



**T.C
GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**İFADE HÜRRİYETİ KAPSAMINDA TÜRKİYE'DE
DİNİ AZINLIKLAR'IN DURUMU**

**Hazırlayan
Mevlüde Gökdemir**

**Kamu Yönetimi
Yüksek Lisans Tezi**

**Danışman
Yard. Doç. Dr. Bekir Berat Özipek**

TOKAT - 2006

İFADE HÜRRİYETİ KAPSAMINDA TÜRKİYE'DE
DİNİ AZINLIKLAR'IN DURUMU

Tezin Kabul Ediliş Tarihi: 24 / 11 / 2006

Jüri Üyeleri (Unvanı, Adı Soyadı)

Başkan : Doç. Dr. Yusuf Ziya TAŞKAN

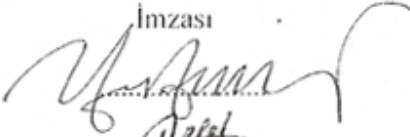


Üye : Yrd. Doç. Dr. Bekir Berat Özbek

Üye : Doç. Dr. Nisan ARSLANCI

Üye :

Üye :

İmzası

Bu tez, Gaziosmanpaşa Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun
...../...../..... tarih ve sayılı oturumunda belirlenen jüri tarafından kabul
edilmiştir.

Enstitü Müdürü: Prof. Dr. Orman Demir

Mühür
İmza



TEŞEKKÜR

En başta gerek Yüksek Lisans öğrenimim süresinde, gerekse tez çalışmam boyunca bana göstermiş olduğu yardımlarla ve sıcak yüreğiyle desteğini hiç esirgemeyen, siyaset bilimi ile ilgili olarak çoğu şeyi öğrendiğim sevgili kıymetli hocam Dr. Bekir Berat ÖZİPEK'e sonsuz teşekkürlerimi sunuyorum ve onun öğrencisi olmanın bir ayrıcalık olduğunu belirtmek istiyorum.

Çalışma boyunca bana manevi desteğini ve yardımlarını esirgemeyen eşim Savaş GÖKDEMİR'e, yaramazlıklarıyla tez çalışmamın uzamasına neden olsa da varlığıyla hayatımıza anlam veren ve büyük neşe katan oğlum Olgun GÖKDEMİR'e ve tezimi bitirmem için yaptığı fedakârlıklar için sevgili annem Makbule POYRAZ'a içten teşekkürlerimi sunuyorum.

Ayrıca tezimi bitirmem konusunda güler yüzüyle beni telkin eden Enstitünün değerli sekreteri Hüseyin DEMİRTAŞ'a teşekkür ediyorum.

ÖZET

Batıda insan hakları ideolojisinin temelini oluşturan haklar arasında düşünce, vicdan ve din özgürlüğü çok önemli bir yere sahiptir. Bu çalışmada, Türkiye’de dini azınlıkların ifade hürriyeti kapsamında karşı karşıya bulunduğu sorunlara değinilerek, bu konuda Avrupa Birliği sürecinde yaşanan gelişmeler de ele alınmak suretiyle; dini azınlıkların sorunlarına çözüm önerileri getirebilmek hedeflenmektedir. Günümüzde azınlık kavramı üzerinde net bir tanıma varmak mümkün olmamakla birlikte; bu konuda çeşitli kaynaklara başvurarak, tanımlar üzerinde uzlaşmak gerekecektir. Bu bağlamda öncelikle azınlık kavramı ve ifade hürriyeti kavramsal bir çerçeve içinde ele alındıktan sonra, dini azınlıkların ve ifade hürriyetinin uluslararası hukukta düzenleniş şekli incelenmek suretiyle, konuya daha geniş bir perspektiften bakma imkânı sağlanacaktır. Azınlık kavramının tarihsel gelişimini ele alırken, azınlıkların uluslararası korunmasının tarihçesi üzerinde durulacak ve bu konuda uluslararası belgelere başvurularak uluslararası hukukta ifade hürriyeti kapsamında din ve vicdan özgürlüğünün nasıl düzenlendiği ilgili kaynaklardan incelenecektir.

Türkiye’de dini azınlıkların durumu incelenirken tarihsel süreçten bahsetmek bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır ve bu amaçla “Osmanlı’da azınlıklar”, “Lozan’da Azınlıklar” ve “Lozan’dan Günümüze Azınlıklar” başlıkları altında Türkiye’de dini azınlıkların geçirmiş olduğu tarihsel süreç ele alınacaktır. Türkiye’de laiklik uygulamasına değinilmeden, Türkiye’deki dini azınlıkların durumunun anlaşılması mümkün değildir. Laikliğin Türkiye’de uygulanış şekli ele alınmak suretiyle, Türkiye’de din ve vicdan özgürlüğü perspektifinden dini azınlıkların karşı karşıya bulunduğu sorunlara

değınilecektir. Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne üyelik için Kopenhag kriterlerine uyum sürecinde kaydettiği gündemdeki en son gelişmelerin ne derece yeterli olduğu, artıları ve eksileriyle ele alınarak; bu konuda daha başka nelerin yapılması gerektiğine değınilecektir. Son olarak dini azınlıkların sorunlarına çözüm önerileri getirilmeye çalışılarak çalışma tamamlanacaktır.

Anahtar Kelimeler: ifade hürriyeti, din ve vicdan Hürriyeti, dini azınlık, laiklik, Avrupa Birliği.

ABSTRACT

The right to freedom of thought, conscience and religion are at the foundations of western human rights ideology. All of them are prerequisites for the proper functioning of democracy. In this study is being aimed to find solution to problems of religious minorities in Turkey in the context of freedom of expression.

The time now on the concept of minority is not possible to find a distinct definition, so different works will be investigated and come to an agreement on minority definition. At first, the context of minority and freedom of expression have been studied in conceptual context. Then, being taking up religious minorities and freedom of expression will be studied in the international law. (Universal Declaration of Human Rights, International Covenant on Civil and Political Rights, The European Court of Human Rights, etc.)

While the situation of religious minorities in Turkey being investigated, we will have to study historical process. The minorities in historical process will be clarified in the title of the “Religious Minorities in Ottoman Empire”, “Religious Minorities in Lousanne Treaty” and “Religious Minorities from Lousanne Treaty to Present”.

It is not possible to understand the situation of religious minorities in Turkey without being explained laicism. The application of laicism in Turkey will be touched on, so that religious minorities problems in Turkey will be understood well.

Making progress of Turkey about protecting of minorities in the process of joining the European Union will be studied and taken up positive and negative point of view. At last this study will be completed with solution to suggestion of the problems of religious minorities.

Key Words: freedom of expression, the right to conscience and religion, religious minorities, laicism, European Union.

İÇİNDEKİLER

TEŞEKKÜR.....	i
ÖZET.....	ii
ABSTRACT.....	iv
İÇİNDEKİLER.....	vi
1 GİRİŞ.....	1
2 LİTERATÜR TARAMASI.....	2
3 KAVRAMSAL ÇERÇEVE.....	7
3.1 İfade Hürriyeti.....	7
3.1.1 Önemi.....	7
3.1.2 Tanımı.....	12
3.1.3 İfade Hürriyeti'nin Unsurları ve Kapsamı.....	15
3.1.3.1 İfade Hürriyeti'nin Unsurları.....	15
3.1.3.2 İfade Hürriyeti'nin Kapsamı ve Sınırları.....	18
3.1.4 İfade Hürriyeti Kapsamında Din ve Vicdan Özgürlüğü.....	25
3.1.4.1 İfade Hürriyeti ve Din.....	25
3.1.4.2 Din ve Vicdan Hürriyetinin Muhtevası.....	29
3.2 Azınlık Kavramı.....	33
3.2.1 Tanım.....	33
3.2.2 Azınlık Tanımının Tarihsel Gelişimi.....	36
3.2.3 Azınlıklar'ın Sosyo-Politik Durumu.....	39
4 ULUSLAR ARASI HUKUKTA DİNİ AZINLIKLAR.....	43

4.1	Uluslar arası Hukukta Dini Azınlıklar ve İnanç Özgürlüğü.....	43
4.1.1	Milletler Cemiyeti Öncesi Dönem.....	44
4.1.2	Milletler Cemiyeti Dönemi.....	45
4.1.3	II.Dünya Savaşından Sonraki Dönem.....	47
4.1.3.1	İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi.....	47
4.1.3.2	Azınlığın Fiziksel Korunması: B.M Soykırım Sözleşmesi.....	49
4.1.3.3	Azınlığın Kültürel Korunması: B.M Medeni ve Siyasal Haklar Uluslar arası Sözleşmesi.....	50
4.1.3.4	B.M Her Türlü Irk Ayrımcılığı'nın Kaldırılması'na İlişkin Uluslar arası Sözleşme.....	53
4.1.3.5	Din Ya da Kanaate Dayalı Her Türlü Hoşgörüsüzlük ve Ayrımcılığın Kaldırılmasına İlişkin Bildirge.....	54
4.1.3.6	B.M Çocuk Hakları Sözleşmesi.....	56
4.1.3.7	B.M Ulusal ya da Etnik, Dinsel ve Dilsel Azınlıklara Mensup Kişilerin Hakları Bildirgesi.....	58
4.1.4	Avrupa Konseyi ve Azınlıkların Korunması.....	59
4.1.4.1	Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi.....	59
4.1.4.2	Bölgesel veya Azınlık Dilleri Avrupa Şartı.....	61
4.1.4.3	Milli Azınlıkların Korunması Çerçeve Sözleşmesi.....	61
4.1.5	A.G.İ.T ve Azınlıklar'ın Korunması.....	62
5	TÜRKİYE'DE DİNİ AZINLIKLAR.....	63
5.1	Osmanlı İmparatorluğu'nda Azınlıklar.....	63

5.1.1	Kuruluş Dönemi.....	63
5.1.2	Yükselme Dönemi ve Millet Sistemi.....	68
5.1.3	Duraklama ve Gerileme Dönemi (Millet Sistemi'nin Bozulması).....	74
5.1.4	Tanzimat ve Islahat Fermaları ve Osmanlıyı Birleştirme Çabaları.....	77
5.2	Lozan'da Belirlendiği Şekliyle Azınlıklar'ın Statüsü.....	82
5.2.1	Lozan Kesim III'te (Md.37-44) Yer Alan Azınlıklarla İlgili Düzenlemeler.....	82
5.2.1.1	Lozan Anlaşmasında Azınlıkların Yararlanacakları Haklar.....	88
5.2.2	1923'ten Günümüze Kadar Olan Dönemde Yaşanan Uygulamalar.....	89
6	TÜRKİYE'DE DİN DEVLET İLİŞKİSİ.....	99
6.1	Türkiye'de Din-Devlet İlişkisi.....	99
6.1.1	Din-Devlet İlişkisinin Teorik Temelleri.....	99
6.1.2	Laikliğin Anlamı ve Tanımları.....	102
6.1.3	Türkiye'de Din-Devlet İlişkisi ve Laiklik.....	105
6.1.3.1	Osmanlı Devleti'nde Din-Devlet İlişkisi.....	105
6.1.3.2	Türkiye Cumhuriyetinde Laikliğin Hukuksal Çerçevesi.....	108
6.1.3.3	Türkiye'nin Laiklik Uygulaması.....	111
6.2	Türkiye'de Dini Azınlıklar'ın Sorunları ve AB Sürecinde Yaşanan Gelişmeler.....	122

6.2.1	Avrupa Birliği Sürecinde Yaşanan Gelişmeler.....	122
6.2.1.1	A.B’ne Katılım Sürecinde Türkiye.....	122
6.2.1.2	A.B’ne Entegrasyon Sürecinde Yaşanan Sorunların Temel Nedenleri.....	124
6.2.2	A.B Hukukunda Dinsel Haklar.....	126
6.2.3	A.B Sürecinde Türkiye’de Dini Azınlıkların Durumu.....	130
7	MATERYAL VE YÖNTEM.....	135
8	BULGULAR.....	137
8.1	Türkiye’de Gayrimüslimler’e Yönelik Hak İhlallerinin Nedenleri.....	137
8.2	Türkiye’de Gayrimüslimler’e Yönelik Hak İhlalleri.....	139
8.2.1	Gayrimenkul Hukukundan Kaynaklanan Sorunlar.....	140
8.2.2	Seçim Hukukundan Kaynaklanan Sorunlar.....	143
8.2.3	Eğitim Sisteminden Kaynaklanan Sorunlar.....	144
8.2.4	Din Adamı Yetiştirme Sorunu.....	145
8.2.5	İdari Statüleri Açısından Yaşanan Sorunlar.....	145
12	SONUÇ VE ÖNERİLER.....	150
10	KAYNAKLAR.....	153
11	ÖZGEÇMİŞ.....	161

1. GİRİŞ

İnsanların barış içinde birlikte yaşayabilmeleri; her birinin inanç, düşünce ve kanaatlerini toplum içinde özgürce ifade edebilmeleriyle mümkündür. Din ve vicdan özgürlüğü, bu bakımdan insanların gereksinim duyduğu en önemli ve gerekli özgürlüklerden birisidir.

İnsan hakları literatürünü incelediğimizde, uluslararası hukukta din özgürlüğünün, batılı toplumların korumaya çalıştığı ilk özgürlükler arasında yer aldığını görüyoruz. İnsan haklarının uluslararası toplum bakımından önemini ve anlamını kavrayabilmek için; din ve vicdan özgürlüğünün bu bağlamda oynadığı rolün incelenmesi, bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

Tarihi tecrübe göstermiştir ki; insanların düşünce, inanç ve değerlerini özgür bir biçimde ifade edebildiği yerlerde, insanlar barışçı bir şekilde bir arada yaşayabilmeyi başarmışlar ve çeşitlilik içinde birlik mümkün olabilmektedir. Bu nedenle ifade ve din özgürlüğü ortaya çıkaracağı sonuçlar bakımından da toplumsal barışı tesis etmeye yardımcı olduğu için savunulması gerekmektedir.

Dini azınlıkların kendilerini ifade etme hürriyetine sahip olmaları, işte burada önemini göstermektedir. Bu sayede insanlar hem onurlu bir hayat sürebilecekler, hem de toplumdaki çatışma kaynaklarının ortadan kaldırılmasına vesile olarak toplumsal barış sağlanacaktır.

Çalışmada uluslararası hukukta dini azınlıklar ve yine uluslararası hukukta ifade hürriyeti ele alınarak, geniş bir perspektiften bakış açısı sağlamak suretiyle; “Avrupa Birliği sürecinde Türkiye bu gelişmelerin neresinde yer alıyor ve ne tür sorunlar yaşıyor?” “Bu

sorunlara ne gibi çözüm önerileri getirilebilir?” gibi sorulara cevap aranacaktır. Bu tarz sorunlara ışık tutması çalışmanın önemini ifade etmektedir.

2. LİTERATÜR TARAMASI

İfade hürriyetini temel hak ve özgürlüklerin olmazsa olmaz şartı niteliğinde gören Küçük (2003), çalışmasında insanlığın günümüze dek kat etmiş olduğu bilimsel ve teknolojik gelişimle birlikte manevi/ruhi gelişimin varlığını, ifade hürriyetinin mevcudiyetine bağlamaktadır. Ayrıca ifade hürriyeti ile ilgili terminoloji sorununa eğilerek; Türk literatüründe sorunlu olan iki kavrama “düşünce hürriyeti” ve “ifade hürriyeti” kavramlarına bir açıklık getirmeye çalışmıştır. Küçük, düşünce hürriyetinin düşüncenin oluşumu öncesi evresi olan bilgi edinme ve düşünme evresi ile birlikte; düşünce ve düşüncenin kamusal alana aktarılması evresini oluşturan ifade hürriyetini de kapsayacak şekilde kullanılmasını eleştirmektedir. Benzer soruna ifade hürriyeti açısından bakıldığında da aynı şekilde ifade hürriyeti kavramının hem düşüncenin oluşumu evresi olan bilgi edinme ve düşünme evresini; hem de düşüncenin kamusal alana aktarımını ifade edecek biçimde kullanımını eleştirerek, bu hususta meydana gelen karmaşayı önlemek için “fikir hürriyeti” kavramını tercih etmektedir. Fikir hürriyetini bir üst kavram olarak kullanan yazar, fikir hürriyetinin unsurunu oluşturan düşüncenin oluşumu evresini ifade etmek içinde “düşünce hürriyeti” kavramını kullanmıştır.

Bu çalışmada ise “ifade hürriyeti”, hem düşünce hürriyetini hem de bu düşüncenin haricileştirerek dışa aktarımını kapsayan bir biçimde kullanılacaktır.

Öktem (2002), uluslararası hukukun ortaya çıktığı dönemde din olgusunun oynadığı rolü ele alarak; dinin o dönemde uluslararası hukukun kaynağı, sorgulanma ve yorum cihazı ve hatta yaptırım aracı olarak görüldüğünü belirtmektedir. Aydınlanma

süreciyle başlayan laik hukuk anlayışının gelişmesine paralel olarak, uluslararası hukukun da tıpkı toplum hayatı ve siyaset gibi laikleştiğini belirten yazar, bu dönemde dini azınlıkların korunmasına ilişkin uluslararası belgelere bakıldığında; temel amacın din özgürlüğünün korunması değil, uluslararası toplumdaki güçler dengesinin korunması olduğunu belirtmektedir.

İkinci dünya savaşını izleyen dönemde ise uluslararası toplumda, özellikle totaliter rejimlerde, din özgürlüğünü düşünmeden insan haklarını düşünmenin imkânsızlığını vurgulayan yazar, din özgürlüğünün uluslararası hukuka tekrar döndüğünü ve uluslararası hukukun din özgürlüğüyle ilgili taleplere biri olumlu, diğeri olumsuz olmak üzere iki yönde cevap verdiğini belirtmiştir. Olumsuz koruma, din ve kanaatlere dayalı ayrımcılık yasağını içerirken; olumlu koruma, dinsel özgürlükleri içeren sözleşmeler akdetmek ve bunları geliştirmek şeklinde olmuştur. Öktem çalışmasında son olarak “günümüz uluslar arası hukukunda din özgürlüğünün mahiyeti ne olabilir?” sorusuna cevap aramaktadır.

Ürer (2003), çalışmasında Osmanlı toplumsal yapısını incelemekte ve Osmanlı İmparatorluğunda insanların kendini tanımlama şeklini belirleyen faktörün etniklik değil, din olduğunu belirtmektedir. İslam hukukuna göre insanlar gayrimüslimler ve müslümanlar diye ikiye ayrılmışlardır. Bütün Ortaçağ uygarlıklarında olduğu gibi insanların kendilerini dini tanımlar temelinde tanımlaması 19.yüzyıl’a kadar devam etmiştir. 19.yüzyıl’dan itibaren dini duyguların zayıflamasıyla beraber, insanlar kendilerini artık etnik temelde tanımlama yoluna gitmişlerdir. Bu etnik temeldeki tanımlamalar Osmanlı İmparatorluğunun da sonunu hazırlamıştır.

Yılmaz (2005), makalesinde bu konuya değinmiş; son dönemlerinde Osmanlı İmparatorluğunun ayrılıkçılara çok sert davrandığını ve bu durumlarından şikayetçi olan

gayrimüslimlerin kendi haklarını savunan yabancı devletlere daha çok yakınlaştığını belirtmiştir. Söz konusu hak taleplerini bağımsızlığından bir taviz olarak gören Osmanlı Devleti ise hürriyet alanını (özellikle din ve vicdan hürriyetini) daraltma yoluna gitmiştir.

Ürer (2003), Lozan konferansı sürecini anlatırken; tarafların Lozan sürecine bakışını her ülke açısından ayrı ayrı ele almıştır. Lozan’da azınlıkların dini temelde tanımlandığına dikkat çeken yazar Lozan’da da “azınlıklar” tanımından kastedilenin sadece dini azınlıklar yani gayrimüslimler olduğunu belirtmiştir. Yılmaz (2005), Türkiye’nin Lozan’da azınlıklara verdiği haklarla ilgili düzenlemeleri bağımsızlığından bir taviz olarak gördüğünü, bunları fırsat buldukça fiilen ve hukuken bertaraf etmek suretiyle gayrimüslimlerin bu haklarını, özellikle din ve vicdan hürriyetini, kullanmasını engellediğini belirtmiştir. Yılmaz’a göre millileştirme ve laikleştirme çalışmaları gayrimüslimler içinde de yürütülmüştür.

Oran (1999), çalışmasında öncelikle Avrupa Birliğinin azınlık tanımını yapmıştır. Buna göre tanım şöyledir: “Çoğunluktan farklı olan ve bu farklılığı kimliğinin ayrılamaz bir unsuru sayan herkes” azınlıktır. Türkiye’nin Lozan anlaşmasında sözünü ettiği azınlık tanımı ise sadece gayrimüslimleri tanımlamaktadır. Oran, bu tanımın günümüzde gelişmekte olan insan ve azınlık hakları bağlamında ele alındığında, artık yetersiz kaldığını belirterek; Lozan’da belirtilen haklarında da sadece Rum, Ermeni ve Musevilere uygulandığını bunların dışında kalan Süryaniler, Keldaniler, Asuriler, Nasturiler,...vb. dini azınlıkların bu haklardan yoksun olduğunu belirtmiştir. Örneğin Lozan antlaşmasınının 40. maddesinde belirtilen “her türlü okullar kurmak, yönetmek ve denetlemek ve buralarda kendi dillerini serbestçe kullanmak” hakkından yukarıda bahsi geçen azınlıklar yoksundurlar.

Türkiye’de dini azınlıkların karşı karşıya bulunduğu sorunlar ve din ve vicdan hürriyeti konusu ele alındığında, Türkiye’de laiklik uygulamasını incelemeyen, soruna kapsamlı bir bakış açısı getirmiş olamayız. Erdoğan (2005a), laikliğin tanımını yaparak; laik bir sistemde devletin, dinler ve diğer dünya görüşleri veya ideolojiler karşısında tarafsız kalması gerektiğini ifade etmektedir. Erdoğan, Türkiye’de laikliğin uygulanış şeklinin “totalci laiklik” şeklinde ortaya çıktığını belirterek; bu anlayışın laikliği bir toplumsal mühendislik aracı olarak uyguladığını ifade etmektedir. Ona göre; bu yaklaşım, seküler modernleşmeyi resmi ideoloji haline getiren özelliği yüzünden din ve vicdan özgürlüğüne engel oluşturmaktadır.

Köker (1994), laiklik ile laisizmi birbirinden ayırmakta ve laikliğin demokrasiyi içerdiğini; laisizmin ise “totaliter potansiyel taşıyan bir modern devlet ortamında yeni bir din yaratmak” olduğunu ifade etmektedir. Ona göre; Mustafa Kemal Atatürk’ün ve kemalist kadronun da laikliği uygulayış şekli adeta yeni bir din şeklindedir. Levent Köker (2003), kemalist laiklik ilkesinin, din ve devletin ayrılmasına değil; dinin devlet tarafından denetlenmesine yöneldiğini vurgulamaktadır.

Cangızbay (2000), Türkiye’de laikliğin yanlış tanımlandığını belirterek, aşağıdaki biçimde Türkiye’de laikliğin uygulanış şeklini eleştirmektedir: ”Diyanet İşleri Başkanlığı’nın bir devlet kurumu olarak var olduğu bir ülkede laiklikten söz edilebilir mi, vaizlerin, imamların Cuma hutbesinde hangi konuları, ne yönde işleyeceklerinin devlet tarafından tespit edilmesi laiklikle ne kadar uzlaşır, ibadet dilinin ne olacağına devletin karar vermesi midir laiklik?” Cangızbay (2002), diğer bir çalışmasında da devletin laiklik adına uyguladığı siyasi baskının “mumyalaşarak var kalma” siyasetinin bir parçası olduğunu belirterek; bu noktada devleti eleştirmektedir.

Can (2003), Avrupa Birliği'ne giriş sürecinde Türk hukukunun Avrupa Birliği hukuku ile uyumlaşma sürecinde, 2001 yılında yapılan Anayasa değişikliklerinin düşünce özgürlüğü ve demokratikleşme açısından getirilerini ve eksikliklerini ele alarak; düşünce özgürlüğünün önündeki anayasal engelleri açıklamış, anayasanın Avrupa Birliği hukuku ile Avrupa Birliği Temel Haklar şartıyla uyum sağladığına iddia etmenin mümkün olmadığını belirtmiştir.

Öktem (2002), Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girişinin inanç boyutunun asla göz ardı edilmemesi gerektiğini vurgulayarak; Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne yeliği ile sadece malların değil inançların da serbest dolaşımının sağlanacağı ve bir inanç pazarına girileceğini belirtmektedir. Türkiye'yi bu konuda ortaya çıkacak sosyal ve hukuki problemlere karşı hazırlıklı olması gerektiği konusunda uyardıktır. zipek (2004), gayrimüslim vatandaşlarımızın hak taleplerini gerçek anlamda tesis edecek ve genel olarak tüm inanç gruplarını kapsayacak genel bir politika değişikliğine ihtiyaç duyulduğunu belirtmektedir.

Liberal Düşünce Topluluğu tarafından yürütülmüş bulunan "Dinler Arası İlişkiler Seküler ve Demokratik Bir Sistemde Barış İçinde Bir arada Varoluş Arayışı" adlı proje sonucu düzenlenen "Türkiye'de Din zgrlğ Raporu" adlı çalışmada Avrupa Birliği'ne üyelik sürecindeki gelişmeler ve sorunun gündemdeki hali ele alınmış; Kopenhag Kriterleri'ne uyum sürecinde Türkiye'nin bir takım gelişmeler kaydettiğini; ancak din ve vicdan zgrlğndeki gelişmelerin diğer özgürlükler kadar olmadığı belirtilmiştir. Yine bu çalışmada proje toplantılarından ortaya çıkan talepler ve öneriler belirtilerek; farklı inanç gruplarına mensup bireylerin katılımları ile Türkiye'deki din ve vicdan özgürlüğü alanında mevcut sorunlar ve bu sorunlara çözüm nerileri getirilmiştir. Bu neriler çalışmamıza ışık

tutacaktır.

3.KAVRAMSAL ÇERÇEVE

3.1. İFADE HÜRRİYETİ

3.1.1. Önemi

İfade hürriyeti, kamu hürriyetleri içerisinde en önemli sayılabilecek hürriyetlerden birisidir. Zira düşünme yeteneği, insanı diğer canlılardan farklı ve üstün kılan bir yetenektir. Descartes bunu: “Düşünüyorum öyleyse varım” sözleriyle ifade etmiştir. Düşünce ve düşünceyi açıklama eylemi, demokratik rejimlerin asgari gereklerindedir. Demokrasilerdeki çoğulculuk ve azınlık haklarının korunması ilkesi, ifade hürriyeti'nin varlığını ve korunmasını gerektirmektedir (Beydoğan, 2003: 13-14). İfade hürriyeti özgür bir birey ve özgür bir toplum olmanın en önemli koşullarındandır. Demokratik ülkeler baskıcı ülkelere nazaran ifade hürriyeti'ni daha çok koruma altına almıştır. İfade hürriyeti'nin kişinin kendini geliştirmesinde, insanlarla etkileşiminde ve hükümetlerle vatandaşlar arasındaki ilişkilerdeki önemi onu yaşamsal bir konu haline getirir. (Trager ve Dickerson, 2003: 15-16)

Trenchard ve Gordon (2000: 712), 1720 yılında yazdıkları “İfade Özgürlüğü Üzerine” adlı makalesinde bu konuya şu şekilde değinmişlerdir:

“Düşünce özgürlüğü var olmaksızın ilim ve irfan gibi değerler var olamaz ve ifade özgürlüğü olmaksızın insan hak ve hürriyetleri de olamaz. İfade özgürlüğü, başkalarına zarar verene ve başkalarının haklarını tahakküm altına alana kadar her insanın hakkıdır ve özgürlüklerle ilgili bu sınır katlanılabilecek ve kabul edilebilecek tek sınırdır.

Bu kutsal hak, özgür bir yönetim için elzemdir. Mülkiyetin güvenliği ve ifade özgürlüğü her zaman birlikte yer alır. İnsanlar, kendi isteklerini kendi dilleriyle talep edemedikleri ülkelerde kendilerine ait başka hiçbir şeyi de talep edemezler. Ulusun özgürlüğü'nü kim ortadan kaldırmayı talep ederse halkların özgürlüğü

için; en korkunç şey olan ifade özgürlüğünü baskı altında tutmakla işe başlar.”

Arslan (2003: 51-57)'ın çalışmasında ortaya koyduğu bir ayrıma göre, herhangi bir dönemde bilimsel alana hakim olan paradigma, o dönemin bilim dünyasının benimsediği kanun, teori ve uygulamaların nerdeyse tamamını etkilerken, söz konusu bilimsel paradigmaların sosyal ve siyasal olgu ve olayları da etkilediği bir gerçektir. Bu bağlamda konumuzla ilgili olması bakımından iki paradigmadan söz etmemiz çalışmamız açısından bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan ilki; 19.yüzyılda geçerli olan “mekanist paradigma”, diğeri ise; 20 yüzyılda ve halen günümüzde geçerli olan “quantum paradigması”dır.

Mekanist paradigma Newton ve Descartes tarafından savunulan “ya/ya da”cı anlayıştır. Her anlamda kesinliği arayan bu anlayışa göre; bir şey ya doğru ya da yanlıştır; ya iyi ya da kötüdür. İfade Özgürlüğü bağlamında ele alındığında bu paradigmanın insanı “tek doğru”ya yönlendirdiğini farklı görüş ve düşüncelere yer vermediğini görüyoruz. Bu anlayışa göre; tek doğruya inanmayanlar ya dönüştürülmeli ya da ortadan kaldırılmalıdır. Toplumunu tek doğru üzerinde şekillendirmeye çalışan toplum mühendisliği de bu Mekanist paradigmadan beslenmektedir. Bu anlayış ideolojik devletin de temelidir.

Kuantum paradigması 20. yüzyılda ve günümüzde geçerli olan anlayış olup bu paradigmayı sembolize eden kelime “ve”dir. Bu paradigmanın sosyal ve siyasal alana da yansması neticesinde çoğulcu toplumlar ortaya çıkmıştır. Bu anlayışa göre doğru ve yanlış, iyi ve kötü bir arada bulunabilir. Hiç kimse “yanlış” ya da “aykırı” düşündüğü gerekçesiyle dışlanamaz. Herkes kendi düşünce ve görüşünü açıklamakta serbesttir. Kuantum paradigmasının parolası “farklılıkta birlik”tir ve Kuantum toplumunda devlet toplum mühendisliği rolünü üstlenmeyip, insanları tek doğru etrafında birleştirmeye çalışmaz. Bu

toplumda siyasal tarafsızlık esastır. Devlet “iyi” vatandaş üretmeye çalışmayıp, vatandaşların kendi “iyi” anlayışlarını gerçekleştirmeye yardımcı olacak araçları sağlamakla yükümlüdür.

Erdoğan (2002: 21), ise ifade özgürlüğünü anayasal demokrasilerin olmazsa olmaz şartlarından birisi olarak görmektedir. Bunun sebebini ise; diğer bütün özgürlüklerin varlığını büyük ölçüde ifade hürriyetinin varlığına bağlamaktadır. Demokrasi bir toplumda fikir, düşünce ve kanaatlerin özgürce ifade edilebilmesini şart koşar. Çünkü bir toplumda kanaat oluşumu ve kamunun iyiliğinin oluşması için kamusal tartışma ancak ifade özgürlüğü sayesinde mümkün olabilir. Demokrasinin varlığı “özgür eleştirinin ve meşru muhalefetin” varlığına bağlıdır. Mademki demokrasilerde halkın iradesi her şeyden üstündür; o halde halkın iradesini özgürce ifade edebilmesi gereklidir. Halk iradesini özgürce ifade edemiyorsa, burada halkın iradesinin üstünlüğünden veya halkın iradesine önem verildiğinden bahsedemeyiz.

İfade hürriyeti, bir yandan kişinin kendini entelektüel açıdan gelişimine katkı sağlarken; diğer taraftan demokratik bir toplumun oluşumuna hizmet eder. Demokratik anayasalar incelendiğinde; bu anayasaların ifade hürriyetinin sınırlanmasını diğer hak ve hürriyetlerin tabii tutulduğu sınırlamaların dışında tutarak, ifade hürriyetini güvenceye aldığını ve “rahatsız edilmeme, kınanmama, suçlanmama, düşüncelerini açıklamaya zorlanmama” kayıtlarını da koymak suretiyle, koruma alanını biraz daha genişlettiklerini görüyoruz (Beydoğan, 2003: 22).

Uyanık (2003:142) ise ifade hürriyetini medeniyetlerin temeli olarak görmektedir. Düşünce, görüş ve kanaatlerin özgürce tartışıldığı bir ortamda en iyi hükümet politikasına ulaşılabileceğini ve demokrasinin varlığının da buna bağlı olduğunu belirtmektedir.

Anayasal bir demokraside ifade özgürlüğü ile ilgili talep ve iddiaların muhatabı “devlet”tir. İfade hürriyeti devlete negatif bir ödev yükler. Negatif ödev ise kişilerin sahip olduğu duygu, düşünce ve inançlar nedeniyle herhangi bir baskıya maruz kalmamalarını; devlet tarafından herhangi bir şekilde engellenmemelerini; kişi veya gruplardan gelebilecek saldırılara karşı korunmalarını gerektirir (Erdoğan, 2003a: 39). İfade özgürlüğünün paternalizm karşıtı bir görüş olduğunu belirten Erdoğan (2003a: 39)’a göre; paternalizm karşıtı görüş, düşünceleri yasaklamanın, kişilerin ulaşabileceği görüş ufkunu keyfi olarak daraltmak demek olduğundan hareket eder. İnsanların okuyacakları, izleyecekleri, düşünecekleri şeylere başkalarının karar vermesi; sadece insanın iradesine yapılan bir saygısızlık değil, aynı zamanda insan onuruna yapılan bir saygısızlıktır.

Mill (2003: 56-57)’e göre; “Şayet bir teki hariç bütün insanlar aynı düşüncede olsalar ve yalnız bir kişi farklı düşüncede olsa, nasıl bu şahsın tüm insanları susturmaya hakkı yok ise, aynı şekilde bütün insanların da bu kişiyi susturmaya hakları yoktur.

...Bir düşüncenin susturulması insan ırkına karşı, başka bir deyişle yaşayan nesile olduğu gibi, gelecek nesillere karşı da bir haydutluktur. Bu sadece o düşünceye katılanlara karşı değil, aynı zamanda o düşünceye katılmayanlara karşı da bir soygunculuk anlamına gelir. Şayet düşünce doğru ise, insanlar yanlış olanı doğru olan ile değiştirme imkânından mahrum edilirler. Şayet yanlış ise, o zamanda onlar hemen hemen aynı derecede büyük bir faydayı, yani gerçeğin yanlışlıkla çarpışması sonucunda daha açık ve net biçimde anlaşılmasını ve daha canlı bir etki yaratması fırsatını elden kaçırmış olurlar”

Mill (2003:68), eserinde otorite tarafından insanlara kabul ettirilmeye çalışılan düşüncenin her zaman doğru olamayacağı gibi; otorite tarafından ortadan kaldırılmaya çalışılan düşüncenin de her zaman yanlış bir düşünce olacağından bahsedilemeyeceğini belirtmektedir. Otoritenin insanlık için en doğru olanı kabul ettirmeye zorlamaya; insanları düşünüp, muhakeme etme ve kendi doğrusunu bulma hakkından mahrum bırakmaya hakkı

olamayacağını ifade etmektedir. O'na göre, otorite tarafından tartışma ve ifade etme hürriyetinin sınırlandırılması, otoritenin yanılmazlığını ilan etmesidir. Tarihte insanların kendi anlayışlarına göre ters düştüğü için kabul etmeyerek bu düşüncelerin ifadesine imkân vermediği olaylara örnek olarak Sokrat, Hz. İsa örneklerini veren Mill, bu insanların o dönemde geçerli olan görüşlere aykırı fikirler ileri sürdükleri gerekçesiyle ölüme mahkûm edildiklerine değinmektedir.

İfade hürriyeti ile ilgili insanın verdiği mücadeleler ilk olarak “bilimsel düşünceyi açıklama” hususunda olmuştur. Bilimde yaşanan gelişmeler zamanla felsefe alanına da yayılmış ve ifade hürriyeti Avrupa’da aydınlanma dönemi ile beraber başlayarak insan hakları ile birlikte gelişmiştir (Beydoğan, 2003; 15).

Mill (2003: 107-108)’in ifade hürriyeti lehine geliştirdiği dört argüman aşağıdaki biçimdedir:

“Birincisi; Herhangi bir düşünce susmaya mahkûm edilse bile; bu düşünce, bizim kesin olarak bilebileceğimiz şeylere rağmen doğru olabilir. Bunu kabul etmemek yanılmaz olduğumuzu zannettir.

İkincisi; Susturulan bir düşünce yanlış olsa bile, bunda hakikatin bir kısmının bulunması mümkündür. Nitekim pek çok defa böyle olmuştur. Yani herhangi bir konuda çoğunluğun paylaştığı düşünce veya üstün gelen düşünce nadiren hakikatin tamamı olabilir. O halde, hakikatin geriye kalan kısmının tamamlanması ihtimali ancak karşıt düşüncelerin çarpışması yoluyla gerçekleşir.

Üçüncüsü; Doğruluğu inkâr edilemez kabul edilen düşünce yalnız doğru değil, aynı zamanda gerçeğin bütünü bile olsa, o düşünceye kuvvetle ve ciddi olarak itiraz edilmesine katlanılması gerekir. Hatta bu düşünceye bilfiil itiraz edilmelidir. Aksi halde, onu değişmez bir hakikat diye anlayanların çoğu, gerçek sebeplerini pek az anlayarak o düşünceye bir peşin hüküm tarzında inanır.

Dördüncüsü; Asıl doktrinin kendi anlamını kaybetmesi, zayıflaması ve insan karakteri ile hareket tarzı üzerindeki hayati etkisini yitirme tehlikesidir. Dogma bütünüyle etkisiz, gereksiz yer işgal eden; fakat herhangi hakiki ve yürekten duyulan bir kanaatin akıl veya kişisel tecrübe yolunda açığa çıkmasını

yasaklayan, sadece görünüşte bir kabul halini alır.”

İfade hürriyetinin savunulmasının amacı, “orijinal düşünceler” geliştirmek değildir. Zaten insanların da sürekli orijinal düşünceler üretmesi mümkün değildir. Fakat nadir olarak ortaya çıkabilen orijinal düşüncelerin ortaya çıkabilmesi ise; ancak insanların kendilerini özgürce ifade edebildiği ortamların varlığına bağlıdır (Bulaç: 2005: 1).

Bulaç (2005: 1), totaliter toplumlarda özgür düşünceden bahsedilemediği için, bu toplumlarda büyük entelektüel ve sanatçıların çıkamayacağını ifade etmektedir. Bu duruma örnek olarak ise Çarlık Rusya’sı ile Sovyet Rusya arasındaki farkı göstermektedir. Türkiye’de son yüzyıldır uluslararası düzeyde büyük entelektüellerin ortaya çıkamayışının nedenini ise; Türkiye’nin ifade özgürlüğü ile ilgili yaşamakta olduğu sorunlara bağlamaktadır. İdarenin denetiminin, ancak düşünce ve ifade hürriyetinin var olabildiği bir ortamda mümkün olabileceğini belirten yazar; aksi halde idarenin keyfî uygulamalar, haksızlıklar ve hukuk ihlallerinin önüne geçilemeyeceğini ifade etmektedir.

3.1.2.Tanımı

İfade hürriyeti ile ilgili literatür incelendiğinde bu konuda bir karmaşanın hakim olduğu görülmektedir. İfade hürriyeti kavramı üzerinde net bir tanım bulunmayıp, bunun yerine; “düşünce hürriyeti”, “düşünce ve tartışma hürriyeti”, “söz (konuşma) hürriyeti”, “düşün hürriyeti”, “düşünsel hürriyet”, “fikir hürriyeti” kavramları kullanılmakta ve bu durum anlam kargaşasına neden olmaktadır (Küçük, 2003: 5-12).

İfade hürriyetini temel hak ve özgürlüklerin olmazsa olmaz şartı niteliğinde gören Küçük (2003: 3) çalışmasında, insanlığın günümüze dek kat etmiş olduğu bilimsel, teknolojik ve manevi/ruhi gelişimin varlığını ifade hürriyetinin mevcudiyetine bağlamaktadır. Ayrıca ifade hürriyeti ile ilgili terminoloji sorununa eğilerek, Türk

literatüründe sorunlu olan iki kavrama; ‘düşünce hürriyeti’ ve ‘ifade hürriyeti’ kavramlarına bir açıklık getirmeye çalışmıştır. Yazar, düşünce hürriyetin düşüncenin oluşumu öncesi evresi olan bilgi edinme ve düşünme evresi ile birlikte; düşünce ve düşüncenin kamusal alana aktarılması evresini oluşturan ifade hürriyeti’ni de kapsayacak şekilde kullanılmasını eleştirmektedir. Benzer soruna ifade hürriyeti açısından değinerek; yine aynı şekilde ifade hürriyeti kavramının hem düşüncenin oluşumu evresini, hem de düşüncenin kamusal alana aktarımını kapsayacak biçimde kullanımını eleştirmektedir. Kendisi, bu hususta meydana gelen karmaşayı önlemek için ‘fikir hürriyeti’ kavramını kullanmaktadır. Fikir hürriyetini bir üst kavram olarak kullanan yazar; fikir hürriyetinin unsurunu oluşturan düşüncenin oluşumu evresini ifade etmek için de “düşünce hürriyeti” kavramını kullanmaktadır. (Küçük, 2003: 7-11)

Can (2003: 370-372) çalışmasında, düşünce özgürlüğünün düşüncüyü açıklama özgürlüğü olmadığı gibi; ifade özgürlüğünün de düşüncüyü açıklama özgürlüğüne indirgenemeyeceğini belirtmektedir. Düşünce özgürlüğü, kişinin iç dünyasını ilgilendiren bir eylem iken; düşüncüyü açıklama hürriyeti, içsel eylemin dışa aktarımıdır. Düşüncüyü açıklama hürriyeti, dış dünyada bir etki doğururken; düşünce hürriyeti, dış dünyada hiçbir etki doğurmaz. İfade hürriyeti ise; düşüncenin dış dünyaya aktarımını sağlayacak ifadeye konu olabilecek unsurların tamamını kapsamaktadır. Bu bağlamda düşünce özgürlüğünün sınırlanması, insan onurunu ve ahlakını zedeler. Düşüncüyü açıklama özgürlüğünün sınırlanması ise mümkün olabilmektedir.

Bu görüşün aksine Özipek ve Özhan (2003: 4) ise; “düşünce” ve “düşüncüyü açıklama” özgürlüğünün, sadece kavram kargaşasına neden olduğunu savunmaktadır. Harici âleme aktarılamayan bir düşüncenin, düşünce niteliği kazandığından

bahsedilemeyeceğini ve başkasına açıklanamayan düşüncenin ifade hürriyeti kapsamında koruma görmesinin mümkün olmayacağı belirtilen çalışmada harici aleme aktarılmayan düşüncenin, hukuki ve ahlâki bakımdan da bir değerinin olduğundan söz edilemeyeceği savunulmaktadır. Oysa Can (2003: 377-380)'ın ifade ettiği gibi; düşünce özgürlüğü, düşüncüyü açıklama özgürlüğü ile aynı şey değildir. Birisi kişinin iç dünyasını ilgilendiren bir husus iken; diğeri dış dünyada etki gösteren bir niteliktedir. Bu nedenle bu iki kavramın birbirine karıştırılmaması gerekir. O halde öncelikle, “düşünce” ve “düşüncenin açıklanması” kavramlarından ne anlaşılması gerektiğine bakalım.

Düşünce deyince; “görüş, yaklaşım, gözlem, muhakeme, ide, kanaat, mütalaa, yargı” vs. unsurların tamamını kapsayan bir tanıma ulaşırız. “Kişinin sadece toplumsal olaylar ve kişisel problemler karşısında takındığı pozitif, negatif veya nötr tutum” tanımı düşünce için yeterli bir tanım değildir. Düşüncenin açıklanması ve yayılması ise; bir düşüncenin “ilan edilmesini, açıklanmasını, ona çağrıyı, önerilmesini, telkinini, ikna edilmesini, propagandasını, eleştirilmesini, reddini, ona karşı çağrı yapılmasını, muhataplarında bir etki doğurmasını, onların kanaat ve davranışını değiştirme amacının olmasını, düşünce oluşturmasını ve bir düşünce için mücadele yapılmasını” kapsayacak biçimde geniş bir tanımlamasını yapmak mümkündür (Can, 2003: 377-380).

O halde düşünce ve ifade hürriyeti; insanın serbestçe düşünce ve bilgilere ulaşabilmesi, edindiği düşünce ve kanaatlerden dolayı kınanmaması ve bunları tek başına veya başkalarıyla birlikte (dernek, toplantı, sendika vb.) çeşitli yollarla (söz, basın, resim, sinema, tiyatro vb.) serbestçe açıklayabilmesi, savunabilmesi, başkalarına aktarabilmesi ve yayabilmesi anlamına gelir (Tanör, 1994: 59).

Kaboğlu (1994: 189)'na göre; birçok özgürlük, düşünce özgürlüğü için aracı bir

işlev görmekte, buna karşın; düşünce özgürlüğü'nün kendisi, pek çok özgürlük için “besleyici” bir işlev yerine getirmektedir. O'na göre; düşünce özgürlüğü “eksen” niteliğe sahip bir özgürlük olup aynı zamanda çoğulculuğun ve demokratik rejimin ön koşuludur.

3.1.3.İfade Hürriyeti'nin Unsurları ve Kapsamı

3.1.3.1. İfade Hürriyetinin Unsurları

Şu halde, ifade eyleminin dört unsurdan oluştuğunu söylemek mümkündür: Birincisi; düşünme ve duyguya sahip olma, ikincisi; bu düşünce ve duygunun karşı tarafa yani hedefe aktarılmak istenmesi, üçüncüsü; ifadenin ulaştırılmak istendiği hedef, dördüncüsü; düşüncenin karşı tarafa aktarılmasıdır. Bu unsurlardan yola çıkarak ifade hürriyetinin tanımını şu şekilde yapılabilir: “başkalarının hürriyetleriyle sınırlı kalmak koşuluyla; kişinin herhangi bir kısıtlama altında kalmaksızın, duygu ve düşüncelerini, herhangi bir yolla açığa çıkarması, başkalarına aktarılabilmesidir” (Beydoğan, 2003: 17-18).

Küçük (2003: 13-36) ise; ifade hürriyetinin üç unsuru olduğunu ifade etmiş ve bu unsurları şu şekilde sıralamıştır: İlki; bilgi edinme ve düşünme hürriyeti, ikincisi; düşünce (kanaat ve inanç) hürriyeti ve üçüncüsü; düşünceyi ifade hürriyetidir. Yazar, bu unsurlardan yola çıkarak; ifade hürriyetinin tanımını şöyle yapmıştır: “Düşüncelerin oluşumuna imkân veren bilgi/haberleri serbestçe elde edebilme ve düşünebilme (hür düşünme), düşünme faaliyeti neticesinde düşünce, kanaat ve inanç değerleri arasında serbestçe tercihte bulunabilme ve bu tercihlerinden dolayı kınanmama, rahatsız edilmeme, suçlanmama, kaygı duymama ve bunları her türlü meşru ifade araçları ile harici âleme aktarabilme imkân ve serbestisi”dir.

1-Bilgi Edinme ve Düşünme Hürriyeti

a- Bilgi edinme hürriyeti: İfade hürriyetinin ön koşuludur. Zira; düşüncenin oluşumu evresinde gerekli olan hammadde ve imkân, ancak bu sayede sağlanabilir. Bilgi edinme hürriyeti, kişinin iç dünyasında düşüncenin oluşabilmesi için bilgi kaynaklarına serbestçe ulaşabilmesini gerektirir. İnsan düşünen bir varlıktır ve düşünce kendiliğinden oluşmaz. İnsanın çaba ve emek vermesi, her türlü bilgi ve habere serbestçe ulaşması şarttır. Bir toplumda çoğulculuğun, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin temeli, bilgi edinme hürriyetinin varlığına bağlıdır.

b- Düşünme hürriyeti: İfade hürriyetinin en önemli unsurlarından biri de düşünme hürriyetidir. Düşünme, insanın iç âleminde hem fiziki hem de felsefi anlamda gerçekleşen bir durumdur ve insanın düşünce, kanaat ve inancına ilişkin tercihlerin oluşumunu sağlar. Düşünme ve düşüncenin oluşumu evresi, dış etkenlerden büyük oranda etkilenir. Bu nedenle, hür düşünme ortamının sağlanması; hukuki, siyasi ve diğer olumsuz etkenlerin ortadan kaldırılarak, insanların tefekkür ederek derinleşebildiği bir ortam sayesinde mümkün olabilir. Her insan nitelikli ve hür düşünemez. Aksine; çoğunlukla basmakalıplarla, alışkanlıklarıyla yüzeysel bir biçimde düşünürler. Küçük (2003: 33)' ün de çalışmasında ifade ettiği gibi; düşünme hürriyeti “hür düşünme hürriyeti” ortamının sağlanması meselesidir.

2-Düşünce (kanaat ve inanç) Hürriyeti

Düşünce, kanaat ve inanç hürriyeti, kişinin iç âlemine ilişkin olup; dış dünyada bir etki doğurmazlar. Ancak; dış âlemde olumlu veya olumsuz bir etki doğurmaması; düşünce, kanaat ve inanç hürriyetinin hukuki düzenlemeye konu olamayacağı anlamına gelmez. Çünkü; bu alan her ne kadar mutlak sınırlama yasağına tâbi tutulsa da; hukuki düzenlemeye ihtiyaç duyulmayacağı şeklinde düşünülemez. İnsanın iç dünyasını ilgilendiren bir husus,

hukuken sınırlanması mümkün olmasa bile, güvence altına alınması şarttır. İnsanın düşünce kanaat ve inançlarına yönelik sınırlandırma ve düzenlemeler, insan onurunu zedeleyici bir nitelik sergiler. İnsanın iç âlemine yönelik müdahaleler, sadece totaliter rejimlerde görülebilir. 1982 anayasasının 15. maddesinde, bu alanın olağanüstü hal ve dönemlerde dahi güvence altında olacağı düzenlenmiştir (Küçük, 2003: 53). Buna göre; “Savaş, seferberlik ve olağanüstü hallerde...kimse din, vicdan, düşünce ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz ve bunlardan dolayı suçlanamaz.”

Mutlak koruma alanı olan düşünce hürriyeti; felsefi, siyasi veya dini herhangi bir alanda kişinin edinmiş olduğu bilgileri, serbest iradesiyle değerlendirerek; kendi doğrusuna göre kabul ettiği düşünce, kanaat ve inançları, tercih edebilme hürriyetidir. Bu tercih, dini ve ahlaki alanda olursa; inanç (din ve vicdan) hürriyetinden bahsedilir (Küçük, 2003: 55).

3- Düşünceyi ifade hürriyeti:

İnsanı diğer varlıklardan ayıran en temel özelliği, düşünen bir varlık olmasıdır. Ancak düşünme; değerlendirme yaparak, diğer insanlarla bilgi alışverişinde bulunmayı da gerektirir (Beydoğan, 2003; 2). Düşünen bir varlık olan insan, kendi düşüncelerini yaşadığı toplum içerisinde başka insanlara aktarmak ister. Çünkü insan sadece manevi ve ruhi yönü olan bir varlık değildir. Kişinin sahip olduğu duygu, düşünce ve inançlar, onun davranışlarını yönlendirir ve insan söz konusu duygu, düşünce ve inançlarını çeşitli yollarla harici âleme aktarmak ister (Küçük, 2003: 66). Gerçek anlamda fikir hürriyetinden bahsedebilmemiz için; insanın bilgi edinme, düşünme hürriyetinin ve özgür olarak bireysel tercihlerde bulunma imkân ve ortamının varlığı, tek başına yeterli değildir. Bu sürecin mutlaka ifade hürriyeti evresi ile tamamlanması gerekir. Fikir hürriyeti, ancak bu üç evrenin tamamlanması ile bir anlam kazanır (Küçük, 2003: 67).

3.1.3.2. İfade Hürriyetinin Kapsamı ve Sınırları

İfade hürriyeti kavramının ifadenin şeklini ve araçlarını kapsayacak biçimde ele alınması gerektiğini belirten Beydoğan (2003: 14), ifadenin şeklinden kast edilenin; sözlü anlatım yanında, savunma, tanıtma, yazılı anlatım, açıklama ve yayma olabileceğini, ifade araçlarından kastedilenin ise; yazma, konuşma, radyo, TV, internet, görüntü, resim, oyun, gibi başka vasıtalarında olabileceğini ifade etmektedir.

Ancak hiçbir yorum katılmaksızın yapılan haber aktarımı, ifade hürriyeti bağlamında koruma görmez. Bu habere olumlu, olumsuz veya entelektüel bir katkı sağlanarak haber aktarımı sağlanmışsa; bu haberin düşünceyi açıklama özgürlüğünden faydalanması gerekir. Ticari veya reklâm amaçlı yapılan düşünce açıklamalarında da, kişinin kendi olumlu yargısını katarak ifade ettiği düşünce, ifade hürriyetinin kapsamına girer. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM)’ne göre de “bir düşünce açıklamasının övücü/ reklâm yapıcı etkisi de, aynı şekilde ifade hürriyetinin koruma alanına girer” (Can, 2003: 375-379). Propagandada ise; üçüncü kişilerde düşünce, kanaat, yönelimler uyandırma amacı vardır. Propaganda, uluslararası hukukta bir takım sınırlamalar tâbidir. “şiddet propagandası, ayrımcılık, küçük düşürme amaçlı propagandalar, ifade hürriyeti kapsamında koruma görmez ve yasaktır (Can, 2003: 380).

Her özgürlükte olduğu gibi, ifade özgürlüğünün kullanılmasının da belli sınırları vardır. Zaten sınırsız bir özgürlükten bahsedilemez. Burke (2000: 728), 1790 yılında kaleme aldığı “Özgürlük Üstüne” isimli makalesinde; “Herkes başkalarının hakkına tecavüz etmeksizin yapabileceği her şeyi yapma hakkına sahiptir” demek suretiyle bütün hak ve özgürlükler için geçerli olacak bir sınırlamanın sınırından bahsetmiştir. Düşünce özgürlüğünün sınırlanması, insan onurunu zedeleyici sonuçlar doğururken; düşünceyi ifade

hürriyetine birtakım sınırlamalar getirilebilmektedir. İfade hürriyeti ile ilgili yaşanan sorunlar da tam bu noktada; ifade özgürlüğünün sınırlanması hususunda karşımıza çıkmaktadır.

Batıdaki ülkelerin çoğu, iç ve dış bunalım dönemlerinde birtakım olağanüstü tedbirler almalarına rağmen; düşünce özgürlüğü'nü sınırlama yoluna gitmemişlerdir. 12 Haziran 1968'de "ihtilalci örgütlerin" fesih edildiği Fransa buna örnek olup, sadece somut şiddete teşvik ve şiddet kullanımı için propagandanın yasaklanması ile yetinilmiştir. Fransız hukukçuları tarafından, 1881'den beri bu ülkede düşünce suçunun olmadığı kabul edilmektedir. İngiltere ve İskandinav ülkelerinin başı çektiği liberal rejimler, düşünce özgürlüğü alanında siyasal değişimlerden çok fazla etkilenmemeyi başararak, özgürlükçü esaslara sadık kalmayı başarmışlardır (Tanör, 1994: 60).

Liberal demokrasilerde düşünce özgürlüğü, çok önemli bir yere sahip olup; bu konudaki önemli örneklerden birisi de Amerika Birleşik Devletleridir (ABD). Amerikan Yüksek Mahkemesi de bir kararında; "Anayasa ile korunan ifade ve basın özgürlüğü, bir kişinin her istediğinin sorumsuzca ifade etmesine veya yayımlamasına izin veren; yine mümkün olan her ifade tarzına dizginlenmemiş ve sınırlanmamış bir dokunulmazlık sağlayan ve bu özgürlükleri kötüye kullanmanın cezalandırılmasını engelleyen kayıtsız şartsız bir hak değildir. Bu özgürlük, özgür yönetimlerde çok önemli bir ayrıcalıktır; şayet sınırsız olursa, cumhuriyet için tam bir felaket olabilir." demek suretiyle bu özgürlüğün sınırsız olamayacağını belirtmiştir (Arslan, 2003b: 73).

Amerikan Yüksek Mahkemesinin düşünce özgürlüğü konusunda uyguladığı "*açık ve mevcut tehlike*" şartı, düşünce suçuna olanak tanımayıp; düşünceyi mutlak anlamda anayasal koruma altına alarak, bu düşüncenin açıklanış şeklinin mevcut bir olayda suç

teşvik, kışkırtma, ayaklanmaya çağrı gibi “açık ve somut bir tehlike” yaratıp yaratmadığı hususuna bakmakta idi. Bu ölçüt, artık batı demokrasilerinde evrensel standart sayılmaktadır. Bu ölçüte göre; belli bir görüş veya ideolojinin önceden ve yasayla tehlikeli sayılıp yasaklanma imkânı yoktur. Her ifade, ayrı olarak ele alınarak; gerçekten somut olarak açık ve mevcut tehlikenin var olup olmadığı her olay için ayrı ayrı değerlendirilmelidir. Ancak Yüksek Mahkeme, daha sonra “kızıl korkusu”, “uluslararası işçi hareketi ve ekonomik bunalım paniği gibi etkenlerle” “zararlı eğilim” ölçütünü getirerek; artık düşüncenin açıklanma biçiminin somut durumda açık bir tehlike yaratıp yaratmadığına bakmadan, düşüncenin kendisinin soyut olarak böyle bir tehlike yaratacak nitelikte olup olmadığına bakılması gerektiğine kanaat getirdi. Bu doğrultuda ABD’de yasama organı “komünist tehdit” saplantısı ile hareket ederek; 1940’da “Yabancıların Tescili Kanunu”, 1950’de “İç Güvenlik Kanunu”, 1954’de “Komünist Kontrol Kanunu” gibi “düşünce”nin kısıtlanmasını hedef alan birtakım kanunlar çıkardı ve Federal Mahkeme bu dönemde birtakım anti-liberal kararlar verdi. Ancak Yüksek Mahkeme, çok geçmeden 1969 yılından itibaren, yeniden “açık ve mevcut tehlike ölçütü”ne döndü (Tanör, 1994: 60-61).

Benzer şekilde İsviçre’de İkinci Dünya Savaşı öncesi dönemde Federal Konsey, 1936 yılında “komünist fesatçılık”, 1938 yılında “devlet için tehlikeli propaganda” ve “demokrasinin korunması” konularında kararnameler çıkardı.1940 yılında ise Federal Meclis, komünist propagandayı ve bunun kolaylaştırılmasını suç sayarak; komünist partiyi yasakladı. Bu düzenlemelere karşın Federal Mahkeme şiddet yoluna başvurulmadığı müddetçe komünist düşüncelerin yayılmasının anayasal güvence altında olduğu görüşüne vararak; olağanüstü koşullarda bile düşüncenin kendisinin korunması gerektiğini belirtmiş

oldu (Tanör, 1994: 60).

İfade Hürriyetinin sınırlanması hususu Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (AİHS)'nin 9. ve 10. maddelerinde ve 1966 tarihli Birleşmiş Milletler Medeni ve Siyasal Haklar Sözleşmesi'nin 19. maddesinde düzenlenmiştir. (Bu konudaki ayrıntılı inceleme çalışmanın “Uluslararası Hukukta İfade Hürriyeti” kısmında incelenecektir.) Türkiye Cumhuriyeti'nin 1982 anayasasında bu doğrultuda; 25. maddede düşünce özgürlüğü, 26. maddede ise, düşünceyi açıklama özgürlüğü düzenlenmiş ve anayasanın diğer pek çok maddesi ile düşünce özgürlüğü çeşitli sınırlama sebeplerine tâbi tutulmuştur.

İlk olarak, ifade hürriyetine ilişkin anayasamızda yer alan 25. ve 26. maddeleri incelendikten sonra, Türk hukukundaki sınırlama sebeplerine kısaca değinilecektir.

MADDE 25. “Herkes, düşünce ve kanaat hürriyetine sahiptir.

Her ne sebep ve amaçla olursa olsun kimse, düşünce ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz; düşünce ve kanaatleri sebebiyle kınanamaz ve suçlanamaz.”

MADDE 26. “Herkes, düşünce ve kanaatlerini söz, yazı, resim veya başka yollarla tek başına veya toplu olarak açıklama ve yayma hakkına sahiptir. Bu hürriyet resmî makamların müdahalesi olmaksızın, haber veya fikir almak ya da vermek serbestliğini de kapsar. Bu fıkra hükmü, radyo, televizyon, sinema veya benzeri yollarla yapılan yayımların izin sistemine bağlanmasına engel değildir.

Bu hürriyetlerin kullanılması, millî güvenlik, kamu düzeni, kamu güvenliği, Cumhuriyetin temel nitelikleri ve devletin ülkesi ve milleti ile bölünmez bütünlüğünün korunması, suçların önlenmesi, suçluların cezalandırılması, devlet sırrı olarak usulünce belirtilmiş bilgilerin açıklanmaması, başkalarının şöhret veya haklarının, özel ve aile hayatlarının yahut kanunun öngördüğü meslek sırlarının korunması veya yargılama görevinin gereğine uygun olarak yerine getirilmesi amaçlarıyla sınırlanabilir.

Haber ve düşünceleri yayma araçlarının kullanılmasına ilişkin düzenleyici hükümler, bunların yayımını engellemek kaydıyla, düşünceyi açıklama ve yayma hürriyetinin sınırlanması sayılmaz.

Düşünceyi açıklama ve yayma hürriyetinin kullanılmasında uygulanacak şekil, şart ve usuller kanunla düzenlenir.”

Bu maddeler incelendiğinde 25. maddede genel olarak düşünce ve kanaat hürriyeti, 26. maddede ise düşünceyi ifade hürriyetinin düzenlendiğinin görmekteyiz. 26. maddede düşünceyi açıklama yöntemleri genel olarak sayılmış; söz, yazı, resim ve başka yollar, yeni medya ve internet bu kapsama alınmıştır. Ancak başkalarının haklarına müdahale biçimindeki açıklamalar, 26. maddenin koruma alanına girmez. Aynı şekilde şiddete yönelik düşünce açıklamaları da 26. madde kapsamında koruma görmez. (Can, 2003: 414).

26. madde dışında ifade hürriyetine getirilmiş bulunan anayasal sınırlardan ilki, anayasanın “Başlangıç” kısmıdır. Arslan (2003: 50)’ın da ifade ettiği gibi Türkiye’nin siyasal ve hukuksal mekânında sınırlamalar, her zaman özgürlüklerden önce gelmektedir. Anayasamızda dahi, henüz hiçbir özgürlükten bahsetmeden, başlangıç kısmında bütün özgürlükler için geçerli olacak sınırlandırma sebeplerine yer vermiştir.

Anayasanın başlangıç kısmı“... Hiçbir faaliyetin Türk millî menfaatlerinin, Türk varlığının, devleti ve ülkesiyle bölünmezliği esasının, Türklüğün tarihî ve manevî değerlerinin, Atatürk milliyetçiliği, ilke ve inkılâpları ve medeniyetçiliğinin karşısında korunma göremeyeceği ve lâiklik ilkesinin gereği olarak kutsal din duygularının, devlet işlerine ve politikaya kesinlikle karıştırılmayacağı;..” şeklinde düzenlenmek suretiyle; 26. madde kapsamında hangi düşüncelerin koruma görüp görmeyeceği belirtilmiş ve ifade hürriyetine önemli bir sınırlama getirilmiştir. Can (2003: 409)’a göre düşünce özgürlüğü, tam da bu noktada, anayasaya uygun olmayan görüş ve düşüncelere sahip olabilme noktasında, önem arz etmektedir. 2001 değişikliği ile “hiçbir düşünce ve mülahaza” yerine “faaliyet” kavramı getirilmiştir. Yapılan bu değişiklikle, yalnızca düşüncelere özgürlük gelirken; bu düşüncelerin ve görüşlerin dışa aktarılması

halinde bu özgürlükten faydalanılmayacaktır.

Yine hem bireyler hem de siyasi partiler için bağlayıcı nitelikte olan Atatürk İlke ve İnkılâpları devlet ideolojisini oluşturmaktadır. Bu ilkelere karşı Anayasa Mahkemesinde iptal davası açılmadığı gibi, Anayasanın 4. maddesi uyarınca değiştirilemez ve değiştirilmesi teklif edilemez. Anayasal normlar açısından Atatürk ilke ve inkılâpları, diğer normlardan üstündür. Atatürk ilke ve inkılâplarına aykırı bir düşüncenin açıklanması, ifade hürriyeti kapsamında koruma görmez.

Anayasanın 13. maddesi “Temel Hak ve Hürriyetlerin Sınırlandırılması” başlığını taşımaktadır ve madde metni şu şekildedir.

MADDE 13. “Temel hak ve hürriyetler, özlerine dokunulmaksızın yalnızca Anayasanın ilgili maddelerinde belirtilen sebeplere bağlı olarak ve ancak kanunla sınırlanabilir. Bu sınırlamalar, Anayasanın sözüne ve ruhuna, demokratik toplum düzeninin ve lâik Cumhuriyetin gereklerine ve ölçülülük ilkesine aykırı olamaz.”

2001 yılında yapılan değişiklikle, bu madde artık genel sınırlandırma maddesi olmaktan çıkmış ve 1961 anayasasında olduğu gibi, sınırlandırmada yöntem ve sınırlandırmanın sınırına indirgenmiştir.

İfade hürriyetine ilişkin getirilen anayasal sınırlardan üçüncüsü Anayasanın 14. maddesinde düzenlenen “kötüye kullanım yasağı” ile ilgilidir. Bu maddeye göre;

MADDE 14. “Anayasada yer alan hak ve hürriyetlerden hiçbiri, devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğünü bozmayı ve insan haklarına dayanan demokratik ve lâik Cumhuriyeti ortadan kaldırmayı amaçlayan faaliyetler biçiminde kullanılamaz.

Anayasa hükümlerinden hiçbiri, devlete veya kişilere, Anayasayla tanınan temel hak ve hürriyetlerin yok edilmesini veya Anayasada belirtilenden daha geniş şekilde sınırlandırılmasını amaçlayan bir faaliyette

bulunmayı mümkün kılacak şekilde yorumlanamaz.

Bu hükümlere aykırı faaliyette bulunanlar hakkında uygulanacak müeyyideler, kanunla düzenlenir.”

Madde incelendiğinde madde metninde yapılan en önemli değişikliğin, kötüye kullanmanın sadece bireyler için değil, aynı zamanda devlet içinde yasaklanmış olmasıdır. Yani artık devlet, temel hak ve hürriyetleri “anayasada belirtilenden daha geniş şekilde” sınırlayamayacaktır. Aksi halde bu durum bir kötüye kullanma sayılacaktır (Erdoğan, 2005c: 1-2).

Dördüncü anayasal sınır ise Anayasanın 24/5. maddesidir. Bu madde şu şekilde düzenlenmiştir;

MADDE 24. Herkes, vicdan, dinî inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir.

14 üncü madde hükümlerine aykırı olmamak şartıyla ibadet, dinî âyin ve törenler serbesttir.

Kimse, ibadete, dinî âyin ve törenlere katılmaya, dinî inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz; dinî inanç ve kanaatlerinden dolayı kınanamaz ve suçlanamaz.

Din ve ahlâk eğitim ve öğretimi devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlâk öğretimi ilk ve orta-öğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitim ve öğretimi ancak, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanunî temsilcisinin talebine bağlıdır.

Kimse, devletin sosyal, ekonomik, siyasî veya hukukî temel düzenini kısmen de olsa, din kurallarına dayandırma veya siyasî veya kişisel çıkar yahut nüfuz sağlama amacıyla her ne suretle olursa olsun, dinî veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemez ve kötüye kullanamaz.

Yine bu maddenin 5. fıkrasında da düşünce özgürlüğünün anayasal sınırını görmek mümkündür. Bu fıkra anti-laik, teokratik veya dine dayalı görüşleri savunmayı ve hukuksal kuralların dinsel ihtiyaçları karşılamak için düzenlenmesini yasaklamaktadır (Can, 2003: 400).

Anayasamızda saydığımız bu maddeler dışında Türk Ceza Kanununun çeşitli maddeleri, 3713 sayılı Terörle Mücadele Kanunu, 5680 sayılı Basın Kanunu, 2820 sayılı Siyasi Partiler Kanunu, 2098 sayılı Dernekler Kanunu, 2911 sayılı Toplantı ve Gösteri Yürüyüşleri Kanunu, 2547 sayılı Yüksek Öğrenim Kurumu Kanunu, 2821 sayılı Toplu İş Sözleşmesi, Grev ve Lokavt Kanunu, 2845 sayılı Devlet Güvenlik Mahkemelerinin Kuruluş ve Yargılama Usulleri Hakkında Kanun'un muhtelif hükümlerinde ifade hürriyetine ilişkin çeşitli sınırlamalar getirildiğini görüyoruz.

Arslan (2003c: 89) çalışmasında; Türk siyasal sisteminin demokratikleşmesi ve liberalleşmesi için yapılması gerekeni şöyle ifade etmiştir: “Rousseau’cu yanılmaz irade anlayışından beslenen ve Carl Schmitt’çi anlamda sürekli dost düşman ayrımını yineleyen bir siyaset anlayışından liberal bir siyaset anlayışına geçmek gerekmektedir”.

3.1.4. İfade Hürriyeti Kapsamında Din ve Vicdan Özgürlüğü

3.1.4.1. İfade Hürriyeti ve Din

İnsanların barış içinde birlikte yaşayabilmeleri, her birinin inanç, düşünce ve kanaatlerini toplum içinde özgürce ifade edebilmeleriyle mümkündür. Din ve vicdan özgürlüğü, bu bakımdan insanların gereksinim duyduğu en önemli ve gerekli özgürlüklerden birisidir.

İfade ve din özgürlüğü, bir yandan insanın onurlu bir hayat sürdürebilmesinin gerektirdiği bir hak kullanımını, diğer yandan da toplumdaki çatışma kaynaklarının kurutulmasına hizmet eden bir vasıttır. Tarihi tecrübe ile de sabittir ki; insanların düşünce, inanç ve değerlerini özgür bir biçimde ifade edebildiği yerlerde insanlar barışçı bir şekilde bir arada yaşayabilmeyi başarmışlar ve çeşitlilik içinde birlik mümkün olabilmektedir. Bu

nedenle ifade ve din özgürlüğü ortaya çıkaracağı sonuçlar bakımından da toplumsal barışı tesis etmeye yardımcı olduğu için savunulması gerekmektedir. İfade ve din özgürlüğünün bulunduğu yerler bu özgürlüğün olmadığı veya aşırı kısıtlandığı yerlerle kıyaslandığında; ifade ve din özgürlüğünün bulunduğu yerlerde sosyal, ekonomik, siyasal ve kültürel gelişmenin arttığını örmek mümkündür. Bu nedenlerle ifade özgürlüğü kapsamında din ve vicdan özgürlüğü, hem bireysel hem de toplumsal bakımdan ortaya çıkardığı sonuçlar nedeniyle büyük öneme sahip olup, savunulmayı gerektirmektedir (Türkiye’de Din Özgürlüğü Raporu, 2005: 5).

Bu dünyada doğan, yaşayan ve ölen insan, var oluşunu ve ölümünü anlamlandırmak çabası içindedir. Bu anlamlandırma çabası nedeniyle, insanın biri maddi ve diğeri manevi olan iki dünyası vardır. Bu manevi dünyanın da aynen maddi dünya gibi birtakım kuralları vardır. Nasıl ki; maddi dünyada var olan kurallardan biri, örneğin, yerçekimi kuvveti ortadan kalkınca insan kargaşa içine düşerse, kişinin manevi dünyasına ilişkin kuralları da ortada kaldırırsa, aynı şekilde insan kaosa düşecektir (Yılmaz, 2005: 11).

İfade özgürlüğü, insanın sırf insan olması nedeniyle sahip olduğu, özgürlük hakkını kullanabilmesinin çerçevesini oluşturan bir hak kategorisidir (Türkiye’de Din Özgürlüğü Raporu, 2005: 3). İnsan hakları da, kısaca temelini kişinin insan olmasında bulan özgürlük haklarıdır. İnsan haklarının nihai amacı, siyasi iktidarın bireyler karşısında zora başvurma olanaklarını azaltmaktır. Sivil özgürlükler, insan haklarının çekirdeğini oluşturur ve içinde barındırdığı hayat hakkı, kişi dokunulmazlığı ve güvenliği, toplanma ve dernek kurma özgürlüğü, girişim özgürlüğü gibi din ve vicdan özgürlüğünü de içinde barındırır. Bu haklar güvence altına alınmazsa hukuk devleti veya demokratik bir sistemin varlığından söz

edilemez (Erdoğan, 2005 b: 24).

Din ve vicdan hürriyeti lehine getirilen klasik bir liberal kanıt John Locke'un "Hoşgörü Üstüne Bir Mektup" adlı eseridir. Locke (2000: 709) eserinde, insanlara din empoze etmenin imkansız olduğunu savunur ve belirtir:

"Belli bir kimsenin bir diğer kişiye, o başka kilise veya dindendir diye, sivil çıkarları konusunda zarar vermeye hiçbir surette hakkı yoktur. Bir insan yahut bir yerde ikamet eden bir kişi olarak, ona ait olan bütün hakların ve ayrıcalıkların bozulamaz bir şekilde korunması gerekir. İster bir Hıristiyan, ister bir putperest olsun, ona hiçbir şiddet yöneltmemeli ve kötülük edilmemelidir. Hayır, çıplak adaletin dar ölçüleriyle kendimizden memnun kalmamalıyız; merhamet, cömertlik ve geniş fikirlilik buna ilave edilmelidir. Eğer bir insan doğru yoldan ayrılırsa, bu onun kendi talihsizliğidir, size hiçbir zararı yoktur."

Locke'un argümanları 17., 18. ve 19. yüzyıllarda din özgürlüğü alanının aşamalı olarak siyasal ve yasal değişikliklerle genişlemesine yardımcı olmuştur (Bradney, 2005: 77).

Dini ifade özgürlüğü karşıtlarının 16. ve 17. yy da ileri sürdüğü argümanlar ise şöyleydi: Mevcut din olan Ortodoksluk'tan başka bir dine ifade hürriyeti vermek, insanları günaha yönlendirmek demektir. Dini inançlar hususunda insanlar savunmasız ve yönlendirmeye tamamen açıktırlar. Dini ifade hürriyetinin var olması, insanların kafasını karıştıracak ve kapasitelerini zorlayacaktır. Bu nedenle dini ifade hürriyetinin engellenmesi, çoğunluğun iyiliğinedir (Gray, 1997: 16).

Dinsel hoşgörüszlük taraftarları, John Locke'un "Hoşgörü Üstüne Bir Mektup" adlı eserini bir meydan okuma olarak nitelendirmiştir. Locke'un eserinde tabii hukuk ve sözleşme anlayışları görülmektedir. Locke'a göre; tabii hukuk Tanrı'nın iradesidir. İnsan, aklı ile doğa kanununu keşfedebilir ve bu insanı özgür kılar. Doğa durumunda devlet ve

toplumun varlığından söz edilemez. Her insan, tabii kanunu ihlal etmemek şartıyla; başkalarının hayatına, mülküne ve bedenine zarar vermeden, kendi kanununu kendisi koymaya, hayatını istediği gibi yönlendirme özgürlüğüne sahiptir.

Ancak, insanlar arasındaki ihtilaf ve tartışmalarda “hakimlik ve hakemlik” yapacak meşru bir otoritenin olmayışı, insanları doğa durumunu terk etmeye zorlamıştır. Böylece insan, kendilerini ve kendilerine ait olan şeyleri korumak amacıyla; kendi aralarında anlaşarak, toplumu ve devleti oluştururlar. Yani devlet, bireyi ve bireye ait olan şeyleri korumakla yükümlüdür. Ancak, devletin bu meşru otoritesinin de bir sınırının olması zorunludur. Devlet, insanların inandığı gibi yaşama, dinlerinin gereklerini yerine getirme, ibadet etme haklarını engelleyemez. Devletin varlık nedeni, engel koymak değil; vatandaşların inandıkları gibi yaşamalarını sağlayacak tedbirleri almaktır. Locke’un bu görüşü Liberalizmin de temellerinden birini oluşturmuştur. Locke, devlet ile dinin alanını birbirinden ayırmış ve devletin tarafsızlığı ilkesini savunmuştur.

Dini ifade özgürlüğünü eleştirenlerin argümanlarını sakat bulan Gray (1997: 17-18) son birkaç yüzyıldır Avrupa’nın pek çok yerinde var olan dini ifade özgürlüğünün, insanlar arasında kargaşaya ve sürtüşmelere değil; barışçıl bir hoşgörüye yol açtığını belirtmektedir. Benzer biçimde, John Locke’un “Hoşgörü Üstüne bir Mektup” adlı eserinin Hobbes’un “Leviathan” adlı eseriyle kıyaslandığında; Locke’un eserinin daha sağlam temellere dayandığını ifade etmektedir. Hobbes, dini ifadeyi kısıtlamak veya ortadan kaldırmak için hükümrana sınırsız yetki verilmesi gerektiğini savunur ve bunun insanlar arasında barışı tesis etmenin yegâne şartı olduğunu beyan eder. Gray (1997: 17-18), Hobbes’un siyasi ve dini ifade özgürlüğü aleyhine ileri sürdüğü görüşleri tamamen reddederek, bu argümanların

yanlış çıktığının tamamen kanıtlandığını ifade etmiş; en dengeli ve barışçı toplulukların siyasi ve dini ifade hürriyetinin var olduğu liberal demokrasiler olduğunu belirtmiştir. Ona göre; dini özgürlüklerin kısıtlandığı ülkelerde toplumsal huzursuzluklar ve yıkıcı rekabetler ortaya çıkmıştır. Dini özgürlüklerin yaşandığı ülkelerde ise; dini cemaatler birbirleriyle karşılıklı uyum, barış ve hoşgörü içinde yaşayabilmişlerdir.

Bradney (2003: 162-166) ise; Locke'un hoşgörü hakkındaki argümanlarının kendi zamanındaki sıkıntılara kısmen cevap verdiğini, ancak çağdaş liberal felsefenin dine değer verilmesi için Locke'un ileri sürdüğünden farklı argümanlara ihtiyaç olduğunu belirtmiştir. Ayrıca Joseph Raz tarafından savunulan "çok kültürlülüğün tasdiki" politikasını esas alarak bunu dinlere uygulamış ve Raz'ın politikasını geliştirerek değiştirmiştir.

3.1.4.2. Din ve Vicdan Hürriyetinin Muhtevası

Dini alanda insanların tek başına ya da toplu olarak; düşünce, kanaat ve inançlarını yayma ve ona uygun bir biçimde davranarak eylemlerde bulunma imkânına ibadet hürriyeti denir (Küçük, 2003: 69). Yılmaz (2005: 3-18), "din özgürlüğü" ile "vicdan özgürlüğü"nin yaygın kullanımının aksine, birbirinden çok farklı kavramlar olduğunu belirtmektedir. Din özgürlüğü, insanın dilediği dini seçme ve bu dinin gereklerine yerine getirebilme özgürlüğüdür. Vicdan özgürlüğü ise, insanın her türlü baskıdan uzakta istediği inanca bağlanma ve bu inancın gereklerine göre davranma özgürlüğünü kapsar. Vicdan özgürlüğü insanın inancını seçerken dini baskılardan ve engellerden arındırılmasını şart koşar.

Dini neyin meydana getirip neyin getirmediği konusunda sürekli devam eden anlaşmazlıklar yaşandığını ifade eden Bradney (2003: 82), din mensuplarının onu bir din olarak görmelerinin yeterli olduğunu belirtmektedir.

Din ve vicdan hürriyeti, içerisinde; iman etme, bağlı bulunduğu dinin esaslarına göre hareket etme, dini öğrenme, öğretme, neşir ve telkin hakkı, dinin emirlerini yerine getirme hakkını da barındırır.

1.Bir dine inanma ve inanmama özgürlüğü: İman etme; inanç, dinin ortaya koyduğu dogmalara inanma, din inancı, kutsal inanç, itikat anlamlarına gelir. Kişinin dilediği dine serbestçe inanması, inancını açıklamaya zorlanmaması ve kanaatinden dolayı kınanmaması da iman etme kavramı içinde değerlendirilir (Armağan, 2005: 220). Anayasamızın 24/1.maddesi de şöyle demektedir:

MADDE 24. “Herkes, vicdan, dinî inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir.”

Yine anayasamızın 24/3.maddesinde; “Kimse, ibadete, dinî ayin ve törenlere katılmaya, dinî inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz; dinî inanç ve kanaatlerinden dolayı kınanamaz ve suçlanamaz” demek suretiyle; dini kanaatlerin açıklanmasını zorlamama yasağı getirilmiştir. Dinini değiştirme ve dinden çıkma da, bu özgürlüğün kapsamına girer ve güvence altına alınır. Bu özgürlük sadece bir dine inananları değil; aynı zamanda hiçbir dine inanmayanları ve dine ilgisiz ve kayıtsız olanları, tanrı tanımazları da koruma altına alır. Aynı şekilde kişilerin mensubu oldukları dine veya mezhebe, cemaate göre, yahut hiçbir mensubiyeti olmayan bağımsız dindar olmalarına göre ayırım yapılması da din ve vicdan özgürlüğü’ne aykırıdır (Erdoğan, 2005b: 25).

2.Bağlı bulunduğu dinin esaslarına göre hareket etme:

Kişinin bağlı olduğu dinin esaslarına göre; gerek bireysel, gerekse toplu olarak dilediği gibi ibadet, dua ve münacat etmesi hususu da din ve vicdan hürriyeti içinde değerlendirilir. Anayasamızın 24/2. maddesinde de belirtildiği üzere: “14 üncü madde

hükümlerine aykırı olmamak şartıyla ibadet, dinî âyin ve törenler serbesttir”. Ayrıca kişinin dini inancının toplum hayatıyla ilgili kişiye yüklediği ödevler de bu kapsamda değerlendirilir (Erdoğan, 2005b: 25-26).

3.Dini öğrenme, öğretme, neşir ve telkin hakkı:

Bütün dinler incelendiğinde; Allah’ın emirlerini öğrenmek, insanların inanıp öğrendiklerini başka insanlara öğretmek ve tebliğ etmenin insanlara vazife kılındığı görülmektedir. Diğer yandan dinler, okuyarak, öğreterek ve neşrederek devamını sağlarlar. Anayasamızın din öğrenimiyle ilgili 24/4. maddesine göre; “Din ve ahlâk eğitim ve öğretimi devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlâk öğretimi ilk ve orta-öğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitim ve öğretimi ancak, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanunî temsilcisinin talebine bağlıdır.”

Bir dine inanmış kimselerin kendi dinlerini okumaları, öğrenmeleri, yaymaları, bu kişilerin manevi hayatlarının da gelişimi anlamına gelir (Armağan, 2005: 221). İnsan Hakları Evrensel Beyannâmesi ve diğer uluslararası bildirgeler incelendiğinde, din ve vicdan özgürlüğü’nün “öğretim” hakkını da içerdiğini görmekteyiz. Öğretim özgürlüğü, hem kamu alanında hem de özel sektörde din eğitimi de dâhil olmak üzere, her türlü eğitim kurumunun kurularak işletilebilmesini gerekli kılar. Ancak, devlet okullarında din eğitiminin zorunlu olması, din ve vicdan özgürlüğü ile bağdaşmaz. Bunun yanında herhangi bir din veya mezhebin eğitimi şeklinde değil de; tüm dinler ve ahlaki konular hakkında genel bilgi veren derslerin devlet okulunda okutulması, din ve vicdan özgürlüğüne aykırılık teşkil etmez. Ayrıca anne babanın çocuklarına kendi dini inançları doğrultusunda eğitim vermesi de, bu hakkın koruma alanına girer (Erdoğan, 2005b: 25-26).

4.Dinin emirlerini yerine getirmek hakkı:

Bu husus dinin emrettiği şeyleri yerine getirip, dince yasaklanan şeylerden uzak kalmayı gerektirir. Ancak bu hak, kişinin içinde yaşadığı devletin kanunlarıyla kimi zaman çatışmaktadır. Bu konuda çözüm ararken, her hak ve özgürlükte olduğu gibi, din ve vicdan özgürlüğüne ve ifade hürriyetine de bir sınırlama getirilmesi gerektiği unutulmamalıdır. Bu sınır ise, başkalarının haklarına zarar vermemek koşuluyla, başkalarının özgürlük sınırına kadar genişletilebilir. Demokratik rejimlerin anayasalarında bu sınırlar her hak ve özgürlük için ayrı ayrı belirtilerek, özel sınırlama sebepleri belirtilmiş ve bu sınırlamaların da sınırı konulmak suretiyle; hakların özüne zarar verilmesinin önüne geçilmeye çalışılmıştır (Türkiye’de Din Özgürlüğü Raporu, 2005: 5). Erdoğan (2005a: 30) çalışmasında kamusal alan ile bireysel alan’ın çatışması durumunda; Amerikan Yüksek Mahkemesi’nin bu konudaki eğiliminin açıkça din özgürlüğü’nden yana olduğunu belirterek; zorlayıcı bir kamu yararı olmadıkça, din özgürlüğünün kamusal alanla da ilgili olanlar dâhil olmak üzere, tanınması gerektiğini ifade etmektedir. O’na göre; laiklik ile din ve vicdan özgürlüğü çatışmasında da izlenecek en makul yol da budur.

3.2. AZINLIK KAVRAMI

3.2.1. Tanım

İnsanların toplum içinde yaşamaya başlamalarıyla birlikte, “azınlık” kavramı da ortaya çıkmıştır. Toplum içinde yaşayan insanlar, çeşitli bakımlardan birbirinden ayrılırlar. Tarihsel gelişimle birlikte “azınlık” kavramı da, uluslararası ilişkiler açısından önemli bir kavram haline gelmiş ve azınlık kavramı hakkında zaman içinde hukuki ve sosyo-politik açıdan çeşitli tanımlamalar yapılmıştır. Bu tanımlamalardan bazıları sayı unsurunu ön planda tutarken; bazı tanımlar da objektif bazı nitelikler ön planda tutulmuştur (Kaptan, 2002: 45-47). Azınlık teriminin tanımı ve unsurları konusunda, uluslararası toplumda genel kabul görmüş bir tanım mevcut değildir. Uluslararası hukuk, dilsel, etnik, dini ve milli azınlıkların varlığını kabul etmesine karşın; azınlık tanımını yapmamışlardır. Öktem (2002:52)’e göre; devletler azınlıkların korunmasını ertelemek ve bulanıklaştırmak için tanım vermekten kaçınmaktadırlar.

Örneğin Türk Dil Kurumunun Türkçe sözlüğünde azınlık tanımlaması şu şekildedir: “bir toplulukta herhangi bir nitelik bakımından ayrı ve ötekilerden sayıca az olanlar ya da bunların durumu, çoğunluk karşıtı, ekalliyet...” Görüldüğü üzere bu tanımda sayı ön plandadır.

Sosyolojik bakımdan yapılan diğer bir tanım ise: “Bir toplulukta sayısal bakımdan azınlık oluşturan, başat olmayan ve çoğunluktan farklı niteliklere sahip olan grup” tanımıdır. Bu tanım “ezilmişlik” kavramını ön plana almaktadır. Yine bu tanıma göre; eşcinseller, transeksüeller, travestiler, Krişna’ya tapanlar, kadınlar toplumda azınlık konumundadırlar (Oran, 2001: 67).

Birleşmiş Milletler Alt Komisyonu’nun kabul ettiği azınlık tanımı ise: “bir toplum

içinde sürekli etnik, dil ve dini geleneklere yahut diğer önemli özelliklere sahip olan, bu özellikler nedeniyle toplumun diğer kesimlerinden açık olarak ayrılan ve bu özellikleri muhafaza etmek isteyen, hakim pozisyonda bulunmayan grupları” ifade eder (Arsava, 1993; Aktaran, Ürer, 2003:12).

Uluslararası Daimi Adalet Divanı’nın Yunan-Bulgar Cemaatleri (31 Temmuz 1930) ile Arnavutlukta bulunan Yunan Azınlık okulları hakkında (6 Nisan 1935) verdiği danışma görüşüne göre azınlık: “bir devlette yerleşmiş bulunan ve nüfusu ayrı bir ırk, dil ya da dinden oluşan toplumsal gruplardır” (Kelahmet: 2006).

Hukuksal açıdan bu güne kadar yapılan tanımlardan en önemlisi sayılabilecek tanım; Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Komitesi’nin Ayrımcılığın Önlenmesi ve Azınlıkların Korunması Alt-komisyonu’nun raportörü Capatorti tarafından yapılmıştır. Bu tanım, Birleşmiş Milletler Medeni ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesinin azınlıkların korunmasına ilişkin 27. maddesi bağlamında yapılmıştır. Buna göre: “Başat olmayan bir durumda olup, bir devletin geri kalan nüfusundan sayısal olarak daha az olan, bu devletin uyruğu olan üyeleri etnik, dinsel ve dilsel nitelikler bakımından nüfusun geri kalan bölümünden farklılık gösteren ve açık olarak olmasa bile kendi kültürünü, geleneklerini ve dilini korumaya yönelik bir dayanışma duygusu taşıyan grup” azınlıktır. Bu tanım yabancıları, sığınmacıları, uyruksuzları, dominant azınlıkları ve mecburi azınlıkları tanım dışı bırakır (Oran, 2001: 67). Bu tanıma göre bir grubun azınlık sayılabilmesi için, aşağıdaki ölçütlerin var olması gereklidir. Bu ölçütler kısaca şu şekilde özetlenebilir:

İlk olarak; bir grubun azınlık sayılabilmesi için, toplumun çoğunluğundan soy, din, dil, gelenekler bakımından *farklılık* göstermesi gerekir.

İkinci olarak; bu farklı özellikleri taşıyan grubun bu farklılıklarını kendi başına koruyabilecek sayıda olmaları gerekir. Ancak, azınlık grubunun çoğunlukla sayı olarak başa baş durumda da olmaması gerekir. Böyle bir durum söz konusu ise; bir arada yaşamak zorunda kalan insanlardan bahsedilir.

Üçüncü ölçüt; bu azınlığın ülkede *başat konumda olmaması* gereğidir.

Dördüncü ölçüt; *vatandaşlık* ölçütüdür. Buna göre; o ülkenin yurttaşı olan kişiler, azınlık kavramına dâhil edilecektir. Başka ülkenin vatandaşları, azınlık olmayıp yabancı sayılırlar.

Beşinci ölçüt ise; söz konusu grupta *azınlık bilinci*'nin olması gerektiğidir. Toplumda soy, din, dil, gelenekler bakımından farklı olan bu azınlık grubun, bu özelliklerini ve niteliklerini korumak ve sürdürmek isteğinde olması gereklidir (Oran, 2001: 70).

Kaptan (2002: 45-47) ise; bu ölçütlere ek olarak altıncı bir ölçüt eklemiştir. Bu ölçüt ise; bu azınlık grubunun vatandaşı oldukları ülkeye sadakatle bağlı olmaları, ayrılarak ayrı bir devlet kurma ve ülkeyi parçalama gibi bir amacının olmaması gerektiğidir. Oran (2001: 70) ise; bu ögenin anlamlı bir öge olmadığını savunmaktadır. Yazara göre; bu durumda devlet azınlığın sadakatini kanıtlamadığı gerekçesiyle söz konusu grupları azınlık saymaktan vazgeçerek, 27. maddeyi uygulamayacaktır.

Yukarıda değinmiş olduğumuz tanımlar dışında, Ulusal Azınlıkların Korunmasına İlişkin Çerçeve Sözleşme'ye bakıldığında; bu sözleşmede de açık bir azınlık tanımına rastlamak mümkün değildir. Ancak bu sözleşme, taraf devletlere ülkelerindeki azınlık gruplarının haklarının korunması için önemli yükümlülükler getirmektedir.

Bunların dışında, Avrupa Güvenlik ve İşbirliği (AGİT) ve Avrupa Birliği (AB)

mekanizmaları, azınlık hakları ile ilgili önceki tanımlara göre çok gelişmiş bir tanımlama ortaya çıkardı. Buna göre: “kendisini genel çoğunluktan farklı hissedenden ve bu farklılığı kendi etnik, dinsel, kültürel, dilsel kimliğinin vazgeçilmez bir parçası sayan herkes azınlıktır” (Çetin, 2006: 1). Benzer şekilde AGİT Ulusal Azınlıklar Yüksek Komiserliği’nin azınlık tanım ise şu şekildedir: “devlet içinde sayısal olarak azınlık olan ama genellikle komşu olan veya yakın olan bir devlette sayısal çoğunluğu oluşturan nüfusla aynı etnik kimliği paylaşan, egemen olmayan nüfus olarak anlaşılır.” Ya da “devletler azınlığın ne anlama geldiği konusunda tanımlarını yapabilirler ancak, kimin azınlığa bağlı olup olmadığı üyelerin kendilerine aittir” (Kelahmet, 2006: 6).

3.2.2. Azınlık Tanımının Tarihsel Gelişimi

Uluslararası alanda azınlık hakları kavramı, ilk olarak 16.yüzyıl (yy)’da reform hareketleri ile birlikte olmuştur. Yapılan din savaşları sonunda yaşanan uzlaşma sürecinde taraflar, dini azınlıkları ortadan kaldırmanın mümkün olmadığını anlamışlar ve uzlaşma sürecinde dini azınlıkların çıkarlarını aralarında imzaladıkları belgelerle koruma altına almaya karar vermişlerdir (Kaptan, 2002: 49).

Reform döneminde Avrupa’da Katoliklik bölünmüş; imparatorların o döneme kadar geçerli olan kendi bölgelerindeki halkların dinlerini belirleme hakkı sona ermiş ve 1555 tarihli Augsburg Barışı ile birlikte artık Katolikliğin yanında Lutherçilik’de kabul edilmeye başlanmıştır.

Reform dönemi ile birlikte başlayan “dinsel azınlıkların korunması” sürecinde başlıca üç yöntem izlenmiştir:

Birincisi; iki egemen devlet arasında gerçekleştirilen anlaşmalardır. Fransa ile Kutsal Roma-Cermen İmparatorluğu arasında imzalanan 1648 Vestfalya anlaşması, bu

yönteme örnektir.

İkincisi; savaş sonrasında başka topraklara göç eden azınlık gruplarını ve toprakları üzerinde yaşayan azınlıkları güvence altına alan belgeler düzenlenmesidir. 1660 tarihli Polonya, İsveç ve Livanya arasında imzalanan Oliva anlaşması ile bir bölgenin devri sırasında devredilen topraklarda yaşayan insanların din özgürlüğü, ilk defa garanti altına alınmış oldu.

Üçüncü yöntem; Müslüman topraklarda yaşayan Hıristiyan grupların, Hıristiyan dinine mensup insanların müdahaleleri sonucunda, haklarının güvence altına alınmasıdır. 1649 yılında Osmanlı İmparatorluğu ile Fransa arasında düzenlenen anlaşma ile Lübnan'da yaşayan Hıristiyan Maruniler, Fransa'nın himayesi ve koruması altına alınmıştır (Ürer, 2003: 36- 37).

16. yy'dan itibaren kullanılmaya başlayan azınlık kavramı incelendiğinde; bugünkü azınlık kavramı ile benzerlik göstermediğini, azınlıkların belirlenmesinde din boyutunun belirleyici unsur olarak ele alındığını görmekteyiz. Bu dönemde din; dil ve kültür gibi farklılıkları yansıtan bir kavram olmaktan öte azınlık haklarının esasını oluşturmaktaydı. Çünkü o dönemde toplulukları birbirinden ayıran en önemli unsur din idi (Ürer, 2003: 36- 37).

Teritoryal devletten ulus devlete geçişle birlikte, azınlık tanımında da bir değişiklik yaşanmıştır. Önceleri “onur olarak düşük”, “güç olarak düşük” anlamında kullanılan azınlık kavramı, Fransız devrimi sonrasında artık; “ başka bir ulusun siyasal organizasyonu içinde yaşayan, özel bir ulusal karaktere sahip olan, ancak siyasal süreçte eşit katılımdan dolayısıyla da siyasal hakların kullanımından dışlanan insan topluluklarını” ifade eden bir anlam kazandı. Teritoryal devlet; halkın ulusal kimliği ile ilgilenmeyen, birliğin Monarklık

kurumu ile sağlandığı devlettir. Ulus devlet ise; halkın ulusal kimliği ile yakından ilgilidir.18.yy ile birlikte artık dinsel boyutta yapılan azınlık tanımı, ulusçuluk fikirleri ve burjuva devrimi ile birlikte boyut değiştirmeye başlamış; ulusal kimliğe yabancı olan gruplar “azınlık” olarak nitelendirilmiştir (Üstel, 1999: 37). Bu dönemden itibaren azınlıklar, çok uluslu imparatorluklar için bir sorun haline gelmeye ve azınlıklar sorunu hukuki bir boyut kazanmaya başlamıştır. Azınlıklar sorununun devletlerarası anlaşmaların en önemli konularından biri haline gelmesiyle birlikte; azınlıkların korunması kolektifleşmiştir (Kaptan, 2002: 50).

Ulus devletin temelinde yatan felsefe şudur: 18.yy Fransız ulusçu ideolojisi merkezietçi-jakoben devletle özdeşleşerek; aydınlanma adına “azınlıkları” yok saymış ve azınlıklar birer tehdit olarak görölmüştür. Merkezin uzağındaki gruplar, merkez için bir tehdit olarak algılanmıştır. Jakoben devlet geleneği, azınlık ve cemaatlerin sorunlarının çözümlüne tamamen kapalıdır. Jakoben üniter devlette topluluklar potansiyel bir suçlu imiş gibi görölmektedir. Bunun temel nedenine bakıldığında ise şunu görüyoruz: Jakobenler Rousseau’cu görüşe sahip olup, Rousseau’nun fikirlerini hayata geçirmeye çalışmışlar; “halk”, “halk egemenliği”, “doğal hukuk”, “bireysel özgürlük”, “sosyal eşitlik” ve “ulusal kardeşliği” kabul etmişlerdir. Jakobenlerin ana hareket noktaları; “demokrat, ulusçu ve eşitlikçi” olmalarıdır. Rousseau’nun özgürlüğü eşitliğin efendisi sayan görüşü yerini; yurtseverliği özgürlüğün efendisi haline getirmesine dönüşmüştür (Üstel, 1999: 36).

19. yy’dan itibaren artık azınlıkların korunmasına ilişkin yapılan anlaşmalar, ikili değil çok taraflıdır. Bu anlaşmalar kimi zaman azınlığın yaşadığı ülkenin katılımıyla, kimi zamanda o ülke katılmaksızın yapılmaktaydı. Artık azınlık haklarından sadece dinsel azınlıklar değil, aynı zamanda “soy, din, dil” azınlıkları da faydalanacaktı. Bunun

sonucunda “ulusal azınlıklar” kavramı ortaya çıktı. Bu dönemde yaşanan diğer önemli gelişme de güvence altına alınan hakların genişlemesidir. Böylece dini özgürlüğün yanında, medeni ve siyasal hakların kullanımı da güvence altına alınmaya başlandı (Oran, 2001: 122).

20. yy’a damgasını vuran liberal ve marksist projelerin her ikisi de, din ya da etnisite gibi farklılıkların zamanla ortadan kalkarak, benzerliklere doğru bir yöneliş olacağını ve nihayetinde entegrasyonun sağlandığı bir gelecek tasavvur etmekteydiler. Hem marksizm hem de liberalizm, din ve etnisite gibi kavramları patolojik olgular olarak nitelendirdiler. Bu düşünce, her iki akım içinde bir yanılğı idi.

1960’lı yıllarda ise batı’da ulusçuluk, “tedavisi başarıyla tamamlanmış bir çocukluk hastalığı” olarak kabul edildi. Batı dışında kalan toplumlarda ise ulusçuluk, modernleşme kuramları çerçevesinde değerlendirildi ve bu toplumların batılılaşmaya çalışması olarak tanımlandı. 1980’lerin sonundan itibaren artık ulus devlet, yurttaş gibi kavramlar sarsıntı yaşamaya başladı ve çeşitlenen kimlik talepleri çeşitli gerilimlerin yaşanmasına neden oldu. Böylece liberal ve toplulukçu yurttaşlık tanımları şekillenmeye başladı (Üstel, 1999: 11-12).

3.2.3. Azınlıkların Sosyo-Politik Durumu

Sosyolojik açıdan toplumları genel olarak homojen ve heterojen olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Homojen toplum modelinde toplumun bütün bireylerini aynı etnik, dini, ideolojik veya kültürel inanış karşısında şekillendirme asıl amaçtır. Bu ise azınlıkların çoğunluklara tâbi olması anlamına gelir. Homojen toplum modeli, tarihte bazı düşünür ve yöneticiler tarafından istenmiştir. Plato, More, Marx, bu düşünürlerden bazılarıdır. Ütopyacı filozoflar, genellikle homojen toplumu modelini savunurlar (Yayla, 2005:1).

Homojen toplum lehine sürülen argümanlardan ilki; etnik, dini, kültürel farklılıkların modernleşmenin ve çağdaşlaşmanın önünde engel olduğudur. İkinci argüman; ana kültüre, dine veya etnisiteye ait olamayan azınlık gruplarının, zamanla kendilerini toplumdan tecrit edecekleri ve bu durumun toplumun bütünleşmesine engel teşkil edeceğidir. Üçüncü argümana göre; çok sayıda farklı kültürün bir arada bulunması halinde, barışçıl ortam ortadan kalkacaktır. Dördüncü argüman; etnik ve kültürel azınlıkların devlet için bir tehlike arz ettiğidir. Beşinci argümana göre; etnik, dinsel ve kültürel çoğulculuk, bireysel hak ve özgürlükleri tahrip eder. Homojen toplum lehine ileri sürülen son argümana göre ise; iyi bir toplumdan ve istikrarlı bir siyasi yönetimden bahsedilebilmesi için, aynı değerleri paylaşan bireylerin birbirlerine bağlanması gereklidir. Tarih sahnesinde Sovyetler Birliği, Türkiye’de tek parti dönemi gibi homojen toplum örneklerine bakıldığında bunların hiçbirinin başarılı olamadığı görülmektedir (Yayla, 2005: 2-3).

Yayla (2005: 3)’nın da belirttiği gibi; homojen toplum kavramını sadece eleştirmek yeterli değildir. Homojen toplum, pratik olarak gerçekleştirilse dahi; sonuçları bakımından çok kötü olurdu. Bunun en önemli sebebi ise; bu modelde temel hak ve hürriyetlerin ihlal edilecek olmasıdır.

Etnik toplulukların hak talepleri, 20. yy boyunca ulus devletlerin karşısına çıkan en önemli sorun olmuştur. Ancak artık günümüzde İzlanda, Portekiz, Norveç gibi birkaç ulus devletin dışında kalan devletlerin çoğu, etnik açıdan heterojen bir yapı sergilemektedir (Üstel, 1999: 79).

Siyasal bakımdan devletlerin azınlık politikaları incelendiğinde; ev sahibi devletin azınlığa karşı tutumlarının farklı şekillerde olabildiği görülmektedir:

1. Asimilasyon: Azınlık grubunun etnik ve kültürel özelliklerinin, çoğunluk kültürü

içinde eritilmesidir. Bu durumda azınlık çoğunlukla özdeşleşmeye başlar (Üstel, 1999: 38).

2. Entegrasyon: Etnik sınırlandırmaların kaldırılarak, bütün vatandaşlara eşit haklar tanınmasıdır (Oran, 2001: 77). Yayla (2005: 2) çalışmasında; AB'ye giriş sürecinde Avrupalıların entegrasyon kavramından kastettikleri şeyin, aslında asimilasyon olduğunu ileri sürmektedir. Avrupalıların orada yaşayan Türklerin yaşam tarzlarından rahatsız olduklarını, onların kendi toplumuna entegre olmaları gerektiğini düşündüklerini, entegre olmaktan kastettikleri şeyin ise; Türklerin kendi etnik ve kültürel kimliklerinden vazgeçmeleri anlamına geldiğini ifade etmektedir. Yazar bunun beraber yaşama çabası değil, bir asimile etme çabası olduğunu belirtmektedir.

3. Ayrımcılık: Toplumda başat olan kültür ile azınlıkta kalan kültürler arasında kesin bir ayırım ve hiyerarşi söz konusudur.

4-Etnogelişme: Azınlık ve çoğunluk kültürü birbirine karışmayarak, her grup kendi gelişimine bırakılır.

5-Soykırım: Azınlığın öldürülerek yok edilmesidir (Oran, 2001: 77- 80).

Oran (2001: 80-82), günümüzde devletlerin azınlık politikalarını ise üç başlık altında ele almıştır:

Bunlardan ilki; uluslararası planda korunmuş azınlık hakları vermektir. Bununla azınlıklara pozitif haklar verilir.

İkincisi; çokkültürcülük uygulamaktır. Amerika Birleşik Devleti (ABD), Avusturalya ve Kanada gibi ülkelerin, göçle oluşturdukları ülkelerdeki yerlilere özel haklar tanımaları sonucu oluşan bir yöntemdir. Bu yöntem, bir çeşit “çok hukukluluk” yöntemidir.

Üçüncü yöntem; genişletilmiş ve derinleştirilmiş demokrasi uygulamaktır. Uygulanan bu politika ile sadece azınlıklara değil; bütün bireylere “pozitif haklar” yerine

“negatif haklar” verilir. Negatif haklar; mülkiyet, seyahat, oy verme gibi bütün bireylere tanınan haklardır. Bu hakların verilmesiyle birlikte, azınlıkların grup bilinci geliştirerek toplumdaki ayrılmak istemesi gibi sakıncalar önlenmiş olur. Azınlıklar, çoğunluktan soyutlanmadıkları için, çoğunluğu bir hedef olarak görmezler ve böylelikle topluma entegrasyonları sağlanmış olur.

Üstel (1999: 32-48)’e göre; etnik ve kültürel azınlıkların sorunlarına getirilen insan haklarının korunmasına ilişkin düzenlemeler, çok yetersizdir. Bunun temel nedeni ise insan hakları düşüncesinin arkasında yatan; tüm insanların sahip olması gereken ortak gereksinimler olduğu anlayışıdır. Oysa ki; kültürel/ etnik azınlıklar ile çoğunluk üyelerinin üzerinde uzlaşabileceği ortak noktalar bulmak zorlaşmaktadır. Bu nedenle çağdaş demokrasiler, birey hakları yanında topluluk haklarının da gelişmesi için çabada bulunmalıdır.

Ayrıca Üstel (1999: 32-48) “hak temelli yurttaşlık” anlayışı ve “topluluk temelli yurttaşlık” anlayışlarının her ikisinin de sakıncaları olduğunu belirtmektedir. Şöyle ki; hak temelli yurttaşlık anlayışı, insan hakları doktrininden hareket ederek; ırk, dil, din, etnik köken vs. ayrımlara girilmeksizin, tüm insanlara eşit haklar verilmesinden yanadır. Topluluk temelli yurttaşlık anlayışı ise; bireyi bir topluluğa ait olması oranında ve çerçevesinde haklarla donatmaktadır. Her iki anlayışın da saf bir biçimde uygulanması, artık değişen dünyanın ihtiyaçlarına cevap verememektedir. Yazar’a göre; modern demokrasilerin, artık özgül ihtiyaçlara sahip bireylerden hareketle, yeni bir yurttaşlık ve haklar tanımlaması yapması gerekmektedir.

Ülkemizde azınlıkların sosyo-politik durumuna gelince; ülkemiz İkinci Dünya Savaşı öncesi ve sonrasında yaşanan kültürel hareketlilikten etkilenmiştir. Zaten Osmanlı

İmparatorluğu da pek çok kültürü içinde barındıran bir toplumsal yapıya sahipti. Bununla birlikte ülkemizdeki azınlık sorunu, diğer ülkelerden farklılık arz etmektedir. Şöyle ki; ülkemizde yaşayan azınlıklar ile çoğunluk arasında ırk, din, dil bakımından farklılık olmasına rağmen; bunların çoğunun ortak bir coğrafyayı ve tarihi bir geçmişi paylaşmış olmaları neticesinde, aralarında ortak bir kültür oluşmuştur. Ancak bu noktadan hareketle; kültürler arasında çatışma olmadığından bahsetmek mümkün değildir. Bir ülkede farklı kültürlerin yaşadığını kabul etmek ile bu grupların ülke bütünlüğüne yönelik bir tehdit olduğunu düşünmek birbirine karıştırılmamalıdır. Ülkemizdeki vatandaşlarımızın bazılarının lehine, bazılarının ise aleyhine olacak politikalar üretmek yerine; toplumda var olan rahatsızlıklar dinlenerek, var olan ve doğabilecek sorunlar demokratik işleyiş çerçevesinde, barışçı yollardan çözülmeye çalışılmalıdır (Balı, 2001: 200- 201).

4. ULUSLARARASI HUKUKTA DİNİ AZINLIKLAR

4.1. ULUSLARARASI HUKUKTA DİNİ AZINLIKLAR VE İNANÇ ÖZGÜRLÜĞÜ

Din ve vicdan özgürlüğü, bireylerin vazgeçemeyeceği temel hak ve hürriyetler arasında önemli bir yere sahiptir. Ancak bu özgürlük, sadece bireyler için değil; aynı zamanda dini azınlık mensupları için de hayati öneme sahiptir. Öktem (2002: 52)'e göre azınlıklarının korunmasının ve hatta genel olarak insan hakları hukukunun kökenini, dini azınlıkların korunmasına götürmek mümkündür. Uluslararası insan hakları hukuku, ayrıma tabi olmuş grupları ve bu gruplar içerisinde özellikle dini azınlıkları korumak için ortaya çıkmıştır.

Dini azınlıkları dilsel, etnik, milli ve kültürel azınlıklardan farkı kılan bir hususa değinmek, konumuz bakımından oldukça önemlidir. Dinlerin tabiatı gereği; inananlar, gerek kendi şahsi hayatlarına, gerekse üyesi oldukları cemaat hayatına yön veren doğaüstü

bir varlık ya da rehberine inanırlar. Bazı azınlıklar, talep ettikleri hakların kendilerine zaten Tanrı tarafından verildiğine inanırlar ve bu noktada devletin menfaati ile azınlığın menfaati arasında çatışma doğabilir. Dini azınlıkları diğer azınlıklardan farklı kılan bir diğer problem ise; dini azınlığa kimliğini kazandıran inanç ve ibadetler konusudur. Bu sayılanlar dışında, dini azınlıklar; dışlanma, ayrıma tabii tutulma gibi diğer azınlıkların karşılaştığı problemlerle karşılaşabilirler (Öktem, 2002; 55).

Uluslararası hukukta dini azınlıkların korunmasını üç dönemde ele almak mümkündür: (Öktem, 2002: 55). 1-Uluslararası anlaşmalara azınlık hükümlerinin eklenmesine dayalı, sistematik korumanın bulunmadığı erken dönem, 2-Birinci Dünya Savaşı ertesinde, Milletler Cemiyeti çerçevesinde oluşturulan sistem, 3-İkinci Dünya Savaşını izleyen dönemde, başta Birleşmiş Milletler olmak üzere uluslararası örgütler bağlamında görülen gelişmeler.

4.1.1. Milletler Cemiyeti (MC) Öncesi Dönem

Uluslararası hukuk literatürü incelendiğinde azınlık kavramının ilk kez 16. yy'da reform döneminde “dinsel azınlık” kavramı ile birlikte kullanıldığı görülmektedir. Azınlık kavramının doğuşu, Avrupa'da burjuvazinin güçlenerek Protestanlığın ortaya çıkması ile olmuştur. Protestan devletler kendi yurttaşlarının mezheplerini belirlemeye başlamışlardır. Zamanla devletler, başka devletlerde bulunan “mezhepdaş”larını korumaya yönelik politikalar sergilemişlerdir. Katolik ve Protestan ülkeler arasında devam eden din savaşları, 1560'dan 1648 Vestfalya barışına kadar çok kan akıtılmasına sebep olmuştur. Yaşanan bu acı tecrübelerin sonunda artık taraflar, dinsel azınlıkların ortadan kaldırılmasının mümkün olmadığını anlayarak, bu azınlıkları karşılıklı olarak koruma altına almaya karar vermişlerdir (Oran, 2002: 118-119). İlk olarak Otuz yıl savaşları sonrasında imzalanan

1648 Vestfalya Barışı ve onu takip eden Nijmegen (1678) ve Ryswick (1697) anlaşmaları, Utrecht (1713) Anlaşması, Oliva (1650) Anlaşması, Dresden Anlaşması(1745), Hubertusburg Anlaşması (1763) ve Paris Anlaşması(1763), dini azınlıkların haklarını koruyan ilk anlaşmalar olarak tarihte yerini almıştır. Bu anlaşmalar, toprakların paylaşılması ile ilgili olarak yaşanan iç ve dış çatışma kaynaklarının ortadan kaldırmak için düzenlenmiş anlaşmalardı (Ürer, 2003: 42-43). Ürer (2003: 42-43) çalışmasında, bu anlaşmaları dini özgürlüğün uluslararası alanda korunmasının ilk örnekleri olarak görmek yerine; bunları, daha çok bir prensliğin diğer dini topluluklara sadece dini nedenlerle fiili karışmasına izin vermeyen anlaşmalar olarak algılanması gerektiğini belirtmektedir.

Dinsel azınlık kavramı, 18. yy'da yaşanmaya başlayan burjuva devrimi ve ulusçuluk akımları ile birlikte kimlik değiştirmeye başlamıştır. Aydınlanma dönemi ile birlikte kilise, artık eski gücünü kaybederken; ümmet anlayışı, yerini ulus anlayışına bırakmış ve bu anlayış, çok uluslu imparatorluklar için önemli bir sorun haline gelmiştir (Ürer, 2003: 44).

4.1.2. Milletler Cemiyeti (MC) Dönemi

19. yy'dan itibaren artık “dinsel azınlık” kavramı, yerini “ulusal azınlık” kavramına bıraktı. Dünyanın bu konuya yönelmesinin başlıca üç nedeni vardı: Bu nedenlerden birincisi; çok uluslu niteliği ile göze çarpan Avusturya-Macaristan ve Rusya'nın dağılması, ikincisi; barışçı ve sosyalist grupların azınlıkların statüsünü belirlemeye yönelik çalışmaları, üçüncüsü; I. Dünya Savaşı'ndan galip çıkan ülkelerin, Doğu Avrupa ve Balkanlarda yeni devletlerin kurulması ve önceden kurulmuş olan devletlerin genişletilmeye çalışılmasından doğacak sorunları sezinlemiş olmalarıdır. ABD başkanı Wilson, ilk defa azınlık haklarının verilmesi konusunda Ocak 1918'de on dört ilkeyi ilan etti. Bu çalışma, daha çok Doğu Avrupa'daki ırksal ve dinsel azınlıklarla Polonya'daki

Yahudilere yönelikti. Siyasi nedenlerle Rusya, Almanya, İngiltere gibi ülkelerdeki azınlıklara yönelik değildi (Oran, 2001: 125).

MC Azınlık sistemi, böylece dört parçadan oluştu (Oran, 2001:125-126):

1. 1919-20'de ABD, İngiltere, Fransa, İtalya, Japonya ile; savaştan sonra yeni kurulan Polonya, Çekoslovakya, Sırp-Hırvat, Slovenya ve savaştan topraklarını genişleterek çıkan Romanya ve Yunanistan arasında azınlık koruma anlaşmaları imzalandı.

2. 1919-1923'de savaştan yenik çıkan ülkelerle (Avusturya, Bulgaristan, Macaristan, Osmanlı İmparatorluğu ve sonrasında Türkiye), yapılan anlaşmalara azınlıkların korunmasıyla ilgili özel hükümler eklendi.

3. Bir takım ülkeler (Polonya-Danzig, İsveç-Finlandiya, Almanya-Polonya), kendi aralarında ikili anlaşmalar yaptılar.

4. Beş ülke (Arnavutluk, Litvanya, Letonya, Estonya, Irak), tek taraflı bildiri yayınladılar.

MC sisteminin esasını oluşturan bu beş anlaşmaya bakıldığında; azınlıklara hem pozitif hem de negatif haklar verildiğini görüyoruz. Ancak bu haklar “gruplara” değil, “bireylere” verilmişti. Bu sistemi hazırlayanlar, liberal okuldan gelmekteydiler ve genel insan hakları çerçevesinde azınlık mensuplarının diğer vatandaşlarla eşitliğini sağlamak, temel amaçlarıydı. Bu dönemde uluslararası hukuk, “azınlıklar çağına” girmiştir.

Bu dönemde imzalanan azınlık anlaşmalarının sağladıkları güvenceler ise şöyledir: İlgili devletin vatandaşları arasında tam bir eşitlik sağlanacaktır. Azınlık mensuplarına hayat hakkı, medeni ve siyasi haklar, din ve eğitim hakkı tanınacaktır. Kısaca azınlık anlaşmalarının iki temel amacı vardı: Bunlarda ilki; hukuk önünde eşitlik sağlamak, ikincisi ise; grup olarak gelenek ve kültürlerinin devamını sağlamaktı. Din ve ibadet özgürlüğü ise;

sadece azınlıklara değil, aynı zamanda kamu düzenine aykırı olmamak şartıyla, bütün vatandaşlara tanınmıştı (Öktem, 2002: 75).

Talas (1983: 3)'a göre; 1939 savaşı ile dağılan MC, uluslararası barışın sağlanmasını amaç edinmesine rağmen; insan hakları ile somut olarak ilgilenmemiştir. Ancak MC içinde yer alan Uluslararası Çalışma Örgütü'nün sosyal ve ekonomik haklarla ilgili çalışmaları, uluslararası alanda etkili olmuştur. Yazar'a göre; insan haklarının uluslararası platforma çıkması, 1919 yılından itibaren Uluslararası Çalışma Örgütü ile olmuştur.

Öktem (2002: 83)'e göre ise; her ne kadar MC azınlık koruma sisteminin iflasla sonuçlandığı söylene de; o dönemde asıl iflas eden uluslararası hukuk, kurumlar ve ahlak olmuştur. MC sistemin baştan beri zayıflatan sorun ise, Doğu Avrupa devletlerinde yaşayan azınlıklar koruma altına alınırken; başka devletlerde bulunan azınlıklarla ilgili hiçbir düzenleme yapılmadan, onların yok sayılması olmuştur. Zaten sistemin asıl amacı, azınlıkların korunmasından ziyade; bir takım ülke sınırlarının değişmezliğinin korunmasıdır. Ancak tüm bu olumsuzluklara rağmen, MC'nin azınlık koruma sisteminin tamamen başarısız olduğundan söz edilemez. Tüm eksikliklerine rağmen MC sistemi, savaş sonrası dönemde barış amacına hizmet etmiştir.

4.1.3. II. Dünya Savaşı'ndan Sonraki Dönem

4.1.3.1. İnsan Hakları Evrensel Bildirisi (1948)

İkinci Dünya Savaşını “demokrasi cephesi”nin kazanması neticesinde, dünyada ve uluslararası platformda siyasi iklim yumuşamaya ve liberalleşmeye başlamıştır. 1941 yılında Amerikan Bayrak Günü konuşmasında ABD Başkan'ı Theodoore Roosevelt, tüm dünya insanları için geçerli olan “dört özgürlük” içinde din ve vicdan hürriyetini de

saymıştır. İkinci Dünya Savaşında Nazi Almanyası'nda Yahudilere yönelik yapılmış bulunan soykırım vakaları, din ve vicdan hürriyeti kavramını uluslararası platformda ön plana çıkarmıştır (Türkiye'de Din Özgürlüğü Raporu, 2005: 14). Gerek BM Şartı ve gerekse İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi incelendiğinde azınlıklara ilişkin bir tanımın yer almadığını görmekteyiz.

BM İnsan hakları komisyonu başkanı Eleanor Roosevelt, azınlık sorununa ancak insan haklarına teşvikle çözüm getirilebileceğine inanıyor ve azınlık hakları kavramına karşı çıkıyordu. Öktem (2002: 105) çalışmasında, bu yaklaşımın dinsel özgürlük açısından neticesinin; dinsel azınlıkların korunmasının dinsel özgürlüğün uluslararası düzeyde korunmasının başlıca aracı olmaktan çıkması, olduğunu belirtmektedir.

İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'nde azınlıklara ilişkin bir düzenleme olmamasına rağmen; din ve vicdan özgürlüğü ile ilgili düzenlemeler yer almaktadır. Bu sözleşmenin 18. maddesi şu şekildedir: “Herkesin, düşünce, vicdan ve din özgürlüğü vardır. Bu hak, din ya da kanaatini değiştirme ve din ya da kanaatini tek başına ya da toplu olarak, hem kamusal hem de özel alanda, öğretim, ibadet, ayin ve törenler yoluyla izhar etme özgürlüğünü de içerir.”

18. madde kimileri tarafından “basit bir mesele” olarak algılanmasına karşın İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'yle birlikte din özgürlüğü, iç hukuk düzeninden uluslararası boyuta taşınarak önemli bir gelişme kaydetmiştir. Bir yoruma göre; 18. madde “Homo Sapiens'in ve onun zorunlu sonucu olarak bireyin manevi özerkliğinin tanınması” hipotezi üzerine kuruludur. Yani bu madde, Avrupa'da yüzyıllardır yürütülen kilise ve devletin gücüne karşı, bireysel özgürlük ve dinsel hoşgörü adına yürütülen savaşı özetlemektedir (Öktem, 2002: 111).

4.1.3.2. Azınlığın Fiziksel Korunması -BM Soykırım Sözleşmesi (1948)

İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'ne azınlıklar maddesi giremeyince, 1948 yılında BM Soykırım sözleşmesi (Jenosit Suçunun Önlenmesi ve Cezalandırılması Hakkında Kanun) ile azınlıkların sadece fiziksel korunması sağlanmış oldu. “Jenosit”, kavram olarak insanların gruplar halinde kasıtlı olarak öldürülmesini ifade eder. BM Genel Kurulu, Jenosit'in insan gruplarının yaşama hakkının yadsınması olduğunu belirterek; bu suçun uygar dünya tarafından kınanan bir devletler suçu olduğunu belirtmiştir. Buna göre Jenosit şöyle tanımlanmaktadır: “ulusal, etnik, ırksal ya da dinsel bir grubu tamamen ya da kısmen ortadan kaldırmak amacıyla yapılmış şu eylemler Jenosit sayılırlar:

a-grubun üyelerini öldürmek,

b-grubun vücut ya da akıllarına ciddi zarar vermek,

c-grubu fiziksel olarak tamamen ya da kısmen ortadan kaldırmak sonucunu doğuracak yaşam koşullarını açıkça uygulamak,

d-grup içinde doğumların önlenmesine yönelmiş yöntemler koymak,

e-grubun çocuklarını zorla başka bir gruba yollamak” (Talas, 1983: 6).

Türkiye'nin de taraf olduğu bu sözleşme, azınlıkların var olma hakkını yalnızca fiziksel olarak tanımış; azınlıklara ayrıca bir “kimlik hakkı” tanınmamıştır. Kimlik hakkı'nın tanınması ise aşağıda incelenecek olan BM Medeni ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi Md. 27 ile olacaktır (Oran, 2001: 129).

Bu sözleşmeyle, dinsel azınlıklar da fiziksel koruma altına alınmasına rağmen, sözleşmenin hazırlık çalışmalarında bahsi geçen “kültürel soykırım” kavramının sözleşmeye dâhil edilememesi nedeniyle; ibadethanelerin kapatılması, din adamı yetiştirilmesinin engellenmesi gibi eylemler “dinsel soykırım” sayılamamıştır (Öktem,

2002: 176).

4.1.3.3. Azınlığın Kültürel Korunması: BM Medeni ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi Md.27 (1966)

BM Genel Kurulu, İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'ni kabul ettiği gün (10 Aralık 1948), “Azınlıkların Kaderi 217 C(III)” başlıklı bir kararla, azınlıklarla ilgili konuyu Ekonomik ve Sosyal Konsey'e havale ederek; İnsan Hakları Komisyonu ile Azınlıkların Korunması Alt Komisyonu'nun azınlıklarla ilgili araştırma yapmasını talep etmiştir. Bu komisyonun faaliyet alanları ise şöyledir: İlk olarak İnsan Hakları Evrensel Bildirisinin ışığında incelemeler yaparak; dinsel, dilsel, ırksal ve ulusal azınlıkların korunması ve insan haklarını ilgilendiren her türlü ayrımın önlenmesiyle ilgili olarak İnsan Hakları Komisyonu'na tavsiyelerde bulunmak, ikinci görevi ise; kendisine Ekonomik ve Sosyal Konsey ya da İnsan Hakları Komisyonu tarafından verilebilecek görevleri yerine getirmektir (Talas, 1983: 6).

Ayrımcılıkla Mücadele ve Azınlıkların Korunması Alt-Komisyonu, Genel Kurul'un 217 C (III) kararını gündeme alması neticesinde; azınlık haklarını evrensel düzeyde ele alan ilk belge olan 16 Aralık 1966 tarihli Medeni ve Siyasi Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşmesi'ni kabul etmiştir. 53 maddeden oluşan bu sözleşmede bireyin devlete karşı ileri sürebileceği klasik medeni ve siyasi haklar düzenlenmiştir (Ünal, 2001: 39). Bu sözleşmenin 27. maddesine göre; “Etnik, dinsel ve dilsel azınlıkların bulunduğu devletlerde bu azınlıklara mensup kişiler, gruplarının diğer mensupları ile birlikte topluluk olarak kendi kültürel yaşamlarını sürdürmek, kendi dinlerine sahip olmak ve ibadetlerini yerine getirmek ya da kendi dillerini kullanmak hakkından mahrum bırakılamazlar” (Talas, 1983: 74).

Öktem (2002: 88-92)'e göre; 27. madde ile ilgili yaşanan ilk problem; söz konusu

maddede sayılan haklardan sadece ilgili devletin vatandaşlarının mı, yoksa o ülkede bulunan yabancıların da yararlanıp yararlanamayacağı hususu ile ilgilidir. Azınlıklarla ilgili özel raportör Capotorti, mutlak şekilde vatandaşlık şartını aramaktadır. Bunun aksi görüşte olan bazı yazarlarsa; madde metninde yer alan hakların açıkça vatandaşlara özgüleneceği yolunda bir hüküm bulunmadığından, vatandaşlık şartını aramamaktadır.

27. maddeyle ilgili yaşanan bir diğer problem ise; bu maddenin devlete pozitif bir yükümlülük getirip getirmediğine ilişkindir. Burada da madde metnini dar yorumlamak gereklidir. İnsan Hakları Komitesinin 1994 tarihli genel yorumunda da görüldüğü üzere; “devlet bir grubun kimliğini korumak amacıyla bazen olumlu tedbirler almak zorunda kalabilir” denilmektedir. Bu nedenle 27. madde geniş yorumlanmalıdır.

Azınlık hakları ile ilgili olarak yaşanan belki de en önemli sorun; 27. maddenin koruduğu öznelerin kolektif birimler mi, yoksa bireysel olarak azınlıklara mensup kişiler mi olduğu hususudur. Bu konu da doktrinde tartışmalıdır. Bu tartışma, özellikle dini azınlıklar bakımından önem arz etmektedir. Çünkü; bazı dini haklara kolektif niteliğinin tanınmaması halinde, bu hakların kullanımı mümkün olmamaktadır. İbadethane inşa etmek, din adamı yetiştirmek, kutsal kitap basmak, dini eşyaları imal etmek, hayır kurumu ve mezarlık oluşturmak, özel yemek rejimi öngören dinler açısından gıda temin etmek, kolektif örgütlenme olmadan yerine getirilmesi imkânsız olan haklardır. Öktem (2002: 88-92) çalışmasında; 27. maddenin amacının, azınlıklara kolektif haklar tanımak olduğunu belirtmektedir.

Yine benzer şekilde Capotorti'nin de: “devletler ve muhtelif dinler arasında son derece karmaşık ilişkilerin de gözler önüne serdiği gibi; dinlerin ve dini cemaatlerin tabiatı gereği, din özgürlüğünün kullanımının sadece bireysel düzeyde değil ve fakat kolektif

düzeyde de beraberinde getirdiği pek çok husus vardır” şeklindeki yaklaşımıyla, dini azınlıklar açısından kollektif hakların hayati öneme sahip olduğunu kabul etmiş durumdadır (Öktem, 2002: 91).

Uluslararası Medeni ve Siyasal Haklara İlişkin Sözleşme'de din ve vicdan özgürlüğü 18. maddede düzenlenmiştir. Buna göre;

“Herkesin düşünce, vicdan ve din özgürlüğü vardır; bu hak kendi tercih ettiği din ya da kanaate sahip olmak ya da (bu) din ya da kanaati benimsemek ve din ya da kanaatini tek başına ya da toplu olarak, hem kamusal hem de özel alanda, öğretim, ibadet, ayin ve törenler yoluyla izhar etme özgürlüğünü de içerir.

Kimse kendi seçtiği bir din ya da kanaate sahip olma ya da (bu din ya da kanaati) benimseme özgürlüğüne halel getirecek baskıya tabi tutulamaz.

Din ya da kanaatini izhar etme özgürlüğü, ancak kanunen öngörölmüş ve kamu güvenliğinin, düzeninin ve sağlığının ya da ahlakının veya başkalarının temel haklarının korunması için zorunlu sınırlamalara tabi tutulabilir.

İşbu sözleşmeye taraf devletler ebeveynin ve kimi durumlarda kanuni vasilerin, çocuklarının dini ve ahlaki eğitimini kişisel kanaatleri doğrultusunda temin ettirme özgürlüğüne saygı gösterme yükümünü üstlenirler.”

1966 yılında kabul edilen bu metnin hazırlık evresinde din özgürlüğü konusunda çok fazla tartışma yaşanmamış ve “diplomantik” bir metne ulaşılmıştır. Bunun nedeni ise; hem inançsızlar, hem liberaller hem de inançlı insanların bu metinden memnun kalmış olmalarıdır. Sebebine gelince; ateizmi de içeren düşünce ve vicdan kelimelerinin din kelimesinden önce gelmesi inançsızları memnun ederken; her üç kelimenin eşit düzeyde kullanılması liberalleri sevindirmiştir. İnançlılar ise; düşünce ve vicdan kelimelerinin aslında dine gönderme yaptığını düşündükleri için söz konusu metinden memnun kalmışlardır. Kısaca bu metin, devrin dört büyük dünya görüşü arasında yaşanan

uzlaşmanın ürünüdür: Liberalizm, İslamiyet, Hıristiyanlık ve Marksizm (Öktem, 2002: 119).

4.1.3.4. *BM Her Türlü Irk Ayrımcılığının Kaldırılmasına İlişkin Uluslararası Sözleşme (1965)*

BM'nin azınlıklarla ilgili olarak kabul ettiği en önemli sözleşmelerden biri olan bu sözleşme; ırk ayrımcılığına dayalı her türlü öğretinin gerek ahlaki, gerek bilimsel ve gerekse toplumsal açıdan tehlikelere yol açan bir görüş olduğu ve teori ve uygulamada yeri olamayacağı görüşüne dayanmaktadır. Sözleşmenin 4. maddesi ile; ırk veya etnik kökene mensup bir grubun diğerlerine üstün olduğu düşüncesine dayanan her türlü propaganda ile sınıflar arasında ırk düşmanlığını teşvik eden bütün girişim ve örgütlenmeler yasaklanmıştır (Öktem, 2002: 119).

Bu sözleşmenin 5. maddesinde: “Taraf devletler, ırk ayrımcılığının her şeklini yasaklamayı ve kaldırmayı ve ırk, renk ya da ulusal veya etnik köken ayrımı yapmaksızın herkes için kanun önünde eşitlik sağlamayı ve öncelikle aşağıdaki hakları güvence altına almayı yükümlenirler ” denildikten sonra, sözleşmeyi onaylayan devletleri azınlıklarla ilgili somut bazı adımlar atmakla yükümlü tutmuştur. Buna göre; devletler aşağıdaki yükümlülükleri yerine getirmek zorundadır: (Ünal, 2001: 42)

- Bireyler, birey grupları veya kurumlara karşı ayrımcılığa yol açacak her türlü eylem ve işleminden kaçınmak ve kamu yönetimi ve diğer kuruluşların da aynı şekilde davranmasını sağlamak ;
- Kişi veya kuruluşlarca yapılan ırk ayrımcılığı girişimlerini desteklemekten ve savunmaktan kaçınmak;
- Milli ve yerel politikaları gözden geçirerek, ırk ayrımcılığı yaratan veya buna yol açan

kanun ve düzenlemeleri değiştirmek ve yürürlükten kaldırmak;

- Düşünce, vicdan ve din özgürlüğü hakkını garanti altına almak,
- Kişi grup ve örgütlerce yapılan ırk ayrımcılığını durdurmak ve yasaklamak;
- Irklar arasında engelleri ortadan kaldırmayı amaçlayan, bütünleştirici, birleştirici kuruluş ve hareketleri cesaretlendirmek ve bölücü girişimleri engellemekle yükümlüdür.

BM'e üye olan devletlerin dörtte üçü tarafından onaylanarak yürürlüğe giren bu sözleşme, uygulamada taraf devletlerin ilgisiz tavırları nedeniyle amacına ulaşamamış ve hatta komite toplantıları dahi yapılamaz hale gelmiştir.

4.1.3.5. Din ya da Kanaate Dayalı Her Türli Hoşgörüsüzlük ve Ayrımcılığın Kaldırılmasına İlişkin Bildirge (1981)

Bu bildirge, din ya da kanaate yönelik hoşgörüsüzlüğün yasaklanmasına ilişkin en önemli uluslararası belge niteliğinde olup; insan hakları normlarının gelişmesinde çok önemli bir kilometre taşı sayılır. Her ne kadar bu sözleşme, bir anlaşma olmasa da; onu sadece bir program olarak nitelendirmek de doğru değildir. Zira; bu bildirge, belirli bir dönemde uluslararası topluluğa hâkim olan eğilimin ifadesidir (Öktem, 2002: 197- 198). Söz konusu bildirgenin 1- 6. maddeleri, insan hakları alanında evrensel olarak kabul gören çeşitli hükümler içermektedir. Buna göre:

MADDE 1. "Herkesin düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne hakkı vardır. Bu hak, bir dini ya da dilediği bir inancı benimseme ve din ya da inancını tek başına ya da topluca, açık ya da özel olarak ibadet, gözetme, uygulama ve öğretim biçiminde açıklama özgürlüğünü de içerir.

Hiç kimseye, bir dini ya da dilediği bir inancı benimseme özgürlüğünü zedeleyecek baskıda bulunamaz.

Bir kimsenin din ya da inançlarını açığa vurma özgürlüğü, ancak yasayla öngörülen ve kamu

güvenliği, düzeni, sağlığı ya da genel ahlakı ya da başkalarının temel hak ve özgürlüklerini korumak için gereken sınırlamalara bağlı olabilir.

MADDE 2. Hiç kimse, din ya da başka inançları gerekçesiyle her hangi bir devlet, kurum, grup ya da bir kimse tarafından ayrımcılık konusu yapılamaz.

MADDE 5/1.Ana-babalar ya da duruma göre çocuğun yasal vasileri, aile yaşamını, din ya da inancına göre ve çocuğa verilmesi gerektiğine inandığı manevi eğitimi göz önünde bulundurarak düzenleme hakkına sahiptir.

2.Çocuk, ana-babasının ya da duruma göre yasal vasisinin istekleri uyarınca din ya da inanç konusunda eğitim görme hakkından yararlanır ve kendi çıkarları başta gelmek üzere, ana-babasının ya da yasal vasisinin isteklerine karşı din ve inanç öğretimi almaya zorlanamaz.

3.Çocuk, din ya da inanç gerekçesiyle yapılan her türlü ayrımcılıktan korunur. Halklar arasında anlayış, hoşgörü ve dostluk, barış ve evrensel kardeşlik, başkalarının din ya da inanç özgürlüğüne saygı ruhuyla tüm gücü ve yeteneklerini insanlığın hizmetine adanması gerektiğinin tam bilinciyle yetiştirilir.

4.Ana-babasının ya da yasal vasisinin bakımı altında bulunmayan bir çocuk söz konusu olduğunda, yine çocuğun çıkarları önde gelmek üzere ana-babası ya da vasisinin din ya da inanç konularında dile getirdiği istekler göz önüne alınır.

5.Çocuğun içinde yetiştiği din ya da inanç uygulamaları, bu bildirgenin 1.maddesinin 3. fıkrası göz önüne alınır.

MADDE 6. Bu Bildirgenin 1.maddesi uyarınca ve 1.maddesinin 3.fıkrası hükümleri saklı kalmak üzere, düşünce, vicdan, din ya da inanç özgürlüğü hakkı diğerlerinin yanı sıra;

-Bir din ya da inancın gerekleri uyarınca ibadet ya da toplanma ve bu amaçla ibadet yerleri kurma ve koruma,

-Uygun yardım ve insancıl amaçlı kurumlar kurma ve koruma,

-Bir din ya da inancın tören ya da törenlerine ilişkin araç ya da gereçleri yeterli ölçüde yapma, edinme ya da kullanma, -Bu alanlarda ilgili metinleri yazma, yayınlama ve yayma,

-Bir din ya da inancı bu amaçlara uygun yerlerde öğretme,

-Bireylerden ve kurumlardan gönüllü maddi ya da başka yardımlar isteme ya da alma,

-Herhangi bir din ya da inancın gerekleri ve standartlarının öngördüğü uygun liderleri yetiştirme, atama, seçme ya da yerini alacak olanı belirleme,

-Dinin ya da inancın kuralları uyarınca tatil günlerine uyma ve bayram ve törenleri kutlama,

Din ve inanç konularında ulusal ve uluslararası düzeylerde bireylerle ve topluluklarla iletişim kurma ve sürdürme, özgürlüklerini içerir.”

Görüldüğü üzere, söz konusu bildirge oldukça ayrıntılı haklar içermekte olup; bu bildirgeye işlerlik kazandırmak için özel raportörler tayin edilmiştir. Bu raportörler tarafından sunulan raporlar, 1981 bildirgesinin normatif gücünün gelişimine önemli katkılar sağlamıştır (Öktem, 2002: 216).

1.3.6. BM Çocuk Hakları Sözleşmesi (1989)

Çocukların uluslararası alanda korunması, erken dönemde, I. Dünya Savaşı'ndan sonra olmuştur. 1920 yılında kurulan Milletlerarası Çocuk Güvenliği Birliği 1923 yılında Çocuk Hakları Bildirisi'ni ilan etmiştir. II.Dünya Savaşı'ndan sonra BM Genel Kurulu, İnsan Hakları Evrensel Bildirisi'ne paralel olarak; 20 Kasım 1959 tarihinde Çocuk Hakları Bildirisi'ni ilan etmiş ve Genel Kurul tarafından içinde çocuklara karşı ayrımcılık yapılmamasını da öngören on genel ilke kabul edilmiştir. Ancak BM'nin bu belgesi hukuki bağlayıcılığı olmayan ve bu nedenle yetersiz kalan bir belgeydi. Buradan hareketle BM, devletler için bağlayıcı niteliği olan Çocuk Hakları Sözleşmesi'ni hazırlamıştır. Bu

sözleşmeyle azınlığa mensup çocukların kendi dil, din ve kültürlerini özgürce yaşaması garanti altına alınmıştır (Ünal, 2001: 46- 47).

Çocuk Hakları Sözleşmesi'nin 2. maddesinin ilk paragrafına göre; taraf devletler, gerek çocuğun, gerek ebeveyni veya kanuni temsilcisinin hiçbir ayrıma tabi tutulmaksızın sözleşmede yer alan haklarını güvence altına almakla yükümlüdür. 2. maddenin 2. paragrafına göre ise; ebeveyninin, kanuni temsilcilerinin ya da aile fertlerinin ...kanaatlerinin yol açtığı her türlü ayrımcılık ya da yaptırıma karşı, çocuğun etkin biçimde korunması için taraf devletler, uygun bütün tedbirleri alırlar” (Öktem, 2002: 179).

Sözleşmenin 14. maddesinde ise çocuğun din özgürlüğü düzenlenmiştir. Buna göre;

“MADDE 14/1. Taraf Devletler, çocuğun düşünce, vicdan ve din özgürlükleri hakkına saygı gösterirler.

2. Taraf Devletler, ana-babanın ve gerekiyorsa yasal vasilerin; çocuğun yeteneklerinin gelişmesiyle bağdaşır biçimde haklarının kullanılmasında çocuğa yol gösterme konusundaki hak ve ödevlerine, saygı gösterirler.

3. Bir kimsenin dinini ve inançlarını açıklama özgürlüğü kanunla öngörülme ve gerekli olmak kaydıyla yalnızca kamu güvenliği, düzeni, sağlık ya da ahlaki ya da başkalarının temel hakları ve özgürlüklerini korumak gibi amaçlarla sınırlandırılabilir.”

Sözleşmenin 29/1d. maddesinde ise, devletin çocuk eğitiminde amacının; çocuğun anlayış, barış, hoşgörü, cinsler arası eşitlik ve ister etnik, ister ulusal, ister dini gruplardan, isterse yerli halktan olsun, tüm insanlar arasında dostluk ruhuyla, özgür bir toplumda yaşantıyı, sorumlulukla üstlenecek şekilde hazırlanması olduğunu belirttikten sonra, 30. maddesinde de; “Soya, dine ya da dile dayalı azınlıkların ya da yerli halkların var olduğu devletlerde, böyle bir azınlığa mensup olan ya da yerli halktan olan çocuk, ait olduğu azınlık topluluğunun diğer üyeleri ile birlikte kendi kültüründen yararlanma, kendi dinine

inanma ve uygulama ve kendi dilini kullanma hakkından yoksun bırakılamaz.” demek suretiyle, dini grup ve yerli halklara ilişkin düzenleme getirilmiştir (Öktem, 2002: 181).

Türkiye, bu anlaşmaya anayasasını ve Lozan anlaşmasını gerekçe gösteren bir çekince koyarak imzalamıştır (Oran, 2001: 131).

4.1.3.7. BM Ulusal ya da Etnik, Dinsel ve Dilsel Azınlıklara Mensup kişilerin Hakları Bildirgesi(1992)

Sözleşme niteliği olmayan, sadece bir bildirme olan bu sözleşme “ayrımcılığın önlenmesi” kavramından “azınlıkların korunması” kavramına bir geçiş niteliğindedir. Devlete dernek kurma, sınırlar ötesi ile ilişki kurma, vs. gibi konularda negatif görev verirken; kimliğini ifade etme, kendi dilini öğrenme ve o dilde eğitim görme hakkı gibi pozitif ödevler de yüklemektedir (Oran, 2001: 132). Burada “ayrımcılığın önlenmesi” ve “azınlıkların korunması” kavramları arasındaki farka kısaca değinmek gereklidir.

Ayrımcılığın önlenmesi, azınlıkla çoğunluğun eşitlenmesidir ve azınlıkların korunması için bir ön koşuldur. Bazı devletlerin ayrımcılığın önlenmesinden amacı, azınlık bilincinin yok edilmesidir. Ayrımcılığın önlenmesi geçici bir olgu, bir tedavi niteliğindedir.

Azınlıkların korunması ise kalıcıdır. Azınlığın azınlık olarak var olup kalmasını ve güçlenmesini sağlar. Azınlıkların korunması'nın temel amacı; pozitif haklar vasıtasıyla azınlıkların temel özelliklerini korumaktır. Ayrımcılığın önlenmesi, entegrasyona yönelik iken; azınlıkların korunması self determinasyon yoluyla ayrılamaya dönüşebilir. Bu nedenle BM uluslararası alanda "azınlık haklarından" değil "azınlığa mensup kişilerin haklarından" söz etmektedir (Oran, 2001: 82).

4.1.4. Avrupa Konseyi (AK) ve Azınlıkların Korunması

4.1.4.1. Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (AİHS) (1950)

10 Aralık 1948 tarihinde BM Genel Kurulu tarafından kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Bildirisinde yer alan hak ve özgürlükleri uygulamaya koyacak, gerçekleştirilecek ve zarar gören kişiyi etkili bir biçimde koruyacak bir yaptırım gücünün olmaması, yarım yüzyılda yaşanan iki dünya savaşı ve gittikçe artan insanlığa karşı işlenen suçlar nedeniyle devrin yönetici ve devlet adamları, yeni bir birlik kurulması yönünde adımlar atmaya başladılar. Böylece Avrupa devletleri Avrupa Konseyi arasında, ortak varlıkları olan ülkü ve ilkeleri korumak ve yaymak, ekonomik ve toplumsal gelişmeleri sağlamak amacı ile 1949 yılında Avrupa Komisyonu (AK) kurulmuştur. AK, ilk olarak Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ni hazırlayarak yürürlüğe koymuştur (Ünal, 2001: 66-67).

Sözleşmenin 14. maddesinde ayrımcılık yasağı düzenlenmiş ve temel hak ve özgürlüklerden faydalanmada her türlü ayrımcılık yasaklanmıştır. Buna göre; “Bu sözleşmede yer alan hak ve özgürlüklerden yararlanma, cinsiyet, ırk, renk, dil, din, siyasi ya da başka görüşler, ulusal veya sosyal köken, ulusal bir azınlığa mensup olma, servet, doğuş veya herhangi başka bir durum bakımından hiçbir ayırım gözetilmeksizin sağlanır.” Sözleşme incelendiğinde, azınlıklara ilişkin tek maddenin 14. madde olduğunu görmekteyiz.

Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM)'nin azınlık-çoğunluk ilişkisiyle ilgili şu kararı konumuz açısından önemlidir: “Bazen bireylerin menfaatlerini, grubun menfaatlerine bağımlı kılmak gerekse de, bir demokrasi, çoğunluğun fikrinin daima üstün tutulmasından ibaret değildir; azınlıklara adil muamele sağlayan ve hakim mevkide bulunanların suistimallerini bertaraf eden bir denge gerektirir” (Öktem, 2002: 444).

Oran (2001:133)'a göre; sözleşmede ayrımcılığın önlenmesi vardır ama azınlıkların korunması yoktur. Zira; sözleşmede azınlık terimi olmasına rağmen azınlık hakları ile ilgili madde yoktur.

AIHS'nin 9. maddesinde düşünce, vicdan ve din özgürlüğü düzenlenmiştir:

MADDE 9/1. “Herkes düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne sahiptir. Bu hak, din veya inanç değiştirme özgürlüğü ile tek başına veya topluca, açıkça veya özel tarzda ibadet, öğretim, uygulama ve ayin yapmak suretiyle dinini veya inancını açıklama özgürlüğünü de içerir.

2. Din veya inancını açıklama özgürlüğü, ancak kamu güvenliğinin, kamu düzenin, genel sağlığın veya ahlakın, ya da başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması için demokratik bir toplumda zorunlu tedbirlerle ve yasayla sınırlanabilir.”

AIHS'nin 1. Protokolünün 2. maddesinde de: “Hiç kimse eğitim hakkından yoksun bırakılamaz. Devlet, eğitim ve öğretim alanında yükleneceği görevlerin yerine getirilmesinde, ana ve babanın bu eğitim ve öğretimin kendi dini ve felsefi inançlarına göre yapılmasını sağlama haklarına saygı gösterir” demek suretiyle eğitim hakkı içersisinde ebeveyn kendi dini ve felsefi inancına göre çocuğunu eğitime hakkı tanınmıştır (Öktem, 2002: 277).

Din ve vicdan özgürlüğü AIHS'nde düzenlenen pek çok hak ve özgürlüklerle bileşim halinde bulunmaktadır. Örneğin din özgürlüğü ile yargısal haklar, mülkiyet hakkı, toplantı ve dernek hakkı doğrudan ilgili haklardır. Aynı şekilde din ve vicdan özgürlüğü ile vergi hukuku, aile hukuku, velayet ve evlat edinme, evlenme hakkı, vicdani ret, ifade özgürlüğü, ticari reklâmlar yakından ilgili olmasına rağmen, çalışmanın kapsamı açısından burada ele alınmayacaktır.

Bu sözleşmenin en önemli tarafı, etkili bir denetim mekanizmasına sahip olmasıdır. Türkiye de bu sözleşmeye 1954 yılında taraf olmuş ve bireysel başvuruyu da 1954 yılında

kabul etmiştir (Oran, 2001: 133).

4.1.4.2. Bölgesel veya Azınlık Dilleri Avrupa Şartı(1992)

AIHS ile azınlıklara ilişkin ayrıntılı bir düzenleme yapmayan AK, komünist sistemin çökmesinin ardından, milliyetçilik akımlarının tekrar yükselmesiyle birlikte; 90'lı yıllarda azınlık sorununa tekrar eğilmiş ve Bölgesel veya Azınlık Dilleri Avrupa Şartı'nı hazırlamışlardır. Bu şart, kamu idaresi, mahkemeler ve medyada azınlık dillerinin kullanılmasının yaygınlaştırılması ve teşviki için çeşitli hükümler içermektedir (Ünal, 2001: 77). Aslında bir azınlık hakları belgesi olmayan bu şart, azınlık dilleri konuşanlar için önemli bir belge niteliğindedir. Bu sözleşmeyle koruma altına alınan diller; geleneksel olarak, belli bir ülkede bir vatandaş grubu tarafından konuşuluyor olan ve resmi dil olmayan dillerdir (Oran, 2001: 133).

4.1.4.3. Milli Azınlıkların Korunması Çerçeve Sözleşmesi (1995)

AK tarafından hazırlanan bu sözleşme ile azınlık hakları, akit devletlerin ülke bütünlüğü ve milli egemenliğe saygı ilkesi çerçevesinde korunacaktır. Bu sözleşmede devletlerin üzerinde uzlaşabildiği bir azınlık tanımı yapılamadığından, sözleşme metninde azınlık tanımı yer almamaktadır. Bu sözleşmede gerek çok zayıf bir dil kullanılması, gerekse çok zayıf bir izleme ve yönlendirme politikası öngörüldüğünden, bireylerin sözleşmeye dayanarak hak ileri sürmeleri mümkün olmayıp; AIHS'nde olduğu gibi bir denetim mekanizması da bulunmadığı için herhangi bir aykırılık tespit edilse dahi, bunun bir yaptırımı bulunmamaktadır (Ünal, 2001: 83).

Milli Azınlıkların Korunması Çerçeve Sözleşmesi, diğer AK sözleşmelerinden farklı olarak; devletlerin sözleşme maddelerine çekince koymalarına izin verilmemiştir. Ayrıca sözleşmenin yürürlüğe girebilmesi için 12 ülke tarafından onaylanması şartını

taşımaktadır. AK tarafından kabul edilen diğer sözleşmeler, çok az sayıda devletin onayı ile yürürlüğe girmesine rağmen, bu sözleşmeye böyle bir yöntemin uygulanmasının nedeni; çok hassas bir konu olan azınlıklar konusunda oldukça geniş haklar içeren sözleşmenin etkin bir biçimde uygulanmasının, ancak çok sayıda devlet arasında mutabakat sağlanmasıyla mümkün olabileceği görüşünden hareket edilmiş olmasından kaynaklanmıştır. Türkiye, bu sözleşmeyi henüz imzalamamıştır ve sözleşme, yeterli onay sayısına ulaşmadığı için henüz yürürlüğe girmemiştir (Demokrasi ve İnsan Hakları Dergisi, 1997; 60- 61).

4.1.5. Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı (AGİT) ve Azınlıkların Korunması

1992 yılında AGİT konferansı'nda yapılan toplantıda “Ulusal Azınlıklar Yüksek Komiserliği” kurulmuştur. Yüksek komiserin görevi; bölgesinde ulusal azınlıklarla ilgili sorun çıkmasını önlemek için “erken ihbar” ve “erken harekete geçme” imkânı sağlamaktır. Ancak yüksek komiserin bireysel insan haklarını araştırma yükümlülüğü yoktur (Oran, 2001: 135).

AGİT belgelerinde üzerinde en fazla durulan insan hakkı din özgürlüğü olup; bu belgelerde güdülen temel amaç; Avrupa’da II. Dünya Savaşı sonrası doğu ve batı bloklarını bölen ideolojileri uzlaştırmaktır. 1974 yılında Nihai Senet'te yer alan“VII. "Düşünce, vicdan, din ya da kanaat özgürlüğü dâhil olmak üzere, insan hakları ve temel özgürlüklere saygı" başlığı altında düzenlenmiş bulunan din ve vicdan özgürlüğü ile ilgili düzenleme şu şekildedir:

"Katılan devletler, ırk, cinsiyet, dil ya da din ayrımı gözetmeksizin herkes için, düşünce, vicdan, din ya da kanaat özgürlüğü dâhil olmak üzere, insan hakları ve temel özgürlüklerine saygı gösterirler.

Bu çerçevede katılan devletler, bireyin, kendi vicdanının emirleri uyarınca, tek başına ya da

başkalarıyla birlikte bir din ya da kanaate sahip olma ve ibadetlerini yerine getirme özgürlüğünü tanır ve bu özgürlüğe saygı gösterirler” (Öktem, 2002: 476)

5. TÜRKİYE’DE DİNİ AZINLIKLAR

5.1. OSMANLI İMPARATORLUĞUNDA AZINLIKLAR

Türkiye’de dini azınlıkların gündemdeki sorunlarını anlayabilmek için; Osmanlı dönemine ve Cumhuriyetin ilk yıllarına bakmak, bir zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır.

5.1.1. Kuruluş Dönemi (1299-1453)

Osmanlı devleti, kuruluş sürecinden itibaren Anadolu Selçuklu Devleti'nden edindiği İslam geleneğini esnek biçimde kullanmaya devam etmiştir. Osman Gazi’ye Bilecik gayrimüslimleri ile dostluğunun sebebi sorulduğunda cevaben; “Biz bu vilayete garip geldik, bunlar bizi hoş tuttular” demiştir (Turan,1969;C.II:187, Aktaran: Kurat, 1999:218). Osman Gazi’nin izlediği bu hoşgörülü siyaset, birçok Hıristiyan’ın İslamiyet’i kabul etmesine neden olmuştur (Kurat, 1999: 218).

Anadolu Selçuklu Devleti, Anadolu beylikleri ve başlangıçta bu beyliklerden biri olan Osmanlı Devleti'nde gayrimüslimlere uygulanan esaslar İslam Hukuku ile belirlenmiştir (Ercan,1999:199). Osmanlı hukuk düzeninde; şeriat, örf ve kanundan oluşan üç sacayağının varlığından söz edilebilir. Bu üç odak, kısmen örtüşürler; kısmen de kendi bağımsız alanlarını oluştururlar. Ancak bu sacayağının üç ayağı birbirine eşit değildir. Asıl ağırlık, şeriatla olup; örf ve kanunun getirdikleri şeriatla çelişmedikleri sürece geçerlidir (Kafadar, 1994: 11).

Osmanlı hukuk sisteminin esasını oluşturan İslam hukukunda gayrimüslimlerle ilgili

ayrıntılı düzenlemelere rastlanılmaktadır. Bunun nedeni ise; İslamiyet'in kuruluş yıllarında Arap yarımadasında putperestlerin yanında, Hıristiyan ve Musevi toplulukların da sayı olarak fazla olmasıdır.

İslam hukukuna göre; dünyadaki tüm insanlar, Müslümanlar ve gayrimüslimler olmak üzere ikiye ayrılırlar. Müslüman olmayan topluluklar ise; kendi aralarında müşrikler (putperestler) ve ehli kitaplar olmak üzere ikiye ayrılırlar. Müşriklerin İslam devletinde yaşaması, Müslümanlığı kabul etmeleri şartına bağlıdır. Aksi halde, ya ülkeyi terk edecek veya öleceklerdir. İslam hukukunda imamların kimlerin ehli kitap sayılacağı konusunda farklı görüşleri olmakla birlikte; genel kabul gören görüş, Hıristiyan, Musevi, Mecusi ve Sabii'lerin ehli kitap sayılmasıdır. Bu topluluklardan Mecusiler ve Sabiler, Osmanlı topraklarında hiç var olmamışlardır. Diğer iki gruptan ise Hıristiyanlar, sayı olarak çoğunlukta yer almışlardır (Ercan, 1999: 200).

Osmanlı İmparatorluğu'nda yaşayan azınlıklar, itibar sırasına göre sıralanırlardı ve buna göre imtiyazları da birbirinden farklı idi. İtibar sırası genel olarak Müslümanlardan sonra; Rumlar, Ermeniler ve Yahudiler şeklinde idi. Asli unsur olan Müslümanlar ise; Türk, Arnavut, Pomak, Boşnak, Arap ve diğer Müslüman etnik gruplardan oluşuyordu. Gayrimüslim topluluklar içinde en önemli unsur ise; Rum Ortodoks kilisesine tâbi olan Hıristiyanlardı (Küçük, 1999: 210).

Hıristiyanlar iki ana gruba ayrılırdı:

1. Katolikler: Latinler ve Katolik mezhebini kabul etmiş olan bir kısım Gürcü, Süryani, Keldâni, Maruni, Kıpti ve Rum topluluklarıdır.

2. Katolik olmayanlar: Ortodokslar, Gregoryenler, Nasturiler, Yakubiler, Süryaniler, Melkitler, Mandeiler.

Museviler de kendi aralarında pek çok mezhebe bölünmüş olmalarına rağmen; Osmanlı topraklarında yaşayan üç ana Musevi mezhebi vardı. Bunlar; Rabbaniler, Karailer ve Samirilerdi (Ercan,1999:199).

Osmanlı imparatorluğunda böyle bir dağılım sergileyen gayrimüslimlere “zımmî” denirdi. Kelime olarak “zimme”; himaye, koruma, sahip çıkma, birinin emniyetini taahhüt etme anlamına gelip, İslam devleti, zımmî’leri içten ve dıştan gelebilecek her türlü tehlikeye karşı korumayı taahhüt ederdi. Ayrıca bunların can, mal, ırz ve namuslarını, dini hayat ve mabetlerini de Allah adına korumayı üstlenirlerdi. Böylelikle zımmîler, savaş esiri veya köle olarak muamele görmezlerdi. Zımmîler de devletin taahhüt ettiği haklara karşılık, devlete “cizye”, “haraç” denilen vergileri ödeyerek, kamu düzenini bozacak davranışlarda bulunmamaya söz verirlerdi. Yapılan bu anlaşmadan sonra, İslam hukukunda uygulanması gereken kurallar aşağıdaki biçimde idi:

- Müslümanlar’ın lehlerine olan şeyler zımmîlerin de lehine, Müslümanların aleyhine olan şeyler zımmîler’in de aleyhinedir. Yani zımmîlerin de tıpkı Müslümanlar gibi bazı hakları ve borçları vardır.

- Devlet başkanlığı, ordu komutanlığı ve hakimlik gibi devlet yönetimini ilgilendiren görevler gayrimüslimlere verilmez. Ancak devlete karşı düşmanlıkları görülmeyen zımmîler, devlet hizmetlerinde çalışabilirler. Gayrimüslimlerin çalışma, diledikleri yerde ikamet etme, seyahat etme ve toplanma hürriyetleri vardır. İnanç, ibadet ve öğrenim hürriyetlerine dokunulamaz. Sosyal ilişkilerde hiçbir ayırım gözetilemez.

- Zımmîler, askerlik hizmetinden muaftır ancak; “cizye” adı verilen baş vergisi öderler. Mükellefin vergiyi ödeme durumu yoksa vergi kaldırılır. Vergi vermeyen mükellef eziyet veya hapisle cezalandırılmaz. Ülkede bir yıldan fazla kalan müsteminler

(yabancılar) de cizye vergisi öderler. Kadın, çocuk, akıl hastası, ihtiyar, fakir ve din adamlarından cizye alınmaz ve cizye mükellefi Müslüman olursa cizye ortadan kalkar.

- Müslümanlar, tarım ürünlerinden 1/10 oranında “öşür” vergisi öderler. Zimmîler ise, buna karşın “haraç” denilen arazi vergisi öderler. Müslümanların ticaret mallarından 1/40, zimmîlerden 1/20, müsteminlerden ise 1/10 oranında öşür vergisi alınır.

- Medeni hukuk açısından; gayrimüslimlerin de evlenme, çocuklarına veli olma ve vasi tayin etme, nafaka, miras, mal ve mülk edinme hakları vardır.

- Aile hukuku açısından; zimmîler ve müsteminler’in kendi aralarında yaptıkları nikah akitleri geçerlidir. Miras hukuku açısından; aynı dinden olan zimmîler, kan akrabalığı veya sıhrî akrabalık nedeniyle birbirlerine mirasçı olurlar. Borçlar ve Ticaret hukuku açısından; zimmîler, tıpkı Müslümanlar gibi, aynı hak ve borçlara sahiptirler. Müslümanlarla zimmîlerin birbirlerinin işlerinde çalışmaları caizdir. Zimmîler, vakıf ve hayır kurumları yapma hakkına sahiptirler. Cezai hükümler, hem zimmîlere hem de Müslümanlara aynı şekilde uygulanır.

- Yargılama usulü açısından ise; Şer’i mahkemeler, ülkede yaşayan Müslim ve Gayrimüslimlerin tamamının hukuki sorunlarına bakmakla yetkilidir. Dini nitelik arz eden aile hukukuyla ilgili davalarda ise; taraflar şeriat mahkemesine veya kendi cemaat mahkemesine başvurmakta serbesttir.

Netice olarak; Gayrimüslimler’e kamu düzeninden kaynaklanan sorunlarına İslam hukukunu; aile, miras, ticaret gibi özel hukuktan doğan sorunlarında ise kendi özel haklarını uygulamakta serbesti tanınmıştır (Küçük, 1999: 209). Küçük (1999: 209), söz konusu uygulamaların insan hakları, inanç ve vicdan hürriyeti bakımından oldukça ileri bir uygulama olduğunu belirtmektedir. Kafadar (1994: 15) ise; Osmanlı imparatorluğunda 16.

ve 17. yy'da yaşanan azınlıklara ilişkin düzenlemelerin o dönemin Avrupası ile kıyaslandığında oldukça ileri bir uygulama sergilediğini belirterek ve eklemektedir: “...günümüze ve geleceğe yönelik bir tartışmada, Osmanlı modelini değerlendirirken, bir devrin anlayışına göre çizilen sınırlar, o devir için ne denli geniş tutulmuş olursa olsun, bir diğer devrin gerek ve beklentilerine cevap vermeyebilir. Dolayısıyla, “bugün nasıl hoşgörülü oluruz?” sorusunu “atalarımız gibi, onlar zaten hoşgörülüydü” diye yanıtlamak, kısmen doğru ama kısmen de kaçak, hiç olmazsa eksik kalmış bir cevap olur.”

Osmanlılar, Türk-İslam devletlerinden aldıkları “ümme” anlayışını devralıp, geliştirdiler. Fethettikleri ülkelerde yaşamakta olan gayrimüslimlere kendi kendilerini idare etme hakkı tanıdılar (Küçük, 1999: 210). Fatih Sultan Mehmet döneminde fethedilen Bizans, Sırp ve Bulgar topraklarında şeriat hükümlerinde düzenlenmemiş veya şeriatın çözemediği hususlarda padişah, yeni yasalar çıkarabiliyordu. Osmanlı hükümdarları, bu durumdan yararlanmak suretiyle fethedilen ülkelerde yürürlükte bulunan bazı hukuk kurallarını tanıma yoluna gitmiştir. Bunu yapmaktaki amaç ise; toplumun güvenini kazanmak suretiyle, yeni yönetime karşı uyanma ihtimali bulunan muhalefeti engellemektir.

Osmanlı imparatorluğu'nun gayrimüslimleri zorla Müslümanlaştırma yoluna gitmeyişinin bir başka nedeni ise ekonomik sebeplerdi. Çünkü gayrimüslimlerin varlığı, Osmanlı İmparatorluğu için büyük gelir kaynağı idi. Devlet harcamaları ve seferler nedeniyle Osmanlı'nın harcaması çoktu. 16. yy'da Osmanlı imparatorluğunda kayıtlara geçmiş 894.412 Hıristiyan hanesi vardı ve bunların Müslümanlaştırılması 2.800 kilo altından vazgeçmek anlamına geliyordu (Kurat, 1998: 218).

Osmanlı İmparatorluğu tarihinde, devşirme sistemi dışında, Gayrimüslimleri Türkleştirme ve Müslümanlaştırma politikası izlenmemiştir. Devşirme sisteminde özellikle

Bosna, Hersek ve Karadağ'dan seçilerek toplanan 11-12 yaşlarındaki Hristiyan çocuklar; din, dil, sosyal ve kültürel bağlarından koparılarak dil açısından Türkleştirilirken siyasi ve kültür açısından Osmanlılaştırılarak devlete hizmet eden kullar haline getiriliyorlardı. Kafadar (1994: 16), bunun gayrimüslim tebaaya uygulanan ayırımın açık delili olduğunu belirterek; bu sistemin “zımmîlik” sistemine dahi aykırılık teşkil ettiğini ifade etmektedir. Kurat (1999: 218) ise; bu durumun bazı Avrupalı tarihçilerin ileri sürdüğü gibi bir insanlık suçu olmadığını, şayet bu bir insanlık suçu ise; bunun Avrupa'da işlenmiş bulunan insanlık suçları yanında çok hafif kaldığını ileri sürmektedir.

5.1.2. Yükselme Dönemi (1453-1579) ve Millet Sistemi

Osmanlı İmparatorluğu, fethettikleri ülkelerde yaşamakta olan gayrimüslimlere kendi kendilerini idare etme hakkı tanıdı. Fatih Sultan Mehmet döneminde hiçbir fonksiyonunu yerine getiremeyen Ortodoks Rum Patrikhanesi, yeniden düzenlenerek Bizans imparatorluğu'ndan daha geniş dini ve hukuki haklar verildi. Benzer biçimde Musevilere ve Ermenilere de çeşitli haklar verilerek cemaatler arasında denge sağlanmış oldu. Osmanlı imparatorluğunda cemaatlere kendi örf ve âdetlerine göre düzenlerini kurma hakkı tanınarak, gerek dini gerekse kendi iç işlerini düzenlemekte serbest bırakıldılar.

Din ve vicdan hürriyeti bakımından tamamen serbest olan kiliselerin politika ile uğraşmaları yasaktı. Cemaatlerin dini işlerine hiçbir şekilde müdahale etmeyen devlet, yalnızca dini liderlerin seçimine müdahale ederdi. Bunun nedeni ise; dini liderlerin aynı zamanda idari vazifelerinin olması idi. Her cemaat, kendi dini liderini ve ruhani meclisini kendisi seçer ve devletin onayına sunardı. Padişah tarafından onaylanan patrik göreve başlardı. Bu sistem, özellikle Fatih'ten itibaren gerçekleştirilmeye çalışıldı. Bu sistemle din, dil, ırk, renk farkı gözetilmeden; Türklere diğer azınlık gruplar karşısında üstün bir mevki

vermeden; “cihanşimul devlet” olma ideali, Osmanlı’da uygulanmaya başlandı (Küçük, 1999: 210).

İstanbul’un fethinden sonra, Osmanlı İmparatorluğu’nun izlediği dış politika; Katolik güçlere karşı girişilecek mücadelede, Osmanlı İmparatorluğu’nda yaşamakta olan Ortodoksların güveni ve desteğini kazanmak üzerine kurulu idi. Bu amaçla Fatih Sultan Mehmet Patrikhane’ye özel bir statü kazandırmıştır. Bununla birlikte; Osmanlı İmparatorluğu, Katolıklara karşı girişilen mücadelede kendi Katolik uyruklarına karşı misilleme yapma yoluna gitmemiştir (Kurat, 1999: 218). Ancak Özipek’in ifade ettiği gibi; buradan Osmanlı İmparatorluğu’nun Ortodokslara din ve vicdan hürriyeti alanında haklar tanımamasının, sadece Katolik Batı’ya karşı bir destek arayışı olduğu sonucu çıkarılmamalıdır. Osmanlı İmparatorluğu, hiçbir çıkarı olamayacağını bildiği Yahudiler’e de pek çok alanda olduğu gibi din ve vicdan özgürlüğü alanında da çeşitli hak ve özgürlükler tanımıştır (Bekir Berat Özipek ile yapılan özel görüşme notları).

Fatih Sultan Mehmet’in “1453 İstanbul Sözleşmesi”, 21. yy’da bulunan günümüz dünyasında azınlıkların korunması, dillerini kullanmaları ve kendi dillerinde eğitim görme hakkı, dinlerini ve ibadetlerini serbestçe yerine getirebilme, özel kültürlerini ve tarihi varlıklarını güvenlik içinde sürdürebilme haklarını içermekte olup; günümüzde yapılan ancak uygulanmayan pek çok sözleşme ile kıyaslanabilecek niteliktedir. Bu sözleşme sayesinde, Osmanlı imparatorluğunda farklı dinlerden olan topluluklar, bir arada hoşgörü ve barış içinde yaşayabilmiş ve bu barış ortamı yaklaşık 250 yıl boyunca devam etmiştir (Özdemir, 1999: 227). Söz konusu sözleşmenin metni aşağıdaki biçimde olup, çalışmamız bakımından oldukça aydınlatıcıdır:

“Galata zimmîlerin ahitnâmesidir. Ebül-Feth Sultan Muhammed Han İstanbul’ı feth eyledükde

vermiştir. Rumca yazılıb üzerine tuğra çekilmiştir. Ahitnâme'nin tarihi, cemaziyelüllanın başı yani 6 Ekim 1453, Hicri 857'dir.

Ben Ulu Padişah ve ulu şehinşah Sultan Muhammed Han bin Sultan Murad'ım. Yemin ederim ki, yeri göğü yaradan Perverdigar hakkı için ve Hazret-i Resulün-Aleyh'is-salatu ve's-Selam- pak, münevver, mutahhar (temizlenmiş) ruhu için ve yedi Mustaf (kitap) hakkı için, dedem ruhiçün ve babam ruhiçün, benim başım için ve oğlanlarım başıçün, kılıç hakkıçün ve şimdiki halde Galata'nın halkı ve merdüm-zadeleri (insanoğulları) atebeyi ulyama (padişah katıma) dostluk için Babalan Pravizin ve Markizoh Frenku ve tercümanları Nikoroz Baluğu ile Kal'a-i mezkurenin (adı geçen kalenin) miftahın (anahtarını) gönderüp bana kul olmaya itaat ve inkıyad (boyun eğme,kendini teslim etme) göstermişlerdir. Ben dahi;

1.Kabul eyledim ki, kendülerin ayinleri ve erkanları (adetleri ve kuralları) ne veçhile cari ola-gelirse (sürüyor ise), yine ol üslub üzere adetlerin ve erkanların yerüne getüreler. Ben dahi üzerlerine varub kal'alalırın (söküp atma, temelinden) yıkup harab etmeyem.

2.Buyurdum ki, kendülerin malları ve rızıkları ve mülkleri ve mahzenleri ve bağları ve değirmenleri ve gemileri ve sandalları ve bilcümle meta'ları ve avretleri ve oğlancıkları ve kulları ve cariyeleri kendülerin ellerinde mukarrer ola (yerinde bırakıla), müte'ariz olmayam (başkasının hakkına, hududuna geçmeyem) ve üşendirmeyem.

3.Anlar dahi rençberlik edeler. Gayri memleketlerim gibi deryadan ve kurudan sefer edeler, kimesne mani' ve müzahim (sıkıntı veren) olmaya, mu'af ve müsellemler olalar (bağışıklıkları tartışılmaya).

4.Ben dahi üzerlerine harac (gayrimüslimlerin toprak ürünlerinden alınan vergi) vaz'edem (belirleyem tayin edem), sal be-al (yıldan yıla) eda edeler (ödeyeler, borçlarını yerine getireler) gayrılar gibi. Ve ben dahi bunların üzerlerinde nazar-ı şerifim diriğ buyurmayub (esirgemedem) koruyam gayri memleketlerim gibi.

5.Ve kiliseleri ellerinde ola, okuyalar ayinlerince. Amma çan ve nakus (kilise çanı) çalmayalar. Ve kiliselerin alub (el koyarak) mescid etmeyem. Bunlar dahi yeni kilise yapmayalar.

6.Ve Ceneviz bazirgânları deryadan ve kurudan rençberlik edüb geleler ve gideler. Gümrüklerini adet üzere vereler. Anlara (onlara) kimesne (kimse) teaddi (düşmanlık) etmeye.

7.Ve buyurdum ki yeniçeriliğe oğlan almayam (devşirme ordu için acemi er) ve bir kâfiri rızası

olmadan Müslüman etmeyeler ve kendüleri aralarında kimi ihtiyar ederlerse (seçerlerse) maslahatlar için (işleri için) kethüda nasbedeler (temsilci tayin edeler).

8.Ve buyurdum ki, evlerine doğancı ve kul konmaya ve kal'a -i mezkure halkı ve bezirganları angaryadan muaf ve müsellemler olalar.

Şöyle bileler, alamet-i şerife i'timad kılalar.

Tahriren Fi Evahir-i Cemaziyelula sene seb'in ve hamsin ve semane-mi'ete." (Akgündüz: 477, Aktaran; Özdemir, 1999: 226- 227).

Görüldüğü üzere; bu sözleşme, devrine göre dinsel hoşgörü ve etnik azınlıkların bir arada yaşamasını öngören oldukça önemli bir sözleşmeydi. Bu döneme denk gelen Avrupa tarihi incelendiğinde sürekli din ve mezhep çatışmalarının yaşandığı görülür. Zira; o dönemde Avrupa'da başka din ve mezheplere hayat hakkı tanınmamaktaydı ve Osmanlı İmparatorluğu'nda Fatih Sultan Mehmet'le birlikte güçlenen millet sistemi, zamanın Avrupa'sında geçerli olan düzene tercih edilmekteydi (Yılmaz, 2005: 3).

Millet kelimesi, Arapçada "bir söz" anlamına gelip, kavram olarak ise; muayyen bir sözü ya da vahiy kitabını kabul eden insan topluluğunu ifade etmektedir. Millet kavramının modern anlamda "ulus" karşılığında kullanılması ise 19. yy sonlarına denk gelir. Osmanlı İmparatorluğu'nda millet sistemi ise; dini ve sosyal topluluğu ve bunların idari ve dini yapısını ifade eder (Eryılmaz, 1999: 236). Kısaca Osmanlı İmparatorluğu'nda yasal olarak statüleri belirlenmiş bulunan dini cemaatlere bu ad verilmiştir. Örneğin İmparatorlukta Müslüman milleti vardı; Arap ve Türkler yoktu. Benzer biçimde Rumlar ve Slavlar (Sırp, Bulgarlar v.s.), Rum Ortodoks milletini oluşturuyordu. Ermeniler ise; Gregoryen ve Katolik olarak iki gruba bölünmüşlerdi. Yani Osmanlı millet sistemi; dini esas alan, laik ve çağdaş milliyetçilik akımı dışında kalan bir anlayışa dayanmaktaydı. (Kurat, 1999: 218-219).

Millet sisteminde cemaatler dini bir topluluk olmalarının yanında, aynı zamanda idarî bir komün niteliğindediler. Osmanlı devletinin toplum üzerindeki yetkileri; genel yönetim, güvenlik, maliye ve askerlik gibi konularla sınırlı idi. Eğitim, haberleşme, sosyal güvenlik, adalet, nüfus, dini işler ve vakıf hizmetleri gibi fonksiyonlar, gayrimüslim topluluklara bırakılmıştı. Cemaat liderlerinin sadece dini değil, aynı zamanda idari görevleri de vardı. Şöyle ki; devlet nezdinde kendi cemaatlerini temsil ederek, onların davranışları konusunda sorumluluk taşıyorlardı. Ayrıca gerektiğinde, Divan-ı Hümayun'da cemaatleri adına söz söyleme yetkileri vardı. Bu nedenle, cemaat liderlerine “millet başı” deniliyordu (Eryılmaz, 1999: 236- 237).

Millet sistemi, olumlu ve olumsuz açıdan çeşitli biçimlerde değerlendirilmiştir. Örneğin gayrimüslimlere giysi konusunda getirilen sınırlamalar, ata binememeleri, silah taşıyamamaları ve kaldırımdan yürüyememeleri gibi birtakım sınırlamalar getirilmiş olması, millet sistemine yönelik eleştirilerden bazılarıdır. Kafadar (1994: 15), bu uygulamaların sadece cemaatleri tefrik edici, sınıflandırıcı bir amaçla açıklanamayacağını belirterek; bu ve benzeri uygulamaların, Müslüman olanların Müslüman olmayanlara göre üstün bir konumda olduğunun ifadesi olarak gördüğünü ifade etmektedir.

Eryılmaz (1999:239) ise; gayrimüslümlere getirilen bu sınırlandırmaların çoğunun, sembolik ve temsili bir nitelik taşıdığını ve bunların pratikte büyük sıkıntılara neden olmadığını ileri sürmektedir. O'na göre; bunlar idari düzenlemelerdi ve Müslümanlarla gayrimüslimler arasında hukuki bakımdan eşitsizlikler yoktu.

Oran (2001: 119-120)'a göre; Osmanlı İmparatorluğu'nda dinler arasında gerçek bir eşitlik yoktu. Gayrimüslim tebaa, Müslüman tebaa ile teoride ve pratikte aynı haklara sahip değildi. Buna rağmen; uygulanmakta olan millet sistemi, Avrupa'dan iki yüz yıl önce

uygulanmaya başlamıştı. Bu da, Osmanlı'nın çağının Avrupa'sına göre daha ileride olduğunu kanıtıdır.

Kurat (1999: 221)'a göre; Osmanlı İmparatorluğu'nun çok uluslu düzeni, diğer imparatorluklarla kıyaslandığında, son derece liberal ve hümanist bir görünüm sergilemektedir. Gayrimüslimler dil, din, ırk veya köken nedeniyle hiçbir baskıya maruz kalmadıkları gibi; kendilerine dini ve kültürel özelliklerini koruma ve sürdürme imkânı sunulmuştur.

Adıyeke (1999: 260) çalışmasında; millet sistemin uygulamada ve hukuksal anlamda yarattığı bir takım sorunlara ve eşitsizliklere değindikten sonra, bu sistemi çağına göre akılcı bulduğunu ifade etmektedir. Zira; o dönemde bireyler değil cemaatler ön planda tutuluyordu ve bu örgütlenme hem bireyler için hem de toplum için önemliydi. Bunun sebebi ise, ortaçağda bireylerin değil; cemaat mensubiyetinin yaşam için statü oluşturmasıydı. Devlet için ise; bu sistem, toplumsal denetimi kolaylaştırdığı için önem arz etmekteydi. Netice olarak; bu toplumsal örgütlenme, hem yönetenler hem de yönetilenler için kabul edilebilir bir ortaklık idi.

Khan (1999: 230) çalışmasında; Osmanlı imparatorluğunu çokkültürlülüğün, sosyo-kültürel ve hukuki çoğulculuğun doğulu mimarı olarak kabul etmektedir. Çokkültürlülük temelini; türdeşlik, aynılık ve kültürel yapıların standartlaştırılmasına karşı olmak üzerine kurmuştur. Çokkültürlülük toplumun bir potada erime tezini onaylamadığı gibi, ulus devletin türdeşleştirici formatına da karşıdır. Kısaca çokkültürlülük “etno-kültürel farklılıkların korunması, desteklenmesi ve muhafazası” esasına dayanır. Böylelikle, farklı gruplar ve azınlıklar tanınmak suretiyle; grupların sosyal ve kültürel hakları garanti altına alınır. Osmanlı imparatorluğunda millet sistemi politikası, Tanzimat ve diğer fermanlar

çokkültürlülüğün uygulama biçimleridir.

Ancak ortada bir gerçek vardır ki; İslam dininin evrensel ve yayılmacı misyonuna rağmen; gayrimüslimlere ve özellikle ehl-i kitaba gösterdiği hoşgörü, hem etik açıdan hem de hukuki açıdan takdire şayandır. Öktem (2002: 60)'in de çalışmasında belirttiği gibi; günümüzde bu sistemi ihya ederek çağdaş hukuk sistemine uygulamaya çalışmak ne ölçüde yanlışsa, aynı şekilde bu rejimi günümüz insan hakları kriterlerine göre yargılayarak yetersiz ve ayrımcı bulmak da o ölçüde yanlıştır.

5.1.3. Duraklama ve Gerileme Dönemi (1579-1792) ve Millet Sistemi'nin Bozulması

Osmanlı'nın kuruluş ve özellikle yükseliş dönemlerinde kusursuz biçimde işleyen millet sistemi 16. yy'da imzalanmaya başlayan Kapitülasyon anlaşmalarından etkilenecektir. Büyük devletler, bu anlaşmalara dini hükümleri eklemek suretiyle; dini hakları koruma bahanesiyle, Osmanlı İmparatorluğu'nun iç işlerine müdahale etmeye başladılar.

Duraklama döneminde, 1615 yılında Avusturya ile imzalanan barış anlaşmasınının 7. maddesi şu şekilde olup; dönemin içeriği ve imtiyazlar hakkında bilgi vermesi bakımından önem arz etmektedir: “İsa'nın milleti olduğunu beyan ve Papa'ya itaat eden kişiler, kilise mensubu, keşiş, cizvit olsunlar ya da sıfatları ne olursa olsun, muhteşem Osmanlı İmparatorluğu'na tâbi topraklarda kilise inşa etme hakkını haiz olacaklar, gelenekleri ve tarikatlerinin statüsü ve kadim mezheplerine uygun olarak İncil okuyabilecekler, meclis oluşturabilecekler ve ayin icra edebileceklerdir; Osmanlıların yüce Sultanı ve tebaası onlara hayırla muamele edeceklerdir ” (Öktem, 2002: 62).

Avrupa ülkelerine verilen kapitülasyonlarla birlikte, Osmanlı'nın askeri gücünün zayıflaması, batılı devletlerin Osmanlı İmparatorluğunun iç işlerine müdahalesine neden

oldu. Osmanlı imparatorluğunda yaşayan gayrimüslimler 18. yy'da batı kültür ve edebiyatı ile ilgilenmeye başladılar. Gayrimüslimler yavaş yavaş diğer devletlerin yönetimini Osmanlı yönetimine tercih etmeye başladılar (Küçük, 1999: 211).

1774 Küçük Kaynarca Anlaşması, 1779 İstanbul Anlaşması, 1829 Edirne Anlaşması, 1833 Hünkar İskelesi Anlaşması, 1827 tarihli Londra Anlaşması, 1881 İstanbul Anlaşması ile artık batılı devletler Osmanlı imparatorluğu'nda söz sahibi olmaya başladılar (Öktem, 2002: 63- 64). Yaşanan bu gelişmeler, 17. yy'ın ikinci yarısından itibaren Osmanlı imparatorluğunda yaşamakta olan azınlıkların durumlarında bir takım değişikliklerin yaşanmasına neden oldu. Artık zımmîler, kendilerine uygulanan kılık kıyafet kısıtlamasına aldırış etmemeye başladılar. Yeni kilise inşası ile ilgili hükümlerde de daha esnek davranılmaya başlanılmıştı. Karlofça Anlaşması'na Katolik din adamlarının kiliselerini tamir etmelerinin engellenmeyeceğine dair hüküm konulmuştu. 1740 tarihinde Fransızlara verilen kapitülasyonların 81. maddesinde; Fransız rahiplerin Kudüs'te sahip oldukları yerlerin zamanla harap olması halinde, İstanbul'daki Fransız elçisinin aracılığıyla tamirine izin verileceği hükme bağlanmıştı. Bunun dışında Rusya'nın işgal ettiği Ege adaları Osmanlı yönetimine bırakılmasına karşın buralarda kilise inşasına ve tamirine izin verileceği anlaşmaya eklenmişti. Osmanlılar, artık imparatorluğun dağılmasını engelleyemiyorlardı. Din birliği, yerini artık etnik kimliklere bırakmıştı ve millet sistemini geleneksel hali ile sürdürmek artık mümkün gözükmüyordu (Soykan, 2000; 243- 244).

19. yy başlarından itibaren Osmanlı da yaşayan gayrimüslimler, artık birer millet olarak ortaya çıkmak için faaliyetlerde bulunmaya başladılar. Küçük (1999: 211)'e göre; bu milletlerin bağımsızlık isteklerinin nedeni, yalnızca batı kültürüyle tanışmış olmaları değildir. En önemli neden; kapitülasyonların verdiği imtiyazlar ve batılı devletlerin

himayeci politikaları sonucu, söz konusu azınlıkların iktisadi açıdan kalkınmış olmalarıdır.

Bu dönemde Osmanlı imparatorluğu, temelden sarsılmış olup; artık Türkler'in eski günlerdeki gibi çeşitli milletleri bir arada yaşatma ve kaynaştırma çabaları imkânsız hale gelmiştir. Toplum bağları zayıflayarak, cemaatler birbirlerine düşman haline gelmişlerdir. II. Mahmut'un Müslüman ve gayrimüslimleri birleştirme çabaları da sonuç vermemiştir (Küçük, 1999: 211- 212). II. Mahmut; "Ben tebânın Müslümanını camide, Hıristiyanını kilisede, Musevisini de havrada fark ederim. Aralarında başka bir fark yoktur. Cümlesi hakkındaki muhabbet ve adalet kavidir ve hepsi hakiki evladımdır" diyerek bu barış ortamını devam ettirmek istemiştir. Bu amaçla II. Mahmut, gayrimüslimleri devlet yönetimine bağlı tutmak için; taşrada Müslümanlarla birlikte gayrimüslimleri de ezen güç odaklarını ortadan kaldırarak, merkezi yönetimi güçlendirmeye çalıştı. Ayrıca çeşitli eyaletlerin ileri gelenlerini Müslümanlarla gayrimüslimleri eşit tutmaları konusunda uyarıyordu. Tüm bu çabaların rağmen, II. Mahmut başarılı olamadı (Soykan, 2000: 245).

Bu gelişmelerin ardından 19. yy'ın ikinci yarısından itibaren "Rum Patriği Nizamı", "Lübnan Nizamnamesi" , "Ermeni Milleti Nizamnamesi" , "Yahudi Milleti Nizamnamesi" gibi bir takım düzenlemeler yapılmak suretiyle; barış ortamı sağlanmaya çalışıldı. Katolik ve Protestanlara da nizamnameler hazırlandı. Söz konusu bu düzenlemeler, gayrimüslimler için daha geniş hak ve özgürlükler içeriyordu. Ancak tüm bu yapılanlar da sorunu çözmeye yetmedi ve gayrimüslim topluluklar devlete karşı başkaldırmaya devam ettiler (Ercan, 1999: 197- 198).

19. yy'da laik milliyetçilik akımlarının Osmanlı İmparatorluğu'na girmesiyle birlikte; sosyo-ekonomik bakımdan gayrimüslimler içinde en ileri düzeyde bulunan Rumlar, 1830 yılında Yunanistan'da bağımsızlıklarını ilan ettiler. Bu durum çok uluslu bir

temele sahip olan Osmanlı İmparatorluğu'nu sarsmaya başladı (Kurat, 1999: 219).

5.1.4. Tanzimat ve Islahat Fermanları ve Osmanlı'yı Birleştirme Çabaları

II. Mahmud'dan sonra başa gelen Sultan Abdulmecid de, başlamış olan reformlara devam edilmesi amacındaydı. Böylece padişahın da izniyle Mustafa Reşit Paşa tarafından, Gülhane-i Hattı Hümayun olarak da bilinen Tanzimat Fermanı ilan edildi. Ancak, bu fermandaki hükümler tamamen yeni düzenlemeler olmaktan ziyade; eskiden beri var olan ve Kuran'a dayanan; ancak son zamanlarda uygulanmayan hükümlere yeniden işlerlik kazandırmak amacı taşıyormuş gibi gösterildi. Buna göre; yüz elli seneden beri Müslüman-gayrimüslim eşitliğinin ihlal edilmesi devletin istikrarını bozduğu gibi, isyanlar ve ayaklanmalar hep eşitsizlik gerekçe gösterilerek çıkarılıyordu. Bu nedenle; fermana, Müslüman ve gayrimüslim eşitliği özellikle vurgulanarak, tüm Müslim ve gayrimüslimlerin can, mal, ırz ve konut dokunulmazlıkları güvence altına alınıyordu. Böylece, ilk defa gayrimüslimlerin kanun önünde eşit olduklarını belirten yazılı bir metin kabul edilmiş oldu. Eşitlikçi anlayışın bir başka uzantısı kendini siyasal temsil düzeyinde gösterdi. 1840 yılında sancak ve vilayet merkezlerinde Müslüman ve gayrimüslim temsilcilerden oluşan meclisler kuruldu ve gayrimüslimlerin de yönetime katılmalarının yolu açılmış oldu. Artık gayrimüslimler, askerlikle mükellef idiler ve askerlik görevini yerine getiren gayrimüslimlerden cizye ve haraç vergisi alınmayacaktı (Soykan, 2000: 245).

Osmanlı'da kopmaya başlayan toplum bağları, Tanzimat Fermanı ile birleştirilmeye çalışıldı. Ancak bu ferman, Osmanlı'da birlik ve beraberliği sağlamaktan uzaktı. Ferman, bir anayasa olmadığı gibi; bir kanun bile değildi. Fermana padişahın iradesi sınırlanırken; bütün tebaanın can, mal ve namusu güvenlik altına alınıyordu. Fermana yasama görevini yerine getirecek meclisler tanınmış olmasına rağmen; bu meclislerde halkın temsilinden

bahsetmek mümkün değildi. Çünkü; bu meclislerin üyelerini halk değil, padişah seçecekti. Devlet ile Müslim ve gayrimüslimler arasındaki ilişkilerin bir anayasa ile belirlenmeyişi, gayrimüslimler'in eşitliğinin nasıl sağlanacağına ilişkin belirsizlik ve çelişkilerin var olması, büyük devletlerin müdahalesine neden oldu. Batılı devletler, Osmanlı İmparatorluğu'ndaki gayrimüslim topluluklar üzerindeki himayeci politikalarını yoğunlaştırmaya ve azınlıklar için daha fazla imtiyaz verilmesini istemeye başladılar (Küçük, 1999: 212- 213).

Tanzimat döneminde yapılan düzenlemelerin amacı, işlemez hale gelen millet sistemini ve zimmî statüsünü ortadan kaldırmak suretiyle; gayrimüslimleri mahkûm millet değil de eşit Osmanlı vatandaşları haline getirmektir. Nihai amaç ise; artan ulusalcılık hareketlerinin yıkıcı etkisini önlemek için bir Osmanlı ulusu yaratılması projesi idi. Bu amaçla, Müslim ve gayrimüslim tüm vatandaşların siyasi karar alma süreçlerine katılımının önü açılmak istenmişti. Ancak, yüzyıllar boyu birbirlerinden kopuk ve cemaatler halinde yaşamış milletlerden bir ulus yaratmak kolay değildi (Soykan, 2000: 249). Tanzimat'ın amacı, dağılmakta olan Osmanlı toplumunu yeniden birleştirmek olmasına rağmen; uygulama tamamen aksi yönde oldu. Müslüman ve gayrimüslim toplumlar tamamen birbirlerinden ayrılıp uzaklaştılar. Bu dönemde gayrimüslimler; ticaret, endüstri, maliye ve hukuk alanlarında gelişmeler ve ilerlemeler elde ettiler (Küçük, 1999: 216).

Yaşanan bu gelişmelerin ardından Sadrazam, Şeyhülislam, İngiliz ve Fransız elçilerinin, patrik ve hahambaşılarının da katıldığı bir toplantıda, Tanzimat Fermanını tekrarlayan, açıklayan ve bu fermanı genişleten bir ferman yayınlandı. Bu ferman 1856 Islahat Fermanıdır. 1856 Islahat Fermanı, gayrimüslim tebaaya anayasal açıdan üç reform vaat etmiştir:

1.Vilayet ve belediye meclislerinde Müslim ve gayrimüslimlerin makul oranlarda temsilci bulundurmaları,

2.Meclis-i Ahkâm-ı Adliye'ye gayrimüslimlerden de üye alınması,

3.Gayrimüslimler'in "millet" örgütlenişlerinin yeniden düzenlenerek, bunların meclislerine ruhani liderlerden başka halktan temsilcilerin de katılması (Küçük, 1999: 216).

Islahat fermanında artık Kuran'a ve İslam hukukuna herhangi bir atıf yapılmadığı gibi, o güne kadar İslam'a aykırı görülen pek çok düzenleme de yer alıyordu. Bu fermanda Fatih devrinden beri gayrimüslimlere verilen imtiyazlar ve muafiyetlerin aynen devam edeceği belirtildikten sonra; bu imtiyazlar ve muafiyetlerde yeni şartlar ve ihtiyaçlara göre düzenleme yapılabileceği öngörülüyordu. Milletler, bu yolla reforma tabi tutulacaktı. Bu doğrultuda, patriklerin seçim usulleri ve yetkileri de ıslah edilecekti. Buna göre; patrikler sadece dini konularda yetkili olurken, dini olmayan konularda laik kişilerden oluşan cemaat meclisleri yetkili olacaktı. Cemaatlerin dini liderlerine vermekle yükümlü oldukları "avaidat" gibi bağışlar ve aidatlar kaldırılarak; bunlara bundan böyle devlet tarafından maaş bağlanacaktı. Böylelikle millet yapıları resmen laikleştiriliyordu. Yeni düzenlemelere göre; küçük veya büyük farkı gözetilmeksizin bütün mezhepler din serbestisinden yararlanacaktı. Artık gayrimüslimlerin çoğunlukta bulunduğu yerlerde ibadethaneler önceden izin alınmaksızın tamir edilebilecek, yeni kilise ve havra inşaatı ise; padişahın izin alınmak şartıyla serbest hale gelecekti. Gayrimüslimlerle Müslimler arasındaki Ticaret ve Ceza davaları, karma mahkemelerde görülecekti. Bu mahkemelerde tüm tanıkların statüsü eşit olacak ve herkes İslam dininin gayrimüslimler için öngördüğü şekle göre değil; kendi dini usullerine göre yemin edecekti. Ancak gayrimüslimler'in şahıs ve miras hukukuyla ilgili davalarında kendi cemaat mahkemeleri yetkili olacaktı. Gayrimüslimleri aşağılayıcı, kırıcı,

utandırıcı, hakaret edici deyimler (kâfir, gâvur, melûn gibi) resmi evraklarda kullanılmayacak, Müslüman halk veya memurlar da gayrimüslimler hakkında hiçbir şekilde utandırıcı ve kırıcı şekilde konuşmayacaklardı. Gayrimüslimler, askeri okullar dâhil olmak üzere tüm eğitim kurumlarına kabul edilecekti. Yine cemaatler denetime tabii olmak koşuluyla; kendi bünyelerinde ticaret, meslek ve diğer okullar açmakta serbest olacaklardı. Din farkı gözetilmeden tüm Osmanlı vatandaşları, ehliyet ve kabiliyetlerine uygun memuriyetlerde görev almak hakkına haizdirler. Gayrimüslümler Müslümlerle eşit Osmanlı vatandaşı oldukları için, artık askerlik yapmakla yükümlüdürler. Ancak bu hizmetlerini “bedel-i nakdi” ödemek suretiyle de yerine getirebilirlerdi. Bu hak Müslümanlara da tanınmıştı. Artık gayrimüslimler askerlikle yükümlü olduklarından cizye ve haraç vergisi ödemeyeceklerdir (Soykan, 2000: 247-248).

Tanzimat ve Islahat Fermanları, gayrimüslimlerle Müslümanları adalet ve vergi bakımından eşit kılıyor ve kamu sektörü gayrimüslimlere kapılarını açıyordu (Kurat, 1999: 219). Küçük (1999: 24)’e göre; 1839 Tanzimat Fermanını Müslümanlar için kabul edersek, 1856 Islahat Fermanının gayrimüslimler için çıkarıldığını kabul edebiliriz. Bu ferman gayrimüslim milletlerin anayasal gelişmelerinin ve milli bağımsızlık hareketlerinin başlangıcıdır.

Bunlardan başka, gerek tüm Osmanlı uyruklarının temsil edilmesini amaçlayan I. Meşrutiyet, gerekse İttihat ve Terakkicilerin gerçekleştirdiği II. Meşrutiyetle faaliyete geçen Osmanlı Mebusan Meclisi de ülkede yaşamakta olan milletlerin kardeşliğini ve barış ortamını sağlayamamıştır. Çünkü; artık gayrimüslimler, reformları kendi ulusal bağımsızlıklarını kazanmalarını sağlayacak birer basamak olarak görüyorlardı. (Kurat, 1999: 221).

Dağılma döneminde imparatorluğun Batı ve Rusya karşısında geride kaldığını ve gayrimüslim tebaanın milliyetçilik duygularıyla ayaklandığını gören Osmanlı İmparatorluğu, eski “millet sistemi”nin artık yürümediğini fark ederek; yukarıda açıklanmaya çalışıldığı gibi yeni arayışlara girmiş ve millet sisteminin eşitsizliğe dayalı hiyerarşik yapısı yerine; eşit vatandaşlığa dayalı bir sosyo-politik düzeni gecikmeli ve kısmi reformlarla gerçekleştirmeye çalışmıştır. Ancak Osmanlı İmparatorluğu, dışarıda artan müdahalelerin de etkisiyle, gayrimüslim vatandaşlarla ilişkilerinde ne eski millet sistemine, ne de amaçlanan eşit vatandaşlık düzeyine ulaşabilmiştir. Azınlıklar bu durumdan şikâyetçiydiler. Yabancı ülkeler, azınlıkların hakları üzerinden siyaset yapıyorlardı. Osmanlı bürokrat ve siyasetçileri ise; devletçi bir zihniyetle yabancı devletlerin karşısında direnerek, her türlü hak talebini bağımsızlıklarından bir ödün olarak görüyorlar ve bu durum hürriyet alanını ve bu alan içinde de din ve vicdan hürriyeti alanını gittikçe daraltıyordu. Türkiye Cumhuriyeti ise, din ve vicdan hürriyeti alanının neredeyse yok olduğu, ardı ardına gelen savaşların neticesinde kurulmuştur (Türkiye’de Din Özgürlüğü Raporu, 2005: 11 -12). Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulduğu dönemde ise; uluslararası hukuk, din ve vicdan hürriyeti ile ilgilenmiyordu, bu konuyu iç hukuk düzenlemelerine bırakmıştı (Yılmaz, 2005: 4).

Dağılma döneminde Batı’da ortaya çıkan siyasal yaklaşımlar, Müslüman-Türk-Osmanlı bürokrasisini etkilemeye başlamıştı. Artık, ulusal devlet anlayışına uygun olarak gayrimüslimler, daha önceden olduğu gibi zimmî statüsünde değil; azınlık statüsünde görülmeye başlanmıştı. Oysa bu durum; halen bir imparatorluk niteliği taşıyan Osmanlı devletinin yapısına, sosyal ve siyasal bünyesine uygun değildi (Soykan, 2000: 251).

5.2. LOZAN ANTLAŞMASI'NDA BELİRLENDİĞİ ŞEKİLİYLE AZINLIKLARIN STATÜSÜ

5.2.1. *Lozan Antlaşması Kesim III'te (md.37-44) Yeralan Azınlıklarla İlgili Düzenlemeler*

Bağımsızlık savaşını kazanan Türkiye Cumhuriyeti, Lozan Konferansı'nda yeni Türk devletinin temelini atarken; azınlıklar meselesi tekrar gündeme geldi. Lozan'da açıkça bir azınlık tanımı yapılmamıştır. Lozan Konferansı çerçevesinde azınlıkların durumu incelemeye alındığında birkaç topluluk akla gelmektedir. Bunlardan ilki; Anadolu'da kalan Rumlar, ikincisi; Ermeniler, üçüncüsü; sayıları nispeten az olan Asuri ve Keldâni azınlıklardır. En çok tartışmaya neden olan hususlardan biri ise; Hıristiyanlar dışında dil ve etnik kökene göre azınlık tanımlaması yapılıp yapılamayacağıdır (Keskin, 2003: 213).

Lozan görüşmeleri sırasında tarafların görüşleri karşılaştırıldığında, şöyle bir manzara ile karşılaşılırız: Müttefikler, azınlık tanımını Müslüman olan bazı grupları da kapsayacak şekilde yapıyorlar ve gayrimüslimlerin daha önce Osmanlı Devleti'nden elde ettikleri bazı ayrıcalıkların devam ettirilmesi yönünde tavır sergiliyorlardı. Türk heyeti ise; azınlık tanımından anlaşılması gerekenin yalnızca gayrimüslimler olduğu noktasında direnmekteydiler. Türk hükümeti bütün tasarıların başına “müslüman olmayan azınlıklar” ibaresini koymasına karşın; müttefikler tasarıda bu yönde bir kısıtlama koymayarak; “doğum, ulusal topluluktan olma, dil, soy ya da din ayrımı” yapılmaksızın; bütün dil, din ve soy azınlıklarına bazı haklar tanınmasını amaçlamışlardır. Azınlıklar Alt Komisyonu'nun çalışmaları, en çok bu noktalarda kilitlenerek kesintiye uğramıştır (Keskin, 2003: 220-228).

Yaşanılan uzun tartışmalar neticesinde, Türk hükümet temsilcisi Rıza Nur'un talebi doğrultusunda, Türkiye'de sadece gayrimüslim azınlıkların varlığı kabul edilmiş; soy, dil

ve ırk azınlıklarının varlığı kabul edilmemiştir.

Başkan Montagna ise, Türk hükümetinin bu talebini kabul etmelerine gerekçe olarak şunları göstermiştir: “Türkiye, çağdaşlaşma ve ilerleme yoluna girme konusunda içten ve kesin iradesini açıklamıştır. Ülkesinde oturan herkese, her dinin, mezhebin ya da inancın gereklerini serbestçe yerine getirme hakkını garanti altına almıştır. Doğum, ulusal özellik, dil, soy ya da din ayrımı gözetmeksizin, herkese hayatları ve özgürlükleri bakımından tam ve eksiksiz koruma sağlama yükümünü kabul edeceği de göz önünde tutulmuştur. Böylece, can ve çalışma güvenlikleri için gerekli garantileri Türk devletinin yeniden örgütlenişinde bulacak olan Müslüman azınlıkları, öngörülen kapsam içine almakta direktmeyi Alt-Komisyon mümkün görmemiştir” (Keskin, 2003: 230- 231).

Bu husustaki incelememize geçmeden önce Lozan Anlaşmasının yukarıda bahsi geçen 37- 44. maddelerinin metinlerine göz atmamız çalışmamız açısından aydınlatıcı olacaktır:

“MADDE 37. Türkiye 38. maddeden 48. maddeye kadar olan maddelerin kapsadığı hükümlerin temel yasalar olarak tanınmasını ve hiçbir kanunun, hiçbir yönetmeliğin (tüzüğün) ve hiçbir resmi işlemin bu hükümlere aykırı ya da bunlarla çelişir olmamasını ve hiçbir kanunun, hiçbir yönetmelik (tüzük) ve hiçbir resmi işlemin söz konusu hükümlerden üstün sayılmamasını yükümlenir.

MADDE 38. Türk hükümeti Türkiye’de oturan herkesin, doğum, bir ulusal topluluktan olma (milliyet, nationalite), dil, soy ya da din ayrımı yapmaksızın hayatlarını ve özgürlüklerini korumayı tam ve eksiksiz olarak sağlamayı yükümlenir. Türkiye’de oturan herkes, her inancın dinin ya da mezhebin, kamu düzeni ve ahlak kurallarıyla çatışmayan gereklerini, ister açıkça ister özel olarak, serbestçe yerine getirme hakkına sahip olacaktır.

Müslüman-olmayan azınlıklar, bütün Türk uyruklarına uygulanan ve Türk hükümetince, ulusal savunma amacıyla ya da kamu düzeninin korunması için, ülkenin tümü ya da bir parçası üzerinde alınabilecek

tedbirler saklı kalmak şartıyla, dolaşım ve göç etme özgürlüklerinden tam olarak yararlanacaklardır.

MADDE 39. Müslüman-olmayan azınlıklara mensup Türk uyrukları, Müslümanların yararlandıkları aynı yurttaşlık (medeni) haklarıyla siyasal haklardan yararlanacaklardır.

Türkiye’de oturan herkes, din ayrımı gözetilmeksizin, kanun önünde eşit olacaktır.

Din, inanç ya da mezhep ayrılığı, hiçbir Türk uyruğunun, yurttaşlık haklarıyla (medeni haklarla) siyasal haklardan yararlanmasına, özellikle kamu hizmet ve görevlerine kabul edilme, yükseltilme, onurlanma ya da çeşitli mesleklerde ve iş kollarında çalışma bakımından, bir engel sayılmayacaktır.

Herhangi bir Türk uyruğunun, gerek özel gerekse ticari ilişkilerinde, din, basın ya da her çeşit yayın konularıyla açık toplantılarında, dilediği bir dili kullanmasına karşı hiçbir kısıtlama konulmayacaktır.

Devletin resmi dili bulunmasına rağmen, Türkçe’den başka bir dil konuşan Türk uyruklarına, mahkemelerde kendi dillerini sözlü olarak kullanabilmeleri bakımından uygun düşen kolaylıklar sağlanacaktır.

MADDE 40. Müslüman-olmayan azınlıklara mensup Türk uyrukları hem hukuk bakımından hem de uygulamada, öteki Türk uyruklarıyla aynı işlemlerden ve aynı güvencelerden yararlanacaklardır. Özellikle giderlerini kendileri ödemek üzere, her türlü hayır kurumlarıyla, dinsel ve sosyal kurumlar, her türlü okullar ve buna benzer öğretim ve eğitim kurumları kurmak, yönetmek ve denetlemek ve buralarda kendi dillerini serbestçe kullanmak ve dinsel ayinlerini serbestçe yapmak konularında eşit hakka sahip olacaklardır.

MADDE 41.Genel (kamusal) eğitim konusunda, Türk hükümeti, Müslüman-olmayan uyrukların önemli bir oranda oturmakta oldukları il ve ilçelerde, bu Türk uyruklarının çocuklarına ilkokullarda ana dilleriyle öğretimde bulunulmasını sağlamak bakımından, uygun düşen kolaylıkları gösterecektir. Bu hüküm, Türk hükümetinin, söz konusu okullarda Türk dilinin öğrenimini zorunlu kılmasına engel olmayacaktır.

Müslüman-olmayan azınlıklara mensup Türk uyruklarının önemli bir oranda buldukları il ve ilçelerde, söz konusu azınlıklar, Devlet bütçesi ya da öteki bütçelerde, eğitim, din, ya da hayır işlerine genel gelirlerden sağlanabilecek paralardan yararlanmaya ve pay ayrılmasına hak gözetirliğe uygun ölçülerde katılacaklardır.

Bu paralar ilgili kurumun yetkili temsilcilerine teslim edilecektir.

MADDE 42.Türk hükümeti, Müslüman-olmayan azınlıkların aile hukuku ve kişi hakları konusunda

bu meselelerin söz konusu azınlıkların örf ve adetlerinde ele alınıp çözümlenmesine elverişli her türlü hükümlerin konmasına yardım eder.

İşbu hükümler Türkiye hükümeti ile ilgili azınlıkların her birinin eşit sayıda temsilcilerinden kurulu özel komisyonlarca düzenlenecektir. Anlaşmazlık çıktığında, Türkiye hükümeti ile Milletler Cemiyeti Meclisi birlikte Avrupa hukukçuları arasından seçecekleri bir hakem tayin edeceklerdir.

Türkiye hükümeti söz konusu azınlıklara ait kiliselere, havralara, mezarlıklara ve diğer dinsel kurumlara her türlü korunmayı sağlamayı yükümlenir. Aynı azınlıkların bugünkü durumda Türkiye’de mevcut olan vakıflarına ve dini ve hayrî kurumlarına her türlü kolaylık ve müsaade gösterilecek ve Türkiye Hükümeti yeni din ve hayır kurumlarının kurulması için bu gibi özel kurumlara sağlanmış olan gerekli kolaylıklardan hiçbirini esirgemeyecektir.

MADDE 43. Müslüman-olmayan azınlıklara mensup Türk vatandaşları, dini inançlarına aykırı veya dini törenlerini bozacak herhangi bir işlemin yapılmasına zorlanmayacakları gibi hafta tatilleri gününde mahkemelerde bulundurulmaktan veya herhangi bir kanuni işlem yaptırılmasından kaçındıklarından dolayı bunların hiçbir hakları düşmeyecektir.

Yine de bu hüküm, söz konusu Türk vatandaşlarını kamu düzeninin korunması için başka Türk vatandaşlarına yüklenen zorunluluklardan bağışık tutmayacaktır.

MADDE 44. Türkiye, işbu kesimin yukarıdaki maddelerinin Türkiye’nin Gayrimüslim azınlıklarını ilgilendirdiği ölçüde söz konusu maddeler hükümlerinin uluslararası yararı olan taahhütler teşkil etmelerini ve Milletler Cemiyetinin kefaleti altına konulmalarını kabul eder. Bu hükümler Milletler Cemiyeti Meclisi’nin çoğunluğunun onayı olmaksızın değiştirilemeyecektir. İngiltere, Fransa, İtalya ve Japonya Milletler Cemiyeti Meclisi çoğunluğu tarafından işbu maddeler hakkında gereği gibi kabul edilecek olan her türlü değişikliği reddetmemeği bu anlaşma ile taahhüt eder.

Türkiye, Milletler Cemiyeti Meclisi üyelerinden her birinin bu taahhütlerinden herhangi birine karşı yapılan tecavüzü ya da tecavüz tehdidini Meclisin dikkatine sunmaya yetkili olacağını ve Meclisin gereğine göre uygun ve etkili görülecek bir hareket şeklini seçip talimat verebileceğini kabul eder.

Bundan başka Türkiye, işbu maddelerle ilgili hukuki veya milli meselelerde Türkiye Hükümetiyle imzacı diğer Devletlerden herhangi diğer bir devlet arasında fikir ayrılığı doğduğunda işbu ayrılığın, Milletler

Cemiyeti misakının 14. maddesi hükmüne göre uluslararası niteliği olan bir anlaşmazlık gibi görülmesini kabul eder. Türkiye hükümeti bu türden herhangi bir anlaşmazlığın, diğer taraf istediği takdirde Uluslararası Daimi Adalet Mahkemesine götürülmesini kabul eder. Daimi mahkemenin kararına karşı müracaat yolu kapalı olduğu gibi Milletler Cemiyeti Misakının 13.maddesi gereğince verilmiş bir kararın güç ve etkisinin aynını haiz olacaktır.

MADDE 45. İşbu kesim hükümleri ile Türkiye'nin Müslüman olmayan azınlıkları hakkında tanınan haklar, Yunanistan tarafından da kendi topraklarında bulunan Müslüman azınlıklar hakkında tanınmıştır.” (Parla,1987: 10- 13)

Türkiye’de genel kabul gören görüş; yukarıdaki yükümlülüklerin sadece gayrimüslim Türk vatandaşları kapsadığı yönündedir. Ancak son zamanlarda farklı bir yorumla daha karşılaşılmaktadır. Örneğin Oran (2001: 154-157)’a göre; Lozan Anlaşması ile ilgili olarak düzeltilmesi gereken bir yanlış anlaşılma, Lozan’ın sadece gayrimüslimlere haklar getirdiği inancıdır. Oran, madde metinleri incelendiğinde gayrimüslimler dışında aşağıdaki dört gruba da haklar tanındığı ileri sürmektedir ve bu yönüyle Lozan Antlaşmasının III. kesiminin hem bir azınlık hakları hem de insan hakları metni olduğunu savunmaktadır;

1. Gayrimüslim Türk vatandaşları (38/3, 39/1, 40, 41/1-2, 42/1, 43.md.) Bu grubun doğal hakları diğer üç grubu da içerir.

2. Tüm Türk vatandaşları (39/3, 39/4.md) Bu grubun hakları, aşağıdaki iki grubun haklarını da içerir.

3. Türkçe’den başka dil konuşan Türk vatandaşları (39/5 md.) Bu grubun hakları, doğal olarak 2. ve 4. grubun haklarını da içerir.

4.Türkiye’de oturan herkes (38/1, 38/2, 39/2 md.)

Burada gayrimüslimlere iki ayrıcalık getirilmiştir. Bu ayrıcalıklardan birincisi; en

fazla hakka sahip olmaları, ikincisi ise; Md.44/1 gereğince haklarının uluslararası alanda koruma altına alınmış olmasıdır (Oran, 2001: 154- 157). Ayrıca anlaşmanın 37- 44. maddeleri incelendiğinde, sadece gayrimüslimlerin azınlık sayıldığı açıkça görülmektedir. Diğer dini gruplar, örneğin Aleviler azınlık sayılmamış, sadece gayrimüslim ölçütü getirilmiştir. Bunun dışında Lozan’da getirilen haklardan sadece Rum, Ermeni ve Museviler yararlanmakta olup; bunların dışında kalan Süryaniler, Keldaniler, Asuriler, Nasturiler, vb. Lozan anlaşmasının 40. maddesinde bahsi geçen “...her türlü okullar kurmak..., yönetmek ve denetlemek ve buralarda kendi dillerini serbestçe kullanmak ...” haklarından yoksundurlar (Oran, 2001: 155).

Ürer (2003: 299) ise çalışmasında; Oran’ın yukarıda bahsi geçen dört gruba da hak tanındığına ilişkin görüşüne karşı çıkmaktadır. Gerekçe olarak ise; söz konusu maddelerin yer aldığı III. Kesim’in “Azınlıkların Korunması” başlığını taşıyor olmasını gösterir. Ona göre, bir diğer gerekçe ise; III. Kesimde azınlıkların korunmasına ilişkin maddelerde “soy, dil” azınlıklarına madde metinlerinde ve tutanaklarda yer verilmemiş olmasıdır. Ayrıca Ürer, Milletler Cemiyeti’nin azınlıkların haklarının ihlali konusunda denetim işlevi gördüğünü; eğer Oran’ın ileri sürdüğü gibi bir algılama olsa idi, 1923 yılından sonra Türkiye’nin uygulamalarına Milletler Cemiyeti’nin itiraz etmesi gerektiğini belirterek; Lozan’ın tüm Türk uyruklarına haklar verdiği şeklinde ileri sürülen tezi reddetmektedir.

Türkiye, Lozan Antlaşması’nda tanınan hakları sadece gayrimüslimlere tanıdığına ilişkin görüşünü, Avrupa Konseyi ve Birleşmiş Milletler bünyesinde yapılan sözleşmelerde de korumuştur. Avrupa Birliği’nin Türkiye’nin Katılım Yönünde İlerlemesi Üzerine Komisyon’un 2001 düzenli raporunda, Türkiye’nin bu tutumu korumaya devam ettiği vurgulanmaktadır (Keskin, 2003; 251). Benzer şekilde Türkiye Aralık 2003’te Medeni ve

Siyasal Haklar Misakı'na taraf olduğunda, 27. madde hususunda bir çekince de bulunarak; getirilen hakların Türkiye Cumhuriyeti Anayasası ile yasaklanan haklardan olması durumunda, bu hakların Türkiye tarafından uygulanmayacağı ve Lozan anlaşması'nda sadece gayrimüslimler'in azınlık sayılmasından dolayı bu sözleşmelerde getirilen azınlık haklarını sadece gayrimüslimlere uygulayacağını belirterek, 27. madde bakımından Lozan Anlaşması hükümlerini esas aldığını tekrarlamıştır (Dağı ve Polat, 2004: 146).

5.2.1.1. Lozan Anlaşmasında Azınlıkların Yararlanacakları Haklar:

Anlaşmanın 38. maddesi ile; azınlıkların ve bütün Türkiye halkının hiçbir ayrıma tâbi olmaksızın, hayat ve hürriyetleri garanti altına alındıktan sonra, kamu düzenine ve genel ahlaka aykırı olmamak şartıyla din, inanç ve ibadetlerini serbestçe yerine getirme serbestisi tanınmıştır. Ayrıca savaş ve olağanüstü haller saklı kalmak şartıyla bütün Türk vatandaşlarına ulaşım ve göç serbestliği getirilmiştir.

39. madde ile; gayrimüslimlerin Müslümanlarla aynı medeni ve siyasi haklardan yararlanacakları ve din ayrımı gözetilmeksizin herkesin kanun önünde eşit olacağı belirtilmiştir. Din, inanç ve mezhep ayrılığı hiçbir Türk vatandaşına medeni ve siyasi haklarda yararlanmasına, kamu hizmetlerine alınmasına, görev ve derece almasına, çeşitli meslek ve işkollarında çalışmasına engel olmayacaktır. Bütün Türkiye vatandaşları, özel ya da ticari ilişkilerinde, din, basın, yayın ve toplantı konularında herhangi bir dili serbestçe kullanabileceklerdir ve Türkçe'den başka bir dil konuşan Türk vatandaşları mahkemelerde kendi dilleri ile sözlü savunma yapabileceklerdir.

40. madde de; gayrimüslim Türk vatandaşlarının hukuken ve fiilen diğer Türk vatandaşlarına uygulanan aynı usule tâbi olacakları belirtildikten sonra; masrafları kendilerine ait olmak şartıyla, her türlü hayır kurumları ile dini ve sosyal kurumlar, okul,

eğitim ve öğretim kurumları kurmak, yönetmek ve dini ayinlerini serbestçe yönetmek hakkına sahip olacakları hükme bağlanmıştır.

41. madde ile; gayrimüslimler sayı olarak çoğunlukta buldukları il ve ilçelerde çocuklarına kendi dillerinde eğitim yapabilecekler ancak; Türkçe'yi öğrenmeleri zorunlu olacaktır. Ayrıca bu il ve ilçelerde azınlıklar, öğrenim, din, hayır amacıyla genel bütçeden ve belediye ve sair bütçelerden ayrılacak ödenekleri yetki sahibi temsilcilerince alacaklardır.

42. madde ile; gayrimüslim azınlıklar, aile hukuku ve kişi hakları konusunda kendi örf ve adetlerini uygulamaya devam edeceklerdir. Bu azınlıklara ait ibadet yerleri, vakıflar, din ve hayır kurumları koruma altına alınacaktır, yeni din ve hayır kurumu kurulması için gerekli kolaylıklar sağlanacaktır.

43. madde ise; dinsel özgürlüğe ilişkin olup, gayrimüslimlerin dini inançlarına aykırı ve dinsel ibadetleri bozacak nitelikte herhangi bir işlem yapılmasına zorlanamayacağı hükme bağlanmıştır. Ayrıca, hafta tatili günlerinde mahkemelerde bulunmaya zorlanamayacakları gibi; tatil günlerinde herhangi bir işlem yapmaktan kaçınmaları halinde, haklarını kaybetmiş olmayacaklardır. Ancak yine de bu hüküm, gayrimüslimleri Türk vatandaşlarına yüklenen yükümlülüklerden bağışık tutmayacaktır.

5.2.2. 1923'ten Günümüze Kadar Olan Dönemde Yaşanan Uygulamalar

Türkiye yine bu dönemde gayrimüslimler için Lozan anlaşmasından kaynaklanan din ve vicdan hürriyetine ilişkin hükümlere tâbi olmasına rağmen; fiilen ve fırsat bulduğunda hukuken bu düzenlemelerin dışına çıkmış ve gayrimüslimlerin Lozan Antlaşmasından kaynaklanan, içinde din vicdan hürriyetinin de bulunduğu, bazı haklarını kullanmalarını engellemiştir (Yılmaz, 2005: 4). Yılmaz (2005: 4)'a göre, bunun en temel

nedeni; Türkiye'nin tıpkı Osmanlı imparatorluğu gibi azınlıklara ilişkin düzenlemeleri bağımsızlığından mecburen verdiği birer taviz olarak görmesi olmuştur. Keskin (2003: 250) ise çalışmasında; ilk dönemlerden itibaren çeşitli ihlallere başvuran Türkiye'nin bu şekilde bir politika izlemesinin asıl nedeninin türdeş bir ulus-devlet yaratma zihniyetinde yattığını belirtmektedir.

Lozan düzenlemelerinde yapılan ilk değişiklik; 1926 yılında Medeni Kanun'un kabul edilmesi ile, Lozan Antlaşması'nın 42. maddesi ile tanınan "aile hukuku ve kişi haklarının söz konusu azınlıkların örf ve adetlerine göre ele alınıp çözümlenmesi" hakkından Yahudilerin ve Rum azınlığın vazgeçerek yararlanamaması olmuştur. Bunun ardından azınlıklara ilişkin seyahat kısıtlamaları gelmiştir. Azınlık mensupları, artık askerlikte de ayrı tayin kuraları çekmeye başlamışlar ve memuriyete giriş koşulları içinde vatandaşlık şartı yerine, sadece "Türk olmak" denilmek suretiyle; gayrimüslimlerin devlet memurluğu yapmaları engellenmeye başlanmıştır. 1965 yılında bu hüküm, "Türk vatandaşı olmak" biçiminde değiştirilmiş ve gayrimüslimlere devlet memuru olma hakkı getirilmiştir. Bundan başka avukatlık, doktorluk gibi mesleklere sahip olan azınlıklarının çalışma koşulları ve meslek odalarına kayıtları zorlaştırılarak; mesleklerini icra etme hakkı da ellerinden alınmış, ticaretle uğraşan azınlıkların şirketlerine çeşitli bürokratik engeller konulmak suretiyle ticaretle uğraşmaları engellenmeye çalışılmıştır. 1927 yılında çıkan bir yasa ile Gökçeada ve Bozcaada'da bulunan Rum halkın adadillerinde eğitim yapmaları engellenmiştir (Keskin, 2003: 252).

Bu dönemde Türkiye'de bulunan gayrimüslimlerin en temel hakları olan din ve vicdan hürriyetlerine yönelik ihlaller ve yukarıda bahsi geçen ihlallerin dışında; mülk edinmek ve mülklerini istedikleri gibi tasarruf etmek, siyaset yapmak, vakıf ve dernek

kurmak, kurulmuş olanları geliştirmek, ikamet etmek başta olmak üzere en temel hakları, gerek hukuki, gerekse hukuki olmayan fiili yollardan ihlal edilmiş ve bu ihlaller İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar devam etmiştir.

Devlet, bu dönemde yürüttüğü millileştirme ve laikleştirme politikasını gayrimüslimler içinde de yürütmüş ve bu faaliyetlerin bir uzantısı olarak; cemaatlerin iç yapılarını değiştirerek, kendi uygulamalarını benimsemeyen cemaat liderlerinin yerine kendi güdümündeki isimleri cemaat lideri olarak atamıştır. İstiklal Harbi sırasında bu amaçla, TBMM hükümeti, Türkçe konuşan Hıristiyanlara yönelik bir Ortodoks Türk Kilisesi kurmak için kanun taslağı hazırlamıştır. Her ne kadar bu kilisenin kanunla kurulmasından vazgeçilmişe de, kilise fiilen kurulmuştur. Ancak bu kilise mensupları da mübadeleden kurtulamamış; yaklaşık yüz kişi dışında kalan kilise mensubu Rum vatandaşlar, mübadele sonucu Yunanistan'a gitmek zorunda kalmışlar ve orada Türk hükümetini destekledikleri için hazin muamelelerle karşılaşmışlardır. Mübadelenin ardından bu kilise, Papa Eftim başkanlığında faaliyetlerine devam etmiştir. Bu sayede Türkiye'deki Hıristiyanlar, özellikle Ortodoks Rumlar ve Rum Ortodoks Patrikhanesi ve ona bağlı kuruluşları ve vakıfları, baskı altına alınarak; devlet güdümünde olan Papa Eftim ve arkadaşları tarafından yönetilmiştir. Ermenilere ve genel olarak Hıristiyanlara yönelik bu tür devlet destekli örgütlendirmelerle cemaati yönlendirme faaliyetleri, 1930'lu yıllarda da devam etmiştir (Yılmaz, 2005: 5).

Gayrimüslimlerle ilgili bir diğer önemli sorun, halen gündemde olan gayrimüslim vakıfları meselesidir. Lozan antlaşmasınının 42/3 maddesine göre; "Türkiye hükümeti söz konusu azınlıklara ait kiliselere, havralara, mezarlıklara ve diğer dinsel kurumlara her türlü korunmayı sağlamayı yükümlenir. Aynı azınlıkların bugünkü durumda Türkiye'de mevcut

olan vakıflarına ve dini ve hayrî kurumlarına her türlü kolaylık ve müsaade gösterilecek ve Türkiye Hükümeti yeni din ve hayır kurumlarının kurulması için bu gibi özel kurumlara sağlanmış olan gerekli kolaylıklardan hiçbirini esirgemeyecektir.” Lozan anlaşması ile getirilen bu yükümlülükler, 1935 yılında çıkan ve 1936 da yürürlüğe giren 2672 sayılı Vakıflar Kanunu ile ihlal edilmiştir. Bu kanunla Vakıflar idaresi, gayrimüslim azınlık vakıflarından ellerinde bulunan mal ve mülklere ilişkin beyanname istemişti. Bu beyannameler, herhangi bir kıstasa veya ölçüte göre düzenlenmeyip; sadece basit birer listeden ibaretti. Bu beyannameler, Atatürk’ün ölümü üzerine unutuldu ve 1974 yılından itibaren Vakıflar Genel Müdürlüğü tarafından, Yargıtay Hukuk Genel Kurulu’nun tefsir kararıyla, 1936 beyannameleri bir vakıfname olarak nitelendirildi. Yargıtay’ın 8 Mayıs 1974 tarih E.1971/2- 820, K.1974/505 sayılı kararına göre; 1936 beyannameleri, “vakıfname “olarak kabul edilerek; söz konusu beyannamelerde “vakıfların yeniden mal iktisap etmeleri, bağış veya vasiyet yoluyla mal edinmeleri hususlarında bir açıklık bulunmadığı” yorumundan hareketle, vakıfların bu tarihten sonra yeni mal edinemeyecekleri sonucuna varılmıştır. Bu beyannamelerde yer almayan mallar hakkında iptal davaları açılmış , bu mallara ya devlet tarafından el konulmuş ya da eski sahiplerine, mirasçılara bedelsiz olarak iade edilmeye başlanmıştır. Sadece satın alınan mallara değil; bağış, vasiyet vs. yollarla edinilen taşınmazlara da el konulmuştur.

Mahcupyan (2004: 13)’a göre; 1936 beyannameleri, birer vakfiye niteliği taşımayıp; sadece mülk listesi olarak düzenlenmişlerdi. Yani 1936 beyannameleri, azınlık vakıflarının ne yapıp ne yapmayacakları konusunda hiçbir şey söylemediği gibi; vakıfların yetkileri konusunda da herhangi bir sınırlama da getirmemişti Gayrimüslim cemaat vakıfları’nın 1974 sonrasında bu uygulamaya karşı dava açma hakları da bir süre kabul edilmedi. Bir

müddet sonra davalar açılabilir ancak; bu davalar da Danıştay tarafından reddedildi.

Lozan Anlaşması'nın 37. maddesi ile 38. maddeden 44. maddeye kadar olan hükümleri Türkiye tarafından iç hukukun temel kanunları olarak tanınmış ve bu hükümlere aykırı hiçbir kanun, yönetmelik, tüzük vs. çıkarmamayı, hiçbir resmi işlemin bu hükümlere karşı ve aykırı olmamasını ve hiçbir kanun, hiçbir yönetmelik ve hiçbir resmi işlemin bu hükümlerden üstün tutulmamasını taahhüt etmiştir. Yukarıda bahsedilen uygulamanın Lozan Antlaşmasına tamamıyla aykırı olduğunu belirten Özipek (2006: 1-2)'e göre; söz konusu 1936 beyannameleri Lozan Antlaşmasına uygun olsaydı bile, hukuku yürürlükteki kurallar bütünü olarak ele almaksızın, kaynağında hak nosyonunun bulunduğu evrensel bir değer olarak ele almak suretiyle, 1936 beyannamelerinin hukuka aykırılığının ortaya çıkacağını ifade etmektedir. Yani Lozan anlaşmasına bakmaya dahi gerek olmadan, bu beyannamelerin eşitlik ilkesine, din ve vicdan özgürlüğü'ne, mülkiyet ve mülkiyetin rıza ile transferi ilkesine aykırı olduğu açıktır.

Tüm bu yaşanan sorunlar ve AB'ye giriş sürecinde yaşanan gelişmelere paralel olarak, azınlık vakıflarının mal edinme ve mallarında tasarruf etmelerine ilişkin yeni bir yasa çıkmıştır. 9 Ağustos 2002 tarih ve 4771 sayılı bu yasa ile, 1936 beyannameleri bertaraf edilerek; vakfiyeleri olsun veya olmasın cemaat vakıflarına “dini, hayri, sosyal, eğitsel, sıhhi ve kültürel alanlardaki” ihtiyaçlarını karşılamak üzere taşınmaz mal elde etme ve bunlar üzerinde tasarrufta bulunma hakkı tanındı. Ancak; izin mercii olarak Bakanlar Kurulu'nu gösteren bu yasa ve ardından çıkan yönetmelikle verilen haklar adeta geri alındı. Bundan başka, kayıt dışı kalmış gayrimenkullerin tapuya işlenmesi için 18 aylık süre konulmuş ve bu sürede koşulları yerine getirmeyen vakıfların mülklerine devlet tarafından el konulma imkânı getirilmiştir.

4771 sayılı yasaya ilişkin gündeme gelen şikâyetler dikkate alınarak, yasa 3 ay sonra değiştirilmiş ve Vakıflar Müdürlüğü izin mercii haline getirilmiştir. Yaşanan aksaklıklar, 4778 sayılı yasanın çıkarılmasıyla bir derece azalmıştır. Bu yasa ile; izin alma koşullarında, sunulması gereken belge adetlerinde ve birçok somut alanda iyileştirmeler getirilmiştir. Örneğin artık ibadethane açmak mümkün olup, taşınmazların onarımı için izin alma zorunluluğu kalkmıştır.

Mahcupyan (2004: 13)'a göre; yeni yasa, her ne kadar bir takım açılım ve düzeltmeler ima etse de; ardındaki zihniyetin değiştiğini söylemek zordur. Şöyle ki; İdare Mahkemesi, mülke el koymama koşulu olarak “fiili ve hayrî işlev” koşulunu aramaktadır. Yani bürokrasi tarafından mülkün işlevine ilişkin kanaat, vakfın kaderini belirleyecektir. Daha önce el konulmuş mülklerin iadesi ise; yeni yasaya göre, ancak söz konusu mülkün vakfın tasarrufunda olması koşuluna bağlanmış durumdadır. Vakıf, gayrimenkulün kendisine ait olduğunu ispat etmenin dışında; halen mülkü kullandığını da ispat etmek zorunda kalmaktadır. Danıştay da hala eski tutumunu sürdürerek iade başvurularının büyük kısmını reddetmektedir

Gerek Lozan Antlaşması'na ve gerekse Anayasa'ya aykırı olarak uygulanmış bulunan 12 Kasım 1942 yılında yürürlüğe giren 4305 sayılı "Varlık Vergisi Yasası" da Türkiye'de gayrimüslim vatandaşlara uygulanmış bulunan bir başka ihlaldir. O dönemde İstanbul ticaret sektöründe önemli bir yere sahip olan azınlıkların yüksek kârlarını vergilendirmek amacıyla getirilen varlık vergisi; servet üzerinden bir kez alınan bir vergi olup, itirazı ve temyizi yoktur. 15 gün içinde belirlenen miktarlar 15 gün içinde de tahsil edilmiştir. Ödemeyenler tutuklanıp, çalışma kamplarına gönderilebilir, alacakları ücretlerin yarısı borçlarına mahsup edilirdi. Bu kişilerin hiçbir dava hakları olmadığı gibi, mülklerine

haciz konup satılabilirdi. Varlık vergisi ile yükümlü tutulan gayrimüslimler, Müslümanların 10 katı vergi ödemiş ve vergilerini ödemeyen 1400 gayrimüslim vatandaşımız, Aşkale'ye çalışma kampına gönderilmiştir. Telaşa kapılan diğer gayrimüslimler de menkullerini ve gayrimenkullerini düşük fiyatlarla satmışlardır. Bu uygulama, 1944 yılında kaldırılmış ve ödenmemiş tutarların tahsilinden de vazgeçilmiştir (Keskin, 2003: 254).

Cangızbay (2000: 61) çalışmasında; laiklik ilkesinin Anayasa'ya girmesinden sonraki bir tarihte, varlık vergisi ile Türk vatandaşlarının sadece Müslüman/ gayrimüslim olarak değil ayrıca 'dönme'ler şeklinde üçlü bir tasnife tutularak farklı ölçüt ve oranlarda vergilendirilmelerini, vahim bir olay olarak nitelendirmektedir. O'nun ifadesiyle: "burada laiklik, tabii ki olmadığı gibi, ayrıca apaçık bir insanlık suçu da vardır; zira insanlara 'dönsen de yakarım dönmesen de' demek siyasal bir despotluk, ancak büyük-büyük dedeleri üç yüz yıl önce din değiştirmiş insanlar soyları temelinde değişmez bir öz atfedip, bu özü de bir ayırım ölçütü olarak kullanmak tam tamına ırkçılıktır".

Varlık vergisinin toplumsal sonuçlarını değerlendiren Aktar (2003)'a göre; varlık vergisi uygulamasının bir neticesi olarak gayrimüslimlerin çoğunun iş hayatı sona ermiş ve piyasadan azınlıklar büyük ölçüde silinmiştir. Varlık vergisi, basit bir vergi kanunu uygulaması değil; köklerini Osmanlı'nın son dönemi ve İttihat ve Terakki'den almış bulunan Türkleştirme çabalarından ve uygulamalarından biridir. Aktar, Türkleştirme politikasından kastedilenin ise "konulan dilden, okullarda öğretilecek tarihe, ticari hayattan devlet kadrolarında kimin istihdam edileceğine kadar toplumsal hayatın her boyutunda Türk etnik kimliğini ve bunu benimseyen insan unsurunun tavizsiz bir biçimde egemenliğini ve ağırlığını yerleştirme çabası" olduğunu belirtmektedir. Yani aıl amaç; merkezi otorite tarafından toplumun en küçük hücresine nüfuz edilerek, dini toplulukların

edinilmiş bir takım imtiyazlarını törpülemektir. Türkleştirme politikaları neticesinde, 1927 yılında gayrimüslim azınlıkların toplam nüfusa oranı % 2.78 iken, günümüzde % 0.5 seviyesine düşmüştür.

Varlık vergisi ile 1940'ların tek parti döneminin yöneticileri, gayrimüslimleri piyasadan kaldırıncaya, otomatik olarak Müslüman-Türk unsurların piyasaya egemen olacağını zannettiler. Ancak bu istekleri, hayal kırıklığı ile sonuçlandı. Müslüman-Türk unsuru, piyasaya giremedi. Bunun nedeni ise; Müslüman-Türklerin zengin olmasına rağmen, müteşebbis olamayışları idi. Bu durum 1970'lere kadar sürdü. İttihat ve Terakki'den beri Türkiye'yi yöneten aydın, asker, bürokrat kesimin güdümünde kendi dizlerinin dibinden ayrılmayan yeni bir işadami türü yetişti ve azınlıkların rejimle bütünleşmeleri önemli bir darbe yemiş oldu (Aktar, 2003: 3).

6- 7 Eylül olayları ise, bahsi geçen Türkleştirme hareketi'nin devamı niteliğindedir. Atatürk'ün Selanik'teki evinin bombalandığı yalan haberi ile Gayrimüslim vatandaşların evleri, işyerleri, ibadet yerleri yağma edildi ve bu olaylar binlere gayrimüslim vatandaşımızın göçü ile sonuçlandı. Güven (2005: 1-2), çalışmasında bu olayları şu biçimde değerlendirmiştir:

“6- 7 Eylül olaylarını çokuluslu Osmanlı devletinden Türk ulus-devletine geçiş döneminde yaşanan sorunlarla ilişkilendirmek mümkündür. Farklı etnik grupları barındıran Anadolu'nun homojen hale getirilmesi, Kemalist elit tarafından başarılı bir ulus-devletin vazgeçilmez şartı olarak görülmüş ve yeni kurulan devletin Hıristiyan azınlıklara haklarını garanti etmesine rağmen; 1920'li ve 30'lu yıllarda hükümetler, zaman zaman aleni bir asimilasyon politikası gütmüştür. Her ne kadar tüm vatandaşların yasal hak ve yükümlülüklerdeki eşitliğinden söz edilse de; günlük hayatta devletin kimlik politikası

temelde Türklük üzerinden belirlenmiş, bu yolla millet olma, modernleşme ve Batılılaşma sürecinin ivme kazanacağı ümit edilmiştir. Hükümetin özellikle ekonomi politikası alanında aldığı önlemler, Türk unsurun taşıyıcı öge olarak düşünüldüğünü gösterir. Nitekim 1942 yılında yürürlüğe giren varlık vergisi, Ermenilerin, Rumların ve Yahudilerin ekonomideki liderliğine son vermeyi hedeflemiştir.”

Cangızbay (2000), çalışmasında 6- 7 Eylül olaylarının sebebi olarak bilinen Selanik'teki Atatürk'ün evini bombalayarak yangını çıkaran kişinin bir Türk daha doğrusu Türkiye Cumhuriyeti ajanı olduğunu belirterek, eklemiştir: “(...)devlet-millet el ele, bir etnik temizlik hareketi daha yüz akıyla başarılmıştı”.

6- 7 Eylül 1955 olayları, varlık vergisi uygulamasından sonra, İstanbul'da yaşayan gayrimüslim azınlıkların Cumhuriyet rejimine olan inancını tekrar sarstı. Gayrimüslimler kendilerini bu ülkenin vatandaşları değil de “misafir” gibi hissetmeye başladılar. 1942- 43 varlık vergisi uygulamasını İnönü'ye ve Cumhuriyet Halk Partisi (CHP)'ye kesen azınlıklar, Demokrat Parti (DP) yönetimini kendilerine bir kurtarıcı olarak görmekteydiler. Ancak DP döneminde yaşanan 6-7 Eylül olayları da gayrimüslimleri hayal kırıklığı'na uğrattı. Bu olaylara rağmen, İstanbul'lu Rumlar 1957 seçimlerinde yine DP'ye oy verdiler. Bunun arkasında yatan temel neden ise; varlık vergisi nedeniyle CHP'ye ve İnönü'ye duyulan nefret ve sıkıştıkları anda DP'den yardım isteyebileceklerine dair duydukları güvendi. (www.sabah.com.tr.2005/09/09) Özipek 'in ifadesiyle; her ne kadar 6- 7 Eylül olayları DP döneminde yaşanmış olsa da; günümüzde de sıkça gerçekleşen hükümetlerin bilgisinin dışında, hatta kimi zaman hükümetlere karşı işlenen suçların faili olarak hükümetin değil devletin gösterildiğini göz önüne aldığımızda, İstanbul Rumlarının da bu olayların asıl faili olarak dönemin hükümetini görmemesinin nedenini anlayabiliriz (

Bekir Berat Özipek ile yapılan özel görüşme notları). Patrik Athenagoras'a 6-7 Eylül olaylarının faili olarak Menderes'i göstermesi hususunda yapılan baskılara ve ısrarlara rağmen; Patrik doğru bildiği'ni söyleyerek, Menderes'i suçlamamıştı. Ancak bu durum, döneminin derin hadiselerini açığa çıkarmaktan çekinen DP'nin sorumluluğunu ortadan kaldırmamıştır (Özipek, 2006b).

1964 yılında ise; Kıbrıs'taki çatışmalar bahane edilerek, ülkemizde yerleşik olarak yaşayan Türkiye Cumhuriyeti vatandaşı olan Rumlarla evli bulunan Yunan vatandaşlarımızın oturma ve çalışma izinlerinin iptali gündeme geldi. 6- 7 Eylül olayları; Rumların toplu göçüne neden olmamasına karşın; 1964- 67 yıllarında yürütülen politikalar neticesinde toplu çıkışlar yaşanmış ve otuz bin Rum asıllı Türk vatandaşımız göç etmek zorunda kalmıştır (Keskin, 2003: 258).

Özipek (2006a: 1-2), sorunun kaynağını doğru teşhis etmek gerektiğini belirterek, Türkiye'deki gayrimüslimlerin sorunlarının diğer inanç gruplarından çok farklı olmadığını, Müslüman vakıfların benzer baskı ve olaylara maruz kaldığını, başörtülü kadınların resmi ayrımcılığa tabi tutulduğunu, 28 Şubat sonrası dönemde vatandaşların kendi paralarıyla yaptırdıkları camilere el konulduğunu ifade etmektedir. Bu nedenle asıl mesele; Müslim, gayrimüslim, Türk, Kürt, Ermeni vs. tüm vatandaşların haklarının garanti altına alınarak korunmasıdır. Devletin sahip olduğu resmi ideoloji, bu ideolojinin milliyetçilik ve laiklik ilkelerinin anlayış ve uygulanış şekli, bu sorunların yaşanmasını kaçınılmaz kılmaktadır. Yapılması gereken ise; hepimizin muhatabı olan devleti insan haklarına dayalı bir hukuk devleti haline getirmektir. O zaman azınlık statüsüne de gerek kalmayacaktır.

*“Neden böyle yaptı? Ben Yahudi olduğum için. Bir Yahudi'nin de gözleri yok mu? Bir Yahudi'nin de elleri yok mu? Uzunları, boyutları, duyuları, sevgileri, tutkuları yok mu? Bir Hristiyanı besleyen besin onu da beslemiyor mu? Aynı silah onu da yaralamıyor mu, aynı hastalıkları çekmiyor mu, aynı çarelerle şifa bulmuyor mu, aynı kış onu üşütmüyor mu, aynı yaz onu ısıtmıyor mu? Derimizi deldiğiniz zaman kanamıyormuyuz? Bizi gıdıkladığınız zaman gülmüyor muyuz? Bizi zehirlediğiniz zaman ölmüyor muyuz?”**

W. SHAKESPEARE

6. TÜRKİYE'DE DİN DEVLET İLİŞKİSİ VE AB SÜRECİNDE YAŞANAN GELİŞMELER

6. 1. TÜRKİYE'DE DİN DEVLET İLİŞKİSİ

6.1.1. Din-Devlet İlişkisi'nin Teorik Temelleri

Avrupa'da kilise- devlet mücadelesi neticesinde batı düşünce ve uygarlığının bir ürünü olan laiklik kavramını ele almadan önce, din-devlet ilişkisi bakımından batılı düşünürler tarafından savunulan farklı teorileri ele alarak incelemek, laiklik kavramını anlamamızda bize yardımcı olacaktır Zira; din-devlet ilişkisi, toplumsal yapının çok önemli unsuru olup tarihsel süreçte bu ilişki değişik modelleri de beraberinde getirmiştir (Duman, 2003: 555).

Max Weber, din-devlet ilişkisini üçlü bir tipoloji ile açıklamıştır. Bunlardan birincisi; sezaropapizm olup, dinin seküler güçlerin egemenliği altında olmasını ifade eder. Yani kiliseden kaynaklanan güç, dünyevi bir otorite'nin elinde toplanmıştır.

İkincisi; hiyerokrasi, siyasi alanın din görevlilerince meşrulaştırıcı gözetimidir. Yani hiyerokrasi, sezaropapizm ve teokrasi arasında yer alır. Din, devletten ayrı olmakla birlikte; yine de siyasi meşruluğun temelidir.

Üçüncü olarak; teokrazi gelir ki bu kavram, siyasi otorite ile dini otoritenin kaynaşması anlamına gelmektedir. Bu durumda kilise, siyasi otoritenin alanını gasp eder (Erdoğan, 1995: 182).

Nur Vergin'in açıklamalarından hareketle teorik modelleri açıklayan Duman (2003: 532-534), din- devlet ilişkisi bakımından dört farklı teorinin var olduğunu belirtmektedir:

Bunlardan ilki; Calvin, Luther, Bossuet gibi ilahiyatçıların geliştirdiği din ve devleti organik bir bütün olarak ele alan bir teori olup, devlet-din bir bütün oluşturur. Bu teoriye göre devlet, dini kurallar ve ilkelerle yönetilir ve gücünü dinden alır. Devlete yapılan bir itaatsizlik, Tanrı'ya yapılmış sayılır.

Din-devlet ilişkisi bakımından ileri sürülen ikinci teori; Machiavelli, Hobbes, Montesquieu ve Rousseau tarafından savunulan, siyasetin din üzerindeki üstünlüğüne dayanan modeldir. Bu modele göre; devlet dini kendi hizmetine alarak, gücünün devamı için dini kendine bağlamalıdır. Dünyevi iktidar ile dinsel iktidar tek elde toplanarak, dinin dünyevi iktidarın elinde toplanması gerektiğini savunurlar.

Üçüncü teori; John Locke ve Alexis de Tocqueville gibi liberal düşünürler tarafından ileri sürülen, din-devlet ayrılığına dayanan modeldir. Locke'a göre; din ve siyaset birbirinden ayrılarak kilise, devlet karşısında bağımsız olmalıdır. Tocqueville'ye göre ise; devlet, din karşısında yetkisiz olup, dinin özgürleştirilerek özerk bir alan teşkil etmesi gerekir. Bu, demokrasinin gereğidir. Aksi tutumlar, özgürlüğü ortadan kaldırır. Ayrıca siyasi birliği oluşturmak için aynı dinden olmak gerekli değildir, birlikte yaşamaya yönelik erdemlere sahip olmak yeterlidir.

Din-devlet ilişkisi bakımından dördüncü teorik model; A. Comte'un ileri sürdüğü "insanlık dini" modelidir. Comte'a göre; Hıristiyanlık artık manevi gücünü yitirmiştir.

Toplumun ihtiyaçlarını karşılayacak ve bu toplumu yönetecek yeni bir din gereklidir. “İnsanlık dini” olarak adlandırılan bu din, tamamıyla laiktir. Tanrısı olmayan bu din’in alanı manevi alandır ve din-siyaset ayrılığı özellikle vurgulanmaktadır. Din, temelinde “evrensel” olan bu dine hizmet edecek, toplum ve beşeriyet tanrısallaşacaktır

Ortaya konulan tüm bu modeller içinde önemli olan konu, din ve vicdan hürriyetinin en çok hangisinde gerekleēeđini bulmaktır. Bu bakımdan laiklik, kendisinde bir amaç taşımayıp; din ve vicdan hürriyetini sağlamak için bir araçtır. (Yılmaz, 2005: 17). Yukarıdaki ayrıma göre, hak ve özgürlükler açısından en ideal model, John Locke ve Alexis Tocqueville tarafından ileri sürülen din- devlet ayrılığına dayanan modeldir. Yalnızca bu modelde din, devletin denetim ve gözetimi altında olmaktan çıkacak ve bireylerin vicdanına bırakılacaktır. Ancak bu sayede, hak ve özgürlükler ihlal edilmeyecektir.

Laiklik, batıda kilise-siyasi otorite mücadelesinin neticesinin siyasi otorite lehine sonuçlanması ile doğmuştur (Erdoğan,1995: 173). Erdoğan (2003b: 273)’a göre; laiklik, iddia edildiği gibi Hıristiyanlığın dini alanla dünyevi alanı birbirinden ayırmış olması nedeniyle batıda ortaya çıkmamıştır. Yani laikliğin batıda ortaya çıkmış olması, laikliğin Hıristiyanlığın doktriner niteliği ile ilgili değildir. Bu nedenle, İslamiyet’le Hıristiyanlığın birbirinden farklılık arz ettiği tezine karşı çıkan Erdoğan; her iki dinin de dini alanla dünyevi alan arasında ayırım yapmayan totalci öğretiler olduğunu belirtmektedir. O’na göre; Hıristiyanlıkla İslamiyet arasındaki laiklik açısından en önemli fark, İslamiyette bağımsız bir din adamı sınıfı olmayışıdır. Yazar’a göre: “...sanılanın aksine, Hıristiyanlık da modern toplum ve düşünce ile İslam kadar çatışma içinde olmuştur. Hıristiyanlığın ve İslamiyet’in dogmaları ile bunların sonuçları olan dünya görüşleri ve toplumsal-siyasal idealleri özünde

benzerdir” (Erdoğan, 1995: 174).

6.1.2. Laikliğin Anlamı ve Tanımları

Laiklik sözcüğü, kelime olarak Latince’deki “laicus” sözcüğünden gelmekte olup; metinlerde 13. yy’dan itibaren kullanılmaya başlanmıştır. Bu terim, Türkçe’ye ise; Fransızca’daki “laic” ya da “laïque” sıfatından geçmiştir. Bu kelime, Eski Yunanlılarda “halktan olan kişiyi” ifade etmektedir. Ortaçağ Latincesinde kelime, “laicus” biçimini alarak; “ruhbandan olmayan, kiliseye mensup olmayan, her hangi bir dinsel işlevi ve ünvanı olmayan kişi” anlamında kullanılmıştır (Duman, 2003: 534).

Laikliğin tek, değişmeyen bir anlayış ve uygulama biçimi yoktur. Genel olarak laikliğin felsefi, sosyolojik, siyasi-hukuki açıdan üç alanda ele alınması mümkündür:

Felsefi bakımdan laiklik; insan bilgisinin kaynağının Tanrısal olmaktan çıkarılması ve bunun yerine bilginin kaynağının beşeri-rasyonel temele oturtulmasını esas alır (Yayla, 2003: 118). Ortaçağın sonlarından başlayıp Rönesans, Reform ve Aydınlanma dönemi ile güçlenen laik-rasyonel düşünce; Tanrısal evren anlayışı yerine, temelinde modern bilimlerin yer aldığı rasyonel evren tasarımı getirerek, bir önceki dönemde geçerli olan dinsel evren tanımıyla çatışmıştır (Duman, 2003: 534). Duman (2003: 534)’da çalışmasında; laikliğin felsefi anlamını, diğer anlamlardan ayırmak için “laisizm” kavramını kullanmayı tercih etmiştir.

Sosyolojik bakımdan laikliği ifade etmek için “sekülerleşme” terimi kullanılmaktadır. Sekülerleşmenin en basit tanımı ise; “dinin toplumdaki otoritesini yitirmesi süreci”dir (Mert, 1994: 18). Yani sosyolojik açıdan laiklik, dinin toplumsal hayattaki etkisinin en aza indirilmesini ifade eder. Bu durum ise; insanların gerek kendi kişisel yaşamlarında, gerekse diğer insanlarla ilişkilerinde, dini kaynaklara ve referanslara

daha az başvurulmasını gerekli kılar. Dini referans ve kaynaklar, yerini rasyonel ve dünyevi davranış ve muhakemelere bırakır (Erdoğan, 1995: 147). Ancak sosyolojik laiklik, kendiliğinden oluşan bir süreçtir. Yani toplumu sekülerize etmeye çalışan bir kamu otoritesi yoktur. Aksi durumda; sosyolojik laiklikten değil, devlet zoruna dayalı bir dinsizleştirme politikasından söz edilir (Yayla, 2003: 119).

Durkheim ve Weber tarafından savunulan klasik sekülerleşme tezine göre; modernleşme ile birlikte din, devamlı olarak gerileyecektir. Bu ise; geri dönülemez ve zorunlu bir süreçtir. Durkheim ve Weber'in bu tezine çeşitli eleştiriler getirilmiş ve bu konuda ABD örneği verilmiştir. Buna göre Amerika'da yaşanan modernleşme süreci, bir sekülerleşme süreci başlatmamış; aksine dini yönelimler 19. ve 20. yy'da hızla artarak, Amerika bir cemaatler toplumu olmuştur (Duman, 2003: 535). Yayla (2003: 119)'da çalışmasında; toplumların modernleşme ile birlikte zorunlu olarak sekülerleşme sürecinin yaşanacağı tezine, günümüzde dinlerin adeta yeniden keşfedildiğini belirterek, karşı çıkmaktadır.

Laikliğin üçüncü seviyesi ise; siyasi-hukuki laikliktir. Siyasi anlamda laiklik; egemenliğin kaynağının Tanrısallığını yitirerek, siyasal iktidarın meşruluğunun Tanrısallık değil, dünyevi bir temele dayanmasını ifade eder. Batıda bu dönem uzun bir tarihsel süreç içinde gerçekleşerek, siyasi iktidarın meşruluğunun temeli olan "Tanrı egemenliği" anlayışından "ulus egemenliği" anlayışına geçilmiştir (Duman, 2003: 536). Buna göre; artık iktidar, Tanrı tarafından verilmediği gibi Tanrı'ya atıfla da meşrulaştırılmaz (Yayla, 2003: 119)

Hukuki anlamda laiklik ise; pozitif hukukun dini kurallar yerine, aklî esaslara dayanmasını ifade eder. Türkiye'de en çok vurgulanan "devlet ve dinin birbirinden

ayrılması” tanımı, hukuki anlamda laikliğin bir başka görünümünü sergiler (Erdoğan, 1995: 148). Yayla (2003: 120) ise; hukukun sadece aklın ürünü olduğu anlayışına karşı çıkmaktadır. Ona göre; bu durum hukukun ortaya çıkışının izahının bir yolu olmasına rağmen, tek yolu değildir. Dinler de hukukun ortaya çıkışında belirleyici bir rol oynamıştır. Bu görüşlerden hareketle Yayla (2003: 120) çalışmasında, hukuki laikliğin tanımını şöyle yapmaktadır: “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 ve negatif ayrımlar yapmamasıdır.”

Erdoğan (1995: 148) ’a göre ise; aşağıdaki tanım laikliğin tüm unsurlarını kapsamaktadır: “Laiklik, dini ve dünyevi otoritelerin yekdiğerinden tamamen ayrılmasını, din işlerinin ferdi, hususi bir mesele sayılarak tanziminin cemaatlere terk edilmesini, devletin dinler karşısında tarafsız kalmasını ve muhtelif dinlere salık olanlar arasında hiçbir tefrik yapmamasını, böylece din hürriyetini sağlamasını, buna mukabil dini otorite ve esasların ve inançların da hiçbir şekilde devlet ve dünya işlerine karışmamasını gerektiren bir prensiptir” (Daver, 1955 :8, Aktaran; Erdoğan, 1995:148).

Erdoğan (1993b: 273-274), yukarıda yapılan tüm açıklamalar ışığında laikliğin anlamını birkaç önermeyle birlikte aşağıda biçimde ortaya koymuştur. Buna göre;

1-Laiklik, devlet’in bütün dinler, mezhepler, dinselendirilmiş dünyevi öğretiler karşısında *tarafsız* olmasını gerektirir. Devletin belli bir dünya görüşünü, din veya ideolojiyi benimsemesi; devletin toplum kesimleri arasında taraf tutmasına, bazılarını ayrıcalıklı tutup bazılarını mağdur etmesine neden olacağından eşitlik ve özgürlük gibi liberal-demokratik ilkelere aykırı düşer.

2-Laiklik bireyleri değil, *devleti sınırlayan* bir ilkedir. Yani laiklik, yurttaşların nasıl

inanmaları ve düşünmeleri gerektiği ile ilgili olmayıp; devletin nasıl örgütlenmesi gerektiği ile ilgilidir. Buna göre; devlet, belli bir din veya ideolojiyi tercih ve tesis etmemelidir. Ayrıca devlet, dine müdahale etmeyerek din ve vicdan özgürlüğünü garanti altına almalıdır.

3-Laiklik, kendi başına bir değer veya bir amaç değildir. Laiklik, bir *araç-değer*dir. Toplumda özgürlük ve barış değerlerinin araçlarından biridir. Laikliği bağımsız bir ilke olarak değil de; hukuk devleti, insan hakları ve demokrasi gibi diğer siyasal-hukuki düzenlemelerle bir arada değerlendirmek gerekir.

4-Dolayısıyla hukuk devleti, insan hakları ve demokrasinin güvenceli bir biçimde tesis edildiği yerde ayrıca laikliğin özel olarak vurgulanmasına gerek yoktur (Erdoğan, 2003b: 273- 274).

6.1.3. Türkiye’de Din-Devlet İlişkisi ve Laiklik

6.1.3.1. Osmanlı İmparatorluğunda Din-Devlet İlişkisi

Türkiye’de din-devlet ilişkisi ile birlikte laiklik uygulaması incelenirken; Türkiye’nin Osmanlı Devleti’nden aldığı tarihi mirasa değinmeden, konu aydınlığa kavuşamayacaktır. Zira; savaştan sonra kurulan Türkiye Cumhuriyeti’nde iktidarda olan ve devlet yönetimini üstlenen sınıf, Osmanlı döneminde, Osmanlı okullarında yetişmiş, Osmanlı geleneğini ve yönetimini benimsemiş olan bürokrat sınıfı (Berzeg, 2000: 166). Berzeg (2000: 166)’e göre; bu sınıfın kaynağı, iddia edildiğinin aksine Tanzimat’a değil kapıkulu sınıfına dayanmaktaydı. Acaba bazı kesimlerin savunduğu gibi, gerçekten Türkiye laiklik uygulamasına Türkiye Cumhuriyeti’nin kurulmasıyla, Osmanlı’da olanı tamamen yok ederek mi geçti, yoksa tarihinden aldığı bin yıllık bir geleneğin üzerine oturan yeni kavramın adı mıydı?

Osmanlı Devleti, hiçbir zaman sanıldığı gibi teokratik bir yapıya sahip olmamıştır.

Osmanlı Devleti'nin, aynen 1924 anayasasında olduğu gibi, resmi bir dini olmasına rağmen teokratik bir yapı sergilememiştir. Osmanlı Devleti'nin siyasi açıdan meşruluk temeli, her ne kadar dine dayansa da; hukuk düzeni tamamen dini bir nitelik sergilemiyordu. Osmanlı Devleti, merkezi otoritesi sayesinde, dini oluşumları tamamen kontrol altında tutmuş ve dini her zaman devletin kontrolü altına almıştır. Duman (2003: 549) çalışmasında; Osmanlı'da din devlet ilişkisini, “devletin her hal ve şartta dinin önünde olması” şeklinde açıklamıştır.

Devlet gerekleri ile din gerekleri arasında bir çatışma çıkması durumunda, devlet tartışma dışı bırakılarak; dini gerekler yeniden devlet gereklerine göre yorumlanırdı. Teokratik yönetimlerde ise; tam tersi “din maslahatı” her zaman “devlet maslahatı”ndan üstün tutulmuştur. Buradan da Osmanlı İmparatorluğu'nun teokratik bir yönetim sergilemediği, aksine “devlet maslahatı”nın daima “din maslahatı”ndan üstün tutulduğu anlaşılabilir (Duman, 2003: 549). Özdalga (2006: 1-2)'ya göre de; Osmanlı beyliği'ni kuranlar her ne kadar “İslam için savaşan” anlamına gelen “gazi” ünvanını taşımış olsalar da, beyliklerini din kurallarına göre değil; kendi örf ve adetlerine, Asya'dan getirdikleri devlet anlayışına göre yönetiyorlardı. Bu gelenek, devletin bir dünya imparatorluğu'na dönüştüğü çağlarda da değişmedi. Devlet yönetimi, kamu hukuku ve idare hukukunda sultanın koyduğu kurallar geçerliydi. Örneğin Fatih Kanunnamesi'ndeki kardeş katline dair hüküm, dine aykırı olup; “hikmet-i hükümet”in buyruğudur. Dine aykırı olmasına rağmen, bu hüküm, taht kavgaları ile devletin zaafa düşmesini engellemek amacıyla dinen meşrulaştırılmıştır. Bu örnekten de açıkça anlaşıldığı gibi; Osmanlı'da her zaman devlet gerekleri; dinden önce gelmiş; din devletin otoritesinin emrinde bir kurum olmuştur. Türkiye Cumhuriyeti'nde de devlet, dini kendi emrinde bir kuruma dönüştürerek; kendisini

“ulema”nın ve tarikat önderlerinin etkisinden korumaya çalışmış ve Osmanlı’dan almış olduğu bu tarihi mirası devam ettirmiştir (Duman, 2003: 550).

Osmanlı aydınlarının laiklik kavramına karşılık olarak buldukları kelime “asrilik” olup, bu kelime; Anglo-Sakson geleneğinde kullanılan “sekülerizm” kavramının karşılığıdır. Bu kavrama zamanla aşağılayıcı bir anlam yüklenmiş ve düşünce dünyasının dışına atılmıştır.

Osmanlı devletinde laiklik kendiliğinden oluşan bir süreçte değil; batının dayatmalarıyla, siyasi zorunlulukların bir gereği olarak ortaya çıkmıştır. Duman (2003:550) çalışmasında; Cumhuriyet’e kadar olan laiklik ile ilgili girişimleri, siyasi laiklik olarak nitelendirmiştir. 1856 yılında ilan edilen Islahat Fermanı, Avrupa devletlerinin baskıları ile Osmanlı Devleti’nde yaşamakta olan herkesin, hukuk önünde eşit tutulmasını ve dini inançları yüzünden farklı muameleye tabi tutulmamalarını öngören, tam anlamıyla laik bir metindir. 1856 Islahat Fermanı’na kadar, Müslümanlar, hâkim millet konumunda olup; hiyerarşik açıdan toplumun en üst tabakasında yer almaktaydı. Islahat Fermanı ilan edildikten sonra Müslümanlar, fermana şu şekilde tepki göstermişlerdir: “Abba ve ecdadımızın kanları ile kazanmış olduğumuz hukuk-u mukaddesimiye’yi bugün kaybettik!” (Türköne, 1994: 62).

Türköne (1994: 62), Cumhuriyet dönemi laikliğini değerlendirirken; Osmanlı Devleti’nin 1856’dan itibaren sahip olduğu din-devlet ilişkisi modelinin, farklı dini inançları eşit ağırlıkta tutmak anlamında, Osmanlı’nın da gerisinde kaldığını belirtmektedir. Ona göre, bunun birinci delili ise; Osmanlı’da olmayan “ekalliyet” kavramı’nın Türkiye Cumhuriyetinde var olmasıdır. Ekalliyet kavramı, dini azınlıkları ifade eden bir kavram olup; Türkiye Cumhuriyeti’nin dayanacağı insan unsurunun, Müslümanlardan meydana

geldiğini ortaya koymaktadır.

Yapılan bu düzenlemelerin tek taraflı olması, toplumda bir karşılığının olmaması ve kendi felsefesini geliştirememesi yüzünden; siyasi laiklikle sınırlı kalmıştır. Tüm bunlara rağmen; Cumhuriyet aydınları, laiklik prensibini devletin anayasal düzenine yerleştirebilmişlerdir (Duman, 2003: 550).

6.1.3.2. Türkiye Cumhuriyetinde Laikliğin Hukuksal Çerçevesi

Gerek laiklik, gerekse laik cumhuriyet ilkesi, Türkiye'nin sosyo-politik ve hukuki düzeninin temelini oluşturmakta olup; Anayasa'nın 2. maddesinde "devletin nitelikleri" arasında yer almaktadır.

Laiklik, bir ilke olarak anayasalarımıza ilk kez 1924 anayasasına 1937 yılında yapılan değişiklikle girmiştir. Hukuksal açıdan laikliğin kurumsallaştırılabilmesi için atılan en önemli adımlar; hilafetin kaldırılması ve eğitimin birleştirilmesine ilişkin kanunlar (1924), tekke ve zaviyelerin kapatılması (1925), Medeni Kanununun kabulü (1926), 1924 Anayasası'nın 2. maddesinde yer alan "Türkiye devletinin dini İslam'dır" ibaresinin ve 26. maddesinde TBMM'nin görevleri arasında sayılan "ahkâm-ı şer'iyenin tenfizi" (şer'i hükümlerin yerine getirilmesi) ibaresinin 1928 yılında anayasadan çıkarılmasıdır.

1924 yılında Şeriye ve Evkaf Vekâleti kaldırılarak, onun yerine; Başbakanlığa bağlı, din ile ilgili işleri ve hizmetleri yerine getirecek olan Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur. Bu kurum, devlete dinsel alanda çok geniş bir denetim ve müdahale yetkisi verdiği gerekçesiyle çeşitli eleştirilere maruz kalmıştır. Bu konudaki değerlendirmeler bir sonraki bölümde ele alınacaktır.

Laikliğin korumayı amaçladığı "din ve vicdan özgürlüğü" gerek 1961 gerekse 1982

Anayasaları’nda çeşitli maddelerle düzenlenmiştir. 1982 anayasasının 24.maddesinde “din ve vicdan hürriyeti” başlığı altında bu konu düzenlenmiştir. Buna göre;

MADDE 24. “Herkes, vicdan, dinî inanç ve kanaat hürriyetine sahiptir.

14 üncü madde hükümlerine aykırı olmamak şartıyla ibadet, dinî âyin ve törenler serbesttir.

Kimse, ibadete, dinî âyin ve törenlere katılmaya, dinî inanç ve kanaatlerini açıklamaya zorlanamaz; dinî inanç ve kanaatlerinden dolayı kınanamaz ve suçlanamaz.

Din ve ahlâk eğitim ve öğretimi Devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlâk öğretimi ilk ve orta-öğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitim ve öğretimi ancak, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanunî temsilcisinin talebine bağlıdır.

Kimse, Devletin sosyal, ekonomik, siyasî veya hukukî temel düzenini kısmen de olsa, din kurallarına dayandırma veya siyasî veya kişisel çıkar yahut nüfuz sağlama amacıyla her ne suretle olursa olsun, dini veya din duygularını yahut dince kutsal sayılan şeyleri istismar edemez ve kötüye kullanamaz.”

Bu maddenin 2. fıkrasında ibadet özgürlüğü düzenlenmiş ve bu özgürlük “temel hak ve hürriyetlerin kötüye kullanılmaması” başlığının taşıyan anayasanın 14. maddesi ile sınırlanmıştır.

Maddenin son fıkrası ise üzerinde tartışmalar neden olan bir fıkra olup; “istismar” ve “kötüye kullanmayı” yasaklamaktadır. Hangi davranışların istismar veya kötüye kullanma sayılacağı hususu yargı organları ve yasalar tarafından belirlenecektir.

1982 anayasası’nın 10. maddesi ise “kanun önünde eşitlik” başlığı altında düzenlemiştir. Bu maddeye göre;

MADDE 10. “Herkes, dil, ırk, renk, cinsiyet, siyasî düşünce, felsefî inanç, din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayırım gözetilmeksizin kanun önünde eşittir.

Kadınlar ve erkekler eşit haklara sahiptir. Devlet, bu eşitliğin yaşama geçmesini sağlamakla

yükümlüdür.

Hiçbir kişiye, aileye, zümreye veya sınıfa imtiyaz tanınamaz.

Devlet organları ve idare makamları bütün işlemlerinde kanun önünde eşitlik ilkesine uygun olarak hareket etmek zorundadırlar.”

Bu maddede; hiçbir din, mezhep, dini görüş açısından ayırım yapılmaması gerektiği belirtilerek, din ve inanç özgürlüğü güvence altına alınmıştır.

Anayasamızda laiklikle ilgili olan bir diğer madde, Anayasa'nın 174. maddesidir. “İnkılap Kanunlarının Korunması” başlığını taşıyan bu maddeye göre;

MADDE 174. “Anayasanın hiçbir hükmü, Türk toplumunu çağdaş uygarlık seviyesinin üstüne çıkarma ve Türkiye Cumhuriyetinin lâiklik niteliğini koruma amacını güden, aşağıda gösterilen inkılap kanunlarının, Anayasanın halkoyu ile kabul edildiği tarihte yürürlükte bulunan hükümlerinin, Anayasaya aykırı olduğu şeklinde anlaşılabilir ve yorumlanamaz :

1. 3 Mart 1340 tarihli ve 430 sayılı Tevhidi Tedrisat Kanunu;
2. 25 Teşrinisâni 1341 tarihli ve 671 sayılı Şapka İktisâsı Hakkında Kanun;
3. 30 Teşrinisâni 1341 tarihli ve 677 sayılı Tekke ve Zaviyelerle Türbelerin Seddine ve Türbedarlıklar ile Bir Takım Unvanların Men ve İlgasına Dair Kanun;
4. 17 Şubat 1926 tarihli ve 743 sayılı Türk Kanunu Medenisiyle kabul edilen, evlenme akdinin evlendirme memuru önünde yapılacağına dair medenî nikâh esası ile aynı kanunun 110 uncu maddesi hükmü;
5. 20 Mayıs 1928 tarihli ve 1288 sayılı Beynelmilel Erkâmın Kabulü Hakkında Kanun;
6. 1 Teşrinisâni 1928 tarihli ve 1353 sayılı Türk Harflerinin Kabul ve Tatbiki Hakkında Kanun;
7. 26 Teşrinisâni 1934 tarihli ve 2590 sayılı Efendi, Bey, Paşa Gibi Lâkap ve Unvanların Kaldırıldığına Dair Kanun;
8. 3 Kânunuevvel 1934 tarihli ve 2596 sayılı Bazı Kisvelerin Giyilemeyeceğine Dair Kanun.”

Bu madde ile tarihleri ve numaraları sayılmış bulunan sekiz kanunun, ülkenin diğer kanunlarından farklı olarak, Anayasa'ya aykırı oldukları iddiasında bulunulamaz ve bu yasalar hakkında Anayasa Mahkemesi'nde iptal davası açılmaz. 1982 anayasası, bu şekilde laikliği koruma altına almaya çalışmıştır (Duman, 2003: 551- 553).

6.1.3.3. Türkiye'nin Laiklik Uygulaması

Türkiye'de din özgürlüğü, evrensel insan hakları tanımında geçerli olan “insan kişiliği’ne bağlı, vazgeçilmez, dokunulmaz, devredilmez” bir insan hakkı olarak değil, Türkiye’de uygulanmakta olan laiklik politikasının izin verdiği ölçüde ve çerçevede tanınan bir haktır (Erdoğan, 2005b: 226).

Laiklikle ilgili yaşanan sorunların köklerini, Cumhuriyet tarihinin ilk yıllarından itibaren ele almak gereklidir. Resmi ideoloji tarafından uygulanan laiklik ilkesinin resmi algılanış ve uygulanış biçimi, dini yaşam alanında bir kargaşa ve çatışma yaratmıştır. Esas olarak laiklik, toplumda inanç grupları arasında barışı sağlamayı öngörmesine rağmen; Türkiye’de bir çatışma mekanizmasına dönüşmüştür. Bunun nedeni ise; laikliğin Türkiye’de anlam kaymasına uğramış olmasıdır. Türkiye’de laiklik, devletin dinler, inançlar ve inançsızlık karşısında tarafsızlığı anlamında uygulanmamış; Fransız devriminin jakoben periyodundaki uygulamalarının taklidi yoluyla, dinin devlet tarafından biçimlendirilmesi, “akılcı”laştırılması gibi totaliteryen bir ilke olarak algılanıp uygulanmıştır (Türkiye’de Din Özgürlüğü Raporu, 2005: 14- 15). Bu anlamdaki laiklik, konuyla ilgili çalışmalar yapan akademisyenler tarafından “laikçilik”, “militan laiklik”, “jakoben laiklik” olarak tanımlanmaktadır.

Jakobenlik kavramı, siyaset literatüründe daima güncelliğini koruyan bir kavram

olup; gerçekleştirilen her devrimden sonra zorunludur. 1789 Fransız devriminin ardından devrimin ateşli savunucuları ve uygulayıcıları, bir kulüp kurarak kendilerine “jakoben” demişler ve devrimi aristokrat kesimden gelebilecek “gerici hareketler”e karşı korumayı kendilerine amaç edinmişlerdir. Jakobenlere göre; halk, ruhban kesimden ve aristokratlardan gelebilecek hareketlere, kendi yararına olmamasına rağmen, akılsızlığı ve bilinçsizliği nedeniyle alet olabilirdi. Bu nedenle, halkı bunların etkisinden uzak tutmak jakobenlerin göreviydi.

Atatürk de İttihatçı gelenekten geliyordu ancak Atatürk’ün “plüralist bir siyasi yapı” özdeyişleri, onun jakobenliği uzun süreli bir yöntem olarak görmediğinin göstergesidir. Cumhuriyet’in ilk yıllarında Atatürk de bir jakobendi ve devrimi yerleştirmek için hanedan ve ruhban işbirliğini engellemeye çalışacaktı (Öktem, 2005: 47). Niyazi Öktem (2005:39)’e göre; seksen yıl aradan ve Türkiye plüralist demokrasi deneyimine geçtikten sonra halen jakoben olmak, çağdaşlık değil çağ dışılıktır. Oysa “dinamik Atatürkçüler”, laiklik ve din konularında yaptıkları analizlerde bugünün koşullarına göre değerlendirme yapmalıdırlar. 1920-1930’ların sosyal koşulları ile bugünlerin sosyal koşullarını belirlemeye çalışmak Atatürkçülük değildir.

Cumhuriyet kurucuları, İslam’ın, devleti ve siyasi iktidarı etkilemesini önlemek için; dini devlet kontrolü altına alarak, din ve vicdan hürriyetini mümkün olduğunca dar bir alana sıkıştırmışlardır. Müslüman halkın dini ihtiyaçları, bir kamu hizmeti olarak görülerek; bu amaçla Diyanet İşleri Başkanlığı kurulmuştur (Duman, 2003: 553). 1924 yılında Tevhid-i Tedrisat Kanunu ile dini eğitim veren okullar kapatılmış, 1925 yılında Takrir-i Sükûn Kanunu çıkarılmış ve bütün basın susturulmuştur. Ardından vakıfların mallarına el

konulmuş, tekke ve zaviyeler kapatılmış, 1925 yılında çıkan bir başka kanunla da dini kıyafetler giyilmesi, dini ünvanların kullanılması yasaklanmış, 1933 yılında ezan Türkçeleştirilerek din özgürlüğü devlet eliyle ihlal edilmiştir (Din Özgürlüğü Raporu, 2005: 15- 16). Görüldüğü üzere; kemalizm, yaratmak istediği yeni toplumsal örgütlenmenin temelini “millet” esasına dayandırıyor ve milleti de dinsel olmayan öğelerle belirlenen bir kavram olarak ele alıyordu. Kemalist laiklik anlayışı, eski İslam inancının yerine yeni bir inanç sistemi kurma amacındaydı (Köker, 2003: 168).

Atatürk’ün 1923 yılında yaptığı konuşma, Köker (2003:164-165)’in aktarımıyla konumuz bakımından aydınlatıcıdır:

“... Bütün müstebit hükümdarlar hep dini âlet edindiler; ihtiras ve istibdatlarını terviç için hep sınıfı ulemaya müracaat eylediler. Hakiki ulema, dini bütün alimler hiçbir vakit bu müstebit tacidarlara inkiyad etmediler. Onların emirlerini dinlemediler, tehditlerinden korkmadılar. (...)Fakat hakikatı halde âlim olmamakla beraber, sırf o kisvede buldukları için âlim sanılan, menfaatine düşkün haris ve imansız birtakım hocalar da vardı. Hükümdarlar işte bunları ele aldılar ve işte bunlar muvafıkı dindir diye fetvalar verdiler. (...) Artık bu milletin ne böyle hükümdarlar, ne öyle âlimler görmeye tahammülü ve imkânı yoktur. Artık kimse öyle hoca kıyafetli sahte âlimlerin tezyirine ehemmiyet verecek değildir. En cahil olanlar bile o gibi adamların mahiyetini pek âlâ anlamaktadır. Fakat bu hususta tam bir emniyet sahibi olmaklığımız için bu intihabı, bu teyakkuzu, onlara karşı, bu nefreti, halâsı hakikî anına kadar bütün kuvvetiyle hatta mütezayit bir azimle muhafaza ve idame etmeliyiz. Eğer onlara karşı benim şahsımdan bir şey anlamak isterseniz, derim ki, ben şahsen onların düşmanıyım. Onların menfî istikamette atacakları bir hatve, yalnız benim şahsi imanıma değil, yalnız benim gayeme değil, o adım benim milletimin hayatiyle alâkadar, o adım milletimin hayatına karşı bir kasıd, o adım milletimin kalbine havale edilmiş zehirli bir hançerdir. Benim ve benimle hemfikir arkadaşlarımın yapacağı şey mutlaka ve mutlaka o adımı atanı tepelemektir.

Şüphe yok ki, arkadaşlar, millet birçok fedakârlık birçok kan bahasına, en nihayet elde ettiği umdeî hayatiyesine kimseyi tecavüz ettirmeyecektir. Bugünkü hükümetin, meclisin, kanunların, Teşkilâtı Esasiyenin

mahiyet ve hikmeti hep bundan ibarettir”.

Atatürk’ün sözlerinden, dinin kişisel çıkarlar ve siyasal amaçlar için kullanılmasına karşı çıktığını anlıyoruz. Köker (2003: 165)’in ifadesiyle, kemalist laiklik ilkesi, din ve devletin ayrılmasına değil; dinin devlet tarafından denetlenmesine ve “fikri inkılaba” yönelmiştir. Fikri inkılap ise; bireyin toplumsallaşma sürecinde edineceği bilgilerin ve değerlerin devlet tarafından biçimlendirilmesidir.

Bu dönemden itibaren, tek parti dönemiyle birlikte, otoriter bir modernleşme süreci yaşayan Türkiye’de devlet tarafından uygulanan millileştirme ve laikleştirme politikaları, yalnızca gayrimüslim azınlıkların değil Müslüman vatandaşların da diğer hürriyetlerle birlikte din ve vicdan hürriyetlerini engellemiştir. Tek parti döneminin başlangıcı olan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nın kapatılarak, liderlerinin yargılanmasının gerekçesi; Fırka programının 6. maddesinde yer alan, “Fırka efkar ve itikat-ı diniyeye hürmetkardır” maddesidir. Bu ifade, resmi ideoloji çerçevesinde “irtica”nın ve Şeyh Sait İsyanı’nın tahriki olarak görülmüştür. Bahsi geçen madde, halen anayasa hükmüyle bir İslam devleti olan Türkiye Cumhuriyetinde yer alan her türlü dini inanç ve kanaate partinin saygılı olduğunu ifade eden bir maddeydi (Yılmaz, 2005: 6).

CHP’nin 1927 tarihli nizamnamesininin 3. fıkrasında ise laiklik şu biçimde ifade edilmiştir: “Fırka; itikadat ve vicdaniyatı siyasetten ve siyasetin mütenevvi ihtilâtatından kurtararak milletin, siyasî, içtimaî, iktisadî bil-cümle kavanin, teşkilat ve ihtiyacatını müsbet ve tecrübevî ilim ve fenlerin muasır medeniyete bahş ve temin ettiği esas ve eşkâle tevfikân tahakkuk ettirmeği, yani devlet ve millet işlerinde din ile dünyayı tamamen birbirinden ayırmayı en mühim essalarından addeylet.” Bu ifadeden hareketle, CHP’nin milli devleti kurmak için; din ile devleti birbirinden ayırmayı

amaç edindiğini görüyoruz. Bunun sonucunda da din yalnızca bireysel inanç alanıyla sınırlı kalacaktır (Köker, 2003: 165).

CHP, 1930 mahalli idare seçimlerinde Serbest Cumhuriyet Fırkası'nı gayrimüslim vatandaşların partisi olmakla suçlayarak, otoriter bir partiye dönüşmüş ve gayrimüslim vatandaşlara tamamen kapalı bir siyaset izlemek suretiyle, onların üyelik taleplerini kabul etmemiştir (Yılmaz, 2005: 6).

Erdoğan (1995: 154) çalışmasında; Cumhuriyet'in tek parti döneminde dini denetim altında tutmak istemesinin nedenini, dinin ideolojik batıcılığın önünde bir engel olarak görülmesine bağlamaktadır. Yeni Türk devleti'nin ideolojik amacı; toplumu “muasır medeniyet seviyesine” yükseltmek iken, dine dayalı sistem bu açıdan bir “ilerleme engeli” sayılmaktaydı. Toplumsal yaşamda geleneksel dinden doğan boşluk ise; devlet tarafından tanımlanmış ve biçimlendirilmiş, uygar bir din anlayışı ile doldurulacaktı. Cumhuriyet'in laiklik politikasıyla ulaşmak istediği temel amaç buydu. Bu dönemde uygulanan laiklik anlayışı, Şerif Mardin tarafından “jakoben” olarak nitelendirilirken Levent Köker de laikliğin bu dönemde Laisizm olarak uygulandığını belirtmektedir. Erdoğan (1995:154-156), bahsi geçen otoriter laiklik yorum ve uygulamalarının sebeplerini ise şu şekilde belirtmiştir:

a-Kemalizm, özünde zaten total bir devletçilik anlayışı barındırmaktadır. Böylesi bir anlayışın demokrat bir uygulamaya imkân vermesi de düşünülemez. Kemalist laiklik anlayışı, 19. yy'da hâkim olan pozitivist anlayıştan etkilendiği için, uygar bir din yaratılmak istenmiştir.

b-Tek parti döneminde laiklik uygulaması, “irtica”nın önlenmesi için siyasi bir

amaç uğruna kullanılmıştı ve bu kısıtlamanın zaruri olduğu düşünölmüştü.

c-Bu dönemde devleti dinden bağımsızlaştırmaya özen gösterilmesine karşın, din devletten bağımsızlaştırılmayarak; onun denetim altında tutulmasına yönelik politikalar izlenmiştir.

d-Osmanlı bürokrasisinin devamı niteliğinde olan Cumhuriyet bürokrasisi, bürokrat yönetim geleneğinin seçkinci özelliğini Cumhuriyet döneminde de devam ettirmiştir.

e-Tek parti döneminde benimsenen tavizsiz, “militan bir laiklik” anlayışı, demokrasi ile uyuşamadığı gibi baskıcı ve demokratik olmayan bir yol izlemiştir (Erdoğan, 1995: 154- 156).

Bu dönemde Türkiye ile birlikte dünyanın pek çok ülkesinde totaliter ve otoriter rejimler yükselişe geçmiştir. “Felaketler çağı” olarak adlandırılan bu dönemin ardından, 1945’den sonra liberal demokrasilere geçişle birlikte, özgürlükler alanında kısmi olarak rahatlamalar yaşanmıştır (Yılmaz, 2005: 6).

Demokrat Parti’nin iktidara gelmesinin ardından, din özgürlüğünü daraltan bir takım uygulamalar, devrim yasaları aynen korunmak şartıyla ortadan kaldırılmıştır. Çok partili hayata geçişle birlikte, vatandaşlar, dini ihtiyaçlarının karşılanması için devletten daha fazla taleplerde bulunmaya başlamışlardır. Bu durum, dinin bir kamu hizmeti olarak örgütlendirilmiş olmasının bir neticesidir. (Erdoğan, 1995:156). Erdoğan (1995: 156)’a göre bu durum, mevcut kurumsal laikliğimizin bir sonucu olduğu kadar; demokratik bir etkinin de sonucudur. Aynı zamanda söz konusu talepleri, sırf bunun aktörleri muhafazakâr halk kitleleri olduğu gerekçesiyle “gericilik” tırmanışı olarak nitelendirmek doğru değildir. Askeri darbelerle birlikte din ve vicdan özgürlüğü üzerindeki baskılar yeniden artarken,

tekrar demokrasiye dönüşlerde bu düzenlemelerin bazıları tasfiye edilmiştir.

Erdoğan (2005b: 227) çalışmasında; 1982 anayasasının siyasi felsefesinin de laiklikle ilgili olarak yaşanan sıkıntıları pekiştirdiğine değinmektedir. O'na göre; Anayasa'nın siyasi felsefesini ortaya koymadan, Türkiye'de laiklik uygulamasının anlaşılması mümkün değildir. İlk olarak Anayasamızın başlangıç kısmında da belirtildiği üzere; “hiçbir faaliyet”, başlangıçta sayılan değerler karşısında koruma görmez. Devlet, üstün ve kutsal olup; anayasanın temel amacı da insan haklarını güvence altına almak maksadıyla, devleti sınırlandırmak değil; aksine bireyler ve sivil toplum karşısında “yüce Türk Devleti'nin bölünmez birliğini” sağlamaktır.

1982 Anayasası, 1961 Anayasasına benzer biçimde, devlet düzeninin temeli sayılacak ideolojiler getirmek suretiyle Anayasa'ya hâkim bir resmi ideoloji benimsemiştir. Söz konusu bu ideolojinin unsurları arasında “Atatürk milliyetçiliği, ilke ve inkılapları” özel bir öneme sahiptir. Benzer biçimde “çağdaş uygarlık” ve “laiklik” bahsedilen resmi ideolojinin temellerini oluşturur. Bunların dışında “Türklüğün tarihi ve manevi değerleri” ile “kutsal din duyguları” da Atatürkcülükle bağdaştığı ölçüde bu resmi ideolojinin unsurları arasında yer alır.

Anayasanın 2. maddesi de; “milli dayanışmayı” Türkiye Cumhuriyeti'nin temel ilkelerinden biri olarak görmektedir. Başlangıç kısmında ise; “millî gurur ve iftiharlarda, millî sevinç ve kederlerde, millî varlığa karşı hak ve ödevlerde, nimet ve külfetlerde ve millet hayatının her türlü tecellisinde ortak olduğu” belirtilmiştir. Anayasamız, bu özelliği ile çoğulcu olmaktan ziyade, tekilci bir özellik sergileyerek; korporatist bir yapı arz etmektedir. Korporatizm Murat Belge'nin anlatımıyla;

“organizmacı” diyebileceğimiz, yani toplumu ideolojik bir “insan organizması” modeline göre kavrayan, bedendeki organlar gibi toplumdaki değişik kesimlerin de “ortak” çıkar uğruna “dayanışma” içinde var olması gerektiğini savunan bir dünya görüşüdür. Daha çok milliyetçi dünya görüşleri ile otoriter ve totaliter rejimlerde uygulanan korporatizmde sivil topluma özerk bir alan bırakmama amacı güdülür

Görüldüğü üzere; Türkiyede gerek 1982 Anayasasında, gerekse uygulamadaki mevcut laiklik anlayışı, evrensel insan haklarının gerekleri ile uyuşmamaktadır. Cangızbay (2002: 78-80) çalışmasında, bunu aşağıdaki biçimde ifade etmektedir:

“(…) Devlet’in laiklik adına uyguladığı siyasi baskı ile mumyalaşarak var kalma arasındaki diyalektik çerçevesinde biçimlenen siyasi stratejilerin genellikle, kendilerine hayat hakkı tanıyacak bir demokrasiyi hedeflemek yerine; devlete neyin dinsel olup neyin olmadığını tayin etme yetkisini veren mevcut yapının devamını öngörüp, bu yapıyı daha ziyade masonik diyebileceğimiz yöntemlerle kendi içinden fethetmeye yönelmelerinde, hayat kaynağını söz konusu mumyalaşmada bulan bir siyasi projenin toplumu bütün boyutlarıyla ve devingenliği içinde kucaklayabilecek hayatiyetten yoksun, dolayısıyla da devletin olanaklarını emmeye muhtaç olmasının etkili olduğu söylenebilir.(…) Bu noktada artık şunu söyleyebiliriz ki laiklik ilkesinin, kendisinin de meşrûluk temelini oluşturan kişi hak ve özgürlüklerinin geçerli kılınmasına hizmet eder hale getirilmesi, dinsel tanımlanmasını kaçınılmaz, bu işi yapma yetkisinin de devlete verilmesini zorunlu kılan din-devlet dikotomisine dayalı problematiğin aşılmasıyla mümkün olacaktır. Şöyle ki laik devlet, dinselliğin toplumsal gerçekliğin istenen her nokta ve anına kendi dışından atfedilebilecek bir nitelik olduğunun bilinci içinde, ‘dinsel’ ve din-dışı’ kategorilerini kendi tasarrufları açısından operasyonel terimler olmaktan çıkartırken, kendisi de gerek dinsel alanı, gerekse din-dışı olanı, dinsel veya din-dışı olduğu için desteklemeye ve/veya kontrol edip sınırlandırmaya matuf her türlü faaliyetten arındırarak şekilde düzenlenmiş devlet olacaktır”.

Türkiye’nin laiklik uygulaması bakımından değinilmesi gereken bir başka konu, Diyanet İşleri Başkanlığı kurumudur. Anayasa’nın 136. maddesine göre;

MADDE 136.“Genel idare içinde yer alan Diyanet İşleri Başkanlığı, lâiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasî görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek, özel kanununda gösterilen görevleri yerine getirir” denilmek suretiyle devlet, Diyanet İşleri Başkanlığı’nı ulusal bütünleşmenin bir aracı olarak görerek, İslamı adeta din olmaktan çıkarıp “millileştirmekte”dir (Erdoğan, 2005b: 230). Anayasanın 2. maddesinde de Türkiye Cumhuriyetinin laik bir devlet olduğu belirtilmiştir. Buna göre:

MADDE 2.“Türkiye Cumhuriyeti, toplumun huzuru, millî dayanışma ve adalet anlayışı içinde, insan haklarına saygılı, Atatürk milliyetçiliğine bağlı, başlangıçta belirtilen temel ilkelere dayanan, demokratik, lâik ve sosyal bir hukuk Devletidir.”

Siyasi Partiler Kanununun 89. maddesi ile de siyasi partilerin programlarında “Diyanet İşleri Başkanlığı” kurumunu genel idare dışına taşımayı amaç edinemeyeceklerini hükme bağlamıştır. Buna göre;

MADDE 89 – “Siyasi partiler, lâiklik ilkesi doğrultusunda, bütün siyasî görüş ve düşüncülerin dışında kalarak ve milletçe dayanışma ve bütünleşmeyi amaç edinerek özel kanunda gösterilen görevleri yerine getirmek durumunda olan Diyanet İşleri Başkanlığının, genel idare içinde yer almasına ilişkin Anayasanın 136 ncı maddesi hükmüne aykırı amaç güdemezler.”

Diyanet İşleri Başkanlığı genel idare içinde yer alır ve bütçesi genel bütçeden karşılanır. Buradan Diyanet İşleri Başkanlığı kurumunun, onu onaylamayan Sünnilerin yanında, Hıristiyan, Musevi, Bahai, Alevi, ateist ve diğer dinsel azınlıklara mensup vatandaşlardan alınan vergilerle finanse edildiği sonucu çıkmaktadır. Buna karşılık Diyanet İşleri Başkanlığı, Sünni vatandaşlara hizmet götürmekte, “laik devlet” tanımlamasından gittikçe uzaklaşmaktadır. Kamu hizmeti kavramının en başta gelen koşulu söz konusu hizmetin tüm yurttaşlara ulaştırılmasıdır. Oysa bir kamu hizmeti olarak nitelendirilen din hizmeti, Türkiye’de sadece Sünni vatandaşlara götürülmekte, Müslümanlar içinde azınlık

olan Alevilere ve diğ er gayrimüslimlere götürülmemektedir (Karakaş, 2004: 8). Dahası bu “hizmet”in Sünni vatandaşların din özgürlüğünü ortadan kaldırdığı da yaygın bir şikâyet konusudur. (Bekir Berat Özipek ile yapılan özel görüşme notları)

Karakaş (2004: 282-286)’a göre AB’ye girmek isteyen Türkiye’nin böylesi bir antidemokratik kurumla bunu başarması mümkün değildir. Diyanet İşleri Başkanlığı tamamen kaldırılarak, bu iş cemaatlerin insiyatifine bırakılmalıdır. Bu kuruma hem kemalistler hem de milli görüşü savunanlar ortaklaşa sahip çıkmaktadır. Bunun nedeni ise; her iki görüşün de “kökten devletçi” zihniyete sahip olmalarıdır. Çalışmasında türban konusuna da değ inen Karakaş, kamu hizmeti verenler ile alanlar şeklinde bir ayrıma gidilerek kamu hizmeti verenlerin kılık kıyafetine bir sınırlama getirilmesinin normal olduğunu; ancak kamu hizmeti alanlara böyle bir sınırlama getirilmesinin anlaşılmasını olanaksız bulduğunu belirtmektedir. Bu konuda Oran (2001: 108)’da çalışmasında Karakaş ile aynı görüşü paylaşmaktadır. Oran’a göre: “Dinsel simgeler kullanan vatandaşlar açısından vatandaşların kamu hizmeti verenler ve kamu hizmeti alanlar şeklinde ikili bir ayrıma tâbi tutulması gerekir ve kamu hizmeti verenlerin dinsel simge kullanması engellenmelidir. Kamu hizmeti alanlar ise engellenmemelidir.”

Turgut Özal döneminde Türkiye’de din ve vicdan özgürlüğü bakımından ikinci bir rahatlama dönemi yaşanmış, 1991 yılında Türk Ceza Kanununun 141. ve 142. maddeleri ile 163. madde kaldırılarak din ve vicdan özgürlüğü üzerindeki birtakım engeller kaldırılmıştır (Türkiye’de Din Özgürlüğü Raporu, 2005: 16). Süleyman Demirel’in iktidara gelmesi ve ardından yaşanan askeri ağırlıklı 28 Şubat Süreci, demokratikleşme çabaları açısından bir duraklama yaşanmasına neden olmuştur. Erdoğan (2005b: 237)’a göre; devlet böyle

yapmaya çalıştıkça otoriter ve totaliter uygulamalara başvurma zorunda kalarak, kendi resmi söylemi olan “çağdaş uygarlık düzeyine ulaşma” hedefinden uzaklaşmaktadır. Bu nedenle; günümüz Türkiye’si özgür ve demokratik bir görünüm yerine, “anokronistik bir totaliteryenizm” manzarası sergilemektedir.

3 Kasım 2002 tarihinde işbaşına gelen Ak Parti hükümeti, çeşitli hak alanlarına ilişkin düzenlemeler yapmasına karşın din ve vicdan özgürlüğü konusunda her hangi bir düzenleme yapmak yerine sorunlara müdahale etmeme şeklinde bir siyasi tercih uygulamaktadır (Türkiye’de Din Özgürlüğü Raporu, 2005: 28).

Berzeg (2000: 32-33) çalışmasında, Türkiye’de uygulanmakta olan laiklik ilkesinin tek parti döneminden kaldığını belirtmektedir. Ona göre, laik bir devlette olması gereken; devletin dine dinin de devlete karışmamasıdır. Oysa Türkiye’de tek parti döneminde din neredeyse yasaklanmıştır. Sonraki dönemde ve günümüzde ise; din, devletin güdümüne alınmıştır. Olması gereken; devletin insanların dini inanç alanlarını mutlak hürriyet alanı içinde görerek, kimsenin inancına, ibadetine karışmamasıdır. Bu ise, liberal laikliğin tanımıdır. Neredeyse tüm kavramların insan hakları, hukuk devleti bağlamında yeniden tanımlandığı günümüz dünyasında laikliğin de yeniden tanımlanması gerekmektedir. Tıpkı ülkemiz gibi farklı dinlere mensup bireylerin bir arada yaşadığı çok kültürlü toplumlarda artık bir tek dini esas alan bir laiklik tanımı yerine bütün dinleri kapsayan, hepsine eşit uzaklıkta bulunan, tamamının dini özgürlüklerini yaşamasını sağlayacak yeni bir tanıma ve uygulamaya ihtiyaç vardır.

6.2. TÜRKİYE’DE DİNİ AZINLIKLAR’IN SORUNLARI VE AVRUPA BİRLİĞİ (A.B) SÜRECİNDE YAŞANAN GELİŞMELER

6. 2. 1. Avrupa Birliği Sürecinde Yaşanan Gelişmeler

6.2.1.1. Avrupa Birliği’ne Katılım Sürecinde Türkiye

Osmanlı İmparatorluğu, 18. yy’dan itibaren modernleşme ve yenileşme hareketleri ile birlikte artık Avrupa’yı kontrol altına alma hedefinden, “Avrupalı gibi olmak ve ona karşı koyabilmek için onun imkânlarından yararlanma” hedefine doğru bir geçiş yaptı. Söz konusu bu dönüşüm ise; iki yüz yılda aşamalı bir biçimde gerçekleşebildi. Osmanlı Devleti’nin Avrupa ile yakınlaşma süreci, genel olarak dört aşamadan geçti. Bunlardan ilki; askeri yakınlaşma olup, temel amaç; Avrupa’nın askeri teknik ve yöntemlerini almaktı. Avrupa ile yakınlaşma sürecinde yaşanan ikinci dönem; ekonomik bağımlılık dönemi idi. Bu dönem, kapitülasyonlar çerçevesinde başlayıp, Avrupa’nın Osmanlı ekonomisini kontrol altına almasıyla sonuçlandı. Sosyo-kültürel yakınlaşma döneminde ise; toplumun belli bir kesiminin Avrupa’nın hayat tarzını, gelenek ve kültürel dokularını benimsemeye başladı. Dördüncü ve son olarak yaşanan yakınlaşma ise; siyasi ve hukuksal bakımdan yaşandı. Bu aşamada Türkiye Cumhuriyeti, “ulus-devlet” modeline geçerek; Avrupa’nın siyasi ve hukuki sistemini uygulamaya geçti (Gözen, 2001:138).

Yaşanan bu iki yüz yıllık dönemdeki proje, “modernleşme” veya “batılılaşma” olarak adlandırılmıştır. Osmanlı devlet seçkinlerinden alınan bu modernleşme projesine yeni bir ad verilmiş ve bu projenin adı “çağdaş uygarlık düzeyinin üstüne çıkmak” olarak değişmiştir (Erdoğan, 2002: 75). Her iki projenin arasındaki farklılık ve benzerliklere değinen Erdoğan (2002: 76)’a göre; her iki projenin en belirgin noktası, ikisinin de devlet

öncelikli olması ve devletin bekâsını temel amaç edinmeleridir. Bununla birlikte “devletin bekâsı” amacı bakımından, iki proje birbirinden farklılık sergilemektedir. Şöyle ki; Osmanlılarda reformların gerçekleştirilmesinin asıl amacı, devletin varlığını idame ettirmek iken; Cumhuriyet döneminde devlet eliyle tüm toplumsal alan dönüştürülerek, hayat tarzı bakımından çağdaşlığı yakalamak temel hedefti. Cumhuriyet döneminde yaşanan modernleşme süreci’nin toplumu yeniden inşa etme amacı taşıyarak bir “toplumsal mühendislik” projesine dönüşmesi, her iki projenin ayırt edici yönlerinden birisidir. Bu dönemde yapılan tüm reformlar, toplumun kültürel değerlerini dönüştürme amacıyla yapıldı. Görünüşte “modern siyasi kurumlar” a rağmen; Türkiye Cumhuriyeti her zaman “devlet merkezli” ve “siyasi otoriteye her zaman kayıtsız şartsız itaati” esas alan bir yapı sergiledi. Devlet ve otorite, her şeyin ölçüsü sayılırken; devlet karşısında bireye hiçbir değer tanınmadı. Çağdaş eğitim ideali ile okullarda militarize edilmiş, ezberci, uysal, daima otoriteye boyun eğen, edilgen gençler yetiştirildi (Erdoğan, 2002: 76-77).

Dağı (2001:)’ya göre; seçkinci Türk batıcıları’nın temel açmazı; batılılaşma sürecinin, batılılaşmayı başlatan modeli yok edeceğini öngörememiş olmalarıdır. Yani, batılılaşma sürecinde toplumsal dönüşümle beraber, devlet ve yönetim anlayışının da dönüştürülmesi gerektiğini fark edememek, seçkinci Türk batıcıların en büyük yanılması olmuştur.

İlk başlarda hararetle AB’ye girmeye çalışan devlet seçkinleri, 28 Şubat 1997’den sonra Aralık 1999’da “Kopenhag Kriterleri” gündeme gelince artık rol değiştirerek; AB’ye üyeliğin Türkiye’nin ulusal bütünlüğü ve laik-cumhuriyetçi kimliği için tehlike arz ettiğini ileri sürerek, AB üyeliği konusunda geri adım atmaya başlamışlardır. Tam aksine gelenekçi

kesimler ise; ulusal ve dini konularda birtakım endişeleri olmakla birlikte, AB'ye üyelik konusuna daha sıcak bakmaya başlamışlardır. Söz konusu dindar kesim, eskiden AB'yi bir haçlı girişimi olarak görmelerine karşın; bugün artık kendilerinin de temel haklarının garanti altına alınacağı, özgürlükçü ve çoğulcu bir toplum yapısına sahip olma şansının birliğe üye olmaktan geçeceğini düşünmektedirler (Erdoğan, 2002: 79). Dağı (2001: 131)'nin da bu konu ile ilgili olarak çalışmasında belirttiği üzere; geçmişte devlet seçkinleri ve resmi çevreler tarafından savunulan AB üyeliği, şu anda taşıdığı “riskler” nedeniyle endişe yaratmaktadır. Zira tam üyelik halinde, seçkin ve ideolojik devlet ve siyaset anlayışı ortadan kalkarak; toplumsal, siyasal, ekonomik dinamikler özgürleşecektir.

6.2.1.2. Avrupa Birliği'ne Entegrasyon Sürecinde Yaşanan Sorunların Temel Nedenleri

AB'ye entegrasyon sürecinde yaşanan sorunların nedenlerini genel olarak iki grupta inceleyen Gözen (2001:145)'e göre; bu nedenlerden birincisi; Avrupalılaştırmanın Türkiye'de karşılaştığı sorunlardır. Cumhuriyet seçkinleri tarafından batılılaşma, “toplumu tekleştirmek”, “her şeye rağmen değiştirmek” olarak uygulanmış ve toplumsal mühendislik aracı olarak kullanılmıştır. Bu yönüyle batılılaşma anlayışı, modernist felsefenin bir ürünü olarak tepeden inmece, zorlayıcı ve baskıyla dönüştürücü bir şekilde uygulanmıştır. Bu durum, toplumun değişik kesimlerinde ters tepki göstermiş ve batılılaşma karşıtı akımlar ortaya çıkmıştır. Bunun dışında, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra uluslararası alanda yaşanan gelişmeler, Türkiye'nin Avrupalılaştırma hedefini zayıflatmıştır. Bu dönemde Menderes hükümeti ve daha sonraki hükümetler, Amerika Birleşik Devletleri'ne yakınlaşmış ve ABD'yi AB'ye bir alternatif olarak görmüşlerdir (Gözen, 2001: 145). ABD'nin Avrasya Stratejisi, Türkiye'yi stratejik bakımdan “işbirliği yapılabilecek bölgesel

bir güç” olarak nitelendirmektedir. Bu durumda ABD, Türkiye’nin siyasi sisteminin demokratikleşmesini değil; merkezileşmesini istemektedir. Zira; ABD ile etkin ve hızlı bir işbirliği; ancak bu şekilde gerçekleşebilecektir. Bu durum ise; “militar” bir siyasal yapılanmayı meşrulaştıracaktır. Oysa AB ile entegrasyon; demokrasi, insan hakları alanlarında olduğu gibi ekonomik, siyasal ve sosyal alanlarda da bir değişim ve dönüşümü beraberinde getirecektir (Dağı, 2003: 78- 79).

Türkiye’nin AB ile yaklaşmasının önündeki ikinci engel ise; Avrupa’nın kendi iç işleyişinde ve düzeninde meydana getirdiği değişimleri Türkiye’nin tam olarak algılayıp, ayak uyduramamasıdır. Türkiye’nin 1950’li yıllarda sahip olduğu Avrupa ile bütünleşme ideali ile günümüzdeki koşullar çok farklıdır. Artık Avrupa siyasal ve ekonomik düzeni açısından 1950’lerdeki Avrupa olmadığı gibi; Avrupa devletleri bahsi geçen dönemin klasik uluslararası ilişkiler döneminden vazgeçerek, yeni bir dönem başlatmıştır. Artık Avrupalılık, yalnızca belli bir coğrafyaya ait olmayı ifade etmeyip; belli değerlere de sahip olmayı gerektirmektedir. Türkiye yöneticileri ise; Avrupa’ya entegrasyon sürecini tam olarak anlayıp özümseyememişlerdir. Gözen (2001:145) çalışmasında; Türkiye’nin iç politika düzeninde ekonomik, siyasi, askeri, sosyo-kültürel sorunların AB’ye entegre olma sürecinin önündeki temel açmazlar olduğunu belirtmektedir. (Çalışmamızın kapsamı bakımından bahsi geçen sorunlar burada ele alınmamış sadece dini azınlıkların yaşadığı sorunlar incelenmiştir.)

6.2.2. Avrupa Birliği Hukukunda Dinsel Haklar

Avrupa hukukunda uzun bir zaman boyu ekonomik esaslar üzerine yoğunlaşılarak, dinsel haklar ve sorunlar hakkında dzenleme yapılmamıştır. Avrupa'nın yayılmacı bir politika izlemesi, sivil toplum içinde dinlerin varlığı gibi nedenler, AB'nin din olgusuyla yz yzeye gelmesine sebep olmuş ve bu konuda dzenlemeler yapılması bir zorunluluk haline gelmiştir (Öktem, 2002; 464-465).

Ancak belirtilmesi gereken bir husus vardır ki; o da AB'nin kendine özgü bir anayasasının olmamasıdır. AB, buna rağmen din ve vicdan özgürlüğü alanındaki temel hak korumasını, üye devletlerin anayasal geleneği ve Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (AİHS) ile sağlamaktadır. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin içtihatları ile Maastricht Sözleşmesi asli hukuk kuralı olarak kabul edilmiştir (Can, 2003; 422).

AİHS'nin 9. maddesi “düşünce, vicdan ve din özgürlüğü” başlığı altında din ve vicdan özgürlüğünü aşağdaki biçimde dzenlemiştir. Buna göre;

MADDE 9/1. “Herkes düşünce, vicdan ve din özgürlüğüne sahiptir. Bu hak, din veya inanedeğiştirme özgürlüğü ile tek başına veya topluca, açıkça veya özel tarzda ibadet, öğretim, uygulama ve ayin yapmak suretiyle dinini veya inancını açıklama özgürlüğünü de içerir.

2. Din veya inancını açıklama özgürlüğü, ancak kamu güvenliğinin, kamu dzenin, genel sağlığın veya ahlakın, ya da başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması için demokratik bir toplumda zorunlu tedbirlerle ve yasayla sınırlanabilir.”

Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi ve Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi içtihatları dışında Aralık 2000'de Nis'de ilan edilen “AB Temel Hak şartı”, İngiltere, İrlanda, İsveç, Danimarka ve Hollanda'nın muhalefeti nedeniyle bağlayıcılığı olmamakla birlikte; AB'ye

giriş sürecinde dikkate alınması gereken temel belgeler arasındadır.

Temel Hak Şartı'nın 52/3. maddesi'nde Teminat Altına Alınan Haklar başlığı altındaki düzenleme aşağıdaki biçimdedir:

MADDE 52/3.“ Bu Bildirge'nin, İnsan Hakları ve Temel Özgürlüklerin Korunması Sözleşmesi ile teminat altına alınmış olan haklara tekabül eden hakları içermesi durumunda söz konusu hakların anlamı ve kapsamı, söz konusu Antlaşma'da belirtilenlerle aynı olacaktır. Bu hüküm, Birlik hukukunun daha kapsamlı koruma sağlamasını engellemez.” Bu maddeye göre Temel Haklar Şartı ile İnsan Hakları Avrupa Sözleşmesi arasında zorunlu bir bağ mevcut olup İHAS de garanti edilen haklarla örtüşen Şarttaki hakların, İHAS'de kabul edilen kabul elden sınırlama sebepleri de dahil olmak üzere aynı anlam ve kapsama sahip olduğu kabul edilmiştir” (Can, 2003: 423).

Temel Haklar Şartı'nın 10 maddesinde düşünce, din ve vicdan özgürlüğü'nü düzenlemiştir. Buna göre;

“1. Herkes, düşünce, din ve vicdan özgürlüğü hakkına sahiptir. Bu hak, din veya inancını değiştirme özgürlüğünü ve din veya inancını tek başına veya topluluk halinde, aleni veya gizli olarak ibadet etme, öğretme, uygulama ve gereklerine uyma şeklinde açığa vurma özgürlüğünü içerir.

2. Bu hakkın kullanılmasına ilişkin ulusal mevzuata uygun olarak dini nedenlerle askerlik görevini yapmayı reddetme hakkı tanınmaktadır.” Söz konusu madde Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinin 9. maddesinin ilk bendini tekrarlamaktadır. Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinde din özgürlüğü'ne ilişkin düzenleme sadece 9. madde ile sınırlı olmayıp Sözleşmeye ek 1 Nolu Protokol'ün 2. maddesinde din eğitime ilişkin düzenleme de yer almaktadır. Bu maddeye göre: “Hiç kimse eğitim hakkından yoksun bırakılamaz. Devlet, eğitim ve öğretim alanında yükleneceği görevlerin yerine getirilmesinde, ana ve babanın bu eğitim ve öğretimin kendi dini ve felsefi inançlarına göre yapılmasını sağlama haklarına saygı gösterir.”

Söz konusu madde, taraf devletlere eğitim programlarında ana babanın dini veya

felsefî inançlarına saygılı olma yükümlülüğü getirirken; bu yükümlülüğün alanını genişleterek, devlete hem pozitif hem de negatif yükümlülükler yüklemektedir.

AB ülkeleri arasında, Maastricht Antlaşması'nın günün koşullarına uyarlanması, bu çerçevede tek para birimine geçiş ve AB'nin genişleme süreciyle ilgili olarak başlayan görüşmeler; "1997 Amsterdam Zirvesi"yle tamamlanmıştır. Bu zirvede imzalanan Amsterdam Antlaşmasınının 13. maddesinde din ve vicdan özgürlüğüne ilişkin hükümler yer almaktadır. Bu maddeye göre;

MADDE 13. "Avrupa Konseyi ,cinsiyet, ırk ya da etnik köken, din ya da kanaatler, her hangi bir özur, yaş ya da cinsel yönelimlere dayalı her türlü ayrımcılıkla mücadeleye yönelik her türlü tedbirleri almakla yükümlüdür."

Aynı anlaşmaya eklenen 11. bildiride ise; "Avrupa Birliği üye devletlerdeki kiliseler ve dini dernek ya da cemaatlerin milli hukuk gereğince yararlandıkları statüye saygı gösterir ve bu statü hakkında herhangi bir önyargı sahibi değildir. Avrupa Birliği, felsefi ve din dışı nitelikteki örgütlerin statüsüne de saygı gösterir" denilmektedir (Öktem, 2002; 467).

Yukarıda bahsi geçen düzenlemelere karşın; AİHM'nin verdiği Refah Partisi ve Leyla Şahin davasındaki başörtüsü kararı, mahkeme'nin gerek AİHS'ne gerekse kendi içtihatlarına tezat biçimde hukuka aykırı kararlar da verdiğini göstermektedir. Özipek (2005: 22)'e göre; mahkemenin söz konusu tavrı konusunda artık iyimser düşünmek mümkün değildir. İslam kimliği söz konusu olduğunda mahkeme "hikmetli, dirayeti kararlar" vermekten vazgeçip; ani bir değişim göstererek, "bazı ülkelerin hukuktan bihaber mahkemelerine" dönüşebilmektedir.

Avrupa Komisyonu tarafından 1998'den beri düzenli olarak her yıl hazırlanan İlerleme Raporlarında da aynı tavrı görmek mümkündür. Bu raporlarda da Türkiye'deki muhafazakâr Müslüman gruplar dışındaki inanç gruplarına yönelik ihlaller dile getirilirken, Müslüman çoğunluğa yönelik ihlaller konusuna hiç değinilmemektedir (Özipek, 2005: 18-19).

Avrupa'da bir tarafta asimilasyonu temel hedef olarak gören bir politika, diğer tarafta ise; her türlü kültürel ve etnik unsurun bir arada yaşayabileceği çok kültürlü toplumu savunan bir politika yer almaktadır. Tek çözümün asimilasyon ve entegrasyon olduğunu savunan görüşe göre; azınlıkta kalanların çoğunluğun fikirlerini benimsemesinin şarttır. Arslan (2005: 96)'a göre; asimilasyoncu politikalar, Avrupa'daki potansiyel ırkçılığı harekete geçirmektedir. Bu durum çokkültürlü bir toplum ve siyaset anlayışına da darbe vermektedir. Avrupa'nın "öteki"ni dönüştürmeye yönelik politikaları, başörtüsü sorununu çözümleyemez. Ona göre; yapılması gereken, insanların birbirlerinin kimliğine zarar vermeden, birbirlerine saygı gösterip bir arada yaşamaya çalıştıkları çokkültürlü toplum idealini diri tutmaktır. Avrupanın başarısı, "öteki" ile bir arada yaşayabilme kabiliyetine bağlıdır.

Ancak Özipek (2005:22)'in de çalışmasında belirttiği gibi; Avrupalı devletlerin bu tutumu, bizi tepkisel bir tutum sergileye götürmemeli, tüm Avrupa'yı düşman olarak görmemize neden olmamalıdır. Yapılması gereken şey; AIHM'nin ve AB'nin Türkiye için çizmiş olduğu "öteki" rolüne girmemizi sağlayacak tutumlardan kaçınmak olmalıdır. Önyargının çözümü, başka bir önyargı olmadığı gibi; tepkisellik de Türkiye de yaşanan insan hakları ihlallerini çözmez. Bu bağlamda batıdaki ve Türkiye'deki insan hakları

savunucuları, bütün diğer dinlere karşı uygulanan ihlallere olduğu gibi İslamiyet'e karşı uygulanan ihlallere yönelik yapıcı ve çözüm üreten eleştirilerde bulunmalıdırlar.

6.2.3. AB Sürecinde Türkiye'de Dini Azınlıkların Durumu

Türkiye AB'ye giriş sürecinde iç hukukunu, birlik hukukuyla uyumlu hale getirme yükümlülüğü altına girmiştir. AB'ye giriş sürecinde gerçekleştirilmesi zorunluluk arz eden konular ise Kopenhag Kriterleri olarak belirlenmişlerdir. (Can, 2003: 421) Kopenhag Kriterleri'ne göre; dini azınlıklarla ilgili Türkiye'nin yapması gereken siyasi yükümlülükler genel olarak demokrasi, insan hakları, hukukun üstünlüğü çerçevesinde azınlık haklarının sağlanması hususlarını kapsamaktadır. "Azınlık haklarına saygı" kavramının metne dâhil edilmesinin Türkiye ile doğrudan ilişkisi bulunmamaktadır. Azınlıklar konusu Türkiye dışında; Fransa ve İspanya gibi başka bazı ülkelerin de gündeminde bulunmaktadır (Karakaş, 2004: 226).

Kopenhag Kriterlerinde yer alan azınlıklar ile ilgili düzenlemeye göre; Türkiye'de azınlık haklarının korunduğunu ve insan haklarına saygının gerçekleştiğini söyleyebilmek için şu unsurların var olması gereklidir: "azınlıkların parlamentoda temsili, hükümette üye bulundurmaları, yerel yönetimlere katılmaları, ilk ve orta öğrenimde kendi dillerinde eğitim görmelerine olanak tanınması, idare ve yargıda kendi dillerini kullanma haklarının yasal olarak verilmesi."¹

Karakaş (2004: 226)'a göre; Kopenhag Kriterleri'nde ele alınan azınlıklar konusunun Türkiye'yi ilgilendiren yönü, Türkiye'nin azınlık kavramı konusunda Lozan'a

¹ <http://www.euturkey.org.tr/abportal/content.asp?CID=2800&VisitID={B75D303E-C39D-4B8B-9F92-0197823B1D78}&Time=64> İ.T.13.07.2006

kilitlenerek, Lozanda tanımlanmış bulunan azınlık kavramı dışında bir tanıma açık olmayışıdır. Kopenhag kriterlerinde düzenlenen azınlık kavramı, Lozan'da Türkiye'nin kabul ettiği azınlık kavramından tamamen farklıdır. Buna göre azınlık kavramı; kültürel bir çevrede ve bireysel bir hak olarak ele alınmaktadır. Ayrıca burada önemli olan, bireyin kendini azınlık olarak tanımlaması olup; devletin tanımlaması önem arz etmemektedir. Söz konusu bu azınlık tanımının temel amacı ise; kendini etnik veya dini azınlık olarak tanımlayan unsurların kendi kültürlerini özgürce yaşamaları ve geliştirmeleridir.

Kopenhag Kriterleri yanında 8 Kasım 2000 tarihli “Katılım Yolunda Türkiye'nin Kaydettiği İlerlemeler Üzerine Komisyon'un Periyodik 2000 Raporu” da Türkiye'nin AB'ye katılım sürecinde kaderini tayin eden önemli belgeler arasındadır. Bu belgeye göre; Türkiye'nin AB'ye katılımı açısından AB hukukuna ilişkin normatif düzenlemeleri iç hukukuna dâhil etmesi yeterli görülmemekte, ayrıca bu normatif düzenlemelerin AB'nin uyguladığı standartlarda uygulanmasının da güvence altına alınmasını gerekli görmektedir (Can, 2003: 425). Söz konusu raporda gayrimüslim azınlıklarla ilgili şu şekilde bir düzenleme vardır: “Din özgürlüğü konusunda, bazı gayrimüslim cemaatler ve özellikle Rum Ortodoks, Ermeni, Katolik ve Süryani Ortodoks Kiliselerine yönelik hoşgörüde ilerleme kaydedildiğine dair bazı işaretler gözlemlenmiştir. 1999 Aralığında yetkililer, dini cemaatlere devlet izni olmaksızın hayır kurumu ve ibadethane binalarını restore etme izni veren bir sirküler yayınlamışlardır. Genel olarak bu olumlu yaklaşım sürdürülmeli ve 1923 tarihli Lozan Antlaşmasının koruması altında olsun veya olmasınlar, gayrimüslimlerin somut talepleri, Heybeliada Ruhban Okulu'nun uzun süredir kapalı olmasından dolayı süregelen sorun dâhil olmak üzere, gerektiği gibi incelenmelidir” (Öktem, 2002: 509).

Türkiye 2002 yılından itibaren AB'ye uyum paketleri çıkarmış ve AB'ye uyum

süreci, hızlandırılmak istenmiştir. Söz konusu uyum paketlerinde yer alan gayrimüslim azınlıklarla hükümler aşağıdaki biçimdedir:

Üçüncü Uyum Paketi (03 Ağustos 2002):

Vakıflar Kanunu değiştirilerek, gayrimüslim vakıflarının Bakanlar Kurulu kararıyla gayrimenkul mal edinmeleri sağlanmıştır. Oran (2006: 33)'a göre; bu madde ile her ne kadar gayrimüslim vakıflarının diğer vakıflarla eşitliği eskiye oranla büyük ölçüde sağlanmış olsa da, bu konuda iznin Bakanlar Kurulu'nda alınacak olması birtakım sakıncalar doğurmuştur. Şöyle ki; Türkiye'de ki diğer vakıflar mal edinirken veya bu mallarda tasarruf edinirken Bakanlar Kurulu'nun değil sadece daha alt düzeyde yer alan Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün iznini almaktadır. Bu durum Anayasamızın 10. maddesinde yer alan eşitlik ilkesine aykırılık teşkil ettiği gibi Lozan başta olmak üzere pek çok uluslararası antlaşma ve sözleşmelere de aykırıdır (Oran: 2006: 33).

Gayrimüslim vatandaşlarımızın bir vatandaş olarak değil, aksine bir yabancı olarak görüldüğünü gözler önüne seren bir diğer uygulama ise; Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün hazırlamış olduğu 4 Ekim 2002 tarih ve 24896 sayılı Resmi Gazete'de yayımlanmış bulunan yönetmelikle ortaya çıkmıştır. Bu yönetmelikle gayrimüslim vakıflar, mal edinebilmek için diğer vakıflardan istenmeyen çok sayıda belge sunmak zorunda kalmaktadırlar. Bundan başka Vakıflar Genel Müdürlüğü'ne bu belgelerin Bakanlar Kurulu'na ulaşmasını engelleyecek yetkiler tanınmıştır. Bununla da yetinilmeyerek yönetmeliğin uygulanması, “uluslararası karşılıklılık” koşuluna bağlanmıştır. Oysa ki; insan hakları hususunda vatandaş söz konusu olunca karşılıklılık ilkesinin

uygulanmayacağı, herkes tarafından çok iyi bilinen bir gerçektir. Bahsi geçen bu durum, gayrimüslim vatandaşlarımızın ülkemizde bir vatandaş olarak değil de bir “yabancı” olarak görüldüğünü gözler önüne sermektedir. (Oran, 2006: 24)

Dördüncü Uyum Paketi (Kopenhag Paketi, 2 Ocak 2003):

Yukarıda bahsi geçen 4771 sayılı yasa hakkında yaşanan şikâyetler üzerine Vakıflar Yasası 3 ay sonra değiştirilerek, 4778 sayılı yasa yürürlüğe girmiştir. Bu yasa ile izin mercii Bakanlar Kurulu yerine Vakıflar Genel Müdürlüğü olmuş, gerek izin alma koşullarında gerekse sunulması gereken belge adedinde daha makul görülebilecek iyileştirmeler yapılmıştır. Ayrıca en azından kâğıt üzerinde ibadethane açmak yasal hale gelmiş, taşınmazların onarımı için izin alma koşulu kalkmış ve vakıfların yeni bağış almalarının yolu açılmıştır (Mahçupyan, 2004: 5).

Yaşanan bu kısmi rahatlamanın ardından, 24 Ocak 2003’te çıkartılan yeni yönetmelikle, tekrar bir gerileme yaşanmış ve diğer vakıflardan istenmeyen bir koşul getirilmiştir. Buna göre; “gayrimüslim vakıflarının taşınmaz mal satın alma ve onlardan tasarruf etme başvuruları, gerektiğinde ilgili bakanlık, kamu kurum ve kuruluşlarının görüşü alınarak, karara bağlanacaktır.” Daha sonra çıkan uyum paketlerinde de azınlıklarla ilgili önceki uyum paketlerinde yer alan kimi reformlar vardır. Söz konusu reformlar bir türlü uygulanamadığı için kanun koyucu bunları tekrar tekrar gündeme getirmektedir (Oran, 2006: 24).

Beşinci Uyum Paketi (23 Ocak 2003):

Bu yasa ile AİHM kararları bakımından muhakemenin iadesi yoluna gidilmesi

kolaylaştırılmıştır. Ceza Muhakemeleri Usulü Kanunu ve Hukuk Usulü Muhakemeleri Kanunu değiştirilerek, paketin yürürlüğe girmesine kadar kesinleşen ve o tarihten itibaren yapılan başvurulara ilişkin davaların yeniden görülebilmesi mümkün kılınmıştır.

Altıncı Uyum Paketi (9 Mayıs 2003):

Bu pakette yapılan Vakıflar Yasası'ndaki değişikliklerle; cemaat vakıflarının tasarrufları altında bulunduğu belirlenen taşınmaz malların vakıf adına tescili için yapılacak başvurular bakımından öngörülen “altı aylık” süre, “on sekiz ay”a çıkarılmıştır. Ayrıca Nüfus Yasası'ndaki değişikliklerle, isim koyma konusundaki kriterler daraltılarak, farklı kültürlerle ve örf-adetlere sahip bireylerin özel hayatlarına ve aile hayatlarına ilişkin özgürlükler koruma altına alınmıştır.

Yedinci Uyum Paketi (30 Temmuz 2003) :

Bu pakette ise farklı dil ve lehçelerde eğitim ve öğretim hakkında düzenlemeler yapılmıştır.

Dokuzuncu Uyum Paketi (20 Ekim 2006):

Meclis Genel Kurulu'nda 20.09.2006 günü görüşülmeye başlanan Özel Öğretim Kurumları Yasa tasarısı ile azınlık okulları tanımına “Rum, Ermeni ve Musevi” ibaresi yerine “gayrimüslimler” ibaresini konulmuştu. Önergede ayrıca azınlık okullarına, bu azınlığa mensup yabancı çocukların da girmesine olanak tanınmaktaydı. Önergenin gerekçesinde ise; azınlık okullarının etnik ve dini temele dayandırılmasının uygun olmayacağı ifade edilmekteydi. Bu okullara gayrimüslim azınlıklara mensup yabancı

uyruklu öğrencilerin kabul edilmesinin ise Lozan anlaşmasına aykırı olmadığı belirtilmişti. Ancak bu düzenlemeler gerek CHP'nin gerekse AKP'nin kendi içindeki muhalefet grubunun eleştirileri nedeniyle verilen yeni bir önergeyle eski haline geri getirildi. (Atik, 2006)

Söz konusu uyum paketinde üçüncü şahıslara geçen mallar ile Hazine'nin el koyduğu mallara ilişkin düzenleme getirilmemiştir. Azınlık grupları ise; bunun üzerine AIHM'ne başvurmaya başlamışlardır.

Görüldüğü üzere AB'ye uyum sürecinde Türkiye, Adalet ve Kalkınma Partisinin 3 Kasım 2002'de iktidara gelmesinden sonra, diğer özgürlüklerle birlikte din ve vicdan özgürlüğünde de olumlu gelişmeler kaydetmiştir. Ancak bu özgürlükler hem mevzuat hem de uygulama açısından yeterli değildir. Bununla birlikte artık ülkemizde din ve vicdan özgürlüğüne ilişkin talepler, eskiye nispetle daha rahat dile getirilebilmektedir. Ayrıca hak ihlallerine karşı mücadele edebilecek bir sivil özgürlük zemini tesis edilmeye başlanmıştır. (Türkiye'de Din Özgürlüğü Raporu, 2005; 37)

7.MATERYAL VE YÖNTEM:

Bu çalışmada birincil ve ikincil veriler kullanılmıştır. Veri toplama yöntemi olarak tanıtıcı araştırmalardan monografi yöntemi ile Türkiye'deki dini azınlıkların sorunları, örnek olay monografisi şeklinde tanıtılmaya çalışılmış ve değişim monografisi yöntemi ile de dini azınlıkların gerek Osmanlı İmparatorluğu döneminde, gerekse Türkiye Cumhuriyeti'nde yaşamış olduğu olayların zaman içindeki değişimlerinin izlenmesi amaçlanmıştır. Türkiye'de dini azınlıklar konusunda tarihsel gelişim ele alınırken; bu

konuda hukuki ve siyasal bakımdan önem arz eden yazılı belgeler ve eserler, çalışmada kullanılan bir yöntem olarak tarihsel araştırmalara kaynak teşkil etmiştir.

Çalışmada veri toplama tekniği olarak ise görüşme, örnekleme, gözlem ve belgesel kaynak derlemesi kullanılmıştır. Yine araştırma sırasında kütüphanelerden faydalanılmış ve kaynak taraması buralardan yapılmıştır. Bunlardan başka internette yer alan kaynaklar, çalışmamızda kullanılarak çeşitli kaynak ve makalelere buradan ulaşılmıştır.

Başta kavramsal çerçeve oluşturulurken azınlık ve ifade hürriyeti tanımları ile ilgili kaynaklar incelenmiştir. Daha sonra uluslararası hukuki belgeleri ele alınarak dini azınlık ve ifade hürriyeti kavramlarının bu belgelerde nasıl ele alındığı incelenmiştir. Başta Birleşmiş Milletler Şartı, İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi, Uluslararası Medeni ve Siyasi Haklara İlişkin Sözleşme, İnsan Hakları Komitesi içtihatında Düşünce, Vicdan ve Din Özgürlüğü incelenecektir. Bu konuda en önemli belge diyebileceğimiz bir diğer bildirme ise Din ya da Kanaate Dayalı Her Türlü Hoşgörüsüzlük ve Ayrımcılığın Kaldırılmasına İlişkin Bildirgedir. (1981)

Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nde din özgürlüğünün nasıl düzenlendiği ele alınarak AB'ye katılım sürecinde Türkiye'nin önündeki engellerin görülmesi hedeflenmiştir. AB'ye katılım sürecinde TC Anayasası ve bu süreçte meydana gelen Anayasal ve yasal gelişmeler kullanılan materyaller arasındadır.

8. BULGULAR

8.1. TÜRKİYE'DE GAYRİMÜSLİMLER'E YÖNELİK HAK İHLALLERİNİN NEDENLERİ

Osmanlı İmparatorluğun'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş süreci olan 1870-1920 yıllarını kapsayan 50 yıllık süre içinde imparatorluk, topraklarının % 85'ini, nüfusunun ise % 75'ini kaybetmişti. İmparatorluk, dar bir alana hapsolürken; dünya devletleri Osmanlı Devleti'ni bölme ve parçalama stratejileri geliştirmektedirler.

Bahsi geçen bu baskı ortamı, toplumsal bilinçaltına sürekli bir bölünme korkusu yerleşmesine neden oldu. Buna çare olarak; Türklerin millet olarak onurlarının yeniden kazanılması için dil ve tarih üzerinde ideolojik çalışmalar yapılarak, Türkiye Cumhuriyeti'nin çağdaş ülkeler arasında hak ettiği yeri alması hedefleniyordu. Diğer yandan da gayrimüslimlerin imparatorluk boyunca Müslümanlarla yaşadığı ortak tarih, toplumsal hafızalardan silinerek; onun yerine Lozan anlaşmasının hükümleri konulmaya çalışılıyordu. Artık gayrimüslimler, toplumsal hayatın bir parçası ve otantik öğeleri olarak değil; devlete uluslararası hukuk ile bağlanmış ek unsurlar olarak algılanıyordu. Lozan anlaşması ise gayrimüslim cemaatlere tüm vatandaşlık haklarının verilmesini öngörmekteydi (Mahçupyan: 2004).

Bu haliyle Lozan anlaşması, hem Türk devletinin varlığının ve bekasının uluslararası garantisi, hem de Türkiye Cumhuriyeti'ni kuranların vatandaşlık tanımını zafiyete uğratan bir metindi. Zira çok kültürlü bir toplum yapısına sahip olan Osmanlı Devleti'nde insanlar, kendilerini ait oldukları cemaat grubu ile tanımlıyorlardı. Oysa artık Türk kavramı Müslüman kavramıyla özdeşleşmiş ve bu topraklarda yaşayan

Müslümanların Türk oldukları kabul edilmeye başlanmıştı. Bir kısım Müslümanlar söz konusu modernist devrimi kabul etmezken; iktidara sahip ve çoğunlukta olan modernleşme taraftarları, dini devletin kontrolü altında tutan otoriter bir laiklik anlayışı inşa ettiler. Bu laiklik anlayışı ise; devletin sahipliğine ve iktidar yapısına yönelik araçsal bir işlev görmekle kaldı. Gayrimüslimlerin devletle gerçek vatandaşlık bağı kurmasını engelledi. Devlet, gayrimüslimlere yönelik zayıflatıcı ve dışlayıcı bir politika izleyerek; “vatani yabancı misyonlardan temizleme” mantığı çerçevesinde hareket ediyordu (Mahçupyan, 2004).

Günümüzde din özgürlüğü alanında yaşanan ihlallerin yoğun olarak Müslüman çoğunluğa yönelik olması gayrimüslim vatandaşların bu konuda çok rahat oldukları anlamına gelmemektedir. Gayrimüslimlerin hakları, “Lozan” ile ve “Lozan’a rağmen” kısıtlanmaktadır. Dini azınlıkların hakları, bu anlaşma ile garanti altına alınmış olsa da bu anlaşmaya göre oluşturulmuş mevzuat ve bu mevzuatın uygulama –yorumlama biçimi insan hakları doktrini ile alakalı olmayıp, pek çok hak ihlalleri içermektedir. Gayrimüslimlere yönelik yaşanan bu ihlaller, yönetici elitin “resmi din anlayışı”nın yanında “milliyetçi” tutumlarından da kaynaklanmaktadır. Gayrimüslimlerin çoğunlukla Ermeni ve Rum etnik kökenlerinden geliyor olmaları, söz konusu azınlıklarla ilgi geçmişte yaşanan acı olaylar, bu etnisiteleri temsil eden komşu devletlere duyulan güvensizlik ve bu ülkelerin Türkiye ile ilgili “niyetlerinden” duyulan kuşku; Türk devlet yöneticilerinin bahsi geçen azınlıklara din özgürlüğü ile ilgili konularda kuşkuyla bakmasına neden olmaktadır (Türkiye’de Din Özgürlüğü Raporu, 2005: 29). Özipek (2004: 1-2) çalışmasında belirttiği gibi; her ne kadar yaşanan acı tecrübeler nedeniyle gayrimüslimlerin hak taleplerine Türk devletinin yönetim kadrolarının kuşkuyla yaklaşmaları anlaşılabilirse de, geçmişte

yaşanılan acıların, bugün hayatı herkes için zorlaştırmasına izin verilmemelidir.

8.2. TÜRKİYE’DE GAYRİMÜSLİMLER’E YÖNELİK HAK İHLALLERİ

Türkiye’de Gayrimüslimlere yönelik hak ihlalleri genel olarak 4 grupta ele alınabilir:

1. Gayrı menkul hukukundan kaynaklanan sorunlar:

- Mal edineme (vasiyetle veya sağlar arası muamelelerle),
- Edinilen malların elden çıkışı,
- Tapuda vakıf adına tescilli olmayan taşınmazlara vaziyet ve mahluliyet kararlarıyla el konulması,

2. Seçim hukukundan kaynaklanan sorunlar:

- Mahalli vakıf yönetim kurullarına başka semtte oturanların seçilmelerinin engellenmesi,

3. Eğitim sisteminden kaynaklanan sorunlar:

- Cemaat okullarına kayıt zorlukları,
- Cemaat okulları yabancı addedilip, “Türk müdür başyardımcısı” adı altında bir görevliyle ayırım yapılması,

4. Din adamı yetiştirme sorunu, (Tert: 2006).

5. İdari Statüleri açısından yaşanan sorun:

- Vakıflara Tüzük yapma olanağının verilmemesi,
- Cemaatlerin dini liderlerinin seçiminin ancak özel devlet izniyle gerçekleştirilebilmesi,

Gayrimüslimlerle ilgili hukukun genel ilkelerine aykırı olan bir başka uygulama ise; “mütekabiliyet” yani karşılıklılık ilkesinin uygulanmasıdır. Zira mütekabiliyet ilkesi,

vatandaşlara değil; ancak yabancılara uygulanan ve yabancılar hukukunu ilgilendiren bir kavramdır. Buna göre; Yunanistan’da yaşayan Türklere ve Türkiye’de yaşayan Rum vatandaşlarımıza birtakım sivil ve siyasi hakların tanınması ancak karşılıklılık koşuluyla mümkün olacaktır. Böyle bir uygulama Rumlar’ın dışındaki gayrimüslim vatandaşlarımızın sorunlarını çözmeye yetmediği gibi ahlaki bakımdan da kabul edilemez niteliktedir. Böyle bir uygulama insan haklarına demokratik bir devletin gerekleriyle bağdaşamaz. (Özipek, 2006a: 1-2)

8.2.1. Gayrimenkul Hukukundan Kaynaklanan Sorunlar

Dini azınlıklarla ilgili en başta gelen bir başka sorun, Müslüman-Türk vakıfları ile gayrimüslim vakıflarının statülerinin birbirinden farklı olmasıdır. Bu haliyle Türkiye’de iki farklı vakıf sistemi mevcuttur. Bu durum, pek çok ulusal ve uluslararası hukuki düzenlemelere aykırılık teşkil etmektedir. Şöyle ki; Anayasanın 2.maddesi: “Türkiye Cumhuriyeti laik bir hukuk devletidir” ; Anayasanın 10.maddesi: “Herkes din, mezhep ve benzeri sebeplerle ayırım gözetilmeksizin kanun önünde eşittir” ;Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi’nin ayrımcılığı yasaklayan 14. maddesi; Lozan anlaşması’nın 40.maddesi: “Gayrimüslim azınlıklara mensup Türk vatandaşları, hem hukuk bakımından hem de uygulamada, öteki Türk vatandaşlarıyla aynı işlemlerden ve aynı güvencelerden yararlanacaktır” ; Lozan anlaşmasınının 42. maddesi : “Azınlıkların Türkiye deki mevcut vakıflarına, hayır ve din işleri kurumlarına her türlü kolaylıklar ve izinler sağlanacaktır ve Türk hükümeti yeniden din ve hayır kurumları kurulması için, bu nitelikteki öteki özel kurumlara sağlanmış gerekli kolaylıklardan hiçbirini esirgemeyecektir.” denilmektedir.

1936 yılında, Medeni Kanun’un yürürlüğe girdiği 1926 yılından önce var olan vakıflarla ilgili düzenleme yapılması amacıyla, 2762 sayılı Vakıflar Kanunu yürürlüğe

girmiştir. Bu kanuna göre; padişah fermanlarıyla kuruldukları için vakfedeni ve vakfiyesi bulunmayan ve bu sebeple Müslüman vakıflarından tamamen farklı nitelikte olan cemaat müesseseleri vakıf olarak adlandırılmış ve Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün denetim ve gözetimine bırakılmıştır. Ancak; 1960'lı yıllardan itibaren, Vakıflar Genel Müdürlüğü'nün cemaat vakıflarının üzerinde kurdukları siyasi baskılar neticesinde, gayrimüslimlere ait kilise, manastır, mezarlık gibi yerlerle birlikte binlerce taşınmaz hukuki mevzuata aykırı olarak el koymuştur.

Yapılan kadastro çalışmaları neticesinde, söz konusu gayrimenkuller'in cemaatlerin hukuki tasarrufu altında olmalarına rağmen; verilen tapularda malik hanesi boş bırakılmıştır. Bu taşınmazların söz konusu cemaatlerin adına tescili için açılan davalarda ise; Yargıtay'ın vermiş olduğu 2 Aralık 1942 tarihli İçtihadı Birleştirme Kararı'nda kabul edilen gerekçe, oldukça ilginç ve bir o kadar da trajik-komiktir. 1912 yılından önce gayri menkullerin hükmî şahıslar adına kaydedilmesi mümkün olmadığı için cemaatten güvenilir bir kişi veya Hz. İsa, Hz. Meryem, Azizler gibi dini kişiler adına kaydedilerdi. Bahsi geçen Yargıtay kararına göre; bu gayrimenkuller'in ilgili vakıf adına kaydı yapılabilmesi için bu kişilerin muvafakatının alınması gerekmektedir. Bu kişilerin muvafakatının alınması ise, zaten mümkün olmadığından ilerleyen yıllarda bu taşınmazlara devlet tarafından el konulmuştur. 1960'lı yılların sonuna doğru ise; cemaat vakıflarının hükmî şahsiyeti olmadığı iddia edilerek, yeni taşınmaz iktisap edemez denilmiştir. Bu hususta yaşanan anlaşmazlıklara ilişkin olarak ise Yargıtay Hukuk Genel Kurulu 1974 yılında vermiş olduğu kararla; vakıfların yeniden mal edinmelerine engel olduğu gibi, azınlık vakıflarının 1936'dan 1970'e kadar edinmiş oldukları taşınmazlar da ellerinden alınmıştır (Meliton: 2006: 1-2).

Mahçupyan (2004: 7) devletin gayrimüslim vakıflarına karşı giriştiği söz konusu uygulamanın gayrimüslimlerin “cemaat” olarak varlıklarını sürdürmelerini engellediğini ve gayrimüslimlerin kendi kültürlerini koruma ve geliştirme imkanını ortadan kaldırdığını belirtmektedir. Bu açıdan bakıldığında vakıf mülkleri konusunun neden üzerinde en çok durulan ve tartışmalar neden olan konu olduğu ortaya çıkmaktadır.

Cemaat vakıflarına ait taşınmazlarla ilgili olarak yaşanan diğer sorunlara örnek olarak, Rum Ortodoks cemaatinin bu konuda yaşadığı sorunlar örnek olarak gösterilebilir. Cemaat adına beyanda bulunan Metropolit Meliton’un aktarımıyla Ortodoks Rum Cemaatinin yaşadığı sorunlar aşağıdaki örnekler çerçevesinde daha iyi anlaşılabilir:

“1.Ortaköy Rum İlkokulu:

1985 yılında Ortaköy de bulunan Rum İlkokulu binası ve çevresinin, mahkeme kararı ile Aya Fakos Rum Ortodoks Kilisesi Vakfı adına tapuda tesciline karar verilmiştir. Ancak aynı yıl İstanbul Büyükşehir Belediyesi, aynı taşınmaz hakkında kamulaştırma kararı almış ve çıkan uyuşmazlıkta mahkeme, taşınmazın Belediye adına tesciline karar vermiştir. Bu nedenle, vakıf adına tescile karar veren ilk mahkeme kararı uygulanamamıştır. Okul binasının eski eser olarak tespit edilmiş olması nedeniyle de, belediye söz konusu binayı kamulaştırma amacına uygun olarak kullanamamaktadır. Bu ve bunun gibi yaşanan pek çok örnek neticesinde, pek çok okul binaları bakımsız kalarak yıkılmaya yüz tutmuştur.

2. Muvazalı olarak üçüncü kişiler adına kayıtlı taşınmazlar:

Cemaat vakıflarının gayrimenkul edinmemesi nedeniyle birtakım şahıslar adına tapuya tescil edilmiş olan taşınmazlar, bu kişilerin bulunamaması sebebi ile zaman içinde üçüncü kişilerin tasarrufuna geçmiş ve hatta tapuda adlarına tescil edilmiştir.

3.Papa Eftim tarafından el konulan taşınmazlar:

Galata’da Ortodoks Rum cemaatine ait olan ve asırlardır kullanılan kilise ve taşınmazlar, zamanında yapılan kadastro tahditleri ve evsaf tescili konusundaki kararlar kesinleşmiş olmasına rağmen; Ortodoks Rum cemaati adına tescil edilmeyip, malik hanesi boş bırakılmıştır. Daha sonra Vakıflar Genel Müdürlüğü ve Tapu

ve Kadastro Genel Müdürlüğünün hukuki ve fiili geçerliliği olmayan yazılı emirlerine dayanarak, Rum Ortodoks olan cinsleri değiştirilerek “Türk Ortodoks Kilisesi” olarak tespit edilmiştir. Örneğin 1965 yılına kadar Ortodoks Rumlar’ın tasarrufunda bulunan “Aya Nikola Rum Kilisesi” “Aya Nikola Türk Ortodoks Kilisesi” olarak adlandırılarak; tapuda “Aya Nikola Türk Ortodoks Kilisesi Vakfı” adına, hukuka ve hakkaniyete aykırı bir şekilde tescil yapılmıştır. Metropolit Molitan’ın deyimiyle; Ortodoks Rum Cemaatine ait olan bahsi geçen kiliseler Papa Eftim tarafından hukuken ve fiilen zapt edilmiştir.

4. Ortodoks Rum Cemaatine ait mezarlıklar:

Lozan anlaşmasınının 42. maddesine göre; tam bir koruma altında olan dini cemaatlerin mezarlıkları, 1930 yılında çıkan Belediyeler Kanunu’nun 160. maddesine binaen ilgili cemaatlerin elinden alınmıştır. Bazı mezarlıklar ise; Müslüman vakıfların üzerinde oldukları iddiası ile Lozan anlaşması kapsamı dışına alınmıştır.

5. Büyükada Yetimhane Binası:

Söz konusu bina, Avrupa’nın en büyük ve dünyanın ikinci büyük binası olup yüksek tarihi ve mimari değere sahiptir. Ancak harap ve yıkık durumda olan binanın onarım ve yenilenmesi gereklidir. 102 yıldır patrikhaneye ait bulunan binanın mülkiyeti, açılmış bulunan dava nedeniyle tehlikededir. Bu nedenle; binaya yönelik hiçbir bakım, onarım yapılamadığı gibi her hangi bir yangın tehlikesine karşı koruma sağlayacak gerekli önlemler de alınmamaktadır (Meliton, 2006: 4-5).

8.2.2. Seçim Hukukundan Kaynaklanan Sorunlar

Gayrimüslim vakıflarınının yönetim kurullarının oluşumunda seçme ve seçilme mekanizmasından kaynaklanan sorunlar, uzun yıllardan beri devam etmektedir. Devlet, bahsi geçen seçme ve seçilme hakkının kullanılabilmesi için, vakfın ait olduğu coğrafi bölgede yerleşim koşulunu getirmekte ve bölgeleri geniş yorumlamaktan kaçınmaktadır (Mahçupyan, 2004: 7). Pek çok vakıfta devlet tarafından verilen özel izinlerle yapılan seçimler, 1990 yılından bu yana yapılmamaktadır. Bunun neticesinde; ölüm, hastalık, yaşlılık ve göç gibi nedenlerle görevden ayrılan vakıf yöneticilerinin yerine yenisi seçilemediği için kilise, manastır ve diğer dini yerlere, terk edilmiş oldukları veya sahipsiz

kaldıkları gerekçesiyle devlet tarafından el konulmaktadır.

Bazı cemaat vakıflarının yönetim kurulu üyeleri, Vakıflar Genel Müdürlüğü kararı ile azledilerek, bu vakıflara mahkeme tarafından kayyım tayin edilmiştir. Diğer bazı yönetim kurulu üyeleri vefat etmiş, bir kısmı ise istifa etmiştir. Bu halde gayrimüslim vakıflarının yönetim ve işleyişi imkânsız hale gelmiştir (Meliton,2006:6).

8.3.3. Eğitim sisteminden kaynaklanan sorunlar

Eğitim sisteminden kaynaklanan sorunların ilki; gayrimüslim cemaat okullarına bir Türk başmüdür yardımcısının atanması zorunluluğudur. Söz konusu Türk asıllı müdür yardımcıları, disiplin kurullarının başında olup; müdürler bu kurulun dışında bırakılmıştır. Bu ise, devletin gayrimüslim okulların Türk asıllı müdür yardımcısı tarafından denetlemek istediğinin açık kanıtı olup; gayrimüslim okul müdürlerinin devlet tarafından yeterince Türk görülmediğinin göstergesidir (Mahçupyan, 2004:8).

Bunun dışında “cemaat okullarına Ortodoks din adamlarının girişinin yasaklanması, öğrencilerin toplu olarak ayine katılmalarına izin verilmemesi, okul kitaplarının onaylanmaması, öğrencisi olmadığı halde kimi okulların faal olarak gözükmesi, bu sebeple bazı personelin istihdamının atıl ve masraflı olarak devam etmesi, buna mukabil bu personelin başka okullarda istihdam edilmelerine izin verilmemesi” eğitime ilişkin gayrimüslim cemaatlerin sorunları arasındadır. Ayrıca Gökçeada ve Bozcaada halkının azınlık okullarından mahrum kalmaları nedeniyle çocuklarını eğitimsiz bırakmak yerine göç etmeyi tercih etmişlerdir. Bu vatandaşlarımızın geri gelmesi için de hiçbir çaba sarf edilmemiştir (Meliton, 2006: 6).

8.2.4. *Din adamı yetiştirme sorunu*

Bu konu ile bağlantılı olarak Rum Ortodoks cemaati için gündemde olan sorun, Heybeliada Ruhban Okulu'nun açılması sorunudur. Bu okul, 1844 yılında açılmış ve bugüne kadar 12 patrik yetiştirmiştir. 12 Mart 1971 askeri muhtırası sonrası düzenlemelerle bu okul kapatılmıştır (Türkiye'de Din Özgürlüğü Raporu, 2005: 31).

Lozan anlaşmasının 40. maddesine göre; Gayrimüslim azınlıkların dini ayinleri icra etmeleri ve her türlü okul ve sair öğretim ve eğitim kurumları açmaları serbesttir. Bu serbestlik, din adamı yetiştirme amacıyla okul açılmasını da kapsar. Okulun yeniden açılmamasına gerekçe olarak ise; askeri ve dini eğitimin devlet tarafından yapılmasını öngören anayasanın 24. maddesi ile Yüksek Öğretim Kanunu'nun 3. maddesi gösterilmektedir. Ancak Türk hukuku uluslararası hukukun iç hukuka üstünlüğünü kabul etmekle Lozan anlaşmasının 38. maddesinden 44. maddeye kadar olan hükümlerini temel yasalar olarak tanımış ve iç hukuka üstünlüğünü kabul etmiştir. Buna göre Lozan anlaşmasının anayasaya aykırılığı ileri sürülemediği gibi bu anlaşma hükümlerinin Anayasa'nın 24. ve Yüksek Öğretim Kanunu'nun 3.maddesi hükümlerine nazaran öncelikle uygulanması gerekmektedir (Meliton, 2006:6).

Mahcupyan (2004:8)'a göre; ruhban yetiştirme konusundaki engeller, gayrimüslimlerin birer cemaat olarak yaşamalarını olanaksız kılma amacıyla getirilmektedir. Bu ise; devletin cemaatlerin tüzel varlıklarını fakirleştirme ve güçsüzleştirme politikasının bir uzantısıdır.

8.2.5. *İdari Statüleri açısından yaşanan sorun*

Gayrimüslim cemaatlerin idari statüleri açısından yaşanan en önemli sorun, gayrimüslim vakıflara tüzük yapma olanağının verilmemesidir. Bu durum, vakıfların iç

işleyişinin belli bir kurala ve nizama bağlanmadığı anlamına gelmektedir. Bu durum ise; devletin gayrimüslimlerle ilgili mevcut politikası ile uyumluluk sergilemektedir. Şöyle ki; gayrimüslim vakıfların tüzüğü olsaydı, devlet müsadere uygulaması yapamayacak ve söz konusu mülklere el koyamayacaktı.

Bu durum, iki olumsuz sonucu da beraberinde getirmektedir. Birincisi; gayrimüslim cemaatlerde vakıf yönetimleri, hem vakıf içi hem de vakıf dışı güçlerin etkisi altında kalmakta ve böylelikle karar alma mekanizmaları olumsuz etkilenmektedir. İkincisi ise; gayrimüslim vakıfların hükmi şahsiyetleri tam olarak tescil edilmediği için, müsait koşullarda vakıfların ortadan kaldırılması yolu açık olmaktadır.

Gayrimüslim cemaatlerin dini liderlerinin seçiminin özel devlet izni ile gerçekleştirilmesi de cemaatlerin tüzel kişiliklerinin ortadan kaldırılmasının ve cemaatlerin kurumsal tanınmalarının dışlanması sonucudur. Bu konuyla ilgili olarak yaşanan yakın örnek “Türkiye Ermenileri Patriği’nin Seçim ve Görevleri”ne ilişkin önerilen kalıcı düzenlemeye İç İşleri Bakanlığı’nın karşı çıkması olayıdır. Yapılan teklifte, hükümetin nihai karar mercii olması zorunluluğu yerine; patrik seçimleri ve azli hususu Ruhani Kurul’un yetkisinde olan bir iç mesele olarak belirlenmişti. Bakanlık, bu güne kadar gerek Lozan’da, gerekse yasa, tüzük gibi bağlayıcı bir hükümle bu konuda bir düzenleme olmadığını gerekçe göstererek, Bakanlar Kurulu’nu patrik seçimi ve azli konusunda yetkili görmeye devam etti. Buna göre; söz konusu teklif, “Lozan’ın üstünde hak verilmesi” , “Patriğe dini yetkiler dışında yetki verilmesi”, “Türkiye Ermeni Patrikhanesinin diğer azınlıklar içerisinde ayrıcalıklı bir konuma getirilmesi” gibi sakıncalar içermekteydi ve bu nedenle eski düzenlemeler muhafaza edildi (Mahçupyan, 2004:8).

Türkiye’de bulunan bir diğer gayrimüslim azınlık grubu ise inananlarının sayısı

10.000'i bulan Bahai'lerdir. Özşuca (1989: 2-3) çalışmasında, Bahailiğin tarihini aşağıdaki biçimde özetlemiştir:

“20 Ekim 1819 yılında Şiraz’da doğan Hz. Bab (Seyit Ali Muhammed), 23 Mayıs 1844’te tüm kutsal kitaplarda geleceği vaat edilen Mehdi’nin kendisi olduğunu ilan ederek; kendisinden sonra gelecek olan büyük Zat’ın geleceğini haber vermiş, onun yolunu hazırlamak için gönderildiğini ve müjdecinin kendisi olduğunu iddia etmiştir. Hz. Bab’a günden güne artan inananların olması Şii din bilginlerini ve devlet adamlarını korkutmuş ve Hz. Bab, 9 Temmuz 1850’de Tebriz’de kurşuna dizilerek şehit edilmiştir.

12 Kasım 1817’de Tahran’da doğan Hz. Bab’ın geleceğini haber verdiği Hz. Bahauallah (Mirza Hüseyin Ali), 1852 yılında İran Hükümdarı Nasreddin Şah’a yapılan suikast girişimi üzerine tutuklanmış ve dört ay devam eden tutukluluğun ardından suçsuzluğu anlaşıl原因arak Bağdat’a sürgün edilmiştir. Fakat bu uzaklaştırmanın mevcut idare tarafından yeter ve faydalı görülmemesi üzerine Hz. Bahauallah 1863 yılında önce İstanbul’a ve oradan da Edirne’ye sürgün edilmiştir. Burada dört buçuk yıl gözaltında kaldıktan sonra Hz. Bahauallah, Edirne’de bulunduğu sırada mektuplarla Osmanlı Padişahı ile İran Şahı’na, Papa ile Kilise büyüklerine, Sünni ve Şii mezhebi reislerine , birçok imparator, Kral ve devlet başkanlarına, Allah tarafından görevlendirildiğini bildirdi ve onlardan bu beklenen yeni “Tanrı Emrini” tanımalarını istedi. Bunun üzerine Hz. Bahauallah, Edirne’den Osmanlı Sultanı Abdülaziz’in fermanıyla Akka’ya sürgün edildi. Oradaki 24 yılını kısmen kale içinde kısmen de şehir içinde göz hapsinde geçirdi ve 1892 yılında Akka’da vefat etti.”

Türkiye’de Bahailerin yaşadığı sorunlar Dr. Susan Merter’in aktarımıyla aşağıdaki biçimdedir:

1-Geçmişte yaşanan sorunlar :

-Dinin gereği olan toplantılar sırasında bazı ihbarlara dayanılarak toplantıda olanların gözaltına alınmaları, kitap ve evraklara el konulması. (En büyük örnek İstanbul’da Konvenşın sırasındaki tutuklamadır)

-Bahai Dini ile ilgili dışarıda, kahvede veya evin dışında birilerine söz ederken veya broşür verilirken “din propagandası” suçlaması ile tutuklama ve göz altına alınma.

-Bazı Bahailerin evine baskın yaparak, zati eşyalarına el konulması (kitap, bilgisayar v.s), göz altına alınmalar.

- Devlet Güvenlik Mahkemesine intikal eden ve sonuçta beraat edilen dava örnekleri.

-Cemaat üyelerinin teberruda bulunmaktan dolayı mahkum edilmeleri

-Özellikle kırsal kesimde oturan Bahaileri taciz edercesine, inançtan vazgeçmeleri için yapılan baskı ve tehdit (Sivil görevli olduklarını iddia edenler)

-Zaman zaman Sivas gibi tutucu bölgelerde halkı aleyhe kışkırtmak

-Konvenşın veya konferans gibi Bahailere ait toplantılarda (kendi mekanlarında dahi) görevli bulundurma konusunda ısrar.

-Edirne’de İzzet Ağa Bahçesinin (Dünya Bahaileri için kutsal ve ziyaret yerin) Kültür Bakanlığınca korunmak üzere tescil edildiği halde istimlak edilmesi. (Daha sonra geri verildi).

-Nüfus cüzdanlarında “Bahai” yazılmaması ile ilgili içişleri Bakanlığının genelgesi. (Mahkeme kararı, kütükte yazılı olsa dahi).

-Bahai Vakfının kurulamaması dolayısıyla Bahai gayrimenkulleri için vergi ödenmektedir.

2-Bertaraf edilmesi umut edilen ve halen devam eden sorunlar :

-Nüfus cüzdanlarının din hanesinde “Bahai” yazılmaması ve yeni yasanın da bu konuda bir iyileştirmeyi öngörmemesi. Nüfus cüzdanlarında geçmişte Bahai yazdıranlar dahi, bugün cüzdanlarını yeniletmeye gittiklerinde Bahai yazılmamakta ve boş bırakılmaktadır. Nüfus cüzdanı ile ilgili nüfus kayıt örneği alındığında din hanesine “dinsiz” yazılmaktadır. Bu üzücü ve rencide edici bir durumdur. Çünkü Bahailerin dini inancı bazıları tarafından kabul edilmediğinden “dinsiz” muamelesi görmekte ve arzu

edilmeyen bir durum ile karşı karşıya gelinmektedir.

-Tanınma konusu. Bahai Dini diğer dinler gibi tanınmadığından (ki bir seküler devlette bir inancın din olup olmadığına karar verecek herhangi bir merciin varlığı söz konusu olmamakla birlikte) bir çok haklardan mahrum bırakılmaktadır.

-İstanbul Belediyesi tarafından istimlak edilen Bahai Mabet arsasının durumu.

Ülkemiz seküler bir devlet yapısına sahip olduğundan, seküler sistemde devlet tüm dinlere eşit mesafede olması gerekmektedir. Bu bakımdan dinlerin kategorileşmesi veya sınıflandırılması, inananlarının sayılarının çokluğu veya azlığı, eski veya yeni oluşu, semavi veya gayri semavi gibi ayırmacılığa tabii olması bu ilke ile bağdaşmamaktadır.

Esasında ülkemizde değişik din ve inançların gerek ortak gerekse münferit sorunları veya konuları ile tarafsız ve eşit muamele edebilecek bir merci yoktur. Diyanet İşleri Başkanlığı, şu anki uygulamaları itibarıyla Sünni Müslümanlara hizmet etmekte ve ne yazık ki diğer dini gruplar ile nerede ise zaman zaman taraf olma konumunda olmaktadır.

Dolayısıyla ülkedeki değişik dini gruplar sorunları ve konuları ile ilgili ya İçişleri Bakanlığı, ya Emniyet Genel Müdürlüğü, veya Dışişleri Bakanlığı v.b aslında alakasız kurumlara başvurarak sorunlarına çare aramak durumunda kalmaktadırlar.

Belki artık tüm inançlara eşit mesafede olan, Anayasanın din ve vicdan özgürlüğü ilkesi doğrultusunda insanların kendi dini vecibelerini yerine getirme yolunda kolaylık sağlayan ve mevcut yasalar ile çelişen durumlarda yönlendirme ve çözüm aramada yardımcı olan, tarafsız bir kurumun kurulması zamanı gelmiştir. Bu kurum, öncelikle her bir inancın doğru bir şekilde tarif edilmesi, yönetim şekli, kurumları ve prensipleri hakkında duyular, ihbarlar veya karşıt fikirlilerin iddiaları ile değil; doğru kaynaktan bilgilerin toplanacağı "Türkiye'de dini cemaatler" gibi bir kaynak oluşturabilir. (Dr. Susan

Merter ile yapılan özel görüşme notları)

9. SONUÇ VE ÖNERİLER

Türkiye’de din ve vicdan özgürlüğü’nün gerçek anlamda tesis edilebilmesi, öncelikle devletin insan haklarına dayalı, demokratik ve hukuki zemini tesis edebilmesi şartına bağlıdır. Devlet, uygulamakta olduğu laiklik politikasından tamamen vazgeçmedikçe, din ve vicdan özgürlüğü sorununun çözümünden bahsedilemez. Bu bağlamda devletin elini din ve vicdan alanından çekmesi, herkesin inancının gerektirdiği sivil ve siyasi örgütlenmeleri yerine getirebilmesi, ibadethanelerini serbestçe kurabilmeleri, ifade ve propaganda hakkını özgürce kullanabilmeleri için gerekli alt yapının devlet tarafından oluşturulması şarttır (Türkiye’de Din Özgürlüğü Raporu, 2005: 40).

O halde tüm gayrimüslim vatandaşlarımızın hak taleplerini gerçek anlamda tesis edecek ve genel olarak tüm inanç gruplarını tatmin edecek genel bir politika değişikliğine ihtiyaç vardır. Özipek (2004: 1-2)’e göre; Lozan’ın güvencelerinin dışında kalan Süryani ve Yezidi grupların din eğitimi veren okullar kurmalarına getirilen kısıtlamalarla, Müslümanlar’ın din eğitimi veren okullar kurmalarını engelleyen ve onları imam hatipler gibi ara çözümlere zorlayan uygulamalar aynı mevzuattan kaynaklanmaktadır.

Gayrimüslimlerin yaşadığı sorunlarla ilgili olarak mevzuattaki temel metin yürürlükte bulunan 1982 anayasasıdır. Bu anayasa hali hazır durumu ile evrensel insan hakları gerekleriyle bağdaşmamaktadır. Aksine devletin sivil toplum üzerindeki denetimini sürdürmesini sağlayan bir araç işlevi görmektedir. Bunun arkasında yatan temel neden ise devletçi seçkinler’in “Cumhuriyet”i kendi ideolojileri ve yerleşik çıkarlarıyla uyuşmayan

sivil toplum dinamiklerinden korumak istemeleridir (Erdoğan, 2005b: 236).

1982 anayasası dışında din ve vicdan özgürlüğünü ihlal eden ve yeniden düzenleme yapılması gereken kanunlar başta Tevhid-i Tedrisat Kanunu olmak üzere, Türk Ceza Kanunu, Dernekler Kanunu, Siyasi Partiler Kanunu, Polis Vazife ve Salahiyetleri Kanunu, Diyanet İşleri Başkanlığı'nın Kuruluşu Hakkındaki Kanun, Milli Eğitim Temel Kanunu, Yüksek Öğretim Kanunudur. Anayasamızın 90/5. maddesine göre; “Usulüne göre yürürlüğe konulmuş milletlerarası antlaşmalar kanun hükmündedir. Bunlar hakkında Anayasaya aykırılık iddiası ile Anayasa Mahkemesine başvurulamaz.” Söz konusu maddeye 2004 yılında yapılan değişiklikle; “Usulüne göre yürürlüğe konulmuş temel hak ve özgürlüklere ilişkin milletlerarası antlaşmalarla kanunların aynı konuda farklı hükümler içermesi nedeniyle çıkabilecek uyuşmazlıklarda milletlerarası antlaşma hükümleri esas alınır.” hükmü getirilmiştir. Buna göre; temel hak ve hürriyetlere ilişkin uluslararası hukukta düzenlenmiş bulunan antlaşmalarla, iç hukuktaki kanunların çatışması durumunda milletlerarası antlaşma hükümleri esas alınacaktır. Bu durumda yukarıda sayılan kanunlarda yer alan temel hak ve hürriyetlere ilişkin hükümlerin, milletlerarası antlaşmalarla çelişmesi halinde; mevzuattaki kanunlar değil, milletlerarası antlaşmalar dikkate alınacaktır.

Bunun dışında cemaatlere tüzel kişilik kazanma hakkı verilmeli, her inanç grubu kendisi isterse özel hukuk tüzel kişiliği kazanabilmelidir. Cengiz (2006: 1-2)'in çalışmasında belirttiği gibi; dernek, vakıf vb. dışında “dini kurum” adı altında yeni bir tüzel kişilik yaratılmalı ve bu dini kurumların bütün sosyal ve hukuki ilişkileri bu tüzel kişilikle bağlantılı bir biçimde yürütülmelidir.

Din özgürlüğü'nün varlığından söz edilebilmesi tüm din mensuplarının dini

ibadetlerini serbestçe yerine getirebilmesi, dinlerini serbest olarak öğretebilmesi ve öğrenebilmesi gereklidir. Bunun gerçekleşebilmesi için bir dinin mensuplarının, kendi ihtiyaçlarının öngördüğü biçimde teşkilatlanabilmesi ve bu teşkilatları vasıtasıyla kendi dini ibadet ve eğitim alanındaki ihtiyaçlarını karşılayabilmesi gereklidir. Böylelikle zorunlu din dersleri kaldırılarak din eğitimi tamamen serbest olmalı, Diyanet İşleri Başkanlığı kurumu ortadan kaldırılmalıdır. Zira bu kurum, İslam inancının Sünni mezhebini temel aldığı için devletin diğer inanç gruplarını dışlaması söz konusu olmaktadır.

Yukarıda bahsedilen devletten beklentiler din ve vicdan özgürlüğünün tesisi için tek başına yeterli değildir. Bunun dışında sivil toplum sahasında din, mezhep ve cemaatlerle ilgili olarak önyargılar ortadan kaldırılmaya çalışılmalı ve bu konularla ilgili her şey tartışma konusu yapılabilmelidir. Ayrıca insan hakları savunucuları, dini özgürlükler konusunda yaşanan hak ihlalleri söz konusu olduğunda toplumda bu konuda bilinç uyandırmaya çalışarak bu sorunların çözümünde ısrarlı olmalıdırlar.

AB ise din özgürlüğü konusunda, özellikle “türban kararı” gibi, Türkiye’ye yönelik ayrımcılık ve önyargı içeren kararlar vermekten kaçınmalı, gerek Avrupa’da gerekse Türkiye’de tüm inanç sahiplerine ayırım yapmadan din özgürlüğünü savunmalıdır.

Ayrıca din özgürlüğü ile ilgili sorunlar arasında bir hiyerarşi oluşturulmamalı, her dini cemaatin sorunu aynı derecede önemsenerak din özgürlüğü toplumda bir bütün olarak tesis edilmelidir. Bu nedenle tüm din, mezhep ve cemaatler dayanışma ve işbirliği içinde olarak hak ihlalleri konusunda bir dayanışma ağı oluşturmaya çalışılmalıdır (Türkiye’de Din Özgürlüğü Raporu, 2005: 43- 45).

10. KAYNAKLAR

- Adıyeke, N. (1999), “İslahat Fermanı Öncesinde Osmanlı İmparatorluğunda Millet Sistemi ve Gayrimüslimler’in Yaşantılarına Dair”, Osmanlı Ansiklopedisi, C:4, İstanbul
- Akad, M. (1997), *Genel Kamu Hukuku*, Filiz Kitabevi, İstanbul.
- Aktar, A. (2003) “Varlık Vergisi’nin Hikayesi” 22.5.2006.
<http://www.obmuze.com/volvotop04.asp>
- Armağan, S. (2005), “Din, Vicdan Hürriyeti ve Laiklik” *Türkiye’de Din ve Vicdan Hürriyeti Çeşitlilik, Çoğulculuk, Barış*. Der: Yılmaz, M., Liberte Yayınevi, Ankara
- Arsava, A. F. (1993), *Azınlık Kavramı, Azınlık Haklarının Uluslar arası Belgeler ve Özellikle Medeni ve Siyasal Haklar Sözleşmesi’nin 27. maddesi Işığında İncelenmesi*, Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Aktaran:
- Ürer, L. (2003), *Azınlıklar Ve Lozan Tartışmaları*, Derin Yayınları, İstanbul.
- Arslan, Z. (2003a), “İfade Özgürlüğü’nün sınırlarını yeniden düşünmek: Açık ve Mevcut Tehlike’nin Tehlikeleri”, *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti*, Edt. Özipek, B.B., Liberte yayınevi, Ankara.
- Arslan, Z. (2003b), “ABD Yüksek Mahkemesi Kararlarında İfade Özgürlüğü”, Liberte Yayınevi, Ankara
- Arslan, Z. (2003c), “Liberal Demokrasilerin Zor Zaman Krizi ve İfade Hürriyeti” *Teorik Ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti*, Edt.: Özipek, B. B. , Liberte Yayınevi, Ankara.
- Atik, F (2006), “Ruhban Okulu’ endişesi, AK Parti’ye geri adım attırdı” 26.09.2006

<http://www.zaman.com.tr/?bl=politika&trh=20060926&hn=352945>

Balı, A. Ş. (2001) *Çokkültürlülük ve Sosyal Adalet*, Çizgi yayınevi, Konya.

Beydoğan, T. A. (2003), *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi Işığında Türk Hukukunda Siyasi İfade Hürriyeti*, Liberte yayınevi, Ankara.

Bulaç, A., “Düşünce ve İfade Özgürlüğü” , Zaman,12.12.2005

<http://www.zaman.com.tr/?hn=237168&bl=yazarlar&trh=20051212>

Burke, E. (2000), “Özgürlük Üzerine”, *Haklar ve Özgürlükler Antolojisi*, Edt.: Aktan, C. C. , İ. Y. Vural , T.Aktan ,Hak-İş Yayınları, Ankara

Bradney, A. (2005), “Bir Liberal Demokraside Dinlere Neden Değer Verilmelidir ?”
Türkiye’de Din ve Vicdan Hürriyeti Çeşitlilik, Çoğulculuk, Barış Der.Yılmaz,M. Liberte Yayınevi, Ankara.

Can, O. (2003), “Düşünceyi Açıklama Özgürlüğü: Anayasal Sınırlar Açısından Neler Değiştirdi?” , *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti*, Edt.:Özipek, B.B., Ankara.

Cangızbay, K. (2000), *Hiç kimsenin Cumhuriyeti*, Ütopya yayınevi, Ankara.

Cangızbay, K. (2002), *Çok-hukukluluk, Laiklik ve Laikrasi*, Liberte Yayınevi, Ankara.

Cengiz, O.K. , “Türkiye’nin Dini Azınlıkları” 15.05.2006

http://www.tesev.org.tr/etkinlik/okemal_cengiz_sunum.php

Çetin, S. “Azınlığı Tanımlayabilmek”, 05.04.2006

<http://www.liberal-dt.org.tr/index.php?lang=tr&message=article&art=139>

Dağı, İ.,Ş.H.Çalış, R. Gözen, (2001), “Avrupa Birliği ve Türkiye: Batılılaşmanın Neredesindegiz?”, *Türkiye’nin Dış Politika Gündemi: Kimlik, Demokrasi, Güvenlik* Liberte Yayınevi, Ankara.

Dağı, İ. (2003), *Batılılaşma Korkusu*, Liberte Yayınevi, Ankara.

Dağı, İ. ve N. Polat, . (2004), *Herkes İçin Demokrasi ve İnsan Hakları*, Liberte yayınevi
Ankara.

Demokrasi ve İnsan Hakları Dergisi, (1997), İktisadi Kalkınma Vakfı Yayınları, No:
147, İstanbul.

Duman, F. (2003), “Din ve Siyaset”, *Siyaset*, Edt: Türköne, M., Lotus Yayınevi, Ankara.

Erdoğan, M. (1995), *Demokrasi, Laiklik, Resmi İdeoloji*, Liberte Yayınevi, Ankara.

Erdoğan, M. (2002a), “İfade Özgürlüğü Özgür Toplumun Temelidir” , *Türkiye
Özgürleşebilir mi?*, Liberte yayınevi, Ankara.

Erdoğan, M. (2002b), “Türkiye’nin Batılılaşması ve Avrupa Birliği”
Türkiye Özgürleşebilir mi?, Liberte Yayınevi, Ankara.

Erdoğan, M. (2003a), “Demokratik bir Toplumda İfade Özgürlüğü: Özgürlükçü bir
Perspektif” , *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti*, Edt.: Özipek, B.B.,
Liberte Yayınevi, Ankara.

Erdoğan, M. (2003b), *Anayasal demokrasi*, Siyasal Kitabevi, Ankara

Erdoğan, M. (2005a), “Sivil Özgürlük Olarak Din ve Vicdan Özgürlüğü”, *Türkiye’de
Din ve Vicdan Hürriyeti, Çeşitlilik, Çoğulculuk, Barış*. Der.: Yılmaz, M., Liberte
Yayınevi, Ankara.

Erdoğan, M. (2005b), “1982 Anayasasında Din Özgürlüğü”, *Türkiye’de Din ve
Vicdan Hürriyeti, Çeşitlilik, Çoğulculuk, Barış*. Der.: Yılmaz, M., Liberte Yayınevi,
Ankara.

Erdoğan, M. (2005c), “Anayasa Değişiklikleri ne Getiriyor” 11.10.2005.

<http://www.liberal-dt.org.tr/at/at-me35.htm>

- Eryılmaz, B. (1999), “Osmanlı Devletinde Farklılıklara ve Hoşgörüyü Kavramsal Bir Yaklaşım”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, C:4, İstanbul.
- Gözen, R., Ş.H.Çalış, İ.Dağı, (2001), “Türkiye’nin Avrupa Birliği ile Entegrasyon Süreci’nin Açmazları”, *Türkiye’nin Dış Politika Gündemi:Kimlik, Demokrasi, Güvenlik*. Liberte Yayınevi, Ankara.
- Gray, J.(1997) *Reklam Yasakları ve İfade Özgürlüğü* ,Liberte Yayınevi, Ankara.
- Güven, D. “6-7 Eylül Olayları” 06.09.2005
<http://www.radikal.com.tr/haber.php?haberno=163380>
- “İki Vakıf Sistemi, Türk Müslüman ve Azınlık” 30.03.2006
http://www.minidev.com/kulturler/kulturler_ikisistem.asp
- Kaboğlu, İ. (1994), *Özgürlükler Hukuku*, Afa Yayınları, İstanbul.
- Kafadar, C. (1994), “Osmanlı’da Din- Devlet İlişkisi”, “*Bir arada yaşama*” *Türkiye’de Din Devlet ilişkisi Sempozyumu*, Helsinki Yurttaşlar Derneği, İstanbul.
- Kaptan,E. (2002), *Lozan Konferansında Azınlıklar Sorunu*,Harp Akademileri Basım evi, İstanbul.
- Karataş, E. (2004) *Normalleşme, AB Sürecinde Türkiye*, Liberte Yayınevi, Ankara.
- Kelahmet,F. , “Müslüman Azınlık mı,Türk Azınlık mı?” 30.03.2006
<http://www.mihenk.gr/arsiv/28/dusunuyorum-kapak.htm>
- Keskin, F. (2003), “Lozan Düzenlemelerinde Azınlıklar Konusu”, *Yaşayan Lozan*
 Edt: Erhan, Ç. ,T.C.Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.
- Khan, A. (1999), “Osmanlı İmparatorluğu: Çokkültürlülüğün Doğulu Mimarı”,
Osmanlı Ansiklopedisi,C: 4, İstanbul.
- Küçük, A. (2003) , *İfade Hürriyeti’nin Unsurları*, Liberte Yayınevi, Ankara.

- Küçük, C. (1999), “Osmanlı Devletinde Millet Sistemi”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, C:4, İstanbul.
- Köker, L. (2003), *ir arada Yaşama” Türkiye’de Din Devlet İlişkisi Sempozyumu*,
- Köker, L. (2003), *Modernleşme ,Kemalizm ve Demokrasi*, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Locke, J. (2000), “İnanç Özgürlüğü ve Hoşgörü Üzerine” , Edt.: Aktan,C. C., İ.Y.Vural, T.Aktan, Hak-İş Yayınları, Ankara.
- Mahçupyan, E. (2004), “Türkiye’de Gayrimüslim Cemaatlerin Sorunları ve Vatandaş Olamama Üzerine”
http://www.tesev.org.tr/etkinlik/demokratiklesme_cemaatler.php
- Metropolit, M. “Lozan’dan Bugüne Rum Vakıfları” 30.03.2006
http://www.tesev.org.tr/etkinlik/cemaat_meliton_sunum.php
- Mert, N. (1994), *Laiklik Tartışmasına Kavramsal Bir Bakış*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul.
- Mill, J. S. (2003) , *Hürriyet Üstüne*, Liberte Yayınevi, Ankara.
- Oran, B. (2001), *Küreselleşme ve Azınlıklar*, İmaj Yayıncılık, Ankara.
- Oran, B. (2006), “Ulusal Egemenlik Kavramı’nın Dönüşümü, Azınlıklar ve Türkiye”
www.anayasa.gov.tr/eskisite/anyarg20/b_oran.pdf - 21.06.2006
- Öktem, A. E. (2002), *Uluslar arası Hukukta İnanç Özgürlüğü*, Liberte Yayınevi, Ankara.
- Öktem, N. (2005), “İnsan Hakları”, *Türkiye’de Din ve Vicdan Hürriyeti, Çeşitlilik, Çoğulculuk ve Barış*, Liberte Yayınevi, Ankara.
- Özdalga, H. “Tehlike’de Olan Ne? Laiklik mi? Koltuk mu?” 17.05.2006.
<http://www.zaman.com.tr/?hn=285716&bl=yorumlar&trh=20060517>

- Özdemir, H. (1999), “Azınlıklar İçin Bir Osmanlı Türk Klasığı”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, C:4, İstanbul.
- Özhan, H. A. ve Özipek, B. B. (2003), *Yargıtay Kararlarında İfade Hürriyeti,Liberte* Yayınevi, Ankara.
- Özipek, B. B. (2006a), “Gayrimüslim Vakıfların Sorunları” , 22.05.2006
http://www.minidev.com/kulturler/kulturler_rum_gayrimuslim.asp
- Özipek, B. B. “Azınlık Hakları, Ruhban Okulu ve Birlikte Yaşama Formülü”
<http://www.zaman.com.tr/?hn=84797&bl=yorumlar&trh=20040826>
26.08.2004
- Özipek, B. B. (2005) “Türkiye’de İnsan Hakları, İslam ve Batı Üzerine” , *Hukuk Dünyası*, Ekim-Aralık 2005, Hukukçular Derneği, 2005
- Özipek, B. B. (2006b), “6-7 Eylül’ü Hatırlamak” 12.9.2006
<http://www.stargazete.com/index.asp?haberID=98986>
- Özşuca, N. (1989), Bahai Dini, Ant Matbaası, Ankara.
- Parla, R. (1987), *Belgelerle Türkiye Cumhuriyeti’nin Uluslar arası Temelleri, Lozan, Montrö*Özdilek matbacılık, Lefkoşe.
- Sencer, M. (1987), “Vicdan ve Din Özgürlüğü”, Yeni Düşün, S:37, Aktaran:Yılmaz, M.
Türkiye’de Din ve Vicdan Hürriyeti, Çeşitlilik, Çoğulculuk, Barış. ,Liberte Yayınevi
Ankara.
- Soykan, T.T. (1999), *Osmanlı İmparatorluğunda Gayrimüslimler*, Ütopya Yayınevi, İstanbul.
- Talas, C. (1983), “Evrensel Bildirge’nin 35.yılına Girerken İnsan Hakları üzerine Düşünceler” *İnsan Hakları Evrensel Bildirisi’nin 35. Yılı İçin Armağan*, B.M.

Türk Derneği, Ankara.

Tanör, B. (1994), *Türkiye'nin İnsan Hakları Sorunu*, BDS yayınları, İstanbul.

Tert, H. "Azınlık Sorunları Tartışıldı" 19.05.2006

http://www.minidev.com/kulturler/kulturler_rum_tartisma.asp

Trager, R. ve Dickerson, D. L., (2003), *21.Yüzyılda İfade Hürriyeti*, Liberal Düşünce Topluluğu, Ankara.

Trenchard ,J. ve Gordon ,T. (2000), "İfade Özgürlüğü Üzerine" , *Haklar ve Özgürlükler Antolojisi*, Edt.Aktan,C.C., Vural, İ.Y. , Aktan, T.,Hak-İş Yayınları,Ankara.

Türkiye'de Din Özgürlüğü Raporu: "Dinler arası İlişkiler: Seküler ve Demokratik Bir Sistemde Barış İçinde Bir arada Varoluş Arayışı" (2005), Liberal Düşünce Topluluğu, Ankara.

Türköne, M. (1994), "Türkiye Cumhuriyetinde Din-Devlet İlişkisi", "*Birarada Yaşama*" *Türkiye'de Din-Devlet İlişkisi*, Helsinki Yurtttaşlar Derneği, İstanbul.

Türköne, M. (2003), *Siyaset*, Lotus Yayınevi, Ankara.

Uyanık, M. (2003), "İfade Özgürlüğü- İslam Felsefe Tarihi Açısından Bir Sunum", *Teorik ve Pratik Boyutlarıyla İfade Hürriyeti*, Edt. Özipek,B.B.,Liberte yayınevi, Ankara.

Ünal, Ş. (2001), *Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi Işığında İnsan Hakları'nın Uluslar arası İlkeleri*, TBMM Kültür , Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları, No:89, Ankara.

Ürer, L. (2003), *Azınlıklar ve Lozan Tartışmaları*, Derin yayınları, İstanbul.

Üstel, F. (1999), *Yurtttaşlık ve Demokrasi*, Dost kitabevi, Ankara.

Yavuz, E. (1999), "Osmanlı Devletinde Müslüman Olmayan Topluluklar",*Osmanlı Ansiklopedisi*, C:4, İstanbul.

Yayla, A. (2003), *Siyaset Teorisine Giriş*, Liberte Yayınevi, Ankara

Yayla, A. “Bireyler,Toplumlar ve Vakıflar” 29.09.2005

<http://www.liberal-dt.org.tr/index.php?lang=tr&message=article&art=274>

Yılmaz, M. (2005), “Din ve Vicdan Hürriyeti Laikliğe Aykırı mıdır?” , *Türkiye’de Din ve Vicdan Hürriyeti, Çeşitlilik, Çoğulculuk, Barış*. Der.: Yılmaz. M., Liberte Yayınevi, Ankara.

Yuluğ, T. K. (1999), “Çok Milletli Bir Ulus Olarak Osmanlı İmparatorluğu”, *Osmanlı Ansiklopedisi*, C:4, İstanbul.

11. ÖZGEÇMİŞ

1979 yılında Sivas'ta doğdu. İlk ve Ortaöğrenimimi Sivas'ta tamamladıktan sonra Yüksek Öğrenimini 9 Eylül Üniversitesi Hukuk Fakültesinde tamamladı. 4 yıldır Tokat Barosuna kayıtlı olarak avukatlık yapmaktadır. Evli ve bir çocuk annesidir.