yılında Alevilik, Bektaşilik, Nusayrilik ve Caferilik ile ilgili bilgiler, ilköğretim 4’cü sınıftan başlamak üzere, ortaöğretim 12’ci sınıfa kadar Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarına konulması” (Gazete3, 30.09.2011) pasif laiklik çerçevesinde değerlendirilse de Sünni İslam mezhebine göre yetişmiş öğretmenlerin bu dersleri vermeleri bir paradoksa işaret etmektedir.

2012 yılında kabul edilen 4+4+4 Reformu olarak bilinen eğitim reformuna göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ilkokul 4. Sınıftan itibaren okutulmak zorundadır. Ayrıca farklı dini inançların “temel dini bilgiler” seçimli dersinde okutulabilmesinin önü açılmıştır. Fakat bu seçmeli dersler ortaokul ve liseler için geçerli olmuştur (www.meb.gov.tr). Bu bağlamda AKP’nin son 12 yıl da özellikle eğitim felsefesi ve din derslerine yönelik uygulanmış olduğu politikaların tamamı tek bir çatı altında değerlendirildiğinde ikinci bölümde işaret edildiği gibi muhafazakar bir kimliğe sahip bir parti olarak kimi uygulamalarda pasif laiklik ekseninde hareket edilse de çoğu uygulamalarda dışlayıcı laik bir tutumun benimsendiği ifade edilmelidir. Nitekim bir bütün

³⁶ İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi’nin 26. maddesinin 3. Bendinde; “Ana baba, çocuklarına verilecek eğitim türünü seçmek hakkını öncelikle haizdirler”

olarak muhafazakar bir kimliğe sahip olan AK Parti'nin din-devlet ilişkileri arasında keskin bir sınır çizmesi ait olduğu ideolojinin yasak ve onay mekanizması dolayısıyla mümkün görülmemektedir.

III.2.4. Başörtü Yasası/Serbestliği

AKP kuruluşundan itibaren “türban sorununu” toplumsal uzlaşma ile çözeceğini ve bunu siyasi önceliği yapmayacağını dile getirmektedir. Bu durum aslında Milli Görüş Hareketi'nin 28 Şubat süreci sonrası geçirdiği dönüşümün bir etkisi olabilir. AKP türban meselesinin kişisel hak ve özgürlükler çerçevesinde ele almamız gerektiğini söylemektedir (Tür, Çıtak, 2009:627).

Bu politikaya bakıldığında Kasım 2005 yılında başörtüsü konusunda önemli bir gelişme yaşanmıştır. Başörtülü bir Türk vatandaşı olan Leyla Şahin türbanlı öğrencilerin derslere girmesini yasaklayan bir genelge sebebiyle Avrupa İnsan Hakları Mahkemesine dava açmıştır. Mahkeme “Üniversitenin dini yaşama bu şekilde müdahale etmesinin laiklik ve eşitlik ilkelerine dayandığı” gerekçesiyle Şahin'in talebini yerinde bulmamıştır. Bu karar Türkiye'de çok hareketli bir tartışmaya yol açmıştır. Sonraki yıllarda AKP ve MHP üniversitelerde türbana izin verilmesinin yolunu açacak bazı Anayasa değişiklikleri üzerinde anlaşmaya varmıştır. Bu kararın meclisten geçmesi üzerine CHP Anayasa Mahkemesine başvurmuştur. Yüksek yargı makamı Anayasanın 2. Maddesi gereği laikliğe aykırı olduğu gerekçesiyle bu değişikliği iptal etmiştir. Yine türban meselesiyle ilgili olarak, 14 Mart 2008 tarihinde Cumhuriyet Başsavcısı Yalçınkaya AKP'yi “laiklik karşıtı faaliyetlerin odağı olmak” ve “ülkeyi bir İslam devleti haline getirmeye çalışmakla” suçlayarak parti hakkında bir soruşturma davası açmıştır. Dava 30 Temmuzda sonuçlanmış ve Mahkeme AKP'yi kapatmak yerine maddi bir ceza vererek ciddi bir şekilde uyarmıştır.

Bu “orta yol” kararın (Akgönül, Fregosi, 2011:310-313) iktidarı laiklikle ilgili konularda daha dikkatli davranmaya sevk ettiği düşünülebilir.

2007 yılında AK Parti ve MHP anayasayı değiştirerek başörtü yasağını kaldırmaya çalışmışlardır. Yasağı hizmet alanlar (öğrenciler) için Anayasanın 10. Maddesine “...ve her türlü kamu hizmetlerinden yararlanılmasından...” ilgili hüküm eklenerek yumuşatılmaya çalışıldı. Ayrıca sadece üniversite öğrencilerine yönelik başörtü serbestliği getirmek için 42. maddeye şu cümle eklenmiştir; “Kanunda açıkça yazılı olmayan herhangi bir sebeple kimse yüksek öğrenim hakkını kullanmaktan mahrum edilemez. Bu hakkın kullanımının sınırları kanunla belirlenir.” Fakat bu hükümler Anayasa Mahkemesi tarafından iptal edilmiştir (Kuru, 2011:191).

27 Temmuz 2010 yılında bir öğrencinin şikayeti üzerine YÖK Başkanı Yusuf Ziya Özcan İstanbul Üniversitesi’ne gönderdiği bir yazı üzerine başörtü yasağına bazı üniversitelerde serbestlik getirmiştir (Radikal, 02.02.2011). Zamanla bu serbestlik tüm üniversitelere yayılmıştır. Ayrıca 8 Ekim 2013 tarihinde yayınlanan Kamu Kurumunda Çalışan Personelin Kılık Kıyafetine Dair Yönetmeliğin 5. maddesinde bir değişiklik yapılarak kamuda çalışan bayanlara başörtüsü konusunda serbestlik getirilmiştir. Bu önemli uygulama pasif laiklik dahilinde değerlendirilebilir³⁷. Fakat yönetmelikte yer alan “Pantolon, kolsuz ve çok açık yakalı gömlek, bluz veya elbise giyilmez. Etek boyu dizden yukarı ve yırtmaçlı olamaz. Terlik tipi (sandalet) ayakkabı giyilmez” şeklindeki hüküm ise aynen korunmuştur (Radikal, 08.10.2013). Bu maddenin korunması dışlayıcı laikliğin tutumu çerçevesinde değerlendirilebilir.

³⁷ Pasif laikliğin bu modeli Fransız sekülerizm modelinden uzak ancak İngiltere, Almanya ve Batı Avrupa laiklik modellerine daha yakındır (Grigoriadis, 2009:1200).

Dışlayıcı laiklik çerçevesinde değerlendirilen bir diğer önemli uygulama bugün de hala yerini koruyan, nüfus cüzdanlarda din hanesinin varlığıdır. Bu zorunlu uygulama ve son 11 yıl içerisinde AKP'nin uygulamış olduğu bütün politikalar değerlendirildiğinde Kuru AKP'nin pasif laik olduğuna kanaat getirmişse de (Kuru, 2013:2) çalışmanın ikinci bölümünde ayrıntısı ile incelenen muhafazakar bir partinin din ile olan ilişkilerinde bulunmuş olduğu ideolojik zaman ve mekandan dolayı tam olarak “pasif” kalamayacağı özellikle ifade edilmelidir. Nitekim AKP'nin söz konusu uygulamalarına bakıldığında politikaların özellikle tarihsel düzlem içerisinde ötekileştirilmiş olan İslamcı kesime yönelik olarak düzenlendiği görülmektedir. Elbette ki özellikle gayri-müslimlerin kısmi aidiyetlerini teminat altına almak için politikalar üretilmiştir. Ancak bir bütün olarak politikalar değerlendirildiğinde İslam'a ve özellikle İslam'ın Sünni yorumuna dair uygulanan politikaların yoğunluk arz ettiği ifade edilmelidir. Nihayetinde herhangi bir hükümete pasif laik denilebilmesi için nokta yoğunlaşmasız ve ilgili toplumun tamamını kapsayıcı politikaların üretilmesi zaruridir.

SONUÇ

Laiklik, devlet ve dinin bitmeyen ilişkisinin net bir göstergesi olmakla beraber bu durum, yönetimlerde farklı şekillerde meydana gelmiştir. Devlet kimi zaman bütün dinleri dışlayan bir yapı olarak ortaya çıkmış, kimi zaman ise toplumsal ortamda bulunan dini öğretilerden sadece bir tanesini meşru görüp, yapmış olduğu politikaların hepsini sadece bu dini öğreti üzerinden meşrulaştırmıştır. Tarihsel olarak incelendiğinde laiklik çerçevesinde uygulanan politikalar kimi zaman dinin aktifleşmesine kimi zamanda devletlerin aktifleşmesine neden olmuştur. Antik devletlerde dini kurumlar kurulmuş ve bu kurumlar siyasi politikalarla beraber faaliyetlerini devam ettirmiştir. Gücünü daha çok dinden alan siyasi iktidar mutlak bir egemenlik kurmuş ve bu egemenliğini sürdürmüştür. Böylece din ve devlet arasındaki ilişki kurumsallaşan bir çerçevede ilerlemiş ve uzun bir zaman içerisinde varlığını sürdürmüştür. Bu süreçte din daha aktif bir rol oynayıp iktidar üzerinde hakim bir otorite kurarak devleti pasifize etmiştir.

Dinin aktif olması ve politikaların bu minvalde üretilmesi sonucu zamanla din ve devlet arasında büyük çatışmalara neden olmuştur. Avrupa ülkelerinde laik politika savunucularının kamu politikalarını seküler değerler üzerine inşa etmeye çalışması, bu coğrafyada yüzyıllarca süren savaflara sebep olmuştur. Bu bağlamda dini ve dünyevi liderlerin çatışması laiklik kavramın doğuşuna neden olmuştur. Dini lider ile dünyevi lider arasındaki çatışma sadece bir düşünce boyutu ile anlam kazanmamış ayrıca politika üretmeleri üzerinde çerçevelenmiştir. Din ile devletin ayrılığı olarak ifade edilen laiklik sonrasında, dine bağımlı bir devlet modeli zamanla varlığını yitirmiştir. Bu durumla beraber din pasif bir role bürünmüştür. Yeni dünya düzenini oluşturacak olan modern akıl devlet politikaları üzerinde etkili olmuştur.

Modern devletlerin temelini oluşturan laiklik, ideolojik mücadele sonucunda farklı ülkelerde farklı anlam daireleri içerisinde yerini almıştır. Bu mücadeleler, iki tip laikliğin doğuşuna yol açmıştır. Bunlar; pasif ve dışlayıcı laiklik olgularıdır. Dünya üzerinde laikliğin hüküm sürdüğü farklı ülkelerde din-devlet ilişkileri bu iki olgu çerçevesinde şekillendiği söylenebilir. Devletin din karşısında pasif bir role bürünmesi ve dini kamusal alanda görünür kılması olarak ifade edilen pasif laiklik, iktidarların resmi ideolojileri sonucunda tam olarak anlam kazanamamıştır. Ayrıca dini kamusal alandan tamamen dışlaması olarak ifade edilen dışlayıcı laiklik düşüncesi de politikaların belirlenmesinde etkili olmuştur.

Öte yandan 18. y.y. sonucunda ortaya çıkan ideoloji kavramı, gittikçe önem kazanarak devlet yöneticilerinin politika üretmeleri üzerinde etkili olmuştur. Fransız Devrimi'nin toplumun değerlerini etki altına alması sonucunda bir "karşı duruş" olarak ortaya çıkan muhafazakarlık kavramı dönem dönem siyasi iktidarların ideolojisi olmuştur. Bu Devrim sonrası ilk önce Avrupa ve bu coğrafya üzerinden tüm dünya, sosyo-kültürel ve ekonomik dönüşümler yaşamıştır. Bu dönüşümler sonucunda muhafazakarlığın meşruiyetini oluşturan temel değerler etki altında kalmıştır. Temel değerler üzerindeki dönüştürme eğilimi sonucunda din de nasibini almıştır. Fakat muhafazakar düşünürler bu eğilimlere karşı çıkıp devlet ve toplum için dinin önemli olduğunu vurgulamışlardır. Ayrıca din olgusu toplumların yaşantısı ve devletlerin meşruiyeti bakımından önemli bir işlev üstlenmiştir. Nesnellik bakımından topluma bir aidiyet bilinci sağlayan din, önemini sürekli koruyarak mevcut dönemin sosyal koşulları arasında kalmıştır. Buradan hareketle din-devlet ilişkileri, sosyo-ekonomik ve kültürel değerlerin değişim ve dönüşümlerinden etkilenmiştir. Bu bağlamda kimi iktidarlar ideolojileri çerçevesinde dini kamusal alandan dışlamışlardır kimi iktidarlarda kamusal alanda görünür kılmışlardır.

Türk siyasal tarihinde din-devlet ilişkileri incelendiğinde yukarıda ifade edilenlerden daha girift bir görüntü arz ettiği görülmektedir. Osmanlı devletinin son dönemlerinde yenilgilerin artması ve neticesinde toprak kayıpları ve Fransız devrimi sonrası ortaya çıkan milliyetçilik hareketleri gibi etkenler Osmanlı devletinin çöküşünü hızlandırmıştır. Milliyetçilik düşüncelerin artmasıyla beraber ulus devletler ortaya çıkmış ve din-devlet ilişkisi bir değişim içerisine girmiştir. Osmanlı devletinin düştüğü bu durumdan kurtarmak için yöneticiler politikalar üretmeye başlamışlardır. Reform niteliği taşıyan bu radikal değişiklikler dinin yanında sosyal, siyasal, kültürel ve ekonomik alanları kapsamaktadır. Özellikle Tanzimat'tan sonra ortaya çıkan değişiklikler cumhuriyetçi hareketlerle yoğunluk kazanmıştır. Cumhuriyetin ilk dönemlerinde laiklik politikaları artmaya başlamış ve bu dönemde din kamusal alanda dışlanmış ve dışlayıcı laiklik baskın olmuştur. Çok partili hayata geçişle beraber politikalarda pasif laik muharrikler sezilse de yine de dışlayıcı laiklik hakim olmuştur. Bu tarihi süreç içerisinde günümüze kadar bazı dönemlerde pasif laiklik çerçevesinde politikalar üretilse de daha çok dışlayıcı laiklik egemen statüsünü korumuştur.

Muhafazakar demokrat kimliğe sahip olduğunu iddia eden AKP hükümeti, yeni politikalar üretirken her ne kadar pasif laiklik dahilinde hareket edileceğini dile getirse de yapmış olduğu politikalar incelendiğinde dışlayıcı laikliğin baskın olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü pasif devlet önermesine bakıldığında; birden fazla dini öğretinin olduğu ve devletin resmi dininin ve ideolojisinin olmadığı, din ve devlet arasındaki çatışmaya mahallin bulunmadığı, devletin bütün dinler karşısında eşit mesafede durduğu ve her ne şekilde olursa olsun ötekileştirmelere yer verilmediği, ayrıca devri sabıkın olmadığı, politikaların meşruiyetinin temelini toplumdan aldığı (Kuru, 2011) gibi durumlarda hakim olabilir. Bu önermeler ekseninde AKP hükümeti dine dair politikaları incelendiğinde azınlık

sorunlarına dair gayri-müslimlerin kısmi aidiyetlerini teminat altına almak için politikalar üretse de bir bütün olarak ele alındığında birçok sorunun çözülemediği ve bu alanda dışlayıcı laikliğin baskın olduğu düşünülmektedir.

Yine AKP'nin din alanındaki politikaları irdelendiğinde dışlayıcı laikliğin en yoğun olduğu alan Diyanet İşleri Başkanlığının varlığı ve mevcut konumudur. Kurumun politikaları ve yapısı incelendiğinde İslam'ın Sünni yorumuna dair politikalar ürettiği ve diğer dini grupları göz ardı ettiği görülmüştür. Ayrıca başbakanlığa bağlı olarak, hükümetin tercihleri doğrultusunda hareket eden, siyasetin işleyişi çerçevesinde şekillenen ve bu minvalde politikalar üreten bu kurum, dışlayıcı laikliğin merkezinde hareket etmiştir. Tarihsel olarak incelendiğinde bu kurum dışlayıcı laikler için vazgeçilmez olmuştur. Bu nedenledir ki Diyanetin lağvedilmesine dair bir ifade konması parti kapatma sebebi olmuştur. Yine dışlayıcı laik politikalarına örnek teşkil eden bir diğer önemli konu, Diyanetin bütçe ödeneklerinde en fazla paya sahip olan kurumların başında gelmesidir. Fark gözetmeksizin toplanan vergilerin politikayı uygulayanlar tarafından dini farklılıkları görmezden gelinerek sadece belli bir grubun yaşantısı çerçevesinde politikalar yapılması dışlayıcı laikliğe örnek teşkil etmektedir.

Yine 12 yıllık bir dönemin politikaları irdelendiğinde dışlayıcı laikliğin yoğun olduğu bir diğer önemli konu zorunlu din dersleri ve Alevilik sorunudur. 2007 yılında Alevilere yönelik önemli çalışmalar başlatan AKP yöneticileri, bu alanda yapmış olduğu politikaları sağlıklı neticelendiremediği gibi aksine birçok soruna gebe kalarak pasif laiklik dahilinde hareket edememiştir. Bu önemli sorunlar çerçevesinde değerlendirilmesi gereken diğer bir konu zorunlu din derslerinin varlığının korunmasıdır. 2011-2012 yılında bu alanda yapılan önemli değişiklikler sonucunda Sünni yorumun dışındaki ayrıca diğer dini gruplara dair dini bilgilerin ders kitaplarına konulması pasif laiklik çerçevesinde

değerlendirilse de Sünni İslam mezhebine göre yetişen öğretmenlerin bu dersleri vermeleri bir paradoksa işaret etmektedir. Ayrıca 4+4+4 eğitim reformu ile farklı dini inançların “temel dini bilgileri”ni seçimlik derslerde öğrenebilmesi pasif laiklik çerçevesinde değerlendirilebilir. Fakat AKP yönetiminin eğitime dair uygulamış olduğu politikaları bir bütün olarak incelendiğinde kendi muhafazakar ideolojisinden dolayı birçok dini grupları göz ardı ederek dışlayıcı laiklik çerçevesinde hareket ettiğini söyleyebiliriz.

AKP, iktidarı dönemi boyunca pasif laiklik çerçevesinde politikalar üreten ve bu alanda önemli adımlar atan diğer bir konu, kamuda çalışanlara başörtü serbestliği getirmesidir. Bazı dönemlerde bu adımları atması sonucunda kapatılma noktasına gelmesine rağmen bu alan üzerinde ısrarla durmuştur. Neticede bu serbestliği gerçekleştirerek pasif laiklik çerçevesinde hareket etmiştir.

Son olarak vurgulamak gerekir ki tarihsel süreçte din-devlet ilişkisi sorunlu bir alan olagelmış bu bağlamda pasif laiklik olgusu bu sorunların bir çözümü olarak zuhur etmiştir. İktidarların kendi ideolojileri çerçevesinde politikalar üretmeleri pasif laiklik çerçevesinde hareket etmelerini engellemektedir. Modern bir ideoloji olan muhafazakarlık da siyasi iktidarların referans noktası olduğunda yine pasif laik politikalar üretmelerini engellemektedir. Türkiye tarihinde ise siyasi iktidarlar belirli bir ideolojik çerçevede politikalar oluşturduğundan, bir grubun bir zümrenin ve bir ideolojinin korunmasına yönelik politikalar üretmesi sonucunda Türkiye’de pasif laiklik hakim olamamıştır. İktidarlığını Muhafazakar ideoloji çerçevesinde şekillendiren AKP hükümetinin din politikaları ele alındığında, bazı pasif laik nüveler görülse de dışlayıcı laiklik paradigmasının dışına çıkılmadığı düşünülmektedir.

Bu sonuçlardan yola çıkarak, siyasi iktidarların ideolojik tarafsızlıkla politika oluşturmaları, özellikle din politikaları belirlenirken dışlayıcı laiklik yerine pasif laiklik benimsenerek kararlar alınması, Türkiye'deki pek çok sorunun çözümüne alternatif bir öneri olarak sunulabilir.

KAYNAKÇA

Kitaplar

Ağaoğulları, Mehmet Ali, Köker, Levent, (2004), *Tanrı Devletinden Kral Devlete*, İmge Kitapevi, Ankara.

Ağaoğulları, Mehmet Ali, Köker, Levent, (2006), *İmparatorluktan Tanrı Devletine*, İmge Kitabevi, Ankara.

Ahmad, Feroz, (2007), *Demokrasi Sürecinde Türkiye (1945-1980)*, Çeviren: Ahmet Fethi, Hil Yayın, İstanbul.

Ahmad, Feroz, (2008), *Bir Kimlik Peşinde Türkiye*, Çeviren: Sedat Cem Karadeli, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Akdoğan, Yalçın, (2010), “Muhafazakar Demokrat Siyasal Kimliğin Önemi ve Siyasal İslamcılıktan Farkı”, *Ak Parti Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri*, Editör: Hakan Yavuz, Kitap Yayınevi, İstanbul.

Akgönül, Samim, (2011), Türkiye’de Sünni Olmayan Azınlıklar ve Laiklik”, *Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye’de İlkeler ve Algılamalar*, Derleyen: Samim Akgönül, Çeviren: Ceylan Gürman Şahinkaya, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s:171-187.

Akkaş, Hasan Hüseyin, (2004), *Muhafazakar Düşünce ve Edmund Burke*, Kadim Yayınları, Ankara.

Akşin, Sina, (2008), “Siyasal Tarih (1995-2003)”, *Türkiye Tarihi5; Bugünkü Türkiye 1980-2003*, Cem Yayınevi, İstanbul, s:163-186.

- Aral, Vecdi, (1983), *Hukuk Felsefesinin Temel Sorunları*, Filiz Kitapevi, İstanbul.
- Bakirezer, Güven, Demirer, Yücel, (2009), “Ak Parti’nin Sosyal Siyaseti”, *AKP Kitabı Bir Dönüşümün Bilançosu*, Derleyenler: İlhan Uzgel, Bülent Duru, Phoenix Yayınevi, s:153-178, Ankara.
- Başgil, Ali Fuad, (2007), *Din ve Laiklik*, Kubbealtı Yayınları, İstanbul
- Bauberot, Jean, (2008), *Dünyada Laiklik*, Çeviren: Ertuğrul Cenk Gürcan, Dergah Yayınları, İstanbul.
- Beneton, Philippe, (2011), *Muhafazakarlık*, Çeviren: Cüneyt Akalın, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Berkes, Niyazi, (1984), *Teokrasi ve Laiklik*, Adam Yayıncılık, İstanbul.
- Berkes, Niyazi, (2004), *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.
- Cangızbay, Kadir, (2006), *Çok-hukukluluk, Laiklik ve Laikrasi*, Liberte Yayınlar, Ankara.
- Canatan, Kadir, (1997), *Din ve Laiklik*, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Cevizci, Ahmet, (2005), *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- Cevizoğlu, Hüseyin, (1999), *Neden Laiklik*, Çığır Stratejik Vakfı Yayınları, Ankara.
- Çaycı, Ahmet, (2012), “*Mitoloji ve Din*”, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Edit; Remzi Duran, Ankara.
- Çelik, Nur Betül, (2005), *İdeolojinin Soy Kütüğü; Marx ve İdeoloji*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.

Çetin, Halis, (2007), *Çağdaş Siyasal Akımlar*, Orion Kitabevi, Ankara.

Çınar, Menderes, (2009), “AKP ve İslami Hareketler: Defansif ve Dağıtıcı İktidar Kardeşliği”, *AKP Kitabı Bir Dönüşümün Bilançosu*, Derleyenler: İlhan Uzgel, Bülent Duru, Phonix Yayınevi, s:307-315, Ankara.

Erdoğan, Mustafa, (2000), *Demokrasi Laiklik Resmi İdeoloji*, Liberte Yayınları, Ankara.

Erdoğan, Mustafa, (2011), *İnsan Hakları Teorisi ve Hukuku*, Orion Kitabevi, Ankara.

Doğan, Ali Ekber, (2009), “İslamcı Sermayenin Gelişme Dinamikleri ve 28 Şubat Süreci”, *AKP Kitabı Bir Dönüşümün Bilançosu*, Derleyenler: İlhan Uzgel, Bülent Duru, Phoenix Yayınevi, Ankara, s:283-306.

Duman, Fatih, (2012), *“Din ve Siyaset”*, Siyaset, Edit: Mümtazer Türköne, Etkileşim, İstanbul.

Dumont, Paul, (2011), “Türkiye’de Diyanet İşleri Başkanlığı”, *Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye’de İlkeler ve Algulamalar*, Derleyen: Samim Akgönül, Çeviren: Ceylan Gürman Şahinkaya, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s:153-167.

Dursun, Davut, (1992), *Yönetim-Din İlişkileri Açısından Osmanlı Devletinde Siyaset ve Din*, İşaret Yayınları, İstanbul.

Dursun, Davut, (2002), *Siyaset Bilimi*, Beta Yayınları, İstanbul.

Duverger, Maurice, (2007), *Siyaset Sosyolojisi*, Varlık Yayınları, İstanbul.

Dye, Thomas R. (2011), *Understanding Public Policy*, Pearson International Edition, Thirteenth Edition, US.

- Findley, Carter V.(2012), *Modern Türkiye Tarihi; İslam, Milliyetçilik ve Modernlik 1789-2007*, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Fregosi, Franck, Akgönül, Samim, (2011), Sonsöz, *Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye’de İlkeler ve Algılamalar*, Derleyen: Samim Akgönül, Çeviren: Ceylan Gürman Şahinkaya, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s:309-317.
- Göle, Nilüfer, (2002), *Melez Desenler: İslam ve Modernlik Üzerine*, Metis Yayınları, İstanbul.
- Göze, Ayferi, (2000), *Siyasal Düşünceler ve Yönetimler*, Beta, İstanbul.
- Gözler, Kemal, (2003), *Anayasa Hukukuna Giriş, Genel Esaslar ve Türk Anayasa Hukuku*, Ekin Kitabevi, Bursa.
- Groc, Gerard, (2011), “AKP, Türkiye’deki Laikliğin Derdi mi Dostu mu”, *Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye’de İlkeler ve Algılamalar*, Derleyen: Samim Akgönül, Çeviren: Ceylan Gürman Şahinkaya, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s:41-62.
- Hafizoğulları, Zeki, (1998), *Laiklik*, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- Heper, Metin, (2011), *Türkiye’nin Siyasal Hayatı; Tarihsel, Kurumsal ve Karşılaştırmalı Açıldan*, Doğan Kitap, İstanbul.
- Heywood, Andrew, (2011), *Siyasi İdeolojiler*, Çeviren:Ahmet Kemal Bayram, Adres Yayınları, Ankara.
- Hocaoğlu, Durmuş, (1995), *Laisizm’den Milli Sekülerizm’e; Laiklik Sorununun Felsefi Çözümlemesi*, Selçuk Yayınları, Ankara.

- Kahraman, Hasan Bülent, (2007), *Türk Sağı ve AKP*, Agora Kitaplığı, İstanbul.
- Kapani, Münci, (1981), *Kamu Hürriyetleri*, Ankara Hukuk Fakültesi Yayınlar, Ankara.
- Karpat, Kemal H. (2009), *Osmanlıdan Günümüze Elitler ve Din*, Hazırlayan ve Çeviren:Güneş Ayas, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Karpat, Kemal H. (2011), *Türk Siyasi Tarihi Siyasal Sistemin Evrimi*, Çeviren: Ceren Elitez, Timaş Yayınları, İstanbul.
- Kili, Suna, Gözübüyük, Şeref, (2006), *Senedi İttifak'tan Günümüze Türk Anayasa Metinleri*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul.
- Koçak, Cemil, (2008), “Siyasi Tarih (1923-1950)”, *Türkiye Tarihi 4; Çağdaş Türkiye 1908-1980*, Yayın Yönetmeni: Sina Akşin, Cem Yayınevi, İstanbul, s:127-193.
- Köker, Levent, (1992), *Demokrasi Üzerine Yazılar*, İmge Kitabevi, Ankara.
- Kraft, Michael E, Furlong, Scott R. (2010), *Public Policy:Politics, Analysis and Alternatives*, CQ Press, Washington.
- Kuru, Ahmet T. Stepan, Alfred, (2013), “Bir ‘İdeal Tip’ ve Skala Olarak Laiklik: Türkiye, Fransa ve Senegal Karşılaştırması”, *Türkiye’de Demokrasi İslam ve Laiklik*, Derleyen: Ahmet T. Kuru, Alfred Stepan, Çeviren: Hande Tatoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s:91-114.
- Kuru, Ahmet T. (2013), “Türkiye’de Askeri Vesayetinin Yükseliş ve Düşüşü: İslamcılık, Kürtçülük ve Komünizm Korkuları”, *Türkiye’de Demokrasi İslam ve Laiklik*, Derleyen: Ahmet T. Kuru, Alfred Stepan, Çeviren: Hande Tatoğlu, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s:139-159.

Küçükömer, İdris, (1994), *Halk Demokrasi İstiyor mu?*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul.

Maksutyan, Nazan. (2010), “Ahmet T. Kuru. Secularism and State Policies toward Religion: The United States, France, and Turkey, Book Review,” *New Perspectives on Turkey*, Berlin.

Mardin, Şerif, (1997), *İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Mardin, Şerif, (2010), *Din ve İdeoloji*, İletişim Yayınları, İstanbul.

Mardin, Şerif, (2011), *Türkiye’de Din ve Siyaset*, Derleyen: Mümtazer Türköne, Tuncay Önder, Çeviren: Mustafa Erdoğan, İletişim Yayınları, İstanbul.

Mclellan, David, (2009), *İdeoloji*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Mert, Nuray, (1994), *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış; Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul.

Mirkelamoğlu, Necip, (2000), *Atatürkçü Düşünce ve Uygulamada Din ve Laiklik*, Çev, İstanbul.

Mollaer, Ferat, (2009), *Muhafazakarlığın İki Yüzü*, Dergah Yayınları, İstanbul.

Nalbant, Atilla, (2011), “Türk Anayasalarında Laiklik İlkesi ve Din İşlerinin Düzenlenmesi”, *Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye’de İlkeler ve Algulamalar*, Derleyen: Samim Akgönül, Çeviren: Ceylan Gürman Şahinkaya, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul. s:65-73.

Nisbet, Robert, (2011), *Muhafazakarlık Düş ve Gerçek*, Çeviren:Kudret Bülbül ve M. Fatih Serenli, Kadim Yayınları, Ankara.

- Nisbet, Robert, Bottomore, Tom, (2002), “**Muhafazakarlık**”, *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*, Yayın Hazırlayan: Mete Tuncay, Aydın Uğur, Çeviren: Erol Mutlu, Ayraç Yayınevi, Ankara.
- Özbudun, Ergun, (1995), *Türk Anayasa Hukuku*, Yetkin Yayınları, Ankara.
- Özbudun, Ergun, Hale, William, (2010), *Türkiye’de İslamcılık, Demokrasi ve Liberalizm; AKP Olayı*, Doğan Kitap Yayıncılık, İstanbul.
- Özdemir, Hikmet, (2008), “Siyasal Tarih (1960-1980)”, *Türkiye Tarihi 4: Çağdaş Türkiye 1908-1980*, Yayın Yönetmeni: Sina Akşin, Cem Yayınevi, s:227-286.
- Özipek, Bekir Berat, (2004), *Muhafazakarlık; Akıl Toplum Siyaset*, Liberte Yayınları, Ankara.
- Parlak, Bekir, (2011), *Kamu Yönetimi Sözlüğü*, MKM Yayıncılık, Bursa.
- Robert, Jacques, (1998), *Batt’da Din-Devlet İlişkileri Fransa Örneği*, Çeviren: İzzet Er, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Ryan, Alan. (1997), “**John Rawls**”, *Quentin Skinner*, Çağdaş Temel Kuramlar, Çeviren: Ahmet Demirhan, Vadi Yayınları, Ankara.
- Sezen, Yümni, (1993), *Türk Toplumunun Laiklik Anlayışı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.
- Şaylan, Gencay, (T.Y.) *Türkiye’de Laiklik*, Yeni Yüzyıl Kitaplığı.
- Şeyhanlıoğlu, Hüseyin, (2011), *Türk Siyasal Muhafazakarlığının Kurumsallaşması ve Demokrat Parti*, Kadim Yayınları, Ankara.

- Tanör, Bülent, (2008), “Siyasal Tarih (1980-1995)”, *Türkiye Tarihi 5; Bugünkü Türkiye 1980-2003*, Cem Yayınevi, Yayın Yönetmeni: Sina Akşin, İstanbul, s:27-159.
- Taylor, S. Charles, (2002), “Modes of Secularism,” in Bhargava (fn. 2); Wilfred M. McClay, “Two Concepts of Secularism,” in Hugh Heclö and Wilfred M. McClay, eds., *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America* (Baltimore: Johns Hopkins University Press); Aktaran; Ahmet T. Kuru, (July 2007), *Passive and Assertive Secularism Historical Conditions, Ideological Struggles, and State Policies toward Religion*, *World Politics* 59, pp:568-94.
- Therborn, Göran. (1989). *İktidarın İdeolojisi ve İdeolojinin İktidarı*, Çeviren: İrfan Cüre, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Tilly, Charles. (2011), *Demokrasi*, Çeviren: Ebru Arıcan, Phoenix Yayınları, Ankara.
- Tür, Özlem, Çıtak, Zana, (2009), “AKP ve Kadın: Teşkilatlanma Muhafazakarlık ve Türban”, *AKP Kitabı Bir Dönüşümün Bilançosu*, Derleyenler: İlhan Uzgel, Bülent Duru, Phoenix Yayınevi, Ankara, s:614-629.
- Uzgel, İlhan, (2009), “Akp: Neo-Liberal Dönüşümün Yeni Aktörü”, *AKP Kitabı: Bir Dönüşümün Bilançosu*, Der : İlhan Uzgel, Bülent Duru, Phoenix Yayınevi, Ankara, s.11-39.
- Vincent, Andrew (2006), *Modern Politik ideolojiler*, Çeviren: Arzu Tüfekçi, Paradigma Yayıncılık, İstanbul.
- Vural, Mehmet (2011), *Siyaset Felsefesi Açısından Muhafazakarlık*, Elis Yayınları, Ankara.

Woehrling, Jean-Marie, (2011), “Devletin Din Alanında Hukuki Tarafsızlığı İlkesinin Sınırları”, *Tartışılan Laiklik Fransa ve Türkiye’de İlkeler ve Algulamalar*, Derleyen: Samim Akgönül, Çeviren: Ceylan Gürman Şahinkaya, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, s:139-152.

Yavuz, M. Hakan, (2011), *Erbakan’dan Erdoğan’a Laiklik, Demokrasi, Kürt Sorunu ve İslam*, Çeviri: Leman Adalı, Kitap Yayınevi, İstanbul.

Yücekök, Ahmet, (1997), *Dinin Siyasallaşması Din-Devlet İlişkilerinde Türkiye Deneyimi*, AFA Yayıncılık, İstanbul.

Zürcher, Erik Jan, (1999), *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, Çeviren: Yasemin Saner Gönen, İletişim Yayınları, İstanbul.

Makaleler

Açıkel, Fethi, (2012), “Muhafazakar Sosyal Mühendisliğin Yükselişi: ‘Yeni Türkiye’nin Eski Siyaseti’”, *Birikim*, Sayı 276, Nisan, s:14-20.

Arslan, Zühtü, (2005), “Jüristokratik Demokrasi ve Laiklik: Türk Laikliğinin Siyasal İşlevi Üzerine”, *Liberal Düşünce*, Yıl 10, Sayı 38-39, Bahar-Yaz, s. 45-54.

Azak, Umut, (2012), “Beyond the Headscarf: Secularism and Freedom of Religion in Turkey”, *Turkish Policy Quarterly*, Volume 11, Number 4.

Başdemir, Hasan Yücel, (2005), “İskoç Aydınlanma Etiği: Hutcheson, Hume ve Smith”, *Liberal Düşünce*, Yıl 10, Sayı 37, Kış, s.27-44.

Barker, J. Paul. (2012), “Re-Thinking Secularism: Religion in Public Life in Turkey”, *Turkish Journal of Politics*, Vol 3, No:1, Summer.

- Bhargava, Rajeev. (2006), “The Distinctiveness of Indian Secularism”, T.N. Srinivasan (ed.) *The Future of Secularism*, Oxford University Press, Delhi, pp.20-53.
- Burke, Edmund, (2005), “Gelenekselcilik”, Der: Russel Kirk, Çev: Bilal Canatan, *Muhafazakar Düşünce*, Sayı 3, s:11-28.
- Çaha, Ömer, (2004), “Muhafazakar Düşüncede Toplum”, *Liberal Düşünce*, Yıl 9, Sayı 34, Bahar, 15-23.
- Çelik, Fikret, (2005), “Aydınlatma Düşüncesi Olarak Laiklik”, *Liberal Düşünce*, Sayı 37, Yıl 10, Ankara, s.95-107.
- Çetin, Halis, (2003), “Siyasetin Evrensel Sorunu: İktidarın Meşruiyeti-Meşruiyet İktidarı”, *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt 58, Sayı 3, ss:61-88, Ankara.
- Çetin, Halis, (2005), “Ezelden Ebede; Kadim Bilgeliğin Kutsal Yolculuğu: Gelenek”, *Muhafazakar Düşünce*, Sayı 3, Kış, s:153-171.
- Çınar, Aliye, (2005), “Din, Ahlak ve Gelenek”, *Muhafazakar Düşünce*, Sayı 3, Kış, s:74-88.
- Davies, Stephan, (2005), “Aydınlanma”, *Liberal Düşünce*, Yıl 10, Sayı 37, Kış, s.5-10.
- Demirel, Tanel, (2011), “Dışlayıcı ve Pasif Laiklik Üzerine,” *Toplum ve Bilim*, Yaz, Sayı 121, ss: 230-237.
- Doğanay, Ülkü, (2007), “AKP’nin Demokrasi Söylemi ve Muhafazakarlık: Muhafazakar Demokrasiye Eleştirel Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Sayı: 62-1, s:65-88.

- Duman, M. Zeki, (2010), “Türkiye’de Laiklik Sorununun Siyasal Temelleri”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, Cilt 7, Sayı 2, 284-303.
- Dural, A. Baran, (2004), Muhafazakarlığın Tarihsel Gelişimi ve Muhafazakar Söylen, *Muhafazakar Düşünce*, Sayı 1, s:121-133.
- Durdu, Zafer, (2005), “Aydınlanmanın Diyalektiği: Eleştirel Kuramın Aydınlanma Eleştirisi”, *Liberal Düşünce*, Yıl 10, Sayı 37, Kış, s.125-136.
- Erdoğan, Mustafa, (2000), “1982 Anayasasında Din Özgürlüğü”, *Liberal Düşünce*, Yıl 5, Sayı 18, Bahar, s. 109-117.
- Erdoğan, Mustafa, (1995), “Secülerizm, Laiklik ve Din”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, Cilt:8, Sayı:3-4, ss:179-194, Ankara.
- Fedayi, Cemal, (2004), “AKP’nin Siyasal Kimliği Üzerine: Kimlik Arkadan Gelsin” *Muhafazakar Düşünce*, Yıl 1, Sayı 1, s:149-163.
- Gündüz, Turgay, (1998), “Türkiye’de Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi ve Öğretimi Kronolojisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 7, Cilt 7, s:543-557.
- Güngörmez, Bengül, (2003), “Muhafazakarlığın Sosyolog Havarisi: Robert Nisbet”, *Doğu Batı*, Sayı 25, s:147-157.
- Güngörmez, Bengül, (2004), “Muhafazakar Paradigma: Dogma ve Önyargı”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, Kadim Yayınları, Yaz, Sayı 1, s:12-29, Ankara.

- Grigoriadis, Ioannis N. (2009), “Islam and democratization in Turkey: secularism and trust in a divided society”, *Routledge Democratization*, Vol. 16, No. 6, pp. 1194–1213.
- Harries, Owen, (2004), “Muhafazakarlığın Anlamı”, Çeviren: Metin Boşnak, *Liberal Düşünce*, Sayı 34, Bahar, s:91-100.
- Helvacı, Ahmet, (2004), “Muhafazakar Duruştan Demokrat Tavıra Anakronik Bir Yolculuk”, *Muhafazakar Düşünce*, Sayı 2, Yıl 1, Güz, s:194-206.
- İnsel, Ahmet, (2011), “AKP ve Solun Ezberleri: AKP’yi Teşhir Etmekle Yetinmenin Hafifliği”, *Birikim*, Sayı 262, Şubat, s:3-12.
- Kahraman, Mehmet, (2008), “Avrupa Birliği Ülkelerinde ve Türkiye’de Laiklik”, *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 5, Sayı 9, ss:58-77, Hatay.
- Kuru, T. Ahmet. (2013), “Ideologies Institutions and Laws: Religious Freedom in Secüler States”, *Secular States and Religious Diversity*, Edited by Bruce J. Berman and the others, UBS Press, Toronto.
- Kuru, T. Ahmet. (2013), “Muslim Politics Without An “Islamic” State: February 2013 Can Turkey’s Justice and Development Party be a Model for Arab Islamists?” *Brookings Doha Center Policy Briefing*.
- Mert, Nuray, (1994), “Laiklik Tartışması ve Siyasal İslam”, *Cogito*, Sayı 1, s:87-99.
- Mert, Nuray, (1997), “Laiklik Tartışması ve İslamcılık”, *Doğu Batı*, Sayı 1, Yıl 1, s:123-130.

- Mollaer, Fırat, (2004), “Rasyonalist Düşünce Geleneği Karşısında Muhafazakarlık: Burke’ten Hayek’e”, *Muhafazakar Düşünce*, Sayı 2, Güz, s:157-191.
- Narlı, Nilüfer, (1994), “Türkiye’de Laikliğin Konumu”, *Cogito*, Sayı1, Yıl 1, s:21-29.
- Ouakeshott, Micheal, (2004), “Muhafazakar Olmak Üzerine”, Çeviren: İsmail Seyrek, *Muhafazakar Düşünce*, Sayı 1, Yıl 1, s: 55 – 78.
- Öktem, Niyazi, (1994), “Dinler ve Laiklik”, *Cogito*, Sayı1, s:31-47.
- Özipek, Bekir Berat, (2011), “Alevi Sorunu: İmkanlar ve Engeller”, *Liberal Düşünce*, Yıl 16, Sayı 63, Yaz, s:73-85.
- Rahim, Lily Zubaidah, (2011), “Muslims Reclaiming the Quasi-Secular Democratic State”, Department of Government and International Relations, University of Sydney, Paper presented at the symposium ‘Spirited Voices from the Muslim World’, *University of Sydney*, 27-29 April.
- Robertson, David, (1985), Dictionary of Politics, Penguin, Suffolk; Akt, Helvacı, Ahmet, (2004), Muhafazakar Duruştan Demokratik Tavra Anakronik Bir Yolculuk, *Muhafazakar Düşünce*, Sayı 2, Yıl 1, s:193-206, Ankara.
- Sambur, Bilal, (2009), “Türkiye’de Din Özgürlüğü, Laisizm ve Resmi İdeoloji”, *Liberal Düşünce*, Sayı 55, Yıl 14, Ankara, s:41-59.
- Sambur, Bilal, (2012), “Yeni Anayasada Din ve Vicdan Özgürlüğünün Düzenlenmesi”, *Liberal Düşünce*, Yıl 17, Sayı 66, Bahar, s. 93-102.
- Shils, Edward, (2003), “Gelenek Nedir?”, *Doğu Batı*, Sayı 25, Kasım, s:101-131.

Tok, Gül Ceylan. (2009), “The securitization of the headscarf issue in Turkey: ‘the good and bad daughters’ of the republic”, *The International Studies Association of Ritsumeikan University: Ritsumeikan Annual Review of International Studies*, Vol.8, pp. 113-137

Turam, Berna. (2012), “Is Turkish Secularism Antireligious, Reformist, Separationist, Integrationist, or Simply Undemocratic?” *Secular State and Religious Society: Two Forces in Play in Turkey*, Edited by Berna Turam, New York: Palgrave, 224pp.

Turan, Ömer, (1994), “Avrupa, İslam Ülkeleri ve Türk Anayasalarında Laiklik”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 29, Temmuz-Ağustos, s:145-151.

Uslu, Şükrü, (2004), “Laiklik Din İlişkisi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 16, ss.235-250.

Vergin, Nur, (1994), “Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin ‘Bitmeyen Senfoni’si”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı 29, s:5-23.

Yılmaz, Murat, (2004), “Muhafazakar Demokrat Bir Politikanın Temel Özellikleri Neler Olabilir?”, *Muhafazakar Düşünce Dergisi*, Yıl:1, Sayı: 1, s:143-147.

Yılmaz, Murat, (2006). “AK Parti: Muhafazakar Demokrasi ile Milliyetçi-Muhafazakarlık Arasında”, *Muhafazakar Düşünce*, Yıl: 3, Sayı: 9–10, s:47–54.

Diğerleri

Akdoğan, Yalçın, (2004), “Ak Parti-Muhafazakarlık ve Demokrasi”, *Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu*, Ak Parti Yayını, s:227-246, Ankara.

Altun, Fahrettin, (2009), “Değişim ve Statüko Kıskaçında AK Parti”, *SETA ANALİZ*, Mart, Sayı 6.

Bulaç, Ali, (2007). “AK Parti ve Muhafazakar Demokrasi”, <http://www.koprudergisi.com>.

Çaha, Ömer, (2004), “Muhafazakar Düşüncede Toplum”, *Uluslar arası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu*, Ak Parti Yayını, s:26-33, Ankara.

Çakır, Ruşen, (2003), “AKP Kimliksizliğe Mahkum”, *Vatan*, 12.10.2003.

Dağı, İhsan, (2009), “Pasif Laiklik Aktif Demokrasi”, *Zaman*, 23.09.2009.

Erdoğan, Mustafa, (2004), “Muhafazakarlık: Ana Temalar”, *Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu*, Ak Parti Yayını, s:66-79, Ankara.

Erdoğan, Recep Tayyip, (2004), “Açılış Konuşması”, *Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu*, Ak Parti Yayını, s:7-17, Ankara.

Gazete3, “Alevilik Ders Kitaplarına Girdi”, (30.09.2011).

Hürriyet, “Diyanet: Atatürkçülüğe Bağlıyız”, (02.09.2005).

Hürriyet, “Akdamar Kilisesi Müze Olarak Açıldı”, (29.03.2007).

Hürriyet, “88 Yıl Aradan Sonra Sümela Manastırı’nda Ayin”, (15.08.2010)

Hürriyet, “Tek Başına 8 Bakanlığı Geçti”, (11.10.2013).

Kahraman, Hasan Bülent, (2004), “AKP ve Gerilim Hatları”, *Radikal*, 23.01.2004.

- Kaya, Nurcan, (2011), “Türkiye’nin Eğitim Sisteminde Azınlıklar ve Ayrımcılık: Kavramsal Çerçeve ve Temel Sorunlar”, <http://www.secbir.org/wp-content/uploads/2011/01/18-NURCAN-KAYA.pdf> Erişim Tarihi:12.12.2013.
- Küçükşahin, Şükrü, (2004), “Sessiz Azınlık Devrimi”, *Hürriyet*, Erişim:23.02.2004.
- Mahcupyan, Etyen, (2004), “Türkiye’de Gayrimüslim Cemaatlerin Sorunları ve Vatandaş Olamama Durumu Üzerine”, <http://www.tesevdns.net/Upload/Publication/7cb74c6c-4191-4bd0-a786-bd05d11e1ec4/EMahcupyanYorum17062004.pdf> Erişim Tarihi:12.12.2013.
- Mahcupyan, Etyen, (2008), “Laiklik Elden Gider mi?”, *Taraf*, Erişim: 08.03.2008
- Mert, Nuray, (2001), “Siyaset Hayat Değildir”, *Zaman*, 14.01.2001.
- McClay, W. M. (2003). Two Concepts of Secularism. In H. Hecló, & W. M. McClay (editors), *Religion Returns to the Public Square: Faith and Policy in America* (pp. 31-61). Washington, D.C.: Woodrow Wilson Center Press; Aktaran, Bill Cobern, The Competing Influence of Secularism and Religion on Science Education, in a Secular Society, <http://www.wmich.edu/slcsp/SLCSP174/SLCSP174.pdf>
- Musselman, Malori A. (2011), “Continuum of Secular State Policies: Senegal, Tunisia, and Algeria”, *Unpublished Thesis of Master of Arts presented to the Faculty of San Diego State University*.
- Özipek, Bekir Berat, (2004), “Muhafazakar Siyasetin Temelleri”, *Uluslararası Muhafazakarlık ve Demokrasi Sempozyumu*, Ak Parti Yayını, s:80-86, Ankara.

Özipek, Bekir Berat, (2011), “Din ve Vicdan Özgürlüğü Türkiye İçin Bir Anayasal Çerçeve Önerisi”, *Stratejik Düşünce Enstitüsü Analiz*, Edit; Yusuf Tekin, Murat Yılmaz, Ankara.

Özuzun, Yervant, Döşemeciyan, Kirkor, Bebiroğlu, Murat, (2011) “Müslüman Olmayan Azınlıklar Raporu”, <http://akunq.net/tr/?p=4539>, Erişim:13.12.2013.

Parev, Engin, (2011), “Azınlık Politikası:Saldım Çayıra Mevlam Kayıra”, *Biamag*, 29.01.2011.

Radikal, “Üniversitede Artık Türbana Engel Yok”, (02.02.2011).

Radikal, “Alevilik Ders Kitaplarına Girdi”, (08.09.2011).

Radikal, “Kamuda Başörtü Serbest Yırtmaç Hala Yasak”, (08.10.2013).

Sabah, “95 Yıllık Tabu Yıkıldı”, (20.09.2010).

Yavuz, Hakan, (2004), “Türk Muhafazakarlığı; Modern ve Müslüman”, *Zaman*, 10.01.2004.

<http://www.tbmm.gov.tr>, Erişim:20.11.2013.

http://www.meb.gov.tr/duyurular/duyurular2012/12yil_soru_cevaplar.pdf

2820 Sayılı Siyasi Partiler Kanunu, (1983), T.C. Resmi Gazete, **18027**, 24.4.1983.

Türkiye Cumhuriyeti Anayasası

Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi