

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



**TÜRKİYE'DE LAİKLİK VE ADALET VE
KALKINMA PARTİSİ'NİN LAİKLİK
ANLAYIŞI**

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN **HAZIRLAYAN**
DOÇ.DR. GÖKHAN TUNCEL **SAMİ ZARİÇ**

MALATYA/2016

T.C.
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TÜRKİYE'DE LAİKLİK VE ADALET VE
KALKINMA PARTİSİ'NİN LAİKLİK
ANLAYIŞI

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN
DOÇ.DR. GÖKHAN TUNCEL

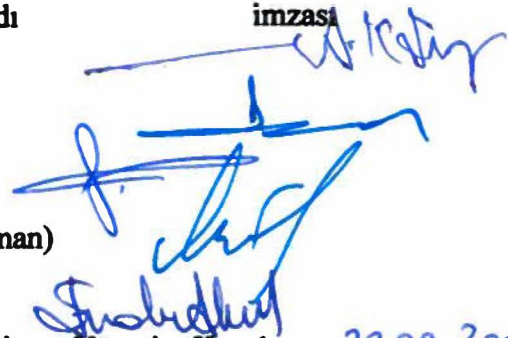
HAZIRLAYAN
SAMİ ZARİÇ

Jürimiz 26.09.2016 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu yüksek lisans/ doktora tezini (oybirliği /oyçokluğu) ile başarılı bulunarak Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Anabilim, Siyaset ve Sosyal Bilimler Bilim dalında doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyelerinin Unvan Ad Soyadı

1. Prof. Dr. Ahmet KARADAĞ
2. Doç. Dr. Cemal ALTAN
3. Doç. Dr. Seyfettin ASLAN
4. Doç. Dr. Gökhan TUNCEL (Danışman)
5. Yrd. Doç. Dr. Ender AKYOL

imzası



İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun 29.09.2016 tarih ve 2016/40. sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

Prof. Dr. Mehmet KUBAT
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

ONUR SÖZÜ

Doç. Dr. Gökhan TUNCEL'in danışmanlığında doktora tezi olarak hazırladığım "Türkiye'de Laiklik ve Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Laiklik Anlayışı" başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlak ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün yapıtların hem metin içinde hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

Sami ZARİÇ

BİLDİRİM

Hazırladığım tezin/raporun tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin/raporumun kâğıt ve elektronik kopyalarının İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

Tezim/Raporum sadece İnönü Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.

Tezimin/Raporumun yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

Sami ZARİÇ

Türkiye’de Laiklik ve Adalet ve Kalkınma Partisi’nin Laiklik Anlayışı

Sami ZARİÇ

İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Eylül 2016

Danışman: Doç. Dr. Gökhan TUNCEL

ÖZET

ZARİÇ, Sami. Doktora Tezi, Malatya, 2016.

Cumhuriyet Türkiye’inde hakkında en fazla konuşulan problem alanlarından biri din ve politika ilişkisidir. Bu tartışmaların odağını da, “laiklik” ilkesinin anlamı ve Türkiye’ye özgü pratiği oluşturmaktadır. Türkiye’de 3 Kasım 2002 tarihinde gerçekleştirilen genel seçim sonuçlarıyla adeta bir kırılma yaşanmıştır. Bu seçim sonucuyla beraber Adalet ve Kalkınma Partisi iktidarı dönemi başlamış ve böylece Türk siyasal hayatında oldukça önemli izler bırakacak bir partinin iktidar dönemi başlamıştır.

Laikliğin ne olduğu, içeriği ve kapsamı hakkında herkesçe kabul edilen ortak bir anlayışa varmak bugüne kadar mümkün olamamıştır. Batı örneklerinde iki ana laiklik modeli olduğu söylenebilir: Dışlayıcı laiklik (Fransız tipi) ve pasif laiklik (Amerikan tipi). Bu iki modelden dışlayıcı laiklik dini kamusal alandan bütünüyle çıkarmak ve onu özel alanla sınırlamak için devletin “dışlayıcı” bir tutum izlemesi gerektiğini savunmaktadır. Pasif laiklikte ise devlet, dinin kamusal görünürlüğüne göz yumarak daha “pasif” bir pozisyon almasını talep etmektedir.

Bu çalışma kapsamında Ak Parti’nin laiklik anlayışı iktidara geldiği yıl olan 2002’den Ahmet Davutoğlu’nun genel başkanlık görevini bırakmasına kadar olan süreçte incelenmiştir. Her ne kadar başta kurucu lider Recep Tayyip Erdoğan olmak üzere lider kadronun çoğu Milli Görüş kökenli olsa da partinin laiklik yaklaşımı Milli görüş partilerinden farklılık göstermiştir. Bu açıdan kuruluşundan iktidarının halen sürdüğü 2016 yılı ortalarına kadar Ak Parti’nin laiklik konusunda katı bir yaklaşımı tasvip etmediği ve laikliğe kökten karşı çıkmayıp kamusal alanda dinin görünürlüğü konusunda daha toleranslı bir yaklaşım benimseyen pasif laiklik anlayışını benimsediği ortaya çıkmaktadır. Zaten Ak Parti kamuda başörtüsüne özgürlük, üniversitelerde başörtüsü yasağının kaldırılması vb. icraatlarında da bunu göstermiştir.

Anahtar Sözcükler: Siyasal parti, din, laiklik, sekülerizm, Adalet ve Kalkınma Partisi, Recep Tayyip Erdoğan.

Laicism in Turkey and the laicism understanding of Justice and Development Party

Sami ZARİÇ

İnönü University Institute of Social Sciences, September 2016

Advisor: Associate Professor Gökhan TUNCEL

ABSTRACT

ZARİÇ, Sami. PhD thesis, Malatya, 2016.

The relation between religion and politics have been one of the most problematic area in Turkey during republican period. The focus of these discussions have been about the meaning of the “laicism” principle and the sui generis practice in Turkey. The result of the elections held in 3 November 2002 has been a defining moment in Turkish politics. With these results, the period of rule of Justice and Development Party (JDP) has started and thus this period of dominance of JDP has started which will make its mark on Turkish political life.

It has not been possible to reach a common understanding adopted by all about the content of the laicism. Basically, there are two main models of laicism in Western countries: The assertive laicism (French type) and passive laicism (American type). The assertive one defends that the state should follow a policy which embraces the completely expelling of religion from public sphere and restricting it to private sphere. However in second type, the public visibility of religion is permitted by taking a more passive stand.

Within the scope of this thesis, the laicism understanding of the JDP has been studied between 2002 and the date Ahmet Davutoğlu left the chairman seat of the party. Although the political background of the founding elite including Recep Tayyip Erdoğan originates from National View movement, the JDP’s approach about laicism differs drastically from National View parties’ stand. In this regard, the JDP has not approved a strict stance regarding laicism and adopted passive laicism model which embraces a more tolerant approach about the public visibility of religion by not objecting drastically to laicism. Besides, the JDP has tangibly shown this approach in its achievements like removal of the ban on headscarves in universities and public institutions.

Key Words: Political party, religion, laicism, secularism, Justice and Development Party, Recep Tayyip Erdoğan.

TÜRKİYE’DE LAİKLİK VE ADALET VE KALKINMA PARTİSİ’NİN LAİKLİK ANLAYIŞI

SAMİ ZARİÇ

İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY	ii
ONUR SÖZÜ	iii
BİLDİRİM	iv
ÖZET	v
ABSTRACT	vi
İÇİNDEKİLER	vii
KISALTMALAR DİZİNİ	x
1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, YÖNTEMİ VE DENENCCELERİ	1
1.1. Araştırmanın Konusu	1
1.2. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi	3
1.2.1. Araştırmanın Amacı	3
1.2.2. Araştırmanın Yöntemi.....	3
1.3. Araştırmanın Denenceleri	4
2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE	5
2.1. “Din” Kavramı	5
2.2. “Devlet” Kavramı	8
2.3. “Siyasal Parti” Kavramı	11
2.3.1. Siyasal Partilerin Ortaya Çıkışı	13
2.3.2. Siyasal Partilerin İşlevleri	15
2.3.3. Mevzuatta Siyasal Partiler	16

2.4. “Laiklik” Kavramı.....	18
2.4.1. Laikliğin Doğuşu.....	21
2.4.2. Laikliğin Felsefi, Sosyolojik ve Siyasi-Hukuki Anlamları.....	25
2.4.3. “Laiklik”, “Sekülerizm” ve “Sekülerleşme” Kavramları.....	28
2.4.4. “Dışlayıcı Laiklik” (Fransız tipi) ve “Pasif Laiklik” (Amerikan tipi) Modelleri.....	35
3. TÜRKİYE’DE LAİKLİK	41
3.1. Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Laiklik	41
3.2. Cumhuriyet Döneminde Laiklik.....	51
3.2.1. Tek Parti Dönemi	53
3.2.2. 1946-1960 Dönemi.....	62
3.2.3. 1960-1980 Dönemi.....	69
3.2.4. 1980-2002 Dönemi.....	75
4. ADALET VE KALKINMA PARTİSİ’NİN KURULUŞU VE SİYASAL GEÇMİŞİ.....	83
4.1. Adalet ve Kalkınma Partisi’nin Kurulmasına Zemin Hazırlayan Koşullar ...	83
4.1.1. “Milli Görüş Hareketi” ve Milli Nizam Partisi (MNP).....	83
4.1.2. Milli Selamet Partisi(MSP) ve Koalisyonlar Dönemi.....	85
4.1.3. 12 Eylül Darbesi ve Refah Partisi(RP).....	89
4.1.4. 28 Şubat Süreci ve Fazilet Partisi(FP)	90
4.2. Adalet ve Kalkınma Partisi’nin Kuruluş Süreci.....	95
4.3. Adalet ve Kalkınma Partisi’nin İktidar Dönemi	99
4.3.1. 2002-2007 Dönemi.....	99
4.3.1.1. Cumhurbaşkanlığı Seçimi ve 367 Krizi	103

4.3.1.2. 22 Temmuz 2007 Seçimleri ve Cumhurbaşkanı Seçimi Referandumu	106
4.3.2. 2008-2014 Dönemi.....	107
4.3.3. 2014 Sonrası Dönem.....	110
5. AK PARTİ VE LAİKLİK.....	113
5.1. Kuruluş Sürecinde Ak Parti'nin Laiklik Yaklaşımı.....	113
5.2. 2002-2007 Dönemi Ak Parti'nin Laiklik Yaklaşımı ve Uygulamaları.....	119
5.3. 2008-2014 Dönemi Ak Parti'nin Laiklik Yaklaşımı ve Uygulamaları	124
5.4. 2014 Sonrası Dönemde Ak Parti'nin Laiklik Yaklaşımı ve Uygulamaları... 	131
6. GENEL DEĞERLENDİRME	136
KAYNAKÇA.....	141

KISALTMALAR DİZİNİ

AB	: Avrupa Birliği
ABD	: Amerika Birleşik Devletleri
ADD	: Atatürkçü Düşünce Derneği
AİHM	: Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi
Ak Parti	: Adalet ve Kalkınma Partisi
AYM	: Anayasa Mahkemesi
ANAP	: Anavatan Partisi
AP	: Adalet Partisi
AY-BİR	: İslam Ülkeleri Akademisyen ve Yazarlar Birliği
BBC	: British Broadcasting Corporation
BDP	: Barış ve Demokrasi Partisi
CGP	: Cumhuriyetçi Güven Partisi
CHP	: Cumhuriyet Halk Partisi
DİSK	: Devrimci İşçi Sendikaları Konfederasyonu
DP	: Demokrat Parti
DSP	: Demokratik Sol Parti
DYP	: Doğru Yol Partisi
FP	: Fazilet Partisi
Hak-İş	: Hak İşçi Sendikaları Konfederasyonu
HP	: Halkçı Parti
HDP	: Halkların Demokratik Partisi
IDP	: İslahatçı Demokrasi Partisi
IMF	: International Monetary Fund (Uluslararası Para Fonu)
MBK	: Milli Birlik Komitesi
MC	: Milliyetçi Cephe
MÇP	: Milliyetçi Çalışma Partisi
MDP	: Milliyetçi Demokrasi Partisi
MGK	: Milli Güvenlik Kurulu
MHP	: Milliyetçi Hareket Partisi
MNP	: Milli Nizam Partisi

MP	: Millet Partisi
MSP	: Milli Selamet Partisi
RP	: Refah Partisi
SF	: Serbest Fırka
SHP	: Sosyal Demokrat Halkçı Parti
SP	: Saadet Partisi
TCF	: Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası
TCK	: Türk Ceza Kanunu
TDK	: Türk Dil Kurumu
TSK	: Türk Silahlı Kuvvetleri
TBMM	: Türkiye Büyük Millet Meclisi
TÜSİAD	: Türk Sanayicileri Ve İşadamları Derneği
YARSAV	: Yargıçlar ve Savcılar Birliği
YÖK	: Yükseköğretim Kurulu Başkanlığı
v.b.	: ve benzeri

1. ARAŞTIRMANIN KONUSU, AMACI, YÖNTEMİ VE DENENCELERİ

1.1. Araştırmanın Konusu

Cumhuriyet Türkiye'sinde hakkında en fazla konuşulan problem alanlarından biri din ve politika ilişkisidir. Bu tartışmaların odağını da, "laiklik" ilkesinin anlamı ve Türkiye'ye özgü pratiği oluşturmaktadır. Denebilir ki, laiklikle ilgili tartışmalar çok partili hayata geçişle daha da hararetlenmiş ve zaman zaman tartışmanın tarafları kendilerini keskin bir kutuplaşmanın içinde bulmuşlardır. Bir kesim, bazı siyasal partilerin "dini siyasete alet" ettiklerini, hatta laikliği ortadan kaldırmaya çalıştıklarını iddia ederken; başka bir kesim de, bu tür iddiaların ardında, halkın demokratik talep ve beklentilerini bastırmak ve bazı vatandaşları temel haklarından yoksun bırakmak niyetinin gizli olduğunu savunmuştur. Ayrıca, laikliğin tehdit altında olduğu endişesi, zaman zaman demokratik siyasal süreci kesintiye uğratan otoriter müdahalelerin gerekçeleri arasında gösterilmiştir (Erdoğan, 2000:260). Hatta "postmodern darbe olarak" nitelendirilen 28 Şubat sürecinin (1997) ve 2007 yılında Cumhurbaşkanlığı seçimi öncesi yayımlanan 27 Nisan bildirisinin de ana gerekçesi laiklik olmuştur.

Doğrusu Türkiye'de dinin gerek toplumsal gerek siyasal yaşamdaki yeri ve önemi yadsınamaz. Türkiye'de din, doğumdan ölüme kadar sosyal hayatta önemli bir yer tutmakta ve -özellikle taşrada- çok etkin bir konumdadır. Modernleşmenin etkisi ve laikliğin ilanıyla beraber sekülerleşme kentlerde-özellik büyükşehirlerde- dinin sosyal hayattaki ağırlığını göreceli olarak azaltmış olsa bile bazı sembolik unsurlarla hayatiyetini devam ettirmektedir. Büyükşehirlerde her ne kadar sekülerleşmenin ağırlığı hissediliyor olsa da dini cemaatlerin metropollerde dini değerleri yaşatmada önemli bir fonksiyon eda etmeye devam ettikleri de genel kabul görmüş bir gerçektir.

Türkiye'de siyasal hayatta ise din her zaman kullanılagelmiş ve seçmen oylarının siyasal partilere kanalize edilmesi açısından önemli bir araç olarak görülmüştür. Dolayısıyla Türkiye'de neredeyse tüm siyasal partiler siyaset yaparken kitlelerin bu hassasiyetini bilip buna göre tutum almaktadır. Sosyal demokrat veya sol orijinli olduğu bilinen partilerin bile zaman zaman aday kadrolarına muhafazakâr düşünceye mensup

veya din adamı kökenli aday göstermeleri de bu sebebe bağlanabilir. Bu açıdan Türk siyasal hayatında iktidara talip olup da din konusunda kitlelerin hassasiyetlerini göz önüne almayan partilerin toplum nezdinde algıları çok olumsuz olabilmektedir.

Bu noktada Türkiye’de 3 Kasım 2002 tarihinde gerçekleştirilen genel seçim sonuçlarıyla adeta bir kırılma yaşanmıştır. Zira bu seçim sonucunda merkez sağda önemli bir dönüşüm yaşanmış ve Doğruyol Partisi, Anavatan Partisi vb. merkez sağı temsil eden önemli partiler barajı geçemeyecek ölçüde önemli oy kaybı yaşamıştır. Bu seçim sonucuyla beraber Adalet ve Kalkınma Partisi (Ak Parti) iktidarı başlamış ve böylece Türk siyasal hayatında oldukça önemli izler bırakacak bir partinin iktidar dönemi başlamıştır.

Hatta R. Tayyip Erdoğan başbakanlık süresi açısından merhum Başbakan Adnan Menderes’i bile geçmiştir. Açıkçası Türkiye gibi hassas dengeler üzerinde siyasetin icra edildiği ve demokrasi dışı müdahalelerin neredeyse her on yılda bir görüldüğü bir ülkede bu süreklilik kayda değer bir başarı olarak görülmelidir.

Bu çerçevede Türkiye siyaseti üzerinde böylesine önemli derecede etkide bulunan ve uzun süre iktidarda kalmayı başaran Ak Parti¹’nin çok çeşitli açılardan incelenmesi gerekmektedir. Bu düşünceden hareketle bu çalışmanın konusu olan laiklik de Türkiye’de özellikle Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren gerek siyasal hayatta gerekse akademik çalışmalarda sürekli tartışma ve araştırma konusu olagelen bir konu olmuştur. Bu bağlamda laiklik hakkında Ak Parti’nin ne gibi bir tavır takındığı ve nasıl bir siyaset izlediği de oldukça önemli hale gelmektedir. Bu anlayıştan hareketle, bu çalışmada Ak Parti’nin Türkiye’de laiklik gibi böylesine hassas bir konuda gerek söylem gerekse icraat açısından ne gibi bir yaklaşım/duruş sergilediği mümkün olduğunca tüm boyutlarıyla ele alınmaya çalışılacaktır.

¹ Bu tez çalışmasında Adalet ve Kalkınma Partisi’nin kısaltması olarak resmi kısaltması olan “Ak Parti” kullanılmıştır.

1.2. Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Bu kısımda araştırmanın amacı ve yöntemi ele alınacaktır.

1.2.1. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmada yukarıda da değinildiği gibi 2002 yılından bu yana iktidarını sürdüren ve bir süre daha devam edeceği düşünülen Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Cumhuriyetin kuruluş felsefesinin neredeyse temelini oluşturan ve yıllarca sert bir biçimde yansımaları görülen laiklik anlayışı konusunda nasıl bir söylem benimsediği ve bunu icraatlarına nasıl yansıttığı ele alınacaktır. Ayrıca Ak Parti'nin bu kadar süre iktidarda kalmasında laiklik anlayışının veya yaklaşımının ne ölçüde etkin olduğu da ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Yine son dönemde gündeme gelen “dışlayıcı laiklik-pasif laiklik” ayrımı çerçevesinde “pasif laiklik” söylemini benimsediği düşünülen Ak Parti'nin laiklik anlayışının incelenmesiyle somut bir örnek üzerinde araştırmayla akademik literatüre de katkı sağlanmaya çalışılacaktır. Böylece Türk siyasal hayatında laikliğin ne gibi anlamlar taşıdığı ve son dönemde Ak Parti özelinde Türkiye siyasetinde tarihsel boyutuyla da ele alınarak nasıl bir dönüşüm geçirdiği ele alınacaktır. Bu çerçevede, bu çalışmanın siyaset ve sosyal bilimler alanında ilgisi için katkı sağlayabileceği düşünülmektedir.

1.2.2. Araştırmanın Yöntemi

Bu araştırmada Tarihsel araştırma yöntemi ve Betimsel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Bu çerçevede sonraki bölümde öncelikle bazı temel kavramların açıklanmasına çalışılıp kavramsal çerçevenin iyice anlaşılması amaçlanmıştır. Bunun yanı sıra Türkiye'de Osmanlı'dan günümüze tarihsel olarak laikliğin yaşadığı süreç ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu amaçla geniş bir literatür taraması ve Ak Parti'nin tüzük, program ve seçim beyannameleri de laiklik açısından irdelenmiştir.

Yine dönemsel olarak Genel Başkan'ın ve parti ileri gelenlerinin konuşmaları da destekleyici kaynak olarak incelenerek kullanılmıştır. Tüm bunların yanı sıra medyada konuyla ilgili yer alan haberler de taranmıştır. Ayrıca Ak Parti'nin iktidar döneminde Meclis gündemine taşıdığı veya taşımaya çalıştığı kanun düzenlemeleri/tasarıları da olabildiğince ele alınmıştır.

1.3. Araştırmanın Denenceleri

Bu araştırmanın denenceleri üç başlık altında toplanabilir:

Denence-1: Ak Parti'nin laiklik anlayışı, Milli Görüş düşüncesinden farklılık gösterip, mutlak laiklik karşıtlığından kamusal alanda dinin görünürlüğü konusunda daha toleranslı bir yaklaşım benimseyen *pasif laiklik* anlayışını esas almaktadır.

Denence-2: Ak Parti hükümetleri de kendinden önceki birçok hükümet ve siyasi iktidarın gücünü kullanan elitlerden farklı olarak dışlayıcı laiklik yerine pasif laiklik yaklaşımını icraatlarında yansıtımış ve kamu personeline başörtüsü özgürlüğü, üniversitelerde başörtüsü yasağının kaldırılması vb. icraatlarında da bunu göstermiştir.

Denence-3: Ak Parti'nin laiklik konusunda aldığı tutum Türkiye'de Ak Parti iktidarında atılan demokratikleşme adımlarının önemli bir parçasını oluşturmuş ve toplumda laiklik konusunda yaşanan kutuplaşmayı yumuşatma yönünde etkide bulunarak muhafazakâr kesimin sisteme daha kolay entegre olmasını kolaylaştırmıştır.

2. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Bu kısımda din, devlet, siyasal parti ve laiklik kavramlarının açıklanmasına çalışılacaktır. Laiklik kavramı açıklanırken türlerine de değinilecek ve ayrıca laiklik-sekülerleşme-sekülerizm anlam farklılığı üzerinde durulacaktır. Böylece özellikle laiklik sözkonusu olduğunda yaşanan kavram kargaşasının da önüne geçilmesine çalışılacaktır.

2.1. “Din” Kavramı

Din fikri insan bilimleri ile ilgilenen bilim adamlarının zihnini daima meşgul edegelmiştir. Öyle ki ne tarihte ne günümüzde hangi izi taşırsa taşırsın, ister ilkel, ister gelişmiş olsun dinsiz hiçbir topluma rastlanmadığına, dini duygunun ve yaşantının fertlerin ruhunda diğer yaşantılardan ne kadar önemli farklılık arz ettiğine, bu tutumun toplumların siyasi, ekonomik, düşünce, sanat gibi birçok alanlarında ne büyük etki yaptığına tanık olmaktayız. Çok eski tarihlerde yaşamış insan topluluklarında bile din fikrinin varlığı inkâr edilemez derecede açıkça ortaya konmuştur. Dinin fertler ve toplumlar üzerindeki etkisinin ne derece büyük olduğunun anlaşılması için tarihten günümüze kadar gelen eserler ve olaylar üzerinde biraz düşünülmesi yeterli olacaktır (Yüksel, 1999:79-80).

Varlığın başlangıcını ve sonunu düşünürken akılla kesin biçimde çözemediği evrensel sorunlarda insanoğlu dini değerlere yönelmiştir. Bu çerçevede din, insana hem kâinatın varoluş sebebini açıklamakta, hem de dünyada nasıl davranmak gerektiği konusunda öğütler vermektedir (Çubukçu, 1988:131). Din, insanın kutsal gördüğü gerçeklikle ilişkisi ve bu ilişkinin çerçevesini oluşturan inançlar, öğretiler, değer yargıları, davranış kuralları, tapınma biçimleri ve kurumsal yapılar olarak tanımlanabilir (Ana Britannica, 2004:284).

Bir başka tanıma göre “Din” terimi, yaşamın günlük ya da sıradan olana göre daha derin, güçlü ve önemli olduğu fazlasıyla hissedilen bir boyutunu ifade eden kutsal olana ilişkin kurumsallaşmış yapı ve eylemleri ifade etmektedir. Din yaşamın anlamı, acı çekme, kötülük veya ölüm gibi büyük öneme sahip konularla veya kurtuluş, barış,

ölümden sonra yaşam veya yeniden doğmayı da içeren daha iyi bir gelecek umudu duygusuyla yakından ilgilenir. Dinin kutsal olana ilişkin fikirleri açıkladığı çok çeşitli toplumsal biçimler mevcuttur ve bu fikirlerin uzun zaman içinde kültürel, deneysel ve toplumsal biçimler içinde tortulaşması, dinin bilinen bütün toplumlarda güçlü ve uzun süre etkisini sürdüren bir kurum olarak yerleşmesine yardımcı olmuştur (Beckford, 2008:174).

Bir başka kaynakta “Din” kutsal fikrine dayalı olan ve müminleri bir sosyo-dinsel topluluk içinde birleştiren bir inançlar, semboller ve pratikler kümesi şeklinde açıklanır (Marshall,1999:156). Din kelimesinin kökenine de bakmak faydalı olacaktır. Bu çerçevede dil âlimleri, din kelimesinin Arapça deyn kökünden masdar veya isim olduğunu kabul etmektedir. Bu doğrultuda din kavramının İslâmî kaynaklara göre anlamı dört şekilde açıklanabilir: 1. Ceza (karşılık), mükâfat, hüküm, hesap. 2. Üstün gelme, hâkimiyet, zelil kılma, zorlama. 3. İtaat, teslimiyet, hizmet, ibadet. 4. Âdet, yol, kanun, şeriat, millet, mezhep. Dolayısıyla her dinî kültürün din kavramını ifade etmek üzere seçtiği kelimelere ait anlamların ortak noktasının “yol, inanç, âdet, bağ, kulluk” olduğu söylenebilir (Tümer, 1994:312-315).

Başgil (2003:70) ise dinin her şeyden evvel ruhumuzla sezdiğimiz ve akl-ı selim ile düşünüp, kabul ettiğimiz ilahi bir kânun olduğunu ifade eder ve insanın bu kanunu, yüksek san’at, ahlak ve insanlık duygusu gibi, fakat daha ince ve daha yüce bir duygu olarak sezip; aklı ile muhakeme edip, kabul ve tasdik ettiğini belirtir. Başgil’e göre din insan ruhunun bu en temiz mektebi, hayvanlıktan sıyrılıp, yükselen insan zekâsının hiç durmadan aradığı *evveli illet*²’in en tatmin edici îzâhıdır.

Zamanla toplumların büyümesi ve karmaşıklaşmasıyla birlikte dinle siyaset arasındaki ilişki başlıca kaygılardan birini oluşturmaya başlamıştır. Bu özellikle büyük uygarlıklar ve evrensel kiliselerin bulunduğu yerler için böyle olmuştur. Bu uygarlıkların bazılarında dünyevi düzenle aşkınsal (transcendental) düzen arasında derin çatlaklar oluşmuş ve giderek artan gerilimlere yol açmıştır (Gutmann,1999:223-224).

² Ali Fuat Başgil, “Din ve Laiklik” isimli kitabında dinin evvel-i illet (premiere cause) olarak “nereden geliyor, nereye gidiyoruz” sorusunun şaşmaz cevabı olduğunu dile getirir. Bkz. (Başgil, 2003:70).

Bu gerilimin günümüzde de halen devam ettiği söylenebilir. Zaten laiklik konusundaki farklı yorumların ve yaklaşımların kaynağını da bu oluşturmaktadır.

İslam alimleri tarafından dinler *hak dinler* ve *batıl dinler* ya da *semavi dinler* ve *semavi olmayan dinler* olarak ikiye ayrılmaktadır. Hak (*semavi*) dinler, kaynağı tanrısal olan ve bir peygambere vahiy yoluyla öğretilip insanlığa bildirilen dinlerdir. Ancak, vahiy kaynaklı olmayan, insanlar tarafından ortaya atılan dinlere de batıl(*semavi olmayan*) dinler denilmektedir (Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi, 1986:3183).

Kur'an-ı Kerim'de din kelimesi doksan iki yerde geçmekte olup ayrıca üç ayette de (et-Tevbe 9/29; es-Saffât 37/53; el Vâkia 56/86) değişik türevleri yer almıştır. Kur'an-ı Kerim'de din kelimesinin ifade ettiği mâna, on altı yerde geçen “Allah’ın dini, din Allah için, hak din, dosdoğru din, hâlis din”; on üç yerde geçen “din günü”, on yerde geçen “dinde ihlâslı olma” şeklinde vurgulanmıştır. Bunun yanısıra hem Mekke hem Medine döneminde din kelimesi yalnızca müslümanların değil diğerlerinin inançlarını da ifade etmek üzere kullanılmıştır (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1994:312-313).

Kur'an-ı Kerim’in yanısıra hadis külliyatında da din kavramının içeriğini gösteren ifadeler bulunmaktadır. Bir hadiste “Allah indinde dinin aslı hanîflik ve İslam’dır” denilmektedir (Tirmizi,“Menakıb”,32). Bu noktadan hareketle Kur’an’da olduğu gibi hadislerde de din ile hanîflik ve İslam kavramları arasında bir anlam birliğinin sağlandığı ortaya çıkmaktadır (Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, 1994:313).

Türkiye toplumunda da din güçlü bir aktör olarak yerini almış ve halen de gücünü muhafaza etmektedir. Bu açıdan Anadolu topraklarında dinin tarihteki önemi kesinlikle ihmal edilemez. Bu doğrultuda sözkonusu coğrafyada yaşanan olayların analizinde din faktörünün önemi yadsınamaz.

2.2. “Devlet” Kavramı

“Din” kavramını ele aldıktan sonra laikliğin din ve devlet arasındaki ilişkiyi ifade eden bir kavram olduğundan hareketle “devlet” kavramını da incelemek gerekir. Aslında günümüzde en çok kullanılan kavramlardan biri olmasına ve günlük yaşamımızda kolayca fark edilmesine rağmen, “devlet” soyut olarak tanımlanması oldukça zor bir kavramdır (Sabuncu, 2004:21).

Fukuyama(2004:13) devletin yaklaşık 10.000 yıl önceye, Mezopotamya’da ortaya çıkan ilk tarım toplumlarına kadar dayanan eski bir beşeri müessese olduğunu belirtir ve iyi yetiştirilmiş bürokrasiye sahip devletin, Çin’de binlerce yıl varlığını sürdürdüğü bilgisini verir.

Aslında devlet toplumun büyümesi ve karmaşık bir yapıya erişmesinin sonucu olup ilk topluluklar esas itibariyle birer akraba grubu halindeydi. Akrabalık, örgütlenmede ve siyasal fonksiyonlarda topluluğun temelini oluşturmaktaydı. Ayrıca ilk toplulukların yapısında, bütünleştirici unsur olarak dinin de önemli bir konumu bulunmaktaydı (Eryılmaz, 2002:48).

Çam(2002:336) da siyasal iktidarın kurumsallaşmasının tarihsel bir olgu olduğundan hareketle devletin soyut bir kategori olmayıp belirli sosyal koşullar altında ve belli bir tarihsel konumda oluşan somut bir gerçek olduğunu ifade eder. Çam da Fukuyama’ya paralel görüşler öne sürmektedir. Aslında bu tanımlar literatürde artık genel kabul gören tanımlardır. Çam(2002:337)’a göre en genel tanımıyla devlet, kurumsal düzeyde somutlaşmış bir siyasal iktidar biçimidir ve devlet kavramı çok da eski sayılmaz.

Kapani (2005:40) ise devlet kavramının oluşmasına paralel olarak, “devlet” kelimesinin Batı dillerindeki karşılığının (status, stato, etat, state) kullanılmaya başlanmasının da 16. yüzyıla rastladığını açıklar ve ondan önce siyasal toplulukları ifade etmek için polis, civitas, respublica, regnum gibi deyimlerin kullanıldığını belirtir. Kapani ayrıca, ülkeler arasında çağdaş “sınır” kavramının da yine 16. yüzyıl içinde

gözükmeye başladığını kaydeder ve daha önceleri siyasal toplulukları birbirinden ayıran kesin sınırların bulunmadığını vurgular. Dolayısıyla günümüzdeki unsurlarıyla “modern devlet”in 15-16. yüzyıllarda ortaya çıktığı konusunda umumi bir görüş birliği olduğu söylenebilir (Sabuncu, 2004:21).

Hiç şüphesiz literatürde devlet konusunda pek çok tanıma rastlanmıştır ve yeni tanımlar da yapılmaya devam edilmektedir. Bu tanımların içinde şüphesiz en benimsenmiş kökeni Georg Jellinek’in ilk baskısı 1900 yılında yayınlanan *Allgemeine Staatslehre*’de bulunan “üç unsur teorisi” olarak bilinen teoriye dayanılarak yapılmış olan tanımdır. Bu teoriye göre devlet insan, toprak ve egemenlik unsurlarının bir araya gelmesiyle oluşmuş bir varlık şeklinde tanımlanmaktadır (Gözler, 2007:4).

Heywood(2007:126) ise devleti belirli bir sınır içinde egemen bir hükümet yetkisi kuran ve bir kısım daimi kurum vasıtasıyla otorite uygulayan bir siyasi birlik olarak tanımlar ve şöyle devam eder:

Bu kurumlar, ortaklaşa hayatın kolektif organizasyonundan sorumlu olmaları anlamında “kamusal” olarak tanınabilir olan ve kamu tarafından finanse edilen kurumlardır. Bu bağlamda devlet, çeşitli hükümet kurumlarını içine alır, ama aynı zamanda mahkemeleri, millileştirilmiş sanayiye, sosyal güvenlik sistemini vs. de kapsar ve bütün bir “siyasi yapı” olarak teşhis edilebilir.

Alman sosyoloğu Max Weber (2004:132-133) ise devleti, belirli bir kara parçası(ülke) üzerinde, hukuken fiziki güç kullanma tekeli elinde bulunduran insan topluluğu olarak tanımlamıştır. Weber’e göre devlet güç kullanma “hakkı”nın tek kaynağı olarak telakki edilmekte ve devlet, görevlerini hukukla ve bunu yerine getirtme aracı olan fiziki güçle ifa etmektedir.

Devlet, siyasetin dinamiklerinin organize edildiği ve formüle edildiği kurum olarak tanımlanabilir. Bu anlayışta devlet, hak ve görevleriyle yurttaşlardan ve kurumlardan, yasal yetki, ilke ve iktidardan oluşan yapısal ilişkiler ağıdır. Siyasetin devletten daha kapsayıcı olma nedeni rahatlıkla görülebilir. Zira devletin olduğu her yerde siyaset bulunur, ancak bunun tersi yani siyasetin olduğu her yerde devletin bulunması mümkün olmayabilir. Ancak devlet ise bir diğer kavramı içine alır: hükümet. Her devlet kendi hükümetine sahiptir. Bu açıdan bakıldığında devlet sabit dururken

hükümetler değişecektir (Lipson, 1997:64-65). Bu düşünceden hareketle an itibariyle hükümet devlet ayrılığı çok fazla anlam ifade etmemektedir. Zira yukarıda da belirtildiği gibi otorite hükümetin elindedir.³ Bu açıdan bakıldığında, devlet bir araca benzetilecek olursa hükümet de sözkonusu aracın şoförü veya kaptanı olarak nitelendirilebilir.

Tarihî gelişimi bakımından ele alındığında sadece Batı medeniyeti içinde değil, Doğu ve Batı toplumları arasında da farklı devlet algılamaları halen mevcuttur. Örneğin; Türkiye’de devlete verilen önem halen korunmaktadır. Bu açıdan doğu toplumlarında devletin daha önemsendiği ve neredeyse toplumun her alanına sızmayı başarmış olduğu görülür (Davutoğlu, 1994:234).

Devletin onu oluşturan bireylerden ve yöneticilerinin kişiliklerinden ayrı bir hukuki kişiliği vardır ve bu bir tüzel kişiliktir. Devletin tüzel kişiliğe sahip olmasının en önemli fonksiyonu ise devletin sürekliliğinin temin edilmesidir. Bu nedenle devlet namına yapılan işlemler de bunları yapan kişilerin değişmesi ile kaybolmazlar (Sabuncu, 2004:23).

Devletin fonksiyonları ise “klasik”, “kaynakları harekete geçirici” ve “sosyal” şeklinde üç gruba ayrılabilir. Klasik fonksiyonlar; vergi toplama, adalet, güvenlik, savunma ve dış ilişkiler gibi bir devletin varlığı için zorunlu olan işlevler olup bunlar olmadan devletin varlığı söz konusu olamaz. Devletin kaynakları arasında harekete geçirici fonksiyonu ise tarım, sanayi ve ulaştırma gibi belirli bazı sektörlerle yardım etmesi, destek olmasıdır. Devletin üçüncü fonksiyonu da toplumdaki bazı özel gruplara (yaşlılar, öğrenciler, çocuklar, yoksullar vb.) doğrudan yaptığı sosyal yardımlardan oluşur. Bu fonksiyon özellikle “sosyal devlet” anlayışının etkisiyle önemli bir gelişme göstermiştir (Eryılmaz, 2002:49-50).

Din konusunda olduğu kadar devlet konusunda da Türkiye tarihinde “devlet” kavramının özel bir konumu vardır. Devlet toplum nezdinde neredeyse kutsal olarak algılanmış ve devletin bekasını sürdürmesi yeri geldiğinde diğer tüm mevzunun önüne

³ En azından demokratik rejimlerde şeffaf seçimler sonucu işbaşına gelmiş meşru hükümetlerin böyle otorite sahibi olması öngörülür.

geçmeyi başarmıştır. Öyle ki devlet otoritesine itaat neredeyse dini bir yükümlülük gibi görülmüş ve devletin toplumun tüm katmanlarına nüfuz edebilme olanağı da böylece mümkün olmuştur. Osmanlı'da süregelen bu anlayış Cumhuriyet dönemi Türkiye'si'nde de çok farklılık arz etmemiş ve devletin toplum nezdindeki ağırlığı Batı ülkelerindeki konumuna göre pek de azalmamıştır.

2.3. “Siyasal Parti” Kavramı

Siyasi partiler modern demokrasilerin en önemli ve vazgeçilmez unsurlarından biri durumundadır. Demokrasi biçimi olarak ise doğrudan demokrasi, temsili demokrasi ve yarı doğrudan demokrasi olmak üzere üç çeşit demokrasiden söz edilebilir. Doğrudan demokraside halk kanunların kabulü için toplanarak doğrudan doğruya karar alır. Temsili demokrasi deyimi doğrudan demokrasi ile arasındaki farkı belirtmek için kullanılmaktadır. Halkın kendi kendini yönetmek için bir araya gelerek karar alması güç olduğundan bu egemenliğini ve karar alma hakkını temsilcileri vasıtasıyla kullanması yetkisine sahip olmalıdır. Yarı doğrudan demokrasi ise temsili demokrasiyle doğrudan demokrasiyi birleştiren bir biçimdir. Halk gene temsilcilerini seçebilir, ancak çok önemli konularda, özellikle yasama alanında, kendi karar alma yetkisini kullanır⁴ (Çam, 2002:399-403). Günümüzde artık doğrudan demokrasi konusunda örnek gösterilebilecek ülke kalmamıştır.

Dolayısıyla demokrasinin halkın halk tarafından yönetilmesi biçimindeki klasik ifadesi çağdaş toplumlarda gerçekleşmesi imkânsız bir ideali yansıtır. Bu doğrultuda doğrudan demokrasi sayısal ve niteliksel bakımdan çoğul ve karmaşık modern toplumlarda uygulanabilecek bir demokrasi biçimi değildir. Bu nedenle modern demokrasiler “temsili” bir nitelik arz eder ve halk, egemenliğini ve iradesini temsilcileri vasıtasıyla kullanır. Bu açıdan demokrasinin önemli bir boyutu temsildir. Temsil halkın yönetime katılmasının yöntemlerinden birisidir. Dolayısıyla demokrasiler, yönetimlerin barışçıl yöntemlerle el değiştirmesini mümkün kılar. Yönetim, çatışma yerine özgür bir yarışma ile (özgür ve adil seçimler) el değiştirir. Bu sürecin en önemli aktörleri olan

⁴ Halkın bu yetkisini kullanma usulleri veto, referandum ve teklif hakkı(halkın inisiyatifi)dir (Çam, 2002:403).

siyasal partiler bu nedenle demokratik yönetimlerin vazgeçilmez öğeleridir (Dağı ve Polat, 1999:23; Yayla, 2014).

“Siyasal parti” denildiğinde ilk düşünülen iktidar yarışına katılmış bir örgüt oluyor. “Siyasal parti”, ülke çağında örgütü olan, toplumda siyasi dayanak arayan, bu amaçla çalışmalar yapan bir örgüt olarak karşımıza çıkmaktadır (Çam, 2002:416). Dolayısıyla örgütlenmede gösterilecek başarı aslında bir siyasi partinin siyaset arenasında göstereceği başarının da işaretçisi olabilir. Küreselleşme ve özellikle iletişim araçlarındaki gelişme ve yaygınlaşmanın etkisi de artık örgütlerin daha sıkı ve daha koordineli çalışma imkânı sağlamakta ve hatta siyasi parti merkezlerinin gerektiğinde taşra teşkilatlarına kolaylıkla müdahale etme imkânı sağlamakta ve teksesliliğe olanak sağlamaktadır.

Kışlalı(2000:261)’ya göre ise, “siyasal partiler” bir program doğrultusunda siyasal kararlarda etkide bulunmak ve bu doğrultuda siyasal iktidarı elde etmek için örgütlenmiş kuruluşlardır. Siyasal partilerin yapısal farklılıkları, aynı zamanda toplumsal tabanlarının, dolayısıyla da ideolojilerinin farklılığını gösterir.

Siyasetle meşgul olan yegâne organize grup siyasal partiler değildir elbette. Çıkar ve baskı grupları ve daha başka gruplar da siyasetle ilgilenebilir ve ilgilenmektedir. Siyasal partilerin bu tür gruplardan farklılığı, siyasi faaliyet alanını çıkar gruplarından farklı olarak bütünüyle kuşatmalarından ve siyasi sistemle olan özgül ilişkilerinden ortaya çıkmaktadır. Çıkar gruplarının amacı devleti etkilemek iken, partiler devletin en fonksiyonel otorite kullanma organı olan hükümet cihazını ele geçirmeye, daha doğrusu hükümet olmaya çalışır (Yayla, 2004:202).

Zamanla iktidar iddiasını tamamen yitiren siyasi partilerin ise dernek benzeri bir konuma gelmeleri de kaçınılmazdır. Dolayısıyla siyasi partileri esasında diri tutan şey iktidara gelme yönünde üyelerinde veya tabanında oluşturacağı ümit ve heyecandır. Bu heyecanın yitirildiği siyasi partilerin zaten ülkesine ve toplumuna da yeni bir katkı sunmaları beklenemez.

2.3.1. Siyasal Partilerin Ortaya Çıkışı

Siyasal iktidarı ele geçirme hedefiyle veya iktidarı ele geçirdikten sonra sürdürmek amacıyla tarih boyunca ortaya çıkan birçok grup söz konusu olmuştur. Ancak, bu grupların siyasi parti halinde örgütlenmeye karar vermeleri modern dönemde görülen bir olgudur (Çetin, 2007:51). Daha önceleri muhalif güçler iktidara karşı gruplaşabiliyor, siyasi mücadele içine girebiliyorlardı. Ancak bunların, uzaktan yakından siyasi partilerle bir benzerlikleri olmadığı açıktır. Gene meclislerin kuruluşlarıyla milletvekilleri arasında gruplaşmalar olmuş, ama bu gruplaşmalar bir parti biçimine dönüşmemiştir (Çam, 2002:418).

Bu nedenle ilk bakışta siyasi partilerin kuruluşunun çok eski tarihlere gittiği akla gelebilir. Hâlbuki günümüzdeki anlamıyla modern siyasi partiler yaklaşık yüzyıllık bir geçmişe sahiptir. Modern anlamda ilk siyasi partiler Amerika Birleşik Devletleri(ABD)'nde ve İngiltere'de kurulmuştur (Yanık, 2002:1). ABD'de 18. yüzyıl sonlarında anayasa çalışmalarında başlayan federalist-antifederalist mücadelesi, Cumhuriyetçiler ve Demokratlar olarak iki büyük eğilime dönüşmüştür (Berberoğlu, 1997:6).

Siyasi partilerin ortaya çıkışı, Batı sistemi içinde demokratikleşme olayının önemli bir merhalesi olarak kabul edilmektedir. Nitekim sosyal grupların çıkarlarına bağlı siyasi partiler, toplum yapısındaki sınıfsal güç dengesini sağlamak bakımından da en önemli müesseseleşme olarak karşımıza çıkmaktadır (Turgut,1986:461,462).

Duverger(1974:16) de aynı paralelde partilerin gelişiminin, demokrasinin gelişimine, yani oy hakkının yaygınlaşması ve parlamentonun yetkilerinin artırılmasına bağlı görüldüğünü dile getirmektedir. Siyasi meclislerin fonksiyonlarının ve bağımsızlıklarının genişlediği görüldükçe bu meclis üyeleri, eylemlerinde uyum sağlayabilmek için ortak niteliklerine göre gruplaşma zarureti duymuştur. Ayrıca oy hakkı genişletilip yaygınlaştıkça, adayları tanıtabilecek ve oyları bu adaya yönlendirebilecek komiteler vasıtasıyla seçmenlerin örgütlenmesi zorunluluğu artmıştır.

Günümüzde siyasal partilerin doğuşuna yol açan etkenlerden en önemlisi olarak toplumsal yapının değişmesi sonucunu doğuran sosyal gelişme ve modernleşme gösterilebilir. Sanayileşme, kentleşme, ulaşım ve haberleşmenin yaygınlaşması, eğitim düzeyinin yükselmesi, milli gelirin artması gibi unsurları içeren modernleşme, sosyal grupların siyasal planda örgütlenerek iktidarı etkileme çabalarına yönelmesine yol açmıştır. Bunların yanında toplumları derinden sarsan önemli krizler olarak sayılabilecek savaşlar, devrimler ve ekonomik bunalımlar vb. siyasal partilerin doğuşunda etkin rol oynayan diğer unsurlar olarak göze çarpmaktadır (Kapani, 2005:163).

Kahraman(1995:203) ise Batı'da burjuvanın oluşumu ve partilerin ortaya çıkışı arasındaki bağlantıya dikkat çekmektedir. Kahraman'a göre, Batı'da burjuvazi ilkin bir sınıf olarak doğmuştur. Gelişip kendisini ifade etmeye ve ortaya koymaya başlayan burjuvazi, arayışlarını somutlaştırabilmek ve güvence altına alabilmek için siyasallaşmış, bu doğrultuda da partileşmiştir.

Dolayısıyla Batı'da siyasal partilerin gelişmesi Sanayi Devrimi ile birlikte at başı yürümüştür. Sanayileşmedeki gelişmeye paralel olarak hızla değişen sınıf ilişkileri, özellikle ortaya çıkan yeni bir sınıf, işçi sınıfı siyasal partilerdeki gelişmeye de damgasını vurmuştur. Batı'da başlangıçta burjuva ile aristokrasi arasında cereyan eden siyasal mücadele, köylülerin ve işçilerin de burjuva yanında yer almasıyla değişik bir görünüm almıştır. Burjuvazinin tüm yurttaşlara oy hakkının tanınması talebi bu kesimlerden destek görmüş ve gerekli düzenlemelerin aşamalı olarak yapılması sağlanmıştır (Tanilli, 2007:206).

Sarıbay(2001:7-8) da partilerin doğuşunda gelişimsel koşul olarak modernleşme sürecine değinir. Bu teze göre partilerin doğuşu, modernleşmenin bir sonucudur. Dolayısıyla modernleşmemiş toplumlarda partilerin varlığından söz edilemez. Gerçekten de bugün modern sanayi toplumlarına baktığımızda en azından bir tane parti görülebilmektedir. Buna karşılık partisiz sistemlere modernleşmemiş-geleneksel toplumlarda rastlanmaktadır.

Türkiye’de ise günümüzdeki anlamıyla ilk siyasi partilerin 1908 Devrimi’yle oluştuğu ve 2-3 yıl süren bir çok partili dönem denemesinden sonra faaliyetlerine devam edemedikleri görülmüştür. Cumhuriyet döneminde ise tek parti iktidarı döneminde(1923-1946) her ne kadar bazı başka partiler kurma teşebbüsleri olmuş olsa da çok partili hayata geçiş kararı sonrasında bir ölçüde gerçek anlamda partilerin ülkemizde de faaliyetlerine başladıkları görülmüştür.

2.3.2. Siyasal Partilerin İşlevleri

Siyasal partilerin en temel fonksiyonu, toplum içindeki dağınık siyasal görüşlere ve eğilimlere açıklık getirerek onları yönlendirmeleri, ülke sorunlarını belirginleştirmeleri ve bu sorunların çözümünü, çalışma esaslarını gösterir tüzük ve programları ile halktan iktidara gelebilmek için oy talep etmeleridir (Aliefendioğlu,1999:106). Şener(1995:1) de siyasal partilerin, halkın siyasete katılımına imkân veren araçlar olduğunu ve halkın siyasal hayata katılmadığı bir zeminde ise demokrasiden bahsedilemeyeceğini vurgular.

Yanık (2002:9) ise tarihsel olarak siyasal partilerin çağdaş demokrasilerde seçimler vasıtasıyla iktidarı elde etmek isteyen örgütler halinde ortaya çıktığını ifade etmekte ve bu açıdan partilerin temelini demokratik çoğulculuk olduğunu dile getirmektedir. Görüldüğü üzere bu noktaya kadar yapılan tanımların çoğunda partiler açısından iktidarı elde etme yönü ön plana çıkarılmaktadır.

Sarıbay(2001:10) da siyasal partilerin ilk işlevlerinin toplumdaki bölünme ve/veya çatışmaları temsil etmek olduğunu ifade ederek bu doğrultuda partilerin çeşitli kesimlerin değerlerini ve çıkarlarını birleştirip ifade ettiğini dile getirir. Bu doğrultuda buna bağlı olarak da temsil ettikleri kesimleri devlet mekanizmasının kontrolünde hâkim kılmak için seçimlere katılmak, seçmenlerin amaçları doğrultusunda yönlendirmek gibi önemli bir işlevi daha görürler. Ayrıca Sarıbay’a göre devlet mekanizmasını ele geçirmek, şüphesiz partilerin bu amacı gerçekleştirecek kadroları devşirmesini gerektirir. Bu sebeple partiler devlet yönetimi için aday saptar ve böylece

önemli bir işlevi daha görürler. Söz konusu adayların devlet yönetimi için hazırlanması ve yetiştirilmesi ise partilerin politik eğitim işlevini oluşturur.

Ball ve Peters(2006:84-85) da siyasal partilerin en önemli işlevi olarak, siyasal süreci birleştirici, basitleştirici ve dengeleyici olmalarını vurgular. Bu doğrultuda siyasal sistemlerin çoğunda partiler bölgesel çıkarları bir araya getirip coğrafi uzaklıkları ortadan kaldırabilir ve kimi zaman bölücü yönetim yapılarına bir uyum getirebilirler. Ball ve Peters buna örnek olarak da Amerikan Demokrat Partisi'nin oldukça zor olmasına rağmen güneyli muhafazakârlar ile kuzeyli liberalleri bir araya getirecek bir köprü olmasını gösterir.

Aslında Türkiye'de parti sayısı gereğinden fazla olup gerçek anlamda iktidara talip olan veya meclise girip temsil iddiası olan parti sayısı 3-4'ü geçmemektedir. Bu durum da iktidarı elde etme yönünde beklentileri kalmasa bile partilerin Türkiye'de hayatiyetini sürdürebildiklerini göstermektedir. Bu durum da esasında partilerin bu hedef haricinde başka hedefler için kurulabileceği veya yaşayabileceğini göstermektedir. Örneğin, ülkemizde bazı dini cemaat gruplarının parti kurmalarına veya bazı ünlü işadamlarının parti kurduklarına şahit olunabilmektedir. Bu özel durum da başlı başına ayrı bir bilimsel çalışma konusu olabilecek mahiyettedir.

2.3.3. Mevzuatta Siyasal Partiler

Doğrusu siyasal partilerin yazılı hukukla düzenleme altına alınmaları aslında çok eski tarihlere dayanmaz. Almanya ve İtalya'da yaşanan acı siyasal deneyimlerden sonra partilerin yasal bir çerçeveye oturtulmasının zarureti anlaşılmış ve bu nedenle II. Dünya Savaşı'nı takiben İtalya ve Almanya'dan başlayarak siyasal partiler yasal düzenlemelere tabi olmuştur.

Türkiye'de parti kavramı ülke mevzuatına 1961 Anayasası ile girmiştir. Daha sonra bu kavram 13 Temmuz 1965 tarihli 648 sayılı Siyasal Partiler Kanunu'nda yer almıştır. 1982 Anayasası'nın 68. ve 69. maddelerinde, esas olarak partilerin yasal

boyutu düzenlenmiş ve siyasal partiler demokratik siyasal yaşamın vazgeçilmez unsurları olarak nitelendirilmiştir.

68. maddeye göre siyasî partiler önceden izin almadan kurulabilir ve Anayasa ve kanun hükümleri çerçevesinde faaliyetlerini yürütürler. 69. maddede ise bir siyasî partinin tüzüğü ve programının 68. maddenin dördüncü fıkrası hükümlerine aykırı bulunması halinde temelli kapatma kararı alınacağı belirtilir (<https://www.tbmm.gov.tr/anayasa.htm>, 14.08.2015).

24 Nisan 1983 tarihli ve 2820 sayılı Siyasal Partiler Kanunu, 1965 yılında çıkartılan 648 sayılı Siyasal Partiler Kanunu gibi partileri özel olarak düzenlemiştir. Siyasal Partiler Kanunu(2015)'na göre, siyasi partiler, Anayasa ve kanunlar çerçevesinde, önceden izinsiz serbestçe kurulabilir (md.5). Yine Siyasi partilerin teşkilatı; merkez organları ile il, ilçe ve belde teşkilatlarından; Türkiye Büyük Millet Meclisi Grubu ile il genel meclisi ve belediye meclisi gruplarından oluşur. (md.7) Siyasal Partiler Kanunu'na göre, Siyasi partilerin merkez organları ise büyük kongre, genel başkan ile diğer karar, yönetim, icra ve disiplin organlarından meydana gelir.

Hemen bütün ülkelerde Dernekler Kanunu çerçevesinde faaliyet gösteren siyasal partiler, dünyada ilk olarak Türkiye’de 1965 yılında çıkarılan bir Siyasal Partiler Kanunu düzenlemesine konu olmuştur (Demir, 2009). Erdem(2001:86), 24 Nisan 1983 tarihli ve 2820 sayılı Siyasal Partiler Kanunu’nu eleştirirken siyasal partilerin örgütlenme modelinin tek tip şeklinde belirlendiğini ve bu modelin içindeki unsurların tek tip şeklinde tanımlanıp düzenlendiğini ifade eder. Erdem’e göre, ideal demokratik düzende devleti siyasal partilerin yönetmesi gerekirken, Türkiye’de tam aksine devletin siyasal partileri yönetme durumu söz konusudur. Erdem, bu kanunun partilerin yönetim kurullarının sayısından kongrelerin nasıl olacağına kadar düzenleme getirdiğini ifade etmektedir.

Ulusal mevzuatta siyasi partilerin de konu edilmesinde Türkiye’nin öncülük ettiği görülmekte ise de bunun demokratikleşme yönü tartışmalıdır. Farklı bir ifadeyle, aslında bu konuda gerçekleşen öncülüğün arkasında yatan etkenin devlet olarak her

alanı kontrol etme ve -özellikle hazırlanış döneminde- Soğuk Savaş dönemi psikolojisinin yeraldığı söylenebilir. Bu açıdan zaman zaman demokratikleşme anlamında ortaya konulan çeşitli çalışmaların içerisinde her zaman Siyasi Partiler Yasası'nın değiştirilmesi de yerini almaktadır.

2.4. “Laiklik” Kavramı

Laikliğin ne olduğu, içeriği ve kapsamı hakkında herkesçe kabul edilen ortak bir anlayışa varmak bugüne kadar sözkonusu olmamıştır. Laiklik teriminin tarifinde karşılaşılan güçlüklerin önemli bir kısmı, bu kavramın çok yönlü olmasından kaynaklanmaktadır. Siyasi bilimler literatüründe ve hukuk dilinde kendisine farklı anlamlar verilen kelimelerden bir de “laik” kelimesi olmuştur (Koştaş, 1999: 185-186). Türkiye’de de bu konuda zaman zaman kavram kargaşasından dolayı yanlış kullanımlara şahit olunabilmektedir.

Laic(laique) Lâtinçe “laicus” aslından alınmış Fransızca bir kelime olup sözlük manası ile, ruhani olmayan kimse, dinî olmayan şey, fikir, müessese, sistem, prensip anlamına gelir (Başgil, 2003:161). Fransızca “laic” kelimesi ortaçağdan itibaren din görevlisi olmayan bireyler için kullanılmıştır. Kökü Yunanca *laos* kelimesinden gelir, *özerk halk* demektir (Akgönül, 2010:209).

Katolik dünyasında insanlar ikiye ayrılmaktaydı. Din adamlarına clerge (=klerje) deniliyordu ve bu kişiler rûhanîler sınıfını teşkil etmekteydi. Yukarıda da belirtildiği gibi laik diye rûhanîler sınıfının bu iki zümresinden hiçbirine mensup olmayan, zahit veya papaz sıfatı almayan hıristiyanlara denir.⁵ Zamanla kelimenin bu ilk ve asli manası genişletilerek, dini olmayan ve ruhani bir mahiyet taşımayan fikir, müessese, prensip, hukuk, ahlâka da laik denilmeye başlanmıştır (Başgil, 2003:162). Genellikle yaygın bir kabulde “din işleri ile dünya işlerinin birbirinden ayrılması” olarak anlaşılan laiklik, hukuk ve siyaset anlayışında herhangi bir dine dayalı değerler yerine dini bir özellik

⁵ Armağan, Hıristiyanlığın aksine Müslümanlar arasında böyle bir sınıfın mevcut olmadığını ifade eder. Bu nedenle Müslümanların laikliği anlamakta zorluk çektiklerini belirtir. Çünkü gerek kaynağı ve gerekse ortaya çıkışı ve tarihi geleneği itibarıyla batı kaynaklı bir müessesedir. Armağan’a göre Batı kaynaklı olması laiklik konusuna bir taraftan dinsizlik, bir taraftan da ateistlik, gâvurluk gibi yakıştırımlar yapılmasına sebep olmuştur. Bkz. (Armağan, 2012:321-322).

taşımayan dindışı, seküler değerlere önem verme şeklinde tanımlanabilir (Kirman, 2011:201).

Devlet ve din ilişkileri değerlendirildiğinde bunlar belli başlı iki kategoride düşünülebilir. Dinle devlet arasında sıkı bir ilişki söz konusu olan ilk kategoride devlet ya belirli bir din veya mezhebin hükümlerine göre idare edilir ki bu “teokrasi” olarak adlandırılmakta ya da belli bir din veya mezhebi destekler, yahut hüküm sürdüğü ülkedeki dinî hayatı kontrol altına alır. İkinci kategoride ise devlet ve din tam olarak birbirinden ayrılmakta, ne devlet dinî alana müdahale etmekte ne de inançlar devlet işlerinde bir etkide bulunabilmektedir ki buna laiklik adı verilmektedir (Gürsoy, 1994:61).

Sabuncu(2004:118), laikliği din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması ve bu şekilde din ve vicdan özgürlüğünün sağlanması olarak açıklamaktadır. Dolayısıyla laikliğin en temel anlamı devletin dinler karşısında tarafsız kalmasıdır. Bu tarafsızlığın kaçınılmaz sonucu, siyasi ve hukuki düzenin hiçbir dini öğretiye dayandırılmamasıdır, çünkü böyle olmazsa, yani devlet dinlerden veya dini yorumlardan birini resmileştirirse, devletin tarafsızlığı ortadan kalkmış olmaktadır. Ancak devletin dinler karşısında tarafsız olması, devletin toplumsal ortamı dinlerden temizlemeye kalkmasını gerektirmez yahut bu tür bir teşebbüsü meşrulaştırmayacaktır. Devletin dinlere karşı tarafsız kalmasının temel amaçlarından biri, dini siyasi müdahale ve etkilerden uzak tutmaktır. Dolayısıyla, laiklik sadece devletin dini etkilerden kurtarılması demek değildir; aynı zamanda ve daha önemlisi, dinin, devletin baskı, yönlendirme ve istismarından kurtarılmasıdır (Yayla, 2004:109-110).

Laikliğin tanımı siyasi ve sosyal bir mesele olup bu tanım koşullara göre değişebilir. Örnek olarak; Fransa’da 15 yıl boyunca (1989-2004) devlet okullarında başörtüsünün (ve dini bir aidiyeti açığa vuran diğer sembollerin takılması) “laiklikle bağdaşmaz” görülmemiş olması gösterilebilir. İlgili öğrencinin, eğitim programlarını ve disiplin kurallarını ihlal etmemesi ve okul binaları içerisinde başkalarına kendi dinini benimsetmeye çalışmaması şartıyla buna izin verilmiştir. 2004’te çıkarılan bir yasayla, devlet okullarında başörtüsü takılması yasaklanmış; ancak özel okullarda ve

üniversitede serbestlik devam etmiştir. Bu örnekten hareketle laikliğin donmuş bir gerçeklik olmayıp laikliğin tarihi ile laikliğin mevcut gerçekliği bunu göstermektedir (Bauberot, 2008:15).

Smith(2008:2) zannedildiğinin aksine laikliğin Hıristiyanlığın sonu veya Batı'nın Tanrısız doğasının bir işareti olmadığını belirtir. Smith'e göre aksine laiklik (secularism) Hıristiyan dininin en son açıklaması olarak düşünülmelidir. Dolayısıyla laiklik doktrinden arındırılmış Hıristiyan etiği olarak adlandırılabilir. Bir başka ifadeyle laiklik Hıristiyanlığın öğretilerinin teknik boyutundan arındırılmış bir iyiliğe adanma olarak görülebilir⁶.

Farklı oranlarda da olsa sağlamlaşmış laiklik modellerinin tümünde olan laiklik unsurlarından **birincisi** din ve vicdan özgürlüğüdür. **İkinci unsur**, ulus devletinin dinden bağımsızlaşması olup bu da devletin, dini temsil eden kurumlardan bağımsız şekilde işlemesi, yani din işleriyle devlet işlerinin pratikte birbirinden ayrılması şeklinde görülür. **Üçüncü unsur** ise toplumsal ve felsefi (düşünsel) sekülerleşme ve dinin özgürleşmesi boyutu oluşturur. Bir başka deyişle buna aklın, sözün ve felsefenin özgürleşmesi de denilebilir (Somer, 2008:2-3).

Bockel(2001:50)'e göre ise laiklik kavramının belirsiz bir içeriği vardır ve bunun sebebi bu kavramın farklı iki felsefe ve doktrin tarafından taşınmasıdır. İlki laik ahlaka dayalı bir toplum oluşturmayı hedefleyen “Cumhuriyetçi Doktrin”, diğer doktrin ise plüralizm ve özgürlüklere önem veren ve laik devletin her şeyden önce tarafsız olduğunu savunan “liberal, demokratik” bir doktrin yer almaktadır. Bockel ilkinin katı bir doktrin, ikincisinin ise hoşgörülü bir öğreti olduğunu kaydeder

Belorgey(2001:38-39)'e göre ise laiklik çeşitli dinler için kamusal alanda, kamu düzenine herhangi bir sıkıntı oluşturmayacak şekilde yüzyüze gelme olanağını içerir. Ayrıca devlet ve kilisenin ayrılığı bir dine ait vatandaşlara dinsel hayatlarını geliştirecek projelerine yardım hakkını reddetmeye götürmemelidir. Öte yandan, dinlerin, özellikle

⁶ Smith çalışmasının sonuç kısmında ise Batı'da insanların hala Tanrı'ya inançlarının devam ettiğini; bu durumun da aslında “etik toplumu (ethics society)”nu meydana getirdiğini ve bunun da seküler Batı toplumunun baskın dini ve kültürel özelliği olduğunu vurgular (Smith, 2008:205).

de bir dinin, devleti veya kamusal kuruluşları ele geçirmeye çalışmaması gerekir. Belorgey (2001:44) ayrıca laikliğin hiçbir şekilde din karşıtı bir mücadele veya dinin özel alana atılması olmadığını da vurgular. Belorgey'e göre genel olarak, din karşıtı bir mücadele veya özel olarak bir dine karşı mücadele, kin ve rövanş arzusunu ve köktencililiği besler.

Kavramın Türkiye'de tartışıldığı ilk dönemlerde "laic" kelimesinin bire bir tercümesi olan "ladini", yani "din dışı" kelimesinin kullanılmış, fakat yanlış anlaşılmalara yol açıp dinsizlik manasına gelebilir kaygısıyla tercüme edilmekten vazgeçilip, anlamı daha muğlak olan *laik* kelimesinin tercih edilmiştir. İşin ilginç yanı, Türkçedeki semantik gelişim Fransızcadakinden farklı olmuştur. Fransızcada bireysel sıfattan siyasi kavrama dönüşen bu kelime Türkçede özellikle 1980'lerden sonra tekrar bireysel sıfat halini almış, bireyin yaşam tarzını, dünya görüşünü göstermeye başlamıştır (Akgönül, 2010:209-210).

2.4.1. Laikliğin Doğuşu

Din ve devlet arasındaki ilişkilerin laiklik olarak ortaya çıkan biçimi, esas itibariyle tarih süreci içerisinde toplumsal ve siyasal gelişmenin belli bir dönemdeki örgütlenme pratiği olarak nitelendirilebilir. Din-devlet ilişkileri hangi toplum olursa olsun hep aynı çizgide yürümemiş, toplumsal ve siyasal şartların etkisi altında her çağda ayrı ayrı şekil kazanmıştır. Bu nedenle aslında din-devlet ilişkilerinin tarihi seyri, bir toplumsal mücadele ve gelişme tarihinden farklı bir şey olarak gösterilemez. Bunu sadece felsefi veya kuram mücadelesi ve gelişimi olarak değerlendirmek, son derece eksik ve yanlış bir değerlendirme olur (Dursun, 1995:28).

Batı dünyasında laiklik, kilise ile dünyevi-siyasi otoriteler arasındaki çatışmanın, bir başka deyişle Hıristiyan dini geleneğinin tarihsel pratiğinin sonucudur. Laiklik, bir öğreti olarak Hıristiyan dininin, dini alan-siyasi alan ayrımı yapmasından çok, tarihsel süreçteki örgütlenmesinin ve iktidar mücadelesinin sonucudur. Hıristiyan dünya görüşünün hâkimiyeti altındaki dünyevi iktidar odakları da kilise karşısındaki mücadelelerinde dinsel tezler kullanmışlardır. Dolayısıyla sorun bir doktrin sorunundan

çok pratikteki kilise-devlet çatışmasıdır. Bu nedenle laiklik bağlamında Hıristiyanlık ve İslamiyet arasındaki farklılık temelinden hareketle yapılan yorumlara da eleştirel yaklaşmak gerekir. Çünkü iki din de teosantrik (Tanrı merkezli) birer öğreti oldukları için, dini alan ve dünyevi alan arasında ayırım yapmaz. Ancak her iki dinin tarihsel pratikleri toplumsal ve siyasal örgütlenme açısından farklı olmuştur. Hıristiyanlıkta bağımsız bir örgütlenmeye sahip olan din adamları sınıfının (Kilise) İslam'da karşılığı yoktur (Duman, 2013:450-451).

Çaha(2008:112-113) da laikliğin, Batı Avrupa krallarının Papa'ya karşı verdikleri egemenlik mücadelesiyle başlayan ve onsekizinci ile 19. yüzyıl ulusalcılığı vasıtasıyla doruk noktasına ulaşan bir sürecin en olgun ürünü olarak geliştiğini ifade eder ve şöyle devam eder:

Feodalizmin yıkılmasıyla birlikte ortaya çıkan commune'ler, yeni keşifler, Hümanizm ve Rönesans hareketleri, siyaset felsefesinin Machiavelli gibi düşünürlerin elinde laikleşmesi, Luther ve Calvin'in başlattığı Reform hareketi, Descartes'le gelişmeye başlayan rasyonalizm hareketi ve ondokuzuncu yüzyılın pozitivist ve sosyalist ütopyaları laikliğin gelişmesini sağlayan tarihsel olayların başlıcalarıdır. Günümüzde genel anlamıyla laiklikten söz edildiği zaman bu tarihsel gelişimin ürünü olan "dünyevi" ile "uhrevi" arasındaki ayırım anlaşılmaktadır.

Gürsoy(1994:60-61) ise daha çok Batı uygarlığının kendine has fikrî ve siyasî gelişimi çerçevesinde doğan laikliğin, dünyada son bir buçuk asırlık felsefî tutumların anlaşılabilirliği yönünde önemli bir yere sahip olduğunu vurgular. Gürsoy'a göre özellikle aydınlanma düşüncesi, Fransız İhtilâli ve cumhuriyet kavramının laik bir ahlâk anlayışıyla olan bağlantısı, değerlendirmenin etik yönlerinin ön plana çıkarılmasını gerektirmektedir.

"Laik" kelimesi, Fransız İhtilali'nin ilk zamanlarında lügat anlamında olduğu gibi "kilise mensubu olmayan" anlamında kullanılmıştır, fakat Kilise'nin krallık taraftarı olması bu kelimeye daha "devrimci" nitelik kazandırmıştır: Artık "laik" "halk egemenliği taraftarı" anlamına gelmeye başlamıştı ki, bunun yüceltici ve muteber bir sıfat olduğu kendiliğinden anlaşılacaktır. Ancak zamanla bu anlamın da değişmeye devam ettiği görülmektedir; Laiklik, doğrudan-doğruya, keskin bir siyasi içerik kazanan bir hal almıştı: kamuya ait sektörlerin dini etkilerden arındırılması. Yani, din ile bir

rabatası kalmayan bir kamu yönetimi. Bu arada, ateist-materyalist fikir akımlarının da tesiri ile “laiklik”, “din’in bütün sosyal varlık alanlarından, cebren tard edilmesi” olarak okunabilecek olan “**Laisizm**” yönündeki gelişmesine de yol açmıştır. 1876 seçimlerinde yenilikçi-devrimci Cumhuriyetçiler’in muhafazakâr Kralcılar’ı mağlup ederek mecliste ekseriyeti sağlamaları ile muhafazakârlara ve onların en önemli müttefiki olan Katolik Kilisesi’ne karşı yoğun hücumlar başlatılmıştır (Hocaoğlu, 1994:47). Fransa’da bugün bilinen anlam ve içerikteki laiklik, bundan sonra adım-adım yerleşmeye başlamıştır.

Modern ulus devletlerin kuruluşunda iktidarın kaynağının halka dayandırılması ile insan hakları, eşitlik ve evrensel hukuk kavramlarının yaygın kabulü sonucunda din ve devlet ilişkilerinin de yeniden düzenlenmesi gerekmiştir. Çoğunlukla bir sekülerleşme süreci içerisinde ve bazı örneklerde devletin tarafsızlığına ilişkin daha net bir ayırım getiren laiklik ilkesi doğrultusunda ortaya çıkan bu yeni ilişki biçiminde, din siyasi iktidar üzerinde bir güç olma özelliğini yitirip kendi alanına çekildiği gibi, devlet de dini kurumlar üzerindeki gücünün sınırlandırılmasını ve bu kurumların -değişik derecelerde olsa bile- özerkliğini kabul eder (Akay, 2011:2).

Doğrusu algı farklı olsa da laiklik ilkesini anayasalarında barındıran Batılı devlet sayısı oldukça düşüktür. Ancak resmi devlet dini olan Batı Devletleri ise oldukça fazladır. İngiltere, Danimarka, İrlanda, İspanya, Norveç ve Yunanistan (İngiltere’de teamülen) anayasalarında devlet dinleri (milli dinler) yer almaktadır. Örneğin; Danimarka Anayasası’nın dördüncü maddesi, devletin milli kilisesini Evangelik-Lüteryen kilisesi olarak belirler ve altıncı madde ise kralı kilisenin mensubu olarak gösterir. İrlanda Anayasası, Roma Katolik Kilisesi’nin vaziyetini onaylarken Yunanistan Anayasası, müesses dini “İsa’nın Ortodoks kilisesi” şeklinde belirtir (Türköne, 1994:4). Dolayısıyla Fransa’da, İngiltere’de, ABD’de, Türkiye’de veya herhangi bir başka devlette laiklik, dinin toplumdan yok olması anlamında yorumlanmamış, ancak kamusal alanda hangi şartlarla yer bulacağına bir düzenlemesi sözkonusu olmuştur (Bekaroğlu, 2015:106).

İslâm ülkelerinde laikliğin doğuşu, tarihî gelişimi ve uygulanma şekilleriyle bu konulardaki tartışmalar laikliğin ortaya çıktığı Batı ülkelerine nazaran farklılık

göstermektedir. Bu noktada İslâm dünyasında dinî otorite ile siyasî otorite arasında tarihsel olarak Batı'dakine benzer bir mücadele görülmediğinden 19. yüzyılın başlarından itibaren İslam dünyasındaki laikleşme süreci iç dinamiklerden daha çok dış dinamiklerin ve gelişmelerin etkisiyle görülmeye başlanmıştır (Küçükcan, 2003:62-63). Türkiye'de de bu sürecin daha çok dış dinamiklerin etkisiyle başladığı zaten kabul edilmektedir.

Bağımsızlıklarını kazanma sürecinde İslâm ülkelerinin çoğunda devlet elitinin ve Batı eğitimi almış olan aydınların modernist bir İslâm yorumuna ılımlı yaklaşıtları veya laik ve milliyetçilik eksenini etrafında bir siyaset oluşturmaya yoğunlaştıkları görülmüştür. Bunun sonucunda siyaset, hukuk ve eğitim alanlarında Batı modellerini benimseme kararıyla birlikte laikleşme süreci de İslam ülkelerinde giderek hızlanmıştır (Küçükcan, 2003:63). Osmanlı'da da benzer şekilde Tanzimat'ın ilanından (1839) itibaren dini çevrelerin ve ulemanın hukuk ve eğitim alanındaki etkisinin giderek zayıflamaya başladığı görülmüştür.

Özellikle İslam dünyasında pek çok laik ülke olmasına rağmen makul derecede demokratik ülke yok gibidir ve aksine birçok İslam ülkesinde laiklik demokrasiyi boğmanın veya demokrasiye geçişi önlemenin aracı olarak kullanılmaktadır. İslam ülkelerinin hepsinde yükselmekte olan İslamcı hareketlerin demokrasiye tepkisel bir tavırla karşı çıkışlarının en önemli sebeplerinden biri de bu baskıcı laik rejimlerdir. Örneğin; Cezayir, Tunus gibi ülkelerde laik, baskıcı diktatörlük rejimleri, zorbalıklarını antidemokratik bir laiklik anlayışı üzerinde meşrulaştırmaya çalışmıştır. Böylece bu baskıcı rejimlere duyulan tepki, hem demokratik sistemin hem de laikliğin geniş halk kitleleri tarafından kategorik olarak reddedilmesine yol açan başlıca faktörlerden biri olmuştur (Yayla, 2004:114).

Son dönemde yaşanan Arap Baharı ile birlikte bazı baskıcı diktatörlük rejimleri (Tunus vb.) yıkılmıştır. Henüz bu olayların yaşandığı ülkelerde tam anlamıyla yeni rejimler oturtulmadığı için an itibariyle laiklik veya din-devlet ilişkileri konusunda ne gibi uygulamalara gidileceği tam olarak kestirilememektedir. Ancak görüldüğü

kadarıyla hiçbir şey eskisi gibi olmayacak ve yeni nesillerin baskıcı rejimleri kabul olasılığı düşük görünmektedir.

2.4.2. Laikliğin Felsefi, Sosyolojik ve Siyasi-Hukuki Anlamları

Doğrusu laikliğin tek bir anlaşılış ve yorumlanış biçimi bulunmamaktadır. Laiklik, Anglo-Sakson dünyasındaki sekülerizm kavramı ile beraber düşünüldüğünde felsefi, sosyolojik ve siyasi-hukuk anlamları açısından ayrı ayrı ele alınabilir. **Felsefi bakımdan laiklik**, bilginin referansının Tanrısal olmaktan çıkarılıp tamamen beşeri-rasyonel bir temele dayanmasıyla alakalıdır(Erdoğan, 2000:263).

Erdoğan(2000:7-8), felsefi anlamda laikliğin, din-karşıtı bir öğretiyi ifade ettiğini, esasen buna laiklik yerine *laisizm* demenin daha doğru olacağını ifade eder. Erdoğan felsefi *laisizmden* yana veya ona karşı olmanın ise demokrasiyle herhangi bir ilgisi bulunmadığı gibi, *laisizmin* bir devlet politikası olarak uygulanmasının demokrasiye açıkça aykırı olduğunu dile getirir ve şöyle devam eder:

Esasen, böyle bir anlayış çerçevesinde, toplumla devleti barış içinde bir arada tutmaya da imkân yoktur; çünkü *laisizm* siyaseti devletin dindar vatandaşlarla kavga etmesini gerektirir. Öyleyse felsefi bir doktrin veya bir dünya görüşü olarak değil de devletin hukuki ve siyasi laikliğinin demokrasinin önşartı olduğu özünde doğrudur. Dünya görüşü olarak laik olmak değil ama siyasi ve kurumsal anlamda laikliğe “karşı olmamak”, demokrasi için zorunlu olan bireysel tutumdur. Türkiye’de bugün bu anlamda laiklik açısından ciddi bir problemimiz olduğunu sanmıyorum.

Koştaş(1999:186), daha ziyade felsefi bir terim olan *laisizmin* günümüzde iki anlamı olduğuna yer verir. Doktrinal anlamda *laisizm*, laik hareket ve cereyanlara, laik fikir akımlarına sadakat ve taraftarlık anlamındadır. Pejoratif anlamda ise, *laisizmden* dine aykırı, dine düşman bir hareket anlamı çıkarılmaktadır. Tanör (2001:27) ise *laisizmin* laikçilik olmadığını ve *laisizme* pejoratif anlam verilmesini eleştirerek *laisizmin* laiklik doktrini olduğunu savunur.

Yayla(2004:107) da felsefi laikliğin tabiatıyla bekleneceği üzere, az sayıda insanın ilgisini çeken bir yaklaşım olarak kaldığını belirtir. Ancak Yayla’ya göre felsefi laikliği benimseyen kimseler genellikle dine karşı radikal bir tavır takınmış, “aklı

özgürleştirme” sloganı/talebi altında dinin bastırılmasını, dini inanç ve kültürün toplumdan tasfiyesini istemiştir.

Sosyolojik anlamıyla laiklik ise dinin toplumsal hayattaki etkisinin asgariye indirilmesini, toplumun büyük oranda “sekülerize” olmasını ifade etmektedir (Erdoğan, 2000:263). Bir başka deyişle modernleşme ile eşgüdümlü yaşanan sekülerleşme sürecinde dinin toplumsal önemi azalmakta, dinin toplumsal rol ve kurumların işleyişinde ve bireysel inanç ve eylemlerde etkisi giderek azalmaktadır. Modernleşme kuramlarında ‘geleneksel toplum’dan ‘modern sanayi toplumu’na doğru görülen değişimin ana etkenlerinden birisi toplumsal örüntülerin dini olmaktan çıkıp laik-rasyonel bir hal alması olarak gösterilir⁷ (Duman, 2013:454).

Siyasi bakımdan laiklik ise devlet otoritesinin veya siyasal iktidarın meşruiyet kaynağının Tanrısal değil, fakat dünyevi bir kaynağa, yani halka (yönetilenlere) bağlanmasıdır. Bu çerçevede siyasi anlamda laiklik ancak, devletin doğrudan doğruya siyasal toplum pratiğinin gereklerinin rasyonel bir analizinin sonucu olan kurallara göre yönetilmesiyle bağdaşabilir (Erdoğan, 2000:264).

Batıda bu dönüşüm uzun bir tarihsel yolculuk içinde siyasal bütünün meşruiyeti açısından ‘Tanrı egemenliği’ anlayışından ‘ulus egemenliği’ anlayışına geçilmesi ile gerçekleşmiştir. Dolayısıyla siyasal bütüne ilişkin nitelikler ve siyasal olanın meşruluğu artık dini, Tanrısal bir çerçevede açıklanmayıp, soyut bir bütün olarak kurgulanan ‘ulus’ kavramı çerçevesinde seküler bir anlayışla açıklanmıştır (Duman, 2013:455). Bu noktada Türkiye’de de Cumhuriyetin kuruluşundan sonra “Hâkimiyet Milletindir.” düsturunca açıklanan durumda da yeni yönetimin meşruiyet kaynağı olarak millet gösterilmiştir.

Laikliğin **hukuki anlamına** bakılınca; bunun da siyasal iktidarın kaynağı hakkındaki anlayışın laikleşmesiyle ilgili olduğu görülmektedir. Bu açıdan hukuki

⁷ Çıkarımlarını yukarıdaki varsayımlara dayandıran sosyoloji yazınındaki klasik sekülerleşme kuramlarının Batı düşüncesinde sorgulanmaya başlanması, dinin toplumsal, siyasal ve kültürel olarak tekrar ön plana çıkmasından çok önce olmuştur. Bu eleştirel yaklaşıma göre, modern toplumda dinin otoritesini yitirmesi ya da yok olması zorunlu değildir; çoğu zaman din, hayatın belli alanlarıyla sınırlanır ya da şekil değiştirerek devam eder. Bkz. (Duman, 2013:454).

laiklik, devletin pozitif hukukunun dini hükümler yerine akli esaslara dayanması anlamına gelmektedir. Başka bir ifadeyle laik devlet sadece dinin etki alanı dışında kalan devlet demek olmayıp ayrıca bir kurum olarak dinin de devletin etkisinden kurtulması gerekmektedir (Erdoğan, 2000:264). Bu doğrultuda başta anayasalar olmak üzere hukuki metinler, hem devletin dinden hem de dinin devletten bağımsızlaşmasını amaçlayan çeşitli hükümler içermektedir (Duman, 2013:455).

Yayla(2004:108-109) bu görüşte zayıf olan bir taraf olarak hukukun sadece aklın ürünü olduğu anlayışına dayanmasını gösterir. Yayla'ya göre bu, hukukun ortaya çıkışını izahın bir yolu olmakla beraber, tek yolu değildir ve evrimci bir bakış açısıyla hukukun akli da kapsayan beşeri tecrübenin bir ürünü olduğu söylenebilir. Dolayısıyla bir demokrasinin dayandığı hukuku dini öge ve etkilerden tamamen soyutlamak imkânsızdır. Yayla'ya göre o zaman hukuki laikliğin daha iyi bir anlamının hukukun sırf dini kaynaklı olmaması, dinler arasında nötr kalması ve çeşitli dinlere mensup kişi ve kesimler arasında onların hayatını ve kimliğini ciddi ölçüde etkileyecek pozitif veya negatif ayrımlar yapmaması olduğu söylenebilir.

Batı ülkelerinde laiklik, din çatışmalarını önleyen ve insanların inançlarından dolayı baskı görmelerine engel olan, din ve vicdan özgürlüğünü sağlayan bir toplumsal uzlaşma unsuru olarak görülmekte iken, Türkiye'de bu kavramın değişik anlamları karıştırılarak kullanılagelmiş ve bu da kavram üzerinde karşılıklı anlaşmaya mani olmuştur (Kahraman, 2008b:58). Ülkemizde ise Cumhuriyet'in ilanından itibaren toplumsal uzlaşma arayışı olmamış ve doğal olarak laikliğin din ve vicdan özgürlüğü sağlamasından ziyade baskı unsuru olarak kullanıldığı görülmüştür.

Aslında siyasi-hukuki laikliğin kurumsallaşması ve sağlıklı işlemesi için görece sosyolojik anlamda bir laikleşme de gereklidir ancak bu gereklilik tüm toplumsal ilişkilerin sekülerize olmasını ya da dinin toplumsal hayattan tamamen dışlanmasını gerektirmez. Bu nedenle laiklik, din karşıtı bir gücün siyaseti dinden ayırması ve toplumsal yapı ve ilişkileri zorla sekülerleştirilmesi olarak anlaşılmalıdır. Siyasal iktidarın laikliği felsefi, sosyolojik, siyasi ve hukuki tüm boyutlarıyla yerleştirmeye çalışması, vatandaşlarının laikliğe felsefi bir doktrin olarak bağlanmalarını sağlayacak

politikalar uygulaması, bir anlamda 'laisizm'i vatandaşlarına dayatması, o siyasal iktidarın demokratik niteliğini yok edecek ve otoriter bir nitelik kazandıracaktır (Duman, 2013:456). Ülkemizde de Cumhuriyet'in ilanından sonra laisizme yönelik olduğu ileriye kısımlarda ele alınacaktır.

2.4.3. "Laiklik", "Sekülerizm" ve "Sekülerleşme" Kavramları

Batıda genel olarak biri Anglo-Sakson dünyasındaki "sekülerizm", biri de Fransız kökenli olan ve büyük ölçüde Fransa ile sınırlı kalmış olan "*laicism*" şeklinde iki geleneğin geliştiği görülmüştür. Bu geleneklerden sekülerizm daha çok bir özgürlük ve konsensüs aracı şeklinde gelişim göstermişken; laisizm başlangıçta (özellikle de Fransız İhtilalinin yaşandığı dönemlerde) devletin büyük oranda ideolojik bir manifestosu ve adeta dinle hesaplaşması mahiyetinde gelişmiştir⁸ (Çaha, 2001:81).

Dolayısıyla laiklik-sekülerizm kavram çifti özel olarak ele alındığında, farklı kültürel ortamlarda gelişen bu iki kavram arasında bazı nüanslar görülür. İngilizce yazılan yapıtlarda laiklik sözcüğüyle eş anlamlı olarak ya da bu sözcüğü de kapsayacak biçimde "sekülerizm (secularism)" kavramı kullanılmaktadır. Laiklik en yüzeysel anlamı ile 'din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması' olarak tanımlanırken, sekülerizm ise 'dünyevileşme', daha açık bir ifadeyle 'mistik ve dinsel inançların etkisinden kurtulma' şeklinde tanımlanmaktadır (Duman, 2013:456).

Sekülerizm(secularism) kavramı Latince kökenli olup özellikle Protestan ve Anglikan inanç sistemlerinde ve İngilizce ve Almanca'da kullanılmakta ve/fakat Katolik ve Ortodoks inanç sistemlerine bağlı ve Fransızca dilini kullanan kitlelerce ise kullanılmamaktadır. Latince anlamı itibariyle 'sekülerizm' çok geniş kapsamlıdır ve en önemlisi, ortaya çıkışı itibariyle tek-tanrılı dinlerin (Musevilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet) değil, çok-tanrılı pagan toplumlarının ürünüdür (Altındal, 2004:6).

⁸ Fransa'da 1905 Ayrılık Yasasının çıktığı tarihe kadar genel olarak Kilise ile devlet arasında büyük bir husumet yaşanmış, bu husumet zaman zaman çatışmalara sahne olmuştur. Ancak İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra Fransa'da gelişen demokratikleşmeyle birlikte bu gerilim giderilmiş, laisizm burada da nötr bir kamusal alanın inşa edilmesine yardımcı olarak barış ve özgürlük platformu haline gelmiştir (Çaha, 2001:81).

‘Sekülerizm’ anlayışı, özellikle inançları itibariyle Paganizm’e bağlı olan Roma İmparatorluğu’nda yüzyıllarca egemen olmuştu. Paganlarda seküler olmak zorunluluğu vardı, zira çok-tanrılı olabilmenin önkoşulu diğer tanrılara saygı göstermekten ve ‘vicdan özgürlüğü’nden geçiyordu (Altındal, 2004:6-7).

Hocaoğlu(1994:43) da sekülerizmin bir düşünce akımı, bir hayat tarzı (modus vivendi) şeklinde Protestan dünyasında, “dinden arındırılmış bir dünyevi hayat tarzı tesis edilmesi; din’in dünyevi olan her türlü aksiyon ile bağlantısının koparılması ve bütün sosyal fonksiyonlarının ve müeyyide güçlerinin yok edilerek pasifleştirilmesi ve tamamen bireysel bir hale irca edilerek hayat ile fonksiyonel bir bağlantısı kalmamış bir ritüeller ve inançlar kompleksi haline getirilmesi”nin bir ifadesi anlamında algılandığını belirtir. Hocaoğlu ancak Bismark döneminde çok kısa ömürlü 1871-1887 arasında süren “Kulturkampf (Kültür Savaşı)” hareketi⁹ dışında sekülerizmin hiçbir zaman, resmi ve despotik bir devlet politikasına dönüşmemiş olduğunu dile getirir. Hocaoğlu’na göre din’in toplumdaki müeyyide gücünü yitirışı, devlet tarafından ve cebren değil, toplumun kendi gelişme trendinin tabii bir sonucu olarak vuku bulmuştur.

Altındal(2004:8-9) uzun bir baskı döneminden sonra “Sekülerizm”in yeniden ortaya çıkışının, İslam’ın Hıristiyanlık karşısında zorlayıcı etken durumuna gelmesi ve üretim tarzlarında değişikliklere yol açması sonucunda gerçekleştiğini ifade eder. 13. ve 14. yüzyılda Batı Avrupa’da sekülerizm yeniden güçlenmeye başlamıştır. 15. ve 16. yüzyıllara ulaşıldığında Avrupa’da sekülerizm artık güçlü bir akım haline gelmiş ve bu dönemde ‘birey’ ağırlık kazanmaya başladı ve Tanrı’nın değil ama Katolik Kilisesi’nin karşısında ‘birey’ güçlenmiştir. Bunun sonucu olarak ilkin Protestanlar Sekülerizm’i savunmaya başladılar. Amaçları Katolik Kilisesi’nden ayrılmaktı ve bunu başardılar. 15. Yüzyılın sonlarından itibaren Milli Monarşi’nin çıkarlarını savunan ilk “Milli Kilise”de (National Church) böylelikle ilk kez İngiltere’de bağımsızca örgütlenebilme ve kendini ulusal düzeyde onaylatabilme olanağına kavuşmuştur.

⁹ Bu harekette esas hedef Papalığa bağlı olan *Alman Katolik Kilisesi* ve *Katolik Zentrum (Merkez) Partisi* idi. Bismark’ın nazarında bunlar, birer Papalık ajanıydılar. Harekette, Fransa’dakine benzer şekilde, devlet gücü kullanılarak ve öncelikle kültür kurumlarına yönelindi; o sebeple de buna Kültür savaşı adı verildi. Katolik Kilisesi’ni, Cizvit tarikatını sıkı bir devlet denetimi ve vesayeti altına alan, Kilise’nin yargı yetkisini yalnız dini konularla sınırlandıran bu hareket, karşı tepkilerin şiddetlenmesi üzerine önce yavaşladı, bazı konularda geri adımlar atıldı ve nihayet 1887’de hemen hemen tamamıyla iptal edildi ve geriye pek az şey kaldı. Bkz. (Hocaoğlu, 1994:48).

Sekülerizmde birey bir yandan monarkın uyruğu, öte yandan kilisenin mensubu durumundadır. Ancak her iki sıfat birbirinden ayrı görülmeli, böylelikle kurumlar arası işbölümü sağlanmalıdır. Öyle ki bu işbölümü de fonksiyonel olmalıdır. Dolayısıyla Kilise din hizmetlerini, devlet de dünyevi hizmetleri ifa etmekle yükümlüdür. Tarihsel olarak yerleşmiş olan törenler ise sembolik açıdan kullanılabilir, törenlerde dinsel ve dünyevi unsurlar bir arada yer alabilir; lâkin bunlar bireylerin özgürlüklerini kısıtlayacak tarzda kullanılamaz (Acar, 2015:3). Dolayısıyla Kilise ve devlet çatışması sonucu ortaya çıkan laiklik, özellikle Anglosakson toplumlarda sekülerizm kavramıyla karşılık bulmuştur. Türkçeye aslında en uygun ifadeyle “dünyevileşme” şeklinde çevrilebilecek olan bu kavramın, bir ideolojik duruş olarak laiklikçilikten daha esnek bir model ifade ettiği söylenebilir (Duman, 2010:288).

Sekülerizmin genelde İngiltere’de ‘clericus/ruhban’ diye bir karşıtı olmamıştır, çünkü seküleristler Din’e karşı olmayıp, Din’in Devlet’ten ayrı ve ‘özerk’ olarak var olması gerektiğini vurgulamışlardır. Seküleristler, Milli Kiliselerin ortaya çıkmasında etkili olmuş, Kilise’nin ortadan kaldırılmasını ya da kapatılmasını istememiştir. Seküleristler monarşilerle genelde anlaşmış, hanedanlara karşı çıkmamıştır (Altındal, 2004:8-9).

‘Laiklik’ kavramı özellikle Katolik Hıristiyanlığın etkili ya da egemen olduğu ülke ve dillerde benimsenmiş; Protestan dini için geçerliliği neredeyse yok denecek ölçüde az olup kullanımı da son derece sınırlı olmuştur. ‘Laik’ kavramı ağırlıklı olarak ilkin 1870’lerden sonra Fransa’da kullanılmaya başlanmış ve özellikle Katolik mezhebine mensup ve Fransızca konuşulan ülkelerde ve topluluklarda etkili olmuştur. Din ve devlet’in (Kral’ın) ayrı ayrı özerk ve bağımsız kurumlar olmaları gerektiğini savunan ‘sekülerizm’den ayrı olarak ‘laiklik’ -özellikle 19. yüzyıldan bu yana- Din’in Devlet’in kati denetimi altında olması fikrini savunmuştur (Altındal, 2004:13).

Cermen dillerini (İngilizce, Almanca, Flemenkçe, Danca vb.) kullanan halkların din ve devlet ayrımı anlamını ifade etmek için laiklik kelimesini kullanmadıklarını vurgular. Cermen dillerinde din ve devlet ayrımı *sekülerizm* kelimesi ile ifade edilir ve sekülerizm, seküler yaşam tarzını ve seküler bir devlet sistemini olumlayan ideolojinin

ismidir. Ertit'e göre bir siyasi duruş olan sekülerizm, daha çok bir sürecin ismi olan sekülerleşmeden epey farklıdır Ertit(2014:111).

Kazancıgil(2010:188) de dinin siyaseti ve toplumu yapılandırma işlevinden soyutlanması, hukuksal temele dayanmadan ve devletten anayasa veya kanun yoluyla ayrılmadan, salt sosyolojik bir süreç biçiminde de oluşabileceğini ifade eder ve şöyle devam eder:

Laiklikten çok daha yaygın olan bu modelin adı *sekülerlik*'tir. Kuzey Avrupa'daki Protestan ülkelerde ve Kuzey Amerika'da, dinin siyasete ve kamu alanlarındaki etkisini azaltmıştır. Sekülerleşme, hiçbir erkin veya kurumun kontrol edemediği, yönlendiremediği bir süreçtir. Fransa'da laikliğin yasal kuralların ötesinde topluma yayılıp hegemonik duruma gelmesini de çoğulcu laiklik çerçevesinde gelişen bir sekülerleşme diye adlandırabiliriz.

Dolayısıyla kavramların geliştikleri kültürel iklimleri göz önüne alarak Fransız ve Anglo-Sakson geleneğini karşılaştırırsak laiklik ('laisizm' anlamında) daha çok bilinçli bir müdahale sonucu toplumların mistik ve dinsel inançlardan kurtarılması, sekülerizm ise aynı durumun belirgin bir müdahale olmaksızın, evrimleşme sonucunda doğal olarak kendiliğinden oluşması anlamına gelmektedir. Ancak toplumsal gerçeklikte bu iki sürecin kendi saflıkları içinde ortaya çıkmadığı, birbiriyle belli oranlarda karışmış olduğu söylenebilir. Dünyevileşme daha genel bir süreç olarak görüldüğünde, tarihsel gelişme açısından evrimsel niteliği ağır basan dünyevileşmeye 'sekülerizm', devrimsel ve köktenci yönü daha belirgin olan dünyevileşmeye de 'laiklik' adı verilebilir (Duman, 2013:456).

Laiklik sekülerleşme veya sekülerizmden farklı olarak, sosyolojik değil, sadece siyasal-hukuki bir ilkedir. Laiklik, toplumun veya toplumsal bir durumun bir niteliği olmayıp, bir siyasal örgütlenme biçiminin -genellikle modern ulus-devletlerin- bir ilkesi veya niteliğidir (Erdoğan, 2000:292).

Acar(2015:2-3)'a göre sekülerizm İngiltere'de ortaya çıkmış olan "empirisist" felsefenin toplumsal çözümüdür; laiklik de Kıta Avrupa'sında gelişen rasyonalist felsefenin çözümüdür. Empirisizme göre bilginin menbaı, doğadan -ve bu arada toplumdan- duyular vasıtasıyla alınan sinyaller; yani gözlemdir. Bu nedenle, siyaset

teorileri, gözlemlenebilen tarihi uygulamalara dayanılarak oluşturulmuştur. Acar'a göre laiklik ise rasyonalist felsefenin ürünü olması nedeniyle, zihnî bir tasarımdır.

Gencer(2009:20)'e göre *sekülerlik* ile *sekülerizm* kavramlarının her ikisi de *seküler* kelimesinden doğduğu halde zamanla aralarında önemli bir farklılaşma sözkonusu olmuştur. Hikmete dayalı geleneksel dünya görüşünü karakterize eden *sekülerlik*, "burada ve şimdi" oluşan beşeri gerçekliğin kesintisiz sürdürülmesini, evrensellik ve sürekliliği ifade eder. Dolayısıyla Hıristiyanlığın cari beşeri gerçekliğin aksine Kilisevi ve uhreviye yaptığı vurguya gösterdiği tepki ise Batılı aydınının zamanla bir başka uca gitmesine neden olmuş, *sekülerlik*, "burada ve şimdi"nin "aşkın ve kutsal"dan ayrılarak profanın¹⁰ mutlaklaştırılmasını ifade eden *sekülerizme* dönüşmüştür.¹¹ Bu açıdan Gencer(2009:13)'e göre modernizm ile sekülerizm, bir elmanın iki yüzünün ifadesi olarak görülebilir. Yani aslında ahir zamanda kurulacak adalet dolu yepyeni dünyanın, burada ve şimdi kurulması inancında modernizm ile sekülerizm birleşmektedir.

Ayrıca biraz da sekülerleşmeye ve sekülerleşme tezine (ya da teorisi) de değinmekte fayda var. Sekülerleşme doğaüstü güçlerden veya kutsaldan uzaklaşma yönünde gerçekleşen bir eğilim veya dünyevileşme olarak tanımlanabilir. (Kirman, 2011:276-277). Bir başka kaynakta ise **sekülerleşme**, özellikle modern sanayi toplumlarında dini inançların, pratiklerin ve kurumların toplum düzeyinde önemlerini kaybettikleri bir süreç olarak nitelendirilir (Marshall, 1999:646).

Bell(2014:232) ise sekülerleşme kavramının dinin kamusal alan üzerindeki kurumsal otoritesinin daralması, dinin toplumun sadece kendi takipçileri üzerinde otorite sağlayabileceği daha özel bir alana çekilmesi, devletin veya toplumun diğer kesimleri üzerindeki mutlak otoritesini kaybetmesi anlamına geldiğini ifade eder. Sekülerleşme, belli bir zaman dilimi içerisinde, dinin, dinimsi mekanizmaların ve batıl

¹⁰ profan: kutsal olmayan, dini olmayan (<http://www.nisanyansozluk.com/?s=yeni-uye>, 26.07.2016)

¹¹ Gencer'e göre Kilise'nin "hal"den kopuşuyla "seküler" tepkinin "seküleristik"e dönüşmesi kaçınılmazdı. Bu açıdan sekülerizm, Kilisevi ve uhreviye vurguya tepki olarak dünyevi ucuna kaymayı ifade eder. Bu çerçevede Hegel ve Marx'a kadar uzun bir süreçte kavramsal gelişimini tamamlayan sekülerizm terimi, bütün -izm'ler gibi, Batıda modernleşmenin zirveye çıktığı XIX. asırda doğmuştur. Terim, hür düşünce ahlakının uygulamasına delalet üzere 1841 'de George Jacob Holyoake tarafından uydurulmuştur. Detaylı bilgi için bkz. Gencer (2009:15-20)

inançların (doğüstücülük ya da halk inançları) toplum düzeyindeki prestijlerinin ve toplumu etkileme güçlerinin göreceli olarak azalmasıdır (Ertit, 2013:213).

Burada vurgulanması gereken önemli bir nokta bulunmaktadır: İnsanları yaşamlarında motive eden değerlerin dinden kaynaklanması toplumsal düzeyde laikleşmeye engel olmaz, önemli olan dünyanın nasıl işlediğiyle ilgili bilginin hangi kaynaktan geldiği ve toplumsal işleyişin hangi kaynaklara göre şekillendiğidir¹²(Somer, 2008:4).

Sekülerleşme tezi ise sekülerleşmenin sanayi toplumunun ve kültür modernleşmesinin yükselişinin kaçınılmaz bir sonucu olduğunu iddia eder (Marshall, 1999:646). Sekülerleşme teorisi sadece kurumsal ayrışmayı, din ile devletin ayrılacağını, dinî liderlerin seküler otoritelerinin gerileyeceği veya dinin toplumsal seviyede gerileyeceğini öngörmemiştir. Sekülerleşme teorisinin asıl hedefi bireysel dindarlık, özellikle de bireysel dindarlığın inanç yönü idi: Modernleşmeyle birlikte ferдин zihninde(bilincinde) din gerileyecekti. Böylece teörinin beklentisine göre artık modern insan doğüstü güçlere olan inancını yitirecekti, zira rasyonellenen toplumsal yapı doğüstü inancını artık hoş karşılamazdı (Köse, 2014:15-18; Stark,1999:251). Ayrıca, sekülerleşme teorisinin tenkit edilen en önemli yönü ise teörinin Aydınlanma ideolojisini yansıtmasıdır (Köse, 2014:15-18).

Son yıllarda sekülerleşme tezinin öngörülerinin aksine bazı gelişmeler yaşanmasıyla birlikte bir sorgulama süreci başlamış ve yeni paradigmlar sözkonusu olmuştur (Kirman, 2011:277). Bunun sonucu olarak, son yirmi yılda sosyal bilimciler adeta iki kampa ayrılmıştır: sekülerleşme teörisini toptan reddedenler ve sınırlı kullanım için de olsa sözkonusu teöriyi muhafaza etmek isteyenler. Bazılarına göre sekülerleşme teörisi halen (ve sadece) Batı Avrupa'da geçerliliğini korumaktadır¹³ (The Hedge Review, 2006:5).

¹² Avrupa'da toplumsal sekülerleşmenin Aydınlanma ve Rönesans dönemlerine dayandığı bilinmektedir. Bizim anladığımız anlamda laikliğin Avrupa'da 19. yüzyıla kadar oluşmadığı söylenebilir (Somer, 2008:4).

¹³ Rodney Stark ise aslında Kuzey Avrupa ve İskandinavya'da hiçbir zaman aslında başarılı bir Hıristiyanlaştırmanın yaşanmadığını savunur. Detaylı bilgi için bkz. (Stark, 1999:260-263).

Dolayısıyla sosyal bilimciler arasında neredeyse hiç tenkitsiz benimsenen sekülerleşme tezi, 20. yüzyılın sonlarına doğru bazı sosyologlarca sorgulanmaya başlanmıştır. Daha çok Amerika kökenli sosyologlar (Peter Berger, Rodney Stark, Daniel Bell ve Jeffrey Hadden gibi) tarafından ortaya atılan bu yeni paradigmaya göre modernitenin din ile uyumsuzluğu tezi aslında doğru değildir. Çünkü bu sosyologlara göre kiliseye devam edenlerin sayısının düşüklüğü sekülerleşmenin bir göstergesi olamazdı (Köse, 2006:12-13).

Örneğin Berger(1996:3)'e göre modernleşmenin bazı yönlerden sekülerleşmeye neden olduğu, hatta bazı coğrafyalarda bunun daha fazla hissedildiği doğru olsa da modernleşmenin sekülerleşme karşıtı birçok güçlü hareketi doğurduğu da bir gerçektir. Ayrıca Berger'e göre toplumsal düzeyde yaşanan sekülerleşmenin mutlaka bireysel bilinç düzeyinde de oluşması gibi bir mecburiyet şart değildir.

Oswalt(2006:55) ise her ne kadar dindarlık düzeyinde bir gerileme yaşanmasa da, dini kurumların diğer seküler organlar gibi bir işlev üstlenmesi ve dini kurumların seküler konular üzerindeki otoritelerinde önemli bir düşüş yaşanmasıyla sekülerleşme denen bir şeyin yaşandığının göz ardı edilemeyeceğini dile getirir. Oswalt bu çerçevede sekülerleşme tezinin, dini, sekülerleşmeyi ve diğer kültürel formları aynı düzlem üzerinde birbirleriyle etkileşim içinde olan öğeler olarak gören bir tez şekline dönüştürülmesi gerektiğini vurgular.

Oswalt(2006:55)'a göre sekülerleşmenin bu formların işlevinde bir değişime yol açtığı, dinin kültürel alandaki otoritesinin aşınmasına ve de evrimsel bir değişiklik yaşanmasına neden olduğu doğrudur; ancak bütün bunlar dinin yok olması gibi bir sonuç doğurmamıştır ve doğurmayacaktır. Oswalt bunu şöyle gerekçelendirir:

Çünkü, insanoğlu dini duyguları olan ve bunları ifade etmek isteyen bir varlıktır; bu sebeple de yeni dini hareketlerle birlikte yeni dini ifade biçimleri ve araçları ortaya çıkmaktadır. Bu ifade biçimleri geleneksel dini kurumlar dışından gelmekte ve diğer kültürel formlarla şekillenmektedir. Sonuçta da popüler kültürel formlar bu sürekli değişen ve yeni biçimler alan ortam içerisinde, geleneksel dinlerin görevlerini farklı biçimde üstlenmektedirler. Öyle ki, bu post-modern ortamda popüler kültürel formlarla ifade edilen dindarlık geleneksel formlardan daha kolay gerçekleştirilebilen ve daha güçlü algılanabilen bir olgu haline dönüşebilmektedir.

Ayrıca laiklik ve sekülerleşme kavramları ülkemizde sıklıkla hem medyada hem de akademik yayınlarda karıştırılmaktadır. Aradaki anlam farkı nedeniyle sözkonusu kavramların birbirinin yerine kullanılması yanlış olmaktadır. Din ve devlet işlerinin birbirinden bağımsızlaşmasını ifade eden laiklik ile dinin toplum düzeyinde prestijinin azaldığını, giderek toplum için referans noktası olmaktan çıktığına işaret eden sekülerleşme kavramı birbirlerinin yerine kullanılmayacak kavramlardır (Ertit, 2014:112).

Ayrıca sekülerleşme, Türkiye ve Fransa'daki laiklik anlayışı gibi topluma yukarıdan zorla dayatılabilecek bir siyasi doktrin değildir. Bu çerçevede sekülerleşme kendi iç dinamiklerine sahip, kendiliğinden ortaya çıkan, ortaya çıktıktan sonra da geri dönüşü mümkün olmayan bir süreç anlamına gelmektedir. Ancak bu noktada laiklik ve sekülerleşme süreçlerinin tam anlamıyla birbirinden kopuk olmadığını ve karşılıklı bir etkileşimde bulunduğunu kabul etmek gerekir (Ertit, 2014:114).

Aslında yukarıda bahsi geçen yanlış kullanımın bu konuda ehil insanlar tarafından yapılmış olması da düşündürücüdür. Bu seviyede bu kavram kargaşasının görülüyor olduğu göz önüne alındığında halk düzeyinde sözkonusu kavramların hakkıyla anlaşılması beklentisi pek gerçekçi olmayacaktır. Ancak Türkiye'de laiklik sürecinin taşıdığı önem göz önünde bulundurulduğunda bu kavramların tam olarak anlaşılmasının ve doğru kullanımının önemi yadsınamaz.

2.4.4. “Dışlayıcı Laiklik” (Fransız tipi) ve “Pasif Laiklik” (Amerikan tipi) Modelleri

Laiklik bizatihi etik değer taşıyıcısı bir olgu olmayıp, etik bir değer olan özgürlüğün temini için destek mahiyetinde bir araç-kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yöntem olma vasfından ötürüdür ki, laikliğin toplumdan topluma farklı biçimleri, çeşit çeşit imal edilmiş tarzları mevcuttur ve bu tarzlar her bir toplumun özgül tarihi birikimin bileşkesi ve tezahürüdür. Bu farklılıklar bize Fransız laikliğinden, İngiliz laikliğinden veya vaktiyle bir Tocqueville'in, günümüzde ise pek çok gözlemcinin pek hayran kaldıkları Amerikan laikliğinden söz ettirmektedir (Vergin, 1994:17).

Dolayısıyla Batı dünyasındaki tarihsel gelişimi göz önüne alındığında, din devlet ilişkisiyle ilgili farklı modellerden bahsedilebilir. Bu modellerin oluşumunda yukarıda bahsedildiği gibi siyasal toplumun tarihsel gelişimi, devletin din karşısındaki tutumunun niteliği, devlet-din çatışmasının derecesi, o ülkenin entelektüel geleneği ve toplumun din bakımından tekelci ya da çoğulcu olması gibi etkenler belirleyici olmuştur (Duman, 2013:456-457).

Laikliğin dışlayıcı (aktif veya dayatmacı) ve pasif türlerini Max Weber'in sosyal bilimler literatürüne kattığı "ideal tip" kavramı¹⁴ çerçevesinde düşünmek daha doğru olacaktır. Bu çerçevede gerçek hayattaki laiklik uygulamaları genellikle bu iki "ideal tip" arasında gidip gelmektedir. Başka bir deyişle, ne aktif laikliğin hâkim olduğu ülkelerde din kamusal alandan tamamen çıkarılmıştır, ne de pasif laikliğin hâkim olduğu yerlerde dini semboller tamamen serbesttir (Kuru, 2010:184).

Genel itibariyle Batı ülkelerinde iki ana laiklik modeli olduğu söylenebilir: Amerikan ve Fransız cumhuriyetçisi yorumları. Amerikan modeli daha din dostu bir tutum sergileyip dinin devlet denetiminden kurtarılmasını amaçlarken, Fransız modeli devletin rolünü ve siyasal alanın dinin etkilerinden kurtarılmasını ön plana çıkartmıştır. Ancak bu iki uç arasında din ve devlet arasındaki ilişkinin pek çok özel biçimi bulunmaktadır. Kısacası her toplumun özgül koşulları onun laiklik anlayışını ve uygulamasını belirleyebilir (Yavuz, 2011:176-177).

Kuru(2011:14) ise laik devletlerde, devlet politikalarını biçimlendirmek için verilen ideolojik mücadelenin genellikle iki tip laiklik etrafında yoğunlaştığını belirtir ve bu tiplerin "dışlayıcı laiklik" ve "pasif laiklik" olduğunu ifade eder. Kuru'ya göre dışlayıcı laiklik dini kamusal alandan bütünüyle dışlamak ve onu özel alanla sınırlamak amacıyla devletin "dışlayıcı" bir politika izlemesi gerektiğini savunmaktadır. Pasif laiklikte ise devlet, dinin kamusal görünürlüğüne müdahale etmeyerek daha "pasif" bir pozisyon almasını talep etmektedir. Dışlayıcı laiklik "kapsayıcı bir öğretiler", buna karşın pasif laikliğin asıl önceliği devletin kapsayıcı öğretiler karşısında tarafsız kalmasıdır. Kuru'nun bahsettiği dışlayıcı laikliğin Fransız tipi laiklik, pasif laikliğin ise

¹⁴ Weber'e göre sosyal bilimcilerin kullandıkları terimler gerçek hayatta var olan somut gerçeklerden çok, kavramsal genelleme ve soyutlamalara işaret etmektedir. Bkz. (Kuru, 2010:184).

Amerikan tarzı laiklik olduğu söylenebilir ki Kuru da zaten çalışmalarında bu ülkeleri örnek olarak göstermiştir.

Öncelikle Fransız tipi laiklikten başlayabiliriz. Katolik Kilisesi'nin hâkim olduğu Fransa'da, dinin kendi içindeki ve devletle olan mücadelesi oldukça sert ve kanlı olmuş ve bu nedenle özellikle Katolik-Protestan çatışmasının neden olduğu kanlı din savaşlarına son verme endişesi laikliği doğurmuştur. Kilisenin teşkilatlı ve nüfuzlu konumunun imkân vermesiyle dini ve dünyevi iktidar arasında kolayca tanımlanan ve sınırları çizilebilen, ayrıştırılabilen bir mücadele alanı oluşmuştur. Arka planında 'laisizm' ve 'anti-klerikalizm' bulunan Fransız modeli laiklikte, kilise siyasi ve iktisadi bir güç olmaktan çıkartılarak, kolayca belirlenebilen din devlet ayrımı uygulanması mümkün olmuştur (Türköne, 1994:7-8).

Dolayısıyla dine karşı kökten bir düşmanlık ve amansız bir meydan okuma girişimi, Fransız laikliğinin kendine has bir özelliğidir. Bir bütün olarak değerlendirildiğinde Fransa'da laiklikten ziyade laikçiliğin daha dominant bir ideoloji hâline geldiği ifade edilebilir (Duman,2010:287). Bu açıdan Fransız modeli laiklik için 'laisizm' kavramı da kullanılabilir. Laisizm, laiklikten farklı olarak bir siyasi-hukuki prensip olmayıp bir ideolojidir ve pozitivizmin siyasi-sosyal hayattaki yansımalarını içermektedir (Türköne, 1994:3).

Sezen(1993:25-27) ise laisizmi dini her türlü sosyal hayattan, bu arada devletten tecrit etmek şeklinde bir felsefi meslek, bir ideoloji ve fikir akımı olarak tanımlar. Bu akıma göre hukuk, ahlak, siyaset, sanat dinden, dinin etkisinden kurtulmuş olmalıdır. Sezen'e göre laiklik ise devletin hukuki bir statüsü; bir başka ifadeyle devletin din ve dünya siyasetidir. Sezen'e göre laiklik en azından laisizmin bazı ilkelerinin uygulanmak istendiği bir din siyaseti, pozitif hukuk anlayışına dayanan devletin din ile ilgili bir sosyal siyaseti gibi görüldüğüne göre, laisizmden kopuk değildir. Dolayısıyla laisizm nasıl felsefi mahiyette ise, laiklik de basit ve geçici bir din-devlet siyaseti olmaktan öte, bir devlet felsefesine doğru gitmiştir.

Vergin(2000:119) bu noktada din ve devlet işlerinin ayrılması prensibinin yanısıra zaman zaman ve belirli siyasi-tarihi konjonktürde inançlarla verilen savaştan ötürüdür

ki, Fransız modelini laik olarak değerlendirmenin mümkün görünmediğini vurgular. Vergin'e göre Fransa laikçi bir anlayışta olup "Cumhuriyetin değerleri" arasında korumak istediği laiklik, yalnızca taassubu değil, esasında dini düşman olarak belirlemiştir.

Nitekim Katoliklerle laikçiler arasında cereyan eden 1980'lerin çalkantılı "özgür okul" tartışmaları ve göçmen ailelerin günümüze kadar uzanan başörtüsü sorunları da göstermektedir ki, Fransa hala laiklik ile laikçilik arasında ateşli kavgalara ve bölünmelere sahne olabilmektedir. Fransa'da siyasi hayatta resmi ve hukuki üstünlüğünü yitirmiş olmasına rağmen 3. Cumhuriyet tipi bir ideoloji olan laikçilik, önemli seçenekler karşısında su yüzüne çıkmakta ve kavgaya taraf olarak katılmak suretiyle hayatiyetini koruduğunu kanıtlamaktadır(Vergin,1994:14). Son dönemde Charles Hebdo katliamı nedeniyle Fransa'da laiklik tekrar gündeme gelmiş ve yılda bir günün "Laiklik Günü" olarak kutlanması şeklinde bir temayül belirlemiştir.

ABD'de gelenek dinsel ve mezhepsel çoğulculuğa dayanmaktadır. Buradaki ana eğilim, dinsel bir oluşumun siyasal geleneğin meşruiyetine meydan okumaksızın gelişmesine izin vermek şeklindedir. Dolayısıyla ABD'de din-devlet ayrılığı siyasal ve kültürel alanda din-karşıtı bir tutuma yol açmamıştır. ABD'de laiklik politikasını, dinin devlet karşısındaki özerkliği ve din özgürlüklerinin saygıya değer olduğu anlayışı şekillendirmiştir. Ayrıca Amerikan modeli laiklikte, devletin fonksiyonları arasında din işlerini düzenleme yetkisi bulunmaz (Duman,2013:458).

Hatta Anglo-Protestan kültür dünyasında ve özellikle Amerika Birleşik Devletleri'nde, din ve seküler olarak ayrılmış alanlar arasında gizli bir mutabakat olduğu söylenebilir. Öyle ki, Amerikan Protestanlığı ve kapitalizm arasında bir gerilimi gösteren tarihi çok az kanıt söz konusudur. Bu açıdan ABD'de din ve bilim arasında çok az bir çatışma yaşanmış ve Amerikan Aydınlanması çok düşük dozda din muhalifi özellikler barındırmaktaydı (Casanova, 2006:11).

Kuru(2011:17), dışlayıcı ya da pasif laikliğin bu ülkelerde egemen olmasının laik devletin kuruluş sürecinde geçerli olan tarihi koşullar ile açıklanabileceğini kaydeder. Hâkim din ve monarşi arasındaki ittifaka dayanan *devr-i sabık*'ın (*ancien regime; eski*

rejim) mevcudiyeti Fransa ve Türkiye’de, yeni rejimlerde cumhuriyetçi seçkinlerde dinin kamusal rolüne karşı bir eğilimin doğuşuna neden olmuştur. Dolayısıyla dini kurumlar ile cumhuriyetçiler arasındaki gerilimli süreç dışlayıcı laikliğin hâkimiyetiyle neticelenmiştir. Kuru’ya göre, buna karşın Amerika, *devr-i sabık*’ın var olmadığı görece yeni bir göçmen ülkesiydi ve dolayısıyla buradaki dini ve laik seçkinler, kilise ve devletin federal düzeyde ayrı olması adına ortak bir noktada buluşabilmişlerdi. Böylece bu süreç sonunda pasif laiklik Amerika’da egemen konuma gelmiştir.

Tablo-1: Laik Devletin Kuruluş Sürecinde Tarihi Şartlar ve İlişkiler

Ülkeler	I	II	III	IV
ABD	<i>Devr-i sabık</i> ’ın yokluğu (yerli bir monarşinin olmaması ve Protestan mezheplerinin çeşitliliği)	Laik gruplar dini kamusal rolüne karşı değil; dini topluluklar da din-kilise ayrılığı fikrine açık	Laik ve dini gruplar arasında örtüşen uzlaşma	<i>Pasif laikliğin hâkimiyeti</i>
Fransa ve Türkiye	<i>Devr-i sabık</i> ’ın varlığı(monarşi ile hâkim din ve ikisi arasındaki işbirliğine dayalı olarak)	Laik gruplar dinin kamusal rolüne karşı; dini gruplar da Katolikliğin veya İslam’ın resmi statüsünü savunuyor.	Laik ve dini gruplar arasında sert mücadele	<i>Dışlayıcı laikliğin hâkimiyeti</i>

(Kaynak: Kuru, 2011:32).

Fransa’da dışlayıcı laikliğin (*laicite de combat*) hâkim olması nedeniyle pasif laikliği (*laicite plurielle*) savunanlar muhalif bir konumdadır. Türkiye’de ise benzer bir biçimde egemen konumdaki dışlayıcı laikliği savunanlar (Kemalistler) ile bu yapıya direnen pasif laikler (muhafazakârlar ve liberaller) arasında bir çatışma söz konusudur. ABD’de ise pasif laiklik hâkimiyeti söz konusudur (Kuru, 2011:15).

Zaman zaman, tarihsel olarak, özellikle Fransa’da ve Türkiye’de, laiklik az çok Jean-Jacques Rousseau bir yurttaşlık dinine bürünmüş, kendine özgü “dogma”larını dayatmaya çalışmıştır. Özellikle, devletin yeni bir ulusal kimlik oluşturmak ve bu kimliği bazı dini geleneklere gebe sosyal ağırlıktan kurtarmak istediği modernleşme dönemlerinde buna ihtiyaç duyulmuştur (Bauberot, 2008:13).

Dışlayıcı laiklik Fransa’da nispeten aşağıdan yukarıya bir süreç olarak ortaya çıkmışken, Türkiye’de ise yukarıdan aşağıya bir elit projesi olarak dayatılmıştır. Türkiye’deki dışlayıcı laiklik, Avrupalı yaşam tarzını ithal etmeye dayanan ve kitlelerin

kültürüne ters, yabancı gelen Batılılaşma projesinin temeliyken Fransa'daki dışlayıcı laiklik ise daha yerel ve daha doğaldı. Bu doğrultuda Türkiye'deki dışlayıcı laiklik yanlıları otoriter araçlara ihtiyaç duyarken Fransa'dakilerin çok partili demokraside daha başarılı olmasının da sebeplerinden biri buydu. Bu tarihi ayrımın yarı-otoriter Türkiye ile demokratik Fransa arasında günümüzdeki farklar üzerinde önemli bir etkisi bulunmaktadır (Kuru ve Stepan, 2013:100).



3. TÜRKİYE'DE LAİKLİK

Türkiye'de *Laiklik Tarihi*, aynı zamanda *Batılılaşma Tarihi* şeklinde de nitelendirilebilir; zira laiklik, Türk kültürünün kendi iç dinamikleriyle çıkardığı bir ürün olmayıp Batılılaşma denilen ve ne kadar tuttuğu yüzyıllardan beri tartışıla-tartışıla bitmeyen “aşır”ın bir ürünü, sonucu ya da bizzat kendisidir. Bu açıdan Türkiye'de Batılılaşma ve Laiklik/Laisizm hemen hemen birçok yönüyle aynileşmiştir (Hocaoğlu, 1994:48).

Modernleşmenin taşıyıcısı işlevi gören laiklik bir ideoloji olarak Osmanlı düzenine girmiş, ancak zaman içinde kendi takipçilerini, yaşam biçimini ve geleneğini de oluşturmuştur. Aynı zamanda bir yönetim ve değişim aracı olarak kullanılan laiklik, toplumun dışsal bir model çerçevesinde yeniden yapılanmasının meşruiyet temellerini sağlamıştır. Bu süreç İslamiyet'in Osmanlı toplumsal düzeninde ve anlam dünyasında işlevsel olduğu tüm alanlardaki etkisini kırmış ve neden olduğu sonuçlarla geleceğin İslami tepkilerinin farklı mecralarını yaratmıştır (Mahçupyan, 2008:239).

Bu kısımda Türkiye'deki laikliğin gelişiminin daha iyi anlaşılması açısından ilk olarak Osmanlı dönemi gelişmeleri ele alınacaktır. Ardından da Cumhuriyet dönemi laiklik ile ilgili gelişmeler “Tek parti dönemi”, “1946-1960 Dönemi”, “1960-1980 Dönemi” ve “1980 sonrası dönem” altbaşlıkları altında incelenecektir. Böylece Türkiye'de Ak Parti iktidarının başlamasına kadar olan sürede laikliğin nasıl bir evrim geçirdiği tespit edilmeye çalışılacaktır.

3.1. Osmanlı İmparatorluğu Döneminde Laiklik

Türkiye'de hâkim olan genel kanaate göre laiklik olgusu kesin bir milâd gibi, ülkenin kurucusu Mustafa Kemal Atatürk ile başlamıştır. Halbuki, Kemalist İnkılaplar'ın kökenlerinin bizzat kurucularının hazır bulduğu, kendisinden daha eskilere uzanan devirlerde aranması gerekmektedir (Hocaoğlu, 1994:48).

Dolayısıyla Türkiye'de laikliğin siyasi ve hukuki anlamda kurumsallaşması esas itibariyle Cumhuriyet döneminde gerçekleşmiş olmakla beraber Osmanlı Devleti'nden devralınan mirasın da belli açılardan etkisi söz konusu olmuştur. Aslında, Osmanlı

Devleti yaygın kanaatin aksine teokratik bir yapı ve işleyişe sahip değildir. Başka bir deyişle resmi bir devlet dininin bulunmasıyla o devletin teokratik olmasını birbirine karıştırmamak gerekir. Kanun-i Esasi’de yer alan ‘Devlet-i Osmaniye’nin dini, din-i İslamdır.’ denmesi, 1924 Anayasası’nda geçen ‘devletin dini İslamdır’ denmesinde olduğu gibi, bu hükümler ilgili devletin aslında teokratik bir sisteme sahip olduğunu göstermez. Osmanlı’da siyasi iktidarın meşruluk temeli büyük ölçüde dinsel olmakla beraber, hukuk düzeninin tümüyle dini olduğu söylenemez ve siyasi sürecin işleyişinde din-dışı unsurlar de facto etkili olmuştur (Duman, 2013:467).

Yukarıda bahsedildiği üzere Osmanlı devlet düzeni teokratik olarak nitelendirilemese de Osmanlı devlet düzeni laik olarak da adlandırılmaz. Bunun esas nedeni olarak; toplumun resmen dini mensubiyet esasına göre millet adı verilen gruplara ayrılması, yargı düzeninin ve eğitimin bu anlayış çerçevesinde dini cemaat liderlerince örgütlenilip yürütülmüş olmasıdır. Bu ise adli ve yönetsel örgütlenmede bir tür dine dayalı adem-i merkezîyetçilik ve çeşitlilik olarak nitelendirilebilir. Millet ayrımında ise dil ve ırk yönü gözetilmemiştir. Bunun haricinde, gayrimüslimlere gösterilen tolerans, sünni olmayan Müslümanlara hiç gösterilmemiştir; bu nedendir ki böyle bir düzen laik olarak nitelendirilemez (Ortaylı, 2009:196-197).

Osmanlı’da devlet dini kurumları bünyesine dâhil ederek, merkezi bürokrasinin hayati bir uzvu haline getirerek adalet, eğitim ve bir kısım idari görevleri bunlara tevdi ederek, ulemaya oldukça prestijli bir mevki tanımıştır. Böylece bu durum istikrarlı bir şekilde İslâm’ın merkezi yönetimle bütünleştiği bir “resmiyet”i ifade eder. Bütünleştirilemeyen dini unsurlar ise Sünni-rafizi ayrımı yapılmadan baskı altına alınmış, ezilmiştir. Merkezi yönetimle uyuşmayan Sünni tarikatların yok edilmesi, buna karşılık devletle bütünleştiği için resmiyete mazhar olan Bektaşîliğin bütün canlılığı içinde yaşamaya devam etmesi; gözetilen prensibin merkezi devletin rakipsiz bir şekilde yaşatılması olduğunu göstermiştir (Türküne, 1994:28).

18. Yüzyılın sonlarına doğru, bırakın askeri yayılma peşinde koşmayı, Osmanlı Devleti’nin elindeki toprakları koruyabilmesi bile bir sorun haline gelmişti. Bu doğrultuda özellikle askeri örgütün Batı’dan gelen tehditlere karşı koyabilecek hale

getirilmesi için girişilen çabalar, 19. Yüzyıldan itibaren Osmanlı politik ve toplumsal sistemlerinde büyük değişikliklerin ortaya çıkmasına neden olmuştur (Kalaycıoğlu ve Sarıbay, 2009:2).

Dolayısıyla Batı’da modernleşmenin motor gücünü veya kaynağını endüstriyelleşme oluştururken Osmanlı toplumunda modernleşmenin kaynağını öncelikle askeri eğitim sisteminde gerçekleştirilen büyük değişikliklerle askeri ve sivil bürokraside meydana gelen değişimler oluşturmuştur. Kamu görevlisi statüsünün doğuşu ve artık ‘kul’ yerine ‘bürokrat’ memur tipinin görülmeye başlamasıyla Babıali’nin, bir miktar özerkleşmesi; evrensel hukuk ilkelerine dayalı idare ve laik yargının gelişimi ile bağımsız yargının oluşması; mülki eğitimin çağdaş hale dönüştürülmeye başlaması ve yönetilenlerin politik temsilinin meşru yönetim kalıbının ana unsurunu oluşturması söz konusu olmuştur (Kalaycıoğlu ve Sarıbay, 2009:2).

Bu çerçevede Batılılaşma’nın başladığı ilk yıllarda, onu başlatan elitlerde hâkim olan zihniyetin, saf ve naif, içgüdüsel bir “*vatan kurtarma*” ve buna bağlı olarak aynı derecede saf ve naif bir “*ihya-yı nizam*” olduğunu söyleyebiliriz. Ancak zamanla bu düşüncelerde radikal değişmelerin meydana geldiği anlaşılmaktadır. Batı ile temaslar önceleri daha ziyade bürokratlar tarafından yapılmakta olup ağırlıklı konular askeri ve siyasi mahiyette olmuştur. Fakat zamanla devreye yeni nesil Osmanlı entelektüelleri girmiş ve artık fikri meseleler de ilgi alanına dâhil olmaya ve böylelikle de Türkiye’de, daha önce bilinmeyen yeni fikirler çiçek açmaya başlamıştır¹⁵ (Hocaoğlu, 1994:48).

Türköne(1994:3-26) Osmanlı aydınlarının, laiklik şeklinde ifade edilen düşünceye buldukları ilk karşılığın “asrilik” olduğunu; bu kavramın Anglo-sakon geleneğinde “sekülerizm”i karşıladığını belirtir.¹⁶ Türköne, Osmanlı Devletinde laikliğin Batıdan gelen kültürel etkilenmelerle, modern kurumların ancak laik bir yaklaşımla

¹⁵ Fakat Hocaoğlu (1994:48-49)’na göre bu fikirlerin çok fazla ciddiye alınacak, derin felsefi nitelikleri bulunduğu sanılmamalıdır. Bu fikirler, Avrupa’ya giden ve çoğu gazeteci kültürü seviyesinde olan kişilerin, hemen daima da ikinci, üçüncü ellerden öğrendiği fikirlerdi. Gazeteci zihniyetinin egemen olması, hiçbir şeyin derinlemesine kavranılamaması sonucunu doğurmaktaydı ve daha da kötüsü, bu bir model olmaktaydı. Ciddi, geleneksel anlamıyla “*felsefi*” bir düşünce akımı oluşmamıştır ama, çok yerde *lumpen* olduğu söylenebilecek bir “*Avrupailik romantizmi*” hasıl olmuştur.

¹⁶ Türköne(1994:3)’ye göre bu kavram laiklik kavramının süzülüp geldiği Katolik geleneğinden daha fazla Osmanlı geleneğine yakın durmaktadır; ancak kavram kısa zamanda pejoratif (küçümseyici) bir mana yüklenerek (züppelik gibi) düşünce dünyasının dışına atılmıştır

geliştirilebileceği inancıyla değil, doğrudan doğruya boyun eğilen siyasi şartların sonucu ortaya çıktığını dile getirir. Bu nedenle, Türköne'ye göre Cumhuriyet ilan edilene kadar girişilen laik uygulamalar siyasi laiklik olarak nitelendirilebilir.

Devlet yapılanması ve toplumsal normlarla, dinsel kurumların devlet içindeki yeri itibarıyla Osmanlı sekülerizminin 19. yüzyıla gelindiğinde laiklik trendine doğru hızla evrildiği söylenebilir. Ancak daha önceki dönemlerde seküler normların kaynağını oluşturan eski Türk töreleri, Bizans, İran ve Arap gelenekleri ile Sultanın yerel koşullar altında oluşan dünyevi kanunlarının yerini başta Fransız olmak üzere Batı kökenli değerler almaya başlamıştır. Bu süreç, Osmanlı'da 1727 yılında kurulmasına resmen izin verilen matbaa ile başlamıştır. Matbaada dini metinlerin basılmasına izin verilmediği için sadece bilimsel ve rasyonel metinler basılabilmekteydi. Böylece tümüyle rasyonel ve dünyevi olan bir alan genişlemeye başlarken, dinsel alanın Osmanlı'da gittikçe daraldığı ve gerilemeye başladığı görülmüştür. Dünyevi alanda ortaya çıkan aydın ve bilim adamlarının katkısıyla dinle dünya arasındaki ayırım iyice belirginleşmiş, Cumhuriyet dönemine gelindiğinde dinin doğru dürüst hâkim olduğu bir alan neredeyse kalmamıştır.

19. yüzyıl boyunca medrese tamamen bir kenara bırakılmış; artık seküler yapının subay, memur, hukukçu, doktor, mühendis, matematikçi, sosyolog vs. gibi taşıyıcı öğeleri ortaya çıkmıştır. Öyle ki 19. yüzyıl boyunca ulema içinden çıkmış hemen hemen hiçbir devlet adamı yoktur. 19. yüzyıl içinde hazırlanan ve ilan edilen Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı ve Kanun-i Esasi gibi önemli düzenlemelerin hiçbirinde ulemanın yeri bulunmamaktaydı. Bu düzenlemelerin hepsi Hıristiyanlarla Batıyı referans alan Müslümanların oluşturduğu komisyonlar tarafından hazırlanmıştır. Açıkçası bu dönemde ortaya çıkan yeni düzenlemeler, Cumhuriyet dönemi laiklik uygulamaları için büyük bir zemin hazırlamış ve dünyevi alanın ağırlığını Batı kökenli değerlerin ekseninde iyice yaymıştır. Hatta bu dönemin İslami niteliklere sahip en önemli ürünü olan Mecelle de İslami nüanslar taşımakla birlikte, önemli ölçüde seküler nitelikler taşımaktaydı (Çaha, 2008:125-126).

Laiklik konusundaki standart ve monist bir yönetim ile her din cemaatinin aynı yasalarla yönetilmesi durumunu öne çıkaran Ortaylı, Tanzimat'tan sonra kurumlarda başlayan laikleşmenin Osmanlı toplumunda düalist bir hukuk yapısı ortaya çıkardığını ve “Osmanlı İmparatorluğu, teb’aya adaletin iki çeşit mahkemede (şer’i ve nizami) iki ayrı sistemdeki kanunlarla dağıtıldığı, eğitimin iki farklı okulda yapıldığı, bürokraside iki sınıf memurun yanyana çalıştığı (aslında çekiştiği) iki farklı dünya görüşünün birbirleriyle mücadele halinde olduğu bir toplum sistemi olarak ömrünü tamamladı.” diye değerlendirmektedir (Ortaylı, 2009:168).

Dolayısıyla 19. Yüzyıl devletin ve ülkenin hızla kabuk değiştirdiği bir dönemdir. 1876’da V. Murat tahttan indirilmiş, yerine II. Abdülhamit çıkarılmıştır. Artık 19. yüzyıl reformlarının hazırlayıcısı ve uygulayıcısı Osmanlı hükümet merkezi (Babiâli) yeni padişah tahta oturduğunda önemli bir güç odağı olarak dikkat çekmekteydi. Tanzimat Fermanından (1839) başlayarak Osmanlı Devleti reformcu paşalar eliyle, ordunun, devletin, hukukun yeniden şekillendirildiği bir döneme girmişti. Öyle ki tarihçiler bu dönemi Babiâli Yüzyılı olarak adlandırmaktadırlar (Demirci, 2007:4).

Tanzimat(1839) ve Islahat(1856) Fermanları döneminde sayıları oldukça artan “batı tarzında eğitim veren kurumlar”dan mezun olmuş Osmanlı aydınları, batı fikirlerinden ve özellikle Fransız düşünce hayatından oldukça etkilenmiştir. Derinlemesine bir felsefi gelenek oluşturmamış olsa bile, Osmanlı aydınları 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra “hürriyet, adalet, eşitlik, toplumsal dayanışma, parlamento” gibi kavramları fikir kategorileri arasında kullanmaya başlamıştır. Bu tartışmaların ve Tanzimat’la birlikte yayılan “yasalara dayalı devlet” fikrinin de etkilemesiyle, Osmanlı siyasal hayatında “sistemin değiştirilmesine yönelik” ilk örgütlenmeler başlamıştır. Bu örgütlenmelerden ilki ise “Genç Osmanlılar Hareketi” olarak adlandırılmıştır (Kılınçkaya, 2015:1).

Genç Osmanlılar adı altında toplanan bu düşünürler, girişilen reformların salt seküler nitelikte olmasını ve reformları uygulamakla görevli bürokratların otoriter yönetim anlayışını eleştiriyorlardı. Genç Osmanlılar, modernleşme ve liberalizm ile İslami değerler arasında bağlantı kuran orijinal bir ideolojinin savunucuları olmuştur.

Aslında bu düşünürler Anayasal bir monarşi istemekteydi ve esasında Genç Osmanlılar reformlara muhalif değillerdi. Ancak Tanzimat reformcuları Ali Paşa ve Fuat Paşa'yı İmparatorluğa kör ve bilinçsiz bir modernleşme empoze etmekle suçlamaktaydılar. Genç Osmanlılar modernleşmenin, düşüncesizce gerçekleştirilen bir sekülerleşmeyle beraber Osmanlı toplumunun dengesini bozduğunu öne sürmekteydi (Luizard, 2013:21).

“Genç Osmanlılar Cemiyeti” 1865 yılında kurulmuş ve 1867'ye kadar daha çok taraftar toplama ve fikirlerini yayma işiyle uğraşmıştır. Bu aydınlar çıkardıkları gazetelerle de fikirlerini yaymaya çalışmıştır. 1867 yılında Genç Osmanlılar artık sayıca yeterli büyüklüğe ulaştıklarını düşünerek Babıali'ye doğru yürüyerek bir ihtilâl yapma kararı almıştır. Bu plandan haberdar olan Sadrazam Âli Paşa, derhal harekete geçerek adigeçen cemiyet mensuplarından yakalanabilenleri tutuklayarak hapse atmış, kurtulabilenler ise yurt dışına kaçmıştır. Böylece Türk siyasi hayatında bir gelenek başlatılmıştır: muhalefeti yurtdışında çıkarılan gazeteler etrafında toplanarak sürdürmek (Kılınçkaya, 1).

Yeni Osmanlı düşüncesinde İslamiyet, siyasi bir projenin ideoloji boyutunu oluşturmaktaydı. Yeni Osmanlılar düşünsel bir ihtiyaca cevap vermekteydi. Tanzimatçılara karşı çıkmayı ve bu karşı çıkışlarında, kendi algıladıkları biçimiyle, Osmanlı toplumunun Müslüman kesiminin duygularını dile getirmeyi amaçladıkları halde, aslında onlar da Batılı düşüncelerden esinlenmiş olup modernleşmeye taraftarlardı. Bu yolla, belki de paradoksal görünecek bir şekilde, reformların sürmesine ve devlet kurumlarının daha da modernleşmesine aracılık rolünü üstlenmiştir (Gülalp, 2014:29).

Özetle; Genç Osmanlılar anayasal bir yönetimden ve gerçek bir vatandaşlığın kurulması taraftarıydı. Siyasi alanda Genç Osmanlıların fikirlerini hayata geçirmek, liberallere yakın bir isim olan Sadrazam Mithat Paşa(1822-1884) tarafından gerçekleştirilmiştir. Mithat Paşa, şartlarını yine büyük oranda dış politika kaygılarının belirlemiş olduğu ilk Osmanlı Anayasası'nı hazırladı ve akabinde bir parlamento

(meclis) kuruldu. Sözkonusu Anayasa, 24 Aralık 1876 tarihinde ve Çarlık Rusyası ile yeni bir savaşın arifesinde yürürlüğe konmuştur (Luizard, 2013:22-23).

Tanzimat devrinin yarı dinilik mahiyeti ve laikliğe doğru gidiş şeklinde devam eden hareket ve teşebbüslerinin, ilk defa olarak, 1876 Kânun-i Esasi'sinde anayasa teminatına kavuştuğu söylenebilir. Doğrusu 'Kânun-i Esasi' 11. maddesiyle Türkiye'de din hürriyeti tesis etmiş ve memlekette mevcut, bütün dinlerin serbestçe icrasını devlet himayesine vermiştir. Bunun yanısıra Kânun-i Esasi'nin öngördüğü devlet sistemi tam dini olmayıp tam laik de değildir; tam dini olmama nedeni devlet hayatının daha önceki dönemlerde olduğu gibi dini ahkâma değil, Kânun-i Esasi gibi beşeri bir esasa bağlanmış olmasıydı (Başgil,2003:197-198). 1908 Anayasası ilan edildiği zaman da laiklik prensibinin kabul edilmesi gibi bir meselenin olmadığı görülmektedir. Bu kanun hükümdarın halifelik vasfını sağlamlaştırdığı gibi, "Devlet-i Osmaniye'nin dini, din-i İslamdır" esasını olduğu gibi kabul etmiştir (Berkes, 1997:97).

Mithat Paşa, kendi Anayasası'nın ilanından sadece bir sene sonra tutuklanmış ve sürgüne gönderilmiştir. II. Abdülhamid 1878 Şubat'ında Anayasa'yı askıya almış ve açılışının üzerinden yalnızca on ay geçtikten sonra da yeni meclisin feshini emretmiştir. Böylece II. Abdülhamid, Genç Osmanlıların ideallerindeki anayasal monarşiyi (meşrutiyet) mutlakiyet rejimine çevirmiştir. Hatta II. Abdülhamid meşrutiyetçileri tasfiye ettikten sonra, 18. yüzyıl sonundan beri ilk defa, Avrupa emperyalizmine karşı bir direniş ideolojisi amaçlı tasarlanan Pan-İslamizm adına dinin egemen olduğu bir düzene doğru bir dönüş bile başlatmıştır. Bunun yanısıra, kendisinin döneminde, başta yükseköğrenim alanında olmak üzere, devlet modernleşme atılımlarına devam etmiştir. Doğrusu Tanzimat reformları ve 1876 Anayasası laik bir düzen kurma gayesiyle başlanmış girişimler olarak gösterilemez ancak, bu girişimler geri dönüşün mümkün olmadığı bir modernleşme ve sekülerleşme sürecini de beraberinde getirmiştir (Luizard, 2013:23-24).

Böylece Karpata(2012:38)'a göre ilk laik hareket, Sultan II. Abdülhamit'in "Müslüman milliyetçiliği" politikasına tepki olarak başlamıştır. İmparatorluğun II. Abdülhamit idaresindeki son günlerinde Osmanlı hükümeti, meşruluğunu İslam

dininden almasına rağmen pratikte laik bir kurumdu. Ancak padişah bir tür milliyetçi İslamcılık politikası ile İmparatorluk içinde birliği sağlamaya çalışmış ve bu amaçla ulemayı, Sufi tarikatlarını ve diğer dinsel yapılanmaları kullanmıştır. Böylece bu dinsel unsurların devlet katında ve toplum içinde hem görünürlükleri hem de nüfuzları artmıştır. Jön Türkler bu politikaya tepki olarak din adamlarını devlet kademelerinden uzaklaştırmış; eğitim ve yargı sistemlerini din kurumunun etkisinden kurtarmıştır. Ancak Jön Türkler, Osmanlı toplumunun ve kültürünün en temel unsuru durumundaki İslam'ı değiştirip tahrif etmeye veya tamamen etkisiz bırakmaya da çalışmamıştır.

Bu noktada Jön Türkler'i biraz tanıtmak gerekir. Jön Türkler, Osmanlı Devleti içinde 19. yüzyılın ikinci yarısında meşrutiyet esasına dayanan bir siyasal yapı kurmak, Kanun-i Esasi'nin ilanı ile da serbest seçimlere yol açmak ve böylece kurulacak meclise, ülke geleceğini teslim etmek gibi fikirlerle harekete geçen, örnek model olarak batı medeniyetini tercih eden Osmanlı aydınlarının ortak ismidir. Jön Türkler ismi ilk olarak Mustafa Fazıl Paşa'nın yayınladığı bir arızada¹⁷ kullanılmış ve sonradan Namık Kemal ve Ali Suavi tarafından Yeni Osmanlılar karşılığı şeklinde kullanılmıştır. I. ve II. Meşrutiyet dönemlerinde ise bütün ihtilalciler için bu ad kullanılmıştır (Burak, 2003:291).

1890'larda II. Abdülhamit'i devirmeye çalışan Genç Türkler (Jön Türkler) kuşağı pozitivistliğe -ve sonra da ondan mülhem tescülçülüğüne- dört elle sarılmıştır. Bürokrasiyi modernleştirme amaçlı kurulan devlet okullarında eğitim alan, fakat aynı şekilde devleti koruma idealiyle yetişen bu genç kuşak, Comte'un toplumsal mühendislik görüşlerinde elitist görüşlerinin temellendiğini görmüşlerdir. Böylece bu genç kuşak için bilim, adeta destek için dayandıkları nokta olmuştur (Mardin, 2015:135).

II. Abdülhamid döneminde hükümdarın kurduğu katı ve otoriter yönetim ülke içinde yaygın bir aydın muhalefetini körüklemiştir. 1890'lardan itibaren, önce Askeri Tıbbiye'de oluşturulan **Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti**" bu muhalefet hareketinin yoğunlaştığı yer konumuna gelmiştir. Hükümdarın meşrutiyeti askıya

¹⁷ Yüksek bir makama sunulan mektup veya dilekçe.

almasından sonra yurt dışına firar ederek burada yayınladıkları gazeteler etrafında biraraya gelerek suretiyle II. Abdülhamid'e ve Osmanlı hükümetine karşı muhalefeti yürüten aydınların bastıkları gazeteler bilhassa İstanbul'daki okullara gizli şekilde sokulmakta ve bu okullarda bir şekilde çoğaltılarak elden ele dolaşmaktaydı.

Avrupa'daki Jöntürk grupları arasında cereyan eden bir dizi mücadele neticesinde iki önemli muhalefet grubu oluşmuştur: Ahmet Rıza Bey'in liderliğindeki "**Osmanlı Terakki ve İttihat Cemiyeti**" ile Prens Sebahattin'in liderliğindeki "**Âdem-i Merkeziyet ve Teşebbüsü Şahsi Cemiyeti**". Ahmet Rıza Bey'in liderliğindeki Cemiyet ile özellikle Selanik'te organize olan ve daha çok alt düzey subay ve memurlardan oluşan "**Osmanlı Hürriyet Cemiyeti**" arasında gerçekleşen görüşmeler sonucunda 1906'da birleşme yönünde karar alınmış ve "**Osmanlı İttihat ve Terakki Cemiyeti**" adıyla güçlü bir muhalif örgütü olarak ortaya çıkmıştır. Bu örgütün 1908 yılı başlarından itibaren gerçekleştirdiği yoğun çalışmalar neticesinde Sultan II. Abdülhamid, 24 Temmuz 1908 tarihinde yeniden Meşrutiyeti ilân ederek Kanun-ı Esasi'yi devreye koymak zorunda kalmıştır (Kılınçkaya, 3-4).

Böylece 1908 Devrimi'nin asıl galibi pozitivistler olmuştu ama karşılarında onlara karşı güçlü bir direniş gösteren İslamcılar da bulunmaktaydı. Bu dönemde İmparatorluk, olağanüstü bir kimlik arayışındaydı; bu arayış bir yüzyıl önce başlamış olan, Avrupa'dan mülhem modern bir toplumda İslam'ın statüsünün ne olacağı hususundaki tartışmanın adeta devamı mahiyetindeydi. Bu dönemde İslamcılıkla Batıcılık arasında, üçüncü bir yol olarak "**Türkçülük**" meydana çıkmıştır. İslamcılık ve Batıcılıktan ilham alan Türkçülük, 1908'den sonra gelişen diğer milliyetçiliklere (Arap, Arnavut, Kürt ve Ermeni vb.) tepki mahiyetinde iyice büyüüp gelişmiştir. Sonunda bu akım giderek kendini kabul ettirmiş ve 1912'den sonra Türkçülük, Osmanlıcılığın yerini alarak baskın ideoloji haline gelmiştir (Luizard, 2013:23-24).

Doğrusu İslami bilincin ortaya çıkışına benzer şekilde Türk milliyetçiliğinin yükselişi de Osmanlı'nın Avrupa emperyalizmi karşısında zayıflaması nedeniyle oluşan tepkinin bir ifadesiydi. Bu yeni ideolojik eğilimin yarattığı iç politika, sistemli bir şekilde gayrimüslim burjuvazinin yerine Müslüman ve Türk unsurların ikame edilmeye

çalışılması şeklinde olmuştur. Bu politika ilk olarak Jön Türk rejimi döneminde (1908-1918) başlamış ve Kurtuluş Savaşı döneminde de sistemli olarak sürdürülmüştür (Gülalp, 2014:32).

Bu dönemde güçlü merkezileştirme ve devlet kontrolü odaklı son sekülerleştirme atılımı, İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin ideologlarının, özellikle de Türkçülerin ve Ziya Gökalp'in etkisi altında yürütülmüştür. Laiklikten ilk bahseden kişinin Ziya Gökalp oluşuna da şaşırılmamak lazım. Ziya Gökalp, bu kelimeyi başlarda “dinsiz” ya da “ateist” anlamındaki *ladini* şeklinde çevirmektedir (Luizard, 2013:24).

II. Meşrutiyet döneminde iktidarı elinde tutan milliyetçi ve Batıcı İttihat ve Terakki idaresince alınmış olan bir dizi tedbir ve çıkarılan kanunlarla dinin yönetimdeki etkisi giderek azaltılırken Şeyhülislamlığın geleneksel yapısı ve konumu değiştirilmeye çalışılmıştır. Şeyhülislamlık kurumunun yargı ve eğitim alanındaki görevlerinin sivil bakanlıklara aktarılması ve sadece dini nitelikte bir yapı kazandırılması amacına yönelik olarak 1908-1920 arasında bir dizi değişiklik gerçekleştirilmiştir. Bununla birlikte Şeyhülislamlığın devlet yönetimindeki nüfuzu ve etkisi yine de korunmuştur (Dursun, 1995:75-76).

İttihat ve Terakki yönetimi, Birinci Dünya Savaşı'nda İttifak Devletleri'nin yenilgiye uğramasıyla birlikte sona ermiş ve aralarında Ziya Gökalp'in de bulunduğu bazı liderleri Malta'daki bir İngiliz hapisanesine gönderilmiştir. Ne var ki zafer kazanan İtilaf Devletleri'nin Osmanlı toprakları üzerinde planlarını hayata geçirmeye çalışmaları üzerine (Sevr Anlaşması 1920) milliyetçi proje yeniden ivme kazanmıştır. Başlatılan ulusal kurtuluş hareketi zirve noktasına 1923'te yeni bir Türkiye Cumhuriyeti'nin ilan edilmesiyle ulaşmıştır (Davison, 2012:145).

Mert (1994:57) sekülerizmin, Türkiye'de seküler dünya görüşüne bağlılığın, misyonu bu olan bir siyasal programla toplumu bu yönde dönüştürücü bir siyasetin ifadesi olduğunu vurgular. Bu tanım çerçevesinde Mert'e göre sekülerizmden ancak Jön Türk hareketinin ortaya çıkması ve hatta Meşrutiyetin 1908'de ilanından itibaren söz edilebilir. Genç Osmanlıların düşüncelerinde batılı/modern/seküler kavramlara

rastlanmasına rağmen, bu aşamada bu kavramlar daha ziyade pratik önemleri açısından değerlendirilmekteydi. Mert'e göre bu dönemin temel özelliği batılı/modern düşüncüyü ayrı bir düşünce dünyası olarak görmekten ziyade bilimsel bilgiyi ondan soyutlayarak İslami dogma ile uyuşturma çabasıydı.

Toparlamak açısından Osmanlı döneminde siyasal, ekonomik, kültürel ve toplumsal alanlarda yapılan ıslahat ve yenilikler laiklik çerçevesinde değerlendirilecek nitelikte ise de hiçbir şekilde laiklik ilkesi gerekçe gösterilerek yapılmış olduğu söylenemez. Bu tür yenilikleri yönlendiren temel etken, toplumun içinde bulunduğu çeşitli sorunların aşılması ve saldırılara muhatap olan devletin sıkıntılardan kurtarılması amacıdır (Dursun, 1995:36).

Kurtuluş Savaşı yıllarında ise dini alanda daha önce başlayan laikleşmenin durdurulduğu, din bağının alabildiğine özenle vurgulandığı herkesçe bilinmektedir. Birinci TBMM'de bir tek gayri müslim vekil bulunmamaktaydı. Kamu gelirlerinde ciddi azalmayı göze alarak, salt dinsel nedenlerle, İçki Yasağı yasasını (Men-i Müskirat Kanunu) çıkartan, yine bu Meclis olmuştur. İslam Milliyetçiliğiyle siyasal toplumun tutunum (*cohesion*) ögesi şeklinde dinden faydalanma, o günkü koşullarda Araplar elden kaçırıldığına göre, geri kalan öteki gayr-i Türk, ama Müslüman azınlıkların, Kürtlerin, Çerkezlerin, Lazların vb. işbirliğini sağlama gereğine de hizmet etmiştir (Tunçay, 2010:215). Dolayısıyla dine yaklaşımda o günlerde pragmatik bir yaklaşım sergilenmiş ve Kurtuluş Savaşı yıllarında sonraki dönemde girişilecek laiklik uygulamalarına yönelik pek açık bir işaret verilmemiştir.

3.2. Cumhuriyet Döneminde Laiklik

Türkiye'de sekülerleşme sürecindeki en önemli adım, 1923'te Türkiye Cumhuriyeti'nin ilanı ile olmuş ve bu olay sekülerizmi resmi ideolojinin temel ilkesi haline getiren çok önemli bir değişimdir. Yeni Cumhuriyet ne pahasına olursa olsun modern/seküler bir toplum yaratma konusunda oldukça kararlıydı. Hatta Cumhuriyetin laiklik siyaseti modernleşme/sekülerleşme yönündeki gelişme ve değişimlere o kadar büyük bir hız kazandırmış, o kadar radikal bir şekil almıştı ki; dönemin Batıcı ve

modernist aydınları bu gelişmeler için hep rüya, hayal gibi terimler kullanmışlardır (Mert, 1994:58-60). Osmanlı bakiyesi böyle bir toplumda bu kadar hızlı bir değişim ve dönüşüm elbette beklenmiyordu.

Dolayısıyla Türkiye Cumhuriyeti'nde devletin yeni kültürel kimliği 'laiklik' ve 'milliyetçilik' ilkeleri odağında şekillenmiş ve böylece artık Batı'nın modern dünyasına uyum sağlamıştır. Ancak her iki kavram da Batı'daki tarihsel oluşum süreçlerinde kazandığı anlamdan farklı olarak otoriter zihniyete hapsedilmiş ve 'devletçiliğin' uzantısı şeklinde rol üstlenmiştir (Mahcupyan, 2008:128-129). Ancak farklı düşüncede olanlara göre laiklik, değişime kapalı, tutucu ve muhafazakâr olan kesimle, değişimden yana, modern/seküler ve Batı yanlısı kesim arasındaki ayrıma işaret etmektedir. Bu anlayışa göre, laiklik çağdaş uygarlık yolunda girilen mücadelenin sonucunda kazanılmış ve nihayetinde laiklik toplumun "kutsallaşmış gelenek boyunduruğundan kurtarılması"dır (Berkes, 2005:19).

Cumhuriyet Türkiye'si'nin laiklik modeli ise daha önceki kısımlarda değinildiği üzere kavramsal düzeyde Fransa'dan alınmadır ve bu kavramsal model, din-devlet ilişkisinden bağımsız olarak, laiklik prensibinin anayasal prensip haline getirilmesinde görülür. Bu modelin arka planında laisizm ve anti-klerikalizm bulunmaktadır. Ancak Fransız modeli laikliğin evrimi ve nihai şekli ile Türklerin din-devlet ilişkisi gelenekleri arasında en küçük bir benzerlik yoktur (Türköne, 1994:5).

Kuru(2011:32) da Fransa'da dışlayıcı laikliğin, Türkiye'den daha önce kurumlaştığını ve modern Türkiye'nin kurucuları için ilham kaynağı olduğunu belirtir. Kuru'ya göre Türkiye'nin kurucularının diğer alternatifler içinden Fransız modelini seçmiş olmaları iki ülkenin tarihi şartlar açısından benzerlik taşıması ile doğrudan ilişkilidir. Kuru şöyle devam eder:

Öte yandan Türkiye'nin laiklik modelinin Fransa'nın basit bir taklidi olmadığını vurgulamak gerekir. 1905 yılında Fransa'da kilise-devlet ilişkilerini düzenleyecek olan kanun iki ana alternatif etrafında tartışılıyordu: 1) Katolik Kilisesi ile devletin ayırımına dayalı model ve 2) Devletin Katolik Kilisesi'ni kontrol altına alacağı model. Neticede birinci model savunanlar galip geldi ve 1905 kanunu kilise-devlet ayrımı çerçevesinde çıkarıldı. Türkiye'de ise, cumhuriyetin kuruluşundan itibaren ikinci model benimsenerek, İslamiyet, devlet kontrolü altında tutulmaya çalışıldı.

Erdoğan(2000:270) da Cumhuriyet Türkiye'sindeki laiklik uygulamalarının kendine özgü bir yanı bulunduğunun herkesçe bilindiğini dile getirir ve bu özgünlüğün, Müslüman halkın dini ihtiyaçlarını karşılanmasının bir kamu hizmeti olarak öngörülüp bu yolda dini bir örgüt kurularak, dinin bir ölçüde devletin denetimi altına alınmış olmasında kendini gösterdiğini vurgular.

İşin tarihsel gelişimine bakıldığında ise Birinci Meclis'in tasfiyesinin oldukça önemli bir aşamayı temsil ettiği görülecektir. Aslında 23 Nisan 1920 tarihinde Ankara'da toplanan Birinci Meclis'in temel işlevi düşman işgali altındaki ülkeyi ve adeta kuşatma altında olan Padişah'ı kurtarmaktı. Ancak İstiklal Savaşı'nı yöneten bu meclisin Lozan Anlaşması'nı onaylamaması ve dahası devletin geleneksel-dinsel yapısının muhafazası lehinde tavır alması dolayısıyla dağıtılmasından (Nisan 1922) sonra yapılan seçimlerle oluşan İkinci Büyük Millet Meclisi, laikleşme yolunda alınan radikal kararlara onay vermiştir. İkinci Gruptakiler, İkinci Büyük Millet Meclisi'ne girememiş ve bu gruptan sadece Mustafa Kemal'in yanında yer alanlar Meclis'e girebilmiştir. Böylece Birinci Meclis'teki muhalif grubun tasfiye edilmesi Cumhuriyetin kurucularına radikal düzenlemeler yapmak için uygun bir ortam oluşturmuştur (Dursun, 1995:37). Böylece tam anlamıyla Tek Parti dönemi başlamış olacaktır.

3.2.1. Tek Parti Dönemi

Cumhuriyet rejimi genellikle Türkiye'de reform dönemi olarak değerlendirilir ve gerçekten de Türkiye'de reformlar üç ayrı zaman diliminde gerçekleştirilmiştir. Bu dönemler birbirlerinden kesin çizgilerle ayrılmakta olup bunların ilki, 1919-23 dönemidir. Modern rejimin yönünü belirleyen temel kararların (örneğin Saltanatın kaldırılması, Cumhuriyet Halk Fırkası'nın kurulması ve Cumhuriyet'in ilan edilmesi) bu ilk dönemde alındığı açıkça anlaşılmaktadır. Ancak laik ve milliyetçi karakterdeki en önemli ve en etkili reformların yürürlüğe konulması ise 1923-30 arası döneme tekabül eder. Bu reformlardan bazıları olarak Şeriat kanununun yerini İsviçre modeline dayanan modern Medeni Kanun'un alması, Arap harflerinin bırakılıp Latin harflerine geçilmesi, Batı takviminin kullanılmaya başlanması ve hatta kılık-kıyafet ile ilgili düzenlemeler yapılması gösterilebilir.

Yine Cumhuriyet döneminde yer alan üçüncü reform dönemi ise 1930-1945 yılları arasında yapılmış olan reformları kapsamaktadır ve bu dönemde, bir dizi görece küçük reform yoluyla başta laikleşme olmak üzere önceden yapılmış olan reformların sağlamlaştırılması ve güçlendirilmesi amaçlanmıştır. Diğer bir amaç ise yeni seçkinlerin politik gücünü artırmak olmuştur. Bu üçüncü dönemde yapılmış olan reformlar arasında Tarih Kurumu'nun, Dil Kurumu'nun ve Halkevleri'nin kurulması gösterilebilir. Bunlar reformcuların kökünü kazımak istedikleri İslam kültürünün yerine ulusal Türk kültürünü getirme çabalarını yansıtmıştır (Karpat, 2012:27-28).

Köker(2004:161), Türkiye Cumhuriyeti tarihini araştıran bir çok yazarın, laikliğin, Kemalizm'in temel karakteristiğini oluşturan ve yeni Türkiye'nin toplumsal-siyasal temellerini belirleyen en önemli ilke olduğu yargısını paylaştığını dile getirir. Yavuz(2011:43-44), Kemalist proje'nin; dini "kontrol etmek" ve onu kişiye özel inanca indirgemek amacıyla, ayrıntılı bir laiklik istemi geliştirdiğini vurgular. Bundan dolayı, Yavuz'a göre Türk laikliği ancak modern ulus inşası projesi bağlamında anlaşılabilir. Bu noktada İslam dini din ve devleti birbirinden ayırmaz; toplumsal hayatı kendi hukuk anlayışına göre düzenlemeyi amaçlar ve alternatif bir bağlılık, kimlik ve topluluk anlayışı sunar. Kemalist laiklik anlayışı ise, bu ideolojik ve tarihsel bilgiler ışığında, her tür İslami temelli hak talebine karşı duyarlılığını artırmıştır. Mustafa Kemal'in laikleştirici reformlarının sonucunda, İslami kurum ve düşünceler artık siyasi hayatta meşruiyet kaynağı olmaktan çıkmıştır. Bu anlayışla özellikle eğitim sistemi her türlü dini etki ve müdahaleden özenle uzak tutulmuştur.

Dolayısıyla laiklik, toplumu modernleştirme projesinin, Aydınlanmacı medeniyetçiliğin can alıcı noktasıdır. Ancak üzerinde çok konuşulmasına rağmen 1923-1946 döneminde laiklik adına yapılan uygulamalar hakkında bilinenler sınırlıdır.¹⁸ Açıkçası Kemalistlerin bir kısmı için altın çağ görünümünde olan bu dönem, muhafazakâr kesim için ise dindarlara zulüm dönemidir. Bu noktada camilerin ahıra dönüştürüldüğü, dini vakıfların ilga edildiği, cenazeleri kaldıracak imamların

¹⁸ Ayrıca uygulamalardan etkilenenlerin genellikle kendilerini yazılı ifade etme olanaklarından mahrum olmaları ve dönemin resmi belgelerinin üzerindeki gizlilik perdesinin halen aralanmamış olması bunun önde gelen sebeplerindedir. Bu nedenle dönemin soğukkanlı analizlerinden çok, günlük siyasete malzeme oluşturacak şekilde sürekli gündemde tutulduğu gözlemlenmektedir (Demirel, 2004:179).

bulunmadığı, din eğitiminin tamamen ortadan kaldırıldığı, başta ordu ve yatılı mektepler olmak üzere dindarlığın en ufak tezahürüne bile izin verilmediği, dindarların aşağılandığı dile getirilir (Demirel, 2004:179).

Bu noktada Mustafa Kemal Atatürk'ün de din konusundaki tutumuna ve düşüncesine¹⁹ değinmek gerekir. Hanioğlu (2011:63) Mustafa Kemal'in bariz ulusalcı ve milliyetçi eğilimlerine rağmen yine de açıkça İslam'a karşı açıkça bir tavır almaktan kaçındığını ifade eder.²⁰ Hanioğlu'na göre Mustafa Kemal dine saygılı gibi görünürken aslında dini sıkı bir şekilde devlet kontrolü altına almaya çalışmış ve dini de dar bir şekilde bilimci ve milliyetçi anlamda yeniden tanımlamayı hedeflemiştir.

Önceki kısımda değinildiği gibi Birinci Büyük Millet Meclisi'nin dağıtılarak Nisan 1923'te seçimlerin yenilenmesi ve muhalefete mensup milletvekillerinin bu seçimde tasfiye edilmesiyle teşekkül eden İkinci Büyük Millet Meclisi Cumhuriyet Halk Fırkası'nın tekelinde bütün radikal düzenlemeleri, bir bakıma tartışmaksızın gerçekleştirmiştir. İkinci Meclis Halifeliği kaldırmakla kalmamış, Osmanlı Devleti'nin geriliğinden sorumlu tuttuğu İslam dinini marjinal bir konuma getirmiştir. Bu çerçevede yapılmış olan yeni düzenleme ve değişiklikleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

- a) Şer'iyeye ve Evkaf Vekâletinin kaldırılarak yerine Diyanet İşleri Reisliği'nin kurulması (1924)
- b) Tevhidi-i Tedrisat Kanunu ile medreselerin yönetiminin Milli Eğitim Bakanlığı'na devredilmesi ve ardından din eğitimi ve öğretimi veren bu kurumların kanunsuz bir şekilde kapatılması (1924)

¹⁹ Hanioğlu, Mustafa Kemal'in üniversite öğrencileri ile düşük rütbeli bürokratlar ve subaylardan oluşan Jön Türk hareketinin ikinci kuşağına mensup olduğunu ve bu genç adamların büyük çoğunluğunun, vülger(avam) materyalizm (Vulgarmaterialismus) olarak adlandırılan 19. Yüzyıl ortalarındaki tuhaf bir Alman felsefesine bağlı olduklarını belirtir. Hanioğlu, bu felsefenin basitleştirilmiş bir materyalizm versiyonu ile materyalizm, bilimcilik ve Sosyal Darwinizmden etkilenen düşüncelerin bir karışımı olduğunu kaydeder.

Yine Hanioğlu'na göre Mustafa Kemal'in Selanik'te yetişmesi ve laik kurumlarda eğitim alması Mustafa Kemal'i dini kurumları eleştirel olarak düşünmeye yöneltmişti. Ancak popüler materyalizmin başlıca eserlerini okuduğu ve okuduklarından derinden etkilendiği halde Mustafa Kemal, esas itibarıyla hiçbir zaman bilimsel kimliğe sahip bir düşünür olmamıştır. Mustafa Kemal okuduklarından dinin bilimin teşvik ettiği ilerlemeye engel olduğuna dair bir kanaat getirmiştir. Detaylı bilgi için bkz. (Hanioğlu,2013).

²⁰ Hanioğlu'na göre Mustafa Kemal modernlikten milliyetçiliğe her şeyi bilimcilik prizmasından görmüştür. Hanioğlu'na göre herhangi bir Avrupa ülkesinde M. Kemal tam bir bilimci olarak algılanacaktı. Detaylı bilgi için bkz.: M. Şükrü Hanioğlu, *Atatürk, An Intellectual Biography*, s.48-63.

- c) Halifeliğin ilga edilmesi ve Osmanlı hanedanının yurt dışına çıkarılması (1924)
- d) Şer'îye Mahkemelerinin kaldırılması (1924)
- e) Şapka giyilmesi zorunluluğunun getirilmesi (1925)
- f) Tekke ve zaviyelerle türbelerin kapatılması ve bununla ilgili düzenlemeler (1925)
- g) Medeni Kanununun kabul edilmesi (1926)
- h) Uluslararası rakamların ve ölçülerin kabul edilmesi (1928)
- i) Arap harflerinin yasaklanması ve Latin alfabesinin kabulü (1928)
- j) Bazı lakap ve unvanların yasaklanması (1934)
- k) Bazı kisvelerin giyilmesinin yasaklanması (1934) (Dursun, 1995:76-77).

Mutlak gücü elinde tutan ve muhalefette kıyılayacak güç bırakmayan siyasi otorite, bütün bu reformlarla, Din'i toplumsal hayattan tard ve pasifize etmekte, fakat beri yandan da onu kontrol altında tutmak maksadına yönelmiş bulunmakta idi ki bu husus da, devrimlerin savunucuları tarafından açık-seçik olarak ilan edilmekte ve savunulmaktadır. Laikliğin yeni Türk devletinin en temelli bir resmi sıfatı olarak ilanı üç aşamalı bir süreçte sözkonusu olmuştur:

1: 1924 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu (Anayasa) 2. Maddesi: “Türkiye Devleti'nin dini din-i İslamdır; resmi dili Türkçe'dir; makarrı Ankara şehridir”.

2: 1928 Teşkilat-ı Esasiye Kanunu (Anayasa) 2. Maddesi: “Türkiye Devleti'nin resmi dili Türkçe'dir; makarrı Ankara şehridir”.

3: 1937 Anayasası 2. Maddesi: “Türkiye Devleti Cumhuriyetçi, Milliyetçi, Halkçı, Devletçi, Laik ve İnkılapçı'dır. Resmî dili Türkçe'dir. Makarrı Ankara şehridir.” (Hocaoğlu, 1994:59).

Yukarıda bahsi geçen Diyanet İşleri Reisliği'nin kurulmasını Sabuncu, gerek İslam dininin kendine has özellikleri, gerekse Türkiye'nin tarihsel koşullarının, Türkiye'de dinsel hizmetlerin kamu hizmetleri kapsamında çıkarılarak, tamamen bağımsız, cemaat tarzı örgütlere bırakılmasına imkan vermediğini belirterek savunur (Sabuncu,2004:125). Tanör'e göre ise Diyanet İşleri Başkanlığı laikliğin bir aracı kuruluşu olarak öngörülmüş ve Diyanet'in Kemalist laiklik anlayışını halka aktaran bir trampen, bir araç fonksiyonu üstlenmesi nedeniyle faydalı olduğunu dile getirir (Tanör, 2001:29).

Dolayısıyla Türkiye’de siyasi ve hukuki laikliğin esas itibariyle Cumhuriyet döneminde kurumlaştırılmış bulunduğu açıktır. Laikliğin Türkiye’de günümüzde pozitif hukukun ve genel olarak devlet düzeninin temellerinden biri haline gelmiş bulunması, 1924 yılında Hilafetin kaldırılmasıyla başlayıp 1937 yılında laikliğin bir anayasa ilkesi haline getirilmesiyle tamamlanan ve yukarıda detayları verilen bir sürecin sonucudur (Erdoğan,2000:269). Laikliğin 1937 yılında bir anayasa unsuru olarak devlet sistemine yerleştirilmesi, hiç şüphesiz İslam’ın kamu hayatından bir ölçme ve değerlendirme kriteri olarak kaldırılması niyetine yönelmiştir. Bu niyet İslam’ın -durduğu yer itibariyle- Batıcı programların tatbikini engelleyeceği varsayımına dayanmaktaydı (Alkan, 1994:90).

Hatta aktif muhalefet unsurlarının (ve potansiyel muhalefetin) tamamen sindirildiği 1925’ten sonra devlet, dini hayata karşı beslediği kontrol tutkusunu, bu defa dinin kendisinde reform yapma iştahına kadar genişletti ki bu, Türkiye’de batılı “laiklik” kavramının ne kadar alaturka ve aşırı bir yoruma doğru evrildiğine işaret eder. İbadetin biçiminde, dilinde, ibadethanelerde reform yapmayı, camiye musikinin bir müessese olarak yerleşmesini, hutbelerin kesinlikle sadece uhrevi konulara yoğunlaşmasını öngören bu tasarı uygulamaya konulmamışsa da -son derece net çizgilerle- aslında yeni bir devlet dini icat etmenin bütün belirtilerini taşımaktaydı (Alkan, 1994:90).

Ayrıca müzik, heykel, vb. sanatlarda çağdaş Batı örneklerinin benimsenmesi, kimi yasal düzenlemelere de konu olan laikleşme adımlarıdır. Bu dönemde laiklikle doğrudan ilgili dine yönelik bir hareket ise 1932’de Dil Devrimi’nin bir parçası olarak getirilen, ezan ve kametin Arapça yerine Türkçe okunması zorunluluğudur. Son olarak, hepsi 1934 yılı içinde çıkarılan Soyadı Kanunu ile eski unvan ve payelerin kaldırılmasına ilişkin yasanın ve din adamlarının ancak mabetlerde dini kisve giyebileceklerini öngören kanun da, yine laikleşme süreciyle ilgili düzenlemelerdir. Türkiye Cumhuriyeti’nin yazıda Arap alfabesini bırakıp Latin alfabesini benimseme kararı, yeni harflerin Türkçeye uygunluğu ve öğrenme kolaylığı nedeniyle, okuryazarlık oranını hızla artıracığı umuduna dayandırılmış olmakla birlikte, bu düzeltimin asıl

amacının aslında Osmanlı-İslam geleneklerinden kurtularak çağdaşlaşmayı çabuklaştırması olduğu açıktır (Tunçay, 2010:230-232).

Radikal laikleştirmenin ideolojik boyutuna da değinmek gerekir. Bu noktada Türk siyasetinin radikal laikleştirilmesi Cumhuriyetin ilk döneminde geliştirilen Kemalist ideolojiden kaynaklanmıştır. Bir ideoloji olarak ise Kemalizmin oluşumu, kısmen, Mustafa Kemal'in de mensubu olduğu Jön Türklerin başlıca ilham kaynaklarından olan 19. Yüzyıl pozitivisminden etkilenmiş olan, karmaşık bir fenomendir. Bu çerçevede Kemalizm, pozitivist Aydınlanma anlayışı ile, geleneksel İslami toplumun yerine geçmek üzere esas itibariyle laikçi esaslara dayanan yeni bir ulus yaratma projesinin ereklerini birleştiren bir ideolojidir. Esasen Kemalistlerin düşünce ufkunda insani varoluşumuzun din ve siyaset gibi iki farklı yönü arasında bir uzlaşma arayışının yeri bulunmamaktaydı. Onlar barışçı ve uygar bir düzen içinde, insani varoluşumuzun aynı derecede meşru olan bu iki etkinlik alanı arasında bir uzlaşma aramak yerine, kolay görünen yolu seçerek dini siyasete boyun eğdirmeyi amaçlayan düzenlemeler yapmıştır. Bu anlayışla temel insani değer olarak “dinden özgürleşme”yi gördüler. Dolayısıyla dine karşı şüpheli, hatta düşmanca bir tutum, ilerleme aracı olarak pozitif bilime güçlü bir inanç, milliyetçilik ve siyasetin laikleştirilmesine katı bir bağlılık hâkim Kemalist elitin ideolojisini biçimlendirmiştir (Erdoğan, 2000:330-331).

Hanioğlu (2013:45) da laiklik taraftarlarının 1905'teki “iki Fransa'nın savaşı”ndan zaferle çıkışından derinden etkilenen birçok Jön Türk gibi Mustafa Kemal'in de Fransız laikliğini otantik bir laiklik biçimi olarak gördüğünü ve bunu Türkiye'de harfiyen uygulamak -hatta daha ileri götürmek- istediğini kaydeder. Hanioğlu'na göre erken Kemalizm, din karşısında düşmanca bir tavır benimsemiş ve laikliğin sadece otantik değil aynı zamanda yegâne olan bu formunu içselleştirmiştir. Hatta dinin bilimsel olarak yorumlanması sonucunda Kemalizm, dindarlığı laikliğin antitezi olarak görmüştür. Türköne(1994:9) de laisizmin Cumhuriyetin eski geleneği yıkmak ve kendi geleneğini oluşturmak için başvurduğu en stratejik araç olduğuna işaret eder. Türköne'ye göre “Güneş dil teorisi”, “Türk tarih tezi”, Latin alfabesinin kabulü gibi yenilikler de bu cümleden sayılabilir.

Laikliğin uygulamasının Osmanlı'daki devamlılığını sağlayan en önemli unsur kuşkusuz başta Fransa olmak üzere Batıdan alınan kurumların aktarılmasıdır. Ne var ki, Osmanlı döneminde Aile Kararnamesi örneğinde görüldüğü gibi, sosyal ihtiyaçlar göz önünde bulundurularak pragmatik biçimde nispeten senteze gidilirken, Cumhuriyet döneminde bu sentez bir kenara bırakılarak “radikal aktarmacılık” zihniyetinin geliştiği görülür. Aslında Cumhuriyet dönemi laiklik uygulamalarını Osmanlı'da emsali görülmedik biçimde tartışma konusu yapan da işte bu düşüncedir (Çaha, 2008:130).

Tek parti döneminin otoriter laiklik anlayışına bağlı olanların bir kısmı da Türk laikliğinin kurumsal özgünlüğünün gerçek laiklik modeli olduğunu düşünmektedir. Bu model, bilindiği üzere, dinin devlet içinde örgütlendirilerek denetim altında tutulması kaygısının eseridir. Dolayısıyla Türkiye Cumhuriyetinin “laiklik” modeli, din işlerinin bir kamu hizmeti olarak örgütlendirilmesine dayanmakla, aslında demokrasi ilkesine ters düşmüş olmuyor. Aksine, eğer devletten beklenen yalnızca demokrasi olsaydı bu durum onaylanabilirdi, ancak bu modelin asıl aykırı olduğu taraf özgürlük ilkesidir. Çünkü belli bir dinin devlet tarafından bir kamu hizmeti olarak ayrıcalıklı konuma getirilmiş olması; bu hizmetin mali külfetinin tüm vatandaşlara yüklenmesine yol açmakla kalmıyor, İslam dininin resmi yorumunu da tekelleştirmek suretiyle Müslümanların din özgürlüğünü de kısıtlamaktadır (Erdoğan, 2000:9).

Hatta Erdoğan(2000:335) Türkiye’de Kemalist elitin uzun vadeli amacının, İslam’ı bireysel vicdanlara çekilmeye zorlayarak, sivil ve kamusal hayatta hâkim olacak normatif çerçeveyi teşkil edecek şekilde, laik düşünce ve kurumlardan doğup gelişecek olan yeni bir sivil dinin oluşumunu sağlamak olduğunu dile getirir. Erdoğan’a göre laikçi Kemalizmin bir siyasi din olarak kurgulanmasıyla, uzun vadede Türkiye’nin toplumsal dokusunda kök salacak laikçi dünya görüşü ve değerlerin Cumhuriyetin yeni yurttaşlığının ve kamu ahlakının temeli olması amaçlanmaktaydı.

Davison(2012:245-246)’a göre ise Türkiye’de laikliği anlamak, açıklama çerçevelerine laisizm²¹ kavramının dâhil edilmesini gerektirmektedir. Genel bir biçimde

²¹ Davison sekülerizm kavramını ise şu şekilde açıklar: “Siyasi bir kavram olarak “sekülerizm” eğer bir anlama geliyorsa, o da dinden etkilenmeyen bir siyasi alandır. Bu kavrayış seküler bir merkez ile din arasındaki kontrol ilişkilerine pay bıraksa da, dinle ya da daha genelde dini kaygılarla doğrudan doğruya ilgilenen kamusal politikalara pek yer tanımaz. Oysa Türkiye’de laiklik, devletin dine duyduğu ilgiye son verilmesine yol açmamıştır.” (Davison, 2012:245).

ifade edilecek olunursa, laisizm din adamı olmayan kişileri, kurumsal olarak, dini bilgilere sahip bir katmanın üyeleri olma konumunu işgal eden kişilere göre daha üst bir konuma çıkarmayı beraberinde getirir. Kemalistlerin büyük ölçüde kendi “Türk devrimlerini” uygulamaya koymanın bir biçimi olarak izledikleri yol da bu olmuştur. Yani Türkiye bağlamında laisizm bir ölçüde (çünkü devlete bağlı din adamları varlıklarını sürdürmüşlerdir.) klerikalizm karşıtı bir amacı ifade etmesine rağmen din karşıtı olmamıştır.

Ayrıca bu dönemde gerçekleştirilen düzenlemelere gösterilen tepkilere bakmakta da yarar bulunmaktadır. Sadece hilâfetin kaldırılması gibi kurumsal yenilikler değil, başta şapka ve kılık kıyafet konusundaki uygulamalar olmak üzere geleneksel toplumun gündelik hayat alanıyla yakından ilgili simgesel reformlar da ciddi tepkilerle karşılaşmıştır (Kocaoğlu, 2007:1299-1300).

Ancak CHP çizgisi kendi karşıtlarını ortaya çıkarmakta da gecikmemiştir. Önce Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası(TCF), akabinde Serbest Fırka(SF) kurucu kadroya karşı tepkileri dillendiren partiler şeklinde meydana çıkmıştır. Gerçekleştirilmesi hedeflenen dönüşümlerin radikalliği yanında, nüfusunun büyük kesimini oluşturan köylülerin günlük hayatında rahatlama görememesi de muhalefeti körükleyen başlıca etken olmuştur. CHP yönetimi, halkın hayatında çok önemli bir yer tutan dini-geleneksel değerlere karşı, halka oldukça yabancı bir değerler sistemini zorla benimsetmeye uğraşan bir siyasal rejim görüntüsünden kendini kurtaramamıştır (Demirel, 2004:25).

Serbest Fırka'nın CHP nezdinde yarattığı temelsiz korkuların bir sonucu olarak CHP, 1931'deki parti kongresinde modernleşmeye yeni bir hız ve yön vermek için Altı Ok Programı ile Türk siyasi hayatında ve demokrasi gelişiminde yeni bir süreci, tek parti dönemini başlatmıştır. 1930-45 döneminde uygulanan tek parti rejiminin ortaya çıkardığı sorunlar, 1945'te başlayan demokrasiye dönüş ve demokrasi mücadelesinin ana konuları olmuştur (Karpaz, 2010:51).

Mustafa Kemal'in aktif siyasetten uzak durmaya başladığı 1930'lu yıllarda CHP içinde iki grup güç mücadelesine girmiştir. 1950'lerde Demokrat Parti ve CHP arasında yaşanan mücadeleye benzer şekilde, 1930'larda Celal Bayar liderliğindeki İş Bankası Grubu adıyla bilinen toprak reformu karşıtı liberal grup ile devletçi ekonomi yanlısı İsmet İnönü ve Recep Peker'in öncülüğünü yaptıkları bürokratik grup arasında çekişme yaşanmıştır. Ancak İnönücü bu grubun sol anlayışı da; aslında Türkiye gibi geri kalmış bir ülkede henüz sınıfsal yapının oluşmadığı solidarist ve devletçi ekonomiye dayanan bir sol anlayıştır (Örmeci, 2008:116-117).

Doğrusu CHP'nin iktidar yıllarında, ne zaman gerçek veya hayal ürünü bir tehdit gündeme gelse rejimin savunulması için laiklik meselesi ön plana atılmıştır. Laiklik politikası sonucunda devlet, din işlerinde adeta bir hakem pozisyonuna getirilmiştir. Resmi açıklamalarda din ile devlet işlerinin ayrılmasından ve laikliğin kişisel bir vicdan meselesi olduğundan bahsedilmekteydi. Bu arada, Türkiye'de dinsel etkinlikleri yöneten ana kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı, hükümete bağlanarak onun iradesi doğrultusunda çalışmaya başlamıştır (Karpaz, 2012:58).

Sonuçta yeni ve modern kimlik yaratması beklenen laiklik ve milliyetçilik, gerçekte devleti ve devletçiliği güçlendirmiştir. Öte yandan Osmanlının Müslümanlıkla kurduğu bağın benzerini laiklikle kurmak isteyen Cumhuriyet, laikliğin adeta giderek dinselleşmesine neden olmuştur. Bu durumun cemaatsel yapıyla bütünleşmesi ise laikliği bir çatışma alanı olarak işlevselleştirmiştir. Böylelikle devlet modernliği kendi tekeline alarak, 'modern olmamakta ısrar ettiği' varsayılan geleneksel cemaatleri baskı altında tutmanın rasyonelini sağlamıştır. Laiklik ve milliyetçilik artık kamusal alanın hijyenik bir halde, yani devletin istediği gibi tutulabilmesinin anayasal ilkelerini ifade etmekteydi ve bu algılama içinde modern sayılan kimliğe doğru her düzenleme devletin vatandaş karşısındaki konumunu tahkim etmekteydi (Mahçupyan, 2008:14). Dolayısıyla Cumhuriyet döneminde de her ne kadar dinin etkisi azalmışsa da devletin birey karşısında güçlenmesi sözkonusu olmuştur.

Bilici(2015) ise Türkiye'nin Kemalist Cumhuriyet döneminde bir kültürel sömürge halini aldığını; toplumunun yapay olması nedeniyle siyasi yelpazesinin de

çarpık olduğunu kaydeder. Yani tam olarak ne sol kesim sol, ne de sağ kesim sağ temsil etmekteydi. Ayrıca Bilici'ye göre bütün bir ulus konsepti ve bu konseptin zaptedebildiği kadarıyla oluşan sathi ulus da zorlama bir millet konumundaydı. Bu doğrultuda Laik Türklük sahici olmaktan, halkıyla barışık olmaktan uzak bir görünüm içindeydi.

Aslında içerik olarak Cumhuriyet laikliği hiçbir zaman “resmen ve alenen” dinin özünü hedef almamış, gerçek Müslümanlığa aykırı olduğu ileri sürülen hurafelere ve dinin suiistimaline saldırmakla yetinmiştir. Örneğin, Türkiye Cumhuriyeti'nde sosyalist ülkelerde olduğu gibi, dine karşı propaganda özgürlüğü tanınmamış; hatta Türk Ceza Kanunu'nda (madde 175 ve 24) “devletçe tanınan dinler” gibi İslam başta olmak üzere, herhalde “Hak kitapları” olan dinler korunmuştur. Ayrıca yine öz açısından, Kemalist laiklik, dinin toplumsal kökenlerini yok etmeye uğraşmamıştır (Tunçay, 2010:216-217).

Eldeki sınırlı verilerden yola çıkıldığında görülen odur ki; zaman zaman “dinsizlik propagandası” sınırlarında dolaştığı söylenen laiklik uygulamaları, aktif bir dinden uzaklaştırma, dini olanı ortadan kaldırma –örneğin Sovyetler Birliği'nde olduğu gibi- şekline bürünmüş değildir. Demirel kurucu elitin genel eğiliminin dini inançları tamamen ortadan kaldırmaya yönelik kapsamlı bir uygulamaya gidilmesi yönünde olmadığını belirtir. Demirel'e göre örneğin hac ibadetini yerine getirmek isteyenlere döviz tahsisinde engeller çıkarıldığı doğru olmakla birlikte, yoğun bir cami kapatma veya oruç ve namaz gibi ibadetlerin engellenmesi kampanyasının yürütüldüğüne ilişkin elde yeterli veri bulunmamaktadır. Ayrıca din öğretimine ilişkin kitaplar yayınlandığı da bilinmektedir. Dolayısıyla Demirel'e göre Cumhuriyet yönetimi eski kuşakların dini yönelimlerini değiştirmekten çok, yeni kuşaklara dinden arındırılmış bir eğitim ve sosyalizasyon sağlama yoluna ağırlık vermiş görünmekteydi (Demirel, 2004:180).

3.2.2. 1946-1960 Dönemi

Türkiye'de 1923-1946 yılları arasında otoriter tek-parti yönetimi sözkonusu olmuştur. Bütün dünyada II. Dünya Savaşı'nı takiben esmeye başlayan demokrasi rüzgârları ve görülen ekonomik kriz ile beraber Türkiye'de de yeni arayışlar gündeme gelmiştir (Safi, 2007:253). Buna ilaveten II. Dünya Savaşı sonrasında çok partili siyasi

hayata sahip ülkelerin Türkiye'nin de çok partili siyasi hayata geçmesi konusunda yaptıkları baskı demokratik açılımı da beraberinde getirmiştir (Haytoğlu, 2007:102). Böylece sözkonusu dönemde “zamanın ruhu”nun da mevcut tek parti yönetimini bu demokratik açılımı yapmak zorunda bıraktığı söylenebilir.

Dolayısıyla Türkiye’de çok partili hayata geçişin toplum kaynaklı hareketler ve baskılar sonucunda gerçekleştiği söylenemez. Parti ile devletin adeta özdeşleştiği tek-parti rejiminde “Milli Şef” statüsünde bulunan Cumhurbaşkanı İnönü tarafından 1945 yılı başlarında bu yönde karar alınmış ve bu paralelde liberalleşme girişimlerine başlanmıştır. Ayrıca İnönü’nün kararındaki en önemli unsur, Sovyetler Birliği’nin Türkiye’ye yönelik açık tehdidi nedeniyle Batılı devletlerin desteğini sağlamak gibi bir dış politika hedefi olmuştur (Kara-İncioğlu, 2009:304).

Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren katı bir anlayışla uygulanan laik bir devlet ve seküler bir toplum oluşturma ilkesi ilk olarak çok partili yaşama geçişle birlikte doğrudan olmasa da eleştiri konusu olmaya başlamış ve laik siyasetler ilk olarak eski tutarlılığını yitirmeye başlamıştır. Bu noktadan itibaren laikliğe ilişkin çalışmaların çoğunu belirleyen temel düşünce, Cumhuriyet laik ideolojisinin ‘tepeden inmece’ özelliği olmuştur ve bu düşünceden yola çıkan çalışmaların çoğu da dine ilişkin tüm gelişmeleri, Cumhuriyetin laiklik siyasetinin ‘tepeden inmece’ ve dolayısıyla da ‘yüzeysel’ özelliği nedeniyle başarısızlığa uğradığını açıklamıştır (Mert, 1994:12).

CHP kuruluşundan itibaren tek parti olma özelliği gösterdiği için homojen bir yapı oluşturamamış olup sağdan ve soldan birçok siyasi yaklaşımı temsil edenleri içerisinde barındırmaktaydı. Tek Parti uygulamalarında yeni açılımlara gidilmesi ve İnönü’nün çok partili siyasi hayata yönelik beklentilerini dillendirmesi partinin içerisinden güçlü muhalefetin doğmasını teşvik etmiştir. Aslında DP’nin kuruluşundan itibaren bu ölçüde hızlı teşkilatlanmasının arkasında yatan ana neden, vatandaşın maddi ve manevi olarak Tek Parti-Tek Şef sistemine karşı oluşan tepkisinin ciddi bir muhalefet hareketini desteklemeye hazır hale gelmesinden başka bir şey değildir (Haytoğlu, 2007:102-103).

Böylece 1946 seçimleriyle Türkiye, ilk olarak II. Meşrutiyet döneminde yaşadığı çok partili hayata yeniden adımını atmış olmaktadır. Söz konusu seçimlerde, DP yeterli çoğunluk elde edemese de Türk siyasal yaşamında bundan sonra ağırlığı sürekli hissedilecek olan Demokrat Parti olgusu da ortaya çıkmaktaydı (Özçelik, 2007:149). Karpuzcu(2010:364), Türkiye’de çok partili sistemin kurulmasıyla laikliğin daha liberal bir şekilde yorumlanmasının sağlandığını kaydeder. Bu serbestlik ile din eğitime ve ibadete daha geniş bir alan bırakılmışsa da bunun devlet kurumlarına geniş ölçüde bir etkisi olmamıştır. Karpuzcu’ya göre din konusundaki özgürleşmenin, demokrasinin tabii bir sonucu ve demokrasiye uyum çabası olduğu söylenebilir.

Esasen tavizsiz, militan bir laikliğin, demokrasi ile bir arada yürütülemeyeceği için, Cumhuriyet yönetiminin başlangıçta ister istemez baskıcı, demokratik-olmayan bir yol izlediği ifade edilebilir. Fakat zamanla, çok partili hayata geçilmesi sonrasında, dinin bir kamu hizmeti olarak örgütlendirilmiş olmasının da bir sonucu olarak, vatandaşlar dini ihtiyaçlarıyla ilgili olarak devletten daha fazla istekte bulunmaya ve görünüşte siyasette dinin etkisi artmaya başlamıştır (Erdoğan, 2000:274).

Dolayısıyla 7 Ocak 1946 tarihinde Cumhuriyet Halk Partisi(CHP)’nden ayrılan bir grup milletvekili tarafından kurulan Demokrat Parti(DP), yakın dönem Türk siyasal hayatında önemli bir dönüm noktası olmuştur. DP, tek parti dönemi ve özellikle “Milli Şef” döneminin eleştirisini temel politik eksen olarak belirleyerek böylesine kısa zamanda mevcut iktidardan memnun olmayan neredeyse tüm toplum kesiminin desteğini kazanmıştır. Doğal olarak 14 Mayıs 1950 genel seçimlerini DP’nin mutlak çoğunlukla kazanması da partinin arkasındaki bu desteği göstermiştir (İnan, 2007:117).

1945-1950 dönemi siyasal yaşamında İslamcı-gelenekçi düşüncenin en önemli temsilcisi, Milli Kalkınma Partisi, İslam Koruma Partisi adlarında çeşitli partiler arasında Millet Partisi(MP) olmuştur. MP, İslamcıların desteğini kazanan ciddi bir muhalefet partisi durumuna gelmiştir. 1945-1950 döneminde kurulan gelenekçi-İslamcı partilerin programlarına bakıldığında, bu partilerin yürürlükteki yasalar nedeniyle alenen İslami bir sistemi savunmadıkları görülmektedir. Çünkü laik Cumhuriyet’te İslamiyet’i temel alan bir partinin kurulması imkân dışıydı. Bu partilerin hemen hemen

hepsinde görülen ortak özellik, dinsel ve geleneksel değerlere daha çok önem verilmesi talebi ve CHP'nin laiklik politikasının eleştirilmesidir. Ancak MP de dâhil olmak üzere bu partiler, ciddi bir seçmen desteği sağlayamamıştır (Duman, 1999:64-65).

Cumhuriyet Halk Fırkası ulema sınıfını ortadan kaldırmak ve tarikatları yasaklamakla Türkiye'de dini gücün iki dayanağını fiilen yıkmıştır. Yine de devlet, Diyanet İşleri Başkanlığı vasıtasıyla dinin denetlenmesinde anahtar bir rol oynamıştır. Bu çerçevede 1920'lerdeki bu laik jakobenizmi zamanla yumuşatan ve giderek zayıflatan hareketin Cumhuriyet Halk Fırkası'nın içinden çıkmış olması, bunun için ironik bir gelişmedir. Bahsi geçen bu tersine dönüş, CHP'nin 1947'de gerçekleşen yedinci kongresinde başlamıştır (Mardin, 2013:121).

Cumhuriyet Halk Partisi'nin sözkonusu kurultayında parti üyeleri tarafından, 1923'ten bu yana uygulanan laiklik programı adeta bir özeleştiriyeye tabi tutulmuştur. Bahsi geçen kurultaya katılan delegelerin birçoğu, tek parti döneminde din adamlarının yetiştirilmesinin ve gençliğe dini eğitim alması hususlarının ihmal edildiği görüşünü savunmuştur. Böylece Kurultayın önerileri doğrultusunda, Halk Partisi iktidarı 1947-1950 yılları arasında laiklik yaklaşımında önemli değişiklikler yapmıştır. Örneğin; 1948 yılında Milli Eğitim Bakanlığı tarafından imam hatip kursları açılmış; 1949 yılında ise ilkökul müfredatına, öğrenci velilerinin yazılı izni alınması koşuluyla, seçmeli din dersleri konulmuştur. Yine 1949 yılında CHP programında Ankara Üniversitesi'nde bir ilahiyat fakültesinin kurulması öngörülmüştür. Bunlara ilaveten, 1948 yılında ilk defa olarak hacca gitmek isteyenlere döviz sağlanmış ve 1949 yılında 1925'ten beri kanunen kapalı olan türbeler yeniden ziyarete açılmıştır (Toprak, 2009:454-455).

Bu açıdan 1946-50 dönemi, Türk demokrasisi için bir yönüyle Türk milletinin tarihinden ve demokratik geleneklerinden gelen deneyimleri ve özlemi, Batı demokrasilerinin felsefeleri ve eylem metotlarıyla birleştirerek kendi yapısına uygun bir demokrasiye sahip olma mücadelesinin başlangıcı sayılabilir. Çok partili hayata geçiş kararının verilmesinin ardından Türkiye'de demokrasinin yerleşmesini kolaylaştıran en önemli siyasi gelişme, güvenilir seçim mekanizmasının çok çetin bir mücadeleden sonra 1949'da kabul edilmesidir. 1946 seçimlerinde "parti-devlet" birliği fikrinden

vazgeçmeyen CHP, vilayetlerdeki idare amirleri sayesinde sonuçları değiştirerek iktidarda kalmayı başarmıştır. İşte bu sonuç üzerine bu konuya gereken önemi veren DP, güvenilir bir seçim kanununu mecliste kabul ettirdikten sonra 1950'de iktidara sahip olabilmıştır (Karpaz, 2010:52-53).

Belki de Atatürk sonrası Türkiye'nin demokratik hayatında en önemli gelişme, 1950 yılı Mayıs ayında muhalefetin iktidara karşı bariz bir üstünlüğüyle neticelenen gerçek anlamıyla serbest ve adil bir seçimin yapılmış olmasıdır. Bu açıdan bakıldığında Cumhuriyet Halk Partisi'nin çoğu kez kendisine meydan okuyacak herhangi bir muhalefet partisi olmaksızın, hemen hemen kesintisiz yirmi yedi yıllık idaresinden sonra, bu partinin bir hükümeti, kendi yenilgi ve düşmesiyle sonuçlanan serbest ve sakin bir seçimi yönetmiştir (Lewis, 2004:302).

Böylece Demokrat Parti'nin 1950 seçimlerinden zaferle çıkmasıyla birlikte tek parti döneminin jakoben laiklik yaklaşımı iyice terkedilmiştir. Nitekim DP iktidarının ilk ayında ezanın Arapça okunma yasağı kaldırılmış; Halk Partili milletvekilleri de bu kararı desteklemiştir. Ayrıca 1950-1951 öğrenim yılında daha önceden Halk Partisi'nin ilkokullarda seçmeli ders olarak müfredata koyduğu din dersleri zorunlu hale getirilmiştir. Yine 1951 yılında, Milli Eğitim Bakanlığı tarafından yedi ilde İmam Hatip okulları açılmış olup bunların sayısı 1954-1955 ders yılında 16'ya çıkarılmıştır. Bunlara ilaveten 1950-60 yılları arasında 15 bin civarında cami inşa edilmiştir (Toprak, 2009:455).

DP iktidarınca alınmış olan bütün bu kararların ve düzenlemelerin din ve vicdan hürriyeti açısından Müslümanların lehine sonuçlar verdiği açıkça gözükmektedir. 1950 öncesinin toplumu dinden soğutma ve uzaklaştırmaya yönelik militan laisizmi artık yerini devlet kontrolünde ve vesayetinde bir din hürriyetine bırakmış durumdaydı. Böylelikle inanma, inancını belli ölçüler içerisinde yaşama, dinini öğrenme, dini yayın yapma alanlarında önemli serbestlikler getirilmiştir. Ancak bütün bu olumlu gelişmelere rağmen laik devlet yapısının kırılması yönünde bir çaba yoktur ve devlete bağlı bir din sistemi uygulanmaktadır (Dursun, 1995:70).

Gelenekçi-İslamcı çevrenin yayın organlarının bütün desteğine rağmen MP'nin 1950 seçimlerinde başarılı olamaması ve DP'nin de iktidara geldikten hemen sonra gelenekçi çevreleri memnun edecek bazı uygulamalara girişmesi, İslamcılarının büyük ölçüde DP'ye yönelmelerine neden olmuştur. Bu nedenle DP'nin iktidara gelmesinden sonra artık bu partiden bağımsız, ciddi bir İslami hareket görülmemiştir (Duman, 1999:65).

1951 başlarında özellikle Atatürk'ün büst ve heykellerinin parçalanması ve başkaca gelişmeler, DP için sınırlı bir tepki; CHP içinse mevcut düzene tehdit olarak algılanmıştır. CHP'liler, Atatürk'ün kurduğu parti olarak bu tarz gelişmeleri kaygıyla karşılayıp, hükümetin Atatürk inkılâplarını korumak hususunda gerekli önlemleri almadığını ve hatta irticai gelişmeleri teşvik ettiğini ileri sürmüştür. Ancak kendilerini herkesten daha çok Atatürkçü gören DP yöneticileri, irticai unsurları denetim altına almak konusundaki ciddiyetini karşı tedbirler alarak göstermiştir. Bunlar arasında en önemlisi ise, Atatürk'ün büst, heykel ve resimlerinin korunması için hükümete yetki veren "Atatürk'ü Koruma Kanunu"nun Meclis'ten geçirilmesi olmuştur (İnan, 2007:132).

Demokratlar din kurumunun (Diyanet İşleri Başkanlığı yoluyla) bürokrasiyle bütünleşmesine son vermemiş ve böylece her imam-hatip bir devlet memuru olarak kalmaya devam etmiştir. Bununla beraber tarikatlar gibi özerk dinsel örgütlerin varlığı kabul edilmiş ve hatta 1954 ve 1957 seçimlerinde Nurcuların desteğini kabul etmekle benzeri yapılanmaları da meşrulaştırmış oldular. Aslında Demokrat Parti liderleri İslam'a yönelik yaklaşımlarıyla dinin zorunlu olarak kalkınmayla uyumsuz olmadığını zımnen kabul etmişlerdir. Kendini Atatürk'ün mirasının bekçisi olarak gören ordu içerisinde ise DP'nin Kemalist geleneklere ihanet içinde olduğu kanaati oldukça güçlüydü ve bu da hükümetin sonradan sonunu getirecekti (Zurcher, 1998:340).

Doğrusu Demokrat Parti'nin 1950 seçim zaferinden sonra izlediği politikalar, Türkiye'nin daha İslami bir ülke haline dönüşeceği ümidi taşıyanları hayal kırıklığına uğratmıştır. Öyle ki, Demokrat Parti kamu düzenine aykırı hareket eden bazı tarikat liderlerine baskı uygulamaya başlamıştır. Cumhurbaşkanı Celal Bayar laikliğin

muhafazası yönünde tavır koymuş ve Meclis'teki DP çoğunluğu da “dinin siyasal ve kişisel nüfuz kazanmak için” kullanılmasını alenen yasaklayan bir yasayı onaylamıştır. Ancak CHP'ye karşı dini sloganları kullanma yönündeki eğilim giderek ağır basmıştır (Mardin, 2013:122-123).

1950'den sonra DP iktidarıyla başlayan yeni dönem sadece soyut bir *çevre* kavramına denk gelmemektedir. 1950, aynı zamanda siyasal modernleşmenin en önemli parametresi olan siyasal muhalefet, genel oy, egemenlik kavramlarını ön plana çıkarır. Ona bağlı olarak, 1950 sonrası *gelenek* kavramının yeniden keşfedilmesi demektir ki; *gelenek* kavramı Türkiye'de ve siyasal-toplumsal yapı içinde özellikle dine tekabül eder (Kahraman, 2008:xiii).

Alkan(2007:9) ise aslında DP'nin CHP'den pek farklı bir ideolojik temele istinat ettiğinin ileri sürülemediğini vurgular. Alkan, DP'nin CHP tarafından temsil edilen resmi ideolojiye karşı kuvvetli bir itiraz yükseltmediğini, bilakis CHP'nin DP'yi ötelemesi, ötekileştirmesi ve dışlaması karşısında bir savunma mevzii olarak resmi ideolojiyi farklı vadilerde geliştirmeye çalıştığını kaydeder.²² Alkan'a göre DP'nin resmi devlete karşı sivil toplumun sesi ve temsilcisi olma misyonuna biraz da “kaderin cilvesiyle” itildiği fark edilebilir.

Yine de 1950'lerde DP'nin laik devlet yaklaşımında CHP'ninkinden oldukça farklılık bulunmamaktaydı. Hatta Atatürk'ün hatırasına hakaret edenlere karşı 1951'de bir yasa çıkarılmıştır. Demokratların bir ölçüde dini siyasal amaçla kullandıkları söylenebilir, ama Cumhuriyetin laik niteliğini zayıflatmış oldukları kabul edilemez (Zurcher,1998:338-340). Dolayısıyla DP iktidarı, laik Medeni Kanun ve Ceza Kanunu'nun İslami inançlar doğrultusunda revize etmek ya da cumhuriyetin laik tanımını silmek yönünde herhangi bir teşebbüste bulunmamıştır. Zaten daha sonra DP liderleri 1960-1961 cunta rejimi tarafından Yassıada'daki yargılamalarında kendilerine

²² Alkan'a göre Atatürkçülük veya Kemalizm adıyla bilinen ve kısaca “Atatürk'e sığınarak kazalardan ve belalardan emin olma” stratejisi denilebilecek yaklaşım DP tarafından inşa edilmiştir. DP'nin CHP'den en mühim farkı birtakım liberal iktisat politikaları savunması ve devletçilikten kısmi sapmalarıdır (Alkan, 2007:9).

yöneltiren birçok suçlama arasında laikliği yıkma teşebbüsü yer almamıştır (Özbudun ve Hale, 2010:24).

Aslında Menderes halk tarafından sevilmekteydi ama, entelektüeller ve askerlerce pek tutulduğu iddia edilemezdi. Bu doğrultuda Menderes, Genelkurmay ve Kemalistlerce “laik anlayışa aykırı olan dini bir ortaçağ hurafeciliğini” teşvik etmekle suçlanmıştır. Ne Atatürk’ü Koruma Kanunu’nun çıkarılması(1951), ne de “İslam’ın siyasi amaçlar için kullanılması”nı meneden yeni kanun(1949, Ceza Kanunu’nun 163. Maddesi) askerlerin tepkisini gidermeye yetmemiştir (Luizard, 2013:76).

1954 seçimlerinde % 57,49 oy alarak 502 milletvekili elde eden DP bundan sonraki seçimde oy kaybetmiş olsa da (katılım oranının %76,6 olduğu 1957 seçimlerinde % 47,91 oyla 424 milletvekili çıkarmıştır.) 27 Mayıs 1960 darbesine kadar DP iktidarını muhafaza etmiştir. Açıkçası bu on yıllık süre günümüze kadar ne yazık ki genellikle rasyonel bir değerlendirme görmemiş ve çoğunlukla değerlendirmeler 1960 darbesi karşısında alınan tutuma göre belirlenmiştir (Özçelik, 2007:149-150).

3.2.3. 1960-1980 Dönemi

Türkiye, 27 Mayıs 1960 sabahı askeri bir darbe gerçekleştiğini Albay Alpaslan Türkeş tarafından radyoda bildiri okunmasıyla öğrenmiştir. Söz konusu bildiri, Türk Silahlı Kuvvetlerinin “kardeş kavgasına meydan vermemek” ve “demokrasiyi içinde düştüğü buhrandan” kurtarmak amacıyla ülke yönetimine el koyduğu duyurulmaktaydı. Askerin bu müdahalesi Ankara ve İstanbul’da halk, bilhassa her iki kentteki büyük öğrenci kitlesi ve genelde aydınlar tarafından, büyük bir sevinçle karşılanmıştır. Ülkenin geri kalanı ise bu türden bir tepki gösterilmiş olup kırsal kesim ise hayra alamet sayılmayacak şekilde sessiz kalmıştır (Zurcher, 1998:351). Aslında daha muhafazakâr yaşam tarzına sahip kırsalın sessizliği bir mesaj sayılabilir.

27 Mayıs 1960 darbesi TSK’nın hiyerarşik yapısının içinde olmadığı ilk ve son askeri müdahale olmuştur (Ahmad,1999:147). Dolayısıyla çekirdek kadrosu albaylardan oluşan hiyerarşi dışı bir kalkışma olan 27 Mayıs, CHP, bürokrasinin büyük bir kısmı,

akademisyenler, basın ve gençlik hareketi tarafından da desteklenmiştir. Otuz sekiz kişiden oluşan Milli Birlik Komitesi (MBK) on yıl süren DP yönetimini, Atatürk ilkelerine aykırı tutum ve davranışlar sergilemek, ülkeyi kardeş kavgasına götürmek ve otoriter tek parti yönetimi oluşturmakla suçlamaktaydı. Açıkçası basit bir hükümet darbesi olmaktan öte, 27 Mayıs müdahalesi Türk siyasetinde iki farklı siyasi çizginin çatışmasının tezahürüydü (Demirel, 2004:23-24).

Türkiye’de meydana gelen hiçbir darbeyi takiben darbeciler Türkiye’nin dış ilişkilerinde herhangi bir değişikliği gündeme getirmemiştir. İç politikada ise, Demokrat Parti icraatları arasında en çok rahatsızlığa neden olduğu düşünülen ezanın yeniden Türkçe okunması yönünde hiçbir teşebbüs sözkonusu olmamıştır. Türkiye’nin rotasını değiştirmeyen 27 Mayıs diğer askeri müdahaleler gibi, sadece mevcut iktidarı değiştirmek ve bir kısım tedbirler alarak başkasına devretmek işlevi görmüştür. Fakat aynı zamanda giderek bir kesimde darbelerin kendi halkına karşı yapıldığı düşüncesinin oluşumuna da sebep olmuştur (Özçelik, 2007:153).

1960 darbesinden sonra yürürlüğe giren 1961 Anayasası genelde temel hak ve hürriyetler konusunda geniş açılımlar getirirken din ve vicdan hürriyeti konusunda ise geleneksel yapıyı korumakla yetinmiş ve dinin devlet kontrolünde olmasını laikliğe rağmen muhafaza etmiştir. Hatta 1960 sonrasında din öğrenimi veren yeni İmam-hatip okullarının açılması, Kur’an kurslarının yaygınlık kazanması ve dini yayınların yoğunlukla sürdürülmesi Müslümanların lehine gelişmeler olmuştur. Bununla birlikte Türk Ceza Kanunu’nun 163. maddesinin 1990’lara kadar yürürlükte kalması da hemen hemen her türlü dini düşünce laikliğe ters yorumuyla ciddi takibata maruz kalmıştır (Dursun, 1995:70-71).

1961 Anayasası’na bakıldığında “Cumhuriyetin Nitelikleri” başlığı altında md. 2’de aşağıdaki ifadeye yer verilmiştir:

Madde 2- Türkiye Cumhuriyeti, insan haklarına ve ‘Başlangıç’ta belirtilen temel ilkelere dayanan, millî, demokratik, lâik ve sosyal bir hukuk devletidir (www.tbmm.gov.tr, 14.08.2015).

Ayrıca md. 19’da herkesin, vicdan ve dinî inanç ve kanaat hürriyetine sahip olduğu açıklanıp aşağıdaki ifadeye yer verilerek yine laikliğin korunması amacı hedeflenmiştir:

Kimse, Devletin sosyal, iktisâdî, siyasî veya hukûkî temel düzenini, kısmen de olsa, din kurallarına dayandırma veya siyasî veya şahsî çıkar veya nüfuz sağlama amacıyla, her ne suretle olursa olsun, dinî veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemez ve kötüye kullanamaz (www.tbmm.gov.tr, 14.08.2015).

27 Mayıs yönetimi, tek parti dönemindeki gibi zorlayıcı laiklik anlayışına dönmeyi düşünmek yerine, devlet denetiminde ve değişime direnmeyecek bir İslam anlayışının oluşturulmasını hedeflemiştir. Tek parti döneminde olduğu gibi, İslam’ı bazı yasal düzenlemeler ve yasaklarla reformize etmektense, aşağıdan yukarıya doğru bir reform tercih edilmiştir. Bu doğrultuda Askeri yönetim, imam hatip okulları ve Kur’an kurslarının yeniden düzenlenmesi haricinde herhangi bir kurumsal düzenlemeye gitmezken, DP yönetimiyle birlikte başlayan siyasal olmayan İslam’a ılımlı yaklaşımı devam ettirmiştir. Hatta bu dönemdeki dinsel kurumlar ve din eğitiminin durumuna bakıldığında dinin askeri yönetimden belli bir destek gördüğü de söylenebilir. Bütün veriler, 27 Mayıs yönetimi döneminde din alanında yumuşama politikasına devam edildiğini ve özellikle dönemin başlarında elden geldiğince istismarın engellenmek istendiğini göstermektedir (Duman, 1999:56-57).

Türkiye’de yaşanan biçimiyle demokratikleşme sürecinin, İslami hareketin gelişme süreciyle paralel bir gidiş gösterdiği söylenebilir. 1961 Anayasası ile her ne kadar “millet egemenliği” ibaresinin içeriği laik bir zemine oturtulmuşsa da, demokratikleşme yönünden atılan adımlar en çok İslami hareketin işine yaramıştır. Anayasa Hukuku’nun sağladığı her demokratik olanak, İslami harekete halkın gözünde meşruiyet kazandırılacak bir zemin oluşturma yolunda kullanılmıştır. Bu zeminin giderek genişleyen ölçülerde siyasi mücadelenin içine çekilmesi, uzun vadede, halkın önemli bir kesiminin İslami hareket doğrultusunda “kanalize” edilmesini de sağlamıştır (Teazis, 2011:163). Dolayısıyla, 27 Mayıs’ın arkasından Türkiye’de kapitalizmin güçlenerek, sanayileşme ve kentleşmenin yoğun bir şekilde yaşanmaya başlanmasıyla, İslam siyasi bir çerçeve kazanmıştır (Duman, 1999:58).

1960 askeri darbesi, Osmanlı geleneğinde çeşitli benzerleri yaşanmış olmakla birlikte Cumhuriyet tarihinde bir ilk olmuştur. Ayrıca 1961 Anayasası da Türk siyasal yaşamına bazı yeni kurumlar getirmiştir. 1961 seçimlerini takiben Türkiye artık bundan sonraki yıllarda çok görülecek ve sürekli şikâyete konu olacak başka bir ilk olan “koalisyon hükümetleri” ile de tanışmıştır. CHP ve Adalet Partisi(AP)’nin 20 Kasım 1961’de kurduğu koalisyon hükümeti 1937’den sonra ilk kez yeniden başbakanlık koltuğuna oturan İsmet İnönü başkanlığında kurulmuştur. Bundan istifade DP’nin oy tabanına hitap eden AP de bürokratik yapıya kendini kabul etme zorunluluğunu dayatmış olmaktadır. Sonraki yıllarda görülen bazı askeri müdahale teşebbüslerinden de anlaşılacağı üzere seçim sonuçları bir kısım çevrelerde adeta hayal kırıklığına neden olmuştur (Özçelik, 2007:155). Seçmen darbe sürecinde çok muhalif bir duruş sergileyip tepki göstermese de oy kullanma günü geldiğinde dayatılanın aksine tercihlerde bulunmuştur.

1960’lı yılların ilk yarısını teşkil eden İnönü koalisyonları dönemi, Kemalist siyasal rejimin “fiili” iktidar koltuğunda oturan “asker” tarafından temellerinin yeniden sağlamlaştırıldığı dönem olmuştur. 1960’lı yılların ikinci yarısı da 1961 başında darbe liderleri tarafından eski Genelkurmay Başkanı Ragıp Gümüşpala’ya bir biçimde kur(dur)ulan ve iç-dış odaklarca desteklenerek Süleyman Demirel’in başkanlığında 1965’te tek başına iktidara gelen AP’den 12 Mart muhtırasına giden sürecin yaşandığı bir dönem olarak nitelendirilebilir. Bu dönem boyunca AP’nin ordu ile ilişkileri, gençlik hareketlerine karşı yaklaşımları, ekonomi konusunda takındığı tutum, 27 Mayıs’tan sonra daha da pekiştirilen Kemalist Cumhuriyetin öngördüğü devletçi ve statükocu temel niteliklerin dışına çıkmak istemeyen bir parti izlenimi oluşturduğu gözlemlenmiştir (Çaylak ve Baran, 2010:454).

AP, 1965-1969 arasında güçlü bir tek parti hükümeti kurmaya muvaffak olunca askeri müdahale bu defa 12 Mart 1971 tarihinde sözkonusu olmuş ve bu müdahale siyasal istikrarı bir kez daha bozmuştur. 12 Mart müdahalesi, 1961 Anayasasının şeklen vermiş olduğu bazı özgürlükleri de geri almış ve yozlaşmalara son derece müsait bir toplumsal ve siyasal zemin inşa etmiştir (Fedayi, 2010:491).

DP-AP çizgisinin laiklik anlayışındaki temel farklılık, Kemalist elitin laikliğe yüklediği, bireyi dini/geleneksel değerlerin etkisinden uzaklaştırma, ona dinsel normlardan arındırılmış yeni dünya görüşü sunma işlevine sıcak bakmaması olmuştur. Dini inancın erozyonu ve tamamen akılcı esaslara dayalı toplum hedefi Kemalist laiklik anlayışına damga vururken, “gerçek din” ile çağdaşlık arasında bir çatışmanın söz konusu olamayacağını ifade eden DP-AP çizgisinde böyle bir hedef söz konusu olmamıştır. Doğrusu AP, iktidarda bulunduğu yıllarda ne eleştirdiği Ceza Kanunu’nun 163. maddesi ne de laiklikle ilgili diğer yasal düzenlemeler konusunda harekete geçmiştir. Bu hareketsizlik bir ölçüde tabandan gelen bu yöndeki taleplerin cılızlığı ile bağlantılı olduğu kadar, ordu ve sivil bürokrasinin önemli bir kesiminin bu yönde atılacak herhangi bir adımı gericiliğe taviz sayacağı kaygısından da kaynaklanmıştır. Açıkçası meşruiyet arayışı içindeki AP, böyle bir riski göze alamamıştır. Öte yandan bürokrasi ve emniyet güçlerinin dini faaliyetler üzerindeki denetiminin gevşemesi eğilimi AP iktidarlarında da aynen devam etmiştir (Demirel, 2004:182-191).

CHP’ye göz atıldığında ise 1960’lı yılların ortalarında ABD ile bozulan ilişkiler ve kesişen çıkarların, tüm dünyada esmekte olan sol rüzgârları ve Türkiye’de örgütlü bir işçi sınıfının 1961 Anayasası sonucunda oluşmasıyla, CHP’nin merkezden biraz sola açılarak kendisini “ortanın solu” şeklinde tanımlamaya başladığı görülmüştür (Örmeci, 2008:118-119).

Bu dönemdeki önemli gelişmelerden birisi de 1965’te çıkarılan bir yasa ile Diyanet İşleri Başkanlığı’na, Kur’an kurslarını açmak, yönetmek ve din görevlilerini yetiştirmek ve din eğitimi vermek görevi verilmesi olmuştur. Kısa bir süre sonra ise bir kadro yasasıyla bu kuruluşa on bin imam kadrosu verilmiştir. Ayrıca böylece kimi tarikat mensupları devlet memuru statüsü kazanmıştır. Din hizmetleri sınıfının ortaya çıkması ve din görevlilerinin devlet memuriyeti statüsüne geçirilmesi, dinin tümüyle kamusal alana geçirilmesi sonucunu doğurmuştur (Aliefendioğlu, 2001:89).

1961 Anayasası’nın 19. maddesi ve 1965 yılında çıkan Siyasi Partiler Kanunu bireylerin ya da partilerin dini politik amaçlar için kullanmalarını yasaklamaktaydı. Nitekim 1971 yılında Milli Nizam Partisi(MNP)’nin kapatılışı bu hükümlere dayalı

olarak gerçekleşmiştir. Fakat 1960'ta Demokrat Parti'nin iktidardan düşürülmesiyle beraber devletin dinsel güçleri yeniden denetim altında tutma çabası, tek parti dönemindeki sıkı kontrole kıyasla sınırlı kalmıştır. Üstelik 1960'larda sol akımların etkinlik kazanması ve giderek politik yelpazede ilerici-gerici ayrımının sağ-sol boyutları içinde düşünülmesi, laiklik sorununun giderek gerek kamuoyunda gerekse politik çevrelerde önemini kaybetmesine neden olmuştur (Toprak, 2009:456).

1960'lar boyunca İslamcılar DP'nin devamı olarak gördükleri AP'yi desteklemiştir. İslamcıların AP'yi DP'nin devamı olarak görüp destek vermeleri ve çoğulcu demokratik düzene geçilmesine karşın, laikliğe aykırı bir siyasal örgütlenmeye olanak tanınmayacağı inancından doğan kuşkuları, bağımsız bir siyasal parti şeklinde örgütlenmelerini de bir süre için gecikmesine neden olmuştur. 1960'lar Türkiye'sinde İslam, yeni bir ideolojik kimliğe bürünmüştür. Bu kimliğin belirleyici ögesi, her türlü sol düşünceye karşı çıkış olmuştur. Bu gelişmelere bağlı olarak, İslamcı çevrelerin 1960'ların sonlarına doğru siyasete karışmaları giderek artan bir şekilde belirginleşmiştir. Ancak AP'nin aslında DP'nin devamı olmadığını fark edilmesiyle de İslamcılar giderek AP'den yollarını ayırarak bağımsız bir siyasal harekete yönelmiştir (Duman, 1999:66-69).

Narlı(1994:28)'ya göre ise 1960 sonrası dönemde İslamcı dernekler (Kur'an kursu, cami yaptırma ve restore etme dernekleri gibi) zamanla sosyal ve kültürel fonksiyonlarının yanı sıra bazı politik roller de üstlenerek neredeyse çıkar grupları gibi faaliyet göstermeye başlamışlardır. Narlı, DP'nin devamı olan AP'yi destekleyen Nakşibendi ve Nurcu kökenli cemaatlerin bu siyasi partiyle ilişkilerinin, dini derneklerin ve tarikatların manevra yeteneklerini artırdığını vurgular. Narlı'ya göre böylece kısmen yasal bir platform bulan İslami hareket, gerek sistem içinde, gerek sistem dışında organize olarak yükselişe geçmiştir. Tarikat ve cemaatlerin etkin faaliyetleri ile güçlenen İslami hareket, 1960'ların sonunda mevcut sistem partileri içinde barınmaktansa bağımsız bir parti tarafından temsil edilmeyi yeğlemiştir. Böylece 1970 yılında Necmettin Erbakan liderliğinde Milli Nizam Partisi (MNP) kurulmuştur.

MNP'nin kuruluşunun en önemli yönü Cumhuriyet'in ilânından sonra kurulmasına izin verilen İslamcı kimliğe sahip ilk parti olmasıydı. Böylece MNP'nin kuruluşu, "Siyasal İslam" için yeni ve farklı bir dönemin başlangıcı olmuştur. Bu şekilde Siyasal İslam, ilk defa kendine ait bir örgütle siyasi hayata katılmaktaydı. MNP'nin 12 Mart askeri muhtırasından kısa bir süre sonra kapatılması da bir rastlantı olarak nitelendirilemez. Türk Silahlı Kuvvetleri(TSK)'nın Atatürkçü düşünceye ve laikliğe olan bağlılığı, MNP'nin kapatılması kararının verilmesinde açık bir şekilde etkili olmuştur (Duman, 1999:72-79).

Milli Görüş Hareketi, Türkiye'nin 1908 ile 1970 arasında yaşadığı sosyo-ekonomik, kültürel ve politik dönüşüm ile ivme kazanmış sürecinin İslamcı ifadesi şeklinde açıklanabilir. Meşrutiyet siyaseti ve Cumhuriyet dönemi partileşmesinde İslami söylemi kullanan partiler ve hatta İslamcı olarak gösterilen bazı siyasi örgütler olmakla beraber Milli Görüş'ün yeri, siyasi temsil mekanizmasında modernliğin kurumsal özelliklerini taşıyan ilk İslamcı parti olması nedeniyle de farklıdır (İnceoğlu, 2009:66). Dolayısıyla Milli Görüşle beraber Türk siyasi hayatında gerçek anlamda demokrasi testi başlamıştır da denilebilir. Zaten meydana gelen parti kapatmaları da ülkenin demokrasi anlayışının ne kadar gerçek olduğunu sınama imkânı da vermiştir.

1970'li yıllarda siyasi, sosyal ve ekonomik koşulların sonucu ortaya çıkan siyasi kutuplaşma şiddet hareketlerine yol açmıştır. Tüm bunların sonucunda ülkede düzen sağlama amacı ile 12 Eylül 1980 tarihinde silahlı kuvvetler yönetime el koymuştur (Narlı, 1994:28-29).

3.2.4. 1980-2002 Dönemi

12 Eylül 1980 sabahı darbeci cunta adına okunan ilk bildiri TSK'nın devletin organlarının işlemediği için ülke yönetimine el koyduğunu ilan etmiştir. Bu bildiride ayrıca parlamentonun dağıtıldığı, kabinenin görevine son verildiği ve Millet Meclisi üyelerinin dokunulmazlıklarının kaldırıldığına yer verilmekteydi. Hemen ardından da bütün siyasi partiler ve iki sendika konfederasyonunun (DİSK ve Hak-İş) faaliyetleri

durdurulmuştur. Bütün ülkede olağanüstü hal ilan edilerek yurt dışına çıkışlar da yasaklanmıştır (Zurcher, 1998:405).

Darbe sonrasında 27 Mayıs'ta olduğu gibi çeşitli meslek gruplarından 160 kişilik bir Danışma Meclisi oluşturulmuştur. Danışma Meclisi, Milli Güvenlik Konseyi ile beraber Kurucu Meclisi oluşturmaktaydı. Hazırlanan yeni Anayasa ise 7 Kasım 1982'de halkoyuna sunulmuş ve %91,5 gibi büyük bir oy oranıyla kabul edilmiştir. Anayasanın kabulünden sonra da seçim hazırlıklarına başlanmıştır (Özçelik, 2007:169-171).

1982 Anayasasında önceki anayasanın bu konudaki düzenlemeleri büyük ölçüde korunurken laiklik ve din politikasıyla ilgili yeni bazı eklemelerde bulunulmuştur. Devletin laik olduğu (madde:2) aynen korunurken din ve vicdan hürriyetinin düzenlendiği 24. maddede ise bazı ufak değişiklikler²³ yapılmıştır. Diğer yandan Diyanet İşleri Başkanlığı'nın konumu da aynen muhafaza edilmiştir (Dursun, 1995:49). Böylece dinin devlet denetiminde kalması anlayışı devam ettirilmiştir.

Armağan(2012:323-324)'a göre, 1982 Anayasası öyle zannedildiği kadar tümüyle laik veya tümüyle dinden uzak, dini baskı altına alan, din ve vicdan hürriyetini ortadan kaldıran bir anayasa değildir. Armağan, Anayasada temel hak ve hürriyetlerin düzenlendiğini, şüphesiz daha iyi bir düzenlemenin getirilebileceğini ancak mevcut durumu ile din ve vicdan hürriyetinin arka plana itilmiş olmadığını ve laikliğin de manevi hayatın gelişmesini istemeyen ve nazara almayan bir prensip olmadığını dile getirir.

Doğrusu darbeye karşı İslamcı protestolara rağmen cunta yönetimi İslam'ı siyasetten tamamen uzaklaştırma eğiliminde de olmamıştır. Bunun aksine, askeri yönetim döneminde İslam'ın devletin milliyetçi ideolojisi ile bütünleştirilmesi gerçekleştirilmiştir. Hatta laik Kemalizm'in kalesi olan askeri yetkililer eğitim sistemi aracılığıyla İslami değerleri topluma telkin etmeye çalışmışlardır. Böylelikle ilk ve

²³ 1961 Anayasası'na göre(md.19) din eğitimi ve öğrenimi, ancak kişilerin kendi isteğine ve küçüklerin de kanûnî temsilcilerinin isteğine bağlıydı (www.tbmm.gov.tr, 14.08.2015). Ancak 1982 Anayasası'nın 24. maddesiyle artık din kültürü eğitimi zorunlu hale getirilmiştir. Din eğitimi ise devlet denetim ve gözetimi altında yapılmak şartıyla isteğe bağlıdır. Detaylı bilgi için bkz. (Gözler, 2010).

ortaöğretimde “Din Kültürü ve Ahlak bilgisi” dersi 1982 Anayasası’nın 24. maddesi uyarınca zorunlu hale getirilmiştir. Ancak İslam bu dönemde resmi Türk milliyetçiliğine rakip olarak değil, ona payanda olmak üzere istihdam edilmiştir. Böylece Ordunun din ve siyasete dair geçmişteki katı görüşlerindeki değişim, ikisinin uzlaştırılması ile belirginleşmiştir²⁴ Sonuçta, İslam’ın ulusu birleştirmekte önemli bir rolü olduğu anlaşıldığından cunta yönetimi bir şekilde İslam ve devlet arasında bir ortak zemin bulmaya çalışmıştır (Çemrek, 2010:642-643).

6 Kasım 1983 seçimlerine gerekli koşulları sağlayan sadece üç parti (MDP, HP ve ANAP) girebilmiştir. Seçimlerde kendisine pek şans tanınmayan ANAP sürpriz bir şekilde % 45,14 oyla birinci parti olmuştur. Hatta seçimlerden kısa bir süre önce Cumhurbaşkanı Kenan Evren, ANAP aleyhinde olumsuz sözler söylemiş ve dolaylı da olsa halkı bu partiye oy vermeme yönünde telkinlerde bulunmuştu. Yine de Turgut Özal’ın hükümeti kurmakla görevlendirilmesi ülkede rahatlamaya neden olmuştur (Özçelik, 2007:169-171). Özal aslında daha önce aldığı önemli görevler nedeniyle askeri yönetimin kolay çalışabileceği bir isimdi.

Dolayısıyla 1983 genel seçimleri liberal değerleri savunan bir liderin, yani Turgut Özal’ın sahneye çıkması ve Türkiye’nin siyasal yaşamına yaklaşık olarak on yıl boyunca damgasını vurmasıyla sonuçlanmıştır. Özal’ın savunduğu üç özgürlük (dinsel, ekonomik ve siyasal) 1980’lerde Türk siyasal yaşamına yeni bir renk ve soluk kazandırmıştır. Bu doğrultuda, 1980’lerin sonlarında yoğun bir tartışma sonucunda Türk Ceza Kanunu (TCK)’nun 141, 142 ve 163²⁵ncü maddelerinin kaldırılması özgürlüklerin önünü açmaya dönük bir açılım olarak görülebilir. On yıllık süreç içinde temelleri atılan ekonomik ve siyasal ortamın sonucu olarak serbest piyasa ekonomisi, Türkiye için neredeyse alternatifsiz bir ekonomi modeli haline gelmiştir. Yine Avrupa

²⁴ Öyle ki Kenan Evren, askeri yönetimin laik politikalarını meşrulaştırmak için mitinglerde Kuran’dan ayetler okumayı da ihmal etmemiştir (Çemrek, 2010:643).

²⁵ Servet Armağan md. 163’e dayanılarak binlerce, hatta yüz binlerce vatan evladının takibata maruz kalıp haklarında dava açıldığını, tevkif edildiğini veya mahkûm edildiğini belirterek bu maddeye dayanarak yapılan yargı faaliyetlerinin hukuk tarihimizde uzun sayfalarını teşkil edeceği kanaatinde olduğunu açıklar. Armağan’a göre sözkonusu maddenin kaldırıldığı takdirde de hiçbir mahzur, yani laiklik aleyhtarı yoğun bir tahrik veya suç teşkil eden bir faaliyetin görülmeceği ileri sürülmüştür ve nitekim de öyle olmuştur. Ancak Armağan’a göre sözkonusu madde kaldırılmadan önceki senelerde bu maddenin muhtevası 1961 Anayasası’nın 19. maddesi ve 1982 Anayasasının 24. maddesine eklenmiştir. Böylece TCK’dan günün birinde kaldırılrsa dahi, Anayasa hükmü ile laiklik aleyhtarı bir davranışa müsaade edilemeyeceği ve edilmemesi sağlanmak istenmiştir. Bkz. (Armağan, 2012:25-26).

Birliği'yle müzakereyle sonuçlanan önemli bir siyasal açılımın bu dönemlerde temelleri atılmıştır. Siyasal alandaki özgürlük alanının genişleme süreci sonucunda Türkiye'de demokrasi ve onun saç ayağı olan dinamikler sistem içinde önemli bir yere gelmiştir (Çaha, 2010:567-568).

İslami görüşleri ve İslami gruplara ve siyasal İslam'a yönelik hoşgörölü tutumuyla Özal, Osmanlı mirasına değer vermiş ve herhangi bir dini referansı reddeden "cumhuriyetçilik", "inkılâpçılık" ve "laiklik" gibi Kemalist ilkelerin etkilerini azaltmıştır. Özal döneminde Kemalist anlayışın temelini oluşturan "altı ok" Türkiye'nin iç ve dış politikasını yönlendiren ve referans alınan temel ilkeler olmaktan çıkmıştır. Bu durum gerçekten de Türk siyasetinde bir yeniden yapılanma anlamı taşımaktaydı (Ataman, 2010:587-588). Yine de ANAP hükümeti, muhafazakârları kısmen tatmin edecek şekilde bazı tavizlerde bulunduysa da, merkez sağdaki seleflerinin izinden giderek laik devletle açık bir çatışmaya girmekten kaçınmıştır (Özbudun ve Hale, 2010: 27).

Yavuz (2011:79) ise Özalcı neo-liberal ekonomi politikalarının yalnızca radikal İslamcılığın gözden düşmesine değil, Türk İslamiyetinin yeniden canlanmasına ve dönüşmesine de neden olduğunu vurgular. Yavuz'a göre Özal'ın serbest piyasa politikaları ve kamusal alanı genişletmesi sayesinde bir dizi İslami şirket Anadolu'nun ekonomik haritasını İslami mali kuruluşlar, İslami medya ve İslami eğitim sistemi ile doldurmaya başlamıştır. Fırsat alanlarının genişlemesi İslami hareketlenmenin rönesansını da mümkün kılmıştır. Yavuz'a göre bu yeni ekonomik temel aynı zamanda, devletin kontrolünden uzakta, İslami girişimciler tarafından mali olarak desteklenen, yeni Müslüman entelektüellerinin ortaya çıkışını da kolaylaştırmıştır.

Seksenli yıllarda kısmen Özal'ın liberal-muhafazakâr politikaları sayesinde, nispeten çoğulcu ve özgür bir kamusal tartışma ortamı gelişmiştir. Bu ortamda, İslami yönelişler hem toplumsal hem de siyasal düzeyde tekrar kendini göstermeye başlamıştır. Ancak, devletin resmi-kurumsal çerçevesi içinde yer almayanları da dâhil olmak üzere, Kemalist seçkinler gerek 1950'lerde gerekse 1990'larda gerçekleşen olayları yanlış anlamış ve bu gelişmeyi "gericilik" veya "fundamentalizm" olarak yaftalamıştır (Erdoğan, 2000:327).

Turgut Özal'a göre din ve vicdan hürriyeti evrensel bir hürriyettir ve laiklik kavramı tabu gibi algılanarak istismar konusu yapılmıştır. Özal'a göre sınırsız bir vicdan ve ibadet özgürlüğü toplumsal huzurun da güvencesidir. Özal'ın düşünce yapısında devletler laik olabilir, ancak kişiler laik olamazdı. Bu doğrultuda Özal devletin dini tahakküm altına almasına karşı olmuştur (Yazıcıoğlu, 2003:203-205).

Dolayısıyla 1980'ler İslamcı hareket için önemli bir dönüm noktasını temsil etmektedir. Bu dönemde İslamcı hareket daha fazla kitlesel destek görmeyi yanı sıra kendini geliştirmek için daha fazla fırsata da sahip olmuştur. Ordunun, İslam'ın birey ile devleti birbirine bağladığını ve toplumun değişik tabakalarını ve sınıflarını birleştiren bir güç olduğunu anlamasıyla, İslam'dan yalnızca siyaset alanında değil fakat geliştirilmeye çalışılan yeni ahlaki sistemde birleştirici özelliği vurgulanarak kültürel bir varlık olarak da yararlanılmak istenmiştir. Bu da İslami kültürün kamusal alanda daha fazla görünür olmasını yol açarak 1990'ların sonuna kadar İslamcı siyasetin yükselmesinin önünü açmıştır (Çemrek, 2010:643-644).

Luizard(2013:154)'a göre ise Kemalist katı laiklik, 1980'li yıllarda, "Türk-İslam" sentezinin, hükümetlerin ve ordu yönetiminin baskın ideolojisi haline almasından sonra resmen ölmüştür. Böylece otoriter laiklik artık, konumunu yeni elitlere kaptırmak istemeyen bürokratik ve askeri elitlerin statülerini meşrulaştırmak amacıyla kullandıkları bir araç konumunu almıştır.

1990 sonrasında ise Soğuk Savaş'ın bitmesinden sonra Türkiye'de de yeni bir dönemin başladığı söylenebilir. Bu yeni evrede siyasalın dinamikleri farklılaşmış, bu durum da belli çevrelere göre hiç beklenmeyen sonuçlar doğurmuştur. Özellikle İslam'ın siyasallaşması, İslam'ın siyasal arenada çok güçlü bir belirleyici olması bu dönemin en kuvvetli sonucudur (Kahraman, 2008:xv).

1991 seçimleri ikili bir sonuca işaret etmiştir. İlk sonuç başta çevrenin temsilcisi olarak siyasete dâhil olmuş ANAP'ın zamanla merkeze doğru kayması ve tutuculaşması nedeniyle tasfiye edilmesi olmuştur. Buna bağlı olarak, daha popülist-köycü ve o anlamıyla çevreci bir söylemi savunan bir parti olan DYP ise Demirel'in liderliğinde

İktidara ortak olmayı başarmıştır. İktidarın öteki ortağı ise klasik Altı Ok-Kemalist tezleri kendi bünyesinde tartışmaya açan ve bu yanıyla 1961-1977 dönemindeki CHP dönüşümünü hatırlayan SHP olmuştur. Seçimlerin diğer bir çarpıcı sonucu, siyasal İslam'ın iktidar olamasa bile parlamentoya etkin bir güç olarak girmesiydi. Bu siyasetin etkinliğinin sadece parlamentoya girmekle sınırlı kalmayacağı 1994 yılından başlayarak yerel yönetimlerde iktidara gelmesiyle de anlaşılacaktır (Kahraman, 2008:226).

Böylece 1990'larda RP daha önceki "azınlık" rolünün ötesine geçerek "ideolojik omurgalı bir kitle partisi" haline gelmiştir. 20 Ekim 1991 tarihinde yapılan genel seçimlere Milliyetçi Çalışma Partisi (MÇP)²⁶ ve İslahatçı Demokrasi Partisi (IDP), RP bayrağı altında girmiş ve bu seçime girdiklerinde, gerçekte ittifakın temelini oluşturan pragmatik ve hatta fırsatçı hesaplara rağmen, 'İnananlar RP'de birleşti' sloganı ile Kuvay-ı-Milliyeye temasının canlanması bolca vurgulanmıştı. Bahsekonu ittifak geçerli oyların %16,88'i ile Türkiye Büyük Millet Meclisi'nde (TBMM) 63 sandalye almayı başarmıştır (Çemrek, 2010:645).

27 Mart 1994'teki yerel seçimlerde ise RP oyların %19'unu alarak Ankara ve İstanbul dâhil olmak üzere altısı büyükşehir olmak üzere 28 ilin belediye başkanlığını kazanmayı başarmıştır. Bu seçim başarısı, 24 Aralık 1995'te yapılan genel seçimlerde de devam etmiştir. RP ülke çapında oyların %21,3'ünü alarak TBMM'ye 158 milletvekili ile girmeyi başarmıştır. Büyük manevralardan sonra Meclis'te en büyük gruba sahip RP ile kısa ömürlü ve zorlu bir ANAP-DYP koalisyonunun ardından Tansu Çiller liderliğindeki DYP arasında 28 Haziran 1996'da bir koalisyon hükümeti kurulmuştur. "Refahiyol" olarak bilinen bu koalisyon, bir azınlık hükümeti olarak Büyük Birlik Partisi(BBP)'nin desteğiyle 8 Temmuz 1996'da güvenoyu alarak göreve başlamıştır (Çemrek, 2010:646).

Böylece Necmettin Erbakan yeni başbakan olarak ülkeyi 1996-1997 yıllarında bir yıl süresince yönetti. Ancak, 27 Şubat 1997'de Milli Güvenlik Kurulu(MGK), geçmişteki eylemlerinden ve ordunun müdahale ederek seçimleri geçersiz sayması hususunda Tunus (1987'de Burgiba'nın devrilmesi) ve özellikle de Cezayir (1992)

²⁶ Bu partinin ismi 1992'de Milliyetçi Hareket Partisi (MHP) olarak değişmiştir.

örneklerinden etkilenecek hükümete ciddi uyarıda bulunmuş ve Erbakan'dan "laiklik karşıtı faaliyetlerde bulunan" radikal gruplara karşı harekete geçmesini istemiştir. MGK, sözkonusu tehlikeleri şöyle sıralamıştır: Anayasa'nın ve başka kanunların ihlali, imam hatip liseleri, tarikatlar, özel öğrenci yurtları, vakıflar, tarikatlara bağlı okullar ve İslamcı medya. Böylece Erbakan 1997 Haziran'ında görevi bırakmak zorunda kalmıştır. Ertesi sene ise Refah Partisi kapatılmıştır. Böylece Ordu kışlalarından çıkmadan, kendi görüşünü empoze etmiş olmaktadır ve bu yüzden, ordunun bu müdahalesi "post-modern" darbe olarak da nitelendirilmiştir (Luizard, 2013:78).

18 Haziran 1997'de Erbakan, ordudan gelen baskıların artması dolayısıyla dönüşümlü Başbakanlık formülünü bir sene erkene alarak Çiller lehine çekilmiş olsa da dönemin Cumhurbaşkanı Demirel hükümeti kurma görevini beklenenin aksine Çiller'e tevdi etmemiştir (Çemrek, 2010:646).

28 Şubat Süreci'nde askeri elit birçok iç ve dış unsurun etkisiyle, kışlasından çıkıp siyasal alanı yeniden düzenleme şıkkını tercih etmemiş ve gerekli görülen müdahaleleri yapmak üzere 'silahsız kuvvetler' sürece dâhil edilmiştir. TSK, kışlasından çıkmadığı için kışlaya dönüş için bir milat da belirlememiştir. Eski darbelerden bir diğer farklılık, müdahalenin dayandığı strateji ve içerikle ilgili olmuştur (Hatem Ete'yle röportaj, 2009).

Türkiye modernleşmesinin, Türkiye siyasetinin ve Türkiye parlamenter demokrasi deneyiminin son on yıllarını kimlik sorusuna gönderim yapmadan anlama ve çözümleme mümkün değildir. Özellikle etnik ve dinsel kimliğin siyasallaşma süreci, kendisini Türkiye'de 1980'lerden özellikle 1990'lardan günümüze yaşanan değişim ve dönüşüm sürecinin temel gönderim noktalarından birisi yapmıştır. Etnik kimlik bağlamında "Kürt sorunu", dinsel kimlik bağlamında ise "İslami kimliğin yeniden canlanma süreci", Türkiye'nin değişimi ve dönüşümünün temel belirleyici niteliklerinin başında gelmiştir. Her iki süreç de kimlik-temelli talepleri ve çatışmaları içermekte ve Türkiye'de devlet-merkezci yukarıdan aşağıya modernleşme tarzının yanısıra homojen ulusal kimlik anlayışının eleştirisini içermektedir (Keyman, 2010:17).

1990’larda resmi parametre ve prensipler; köktencilikten etnik milliyetçiliğe, insan haklarından siyasi haklara, çok-kültürlülükten ulus-sonrası anayasal vatandaşlığa kadar uzanan çeşitli kimlik/farklılık söylemleriyle mücadele etmiştir. 1990’lardaki Türk siyasetinin en önemli özelliği belirsizlikti. Türkiye Cumhuriyeti’nin siyasi aktörleri, daha öncesinde hiç olmadığı kadar ve giderek artan biçimde toplumsal olaylardan toplumsal taleplerle gelen meşruiyet ve temsil krizleriyle karşı karşıya gelmiştir. Örneğin, ne Cumhuriyetin vatandaş vizyonu ne de en temel özelliği olan laiklik, Kemalist projeye uygun sorumlu bireyler yetiştirmeye yetmiştir (Çemrek, 2010:644).

Toparlanacak olursa; 12 Eylül darbesi sonrasında darbeci grubun milliyetçilik ile İslam’ı bağdaştırmaya dönük adımlar attığı görülmüştür. 1983 seçimleri sonrasında başlayan Özal döneminde ise Cumhuriyetin katı uygulamalarında yumuşamaya gidildiği, daha özgürlükçü bir atmosferin oluştuğu anlaşılmaktadır. 1990’lardan sonra ise kimlik temelli toplumsal taleplerin ön plana çıkmasının siyasal alana da doğrudan yansımaları olmuş ve siyasal İslamcı partilerin de bu dönemden sonra giderek etkili olmaya başladığı görülmüştür. Zaten bu dönemde devletle yaşanan sıkıntılı süreç ve alınan dersler de Ak Parti’nin kuruluşuna giden yolu açmıştır.

4. ADALET VE KALKINMA PARTİSİ'NİN KURULUŞU VE SİYASAL GEÇMİŞİ

2000'li yıllar, Türkiye tarihinde önemli bir değişim ve dönüşüme sahne olmuştur. 28 Şubat 1997 post-modern darbeye başlayan ve istikrarsız hükümetlerle devam eden ağır bir siyasi ve ekonomik kriz döneminin ardından yaşanan bu dönüşümün başlıca siyasi aktörü ve taşıyıcısı Adalet ve Kalkınma Partisi (Ak Parti) olmuştur. Hakikaten Türkiye siyasi tarihinin çalkantılı bir döneminin ardından 2002 yılında iktidara oturan ve 2000'li yılların ilk on yılına damgasını vuran bu partinin iktidarı, bir “dönüm noktası” olarak adlandırılmayı hak etmektedir (Özipek, 2010:669).

Bu kısımda Ak Parti'nin tanıtılması amacıyla ilk olarak Ak Parti'nin kurulmasına zemin hazırlayan koşullara değinilecektir. Ardından partinin kuruluş süreci ele alınacak ve akabinde 2002 yılında başlayan iktidar dönemi incelenecektir.

4.1. Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Kurulmasına Zemin Hazırlayan Koşullar

Öncelikle Ak Parti'nin lider kadrosunu oluşturan Tayyip Erdoğan, Abdullah Gül, Bülent Arınç vb. önemli isimlerinin Milli Görüş geleneğinden geldiğini belirtmek gerekir. Bu açıdan bu geleneğin gelişim sürecini analiz etmek Ak Parti'nin anlaşılmasında oldukça önem kazanmaktadır (Çaha, 2003:103).

4.1.1. “Milli Görüş Hareketi” ve Milli Nizam Partisi (MNP)

1970'li yıllara yaklaşıldığında büyük sanayi ve ticaret burjuvazisi ile küçük burjuvazi arasında çıkar birliği olamayacağını anlaşılması, AP çatısı altında daha önce sağlanmış olan uzlaşmanın sona ermesine yol açmıştır. Bu dönemde yaşanan hızlı kapitalistleşme süreci ve buna bağlı olarak özel sanayicinin giderek güçlenmesi sonucu Anadolu'daki küçük sermaye kuruluşları, artık çıkarlarının AP tarafından öncelikle korunmadığını fark ettiklerinde bu durum yeni bir siyasi oluşumun ortaya çıkmasını sağlamıştır (Duman, 1999:69).

Bu doğrultuda 1967 yılında Süleyman Demirel'in genel başkanlığındaki AP içinde birkaç milletvekili ile bir senatörün, İslami yönü daha baskın bir arayışa girdiği görülmüştür. Sonraki yıllarda “Milli Görüş Hareketi” olarak adlandırılacak olan bu arayışın düşünce temelleri 1967 yılında atılmakla beraber, düşünülen parti girişimi 1969 genel seçimlerine yetiştirilemeyince, hareketten bazı kişilerin sağ partilerden ya da bağımsız olarak aday gösterilmesi kararlaştırılmıştır. Erbakan, Konya'dan AP aday adayı olmak için başvurmuş, fakat AP lideri Demirel tarafından vetoyla karşılaşınca yine Konya'dan bağımsız aday olmuş ve kazanmıştır. Böylece 26 Ocak 1970'de Milli Nizam Partisi (MNP)'nin kuruluşu gerçekleşmiştir (Safi, 2007:281).

MNP, cumhuriyetin laik okullarından mezun taşra kökenli dindar serbest meslek sahipleri ile yine taşrada ticaret ve sanayiyle uğraşan dindar işadamlarının ortak hareketi şeklinde tanımlanabilir. Nakşibendi tarikatının Türkiye'deki en önde gelen kutuplarından İskender Paşa Dergâhı'nın ve bizzat onun şeyhi Mehmet Zahit Kotku'nun, MNP'nin kurulmasını onaylayıp teşvik ettiği artık bilinmektedir. Ancak MNP doğal olarak yalnızca bu dergahtan ibaret değildi (Çakır, 1994:21).

Bu noktada Mehmet Zahit Kotku'nun görüşlerine bakılmasında da fayda bulunmaktadır. Kotku'ya göre ahlaki gelişme, “ülkenin şiddetle ihtiyaç duyduğu” maddi refaha ve siyasi dengeye yol açacaktı. Aslında Kotku'nun Püritanizmi andıran bu ahlaki gelişim projesi, siyasi İslam'ı desteklemiyordu; bu projede İslamiyet'e dayalı bir devlet özlemi yoktu. Bu anlayışla Kotku'ya göre İslamiyet bir amaç değildi, dünyevi amaçları gerçekleştirmeye yarayan bir araç idi. Kotku'nun projesi, halkın daha çok çalışmasına yol açacak ruhani bir kendine geliş sağlamak için İslamiyet'in bazı ilkelerini yeniden etkili kılmayı amaçlıyordu (Heper,2011:408-409). Tabii bu noktada Heper'in yaptığı gibi Kotku'nun görüşlerini tamamen maddi refah beklentisine dayandırmak haksızlık olacaktır.

MNP'nin Programı'nda esas gaye olarak aşağıdaki maddelere yer verilmiştir:

- 1- Partimiz, milletimizin fitratında mevcut olan yüksek ahlak ve faziletin, kuvvetten file çıkarılmasını, inkişafını ve cemiyetimize nizam, huzur, içtimai adalet ve vatandaşlarımızın saadet ve selamet getirmesini gaye edinmiştir.

2- Partimizin, milletimizin manevi kalkınma yanında müspet ilimlerde ve teknikte taklitçilikten kurtulması, yapıcı, keşf ve icad edici gerçek bir inkişafa ve her sahada büyük şahsiyete erişmesini gaye edinmiştir (www.tbmm.gov.tr, 19.10.2015).

Ancak sonraki yıllarda yaşanacak birçok parti kapatma olaylarının ilki MNP henüz hiçbir seçime katılmadan yaşanacaktır. Böylece henüz hiçbir seçime katılmamış durumdaki MNP, 12 Mart 1971'deki gerçekleşen askeri müdahalenin hemen ardından Anayasa Mahkemesi(AYM)'nce 20 Mayıs 1971'de laiklik karşıtı faaliyetlerinden dolayı kapatılmıştır (Karaaslan, 2011:81). Bu noktada, MNP'nin Türkiye'deki İslami harekete önemli katkıları olduğunu belirtmek gerekir. Bir başka ifadeyle; MNP sayesinde 1970'lerin başında İslamcı düşünce genel sağ siyasetten ve partilerden farklı durmuştur. Böylece MNP, Türkiye'deki İslami hareket içerisinde önemli bir yere sahip olmuştur (Duman, 1999:79-80).

4.1.2. Milli Selamet Partisi(MSP) ve Koalisyonlar Dönemi

MNP'nin AYM tarafından kapatılmasından bir süre sonra, yeni bir parti kurulması için İslamcı tabandan güçlü baskılar ortaya çıkmıştır. Ayrıca 12 Mart döneminin gittikçe yumuşayan ve İslamcı ideolojiye de kolaylık sağlayan siyasal ortamı 11 Ekim 1972'de MSP'nin kurulmasını sağlamıştır. 12 Mart yönetimi MNP'yi kapatmış olmasına rağmen bir süre sonra MSP'nin politik yaşama katılmasına itiraz etmemiştir. Bu çerçevede, 12 Mart yönetiminin AP'yi zayıflatma taktiklerinin ve muhtemelen İslamcı-gelenekçi muhalefeti de sisteme entegre etmek ve böylelikle tehlike arz etmekten çıkarma politikasının MSP'nin kuruluşuna izin verilmesinde etkili olduğu söylenebilir (Duman, 1999:80).

Açıkçası MSP platformu radikal Kemalist projeye karşı doğrudan bir protesto mahiyetindeydi. Her ne kadar MSP, Kemalist reformlara karşı İslami protestonun ilk siyasal ifadesi olmasa da, yarı-demokratik bir siyasal sistem içinde, MSP İslami protestoyu ilk kez kurumsallaştırmaktaydı. Milli Görüş platformuyla MSP, toplumdaki siyasal rekabetin sınırlarını genişletmekte ve İslami söylemleri siyasal alana taşımaktaydı (Yavuz, 2005:286).

MSP'nin tabanı daha ziyade dini tarikat üyelerinden ve taşradaki küçük işadamlarından oluşuyordu. Küçük sermayedarlar devlet kaynaklarının büyük şehirlerdeki holdinglere aktarılmasından memnun değillerdi ve kendileri için daha fazla koruma ve destek istemekteydi. Bunlar, Türkiye'de sermaye birikiminin en başından beri devlete bağımlı olduğunu doğru bir şekilde gözlemlemiş ve kendilerinin bu noktada oyunun dışında bırakılmalarına tepkiliydi. Aslında devletçiliğe karşı çıkmıyor, ancak kendileri de faydalanmak istiyordu. Bu açıdan MSP, toplumsal olduğu kadar siyasal açıdan da muhafazakâr olarak nitelendirilebilirdi (Gülalp, 2014:66).

MSP'nin parti ideolojisine göre, Türkiye'nin ekonomik geri kalmışlığı ve kültürel yozlaşmasında Batılılaşma ve sonrasında benimsenen değerlerin çok büyük etkisi olmuştur. Parti programında “**Milli Görüş**” adı ile anılan ideoloji kısa sürede sanayileşmeyi ve İslam ülkeleri arasında daha sıkı işbirliğini öngörmekteydi. MSP, Türkiye'nin Ortak Pazar'a girmesine karşı durmakta ve faizi de “haram” kabul etmekteydi. MSP'ye göre milli kalkınmanın ve güçlü olmanın yolu, yeniden İslami değerlere ve uygulamalarına dönüştür. Bu dönüş gerçekleşirse, hızlı bir sanayileşme ve kalkınma gerçekleşecektir (Duman, 1999:84).

MSP 1973 seçimlerine katılmış ve seçim sonuçlarına göre yüzde 11,8 oy oranı ve 48 milletvekili sayısıyla orta büyüklükte bir parti konumuna gelerek TBMM'ye girmeyi başarmıştır. Seçim sonrasında hiçbir parti meclis çoğunluğuna sahip olmadığından, iki büyük parti Cumhuriyet Halk Partisi(CHP) ve Adalet Partisi(AP) de beraber hükümet kurma konusunda çok istekli olmadıklarından parlamento aritmetiği MSP'yi adeta kritik parti pozisyonuna getirmiştir. Böylece MSP önce, merkez solcu CHP lideri Bülent Ecevit'in koalisyon hükümetine Erbakan'ın başbakan yardımcılığına gelmesi suretiyle katılmıştır (Özbudun ve Hale, 2010:31-32).

Dolayısıyla CHP-MSP koalisyonunun fırtınalı geçtiği söylenebilir. Genel af konusu, Milli Eğitim Bakanı Mustafa Üstündağ meselesi²⁷, Kıbrıs sorunu, kadrolaşma, ahlak derslerinin içeriği ve kimler tarafından okutulacağı vb. hususlar tartışma ve

²⁷ Genel af konusu ve Milli Eğitim Bakanlığı'na Mustafa Üstündağ'ın atanması konusu Nakşibendi tarikatı ile Erbakan arasında kavgaya neden olmuştur. Üstündağ konusunda, Nakşibendi tarikatının şeyhi Mehmet Z. Kotku, din karşıtı olduğu gerekçesiyle, Üstündağ'ın Milli Eğitim Bakanı olmaması için Erbakan'ı tavrı koymaya davet etmiştir. Erbakan ise Kotku'nun bu isteğini Üstündağ'ın annesi ve babası dindar olduğu gerekçesiyle kabul etmemiştir. Genel af konusunda ise Kotku, afı bütün solcular dışarıda olacaklar diye karşı çıkmıştır. Ancak Erbakan tarafından serbest bırakılanların arasında “bizimkiler” de olacak gerekçesiyle Kotku'nun bu talebi de geri çevrilmiştir. Dolayısıyla Erbakan ve Nakşibendiler arasındaki tartışmaların daha derin boyutta ve fırtınalı geçtiği söylenebilir (Teazis, 2011:69).

hoşnutsuzluk yaratan temel meseleler olmuştur. Bu tartışmalar, iki parti arasındaki gerginliği sürekli tırmandırıp neticede 18 Eylül 1974 tarihinde CHP-MSP koalisyonunun son bulmasına neden olmuştur (Teazis, 2011:68-69).

"Kıbrıs Barış Harekâtı" bahsi geçen koalisyon hükümeti tarafından yapılmış ve böylece hem Ecevit'in "Karaoğlan" efsanesinin başlaması, hem de Erbakan'ın "Mücahid" unvanını elde etmesi sözkonusu olmuştur. Kıbrıs'a askeri harekâtın oluşturduğu pozitif atmosferi oya dönüştürmeyi düşünen Ecevit'in istifasıyla hükümet sona ermiştir. Ancak Ecevit'in düşündüğü şekilde parlamentodan seçim kararı çıkmamış ve böylece Milliyetçi Cephe hükümetleri dönemi başlamıştır (www.cnnturk.com, 29.01.2016).

CHP-MSP hükümetinin yıkılmasından sonra MSP, diğer sağıcı partiler AP, Milliyetçi Hareket Partisi(MHP) ve Cumhuriyetçi Güven Partisi(CGP)'yle beraber Süleyman Demirel'in başbakanlığında Milliyetçi Cephe (MC) olarak adlandırılan hükümete katılmıştır (Özbudun ve Hale, 2010:31).

Böylece Türkiye'nin ciddi bir şekilde politize olduğu 1960 ve 1970'li yıllardaki politik cepheleşme/kutuplaşma döneminde milliyetçilik etkili bir siyasal kimlik aracı olarak 1. MC Hükümeti'nin kuruluşunda etkili bir "tutkal" görevi görmüştür. Yine 1960'lı ve 1970'li yıllardaki seçim sisteminin de etkisiyle koalisyonların kaçınılmaz bir hale gelmesiyle, 1. MC Hükümeti'nin kuruluşunun sistemin ya da rejimin daha fazla krize girmesini önleyip ülkeyi rejim krizinden kurtardığı söylenebilir. Başta muhalefet olmak üzere kamuoyunun belli kesimlerinde oluşan her an yıkılabileceği şeklindeki beklentiye rağmen 1. MC Hükümeti, 2 yıl 2 ay 21 günlük süreyle Türkiye siyasetinde ilk kez cephe adını alan ve o zamana kadarki en uzun süren koalisyon hükümeti olmayı başarmıştır (Kasalak ve Uçar, 2014:49-50).

1. MC hükümetinin sona ermesinden sonra gerçekleştirilen 1977 milletvekili seçimlerinde MSP'nin oy oranı yüzde 8,6'ya, parlamentodaki milletvekili sayısı da yarı yarıya azalarak 24'e inmiştir. Bu gerilemenin bir sebebi olarak Nurcuların Erbakan'la

siyasal farklılıklarından dolayı partiyi terk etmeleri gösterilebilir.²⁸ Buna rağmen MSP, Demirel'in 2. Milliyetçi Cephe hükümetinde, bu hükümetin, bazı AP milletvekillerinin CHP hakimiyetinde kurulan Ecevit hükümetini desteklemek üzere partilerinden istifa etmeleri sonucu sona erece dek ortak olmaya devam etmiştir (Özbudun ve Hale, 2010:32).

Kurulduğu dönem ve şartlar açısından *sui generis* (kendine özgü) bir özellik sergilediğinin unutulmaması gereken MC hükümetleri dönemi sol kesim tarafından devletin yozlaştırıldığı bir dönem olarak tenkit edilse de 1974'teki 7,5 aylık CHP-MSP koalisyonu hükümeti de bu politik uygulamalardan ayrı düşünülemez. MC dönemlerinde siyasetin ve toplumun cepheleşmesinde /kutuplaşmasında AP ile CHP'nin ve liderlerinin aralarında barışa yönelik demokratik, uzlaşmacı bir yaklaşım sergileyememeleri, olumsuz tutum içerisinde olmaları kutuplaşmayı körüklemiş ve ülke geneline de hızla yayılmasına yol açmıştır (Kasalak ve Uçar, 2014:51).

MSP, gerek CHP ile yapılan, gerekse "Milliyetçi Cephe" hükümetleri dönemlerinde "manevi kalkınmaya" çok büyük önem vermiş ve bunu icraatlarıyla da göstermiştir. MSP iktidar ortağı olduğu dönemde, imam-hatip liseleri, Yüksek İslam Enstitüleri ve Kur'an kurslarının sayılarını artırmıştır. MSP zorunlu ahlak derslerinin getirilmesinde başarılı olurken, içerik olarak din derslerinden pek farklılık göstermeyen bu ders aracılığıyla bir anlamda zorunlu olmayan din dersleri böylelikle telafi edilmiştir. MSP'nin bu yöndeki girişimleri, taban sağlama politikası olarak gösterilebilir. Aynı dönemde Türkiye'de, "İslam Konferansı Dış İşleri Bakanları Toplantısı" gerçekleştirilirken, Türkiye, İslam Konferansı'na üye olmak için resmen başvuruda bulunmuştur. Ayrıca MSP'nin iktidar olduğu dönemde, İslam ülkeleri ile ilişkiler de en üst düzeye çıkarılmaya çalışılmıştır. İnanç ve düşünce özgürlüğünün sınırlarını belirleyen 163 ve benzeri maddelerin pratikte işlevini kaybetmesi amacıyla çeşitli toplantılar düzenlenmiş, bu yönde propagandalar yapılmıştır (Duman, 1999:96).

²⁸ Aslında dört yıl öncesine kıyasla MSP 4 bin oy fazla almıştır, ancak Çakır, MSP'nin oy oranının, seçmen sayısının ve katılım oranının yükselmesi nedeniyle yüzde 11,8'den yüzde 8,6'ya düştüğünü aktarır. Ayrıca Çakır, MSP'nin seçim temasını "Kıbrıs hareketini CHP'ye rağmen kendilerinin gerçekleştirdikleri" teması üzerine kurduğunu ancak inandırıcı olmadığını da kaydeder (Çakır, 1994:23-24).

4.1.3. 12 Eylül Darbesi ve Refah Partisi(RP)

Milli Görüş hareketi 12 Mart'tan sonra bir darbe de 12 Eylül darbesinden sonra yemiştir. 12 Eylül askeri darbesiyle yıkılan Demirel hükümetinin ardından iktidar atanmış bir parlamentoya devredilmiş olsa da diğer partiler gibi MSP de 1981'de Milli Güvenlik Konseyi'nce kapatılmıştır. MSP'nin lider kadroları ise laiklik karşıtı faaliyetlerde buldukları iddialarıyla yargılanma durumuyla karşı karşıya kalmıştır (Karaaslan, 2011:81).

Ancak lider kadro bu yargılama sonucunda beraat etmiştir. Askeri yönetim, 1983'te yeni partilerin kurulmasına müsaade ettiğinde ise aynı çizgiyi temsil eden Refah Partisi(RP) Ahmet Tekdal'ın liderliğinde kurulmuştur. Erbakan ve MSP'nin ileri gelen yöneticilerine, 12 Eylül 1980 öncesindeki diğer siyasi parti liderleri gibi, Anayasa tarafından 10 yıllık bir süre boyunca siyasi faaliyet yasağı getirilmiştir. Ayrıca askeri yönetim, RP'nin 1983 seçimlerine katılmasına da onay vermemiştir. RP tüm partilerin katıldığı 1984 yerel (il genel meclisi) seçimlerinde ise yüzde 4,4 oy oranı elde ederek mütevazı bir başlangıç yapmıştır (Özbudun ve Hale, 2010:32).

29 Kasım 1987 genel seçimlerine Erbakan'ın önderliğinde katılan RP, oylarını bu kez yüzde 7,16'ya yükseltmiştir, fakat RP yüzde 10'luk barajı aşamadığı için milletvekili çıkaramamıştır. RP, ilk önemli başarısını ise 26 Mart 1989'daki yerel seçimlerde elde etmiş ve 1984 yerel seçimlerine göre oy oranını epey artırarak yüzde 9,8 oy oranına ulaşmıştır. RP, 20 Ekim 1991 tarihindeki genel seçimlere ise, Alparslan Türkeş'in liderliğindeki Milliyetçi Çalışma Partisi (MÇP) ve Aykut Edibali'nin liderliğindeki İslahatçı Demokrasi Partisi(IDP)'nin ısrarlı ittifak önerilerini kabul ederek girmiştir. Üçlü sağ ittifak bu genel seçimlerde yüzde 16,78 oy olarak başarılı olmuş ve RP, 12 Eylül darbesinden sonra ilk kez Meclis'e girmeyi başarmıştır. 27 Mart 1994 tarihli yerel seçimler ise RP açısından zaferle sonuçlanmış ve RP seçim sonucunda aralarında İstanbul, Ankara vb. şehirlerin de olduğu 28 ilin belediye başkanlığını kazanmıştır (Duman, 1999:104-111). Bu seçim sonuçları sonrası artık RP'nin ve dolayısıyla Milli Görüş hareketinin Türkiye siyasetinde güçlü ve iddialı bir siyasi aktör olma durumu iyice pekişmiştir.

RP dünyada ve Türkiye’de çok farklı koşulların hâkim olduğu bir dönemde ortaya çıkmıştır. Düşünülenin aksine muhafazakâr değil, radikal olarak nitelendirilebilirdi. Parti ideolojisi milliyetçilik -ve devletçilik- sonrası unsurlar taşımaktaydı. Ayrıca RP artık sadece tarikat desteğine dayanmamaktaydı. Öyle ki ideologları seküler üniversitelerden mezun, Marksist ve postmodernist kuramlara da hakim kişilerdi. Üstelik seçmenleri arasında, küçük işadamlarına ek olarak, orta sınıf profesyoneller ve metropollerdeki alt düzey işçiler bulunmaktaydı (Gülalp, 2014:66-67). Dolayısıyla gerek ideolojisi gerekse seçmen tabanı açısından MSP’ye göre köklü bir değişim söz konusuydu.

Türkiye’de siyasal İslam’ın toplumsal tabanının farklı sosyo-ekonomik sınıfları içeren dikey bir blok olduğu söylenebilir. Aslında toplumun bu farklı kesimlerinin Siyasal İslam’ı desteklemekteki amaç ve güduları farklı olmakla birlikte, Kemalizm’e karşıtlık ve bir İslami kimlik ile ortaya çıkma arzusu etrafında birleşmiştir. Bu noktada, RP’nin bu farklı toplumsal güçleri ve statükoya karşı güçlü bir muhalefet hareketi olarak kendini kabul ettirdiği görülmüştür (Gülalp, 2014:59).

Ayrıca büyükşehirlere Anadolu’dan yaşanan göçle beraber Milli Görüş hareketi büyükşehirlerde de güçlenmiş ve metropollerde -artık küresel ve ulusal ölçekte solun da zayıflamasının ortaya çıkardığı etkiyle- hayata tutunmaya çalışan kitlelerin umudu haline gelmiştir. Ancak RP’nin yükselişi 1997 yılında Cumhuriyetin kuruluşundan beri kendisini rejimin bekçisi olarak niteleyen TSK ve bürokratik elitin ciddi bir direnciyle yüzleşme zorunda kalacaktır.

4.1.4. 28 Şubat Süreci ve Fazilet Partisi(FP)

Türkiye Cumhuriyeti’nin 54. hükümeti, RP Genel Başkanı Necmettin Erbakan’ın başkanlığında RP ile Doğru Yol Partisi(DYP) arasında kurulmuştur. DYP ile Anavatan Partisi(ANAP) ortaklığıyla 24 Aralık 1995 seçimi sonrasında kurulan hükümette Başbakan Mesut Yılmaz hükümetin üçüncü ayın sonunda, DYP ile ANAP arasında ortaya çıkan "güven bunalımı" ve AYM'nin bu hükümetin aldığı güvenoyunu iptal etmesi nedeniyle istifa etmiştir. Bunun üzerine Erbakan, hükümeti kurma görevini 7

Haziran 1996 tarihinde Cumhurbaşkanı Demirel'den almış ve yaptığı temaslardan sonra DYP Genel Başkanı Tansu Çiller ile anlaşmış ve böylece RP ile DYP ortaklığında 54. Hükümet kurulmuştur (TBMM Bülteni, 1996:3)

Bekaroğlu (2015:109-111) devlet elitlerinin, merkez sağ ve sol siyasi partilerin popülist söylemleriyle İslam'ı siyasetin malzemesi haline getirip sorumsuzca hareket ettiklerini, siyaseti lüzumsuz şekilde bölüp kutuplaştırdıklarını ve böylece RP'nin yükselişine katkı sağladıklarını belirtir. Bu açıdan Bekaroğlu'na göre, TSK liderliğinde devlet elitleri merkez siyasetin yeniden dizayn edilmesi ve İslam'ın siyasi kullanımının engellenmesi amacıyla harekete geçme kararı almıştır. Ancak bu sefer ordu toplumda bir tedirginlik veya korku oluşturma yerine rıza oluşturarak ve destek sağlayarak müdahalesini meşrulaştırmaya çalışmıştır. Anlaşılan artık TSK da klasik anlamda müdahalelerin uzun vadede Orduya faydalı değil, zarar verdiğini idrak etmiş ve bu nedenle metot değişikliğine gitmek zorunda kalmıştı. Ayrıca şu da bir gerçek ki; kamuoyunda mevcut hükümete karşı yanlarına alabilecekleri STK, medya vb. unsurların da desteğini alıp bu işin halledilebileceği konusunda bir yargıya vardıkları anlaşılmaktaydı.

RP-DYP koalisyon ortaklığında başbakanlık görevini Necmettin Erbakan üstlenmiştir. Söz konusu koalisyon hükümeti döneminde “post-modern darbe” olarak nitelendirilen 28 Şubat süreci ve mafya-siyaset-devlet ilişkilerinin ortaya döküldüğü Susurluk kazası yaşanmıştır. 28 Şubat'a kadar olan süreçte Başbakan Erbakan'ın Libya'da, Kaddafi ile bir çadırda yaptığı görüşmedeki sözleri; Başbakanlık konutunda tarikat liderlerini iftar yemeğinde ağırlaması, Sincan Belediyesi'nce gerçekleştirilen Kudüs Gecesi, İstanbul'da ve çeşitli şehirlerde yeşil bayraklarla "şeriat isteriz" sloganları atılan mitinglerin organize edilmesi, Aczmendilerin eylemleri vb. olaylar meydana gelmiştir. İsmi 1997'deki MGK kararlarının tarihinden alan 28 Şubat süreci, bahsi geçen koalisyon hükümetinin bitmesi ve RP'nin kapatılmasıyla sonuçlanmıştır (www.cnnturk.com, 29.01.2016).

Böylece yine bir Milli Görüş kökenli parti kapatma kararıyla karşı karşıya kalmıştı. Dolayısıyla her ne kadar Milli Görüş kökenli partilerin kuruluşuna izin verilse

de iktidara talip olma noktasında veya kafalarındaki belli bazı projeleri gerçekleştirme anlarında derin devletin refleksiyle karşılaşmaları söz konusu olmaktadır.

Bekaroğlu (2015:110) tüm bu süreçte TSK'nın kışlasından çıkmaması ve ordu ile hükümet haricinde üçüncü aktörlerin varlığının 28 Şubat'ı klasik askeri darbelerden farklı kıldığını belirtir. Bekaroğlu'na göre devletçilik kültürünün yaygınlaşması, siyasetçilerin itibarının düşmesi ve 1982 Anayasası'sıyla TSK'ya açılan alanlar sayesinde TSK kışladan çıkmadan sevilmeyen bir hükümeti devirirken medya, iş adamları, sendikalar, sivil toplum kuruluşları, yargı, diğer siyasi partiler ve cumhurbaşkanı TSK'nın sivil destekçileri konumundaydı.

Özipek(2010:669-670)'e göre ise ordunun açıkça iktidara el koymayıp, el koyma tehdidiyle siyasi süreci belirlemesi ve bir darbe durumunda yapılacak olanların "siviller" eliyle yapılması anlamında "postmodern darbe" olarak adlandırılan 28 Şubat müdahalesi, Türkiye'de ekonomik ve siyasi anlamda ciddi bir sarsıntı ve yıkımla sonuçlanmıştır.

Teazis(2011:74-76)'e göre de 28 Şubat süreci, laik cumhuriyet'in prensiplerinden hareketle sözkonusu prensipleri savunan ve destekleyen; asker, sivil bürokrasi ile TÜSİAD gibi kurum ve kuruluşların, İslami harekete karşı kullandığı son askeri görünümlü tepki olarak değerlendirilebilir. Ayrıca Teazis'e göre İslami hareket bakımından 28 Şubat süreci, çıkış yolu olmuştur; zira İslami Hareket 1997 yılına kadar tıkanma noktasına gelmiştir. İktidara tek başına gelme noktasında olan bir parti, kitlesel olma özelliğini kısmen yitirmişti. 1994 yılındaki yerel seçimlerde başlayan yükselişin iktidar olmaya yetmediği anlaşılmış ve İslami hareket "içten bir değişim"e ihtiyaç duymaktaydı.

RP'nin kapatılması sonucu başta Necmettin Erbakan ve Recep Tayyip Erdoğan olmak üzere bir kısım parti yöneticilerine de siyaset yapma yasağı konulmuştur. Kapatıldığı tarih itibariyle RP'nin Meclis'te 158 milletvekili bulunmaktaydı ve RP'nin kapatılmasından sonra vekiller 17 Aralık 1997'de kurulan ya da kurdurulan Fazilet Partisi(FP)'ne geçmiştir. Bu dönemde 28 Şubat sürecinin etkisiyle olsa gerek FP'liler,

MSP dönemine göre çok daha fazla RP'nin devamı olmadıklarını ispatlamaya çalışmıştır. Hatta bu paralelde, DP ve ANAP ruhunu esas aldıklarını çeşitli konuşmalarıyla belirtmiştir. RP, İslamcı ideolojisini muhafaza ederek değişimden ziyade açılım yaparak kiteselleşmeye ve çizgisinden taviz vermeden, yeni metotlarla değişik kesimlere ulaşım onları dönüştürmeye (İslamlaştırmaya) çalışırken 28 Şubat'tan sonra ise Milli Görüş hareketinde kendi isteklerinin dışında zorunlu bir değişim ve dönüşüm yaşanmıştır (Çakır'dan aktaran Uzun, 2011:153).

Başka bir ifadeyle RP, ulusal ve uluslararası güç odakları karşısında meşruiyet kaygısıyla pragmatist hareket ederken İslamcı omurgasını da bir yandan muhafaza etmeye çalışmaktaydı. Ancak FP ile birlikte söylemlerin artık İslami olmaktan çıkıp eskiye kıyasla daha çok insan hakları, demokrasi, hukuk devleti ve sivil toplum gibi Batılı modern kavramlarla dile getirilmeye başlanması sözkonusu olmuştur (Uzun, 2011:153). Dolayısıyla Milli Görüş geleneği içerisinde bir söylem değişikliği ortaya çıkmıştır.

Gülalp(2014:41) de RP'nin devamı olarak kurulan FP'nin, hem siyasi kadrolarını hem de milletvekillerini RP'den devraldığı halde, ister istemez RP'den daha temkinli davranmayı ve onun mirasına biraz daha mesafeli kalmayı tercih ettiğini belirtir. Ancak bu durum, Gülalp'e göre gerek Refah'ı destekleyen örgüt ve kuruluşların birçoğunun, gerekse de seçmenlerin bir bölümünün bu siyasi harekete yabancılaşmasına neden olmuştur.

Dolayısıyla RP'nin aksine FP, demokratikleşmeyi, insan haklarını, hukuk devletini çok daha güçlü şekilde vurgulamıştır. Ahlaki değerler ve ilkeler üzerindeki vurgulama devam etmekle birlikte FP, İslamiyete açık referanslardan ve laik sisteme karşı meydan okuyucu ifadelerden özenle kaçınmaya çalışmıştır. Genel olarak FP, çok daha uzlaşmacı, ılımlı ve sakin bir siyaset üslubu tercih etmiştir (Özbudun ve Hale, 2010:41-42). Dolayısıyla RP'den Ak Parti'ye giden süreçte FP önemli bir geçiş noktası ve dönüşüm göstergesi olmuştur.

18 Nisan 1999 tarihinde, aynı günde yapılan genel ve yerel seçimlerde FP, RP'nin oylarını koruyamayarak %15,41 oranında oy elde etmiş ve başörtülü olarak milletvekili olmaya hak kazanan Merve Kavakçı'nın Meclis'te yemin ettirilmemesi kriziyle beraber yeni bir dönem başlamıştır. Bu dönemde FP yönetimi kapatma endişesiyle başörtüsüne Meclis'te tabanın beklediği ölçüde sahip çıkamamış ve Yargıtay Cumhuriyet Başsavcılığı'nın kapatma davası açmasına mani olunamamıştır. Bu dönemde FP içinde de “yenilikçiler” diye bir grup ortaya çıkmıştır.

FP'nin 14 Mayıs 2000 tarihinde gerçekleşen Büyük Kongresi'nde Erbakan'ın tüm gayretine rağmen “yenilikçiler”, Recai Kutan'a karşı rakip olarak Abdullah Gül'ü aday olarak göstermiştir. Az bir farkla kongreden zaferle çıkan gelenekçilerin parti yönetiminden yenilikçileri tasfiye etmesiyle yol ayrımı kaçınılmaz olmuştur. AYM ise RP'nin devamı olduğu gerekçesine dayanarak 22 Haziran 2001'de FP için kapatma kararı almıştır. FP, kararı yine AİHM'ye götürmüş olmasına rağmen bir süre sonra mahkemenin çifte standart uyguladığını belirterek başvuruyu geri çekmiştir. Doğrusu FP, Milli Görüş'ün İslamcılık anlamında en zayıf partisi hüviyetinde kalmış ve bu itibarla fazla etkinlik gösteremedi, toplumla ve tabanıyla bağları zayıf şekilde siyaset sahnesinden çıkmak zorunda kalmıştır (Uzun, 2011:154).

Bu noktada Ak Parti'nin fikri temellerinin 28 Şubat sürecinden ders alınarak FP içinde atıldığını iddia etmek abartılı olmayacaktır. Bu açıdan FP dönemi Ak Parti'nin kuruluşu öncesinde bir “ara geçiş dönemi” olarak nitelendirilebilir.

28 Şubat sürecinin bir ürünü olarak ortaya çıkan Demokratik Sol Parti(DSP), Milliyetçi Hareket Partisi(MHP) ve ANAP koalisyon hükümeti, ülke tarihindeki en tahrip edici iki büyük ekonomik krize yol açan kötü yönetimiyle, açık bir başarısızlığa imza atmıştır²⁹. “Anayasa fırlatma” olarak hafızalara kazanan 19 Şubat 2001 tarihli

²⁹ Özipek, Anadol-M hükümeti dönemindeki bu sonucu, söz konusu hükümetin kötü yönetimiyle açıklamanın kolaycılık olacağını savunur. Kuşkusuz sonuçlara bakıldığında ortada kötü bir yönetim olduğu açıktır. Ancak bu, anlaşılabilir ve açıklanabilir bir başarısızlıktır. Özipek'e göre 28 Şubat sürecini devam ettirme taahhüdüyle iş başına gelen hiçbir hükümetin bu sondan kaçınamayacağını düşünmek için de sebepler vardır. Çünkü hiç kuşkusuz bütün darbe ve muhtıraların bir ekonomi politikası vardır ve 28 Şubat muhtırası gerçekleştiren güçler, ekonomik değerlerin yeniden paylaşımı konusunda da belirleyici olmuşlardır. Örneğin, bankalara getirilen mevduat güvencesinin ardından ödemesi mümkün olmayan devasa paralar, 28 Şubat sürecinin başlıca aktörlerine ve destekleyicilerine “kredi olarak” verilmiş ve kısa bir süre içinde “içi boşaltılan” bu bankaların zararı topluma ödetilmiştir. 28 Şubat'ın yürütücüsü olan ve aralarında emekli generallerin de bulunduğu askeri bürokratlar, bu banka ve holdinglerde “danışman” olarak görev yapmışlardır. Bkz. (Özipek, 2010:687).

MGK toplantısını terk eden Başbakan Bülent Ecevit'in Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer'in kendisine saygısızlık ettiğine ilişkin açıklaması, ikinci büyük ekonomik krizin fitilinin ateşlenmesine neden olmuştur. Ekonomi yönetiminin Uluslararası Para Fonu (IMF) kredisine bağlı olarak yeniden düzenlendiği, Dünya Bankası Başkan Yardımcısı Kemal Derviş'in 3 Mart 2001 tarihinde Ecevit tarafından Türkiye'ye çağrılarak devlet bakanı olarak görevlendirildiği bu süreç, koalisyon hükümetindeki bu çatlama da beraberinde getirmiştir. Haziran ve Temmuz 2002'de koalisyonun büyük ortağı DSP'den istifalar yaşanmış ve bunun sonucunda 31 Temmuz 2002'de erken seçim kararı alınmıştır (Özipek,2010:670).

4.2. Adalet ve Kalkınma Partisi'nin Kuruluş Süreci

Ak Parti'nin kuruluşundan önceki dönemde Türkiye'de olumsuz bir tablo mevcuttu. Bu tablo koalisyon iktidarlarıyla yıpranan siyaset kurumu, yolsuzluklar ve kötü yönetimden kaynaklanan ekonomik darboğaz, ekonomik çöküntüyle beraber ortaya çıkan sosyal kriz, uluslararası alanda kötüleşen Türkiye imajı, gelecekte ümidi oldukça azalan ve tepkileri giderek artan sosyal sınıflardan oluşmaktaydı. Tüm bu olumsuzlukların yanı sıra "28 Şubat süreci" olarak adlandırılan ve siyasi alana yönelik müdahalelerin hayatın değişik alanlarında belirmesiyle ortaya çıkan gerilimler de giderek siyaset kurumunun etkisini ve güvenilirliğini kaybetmesine neden olmuştu. Bu olumsuz tabloda halkın artık temiz siyaset, dürüst politikacı, çalışkan ve samimi yönetici lider arayışının, tepkiselliğin ve yüksek beklentilerin de yönlendirmesiyle Adalet ve Kalkınma Partisi siyaset sahnesine çıkmıştır (Akdoğan, 2010:63).

FP de 22 Haziran 2001 tarihinde AYM'ce kapatılmaktan kurtulamayacaktı. FP'de içinde Abdullah Gül tarafından başlatılan ve "Yenilikçi Hareket" olarak nitelenen milletvekili grubu, partilerinin AYM tarafından kapatılmasının ardından Recep Tayyip Erdoğan'ın liderliğinde şekillenen partileşme çalışmalarına farklı sağ partilerden gelen milletvekilleriyle beraber katılmıştır. Bu çalışmalar sonucunda 74 kişilik kurucular kurulundan oluşan Adalet ve Kalkınma Partisi, 14 Ağustos 2001 tarihinde Türk siyasi yaşamının 39. partisi olarak yerini almıştır (Safi, 2007:294).

16 Ağustos 2001 tarihinde gerçekleştirilen Adalet ve Kalkınma Partisi (Ak Parti) Kurucular Kurulu toplantısında Recep Tayyip Erdoğan, 121 oyla genel başkan seçilmiştir. Sözkonusu seçimde 124 üyeden 121'i oy kullanmış ve Erdoğan oy kullanan tüm üyelerin oyunu almayı başarmıştır (Milliyet Gazetesi web sitesi, 2001). Böylece Erdoğan ismi üzerinde parti içerisinde genel bir mutabakat olduğu ortaya çıkmış ve belki de karizmatik lider konusunda partideki bu fonksiyonu Erdoğan'ın üstleneceği artık kolaylıkla tahmin edilebilmekteydi.

Ak Parti Genel Başkanlığına seçilen Erdoğan, gençlik yıllarından itibaren Milli Görüş hareketi içerisinde faaliyet göstermiştir. Öyle ki; Erdoğan hem doğup büyüdüğü çevre hem de içinden çıktığı siyasi çevre itibariyle hep merkezle gerilim içerisinde ve merkez siyasetinin karşısındadır. İçinden geldiği siyasi kadrolar daima rejim aleyhtarlığı ve irticacılıkla suçlanmış ve hep siyaset dışına atılmak istenmiştir. Dolayısıyla resmi ideoloji ile daimi gerilim hali sözkonusu olmuştur. Partisinin bu imajından rahatsızlığını dile getirip sık sık tenkit eden Tayyip Erdoğan, bu siyasi çizgi ile yollarını İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığına seçilen Erdoğan'ın yakını Recai Kutan'ın yaptığı Saadet Partisi(SP)'ni kurmuştur. Liberal siyasetçilerin çoğu partiyi terk etmiş durumda olduğundan, SP rahat bir şekilde eski İslami söylemine geri dönmüştür. Milli Görüş hareketinin çatırdamasında ideoloji, kuşak farkı ve sınıf farklılıkları önemli bir rol oynamıştır. Yeni gelişen Anadolu taşra burjuvazisi ise, Erbakan ve grubunun aksine daha uyumlu bir politika izleyen reformist gruba tam destek vermiştir. Bu siyasi ve ekonomik açıdan korunmasız taşra işadamları devletle çatışma içinde olan bir siyasete karşı çıkmaktaydı ve Gül'ün ekonomik anlamda liberal, toplumsal anlamda muhafazakâr programına destek vermeye karar vermiştir. FP döneminde, iç ve dış etkilerin sonucunda sistem karşıtlığından sistem yanlısı ve daha demokratik bir partiye geçiş gerçekleşmiştir (Yavuz, 2011:98-99).

Siyaseten ciddi bir özgürlük daralmasını ifade eden 28 Şubat sürecinin uygulayıcısı olmanın doğurduğu toplumsal tepkiye, büyük bir ekonomik çöküş ve yoksullaşmanın eşlik etmesi, söz konusu Anasol-M koalisyon hükümetinin de sonunu getirmiştir. Bu süreçte Ecevit'in 3 Mart 2001'de Dünya Bankası başkan yardımcısı görevinde bulunan Kemal Derviş'i Türkiye'ye çağırması ve ikna ederek ekonomiden sorumlu devlet bakanı olarak görevlendirmesi, krizden çıkış arayışları bakımından önemli bir adım olmuştur. Ancak "Derviş reformları" da adlandırılan bu dönemde atılan adımlar dramatik bir biçimde bozulmuş ekonomik ve siyasi istikrarı sağlamak için yeterli olmamıştır.

Dahası, aynı yıl 24 Ocak günü Diyarbakır Emniyet Müdürü Gaffar Okkan'ın öldürülmesi ve 22 Haziran'da AYM'nin Fazilet Partisi(FP)'ni kapatma kararı, siyasi istikrarsızlığı da zirveye ulaştırmıştır. İktidarın büyük ortağı DSP içinde de çalkantı ve sorunlar sürmekteydi. İşte böyle bir ortamda, FP'nin "yenilikçi" kanadını oluşturan Tayyip Erdoğan ve arkadaşlarının yeni bir siyasi örgütlenmeye gitmesi, kısa süre sonra ülke siyasetine damga vuracak bir siyasi alternatifin inşası anlamına gelmekteydi (Özipek, 2010:671).

Recep Tayyip Erdoğan Fazilet Partisi'nin içindeki Yenilikçiler hareketinde başrol oynamaya başladığı andan itibaren Türkiye'de bir kısım basın, Erdoğan'ın İslamiyet'e dayalı bir devlet kurmayı düşünmedikleri ifadesine kuşku ile yaklaşmıştır. Erdoğan, onulmaz bir köktendinci (fundamentalist) olarak tanımlanmıştır. Erdoğan 14 Ağustos 2001 tarihinde Ak Parti'nin Genel başkanlığına seçilmiş ancak, Erdoğan'a yöneltilen eleştirilerin dozu daha da artmıştır. 21 Ağustos 2001 tarihinde ise Cumhuriyet Başsavcısı AYM'den, Erdoğan'ın 1998'deki mahkûmiyeti nedeniyle kurucu üyelik statüsünün kaldırılmasını istemiştir. Aynı gün alt mahkemenin savcısı da Erdoğan'ın 1992 yılında yaptığı bir konuşma nedeniyle dava açmıştır. Bu konuşmasında Erdoğan bir kimsenin hem seküler "laik" hem de Müslüman olamayacağını ileri sürmüştür. Bu görüş Erdoğan'ın İslamiyet'e dayalı bir düzene özlem duyduğu anlamında yorumlanmıştır (Heper ve Toktaş, 2011:398-399).

Dolayısıyla Ak Parti, kurucu liderlerinin önceki iki partilerinin son üç yıl içinde AYM’ce kapatıldığı, Tayyip Erdoğan’ın hapis cezası alıp aktif siyasetten yasaklandığı, asker ve yargı bürokrasisi tarafından temsil edilen Kemalist/laikçi merkezin herhangi bir popüler İslamcı muhalefetle onun sosyal ve ekonomik ağlarını yok etme kararlılığını sergilediği bir dönemde ortaya çıkmıştır (Dağı, 2010:121-122).

Recep Tayyip Erdoğan 1969 yılında siyasi kariyerine, hem Milli Nizam Partisi’nin hem de Milli Selamet Partisi(MSP)’nin düşünce kuruluşu olan Milli Görüş Teşkilatı’nda başlamıştır. Ardından MSP Beyoğlu Gençlik Kolları Başkanlığı’nı yapmış ve 1984 yılında ise Refah Partisi (RP) Beyoğlu ilçe başkanı olmuştur. Ertesi yıl ise Erdoğan RP’nin İstanbul İl Örgütü’nün başına getirilmiştir. Erdoğan, 1986 yılında RP’nin Merkez Yürütme Kurulu’na seçilmiştir. 1989 yerel seçimlerinde RP’nin Beyoğlu Belediye Başkan adayı olup seçimi kaybetse de, Beyoğlu’nda RP’nin oylarını önceki seçime göre üç kat artırmayı başarmıştır. 1994 yerel seçimlerinde, RP Erdoğan’ı İstanbul Belediye Başkanlığı’na aday göstermiş ve diğer partilerin ulus çapında tanınmış adaylarına karşı yarışmasına rağmen seçimi kazanmayı bilmiştir. Erdoğan 1998 yılına kadar bu görevde kalmıştır (Heper ve Toktaş, 2011:381).

Tayyip Erdoğan’ın sonraki yıllarda siyaset sahnesinde elde edeceği başarılarla İstanbul Belediye başkanırken gerçekleştirdiği icraatlar ve oluşturduğu iyi izlenimin etkisi inkâr edilemez. Öyle ki Tayyip Erdoğan, sonraki yıllarda Ak Parti yönetimine ve hükümette görev vereceği arkadaşları belirlerken İstanbul Belediyesi’nde beraber çalıştığı arkadaşlarını yanından hiç ayırmamıştır.

Kahraman(2008:232), Ak Parti’yi DP ve AP’ye (bir ölçüde de 1983’ün ANAP’ına) benzetmek gerektiğini kaydeder. Kahraman’a göre, kitlesel bir yığın partisi niteliğini taşıyan bu siyasal örgütlenmenin en önemli özelliği, daha önceki benzerlerinde de görüldüğü üzere siyasetini modernleşme/demokratikleşme üstüne kurmuş olmasıdır. Bu durum, Ak Parti’yi ve gene daha önceki benzerlerini çevrenin temel ihtiyaçlarını hisseder bir özelliğe kavuşturmaktadır. Kahraman’a göre, bununla

birlikte, ANAP'tan başlayarak, bu partiler *merkezdeki çevreyle*³⁰ bütünleşebilmekte ve bu durum, yeni oluşan *sosyolojik merkez* gerçeğini algıladıklarını gösteren bir unsurdur. Ak Parti'nin zaten sonraki yıllarda gireceği seçimlerde en güçlü olduğu yerler *merkezdeki çevre* ve kırsal kesim olmuştur.

4.3. Adalet ve Kalkınma Partisi'nin İktidar Dönemi

1990'lı yıllar Türkiye'nin kırılgan ve istikrarsız olduğu bir dönem olarak nitelendirilebilir. Bu dönemde, ekonomi ve siyasetin içiçe geçmişliği ile artan, uzun ömürlü ve uyumlu olmayan koalisyonların ve erken seçimlerin birbirini tekrarı ile kronikleşen bir olumsuz tablo ortaya çıkmıştır. Bu tablo, kamuoyu nezdinde istikrarlı bir siyasal iktidar beklentisini güçlendirmiş, seçmenler ekonomik istikrarsızlığı, birbirlerine kısa süreli hükümetler devreden mevcut siyasi partilere fatura etmiştir. Bu çerçevede, 2000'li yılların Türkiye'si, 1999 depremlerini, 2000 ve 2001 ekonomik krizlerini yaşamış bir ülkedir (Cansever ve Kiriş, 2015:376).

4.3.1. 2002-2007 Dönemi

Bu açıdan böylesine büyük bir ekonomik ve siyasal istikrarsızlık ortamında gerçekleştirilen ve halkın daha çok bu nedenlere tepki olarak tercihte bulunduğu 3 Kasım 2002 seçimlerinde Ak Parti yüzde 34 oy oranıyla hükümet kurma hakkı elde etmiştir. Ak Parti, her ne kadar AYM tarafından laik Türkiye Cumhuriyeti'ne yönelik tehdit oluşturduğu gerekçesiyle daha önce kapatılan RP'nin devamı olarak görülen FP ile birlikte oluşan farklı bir parti olarak lanse edilmesine rağmen siyasal istikrar, güven ve etkili yönetim talep eden halkın büyük kesiminin oyunu almayı başarmıştır. Yüzde % 34 oranında oy alarak 365 milletvekili elde eden Ak Parti, 550 kişilik Meclis'te Cumhuriyet tarihinde DP'den sonra en güçlü siyasal grup konumuna gelmiştir. Böylece 58. Cumhuriyet Hükümeti Ak Parti Genel Başkan Yardımcısı Abdullah Gül başbakanlığında kurulmuştur (Safi, 2007:295).

³⁰ Kahraman, *merkez* denilen kavramın 1990'lardan itibaren siyasal- ideolojik merkez olmaktan çıkmaya başladığını, buna mukabil merkez kavramının bu dönemde sosyolojik/coğrafi bir içerik ve anlam kazandığını belirtir. Bu durum, kentsel-metropol alana yığılan göçmen nüfusunun yarattığı bir sonuçtur. Daha detaylı bilgi için bkz. (KAHRAMAN, H. B. , 2008a).

3 Kasım 2002 seçimlerinde toplumun değişik kesimlerinden insanların Ak Parti'ye oy vermiş olması, parti seçmen kitlesinin Milli Görüş tabanıyla sınırlı kalmadığını, tek ve homojen bir kitle üzerinde odaklanmadığını ortaya koymuştur (Akdoğan, 2010:89). Seçimin asıl mağlupları ise, bir önceki seçimde aldığı %22'lik oy oranının 20'sini kaybederek ancak %1,22 oy alan Demokratik Sol Parti(DSP) ile 10 puanlık bir kayıpla %17'den %8,36'ya gerileyerek, koalisyon ortağıyla birlikte barajın altında kalan Milliyetçi Hareket Partisi olmuştur. Recep Tayyip Erdoğan'ın adaylığının Yüksek Seçim Kurulu (YSK) tarafından engellenmesi nedeniyle ilk Ak Parti hükümeti, yukarıda belirtildiği gibi Abdullah Gül'ün başbakanlığında kurulmuştur. Ancak kısa süre sonra CHP'nin de desteğiyle gerçekleştirilen bir anayasa değişikliği ve ardından yapılan bir seçimle, Erdoğan milletvekili seçilme imkânına kavuşmuş ve hükümetin başına geçmiştir. Bu partinin iktidara gelişi, uzun ve çalkantılı bir dönemin ardından, siyasi ve ekonomik anlamda önemli bir istikrar, toparlanma ve gelişme sürecinin başlangıcı olmuştur (Özipek, 2010:672-673).

Dolayısıyla Yüksek Seçim Kurulu(YSK)'nın Siirt'te seçimleri tekrarlama yönünde karar alması Erdoğan'a milletvekili seçilme imkânı tanımıştır. Böylece 9 Mart 2003'de Siirt'te gerçekleşen seçimlerle milletvekili seçilmeyi başaran Erdoğan, Başbakan Gül'ün 11 Mart 2003'te istifası sonrasında 14 Mart 2003 tarihinde Türkiye Cumhuriyeti'nin 59. Hükümetini kurarak Başbakanlık görevini üstlenmiştir. 12 Ekim 2003 tarihinde ise Erdoğan 1. Olağan kongresini yapan Ak Parti'ye delegelerin oylarının tümünü alarak genel başkan seçilmiştir (Safi, 2007:295). Böylece Tayyip Erdoğan'ın önündeki engellerin çoğu aşılmış olmakta ve Türk siyaset tarihinde Erdoğan dönemi resmen başlamış olmaktadır.

Doğrusu 2002 seçimlerini sadece çevrenin merkeze karşı gösterdiği bir tepki olarak nitelendirmek yetersizdir. Öyle olmakla birlikte tepkinin şiddeti ve derinliği, farklı unsurların da değerlendirmeye dâhil edilmesini gerektirmektedir. Bu unsurların tamamını kapsayacak ana kavram, merkezi ideolojinin ve ona bağlı olan siyasetlerin krizi olarak adlandırılabilir. 1990'la birlikte, hatta 1980 sonrasında başlamış olan bu kriz, *devlet, laiklik, meşruiyet* krizleri olarak da nitelendirilebilir. Söz konusu kriz, genellikle, suiistimal sorunları olarak belirmişse de ortaya çıkan kötü yönetim, egemen

merkezi ideolojinin yetersizliği olarak görülmelidir. Bu değişen ve karmaşıklaşan bir dünyada total bir ideolojinin artık olaylara çözüm üretmekteki yetersizliğidir. O ideolojiyle derece derece ilgili görülen partiler ise bu sonuçlarla 2002 seçimlerinde tasfiye edilmiştir (Kahraman, 2008:231).

Ak Parti'nin iktidara gelişinden sonra Başbakan Abdullah Gül'ün açıkladığı Hükümet Programının yanısıra Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne üyeliği yönünde sarf edilen yoğun gayret, öte yandan kronik ekonomik krizlerin neden olduğu tahribatın giderilmesi konusundaki etkili girişimler ve ortaya konulan sosyal politikalar, Ak Parti'ye yönelik desteğin diri kalabilmesine yol açmıştır (Altun, 2009:5).

Dolayısıyla 2002 seçimleriyle yeni bir döneme girilmiş, Avrupa Birliği(AB) müzakerelerinin başlaması ve Ak Partinin izleyen seçimleri de kazanması iktidarı daha çok ele almasına imkân sağlamıştır. Böylece geleneksel hale gelen ordunun siyaset üzerinde kurduğu baskın rol yerini yeni bir denge arayışına bırakmıştır. Bu yeni durumda bazı konjonktürel etkilerin yanında tek partili ve güçlü liderlik odaklı bir hükümet iradesinin ordu karşısında inisiyatifi daha fazla ele alma kararlılığının da etkisi büyüktür. Bu gayretle Ak Parti MGK'daki sivil – asker dengesini değiştirici düzenleme yaparak MGK Genel Sekreterini de sivil bir görevli haline getirmiştir. Bunun yanısıra Annan Planı gündeme geldiğinde Kıbrıs sorunun çözümü aşamasında TSK'nın karşıt görüşüne rağmen Ak Parti hükümet olarak kendi görüşü doğrultusunda hareket etmiştir (Cansever ve Kiriş, 2015:377).

3 Kasım 2002 seçimlerinden sonra Ak Parti 28 Mart 2004 tarihinde yerel seçimlerde ilk defa halkın karşısına çıkmış ve iktidardaki ilk ciddi sınavından da başarıyla geçmiştir. Gerçekleşen yerel seçim sonuçlarına göre (İl Genel Meclisi seçim sonuçları) Ak Parti %41,67 oranında oy almayı başarmıştır. Bu seçim sonucunda muhalefet partilerinden CHP % 18,23 oranında oy almışken MHP %10,45 oranında oy alabilmiştir (<http://secim.iha.com.tr>, 14.02.2015). Bu seçim sonucunda da Ak Parti'nin yükseliş trendinin devam ettiği görülmüş ve 2002 genel seçimlerine göre AK Parti'nin oy oranında artış yaşanmıştır.

Ancak ilk yıllarda Ak Parti üzerindeki bu geniş konsensüs, gerek dış gelişmeler gerekse de Türk siyasetine has çekişmeler nedeniyle uzun süreli devam etmemiştir. Ak Parti'nin özellikle 28 Mart 2004 yerel seçimler başarısını takiben alternatifsiz bir güç olduğu yönündeki tartışmalar, giderek Ak Parti'nin dengelenmesi gerektiği düşüncesinin, merkez medyada ve geleneksel Türk eliti nezdinde genel olarak benimsenmesini de doğurmuştur. Bu düşünce, özellikle Cumhurbaşkanlığı tartışmalarının başlamasıyla beraber daha fark edilir bir hal almış ve CHP'nin temsil ettiği muhalefet, merkez medya, büyük sermaye çevreleri ve bürokratik elit nezdinde daha fazla hissedilmeye başlanmıştır. Bu muhalefetin başlıca niteliği, Parti'nin kurmay kadrosunun İslamcı politik geçmişleri nedeniyle meşru bir siyasi güç olmadığını ihsas ettirmek ve Ak Parti'yi laiklik karşıtı mürteci bir siyasi güç olarak göstermekti (Altun, 2009:5).

Bu çerçevede Ak Parti hükümetinin ilk yıllarında reform yönünde attığı adımlar Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer'in vetolarıyla ve ciddi bir *bürokratik dirençle* karşılaşmıştır.³¹ Öyle ki başlangıçta AB uyum paketlerine destek veren CHP de, özellikle AB ile bütünleşmenin ulaşılabilir bir hedef haline gelmesinden sonra, bütün demokratikleşme adımlarına karşı tepkici bir tutum almıştır. Aslında CHP'nin TBMM'deki sandalye sayısı reformları engellemeye yetmemekteydi, ama asker ve sivil bürokrasiye yakınlığı ve başta AYM olmak üzere yüksek yargı organlarının bu partiyle neredeyse daima paralellik arz eden tutumları, birçok alanda reformları engellemeye yetmekteydi. Turgut Özal döneminde Sosyal Demokrat Halkçı Parti(SHP)'nin yaptığı gibi CHP de, bürokratik odaklarla birlikte hareket ettiği izlenimini verecek biçimde sayısal gücünün yeterli olmadığı durumlarda AYM'ye başvurarak yasaları iptal ettirmeye çalışmakta, askeri bürokrasinin vesayetçi işlevini meşrulaştırmakta ve yargı bürokrasisinin TBMM aleyhine yetki genişlemesi anlamına gelen kararlarını dahi desteklemekteydi (Özipek, 2010:675-767).

³¹ Özipek başlangıçta hukukçu kimliği ve demokrasi vurgusuyla umut veren ve cumhurbaşkanının yetkilerini fazla bularak sınırlandırılmasını isteyen Sezer'in, cumhurbaşkanı olduktan kısa bir süre sonra, kendisiyle ilgili kanaatleri bariz biçimde değiştirecek bir yol izlediğini belirtir. Sezer'in genişliğinden şikâyet ettiği yetkileri hükümeti frenlemek için sonuna kadar kullandığı gibi, yüksek yargıda ve Yüksek Öğretim Kurulu'nda (YÖK) gerçekleştirdiği atamalarda da olağanüstü tarafgir davranmaktan kaçınmadığı ifade edilir. Bkz. (Özipek, 2010:688).

Ancak Ak Parti hükümetinin karşı karşıya bulunduğu tek sorun Cumhurbaşkanı Sezer'in aşırı taraftarlığı ve/ya da CHP'nin reformları TBMM'deki gücü, bürokrasi ve yargı yoluyla engellemesinden ibaret olmamıştır. Sonraki yıllarda, 2003 yılından itibaren hükümetin ciddi bir darbe tehdidi altında olduğu ortaya çıkmıştır. “Sarıkoz”, “Ayışığı”, “Yakamoz” ve “Demir Yumruk” gibi isimler atlatılan ciddi darbe girişimlerinin kod isimleriydi. Bu yönde yıllar içinde askeri bir darbe için meşru bir zemin yaratmayı hedefleyen bir dizi provokatif hadise yaşanmıştır.³² Hatta tasarlanan bu askeri müdahalenin toplum nezdinde de bir karşılığı olduğunu göstermek için “Cumhuriyet Mitingleri” organize edilmiştir. Bütün bu yasa dışı girişimlerin hayata geçirilmesine karşın, tasarlanan askeri darbe gerçekleştirilememiştir. Bununla beraber bütün bu olayların Ak Parti hükümetinin reform sürecini yavaşlattığı ve 2005'ten itibaren de neredeyse durdurduğu açıktır (Özipek, 2010:678).

4.3.1.1. Cumhurbaşkanlığı Seçimi ve 367 Krizi

Ak Parti, bir yandan ekonomi ile ilgili kararlarda popülizmi tercih etmeyip piyasa ekonomisi kurumlarını çalıştırarak ekonomik başarıyı, bir yandan da -özellikle AB'ye erişim hedefi doğrultusunda attığı demokratikleşme adımlarıyla- siyasi alanda başarıya ulaşarak 2007 seçimlerinde oyunu artırmayı başarmıştır. Böylece 2007 seçimlerinden de açık bir üstünlükle çıkan Ak Parti'nin iktidarında ikinci dönem vesayet rejimiyle mücadele içinde geçmiştir. İlk beş yıllık iktidar döneminde, vesayet rejimi karşısında gücünü dış dünyanın da desteği ile pekiştiren Ak Parti, 2007 yılından sonraki ikinci dönemde öncelikle vesayet rejiminin askeri ayağının, sonrasında da yargı bürokrasisi ayağının üstüne gitmiştir. Bu doğrultuda, Ergenekon ve Balyoz Davaları vesayet rejiminin tasfiyesi yönünde hayati kırılma noktalarını oluşturmuştur³³ (Şahin, 2013:165-166).

³² Özipek, Danıştay baskını (Mustafa Özbilgin'in öldürülmesi ve katilin kendisini “şeriatçı” olarak tanıması), Hrant Dink'in katledilmesi, Malatya'da misyonerlerin vahşice katledilmesi, Mersin'de Kürt çocuklarına bayrak yakıtılması, Cumhuriyet gazetesine bomba atılması ve Necip Hablemitoğlu cinayeti gibi bir dizi olayın, istikrarı bozmak ve hükümeti “şeriatçı bir komplo” içinde göstermek için kullanıldığını ifade eder. Özipek'e göre özellikle laik kimliğiyle tanınmış isimlerin hedef alınması ve Hıristiyanlara yönelik saldırılar, bir askeri müdahale anında dış dünyayı -böyle bir hükümete karşı girişilen hareketin meşruluğuna- ikna etmede önemli bir işlev görecekti. Bkz. (Özipek, 2010:678).

³³ İlk dava 2005'te Şemdinli İddianamesiyle başlamış birçok davayla devam etmiştir. 2007'de Ergenekon Soruşturması başlatılmıştır. 21 Ocak-12 Eylül 2010 tarihleri arasında ise Balyoz Davası kapsamında yetkili olmadıkları halde özel yetkili savcılıklarda ve mahkemede kovuşturulmuştur. Bu mahkemelerin

Ak Parti hükümeti dönemindeki en büyük siyasi krizlerden biri, 2007 yılında yeni Cumhurbaşkanı seçim sürecinde söz konusu olmuştur. Bu süreçte laik kesim tarafından Türkiye'nin laik ve çağdaş kimliğinin en üst düzey sembolü olarak görülen Cumhurbaşkanlığı köşkünde İslamcı bir kimlik taşıyan ve başörtülü eşinin Çankaya Köşkü'nde "first lady" konumunda olması kabul edilebilir değildi (Bekaroğlu, 2015:113-114).

Laik kesim, 10. Cumhurbaşkanı Ahmet Necdet Sezer'den sonra laiklik ilkesinin zarar göreceği endişesiyle Erdoğan ya da Gül'ün cumhurbaşkanı seçilmesine karşı çıkmıştır. Özellikle bu konuda ordu ile benzer tavrı benimseyen Atatürkçü Düşünce Derneği(ADD) başta olmak üzere bazı sivil toplum örgütleri, Ankara, İstanbul, İzmir gibi büyük kentlerde *cumhuriyet mitingleri* adında kitlesel gösteriler düzenleyip süreci etkilemeye çalışmıştır. Buna ilaveten devlet temsili ve kamusal alanda *türbanın* yer alıp alamayacağına dair pek çok tartışma ve olay yaşanmıştır (Cansever ve Kiriş, 2015:378).

Parlamentoda en çok milletvekilliğine sahip ve kendi cumhurbaşkanı adayını seçebilecek sayısal çoğunluğa sahip olan Ak Parti, doğal olarak kendi adayını belirleme sürecine girmiştir. Aslında siyasi teamüller ve sahip olunan sayısal çoğunluk Ak Parti adayını, daha somut olarak da Başbakan Tayyip Erdoğan'ı işaret etmekteydi. Ancak CHP, cumhurbaşkanının "uzlaşma ile seçilmesi" gerektiğini ileri sürerek Erdoğan'ın cumhurbaşkanı olmasına karşı çıkmış ve böylece siyasi ortam gerilmiştir. Sonuçta gerginliğin zirveye çıktığı bir ortamda Erdoğan adaylıktan feragat ettiğini ve yeni adaylarının Abdullah Gül olduğunu ilan etmiştir. Demokrasi dışı arayışların devrede olduğu böyle bir ortamda Yargıtay eski Başkanı Sabih Kanadoğlu, Gül'ün cumhurbaşkanı seçilmesini önleyebilecek bir "formül" ortaya atmıştır. Kanadoğlu'na göre bir kişinin cumhurbaşkanı seçilebilmesi için, sadece 367 milletvekilinin oyu yetmemekteydi.³⁴ (Özipek, 2010:680-681).

Temmuz 2012'de varlığına son verilmesine rağmen Ergenekon ve Balyoz Davaları burada görülmeye devam etmiştir. Balyoz Davası ile birçok orgeneral ve komutana müebbet hapis, yine birçok askere de uzun yıllar hapis cezası verilmiştir. Eski kuvvet ve ordu komutanlarının tutuklandığı bu sürece emekliliğinin ardından Genelkurmay Başkanı İlker Başbuğ da katılmıştır. Bununla birlikte Mart 2014 tarihinden itibaren ise hızlı bir şekilde tahliye kararları çıkmaya başlamıştır (Cansever ve Kiriş, 2015:376).

³⁴ "Kanadoğlu formülü"ne göre, TBMM'nin böyle bir seçimi yapabilmesi için aynı zamanda, en az 367 milletvekilinin aynı anda meclisteki oturumda hazır bulunmasının da bir ön şart olduğu ileri

2007 yılında cumhurbaşkanlığı seçim sürecinde 27 Nisan e-Muhtırası olarak tarihe geçen bildiriyle Ordu'nun da müdahalesi söz konusu olmuştur. Söz konusu bildiri de, tarihsel süreçte yaptığı müdahaleleri sürekli olarak gerekçelendirdiği şekilde dini istismar ederek kendisine meydan okuma olarak gördüğü hükümetin girişimlerinin cumhuriyet rejimine *sözde* bağlılık olarak kabul edildiği ifade edilmiştir. Buna karşın bildiri de, bu bağlılığın *özde* arandığı, laikliğin kesin savunucusu olarak ordunun bu süreçte taraf olduğu ve gerektiğinde harekete geçeceği ilan edilmiştir. Bu bildiri, doğal olarak Türk siyasal hayatında beklenen tartışmayı oluşturmuş, siyasal sürecin akışına etki etmiş, ancak ordu tarafından beklenen sonucu ortaya çıkarmamıştır. Bunun bir nedeni ordunun bildirinin gereği yolunda ısrarcı olamaması iken karşısındaki hükümet ve liderlik her zamankinden daha kararlı davranarak inisiyatifini sivil kanada doğru kaydırmayı başarmıştır (Cansever ve Kiriş, 2015:378).

Meclis'teki Cumhurbaşkanlığı seçiminde muhalif milletvekillerinin boykotu nedeniyle üçte ikilik yetersayısının sağlanamadığı ilk turdan sonra CHP konuyu AYM'ye taşımıştır. CHP'nin başvurusu üzerine AYM, 1 Mayıs 2007 tarihinde verdiği son derece tartışmalı bir kararla, anayasaya aykırılık iddiasını onaylamıştır. Karar seçim sürecine son noktayı koymuş ve var olan çıkmaz, parlamentoyu anayasada öngörüldüğü gibi, erken seçim kararı almaya zorlamıştır. Ancak 22 Temmuz 2007 tarihinde yapılması kararlaştırılmış olan seçimlerden önce AK Parti milletvekilleri, beş maddenin değiştirilmesini ve iki geçici madde eklenmesini öngören bir anayasa değişikliği paketi sunmuştur.

Söz konusu teklifte, yasama döneminin beş yıldan dört yıla düşürülmesi, cumhurbaşkanının en çok iki kez beş yıllık dönem için halkça seçilmesi ve 96. maddenin değiştirilmesiyle toplantı yeter sayısının “seçimler dâhil” bütün işleri için üye tamsayısını üçte biri olarak belirlenmesi öngörülmekteydi. Bahsi geçen değişiklik paketi, cumhurbaşkanının seçiminde yaşanan parlamento çıkmazının tekrarını önleme amacıyla

sürülmekteydi. Bir başka ifadeyle sadece karar yeter sayısı için değil, toplantı yeter sayısı için de 367'nin şart olduğu iddia edilmekteydi. Doğrusu Kanadoğlu'nun formülü saygın hiçbir hukukçu tarafından ciddiye alınmamıştır, çünkü Anayasanın cumhurbaşkanı seçimine ilişkin hükmü açıktı ve bu hükmü göre toplantı yeter sayısından söz edilmiyordu. Hatta Kanadoğlu formülünü fazlasıyla “absürd” bulanlarla birlikte CHP de başlangıçta böyle bir şart ileri sürmemiştir. Ancak Ak Parti'nin geri adım atmayacak duruma geldiği son aşamada, CHP yöneticileri bu formülü “incelediklerini”, daha sonra da bu şartı isteyeceklerini ifade ve ilan etmiştir (Özipek,2010:681).

hazırlanmıştı. Değişiklik kanunu, süresi sona ermekte olan Cumhurbaşkanı Sezer ve CHP milletvekilleri tarafından AYM'ye götürülmüştür. Ancak bu kez yüksek mahkeme 5 Temmuz 2007'de anayasaya aykırılık iddiasını reddetmiştir. Bu karardan sonra Cumhurbaşkanı Sezer, anayasanın 175. maddesindeki yetkisine dayanarak, değişikliği halkoymasına sunmuştur. Değişiklik 21 Ekim 2007 tarihli halkoymasında yüzde 67,51 katılma oranı ve yüzde 68,95'lik kabul oyuyla onaylandı (Özbudun ve Hale, 2010:86-87). Ortaya çıkan yüksek kabul oy oranı süreçte yaşanan demokrasi anlayışı çerçevesinde makul görülemeyecek bazı girişimlere tepki olarak değerlendirilebilir.

4.3.1.2. 22 Temmuz 2007 Seçimleri ve Cumhurbaşkanı Seçimi Referandumu

Böylece Türkiye 22 Temmuz 2007 seçimlerine, 27 Nisan Muhtırasının ve AYM'nin kamu vicdanında yaygın bir tepki doğuran kararının gölgesinde girmiştir. Aslında askeri bürokrasiden ve yargıdan gelen siyasete yönelik bu müdahaleler olmasaydı, belki de 2007 yılında hükümete yönelik eleştiri ve tepkilerin sandığa yansması beklenebilirdi. Ancak Muhtıra ve AYM'nin kararı, bütün bu eleştirilerin geri çekilmesi veya ertelenmesi gibi bir sonuca neden olmuştur. Türkiye toplumu öteden beri Türkiye siyasetinde askeri müdahalelere karşı sergilemiş olduğu tutumun aynısını bu seçimlerde de sergilemiş ve muhtıraya karşı sivil siyasetin yanında yer aldığını göstermiştir. Böylece Ak Parti'nin dört yıllık yönetimine ilişkin bir sınav niteliği taşıyan bu seçimler, siyasi kriz, AYM'nin toplumda yaygın hoşnutsuzluk doğuran kararı ve cumhuriyet mitinglerine duyulan tepki gibi faktörlerin de etkisiyle, Ak Parti'nin oy oranını artırarak elde ettiği kesin bir zaferle sonuçlanmıştır. Bu seçimde Ak Parti %46,58, CHP %20,88 ve MHP de %14,77 oy almış ve Ak Parti iktidarı yoluna daha geniş bir oy desteğiyle devam etmiştir (Özipek, 2010:684). Söz konusu seçim başarısı tüm demokrasi dışı müdahalelere rağmen seçmenin yine de Ak Parti'ye yönelik olumlu bakış açısının devam ettiğini göstermiştir.

TBMM'deki milletvekili sayısı Ak Parti için 363'ten 341'e, CHP için 178'den 112'ye düşerken, MHP 71 milletvekili sayısı ile tekrar TBMM'ye girmiştir (<http://www.haberturk.com/secim>, 14.02.2015). Ak Parti'nin bu seçim zaferi, bazılarına göre beş yıl süren iktidarında uygulanan ekonomi ve sosyal iyileştirme politikalarının

başarısıyla yakından alakalı olmuştur. Bu açıdan Ak Parti, iktidarı döneminde birçok sosyal ve ekonomik iyileştirme projesini başlatmıştır. Ancak, Ak Parti'nin 22 Temmuz seçimlerindeki başarısını sadece bu etkenlere bağlamak, eksik bir analiz olacaktır (Altun, 2009:6).

Seçimlerin iktidar partisi açısından diğer bir kazanımı, yukarıda da ifade edildiği gibi, MHP'nin de desteğiyle Gül'ün ezici bir çoğunlukla ve yapay 367 koşulunun dahi fazlasıyla karşılanacağı bir oranla (448 milletvekili oy kullanmış ve Abdullah Gül 339 oy almıştır.) cumhurbaşkanı seçilmesini sağlamış olmasıydı. Ancak bu krizin Gül'ün cumhurbaşkanı seçilmesiyle sonuçlanmasından daha önemli bir anlamı bulunmaktaydı. 21 Ekim 2007'de gerçekleştirilen referandumda halkın yüzde 70'i, cumhurbaşkanının halkın seçmesi yönünde oy vermiştir. Böylece 367 krizini üreten çevrelerin hiç istemedikleri bir sonuç ortaya çıkmıştır. Süreç sonucunda hem Abdullah Gül cumhurbaşkanı seçilmiş, hem de bürokratik yönetim geleneğinin "kale"lerinde biri sayılan cumhurbaşkanlığı makamının halk tarafından doğrudan belirlenmesinin yolu açılmıştır (Özipek, 2010:68-685).

Böylece bundan sonraki dönemde cumhurbaşkanının halk tarafından seçilecek olmasıyla nasıl bir yönetim şeklinin ortaya çıkacağı konusunda tartışmalar da başlamış olacaktır. Doğrusu 1982 Anayasası'na göre zaten cumhurbaşkanının yetkileri küçümsenmeyecek ölçüdeyken buna ilaveten bir de halk tarafından seçilmenin verdiği güvenle cumhurbaşkanının sistem içerisinde daha güçlü bir aktör haline dönüşmesi sürpriz olmayacaktı.

4.3.2. 2008-2014 Dönemi

2007 yılındaki genel seçimlerde, referandumda ve cumhurbaşkanlığı seçiminde Ak Parti istediğini elde etmiş olsa da kendisini bekleyen acı bir gerçekle daha yüzleşmek zorunda kalmıştır. 2008 yılının Mart ayında, iktidardaki parti olan Ak Parti hakkında kapatma davası açılmıştır. Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı Abdurrahman Yalçınkaya, parti hakkında hazırladığı dosyayı 14 Mart 2008 akşamı AYM'ye göndermiş ve dosya da ertesi günden itibaren gazete manşetlerine yerleşmiştir.

Türkiye’de 1961 Anayasası döneminden bugüne, değişik isimlerde ve çeşitli siyasi görüşten birçok parti kapatılmıştı, ancak ilk kez tek başına iktidarda olan bir partinin kapatılmasının talep edilmesi, doğal olarak hem Türkiye’de hem Dünya’da büyük yankı bulmuştur (Sevin, 2008:251). Anlaşıldığı kadarıyla Ak Parti, Milli Görüş geleneğinden çıkmış diğer partiler gibi yine laiklik yüzünden kapanma tehlikesiyle karşı karşıya gelmişti.

Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı tarafından açılan kapatma davası AYM tarafından 30 Temmuz 2008 tarihinde karara bağlanmıştır. Başsavcının hazırladığı iddianamede Cumhurbaşkanı Gül’ün Dışişleri Bakanlığı görevini yürütürken imzaladığı bazı Bakanlık içi talimatlar ve gerçekleştirdiği konuşmalar da delil olarak gösterilmiştir. Söz konusu iddianamede odaklaşmayı gerçekleştiren en önemli delil olarak, üniversitelerde başörtüsü serbestliği için parti üyelerince çeşitli tarihlerde gerçekleştirilen konuşmalara ve sonrasında Meclis’te kabul edilen anayasa değişikliğine işaret edilmiştir. Ak Parti açılan davanın siyasi bir dava olduğunu ileri sürerek söz konusu iddiaları reddetmiş, iktidarları döneminde laikliği daha da güçlendirici icraatlar sergilediklerini ve sonuç itibarıyla partilerinin laikliğe aykırı eylemlerin değil, aksine millete hizmetin odağı olduklarını açıklamıştır (Arslan, 2009:14). Açıkçası dönemin Cumhuriyet Başsavcısı’nın hazırladığı iddianame çok da özenli olmamak ve internetten güvenilirliği şüpheli bazı haber sitelerinden alınan bir kısım şüpheli bilgilere dayandığı vb. şeklinde çeşitli suçlamalara maruz kalmıştır.

Aslında AYM’nin Ak Parti için aldığı karar, karmaşık görüşleri yansıtması bakımından ilginç bir karar olarak görülebilir. Alınan karar sonucunda Ak Parti, kıl payı kapatılmaktan kurtulabilmiştir. Mahkemenin kararı aslında bir azınlık kararı olmuştur, zira sadece dört üye partinin devlet yardımı almaması yönünde talepte bulunmuştur. Geri kalan altı üye ise partinin kapatılması, biri de kapatma isteminin reddi için oy kullanmıştır. AYM kararında Ak Parti’nin laiklik aleyhine fiillerin odağı olduğunu onaylamış, ancak bu fiillerin kapatmayı gerektirecek oranda ağır olmayışı nedeniyle mali yardımdan mahrumiyet yaptırımının uygulanması yönünde karar almıştır (Arslan, 2009:15).

Anlaşılacağı üzere Ak Parti'nin kapatma kararında kapanmaktan kıl payı kurtulmasındaki en büyük etken DSP-MHP-ANAP koalisyonu sırasında 2003 yılında Meclis'ten geçen 4. AB uyum paketi³⁵ sayesinde artık AYM tarafından kapatma kararı alınabilmesi için beşte üç oy çokluğu şartının getirilmiş olmasıydı.

Ak Parti kapanma tehlikesini atlattıktan sonra ilk olarak 29 Mart 2009 tarihinde gerçekleşen yerel seçimlere katılmıştır. Ak Parti söz konusu yerel seçimlerde yüzde 38,3 oy oranı ile yine birinci parti olmayı başarmıştır. Ana muhalefet partisi CHP ise yüzde 23,1 oy alırken MHP'nin oy oranı yüzde 16 şeklinde olmuştur (<http://secim.iha.com.tr>, 14.02.2015). İktidara gelişinin üzerinden yedi yıl geçmiş olması ve kapanma tehlikesini atlmasına rağmen Ak Parti'nin bu seçimden de birinci parti olarak çıkması başarı olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu seçim sonucuyla artık Ak Parti'nin Türk siyasal hayatında seçmen nezdinde konumunun biraz daha sağlamlaştığı da anlaşılmıştır.

Ak Parti'nin bir sonraki sınavı 2011 yılındaki genel seçimlerle olmuştur. TBMM 24. dönem üyelerinin seçilmesi için 2011 Genel Seçimleri 12 Haziran 2011 tarihinde yapılmıştır. Bu seçimler 34 yıl aradan sonra "erken" yapılmayan ilk genel seçim olmuştur. R. Tayyip Erdoğan'ın liderliğindeki AK Parti yüzde 49,83, Kemal Kılıçdaroğlu liderliğindeki CHP yüzde 25,98 ve Devlet Bahçeli liderliğindeki MHP ise yüzde 13,01 oy almıştır. Meclis sandalye sayısı AK Parti için 341'den 327'ye, MHP için 73'ten 53'e düşerken, CHP için ise 112'den 135'e çıkmıştır (<http://www.haberturk.com/secim>, 14.02.2015). Bu seçim sonuçları AK Parti için önemli bir zafer daha anlamına gelmekteydi. Böylece Ak Parti'nin hâkim parti olma anlamında önemli bir adım daha atması söz konusu olmuştur.

30 Mart 2014 tarihinde gerçekleşen yerel seçimlere de kritik bir dönemde gidilmiştir. Ak Parti'nin açılan 17-25 Aralık yolsuzluk soruşturmaları nedeniyle Gülen Cemaati ile de ipleri koparması ve seçimleri neredeyse 'Paralel Yapı' olarak nitelendirdiği cemaatle mücadele konusunda referandum havasına soktuğu seçimlerde Ak Parti'nin yine başarıyla çıktığı söylenebilir. Seçim sonuçlarına göre Ak Parti yüzde

³⁵ 4. AB Uyum Paketi ve diğer uyum paketleri hakkında daha detaylı bilgi için bkz. <http://www.abgs.gov.tr/files/pub/abuyp.pdf> (Erişim tarihi: 17.02.2015).

45,50 almayı başarırken CHP'nin oy oranı yüzde 27,79, MHP'nin oy oranı yüzde 15,21 şeklinde olmuştur (<http://secim2014.sabah.com.tr>, 14.02.2015). Dolayısıyla seçim sonuçlarına göre, Ak Parti'nin Gülen cemaatinin desteğinden mahrum girdiği bu seçimde bu oranda başarı elde etmesi Ak Parti'nin artık cemaat vesayetinden de kurtulduğunu göstermiştir.

Her ne kadar Ak Parti'nin oylarında 2011 genel seçim sonuçlarına göre belli bir düşüş olduğu ileri sürülebilse de yerel seçim havasının genel seçimlerden farklı olduğu hususu göz önünde bulundurulduğunda Ak Parti'nin başarılı olduğu düşünülmektedir. Ayrıca bu seçim sonuçları, psikolojik olarak Ak Parti'nin Gülen Cemaati'nin devlet içindeki uzantılarına karşı daha etkili mücadele anlamında cesaretlenmesine imkân vermiştir. Dolayısıyla ilginç bir şekilde uzunca bir süre ittifak halinde hareket eden ve bürokratik vesayete karşı kolkola mücadele veren Ak Parti ve Gülen Cemaati arasındaki mücadele daha da kızışmıştır.

Ak Parti açısından 2014 yılındaki bir diğer kritik aşama cumhurbaşkanlığı seçimleri olmuştur. Türkiye, 10 Ağustos 2014 Cumhurbaşkanlığı Seçimi ile ilk defa seçmenin cumhurbaşkanını belirleyeceği bir seçime gitmiştir. 11. Cumhurbaşkanı Abdullah Gül'ün görev süresinin dolması nedeniyle yurtiçinde ve yurtdışında kullanılan oylar ile 12. Cumhurbaşkanı belirlenmiştir. Seçim sonuçlarına göre favori aday R. Tayyip Erdoğan yüzde 51,80 oy ile halk tarafından seçilen ilk cumhurbaşkanı olmayı başarmıştır. Diğer adaylardan Ekmeleddin İhsanoğlu yüzde 38,45 oy alırken, Selahattin Demirtaş yüzde 9,76 oy alabilmiştir (<http://www.haberturk.com/secim>, 14.02.2015). Böylece Türkiye, Ak Parti ve hareketin lideri R. Tayyip Erdoğan için yeni bir dönem başlamıştır. Doğal olarak akla gelen ilk sorulardan biri de Ak Parti'nin başına kimin geçeceği sorusu olmuş ve bu soru da kısa sürede cevabını bulmuştur.

4.3.3. 2014 Sonrası Dönem

Türkiye'de 10 Ağustos 2014 tarihindeki seçimde cumhurbaşkanı seçilmesine rağmen başbakanlık görevini de yürütmeye devam eden R. Tayyip Erdoğan, kendisi yerine Ak Parti Genel Başkanlığı'nı "tek aday" olarak üstlenecek şahsın Dışişleri Bakanı

Ahmet Davutoğlu olduğunu açıklamıştır. Erdoğan, Davutoğlu'nun kongrede genel başkan adaylığını açıklarken, Davutoğlu'nun 62'nci başbakan sıfatıyla hükümeti kurma görevini de alacağını bildirmiştir. Erdoğan'ın, Davutoğlu isminde karar kılınması sonrasında "paralel yapı" olarak nitelendirdiği Gülen cemaatine karşı mücadele etme yönünü dile getirmesi ise önemli noktalardan biri olmuştur (www.amerikaninsesi.com, 14.02.2015). Bu noktada Erdoğan'ın cumhurbaşkanı olduktan sonra da cemaatle mücadelesine devam edeceği anlaşılmaktaydı.

Beklenildiği zere 27 Ağustos 2014 tarihinde gerçekleştirilen Ak Parti 1. Olağanüstü Büyük Kongresi'nde, Ak Parti Genel Başkan adayı Davutoğlu, Ak Parti Genel Başkanı seçilmiştir. Seçimde 1.388 oy kullanılmış olup Davutoğlu tek aday olarak girdiği kongrede 1.382 oy almayı başarmıştır (www.aksam.com.tr, 15.02.2015). Böylece Ak Partide Ahmet Davutoğlu dönemi başlamış ve bundan sonraki süreçte de Ak Parti içinde Davutoğlu'nun Tayyip Erdoğan'ın yerini ne ölçüde doldurabileceği merak konusu olmuştur.

Davutoğlu liderliğinde girilen ilk genel seçim ise 7 Haziran 2015 tarihinde gerçekleşmiştir. Yoğun bir kutuplaşmanın söz konusu olduğu bu seçim döneminde ortaya çıkan seçim sonuçları Ak Parti açısından çok memnun edici olmamıştır. Zira ortaya çıkan seçim sonuçları tek parti iktidarına imkân vermiyor, ancak koalisyon hkmetini zorunlu kılmaktaydı. Seçim sonuçlarına göre Ak Parti %40,9 oy oranıyla 259 milletvekili ıkarabilmişken, ana muhalefet partisi CHP ise %25 oy oranıyla 132 milletvekili çıkarılmıştır. MHP ise %16,2 oy oranıyla 80 milletvekili çıkarırken seçimin esas kazananı ise seçim barajını %13,4 oy oranıyla geçip 81 milletvekili çıkarılmayı başaran Halkların Demokratik Partisi(HDP) olmuştur (www.hurriyet.com.tr/secim-2015/, 12.02.2016).

Seçimden sonra Cumhurbaşkanı Erdoğan'dan hükümeti kurma görevi alan Davutoğlu, diğer partilerle koalisyon hükümeti kurma yönünde görüşmelerde ve girişimlerde bulunsa da başarılı olamamıştır. Bunun zerine Türkiye oluşturulan bir seçim hkmetiyle 1 Kasım 2015 tarihinde yeniden sandık başına gitmek durumunda kalmıştır.

1 Kasım 2015 seçim sonuçları Ak Parti'de rahatlama meydana getirmiştir, zira artık seçim sonuçlarına göre Ak Parti'nin tek başına iktidar olma yetkisi halk tarafından tekrar verilmiştir. Seçim sonuçlarına göre Ak Parti %49,5 oy oranıyla 317 milletvekili çıkarmayı başarırken, CHP %25,3 oy oranıyla 134 milletvekili çıkarmayı başarmıştır. Seçimin kaybedeni ise koalisyon görüşmelerinde sert tavrıyla ön plana çıkan MHP olmuş ve oy oranı %11,9'a gerileyerek milletvekili sayısı da 40'a düşmüştür. Bir önceki seçimin kazananı olan HDP'nin oylarında da seçim barajı geçilmesine rağmen %10,8 oy oranı ve 59 milletvekili ile belirgin bir düşüş görülmüştür (secim.ntv.com.tr, 15.02.2016).

Bu seçim sonuçlarıyla Davutoğlu parti içerisindeki konumunu biraz daha güçlendirmiş ve parti içindeki liderlik tartışması bir süreliğine daha sona ermiştir. Ayrıca piyasalarda da siyasi istikrarın en azından 4 yıllığına daha devam edeceği düşüncesiyle rahatlama meydana gelmiştir.

Ancak ne var ki seçim sonuçlarının üzerinden çok fazla bir zaman geçmeden Ak Parti'de Ahmet Davutoğlu'nun koltuğu sallanmaya başlamıştır. Nitekim Ak Parti'de genel başkana ait bazı yetkilerin elinden alınmasından sonra Ahmet Davutoğlu, Cumhurbaşkanı Erdoğan'la yaptığı görüşme sonrasında görevi bırakma kararı vermiştir. Davutoğlu'na görevlerin bırakılması gerekçesi olarak Davutoğlu'nun giderek parti içerisinde güçlenmesi ve kendi kadrosunu oluşturup bazı kritik konularda Erdoğan'la yeterince görüşüp olurlarını almaması ve bu durumun da Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın hoşuna gitmemesi gösterilebilir.

Bu karar sonrasında 22 Mayıs 2016 tarihinde yapılan Ak Parti olağanüstü kongresinde parti genel başkanlığına Ulaştırma Bakanı Binali Yıldırım seçilmiş ve sonraki süreçte Yıldırım, Başbakanlık görevini Davutoğlu'ndan devralmıştır. Böylece Ak Parti'de yeni bir dönem başlamış ve parti üzerinde Cumhurbaşkanı Erdoğan'ın hâkimiyeti bir kez daha tescil edilmiştir.

5. AK PARTİ VE LAİKLİK

Cumhuriyet'in ilanından beri Türk siyasal hayatının kritik gerilim alanlarından biri de sürekli din-devlet ilişkileri olmuştur. Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş sürecinden bu yana, dinin toplumsal temsillerine dair devlet eliyle gerçekleşen siyasi müdahaleler, uzun vadede bir kısım soruna neden olmuştur. Bu açıdan, Türkiye'de siyasetin normalleşebilmesi için mevcut din-devlet ilişkilerinin rehabilitasyonunun çok hayati önemi bulunmaktadır (Altun, 2009:13). Bu noktada 2001 yılında kurulmuş yeni bir parti olan Ak Parti'nin nasıl bir tutum izleyeceği ve bu rehabilitasyon sürecinde ne ölçüde başarılı olacağı merak konusu olmuştur.

Ak Parti'nin 2002 yılından 2014 yılı sonuna kadar aralıksız girdiği tüm seçimleri kazanmış olması ve neredeyse hâkim parti konumuna ulaşmış olması partinin laiklik anlayışının ele alınmasının önemini bir kat daha artırmaktadır. Bu düşünceden hareketle, bu kısımda Ak Parti'nin laiklik anlayışının ve uygulamalarının incelenmesi dönemler halinde olacaktır. İlk olarak kuruluş sürecindeki yaklaşım ve uygulamalar, ardından da 2002-2007 dönemi ve son olarak 2008-2014 dönemi ele alınacaktır. Böylece Ak Parti'nin laiklik meselesinde sözkonusu dönemler arasında ne gibi farklılıklar sergilediği ve Türk siyasal hayatına laiklik açısından ne gibi farklılıklar taşıdığı da tespit edilmeye çalışılacaktır.

5.1. Kuruluş Sürecinde Ak Parti'nin Laiklik Yaklaşımı

Ak Parti'nin kuruluşunun arkasında yatan önemli etkenlerden biri dini eğilimli siyasi partilerin bazı üyelerinin MNP'den SP'ye kadar bütün bu partilerin söylemleri ve uygulamalarından pek hoşnut olmamaları olmuştur. İşin ilginç tarafı MNP'den SP'ye kadar dini eğilimli siyasi partiler seküler sistem ile zamanla gitgide daha fazla barışık hale gelmiştir. Bu partilerin ilki olan MNP, İslamiyet ile seküler düzenin bağdaşmayacağını öngördüğü halde Mili Görüşün son kurulan partisi Saadet Partisi (SP), devlet ile İslamiyet'in birbirinin alanına girmemesi yönünde bir politika benimseme noktasına gelmiştir. Ak Parti kurucuları olan "Yenilikçiler" hala Fazilet Partisi (FP) üyesi iken siyasi çoğulculuğu desteklediklerini ve seküler görüşte siyasi

partilere karşı ılımlı yaklaşıtlarını vurgulayarak, kendilerini “Müslüman demokrat” diye tanımlamıştır. Ardından yenilikçiler MNP-SP çizgisinden tamamen uzaklaşmış ve siyasi İslam temelli olmayan, daha önceki kısımlarda bahsedilen bir nevi Kotku’nun siyasi ahlak fikrine geri dönüşü belirtmek için kendilerini “Müslüman demokrat” olarak değil, “muhafazakâr demokrat” şeklinde gördüklerini dile getirmiştir (Heper, 2011:410).

Dolayısıyla Ak Parti içinde kimlik tartışmaları özellikle kuruluş aşamasında yoğunlaşmış ve Partinin kurulma çalışmaları ile birlikte gündeme gelen siyasal kimlik arayışları, Ak Parti’nin iktidara gelmesiyle de artarak devam etmiştir. Ak Parti’nin kimlik arayışında önemli bir etken, doğal olarak Milli Görüş kökenli olmalarından kaynaklanmış ve kendilerinin geldikleri taban olan Millî Görüş’ün devamı olmakla suçlanmışlardır. Bu yüzden olsa gerek, Millî Görüş’ün duruşundan ve tutumundan ayrışıp farklı bir kimlik tanımlamasına başvurmak zorunda kalmışlardır. Bu süreçte, partinin kurucu kadrosu, sık sık değişimden ve değıştiklerinden bahsetmek durumunda kalmış ve İslâmcı olmadıklarını vurgulamak ihtiyacı hissetmiştir (Safi, 2005:208-209). Partinin kurucuları sadece yurtiçinde değil, Milli Görüş kökenleri nedeniyle zaman zaman yurtdışı kaynaklı bazı ön yargılar ve yorumlara da maruz kalmışlardır.

Muhafazakâr demokrat kimlik söylemi aslında Ak Parti temsilcilerinin, yöneticilerinin ve tabanının enine boyuna tartışıp, benimsediği bir kimlik kavramı olmaktan çok; Milli Görüş kimliğinin yerine kullanılabilecek daha makul ve daha meşru bir kimlik arayışı çabası olarak nitelendirilebilir. Bu anlamda muhafazakâr demokrasi, “İslamcı” etiketi yerine, yine dindar ama daha demokrat, uzlaşmacı ve modern bir arayış şeklinde gündeme gelmiştir (Safi, 2007:294). Dolayısıyla bu kimlikle hem ulusal sistemde hem de uluslararası sistemde daha kolay kabul görme ve ilişki kurma durumu da söz konusu olabilecektir. Bu kimlikle her kesimle diyalog kapıları daha rahat açılabilmekte ve meşruiyet sorunu da aşılabilmektedir.

Dolayısıyla nasıl ki Ak Parti kimliğini “muhafazakâr demokrat” olarak açıklayıp Milli Görüş’le arasına mesafe koymuşsa kurucu lideri Erdoğan da kendi kimliğini bu

şekilde açıklamış ve Milli Görüş gömleğini çıkardığını beyan etmiştir.³⁶ Erdoğan'ın karizması, yaşam tarzı, genç ve yaşlı kuşaktan seçmenler arasında köprü kuran rolü, Ak Parti'yi geniş çekim gücüne sahip parti haline getirmiştir (Yavuz, 2005:337).

Bu çerçevede Ak Parti, yeni kurulan bir parti kimliği oluşturma aşamasında, içinden çıktığı Milli Görüş partileri ile de arasına bir mesafe koyma zarureti duymuştur. Bu mesafe, bir açıdan partinin AYM kararıyla daha önce kapatılan Milli Görüş partilerinin çizgisinden ayrılarak sistemle daha barışık bir konuma gelme niyetini de göstermiştir. Bu niyet, söylemsel olarak, dinle siyasetin ayrılması gerektiği şeklinde ifade edilmiştir. Bu doğrultuda, toplumun temel siyasal örgütlenme biçiminin İslami yaşam tarzının gerekleri doğrultusunda şekillenmesi talebi üzerine dayanan siyaset yaklaşımı tasvip edilmemektedir (Doğanay, 2007:68).

Bu noktada Ak Parti, bariz bir çabayla kendini belli bir siyaset felsefesi ve herkesçe anlaşılabilir teorik bir çerçeve içine oturtma iradesini göstermiştir. Bunun, kurucu aktörlerin geçmişleriyle ilgili yaşadıkları sorunlarla doğrudan bir ilgisi bulunsa da bunu takdirle karşılamak lazımdır. Öyle ki, Milli Görüş partilerinin neredeyse tümünde hiçbir zaman bu şekilde bir irade beyanı ve çaba olmamıştır (Bulaç, 2007).

“Muhafazakâr demokrasi” konsepti yeni olsa da kullanılan temalar aslında Türk muhafazakâr düşünce geleneğinin bir parçasıdır. Aşırı Batılılaşmanın etkilerini yumuşatmak için erken cumhuriyet entelektüelleri “muhafazakârlık” kavramını kullanmış ve böylece Cumhuriyet elitlerinin gözünde muhalif olarak gözükmekten kaçınmıştır. Böylece rejim karşıtı görünmekten kaçınmak için Ak Parti de aynı stratejiyi izlemiştir (Çağlıyan-İçener, 2009:607). Ancak Ak Parti, tüm siyasal yaşamı boyunca laik kesimin olumsuz kanaatlerini de bir türlü yıkamamıştır

Ak Parti “muhafazakâr demokrasi” kavramını kullanmakla kazançlı çıkmıştır. Zira kavram, bir açıdan parti liderlerinin İslamcı geçmişlerinden kopuşu göstermekte, bir açıdan ise Türk muhafazakâr düşünce geleneğinde devamlılığı göstererek Ak Parti'yi merkez partisi gibi göstermiştir. “Muhafazakâr” bileşenle, parti liderleri

³⁶ Detaylı bilgi için bkz. <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=100157> (Erişim tarihi: 13.03.2015).

destekçilerine hala manevi ve kültürel değerlerin muhafazasını önemsediklerini ve diğer bileşen “demokrasi” ile ise dış dünyada -özellikle Batı’da- imajlarını yenileme imkânı bulmuştur (Çağlıyan-İçener, 2009:608).

Doğrusu demokrat-muhafazakârlık anlayışı, Ak Parti’yle ortaya çıkmış bir zihniyet ve görüş değildir. Çünkü bu zihniyet dönem dönem farklı isimler kullanılarak, ilk Meclis’teki 2. Grupla başlayan muhalif akımın omurgasını oluşturmuştur (Teazis, 2011:178).

Tüm bu anlatılanlar ışığında Ak Parti’yi meydana getiren öğeleri iki ana akıma ayırmak mümkündür. Partinin kurucu üyeleri, Milli Görüş Hareketi’nden gelen, ancak Cumhuriyet ve önemli başarıları ile barışarak hükümette kalabilecek yeni bir parti kurmak üzere bu hareketten kopan isimlerden oluşmuştur. İkinci ana akımı ise daha önceleri DP, AP ve ANAP tarafından temsil edilen muhafazakâr çevreler oluşturmaktadır. Bu ana akıma çoğunlukla liberaller dâhil olmuşlardır (Terzi, 2010:82). Tabii partide milliyetçi bir damarın da bulunduğunu eklemek gerekir. Ancak Ak Parti’deki milliyetçilerin ulusalcı anlayıştaki milliyetçilikle benzerlikleri bulunmamaktaydı.

Bu noktada dayandığı ekonomik ve sınıfsal taban ile içinden geldiği siyasi gelenek göz önüne alındığında, Ak Parti’nin “kimlik oluşturma” sürecinde seçtiği ideolojinin kayda değer bir önem arz etmediği düşünülebilir. Gerçekten de, partinin kendisi için “seçtiği” ideolojinin, yani muhafazakârlığın, parti ve seçmen açısından “etiket ihtiyacının karşılanması”ndan fazla bir anlam taşımadığı görülmekteydi (Özipek, 2010:672).

Sonuçta, Anglo-Amerikan dünyasındaki klasik muhafazakârlığı andıran -ama sonraki dönemlerde içi hiçbir zaman doldurulamayacak olan- bir “muhafazakâr demokrasi” kavramı parti ideolojisi olarak belirlenmiştir. Sonraki yıllarda tabandan da yeni seçilen ideolojik kimliğin içinin doldurulması yönünde kayda değer bir talep

gelmemiştir. Bu durum, taban açısından ideolojik etiketin çok da önemli olmadığı şeklinde yorumlanabilir³⁷ (Özipek, 2010:687).

Ak Parti'nin oluşturmaya çalıştığı muhafazakar demokrasi kimliğinin en çok merak edilen konularının başında şüphesiz “din” konusu gelmiştir. Dünyada olduğu gibi Türk sağ siyasette de dinin fonksiyonu ve etkisi bilinen bir gerçektir. Geçmişte İslamcı partilerin ülkede yaratmış olduğu gerilimlerden ders almış gözükken Ak Parti, dine yaklaşımda da daha esnek bir yaklaşım benimsemiş gözükmiştir. Ak Parti dini, toplumu ve devleti şekillendiren bir ideoloji olarak değil, -muhafazakar bakışla örtüşecek biçimde- bireysel ve sosyolojik açıdan önem taşıyan bir değer olarak görmektedir. Ak Parti genel olarak geldiği taban itibariyle İslamcı bir özeleştirmenin siyasal açılım çabasının aldığı yeni form olarak nitelenebilir. Ancak, iktidar sürecinde Ak Parti, gün geçtikçe İslamcı düşüncenin temel değerlerinden ve siyasal reflekslerinden uzaklaşarak kendisini var etmeyi tercih etmektedir. Bu süreçte Ak Parti “muhafazakar demokrat” bir kimlik ve siyaset oluşturmaya çalışarak, gitikçe merkez partisi haline gelmeyi hedeflemektedir. Ak Parti program ve söylemlerinde dinci bir siyaseti reddettiğini, dinciliği “kırmızı çizgileri” arasında saydığını belirtmektedir (Safi, 2007:344-345).

28 Şubat sürecinin Ak Parti'nin oluşumu ve fikri altyapısının oturması üzerinde derin etkisi olduğundan hareketle 28 Şubat müdahalesinden sonra İslamcı gruplar, dini özgürlüğün ilk öncelikleri olması gerektiğini anlamış ve İslamcı siyasilerin, hareketlerin ve entelektüellerin zorlayıcı (ya da dışlayıcı) laik devletten (assertive secularist state) kendilerini korumak için demokrasiyi ve pasif laikliği (passive secularism) kucaklamaya meyletmiştir. Bu durum da yukarıda belirtilen gruplar arasında bir ittifakla sonuçlanmıştır: Mütedeyyinler ve siyasal İslamcılar laikliğin liberal versiyonunu (passive secularism) desteklemeye karar vermiştir. Ak Parti de bu ittifakın siyasal

³⁷ Özipek'e göre yeni siyasi partiye destek veren kitlelerin ve parti üyelerinin ideolojik kimlik sorununu önemsememeleri şaşırtıcı görünse de anlaşılabilir bir durumdur. Bu perspektiften bakıldığında, tabanın yeni siyasi aktörden beklediği, tarihsel olarak diğer “çevre” partilerinden beklediği ile aynıydı. İTC-CHP çizgisine karşı ekonomik ve siyasi çıkarlarının korunması, baskıcı siyasi düzeni değiştirmesi ve ülkeyi özgürleştirilmesi. Özipek'e göre onlar açısından bu talepleri gerçekleştirecek olan siyasi aktörün ideolojisinin ne olduğu ikincil bir mesele olarak değerlendirilebilir. Bkz. (Özipek, 2010:687).

arenadaki en somut göstergesi ve özgürlüklerin kazanımı adına mücadelede en önemli aktör olmuştur (Kuru, 2006:7).

Ak Parti'nin kuruluş dönemindeki laiklik anlayışının anlaşılmasındaki en temel enstrüman parti programına bakmak olacaktır. Böylece Ak Parti'nin nasıl bir yol haritasıyla yola koyulduğu ve meseleye nasıl yaklaşacağı iyice anlaşılacaktır. 2002 yılında yayınlanan Kalkınma ve Demokratikleşme Programı'nda temel hak ve özgürlükler başlığı altında partinin Atatürk ilke ve inkılaplarını, Türk toplumunu muasır medeniyet seviyesinin üstüne çıkarmanın en önemli vasıtası şeklinde algıladığı ve bunun sosyal barışın bir unsuru olarak görüldüğü ifade edilir. Bu çerçevede temel hak ve özgürlüklerle ilgili olarak parti hedefleri arasında aşağıdaki ilgili maddeler de sayılır:

- 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 (www.akparti.org.tr, 18.02.2015).

Görüleceği üzere Ak Parti "Kalkınma ve Demokratikleşme Programı"nda öncelikle Atatürk ilke ve inkılaplarına bağlılık vurgulanmıştır. Partinin hedefleri arasında da laikliğin din düşmanlığı şeklinde yorumlanamayacağı, aksine laikliğin özgürlük ve toplumsal barış ilkesi olduğu vurgulanmıştır. Ayrıca laiklik yüzünden AYM tarafından kapatılan MNP³⁸, RP³⁹, FP⁴⁰ vb. Milli Görüş partileri döneminde yaşanan sıkıntılardan hareketle dini değerlerin de istismar edilerek siyaset malzemesi yapılmasına karşı olunduğu dile getirilmektedir. Bu ifadelerle Ak Parti'ye karşı

³⁸ Örneğin; Milli Nizam Partisi (MNP) lâiklikle ilgili Anayasa ilkelerine aykırı düştüğü gerekçesiyle 20.5.1971 tarihinde 1971/1 sayılı kararla AYM tarafından kapatılmıştır. Detaylar için bkz. (Anayasa Mahkemesi'nin Milli Nizam Partisi'ni Kapatma Kararı, 11.02.2016).

³⁹ Refah Partisi(RP) ise lâik Cumhuriyet ilkesine aykırı eylemleri nedeniyle 16.1.1998 tarihinde 1998/1 sayılı kararla AYM tarafından kapatılmıştır. Detaylar için bkz. (Anayasa Mahkemesi'nin Refah Partisi'ni Kapatma Kararı, 1998).

⁴⁰Fazilet Partisi (FP) de RP'ye benzer şekilde Lâik Cumhuriyet ilkesine aykırı eylemleri nedeniyle 22.6.2001 tarihinde AYM tarafından kapatılmıştır. Detaylar için bkz. (Anayasa Mahkemesi'nin Fazilet Partisi'ni Kapatma Kararı, 2001).

şüphesiz yaklaşanları rahatlatma amacı güttüğü düşünülebilse de bu noktada Ak Parti'nin çoğunlukla Milli Görüş kökenli kurucu elitinin geçirmiş olduğu zihinsel dönüşümün etkisi de göz ardı edilemez.

Yine Tayyip Erdoğan'ın 16 Ağustos 2001 tarihinde Ak Parti Kurucular Kurulu tarafından Genel Başkan seçildiği gün yaptığı konuşmada laiklikle ilgili olarak parti programıyla uyumlu ifadeler yer almıştır. Parti Başkanı Erdoğan, laikliği, devletin her türlü inanç ve felsefi kanaat karşısında tarafsızlığı şeklinde anladıklarını ifade ederek, bunu demokrasinin teminatı olarak telakki ettiklerini ifade etmiştir. Erdoğan, aynı konuşmasında bu açıdan laikliğin, aynı zamanda bir özgürlük ilkesi olduğunu ve laikliğin bireyi değil, devleti düzenleyen bir ilke olduğunu düşündüklerini açıklamıştır (<http://webarsiv.hurriyet.com.tr>, 14.02.2015).

Erdoğan'ın söz konusu konuşmasında vurgulanan hususlar aslında Ak Parti'nin yukarıda detayları verilen programında yer verildiği üzere laiklik ile ilgili tutumunu bir kez daha hareketin doğal lideri ve artık en yetkili kişinin ağzından ortaya konulmuştur. Böylelikle bu konuşma Ak Parti'nin ve liderinin sonraki yıllarda laiklik konusunda nasıl bir yaklaşım benimseyeceğini de açıklıkla göstermiştir. Bu noktadan sora Ak Parti'nin oldukça uzun iktidar dönemi ve bu dönemde söylemin yanısıra artık icraatları da ele alınabilir.

5.2. 2002-2007 Dönemi Ak Parti'nin Laiklik Yaklaşımı ve Uygulamaları

Ak Parti için iktidarının ilk yılları kolay geçmemiştir. Ak Parti bu dönemde sadece ana muhalefet partisi olan CHP tarafından değil, kendisinin Kemalist-laikçi reformları tersine çevirmeyi hedefleyen, gizli bir gündeme sahip İslamcı bir hareket olduğunu düşünen askeri ve bazı sivil kesimler tarafından da yöneltilen laikçi bir muhalefete maruz kalmıştır. İslamcı bir yönelime sahip bir yapı olarak tasvir edilmesi sistem güçleriyle ilişkilerinde bir meşruiyet sorunu yaratmıştır; zira Erdoğan, Gül gibi liderlerinin de içinden çıktığı iki İslamcı siyasi parti (RP ve FP) AYM tarafından kapatılmıştı (Dağı, 2010:122).

Dolayısıyla Ak Parti, Refah Partisi(RP)'nin İstanbul'un eski belediye başkanı Erdoğan liderliğinde kurulduğu 2001 yılından sonra, laik kesimin büyük bölümü tarafından bir yabancı, davetsiz misafir ve hatta bir anomali şeklinde görülmüştür. Bu yaklaşım, başbakanın eşinin başörtülü olması nedeniyle icra edilen resmi törenlere davet edilmemesiyle de sembolik olarak da gösterilmiştir. Nitekim 10. Cumhurbaşkanı Sezer'in hanımları başörtüsü kullanan Tayyip Erdoğan ve diğer Ak Partili milletvekillerini milli bayramlarda Cumhurbaşkanlığı Köşkü'nde verilen resepsiyonlara yalnız başlarına davet etmesi sembolik bir dışlama hareketiydi ve bu tavır açıkça laik devlet elitinde Ak Parti'ye karşı olan güvensizliği yansıtmaktaydı (Dağı, 2010:121).

RP kapatıldıktan sonra Siyasal İslam'ın geçirdiği dönüşüm, özellikle Adalet ve Kalkınma Partisi'nin 2002 seçimleri ertesinde takip ettiği politikalar, “zina krizi”, “türban sorunu” gibi laik çevrelerin hassas oldukları konularda sergilediği uzlaşmacı tutum ve Türkiye'nin Avrupa Birliği (AB) ile entegrasyonu için sarf ettiği enerji Türkiye'de 1980'li yılların ikinci yarısından itibaren tırmanan, 1990'lı yıllarda zirve yapan laiklik konusundaki gerilimi oldukça azaltmıştır (Çarkoğlu ve Toprak, 2006:16).

Ak Parti 2002 yılında üniversitelerde başörtüsü özgürlüğünü başlıca seçim vaatlerinden biri olarak belirlemiş ve duyurmuştu; ama daha sonra bu sorunun üzerinde pek durmaz gibi bir görüntü vermiştir. Yine de Tayyip Erdoğan'ın üniversitede ve kamuda başörtüsüne serbestlik getirmek istediği hemen hemen herkesçe kabul edilen bir husustu (Luizard, 2013:152). Dolayısıyla başörtüsü sorununun çözümü için uygun zaman ve zemin kollanmaya devam edileceği anlaşılmaktaydı.

Ak Parti'nin bu dönemde önünde duran bir diğer mesele de imam hatip liselerine getirilen üniversiteye giriş sınavında puan katsayısı engelini kaldırılmasıydı. Parti lideri Tayyip Erdoğan'ın da imam hatip kökenli olması ve çocuklarının da İmam Hatip sorunu mağduru olması sorunun duygusal boyut kazanmasına da neden olmuştur.

Bilindiği üzere 28 Şubat sürecinde imam hatip okullarını marjinalleştirmek için iki politika izlenmiştir. İlk olarak, zorunlu eğitimi beş yıldan sekiz yıla çıkararak sekiz yıllık eğitim politikası uygulanmış ve tüm diğer meslek okullarıyla Anadolu liselerine

ek olarak imam hatip ortaokullarının da orta kısımları kapatılmıştır. İkinci politika olarak da üniversite giriş sınavında yapılan bir değişiklikle bu okul mezunlarının ilahiyat fakülteleri hariç üniversiteye girebilmeleri neredeyse imkânsız hale getirilmiştir (Kuru, 2010:199).

Ak Parti iktidarı bu sorunu çözme yolunda 2004 ilkbaharında Yükseköğretim Kanunu'nun bazı maddelerinde değişiklik getiren bir kanunu (Kanun no. 5171, 13 Mayıs 2004) kabul etmek suretiyle, imam hatip lisesi mezunlarının durumlarında iyileştirme sağlamak amacıyla teşebbüste bulunmuştur. Yeni kanunun getirdiği en önemli değişiklikle tüm meslek lisesi mezunlarının durumu düz lise mezunlarıyla aynı statüye getirilmekteydi. Kanun beklenildiği gibi laik kesimin tepkisiyle karşılaşmış ve 28 Mayıs 2004'te 10. Cumhurbaşkanı A. Necdet Sezer tarafından da veto edilmiştir. Aslında Anayasaya göre veto edilen bir kanun parlamento tarafından basit çoğunlukla yeniden kabul edildiği takdirde cumhurbaşkanı bunu yayınlamak zorunda olmasına rağmen Ak Parti iktidarı cumhurbaşkanının vetosunu yayınladıktan sonra, ona karşı AYM'de iptal davası açma seçeneği mevcuttu. Ancak muhtemelen Ak Parti hükümeti, mahkemenin neredeyse kesin olarak cumhurbaşkanına hak vereceğini düşünerek, sorunu daha fazla uzatmamayı tercih etmiştir (Özbudun ve Hale, 2010:123-124).

Meclis, ceza mevzuatı alanında da Cumhuriyet tarihinde görülen en önemli değişiklikleri 2004 yılında AB'ye uyum hedefiyle gerçekleştirmiştir. Böylece 1920'li yıllarda kabul edilen ceza yasaları esaslı değişikliğe uğramıştır. Zaman zaman sorunların ortaya çıktığı bu değişiklikler sırasında en büyük kriz ise Türk Ceza Kanunu(TCK)'nda "zina" ile ilgili değişiklik yapılması talebinin gündeme gelmesi sırasında ortaya çıkmıştır (www.milliyet.com.tr/2004/12 /27/son/sonsiy06.html, 12.02.2016).

Ancak Ak Parti, zinayı hapis cezası gerektiren suç olarak düzenlemekten son anda vazgeçmiştir. Avrupa Birliği'nin "Müzakereler zora girer" uyarısına, Türk kamuoyu tepkisi ve bir de Ak Partili milletvekilleri katılınca, TBMM'de tasarıyla ilgili görüşmeler başlamadan önce Ak Parti geri adım atmıştır. Ak Partililer, AB'den müzakere tarihi almayı riske atmamak için, konuyu Merkez Yürütme Kurulu'nda tekrar masaya yatırmış

ve kamuoyu, AB tepkisine partililer de eklenince toplantıda zinanın suç olarak yeniden TCK'ya girmesi konusunda çok ısrarcı olunmaması benimsenmiştir (arsiv.sabah.com.tr/2004/09/15/ siy102.html, 12.02.2016). Böylece yeni TCK, zina konusunda düzenleme yapılmadan TBMM'de kabul edilmiştir.

Bu noktada bazı gözlemciler Ak Parti'nin ilk yıllarında İslamiyet'le ilişkili kültürel sorunlar hakkındaki politikalarını “kaçınma politikası”(politics of avoidance) olarak nitelendirmiştir. Öte yandan, Türk seçmenlerin çoğunluğunun dinden esinlenen muhafazakâr değerlere bağlı olduğu da bir gerçektir. Ancak aşırı laikçi⁴¹ devlet elitleri (bunlara ordu ve yargı organı da dâhildir) ile ana muhalefet partisi CHP'nin, daha geniş dini hürriyet talepleri konusundaki duyarlılıkları, önemli bir sınırlayıcı faktör oluşturmuştur. Böylece bir karşıt baskılar kombinezonu, Ak Parti hükümetlerini çok güç bir ip cambazlığına zorlamıştır. Ak Parti hükümeti, ilk iktidar döneminde, yukarıda detayları verilen zinayı suç haline getirmek ve imam-hatip lisesi mezunlarının üniversite giriş sınavındaki şansını iyileştirmek gibi iki sonuçsuz girişim dışında, bu gibi konulara eğilmekten genellikle imtina etmiş ve Ak Parti'nin kız üniversite öğrencilerinin başörtüsü yasağını sona erdirmek hususunda herhangi bir teşebbüsü olmamıştır. Bu açıdan bahsi geçen ihtiyatlı politikalar “kaçınma politikası” tezini teyit eder nitelikte olmuştur (Özbudun ve Hale, 2010:121).

2007 yılında cumhurbaşkanlığı seçimine gitme arifesinde Türkiye'de ciddi bir kriz yaşanmıştır. 2007 yılı Nisan ayında yapılacak cumhurbaşkanlığı seçimi sonunda Çankaya'ya bir Ak Parti'li siyasetçinin çıkacağına anlaşılması üzerine TSK, 27 Nisan 2007'de Genelkurmay Başkanlığı web sitesi üzerinden bir muhtıra yayınlamıştır. Söz konusu muhtıra içerdiği bütün unsurlarla değerlendirildiğinde siyasal merkezin ve Tarihsel Blok⁴²'un çevreye dönük açık tepkisi olarak görülebilir. Muhtıra dolaylı da olsa, gerek İslami gerekse etnik kimlik temelinde yapılan ve farklılaşmayla ayrışmaya dayanan bir siyasete karşı çıkmaktaydı. Önceki kısımda daha detayları verildiği üzere

⁴¹ “Dışlayıcı/dayatmacı laikliği savunan” da denilebilir.

⁴² Kahraman'a göre Türk siyasal modernleşmesi aynı oluşumun Batı'daki örneğinden farklı bir yön izlemiştir. Batı'yla sürekli bir etkileşim içinde bulunmakla birlikte kendisine ait özellikler taşıyan Türk siyasal modernleşmesi, Kahraman'ın tanımlamasıyla 'ordu-bürokrasi-aydınlar ittifakı'ndan oluşan bir **Tarihsel Blok** eliyle gerçekleştirilmiştir. 1908'de ve 1923'te önemli açılımlarını gerçekleştiren bu bloğun karşısında, halkın ve toplumun oluşturduğu siyasal muhalefet yer almıştır. Detaylar için bkz. (Kahraman, 2008a).

bunu izleyen dönemde anayasanın çok sorunlu biçimde yorumlanmasıyla cumhurbaşkanlığı seçimleri çıkmaza itilmiş ve buna çözüm olarak da erken seçim gündeme gelmiştir (Kahraman, 2008a:233).

Sözkonusu metinde, TSK'nın tartışmalara taraf olduğu ve laikliğin kesin savunucusu olduğu belirtilerek bu niteliklerin korunması için kanunlarla verilmiş görevleri eksiksiz yerine getirmek konusunda sarsılmaz kararlılığını muhafaza ettiği yönündeki ifadeler ile hükümete dolaylı uyarıda bulunulmuştur. Doğrusu 27 Nisan bildirisinin içeriği ve zamanlamasıyla bu bildiri adeta bir muhtıraya dönüşmüştür. Bildiride laikliğin zedelendiğine dair açıklamaların gerekçeleri sıralanmış; Şanlıurfa, Mardin, Diyarbakır ve Denizli'de gerçekleşen Kutlu Doğum etkinlikleri ise irticai faaliyet olarak tanımlanmıştır. TSK'nın bildirisine karşı hükümet bildirisi 28 Nisan 2007 tarihinde hükümet sözcüsü Cemil Çiçek tarafından okunmuştur. Bildiriye hükümetin gösterdiği tepki Türkiye Cumhuriyeti tarihinin en büyük demokratik atılımı ve vesayetın kırılma noktası olarak nitelendirilmiştir. Cemil Çiçek, TSK'yı anayasa ve hukuk devleti sınırlarını aşmaması için uyarırken, böylece bir siyasi parti Türkiye de ilk defa halk iradesini bu derece güçlü bir şekilde gösterebilmiştir (Sarp, 2013).

Daha önceki kısımda detayları verildiği üzere gerçekleştirilen erken genel seçimleri Ak Parti kazanmış ve cumhurbaşkanlığı koltuğuna da yaşanan tüm hengâmeye rağmen eşi de başörtülü olan bir Ak Partili Abdullah Gül oturmuştur. Böylece laiklik konusunun tam ortasına yerleştiği bir siyasi mücadeleden Ak Parti istediği sonuçla daha da güçlenerek çıkmıştır.

Ayrıca siyasi iktidar, artık Çankaya Köşkü'ne de Ak Parti kökenli ve düşüncesinden birini oturtmayı başararak sistemin önemli vesayet kalelerinden birini daha yakın etki alanına almayı başarmıştır. Zaten Abdullah Gül de tüm cumhurbaşkanlığı görev süresi boyunca (2007-2014) hükümetle uyumlu bir çalışma sergilemiş ve beklentileri oldukça karşılamıştır.

5.3. 2008-2014 Dönemi Ak Parti'nin Laiklik Yaklaşımı ve Uygulamaları

22 Temmuz 2007 seçimlerini takiben Ak Parti'nin yeni bir kabine oluşturmak, Abdullah Gül'ün cumhurbaşkanı seçilmesini sağlamak, cumhurbaşkanının halk tarafından seçilmesini oylayan bir referandum gerçekleştirmek ve yeni anayasa çalışmalarını hızlandırmak suretiyle siyasi yolculuğuna daha da güçlenerek devam edişi, ideolojik bir zeminde süregelen Ak Parti muhalifliğini yok etmemiştir. Söz konusu muhaliflik, Başbakan Tayyip Erdoğan'ın yurt dışındayken yaptığı başörtüsünü temel alan bir konuşmasından sonra iyice görünür olmuştur. Başbakanın yurda dönüşünün ardından MHP, başörtüsü sorunuyla ilgili sürecin adeta sözcülüğüne soyunmuş ve bu sorununun çözümü konusunda Ak Parti ile beraber hareket edeceğini bildirmiştir(Altun, 2009:7). Zaten cumhurbaşkanlığı seçimi esnasında da MHP milletvekillerinin Meclis'e girmesiyle yeni 367 krizi ortaya çıkmadan Cumhurbaşkanı seçilebilmiştir.

Böylece Ak Parti iktidarının ilk döneminde uykuda olan türban sorunu, 2008 yılı başlarında birden siyasal gündemin bir numaralı problemi halini almıştır. Ak Parti ve MHP arasındaki yoğun görüşmelerden sonra, anayasanın 10 ve 42. maddelerine ilişkin bir değişiklik teklifi üzerinde mutabık kalmış ve teklif, 278 Ak Parti ve 70 MHP milletvekilinin imzasıyla TBMM'ye sunulmuştur. Ancak CHP ve DSP milletvekilleri sözkonusu değişikliğin anayasanın değiştirilemez maddelerine (yani laiklik ilkesine) aykırı olduğunu ve dolayısıyla yok sayılması gerektiği iddiasıyla AYM'de iptal davası açmıştır (Özbudun ve Hale, 2010:127).

AYM'de açılan davada, “yokluk” talebi AYM tarafından red edilmiştir. Mahkemeye göre, bu kanun “TBMM'nin Anayasayı değiştirme yetkisi kapsamındadır.” Ancak, iptal talebini incelerken Mahkeme, bu kez AYM ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi kararları gözetildiğinde, Anayasa'nın 10. ve 42. maddelerinde yapılan düzenlemenin, yöntem bakımından dinin siyasete alet edilmesi, içerik açısından da başkalarının haklarını ihlale ve kamu düzeninin bozulmasına yol açması nedeniyle laikliğe açıkça aykırı olduğu görüşüne varıldığını belirtmiştir. AYM, Anayasa'nın 2. maddesinde yer alan Cumhuriyetin temel niteliklerini dolaylı olarak değiştiren ve işlevsizleştiren bu düzenlemenin Anayasa'nın 4. maddesinde belirtilen değiştirme ve

değişiklik teklif etme yasağına aykırı olması nedeniyle, Anayasa'nın 148. maddesinin ikinci fıkrasında öngörülen teklif şartının yerine getirilmiş olduğunun kabul edilemeyeceğini kararında belirtir (Anayasa Mahkemesi Kararı, 2008).

AYM bu kararıyla, Meclisin “teklif edilemez” nitelikte bir anayasa değişikliği gerçekleştirdiğine hükmetmiş ve bu anlayışla sözkonusu değişikliği iptal etmiştir. Böylece başörtüsü konusunda yıllardır yaşanan sıkıntıların aşılması yönündeki bir girişim daha sonuçsuz kalmıştır. Bu açıdan bu kararıyla mahkeme, tüm şimşekleri üstüne çekmiş ve yetki aşımı yaparak Anayasa değişikliklerinin incelenmesi noktasında esas yönünden inceleme yaptığı yönünde yoğun eleştirilere maruz kalmıştır.

Ayrıca MHP ve Ak Parti'nin beraber yaptıkları Anayasa değişikliği, bir buçuk ay sonra Yargıtay Cumhuriyet Başsavcısı'nın 14 Mart 2008'de Ak Parti aleyhine AYM'ye gerçekleştirdiği kapatma davası başvurusunun da önemli gerekçelerinden biri olmuştur. Beş ay süren kapatma davası sürecinde ve verilen karar akabinde, sadece siyaset bir süreliğine kilitlenmemiş, aynı zamanda Türk siyasi hayatının gidişatına da esaslı bir müdahale gerçekleşmiştir (Altun, 2009:7).

Cumhuriyet Başsavcısının hazırladığı iddianamede laikliğe karşı modelin Ak Parti'nin programında değil eylem ve söylemlerinde görüldüğü kaydedilmiş ve laiklikle ilgili olarak şu ifadeler yer verilmiştir:

Adalet ve Kalkınma Partisi'nin tüzük ve programı incelendiğinde, soyut metinlerde hedeflenen laiklik karşıtı modele yönelik hükümlerin yer almadığı görülmektedir. Ancak davalı parti, laiklik karşıtı eylem ve söylemleriyle yasalara ve Anayasa'ya aykırı olarak tüzük ve programının ötesine geçmiştir (www.hurriyet.com.tr/gundem/8467042.asp, 14.02.2015).

Görüldüğü üzere daha önce de değindiğimiz gibi Ak Parti programında laiklik karşıtı herhangi bir hedefin yer almadığı iddianamede de tescil edilmiştir. Ancak bu sefer Başsavcı eylem ve söylemlere müracaat etmiştir ve bu noktadan partinin laiklik karşıtı olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.

AYM kararında Ak Parti'nin “demokratik ve laik cumhuriyet” ilkesine aykırı bir kısım eylemlerinin belirlendiğini belirtmiş ve ayrıca yukarıda bahsi geçen 2008 yılında

başörtüsüne özgürlük sağlanması konusunda TBMM'den geçen Anayasa değişikliğinin teklif edilmesi ve yasalaşmasının sağlanmasıyla Ak Parti'nin bu eylemleri benimsediği anlaşıldığından odaklaşmanın kabulünün gerektiği kaydedilmiştir. Ancak aynı kararda bu eylemlerin kapatmayı gerektirecek ağırlıkta görülmediği ifade edilmiştir. Bu nedenle Yüksek Mahkeme tarafından Ak Parti'nin son yıllık devlet yardımının yarısından yoksun bırakılması gerektiği yönünde karar alınmıştır (Anayasa Mahkemesi'nin Ak Parti Kapatma Davası Kararı, 2008)

Aslında karar alınırken altı mahkeme üyesi kapatma yönünde, dört üye devlet yardımının yarısından yoksun bırakılması yönünde, bir üye ise davanın reddi yönünde oy kullanmış olsa da parti kapatmalarında aranan toplantıya katılan üyelerin üçte iki oy çokluğu şartı sağlanamadığı için Ak Parti kapanmaktan kıl payı kurtulmuştur.

Her ne kadar Ak Parti, AYM tarafından kapatılmasa da bu karardan sonra Ak Parti'nin siyasi manevra alanı oldukça daralmıştır. Ak Parti yerleşmeye çalıştığı siyasi merkezi bir yandan da dönüştürmeye uğraşırken, askeri/sivil bürokrasi onu ya merkezin dışına atmak ya da tipik bir merkez sağ partisi olmaya zorlamak çabasıındaydı (Bekaroğlu, 2015:115). Böylece Ak Parti her ne kadar parti programında laikliğe aykırı ifadelerle yer vermese de laikliği esnek yorumlama nedeniyle özgürlük alanının genişlemesi ve toplumun rahatlaması adına atılacak her türlü adımın AYM engeline çarpıp parti kapanmasına kadar gidilebileceği bir kez daha ortaya çıkmıştır.

Bu doğrultuda AYM'yi de kapsayacak şekilde yargı bürokrasisi konusunda önemli düzenlemelere 2010 referandumu sonucunda gidilmiştir. Bu çerçevede Anayasada 26 maddelik bir değişikliği içeren paket, TBMM tarafından kabul edildikten sonra Cumhurbaşkanı Abdullah Gül tarafından referanduma götürülmüştür. 12 Eylül 2010 tarihinde gerçekleştirilen referandum sonucunda %57,88 Evet ve % 42,12 Hayır oyu çıkararak anayasa değişiklikleri kabul edilmiştir (www.haberturk.com, 10.03.2015). Bu noktada Kürt siyasal hareketinin en önemli temsilcisi sayılan Barış ve Demokrasi Partisi(BDP)'nin referandum öncesinde “boykot” çağrısı yaptığını da eklemek gerekmektedir.

Referandum sonucu AYM'nin üye sayısı on yediye çıkarılmış ve Anayasa değişikliğinde iptale, siyasî partilerin kapatılmasına ya da Hazine yardımıyla mahrumiyet kararı verilebilmesi için toplantıya katılım sağlayan üyelerin üçte iki oy çokluğu şartı getirilmiştir.⁴³ Böylece bu değişikliklerle başörtüsü konusunda özgürleşmenin önünde engel olarak duran AYM'nin yapısında önemli değişikliklere gidilmiş ve parti kapatmanın da zorlaşmasıyla bu konuda atım atacak partilerin önü açılmıştır. Zaten AYM'nin parti kapatma ve başörtüsü konusunda verdiği kararlar yoğun eleştiriler toplamış ve alınan kararlar zorlama kararlar olarak nitelendirilmiştir.

Başörtüsü konusu, Türkiye'de genellikle laikliğin katı yorumu ve esnek yorumu arasındaki farkın bariz bir göstergesi olmuştur. Bu konuda Ak Parti ve MHP'nin Meclis'teki denemesinin AYM engeline takılmasından sonra 2010 yılında üniversitelerde YÖK'ün "hiçbir öğrencinin disiplin yönetmeliğine aykırı durumu nedeniyle sınıftan çıkarılamayacağı"ni belirten genelgesinden sonra bir rahatlama yaşanmıştır. Söz konusu genelgeden sonra öğretim yılı başında bazı üniversiteler türban serbestisine hemen geçmiş, bazıları ise bölümden bölüme ya da fakülteden fakülteye değişen uygulamalarla üniversitede başörtüsüne kapı aralamıştır. Artık yurt genelindeki çoğu üniversitede başörtülü öğrenciler kampüs içerisinde sıkıntı yaşamadan dolaşabilmekteydi (www.radikal.com.tr, 13.03.2015). Dolayısıyla herhangi bir yasal değişikliğe gitmeden sadece idari bir işlemle bu sorun halledilebilmiştir. Bu da aslında sorunun bir ölçüde bürokratik direnişle de ilgili olduğunu göstermiştir.

Ayrıca bu dönemde İmam-hatip ve diğer meslek lise mezunlarının üniversiteye giriş sınavında yaşadıkları katsayı düzenlemesi sıkıntısına da değinmek gerekir. Daha önce Yükseköğretim Kurulu(YÖK)'nun adigeçen okul mezunlarının üniversiteye girişini zorlaştıran katsayı düzenlemesini yumuşatmak veya kaldırmak için girişimleri olduysa da bunlar Danıştay ve AYM'ce engellenmişti. YÖK bu konuda gerekli düzenlemeyi ancak Danıştay'ın üye yapısının değişmesini takiben 1 Aralık 2011 tarihinde yapabilmiştir (Bekaroğlu, 2015:116). Böylece 28 Şubat dönemiyle başlayan bu katsayı uygulaması tüm lise mezunları için katsayı oranları eşitlenerek çözüme kavuşturulmuştur.

⁴³ Anayasa referandumunda değişiklik konularına ilişkin detaylı bilgi için bkz. <http://www.anayasa.gen.tr/5982.htm> (10.03.2015).

Başörtüsü konusunda ise özgürlük alanının genişletilmesi anlamında önemli adımlardan biri kamu çalışanlarına yönelik başörtüsü yasağının kaldırılmasıyla atılmıştır. "Demokratikleşme Paketi" kapsamında kamuda başörtüsü yasağını sona erdiren düzenleme Resmi Gazete'de yayımlanarak yürürlüğe girmiştir. Başbakan Erdoğan'ın 30 Eylül 2013'te duyurduğu Demokratikleşme Paketi'nin öngördüğü adımlardan biri de kamuda çalışan kadınların başörtüsü takmasını yasaklayan düzenlemenin değiştirilmesiydi. Yeni düzenlemede başörtüsü yasağının "sadece emniyet hizmetleri sınıfına mensup olanlar, hâkimler, savcılar ve Türk Silahlı Kuvvetleri'nde görev yapanları" kapsayacağı belirtilmiştir (www.bbc.co.uk, 10.03.2015). Aslında tam anlamıyla bu konuda özgürleşmenin istisnasız tüm meslek dalları için sağlanamamış olması henüz bu konuda kurumsal anlamda direnme olduğu düşüncesine neden olmaktadır⁴⁴.

Kamudaki başörtüsü yasağının kaldırılışından kısa süre sonra, sorun TBMM'de de çözülmüştür. Hac dönüşleri sonrasında dört Ak Parti'li vekil 31 Ekim 2013 tarihindeki Meclis Genel Kurulu çalışmalarına başörtülü olarak katılmıştır. Ancak DSP-MHP-ANAP koalisyonu döneminde yaşanan Merve Kavakçı olayının aksine oturum herhangi bir gerginlik yaşanmadan tamamlanmıştır (www.aljazeera.com.tr/, 13.03.2015). Herhangi bir gerginliğin yaşanmamış olmaması ve fazla polemik yaşanmamış olması muhalefet partilerinin de konuya bakış açısının pozitif olduğunun bir göstergesi olmuştur.

Başörtüsü konusundaki gelişmelerden biri de ortaokul ve liselerde başörtüsünün serbest bırakılması olmuştur. Başbakan Yardımcısı Bülent Arınç, ortaöğretim kurumlarında başörtüsünün serbest kalacağını açıklamıştır. Milli Eğitim Bakanı Nabi Avcı, ise 5. sınıftan itibaren isteyen öğrencilerin başörtüsüyle derslere girebileceklerini söylemiştir (www.aljazeera.com.tr, 12.03.2015). Böylece başörtüsüne özgürlük konusunda üniversiteler ve kamu kurumlarındaki gelişmeden sonra eğitimde özgürlük alanının genişlediği söylenebilir.

⁴⁴ Bekaroğlu ise bunun yasal/anayasal garantisinin henüz sağlanmadığını vurgulamak gerektiğini ifade eder (Bekaroğlu, 2015:116).

Bu dönemde 2011 yılında Başbakan Tayyip Erdoğan'ın Mısır'a yaptığı ziyarette laiklik konusunda yaptığı açıklamalara da konunun çalışmamız açısından önemi nedeniyle değinmek gerekir. Erdoğan Mısır'ın Dream TV kanalında yayınlanan röportajda 'laiklik' kavramının bir matematik kavramı olmadığını söylemiştir. Erdoğan konuşmasında devamlı aşağıdaki hususlara yer vermiştir:

Mısır bu geçiş döneminde ve sonrasında inanıyorum ki bu değerlendirmesini en güzel şekilde yapmak suretiyle özellikle demokrasi noktasındaki bu geçişte şunu görecektir. Yani laik bir devlet yapısı dinsizliği değil, herkesin dinini inandığı gibi yaşamasının teminatıdır.....Laik devlet budur. Ama kişi laik olmaz. Tayyip Erdoğan laik değildir, Tayyip Erdoğan bir Müslüman'dır. Ama Tayyip Erdoğan laik bir devletin başbakanıdır ve bunun gereğini de dört dörtlük yapmanın gayreti içindedir (www.sabah.com.tr, 15.02.2016).

Erdoğan'ın Mısır konuşması Ortadoğu'nun en etkili dini ve siyasi grubu olarak gösterilebilecek Müslüman Kardeşler tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Örgütün sözcüsü Mahmud Gozlan, Erdoğan'ı “saygın bir lider” diye nitelese de Mısırlıların İslami bir devlette ısrarcı olduklarını belirtmiştir (www.haber7.com, 15.02.2015).

Erdoğan'ın bu konuşması aslında Ak Parti'nin de laiklik konusundaki duruşunun bir nevi teyidi olmuştur. Bu konudaki açıklama Ak Parti'nin Milli Görüş partilerinden laiklik anlamında sergilediği değişimi öyle göz önüne sermiştir ki Müslüman Kardeşler'in bile tepkisine neden olmuştur.

Ak Parti'nin kamuoyuna duyurduğu 30 Eylül 2012 tarihli “Ak Parti 2023 Siyasi Vizyonu” belgesinde de laiklik konusuna değinilmiştir. Söz konusu Vizyon Belgesi'nde “Temel Hak ve Özgürlükler” başlığı altında laiklikle ilgili olarak aşağıdaki ifadelere yer verilmiştir:

Laiklik, devletin tüm dinlere ve inanç gruplarına karşı eşit mesafede durduğu, kimsenin inancından dolayı baskı altında tutulmadığı, hiç bir dini inanın diğerine hâkim kılınmadığı, inanç özgürlüğünün demokrasinin olmazsa olmazlarından kabul edildiği bir ilke olarak anlaşılmalıdır. Bu ilkedен hareketle Ak Parti, laikliği toplumdaki tüm inanç ve görüşler karşısında devletin tarafsızlığı olarak görmektedir. Ak Parti laikliği, dinsizlik veya din karşıtlığı olarak görmemekte, laikliğin din karşıtı gösterilerek örselenmesine karşı çıkmakta ve laikliği bütün dinlerin ve inançların teminatı olarak görmektedir (www.akparti.org, 25.02.2015).

Görüleceği üzere laiklik konusunda “2023 Siyasi Vizyon Belgesi”nde de Ak Parti Programıyla uyumlu ifadeler kullanılmış ve laikliğin toplumdaki tüm inanç ve görüşler karşısında devletin tarafsızlığı şeklinde görüldüğüne vurgu yapılmıştır. Yine aynı metinde din ve vicdan özgürlüğü karşısında özgürlükçü bir tutum benimsenmiş ve baskıcı anlayışa şiddetle karşı çıkmıştır. Bu metin Ak Parti’nin kuruluşundan bugüne kadar partinin laiklik konusunda yaklaşımında ve tutumunda bir değişiklik olmadığını teyit etmiştir.

Ayrıca Recep Tayyip Erdoğan’ın 2014 yılında Cumhurbaşkanlığı adaylığının ilan edilmesinden sona yayımlanan “Vizyon Belgesi”nde de “Devlet-Din İlişkisi” başlığı altında laiklikle ilgili Ak Parti’nin görüşlerinin özeti anlamına gelebilecek ifadeler yer verilmiştir. Söz konusu belgede ülkemizde laikliğin toplumsal mühendislik aracı olarak kullanılmasının, demokrasiyi, modernleşmeyi ve açıklığı benimseyen toplumumuzda laikliği tartışılır hale getirdiği ve dolayısıyla demokrasi açığının, laikliğin doğru anlaşılması ve uygulanmasına da mani olduğu belirtilmiştir.

Vizyon Belgesi’nde devamlı devletin inancı ve etnik kimliğin olamayacağı ve laikliğin, aslında dini hayatın serbestiyeti, dini ve inanç içerikli özgürlüklerin güvence altına alınması için geliştirilmiş bir kavram olduğu ve dini özgürlükler ve serbestiyetin bizim medeniyet geleneğimizde de bu anlamıyla asırlarca yaşandığı, yaşatıldığı dile getirilmiştir. Söz konusu belgede aşağıdaki görüşlere yer verilmiştir:

Devleti, din-devlet ilişkisi alanına tahakküm eden değil, bu alana güven veren bir araç olarak görüyoruz. Devlet, din ve inanç etrafında örgütlenen vatandaşlarının özgürlüğüne müdahale edemez....Nasıl devlet din üzerinde tahakküm kuramaz ise, dini topluluklar da devlet ve diğer dini gruplar üzerinde tahakküm kuramaz.....Dolayısıyla devlet-din ilişkisini belirleyen unsur sivilliktir. Toplum kendi dini yaşamını, kendi yorumunu kendisi gerçekleştirmelidir.

Söz konusu belgede gerek demokratikleşme ve milli iradeyi hakim kılma çabaları sayesinde, gerekse son dönemde laikliği dinin üzerinde bir baskı aracı şeklinde kullanan söylemlerin ve uygulamaların tasfiyesi sayesinde, laikliğin tam olarak gerçek anlamına kavuştuğu dile getirilmiştir (<http://milletinadami.com>, 30.07.2014).

5.4. 2014 Sonrası Dönemde Ak Parti'nin Laiklik Yaklaşımı ve Uygulamaları

Yukarıda da belirtildiği üzere Ahmet Davutoğlu 27 Ağustos 2014 tarihinde gerçekleştirilen Ak Parti 1. Olağanüstü Büyük Kongresi'nde, Genel Başkan seçilmişti. Ak Parti'nin Ahmet Davutoğlu'nun liderliğinde girdiği ilk seçim olan 2015 Genel Seçimleri öncesinde yayınlanan Seçim Beyannamesi güncelliği ve Davutoğlu önderliğinde partinin yaklaşımının tespiti açısından önem taşımaktadır. Söz konusu belgede bütün etnik, mezhebi ve dini kesimlere, başörtülü veya başı açık, köylü veya şehirli, kadın veya erkek, yoksul veya zengin, farklı siyasi görüşten herkese eşit mesafede durulduğu bir Türkiye'nin hedeflendiği belirtilmektedir (www.akparti.org.tr, 28.04.2015).

Aynı paralelde söz konusu belgede ifade, inanç ve teşebbüs hürriyetlerinin önündeki tüm engellerin kaldırılmasının Ak Parti'nin esas prensibi olduğuna yer verilmiştir (www.akparti.org.tr, 28.04.2015). Benzer ifadelerle 1 Kasım 2015 seçimleri öncesi yayınlanan Seçim Beyannamesi'nde de yer verilmiştir (www.akparti.org.tr, 13.10.2015).

Yine 2015 Genel Seçimleri öncesinde Seçim Beyannamesinin yanısıra yani Anayasa oluşturma vaadi çerçevesinde hangi ilkelerin esas alınacağını içeren 100 maddelik Ahmet Davutoğlu imzalı "Yeni Türkiye Sözleşmesi 2023" adında bir belge yayınlanmıştır. Söz konusu belgede de seçim beyannamesiyle aynı doğrultuda 11. maddede Türkiye Cumhuriyeti Vatandaşlığı kimliği taşıyan hiç kimsenin hiç bir makam ve güç sahibince tahkir edilemeyeceği; inancı, rengi, cinsiyeti, dili, ırkı, siyasi düşüncesi, felsefi anlayışı ve hayat tarzından dolayı ayrımcılığa tabi bırakılmayacağı ve hiçbir şekilde nefret söylemine muhatap kılınamayacağı vurgulanmıştır (www.akparti.org.tr, 28.04.2015).

Yukarıda bahsedilen bu vurguyu daha da güçlendirir bir şekilde "Yeni Türkiye Sözleşmesi-2023" belgesinde aşağıdaki maddeye de yer verilmiştir:

24- Bu çerçevede düşünce, inanç, ifade ve girişim özgürlüğü insan onurunun ve kimliğinin ayrılmaz bir parçasıdır ve anayasal koruma altındadır (www.akparti.org.tr, 28.04.2015).

Dolayısıyla gerek “Seçim Beyannamesi” gerekse “Yeni Türkiye Sözleşmesi 2023” belgelerinin incelenmesi sonucu Ak Parti’de pasif laiklik anlayışının Ahmet Davutoğlu döneminde de devam edeceği ortaya çıkmıştır. Ayrıca Ak Parti’nin 2015 genel seçimleri vaatleri arasında başkanlık sisteminin yanısıra güçlü bir şekilde Yeni Anayasa vurgusu yapılmıştır.

Ahmet Davutoğlu döneminde gündeme gelen önemli gelişmelerden biri de memurlar için öğle tatilinde mesai saatlerinin Cuma namazı saatine göre ayarlanması konusu olmuştur. Bu konuda Cuma günleri öğle tatilinin ibadet hürriyetine engel olmayacak şekilde kullanılabilmesine imkan vermek için hazırlanan ve Resmi Gazete’de yayımlanan Başbakanlık genelgesinde, “dini inanç hürriyetinin bir gereği olarak; cuma namazı saatinin mesai saatine denk gelmesi halinde, kamu kurum ve kuruluşlarında çalışanlardan isteyenlere mesai kaybına neden olmadan izin verilir” ifadesine yer verilmiştir (www.resmigazete.gov.tr, 22.02.2016).

Bu uygulama bazı kesimlerin tepkisine neden olmuştur. İçlerinde Pir Sultan Abdal Kültür Derneği vb. oluşumların bulunduğu 18 Sivil Toplum Kuruluşu (STK)⁴⁵, yukarıda bahsi geçen genelgeyi onaylayan Başbakan Davutoğlu için, Anayasa’daki ‘Laiklik’ ilkesine aykırı hareket ettiği iddiasıyla Ankara Adliyesi’nde suç duyurusunda bulunmuştur (www.cumhuriyet.com.tr, 22.02.2016). Dolayısıyla Türkiye’de laiklik konusunda toplumsal uzlaşmanın tam olarak sağlanmadığı da bir kere daha ortaya çıkmış olmaktadır.

Ancak TBMM’de bir uzlaşma tablosu ortaya çıkmıştır. Örneğin; ana muhalefet partisi CHP bu genelgeye destek vermiştir. Bu konuda konuşan CHP Genel Başkan Yardımcısı Veli Ağbaba hiç kimsenin ibadetinin engellenmesi taraftarı olmadıklarını açıklamıştır. CHP’nin yanısıra HDP Eş Genel Başkanı Selahattin Demirtaş da genelgeye destek vererek, “İnsanlar tabii ki cuma namazını özgürce kılsınlar. Bizim

⁴⁵ Suç duyurusu altında imzası olan STK’lar: Pir Sultan Abdal Kültür Derneği, Pir Sultan Abdal 2 Temmuz Kültür Vakfı, Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Ankara Şubesi, Birleşik Kamu-İş Konfederasyonu, Eğitim İş, Tüm Yerel Sendikası, Genel Sağlık İş, Büro İş, Kültür Sanat İş, Köy Enstitüleri ve Çağdaş Eğitim Vakfı, Eğitimciler Derneği, Kars ve Çevre İlleri Demokratik Dernekler Federasyonu, DİSK Emekli-Sen, Çorum Hitit Dernekleri Federasyonu, Aydos Dernekler Federasyonu, Kızılırmak Yerel Dernekler Federasyonu, Ankara Cumok, Çağdep, Karaözü Şahruhlular Platformu, Ozan-Der, Acırlı Kültür Derneği, Hek-Der (www.cumhuriyet.com.tr, 22.02.2016).

buna itirazımız yok, destekleriz” açıklamasında bulunmuştur (www.abcgazetesi.com, 22.02.2016).

Dolayısıyla MHP'nin zaten sıkıntı çıkarmayacağı öngörüldüğünden bu konuda Meclis içinde tam bir mutabakatın olduğu anlaşılmıştır. Ancak yine de CHP yönetiminin sergilediği destekleyici tutum parti içinde tartışmalara ve eleştirilere de neden olmuştur. Öyle ki YARSAV eski başkanı ve CHP üyesi Ömer Faruk Eminağaoğlu, ‘cuma namazı genelgesi’ne karşı sessiz tutum benimsemesi nedeniyle CHP Genel Başkanı Kemal Kılıçdaroğlu'nun partiden ihracı talebiyle başvuru yapacağını duyurmuştur (www.diken.com.tr, 22.02.2016). Tüm bunlara rağmen CHP'nin sergilediği tutum yıllar içerisinde ana muhalefet partisinin de laiklik konusunda bir değişim ve dönüşüm geçirdiğini sergilemiştir.

Başbakan Davutoğlu'nun laiklik ilkesinin T.C. Anayasası'na girişinin 78'inci yıldönümü dolayısıyla yaptığı yazılı açıklama da dikkat çekicidir. Davutoğlu, açıklamada son yıllarda yapılan Anayasa değişiklikleri ve demokratik düzenlemelerle toplumsal barışı gözetmeyen uygulama ve yorumların büyük oranda ortadan kaldırıldığını, milletin refahı, özgürlükleri ve bütünlüğünün güvence altına alındığına dikkati çekmiştir. Sözkonusu açıklamada şu hususlara yer vermiştir:

"Anayasamızda belirtildiği gibi Türkiye Cumhuriyeti demokratik, laik ve sosyal bir hukuk devletidir. Demokratik bir siyasal sistemin işlerliği ve toplumsal bütünlüğün teminatı için hayati olan bu ilkeler, maalesef geçmiş dönemlerde, evrensel normlarla uyuşmayan ayrıştırıcı, dışlayıcı bir yoruma tabi tutularak uygulanmıştır. Özgürlükleri teminat altına alması beklenen ilkelerin ayrıştırıcı ve dışlayıcı bir uygulamaya gerekçe kılınması, devlet-toplum ilişkilerini ve toplumsal barışı zedelemiştir." (www.cnnturk.com, 22.02.2016).

Yine Davutoğlu döneminde laiklik konusunda önemli tartışmalardan biri de Meclis Başkanı İsmail Kahraman'ın İslam Ülkeleri Akademisyen ve Yazarlar Birliği'nin (AY-BİR) İstanbul'da düzenlediği "Yeni Türkiye Konferansları"nın altıncısında yaptığı konuşmadan sonra yaşanmıştır. Sözkonusu konferansta konuşan Kahraman, Türkiye'de mevcut darbe anayasasının değişmesi gerektiğini söylemiş ve 1982 Anayasası'nın herhangi bir yerinde "Allah" ifadesinin yer olmadığını belirtmiştir (www.bbc.com, 13.07.2016).

Kahraman'ın Anayasada laikliğin yer almaması gerektiğine ilişkin ifadeleri⁴⁶ kamuoyunda yoğun tartışmalara ve eleştirilere neden olmuştur. Bunun üzerine Ak Parti yönetiminden bu konuda açıklamalar yapılmıştır. İlk olarak Ak Parti Genel Başkan Yardımcısı ve Parti Sözcüsü Ömer Çelik partilerinin laiklik konusundaki tutumunun belli olduğunu ifade etmiş ve Ak Parti'nin gerek parti programında gerek parti tüzüğünde, laiklik kavramının özgürlükçü tanımı çerçevesinde altını çizdiğini belirtmiştir. Çelik bu çerçevede parti olarak laikliği bir toplumsal barış kurumu şeklinde gördüklerini ifade etmiştir (www.internethaber.com, 16.07.2016).

Bu konuda TBMM Anayasa Komisyonu Başkanı ve AK Parti İstanbul milletvekili Mustafa Şentop, "Laikliğin anayasadan çıkarılmasını tartışmadık bile" ifadesini kullanmıştır. Şentop, ayrıca Ak Parti teklifinde laikliğin yer aldığını da kaydetmiştir. Yine Ak Parti Genel Başkan Yardımcısı Mehmet Ali Şahin de yaptığı açıklamada Meclis Başkanı'nın açıklamasından kastının 'Anayasa'da laiklik ilkesi olmamalıdır' ise buna Ak Parti olarak katılmadıklarını ve parti olarak Cumhuriyetin temel niteliklerinden olan laiklik ilkesinin önemli olduğunu düşündüklerini belirtmiştir (www.haberturk.com, 13.07.2016).

Bu konuda açıklama yapan Başbakan Davutoğlu ise laiklik ilkesinin AKP'nin hazırlayacağı anayasa taslağında yer alacağını dile getirmiştir. Davutoğlu, devletin niteliklerinin kendileri için tartışma konusu olmadığını ifade etmiştir. Bu konuda esas kritik açıklama ise Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan'dan gelmiştir. Erdoğan, Kahraman'ın kendi kişisel görüşünü ortaya koyduğunu vurgulamış ve laiklik konusunda gerek şahsi tavrının gerek ise kurucusu olduğu Ak Parti tüzüğündeki ilgili maddenin çok net olduğunu vurgulamıştır (www.dw.com/tr, 13.07.2016).

⁴⁶ Kahraman, çok kısa bir süre sonra yaptığı yeni açıklamada ise şahsi düşüncelerini ifade ettiğini beyan etmiş ve laikliğin her türlü din ve inanç özgürlüğünü güvence altına aldığını belirterek kastının laikliğin tarifinin ve tatbikatının yeni anayasada olması olduğunu dile getirmiştir (http://www.gazetevatan.com/ismail-kahraman-dan-laiklik-aciklamasi-938980-gundem/, 16.07.2016).

Bu konuda Başbakan ve Cumhurbaşkanı'nın benzer yaklaşım sergilemesi⁴⁷ ve parti yöneticilerinin de bunu teyid eden açıklamaları yan yana değerlendirildiğinde laiklik konusunda parti politikasının bir kere daha net bir şekilde ifade edildiği görülmüştür.



⁴⁷ Cumhurbaşkanı her ne kadar Anayasa'ya göre tarafsız bir konumda olsa da R. Tayyip Erdoğan'ın Ak Parti'nin kurucu lideri olması ve partiyle gönül bağının halen devam ettiğine ilişkin açıklamaları bu tartışmadaki görüşlerini önemli hale getirmektedir.

6. GENEL DEĞERLENDİRME

Çalışma sırasında tespit edilen bazı bulgulara aşağıda yer verilmiştir:

i. Osmanlı yönetiminin günümüzdeki anlamıyla laik bir devlet yapısına sahip olduğu söylenemese de örfi ve şeri hukuk ayrımının sözkonusu olması nedeniyle yeri geldiğinde devlet maslahatı gereğince örfi hukukun ağır bastığı görülmüştür. Ancak özellikle Tanzimat devrinden sonra devlet yapısında modern kurumların ortaya çıkmasıyla beraber eğitim, adli teşkilat vb. yapılarda ikilik ortaya çıkmıştır.

ii. Cumhuriyetin kuruluşuyla beraber laiklik, yeni ulus-devlet yapısında oldukça önemli bir yer kazanmış ve yeni ulus inşasında milliyetçilikle beraber çok önemli bir işlev üstlenmiştir. Bu doğrultuda Cumhuriyetin ilk yıllarında daha otoriter bir tarz benimsenmişse de çok partili hayata geçişle beraber uygulamada biraz daha yumuşama yaşanmıştır. 1960 sonrasında komünizmle mücadele kapsamında İslam dininin rejim gözünde önemi artmış; 1980 sonrasında ise Türk-İslam anlayışının benimsenmesiyle dinin önemi bir kez daha artmıştır.

iii. Ak Parti kurulduğu dönem itibariyle Milli Görüş kökenli partilerin rejimle yaşadığı sıkıntılar ve kapanmaya maruz kalmalarının yanısıra 28 Şubat sürecinde yaşanan laiklik kaynaklı gerilimden gerekli dersi çıkarmayı başararak kitle partisi olma hedefiyle kurulmuştur. Böylece siyasi kimlik olarak benimsenen “muhafazakâr demokrasi” anlayışıyla yola çıkılarak Mecliste çoğunluğun elde edilmesi sayesinde sistemde kökten bir değişim yerine tedrici bir dönüşüm amaçlanmıştır.

iv. Bu çerçevede Ak Parti'nin laiklik anlayışında hayata geçirmeyi planladığı dönüşümler konusunda baştan itibaren katı ve çatışmacı bir üslup benimsemediği ve başörtüsü, meslek liselerinin katsayı problemi vb. konularda çözümü zamana yayarak ulaşmayı amaçladığı ortaya çıkmıştır. Üst üste elde edilen seçim zaferleri ve Cumhurbaşkanlığı makamına da Ak Parti kökenli birinin seçilmesi sonrasında Ak Parti'nin sistem üzerinde ağırlığı artmış ve böylece hedeflenen değişimlerin zamanla gerçekleştirilmesi sözkonusu olmuştur.

v. Laiklik anlayışı konusunda literatürde ortaya çıkan dışlayıcı (otoriter) ve pasif (uzlaşmacı) laiklik anlayışları arasından Ak Parti'nin pasif laiklik anlayışını benimsediği ve her ne kadar zaman zaman –başta kurucu lideri R. Tayyip Erdoğan olmak üzere- Ak Parti İslamcılıkla suçlansa da gerek söylem gerekse uygulamalar açısından pasif laiklik anlayışına uygun hareket ettiği ortaya çıkmıştır. Partide bu anlayış öylesine benimsenmiştir ki, örneğin, Mısır'da Tayyip Erdoğan'ın laiklik lehine yaptığı konuşma adigeçen ülkede İslamcı kesimden eleştirilere bile neden olabilmektedir.

vi. Ardarda elde ettiği seçim zaferleriyle sistemde konumunu iyice güçlendiren ve adeta hâkim parti konumuna gelen Ak Parti'nin merkez sağ partilerinin çökmesinden sora oluşan siyasi temsil boşluğunu da doldurarak pasif laiklik anlayışını benimsemesi, Cumhuriyetin ilanından beri sürekli gerilim kaynağı olan laiklik konusunda sistemde tüm kesimler açısından biraz rahatlamaya neden olmuş ve bu durumun toplumsal-siyasal entegrasyon açısından olumlu etkileri olmuştur.

vii. Ak Parti'nin sistemdeki konumunu iyice pekiştirmesi ve uzun süreli iktidarını çalkantılı dönemlere rağmen korumayı başarması ana muhalefet partisi konumundaki CHP'de de bir değişim ve dönüşüm yaşanmasına neden olmuştur. CHP'nin artık seçimlere yönelik daha geniş kitlelere hitap etme politikasına paralel olarak laiklik konusunda partinin tutumu daha ılımlı bir anlayışa kaymıştır.

viii. Ak Parti'de R. Tayyip Erdoğan döneminde benimsenen laiklik konusundaki politikalarda liderliğe Ahmet Davutoğlu'nun ve ardından Binali Yıldırım'ın gelmesinden sonra çok farklı bir yaklaşım sözkonusu olmamıştır. Bu da parti içerisinde lider değişimi olsa bile laiklik konusunda parti politikası açısından süreklilik olacağına işaret etmektedir. Dolayısıyla uzun vadede partinin laiklik konusunda daha radikal bir tutum takınacağı veya benimseyeceği yönünde herhangi bir işaret görülmemektedir.

ix. Her ne kadar sünni-muhafazakâr kesim için Ak Parti'nin laiklik konusundaki tavrı somut kazanımlar sağlasa da Alevi kesimin taleplerinin karşılanması konusunda ise Ak Parti'nin yeterince açılım yapmadığı yönünde eleştiriler söz konusu olmuştur. Bu

çerçeve de cemevlerinin ibadethane statüsü kazanması vb. şeklinde Alevi vatandaşların talepleri bulunmakta olup sözkonusu talepler henüz beklenen düzeyde karşılanmamıştır. Her ne kadar Alevi çalışmayı vb. girişimlerle Ak Parti tarafından bu konuda zaman zaman talepleri anlama, gündeme getirme ve açılım teşebbüslerinde bulunulduysa da somut olarak icraatlar açısından adıgeçen kesim tatmin edilememiştir.

x. Yine Ak Parti'nin laiklik konusunda eleştiri aldığı bir diğer husus da, okullarda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin mecburi olarak yer alması uygulamasına devam edilmesidir. Diğer eleştiri konularından biri de, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın statüsünde herhangi bir değişimin gerçekleştirilmemiş olmasıdır. Ayrıca, yeni okul açılması kararlarında İmam-Hatip okullarına öncelik ve ayrıcalık tanındığı yönündeki algı da Ak Parti hükümetlerinin eğitim politikasına yönelik eleştiriye neden olabilmektedir.

xi. Pasif laiklik anlayışı doğrultusunda Türkiye'de bir rahatlamanın ve yumuşamanın daha uzun süreli yaşanması halinde başta Ortadoğu ülkeleri olmak üzere İslam dünyasından diğer ülkelere de ilham kaynağı olması beklenebilir. Ama her ülkenin tarihsel koşullarının farklılığı gözüne alındığında birebir aynı şekilde model alınması mümkün olmayabilir.

Tüm bu bulgular ışığında, laiklik konusunda Ak Parti liderinden önde gelen siyasilerin tüm söylemlerine ve Ak Parti'nin resmi olarak yayınladığı program, seçim beyannamesi vb. belgelere topluca göz atıldığında bir uyumun ve tutarlılığın olduğu kolaylıkla görülebilmektedir. Bu açıdan kuruluşundan iktidarının halen sürdüğü 2016 yılı ortalarına kadar Ak Parti'nin laiklik konusunda katı bir yaklaşımı tasvip etmediği ve laikliğe kökten karşı çıkmayıp kamusal alanda dinin görünürlüğü konusunda daha toleranslı bir yaklaşım benimseyen pasif laiklik anlayışını benimsediği ortaya çıkmaktadır. Zaten Ak Parti kamuda başörtüsüne özgürlük, üniversitelerde başörtüsü yasağının kaldırılması vb. icraatlarında da bunu göstermiştir.

Aslında Ak Parti'nin laiklik konusunda aldığı bu esnek tutum Türkiye'de Ak Parti iktidarında yaşanan geniş demokratikleşme adımlarının önemli bir parçasını

oluşturmuştur. Böylece bu tutum toplumda belli bir yumuşamaya neden olarak muhafazakâr kesimin demokratik siyasal sisteme daha iyi entegre olmasını kolaylaştırıcı etkide bulunmuştur.

Türkiye’de Alevi nüfusun genel ülke nüfusuna oranının yüksek olduğu göz önüne alındığında, Alevi kesimin taleplerinin karşılanması oldukça önem arz etmektedir. Bu açıdan laiklik meselesinde bazı alanlarda ciddi bir gelişim sağlanmış olsa da Alevilerin taleplerinin karşılanması için halen kat edilmesi gereken önemli bir mesafe olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla, Alevi toplumunun dinsel özgürlük anlayışı ve kamusal haklardan adilane yararlanma prensibi çerçevesinde memnun edilmediği bir düzende toplumsal mutabakattan da söz edilemeyecektir. Bu doğrultuda tam anlamıyla bir demokratik düzen beklentisi de bahis konusu olamaz.

İdeal anlamda laiklik için din kurumlarının devletten özerkliğinin sağlanması, bu anlayışla Diyanet İşleri Başkanlığı’nın mevcut yapısının sorgulanması sözkonusu olabileceği gibi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin seçmeli olarak okutulması ve İmam-Hatip okullarının da diğer okullarla eşit muamele görmesi daha uygun olacaktır. Böylece sadece Alevi kesim değil, toplumun tüm katmanları ve bireyleri kendilerini baskı altında hissetmeden, daha özgür bir ülkede yaşadıkları güvenine kavuşabilecektir.

Türkiye siyasetindeki son dönem gelişmeler ve neredeyse hâkim parti egemenliğinin ortaya çıktığı bir dönemde önümüzdeki yıllarda laiklik anlayışında yumuşama yönündeki eğilimin artarak devam edeceği düşünülmektedir. Ayrıca, Türkiye’nin 2023 sonrasında Avrupa Birliği üyeliğinin gerçekleşmesi halinde de demokratikleşme yönündeki gelişmelerin artarak devam edeceği değerlendirilmektedir.

Ancak bu durum dışlayıcı (dayatmacı) laiklik anlayışını savunan kesimlerin etkisinin tamamen ortadan kalkacağı anlamına da gelmemektedir. Yine de bu kesimin siyasal ağırlıklarının azalmış olması ve iktidara olağanüstü durumlar dışında meşru olarak seçimlerle gelme ihtimalinin pek kalmaması nedeniyle, laiklik anlayışında devlet elitleri nezdindeki yumuşamanın artarak devam edeceği öngörülmektedir. Zira

günümüzde muhafazakâr kesimde yaşanan sosyal ve ekonomik değişim/güçlenme artık elde edilen kazanımların geriye alınmasının çok zor olduğunu düşündürmektedir.

Toplumsal düzeyde gerek muhafazakâr kesimde gerekse seküler/laik kesimde demokrasi anlayışının daha da güçlenip temel haklar ve yaşam tarzı konusunda baskıcı ve müdahaleci anlayışların çok taban bulmaması ve yaşanan olumlu yöndeki dönüşüm/değişim gelecek için daha da ümitli olabilmeye imkân vermektedir. Ancak şu bir gerçek ki, Türkiye'nin bu olgunluğa erişebilmesi de tarihsel olarak çok kolay olmamıştır. Buradaki esas meselelerden birisi de her türlü eğitim vasıtasıyla bu demokratik kültürün gelecek kuşaklara aktarılıp uzlaşma ve beraber yaşam kültürünün daha da pekiştirilmesi olacaktır. Bu konuda istisnasız her kesimden insana görev düşmektedir.

KAYNAKÇA

- www.abcgazetesi.com/chpden-cuma-genelgesine-destek-5671h.htm (22.02.2016).
- <http://www.abgs.gov.tr/files/pub/abuyp.pdf> (17.02.2015).
- ACAR, S., “Laiklik Konusunda Kavram Karmaşası”, <http://kisi.deu.edu.tr//sadik.acar/dosyalar/LAIKLIK%20KONUSUNDA%20KAVRAM%20KARMASASI.pdf> (20.11.2015).
- AHMAD, F. (1999), *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, (çev. Yavuz Alogan), İstanbul: Kaynak Yayınları, 2. basım.
- ALKAN, A. T. (2007), “27 Nisan bir akıl tutulmasıdır.”, *Derin Devlet, Ak Parti ve Kürtler* içinde (2011), Ahmet Turan Alkan ile yapılan röportaj, İstanbul: Küre Yayıncılık, s.9-19.
- AKAY, H. (2011), “Uygulamada laiklik: devlet-din ekseninde özgürlükler, hizmetler ve finansman”, <https://istifhane.files.wordpress.com/2011/03/uygulamadalaiklik.pdf> (02.06.2014).
- AKDOĞAN, Y. (2010), “Muhafazakâr-demokrat siyasal kimliğin önemi ve siyasal İslamcılıktan farkı”, Hakan Yavuz (ed.), *Ak Parti-Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri* içinde, İstanbul: Kitap Yayınevi, s.59-93.
- AKGÖNÜL, S. (2010), “Fransa’da ve Türkiye’de Laiklik: Kavramlar, Süreçler, Uygulamalar”, Cengiz Çağla ve Haldun Gülalp (haz.), *Avrupa Birliği, Demokrasi ve Laiklik* içinde, İstanbul:Metis Yayınları, s.206-222.
- <http://www.akparti.org.tr/upload/documents/tu%CC%88zu%CC%88k-2013-1.pdf> (18.02.2015).
- <http://www.akparti.org.tr/upload/documents/akparti2023siyasivizyonuturkce.pdf> (25.02.2015).
- <http://www.akparti.org.tr/site/haberler/secim-beyannamesi-aciklandi/73293#1> (28.04.2015).
- <http://www.akparti.org.tr/upload/documents/2023-sozlesmesi.pdf> (28.04.2015).
- <http://www.akparti.org.tr/upload/documents/1-kasim-secim-beyannamesi-rgb-rev-06-10-15.pdf>, (13.10.2015).
- <http://www.aksam.com.tr/siyaset/tarihi-kongrede-ahmet-davutoglu-genel-baskan-secildi/haber-334404> (15.02.2015).
- ALİEFENDİOĞLU, Y. (1999), “Siyasal Partiler ve Sivil Toplum Örgütleri”, *Anayasa Yargısı Dergisi*, c.16, s.95-115, http://www.anayasa.gov.tr/files/pdf/anayasa_yargisi/anyarg16/aliefendioglu.pdf (21.06.2014).

- ALİEFENDİOĞLU, Y. (2001), “Laiklik ve Laik Devlet”, *Laiklik ve Demokrasi* içinde, İbrahim Ö. Kaboğlu (der.), Ankara: İmge Kitabevi, s. 73-128.
- <http://www.aljazeera.com.tr/dosya/turkiyede-basortusu-yasagi-nasil-basladi-nasil-cozuldu> (13.03.2015).
- <http://www.aljazeera.com.tr/haber/ortaokul-ve-lisede-basortusu-serbest> (12.03.2015).
- ALKAN, A. T. (1994), “Önce Türkiye; Kavramlar Değil!”, *Türkiye Günlüğü*, sayı: 29, Temmuz-Ağustos 1994, s.89-93.
- ALTINDAL, A. (2004), *Laiklik Enigma'ya Dönüşen Paradigma*, İstanbul; Alfa Yayınları, 4. basım.
- ALTUN, F. (2009), “22 Temmuz’dan 29 Mart’a Siyasal Partiler Değişim ve Statüko Kıskaçında Ak Parti”, *SETA Analiz*, Sayı:6, Mart 2009, <http://file.setav.org/Files/Pdf/degisim-ve-statuko-kiskacinda-ak-parti.pdf> (10.12.2014).
- <http://www.amerikaninsesi.com/content/davuoglu-basbakan-adayi/2423513.html> (14.02.2015).
- Ana Britannica Genel Kültür Ansiklopedisi (2004), “Din” maddesi, İstanbul: Ana Yayıncılık, cilt 7.
- <http://www.anayasa.gen.tr/5982.htm> (12.03.2015).
- Anayasa Mahkemesi’nin Milli Nizam Partisi’ni Kapatma Kararı (1971), http://www.anayasa.gov.tr/files/pdf/kararlar_dergisi/kd_09.pdf (11.02.2016).
- Anayasa Mahkemesi’nin Refah Partisi’ni Kapatma Kararı (1998), *Resmi Gazete*, sayı: 23266, s.31-348, <http://www.resmigazete.gov.tr/arsiv/23266.pdf> (11.02.2016).
- Anayasa Mahkemesi’nin Fazilet Partisi’ni Kapatma Kararı (2001), <http://www.kararlaryeni.anayasa.gov.tr/Karar/Content/0a6f1734-1ab5-49f7-aea8-77764a0fb3b7?excludeGerekce=False&wordsOnly=False> (11.02.2016).
- Anayasa Mahkemesi Kararı (2008), *Resmi Gazete*, sayı:27032, Karar Sayısı: 2008/116, <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2008/10/20081022-15.htm>(18.02.2016).
- Anayasa Mahkemesi’nin Ak Parti Kapatma Davası Kararı (2008), *Resmi Gazete*, sayı: 27034, Karar Sayısı: 2008/2, <http://www.resmigazete.gov.tr/main.aspx?home=http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2008/10/20081024.htm&main=http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2008/10/20081024.htm> (19.02.2016).
- ARMAĞAN, S. (2012), *Din-Vicdan Hürriyeti ve Laiklik (Teori-Pratik)*, İstanbul: İnsan Yayınları, 2. baskı.

- ARSLAN, Z. (2009), “Başörtüsü, Ak Parti ve Laiklik: Anayasa Mahkemesinden İki Karar Bir Gerekçe”, *SETA Analiz*, Ocak 2009, <http://arsiv.setav.org/Ups/dosya/7052.pdf> (16.12.2014).
- BALL, A. ve G. Peters (2006), *Çağdaş Siyaset ve Yönetim*, İstanbul: Yayın Odası.
- BAŞGİL, A. F. (2003), *Din ve Laiklik*, İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 8. baskı.
- BAUBEROT, J. (2008), *Dünyada Laiklik*, (çev. E. Cenk Gürcan), İstanbul: Dergâh Yayınları.
- http://www.bbc.co.uk/turkce/haberler/2013/10/131008_basortusu (10.03.2015).
- http://www.bbc.com/turkce/haberler/2016/04/160425_kahraman_laiklik (13.07.2016).
- BECKFORD, J. A. (2008), “Din” maddesi, *Modern Toplumsal Düşünce Sözlüğü*, William OUTHWAITE (ed.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- BEKAROĞLU, E. A. (2015), “Post-Laik Türkiye?:AK Parti İktidarları ve Güncellenen Laiklik Sözleşmesi”, *İnsan ve Toplum*, cilt:4, sayı:9, <http://www.insanvetoplum.org/index.php/IVT/article/view/260> (16.02.2016).
- BELL, D. (2014), “Kutsalın Dönüşü”, *Kutsalın Dönüşü-21. Yüzyılda Dinin Geleceği* içinde, Ali Köse (haz.), s.229-242, İstanbul: Timaş Yayınları.
- BELORGEY, J.-M., (2001), “Laiklik ve Demokrasi Açık Bir Toplumda Laiklik”, *Laiklik ve Demokrasi* içinde, İbrahim Ö. Kaboğlu (der.), Ankara: İmge Kitabevi, s. 35-47.
- BERBEROĞLU, G. N. (1997), *Siyasi Parti Yönetimi*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi yayınları.
- BERGER, P. L. (1996), "Secularism in retreat", *The National Interest*, Winter 1996/97, s.3-12; https://csrs.nd.edu/assets/50014/secularism_in_retreat.html (04.11.2015).
- BERKES, N. (1997), *Teokrasi ve Laiklik*, İstanbul: Adam Yayıncılık, 2. basım.
- BERKES, N. (2005), *Türkiye’de Çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- BİLİCİ, M. (2015), “Dindar Cumhuriyet’in sağı solu belli mi”, *Taraf Gazetesi*, 03.01.2015, <http://www.taraf.com.tr/yazarlar/dindar-cumhuriyetin-sagi-solu-belli-mi/> (05.01.2015).
- BİNGÖL, Y. ve Ş. AKGÜN (2005), “Demokratlıktan Muhafazakâr Demokratlığa: Demokrat Parti İle Adalet ve Kalkınma Partisinin Karşılaştırmalı Bir Analizi”, *Kocaeli*

Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, sayı:9, s.1-33,
<http://kosbed.kocaeli.edu.tr/sayi9/bingol.pdf> (08.01.201).

- BOCKEL, A. (2001), “Laiklik ve Anayasa”, İbrahim Ö. Kaboğlu (der.), *Laiklik ve Demokrasi* içinde, Ankara: İmge Kitabevi, s. 49-58.

- Büyük Larousse Sözlük ve Ansiklopedisi (1986), “Din” maddesi, cilt: 6, İstanbul: Milliyet Gazetecilik A.Ş.

- BULAÇ, A. (2007), “Ak Parti ve Muhafazakâr Demokrasi”, *Köprü Dergisi*, sayı:97,
<http://www.koprudergisi.com/index.asp?Bolum=EskiSayilar&Goster=Yazi&YaziNo=824> (09.05.2012).

- BURAK, D. M. (2003), “Osmanlı Devleti'nde Jön Türk Hareketinin Başlaması Ve Etkileri”, *Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi*, sayı:14, s.291-318, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/19/1271/14637.pdf> (30.11.2015).

- CANSEVER, N. ve H. M. KİRİŞ (2015), “TÜRKİYE’DE ORDU – SİYASET İLİŞKİLERİ ÇERÇEVESİNDE AK PARTİ – TSK ETKİLEŞİMİNE BAKIŞ”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, cilt: 20, sayı: 3, s. 361-384.

- CASANOVA, J. (2006), “Rethinking Secularization: A Global Comparative Perspective”, *The Hedgehog Review*, cilt:8, sayı:1-2, s.7-22, (Spring/Summer 2006), <http://www.iasc-culture.org/THR/archives/AfterSecularization/8.12CCasanova.pdf> (04.11.2015).

- www.cnnturk.com/turkiye/iste-turkiyede-bugune-kadar-kurulan-koalisyon-hukümetleri (29.01.2016).

- www.cnnturk.com/haber/turkiye/davutoglundan-laiklik-aciklamasi (22.02.2016).

- www.cumhuriyet.com.tr/haber/turkiye/462514/Davutoglu_hakkinda_suc_uyurusu.html (22.02.2016).

- ÇAĞLIYAN-İÇENER, Z. (2009), “The Justice and Development Party’s Conception of “Conservative Democracy”: Invention or Reinterpretation?”, *Turkish Studies*, December 2009, vol. 10, no. 4, s. 595–612.

- ÇAHA, Ö., “Türkiye’de Siyasal Partiler ve Avrupa Birliği”, <http://www.fatih.edu.tr/~omercaha/Makaleler/Turkce%20Makaleler/Secmen%20davranisi%20ve%20partilerle%20ilgili%20makaleler/SiyasiPartilerveAvrupaBirligi.doc> (21.06.2014).

- ÇAHA, Ö. (2001), “Türkiye’de Resmi Din Anlayışı: Etatokratik Sistemin İnşası”, *İslamiyat*, c. 4, s. 4, Ekim-Aralık 2001, s.77-89.

- ÇAHA, Ö. (2003), “Turkish Election of November 2002 and the Rise of “Moderate” Political Islam”, *Alternatives Turkish Journal of International Relations*, sayı: 2, no: 1.
- ÇAHA, Ö. (2008), *Sivil Toplum, Aydınlar ve Demokrasi*, İstanbul: Plato Film Yayınları.
- ÇAHA, Ö. (2010), “Türkiye’de Sivil Toplum ve Demokrasi(1983-1991)”, Adem Çaylak, Mehmet Dikkaya vd. (ed.), *Osmanlı’dan ikibinli yıllara Türkiye’nin Politik Tarihi* içinde, Ankara: Savaş Yayınevi, 2. baskı, s. 567-586.
- ÇAKIR, R. (1994), *Ne Şeriat Ne Demokrasi-Refah Partisini Anlamak*, İstanbul: Metis Yayınları.
- ÇAM, E. (2002), *Siyaset Bilimine Giriş*, İstanbul: Der Yayınları, 8. baskı.
- ÇARKOĞLU, A. ve B. TOPRAK (2006), *Değişen Türkiye’de Din, Toplum ve Siyaset*, İstanbul: TESEV Yayınları.
- ÇAYLAK, A. ve H. BARAN (2010), “Türkiye’de Kemalist rejimin ordu ve Anayasa ile pekişmesi ve darbeler arası dönem (1960-1970)”, Adem Çaylak, Mehmet Dikkaya vd.(ed.), *Osmanlı’dan ikibinli yıllara Türkiye’nin Politik Tarihi* içinde, Ankara: Savaş Yayınevi, 2. baskı, s. 421-460.
- ÇEMREK, M. (2010), “1980-2000’de Türkiye Ekonomi Politikği: Çalkantılı Bir Ekonomide İslamcı Siyasetin Yükselişi ve Düşüşü”, Adem Çaylak, Mehmet Dikkaya vd. (ed.), *Osmanlı’dan ikibinli yıllara Türkiye’nin Politik Tarihi* içinde, Ankara: Savaş Yayınevi, 2. baskı, s. 641-668.
- ÇETİN, A. E. (2007), “Siyaset bilimi”, A. TEKİN (ed.), *Kamu Yönetimi* içinde, Ankara: Arın Yayınları, s.1-122.
- ÇUBUKÇU, İ. A. (1988), “Kültürümüzde Din”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt:30, sayı:1, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/774/9881.pdf> (10.12.2014).
- DAĞI, İ. (2010), “Adalet ve Kalkınma Partisi: Güvenlik ve Meşruiyet Arayışında Kimlik, Siyaset ve İnsan Hakları Söylemi”, Hakan YAVUZ (ed.), *Ak Parti-Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri* içinde, İstanbul: Kitap Yayınevi, s.121-140.
- DAĞI, İ. D. ve N. Polat (1999), *Demokrasi ve İnsan Hakları El Kitabı*, Ankara: Türk Demokrasi Vakfı.
- DAVISON, A. (2012), *Türkiye’de Sekülerizm ve Modernlik*, İstanbul: İletişim Yayınları, 3. baskı.
- DAVUTOĞLU, A. (1994), “Devlet” maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, cilt: 9, s. 234-240, <http://www.islamansiklopedisi.info/> (03.07.2014).

- DEMİR, F. (2009), “Siyasi Partiler Kanunu ve bir kez daha Seçilmiş Krallar...”, *Gözlem Gazetesi*, <http://www.tumgazeteler.com/?a=4874069> (22.05.2010).
- DEMİRCİ, H. A. (2007), “Osmanlı Meşrutiyet Dönemi(1876-1918)”, Süleyman İNAN ve Ercan HAYTOĞLU(ed.), *Yakın Dönem Türk Politik Tarihi* içinde, Ankara: Anı Yayıncılık, 2. baskı, s.3-37.
- DEMİREL, T. (2004), *Adalet Partisi-İdeoloji ve Politika*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- <http://www.diken.com.tr/chpde-cuma-namazi-genelgesi-tepkisi-kilicdaroglunun-ihraci-icin-basvuru-yapilacak/> (22.02.2016).
- DOĞANAY, Ü. (2007), “AKP’nin Demokrasi Söylemi ve Muhafazakârlık: Muhafazakâr Demokrasiye Eleştirel Bir Bakış”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, sayı:1, cilt:62, s.65-88.
- DUMAN, D. (1999), *Demokrasi Sürecinde Türkiye’de İslamcılık*, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 2. baskı.
- DUMAN, Z. (2010), “Türkiye’de laiklik sorununun siyasal temelleri”, *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, cilt:7, sayı:2, s.284-303.
- DUMAN, F. (2013), “Din ve Siyaset”, Mümtazer Türköne (ed.), *Siyaset* içinde, İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- DURSUN, D. (1995), *Laiklik, Siyaset ve Değişim*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- DUVERGER, M. (1974), *Siyasi Partiler*, (çev. E. ÖZBUDUN), Ankara: Bilgi Yayınevi.
- <http://www.dw.com/tr/davuto%C4%9Flu-laiklik-tart%C4%B1%C5%9Fma-konusu-de%C4%9Fildir/a-19217619> (13.07.2016).
- ERDEM, T. (2001), *Tıkanan Siyaset*, İstanbul: Sel yayıncılık.
- ERDOĞAN, M. (2000), *Demokrasi Laiklik Resmi İdeoloji*, Ankara: Liberte Yayınları, 2. baskı.
- ERTİT, V. (2013), “Sekülerleşme Teorisi”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, yıl:10, sayı:37,s. 207-229.
- ERTİT, V. (2014), “Birbirinin Yerine Kullanılan İki Farklı Kavram: Sekülerleşme ve Laiklik”, *Akademik İncelemeler Dergisi*, cilt: 9, sayı: 1, s.103-124.
- ERYILMAZ, B. (2002), *Kamu Yönetimi*, İstanbul: Erkam Matbaası.

- FEDAYİ, C. (2010), “Türkiye’nin siyasal ve sosyal kaos dönemi”, Adem Çaylak, Mehmet Dikkaya vd.(ed.), *Osmanlı’dan ikibinli yıllara Türkiye’nin Politik Tarihi* içinde, Ankara: Savaş Yayınevi, 2. baskı, s.489-520.
- FUKUYAMA, F. (2004), *Devlet İnşası-21. Yüzyılda Dünya Düzeni ve Yönetişim*, (çev. Devrim ÇETİNKASAP), İstanbul: Remzi Kitabevi, 3. basım.
- <http://www.gazetevatan.com/ismail-kahraman-dan-laiklik-aciklamasi-938980-gundem/> (16.07.2016).
- GENCER, Bedri (2009), “Hâl ve Muhâl: Sekülerlikten Sekülerizme”, *Eski Yeni*, s: 13, s.14-20.
- GÖZLER, K. (2007), *Devletin Genel Teorisi*, Bursa: Ekin Kitabevi Yayınları, <http://www.anayasa.gen.tr/dgt-devletkavrami.pdf> (03.06.2014).
- GÖZLER, K. (2010), “1982 anayasasına göre din eğitim ve öğretimi”, Prof. Dr. Tunçer Karamustafaoğlu’na Armağan, Ankara, Adalet Yayınevi, 2010, s.317-334, <http://www.anayasa.gen.tr/din-egitimi.htm> (10.08.2015).
- GUTMANN, E. (1999), “Din ve siyaset”, *Blackwell’in Siyaset Bilimi Ansiklopedisi*, Vernon BOGDANOR (ed.), (çev. Bülent PEKER, Erhan YÜKSELCİ, Leyla KESKİNER), Ankara: Ümit Yayıncılık.
- GÜLALP, H. (2014), *Kimlikler Siyaseti-Türkiye’de Siyasal İslam’ın Temelleri*, İstanbul: Metis Yayınları, 2. baskı.
- GÜRSOY, K. (1994), “Laiklik” maddesi, *İslam Ansiklopedisi* içinde, cilt: 27, s. 60-62, <http://www.islamansiklopedisi.info/> (03.07.2014).
- <http://www.haberturk.com/secim> (14.02.2015).
- <http://www.haberturk.com/gundem/haber/1230744-ak-partiden-laiklik-yaniti-tartismadik-bile> (13.07.2016).
- <http://www.haberturk.com/tarihte-bugun/haber/989375-2010-turkiye-anayasa-degisikligi-referandumu> (10.03.2015).
- www.haber7.com/dis-politika/haber/784639-erdogana-musluman-kardeslerden-tepki (15.02.2015).
- HANİOĞLU, M. Şükrü (2011), *Atatürk: An Intellectual Biography*, New Jersey: Princeton University Press.
- HANİOĞLU, M. Şükrü (2013), “Kemalizm’in Tarihi Kökenleri”, (çev. Hande TATOĞLU), *Türkiye’de demokrasi, İslam ve laiklik* içinde, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. baskı, s. 31-57.

- Hatem Ete'yle röportaj (2009), "28 Şubat Süreci Devlet Aklında Bir Kırılmadır", <http://arsiv.setav.org/public/HaberDetay.aspx?Dil=tr&hid=6504&q=28-subat-sureci-devlet-aklinda-bir-kirilmadir> (17.11.2015).
- HAYTOĞLU, E. (2007), "İnönü Döneminde Türkiye'de Siyasal Yaşam (1938-1950)", Süleyman İNAN ve Ercan HAYTOĞLU (ed.), *Yakın Dönem Türk Politik Tarihi* içinde, Ankara: Anı Yayıncılık, 2. baskı, s. 77-107.
- HEPER, M. (2011), *Türkiye'nin Siyasal Hayatı*, (çev. Kadriye Göksel), İstanbul: Doğan Kitap.
- HEPER, M.; Ş. Toktaş (2011), "Recep Tayyip Erdoğan, İslamiyet ve Demokrasi", *Türkiye'nin Siyasal Hayatı* içinde, (çev. Kadriye Göksel), İstanbul: Doğan Kitap.
- HEYWOOD, A. (2007), *Siyaset*, Buğra KALKAN (ed.), Ankara: Adres Yayınları.
- HOCAOĞLU, D. (1994), "Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi", *Türkiye Günlüğü*, sayı:29, Temmuz-Ağustos 1994, s.35-76.
- <http://webarsiv.hurriyet.com.tr/2001/08/16/16403.asp> (14.02.2015).
- <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/8467042.asp> (14.02.2015).
- www.hurriyet.com.tr/secim-2015/ (12.02.2016).
- İNAN, S. (2007), "Demokrat Parti Dönemi (1950-1960)", Süleyman İNAN ve Ercan HAYTOĞLU (ed.), *Yakın Dönem Türk Politik Tarihi* içinde, Ankara: Anı Yayıncılık, 2. baskı, s.117-141.
- <http://www.internethaber.com/ak-partiden-laiklik-elestirilerine-cevap-1588233h.htm> (16.07.2016).
- Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (1994), "Din" maddesi, cilt:9, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı.
- KAHRAMAN, H.B. (1995), *Sağ Türkiye ve Partileri*, Ankara: İmge Kitabevi.
- KAHRAMAN, H. B. (2008a), *Türk Siyasetinin Yapısal Analizi-1 Kavramlar, Kuramlar, Kurumlar*, İstanbul: Agora Kitaplığı.
- KAHRAMAN, M. (2008b), "Avrupa Birliği ülkelerinde ve Türkiye'de laiklik", *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, cilt:5, sayı:9, s.57-77, http://www.mku.edu.tr/files/25_dosya_1338382759.pdf (22.01.2015).
- KALAYCIOĞLU, E. ve A. Y. SARIBAY (2009), *Türkiye'de Politik Değişim ve Modernleşme*, Bursa: Dora Yayınları, 4. baskı.

- KAPANİ, M. (2005), *Politika Bilimine Giriş*, Ankara: Bilgi Yayınevi, 17. basım.
- KARA-İNCİOĞLU, N. (2009), “Türkiye’de Çok Partili Sisteme Geçiş ve Demokrasi Sorunları”, Ersin KALAYCIOĞLU ve Ali Yaşar SARIBAY (ed.), *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme* içinde, Bursa: Dora Yayınları, 4. baskı, s.303-318.
- KARPAT, K. H. (2010), *Türk Demokrasi Tarihi-Sosyal Kültürel Ekonomik Temeller*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- KARPAT, K. H. (2012), *Türk Siyasi Tarihi-Siyasal Sistemin Evrimi*, İstanbul: Timaş Yayınları, 3. baskı.
- KASALAK, K. ve F. Uçar (2014), “Türk Siyasetinde Cepheleşme/ Kutuplaşma Olgusunun Dinamikleri ve Milliyetçi Cephe Hükümetleri”, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 33, ss.41-54, http://sablon.sdu.edu.tr/dergi/sosbilder/dosyalar/33/33_3.pdf (29.01.2016).
- KAZANCIGİL, A. (2009), “Türkiye’de Modern Devletin Oluşumu ve Kemalizm”, Ersin KALAYCIOĞLU ve Ali Yaşar SARIBAY (ed.), *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme* içinde, Bursa: Dora Yayınları, 4. baskı, s.207-232.
- KAZANCIGİL, A. (2010), “Alaturka Laiklik: Devletin Din ve Etnik Milliyetçilik ile Bulanık İlişkileri”, Cengiz Çağla ve Haldun Gülalp (haz.), *Avrupa Birliği, Demokrasi ve Laiklik* içinde, İstanbul: Metis Yayınları, s.186-205.
- KEYMAN, F. (2010), “Türkiye’nin Politik Tarihine Eleştirel Bir Giriş”, Adem Çaylak, Mehmet Dikkaya vd. (ed.), *Osmanlı’dan ikibinli yıllara Türkiye’nin Politik Tarihi* içinde, Ankara: Savaş Yayınevi, 2. baskı, s.3-22.
- KILINÇKAYA, M. D. (2015), “Osmanlı Siyasal Hayatında Meşrutiyet ve Muhalefet”, <http://www.ait.hacettepe.edu.tr/egitim/ait203204/I3.pdf> (28.11.2015).
- KIŞLALI, A.T. (2000), *Siyaset Bilimi*, Ankara: İmge Kitabevi, 8. baskı.
- KIRMAN, M. A. (2011), *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. baskı.
- KOCAOĞLU, B. (2007), “Atatürk Dönemi Laiklik Uygulamalarına Yönelik Bazı Toplumsal Tepkiler”, *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, sayı 2/4, Sonbahar 2007.
- KOŞTAŞ, M. (1999), “Türkiye’de laikliğin gelişimi (1920’den günümüze kadar)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: 39, sayı:2, s. 185-196, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/1705/18235.pdf> (07.12.2015).
- KÖKER, L. (2004), *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 8. baskı.

- KÖSE, A. (2001), “Modernleşme-Sekülerleşme ve Din İlişkisi Üzerine Yeni Paradigmalar”, *Kutsalın Dönüşü-21. Yüzyılda Dinin Geleceği* içinde, Ali Köse (haz.), s.11-39, İstanbul: Timaş Yayınları.
- KÖSE, A. (2006), “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye’de Din ve Modernleşme”, Ali Köse (haz.), *Laik ama Kutsal* içinde, s.11-19, İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- KURU, A. T. (2006), “Reinterpretation of Secularism in Turkey: The Case of the Justice and Development Party”, M. Hakan Yavuz (ed.), *The Emergence of a New Turkey: Democracy and the AK Parti*’nin içinde, Salt Lake City: University of Utah Press.
- KURU, A. T. (2010), “Laikliğin Yeniden Yorumlanması: Adalet ve Kalkınma Partisi Örneği”, Hakan Yavuz (ed.), *Ak Parti-Toplumsal Değişimin Yeni Aktörleri* içinde, İstanbul: Kitap Yayınevi, s.183-207.
- KURU, A. T. (2011), *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye*, (çev. Eylem Ç. BABAOğLU), İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. baskı.
- KURU, A. T. ve A. Stepan (2013), “Bir ‘ideal Tip’ ve Skala Olarak Laiklik: Türkiye, Fransa ve Senegal Karşılaştırması”, (çev. Hande TATOğLU), *Türkiye’de demokrasi, İslam ve laiklik* içinde, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. baskı.
- KÜÇÜKCAN, T. (2003), “İslâm Dünyasında Laiklik”, *İslam Ansiklopedisi*, cilt:27, s.62-65, <http://www.islamansiklopedisi.info/> (03.07.2014).
- LEWİS, B. (2004), *Modern Türkiye’nin Doğuşu*, (çev. Metin KIRATLI) Ankara: Türk Tarih Kurumu yayınları, 9. baskı.
- LİPSON, L. (1997), *Siyasetin Temel Sorunları*, (çev. Fügen YAVUZ), İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- LUİZARD, P.-J. (2013), *İslam Topraklarında Otoriter Rejimler*, (çev. Egemen Demircioğlu), İstanbul: İstanbul Bilgi üniversitesi Yayınları.
- MAHÇUPYAN, E. (2008), *Türkiye’yi anlamak-Zihniyet, Değişim ve Kriz*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- MARDİN, Ş. (2013), *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İstanbul: İletişim Yayınları, 18. baskı.
- MARDİN, Ş. (2015), *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları, 23. baskı.
- MARSHALL, G. (1999), *Sosyoloji Sözlüğü*, (çev. Osman AKINHAY, Derya KÖMÜRÇÜ), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

- MERT, N. (1994), *Laiklik Tartışmasına kavramsal bir bakış-Cumhuriyet Kurulurken Laik Düşünce*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- www.milliyet.com.tr/2004/12/27/son/sonsiy06.html (12.02.2016).
- http://milletinadami.com/resimler/cb_secimleri_vizyon_belgesi_100714-R2.doc (30.07.2014).
- NARLI, N. (1994), “Türkiye’de Laikliğin Konumu”, *Cogito*, sayı:1 Yaz.
- ORHAN, Ö. (2013), “Jean-Jacques Rousseau’da Sivil Din Kavramı”, *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, c.68, no.3, 2013, s.1-35, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/42/1812/19138.pdf> (16.10.2015).
- ORTAYLI, İ. (2009), “Osmanlı Devletinde Laiklik Hareketleri Üzerine”, Ersin KALAYCIOĞLU ve Ali Yaşar SARIBAY (ed.), *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme* içinde, Bursa: Dora Yayınları, 4. baskı, s.191-206.
- OSTWALT, C. (2006), “Seküler çan kuleleri”, Ali Köse (haz.), *Laik ama Kutsal* içinde, s.35-55, İstanbul: Etkileşim Yayınları.
- ÖRMECİ, O. (2008), *İttihat ve Terakki’den AKP’ye Türk Siyasal Tarihi*, İstanbul: Güncel Yayıncılık.
- ÖZBUDUN, E.; W. HALE (2010), *Türkiye’de İslamcılık, Demokrasi ve Liberalizm-AKP Olayı*, (çev. Ergun ÖZBUDUN ve Kadriye GÖKSEL), İstanbul: Doğan Kitap.
- ÖZÇELİK, A. (2007), “1960’dan Günümüze Türk Siyasal Hayatı”, Süleyman İNAN ve Ercan HAYTOĞLU (ed.), *Yakın Dönem Türk Politik Tarihi* içinde, Ankara: Anı Yayıncılık, 2. baskı, s.147-184.
- ÖZİPEK, B. B. (2010), “Adalet ve Kalkınma Partisi (Ak Parti) Dönemi iç ve Dış Politika [2002-...]”, Adem Çaylak, Mehmet Dikkaya vd. (ed.), *Osmanlı’dan ikibinli yıllara Türkiye’nin Politik Tarihi* içinde, Ankara: Savaş Yayınevi, 2. baskı, s.669-690.
- <http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=100157> (13.03.2015).
- http://www.radikal.com.tr/egitim/universitede_artik_turbana_engel_yok-1038728 (13.03.2015).
- <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2016/01/20160108-11.pdf> (22.02.2016).
- <http://secim2014.sabah.com.tr/> (14.02.2015).
- arsiv.sabah.com.tr/2004/09/15/siy102.html (12.02.2016).

- www.sabah.com.tr/gundem/2011/09/15/basbakan-erdogandan-laiklik-acilimi (15.02.2016).
- SABUNCU, Y. (2004), *Anayasaya Giriş*, Ankara: İmaj Yayıncılık, 10. baskı.
- SAFİ, İ. (2005), “Türkiye’de Muhafazakârlığın Düşünsel - Siyasal Temelleri Ve ‘Muhafazakâr Demokrat’ Kimlik Arayışları”, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi, Doktora tezi, Ankara.
- SAFİ, İ. (2007), *Türkiye’de Muhafazakâr Siyaset ve Yeni Arayışlar*, Ankara: Lotus Yayınevi, 2. baskı.
- SARIBAY, A. Y. (2001), *Demokrasi ve Politik Partiler*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- SARP, E. (2013), “7. Yıldönümünde E-Muhtıra Ve 28 Nisan Duruşu”, <http://www.sde.org.tr/tr/newsdetail/7-yildonumunde-e-muhtira-ve-28-nisan-durusu/3310> (24.02.2015).
- <http://secim.aha.com.tr> (14.02.2015).
- secim.ntv.com.tr (15.02.2016).
- SEVİNÇ, M. (2008), “Devletin Siyasal Partilerle Sınavı: AKP’nin Kapatılması Davası”, *A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, C.63/2, s. 251-262, <http://www.politics.ankara.edu.tr/dergi/pdf/63/2/muratsevinc.pdf> (11.01.2016).
- SEZEN, Y. (1993), *Türk Toplumun Laiklik Anlayışı (Ankete Dayalı Bir İnceleme)*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Siyasal Partiler Kanunu (2015), <http://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.2820.pdf> (11.08.2015).
- SMITH, G. (2008), *A Short History of Secularism*, Londra ve New York: I.B. Tauris.
- SOMER, M. (2008), “Değişen Türkiye’de Kimlik, Laiklik ve Demokrasi”, *Siyasi İktisat Söyleşileri*, http://www.obarsiv.com/pdf/MuratSomer_NB.pdf (19.11.2015).
- STARK, R. (1999), “Secularization, R.I.P.”, *Sociology of Religion*, vol. 60, no. 3 (Autumn, 1999), s. 249-273, <http://genealogyreligion.net/wp-content/uploads/2011/06/Secularization-RIP-Stark> (11.11.2015).
- ŞAHİN, B. (2013), “Farklılık, Hoşgörü ve Ak Parti İktidarı: Gezi Parkı Sürecinin Düşündürdükleri”, *Liberal Düşünce*, sayı:71, Yaz 2013, s.161-169.
- ŞENER, A. (1995), “Siyasal Partilerde Liderlik, Yatay İlişkiler ve Yasaklar Sorunu”, *Siyasal Partiler ve Demokrasi Sempozyumu*, İstanbul:TESAV yayınları, <http://www.ekitapyayin.com/id/070/siyasi1-5sunus.htm> (21.06.2014).

- TANILLI, S. (2007), *Devlet ve Demokrasi-Anayasa Hukukuna Giriş*, İstanbul: Alkım Yayınevi, 4. baskı.
- TANÖR, B. (2001), “Laiklik, Cumhuriyet, Demokrasi”, İbrahim Ö. Kaboğlu (der.), *Laiklik ve Demokrasi* içinde, Ankara: İmge Kitabevi, s. 23-34.
- TBMM Bülteni (1996), “*RP-DYP Ortaklığı*”, https://www.tbmm.gov.tr/eyayin/GAZETELER/WEB/MECLIS%20BULTENI/2469_1996_0000_0049_0000/0003.pdf (29.01.2016).
- <https://www.tbmm.gov.tr/eyayin/GAZETELER/WEB/KUTUPHANEDE%20BULUNAN%20DIJITAL%20KAYNAKLAR/KITAPLAR/SIYASI%20PARTI%20YAYINLARI/197600505%20MNP%20PROGRAM%20VE%20TUZUK/197600505%20MNP%20PROGRAM%20VE%20TUZUK.pdf> (19.10.2015).
- <https://www.tbmm.gov.tr/anayasa/anayasa61.htm> (14.08.2015).
- <https://www.tbmm.gov.tr/anayasa.htm> (11.08.2015).
- TEAZIS, C. (2011), *İkincilerin Cumhuriyeti-Adalet ve Kalkınma Partisi*, İstanbul: Mızrak Yayınları, 2. baskı.
- TERZİ, Ö. (2010), “Türkiye’deki Siyasal Aktörlerin Avrupalılaşması: Siyasi Partiler ve Sivillik Kuruluşları”, Çiğdem NAS, Rana İZCİ (der.), *Değişen Avrupa ve Türkiye: Güncel Tartışmalar*’ın içinde, İstanbul: Marmara Üniversitesi Avrupa Birliği Enstitüsü, s.79-100.
- The Hedge Review (2006), “After Secularization”, *The Hedgehog Review*, cilt:8, sayı: 1-2, s.5-6, (Spring/Summer 2006), <http://www.iasc-culture.org/THR/archives/AfterSecularization/8.12BIntroduction.pdf> (10.11.2015).
- TOPRAK, B. (2009), “Türkiye’de Dinin Denetim işlevi”, Ersin KALAYCIOĞLU ve Ali Yaşar SARIBAY (ed.), *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme* içinde, Bursa: Dora Yayınları, 4. baskı, s.445-458.
- TUNÇAY, M. (2010), *Türkiye Cumhuriyetinde Tek-Parti Yönetimi’nin Kurulması (1923-1931)*, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 5. baskı.
- TURAN, İ. (2009), “Türkiye’de Siyasal Kültürün Oluşumu”, Ersin KALAYCIOĞLU ve Ali Yaşar SARIBAY (ed.), *Türkiye’de Politik Değişim ve Modernleşme* içinde, Bursa: Dora Yayınları, 4. baskı, s.517-555.
- TURGUT, H. (1986), *12 Eylül Partileri*, İstanbul: ABC Ajansı Yayınları.
- TÜMER, G. (1994), “Din” maddesi, *İslam Ansiklopedisi*, cilt:9, s.312-320, <http://www.islamansiklopedisi.info/> (03.07.2014).

- Türk Dil Kurumu Yabancı Sözlere Karşılıklar Kılavuzu, http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_karsilik&arama=kelime&guid=TDK.GTS.54eabc35a6255.04354850 (23.02.2015).
- TÜRKÖNE, M. (1994), *Modernleşme Laiklik ve Demokrasi*, Ankara: Ark Yayınevi.
- UZUN, N. (2011), “Türkiye’de İslamcı Hareket Gelişimi, İlişkileri, Ayrılıkları Ve Dönüşümü”, Atılım Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Yüksek Lisans Programı, Yayınlanmamış yüksek lisans tezi.
- VERGİN, N. (1994), “Din ve Devlet İlişkileri: Düşüncenin ‘Bitmeyen Senfoni’si”, *Türkiye Günlüğü*, sayı:29, Temmuz-Ağustos 1994, s.5-23.
- VERGİN, N. (2000), *Din, Toplum ve Siyasal Sistem*, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- WEBER, M. (2004), *Sosyoloji Yazıları*, (çev. Taha Parla), İstanbul: İletişim Yayınları, 6. Baskı.
- YANIK, M. (2002), *Parti İçi Demokrasi*, İstanbul: Beta Basım Yayın Dağıtım A.Ş.
- YAVUZ, H. (2005), *Modernleşen Müslümanlar, Nurcular, Nakşiler, Milli Görüş ve Ak Parti* (çev. Ahmet Yıldız), İstanbul: Kitap Yayınevi, 1. basım.
- YAVUZ, M. H. (2011), *Erbakan’dan Erdoğan’a Laiklik, Demokrasi, Kürt Sorunu ve İslam*, (çev. Leman ADALI), İstanbul: Kitap Yayınevi.
- YAYLA, A. (2004), *Siyaset Teorisine Giriş*, Ankara; Siyasal Yayınevi, 4. baskı.
- YAYLA, A. (2014), “Seçimler ve barajlar”, *Yeni Şafak*, 06.12.2014, <http://www.yenisafak.com.tr/yazarlar/atillayayla/secimler-ve-barajlar/2006390> (06.12.2014).
- YAZICIOĞLU, M. S. (2003), “Özal’ın İslam Anlayışı ve Dini Özgürlükler”, İhsan Sezal, İhsan Dağı(ed.), *Özal Siyaset, İktisat, Zihniyet* içinde, İstanbul: Boyut Kitapları, 2. baskı.
- YÜKSEL, E. (1999), “Din fenomeni”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı:1, s. 79-110.
- ZURCHER, E. J. (1998), *Modernleşen Türkiye’nin Tarihi*, İstanbul: İletişim Yayınları, 3. baskı.